

总序

文本、解读、诠释与翻译

经过三年的努力,“清华哲学翻译系列”终于问世了。

三年前,万俊人教授提出组织出版“清华哲学翻译系列”的设想(同时纳入清华哲学系学术规划的还有“清华哲学研究系列”、“清华哲学教材系列”和“清华哲学年鉴”,均已先期问世),得到本系诸多同仁的响应,也得到国内外同行和友人的理解、支持和帮助。因为学者们深知:翻译对于中国社会与思想的现代化进程,对于中国现代学术之发展与创新,对于中国现代人文精神和科学精神之养育,对于中外文化之交流与互动,具有不可替代之功;翻译与创作同为人文学科基础性研究的两大基本类型,以解读为基础,翻译与创作一体两用、本质上是同一的。

—

简略回顾翻译外国哲学著作在中国社会现代化进程和中国现代学术发展过程中所起的作用,或可加深我们对翻译工作之重要性的认识。

“从变法运动到五四运动时期,这是一个启蒙介绍时期,特点是

宣扬维新,改良政治,反对传统风俗习惯。”^① 19世纪末,以启蒙思想家严复为代表的一批翻译家率先把进化论和西方哲学介绍到中国来,对中国知识分子起到了振聋发聩的作用。严复先生亲译的《天演论》、《国富论》等八部名著,给中国思想界吹进一股新风,极大地冲击了清末民初的保守势力。

启蒙思想家蔡元培先生也是翻译外国哲学的先行者。他于20世纪初从日文翻译了德国科培尔著的《哲学要领》、日本佛教哲学家井上圆了著的《妖怪学讲义录总论》、德国泡尔生著的《伦理学原理》,成为“早期引进西方哲学的代表”(张东荪语)。出版家张元济、高梦旦高度重视翻译,先后主持商务编译所的工作。张元济先生在出版严复翻译的《原富》(即《国富论》)时强调说,这是“取泰西种种学术,以与吾国之民质、俗尚、教宗、政体相为调剂,扫腐儒之陈说,而振新事国民之精神”^②。高梦旦先生指出:“互市以来,天下竞尚西学,竞尚西文”,但是精通西文不易,只有少数人能做到,为了让多数知识人了解西学,“惟以译书济之,则任其难者,不过数十人,而受其益者,将千万人而未已。”^③

“五四运动”前后,中国学界翻译、介绍外国思想的大潮初起。杜威、罗素、杜里舒、尼采、弗洛伊德、爱因斯坦、康德、黑格尔、柏拉图、亚里士多德、马克思、恩格斯、普里汉诺夫、德波林、克罗齐、车尔尼雪夫斯基等等外国哲学家和思想家的许多著作被中国人翻译过来。翻译者中既有接受了马克思主义的知识分子,如李大钊,又有思想倾向各异的文人学者,如李石岑、张铭鼎、张东荪,等等。这些

^① 贺麟:《康德黑格尔哲学东渐记》,载《中国哲学》,第二辑,商务印书馆,1984年。

^② 张元济:《答友人问学堂事书》,转引自陈应年等《哲学社会科学翻译的回顾与展望》,载《翻译通报》,1994年第2期。

^③ 高梦旦:《翻译泰西有用书籍议》,转引处同上。

属于不同时代、不同民族、不同国别、不同派别的外国思想家的著述,经过中国学者的选择和解读,不仅为中国社会与思想的变革提供了思想资料,而且为现代意义上的中国哲学和哲学界的诞生奠定了基础。“自从张东荪、瞿菊农、黄子通诸先生于1927年创刊《哲学评论》后,中国才开始有专门性质的哲学刊物。自从1925年4月中国哲学会成立,举行第一届年会起,中国哲学界才开始有自抒哲学理论,自创哲学系统的尝试。”^①特别要指出的是,在这一时期,马克思主义哲学以空前的规模在中国得到了系统传播,并随着中国社会的向前发展,在解决民族矛盾和阶级矛盾的过程中发挥了巨大作用。马克思主义的经典著作与国外马克思主义者的著述大量翻译出版。“据不完全统计,仅1928年到1930年短短几年,新出版了马恩著作近40种。”^②

进入30年代以后,中国哲学家为适应新的思想启蒙的需要,希望引进西方哲学,用来振奋和激发中国人的爱国精神。贺麟先生说之所以把黑格尔哲学在中国传播开来,“与其说是个人的兴趣,勿宁说是基于对时代的认识。”“黑格尔的学说于解决时代的问题,实有足资我们借鉴的地方。而黑格尔之有内容、有生命、有历史感的逻辑——分析矛盾、调和矛盾、征服冲突的逻辑,及其尊重民族的历史文化、重自求超越有限的精神生活的思想,实足振聋起聩,唤醒对于民族精神的自觉与鼓舞,对于民族性与民族文化的发展,使吾人既不舍己鹜外,亦不固步自封,但知依一定的理则,以自求超拔,自求发展,而不臻于理想之域。”^③

1941年,“西洋哲学名著编译会”成立。中国学者将编译和研

^① 贺麟:《五十年来的中国哲学》,辽宁教育出版社,1986年,第25页。

^② 黄见德:《20世纪西方哲学东渐问题》,湖南教育出版社,1998年,第94页。

^③ 贺麟:《黑格尔学述》后序,1936年,第200页。

究工作结合起来,进一步推动了中国的哲学研究。许多中国哲学家在传播西方哲学的同时,融汇中西哲学,创建自己的哲学体系。如,熊十力先生在改造佛学唯识论基础上吸取柏格森哲学建立了“新唯识论”;冯友兰先生将英美新实在论与程朱哲学结合,通过分析方法建立了“新理学”;金岳霖先生运用现代西方的科学方法、逻辑学和认识论建立了“论道”;贺麟先生融德国哲学与宋明理学建立了“新心学”,等等。可以设想,若无前期的翻译工作为基础,这些融汇中西古今哲学思想的现代哲学体系的创建是不可能的。

还需指出的是,北京大学和清华大学是当时中国的学术重镇。北大和清华的学术大师们对于翻译外国哲学著作有直接的贡献。梁启超先生就是一位致力于观念变法的编译家。他写了《霍布斯学案》、《斯宾诺莎学案》等文章,后来汇编成《西哲学说一瞥》出版。吴宓先生曾校对郭斌芬、景昌极所译的《柏拉图五大对话》,并向其他学者推荐翻译《亚里士多德伦理学》一书。贺麟先生于1931年回国,担任北大教授并兼任清华大学教授。他十分重视翻译工作,曾写过《论严复的翻译》在《东方杂志》上刊出,在《黑格尔学述》序言中提出处理译名的四条注意事项,为黑格尔哲学的翻译和研究作出了巨大的贡献。陈康先生于40年代翻译了柏拉图的《巴曼尼德斯篇》。他认为,柏拉图的每本著作都是一个谜,而《巴曼尼德斯篇》则是其中最大的一个。因此,他在翻译之外还添加了大量的注释,使它不仅是原作忠实的和准确的翻译,而且还是详尽的诠释。陈康先生的工作激发了不少人研究希腊哲学的兴趣,表现了中国学者翻译诠释柏拉图著作,勇攀世界学术水平的气概。贺麟先生对此评价说,它“于介绍西洋哲学名著方面,尤其开了一个新纪元”。^①

1949年中华人民共和国建立以后,我国与西方世界处于尖锐的对立之中。在外国哲学研究领域,唯心主义和被视作美国官方哲

^① 贺麟:《当代中国哲学》,胜利出版社,1947年,第40页。

学的实用主义受到严厉批判。在这种政治形势下,50年代前期的翻译工作中,马克思主义的出版物占绝对多数,译自苏联的哲学读物占据主流地位。据《全国总书目》统计,从1949年10月到1955年,俄文翻译的马克思主义著作362本,其中哲学126种,而同期其他文字翻译为43种,其中哲学15种。

1956年,人民出版社在学术界和翻译界的配合下,主持拟定一份《外国名著选译20年规划总目录》,选列了1614种书目作为选题计划,1958年商务印书馆恢复挂牌后,该出版工作移交商务负责。这项翻译出版规划的制定依据是“补课论”:即认为在民主革命过程中,中国资产阶级政治上的软弱和文化上的落后,在吸收人类历史上的文化遗立,特别是翻译介绍西方哲学社会科学的优秀成果方面,做得很不够,任务远没有完成。因此在中国取得民主革命胜利以后,无产阶级便责无旁贷地完成这项前人未能完成的任务。这项规划的前十年(1956—1966)共翻译出版西方哲学原著129种,而后十年(1966—1976)由于文革的原因,只出版了10余种。^①

改革开放以后,出版界出现了各类丛书争相竞赛的局面。商务印书馆在长期规划、大量积累的基础上,出版了《汉译世界学术名著丛书》,从80年代初到1997年共出了300种,其中哲学类的有104种。此外,上海译文的《二十世纪西方哲学译丛》、上海人民出版社的《西方学术译丛》、三联书店的《现代西方学术文库》等等,都翻译出版了大量的西方哲学著作。人们认识到:“享有盛名的世界各国历代学术著作,不管成于什么时代,出自哪个地域,形于何种文字,都是今天人类拥有的共同精神财富。”(贺麟语)“通过这些著作,人们有可能接触到一个迄今为止人类已经达到的精神世界。这许多作者都是一个时代、一个民族、一个阶级、一种思潮的先驱者、归纳者、宣传者和创造者,他们踏着前人的脚印,开拓着他那个时代和未

^① 黄见德:《20世纪西方哲学东渐问题》,第141页。

来的道路；他们积累了时代文明的精华（当然有时亦不免带有偏见和渣滓），包括那个时代社会实践的理论概括，留给后人去涉略，去检验，去审查，去吸取营养——如同马克思主义的创始人那样做。”（陈原语）

回顾整个 20 世纪中国学术界在翻译外国哲学著作方面所取得的巨大成绩，我们可以说翻译外国哲学著作在中国社会现代化进程和中国现代学术发展过程中发挥了重要作用。翻译对于促进中国社会与思想的现代化，对于中国现代学术之发展与创新，对于中国现代人文精神和科学精神之养育，对于推动中外文化的交流与互动，具有不可替代之功。时至今日，中国社会和思想的现代化进程仍在继续，中国现代学术仍有待发展，中国现代人文精神和科学精神仍需外来思想的激励和滋养，而中外文化的交流正以前所未有的广度和深度向前发展。因此，翻译外国哲学名著仍是值得每个哲学工作者关心，在有条件的情况下参与的一项事业。

二

20 世纪中国社会变革之剧烈、思想进步之巨大，是翻译外国哲学著作对中国社会与思想产生重要作用之明证。翻译外国哲学著作这项伟大的事业为中国学界造就了一大批哲学翻译家，也给中国哲学库藏添加了一大批经典性的外国哲学翻译文本。从文化传播的角度看，翻译是异质文化交流、会通与融合的关键，而哲学关乎思维方式，因此翻译外国哲学著作对于整个中外文化交流来说堪称关键之关键。

对处于频繁的文化交流之中的民族来说，翻译工作极为重要。它不仅关系到本民族文化传统的传承，也关系到本民族文化的发展

与更新。按人们的最一般理解,所谓传统乃是那些世代相传、具有特点的社会因素,如文化、道德、思想、制度等。人类社会在语言出现之前,传统以习惯和习俗的形式来化成和沿袭。语言的产生,进而文字的产生,促成了真正意义上的传统的形成,即以思想为形式的传统出现了。语言除了担负起记载传统的重任外,还担负起逾越时空差距延续和保全传统的功能。然而随着历史的经年流逝和人类生存处境的变化,再加上语言自身的流变,某种传统的本义难免会被遮蔽和曲解。因此,要维系和保全传统,求得传统真相,就离不开对传统典籍的诠释,这种诠释既包括古文今译(translation),也包括经典文本的注释(annotation)。

经典的原义是指传统的、权威性的基本著作。人类思想史从外观上看是文献的积累和权威性基本著作的逐步经典化。“经典的特质是把描述性的经验上升为规范性的论说。人们首先要把多种经历的经验总结、提炼为格言,以达到表述上的普遍性。在格言式的表达方式中,具体经验已变成普通常则。但一般的格言、谚语、诗歌,如果没有经典的地位,则只能靠偶然的传播和应用,它的权威性不够,最多被视为一些世俗智能,对人缺少说服力和约束力。经典则不同,经典是一套论述体系,而非一二句格言,经典的文本在获得经典地位之后,其文化力量,其掌握群众的力量,极为巨大。也因此,经典由此成为文化的基本内核,使文化在其传衍发展中获得了自己鲜明的特殊性格。”^①

在单一文化背景下,经典形成的过程相对简单,而在跨文化背景下,经典的形成过程则要复杂得多。在跨文化背景下翻译经典实质上是一种包括语言翻译在内的文化翻译,既涉及语言的变化与转换,也涉及思维方式的变革。麦金太尔说:当两种传统相遇的时候,

^① 陈来:《中国文化早期经典的形成》,载武汉大学哲学系宗教学系编《哲学评论》,湖北人民出版社,2001年第1期,第126页。

“我们便具有两类不同的翻译：对等的直译和带有语言创新的翻译。通过它们，传统可以从其初始语言中（从希伯来语或希腊语或无论什么语中），转换成后来的语言。注意，翻译的这两种关系可以适用于文本或话语的其他体系之间，不仅在相互不同的语言（如希伯来语、希腊语和拉丁语）之间，而且还在视为两个不同阶段或时期的同种语言之间。”^① 他所说的直译大体上相当于我们所说的文字翻译，他说的带有语言创新的翻译则大体上相当于我们所说的文化翻译。文字翻译的需要产生于文化交流，文化交流离不开语言的翻译，包括笔头的和口头的，而文化融合必将导致不同语言的对应表达。在跨文化的交流与传播中，不同的文化传统会在特定时空中相遇和碰撞，进而发生融合。这个时候就产生了语言翻译和文化翻译的急迫需要。因此，翻译不仅是指日常意义上的语言文字的翻译，即把一种语言文字转换成另一种语言文字，而且也指文化学意义上的翻译，即不同思维方式的转换。这两种意义上的翻译在实际工作中是联系在一起的。

一般说来，随着时代的变迁，那些重要的著作经过历史选择成为经典之后，又会产生重新翻译和诠释的需要。产生这种需要的原因主要有三方面：第一，随着时间的推移，某一社会群体所使用的语言自身发生了变化，因而出现古文今释的需要；第二，文化环境发生剧烈变化，在各民族文化交流的过程中，不仅要把外来经典翻译成本民族语言，而且要把本民族经典翻译成其他民族语言；第三，在其他民族强势文化的影响下，本民族的传统有断裂的危险，为了在精神上保全本民族的传统并促进本民族文化更新，必须对外来经典和本民族经典进行诠释。

跨文化的经典诠释虽然是文化融合的关键，但我们也必须指

^① 麦金太尔：《谁之正义？何种合理性？》，万俊人等译，当代中国出版社，1996年，第486页。

出,外来文化的渗入有可能造成本位文化的断裂。“一种传统的信奉者取得对另一种传统的理解,继之而来的可能会有许多不同种类的结果:要获得理解可能要求直接摒弃分裂他们的东西;或获得理解可能导致这样的结论,即不能决定划分两种传统的争论点;在肯定是为数极少但至为关键的某些例子中,获得理解可能导致这样的判断:通过自家传统的标准,另一传统的立场提供更优越的资源来理解自家传统面临的难题和问题。”^①因此我们可以说,延续传统要靠诠释经典,防范传统的断裂也要靠诠释经典。

经典诠释活动对传统的积极作用首先表现在它有助于突破具体传统的局限性。任何具体的传统都有其局限性。“每一传统都体现在某套特殊言语和行为之中,因而体现在某些特定语言和文化的所有特殊性之中。概念的发明、阐述和修正(通过这些概念,那些建立和继承传统的人才能理解这些)都不可避免地是在此种而非彼种语言里构想出来的概念。”^②在诠释和翻译活动中,诠释者和翻译者要保证活动的成功,就要对其诠释的对象和翻译的文本有深入的理解。在跨文化的背景下,“两种不同传统的信奉者们把那些传统理解为相互对立和竞争的传统,其先决条件当然是在很大程度上他们相互理解。这种理解有时候只有通过一套相关的历史转化才能达到;两种传统之一或二者为了能够提供对对方立场某些特点的描述,可能必须要大大丰富自己,而这一丰富将会牵涉到概念和语言的创新,相当可能还有社会的创新。”^③通过对其他传统经典的翻译和诠释,诠释者既加深了对其他文化传统的理解,又加深了对自身传统文化的理解,从而在思想上逐渐丰富自己,进而达成不同程度的文

^① 麦金太尔:《谁之正义? 何种合理性?》,万俊人等译,当代中国出版社,1996年,第486页。

^② 同上,第485页。

^③ 同上,第483页。

化融合。

从文化传播角度所阐明的翻译与诠释的本质,实际上向我们揭示出这样一个道理:任何哲学创作实质上是一种文化翻译,它奠基于翻译者或诠释者对来自异质文化的文本的个人解读,经由理解基础上的文字转换,达到概念、语言和思想的创新。所以我们完全可以说:翻译与创作同为人文学科基础性研究的两大基本类型,以解读为基础,翻译与创作一体两用,本质上是同一的。在中国学界,为什么有那么多老一辈哲学家既有大量的翻译作品,又有自己的哲学思想,以上解释或许能够说明一些道理。

三

宽泛地说来,中国学界对本民族经典的诠释工作已经进行了数千年,中国学术界对西方经典的翻译与诠释也早在四百年前就开始了。翻译者经常受到的指责是:曲解作者原意!诠释者经常受到的诘难是:歪曲传统!究其根源,人们没有区分文字翻译与文化翻译是一个重要原因,尽管我们说文字翻译也无法与文化翻译截然两分。我们组织、翻译、出版“清华哲学翻译系列”,当然不希望我们的作品出来之后受到这样的指责,尽管我们在上面已经指明“曲解原意”和“歪曲传统”实际上是任何一位翻译者和诠释者不可避免的。但是,翻译(尤其是要出版的翻译作品)尚需承担为不懂外语者提供研究资料的功能,因此我们仍旧要讨论一下翻译质量的把握。

20世纪西方解释学、结构主义、后现代主义的文本理论和翻译理论几乎摧毁了一切客观的翻译标准。比如,后结构主义者德里达说:“翻译可以说是一种对接受语言的转化……但翻译不等于去确保某种透明的交流。翻译应当是去写具有另一种命运的其他文

体……即使是最忠实于原著的翻译也是无限地远离原著,无限地区别于原著的。而这很妙。因为,翻译在一种新的躯体、新的文化中打开了文本的崭新历史。”^①美国哲学家奎因也提出过一个“翻译的不确定性原理”。他指出两种语言之间的完全对应关系并不确定,因而不存在两种语言之间的“彻底翻译”,一种语言表达的意义不可能在它原来使用的意义上毫无歧义地翻译为另一种语言。但我们在吸取这些思想中的合理要素的时候,没有必要放弃一切翻译标准,使翻译作品成为译者“任意为之”的产物,使一切译文质量的判断活动都成为不可能。在理解后现代主义者的翻译理论时,我们应当明白他们道出了为以往传统翻译理论所忽略的翻译的一些性质,但并不意味着理解的绝对不可能性、真理的绝对不可能性、沟通的绝对不可能性。如上所说,只要我们对翻译与诠释、文字翻译与文化翻译作相对的区分,对翻译所承担的为不懂外语者提供思想资料的功能和为哲学创作实现思维转换的功能作出明晰的区分,仍可对译文质量提出某些相对的标准,并将提高译文质量视为一个开放的过程。

翻译的直接目标是将一种语言的文本转换成另一种语言的文本。然而,两种不同语言之间的对应关系不是完全确定的,这就造成了翻译中的某些困难。比如在翻译中发现某种语言的一些词在另一种语言中找不到对应词,一种表达法在另一种语言中找不到对应的表达法,于是译者就用音译、注释、造新词、调整语序等等语言手段来克服困难。

翻译确实总是某种程度上的转译,添加了译者自己的理解,同时也因译者自身的局限而不能准确地传达作者的原意,甚至扭曲作者的原意。但所有语言都具有可理解性,可以为不同文化背景下的人们所把握。语言各不相同,但并不会因此而变得完全无法沟通。

^① 德里达:《书写与差异》,三联书店,2001年,第168页。

正因为如此,人们才孜孜不倦地从事翻译工作。尽管尽善尽美的译文是天方夜谭,但差强人意的翻译总是可能的。无论各种语言有多大差别,但它们都是可理解的。

那么,翻译究竟能在多大程度上再现作者的原意呢?康德和施莱尔马赫说过:我们能比柏拉图本人更好地理解柏拉图。^①施莱尔马赫指出,理解就是从差别走向同一,这是理解的前提条件,因为人与人之间若只有差别没有同一,就不能相互理解;你讲的我不可能懂,我讲的你也不可能懂;而人与人之间若只有同一而没有差别,就没有必要去相互理解:你讲的我都懂,我讲的你也都懂。只有存在着同一和差别的矛盾才会有理解的需要与可能。理解的目标在于避免误解,理解即重建。因此我体会这句话的意思是,“翻译须理解,理解即重建”。在哲学文本的原作者那里不存在理解的问题,除非他再次阅读自己创作的文本,而只存在被理解的问题;理解是翻译者和诠释者的前提性工作,要翻译和诠释必须理解文本,重建文本,以此为翻译和诠释之基础。因此,若有人夸耀说自己的翻译已经绝对忠实地再现了原著或原作者的思想,那么他实际上并不懂得翻译活动的本质;若有人说翻译没有任何标准,判断译文质量是不可能的,那么他实际上混淆了原文本与新文本之吻合的可能性与现实性的关系。

“近半个世纪以来,中国大陆上建立翻译学的探索从未中断。据不完全统计,发表的专著约15部,论文达300篇。”^②我无法评估这些翻译学体系和已经确立的种种翻译原理对翻译外国哲学著作能起多少指导作用,只好结合自己的工作体会谈一下自己对翻译质

^① 参见康德:《纯粹理性批判》,蓝公武译本,第253页;施莱尔马赫:《柏拉图对话导论》,英文本,Theommes出版社,第5页。

^② 梁志学:《关于建立翻译学的问题》,载《世界哲学》,2003年第1期,第97页。

量的把握。我在80年代初读过一些论翻译的文章,后来就只有翻译的实践,而没有翻译的理论了。现在回想起来,在有关翻译质量的众多论述中,给我留下印象最深的是严复先生的三个字——“信、达、雅”,^①还有不知哪位学者总结的四个字——“忠实、通顺”。

关于严复先生的三个字,学界有大量讨论,在此不适详细展开。至于“忠实”与“通顺”,似可作以下解释:翻译者在翻译中要力求“忠实”于原著,在译文表述方面要力求通顺。“忠实”是针对要翻译的异质文本来讲的,或者说是针对原著而言。“通顺”则主要是面对读者受众而对译者提出来的一个译文质量标准。对这两条翻译标准,我们不能作绝对化的理解,也就是说我们把这四个字理解为译者要力求达到的一个目标。我们明白,这个目标在具体工作中很难圆满实现。现今已有的翻译作品,确实没有哪一部堪称绝对无误,我们也不能期盼今后有哪部作品能百分之百地再现原著的意义,但我们不能因此而放弃“忠实”的标准,任意为之。相对于“忠实”而言,“通顺”的标准更要坚持。试想,一部翻译作品若是连文字都不通顺,那是很难使读者进入愉悦状态、从翻译作品中吸取思想养料的。

四

哲学著作一般比较晦涩难懂,读者面较窄。近年来,受外文版权和经济效益的影响,学术翻译领域呈现萎缩之势。在某些高校和科研单位,“翻译不算科研成果”的规定也在约束着学者们献身翻译工作的热情。在这种情况下,“清华哲学翻译系列”得以出版,首先

^① 严复先生说:“译事三难:信、达、雅。求其信已大难矣,顾信矣不达,虽译犹不译也,则达尚焉。”《严复书评》,河北人民出版社,2001年,第7页。

要感谢我们在出版界的合作伙伴,他们为我们这个系列的作品提供了出版园地;其次要感谢参与翻译工作的各位译者,他们的辛勤劳动使我们的学术规划得以实现;最后,还要感谢以各种形式支持和帮助本系列工作的国际友人和机构,值此清华哲学系复建初期,这些帮助弥足珍贵。

跨入新世纪以后,整个清华大学正在向着“综合性、研究型、开放式”的方向发展,清华大学哲学系复建(2000年5月)以后正致力于继承老清华哲学系的优良传统,并力求推陈出新。三年来,我们这个新生学术共同体在清华园中寻找自己的立足点,结果发现它就在自己的脚下;我们也在努力搜索新的研究领域,结果得到的启发是靠自己开拓;我们不求在短时期内实现所有学术规划的目标,但求每年、每月、每日有所进展。

但愿这一切不会是西绪福斯式的劳动!^①

王晓朝

2003年1月29日

清华园荷清苑新居

^① 希腊神话中的西绪福斯(Sisyphus)每天推巨石上山,到了山顶就滚下来,天天如此,永无成果。

北美宗教文化专集

序 言

宗教是人类历史上最为古老的一种思想文化现象,对人类历史的发展一直产生着极为重大的影响。人类历史上的文明大都是以宗教的形式来保存,并以宗教为其核心内容,像我们常说的西方的基督教文明、西亚的伊斯兰教文明都是如此。至于东方的文明,也主要是以佛教和儒教为主要内容。宗教是人类思想、思维发展的一个重要成果,对宗教的了解和认识实际上也是对人本身的一种深刻的认识。

各种宗教都有其发生、发展的过程,都只能在特定的区域内产生,这就使得宗教,即使是我们所说的世界性宗教,都带有地域性的文化色彩。在中古时代,由于受交通、通讯条件的限制,宗教也只是在其诞生地附近的区域流行、传播。全球性的宗教流通,鲜有发生。真正意义上的全球性的宗教互动,应始于16世纪的欧洲宗教改革运动。宗教改革刺激了基督教向海外的传教热情,带动了基督教向亚、非、拉地区的传播,这样也就促成了基督教与当地不同宗教间的彼此互动。不同宗教之间的相遇,甚至冲撞并非坏事,它至少可以促进彼此之间的认识,并且有希望促成彼此的融合,使外来的宗教文化成为本民族的精神资源。近几十年来,随着全球化的迅速发展,以及交通、通讯技术的不断提高,不同文化之间的交流、互动更加频繁和深入,而在这些交流互动中,宗教无疑是其中一项非常重要的内容。这种情况就促成了宗教多元的景象在许多国家的形成;

宗教多元似乎也成为宗教文化在全球传播、发展的一种趋势。就目前全球的发展看,美国无疑是世界上宗教最多元的国家。因此,了解美国的宗教文化无疑会对我们更加深入、生动的认识宗教有所帮助。

哥伦布发现美洲新大陆后,欧洲人开始到美洲殖民。宗教改革运动以后,随着基督教向欧洲以外的地域传播,北美洲很快成为基督教信仰蓬勃发展的一个中心。当欧洲由于启蒙运动、宗教战争等的影响,逐渐世俗化时,基督教在北美却呈现出不断复兴的景象。由于特殊的历史和人口组成,在美国,你几乎可以找到所有的基督教派别;此外,新的基督教派别和神学思潮在美国也不断出现,表现出非凡的活力。可以说,美国是世界基督教的一个博物馆。

从20世纪中期开始,随着美国移民政策的开放,世界各地的移民大量涌入美国,其中不乏来自亚洲的伊斯兰教、佛教、印度教等信仰的移民。这些基督教以外的宗教信仰,在美国这个崇尚宗教自由的社会中得到了长足的发展,其影响力也在不断上升。这种情况也就促成了美国多元宗教景象的形成。所以,今天的美国也可以说是世界宗教的一个博物馆,在这里你可以发现许多源自其他国家的宗教信仰。

尽管如此,美国毕竟是一个以基督教为主流信仰的社会,了解美国的宗教文化也有必要从基督教入手。经过几百年的发展,美国的基督教神学,以及从神学的角度对社会、政治、科学、哲学、人生、宗教等进行的学术讨论,已经非常成熟,形成了自己的特色,这方面的学术著作也出版了很多。因此,通过翻译介绍这些有关美国宗教、特别是基督教的书籍,无疑是我们了解北美宗教文化的一个重要手段。

中美两国是当今世界上最具有影响力的两个国家,但两国在许多方面又存在不小的差异,包括宗教文化方面。中美之间如果能够加强交流、理解和合作,无疑是对全人类的祝福。从历史上看,中美之

间的交流,在很大层面上是宗教文化的交流;从目前的状况看,中美双方的交流 and 理解,在宗教文化上也亟需加强,这样才能减少彼此间的误解和摩擦。

基于以上的考量,北美华人基督教学会与清华大学合作,组织了“北美宗教文化”的翻译系列,期望向国内读者介绍一些关于北美宗教,特别是基督教的书籍,从而使大家对宗教在北美的多元发展有更进一步的认识。

“北美宗教文化”系列在选题、选书等方面得到了陈宗清、陈佐人、吴秀良、余达心、庄祖鲲、姚西伊、谢文郁等博士的热情帮助,在此也向他们表示衷心的感谢。

北美宗教文化专集主编 王忠欣

2002年圣诞节于美国波士顿

英文版序言

今天的自然科学正在努力深入到宇宙终极问题的核心。这种追问将自然科学带至被造物的极限。自然科学通过自身所发展出来的方法可以接近但却无法越过这一极限。如果科学要和人类知识整体相安无碍,那么科学就越是接近这一极限,对它来说与神学的严肃对话也就越发必要。但是,今天的神学在对话时是否拥有自然科学家所具有的那种严格而执着的理性?神学无疑是所有学科中最艰深的学科,对我们的精神和智力要求极高。在神学中,我们必须努力不懈地和我们自己斗争,以此发展出一种科学研究,这种科学研究不会把我们自己置于图景的中央,而是让上帝的理性将它那无与伦比的光芒照耀在整个人类经验和知识的领域。然而,当今许多神学著作异常浅薄,不愿在形而上学上下功夫。其特征是,在涉及上帝时,其思想与语言都明显地不愿作深刻的视角转变。如果神学要重新将自身置于扎实的科学基础之上,这种转变就是需要的。不幸的是,许多人却被这样一种观念所迷惑,认为只要回到日常语言,按照当前时尚和流行的观点来重新解释一切,我们这一代的神学就能得到更新。然而,这些人通常能成功做到的无非是,尤其在他们诉诸于“非概念的”和“非客观的”时,将现代人的宗教生活表层与其生存中的上帝理性深层断裂开来,为那些因自己不够成

熟、缺乏智慧而过度焦虑的现代人提供一种镇静剂。这非但没有触及到宗教需要的真实问题,反而只会加深人与上帝间联系的障碍,产生具有宗教失语症的自闭患者。

虽然我对当代流行的神学有这种判断,但我仍然相信,基督教神学的主要发展在前进道路上已经走得很远很远了;作为过去与现在的综合产物,我们可以发现其中有一种基本的逻辑统一性。许多思想路线正以这样一种方式会合在一起,一些无关的结构开始消失,而真实结构则更加稳固地立足于它们的永恒基础之上。这样一种依着自身理性基础的科学神学,它与各经验领域中的基础科学之间的相关性远远地超出了大多数人所能理解的范围。如果我们不能阐明有关造物主的知识(此乃神学之使命),我们就无法给出各门科学正迫切寻求的那个总体的理性统一性。进一步,只有当我们为着神学自身或上帝的缘故而把神学作为纯粹科学来追求时,神学的理智魅力才会恰当地显露出来。

本书的目的是呼吁回到神学理性中去。我特别要激发年轻的神学家,他们可以获得神学理性所要求的那种严格训练和专业修养,坐下来努力发展我们的讨论主题所需要的精确认知工具。对于这项对神学来说如此需要的工作,我们最杰出的前辈们也关注不够。这也是一项福音工作;除非我们能够在适当的科学基础上来谈论神学,否则我们就不可能把从耶稣基督而来的上帝知识推广至被科学日渐主宰的世界中。

我要感谢高特朗布·弗雷格(Gottlob Frege)、弗里德里希·威斯曼(Friedrich Waismann)和阿尔伯特·爱因斯坦(Albert Einstein),他们的著作教会我很多关于如何对我们经验到的实在进行协调性反思方面的东西。还有卡尔·巴特(Karl Barth),这位当代神学巨擘,同时也是面向活着的上帝的最谦卑的探问者。我将本书献给他,感

谢他,直至几天前他对基督教神学的勤勤恳恳的工作才停了下来。

很多读者会发现这种读书顺序有助于理解,即,从第二章、第三章或最后一章开始,然后回到绪论,再进到其他章节。哲学神学家和科学神学家当然宁愿从“神学的理性”开始。本书与《神学科学》(*Theological Science*)、《空间、时间与道成肉身》(*Space, Time and Incarnation*)是姐妹篇;对于本书没有处理的相关问题,也许我可以提请读者留意那两本书。

在我写作这些书时,许多人都为我的准备工作作出了贡献;对他们我非常感谢。但我最为感谢的是我亲爱的妻子玛格丽特(Margaret),没有她的无私的爱和有神性的智慧,我的任何工作都将无法估量地贫乏。

1968年圣诞

Canty Bay, East Lothian

托马斯·F. 陶伦斯

我的两个儿子,托玛斯(Thomas)和伊安(Iain),在每一次校正证据和制作索引的繁忙时刻都给予我很大的帮助。对此我非常感谢。而对于他们从自己的哲学研究出发不断给我以敏锐的建设性的批评,我更是感激得无以言表。

我还要由衷地感谢牛津大学出版社的高福瑞·N. S. 哈特·(Geoffrey N. S. Hunt)和他的同事们在本书出版过程中耐心细致的编辑工作。

1970年6月

爱丁堡新学院

托马斯·F. 陶伦斯

中文版序言

托马斯 F. 托伦斯(Thomas Forsyth Torrance)于 1913 年出生在中国四川成都的一个传教士家庭。他先在英国爱丁堡大学读古典文学;后从师于卡尔·巴特(Karl Barth, 1886—1968 年,德国神学家)攻读博士学位。从 1953 起在英国爱丁堡的新学院(New College, Edinburgh)任基督教义教授;1979 年退休。著述等身,在英语新教神学思想界称为泰斗式人物。在他的贡献中,他对神学和科学的关系的论述是当代科学实在论的重要一支,在西方思想界有广泛影响。因此,1978 年,爱丁堡公爵授予他“特姆里敦宗教进步奖”(Templeton Prize for Progress in Religion)。这里翻译的是他的一本论文集,其中几乎包括了他的思想主要涉足的领域。因此,我们可通过这本书来了解他对当前哲学界和神学界的一些主要讨论的回应和处理。同时,他又是改革宗神学家。他从“唯独恩典”(sola gratia)和“唯独基督”(sola Christo)立场来处理当代存在论和认识论所遇到的问题,见解相当独到,特别值得我们汉语学术界重视并认真对待。

关于本书的翻译,我是作为校对者的身份参与进来的。然而,由于本书处理的问题涉及基督教神学的基本知识,因而理解本书的

2 ◇ 上帝与理性

讨论需要神学和历史学的基本训练；而且，托马斯受其师的影响，文笔从德国文风，加上他的古典文学修养，使得他的文字显得文绉绉的，这就给理解和翻译都带来相当的困难。为了使中译文能够准确表达原文的思路和论证，我在校对过程中对原中文译稿作了相当大的程度的重译，统一了重要概念的译法，同时在必要的地方给出了译者注以帮助读者理解原作者的思路和论证。

谢文郁

2003年10月

于关岛

导 言

1804年，年轻的英国诗人威廉·沃兹华斯（William Wordsworth, 1770—1850年）写下了记录着当时欧洲青年中乐观向上和满腔希望意识的诗篇。法国大革命粉碎了欧洲破旧不堪的政治结构，扫荡了它那迂腐陈旧的实践与信仰，开启了通向新的光明未来的道路。新曙光似乎即将来临，并注定要把人们引进一个充满希望和机遇的时代：

活在那个黎明真是一种至福，
但能够年青更是其妙无比！^①

沃兹华斯的预感回荡在整个西欧的许许多多青年人的心中。这里，终于出现了某种令受压抑的并且是觉悟了的青年人欣然接受的新鲜的、解放性的东西。未来看来是属于他们的。

这种对一种鼓舞人心的异象（vision）的需要，在现代世界里依然有增无减。马克思主义为20世纪60年代和70年代的学生提供了一种有关变革后的未来的强有力的异象。政治上的现实主义和理智上的体面尊严交织在一起，共同点燃了正在热切探求能够赋予他

^① 威廉·沃兹华斯：《法国革命，就像它一开始对热心者所显现的那样》，第4—第5页。

们的生活、从而最终也赋予这个世界以意义和尊严的事业的年轻一代的心灵。西奥多·阿多诺(Theodor Adorno)及其他一些人看起来为一种植根于学生社团之经验与渴望的改头换面了的马克思主义提供了一种坚固的理智根基。今天,这种曾经盛极一时的异象已被视作是陈腐的和欺骗性的。这是昔日之人的昔日的异象或梦想。

基督教之未来的异象现在似乎正越来越多地属于正在日渐构成美国基督新教主流的福音派(evangelicalism)——这令其他那些自认为他们本该占有这一地位之荣耀的人感到极为愤怒。^①一些人以带有几分不相信和怨愤的眼光来看待这一发展:这一运动到底是如何在教会中获得这么大的影响呢?而另外一些人则把它看做是西方基督教的救星,认为它赋予了逐渐迷失其方向的教会以新的动力和目标。

福音派是一种性能优异的信仰,看来它会继续以高昂的势头进入到下一个千禧年。1990年,一项对500个增长最快的基督新教教会团体的调查发现,其中有89%属于福音派。^②世界上几乎没有哪一个地区没有被全球性的福音派大复兴所触及。即使是传统上被看做是罗马天主教根据地的拉丁美洲,人们也可以预测在2025年以前各种形式的福音派在此将在数量上占有主导性的地位。^③

在欧洲,福音派的影响相对较弱,并往往被看做是一种英语世

^① 参见莱斯利·R.基洛克(Leslie R. Keylock):《福音派新教徒占据中心舞台》,载《出版者周刊》,1984年3月9日,第32-34页。

^② 约翰·N.沃恩(John N. Vaughan):《北美增长最快的教会》,载《今日教会增长》(1990年)5: no. 1,第1页。

^③ 参见戴维·马丁(David Martin):《火舌:新教在拉美的激增》(牛津:布莱克韦尔,1990年);戴维·斯托尔(David Stoll):《拉丁美洲正在变成新教地区吗?》(伯克利:加州大学出版社,1991年)。有关近期发展的最佳评述参见卡尔-威廉·威斯特迈尔(Karl-Wilhelm Westmeier):《五旬节派在拉美扩张的主题》,载《传教研究国际公报》(1993年)17,第72-78页。

界内的运动。一个明显的例证就是,英国国教会尤其是在近20年间已经受到了在其阵营内部复兴的福音派的深刻影响。^①一位更年轻的迄今尚不为人所知的福音派主教乔治·凯里(George Carey)当选为坎特伯雷大主教,就被英国主流新闻界看做是福音派在英国国教会内新的自信和力量的象征。由于诸如此类的原因,基督教的未来看来将属于这一运动。年轻人之被它吸引,部分是出于它的内在的灵性魅力和不断增长的理智吁求,部分则是出于在其内部的那种安宁和乐观意识。

如今,福音派异象的令人鼓舞的特性正在获得越来越富有活力的神学基础建构的补充,而它在理智上的可信性也已被其阵营内的学术性神学家的不断增多所加强。在这个正在以某种期待或期盼意识盼望未来的运动中,头脑和心灵正在携手共进。这是福音派生活的一个令人激动的时期;而作为一项年轻的运动则愈发美妙。未来在向福音派召唤,召唤着它不断前行、不断成熟。^②

但它将会怎样呢?到1850年沃兹华斯去世时,法国大革命已经变成了一个遥远的回忆。在被这场革命所释放出来的各种力量冲击得支离破碎的欧洲,它的遗产只是政治上的动荡不安和一种怀疑的气氛。那在成功时所积聚的希望和追求而今则处在风雨飘摇之中。一场似乎是把未来牢牢掌握在自己手中的运动就这样跌进了历史的报应的尘埃当中,而没能在这历史中找到立足之地。福音派会重蹈覆辙吗?一场今日看来握有基督教之未来希望的运动会在明天变成一种毫不相干的东西吗?

^① 参见R·T·弗朗斯(R. T. France)和阿利斯特·E·麦格拉思(Alister E. Mc Grath)(编):《福音派圣公会教徒》(伦敦:SPCK,1993年)。

^② 有关年轻福音派的成熟需要,参见约翰·G·斯塔克豪斯(John G. Stackhouse):《永恒的青春:正在兴起的北美福音派文化》,载《要点》29: no. 3(1993年9月)第32-37页。

也许会。没有人知悉答案。但所能说的也就是这些。福音派决不能想当然地来对待它近期所取得的成功和成就。在其主体阵营中存在着软弱和自满的迹象,^①而且首要的一点就是不愿意面向未来,不愿意为未来的一切未雨绸缪。福音派处在上帝的审判之下,作为一场运动它获得的恩赐甚多,同样对它的要求也甚多。它需要面对它的根基,不断地自问如何能够使它的恩赐同基督教会需要以及基督福音的推进息息相关。

我是以一个坚定的然而又是批判性的福音派信徒的身份来撰写本书的。我可以毫不迟疑地将自己描述为一个福音派或使自己认同这场运动的核心信念与看法。我是1971年在牛津大学受牛津“大学基督教联盟”的影响而成为一个基督徒的,并接受了包括迈克尔·格林(Michael Green)、詹姆斯·帕克(James Packer)和约翰·斯托特(John Stott)在内的英国杰出福音派领袖的著述言论事奉的滋润和营养。如果说要把我的基督教起源归功于任何人或其他对象的话,那么这就是福音派。

然而,正如我在本书中随后将要叙述的,最终我发现自己对福音派曾经历过一段持续的信任危机,这部分是由于它在学术界所享有的较低的声誉。在经过了一个时期的同牛津和剑桥的自由主义的庞大神学议程的纠葛之后——在其间我遇到了许多为福音派避而不谈的问题——我发现自己更加珍惜和推崇我的福音派传承了。我在这段“荒芜期”内的理智上的漫游使我最终领悟到福音派在灵性和理智上是多么地令人满足;这段经历还告诉我福音派确实有必要面对和处理那些在以往(以及出于某些可以理解的原因)所忽略了的内部和外部的的问题。

^① 尽管弗兰西斯·谢弗(Francis Schaeffer)可能夸大了这种焦虑,但他的《福音派大灾难》(伊利诺伊州,威斯特切斯特,Ⅲ:十字路口(Crossway)出版社,1984年)仍是一些重要的警告。

近 10 年来,我一直在英国国教会最重要的福音派神学院校——牛津大学威克利夫(Wycliffe)学院——教授基督教神学,因而能不断熟悉和了解福音派在英语处境里所面临的神学议程和问题。作为“国际福音派学生协会”在英国的分支“大学基督教协会”的荣誉副主席,我已深深卷入到那些同学生基督教运动相关的问题当中。作为加拿大温哥华维真学院系统神学的研究教授,我有幸能在这所先驱性的北美福音派信徒神学研究生院中,与这个雄心勃勃的学生群体一道讲学和学习。同时,作为占主导地位的福音派出版物《今日基督教》(*Christianity Today*)的顾问编辑,我有幸能够参与基督教尤其是其福音派形式在北美以及在全球范围内所面临的主要问题的讨论。在所有这些问题上,我都日益深信福音派握有西方基督教未来的钥匙。

我本没有必要作出这种判断。但当我犯了一个错误的时候,我决不隐讳。我可以毫不迟疑地承认在 1976 年至 1982 年这段时期内我犯了这样一个错误,那时我经历了一个漫长的自由主义阶段,其间我曾反对福音派,将它看做是(正如我们的教授们鼓励我与其他人去做的)由不够成熟的、缺乏安全感的那些心智残缺不全的人所拥护的一种学术上无足轻重的、灵性上矫揉造作的运动。然而,我越多地思考自由派的方案,我越多地致力于它的议程与路径,我就越多地感觉到它在学术上是脆弱不堪的、在灵性上是残缺不全的。在我在诺丁汉做牧师的三年期间(1980—1983 年),它在教牧学的缺陷变得格外明显,在这中间,我进而意识到自由主义在涉及到失业、疾病和死亡的严酷教牧现实当中几乎无从提供什么。^①自 1982 年起,随着我对福音派各个方面的不断熟悉和参与,我肯定了

^① 参见阿利思特·麦格拉思:《教义为何?一位觉醒的自由派的告白》,载 G. 库尔特(G. Kuhrt)编《教义问题》(伦敦:霍德 & 斯托顿出版社,1993 年),第 1—18 页。

它的有效性。如若没有发生这段经历,我也许会毫无困难地完全而公开地接受这一点。

我的关注并不在此。福音派具有相当强的吸引力和长处,但也有它的阴暗面。本书在探究福音派的历史、身份认同和长处的时候,也力图确定它的缺陷。在我看来,这些缺陷可以获得校正,而这种校正过程的结果既能够丰富福音派又能有益于整个基督教。不过福音派一直不情愿承认它的阴暗面,给人的印象似乎是它只愿意倾听来自朋友的声音。

本书的读者因而将会看到一些可能会使某些人感到伤害和痛苦的对福音派的批评。我决不是要故意使任何人感到伤害和痛苦;不过,就此认定我提出的某些问题不会让某些读者感到困惑也是天真幼稚的。福音派毕竟已经度过了那个需要防备一切的发展阶段。它的存活看来已经确凿无疑;它的下一步是要使自己进入到扩展和巩固的态势。在向前迈进之前它有必要使自己面对一些棘手刺耳的问题。

我的信念——这将在本书中予以表述和确证——是在下一代人那里福音派将在西方基督教内部占据理智和精神的制高地,但要做到这一点只有在经过一种彻底的大改造,在涤除掉那些较不合意以及在神学上较为令人怀疑的方面并对它日渐浮现的缺憾予以必要的关注之后方能得以实现。福音派在它准备进一步扩展的时候需要照亮它那封闭的洞穴心态,并且要更充分地参与到真实的世界中去。

因此,本书是在这样一种深深的信念下写就的:即福音派将在下一个世纪里发挥决定性的和持续性的作用,与此同时这又伴随着一种不断增加的疑虑,即这一运动是否会无法公正地对待它自己的理智和精神特权,以及它由于获得其名称并必须要坚守其上的“福音”——耶稣基督的好消息。本书在使人们注意到这一运动现存与潜在的优势的同时也使人们留意到它现有的劣势,亦是试图在世界福音派社团

范围内引发讨论的一种尝试。这里所说出的正是那些“需要”说出的。不过我在表述时尽可能采取了温和与细腻同情的方式,并相信今日的弱点能够被矫正和消除,甚或会变成明日的长处。我认为这一点对福音派灵性来说尤其如此,我相信这一缺憾会在一代人中甚或就在我的有生之年中获得解决。

本书旨在探讨在全球基督教中作为一种基督教运动的福音派所面临的一些最重要的问题,而不是值得学术界严肃对待的神学体系。这本书不是也不打算成为一部学术专著。它是一个坚定的福音派信徒写给那些需要发现自己的历史、从过去的失误中吸取教训以面对未来挑战的福音派读者看的。

基于这一原因,本书并不涉及有着全面文献考证和作为学术研究之标志的超然立场的详尽无遗的神学分析;我将在两年之后的另一本书即《对真理的挚爱》(A Passion for Truth)[美国伊利诺伊州校园出版社(Intervarsity Press)]中做出这一尝试。在那本书中我将按照严格的学术规范试图确立和捍卫福音派在后现代主义和后自由主义世界里在理智上的一致性。福音派已经确立了在教会内的持久地位;它的下一个前线就是学术界。不过,本书则是在这一运动共同持有的前提的基础上写给福音派读者的。

任何想要理解福音派的尝试都必须从对这一运动的历史和身份认同的反思开始。因此,我们将会看到本书的前几章就是论述这些问题的。

目 录

总序 文本、解读、诠释与翻译	1
序言 (北美宗教文化专集)	1
英文版序言	1
中文版序言	1
导言	1
一、导论	1
1. 神学理性	1
二、神学的新旧交替	23
2. 上帝的隐退	23
3. 廉价而昂贵的恩典	49
三、神学与科学	79
4. 科学世界中的神学	79
5. 趋同主义与科学	100
四、言与灵	119
6. 上帝之言和人的回应	119
7. 圣言的认识论的相关性	145
五、结语	171
8. 神学劝信	171

2 ◇ 上帝与理性

人名索引	183
主题索引	188
译者后记	197

一、导 论

1. 神学理性

最近几十年来,神学一直被某种机械论概念的帝国主义做法所困扰。这种机械论概念来源于一种教条式的科学主义和经验主义,是牛顿时代的科学的最后产物。对此,一些研究《圣经》的学者和一些神学家的反应是跑到存在主义和现象学那里,逃离科学的客观性,从而陷于历史相对主义的泥潭中。虽然他们仍然绝望地坚守耶稣,但耶稣实际上从他们的观察工具中消失了。另外一些神学家则遁入文化表现主义和社会学,在现代文化与历史基督教之间的鸿沟中徘徊,把上帝诠释为人类终极社会关怀的一种功能而不断死在他们手中。现在,许多基督徒发现自己正处于无理性和困惑的荒野之中。

在教会里,这个问题的直接原因是神学与经验之间出现了严重分裂。神学脱离了活生生的活动中的上帝之经验实在性,而走向抽象和理性主义,陷入枯燥的观念和僵化的思维框架中,与信仰生活脱节。神学偏离了它应有的目标,从而也与普通人疏离。另一方面,自称为恪守经验的教会已耗尽心力,却为了自身存在,先是发展出一种实用的意识形态,进而为了自己的宣教而发展出一种宗教技

术来代替神学,匆忙地抛出各种伦理——社会的和教会的建构,以至于许多身处其中的人感到窒息僵化,并起来反对他们称之为“建制”的东西。看来,幻灭的真实基础还是存在的。如果没有经验的神学是没有意义的,而没有神学的经验则是盲目失鹄的,那么,没有神学的教会也就差不多等于是由盲人来引领盲人了。不过,这种困境的真实原因还不在于神学或教会本身,而在于精神与物质之间的裂隙。这一裂隙是我们现代文化中的灾难性二分法的一种反映,如思想与生活、理性与行为、法律与本性等等。在这种二分法中形成的各种神学都认为上帝和世界是分离的,从而脱离了信徒的日常经验。这些神学并不是建立在对信仰的真实理解(产生于人与上帝的相互关系中)之上,因而无法合理地建立人与上帝的沟通。总之,我们可以发现,他们的陈述其实毫无客观内容,而且不可避免地走向无意义——这也正是他们那么容易就成为逻辑经验主义者和证实主义者的猎物的原因。

然而,从人类思想运动的整体视景中来看神学发展,我所描述的事态只是一个短暂的现象而已。神学从来就不脱离历史情境,从而也只能被一个个时代的观念和工具所限定。但是,当思想基调发生了如此重大的变化之后,神学的表达模式就会被动摇,而神学知识的基本材料与神学赖以表达自身的传统思想语言模式之间的关系也会被松动。这经常会导致暂时的困惑。但是,从历史的角度看,其结果是,伪神学因素被孤立,神学回到正确的基础上。这样,神学将再次得到动力而与知识对象的理智结构相结合,并获得更为深刻的更新。我相信,这正是今天所发生的;对于神学来说,这是一个非常关键的时期。如果神学在不知所措之中企图通过退避到“非客观”真理的微光之中或者是“悖论”的折光中来维持一种四面楚歌的存在,那将是致命的。没有任何形式的知识能够通过躲避科学研

究的探索之光来维持自己的生存,或维持对人类的影响。如果神学想要在当今的危机中生存下来,它就必须完全现身在我们时代的光照之中,对自身的理论框架进行批判性修正,按照对象自身的要求和规定来进行科学重建。

这并不是说神学必须总是从现在重新开始,总是切断与过去的联系而独自漂流,仿佛历史的表达模式与信仰的实质缺乏本质的联系,因而可以毫无悔意地抛弃之,就像抛弃一件破旧的衣服一样。无疑,如果通过对那些表达模式的形成条件作历史分析,我们就会对它们所表达的信仰之实质有内在的了解,而其中为数不少的表达模式仍是可用的。但是,以前的表达模式对客观实在的描述是有局限的;就我们能够通过它们来更充分地理解客观实在而言,它们的基本概念及其关系是扎根于实在的结构之中的,从而属于信仰的本质内容。它们不会被抛弃;相反,它们会被重新思考,在更深更广的层面与信仰的理解交融,成为神学的永恒财富。这样,久已阐明的基本真理从古至今,经过人类理解中的不同视角和批判的压力而越来越确定,越来越丰富。同时,它摆脱了那些多余的模糊的预设,因而对我们更有意义。

放松我们与过去之伟大成就的纽带,总是一件有害的事。但是,我们要学会如何忘记和如何记取,否则我们在理解上就无法有新洞见或新进展。我们始终需要的是,训练我们对信仰的内在可知性的洞察力,使我们能够将与时俱进的镜像、表象和信仰的实质区分开来,并决定哪些概念和关系能够被证实、被保持。这正是神学家必须承担的批判任务,而不能让哲学家来做,因为只有神学家才真正知道这些概念和关系是否与他的认识对象相符。因此,如果神学家想在当今的思想界中既前承过去的神学成果又后启未来的决定性进展,为信仰提供强有力的表达,那么,他就必须和物理学家一

样,发展自己的元科学,或者从批判的和认识论上的角度清理他的基本概念。我相信,在神学反思中不断整合所认识的对象及其严格的理性活动发展,神学就能在变动不居的人类思想征候中保持其统一性。这只不过是对科学神学的一种要求,要求其在自身基础上行事,按照自己的特点与自然的人类科学积极对话。

作为引言,我们来考察一下满足本书讨论所需要的一些前提。

(1)寻找恰当的科学观念

我非常奇怪地发现,许多科学家,并不仅仅是一般民众,仍然坚持一种过时的落后的科学观念,认为科学是超然中立的知识,只与可观察的事物和过程有关,能被清晰的观念和严格的结构所界定和分析,且能被精确地计算,以至于其多样的事态能被预先标出。这是工具论与机械论意义上的科学观点,认为我们只能知道我们能够控制的东西,而且只有通过我们的预测检验才能被认为有效。如果这就是所谓的“客观”知识,那么,不足为怪,他们应当拒斥科学的神学概念,而且倾向于将神学放在“非客观”的知识的领域内。

当然,我们肯定不能把上帝当作一个对象。神学知识的对象并不是一些可操纵的东西,能够服从于我们自己设计的求真理的经验检验。问题不在于我们如何对待活生生的上帝,或如何决定他的超越实在性,因为我们不能把他置于结构描述的对象化模式中,也不能把他网罗到我们的科学装置中。但是,如果那就是所谓科学,那么,在今天,要指出以这种方式通向科学知识的任何实在领域都是极其困难的。事实上,这样我们就退回到了海克尔(Haeckel)甚至是拉普拉斯(Laplace)的陈腐科学观念上,武断地把物理学中严格的机械观念当作是所有真实科学的模式。容易理解,这一观念的产生

和传播开始于伽利略—牛顿时代的天体力学的巨大成功；但是，量子力学出现之后，旧的因果律被打破了；如果还要坚持这一观点以及其决定论和理想化的机械解释的顽固概念，就是一个奇怪的时代错误了。在这一点上，对科学和哲学观念发展的历史分析有助于升华我们的思想，使我们从陈规旧习中摆脱出来，恢复理性自由。

随着现代科学结构中发生了深刻变化，如相对论的出现，思想已被拉到了可观察与可图示的边缘之外；但是，这意味着，用海森堡(Heisenberg)的话来说，放弃可感觉性标准，或者至少是严格限定其使用范围。可预测性标准也是一样。当然，其范围本来就不像许多人所说的那样宽泛。比如说，在开普勒定律或达尔文的理论中，预测就没有地位，更不必说历史。^①

但是，现在已经清楚了，预测仅在某种限定的、与自然自身的确定因素相关的框架中才是适用的；同样清楚的是，甚至预测并不适用于事件与事件之间的关系本身，而只适用于我们的那些基于观察的抽象或理论建构。不管怎样，预测不能用来定义假说；假说的组成是这样的，一些有待回答的问题按照某些可辨认的线索排列起来，然后放回给自然，希望有答案出来。这个答案实际上是我们无法预测的；如果我们能够预测的话，我们将不会学到任何新的东西，而只是从已知中推出某种东西而已。预测只是在论证中，在一个封闭的系统里，或在一些固定前提(物理的或概念的)下才有其地位。但是，科学越是开放，对这一点的强调就越少。^② 使预测成为所有真

^① 参阅 M. 波兰尼，《自由的逻辑，反思和答辨》*The Logic of Liberty, Reflections and Rejoinders* (Routledge and Kegan Paul, London, 1951), 页 16。

^② 参见波普尔对常规预测和假想预测之间所做的逻辑区分，《猜想和反驳》*Conjectures and Refutations* (Routledge and Kegan Paul, London, 1963), 页 117 以下。

实科学的标志是执迷不悟,实际上就像将归纳过程还原为逻辑规律转换一样不可能。

科学的中立性观念何以在 19 世纪变得如此显赫?现在看来这种观念倒是挺可怜的。从心理学的角度看,中立性并不是理性的标志,而是令人诧异的弱智表现!^①当然,这一观念应用于科学可以追溯到笛卡儿式的主体与对象的不幸分裂,在这里,观察和思考的主体只能依靠自己,在怀疑海洋中只有自己是确定的中心。于是,怀疑主义便流行起来,作为科学态度之本质。实际上,怀疑问题根本不是科学问题。科学家决不怀疑他所探究的对象,因为他承诺了一种深刻的可知性信念,否则他将无法展开他的研究。他所怀疑的是他关于对象的假设,并想通过依赖对象来和他的假设保持距离。他直接向对象提问题,让对象在实在和本性中展示自己,据此而修正他的问题,使他的探索能接近目标。但这里的结果是,研究者自己的原先观念会受到审问。因为归根到底他无法把自己的问题和自己分开来,或者无法和他的思想和生存结构分开来,所以,他会发现问题最后追到了自己的存在根基。这就是为什么科学家对他的研究远不是无动于衷的,而总是带着激情。问题在于,面对宇宙内在理性加在他身上的无情压力,科学家能否把保持自我理性的完整性。这就是我们说的科学良知。

这是另一种方式谈论科学的客观性。我们不能从事没有对象的思维,否则就是非理性的无病呻吟;但要是人们把客观性等同于对象化,那就是一个很严重的混乱。客观性思维当然要对主体性有规范性的控制,否则,主体性就可以随便加在所探究的对象上,从而

^① 参阅 M. Polanyi, *The Logic of Liberty*, p. 25, 和 *The Tacit Dimension* (Routledge and Kegan Paul, London, 1967), p. 78f.

堵塞或者扭曲我们对对象的理解。这并不意味着认知主体和认知对象是分离的；而是说，主体进入一种与对象亲密的积极的关系中，在研究中随时可以吸收对象所展示的东西。因此，客观性思维对对象的本性和实在是开放的，为的是能够把自己建立在对象的结构上，而不把自己所认定的某种结构强加给对象。然而，对象化思维或对象制造思维与此正相反，在那里，我们从我们的意识那里取得材料来“制造和模铸”我们的知识对象。在这样的活动中，事物作为一个对象强制性地被一种固定的概念结构所把握和构造，并因此而被认知。这种结构，无论是牛顿的还是康德的，被认为能够规定事物并使之成为可知实在。因为这一结构独立于经验而不受经验决定，因此，它也就不接受经验的批评与修正。这样，对象化思维就把强有力的主体性因素塞给对象，从而必然武断地限制知识的其他可能性。这就意味着，没有科学意识结构上的深刻变化，从而使对象化思维让位于客观性思维，使思维结构对应于对象而不是主体，那么，我们就不会有任何新知识进展。

不幸的是，物理学家和数学家早就学会了区分客观性与对象化，而太多的神学家却仍倾向于将二者等同起来，表明他们在很大程度上仍然呆在18—19世纪的概念中。从僵化结构中解放出来不是通过拒斥客观性，而是通过进入一种来自客观性的理性自由，把思想从主体因素的武断控制中摆脱出来。神学科学客观性之获得，和每一种真实科学的客观性一样，是通过思想和相应对象的严格交互作用，以及自我否定、认罪和有关的心灵变化。

一种对科学更为充分的理解可以帮助神学家们摆脱恐惧。正

如爱因斯坦所言,^① 科学不过是日常思维的精炼化,因为它尊重事物的本性并在事物自身的可知性中寻求对事物的理解和解释。本质上,科学将理论与经验结合起来,让我们与对象的经验关系来决定我们必须采用的理性模式,以便我们能够整理并深化我们的经验。这还意味着,科学的诸概念并不是规定性的,因为它们是从实在与其反映之间的相互关系中发展出来的,因而它们的物质内容得自于它们所指向的经验实在。这并不是说,在任何科学中,我们能够完全决定概念如何与我们的经验相一致。我们要说的是,只有通过一种深刻的信仰,相信我们可以达到对事物的理性理解,我们才能从事于科学活动。再次引用爱因斯坦的话来说:“世界的永恒神秘性就是它的可理解性。”^② 任何知识领域的真实科学都是在对这种神秘性的敬畏中确立的。这也就是我们在神学中看到的那种科学。

(2) 寻找更充分的联系

思维能力可以被看成是将一些事物与另一些事物联系起来并思考它们的相互关系的能力。因此,一种正确的思维,重要的是找到我们思维中的事物之间的特殊连接(或关系)模式。相应地,科学就可以被描述为这样的活动:我们研究事物和事件,研究它们在相互之间的联系中所显现出来的秩序和规律;试图把世界中各种复杂的关系(至少在一些经验领域中)还原为某种统一性;如果可能,深入到我们理解中的统一逻辑基础中,使我们的整个经验得以阐明。

^① 爱因斯坦:《爱因斯坦晚年文集》,第59页(*Out of my Later Years*, The Philosophical Library, New York, 1950)。

^② 同上书,第60页。

而且,既然在科学中我们不仅关涉到理论的关系,也关涉到理论与经验之间的相互协调,那么,如果不能阐明每一探究领域中的那种联系的特殊本性,我们的研究就无法深入下去。那样,我们会转移科学思维的目标,强迫经验服从那陌生的关系体系。不管怎么说,这正是科学因其抽象的和形式化的方式而经常受到的诱惑。在从观察中抽象出形式,组织成一个符号体系,并使之成为原始思想工具的这一过程中,科学会变得如此受限制以至于难以从中解脱出来,从而用一种僵化的形式关系体系来代替真实事件之间的动态的相互联系。这是实际发生的情况;比如说,因果关系在其观念化与普遍化过程中,辅之以相应的逻辑,便被强加在实在的各领域上(这将不可避免地使客观性思维 and 对象化思维更加混淆不清)。

然而,现代科学迫使我们质疑因果关系的恰当性,质疑因果关系是否适用于所有的人类经验。核物理学的发展要求摆脱经典物理学的僵硬机械概念,对它们从不同而协调的联系层次角度加以思考,限制和调整它们的应用基础。人们已经认识到,前量子意义上的因果联系可以通过实验而观察到,但正如威斯曼(Weismann)所说:“这并不一定意味着,它也必然适用于那在实验中显现自身的隐秘实在。”^①然而,在量子力学中,我们看到了一种不同的联系,它无法用经典力学模式中的因果原则来说明。因此,理性理解要求对科学思想的逻辑基础进行彻底的重建。这就是所谓的“不确定性关系”(uncertainty relation)。但在我看来,这不是所谓的“非决定性”(indeterminacy),因为后者没有摆脱经典的决定论模式。如果我们坚持认为任何事物的联系方式可以在同样程度上得到解释,那就会

^① 威斯曼:《因果关系的衰落》("The Decline and Fall of Causality"),载于《我如何理解哲学》,第232页(*How I See Philosophy*, Macmillan, London, 1968)。

在联系问题上把传统理解的逻辑和量子行为的原理之间的冲突推入绝境。用威斯曼的话来说：“如果逻辑是对的，那么量子理论就必然是错的；反之，如果量子理论是对的（特别是不确定性关系），那么传统逻辑就必然是错的（特别是排中律）。”^① 当今许多科学家努力设计一种不同水平上的新逻辑，有时也称为“量子逻辑”，为的就是能够对那个实在中的几何因素和动力因素之间的联系类型有恰当而足够的理性表达。

这当然不会直接影响到神学。但是，知道这些对于神学是很有指导性的；人们也许会认为物理学渗透了逻辑—因果关系，却不知物理学因着和对象的经验联系而在努力摆脱这种关系。而且为了能够取得巨大进展，物理学一直在采取更符合自然和事件本身的联系方式。至少，这应当鼓励神学家从自己所研究的实在中对其中的联系方式作出科学评价，而不是满足于套用在其他地方找到的联系方式。比如说，他们不要简单地反对由实证主义科学所发展出来的因果联系，而青睐于狄尔泰所认为的属于人文科学特征的那种联系。这种表达已使太多的学者和神学家走入了死胡同。这一点看来是清楚的，神学问题的核心是，如果要对上帝与世界或神圣与人类之间的相互作用有某种详细而恰当的认识，那么，神学追求的联系观，较之那些传统上只属于自然科学和人文科学的联系观，应该更为细致灵活，同时并不会较少理性。在此，我相信，神学家能够从现代科学的场论兴起这一发展中学到些东西；但这不是学习某种专门场论的具体内容，而是要学他们在处理联系问题时使用的方法，从客观的场的现实那里学东西。

取何角度接近自然是决定性的。如果我们接近自然是通过首

^① 同上书，第 252 页。

先探问具体特殊性,那么,我们势必要将我们观察到的分解为离散微粒,然后必须将这些微粒用机械方式组织起来,加以各种规定,并提出问题。这是经典物理学的主要进路。但是,如果我们把主要问题当作是整体中的一个,结果就相当不同。我们发现在场中有连续的波浪式的相互作用,而不是在孤立的时空中。在场中,任何单个事件只有在其与整体的不可分离的关系中才能被充分理解。就本性而言,这种联系并非简单地对应于我们的观察表象,非连续且各自存在;而是由于上述原因,它更为客观,避免被图示或抽象思维所扭曲。而且,因为它起源于能动的关系,转换或过程中,因而和时空有关,其恰当的表达是倾向性语言或不等式等。

在物理学中,比如,场的角色在经典力学中是由物质点来提供的;而且,在不等式的决定下占据了力的位置。正是沿着场物理学的这一思路,爱因斯坦指出:“这可能是自牛顿时代以来物理学基础所经历的最为深刻的转变”,^①最后导致了相对论的产生。然而,物理学在麦克斯威尔(James Clark Maxwell)的决定性工作之后,用了太长的时间来摆脱用机械论术语解释场的固执。只是到了爱因斯坦才将这一工作推进。另一方面,生物学还没有发现它的爱因斯坦或麦克斯威尔。尽管其应该走的方向已经由我们时代的一些最伟大的物理学家和化学家——比如玻尔(Boer)和波兰尼(Polanyi)——指出了,生物学仍然很大程度地努力用机械论术语来解释生命结构之场。于是,有机体中显现出的那种特别联系,即物理场中的那种联系(核场或者可能是电磁场)就被压抑了,而代之以用分子来解释,以便与物理学和化学的法则保持一致。然而,即使我们极力努力认识这个场的特殊本性,我们还是用那些人造的在仪器中观

^① 引自《爱因斯坦晚年文集》,第74页。

察到的反应关系,来扭曲或代替那自然的、功能性的、内在于生命结构的关系。看来我们需要的是放弃那陈旧的机械论与活力论二分法,需要一种公理的突破,依靠开放性前提深入到生物学过程的内在逻辑,认清生命体系中的联系的特殊品质。然而,艾塞西尔(W. M. Elsasser)最近指出,这里的一大难题是,我们用巨大的多样性、复杂性、异质性来刻画有机体时,却仍试图采用同质逻辑。换言之,这种特殊联系作为生物结构性质逃避那传统的同质分类逻辑的概念化,从而我们如果要恰如实际地把握并解释它,就需要一种异质分类逻辑,就好像物理学要求量子逻辑那样。我们在生物科学中也达到了这种境界,在这里,如果我们想要以一种恰当方式来发展生物学解释与理解,那么,如艾塞西尔进一步指出的,我们也必须考虑一种不可还原的逻辑复杂性,其中组织的不同层面结合在一起。^①

场论中对于神学而言非常重要的一点是,要注意到,潜藏于我们观察背后的实在是可以在那质上的微分关系和功能关系中得到说明性解释的。要实现这一点就必须发展出一种开放性的公理洞察力,深入到其本来的逻辑结构中。在场论中所发现的联系是如此灵活而富有弹性,以至于要求我们有一种新逻辑来处理它。在这方面,生物学比物理学更难。神学当然不会容易些,其所涉及的特殊联系会更丰富、更捉摸不定,既是存在论的,也是能动的。对于这种特殊联系必须在神与人的互动中作不同层次的理解,既是超历史的又是历史的。这就要求神学家要特别注意:恰当的说明性解释最终只能来自对象,来自客观场中的实际关系,而不是如当代神学常常认为的那样,来自认知主体。

^① 参阅《原子和器官》,第14页,第23页以下,第31页以下,第42页以下,第57页,第77页以下,第128页,(*Atom and Organism*, Princeton, 1966)。

(3) 追求对概念的恰当理解

爱因斯坦曾写到：“在我看来，概念是怎样形成的，如何连接起来，以及我们如何将它们与经验协调一致，这些都是不可言说的。”^①在此之后紧紧抓住他的是“敬畏”和“深刻的信仰”，是面对世界可理解性的神秘性。这是从他的宗教领域出来的；但没有它，科学是盲目的。^②换言之，虽然只要假设自然是内在可知的便可能有科学知识，但是，我们不可能调整概念和我们与之协调的实在之间的关系，并使之具有逻辑确定性。我们能做的最多不过是将陈述与存在之间的关系还原为陈述。当然，这并不意味着科学概念与实在之间的关系不是概念的或理性的。令人吃惊的是，当今许多人仍持这种观点，比如在唯名论的科学概念中，任何事物最终都可以消融到逻辑命题中；或者在浪漫主义的宗教概念中，信仰基本上是非概念的，神学没有客观的认知内容。这两种观点都在概念与实在之间作了一个错误的二分法。然而，根据爱因斯坦的看法，关于这个世界的科学知识是建立在“原始概念”（或“基本关系”）基础之上的。这些原初概念或基本关系以直观方式直接与经验相联系，通过它们的可应用性而获得确定性；所有其他的科学概念和观念都将根据定理而与这一基础发生联系。^③这样，我们每一个领域中的科学知识就理性地和世界的可理解性协调起来了。我相信，这样一种“教条实在论”（这是爱因斯坦的表述）也同样适用于神学；当然要做必要的修改。这里，我们更关心的是通过圣言和存在发生深刻的概念联系。

① 爱因斯坦：《爱因斯坦晚年文集》，第 61 页。

② 同上。

③ 同上书，第 61 页以下。

重要的是要记住,在任何科学中,我们开始从事研究的实际状态是,概念并不是被孤立地发现,而是在概念场中相互联系着的;而这概念场又与发生在时空中的有序可知事件的连续之流相协调。我们的原始概念产生于思想已经直接与实在相交这一状态;实在是它们的存在论基础和理性根源。它们作为解释中介把实在的内在固有关系展示给我们,从而我们能够根据其客观结构来把握它,并通过概念扩展系列来向他人解释它。所有概念都在它们工作的概念场中被恰当地定义,并通过这场和实在的语义协调而最终获得意义。这些概念一旦被分开或孤立,就立刻变得晦暗不明。

我们可以再次看到,困难来自抽象。当我们使概念离开它们与时空中不断相关的自然场,并将它们拆散而成为个别化的清楚确定的观念时,我们就掐断了它们和实在的可知联系;而概念的基本点正是通过这个场和实在相协调的。然后,我们努力使概念主要和认知主体发生关系,并以此对概念赋义,同时找到一种相应的组织把概念连贯起来。但是,这样做的结果是加深了主体与客体的分裂,现象的为我之物与本体的自在之物的分裂,意义和实在的分裂,解释和事实的分裂,概念的和非概念的分裂。这是一个我们无法逃避的死胡同,不管我们想如何超越主客关系,也不管我们努力要避开客观性而躲在非客观关系中,这都不过是用我们自己的头去撞我们自己的主体性监狱的墙而已。

然而,这一切都是在揭示我们人类概念的一个基本特征:概念的双极结构,既和主体又和对象发生协调联系。这是我们必须认真对待的。一方面,我们并非独自思考,而是与其他心灵一道思考。因此,我们的概念作为生活的相关形式而扎根于社会—概念场中。也就是说,为了领会我们的概念,我们必须深究它们的形成与组合所依赖的心理和社会条件。另一方面,如果没有概念思考的对象,

我们就无法思考。我们的概念植根于有序关系的客观场；为了理解它们，我们必须深入到这些概念所指称并由之所决定的实在理性结构中。而且，我们的思想只有通过语言才能发展出来，而语言只存在于社会中；所以，那些具有客观内容的概念关系必须用我们生活和言说中的语言（包括任何我们用来传播、交流和解释所用的语言）来表达清楚。我们是通过语言来建立超主观联系的，所以语言在我们概念的客观指称中扮演着重要角色。语言又是在社会生活和文化中模铸而成的，因而它总是要把我们的概念限制在传统习惯与流行用法中。这就极易导致一种专横的概念化方式：我们的既定主体场像对象化思维一样限制或窒息我们概念的客观指称。因此，如果科学真的是要澄清思想，发展关于实在的知识，那么，摆脱一般思想和言说习惯中的保守主义和顽固性就是一件持之以恒的任务了。^①这是批判哲学应当对科学作出重大贡献的领域，即，通过分析来打破语言的僵化性，开放我们语言和概念的系统结构，使新学习和新思维在实在的直接刺激下成为可能。然而正是在这一点上，现代语言哲学经常表现得如此落后，对科学家毫无用处，因为它被普通语言中的句法思维和语义思维所束缚，被推入了传统用词的古董中。

注意到这些问题与神学的相关性，我们便可以开始着手考虑概念与语言之间的关系问题。这是一个紧迫的问题，因为谈论上帝与谈论世界这两者的区别是太大了。每一个社会的语言都产生于普通生活和文化，作为公共媒介是有意义的和可以彼此交流的，因而能够延续下来；但必须有思想模式积淀与语言转向。这里的积淀和转向依赖于世间人事相互关系中的一般主客体结构和主体间结构。

^① 见威斯曼对普通语言所做的重要讨论，《我如何理解哲学》，第172页以下。

我们居住在这种语言中。当我们和语言中的内在概念习惯都转向如卡尔·巴特所说的“圣经中的那种特别新世界”^①时,我们就没有太多困难来作调整了。如果我们所学到的是可理解、可交流的,我们就必须将它们翻译成普通语言;但如果我们不打破普通语言对我们思维定势的影响,我们就学不到新东西。在这一点上,神学的提醒就扮演着一个绝对重要的角色。它通过建设性和批判性的活动,要求并促使日常语言用法的显著转变以适应新的洞见;并当旧的言说形式与思想形式业已被证明不充分时,创造出新的表达形式以切合于新的真理。当然,每一活生生的、发展着的科学,为着其研究的需要,就必须创造新的语言机器、工具和机制。语言工具和认知工具不能精致化,我们的心灵就不能掌握真正的新真理,就不能促使新真理产生。因此,对我们来说,最为重要的是要顶住那些大众神学家和语言哲学家的压力,他们对日常语言似乎有一种迷信式的崇敬,顽固地认为,在日常语言范围内不可描述的东西根本就是无用的。事实上,诚如威斯曼所言,对现存流行语言的不满是理性所要求的,是“对语言迟钝性的思想之争”,因为“脱离规范常常是能够使人理解的唯一办法”。^②

这里的神学意义还不止于此。既然我们在试图向我们自己和他人清晰地表达真理时不免要使用日常语言,那么,我们得来不易的概念就不可避免地参与到我们生活于其中的社会—概念结构中。它们常常被这些结构卡住,并在限制与规范我们的表达时把自己也混淆了。结果是,它们不能给我们输送比其他观念传给我们的更多

^① 见《神的话和人的话》(*The Word of God and the Word of Man*, 1928), 第28页。

^② 见《我如何理解哲学》,第201页。

的信息。出于这种原因,为了思想的纯洁性与知识的进展,我们的概念表达模式要不断修正,概念自身要不断重建。要做到这一点,就要尽可能紧密地保持我们的概念和其客观来源的联系;这是它们能在原始力量和理性中更新自己的唯一方法。由此可见,如果认为神学的更新、修正及其被同代人理解的唯一方法是把神学转换为日常语言,那么,我们就在迷途中走得太远了。

我们知道,人类概念兼有与主体的协调和与客体的协调这样一种两极结构。如果概念的这种两极化被打破,我们就极易落入概念性与非概念性之间的错误的二分法,并排除后者(非概念性)与客体的认知关系,而把前者(概念性)完全置于我们的主动理性力量之内。这样,对概念的界定就成了主观的,而非客观的,概念就成为用来处理我们想要理解的东西的理性框架。如果是这样的话,那么,如下结论就毫不奇怪了:我们的概念没有能力把握完全超越概念的实在。这样的概念最多也就能指向实在而已。但是,如果它们与实在的内在可知性无关,那么,它们充其量只能在黑暗中盲目地乱撞。这是从后笛卡尔哲学的彻底二元论中发展出来的一种观点,并在新教思想中逐渐形成了一种在今天已为我们所熟悉的不可知论。令人奇怪的是,在罗马教会中有一种在现象学影响下形成的“新神学”,现在正通过同样的途径,作为对经院神学的顽固概念化的一种反应,在有关上帝的知识上玩弄“非概念因素”的“自由”力量。如果这意味着与客观对象的一种既经验性又概念性的关系,“非概念”就是“超出概念”的意思,那么,这还是可理解的;但是,如果概念仅仅指的是主动理性的概括力,而不是神圣实在可知的自我显现,以及它给我们的直观领悟和理智满足,那还是会使人误解。一旦以这种方式形成了概念性与非概念性的鸿沟,就是求助于“合拢恩典”也是不管用的。“合拢恩典”的意思是,在认定神圣存在的“不显现”的前

提下,以迂回的方式给信仰以客观可知的内容。这种处理非但不能排除来自奥古斯丁传统的致命二元论,反而由于在上帝和被造世界中间加上了“超自然”秩序而加强了这种二元论。

我们要的是对概念的主客观指称双极化给出更恰当的理解,让实在来抓住我们的心并在其中建立实在自身的理性法则。真概念因此具有一种超越因素;它产生于我们对实在直接的和直观的把握(通过实在的自身显现和客观解释力量)。不过这是一种隐含的概念性:只有当我们倾听它,让它在理性(内在于我们人类思维的言说形式)中进行表达并发展成形时,它才会在我们的理解中显现。虽然如此,我们的概念所指仍然超出了它们以其显现形式所具体指称的东西。它们扎根于实在,所以不会耗尽,反而可以在无限的客体性和可理解性范围内走得很远很远。在我们对上帝的知识中,观念产生受到圣言与圣灵的影响。通过圣言,上帝使我们与其神圣存在的内在之言相遇;通过圣灵,上帝在实在中向我们证实他自身。也就是说,他给我们能力去听,认识并理解他,以他的自我启示唤醒我们的信仰满足和信仰理解。诚如安瑟尔谟所言,^①上帝知识在其本质根基上是概念的。概念性来自圣言中的上帝的自我启示,但我们必须在我们的理解中加以表达。概念性是在我们人类思想言说中定形的,然而却是在上帝的可知实在的控制之下。

为了回答这种概念性的两极如何相联的问题,我们可以回到爱因斯坦的观点上来,即这种事情本性上是无法表述的,而且这正是事物可领会性奥秘的一方面。正是在这一点上,我们的上帝知识需

^① 参阅《论和谐》(*De Concordia*, q. iii.):“……信仰从何处来?从灵性倾听中来;并非我们心灵之理性(概念)造就信仰,而是因为信仰本身就是理性(概念)。”(*Opera Omnia*, edit. by F. S. Schmitt, II, p. 271; 6-8)

要引入圣灵的认识论意义,从而可以从客体的角度并符合其本性地解释我们的知识。这个问题在后面的章节中会有较为详尽的处理;作为导言,我想补充如下几点。

(a)领会(apprehending)与理解(comprehending)这一教父学的区分对我们还是有所帮助的。我们并非仅仅抓住上帝的一部分来领会他,因为他是一体的、不个分割的。但是,这并不意味着,我们能将上帝的总体纳入我们的理解范围。领会作为对上帝的一种把握并不穷尽他的超然实在性和神秘性;但这并不会使它少一点概念性,因为这是一种在理性上合乎上帝的神圣性和庄严性的概念形式。从我们不能对神的实在性给出准确的概念定义这一事实出发,并不能得出结论说,对上帝的实在性只能以某种不确定的非概念性的方式去观照,而不能给出一个概念把握。因为存在着神的本性与人的本性这两极,上帝的观念中有一种分层关系。我们知道上帝(know God),或用圣保罗的准确说法,我们被告知上帝(are known of God),仅仅在于我们被他的实在抓住。正是在回应上帝的这种神圣支配,才发生了我们对上帝的把握。这种功能上对他的依赖乃是一种“基础性”(under-standing)的行为。因此,这里提出的区别并不是概念性地被告知上帝与非概念性地被告知上帝之间的区别,甚至也不是在否定式(apophatic)知识与断言式(cataphatic)知识之间的区别,而是在接受式(cataleptic)的领会与断言式(cataphatic)的

理解之间的区别,^①二者都是概念性的行为,但是只有在领会中对上帝的把握才是对其神圣本性的适当把握。在领会中,圣言抓住了我们的心灵,并在领悟中建立起他自己的理性力量,从而走向对上帝的概念性理解。

(b)重要的是要记住,正如弗雷格(Frege)所指出的,一个词可以唤醒某种图象(或表象),但图象并不需要对应于其内容;这样,一个词即使没有任何相对应的内在图象,也不因此而失去其内容或意义。^②因此,当我们的思想引导我们远离可想像的世界时,它不会被剥夺理性的基础。否定这一点的话就会把可认识等同于可想像。这有点类似于我们前面所指出的,我们在核物理学中根据经典力学中的因果联系来建立一个实验,但这并不意味着这种因果性对实验中出现的新联系一定有效。对这种新联系的领会需要不同的逻辑基础,需要放弃旧标准。这里,可认识的正好和那可以用图象表示的不相对应,然而并不因此少一点理性。

这对我们的关于无形上帝的知识也是一样的。我们用被造的人类思想语言形式来表达上帝。那些潜在于我们神学语言中的图象和我们指称的实在彼此并不相对应,而语言中的概念关系是超越想像范围的;因此,这里的不对应不影响概念的可靠性。实际上,这是唯一的适合于上帝的概念关系。否定这一点的结果会导致天真

① 校者注:这里出现的 apophatic, cataphatic, cataleptic 三个词需要一些解释。早期基督教出现了颇不相同的两类神学,一种称为否定式神学(apophatic theology),认为对神的定义只能用“他不是…”。一种称为断言式神学(cataphatic theology),认为我们应该用“是”来谈论神。cataleptic 的原义是指“停止活动了的”、“神经麻木”等,后在神经学里指神经不通状态;是一个消极的词。这里用来指称人在认识上帝时的被动状态,因此译为“接受式的”。

② 参阅《算术的基础》(*The Foundations of Arithmetic*),第59—60页(tr. J. L. Austin, 2nd ed., Blackwell Oxford, 1953, p. 70 f.)。

地把概念和想像混同起来,或把真正的客观性和对象化混同起来。因此,认为我们概念的被造性和表现性内容不对应于上帝实在中的任何事物,因而我们最后只能采取与上帝的非概念性联系,这种说法是严重偏离理性的。一些罗马和新教神学家还在制造这类说法。我们看到,在这种说法背后显然有一种在概念性两极化中的断裂。在这种概念鸿沟中,他们无法谈论对上帝作概念性的把握和理解。对他们来说,上帝知识的类比关系是关键问题。然而,从他们的立场出发来寻找解决办法,即使不是不可能的,也是非常困难的,特别是当它涉及到分离的个体的概念时。

(c)弗雷格指出,一个词在我们心中唤起的图象可以和我们的思想对象没有联系,但它仍然有意义和内涵。同时,他还坚持认为,我们断然不可单独地看待语词,而是要在我们所使用的句子中寻求其意义。正是从作为一个整体的语句中,语词才获得其内涵。^① 同样,当我们谈论概念时,我们必须在概念性之场中寻求其意义及其功能。只要这整个场和经验通过一些直观地和直接地被领会的原始概念或关系相协调,它就拥有意义。在场的其他概念则是通过原理和场中的原始概念发生联系从而有意义的,即使它们可以和我们的经验没有对应关系。然而,这些表达概念关系的原理至少和我们的经验有间接关系,因为它们可以表达那些在原初概念中直觉领会的东西。以这种方式,爱因斯坦论证说,^② 科学在不同概念层或关系层之间发展了一种层次系统,它们以这样一种方式相协调,使我们能够通过此时自然(temporary nature)的中介层,进而窥视基本概念或关系的最狭窄基础,由此而在我们对世界的知识中深入到最后

^① 《算术的基础》,第60段,同上书,第70页。

^② 参阅《爱因斯坦晚年文集》,第62页以下。

的可认识整体。换言之,正是通过对概念性的不同层面的操作,我们能够澄清概念场的逻辑,并给出基础概念,从而通过它们和实在的客观纽带,提供基础来阐明和构造概念场中的全部知识。

这样看来,我们的对上帝的知识中类比关系的全部问题,就变得简单而深入了,即,个体概念的定义依据概念层的协调。这样,我们就不需要把我们人类经验中的父子概念或关系与上帝中的父子关系作具体的直接的类比对。否则就会引发我们上面已经讨论过的概念分裂与孤立所造成的各种问题。理解它们之间的类比关系需要通过在概念关系中的各层面之相互协调,以及它们的基础概念与在上帝中的可知关系的终极协调。在这里,我们发现,上帝中的父子关系并不是我们人类经验中的父子关系的简单延伸;而且,我们能够以下述方式概念性地思想上帝:我们并不需要运用潜存于我们人类语言中的父子图象对应于在上帝中的关系。上帝在他的话语中令人信服地自我显现完全控制了我们对他的认识。因此,我们在使用“父”、“子”来谈论上帝时并不是要设计他;我们的这种谈论是受上帝自身存在所控制的。实际上,正如圣保罗所说,正是从上帝的父性中,其他一切父性才获得其意义。然而,这种理解所要求的基本概念澄清,对基础统一体的窥视,以及一切客观性展示和由此引起的启蒙,都涉及到在严格而恰当的意义作为一种教义科学(dogmatic science)的神学的发展。

二、神学的新旧交替

2. 上帝的隐退^①

在这一标题下,我们将讨论存在于许多现代思想背后的某些知识论问题。这一标题来自于马丁·布伯(Martin Buber)的一本出色的小书。这部小书由他1951年在美国一些大学的演讲组成。在该书中,他对神学中业已出现的一些基本问题作出了诊断,不仅包括约翰·罗宾逊(Robinson)、哈里·威廉姆斯(Harry Williams)、保罗·范·拜仁(Paul Van Buren)或沃纳·佩尔兹(Werner Pelz)等人所谓的“新神学”,而且包括托马斯·阿提兹(Thomas Altizer)和威廉姆·汉密尔顿(William Hamilton)的“上帝死了”的神学。布伯提醒我们,日蚀,即太阳的隐退,总是发生在太阳与我们的眼睛之间,并非在太阳自身。而正在发生的上帝的隐退也是如此。在我们的生存与上帝之间出现了某种东西阻断了上帝之光;这东西实际上就是我们自己,即膨胀了的自我。“新神学家们”的根本问题在于他们在其肿胀的主体性中无法辨认出上帝。

^① 本文原载于《浸礼宗季刊》(*The Baptist Quarterly*, Vol. XXII, No. 4, Oct. 1967, pp. 194-214)。

我们来看看我们的历史包袱,对其中业已发生的一些变化作些说明。

在我们西方的历史上,有三个时期我们的宇宙论发生了巨大变化。第一个时期是从第二到第四世纪之间,那时我们的世界观发生了令人瞩目的转变,即从希腊的原始宇宙论转变为托勒密宇宙论。托勒密宇宙论构造了一个新的天文学体系,将天与地截然划分为两个领域。世界观的这一巨变,对应着的是意义与陈述指称上的巨变。在这样一个深刻的转变时期,基本的知识论问题便浮出表面,亟待解决。

在教会史上,这是一个争论与纠纷不断的时期。这一时期有诺斯替主义(Gnosticism)^①问题;当基督信仰的基本语法需要说明、耶稣基督启示中的上帝知识需要落实时,又出现了由阿里乌斯主义(Arianism)^②挑起的基督论之争。在这动乱的几个世纪中出现了许多困惑,包括许多对基督信仰的片面解释。这些解释试图通过迎合流行观念来加强自己在教会中的地位,但是最终被证明是在各种亚基督宗教神学形式中的危险的理性化。因此,诺斯替主义与阿里乌斯主义猖獗的时期是一个过渡时期;人们此时对基督福音的真实

① 校者注:诺斯替主义作为一种哲学宗教运动早于基督教,因 *gnosis* (希腊文,意为知识)而得名。他们宣称他们拥有关于神、人和宇宙的秘密知识。这种秘密知识后来在一些接受基督教的诺斯替主义者那里被理解为和神的启示是一致的,从而形成了基督教内的诺斯替主义运动。他们强调人的得救靠的就是这种知识(作为一种人的知识)。这种看法后来被判为异端。

② 校者注:阿里乌斯主义以阿里乌斯(Arius,公元250—336在世,利比亚人)的思想命名。他的主要观点是,耶稣作为神的儿子处于神和人之间,因而没有神性。这种想法在325年的尼西亚公会上被判为异端。然而,它的影响从未消失。例如,它在当今的普世主义(Universalism)思潮和耶和華见证会的学说中仍有很深的影响。

含义还有待认清,因而基督教会经历了与异端的斗争,并使基督信仰更为牢固地扎根,更为理性地被理解。

宇宙论的第二次巨大变化一般认为始于14世纪,并在17世纪达到顶峰。不过,我们认为,特别重要的转变发生在16世纪,即,从托勒密的宇宙论转变为后哥白尼的或牛顿的宇宙论。知识的基本问题以及同样的基础性问题再一次摆在人们面前。这也是一个同样充满困惑的时期。宗教改革前后出现了许多的误解与错误。但是,教会又一次经受了考验,基督信仰又一次更为牢固地建立,更为深刻地被理解。

如今,我们处于思想的第三次巨变中,即,从牛顿宇宙论到后爱因斯坦宇宙论,从经典力学到核物理学。在意义与基础理解上又一次发生了巨变,我们的概念倾向与陈述指称都受到了影响。今天,我们也有与前两个转变时期所发现的同样的困惑,尽管在许多方面这个时期似乎更像第一个时期而不是第二个时期。根本上来说,真正的问题与第3和第4世纪时的问题相同。我们具有同样的大众神学,通过诺斯替主义与阿里乌斯主义抓住了大众心灵的想像力,但却通过一种精致的无神论形式威胁着基督教会的基础。这就是“新神学”生长的土壤。不过,这意味着需要改变,也意味着困惑的消解,因为我们将发现我们的信仰立足于更为坚实的基础上,我们对基督中的上帝的理解也将比以前更为清楚、更为理性。

当然,我们的问题与早期教会的问题处境不同。我们的问题可以追溯到宗教改革时期的巨变,是在很不同的思想习惯与思想模式中提出来的。为了能够了解我们问题的背景,我想讨论一下宗教改革期间发生的四个主要变化。它们在现代社会中对我们仍有巨大影响。我在很大程度上跟随加尔文的说法,因为我对此最为熟知。

(1)加尔文在其《基督教原理》一书的开始,就明确地阐述了上

帝知识与我们人类知识之间的相互关系。这可以看作是现代神学之开端的标志,因为它成了我们全部神学思考的运动轨道。我们不能抽象地认识自在的上帝,而只能在上帝通过启示所建立起来的上帝—我们或我们—上帝之间的相互关系之中来认识上帝。我们惟一所知的上帝就是自身使自身被认识的上帝,就是我们人类所体验到的上帝。因此,理所当然,我们在上帝—人或人—上帝的关系之外根本无法建构上帝的知识。我们认识上帝只有在有关上帝的知识打动我们之时,只有在我们要求在上帝面前更深地认识我们自己之时。于是,我们所有有关上帝的知识必然具有一种人类协同效应。加尔文认为这涉及到个人与上帝的一种私交关系,因为上帝在圣言中向我们私语,召唤我们以顺从之爱作切身回应。而且,正是在对上帝的自我启示的顺从中,我们的知识得以发展并深化。加尔文还坚持说,上帝的自我启示要求我们做出切身的回应,但是这种回应的决定性在于关系中的客观性一极。惟当我们投身于上帝的超越实在,惟当我们以这超越实在为中心,而不是以我们自己为中心去思想时,我们才能真实地认识上帝。我们不认识自己就无法认识上帝,然而只有当我们把在自身真理中的尊严而伟大的上帝和我们自己区分开来时,我们才能真实地认识上帝。

于是,与此同时,在宗教改革中对真理本性的理解发生了重要变化,我们可以称之为从**认知真理**到**存在真理**的转变。这一点非常重要,因为它非常有建设性地表明了,这种变化是随着在有关上帝的知识中人类主体地位被赎回而发生的。毫无疑问,圣·托玛斯·阿奎那的伟大的实在论思想所关注的是存在真理。但是,当他从理智的可理解性角度把存在真理定义为实在与心灵之间的适合性时,他强调的是认知真理。所以,中世纪神学大量地谈论抽象知识,产生了这样的神学,其中真理与陈述、存在与概念如此紧密地联系在一

起,以至于它们彼此无法分开。中世纪思想总是试图仅仅通过思想填平思想与存在之间的鸿沟。这样,神学和科学都成为抽象的,成为理性主义的。

加尔文的神学代表着对这种思维方式的彻底背叛。真理就是自身存在的上帝自己;上帝在耶稣基督中肉身化,而不在我们对上帝的陈述中,甚至也不在《圣经》对上帝的陈述中。这些陈述可以是真的,但其真理性在上帝中而不在陈述中,在基督中而不在我们人类中。因此,当我们在上帝的基督自我启示中认识并谈论上帝时,我们就从我们自己和我们的言说中解放出来。我们被给予了自由而对上帝不设防,被推向那神圣存在及其主动自我启示的绝对真理。因此,要检验我们对上帝的认识和言说,我们必须让上帝来提问我们,以免把上帝的真理和我们对上帝的思想言说形式相混淆。

(2)我们注意到,在加尔文的思想中,另一个伟大的变化是科学提问方式的变化。亚里士多德提出了科学知识的四个基本问题,但中世纪时这些问题被归结为三个:quid sit,an sit,和 quale sit。quid sit问的是“什么”或事物的本质;an sit问的是“如何”或事物的可能性;而 quale sit则是关于事物的现实本性和特征。按照这一次序,提出问题开始于抽象和可能性,继之以现实性。但是加尔文颠倒了这些问题的次序,而是从最后一个开始,他认为首先要发问 quale sit:什么是我们所知道的事物的现实本性?这样,他就让我们认识中的事物本性来决定我们如何去认知事物,既不先置任何关于事物的观念,也不规定我们必须如何认知事物,从而不远离对事物的实际认识。这样,quale sit成了现代科学的首要问题:“我们现在有什么?”接下来的其他问题就不是抽象问题如本质和可能性等等,而是检验和控制所提出的问题以确保我们的实际知识落实到恰当基础上。当然,当 quale sit的问题指向个人的实在性时,就变成了 qualis

sit 的问题,即,关于“谁”的问题。这样,在基督宗教的神学中,首要问题就是我们关于上帝的实际知识中“上帝是谁”的问题(这个问题也是教会的问题),随之而来的就是要深究这一知识的基础,确保它真正得自于上帝,并依赖于给出自己实在性的上帝。

这就是现代科学的提问题方式。它与中世纪和古代科学有着显著的差异;后者始于关于事物之本质和可能性的抽象问题。在新方法的指导下,科学提问摆脱了哲学的背景观念的束缚,通过经验来接受认识中的事物本性的限定,不断摆脱多余假设的束缚。于是,我们力求尽可能地从事物自身来认识事物,而不受外在的权威或形而上学偏见或异化了的教条主义的阻碍。这一宗教改革神学隐含着一种神学探索模式,即,我们将更多地从上帝自身之自我启示的圣言中来认识上帝,而不是从嵌入教会的权威性传统的前提预设中来认识上帝。对于现代科学来说,它意味着这样一种探究模式,即,放弃对自然的最后原因假设,以便让自然在不受妨碍的经验探究中向我们自由地展示自身。

与此同时,问题的本性发生了彻底的变化,这在加尔文的著作中表达得特别清楚。在拉丁文中,这种变化是从提问(*quaestio*)到追问(*interrogatio*)的变化。提问涉及的问题是,提出在已有知识中能解决的问题,目的是为了消除困惑而达到明晰。这种问题出现在诸观念的复杂关系之中,要通过澄清逻辑上的关联才能找出答案。中世纪科学所追求的就是这种问题。因此,中世纪的科学神学有严格的提问方式。这种问题式的思维当然有其重要的和必然的地位。但是,加尔文却感觉到,这里涉及的问题不是首要的问题,甚至根本不是真实的问题。真实的问题来自于你对事物的追问,要它向你展现自身,使你只能如它所示地认识它,而无他途。这种问题是你为了学习新东西而提出的,而且这新的东西你不能从你已经知道的东

西中推导出来。

饶有趣味的是,这种提问的变化最初发生在法律研究中,发生在从对法律上的文件证据与目击者的询问中发展出来的“问与答”的逻辑中。之后才转移到神学领域,比如加尔文;之后又转移到自然科学,比如弗兰西斯·培根。当然,加尔文与培根都接受了新的文艺复兴法律方法的训练,而培根也深受加尔文的影响。但是,他是通过劳伦修斯·维拉(Laurentius Valla)的著作才进入法律的。维拉是研究古代律师、特别是西塞罗的;而且他把古代律师在法律上的询问方法应用于对包括圣经在内的历史文献的仔细考察上,甚至企图发展出一种“逻辑发现”的方法。加尔文把这种询问方法应用于圣经和神学上。为了让上帝将其自身显现给我们,我们就得对他提真实的问题。神学并不是我们已有的或教会已经发现的诸观念的系统操作,也不是那种将这些观念置入我们试图回答的问题中的工作。恰当的神学探究意味着:我们提出开放的、有待于上帝回答的问题。回答当然不是我们已经知道的东西,而是超越于我们业已思考、业已知道的;在这个意义上我们说这是一种全新的回答。加尔文也正是将这种探究,所谓积极探究,应用到对圣经的解释中;培根则将这种探究应用到对“自然之书”的解释中;而斯宾诺莎则又从培根那里将这种探究重新应用到对圣经的解释中,尽管是以一种更为理性主义的方式。

这种科学的提问方式如今主导着整个现代世界,但它开始于宗教改革神学与经验科学的相互影响的过程中。当然,提问的模式与提问的本质走到一起了,并服从于所探究的事物本性。这样,从科学的角度看,问题和问题的提问方式也因着研究领域的不同本性而不尽相同。要想认知上帝,在上帝没有把他的秘密主动展示给我们之前,我们不可能像我们对待自然那样地“骚扰”他。不管怎样,主

动的追问和近代宗教改革神学是一致的。

(3)我想说明的第三个主要的变化是更微妙和困难的,尽管我们可以用一种非常简单的方式来描述。这一变化是关于语言与存在、符号与符号所指的关系。这涉及到从中世纪的思维方式到某种我们所关心的现代思维方式的转变。

让我们以这种方式提出问题。你无法在陈述中表明陈述是如何与存在相关的,除非你将陈述与存在的关系完全变成陈述。用维特根斯坦的话来说,你无法在一个图象中呈现出这个图象是如何呈现某种实在的;因为如果你能够,那么,一切事物都将变成图象,而再没有任何实在了。从某种观点上看,这一点一直在困扰着中世纪思想。如果你认为你能将陈述与上帝之真理如何相关的问题还原为陈述,那么,你就将一切的一切毫无遗漏地全部消解为陈述了。在我看来,这正是中世纪的实在论与唯名论共有的一个困惑。而且,正是在这一点上,他们彼此交融而同流:将陈述等同于真理。这同一困境是根本性的。它也存在于理性主义者的基础主义核心中,即将真理等同于陈述。让我们再以另外一种方式提出问题。这种方式来自于柏拉图关于语词或“名相”与其所表示的实在之间关系的讨论。如果你认为语词在某种程度上“表象”着实在,如希腊人所认为的那样,那么,越是精确的语词就越是能更为接近地摹仿其所表示之物。但是,当表象完全成为其所表示之实在的一个摹本时,那你又能如何区别它们呢?表象将会在我们的思想中不可避免地取代实在。与此类似,语词也将取代事物,并剥夺它们作为思想对象。这样,我们思考的就是语词和陈述,而不是通过语词和陈述来思考事物。特别是,当“事物”恰好是不可见的实在时,这种错位就特别容易发生,因而这对于神学来说也是一个特别的危险。

这背后的语言与存在的关系问题在宗教改革之前就开始遭到

了强烈的攻击。于是人们提出了一些新理解。这新理解来自于意向观念。当你作出一个陈述时,你对某物具有一个意向,而你自己对此物具有某种体验或一个观念。这里有主体之极——说话者的心,和客体之极——所指向的事物。根据奥康的维廉(William of Occam)的观点,我们对我们自己的心灵或灵魂的状态,较之外在存在或所指状态,更为确定。这后者,用他的话来说,是间接意向而非直接意向。粗略而言,由此,或者可以把爱拉斯谟(Erasmus)与加尔文作为二者的代表,我们可以分出两种不同的观点。解释圣经时我们是在做什么?我们是如何看待语词与其所指之间的关系?

为了回答这些问题,爱拉斯谟采用了奥康的意向理论,但做出了一个更为心理学化、更为伦理化的转折。他通过深入到意向之主体一极来解释圣经的作者,也就是说,深入到他们的灵魂状态,通过阅读他们所写的,将之看作是他们内在体验的表达。对于爱拉斯谟,在很大程度上这意味着是对传统的圣经和神学关于道德之内在性教诲的一种解释。然而,这就开始了所谓的“现代主义”,通过将关于上帝及其在我们世界中的救赎事业的直接陈述,重新修订为表达我们内在的道德状态或灵魂态度的陈述,由此而重解基督教。

加尔文则和路德一样,采取了相反的观点。他主要通过符合经文的直接意向的角度来寻求对圣经的解释,亦即,通过追踪圣经作者的意向,进达到他们的陈述所要指称的实在。加尔文在此所遵循的规则来自于普瓦捷的希拉里(Hilary of Poitiers)。希拉里认为,我们绝对不能使事物从属于用来表达事物的语词,而恰恰是语词从属于语词试图要表达的事物;因为正是事物自身才是我们所思的对象,而所使用的语词并不是我们所思的对象。当我们试图谈论上帝时,这一点特别重要,正如希拉里坚持认为的那样,因为我们不能用语言来描述他,也不能将上帝的真理还原为陈述。神学语言对于上

帝是象征性的(indicative)而非描述性的(descriptive);而且,只有当我们让这些语词超越其自身,为我们指向上帝的超然实在时,神学语言才是可以理解的。正是因为关于语言与存在关系的这一观点,加尔文才成为现代圣经释义学之父。

我们通过马可福音诠释方法来分辨这两种很不相同的进路。我们可以问,我们是要找出马可的灵魂中所发生的事,从而把他要说的解释为他自己的内在道德与精神态度的外在表达呢?还是根据他的直接意向——即他要见证耶稣基督及一系列历史事件、见证上帝自身与人类存在相互作用的历史事件——来解释他呢?我们是要追溯到马可实际所说的背后,给出对他的文字作品的间接解释呢?还是让马可把我们带往耶稣基督,因而认为他所使用的语言是从属于耶稣基督的呢?在前一种情况中,我们解释马可所用语言之标准只能是我们自身的道德条件;而在后一种情况中,我们就必须根据实在来判断马可之语言是否为合适的见证。

理查兹(I. A. Richards)许多年前在他的《文学批评原理》一书中对语言的两种用法做了区分:一种是情感的使用法,一种是科学的使用法。在前一种用法中,我们使用语言是因为语言能够产生影响,能够表达我们的情感与态度;所以这种类型的语言具有诗性特征。但在后一种用法中,我们使用语言作为指称,有真有假;所以这种类型的语言具有科学特征。当然,我们从来就不能消除语言的前一种用法,因为语言毕竟是交流的符号媒介;人类意向的主体一极是不能忽视的。但是,当我们科学地使用语言时,我们必须引入原始意向并严肃地对待其精细的指称。我们不能消除这一事实,马可在他的见证和写作中加入了一些自己的东西;但是,他的原始意向不是在说他自己,而是关于耶稣基督。如果我们想要忠实地处理马可,我们就必须去审视他所指向的实在,以及他据此主要说了什么。否则

的话,我们遵循的就不是基本科学程序。

(4)我们还要考虑某些相当基础性的问题,即上帝学说的变化,以及他与自然的关系。在中世纪神学中,对上帝的认识与对世界的认识是一体的,因而要将上帝与自然分开是非常困难的。如果我们从自然开始,注意到上帝对被造世界的影响,进而将上帝作为第一因,那么我们就不能超出那被造实在,而只能把上帝设想为必然与被造实在相关。如果我们从上帝开始,认为上帝是永恒不变的一,从而所有被造实在都是他的永恒之知与永恒意志的对象,那么我们会认为自然与上帝永恒同在,或至少存在于他的心灵中。这里看起来上帝和自然好象是彼此相关的概念。不过,这种想法对“自然”是非常具有破坏性的,因为自然通过与神圣因果律的永恒联系而拥有不变的特征。自然在核心上被注入了神圣的因果律。

然而,在中世纪晚期,主要通过邓·司各特(Duns Scotus),才再次出现了无中生有的创世说,认为上帝用新观念来创造世界,用新观念来赋予世界以形式、秩序和存在。但是,只是到了宗教改革时期,上帝无中创世这一圣经观点才得以复兴。这里,世界是某种与上帝自身截然不同的东西,同时,就其存在与秩序而言却依赖于上帝。这就将自然研究从哲学预设中解放出来,导致了自然的隐秘神性之祛魅。人们明白了,认识自然只需审视自然本身,而无需审视上帝。上帝就是要我们在自然本身中研究自然,从它那里了解自然,而不是从圣经研究和神学研究中了解自然。恰好是这一清晰无误的无中生有的上帝观念解放了自然,使之成为经验科学的研究对象。我们通过审视上帝而认识上帝,通过审视上帝向我们显现自身的步骤,通过他的神圣本性而认识上帝。但是,要认识世界则需要我们审视这个世界,跟踪它向我们显现自身的方式,并根据被造物本性来思考它。这样,科学方法就同时在自然科学领域和神圣科

学领域发展出来了。

当我们考察这四点变化并将它们归结在一起时,我们就会明白,发生在宗教改革期间的变化是怎么样的革命,而那时西方世界在神学和自然科学上取得了多么大的进步。但是,我们也看到,神学与自然科学在进入现代时是多么紧密地相互作用着。那么,在我们今天所生活的世界中,这四个主要变化已经引起且正在引起什么样的后果呢?我们依次讨论。

(1)最先的问题也就是最大的问题,因为它一直困扰着我们。你有关于上帝的知识是因为你认识他;但是,要是你不认识某物,你就不能认识它。这表明,人类主体在知识中占据着一种不可或缺的地位。知识对象总是与一个主体相关。这样,我们如何才能在不受人类观察者或思想者的影响下获得真正客观知识就是一个问题。就神学来说,历史已经一次次地采取了爱拉斯谟的方式而非加尔文的方式。要记住,正是爱拉斯谟首次提出,当你研究历史时,你实际上是在研究你自己。你瞧,在人类知识的两极关系中,正是主体一极倾向于越来越专横。于是,人类的主体即自我参与到他所研究的对象之中。假定所有神学都是私人的,涉及到你与上帝之间的私人关系,那么,你是不是要追求这样一种关系,其中你介入你和上帝的关系中从而超越你自身就看不见上帝了?在我前面提及的马丁·布伯的书中谈到,当我们将我们与上帝的相遇解释为一种自我遭遇时,人的结构就被摧毁了,他认为,这是当今时代的不祥之兆。

这一问题也正是葛嘎特恩(Gogarten)的问题,他把历史解释为自我遭遇的一种形式,是我们人类所创造的。这一问题也正是布尔特曼(Bultmann)的问题。他论证说,当我们谈论上帝时,所有陈述的意义只能由上帝的“话语”所导致的生存状况来决定;因而启示的内容应还原为我们的“自我理解”。我们或者还可以问,这是否也是

约翰·罗宾逊的基本问题呢？罗宾逊是一个神学唯我论者，认为他归根到底不能在他自身存在之外去审视或确认一个外部的上帝。而且更糟糕的是，他坚持只能在“图像化的形象”中思考上帝，因而除了在过了时的托勒密宇宙论形式中，他甚至无法构想一种有神论。难道不正是罗宾逊博士自己需要非神话化吗？但是，我们在这里并不想纠缠于基督教历史上出现的一些臭名昭著的思想者所提出的各种问题，而是要涉足一个更为深刻的问题，即主体性增长问题。这是一种青春期的困扰，它影响了许多现代人；他们无法从青春期的思维定式中突破出来。他们只专注于他们自身的自我完善，无法走向成熟，无法出于自己的考虑而去客观地爱邻居，也无法为了上帝而客观地爱上帝。他们与上帝以及邻人的关系在他们自身中被颠倒了。用科学语言来说，这是客观性丧失，是无法根据事物本性从事物那里去理解事物。这就是为什么我们认为“新神学”是对科学的严格思维的一种非理性背叛的原因。

(2)科学提问的本质和模式发生了什么变化呢？纯粹科学正在稳固地沿加尔文和培根所指出的方向发展，但这里也出现了一些严重问题。当培根说为了使自然如其所是地展现自身奥妙因而要向自然发问甚至拷问自然时，他也坚持认为，被拷问的自然仍然是自然，而且探究自然的人类也是自然的一部分。因此，我们决不能超出自然。最重要的是，他认为，为了认识自然，我们必须摆脱我们心中的专横偶像和观念编造，谦卑地作为自然之仆而寻求解释。这当然是我们控制地球的方式；它给了我们以力量，即技术的力量。然而，我们只有像小孩那样才可以进入这个王国，跟随自然本身向我们呈现的道路。这种提问自然的想法被康德所采纳时发生了一种变化。自然毕竟是沉默的，她不能回答我们。因此我们必须既要设计问题加给自然，又要把回答放在自然的口中使之能够回答我们。

实际上,在给出对自然的问题时,我们同时也给出了我们从她那里得到的回答。这就如人们有时争论的那样,意味着我们其实是把我们自己的模式和心灵加在了自然之上;而我们所认识的自然只是在我们对自然的理解中所形成的自然。

令人奇怪的是,今天还有许多人真的这样认为。比如说,有些人认为,数学纯粹是心灵的一种发明,因为数学并不是由事物的内在本性加之于我们之上的。或者至少有人认为,科学是关于命题的,而不是关于这个独立于我们的外部世界的实在的。我们来扼要地看看这个问题。当一个科学家将人体的解剖学与生理学结构展现出来时,他并不是在创造它,也不是将某些模式强加于其中。当你自己观察岩石中的结晶时,你不是将你自己发明的几何学模式输送到它们之中,而是会认为你所发现的几何学模式早已嵌入其中。因此,我们的基本陈述形成于对那存在着的概念的认同,或者说形成于对事物内在本性之可知性的辨认。这就是使科学家惊异的地方,既令他们迷惑也令他们敬畏。如爱因斯坦所说,早已有一种内在理性嵌入自然,而科学的任务就是把它理清并表达出来。除此之外便无科学。这样,数学的方程式,甚至我们所建构的新几何学,除非它们适合于自然,否则就是毫无意义的。如果它们适合于自然,那么,它们就是对存在于自然之中的一种客观理性的精确表达。因此,我们所有知识的困难,包括物理学,甚至是纯粹数学,就在于如何保证主体因素不侵入我们的理论,不阻碍和扭曲我们的认识。于是,科学的一个必要组成部分是,我们设计认识事物和表达知识的方法要按如下方式:我们的理解要确然地从属于事物自身的本性和理性。但即使是这一严格自我修正的科学方法也只是我们在正确认识中所运用的基本理性的严格扩展而已。

然而,正是在微观物理学领域中,我们遇到了我们的最大困难。

在这里,我们以这样一种方式去度量和“观察”,包括对理论建构中的人类主体的度量和观察,以至于在主体与客观的实在之间存在着不可逾越的鸿沟。这被认为意味着科学客观性的整个结构的倒塌。于是出路只有一条:我们必须学会超越主客关系。这一令人恐慌的结论体现在一个简单的事实上:在任何科学中,尤其是在微观物理学与化学中,客观对象并不仅仅与我们的主体相关,而且也与其他客观对象相关。正是在客观对象的彼此相关性中,我们发现了控制我们主体性的方法,能够分辨客观的真实和我们的主观建构。然而,这里所发生的是,我们思想中的许多唯理论预设被迫曝光,而且是在我们认为最不可能的领域,即在纯物理学领域。不过,这有助于净化空气。现在,世界各处的核物理学家和数学家都试图在微观物理学领域找到我们知识的客观本性,借助于此而证明在这些领域中的发现不是我们心灵的发明而是对应于事物的本性的,即使我们不能描述它们,且只能制造认知的工具并凭借着它们来认识它们。这就意味着,现代科学的前沿已从超越主客关系转移到一种具有更深刻、更广泛基础上的客观性之中。

现代自然科学与现代神学所遇到的困境是共同的。二者在各自领域里遇到了关于人类主体性的不当要求,并为了努力追求知识的纯洁性与真实性而反对这种说法,即我们只能了解我们为自己所发明、所造就的东西。我想把问题提的更尖锐些。在大学中存在着所谓的“纯粹科学”与“技术”之间的巨大张力。“纯粹科学”在此意味着这样一种知识,我们在任何领域所认识到的知识都是对实在自身的认识,都是根据其内在原则而不是来自于思想的权威或强加模式。这就是17—18世纪所谓的“独断科学”。这一术语应用于物理学要早于其应用于神学。这里的“技术”并非指应用科学,而是指通过发明而得来的认知方式。在这种认知方式中,我们更关心的是利

用自然而不是认识自然,认为我们只认识那些我们能创造的,认为真实的是有我们自身心灵的印迹的。在今天的神学中,在纯粹神学与新神学之间,在由自我启示的上帝之本性所客观地决定的知识与我们从自身形成的思想与表达中所发展出来的知识之间,我们发现了一种类似的张力。我们在这种联系中再考虑一下约翰·罗宾逊。他不是一个技术论者,但他是神学中的一个艺术家。他不是一个将心灵服从于事物本性的科学思想者,而是一个在图象和象征形式中思想,并将图象和形式强加于实在之上的人。他还认为这些图象和象征形式只有服务于他心中的目的时才是可靠的。这里的问题是知识的客观性和真实性,在那里我们可以把“我们知道它”(what we know)和“我们认识它”(our knowing it)作一区分。^①近年来我一次次地发现,科学家认为,他们在纯粹科学与新技术之间的张力中面临的问题,和我们在纯粹神学与“新神学”之间面临的问题是共同的。我认为那些科学家是对的。当然,这并不是说,作为应用科学的技术没有适当的位置,也不是说,宗教领域的创造性艺术没有位置;而是说,这里的关键在于,我们要弄清楚理性知识的根本基础。

(3)语言和存在的关系问题。这里,我们发现自己被卷入了一系列当代语言学与逻辑学的问题。这与14、15和16世纪所提出的一些最尖锐的问题非常相似——我们这里不深入讨论。目前特别需要搞清楚的是由巴特勒(Butler)和休谟在很久以前提出来的事物

^① 校者注:what we know 和 our knowing it 之间的区别来源于这一认识论悖论:如果人不知道真理,人就不能认识真理。虽然在西语里都用 know 这个单词,但人们在使用它时,可以从体验(如非理性的美感的情绪的)的角度说 know,也可以从理性(遵循逻辑和理论)的角度说 know。或者说,我们一定需要对真理存在有预设(在体验中),然后才可能从理性的角度来认识真理。因此,这里分别译为“知道”(指在非理性体验中)和“认识”(理性认识)。

(或事实)关系与观念关系的区分。科学语言基本上是关注事实指称,但也不可避免地关注观念关系,因为科学陈述之间必须彼此有真实的统一性才能恰当地发挥它们的作用。既然科学陈述指称外在于它们的实在,它们就不能只是在观念内“论证推理”,而是要通过将我们的心灵带到它们所描绘的实在的压力下,给出它们的有力证明。这样,当一组陈述以这样一种方式来指称实在时,事物中的客观理性就会展示自己,远远超出该陈述在那一时刻所规定的东西,并显示出一个无限的启蒙范围,其他问题和困难在这种启蒙中都被简单化而得到解决。在这个时候,我们便认为得到了一个真理论。这正是迈克尔·波兰尼(Michael Polanyi)告诉我们的如何理解科学思想和表达模式的证明过程。

我们在神学中所从事的思想运动本质上与此相似,虽然所反对的是一种不同的理性,即不是数而是逻各斯。如果在对世界的科学研究中我们的思想触及了事物的真实本性,从而能够将我们的知识用内在一致的启蒙数学来表达,世界的内在理性因此对我们施强影响,那么,在对上帝的所作所为的科学探究中,当我们把我们的知识整理成可理解的启蒙式的统一体,通过它上帝自身的逻各斯令人信服地对我们的的心灵施加影响时,我们的知识就能接触到神圣实在。我们将我们的问题都指向在耶稣基督中的上帝的自我给予,让我们的心灵服从在他所启示的神圣理性力量之下。这种理性内在于作为肉身的圣言的实在中,在我们对它有理解之前就在那里了。我们通过追问它让它向我们展示,发现它在我们面前开放了它的客观深度,其远远超越了我们对它的表达,然而其所内含的阐释的力量却又无限丰富。这时,我们就被推动而对它给出完全的理性确认。这就是我们所说的科学神学思维,它以上帝的给予作为客观中心。它不同于从我们自己的主体中心出发的流行的神话学思维。后者意

味着我们把我们自己制造的模式和观念投射到神圣实在之上,只接受那些我们已知的或符合我们原有自我理解的东西。

使科学思维摆脱流行思维,在任何知识领域都不容易。正如托马斯·库恩(Thomas Kuhn)再次揭示的,无论何时,要取得非凡的科学进步都需要努力摆脱各种预设。考察这个过程可以发现,我们的科学概念已经深深地被社区(我们生活工作于其中)的社会和心理因素所规定。或者用弗雷格的话来说,因着文化语境中的日常语言所孕育的流行观念和思想图景的侵入,科学上的成就和发现很容易受到损害甚至丧失掉。经常地,那半吊子的科学家或廉价的科普人员会给客观的科学工作进展带来无法挽回的损害。这是我们在现代神学中所必须面对的最内在的问题之一;而这里也是“大众神学家”哗众取宠的地方。

我们来进一步反思语言与文化的关系。只要注意到我们从文学中的伟大艺术象征的创造中所得到的愉悦,就可以看到它的重要性了。好的科学或好的神学从来就不轻视文化的发展;它们就是其中的一部分,既作贡献又从中学习。因此,我们反对詹姆斯·巴尔(James Barr)所提出的新形式主义对语言与文化做出的奇怪分离,如他对冯·洪堡(von Humboldt)的诋毁。^①但是,在此也存在另外一个极端,即几乎完全将语言看作是灵魂的或社区的自我表达,因而是文化发展的结果。当人们以这种方式对待并解释宗教语言时,神学陈述就充满了当今文化的内容。当我们遇到人类历史上的那些

^① 校者注:这是当代语言说上的一场争论。冯·洪堡(Wilhelm von Humboldt, 1767—1835)认为,对于个体来说,语言是思维的必要条件,因而每一语言都包含了一种世界观。巴尔(剑桥大学希伯来文教授,已退休)则认为,观念只在语句中。否则的话,一句话就无法翻译成别的语言。而且,一句话的翻译并不带来一套思想体系。

危险的关口时,比如第一次世界大战,当历史的基督教与当下的民族文化被迫分离时,神学陈述对许多人来说就显得空洞,缺乏真实内容。而且他们开始迷惑,到底是什么变成了“上帝”。危机一过,就开始了孤注一掷的尝试,企图重新整合基督教与世俗文化,比如我们在两次世界大战后的德国所看到的,尽管这是为了治愈种族意识中的创伤。这样,关于上帝的语言就得到社区意识和文化创造的支持和充实。然而,事情不能到此为止。文化越发展,不分时代民族的基督福音和我们当下处境之间的对立就越尖锐。或者是历史的基督教被重新塑造为一种我们文化的一种宗教表达,或者是叫嚷着什么“上帝死了”,因为神学陈述对社区的自我满足没有意义。于是,摊牌就不可避免,基督教会再次发现自己需要传教。

在神学上,这里的基本问题是,关于上帝的语言与上帝的实在疏远了;我们自我意识所产生的概念替换了上帝加给我们的概念。这是一个灾难;马丁·布伯在我们一再引述的那本书里称之为“上帝的概念去执”(The conceptual letting go of God)。我们就以保罗·蒂利希(Paul Tillich)为例。他在许多著作中宣称,信仰—知识是象征性的和非概念的;因此,如果我们想要从事神学,为了能使信仰理性化,我们就必须借用哲学或科学中的概念。这就是说,蒂利希最终采取了一种浪漫主义的非概念的进路来接近上帝。在他的神学中,他所关注的理性是与上帝相疏离的,因为这种理性是他从文化中建立起来的。第二次世界大战后,美国宗教在理性结构和重视理性方面得到迅速发展,蒂利希在其中扮演了非常重要的角色。但是,对于后来有些人所提倡的“上帝死了”的思维方法,蒂利希应负一定责任。如果关于上帝的问题和关于人的问题是相互关联的,而人向上帝所问的归根结底是发问者自己,那么,我们就很难避免不把人的方法当作是“上帝”的方法。这样,当基督教会与美国文化在种族隔

离问题上分道扬镳时,上帝问题就变得非常敏感。只要人们喜欢跟随某种文化的生活方式,而不是跟随远离自然主义生存方式的福音之路,那么,他们发现上帝语言空洞无物就不足为奇了。这一切让我们看到,科学神学对于基督教会的生存和使命来说是多么的必要,因为这种神学是专门训练的认罪态度(the disciplined repentance)。如果教会的心态不束缚于这个世界模式,而是在耶稣基督的上帝客观理性中更新转化立基,它就必须不断地保持这种认罪态度。

(4)在16世纪,关于上帝和自然的教义发生了什么样的变化呢?我们看到,陈旧的斯多葛—拉丁自然神上帝观念让位于一个更为充满活力的、在他所创造的世界上积极地发挥着作用的造物主上帝观念。自然则是从无中创造出来的,与上帝完全不同,但其秩序和存在又完全依赖上帝。人们学会了以不同的方式来认识世界,认识世界的自发性和被造性,从自然进程中认知世界。但是,随着人们开始越来越多地从自然认知自然,他们就将自然与他们的上帝思想及上帝的创造活动区分开来,认为自然是知识的独立来源,是人类自身创造性活动的领域。然而,一旦自然以这种方式被切断与上帝的联系而任其漂流,上帝与世界之间的一个前所未有的巨大鸿沟就出现了。于是,世俗化进程开始影响到整个人类生活和思想。

这意味着上帝学说已从一个极端走向了另一个极端,从上帝与自然二者缺此则不能思彼的并列关系,走向了上帝与自然的完全分立。上帝的活动被驱除出他所创造的世界,而自然只在自己之中,被剥夺了在上帝中的超越意义。

这对于基督教神学来说是灾难性的后果。它从神学中排除了上帝和世界的相互作用这样的想法,使天恩学说和道成肉身说都变得不可能,割断了上帝的启示救赎活动和人类历史存在之间的相互

作用。上帝变成了哑巴,从他那里再没有发出真的圣言传达给我们;他变成了多余,在我们需要的时候无法拯救我们。正是这种彻底的二元论深深地影响了所谓的“新神学”,即某种类似于旧无神论者在可知领域和可感领域之间所作的二分法,或者某种旧自然神论者对不做事的上帝和机械化的宇宙之间所做的分裂。毫无疑问,术语已经改变,语境亦有不同,但基本问题根本上是相同的。现在所有这一切都意味着,当你作出关于上帝的任何陈述时,这些陈述都不是从上帝而来的真的圣言,而是在我们解释自己的存在时把上帝当作对立面,把“上帝”仅仅当作我们与上帝关系的一个密码。这样,当我们谈论上帝时,我们的陈述实际上并不指称上帝,因为这些陈述会碰到我们与上帝之间的鸿沟,从而只好回头在世界内部,在我们自身之中找到它们的意义。它们的真实内容是我们自身的“自我理解”。你不是从上帝自身去理解上帝,而是从你自身去理解上帝。这就是1925年布尔特曼在关于我们谈论上帝的意义的文章中所走出的致命的一步。一旦你走出这一步,你就无法停止;接下来的就是强加之于你之上的:“上帝”并不是什么你与上帝的关系密码,而是你与他人之间的关系密码。这样就出现了完全世俗化的人,“非宗教的基督教”的人。这样的人不需要祷告,因为他有麻烦需要帮助时并不需要一个“父亲般的上帝”来到他身边。他现在毕竟是一个依靠自己的“成熟”的人了。他也不需要一个“上帝的假设”,或者是“跨越的上帝”来帮助他跨越生活中的神秘地段,因为所有这些都只是迷信的原始思维方式罢了。

在此我们不必停下来去阐述这种思考在神学与自然科学关系问题上的巨大困惑;在这个问题上,科学与神学同病相怜。此刻,对于我们来说,指出这种历史的基督教还原论所隐含的结论就足够了。

(a)这种观点把神学陈述转化为人类学陈述,或实际上的自传性陈述。如果关于上帝的语言真的并不基于上帝的客观启示,并不根源于超越于我们的客观实在,那么,它就肯定是对我们自己的一种不清晰的折射,只能解释为人的自我的象征性表达。实际上,这不仅切断了人与上帝的联系,也切断了人与邻人的联系,使他深深地专注于自身存在。这本质上是一种自我中心主义。约翰·罗宾逊问:“我如何能够得到一个体面的邻居?”耶稣问:“在这些贼中谁会成为我的邻居?”这两种问法具有多大的不同啊!

(b)这种观点也完全改变了“上帝的行为”的意义。我们在布尔特曼关于上帝与世界的“悖论”关系的说法中看得很清楚。布尔特曼认为,上帝的行为出现在“世界终结点”上,即在世界停止存在之时,或者存在与非存在之间的交接点上。这便是他的所谓“末世论”的含义所在。于是,布尔特曼实际上是拒斥了上帝的行为乃世界内的客观事件这样一个事实;因而上帝的爱不是一个我们宇宙内的事实。因此,体现在基督之死中的“上帝的行为”就与街头出现的死亡事故没什么两样,从而可以把赎罪当作盒饭来丢弃。

(c)这种观点将“耶稣”从“基督”中分离,并让每一个人自己来代替耶稣。这种思维方式的背后是笛卡尔式的彻底二元论,最终导致的是两类历史致命的分立。布尔特曼和他的朋友称这两种不同的历史为“*Historie*”与“*Geschichte*”。前者是指通过运用严密的因果连续性原理对历史事件进行科学的重建。在这种重建中,真实的历史上的耶稣被排除了,从而几乎可以完全肯定地认为他和信仰无关。后者是指对历史的一种解释性说明,认为基督创造性地表达了早期教会对“其他世界”的实在性的向往,因而通过对他的“信仰”,我们这一代可以获得一种与存在的真正关系。保罗·蒂利希用语不同,但他同样清楚地说明了,我们为了得到“基督”就必须“牺牲耶

稣”。但当“基督”与历史上的耶稣相分离时，基督就成了一个象征，我们必须从我们自身出发来填充其内容。这样，历史的基督教就被还原为一种虔敬的个人主义，而每个人都可以用他自己的“自我理解”去填充“基督”这一符号。

我们现在说到点子上了。我们不仅要处理这些在现代神学中已经出现的问题，而且还要指出其出路。然而，我们必须清除这一点，虽然我们这里讨论的这些畸变已为大家所注意，也被广泛地讨论，但是，它们并不代表着基督教神学在几个世纪以来的主流发展。就像通俗出版物的标题经常会有许多有关婚姻和离异方面的耸人听闻的报道，而我们生活中实际存在的大量幸福美满婚姻却很少报道一样，把重点放在基督教思想外围的那些令人气愤的东西上会使人对科学神学的稳固持续进展产生一种错误印象。

值得再次提醒的是 16、17 世纪进入现代以来神学方法与科学方法之间的深刻相互作用。无论我们是否喜欢，未来将由经验科学所主导，凡不接受它的规范的都会落伍。这一点恰好就是我们对所谓“新神学”不满的原因。对照前面提到的关于科学重新定位和科学进步的四个要点，新神学在方法上是失败的，并离真理越来越远。我们可以把它定位为浪漫的自然主义，作为秩序化和规范化哲学的反题。它反映了对严格思维的反叛，陷入了“双重思维”(double think)的非理性迷途中，把对科学的反动纳入到存在主义的乱流中。但是，在它整个的内部和背后，人们都可以听到一个古老的魔鬼声音：“你就和神一样了”。人类主体的原罪就是把自己置于终极实在之处，使上帝隐退而拒斥上帝。但是，人们这样做时，就挪开了可以照亮自身缺点的光，使自己在自我欺骗的黑暗中。

出路在何处呢？无论我们做什么，都必须首先更仔细、更严格地考虑主体与客体之间的相互关系，使我们面对我们的根深蒂固的

先人之见时有解药。为了这个目的,我们来看看一两个例子。

我们是依照事物的本性来认识事物的。在发展对事物的认识时,我们让事物的本性来规定事物的理性模式。这就是我们在所有理性行为中所采纳的客观性。于是,我面对另一个人时所采纳的理性模式,就不同于我面对一张桌子时所采纳的理性模式,因为他的本性不同于桌子的本性。因此,把一个人看成是一块木头,或者把一张桌子看成是一个人,就是不理性的或者说不科学的。这一点非常简单,但其寓意却又非常深远。藉此我以为,像理解一个被造物一样去理解上帝,或者像看待一颗星星一样去看待上帝,就是毫无意义的。要认识上帝,就必须进入由上帝之本性所规定的那种理性模式。但是,与此相随,如果我们依照事物的本性去认识对象,这同一本性就必须提供证明的模式。你不可能在心灵的王国里用化学分析的方法揭示出某物,也不能用称量物品的机器来理解一个论据的分量;就像你用耳朵去嗅、用眼睛去听一样。所以,唯一能令我们满意的那种关于上帝的证据必须适合于其神圣本性,必须适合于自己就是自己的存在基础,也是其他存在来源的上帝,适合于那作为灵的存在,其本性就是爱的存在。

一个深刻而简单的事实是,对某事物的知识及对其实在性的展示必须依照事物的本性;所有科学知识在高级仪器的设计和配置背后必须有恰当的问题。如果你是提出生物学的问题,你将只能得到生物学的答案。如果你提出的是心理学或人类学问题,你也就只能得到相应的心理学或人类学答案。如果你想得到神学的答案,你就必须提出神学问题。不只是神学,事实上每一种科学都要求我们严格而精确地思考,要我们学会在提问题时有着确定的恰当性和严谨性。要提出关于上帝的真实问题并不容易,因为我们能想到的问题对他而言都是不确切的;然而,正因为达不到他,所以也不是错误的

问题。但是,几乎不用怀疑,渗入现代神学中的许多困难都要归因于不能真正地提出正确的问题。错误的问题只会把要问的事情也弄错了;故而对于错误的问题,任何答案都是错误的。这就是伊曼努尔·康德很久以前所警告过的,当我们用一种科学中发展出来的思想模式来推测另一种科学运作时,不可能没有扭曲和错解。那些“新神学家们”也经常在这一点上表现得十分外行:他们混淆事物,提假问题。我们必须提请他们要科学地思维,提请他们在提出他们的问题时务必摆脱幼稚,学会自我批评。

科学进展就是提问题的进展。真正的科学问题是能导致新知识的问题,是勇于揭示我们前所未知之事物的问题。那种问题必须是开放的,而要开放又必须让自身进入问题中,不让开始时的预设从背后把问题关起来。于是,科学提问的艺术就在于这样一种提问方法:让问题自身被发问,以便使问题能够在探究事物之本性时以更恰当的方式被重新提问。然而,我们的最大困难来自于这一事实:我们不能将我们的问题与我们提问者自身区分开来,因为我们就是问题的一部分。因此,在提出一个科学问题时,我们自身必须与我们的问题一道进入问题,包括我们的所有预设和原先的自我理解。我们要想学新东西就必须学会如何忘记;我们要想在发现中先行一步就必须放弃自己。在我们的科学探究中,越是严格无情,就越容易控制自己。这样,我们自身的进入而导致的对客体对象的遮蔽,以及我们的主体性对上帝的混淆,就是要考虑的问题了。于是,我们可以从我们自身的主体性禁锢中解放出来,学会区分上帝的实在与我们自身主体的条件和状况。

这是基督福音的一部分,且只有在追随耶稣基督中才可能;因为只有他才能把我们置于真实的问题中,使我们获得自由而走向真理。他的赐予使我们从自身中解放出来;他把我们置于上帝的询问

中,从而使我们放弃自己,并背起十字架来追求他;他让我们分享他的生命,分享他作为人所作的一切,使我们的目光离开我们所陷入的错误的心灵习性,更新我们的心灵,使我们能够用我们的心性去爱上帝,爱人如己。但是,只有通过**在耶稣基督的不可替代的客观性中与他相遇**,使我们面对世界、面对自己时被送上十字架,这样,我们才能客观地认识他,如同他知道我们那样,由此我们就能恰当地从上帝的本性、而不是以我们自己为中心来思想上帝;不是把我们自己的思维模式强加于他之上,从而无法把他的实在与我们的主观条件和状况区分开来。只有在耶稣基督之中且只有通过耶稣基督,人类对上帝的遮蔽才能结束,上帝才能在黑暗中再次显现出光明。

从这个角度我们再次看到,“新神学”的最大困难就在于对上帝与世界作极端二元论的公理假设:(a)它从一开始就拒斥这样的观念,即上帝在其自身之中存在,却呈现和活动于时空中的人类生存过程中。于是,对道成肉身、为世人赎罪和复活等就只好完全以模糊的象征方式重新解释。(b)它把信仰主体抛回他自身,使他的所有思考指向他自身的神圣自我(*sacro egoismo*),并把神圣启示的内容还原为从他自身的理解中所创造性地产生出来的概念和艺术品。这样,他就不能从自身中脱离,因为他只要求从他自身到自身。只有耶稣基督能做到,因为他是我们人类和历史存在中的关键,藉此我们可以被提升,并脱离人类主体主义的自我局限。但是,如果有人在此以任何方式宣称自己是一个神学家,那么,我们就肯定要问他,在科学时代,是否要将那些自我探究和自我实现的过时预设置之脑后,使自己成为一个坚定不移地以科学方式提出问题的人?在这种科学式提问的过程中,他自己会被追问到他的根源处,从而使他打开自己,至少能够听到超出他自己的回音的其他声音——如

果他真的听不到那不知何处而来却又向他传来的圣言的话。

3. 廉价而昂贵的恩典

恩典并不是廉价的,而是昂贵的,对上帝、对人都是昂贵的。但是,恩典之所以昂贵是因为它是慷慨的、无条件的:我们在耶稣基督那里得到真善的恩典。这也正是卡尔·巴特在他著名的《罗马书》注解(第二版)中坚持不懈、毫不含糊地谈论的主题。这一主题对于两次世界大战之间的宗教和神学产生了广泛的影响;最近人们在缺乏充分理解的情况下从迪尔特里希·朋霍费尔(Dietrich Bonhoeffer)那里重新捡起它。因为上帝在他的怜悯中对我们下了结论,通过恩典自由地给我们以真善。所有的人都被平等地对待,无论他们是好人还是坏人,宗教的还是非宗教的,教会的还是世俗的,他们全都在恩典的总审判之下。这个审判是这样的,因着他们为恩典所拯救这一事实,他们是什么和有什么都在过问中。这一恩典对于上帝是无比昂贵的,因为它通过基督的血而成就;对人而言,它也是极端昂贵的,因为它要根除人们所珍爱的财产和成就,包括那些在他们宗教属地的财产和成就。其实,正是在宗教内,人们的自我审判才能达到顶峰和最精致的形式。

宗教改革家们是如何理解恩典带来真善这一点的呢?一般来

说,他们把这解释为“因信得真善”^①。部分是因为路德在他关于《罗马书》和《迦拉太书》的讨论中对保罗的说法给出了决定性的说明;同时,这里也是强调“信仰”与“工作”的区分。以这种方式理解“惟有信仰”就与“惟有恩典”联系在一起。不过,不久以后,“得真善的信仰”(justifying faith)这一观念就变得非常模糊了。这使得那些反对改革者能轻而易举地模仿路德的因信得真善教义。但是,当特伦特会议(the Council of Trent)指责这样做会把信仰变成一种审判工作时,是否全都错了呢?历史已经证明,特伦特教父们的敏锐性没有被充分理解。在路德和新教神学的发展过程中,这一点一再出现:人们被教导说,只要悔改和相信就可以在上帝恩典中得到真善。于是,有条件的恩典这一概念和实践就扩散到新教、路德虔敬派以及加尔文派、清教和英国国教等的联合神学中。罗马人曾经教导我们说,我们首先需要沉浸于超自然的恩典中,因为没有它我们将一事无成;但它必须是在 *ex opere operato* 中给予我们,也就是说,不需要任何来自我们的合作。然而,一旦接受恩典,我们可以通过基督徒生活而与神圣恩典合作,通过悔改和顺从而充分利用恩典,通过圣礼而接受恩典。宗教改革者们正确地攻击这种恩典的数量观念,指出这种罗马人的功德观念中隐藏着佩拉鸠(Pelagius)主义异端,因为它遮蔽了只有基督的功德才能无条件地赦免罪孽这一福音。

^① 校者注:英文中的 justification by faith 是路德改教时提出的口号。中国教会文献的通常翻译是“因信称义”。“义”在中文语境的含义是不确定的。它可以是儒家“仁义”中对人和天命间的一种关系指称,也可以是“江湖义气”中的一种人际关系,等等。因此,在理解“因信称义”时,人们可以随意加进自己的理解。但是,在西文中,justification 是从 righteousness(字义为正确、好事、对的、正义等)的角度来说的,其核心问题是真理标准和善的标准。这是整个西方思想史的关键问题。因此,我们这里译为“因信得真善”。

但是,只要正义和生命是以信仰为前提而赋予我们的,旧的错误就会悄悄地潜回,破坏福音的预言,导致新的律法主义。在新教的历史上,这种困难的模棱两可在1645年和1649年出版的《现代神学的精髓》(*The Marrow of Modern Divinity*)所带来的争论中表现得最为尖锐。在苏格兰神学中,布雷的詹姆斯·弗莱舍尔(James Fraser)在《论得真善的和拯救的信仰》(*A Treatise on Justifying and Saving Faith*,直到1722年才出版)中对这一困难得到了透彻的揭露。在此书中,弗莱舍尔拒斥整个有条件救赎观念,攻击福音律法化的做法,认为这样做会把得真善的信仰变成一种拯救的工作。他转而将信仰建基于对基督的主动顺服和基督供给真善的充足性。这样我们就能无条件地、自由地宣告福音。

我们这个时代显然也有这一困难。福音派新教已经发展出了一种宣讲福音的方法,微妙地引入共同救赎的观念,从而扭曲并背叛了福音。在它看来,除非人们通过自己的个人决断而使得基督的救赎工作成为真实,他们就得不到拯救。或者说,人们只有悔改和相信才能被拯救,因为这样才能使基督的工作成为有效;这是罪人所需要做的。于是,在关键点,得救的终极责任就要仰仗人自己。这对罪人来说远非什么好消息,因为他清楚地知道,如果一切最终得依赖他来把微弱的连接线加在救赎之链上,那他就会完全不知所措。新约启示不是这样的。它宣布说,上帝爱我们,他把他唯一的儿子给我们做救主,当我们还是罪人的时候,基督为我们而死,他的工作已经完成;因此,它号召悔改,号召信仰的顺从。但它从不说:这是上帝在基督中为你所做的,你要是悔改和相信,你就能被拯救。福音必须以福音的方式宣讲,即,与无条件的恩典的福音本性及其内容相一致,否则它就是“另一种福音”。使我们得真善的不是信仰,而是我们信仰中的基督。但是,新教历史表明,因信得真善这种谈

论方式可能引出一种说法,即,把重点由“基督”转向“我”,从而导致看重“我的信仰”、“我的决断”、“我的皈信”,而不是基督自身。现代拯救观念中“生存决断”的产生,部分原因来于此。在这里,我们以我们的信仰和决断介入自己的生存,取代了基督和他为我们所做的客观决断。

例如,考虑一下“基督为我”这一概念在路德和布尔特曼那里的变化。对路德来说,“为我”(pro me)指的是在基督中的上帝的客观介入,是一个不依赖于人的拯救行为;人因此从他自身中解放出来。人所做的一切,包括他的知识、决断、信仰,都不能将他从他惯于内省的、自我中心的自我中解放出来。路德因此截然区分了“为我”与相信某事为真的单纯信念。正如在讨论圣餐时他拒绝用“*significat*”来翻译“*hoc est corpus meum*”中的“*est*”,因而拒绝将“为我”仅仅译为“对我来说意味着什么”。信仰在得真善问题上的合适位置完全在这一客观事实上,即福音所宣告的,耶稣基督为我们的罪而死,又为我们得真善而复活。但是在布尔特曼那里的“为我”则迥然不同。在他那里,在新约中所有谈及“上帝为我所做的”陈述都被转换为仅仅是“他对我意味着什么”。当然,路德的“为我”也包含上帝“为我”所做之事的“意思”,因为在基督中的上帝为我而采取了客观决断,这对我总是有所意味的。但是,对布尔特曼来说,这一客观行为得先完全抛弃,才能获得“为我”的意味。因此,耶稣死于十字架就仅仅是发生在密封的因果联系中的某种事件;这个事件对我们毫无意义。但有意义的是另一事件:福音传道或使徒们对这一事件的宣讲。我们得把这一事件联系到我们自身。这样,对布尔特曼来说,新约解释就相当于在我自身的当前处境中为了我自身而赋予它一种意义。他认为,如果我们的注意力放在过去真实发生过的某种事件中,我们就做不到这一点。这样只会带来怀疑并破坏信仰。因

此,要做的是,放弃寻找历史中的上帝之客观行为的企图,从我们当下的生存出发寻找意义。

这就是布尔特曼所谓的由信仰得真善。这种思想和路德在改教时的教导是完全对立的。路德认为,得真善是一种外在的事件,而真善都是上帝的无条件赐予,而并非源于我们的所为,亦非由我们出于自身的考虑而赋予它以任何意义。得真善惟由耶稣基督而来,而信仰则是信任的神圣礼物,是对基督所作所为的信赖;基督的所作所为使我们走出自我而植根于基督中。但是,对布尔特曼而言,信仰与基督的真实所为之间的这种关联是断裂的,因为信仰已变成人类自身的行为,他的生存决断,他在当前的处境下为自身赋予福音传道以意义的过程。将福音的意义集中于它对我的意味,而远离上帝在我们的世界中的客观行为,远离过去的历史事件。这就带来一种突兀的自我中心主义,使“为我”的意义完全从其客观维度转向主观维度。我们可以看到,由恩典而得真善和这种想法正好相反。

这就是为什么卡尔·巴特向布尔特曼提出这样一个基本问题:布尔特曼关于使徒的传道所作的解释是否是真的福音?即,是否是那完全无条件的恩典和超越我们自身所能做的任何事情的神圣的真善?这里的教训是,任何时候,只要我们忽略耶稣基督的中心性与唯一性,忽略他替人所做的客观行为,福音就消失于人的生存化了的自我理解背后;而上帝自身的实在性也仅仅降格为,在我的生活目标的偶然性与必然性中“他对我意味着什么”。

我们来考虑一下只因基督而得真善是怎样处理问题的。它意味着是基督,而不是我们自己,将我们置于上帝的正义和真理中。因此,他是我们所有思想和行为的参考中心,是上帝与人关系中的决定点;一切事情的考证和判断都依据它。这样一来,我们的私人

关系领域就一定会受到困扰。多年前,我读到一本知名的著作《道德神学的要素》(*The Elements of Moral Theology*),令我惊讶的是,书中几乎没有耶稣基督的影子。他被扔到了角落,几乎不被注意;而伦理的或干脆是论辩的关注主宰了全部讨论。我看到的是一种伦理学,它与我们普通的自然生存基本上是连在一起的,并且基本上是严谨的。我想,因耶稣的教导和行动而引发的伦理困扰,或因耶稣宣布上帝国度的绝对性并召唤人们去完全顺服,从而打破当时社会和律法而导致的剧变,这是多么不同的情形!

耶稣的突然降临时导致了什么,布尔特曼在他的题名为《耶稣与圣言》(*Jesus and The Word*)的小册子中对此的阐述是值得一提的。耶稣反对的是犹太伦理中上帝意志的形式化。这种形式化所关心的是权威性律法而不是其中的内容。然而,正是内容决定了一条律法是否是上帝的真实意志。布尔特曼从耶稣的教导中看到,当顺从只是简单地服膺于一个形式的命令或权威时,人的自我就不需要一种根本的承诺。人所做的就是屈服于偶然的一致性,而他自身则保持中立,最终并不被神圣的要求所触动。在这种决断中,他处于他的行动之外,并不是完全的顺从。耶稣在他对完全顺从的要求中所突破的正是这种分离和中立。在这种要求中,人的内在存在与对他的要求相一致。他决定完全按照他的决断行动,因为他的整个自我站在他的行动背后。布尔特曼宣称,只有在承认这种完全顺从的前提下,才能设想一种真实的伦理。这样,人就得从律法和权威背后的隐藏地走出来,并对他的行动负完全责任。毫无疑问,这就是耶稣所做的,圣保罗也是这样紧随耶稣。但是,就是在这一点上,布尔特曼的理解完全跟不上因耶稣得真善的福音:他坚持认为,既然判断善恶是人的全部责任,那么,他对他所要做的事的每一个新决定都得负责。也就是说,在对耶稣直接挑战犹太律法学家及法利

赛人的权威进行了精彩分析之后,布尔特曼最终将人归为唯一的责任承担者。耶稣的福音所宣布的只不过是上帝自身走进我们的处境,他的责任无非是把我们的生活置于一个全新的基础上。

我们可以换一种方式来说。根据布尔特曼的说法,耶稣所做的就是彻底地思考在人的“所是”(is)与“应是”(ought to be)之间关系中人的绝对需求,从而一切都取决于人的自我个体决断。但是,这里没有暗示耶稣基督肯定会来把人从那种困境中提升出来的福音。人在这种困境中即便做了他份内所有的事情,仍然是一个无利可图的仆人,因为他从来就不能承担伦理的“应当”。实际上,福音与此相反,它宣称在耶稣基督中,上帝已经对我们的生存和命运作出了决断;他将我们放置在他的纯粹恩典的基础之上;在此基础之上,我们对上帝和人所作的自发伦理决断是真正自由的。这意味着,在耶稣的传道中,人被召唤是因为上帝为我们事先作出了客观决断,并无条件地向我们宣示这一决断。布尔特曼伦理学的一个灾难性问题是它拒斥客观决断,拒斥现实中恩典的选召;而这恰是整个基督福音的基础。因此,他最终只能宣扬一种伦理,尽管是彻底的伦理,但仍然只是人的已有生存经验的延伸和他已有的或至少可以通过哲学分析获得的知识的还原。这最终还是将人粗暴地监禁在他自身生存化的自我理解中,因为这里没有神圣赐予的支撑点使人能从他自身的囚室和他自身的自然生存中提升出来。没有真实客观的基督,就没有替人受过的救主。

然而,因基督得真善则与之不同。它意味着上帝自身业已介入我们的伦理困境;在这种困境中,我们的自由意志是我们的自我意志;我们无法从自我意志所导致的道德恶性循环中挣脱出来,从而无法在爱上帝或爱邻人中达到无私的自由。它意味着上帝以一系列在我们的历史存在和道德存在中的决定性事件与我们的世界相

互作用,将我们从我们自身失败的束缚中解放出来,将我们从严格约束我们的律法中拯救出来。现在,我们没有其他动机地、自由地顺从他的意志,从对于我们自身的考虑和我们的自我理解中摆脱出来,客观地为了上帝和邻人自身的缘故而爱他们。因此,我们卷入了一场深刻的道德革命,所有伦理关系都置于一个新的基础之上。做到这一点当然需要基督来占据人类生存的客观中心,一切都要经由他的恩典而得以调解。

在进一步深入之前,让我们暂且问一问,由宗教改革所产生的教会是怎样在存在主义者对福音的重新解释中使全能的救主耶稣基督归于消失的。这好像是由于我们新教持续努力地只从基督的工作来解释基督。如麦兰克敦(Menlanchthon)所说:“知基督即是知他的好处。”当你从诸如此类的基督拯救工作出发,从他在你的经验中对你意味着什么出发时,基督自身就会消失在他的这些好处背后,因而基督具有位格这种教义就是由你加之于他之上的价值判断所决定。或者用更教义的话来说,如果赎罪在我们的观念里仅仅局限于基督在他的十字架上的死中所完成的,如果道成肉身或上帝之子的肉身仅仅被当作赎罪的序曲或一种必要手段,那么,一种与上帝之子的本性和位格相关的正确基督论就会消失。但是,如果赎罪本身不是在存在论上扎根于基督或上帝自身,它就变成了德国人所说的 *Ereignistheologie*, 即事件神学。这样,我们为之欢欣的基督救恩就会离开他的位格存在,迅速退化为与历史没有本质关联的永恒的事件。这就是我们清楚地看到的在里奇尔(Ritschlian)派^① 背景

^① 校者注:里奇尔(Albrecht Ritschl, 1822—1889),德国新教神学家,在神学上反理性主义,反形而上学,认为上帝只能通过耶稣的工作和位格中的启示而被认识,重伦理和社区问题。

下的布尔特曼思想。但是,如果拯救事件的福音预言像这样远离历史性,我们就不可避免地要仰仗于我们自身,从我们的具体环境中的生存角度来解释它。于是我们从中读出的仅仅我们事先加之于其上的东西。

因此,很清楚,我们需要恢复的是这样一种对真善判断的理解,其中基督真正占据中心,所给出的解释都要参照他的曾经是和现在是。毕竟,并不是耶稣之死构成了赎罪;赎罪是上帝之子耶稣基督为我们牺牲他自身。一切都依赖于他是谁,他的生与死的意义依赖于他的位格之本性。他为我们而死,他在生与死中的自我给予为我们赎了罪。因此,我们必须让基督的位格来决定他的拯救本性,而不是其他方式。历史显示,把赎罪和道成肉身两者分开是福音派教会最有害的错误之一。这一点在伟大的神学家詹姆斯·邓尼(James Denney)那里我们可以看得更清楚。尽管有詹姆斯·奥尔(James Orr)与麦金托思(H. R. Mackintosh)所提供的帮助,邓尼还是看不到赎罪与道成肉身之间的本质的相互联系。他自己曾坦率地承认,他看不出保罗的“与基督一体”这一说法有什么意义。在这一点上,正如麦金托思所指出,邓尼和里奇尔是一致的。

这当然也成了苏格兰神学中最顽固的困难之一。在加尔文的问答中我们读到:“我们得救的保证在于我们对上帝——耶稣之父——的顺从,为的是它可以归于我们,好像它就是我们的。如果是这样,我们就必须拥有他:因为除非他首先把他自己给予我们,否则他的祝福就不是我们的。”只有与基督结合,我们才能分得他的恩惠、他的真善、他的神圣等。这就是为什么加尔文在《教义》中先谈论基督里的重生,然后再涉及人的真善判断问题,他为的是要说明与基督结合而重生乃是真善判断的内在内容。真善判断不是司法或法庭的事件,而是我们通过与基督结合而分享基督的神一人正

义。如果没有基督的道成肉身与我们的结合,以及我们在存在论基础上与基督的结合,真善判断就仅仅是空洞的道德关系而已。这也是苏格兰信仰宣言的突出教义。威斯敏斯特(Westminster)信仰宣言则不同,该宣言把秩序倒转过来,认为我们首先得通过一种司法性的行动给出真善判断,然后过一种与恩典融为一体的神圣化生活,并成长起来而与基督结合。苏格兰信仰宣言在思想史上的影响极具破坏性。它不仅导致福音的律法化,或道德化(如詹姆斯·邓尼的例子),而且导致以“福音”的方式对待基督的拯救行为,把赎罪与道成肉身分开,把替代与表象分开,把圣礼与基督的同在分开。这种方式迟早会使基督的祝福失去存在论的根基,使真善判断失去客观内容,进而走向主观的重新解释。这便是我们的现状,人们很容易被来自欧洲大陆的福音还原主义观念吸引。我们新教徒迷失了道路,需要回到我们在反对罗马错误时的立场上来,从耶稣的位格出发,而不从其他途径,来理解耶稣的工作。除非我们这样做,否则,我们将不可避免地从我自身出发来解释基督的工作和位格。

要理解由恩典得真善还需考虑这一点。基督把我们彻底地放在上帝的正义和真理中,从而可以彻底地询问我们。福音派并不迟疑地指出,耶稣的过错是因为耶稣要把上帝之爱注入人心中,或者要向他们解释上帝之国的模样;耶稣因此常常拒绝他们。一个接一个的寓言,一个接一个的格言,使他们极度震惊;耶稣就是那样一种人,从事那样一种神职,深深地冒犯了他们的自尊、他们的知识、他们的宗教以及他们最为珍贵的愿望。当耶稣把神圣恩典的王国直接加在他们的生活之上时,他揭示了人心与上帝意志之间的巨大鸿沟,从而激起了人对上帝的强烈敌意,并将耶稣带上了十字架。然而,在他的受难和激情中,他发动了上帝对人的自我中心、自我关切、自我安全、自我寻求以及自我意志的最大攻击。耶稣的所为不

能屈从于人的意志,直到最后仍然保持着上帝的绝对恩典;只有恩典,别无他物,永恒、坚定、不可战胜的纯粹恩典:“天父啊,宽恕他们吧,他们并不知道他们做了什么。”耶稣向人倾注了无条件的爱,毫无例外地将全部的宽恕无条件地给了所有人,纯粹在神圣恩典的基础上接纳人;于是,他成为人类生存中的火山式的动荡的中心。他不仅为上帝而召唤所有的人,而且也揭露了人企图靠自己来立足于上帝面前的徒劳。当圣保罗谈论真善判断乃是破碎性启示,认为只有上帝才是真理而人都是说谎者时,指的正是这个意思。

这一点在我们的道德生活领域中最为明显。在这里,所有的人都与罪同在,都在审判中,从而都因恩典而得真善。正是这真善判断的无条件本性把每一个人作为贫困的罪人赤裸裸地带到上帝面前,因为只有罪人才需要审判和宽恕。宽恕的绝对标准就是神圣慈爱的审判的绝对标准。这就是为什么我们不是被我们所做的事情所拯救、而是被我们的信仰所拯救的原因,因为信仰不在我们所做的而只在基督为我们所做的那里找到避难所。这就是为什么在圣餐中我们会为我们的整个存在而感到羞耻,既为我们的善也为我们的恶:在基督的血和肉面前,我们没有什么值得夸耀的,只能恳求救主的功德。在这样的恩典面前,我们一次次地被询问和审判;在那里,上帝是一切罪人的法官和审判者。

同样,这一点在我们的知识领域中也是真实的。一切思想和陈述的真假判断或证实都只能参照基督,都是在上帝的纯粹恩典基础上,而不是在我们自身的基础上。这意味着恩典的福音不能通过还原为我们先有知识所包含的东西而被理解,如布尔特曼所坚持的那样。或者说,这意味着神圣启示的判断和合法化不能通过我们自己获得的自我理解来达到。也就是说,上帝的自我显示与和我们发生关系并不通过诉诸于我们所认为的真理标准,而只是出于它自身的

源泉。因此,我们要从它自身出发来理解它,根据它的本性,按照它在我们之中所真实发生的,通过那些适应于它的自我显现的概念来理解它。但这意味着,只有我们完全被带入问题时才能获得知识。于是,我们的先入之见和已有知识在各个方面都被圈起来了;我们所问的问题本身都被质疑;上帝的真理因此不被阻挡和歪曲地摆在我们面前,提供我们认为可以给出的答案。于是,我们被置放于上帝的真理中,被告知耶稣基督就是真理,离开我们自身而专注于他,不敢自吹自己有真理。即使我们尽努力精确地、恰当地完成了我们所想所说的一切义务,正确的说法是,我们还是承认只有耶稣才是真理,而我们则没有真理。因此,自吹我们有真理就是否定因恩典得真善,因为这种自吹表明我们已经在真理之中,且不需要通过神圣恩典就能置身于真理中。这是一种自我的真善判断,认为我们能够证实并判断我们自身的信念和陈述。真正知道上帝恩典的人知道,他不能强迫把他自己所说的关于上帝的真理归结为上帝。

这便是由上帝恩典而得真善的知识论意义。宗教改革者曾将之应用到他们对传统神学的理解中和他们对圣经的解释中。他们发现这样的真善判断观引导他们走向基督并在他那里找到正义和真理,从而可以质疑自我真善判断;所以,他们发现必须拒斥这样的观念:真理标准存在于认知者或解释者的主体之中。比如说,在解释圣经时,我们重新仰仗上帝话语的真理,我们的所有先入之见与自以为是都会被质疑。这意味着,即使我们只能在传统中工作,我们也必须将传统观念和偏颇见解置于探索上帝话语时所显现出来的批评之下。也就是说,他们发现,真善判断问题迫使他们把权威中心从人或教会的主体性中转移到真理自身的客观性中。

宗教改革以来,没有人像卡尔·巴特那样,将因上帝恩典而得真善的立场如此彻底大胆地应用于人类神学化(human theologizing)。

正如他向我们表明的,这意味着,我们从来就不能在自身中寻求真理,而必须超越我们自身在上帝中寻求之。这意味着,我们从来就不能宣称我们的陈述的真理,而必须将这些陈述指向基督这唯一的真理。神学陈述自身并不具有真理,只是就其引导我们远离这些陈述而走向上帝这唯一的真理而言,它们才具有真理。这就是真善判断在神学中保持其强有力的客观性陈述的原因所在;它在每一方面都使我们需要仰仗于上帝的实在和他在基督中为我们所做的事情,且永不让我们依赖于我们自身的努力。因此,正是从这一基础出发,我们必须挑战那些“新神学家”。他们任意地将自我理解当作是解释福音的标准,在神学探究中坚持一种人类中心主义的出发点。如果现代科学从基督教中学到了什么的话,那就是,在任何研究领域,我们从事物本身出发并根据它们的本性来理解它们,而不是从我们自身先有的观念出发。然而,新神学家们严重违反的正是这种科学和神学的基本原则。

这里,因恩典得真善也适用于宗教领域。只有上帝在人类宗教中的宽恕与和解,因恩典得真善才有实在性;而我们只有在耶稣基督这上帝与人之间的唯一中介中才能得到它。因此,人类宗教自身没有价值和真理。在基督中并通过基督,在灵与真理的崇拜中,通往上帝之所的道路便打开了。所有以前的宗教,或基督之外的宗教,都被置换并相对化;以自身生存为基础所作的真理宣称都成为无效。真善判断显示出宗教是人类的罪孽的最高表现形式,如同作为无神论的反面表现形式。这对基督教也是适用的,它变成独立自主的、当然也是世俗的宗教,因而企图在上帝面前从人的角度出发来保护并强化自己。历史十分清楚地表明,通过罪和自我意志,基督教像其他宗教一样容易变成人的文化的自我表达形式,或者变成人寻求社会政治生活方式的手段,甚至变成人寻求在上帝面前的自

我判断、自我提升的手段。因此,在因恩典得真善中,基督教和非基督宗教一样都会受到彻底的质疑。

这就是卡尔·巴特全力攻击 19 世纪宗教以及作为宗教科学的神学观念的要点所在,包括一切自我中心和自以为是的虔信派宗教。正是因为宗教是人类一切可能性中的最高级的可能性,所以它能够变成“罪孽的流动资本”,成为罪孽潜入人类生存的主要手段,以至于自我理解成为人的终极关切,人类主体登上神圣主体的宝座。正是这种宗教以及由这种宗教所建立并尊崇的这种“上帝”落在耶稣基督的判断斧头之下。这就是朋霍费尔思想的来源;他的思想在现代大众神学的“非宗教的基督教”运动中被漫画、被曲解。早在《罗马书》的注释中,巴特对这种“伪激进主义”表示了轻蔑。在这种伪激进主义中,人们企图通过远离宗教并亲近一些高档爱好来逃离罪孽;这一切都仍然流行于人类精神在宗教中表达的自我中心和自以为是的运动中。

因此,我们认为,上帝只有在“宗教前沿的另一端”才能找到,或“只有在走到神圣人性的死胡同的尽头时”才能找到。但是,宗教依附性和僧侣主义只能在基督的真善判断中才得以暴露并相对化;因为,在基督里,宗教真理和上帝之间的积极联系由恩典而建立起来了,宗教信徒与非宗教信徒同样在上帝面前接受审判,因而宗教不但在上帝面前接受了审判,而且获得了真善(只有在上帝面前才能被审判)。因此,我们是被一种恩典宗教所召唤,在其中我们的生活出于上帝而不是出于我们自己;所有宗教之事的真理性都由耶稣基督来决定,因为我们不能从自身得到真善。在这里,即使基督宗教也是生活在神圣的绝对性中,并且完全在上帝的正义之下。因此,一种“无基督的基督教”只能发展为无神论的一种空洞的宗教形式。基督教只能在耶稣基督里得到真善,除此之外没有其他途径。当凡

事都围绕人的自我理解而运转时,基督教就一定会被废除。

不管我们怎么想,真善判断都要求完全牺牲自我,并以耶稣基督替代自我,从而带来无情的客观性。在其中,你不从自我实现的角度来爱你的邻人,你的思想也不从你的自我中心出发,而是从肉身化的圣言出发。这圣言召唤你丢弃一切并跟随他。在其中,你祈求或赞美上帝时乃是以耶稣基督的名义,而不是以你自己的名义。因此,在其中,你不是自己施洗自己,而是在基督中受洗;你不是自我取食,而是以上帝的肉和血为食。

真善判断于是就成了最易理解也最难理解的事情,因为它最易接受也最难接受。它是如此轻易可得,因为它是完全的慷慨赠予;因而也是如此的廉价,因为得到它无需付出代价,也不要什么条件;但它也是如此困难,因为它的绝对慷慨使我们以自我理解为成本而铸造的道德和宗教的货币贬值。对我们来说它是如此昂贵。因恩典得真善对在教区里的人和对大学中的人来说同样困难。在这一点上路德无疑是对的。他宣称,不管你如何清楚简单地宣讲真善判断问题,普通人对它的反应就如同一头瞪视着一扇新的大门的牛。但是在大学学生的教学中,我也发现,当他们的理解超过他们所能接受的时,他们的反应是恼怒和不满。看来,现代人真正想要的“廉价的恩典”是那种并不在他的生活道路上设置问号或者要求他放弃自我而跟随基督承担十字架的恩典;是那种不引人神圣愤怒于灵魂中从而不扰乱他的当代文化背景,而是使他保持“世俗”的恩典;是那种仅仅使他已有的宗教经验延续、不“迁就”他在这个世界上生存的恩典。因此,无疑,教会承受着巨大的压力,他要调整自身,使自己大众化,以便适应“现代人”,向他提供可理解的恩典。但是,这样一种可理解的“恩典”并不是上帝在人的可能性之外强加给我们的恩典。一个在其宣告中没有令人震撼力量的“教会”远不是耶稣基

督的教会。正如克尔凯郭尔提醒我们的,一个如此世俗化的以至于能与世人直接交流的基督教就变成了一种无害而浅薄的东西,既不能深刻地伤害他们,也不能治愈他们。它只说他们已知道的东西,且不能说得令他们更满意。教会越是企图适应时代,它就越是成为过去的无用陈迹。

这并不是要说,福音不需要以今天人们能够听懂和掌握的语言来传授和宣讲。向中国人宣讲福音当然要用汉语,向美国人宣讲福音则要用美语;而且还要尽可能地清楚和简捷,否则就达不到目的。也就是说,不要一开始就使人不悦。但是,必须认识到,关于上帝在耶稣基督中的救赎行动的福音信息,如果在人们现存的自然知识框架内向人宣讲,将不可避免地表现为自我矛盾和无意义。正如迈克尔·波兰尼(Michael Polanyi)经常向我们指出的,只要一种切合于一个主题的语言被运用于另一个完全不同的主题,这种结果就是不可避免的。正是在此,今天许多有关“超自然”建造者的说法是如此糟糕。这里再次引用波兰尼的思想:“当一切事件都能建立在自然科学的基础之上,它就属于事物的自然秩序。无论它多么怪诞和令人惊异,一旦它被确定为显著的事实,这事件就不再被当作超自然的。……通过自然的检验以期获得超自然的证据,这是不合逻辑的,因为这样只能确立事件的自然因素,而决不能将其说成是超自然的。”^①随之而来的并不是我们必须将超自然的观念当作在现代世界中无意义的东西随便抛弃。这将意味着我们只能去鼓吹自然的人在自然状态下所能理解的东西。我们要提倡的是这种理智的努力,力图从我们已有的知识不断进入到我们不知道也无法从已有

① 引自《个人的知识》(*Personal Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London, 1958),第284页。

知识中推演出来的全新知识中。任何一次伟大的科学进展,为了做出与之相关的根本转变,我们都不得不与我们自己做艰难的斗争。因此,我们必须要求现代世界认真考虑在福音中到底宣告了什么。如果没有我们心灵中的自然习惯的深刻变化,如果没有我们与自己、与我们对变化的厌恶态度作殊死斗争,如果没有我们对我们在一般的可观察的经验中所能验证的东西的超越,并迈向那仅仅出于它自身才能理解以及仅仅依照其神圣本性才能认识的事物,福音就不能如其所是地被理解。正如奥古斯丁所说,*Deus comprehensus non est Deus*(可理解的恩典不是恩典)。只有认识上帝自身,才能认识上帝的恩典是出于上帝,而不是出于我们自己。这就是因上帝得真善的意蕴。

问题是,什么是我们要建构的真善判断的现代诠释?或者用新近的说法,什么是上帝眼中的成年人或成熟人?就表面而言,这直接与耶稣的教导相对立:耶稣教导我们,除非我们变成小孩,否则不能进天国。毫无疑问,上帝的教导与“新神学”之间存在着巨大的对比。上帝从未谈论成熟和成人。相反,他宁可谈论孩童和童稚,谈论重生,谈论那些以他的名义接受小孩的人的幸福,甚至谈论如果我们进入上帝之国,我们应一如哺乳时的婴儿。上帝不是接受作为成人的我们,而是接受素朴的我们。在这种素朴中,我们就像孩子一样,没有世故和狂妄的自我认识,让基督成为一切,成为万能的救世主,为我们负责,为我们负重,卸除我们的罪。

但是,现在提出的成熟和成人观念的意味远不止于此。思量一下这种观念对迪尔特里希·朋霍费尔意味着什么。他是一个地地道道的德国人,深切地为了德国的问题而忧心忡忡,为了他的人民在希特勒专制之下显示出来的民族之魂忧心忡忡。一个奇怪的事实是,直到现代,德国好像还是缺少一位伟大的殉教者,即一个忠于他

的基督信仰、准备完全为其尽责乃至为它献出生命的人。德国人太容易屈服于权威,路德教教徒太容易屈服于政府,并最终在它的命令面前俯首称臣。德国的基督徒就像被父母管教了太久的孩子,很难自我做主。但是由于朋霍费尔(在此他是一个有代表性的形象,因为现在德国教会有无数的殉教者)的死,德国的信徒开始成长。你应该记得,朋霍费尔和其他人发现他们自己被迫做出了一个可怕的决定:行刺希特勒。对于作为一个传播福音的牧师的朋霍费尔来说,这肯定比对其他人来说更为可怕。在这一事件中,朋霍费尔甚至没有“利用上帝”作为他信仰的“外在依靠”。他坚定地做出了决定,并以死来为它负完全责任。这一举动可以说是决定命运的时刻;在他身上,德国的基督教从此成熟了,出现了真正成年的人,能够从权威的枷锁中摆脱出来,用他自己的脚站立。德国非常需要那种信仰与勇气,需要像朋霍费尔那样的人来体现和彰显这种信仰和勇气。因此,在第二次世界大战灾难性的失败以及随之而来的创伤性的罪感、幻灭和羞辱之后,殉教的朋霍费尔的形象作为全新之人的典范而突出起来。然而,令人悲哀的是,近几年来,很多德国思想家、作家和传教士不是真正地聆听朋霍费尔,而是为了他们自己的目的而“利用”朋霍费尔,作为体现他们自己的自我认识的手段,以及投射他们自身形象的象征。在这方面,他们得到了英国人和美国人的帮助和支持。这样,朋霍费尔的思想就被严重歪曲,对他的误解成为普遍现象。当特定的警句如“无信仰的基督教”、“俗世的神圣”发展成为一套思想时,就不只与他的基督论,而且与他的基本基督教神学形成尖锐的对立。

我们来尝试着指出他的思想的真正要点。有些人终其一生地信仰上帝,不仅像孩子般天真烂漫,而且也是孩子似的简单幼稚,完全基于外在的权威,或者来自圣经,或者来自教会。如果教会没有

牧师,教会中的教徒信仰就会常常发生冲突。教徒们依赖于外在的支撑,他们的信仰没有真正的成长。人们也可能“用上帝”作为这样的支撑,支持他们自身的信仰。于是人们就去寻找上帝的审判,或在神圣恩典中让罪和各种神的和非神的东西结成一体。然而,如果我们认真地对待因恩典得真善,这一根基就从你脚下完全抽离,与它一起被抽离的是你的“宗教”以及其中的“支撑者上帝”。这就是朋霍费尔对因恩典得真善的极端化,它与人自身的宗教性的自我宣称真善和自我保障自己形成鲜明对照。

朋霍费尔意识到这样一个事实:我们必须在不同的层面上思考,在每一层面上的思考必须在本层面内保持纯粹和始终一贯,不能把在一个层面上的思考同在另一层面上的思考混杂。因此,在自然科学的层面上,我们必须从自然中思考自然。仅仅根据自然本身探索和解释自然过程,而不求助于一些来自不同思想层面的真理,就像在一些艰难困境中突然引入一个“解围之神”而来帮助我们。所以,我们不能把上帝当成一个工作假设而带入我们的自然科学,以期用它来解释自然科学中的事情。这不仅因为自然科学自身仅限于关注可观察的和自发的事件,对上帝有方法论上的排斥,而且还因为上帝不是这个世界中经得起我们运用自然科学的实验检验和控制的自然事实。因此,朋霍费尔坚持认为,在所有自然知识中,我们必须遵循“仿佛上帝不在场”(etsi deus non daretur)的原则,不能把上帝搀和进来。这样,朋霍费尔的立场就正确地仰仗于这样一个事实,即上帝自身要我们如此这般地看待他所创造的这个世界,我们只要通过对这个世界本身的科学探究就能认识这个世界。因此,我们对于被造的世界以及这个被造世界中的一切事物的理解是与神学观念相分离的。这一点是基督教关于上帝之为造物主之教义的必要部分;而这一点在其他宗教中是没有的。因此,引入“上

帝”来阻止人类认识的“世俗化”是毫无意义的，它只会用“上帝”的名来抵抗上帝的意志，导致极度的混乱。它混淆了上帝与世俗的力量，歪曲了我们的上帝学说，使人类越来越远离圣经中那个活生生的上帝；这是只有通过十字架和耶稣基督的软弱才能真正被认识的上帝，但也是战胜这个世界的力量和空间的上帝。基督徒从外面所了解的“上帝”只是用来证明其自身观点的“上帝”，是自我宣称真善的支撑者的“上帝”，而不是因恩典得真善的上帝。在此，朋霍费尔所反对的是这样一种思维定势，即在同一个层面上思考上帝和自然（或在两个完全分离的层面上，彼此对立，结果仍旧一样！）——这不仅是自然主义的错误，而且也是虚假护教学的错误，即试图在我们进行纯粹自然认识的思想层面上辩护基督教关于上帝超越性的教义。

这里，我们必须提出这样一个问题：“仿佛上帝不在场”这一原则能否贯彻在伦理思想和行为层面上？我们能在完全不引人上帝的情况下做出道德决断吗？我们能学会在这个世俗化的世界中以一种完全世俗的方式生活吗？即我们能仿佛上帝不在场吗？或者说，我们能学会在没有上帝、没有祈祷、没有超自然的力量、没有对上帝与我们世界之相互作用的信念和思想的情况下生活吗？如果真是这样，这不就意味着我们最终要完全仰仗于我们自身吗？这无疑是对朋霍费尔思想的完全误解。朋霍费尔坚持认为，他所关注的是“为圣经中的上帝清除障碍”，而且，在他看来，基督教伦理学的出发点并不是我们的自我实在性，也不是这个世界的实在性，而是“上帝在耶稣基督中显现自身的实在性”。正如他在他的《伦理学》中所说，我们必须抛弃这样的问题：“我如何成为善人？”“我如何行善？”而是要提出根本不同的问题：“什么是上帝之意志？”像巴特一样，朋霍费尔也是从罪人因恩典而得真善这一基本原则出发的。正是这

基本原则使人因上帝和他的兄弟而获得了真正的自由。它在人以外为他的生活设置了一个基础,凭此,人感到自己是被一种力量所支撑而不是被自己所支撑。因恩典得真善使我们脱离了一切错误的支撑、一切外在的权威依赖和一切世间的安全避难所,不再仰仗我们自身,而是在上帝无条件的爱中仰仗他的纯粹的拯救行动。因此,伦理的和信仰的生活仅仅源于耶稣基督这唯一的中心。如果“仿佛上帝不在场”这一原则运用于此,那么,它必须与我们在讨论伦理学和宗教时所及的彻底的真善判断相一致;这种彻底的真善判断使人从自身中解放出来,因指向上帝和他的同胞兄弟而获得真正的自由。

有一点需要澄清:我们仿佛回到了路德思想的一个特性上,即律法与福音之间、或世间之王国与上帝之王国之间、可见世界与信仰世界之间的截然区分。尽管这种截然区分并非路德有意为之,但它确实导致了不幸的后果,即把宗教与伦理学分离开来,认为宗教属于与上帝的内在联系领域,而伦理学则作为国家体制内的外在行为领域。这样,路德在律法与福音之间所做的区分常常成为一种生活方式的托词,认为一个人可以一方面是基督教的一个忠诚的成员,而另一方面又是一个地地道道的俗人——仿佛上帝不在场。当哲学上的彻底二分法,如本体与现象,灵性与感性,上帝的彼岸世界与封闭的自然生存世界,进一步加强了这种托词时,基督福音与其实践运用之间的断裂就被扩大了——这是朋霍费尔的观念在德国神学机构中最令人遗憾的后果之一。

然而,这恰恰是朋霍费尔在伦理学和基督论中所要拒斥的。他与“伪路德”体系中的那种二元论没有瓜葛。这种“伪路德”体系将世间秩序的自主性与基督的律法对立起来。在二分法体系看来,在两个世界之间存在着这样一种断裂,以至于人被迫去追寻与世界无

关的基督和与基督无关的世界；或者，在两个世界彼此相分离的前提下试图同时站在二者之中，从而处于永无休止的紧张和冲突之中。朋霍费尔抨击这样的思想。与其把实在一分为二，不如认定唯一的上帝实在，即“基督在这个世界中所彰显的实在”。^①因此，对于朋霍费尔来说，所有的一切都取决于这一事实：通过道成肉身，上帝自身的存在“在时空中”得以显现。通过分享基督，我们同时站在上帝的实在和这个世界的实在之中。但是，这就要拒斥新教基督论中的二元论。朋霍费尔正确地坚持了这一点。新教基督论的二元论实际上不过是古老的观念与现象之间的希腊二元论的回归；这也是布尔特曼整个立场的实质所在。这一点在朋霍费尔的《基督论》一书中得到了充分而清晰的论述。

朋霍费尔的伦理学建基于一种积极的基督论。他拒斥了幻影说(Docetism)和伊便尼主义(Ebionitism)^②，这二者的错误都是彻底二分法假设带来的。相反，他认为，耶稣基督完全的神性与其完全的人性乃为一体。他批判性地反对19世纪流行的基督论方法，主张从基督救赎行动和他对我们的影响的角度出发，认为要从基督位格的本性出发来解释基督的工作。只有这样，基督的拯救工作才能在存在论的意义上根基于他的神圣存在中。由此在伦理学上所带来的后果是非常深刻的。这意味着伦理学必须同时扎根于基督的位格和他的主动顺从。就这一点来看，它所关心的问题是，基督的实在性如何能够成为我们的时空世界中的实在性？基督徒的生活

^① 参阅《伦理学》(*Ethics*, S. C. M. Press, London, 1955), 第63页以下。

^② 校者注：幻影说和伊便尼主义都是早期基督教异端。幻影说认为基督的身体是上帝向世人显现的幻影，并非真实的上帝。上帝和人是完全不同的，因而上帝不可能被人的肉眼看见。伊便尼主义者属于犹太—基督徒社团，否定基督的神性，认为基督只是一个受上帝感动的先知。

如何不在“他们自身之中”以及不是“为了自身的缘故”，而是活在基督中并为了基督的缘故？基督教伦理学在存在论上以耶稣基督为基础，通过耶稣基督而克服两个隔绝世界的二元论。正因为朋霍费尔如此看重上帝之子在这个时空世界中的肉身化，所以他坚持认为：“要在这个世界的实在性之外成为一个基督徒是没有真实的可能性的，而在耶稣基督的实在性之外也没有真实的世俗生存。”因此，基督徒如果要从这个世界抽身而退的话，他就没有落脚之地。他必须学会在基督的实在性中生活。正是在这个世界中，上帝之子才使我们的实在性成为他自己的，使他的实在性成为我们的。注意到这一点，我们就会发现目前对朋霍费尔的崇拜是多么的奇怪：人们借尸还魂，把偷来的存在主义衣裳和被他抛弃的以二元论预设为基础的世俗化“基督教”披在他身上。

我们还是回到朋霍费尔的“仿佛上帝不在场”的原则，考察一下同样真实的反命题。从神学的角度看，我们不能为了帮助我们解决一些神学上的困惑而引入自然科学上的“证据”，也不能引入自然科学上的一些“标准”来处理并消除不能被“现代人”所接受的部分。那将导致巨大的思想混乱，与在自然科学中把上帝作为“权宜之计”的做法所可能导致的混乱一样严重。这是明摆着的。比如，布尔特曼就以一种武断的唯科学主义全然不顾大量的圣经见证材料，既不根据圣经，也不根据他自己的立论，去认真加以考虑。事实上，当他把基督教信仰中所有的那些一般认为是超自然的因素作为神话而加以拒斥时，他显然是把它们视为一种原始的、前科学的宇宙论要素。也就是说，他以自然主义的方式将它们看作是“世界观”的因素，而不是以神学的方式来思考它们。他是如此天真地被圣经作者们常用的比喻所误导，以至于把神学的区别说成是空间或宇宙论距离，认为这种表达方式乃是人的自我理解对象化或投射。在圣经引

用和神学陈述上的这种混乱是布尔特曼引入自然主义思维习惯来处理圣经材料的后果。也就是说,科学进路指的是从事物自身并根据事物的本性来认知事物。布尔特曼是认可这种科学进路的。但当他转入神学领域时,他就丢弃了这种科学进路,不许我们在神学上按照相关的实在之本性来解释圣经中关于上帝的历史作为的记载,来解释关于上帝之子道成肉身和复活升天并再次降临的说法。但是,当布尔特曼因超自然的事物经不起他的自然检验而完全陷入对超自然事物的怀疑时,很明显,他对科学批判的夸耀就仅仅是一种鼓吹他自己的哲学预设和自然主义信念的方式而已。

这种思想混乱的另外一个明显的例子是约翰·罗宾逊在《诚实对上帝》(*Honest to God*)一书中的论述。他首先欣然接受了朋霍费尔的看法:我们不能把上帝当作一个假设而用于我们关于这个世界的知识。但是,他同时却要求放弃有神论,因为他觉得他只能从“裂缝中的上帝”这一角度来理解有神论。这样一种对有神论的根本性处理使得他拙劣地把有神论描述为纠缠于上帝是作为“一个存在者”还是作为“一个位格”这些传统有神论从来不讨论的问题。用不定冠词来思考上帝不是依照上帝的神圣本性来神学地思考上帝,而是以自然主义的方式将上帝作为被造物中的一员。当我们在神学上说上帝存在时,“存在”一词的含义是由上帝的本性所规定的,因为他的存在仅仅是作为上帝而存在,所以我们才把他作为那独一无二的最高的存在者来谈论,而不与其他的存在者混为一类。而且,当我们在神学的意义上说上帝是位格时,这里“位格”的含义也是由谁是上帝来决定的。所以我们把他作为那独一无二的位格来谈论,实际上是作为所有人格化生存的源泉来谈论。如同圣维克多的理查德(Richard of St. Victor)和邓·司各特很久以前就教导我们的,用于上帝的“位格”观念必须在存在论上源出于上帝自身

的本性,并因而也源出于三位一体;但却不可从我们在其他基础上所持有的一般观念中逻辑地推出。否则,我们就只能把上帝说成是“个别实体”。那就是说,我们必须有一种恰当的有神论中,恰当地在上帝的存在中追溯我们关于上帝的思想和陈述的类比指称。罗宾逊似乎仅仅是在图象中思考上帝,并通过寻找一些对“世俗的”人有意义的新图象,然后人为地把它们放在上帝的旧形象的位置上。这样来构造神学是如何可能的呢?难道这不正是通过我们自身的神话虚构来思考上帝吗?毫无疑问,按照他的思路,他应该把上帝看作我们存在的基础,因为这是从人的至深中心出发去思考,而不是从上帝自身为中心出发去思考——但是,对于这样一个思想家来说,怎么可能把他自己与上帝区别开来呢?

但是,一个基督教主教的思想为什么硬被塞进这个模子里?这是因为他也是以一种彻底的二元论哲学假定来思考的。这一点表面上好像是被他对“超自然主义”的拒斥和他对上帝作为“我们的存在基础”的认同所掩盖了,但实际上恰好是这种拒斥和认同把它暴露了。一方面,存在着一个我们都归属其中的自然世界,这可以通过以人类事务为中心和拒绝循环论证而给出世俗的理解。另一方面,还存在着被理解为“创造性的基础和意义”的上帝,但是这个上帝并不被看作是以任何一种因果方式与世界的相互作用。即使认为上帝与世界之间具有非常独特的某种因果关系,某种与上帝之本性相称的独特关系,即使认为存在着有关上帝之超越性及超自然活动的错误和误解,在主张“上帝的无能”时,罗宾逊仍然很明显地陷入了颠倒自然神论的形式(仍然是他对朋霍费尔的理解)。他对自然神论的否定并不能掩盖这一点。对于这个自然神论的“上帝”来说,无论他是像一个富有的但却远在澳大利亚的姑妈一样不在场,因而没有干预和介入的能力,还是作为约翰·罗宾逊存在的意义而

处于他的内心深处,因而没有能力拯救,回应祷告,甚至怜悯人,他的存在都是一样的。这样的上帝如此和他的存在基础纠缠错综,最多不过是罗宾逊自己内心深处的实际所是。在这一点上,罗宾逊求助于约翰·迈克玛瑞(John Macmurray)的说法,即上帝是“我们每个人所经验到的切身基础(personal ground)”。这种求助是无效的;因为迈克玛瑞认为,只有当我们客观地认知,也就是说,只有当我们能够将客观真实同我们自身的主观状态和条件区分开来时,我们才能真正地、理性地认知。他还认为,正是这种存在于我们的人际关系中的客观性才是“理性的核心”。所以,罗宾逊的立场比直接了当的自然神论更加站不住脚。他不能理性地在他的自身存在之外认清客观的、超越的、外在的上帝,因而只好自己设法去给那在他自身存在的深处的、对他有意义的、作为他的终极关怀的上帝观念填充内容。当他这样来寻求一种新的谈论上帝的方式、一种可以满足他的关怀的方式,从而得到他想要的“上帝”时,他如何能够避免把上帝归为他自己的一个谓词,或者“利用上帝”来达到他自己的目的和满足呢?这样的“上帝”正是朋霍费尔所揭露的偶像,是必须抛弃的。

显然,所谓的“新神学家们”一心谋求的是廉价的恩典,他们想要的“上帝”是一个适应他们和现代“世俗”之人的上帝,而不是给予我们以宝贵的恩典、要求更新我们心灵的上帝。在这宝贵的恩典中我们将不被这个世界的模式所限制,而是按照上帝自身在耶稣基督中的自我启示而被改造。新神学家们拒绝耶稣基督传达的关键信息,即,他要求他们弃绝自我,背负起十字架,毫无保留地追随他,走向十字架,受难和复活。多多少少,他们感觉到(当然是错误的感觉),福音威胁到了一些在他们看来是非常重要的、现代世界所必须的真理要素。实际上,他们远没有正确地理解这些真理要素。他们

的自我中心主义妨碍了他们对它们的理解,因而也就无法看出福音所威胁的是它们的扭曲形式;而这正是他们的维护和保全方法所导致的。它们的确是重要的真理。宗教改革使它们从它们的外壳中挣脱出来,经过了很长时间才生根发芽。这真理就是,自然的解放(上帝无中创世说的必然结论)和自然的肯定(完全来自恩典说,认为上帝在他绝对自由的爱中转向世界,转向这个他所创造的世界,并继续在他的恩典中维持这个与他不同因而依赖他的世界)。这二者都坚持上帝与自然之间具有一种积极的创造性的关系,以保持自然的完全自发性,避免它被神化。斩断创造和恩典的上帝与他所产生的事物两者之间的关系,就会导致某种形式的自然神论或无神论。指出以下一点就可以说明今天业已产生的思想混乱:当这些真理要素产生了以客观性原则为主导的现代经验科学时,新神学就以大规模的主体性使之窒息,逃离科学的客观性。

我们这里无法对这些重要真理要素的含义加以阐发,但是,如果对此要给出认真的思考,有两点是必须指出的:(1)我们必须学会在不同的层面上而不是在分离的领域中同时思考。(2)这些层面之间必然是相互作用的,否则就无法赋予一件事以意义。我们可以通过语言、数学和各种严密科学中的等级层次作出类比,很容易地指出把握这两点的重要性。在这些等级层次中,每一层面都通过与下一层面的相互作用而向其敞开。这对于理性思考是绝对必需的。否则的话,我们就只能在不同的层面上玩游戏,没有任何现实适用性。然而,我发现大多数“新神学家们”所做的,不过是斩断思想中有关自然与上帝的这两个主要层面的相互作用。他们竟有如此荒唐的想法,认为只有这样他们才能保持每一思想层面的独特性和重要性!另一方面,他们中的一些人试图抹平这些层面,将其置于完全相同的思想平台上,从而产生了一些不可能的矛盾和不合逻辑的

东西。当然,在任何科学领域,只要是这样做,都会产生同样的情况。毫无疑问,损害或者消除不同思想层面间的相互作用,只能导致完全的无用和无意义——而这正是许多“新神学家”正在做的,他们正在把大量的基督信徒赶向无意义的深坑。

现在,为了结束我们的讨论,我还是把它和真善判断问题联系起来,并在路德的 *simul justus et peccator*(同时为义人和罪人)中来思考。这里,我们同时在两个层面上思考,一是在基督中的真善判断的神圣行动层面,二是罪人在世上的生存层面。路德对此所作阐述的独特性在于,他认为上帝的正义行动被安排在它的对立面之下,在基督中同时也是为了在基督中的罪人,但却隐藏于这个可见世界的面纱之下。因此,他辩证地从赦罪的角度来理解义人和罪人的关系。但是,他的思想还有另外一面。真善判断问题是上帝引导我们的恩典圣言的内容。这圣言是全能的、有生命的、主动的。上帝在他的圣言中宣告我们是义人,我们就是义人。这是他的圣言使然。这不是空洞的圣言,他是要应验他所宣告的。因此,在义人与罪人之间有一种创造性的联系。上帝不断以这种方式保持他自身与罪人之间的能动联系,从而使他的赦免的和具有创造性的圣言在罪人的存在与生命中发挥作用。尽管只有通过信仰我们才可能正确了解这种相互作用,但他会在他的完全实在性、在基督降临、在肉身复活中显示出来。真善判断的实在性基于道成肉身和上帝之子的的工作,并与面仓和酒中的基督同在,不断地与我们沟通,使我们更新。因此,我们此时此刻生活在这个世界上,因着我们领受了基督的肉和血,才仍然能够分享这一实在性。路德之所以坚持主张“这是我的身体”,反对将其解释为“这象征着我的身体”,原因就在于,他敏锐地注意到,如果上帝与世界之间、上帝之子与历史之间或真理的恩典与罪人之间创造性的相互作用被削弱或枯萎,那么,基督

福音就变得毫无内容,毫无实在性。

然而,特别是在现代,人们一直追求对路德主义作这种解释,过多强调路德思想中关于真善的神圣礼物隐藏在相反的世界因素中这一想法的辩证方面,从而让义人与罪人之间的责难或辩解关系取代了其中真正的能动关系,把真善判断归结为空洞的法律上的假定。如果这种情况出现了,伟大的宗教改革预言就失去了意义;而人们企图从人的自我理解出发来填充这一真空,结果只能是带来强烈反感和偶像嘲弄。这样的话,新神学的代价就是死亡,包括最大懦式的死亡,即“‘上帝’的死亡”。

然而,路德主义当然还有很不一样的方面;“新神学”只是它的现代主义一面。路德教会的教义主要强调与基督的联合,是赦免的上帝与罪人之间的积极的创造性的联系,以及神圣实在性存在于并活动于这个世界的实在中。这是我们在朋霍费尔的思想中已经读到的,在施林原(Schlink)、沃格尔(Vogel)、斯伽兹戈尔德(Skyds-gaard)、普林特(Prenter)等人的神学中也可以读到。但是,比如在朋霍费尔那里,当真善判断的辩证方面被磨出锋利的刀口时,他所说的“教会乃为罪恶世界的极点”或“世界的神圣性”,并不能被那种彻底的二元论神学作为有用的东西来利用。这种神学只能窃用“廉价的恩典”这样的表达,而在朋霍费尔的思想中,如同在路德的思想中一样,表达模式乃是“宝贵的恩典”。那就是说,在上帝那不可思议的谦卑表达中,上帝屈尊俯就,以他自身的位格存在降临在我们的时空世界中,且通过他的恩典而与世人在他们的罪与耻的深处相互作用、相互影响,通过他在耶稣基督中的“软弱”来战胜我们的时空力量,通过他在十字架上的“无能”为罪人提供真善判断。这与“新神学”形成鲜明的对照。“新神学”的论述可能在语言上与朋霍费尔或路德的论述一致,甚至等同于圣经的陈述,但是其含义却完

全不同。他们对上帝与这个世界的相互作用和相互影响的拒绝,对神圣实在世界与这个时空世界的彻底二分的预设,使得他们的陈述另有所指,并最终还是要回归人自身。

三、神学与科学

4. 科学世界中的神学^①

当近代经验科学在 16 世纪兴起,并在 17 世纪开始其经典性的发展历程时,人们把它称为“独断的科学”。原因是,其一,它采用以研究对象为中心的归纳式发现方法,以此取代从抽象原则出发的演绎方法。其二,它声称通过这种方法可以增进人类关于世界的真正知识。这里谈到的“独断”来自古希腊关于“独断论”和“怀疑论者”的讨论。比如,在塞克都斯·恩培里克(Sextus Empiricus)的著作中,如果哲学家或科学家(在那个时代,两者是一致的)提出的问题导致肯定性的答案,他们就会被称为“独断论者”(dogmatikoi);反之,那些只是提出一些学术问题,而并不试图获得肯定性答案的人,就被称为“怀疑论者”(skeptikoi)。正是在此意义上,“独断的科学”被用来形容新物理学。这是一种肯定形式的科学。人们把现实的某个具体领域隔离开来,排除干扰性的和思辨性的问题,专注于研究对象本身,并从其内在联系中来理解它,而不迎合成见或外在权威。

^① 本文是作者于 1968 年 11 月 27 日在爱丁堡大学对全体教职人员发表的演讲。

人们不回避批判性的追问,因为后天养成的思想习惯和研究中产生的新观念都必须经受检验。但是,研究必须回到给定的现实中,以使科学家的心智能够接受自然方式的引导,通过形成各种肯定的“定律”或“断言”来表达现实实在强加在他们之上的理解。

这种意义上的“独断科学”在17世纪被运用于神学。人们认为神学有自己的独特研究领域,在对既定现实的本质或实际情形进行恰当的研究之前,不受有关本质的抽象问题或有关可能性的怀疑论问题的影响。人们在提出批判性和认识论问题时,乃是基于实际知识,依据内在逻辑和材料内容,严格排除先天假定或外在权威和设定。按这样的理解,神学教义就不是一个封闭的逻辑演绎知识体系,而是一门开放的科学,受到一种超越于我们心智的逻辑规则的调节和制约,因而在真理之光中。当我们的心智通过适当的探究对它越来越开放时,它就总是需要批判性的和肯定性的重建。

我们不能说17世纪以来的神学教条都是沿着这个方向前进的,因为不久它便又沦落到中世纪经院科学的风格和模式中。神学的主体在思想形式中开始变得系统化了。这种思想形式不是来自神学探究的实际领域,而是来自于一种新的形式化的亚里士多德主义,来自于在物理学的新机械论阐释中所呈现出来的一种僵化结构。这就导致把“独断论”还原为建立在某种原则之上的受自主理性指导的哲学体系;或者还原为这样一种神学体系,即,建立在理性自明的第一原则上,在逻辑上和分析上前后一贯的真理序列。鉴于它对肯定性内容和建设性进程的强调,“独断论”逐渐被理解成哲学或神学的教条化,不再指称原始实在的证据。正是在这术语已经变化了的意义上,罗马神学家们也开始把教会的决定和说教所呈现的逻辑演绎系统称为“独断论”。这样,独断论就回到它那已经摆脱出来的理性假设和外在权威中。进一步的发展就出现了“教条主义”

(dogmatism)这个概念,即具有封闭心灵的狭隘的、固执己见的思维特征,以及独断的说话方式。

然而,如今独断论在其最严格的意义上强劲地再现了,那就是:纯粹科学。这里,我们试图通过开放性的探究推进我们关于事物的实际知识,以便让事物向我们呈现出其内在的关联性,让我们在事物的自我说明中来理解它们;也就是说,只服从研究对象的要求,以其自身内在的规则运作。因此,这种类型的独断科学,无论是在物理学还是在神学中,都不会允许一种知识类型以自己的方式来操纵其他领域,无论是规定其方法还是预定其结果;否则的话就是一种糟糕的教条化。不幸的是,当今神学从“科学主义”和哲学的“经验主义”出发,频频遇到这种教条化。应当说,每门学科都有自己的研究对象,由此来决定如何发展其知识,方法和研究对象是不可分开的。因此,从事这样的神学理论研究乃是寻找客观知识,展示其知识的基础,发展其知识的形式、可能性和条件,对本领域的实在性之特性作出恰当的说明。这才是作为一门严格科学来探究的知识。

并不存在这样两种认知方法:科学方式和神学方式。科学和神学都不是神秘的认知方式。事实上,只有一种基本的认识方式;因此,我们无法比较科学与神学,但可以比较自然科学与神学科学,或社会科学与神学科学。它们的基本认知活动和任何其他经验领域的真实认知活动本质上并无二致。科学就是这种基本认识方法的严格学科化延伸,运用于人类生活和思想的各个领域。因此,我在这里使用“科学”一词,显然不是在粗俗的意义上仅用来表示自然科学,更不是局限于物理学的自然科学。我用“科学”一词来指称那种追求肯定性知识的基本的理性行为模式,及其批判性的然而却是受控制的扩展。

在一门科学中,我们按其本质来认识那些既定的实在,让其本

质来规定我们关于它的知识。我们不能假定我们已经知道了它的本质,因为我们只能通过归纳式的提问来认识它。提问中,我们努力让它向我们表现,尽管这常常和我们的理解相矛盾。这是一个我们发现自己被剥夺了预设观念的过程。我们在学习中的主要困难无疑来自我们自己,以及我们长期形成的思维习惯。我们固执地把这些东西从过去的或其他的知识领域带入当下的研究,这只能妨碍或扭曲我们对新领域的理解。在科学活动中,我们先“存疑”我们自己以及我们认为已知的东西。这样,我们就能尽可能地从事物自身认识既定的实在性,并使之与其本性保持一致。例如,我们并不是从先验假设中了解自然进程,而是通过独立地研究自然进程并依据实际情况作实事求是的思考而获得的。在这种科学活动中,我们试图把我们关于既定事实的知识明确地建立在实在本身之上,并且从一种专有的、具有说服力的关系出发,对此进行阐述。这就意味着我们必须把我们所认识到的东西和我们的主观状态与条件区分开来,意味着当我们依据事物的性质来了解事物时,我们要把我们的先前假设搁置起来或放在一边。而且,这还意味着我们必须学会区分“我们知道它”(what we know)和“我们认识它”(our knowing it)。这样我们就不至于混淆我们的知识形式与我们的知识所依据的实在。所有这些加起来就是科学客观性原则,即我们的基础理性之延伸;我们便是在其中来依据事物的实际情形进行思考并行动的。我们需要再次强调,对于那种从我们自己的意识出发来寻求解释的对象化思维模式来说,这就是它的反命题。

而且,在所有的科学知识中,我们让我们所认识的事物本性来规定某种具体的理性模式(我们用它来研究这事物)。这就是为什么每门科学我们都有独特的认知形式,使之与我们所考察对象的本质相适应。比如,我们采取物理研究或实验形式来考察一定的对

象；我们强迫沉默的自然来回答我们的问题。或者套用培根的话来说，我们“拷问”自然以得到自然对于我们的问题的回答。但是，当我们涉及某一人格对象或主体时，我们的追问形式就会相当不同。在这里，物理性的强制就完全不适用，取而代之的是说与听、问与答的人际互动这样一种恰当的理性模式。当然，我们必须承认这样一个事实：不同的研究领域往往互相重叠。但是，每一门学科都要求我们发展出与实在的本质相一致的语言系统。这一事实表明，从一个领域转入另一个领域时，我们的理性模式就必须有重大转变。还有，正是因为我们认知对象的本质规定了我们所采取的具体理性模式，它也就规定了我们对其进行证明的模式。我无法用耳朵验证周围是否有股怪味，我不能以宗教经验来确证某些公寓里是否有化学元素存在，我也无法用美学中的一些推理规则来证明天体物理学的一个命题。以上做法显然都是不合理性的。同样不合理性的是，用测试自然的方式来测试上帝，如通过一个物理实验来测试上帝或希望上帝在雷达望远镜中向我们显现他的实在性。考虑到所有这些问题，我们就不会对此感到奇怪，即从科学的必要性出发，神学要求我们采用适合于其特定对象本质的理性探究模式，并根据对象的本质及其特殊的理性而采用一定的有意义的语汇系统和相应的证明模式。

还有一点需要强调。在任何科学中，我们都预设我们知道的是可以进行理性研究的，它本身是内在可知的或有理性的。否则的话就不会有知识，更谈不上科学了。因此，在任何科学中必须进行一些基本操作，比如，证明就是去探测对象或知识领域的内在理性或内在逻辑。当然，如果我们不能这么做，我们就有理由质疑我们是否是在一个真实的知识领域工作，我们所认为是知识的东西是否只是我们以某种对象化的形式投射出来的主观臆想。然而，如果我们

可以在某一知识领域中思考内在的理性,我们就会确信自己在触摸实在,我们是在发现而不是在虚构,也就是说,我们是依据实在的基本性质进行思考。

让我们更充分地考虑这个问题。在任何一个领域,科学家都是追求对事件的秩序理解,从而可以把它们当作是相关的、可知的整体,进到这些事件的内在理性之中。他不是臆造而是在发现这种内在理性,尽管他必须以想像力和洞察力来探索和发现正确线索,创造性地构造思想知识形式以识别基本理性,并在他对事件的描述性说明中让它控制自己的思想。无疑,这是一种思想的双向运动,他对事件所作的说明和这一说明的基础相连。正是他的思维模式的一致性使他能够识别事物本质中的系统联系;然而,只有当他识别了时,他才能区分出哪些证据才是他的说明可以真正依赖的。就他能够把他的知识和知识的基础间的联系方式还原为内在一致的理性表达而言,他确信他掌握了事物的内在理性,确信他的重建工作是真实的。因此,在许多自然科学中,关键在于尽可能获得对事物理解的数学表达,因为只有这样才能表达事物的客观理性。然而,我们应当把那种数学表达仅仅看作是说明或发现模型,籍此我们便可以理解我们正在考察的实在,而不是把它看成描述方式,或把它等同于实在的某种结构。

这种科学活动应用在自然科学中,也应用在人文科学中,比如历史学和社会学;而在神学科学中,它也得到了广泛应用。在上述领域,只有当我们从描绘和叙述进入到解释时,我们才是在恰如其分地从事科学活动,考察、澄清和阐明我们所研究的对象的内在可理解性。

现在我们就以这种方式来考察神学科学,尤其是下述三点:

(1)神学科学相对于自然科学和社会科学的显著特性和功能;

- (2) 神学在科学思想迅速变化的框架中所处的位置；
- (3) 神学在今天的所处的文化分裂时代所面临的问题。

(1) 神学科学与其他科学的区别

所有科学都致力于把握本领域内的事物之可理解的本质,并对它作出前后一致的、令人信服的解释。然而,自然科学和人文科学仅仅是在无限的宇宙内的有限范围内起作用,因而是在理性可及的界限内。比如,有这样一些界限,在物理学中,光速是极限,绝对零度是极限。这些科学关心的是展示自然界的内在理性,并不在乎这些理性能否提供终极性的自我说明,也不追问隐藏在各种知识领域背后的终极理性基础。这些科学在本质上就是要排除这些问题,且只有这样才能完成其探究并理解自然现象的任务。神学家虽有自己的视角和不同的表达方式,但如果谈到和自然科学家的任务之异同,区别就不存在了。既然上帝无中生有而创造了宇宙,上帝就赋予了其自然实在性,因而研究宇宙就要涉及它的自然本性,并按其本性的进程和被造理性加以解释,而不是从上帝出发来解释。

另一方面,神学作为一门科学不能止步于使自然科学满足的界限内。它首先关心的是透视那超越的原始理性,指出可理解事物的终极来源,指出自然科学研究中其被造理性所预设的东西。我们可以对影响各门科学的超越性中的超越理性作些比喻说明。比如,科学家或学者对那些尚未建构或规范然而却等待人们去发现的实在的直观领悟所唤起的激情。于是,他发展了一门科学。然而,他自己的能力却无法确定它的最后形态。他看到了种种可能性,但是它们都不在他的掌握之中。正如波拉尼指出的那样,他卷入了对实体的追求中,而这个实体只是部分地敞开,不确定的理性领域仍未被

揭示。他确信,实在有一种力量和独立性会在将来以尚未被人们思考过的方式作自我表白。^① 他的科学良知是超越因素在他内心的回响或对应,是超越他心智的逻辑,是强加于他的。这就是为什么波拉尼常常强调,如果不是出自对超越理性的献身,就不可能有完全出于其自身目的而被追求的纯粹科学。^② 如果有真正的科学,那么就必须要有什么东西对我们的智力构建进行消解性(cataleptic)的控制,这个东西不是我们建构的,而是我们所接受的;它自上而下地抓住我们。

自然科学中的这个超越因素来自自然的内在理性,当然与上帝并非同一。不过,如果自然中的这个内在理性不提供有关它自身的说明,它就会大声呼唤上帝。然而,上帝的超越理性是终极的,并且出于他自身才能被认识。如果上帝的确是上帝的话,他以绝对的优先性和我们面对。究其本性而言,上帝是自在的,自由地通过他自己的非被造之光而为我们所知。除此之外,上帝的真理不能为人所知。它不可能从其他的不完全真理中得到支持,因为它是所有这些东西的基础和支持。这就是为什么对于那些致力于自然科学或人文科学的人(他们使用的是被造的或次等的、需要彼此相互支持的理性)来说,神学经常令他们感到困惑。在神学研究中,我们必须预设终极理性,并对此进行探究,以便理性地探究上帝。我们只能在上帝本来存在的基础上来认识上帝。在其他科学中把有关终极理性的问题圈定在括弧中是很正常的,即在方法论上对从终极理性出发来理解自然这一点保持不可知论。但是当我们把这些括弧去掉

① 参见《个人的知识》第一章中关于“客观性”的阐述。

② 参见《科学、信仰和社会》(*Science, Faith and Society*, Oxford University Press, 1946), 或添加新序的 1964 年版(The University of Chicago Press), 或《内隐的向度》(*The Tacit Dimension*, Routledge and Kegan Paul, London, 1967)。

并追问终极理性的问题时,不可知论就完全是非理性的,因为它放松了我们的理性与理性之源的联系。反过来说,当人类理性获得从被造理性界限之外的启示时,当可理解性显现出无限的扩张空间时,我们就到达了上帝的终极理性。但是,终极理性总是在我们人类理性的深处确定法则,并被认定和推崇为理性之光的规范和源头。就这一点而言,上帝在其自身的终极理性中向我们显现的同时,也开启了人类心智理解上帝之门。从这一点上看,上帝乃是一切知识中最确定、最有力的事实。

我曾经说过,在很多方面上帝的理性好像是消极的、沉默的。其实不是这样的。这神圣的逻各斯,上帝的超越之言,是积极主动的:它冲击着人类生活和思想的自我封闭结构,使之向永恒实在的无限空间敞开,并带领我们走出那无意义的人的自言自语和那缺乏最后自我解释的空洞本性。我们在神学科学中所做的就是要发展出这样一种理性探究模式,它与超越的上帝之言相适应,借此上帝的声音和自在能够向我们传达,从而我们可以在上帝自己的理性和神圣存在的主动决定性中认识并理解上帝。

这样做的话,我们会发现人与上帝的认知联系是令人眼花缭乱的。人类认识者为上帝的终极理性所着迷,却无法在追踪上帝的思想时恰当地达到上帝存在的基础。就是在这一点上,神学科学要介入并恰当地帮助人们超越自己的思想而趋向上帝。在这里,我们在上帝面前探索人类心智的各种状况,把有关上帝的知识清晰化,从而使上帝的真理之光不受阻挡,为人类心智提供清晰有序的形式去体会和理解上帝的实在性。

这里,“基督教义”谈论的是基督耶稣作为一,上帝的超验的“逻各斯”通过他而被听到并确认。我们在他身上和上帝的真理相遇,从而我们的存在从根本上受到质疑,并且受到终极实在的不断冲

击。于是,我们终于认识到上帝的真理不同于我们自己,开始提问如何才能真正达到目标,而不是把上帝置于空洞虚无中。这里,我们发现自己面对的是上帝自我显现的基本事实;神圣之言道成肉身进入我们人类存在,以一种强烈的终极性方式控制我们的心灵;耶稣基督把上帝知识中的决定性内容和结构赋予了我们作为客观的核心。基督教神学便是根据这个客观核心来理清并发展自己的教义的。用阿奎那的简明扼要的话来说:“基督道成肉身,以此显扬上帝。”(Christus qui secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum)^①

(2) 科学思想急剧变化的框架

我们注意到,宇宙学从托勒密和哥白尼体系到现时代发生了伟大的转折;人类的思想疆界超出了语言的界限;而且,所涉及的客观性之本性与深度也发生了变化。

神学家的职责并不是探究物理宇宙如此这般;但是,他毕竟是时空的存在,因而他的一切思考,甚至包括关于上帝的思考,只能发生在时空以及时空的理性结构中。此刻我并不是要讨论由此而导致的神学问题,^②而是要考虑,当科学研究深入到在本性上或在上帝中的内在可理解性时,我们是如何运用思想的时空框架的。

在牛顿物理学中,空间和时间作为一种惯性系统被认为在整个科学因果结构中起着一种绝对的作用。这种科学是这样操作的:理论的起点是一组作为形式前提的基本公理,因而就其本性而言只能

① 《神学大全》(*Summa Theologica*, I. q. 2. Prol.)。

② 参见《空间、时间与道成肉身》(*Space, Time and Incarnation*, Oxford, 1969)。

发展封闭的理论体系。但是,就我的理解而言,随着相对论的出现,情况发生了很大变化。因为现在,科学的前提并不是预先得知或证明的,而是后天地(a posteriori)为我们所知。它们也不能脱离科学研究、假设和验证的整个过程,并且只有当它们对自身所在的推理关系给出统一的可理解的形式时,才能被接受。(经过哥德尔定理修改过的罗素逻辑体系中的公理化演算也表现出相似的结构。)换句话说,公理并不是一套先在于或独立于所得结论的逻辑前提,而是来自于科学活动的内在联系,并且作为思想的必然结构强加给我们。事物的可理解性便是这样置于我们的心灵的。这样,正如爱因斯坦所指出的,应用于物理宇宙的几何学就不再是公理化的演绎科学,而是成了与物理学不可分割的自然科学。^①当然,我们反思确立事实的方式时会发现,公理的设立最初确实是通过假设来达到的;但是,它们必须得到演绎式的验证(在波普尔的意义),并且在理性的客观深度及在它们所揭示的理性的不确定范围内加以验证(在波拉尼的意义)。我们必须特别注意的是,在这里,我们得到了严格的科学思维方式,即通过公理的途径进入事物的内在理性。这理性超越了我们所有关于实在的想法;它与经验界或现象界不发生事故上或因果上的关联,不能仅仅经由观察或经验方法来认识,却作为现象或经验事件的不可或缺的理性基础加给了我们。

我花时间说这些是因为物理学的这种公理化思想的新方法与我们在神学研究中进入其内在逻辑的方法极为相似。神学要做的不是从给定的前提假设出发作逻辑—演绎式的论证,而只是指出研

^① 参见《几何学和经验》(Geometry and Experience),载于《对实在性的偶然启示》(Sidelights on Relativity, Methuen, 1922),以及《物理学和实在性》(Physics and Reality),载于《爱因斯坦晚年文集》(Out of My Later Years, Philosophical Library, New York, 1950)。

究对象的内在联系所隐含的前提。我们可以在古典神学的阿塔那西乌斯(Anthanasius, 约公元 295—373, 亚历山大城主教)的《论道成肉身》(De incarnatione)或安瑟尔谟(Anselm, 卒于 1109 年)的《上帝如何为人?》(Cur Deus homo)找到上述观点的例证。然而,在阿伯拉德(Abelard, 1079—1142)精心设计了“是与否”(sic et non)的研究方法后,中世纪神学走上了一条不同的道路。它回到亚里士多德的科学观上,试图从有关上帝的知识所特有的独立权威原则出发,以论证的方式得到必然的结论。然而,正如阿奎那所指出的,此过程不可能完全是逻辑—演绎式的。因为只要我们涉及实在与存在,涉及必须明辨的客观的而不只是概念的内涵,我们就必须在观念的联系中运用可能的说服性的论证,而非仅仅是演示性的推理,来强化信仰认定并发展理解。“上帝创造了世界”或者“上帝之子成为人”这类基本的神学命题本性上是偶然的。这一事实使司各特质疑那种把神学科学还原为欧氏几何的“一刀切”做法。无论如何,具有逻辑分析与三段论推理魅力的经院神学主要是以公理演绎科学的面目出现的。当代教义(天主教的和新教的,包括经院神学在牛顿时代的奇怪复活)已经远离这种方法了。人们关注的是神和神在这个世界的历史存在之间的相互作用,以及语言与实在、人性与神性之间的重要联系。

当我们的神学思考不能脱离偶然事件或经验联系时,它就必定要受制于独立于我们心智以外的客观联系。故而我们不得不运用前提假设。这些假设就其性质而言不能指望由分离的思维来得到,因为只有当我们的思想具有我们所考察的实在的确定形式,并且对其内在结构与可理解性能够作出有机的阐明时,这些假设才能得以发现。这类假设或公理具有一种出人预料的性质,它们的建立不能独立于或先于实在的经验联系;只是当我们的理性适应并从中获得

启发的超越因素时,它们才变得显而易见。如果我们愿意,也可以把这种神学教义看作是新的意义上的公理科学。因此,“上帝即爱”这一命题不能被当作永恒的或必然的公理,否则,它就脱离了上帝道成肉身而自我显现的根基,脱离了基督耶稣的历史实在性,并从基督舍身献祭的神圣之爱中抽离出来,好像它是必然地、普遍地为真的,而无须提及上帝向世人显示其真实性的行为;并因而回避了这样一个相关的问题:在何时何种条件下这个命题是真的。对我们而言,“上帝即爱”是一个普遍的真理;但是它不能像形式逻辑的前提假设那样被用于演绎推理,而只能像科学的假设那样,不是预先而是后天地被认识,因而它的被接受不能脱离所考察领域的整个科学活动模式。

自然地,神学教义科学就其主题而言虽然有非常独特的本性,但仍需要和当代科学世界中的思想转变机制相适应;至少不会像狄拉克(Paul A. Dirac)所坚持的那样,自己作为非感性思维结构,却要求把全部思想图景作为扭曲的无意义者而加以排除。^①通过这种源于圣经传统的思想框架,犹太教—基督教神学透过人类幼稚的幻想和观察,达到了一种关于无法形容、难以名状的上帝的知识。由此看来,一些现代思想家试图用看上去更适于现代世界的“形象”来取代过时的上帝“形象”,却仍然采用了“神学图象化”,这显然是相当退步的、无聊的做法。

然而,我们必须面对与公理化思想相关的一个问题。如果我们把前提假设从其赖以存在的静态结构中(亚里士多德式的或牛顿式的)隔离开来,并且放弃绝对静止的观点,从我们的地球经验以外假

^① 详见波拉尼编:《科学、信仰、社会》(Science, Faith, and Society, 1964), 第88页。

设一个阿基米德点,以便从后面来观察这个世界,我们这样做会不会陷入相对主义?正如汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)所指出的那样,现代社会中许多人对这个观念如获至宝,认为他们找到了从空间性和时间性的镣铐中解放出来的道路,从而像神一样超然于自然之上。^①但这是一个可怕的错误,因为这种相对主义不仅不能解放人,反而把人禁锢在他自己的构想中,并且最后把所有的科学都还原为人自己头脑结构中的科学。然而,这种严重的错误正在深深地腐蚀我们的现代文化。

真正的错误隐藏在所有这些的背后——因为相对性并不意味着相对主义。毫无疑问,四维几何学通过自由的公设化思考已经转变为科学。但是,当人们发现四维几何可以被应用于实际存在时,人们就意识到几何学并不只是人类心智偶然想到的理想可能性,而是涉及到抽象的概念体系和物理过程之间的深刻关系。它带领我们进入超越一切直观表象的客观状态。因此,相对论摧毁旧宇宙论以及相关客观性的结果,导致了一种崭新的更深奥的客观性,它对于我们的主观性而言是不变的。它对于我们的一切思想都具有巨大的认识论意义,因为通过摧毁这样一种观念,即四维几何仅仅是存在于人类意识中的抽象物,它摧毁了曾经影响过西方科学和文化的旧的二元论,无论是以奥古斯丁或笛卡尔的形式,还是以牛顿或康德的形式。真的摧毁了吗?是的,或许就纯粹科学而言确实如此,但是在我们的文化中它们依旧繁荣兴旺。

^① 参见《人类状况》(*The Human Condition*, University of Chicago Press, 1958, Anchor Books edit., 1959),第234页以下。也可参见卡尔·海因姆:《科学世界观的转变》(*Karl Heim, The Transformation of the Scientific World View*, S. C. M. Press, London, 1953),第72页以下。

(3) 我们的文化分裂问题

在研究领域不可避免发生重叠的地方,神学家、自然科学家以及社会科学家在同一个世界上并肩工作。他们依据当时的知识状态以及能够利用的工具来发展科学;当然,他们必须对此进行改进,以适应新知识的到来。他们都关注精确的、可控制的知识,即人类思想结构中的知识以及时空中的存在,并且试图以思想或产生于思想的语词来交流心得。因此,至少在某种程度上,他们在一种文化中努力促成共识,并通过共识来达到控制,同时不至于走向背叛科学的错误的还原主义。但事实情况是,我们今天的文化仍然处于彻头彻尾的深刻分裂之中。虽然分裂的界限并不总是那么明显,但是在纯粹科学和社会科学之间的分裂却是特别显著。关于“两种文化”已经有很多著述面世,尽管我不同意这些说法,但是我的确感到这种分裂如果长久持续下去,必然导致文明的不统一。其实,这种分裂导致了广泛的意义的缺失,并进而感染了青少年一代。

神学如何在今天这样的情形下发现自己呢?

为回答这个问题,我们必须首先了解说明(explanation)与理解(understanding)之间的尖锐对立对现代认识论的影响,也就是乔伊斯(Droysse,施莱尔马赫的追随者)、^①狄尔泰(Dilthey)、和韦伯(Weber)所称的“Erklären”和“Verstehen”之间的对立。然而,一旦它们被对立起来,它们各自就都被扭曲了:“说明”被严格限制在可以清楚并能取得共识的逻辑处理范围内,并在严格的因果或机械概

^① 参见卡尔-奥托·阿佩尔:《语言分析哲学和科学》(Karl-Otto Apel, *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*, Reidel, Dordrecht, 1967)。

念中建构,而不采用连贯一致的结构和功能表述方式。“理解”则被说成是某种“神会”(empathic)的解释,也就是说,把自己同情地、富有想象地转换到某种特定情形中,以便置身其中来观察其特征,而不是在整体中来观察细节,并通过整体去直观实在的客观的可理解的联系。这就导致人类一方面被禁锢于因果建构中,另一方面又被禁锢于他自己头脑构建的社会的对象化中。这两点都是当今的学生们不断起来反对的。当然,人们已经试图重新整合理解和说明,认为它们在科学研究上是互补的,比如,像潘丁(C. F. A. Pantin)那样把美学认识与逻辑验证统一起来。^①在我看来,关于自然科学方面做的最成功的就是波拉尼和波普尔;他们虽然并不一致,但都坚持“客观解释”,认为说明与理解相互渗透,尽管两者都不是完全经验的。然而,自然科学并不像社会科学中的问题那样尖锐。后者的失败,就我所知,在于人们试图通过诉诸人类行为的普遍性,通过统计科学和语言哲学,把真正的客观性引入“神会”的方法论中。这些学科仍然因袭着牛顿时代以来陈旧的自然观。^②看来,当纯粹科学在很多方面已经克服了牛顿式的关于空间与物质、体积与质量的二元论,并且从由此而导致的僵化机械论观念中解放出来时,社会科学却仍然深受二元论和科学工具主义的影响,并且不得不在本领域发展某种联系以对应于场论所揭示的观点。其实,当我们让事物和事件自己来启发我们对于事物和事件的认识时,对于“理解”已经是

① 参见 A.M. 潘丁和 W.H. 绍普(Thorpe)所编的《学科的联系》(*The Relation between the Sciences*, Cambridge, 1968),第五章。

② 参见 P. 文驰:《社会科学观念及其和哲学的关系》(*Winch, The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London, 1958);以及 R. S. 拉德纳:《社会科学哲学》(*Rudner, Philosophy of Social Science*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1966)。

敞开了。这样看来,除非我们抛弃这过时的二元论,否则,我们就无法弥合说明与理解之间的鸿沟。

人类思想都是在语言中发展的。由于语言只能存在于社会中,我们的思想就不可避免地与生活及工作于其中的社会制度、习俗和传统发生密切的关系。这就是为什么我们最精致的思想也受制于心理和社会因素的原因。但是,如果我们的社会文化在“说明”与“理解”这样的基本点上处于深刻的分裂状态,那么,我们的科学活动受其影响就不足为奇了,如纯粹科学与社会控制技术之间的深刻张力。考虑到教会与社会的深入联系,这也适用于神学。假如任何一门科学不经过与本学科共同体的语言和概念“范式”的抗争,如库恩所称的那样,^①就无法在知识上取得崭新的进展,那么,在那些根植于社会存在的科学如神学的张力就达到了极点。

这就是现代神学所面临的文化分裂的问题,不过我们暂且还是从两个方面来考虑它是如何受到影响的。

(1)在通过僵化的机械因果联系来“说明”与通过神会的参与或内在的观察来“理解”之间存在着扭曲的分裂,在这种分裂中,许多神学家受害于布伯的“上帝的概念去执”^②。同样的说法早先也有:施莱尔马赫拒绝把上帝看作是我们思考和认知的对象,因为上帝不会受我们的“反应”(counter-influence)的影响,即不会被我们的主动理性的对象化力量所规定;但他坚持认为,我们能理解上帝乃在

① 《科学革命结构》(*The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Phoenix ed., 1964), 第5章第43页以下。

② 《上帝的隐退》(*The Eclipse of God*, Harper, New York, 1957), 第123—125页。

于上帝就是我们的绝对依赖感的决定因素之一。^①当然,在此背后存在着“感官的”与“精神的”、给予的与非给予的之间的二元对立。这就把他重新置于宗教自我意识的情感中,并且把神学命题还原为“言说中的宗教性质”的解释。

相似的思路甚至出现在蒂利希的高度理性主义神学中。对蒂利希而言,神学的“直接对象”并不是上帝,而是“宗教的象征”,它处理的不是客观内容而是力量。^②与此相应,蒂利希认为信念基本上是“非概念化的”,因此,只有当它借用理性结构并由此进行概念化时,信念才能产生神学。另外,相同的思想在大陆神学家那里也可以找到;他们认同存在主义与科学的脱离,并且割断了与所有客观性的联系,因为他们无法把真正的客观性与产生于绝对静态时空观的客观主义结构区分开来。换句话说,说明与理解之间的分裂割断了人对上帝的认知关系,使人要重新仰仗于自我理解。结果是,人与上帝、人与世界的联系最后还原为人与自己的联系。我们的深刻的文化分裂和社会科学现状孕育了上述情形。难怪我国的一些神学家们丧失自信,从神学和神学哲学堕入宗教现象学和社会学!当宗教现象学和宗教社会学没有被关于说明和理解的受到损害的观念所扭曲时,它们当然应该有一席之地。但是,即使它们是健康的,也不能允许它们取代科学神学和哲学神学的位置。

毫无疑问,在所有这些“上帝的概念去执”中,真正的问题并不是神学与科学之间的冲突,而是桑地拉那(Santillana)所谓的“秩序

^① 《基督信仰》(*The Christian Faith*, T&T. Clark, Edinburgh, 1928), 第 17 页以下。译校者注:这里说的“对象化力量”指的是康德思想中的认识主体对对象的规定。施莱尔马赫认为,上帝是不能被对象化的。

^② 参见《神学和符号》(*Theology and Symbolism*), 载于约翰逊所编《宗教的象征》(F. E. Johnson, *Religious Symbols*, Harper, New York, 1955), 第 108 页。

与设计哲学”同“浪漫自然主义”之间的冲突。^①

(2)分裂文化对《新约》和历史研究方法的影响更加令人震惊。故事还是要追溯到牛顿那里。牛顿在基本的知识结构中把时间与空间联系起来,这一事实意味着时间的空间延伸即历史性完全进入科学研究领域。然而,这却导致了两难的结果。因为在确定事实时,时间与空间密不可分,所以必须严格对待历史的线形特征,即事件的预期走向。但是,由于时间和空间在一个同质无差异的系统中被赋予了绝对的地位,静态的和必然的特质就进入了历史观念,于是就种下了那致命的两类历史分裂的种子。不过,它的发展则得力于英国的自然神学和下述因素的相互作用:如德国思想中的激进二元论,路德神学中隐含的柏拉图—奥古斯丁式的可知世界和可感世界的二元论,还有“两类王国”的图式化区分,笛卡尔的主客二分,希腊人关于事件和观念的对立(它在康德关于本体界的“自在之物”与现象界的“为我之物”的划分中得以复苏),等等。这样,在理性的必然真理和历史的偶然真理之间就出现了莱辛(Lessing)所说的“丑陋的鸿沟”。我们是否准备跨越这个鸿沟,从偶然的历史真理进入到另一种不同的真理中,而把历史作为无时间性真理的外在象征性包装弃置一旁?随着德国思想的发展,这种区分也日益系统化。密尔(Mill)和孔德(Comte)坚持认为,必须用牛顿式的经验—因果的自然科学方法来观察、说明和建立历史进程。他们之后,历史开始被置于实证科学的控制之下。另一方面,历史开始被看作是“对象化生命”即黑格尔所谓“客观精神”的积淀;或者就是人类自我理解的创造性的对象化,即通过与人类主体相关的方法去解释,如理解和

^①《科学思想的起源》(*The Origins of Scientific Thought*, University of Chicago Press, 1961),第301页。

神会的神圣化或进入内在形式等等。现象学的发展强化了这种区分,并使得说明与理解、原因与意义的区分导致了两种相当不同的历史观,赫尔曼(Herrmann)和特洛尔奇(Troeltsch)称之为“Historie”历史学和“Geschichte”历史。

“历史学”(指对所发生的事件的记载、反省和研究)的历史观运用在《新约》中是为了排除任何与机械论的宇宙解释结构(认为宇宙是封闭的因果连续体)不符的事物。“历史”(专指实际发生的事件)的历史观运用在《新约》中则使其成为人类理解自身的伟大文本,割断了与上帝的概念联系,割断了与自然的概念联系。毫不奇怪,《新约》批评的方法运用了这些激进的二分法,用麦金农(D. M. MacKinnon)的话来说,就是“把关于历史转折的命题翻译成关于个人或团体的精神和宗教活动的命题”,从而成功地把历史上的耶稣基督还原为一个通点。正如麦金农所论证的,这样做所导致的结果就是“神学中的人类中心主义成为神话幻觉的最危险形式”。^①然而,这种对耶稣的研究方法至少把人推向面对自己的心灵结构(不受外在的客观控制和解释控制);这正是耶稣对各种人类自我中心论所作的 不留余地的批评的反驳。

显然,那些在严格意义上关注教义科学进展的神学家们是很难接受这些奇怪的《新约》诠释“成果”的。在他们看来,那些学者的最终成果全都预先被一些成问题的前提假设所决定了。使理解与说明相分离的结果是,解释者忽略了这样两点:其一,他把圣经语言与其自然的直接意图相分离,而把“间接意图”作为意义的首要承担者单独提出,并认为这只能在生命的态度或形式或由此导致的决定中

^① 《神学的边缘地带》(*Borderlands of Theology*, Lutterworth Press, London, 1968), 第 88 页。

才能被“理解”。其二,他孤立了圣经陈述的句法意义,通过对形态上的语言学关联(内在地承担了句法意义)的分析来对其进行“科学”处理,然后把它放在某种语境中来“理解”。后者用于弥补前者的主观武断性,这种主观武断性通过神会的联系来理解,并且因此排除了适当验证的可能性。前者的作用则是拯救后者的贫乏处境(那是以陈述分析代替事实和事件分析所导致的),并帮助它把语言当作生活形式,拥有社会和行为意义,从而可以联系生活情境来给予“理解”。然而,事实上,两者都陷入了文化分裂的同一面,割裂了语言的指称和表意功能,因而只能从实在中进行抽象;并且当某种心智存在占据实在,虚假本体论发展起来帮助进行客观验证和控制时,它们好像只是在进行解释。我们只有克服了文化分裂之后才能深入(归纳地)到事实的真实可理解性之中,即通过说明性的公理或前提进入连贯一致的理性之中,给出整体性的理解和有客观深度的理解。为了让圣经研究脱离对诠释者的主观性及其未证实的方法的依赖,我们实在需要的是神学诠释,或如曼森(William Manson)所说的“深度注释”。但是,只要文化分裂还在继续,语言通往实在之路就会被阻塞,而解释只能采取两种相互排斥的形式,其中,“原因”和“意义”,“实在”和“符号”相互对抗,导致的是共同的损害和曲解,走向某种形式的实证主义和浪漫主义。

是的,现代神学研究在我们的分裂文化中艰苦抗争。但这件事还有另外一面。只要人们在教会内的趋同对话中把神学当作教义科学来追求,只要人们和其他科学、和科学哲学还有对话,那么,它能够清除伪神学结构,阻止我们分裂文化的扭曲的主观性的进入,并以一种令人惊叹的方式消除教会之间、教会与犹太人之间的古老壁垒,从而达到一个崭新的深度和统一性。经过这样的简化和统一,神学就会在其漫长的历史中取得最重要的进展。

5. 趋同主义与科学^①

趋同在这个世界的时空中发生。上帝之言于无中生有而形成这个世界；创造过程中的自发事件需要时空作为内在秩序的承担者。上帝正是在这个世界上安置人类，并且在时空中让人认识他。人被指定在这个世界上居住并享受生活，上帝赋予他认识和命名的本领，让他占有并控制这个世界，作为创造之冠而成了世界的祭司；通过他，万物的回应都将归于对上帝的赞美和崇拜。也正是在这个世界上，上帝派来了他的儿子，道成肉身，彰显圣父之爱，以此克服世界所陷入的疏离状态，摆脱生命的缺失，恢复人与上帝的联系，恢复上帝造人的初衷。因此，上帝不仅从无中创造世界，把空间和时间作为与自然进行互动以及世界秩序的中介，而且还通过圣子的道成肉身来确定并建立与自己的联系。这样，空间和时间的实在性在他的永恒目标里得到肯定，并作为人类生活工作以及与上帝交流的界限。

在这个时间和空间的世界里，人类尊奉创世者并致力于探究存在的秩序，在自然科学和理论科学中揭示其理性之美；而侍奉基督的教会则顺从救主，传播福音，取向共同，重新联合。科学社团和基督教会是在同一个世界中一同工作，一同在时空框架中寻求理解，一同在人类思想语言形式中寻求理解交流。正是在这个自然的和历史的具体的世界（人们在其中能够观察和反思）中，教会追求

^① 本文写于1968年6月，应斯特拉斯堡的基督教研究中心之邀而作。

其神学任务。上帝不是在此之外使人认识他的,因而,神学必须在这个世界上来完成它的科学阐述和说明。这些自然的和历史的现实也就是自然科学所要研究的,并试图揭示其固有的理性联系。神学科学和自然科学都在人类探究领域中运作,都必须让思想服务于所探究的实在。两者各有自己的具体关注,有由对象的性质所决定的特殊的理性和证明模式,以及要求这些差异性得到严格的尊重;但两者都有同样的基本认识问题,比如,让认识符合实在的本性,区分已知的和正在求知的,以及对各自的科学活动进行反思等。因为这两种科学都无法脱离人性,因而无法否定这个事实,即关于对象的知识都是人的知识;而且我们很容易把我们思想的精致形式强加于我们所要研究的实在之上;所以我们必须不断地对概念和术语作根本上的调整使之和物质内容相适应。而且,既然科学说明涉及的理解是可以与他人交流并能为他人接受的,我们就应该通过共同认可的说明来达到共同理解。

因此,我们不可能把趋同主义与科学截然分开。负责任的趋同主义神学必须提出自己的适当对象,并只在这对象所规定的范围内回答科学提出的问题;因此,它必然是在与其他科学相同的思想领域内清理并综合它的知识。当然,就我们当下的情形来说,神学只能在由经验科学所统治的世界中工作,在完全受科学技术应用影响的世界中工作;但这并不意味着神学的物质内容或结果必须由其他科学来决定,反而是意味着神学活动将在更加科学地以严格规范的方法在自己的基础上进行,并与其相应的对象本质相一致。神学与其他科学的对话是一种探索性的纯化的过程,因为它暴露了侵入于其中的外来因素,并且质疑导致这些因素的伪神学结构,从而巩固并综合科学神学所致力于的知识——这也正是它能为趋同主义所做的基本贡献。我们这里所关心的不是其他科学对趋同主义的贡

献,而是神学中的严格科学思考所导致的趋同主义结果。

在进一步深入之前,让我们思考一下科学的含义。科学就是清晰的精确的知识。无论在自然科学还是在基督教神学中,我们都找不到神秘的认知方式。在有关自然和宗教的知识中,在任何人类经验的领域,只有一种基本的认识方法。科学就是那种基本方法的严格而有规范的延伸,并在不同的经验领域运用精确的、可控制的以及有组织的方法。在任何一个领域,当我们根据事物的本质而知道一些东西时,我们就让它的本质来决定采取哪种理性模式,并适应之,采取相应的学习和发现模式。如果我们试图去认识的本质相当明确但又无声无息,那么我们必须要有相应的行动,提出明确的、经验性的问题,强迫它作出回答并作自我宣示。我们在物理学中就是这么做的。但如果我们正在探究的本质是自我肯定和自我表达的,那么我们也应当有相应的行动,在不同的经验形式中提出问题,倾听它在自我展示中向我们说的话。这就是我们在心理学中所做的工作。两者采取了同样的基本认知模式。科学要求我们考虑对象本性之间的差异,并允许我们采取相应的认知方法。我们不能预先规定事物如何被认识,但在认识过程中,可以用所拥有的对其本性的认识来调整并修改我们的学习和发现模式。这同样可以应用于我们对上帝的认识。在科学上,用类似于在物理学或心理学中所获得的那些研究方法的规定上帝是不可能的,因为这样一来我们就预设了上帝与我们在其他科学中所研究的对象并无二致。如果上帝不是一个物理对象,我们就不能以实验研究的方式来构想他;如果他不是一个空洞的偶像,我们就不能把答案放进他嘴里,而是应当把对上帝的倾听和祈祷纳入对他的追问之中。在我们对自然进程的探究中,我们关心的是“发现”;而在我们对上帝行为的探究中,我们关心的是“启示”。这是科学研究所要求的,即知识发展必

须根据研究对象的本性。

这样的科学知识要求我们必须学会区分我们所知道的和我们的主观状态或条件。这从一个侧面表述了基本的科学客观性原则,但这无非是基本理性模式的延伸。我们是理性的,因为我们依据对象的本性。说这张桌子不在那里,或认为它是一个人格化存在,这两种说法都是非理性的,因为这种处理没有依照真实的情况来对待在“那里”的事物。科学思维拒绝一切诸如此类的非理性及非实在性,因而就不允许我们把自己臆测的或转自其他事物的观念强加于对象之上。这就是科学思想家们对自己以及自己的观念总是持一种无情的批判态度的原因,因为只有这样才能避免把无关的东西加到他的认识对象上,不会扭曲和混淆真正的知识。

另一方面,因为我们必须让我们所认识的自然为我们规定如何认识它的理性模式,因此科学必须考虑人类认知的主体。事实上,它严格要求我们针对客体适度地调整主体。这就是为什么在一个领域照搬另一个领域的理性模式是极不科学的原因。因此,对于人类主体行为的认识,我们不能做非人的客观主义假设,而必须从个人的、客观的角度出发。这才是负责的理性方式。这就是为什么希望通过雷达望远镜寻找上帝或者认为可以把关于上帝的知识还原为数学公式的想法是极为荒唐的。这里,我们面对的是科学上的“忠实性”原则;它是所谓“科学良知”的基础。我们必须忠实于我们所知道的,并且应该以冷酷的忠实性思考和行动。当然,在自然科学中要根据研究的进程或现象采取某种恰当的形式,而在神学科学中则应采取另一种形式,以使人类理性的调整可以依据上帝自我显现的行动和本性。因此,基督教所说的“信仰”并不是某种非理性的东西,更不是反理性的,恰恰相反,它所依据的是神圣客体的本性,即理性之爱。其中有些东西在我们与他人的伦理联系中是显而易

见的,如我们客观地爱我们的邻人,且不亚于爱我们自己,我们自己的主体性因此变得更加饱满充实。但是,正是这种趋向上帝的理性之爱,其中我们因上帝而客观地爱上帝,我们作为理性的人类主体才得以建立。这是趋向客观的、被控制的主体性,是通过爱起作用的信仰。在这种信仰中,人类理性从自爱中解脱,向真理开放并走向真理。

这种科学思维对趋同主义来说既是批判性的又是建设性的。依靠精确的工具,它深入到我们共同的和传统的观念的深处,驱散混杂着错误主观性的迷雾,并在恰当的和不当的思想形式之间作出区分。它打碎了传统语言的僵化,从而使它所追求的实在能因此重现光芒;它开启了形式化的进程,从而使宗教模式成为走向超越的通道,并使之在不断启示的引导下重建。但是,科学不仅仅是攻击和克服人类心灵中的破坏性倾向;它通过净化并提炼我们的思想与存在的关系,把事物的真实而客观的联系加在我们心灵中,并且发展出一个基本结构,使我们的思想大厦能够安全地、一致地建立起来。要达到这一点,神学就要和大众的宗教意识以及自然主义存在发生紧张关系,通过引入分析的简洁性和启蒙的综合性推向认同、走向共识。

在考虑科学的批判地位和功能时,我们必须想到人类思想正是在语言与社会的复杂互动中产生并发展起来的。通过人类语言,思想不可避免地与我们生活环境的制度、风尚和传统密切相关,这就是为什么最精致的科学概念也受制于社会因素和心理因素的原因。这给科学团体和基督教会带来各种问题。无论如何,有必要比较一下自然科学和现代神学面临此类问题时的处理程序。

在科学探究的过程中,问题本身不断受到质疑以免受到提问者的扭曲。这就意味着,追问本身会被追溯到问题自己的固有习惯及

其生活结构、社会结构和语言结构。因此,当自然科学在追求新理解时,它需要形成新的概念和术语,以便能够自由地吸收真正的新东西,从而不得不与社团意识中的模式和规定发生抗争。只要它能成功地超越僵硬的形式化和社会的自设藩篱,它就能推进并服务于其真实目的。然而,在神学上,有一种不同的程式因教会向平民百姓传讲信息的宣教需要而发展起来——这一点在19世纪以来的新教神学中表现得尤其明显。在这个程式中,神学被翻译成现代人和现代文化的语言和思想形式。结果是,它受到民众宗教的负面影响以及流行的社会意识形态的扭曲。这样,教会的神学就被诱导为公众意见的奴仆。但是,民众思想往往是过时科学观念中的自然主义存在的沉淀,因此,走过这一程式的神学就内涵了过时性。这无疑使趋同主义运动变得非常困难和复杂,因为它必须考虑嵌入不同教会的宗教和神学模式中的非神学因素。但是,这意味着趋同主义运动要获得成功,就必须卷入一场社会的和神学的更新运动。

因此,科学神学是一种独特的趋同主义。它要求我们甚至在深奥的神学概念中也要把握其社会及心理条件。神学科学和自然科学一样,在这里,严格思维和理解的进步需要求对社会进行不断的逻辑重建。这种真理的重建把我们从我们的错误和虚假中解放出来。这便是福音的本质,响应基督的召唤,否定自我,背上十字架,并追随他。科学追问强化了福音对忏悔的要求,强化了更换我们心灵的基本结构的要求。我们最大的困难在于人类自身及其自私,因为正是这些东西扭曲了科学和神学提出的问题,并用其扭曲的意识形态影响我们对问题的回答。如果教会是那些被基督真理所解放的人的社团,是被他的力量从罪恶和自我意志中拯救出来的社团,从而从自我中心和武断偏见的藩篱中解脱出来的社团,那么,趋同主义就应当采取严格的科学程式以服务福音启蒙和教会复兴。而

且,由于基督福音是一切自私自利和自我中心主义的最大敌人,它必然有助于纯粹科学从虚假的主观性中解放出来,维护客观性。

然而,基督教神学处理的问题较之于自然科学要更为复杂。一方面,它的基本关注要求对人类主体在知识和社团中的地位有更深入、更全面的认识。为此,它就必须深入到人类根深蒂固的自私性中,深入到人的罪性中,深入到人对上帝的敌意和对他人的怪吝中。但是,神学需要刺激人类自我意志的抵抗机制,使之面对基督福音的攻击;否则,我们除了布道以外别无作为。另一方面,我们注意到,较之自然科学的抽象符号系统,宗教符号系统和生活与自我及社会行为有更加密切的联系。但是,宗教符号系统也容易受到人类罪性中的自我中心主义的影响,并很快形成自我防御机制。这就是为什么我们可以看到,宗教形式下的罪是最精致、最深刻的。

从心理学上说,这些问题同我们在其他领域中如社会科学、甚至逻辑学中遇到的问题并无二致。^① 在原始符号系统中我们使用语言。显然,语词符号和理解力的发展是同步的,因为我们需要语言作为工具来掌握事物并对此进行思考,从而超越它们,根据我们自身之外的东西而获得理性,并推进知识。符号系统涉及到对符号和符号所指的区别,因而有我们的知识与所知物之间、我们的说法和我们所说的事物之间的区别。因此,我们使用符号时不受制于我们自己,而是通过语义指称,使之在客观指称中获得确认。符号如果和它的所指相一致,则是直接的中介,因而符号对于生活和知识而言是绝对必需的。当这种关系受到损害,事物变得模糊不清时,我们便试图依据我们的内在世界,而不是通过外在于我们自身的超越

^① 参见 E. H. 哈藤(Hutten)在其《科学的起源》(*The Origin of Science*)中所进行的令人瞩目的探讨。

性指称,来说明或发现事物的意义。这时,符号系统就与我们内在的自我中心主义结合起来,成为我们主观状态和欲望的工具。如果出现符号和它所指的分裂,如心理学家所说的,是由于无意识驱动的压力,比如由于焦虑,那么符号的维持和使用就源于自我并出于自身目的。每当这种情况发生时,符号本身就会在外在形式和内在内容之间产生进一步的分裂;当内在内容成为符号所指称的事物时,它就被当作某种主观存在。这样就发展起一种虚假的本体论,把符号与客观实在之间业已存在的区别进一步变成了严重的分裂,暴露了观念和现实之间的分裂性差异。毫无疑问,我们知识的标志化或符号化对于把我们的知识推进到更高的理解层面是必需的。然而,当它们与原有的指称发生分离时,它们就失去了控制并变得主观武断,从而无所进展并堕入我们自身主观性的泥潭之中。

这种类型的运动在近来对《新约》的现象学研究和形式—批判研究中表现得很明显:对“历史”和“历史学”作鲜明的划分,认为早期教会文学谈论的是精神存在世界。这种处理的背后就是我们熟知的观念与历史的分裂,并伴随着相应的符号系统和本体论。我们要重视的是,当我们涉及宗教符号系统时,即处理那被罪损坏了的人神关系的符号问题时,存在与认识之间的协调就特别需要了。在这一领域,不仅法则,而且每一种形式化的东西都可以成为罪的力量。人的内向自我利用宗教符号系统来发展防御机制作为躲避之所,在自我肯定中打转。于是,宗教符号系统成了我们自然主义幻想的有力载体,最仔细定义的神学概念也被败坏扭曲而远离这些概念的原始意图。举例来说,我们可以指出路德的“pro me”和布尔特曼的“pro me”之间的区别;还有现代新教主义中对“因信得真善”的理解上的变化,即,从在基督的客观行为中因恩典而得真善,到现代人脱离历史上的基督的一切客观行为而依据自己的生存决定来赋

予信念的契合性。

这些心理学机制在宗教和教会符号中起作用。我们可以在教会间的趋同主义运动中,特别是当不同教会试图重新联合时,看到它们的踪迹。科学的社会学研究表明,教会不统一和保持分离的理由更多地是非神学的,而不是神学的,至少就福音派教会而言是如此。“不同地方有不同的宗教”(cuius regio, eius religio)这一原则仍然是有效的。这在苏格兰特别明显。在那里,趋同主义精神把充满宗教和圣礼符号的古老幻想暴露于表面,显然,妨碍重新联合的真正障碍在于民族自我主义。这在流行音乐、艺术和文学(深受浪漫自然主义影响,并以自我表现和自我完成为意义标准)的煽动下已成熊熊烈火了。而在年青人那里,这种自我主义正在把他们引向青春期陷阱,使他们重蹈幼稚行为。至于在教会里,除非在苏格兰人中及其“天才”的宗教自我表达的轨道内,人们很难进行交流或对话。这当然要回到产生敌意和分裂的老巢,堕入我们在妄想狂和婴儿中所看到的僵化封闭的思想系统中。同样的心理病理学现象在新闻界也可以看到。在那里,人们用几年的时间来精心策划一场运动以制造混乱和紧张局势,同时却又宣布说,这是趋同主义运动的直接而有害的后果。这使我们想起了臆想症患者的变态行为,他们千方百计地要证明自己是受害者。而在一些神学出版物中,比如在《没有荣耀的权力》(Power without Glory,)^①这一臭名昭著的书中,作者亨德森以不断反抗基督之爱的方式来猛烈攻击趋同主义,但仍无法掩盖那种英国式的被压抑的强烈仇恨。他所攻击的长老会符号系统已经成为他自己幻象的载体,因为他的幻象已经彻底脱离了改革宗神学的最初立场。很显然,亨德森完全分享了布尔特

^① 亨德森(Ian Henderson)教授著,伦敦1967年版。

曼对历史上的耶稣的分裂性态度和他那唯恐趋同主义运动会导致尼西亚神学(Nicene theology)复活的绝望焦虑。所有这些都强烈呼唤在趋同主义的探讨中进行细致的考察和精确的科学思维,从而使趋同主义神学的发展能建立起一套自我纠正的机制,使我们能够把纯粹神学从我们自己的不纯洁的主观状态和欲望中解脱出来。

但是,那些从其他知识领域贸然闯入神学结构并且在教会内部臆造假问题的外来概念究竟是什么呢?我们这里更多关注的是认识论的而不是心理学的分析,以便考察我们所使用的思想和语言形式,借此来发现它们是否出自关于上帝的真实知识并且与神学的恰当内容相一致。这是神学的科学思维。我们试图清理思想在时空中的理性结构。我们注意到,同样的概念和术语虽然也为其他学科使用,但是它们的意义要作根本性的转换以对应不同的目的。因此,本性上不同的学科之间对同一术语不可能有一一对应的关系,而神学科学和自然科学在这点上则相去更远。然而,某种形式的相应调整是必要的;否则神学概念就得和上帝安置我们并在其中显现自身的时空结构完全分离了。

让我们考虑一下空间概念本身,它的内涵遥不可及。当福音书开始在希腊文化和科学的世界中传播时,早期教会发现他们必须处理空间问题。他们遇到的是某种形式的容器观念。这种理论的亚里士多德版本就是把空间看成是一个无限的场所,把它定义为一个相对于不动中心而言的容器。既然确定空间之外的任何事物都是不可想像和不可理解的,这就意味着假如上帝是可理解的,那么他就是有限的。这对基督教神学来说是不可能的,因为上帝是一切理性的超越之源并且对一切时间和空间具有绝对的优先权。上帝从虚无中创生万物的学说意味着当时间和空间在创世中出现时,上帝让它们成为秩序的承载者。根据道成肉身的说法,上帝之子进入了

我们这个时空世界。这意味着上帝用这种方式跟我们这个人类与自然的世界相互作用,以便在上帝和我们的联系中宣布时间与空间的实在性并且把我们缚于时间和空间。早期教父神学拒绝把空间或处所看作某种容器,而代之以某种关系性的或差别性的空间概念,认为空间是关系之处或会聚之所,是上帝和世界相互作用的所在。这是一种与众不同的神学空间概念;它不依赖于任何特定的宇宙论。然而,西方的中世纪神学接受了空间的容器观念(而且是最难懂的亚里士多德版本),并以这样或那样的方式统治了思想史直到现代。空间的这种容器观念出现在文艺复兴时期伽利略和伽桑迪(Gassendi)的思想中,在牛顿科学中这种观念得到进一步阐发并牢固地并入西方思想结构中,直到时空的相对论出现为止。但是,它已经融入了神学思想中,并产生了一大堆到现在还在困扰我们的问题。历史学的和认识论的分析向我们表明,这是一个错误地移植到基督教中的外来概念,因为它所导致的虚假的神学结构造成了教派林立的严重后果。我们只能大致地看看其中的一些教派。

拉丁基督教很早就接受了容器的观念,并且让它在教会、教团和圣礼的说教中扮演举足轻重的角色。这与“恩典的方式”的观念密切相关,是东方教会中找不到的。在奥古斯丁神学史上,超自然的恩典被认为是包含在圣礼的容器中,并且在其中通过时空来传递。在教会法的发展过程中,它被更明确地形式化了。我们在下文会讨论圣礼的问题。这里我只指出容器观念深刻地导致了东西方对教会即基督身体的理解的差异。然而,希腊教父们拒绝把教会看作是圣灵的寓居地,而是认为教会为圣灵占有;拉丁教父们则倾向于把圣灵看作是激活教会这一物质存在的东西,认为教会包含并拥有基督的圣灵。这种想法和把肉体看作是灵魂的容器或牢房的那种通行看法相像。这也影响了西方思想关于教会作为得救方舟的

想法。正是在这些观点上,我们看到了东西方在对待普世性问题上的深刻差异。西方使之与有形的体制化教会相联系,更为僵化和排他,认为上帝的灵是教会的灵魂。梵蒂冈二次会议关于教会的决议显然在努力从罗马宪章中清除这一奥古斯丁思想。于是,终于有机会使罗马神学和东正教神学重新合而为一了。

中世纪神学对亚里士多德思想的接纳使这个难题变得更加尖锐了。亚里士多德把“处所”定义为相对于地球来说绝对静止的中心,其上有一个不动的推动者。这种思想使得中世纪的人几乎完全在与时间无关的空间中来看待上帝的存在,对中世纪的宇宙论和历史观的影响不亚于对末世论的影响。根据亚里士多德的理论,在容器与所盛放物之间存在着一种相互依存的关系;这种空间观念意味着人们认识事物时采取断言式的概念控制(a cataphatic conceptual control)。这不仅使得西方关于基督在圣餐中真实同在的说法不同于东方,而且在西方神学内导致了无法逾越的困难,迫使托玛斯主义者和奥康主义者完全依赖人为的区分,以便解释基督如何存在于圣餐全过程的每一步骤中,如何同时在各处圣餐中,而且不必涉及基督的肉体与那容纳基督肉体的空间之间的度量关系。实体替换说^①与亚里士多德思想中的实体—偶性图式是截然相反的,尽管它显然想把它们接起来。

在新教改革中,路德宗神学不加批判地从奥康主义者那里接受

^① 校者注:实体替换说(transubstantiation)是经院哲学对圣餐中耶稣同在这一基督信仰事实的解释。根据亚里士多德的实体—偶性说,实体是事物之所是那一事物的根据;同时,事物有许多偶性。偶性的增减不影响该事物作为该事物的存在;但实体的丧失则导致事物本身的变化。在圣坛上的饼和酒,就其偶性来看,仍然是饼和酒的性质;但是,就其本质而言,饼和酒的实体已经被耶稣的肉和血替换了。

了空间的容器观念,无论是其基督论还是基督就在圣餐中的说法都是如此。尽管改革宗或圣公会都没有因循这个观念,但路德宗神学显然主导了新教舞台。结果是,它和中世纪后期所遇到的基本问题是一样的。当路德宗神学得益于牛顿科学思想中的容器空间观时,当从牛顿思想中引申出来的英国自然神论影响了德国并在极大程度上导致了致命的二元论,而且规定了德国哲学和神学的发展时,这个问题就更加突出了。容器观念所导致的教会分裂这一结果一开始就在路德宗和改革宗之间的尖锐冲突中表现了出来。容器空间观念对路德来说至为重要,因为这是他得以宣告上帝之子肉身存在的实在性与现实性的方法。他极为关注这样一个事实:上帝之言或上帝之道被伯利恒的婴儿所容纳,并通过圣餐这种圣礼传递给我们。对他来说,这是两个王国之间最重要的本体论桥梁。但是,当改革宗神学家们回到教父们谈论上帝之子的方式,把道成肉身理解为上帝从天堂下降到世界而不放弃他对宇宙的管辖时,仅运用空间容器观的路德宗神学家却只能把道成肉身解释为上帝之言或上帝之子被留在“外面”,也就是所谓的“外在的加尔文主义”。争议的双方无疑都有混淆,在术语使用上也存在很多不正确的情况;但是当改革宗神学家谈论基督升入天堂,超越此世而在上帝的右边,超越了我们所有关于时间和空间的观念,并且谈论基督的身体在天堂中的位置时,他们再一次拒绝了容器空间观念,但他们坚持认为基督在升入天堂时并没有丧失其肉身的实在性或创造性特征。他们试图说明道成肉身意味着上帝之子进入时空而没有失去神对时空的超越性,而基督升入天堂就意味着上帝之子超越了时空而没有失去道成肉身的时空关联。然而,路德宗神学家却并不这样看,他们把改革宗关于基督肉身天堂中的说法仅仅看成是基督被禁锢在那里,就像他们用容器观念理解基督道成肉身时的显现一样。当改革

宗神学家试图阐明基督在圣餐中的同在时(这种同在由于基督升天而区别于最后审判日的真实显现),他们又一次拒绝了脱离时间联系的容器空间观,坚持认为圣餐就是基督以时间和空间的延展向我们的主动显现,它一直持续到最终的审判。路德宗神学家却不愿意这样思考,因为这在他们看来偏离了基督在圣礼中显现的全面真实性。然而,他们只能以无时间性的真实同在作为代价来维护自己的观点,即没有时间制约的纯粹空间性存在。但是由于对路德宗神学家们而言,无时间的空间存在也是难以理解的,故而他们要依赖数学上的点的概念来帮助他们克服困难。路德从奥康那里采用了这个办法来解决一个固定的有限的容器所暗含的问题,但这的确让路德能够把对上帝降临此世与世人同在的强调,与对希腊和中世纪有关我们思想的绝对静止点的拒斥,这两者结合起来。但是,路德宗神学中对容器观的保留以及把有限涵纳无限作为认识论原则的做法,阻碍了他们对路德的其他洞见的运用,所以我们可以发现,无论早期的还是后来的道成肉身论者(kenoticists)都在基督论范围内产生同样的问题,而且其基本解决方法和中世纪的实在论者及唯名论者相同。

当我们回顾这些问题时,很显然,罗马神学、路德宗神学和改革宗神学关于基督真实同在所作解释的真实意图是一致的;他们论述中的纯神学内容也大体相同。但是,导致他们之间的显著区别的原因是外来的容器观念以及由此而来的使争论双方频频误解的神学结构。在这一点上,希腊教父神学就其空间观念的关系性和差异性而言,在科学上远比中世纪和新教神学来得先进。如今,现代科学已经向我们表明,即使在自然科学中也无法保持容器空间观,我们必须把它当作一个对基督教学说的非神学入侵,并且要在现代语境中运用早期教会所达到的神学结构。令人遗憾的是,在汉纳肯教授

(M. J. Heineken)的颇有价值的研究专著《重访马堡》(Marburg Revisited)一书中,^①没有重新介绍路德宗和改革宗神学家关于旧的容器空间观的争论。我们需要用神学中的科学思维清除这一陈旧观念以及在此基础上对同在的理解。这样,对这个关键问题的分歧就没有神学基础了。

现在,我们可以在现代语境下考虑秩序和连续的概念。这些概念在西方思想史的发展早期就受到我们刚刚提到的容器观中的秩序学说的损害。当来自罗马法但异于圣经思想的连续观念大大地改变了彼得的使徒学院所主张的塞浦路斯概念时,我们也看到了这种损害。这些不同概念的移植可以追溯到大列奥教皇^②的法律形式化。但是,秩序和连续的概念在罗马天主教中变得如此僵化,那不仅是由于教会律师们的工作,而且还由于在亚里士多德式的容器空间观中得以生长的静态结构和断言式的概念主义(cataphatic conceptualism)。随着牛顿科学的兴起并取得统治地位,类似的问题也出现在近代。空间被当作独立于其中所发生事件的容器,并被看作是一个在整个经典物理学的因果结构中起着绝对作用的惯性系统。这里,首要的科学问题就不再是事物的抽象本质,而是关注具体的个别性。于是得出这样的观点:事物存在乃是在各向同性的空间和时间中的不连续的微粒,其中的联系则是机械的。由此导致的客观主义结构(我们甚至可以在新教的经院主义那里,包括路德宗和改革宗,发现这个结构)与牛顿世界观中的静态空间观是一致的。

在这种语境下,罗马秩序中的连续概念变得更难以理解了,因

① Edited by P. C. Empie and J. I. McCord, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1966.

② 校者注:指 Pope Leo the Great, 公元 440—461 在位。

为在这里时间也和空间一样成了绝对容器,所有事件都在其中发生。我们于是必须用机械论的概念来表达恩典在时空间经由教会渠道的传递。这对于改革宗神学来说是不可能的。改革宗神学努力运用教父的模式,从关系的角度来看时空,在下列两个方向上发展思想:一方面与超越时空的造物主的本性保持一致;另一方面与受制于时空的被造物的本性保持一致。但是,其基本模式则是在耶稣基督中的神性与人性的相互作用。然而,这对路德宗神学来说尤为困难,因为它与牛顿科学一样持空间容器观以及潜在的二元论。这里,人们为了回答罗马神学教条的问题,便求助于路德关于上帝与世界关系的数学点的观念,以及康德关于时空是超越经验的先验直观形式的“哥白尼革命”。但是,当答案奏效时,付出的代价则是将上帝的行动局限于彻底二元论的上帝与世界中的超越一方;甚至在施莱尔马赫的改革宗神学著作《基督信仰》(Glaubenslehre)中,我们也发现他和路德宗的新教主义采取了相同的路数。这对于圣公会以及许多路德宗和改革宗的教会人士来说已经证明是不可接受的。他们发现无法通过将广延还原为圣灵的无时间联系和无空间联系来回答罗马神学中的连续概念。而且,新教关于时空中的“连续”观念给我们理解历史带来了一个致命的裂痕,即,诺斯替教派关于“信仰的基督”和“历史的耶稣”之间的分裂,从而把历史的基督还原为一个消失点。这些终极性的问题乃是福音牧师所关心的历史延续性问题。毫不奇怪,许多路德宗和改革宗神学家以及圣公会的神学家们都坚持历史秩序和连续性之间的统一联系,把它们当作福音实在性的不可或缺的见证,并且与我们这个时空世界中的历史存在紧密相关。这里,把各教会分离开来的不是(或应该不是)教义,而是虚假的神学结构(罗马的和新教的),产生于神学对外来或不相干观念的引入。

令人奇怪的是,容器时空观以及将时空还原为先验心智进程所导致的问题至今仍困扰着趋同主义运动。这种反面立场在神学上让人混淆,在科学上则不合时宜。纯粹的神学不允许我们分离时间与空间的联系,不允许逃避时空的创造所带来的理性结构,也不允许以抽象的方式来论述时空观念并把它们当作解释上帝工作的固定形式,从而迫使我们用一种僵化的模式来理解上帝的恩典。同样,现代科学也不允许我们以这种方式思考。四维几何学和相对论已经摧毁了绝对时空结构,无论是独立于其中的容器形式还是只存在于人类意识中的抽象性条件。取而代之的是,它们迫使我们用时空连续统的术语来思考。这个连续统不是无定型的,而是理性结构的动力承载者;它不具有经典物理学的机械论解释所赋予的僵化因果特征。这里,我们遇到另一个科学问题,即关于事物在其中出现的联系场问题,从而有这个观点:事物不是在静态的各向同性的空间中分离微粒,而是在连续运动之流中相互关联。空间和时间是关系性的概念,与自发事件运动相连,作为这些事件的功能;序列则被看作是连续统一结构时空中的一个过程。所有这些并不意味着基督教神学现在就要放弃陈旧的空间观念以采用更现代的观念,而是应该在努力理解世界自然进程时与自然科学展开对话。就神学自身而言,必须努力从上帝通过他的儿子在时空中道成肉身所启示的与这个世界的相互作用这一角度来发展关于时间和空间的严格的神学理解,并在这种语境中对秩序中的“连续”给出合适的神学解释。

在结束这个讨论时,我们必须注意到在趋同主义语境中,科学思维所从事的工作不像我们在现代自然科学中所发现的那样。我们看到,在经典物理学中关于自然的首要问题指向了具体的个体性,并形成一种特别的看法,在光的粒子说中得到充分表达。在更

新近的科学发展中,在涉及整个时空连续统中的事件联系这个问题时引发了场的概念,产生了光的波动理论。这个问题的提出以及场概念的发展调整了人们对自然的个别方面的思考方式。虽然第一个问题必须以观察性语言和机械论概念来发展,但接下来的问题则涉及真实的却无法观察的存在,因而必须发展一套象征语言和关系概念。我们不能停在这里,而应当在更高的层次上发展统一的理论,让各种不同研究方法的结果相互合作,使我们能够认识自然的内在理性,呈现宇宙的内在一致性。

趋同的思维方式迫使神学沿着双轨前进。当教父们为积极的神学奠定基础后,基督教思想便集中在上帝的“行动中的存在”(Being-in-His-Act),并因此而发展出静态—语言思想结构,在中世纪神学中达到了一个高峰。然而,随着宗教改革,人们提出了截然不同的问题,基督教思想开始关注上帝的“存在中的行动”(Act-in-His-Being),并在对基督拯救工作的反思中发展出动态—理性的思想结构。这里,从中世纪到近代的转变伴随着各类科学中语言和概念的巨大转变。但是,由于牛顿思想中有关空间与物质或者体积与质量的二元论以及惯性系统原则占了统治地位,使得这个思想运动在神学中和在经验科学中一样,多少受到了束缚。所以,在新教主义那里我们回到了经院主义及其静态的客观主义思想模式中,表现为自然神论的二元论。于是,新教改革思想的动态因素被释放时是与本体论相脱离的。路德看到这一点时一定会感到惊愕!这样,在接近19世纪中叶时出现了一种更加动态和辩证的研究方法,对应着法拉第—麦克斯韦的“场”概念开始发挥重要作用后的科学发展。新教神学中的这种运动最初渗入浪漫的理想主义,接着进入关注无时间性事件的神学中。不过,现在新教神学又开始关注动态性与本体性之间的相互关联;这原是伟大的新教改革家的特征。然而,如果

仅仅局限于新教神学发展的范围,看起来是不会取得成功的。我们需要的是,达到一个较高的思想层次,即,包含两种历史研究方法的统一神学:在行动中的上帝存在和在存在中的上帝行动。

这便是趋同神学的功能:把现代科学思维带入教会史,带入那些主要的教派和传统对福音的理解中。但是,要实现这一点,我们就必须在逻辑简洁性和一致性中建立神学的基本构架,同时发展与上帝本性及其在时空中的救赎行动相一致的认知工具,并在此基础上做大量的科学工作。迄今为止,基督教神学还没有这么做。在历史上,它依赖于在其他领域发展起来的逻辑,并努力运用到自己的主题上;结果是破坏性的。如果基督教神学要承担这样的使命,那么它就必须经历类似于自然科学在新几何学应用于时间和空间后所发生的变化。在此以前,几何学作为公理化的演绎科学是独立于经验科学的。现在,它已经成为一门与物理学无法分开的自然科学——就是说,几何结构研究融入了人们关于物理事件的现实知识中。我们面临的和所谓的“自然神学”所面临的问题相似。后者在中世纪时(与教父思想形成了鲜明对照)被抽象成某种前提科学,或被作为一种参照结构,据此来解释“启示神学”。随着自然神论的兴起,当一种新的自然神学以现代风格发展起来,并且成为解释正统神学的参照框架时,同样的情形就发生在新教神学中。这种情形再也不能继续下去了。对上帝知识的理性结构进行科学研究必须在现实知识的基础之上,即,“自然”的神学对知识的物质内容来说必须是“自然”的,必须是依据上帝在他的言行中所显现的本性发展起来的。换句话说,积极的神学必须发展自己的“四维几何学”,或可称之为“神学的元科学”;它必须与积极的、现实的知识交融在一起。我们需要做大量的工作来避免把主观臆想强加给正确的神学研究,同时在耶稣基督里发展上帝知识的内在和谐统一的结构。这在趋同主义中是不可阻挡的。

四、言与灵

6. 上帝之言和人的回应^①

上帝之言(the Word of God,或圣言)指的不是人关于上帝的言语,而是上帝自己的言语。他活着并说话;圣言是上帝存在的位格样式和活动。然而,只有圣言向我们说话并确实传达到我们时,我们才能谈论圣言。圣言召唤我们并在我们的倾听、理解和生活中找到了回应——否则我们就不能够谈论它。我们不是单独从上帝说起,或单独从人说起;也不是从上帝在这里说、人在那里听说起;而是从上帝和人在圣言中被置于一个创造性的自我交流活动中说起。这个圣言不是上帝只在其中存在或为了自己存在,或是上帝单独对自己所说的话,而是上帝借以创造并维护他周围的其他实在并为它们与他的联系提供空间的言语。上帝在他的存在方式中与人相遇,自由地在人的被造物本性的限制之内使自己的神圣生活和人相联系,并在这种联系中维护人的生存,使人能够自由地将自己的生活与神圣本质的尊严相连接。正是在这种人和上帝的共存和相通中,

^① 此文是作者于1968年10月1日在法国戈斯多夫的里伯弗劳恩堡(Liebfrauenberg, Goersdorf)举行的宗教科学国际学术会议上的演讲,也是作者1968年10月4日在卢万大学(University of Louvain)神学院的演讲。

上帝对人的自我启示出现了。一种深刻的相互关系产生了,上帝在其中向人说出圣言,给予圣言以人的形式,但丝毫不减它的神圣实在性。而且,上帝使人能够听到圣言并作出回应,同时不破坏人的存在方式。这种相互性的本质是:圣言采用人的形式召唤人的回应,使人趋向上帝,使人进入圣言的运动中,并让上帝的启示成为人的组成部分。因此,向人传播的圣言本身就包含了人和上帝的相遇,以及上帝和人的相遇。圣言以人言的形式对人说,同时也是以人言回应上帝。

当然,上帝启示是通过以色列这个中介在我们人类历史中成为事实的;而在耶稣基督道成肉身中,神圣启示这一事实获得了位格的形式,使我们得以知道上帝之言和人的回应。对于这一点的认识,我们是从圣言的自身活动中得到的,而不是通过对古代以色列的具体生活条件的分析,也不是通过对原始教会的客体化宣言和崇拜形式的分析。圣言作为人类的源泉穿透了人与上帝的屏障,使人朝着上帝的光和理解敞开,在道成肉身中建立了上帝和人的双向联系,从而使人对神圣启示的回应忠实有信,而非人类自我理解在终极分析中的折射。这就是耶稣基督,人和上帝的解释者和中介。他在不合格的神性中作为上帝的上帝,他在不合格的人性中作为人的人,从而在他的道成肉身身位的统一性中构成神—人的圣言,从最高处对人说,而人在最深处听;从最深处对上帝说,而上帝在最高处听。他不仅是圣言,向人走来并成为人;而且还作为牢记圣言的人并且自身就是圣言,同是上帝所说和所听的,同是人所说和所听的。这样,他在自身中带着各种现实性,在自身中传递着能动的可能性,以人的真实和信心回应上帝之言。因此,在整个最下等、最弱、最黑暗的人性形式那里,上帝之言来到我们这里,使我们能够自由充分地作出回应。这个中介决非那种一达到目的即可丢弃的中介;圣言

屈尊为人,成为我们中的一员,证明了在其永恒的存在中上帝对我们不是封闭的,也表明了上帝可以自由地向人启示自己和与人共享他的神圣生活。

我们如果要理解上帝之言与人的回应间的内在关系,就必须深入思考在耶稣中的圣言之人性。我们决不能忘记他是人回应上帝的言语,他是最先最重要的、成为人的圣言。那么,当我们说,永恒的圣言作为言语采用了被造物和人的形式,因而作为言语被人听到,这意味着什么呢?

I

在他自身之中的圣言是相当独立于他创造的东西的。作为所有有限存在的创造性源泉和基础,圣言使自己和有限的存在保持着一种有约束力的联系。然而,这种联系并不是一种像因果关系那样的必然联系。他自由地无中生有,给予它以现实性,维持并尊重它的存在,同时保持着否定它的自由主权。圣言没有把自己的实体(substance)给予有限存在,他的生命也不包含在有限存在中。他不和有限存在交流他的神圣本质——因此对他的认识和理解只能在他的自我存在的自由基础之上。但圣言给予有限存在以形式和秩序,限制它,规定它,并开导它,使之可以理解。他赋予它一种被造的理性,不同于但却依赖于他的超然理性。因此,他给了它一条内在法则。这法则虽然无法自我解释但作为被造物的真理和善却在上帝面前持久存在,为永恒的圣言所支持。圣言所进入的正是这个被造理性,通过道成肉身把它融入他自身中,通过人言的中介使自己成为人的圣言,从而使人在真理和善上对神有一个恰当的回应。

这个被造理性依其非位格的存在和位格的存在采取了数和言

这两种方式。它们虽然不同,但在人身上合而为一,即人在时空中的灵与肉的存在相互关系和不可分割中的合而为一。它们在宇宙现象中共同作用,因而人们可以通过人和自然的相互作用对宇宙进行探索和科学建构,并使宇宙的内在理性在数学语言和语词语言中找到对等的表达。数是创造在形式上对事件的规定,是固有的必然的理性。它是无声的,但当人在事物的物理本性的制约下对它加以思考时,它是可以被表达的。言在创造中超越被造理性的固定性和无言性,因而是创造的理性,是超越的、自由的理性;人在其中作为创造的君王和祭司来发展形式工具,根据理性的显现本质来展示它。理性的这两种形式都是必要的,但它们只能通过人才能公开显现,因而只有通过人对它们的把握和处理,创造(包括人)才能得以完成。科学知识的发展并不是异化于创造的某种东西,也不是强加于创造的某种东西,而是创造适当发展的一部分,因而是创造内在本性的流露。就像创造自身能够产生生命一样,它也能够产生它自己的表达,因而能够超越它那无言的被束缚的条件。数的表达不能离开言,也就是说,没有语言,人就不能面对他的环境,规定环境的各种特征,把这些特征呈现为对象并加以反思和计算,从而组织和扩大他对世界的知识。另一方面,如果没有数,就是说,没有这个确定的不变的领域,言也无法实现自己的职能。这个领域依据内在的理性为可理解的表达系统的发展提供了固定的中介,同时作为外在的控制来保证交流中的一致性和普遍性。因此,数和言在理性的两个协调水平上得到表达,彼此需要;其中,言是形式、是手段,创造借此被从自身的束缚中释放出来,向那在它之上并超越它的东西开放。在这种语境中,物理创造的内在理性就不是自我包含的,而是要求在解释和意义上走向超越理性。

可见,上帝之言不是作为一个陌生者进入这个被造理性的领域

的。在道成肉身中他来到的是他自己的领域。但是,他所进入的领域的确是被造物的自发领域,因而是完全不同的领域。这个不同必须重视。在创造者自身中,圣言(Word),位格(Person)和行动(Act)是一体的,不可分的;但在创造物中,它们就彼此不同了。对我们来说,言不同于行。我们说话,但必须另加力量来做我们所说的。我们行动,但我们的行动本身没有位格。我们的语词和我们的行为在我们的位格整体和力量中不协调。行动和位格、语言和位格、语言和行动都是互相分离的——它们不是互不联系的,但它们的关系受到物理存在的限制,并在时间中被折射而偏离轨道。而在上帝中,情况就完全不同了。上帝作为一(One)与我们相遇,其言其行都属于其位格的自我存在。上帝所说的,自身就实现了;因为他的话充满了他的位格的力量,在这力量中上帝是他所是,以绝对自足和绝对自由在他的位格中生活。他所行动的力量就是他的位格的力量或他的语言的力量。上帝在他的位格中和语言是同一的;他的语言自身就是他的行为。然而,当上帝之言为了成为人的圣言而屈尊与被造的存在同在,通过人的语言和时空中的物理事件的中介亲自对人讲话时,他就进入了言、人、行三者相互分裂的有限条件中,进入了数和言的分裂这一被造现实的特征中。上帝是作为真实的人而来的,在物理上受时空的限制。作为人,其意愿、言语和行动是彼此不同的;人思考,形成判断,在此基础上作决定;他的言语是附加于其位格之上的,而他的行动附加于他的言语之上。他在这些事情中都不自足,因为作为人,他的生活、思考、说话和行动都和其他人不可分割,且依赖于被造的物理世界。显然,为了使永恒的上帝之言在对人说话的模式和特征中变得可理解和可交流,上帝必须完全分享人类生存在这个世界中的时空划分和联系,并在被造理性的有限条件中工作。当然,这不是说,他不再是作为创造者的圣言;相反,

他在尘世间生活、行动和言语的框架中用人的形式来吸收被造物的脆弱的和有限的条件,不是把它们作为上帝之言的容器,而是作为真正对我们讲的话语。在耶稣基督中,圣言成了在时空中的物理事件,在肉体和精神存在的不可分解的联系中与我们相遇,从而可以在被造理性的同等层次上被理解。上帝在位格、圣言和行动的统一性中填平了被造物的身、言、行的隔阂,使它们成为一体。于是,在基督关于上帝的人言和上帝亲自对人的说话两者的合一中,圣言便可在时间中传递给人,换种说法即是三位一体。在耶稣基督里上帝的位格和人的位格合而为一,因而上帝的话语和人的话语也合而为一。这种合一不是某种阿波罗式的合一;相反,通过肉身圣言的更新和人性化(humanizing)工作,人的话语最终获得了完全真实的人性。

然而,除此还有另外的一面,这一面特别重要。当上帝之言变成人时,他是自己来的,但他自己并没有接受他,因为人尽管从上帝那里得到自己的存在,却背叛了他,陷入了黑暗和敌对。因此,上帝不但必须进入我们的无法预言的、有限的状态,而且还必须进入我们的罪和异化(其中我们被罪恶的力量所发配),进入在神的判决下的人类有罪存在,进入在死亡中的人类分裂。因此,他来了,分享了我们的失落和束缚,分享了在罪恶与内疚、疾病与匮乏、死亡与审判的侵蚀下的分裂的存在;进入了被造理性的无序状态、进入了被造理性的被毁坏扭曲成矛盾的有限地域。他这样做是为了抗衡那侵害人的肉体 and 灵魂的黑暗中的非人力量,抵制那异化了的被造物的邪恶本性,亲自接受和忍耐那罪恶的全部敌意,并在他那触动人心的生死中结束它。但是,自始至终都是上帝创造了人并包容了人,并因此像生活在尘世间和历史中的人一样享受着神圣、信任和爱的生活,孝顺着天上的圣父。这样,他从黑暗、冲突、背弃和审判中接

受了我们,并把我們带进死而复活的新存在。上帝之言完全彻底、毫无保留地在恩典和真理中成为肉身,从而能够在我们的被弃被损的存在中解除人的无用性和否定性,重新创造人和上帝的关系,在地球上实现完美的人性;并在他之中和通过他,以人的位格、言语、行动真实地回应创造者上帝。道成肉身的痛苦和赎罪的激情以及复活中的重生恢复了人的肉体 and 灵性存在的完整性和整体性,这就使上帝之言和我们有了共同理解和相互交往。在耶稣的整个生命、死亡和复活中,上帝自己确保了他所创造的是善的,他的圣言在世界的创造中是善的。

这就是怜悯和弥合行为所包含的东西,也即是耶稣嘴里所说出来的创造者的命令。就像福音书作者所叙述的那样,耶稣所行的不同神迹都是在灵和肉的条件下对被造世界的拯救。其所行的方式,即他在苦难和限制中分享我们尘世间的存在的方式,揭示了只有通过创造者完全参与到我们这被造的人的生命中,赎罪和拯救才能回归上帝的真实所造。这就是为什么第四福音书的序言特别强调圣子的人性和服从的原因。从这序言中我们得知上帝之言这个创造者成了肉身,自己成了自己的被造物之一。他这样做是为了在人的被造存在中,从下面侍奉人,分享上帝之言的至高人性,从而导致人的启蒙和重生。如果没有上帝之言这个创造者的道成肉身,这个堕落的世界最终将不可避免地归于虚无。这样的话,上帝就是简单地放弃了他创造的东西,而这东西将完全丧失其存在。然而,道成肉身发生了。仅此一次,上帝之言这个创造者进入了他所创造的存在,使这存在与他自己的永恒存在和生命连在一起。这永恒的存在和生命就在耶稣基督中,不损害其被造的本性。在创造者和被造物的合而为一中,上帝之言从上面成为人的存在的根基,又在人的存在之中成为人的存在的基础,从而在自然过程中维持了人的存在。

这样,他就在人类中落实了他的实在和意义,在他被造的自由和完整性的极点上实现了他作为人而做出的对上帝与众不同的回应。

然而,必须强调的是,这是上帝之言的作为。他不仅在原始创造中直接下命令,而且屈尊来参与有限的存在,服从有限存在的限制,在有限存在中挣扎,并因此作为尘世间和历史中的人,在他的肉身生活的内在决定性中,并通过他的肉身生活的内在决定性,来完成上帝拯救被造世界的目的。这就是耶稣基督——成肉身的上帝之言——的生命和使命。他作为上帝和人之间的中介,藉着他并通过他使上帝和人和解,在上帝的自我给予和人的接受之间建立了相互联系和相互回应,从而上帝的启示在人中成为现实,而人也给予上帝真实而诚心诚意的回应。

这里,我们回到了我们提到的起点上。上帝之言在实现他与人的相互交流的过程中,把人的聆听与自己相接,使之成为上帝启示的组成部分。不过,有两件事必须强调:耶稣本人是聆听者,却包含了上帝之言;同时,他作为这样的存在是从最终的确定的意义上来说的。在福音书里,我们根本就不必区别上帝之言和人的回应,而是使用最重要的中项词,即,在耶稣基督的代理人性中提供的神圣回应。作为上帝之言的人性(我们从中获得存在),基督的人性在我们人性的创造性根基中占据了一个独一无二的位置;而作为人性(赎罪与和解在其中已经完善),基督的人性在我们与上帝的所有关系中行使了代表性和替代性作用,包括人对上帝回应的每一方面:比如说信任和服从、理解和认识、敬爱和崇拜等。福音书把耶稣基督呈现给我们,藉着他(并通过他)的人性取代了我们的位置,在上帝面前用我们的名义为了我们行事,在自身中自由地代替我们奉献我们不能奉献的东西,即在信仰的神圣生活、祈祷和赞美中人对上帝的完美回应。这是上帝的爱子的自我奉献,上帝对此万分喜悦。

那些接受基督、相信基督的人也是同样,他们被赋予力量和自由变成上帝的子民;不是因肉身意志或人的意志而自然出生,而是因上帝而出生,从上面的再生。既然上帝拯救的恩典采用了这种方式,即在耶稣基督替代性的人性中提供了人的真实和可信赖的回应,因此它使所有其他的回应方式都失效了。可以说,这里起作用的是一条费马定律^①的神学形式。根据这一定理,在自然法则模式中,从其他可能路径中选择其一使得所有其他可能都被放置在一旁不再考虑,变成实际上的不可能。上帝在自身中具有超越的自由,能够创造其他的可能性——比如说可以从约旦的石头中为亚伯拉罕扶起子孙。但上帝的永恒之言在耶稣基督中进入我们自发的存在,排除了所有其他通往圣父的道路,把基督的替代性人性作为独一无二的标准和法则,也作为可以接受的人对上帝的回应的独一无二的根基。因此,上帝之言宣告所召唤的人的回应不是某种武断的自我决定或独立的自我表达,而是来源于、奠基于一并形成于圣言的这一人性。正是圣言起初给予人作为人的存在,然后在上帝面前继续维持他的本性和自发性,维持他在他所属于的物和人的世界中的生活。

II

迄今为止,我们已经考察了上帝之言成为肉身以便向人宣布圣立的事实。现在我们必须来考察圣言在我们中安家这个事实。也就是说,我们要从上帝之言承载人性和向人说话的角度来考察上帝之言和人的回应之间的关系。现在我们必须考察这一事实,即,为

^① 校者注:费马定律(Fermat's principle)指的是一条光学原理,即,光在两点之间走最短路径。

了被人听到并理解,上帝之言必须进入人性之内的说者—听者的关系中,成为对人说的话,通过人的言语中介被说和被听。语言根植于社会中,并在思想的交流和发展中保持活力。无论在上帝还是在个人中,言语都不是孤立的而是社团的。在上帝中,上帝之言存在于神圣的三位一体的内在本质关系中;在人类中,话语存在于表达和交流的公共语言中,而这公共语言是由社团中的人发展起来的;他们不但由共同的世界而且由共同的生活文化方式联系在一起。如果上帝之言要通过人的话语中介对人说话,它就必须直接指向社团中的人;如果上帝之言创造了上帝和人之间的交流,它就必须要在人类社会中创造这种相互性的社团,作为它继续与人交往的合适中介。

上帝和以色列之间就发生了这样的事。上帝之言不是在真空中对人说话,而是在某个被拣选的民族的生活和历史中参与了人的存在。他拣选这个民族作为实现上帝在人性中的启示的工具,使之成为一个神圣的民族,并通过他的话语亲密地居住在其中。上帝和以色列的立约关系是一个恩典契约的特殊化,它包括了整个创造,作为其内在的联系和根基,带着上帝启示的最终普遍化应许,给人类所有民族带来光明和拯救,带来一个新天地。

以色列意识到自己是被上帝之言所拣选的民族,因而组成了一个崇拜上帝的社群,被赋予了弥塞亚的命运。这个在自然和历史中创造了世界并存在于每一事件背后的伟大圣言是这样工作的:在创造性的相互合作关系中,面对圣言所激发出的回应,无论是赞同还是反对,是服从还是拒绝,是黑暗还是启蒙,是叛教还是改革,都被他视为他能更深入地参与以色列存在的工具,和使他变得可理解和与人交流的手段。上帝之言进入了以色列的生活、文化、宗教和历史的社会发祥地,穿上了以色列语言的外衣,不得不与已经深深植

根于其中的族群意识相抗争,以便使之融入上帝的启示。为了使新的理解在以色列中得以确立,圣言必须在以色列语言中具体化。这样,它就必须重新塑造语言在其中立足的社会内在结构,并规定以色列的物质存在历史。于是,在圣言的影响下,以色列传统开始了祭司先知运动,对生活、崇拜、和思想方式进行关键性的改革,以便打破自然主义和异教徒的惯例对活生生的神的知识阻碍。新的崇拜形式、思维形式、和表达形式被创造出来,从而上帝之言能够被听到,能够被理解。然而,为了使以色列人的心灵和存在能够习惯于面向上帝,以色列在上帝之言与人的邪恶本性的长期斗争中经受了历史的严酷考验,并在以色列对神圣判决和怜悯的亲密体验中展示了人的邪恶本性。上帝之言在整个以色列传统中通过契约的相互性这一合作中介要求得到表达,并通过在这个民族中发展起来的共享理解和共享回应逐渐地得到了口头的甚至是文字的形式。上帝和以色列在契约和争论中的历史对话是这样来维持的,即专注于以色列社会内部以先知为核心的说者—听者关系,其中,上帝之言在人的口中采用了决定性的形式,毫不宽容地对以色列的生活施加影响,解释它的历史,决定它的方向,呼唤它做上帝的选民或教会,使它的未来向道成肉身敞开。因此,以色列以一种特别方式成为对人类发出的上帝之言的承担者,成为历史上各民族的先知。

历史上的以色列是在它的“可塑(formable)”状态(借用一个奥古斯丁的词)下遇到上帝之言的,那是人类的心灵和语言习惯还处于形成过程中。然而,上帝之言在整个以色列的历史交流中不断创造正式经验的自我表达关联项,借此便能在时空中展开它的行动和言说。尽管对这种自我表达的记载不可能没有遗漏,但它们沉淀在旧约圣经中,藉此人们便可以继续听到上帝直接对他们讲话,听到上帝用他那神圣位格的生命力量和尊严支持他的话语。在这种能

动的模式中,上帝之言经过以色列的生活和经验推进到最终的和确定的形式,但因着这个原因,受圣灵启示的圣经记载宣讲了比这些记载在当时所能陈述的更多的东西,因而这些记载的本性就是指向它们所要传达的神圣实在的全部。

以色列被委任为上帝的圣谕这一事实本身就是上帝之言在历史中的有力回应;但在以色列内部上帝之言的参与产生了顺服回应的神圣预备形式。于是我们知道了关于主的仆人的先知信息;知道了他的热情会带来新约,拯救以色列,给外邦人带来光芒。这在耶稣的诞生中终于得以实现。上帝调整以色列使之适合于他的目的,在以色列中置放了圣言的道成肉身,使人类的思想语言具有了接受道成肉身的恰当形式的雏形。因此,耶稣由玛利亚受孕而生,出于圣言的有机相关性及其在以色列的存在中做出的回应,使上帝之言成为人的生活 and 语言,使圣言在人类对上帝完美回应的真理和恩典中被听到和被表达。在自身中,上帝之言通过人的言语中介对人说话,就像人对人说话一样。他在自身中仁慈地将我们人类的语言和他的话语合而为一,使它成为神圣之言的人类表达,并在他对人的启示中赋予它重要位置。

然而,伴随着道成肉身,我们进入的是一个与旧约圣经时代完全不同的境况。在这里,古代以色列所形成的思想和言说形式不但实现了,而且在耶稣基督的生活和教导中以终极永恒的形式被超越或相对化了。这就是施莱尔马赫所说的“基督教语言塑造能力”的真正源头。它不单单是上帝之言和所激发的短暂回应之间的对应,成为不断渗入人类存在的工具,如我们现在所有的;它更是上帝之言和人之言之间的深刻整合,彼此不再分离。上帝之言的人性,即使在他的独特个性和物理特殊性中,也不是像我们穿的旧衣服一样达到了它的目的就会被抛掉;因为它就是上帝之言对人的真实话

语,不可与它的物质内容分开。因此,人类思想和语言的基本形式(其中道成肉身的启示被传递给我们)是不能从它们的历史处境和事实中抽象出来,作为独立的研究对象的;我们也不能简单地理解它们在以色列或教会的社会和宗教处境中的位置,从而似乎我们只能从接受了上帝启示的人的主观处境来解释它们。我们应该谈论它们在上帝道成肉身的规范而固定的结构中的地位;圣言是在时空中与人类、与物质存在合为一体的。

在这一点上,我们必须记住,人类语言是在人的肉体和精神的相互作用中取得它的位置的,并通过被造理性在同一层次上决定事件和个人行为而行使功能。二分法的做法只会把它的意义基础挪开,走向无意义的缝隙。上帝之言的道成肉身绝不做那样的事。它克服了人类存在中因疏离上帝而引起的内在分裂,在时空中重建了人类存在的统一性和整体性。因此,在耶稣身上,他的启示行为使言和行、语言和事件不可分割地交织在一起。他说的,既做了也说了;他行的,和他所说的一样多。上帝之言在耶稣中变成了物质的和历史的事件;同时,耶稣的事实和存在本身就是上帝之言。这种语言和事件(在上帝之言和自然的相互作用中)的共存在耶稣寓言式的教导中特别明显。选择了寓言的形式不是为了提供可分享的象征形式,借此人类思想可以从这个世界提升到上帝之言的超越领域,而是提供使人完全在这个世界实在中聆听上帝之言的工具,因为上帝正是在我们的世界存在的具体情境中与我们相遇,对我们说话。寓言操作是通过协调语言中的概念和符号来进行的,就像我们所看到的字和数在自然科学知识的发展和表达中相互协调一样。寓言揭示了上帝之言对我们世界存在的适用性,表明了上帝之言道成肉身对这个世界的重要性。然而,寓言首先将我们领向耶稣基督,因为他是上帝之国在我们之中的神秘性,因为在他之中,上帝的

实在与我们今世的实在相遇。耶稣基督就在尘世间和历史中的某处,在此我们与上帝发生了这种相互交流,可以听到上帝之言,看到他的脸。在语言和事件的共存中,耶稣的寓言对应着上帝之言并启示着他的本质,即,上帝之言在肉身中。新约圣经的真实文本便是耶稣基督的人性。基督是上帝对我们的专门语言,同时也是我们对上帝的专门语言。

现在我们来更充分地考察一下耶稣基督的历史存在的转变。他从上帝之言对人说话转变为人言对人说话,从而可以与他的同胞进行思想和语言的交流。我们看到,在耶稣基督中,上帝之言对人说的话进到我们中间,我们的顺服回应融入上帝之言中,作为它的一个基本组成部分。这样,耶稣基督就是上帝对人的自我表达,但这个自我表达为了达到它的目的,必须参与到人对人的表达中;它采用了人言的形式,居住在人对人的言说中,就像基督之言居住在人们中间一样。在耶稣基督中确立的上帝与人的相互交流必须为自己在人类社会中的相互交流开创地盘;“从上至下”的上帝之言为了在历史中继续说话、做事,必须将自己放在人类存在的水平纬度上。这就涉及建立人的说—听关系轴心,使之对应于耶稣基督中的上帝和人之间的交流,并以此为基础,作为信仰者和上帝之言进一步交流的基地,把基督的自我见证翻译成对基督的见证,回应基督顺服人性的规范模式,对全人类宣告上帝之言。

这就是在教会的使徒基础和基督福音的使徒模式。这二者乃是一个运动的不同方面,其中基督对人的自我宣言激发了言和行的回应,他把这一回应和他自己对上帝的回应联系起来,建立了他在世界中的福音权威表达。因此,耶稣基督通过把使徒作为基督启示和和解行为的接受终端,为教会奠定了基础,把教会融入自身,作为自己的身体,把圣言放进使徒的口中,宣告对言,响应他,扩展他,使

他的启示在使徒的心灵和语言中逐步展开。使徒的基督宣告因而就进入他的自我宣言,成为理解和交流的共同中介,进而使圣言采取人和历史的形式,注入人类的各个历史时期。就像基督的人的回应成为上帝之言对人说话的组成要素一样,基督把使徒的回应和他自己的回应整合成一体,由此基督之言进入了历史。因此,通过使徒的见证和宣言,基督自己为他有力的行动作见证,凭此而拯救世界,把自己奉献给人,成为他们的救世主。

这是上帝之言的新约宣言,它包括了它所召唤的人类回应。使徒的回应与基督的回应相比而言在次序上排在第二位,因为圣言的主要文本仍是基督自己的人性文本。因此,福音宣言告诉我们,人对上帝真实有信的回应已由基督代表我们在他的自我奉献中完成了,并把它作为神圣选定的并已回应的信息传递给我们。我们可以自由地分享它,通过圣灵而分享道成肉身的上帝之言的代赎的服从。在基督福音宣讲中的使徒回应对整个教会历史当然具有权威的关键的意义;但它的目的是使我们能够和使徒们在圣言中接受到的原始见证在一起,并把我們引到一个有效的机制中,在那里我们像他们一样学会忏悔并相信福音,感谢上帝并和他共同生活。因此,使徒根本没有把他们自己或他们自己的灵性强加到我们头上。他们把我们领到基督的代表性的和代赎的人性中,以此为创造性基础和规范性模式来侍奉福音,使我们在每一方面都能够回应上帝。

III

现在,我们来看看上帝之言所激发的回应的特殊形式,以及它们与基督回应的关系。

(1) 信仰

毫无疑问,信仰是对上帝回应的主要形式,其中有信任、赞同和信心等因素。但是,圣经中的上帝在他的位格中立于圣言背后,并在其中向我们保证;因此,信仰乃是人的信实对作为终极基础的上帝的信实的回应和依赖。上帝没有打破他的圣言,因为在圣言中他对己对人都是真实的。圣言总能实现他的意图,凡信实地指向他的行为和事件都得到实现;他作为上帝的真理就是这样彰显的。这一点略加调整也符合我们通常的说法,比如,当语言和事件一致时,我们就说找到了真理;一个人所说的和所做的都是好的,那他就是真实有信。上帝对他的选民真实有信,因而就要求选民对上帝真实有信。根据这种圣经的理解,信仰存在于上帝和人的相互关系中,其中语言和事件是一致的。

这样看来,道成肉身就是上帝的伟大行动。圣言在我们的肉体中变成了事件,与圣言完全相符。耶稣基督是上帝的真理并在我们中间得以实现,是上帝道成肉身的信实。同时,他还是真实有信的人,在他的肉身生活和活动中与上帝完全相符。在耶稣基督中,向人启示的上帝之言与倾听、相信、服从、说上帝之言的人之间完全一致。他不仅是神圣信实的道成肉身,同时还是人对上帝的信实回应。而且,他还在自己的位格和生命中朝向上帝,提供人类对上帝的信仰和服从。如果基督是在与我们完全一致的人性中站在我们的位置上,如果他在他的生命和死亡中为我们作保,对上帝对人都完全信实,那么,我们就有这个事实:基督为我们而信仰,在他的代赎的信实中向上帝奉献我们做不到的人类信仰的完美回应。

这就是上帝之言在福音书中对我们宣讲的东西。当它让我们

自由地参与基督业已代表我们做出的信仰回应时,它召唤我们用信仰做出回应。当我们在信仰上不依赖我们自己的信仰而是完全依赖于基督对上帝的代赎的回应时,我们的信仰回应就是在基督已经环绕我们的圆圈中进行的。基督的信实用这种方式支撑着我们那虚弱不牢的信仰,把我们的信仰结合进他自己的信仰中。基督的信实包含了上帝的信实,包含了耶稣作为人的信实。因此,我们在基督里的信实行为和它们所包含的上帝的永恒信实,两者是不能分开来说的。

通过上帝之言的道成肉身分化出上帝的信实与人的信实两极,在这两极的相互关系中,我们注意到信仰的另外一个基本方面,即,信仰是作为事件来回应上帝之言的,并在言语和事件的彼此对应中把它们看作行动中的上帝真理。理智因素在信仰的这个方面很突出。它出现在时空中与道成肉身之圣言相交的被造理性中,从而圣言可以通过各种方式来表现自己,如必然性、自由、内在性和超越性等理性形式。一方面,我们面对自然和历史中的具体现实性(上帝因此与我们相遇),当我们根据被给予的事实的固有本质和可理解性对事实给出认同(*assent*)时,信仰就是这个认同。这里有一个理性判断行为;这一行为受制于客观实在性,以及物理和历史事件(我们是在这里听到圣言的)的确定结构的要求和控制。另一方面,当我们个人与上帝相遇时,上帝之言在相遇中进入了我们的存在,与我们产生了相互交流,激发出我们的回应;当我们认识到上帝的超越尊严和可理解性时,信仰就是我们服从于上帝之言的自愿同意(*content*)。这涉及一种理性理解行为,在这种行为中我们将敞开心灵去把握那些超越了我们的自然能力的东西;我们可以根据其神圣本性和自明性(即在耶稣基督里的恩典和真理)而自由地认知这些东西。

当然,信仰不是两种不同的行为。它是一种回应的运动,其中既有自由的因素,也有强迫的因素,它们与耶稣基督的上帝自我启示的圣言和事件的相互包容相对应。耶稣基督在福音书中是作为客观的历史事实和个人化的上帝之言向我们说话的,因而在福音中以一种明确的理性(在他的存在中)与我们相遇,作为一种清晰的理性(在圣言中)向我们展示(在他的存在中)。当上帝之言变成肉身时,他不能变成不同于他的东西。耶稣基督只是因与他的存在的最内在的必然性相一致才为我们所知的。他并没有用他神圣本性的直接性压制我们,相反,而是仁慈地通过他的人性和言语,在我们世界的划分和联系中与我们相遇,让我们自由地去倾听他、理解他、回应他、跟从他。当然,当我们自由地通过他的话语的真理而认识他时,我们的心灵就受到他的存在的推动。这就是新约中所说的“信仰的服从”。这服从是我们的心灵自愿同意他的神圣实在的要求,也是我们的意志对上帝肉体身化行动的拯救成效的责任承诺。因为除了对耶稣基督的历史现实和实在的认可之外,除了对耶稣基督在我们世界存在中的自我启示的神圣权威的认可之外,没有其他信仰。因此,道成肉身的圣言的人性就是我们回应的坚实基础和法则。然而,因为他和我们相遇是在语言的位格化中介中,而且我们必须在同样的中介中做出回应,所以,只有内在的同意同时变成明确的认可和感恩时,或者用保罗的话说,只有嘴上的忏悔伴随着心中的相信时,信仰才能结果。

(2) 崇拜

从我们刚得出的结论可以明显地看出,崇拜是信仰的自然表达;但应该加上一点,是在基督人性中趋向客观的信仰表达,而不是

信仰者的主观自我表达。崇拜和信仰一样包含自由和必然因素。这些因素和作为崇拜的自然中介的语言联结在一起,和那我们要做出回应的本质连接在一起。

我们知道,语言是文字符号系统。我们发展这种系统是为了把握事物,把它们呈现在我们面前,从而可以把它们作为对立面来思考它们,让它们以适当的形式向我们展示。这种系统在运用到物的世界和人的世界中时用了不同的方式,但共同的是,我们是根据异己的东西来认识其中的理性的,我们是要扩大对于那种理性的认识。在人的世界中,我们特别考虑的是人与人之间的超越性(interpersonal transcendence);我们在种这超越性中彼此区分,彼此交流。这也是语言在我们对上帝的崇拜中所起的作用。从根本上说,崇拜是一种对话行为;在崇拜中即使我们离上帝很近,我们也与上帝有着距离,这就把上帝的超越本质和我们的本质区分开来,同时又恰当地使我们连接到上帝的神圣和尊严,对他给我们的仁慈感恩地做出回应。超越的上帝通过相遇和对话为我们的“超越性”创造了空间,同时在我们和他之间创造了理性的持续性,使得相互交流和沟通得以发生。因为上帝之言藉着人类语言中介走向我们,语言在被造物的自由中建立了我们与上帝的沟通。这种被造物的自由得之于人的说话和回应,并召唤我们在这自由中形成我们人类对上帝的回应。

如果语言要恰当地服务于它的目的,它就必须正确地 and 它所表达的实在相联系。一旦这种联系受到损害,借此对实在的揭示就会受到歪曲,而语言本身也会变得模糊不清。这是我们在崇拜中遇到的永久性难题。我们的语言植根于人类社会;它在心理方面和社会方面受到思想和言说的自然主义模式的限制;这些模式事先在社会中发展了起来,并不适用于上帝;因此,当这些模式被用于表达我

们对上帝之言的回应时,它们不可避免地会把事情弄得不明不白。这就是为什么我们要对崇拜做大量纯化的工作,去净化和调整我们礼拜仪式中的语言,直到它在我们朝圣的道路上变成(尽可能地)与上帝交流的透明中介。这样,在上帝方面,他的自我启示不会受到阻拦;在我们方面,则向启发意向(heuristic vision)敞开。

由于这种崇拜行为是受控制的并决定于它所服务的实在,因此,我们一定要回到上帝在耶稣基督中的客观自我启示中。耶稣基督占据了人性中的某处,在那里神圣之光直射我们,把受损的关系或思想和言说的扭曲形式照得一清二楚,没有暗点。在耶稣基督中,我们不仅被给予了回应的创造性模式,还被给予了人崇拜上帝的真正本质和核心。在他的诞生、死亡、复活和升天的过程中,他以我们的名,为了我们,通过永恒的圣灵而奉献了他自己,把我们呈现在天父面前,仅此一次却永永远远。于是,他永远是我们行动和言语中对上帝的唯一奉献。我们在崇拜中走向上帝,既没有自我表现,也不是两手空空,而是带着信仰,这信仰中充满着基督的自我献身;在他的替代性人性中,基督就是我们崇拜的显性实在。

在上帝与以色列的会约中,上帝不但许诺做他们的上帝,要求他们在他面前行走,成为完美的存在;而且在宗教祭祀中为以色列提供了回应的指定形式,以满足他的神圣要求。先知(有些是祭司)坚持认为,这种替代性回应必须在顺服中落实到以色列的生活和存在中,以形成一种能动的实在,并指向上帝的仆人,通过他来实现这种回应。这正是耶稣基督从出生到死在十字架上整个顺服的过程中所发生的事。他住在人们中间,完成了上帝之言,完成了古代祭祀对上帝回应的立约方式,把他自己作为我们的圣殿、我们的祭司、我们的奉献和我们的崇拜。因此,我们崇拜上帝不是以我们的名义,不是在我们自己的意义上,而是仅仅以他的名义,在基督对圣父

的永恒自我献身中。

(3) 圣礼

洗礼和圣餐都是人类对上帝之言的宣告的回应行为,但它们作为回应和崇拜方式首先是上帝所赐的。它们不是我们自己来行的圣礼,而是基督替代顺服的圣礼,是基督在他已经完成了的工作中仅此一次却又永远地给了我们,并在圣子的代祷和翰旋中永远流行在天父面前。我们不洗礼自己,而是在洗礼中走出我们自己,进入爱我们的、为我们付出了自己的基督之中;在洗礼中我们被结合而成为他身体的一部分。因此,我们在圣餐中不是因着我们回应上帝之言的方式来到上帝面前,因为我们除了饼和酒以外两手空空,我们来是吃基督的肉、喝基督的血,在他为了我们的牺牲和献身中找到栖身之所。福音书中的这两个圣礼,其重点无疑是在基督为我们所做的替代人类回应上,因而任何情况下的圣礼形式(或物质)都是基督所指定的。就福音宣言而言,圣礼告诉我们,即使我们以认罪和信仰回应他的呼唤,我们所依赖的也不是我们的认罪和信仰,而是必须依赖于基督已做的和将要做的;它们已经在圣礼中并通过圣礼无偿地给了我们。据此,圣礼就提供了这样一个自然的基础,使我们在日常生活中能够自由和自发地回应上帝之言,而无需总在提防我们的回应是否不够好。一个基本的事实是,我们的回应需要完全立足于基督为我们作出的那坚固不毁的回应之上;从那来自于隐秘动机的焦虑中解放出来,引发对上帝的真正自由和快乐的回应。就教会的崇拜而言,圣礼告诉我们,礼拜仪式的语言和活动其真实形式来自于基督的替代生活和工作;只要它们为基督提供空间,将我们作为人对上帝的真正崇拜的现实本质和核心带到基督面前,它

们就可以真正在自身中展示与基督人性中的崇拜模式的一致性。这就是为什么圣餐祝福最后是宣告上帝之言,并决定了基督教仪式和传教活动。

圣礼回应在对圣言的全部信仰回应中占有一席之地,两者共同内在于在基督中道成肉身的上帝的立约的信实之中,共享与上帝之言的内在联系。尽管基督在圣言和圣礼中同样活跃,这个重要的区分还是要注意的。圣礼和宣告的共处意味着基督不允许已经宣告了的圣言空空地回到他,而是坚持在我们中实现向我们发出的救赎和重生的许诺。因此,圣礼本身宣告,耶稣基督作为道成肉身的对言,不仅仅在他的神圣本质与人的本质的统一中有效地发挥作用,而且也在他作为人的灵与肉的一致中有效地发挥作用,治愈并重组人的破碎的和分裂的存在。因此,信仰对作为圣言的圣言活动回应得越多,圣礼参与就对作为事件的圣言活动的回应也越多。就圣礼的本质而言,它们涉及我们的肉体 and 灵的存在:我们在肉体中受洗,也在灵魂中受洗;饼和酒进入了我们的身体;我们吃的是基督的肉,喝的是基督的血,而不仅仅是他的言和灵。

在这背后存在着救赎和创造的深刻统一,我们在基督道成肉身的生活和工作那里讨论过这个问题。基督的到来不仅终止了我们的罪恶,原谅了我们的罪,而且通过征服邪恶的破坏性力量,除去了对我们存在的威胁,把我们重造为天父的人类之子。基督进入我们破碎的和分裂的存在之中,从我们身上得到他的人类本性;在他的神圣人性中,灵的存在和肉体存在之间的缝隙(此乃我们堕落人性的标志)得以愈合。因此,基督就我们世界的实在性而言并不少一点实在性,就我们的历史性而言也不少一点历史性。相反,因为他在自身中征服了那在时空中侵蚀和破坏我们世界存在和人类存在的力量,他是更加完整的实在,更加真正的历史。耶稣基督在圣言

和圣礼中把自己给了我们,作为道成肉身的、受难的、复活的主出现在我们的存在中,将我们的存在与他自身联系在一起,让我们通过他的圣灵能力分享他,在我们与上帝的和谐关系中自始至终地支持我们的存在。

根据这种观点,圣礼的特别功能指向了肉与灵之间的张力。这张力一直是一个身体待赎世界的特征,存在于已被基督拯救了的世界状态和在基督再次降临时所有事物都焕然一新时的世界完成状态之间。圣礼在历史中建立了由基督指定的立约关系,用永不松懈的纽带把那张力包含在他之中。这样,圣礼根本不让这张力破裂,因为那样会把我们投进混沌和无能中;而是使自己服务于上帝的救赎和再造目的;如同上帝为了医治和宽恕,在十字架上、在耶稣的死中成就了人的可怕的罪。因此,圣礼和耶稣的神迹一样是预言的标志,是为了对被造的拯救。圣礼是上帝在耶稣基督中与我们肉体存在的相互作用,对应着耶稣历史生活中的恩典和力量(在我们的生活中)。耶稣在自己的历史生活中使自己和人相联,一起抗击压在人身上的罪恶力量,恢复失落的人性。他这样做时不是通过谴责人的弱点和罪,而是通过把他们的弱点和罪扛在自己肩上;不是把责任扔还给人,而是自己承担起来。这样的话,圣礼就找到并提供了一种回应,这种回应在对新创造的期望中使灵与肉的相互作用在此时此地展露无遗。因此,圣礼不允许我们只以某种智性的或单纯灵性的方式去回应上帝之言的宣告。在圣礼中,信仰运动是在对上帝之言在时空中的到来作带有生命力的动态回应中完成的,它满怀感恩地认识到我们的所有回应,无论是肉体的还是灵性的,都是在基督的鼓励中(在我们的存在里),在他为我们对圣父的一切回应中。

(4) 基督徒的尊崇

基督徒的尊崇是我们的回应形式。在尊崇中我们在上帝面前全身投入,不是偶尔的参与,而是在我们整个的生命和工作中的参与。这种尊崇来自于一种强迫命令性的实在(产生于替代我们的耶稣基督中)。因此,尊崇不应该被认为是出于基督徒自律存在的爱的自发表达,出于一种内在运作和自由选择的动机;作为尊崇,它是爱的使命,外在地植根于上帝的道成肉身;它的基本形式来自上帝的纯粹自我给予,来自耶稣作为仆人的存在和使命。尊崇是对他的爱的命令的顺服,然而自发的、自由的回应,因为它不必提供可理解的基础,而是因着基督的替代性尊崇无私地完成了上帝对所有人的爱,不受焦虑和遥运动机的束缚。然而,基督以仆人形式和我们结合在一起,把我们作为仆人的存在结合进他自身中;并通过他放在我们本性中的对圣父的无条件服从,以及通过我们本性中的爱(那是他在无边怜悯中倾注于我们的),给它以结构和形态。因此,耶稣基督在他自身中,在他自己的替代人类的生活和尊崇中,确立了所有真正基督徒的尊崇的创造性源头、标准和模式。只有藉着耶稣基督,基督徒的尊崇才能完成。这是爱的尊崇,除了认识到它属于耶稣基督命令的实在的范围之外,不图回报,也不图被尊崇者的感谢,因为尊崇乃是出于对基督的感恩。

我们知道,在耶稣基督中,上帝之言是在我们有限存在的条件、结构和限制中,在我们人类存在的异化、无序和分裂里,在我们屈从于罪恶的破坏性力量的地方,在神圣判决下的存在状态中,和我们建立相互联系的。这样做为的是支撑并维持我们的世界,重造与创造者的关系,使它能真正地回应他(作为上帝和所有人的父)。也就

是说,在耶稣基督中,上帝的超越理性将自己根植于被造秩序(其中的纽带、结构和联接都在邪恶的破坏性中破裂)中,为的是在迷惑和混乱中使灵和肉的存在重新统一,建立起自己的法则,恢复整体性和完整性,与上帝的超越理性相一致。道成肉身以这种方式影响了整个创造,赋之以秩序和理性,由此而确定了圣言的基本行为。

这才是基督徒的尊崇得以实现的世界。在这个人的世界中,人的存在由其中隐藏的道成肉身基督(受难并已复活)所支撑,罪恶的否定性和非理性已被征服,自然世界的实在性在与上帝的关系中由内在的创造者圣言所维持,从而不会沦为无意义和无能。这个世界中,借助上帝之言道成肉身的耶稣基督,人安于存在,自然不异化于人;所有事物,无论是可见的还是不可见的,都在耶稣基督中和解、聚集,把耶稣基督当作它们的首领和主。就像耶稣基督自己一样,由妇人孕育而生,在法则之下出生,在这个世界的被造理性中为我们完成了他作为仆人的存在;所以,耶稣基督也把他的门徒派遣出去,在他已经赎回的世界的被造理性中,遵守基督所遵守的法则,这是为了耶稣基督的缘故,即在言与数、人与物的世界中去实现他们作为仆人的存在。灵与肉是不能分开的,因为即使在我们自身中,它们也是彼此协调的。因此,我们在基督中的新存在中,看到的一定是身体和非身体合一的世界。我们不能把爱的使命从科学活动中除去,也不能只是顺服上帝的爱而放弃追求对宇宙的科学探索。在被造理性的这两种形式中,我们的尊崇像那些在耶稣基督中并藉着他而和上帝的超越理性结合在一起的人一样,同时也像那些模仿耶稣基督自己所设定的模式一样,在谦卑、无私和软弱这种纯粹的尊崇中来完成他的使命,完全拒绝使用任何权力,以免背离这使命的尊崇本质。

如果我们要在现代世界中跟从基督,我们必须学习如何将科学

知识和方法运用到那些可怕的问题上,如饥饿、贫穷、匮乏等,同时不受建立自己的权力结构的诱惑,通过基督教会影响力、社会成功或政治工具而在世界的权力结构中使我们的救济使命发挥作用。如果我们有了自己的权力结构,我们会放弃把基督徒的尊崇当作尊崇,背弃耶稣的软弱。另一方面,如果我们进行对宇宙的科学探索,回应耶稣基督道成肉身创造宇宙的上帝之言,我们必须学习尊重所有被造物的本性,运用纯科学使被造物的无声理性发出声音,让赞美创造者之声回荡整个宇宙。我们探索自然时不要试图走向工具主义科学,走向自我膨胀和权力扩张。那样的话,我们也就不再把基督徒的尊崇当作尊崇,我们会破坏耶稣在世界中的隐蔽性。毫无疑问,言和数的被造理性是迥异的,就好像人的世界与物的世界不同一样;但它们在上帝的超越理性中都回到了同一根源,在上帝之言在耶稣基督道成肉身的过程中被结合在一起,因为耶稣基督在支持它们。因此,我们在言的领域中的尊崇和在数的领域中的尊崇必须通过耶稣基督在我们对上帝之爱的普遍回应中彼此协调。

7. 圣灵的认识论的相关性^①

任何真正的知识都不会从认识论开始,单独地给出一种理论,然后在此基础上发展实际的知识。我们不太可能抽象地提这样的问题:“我们如何能够认识上帝?”然后根据得到的答案继续考察和分析我们知道的东西。只有当我们有了实际的对上帝的认识,在此基础上我们才能谈论关于这种认识的认识论。形式不能脱离内容,方法不能脱离那个认识的主题。正是上帝使我们对他的认识成为可能,他把自己给我们作为认识对象,将我们带入和他的联系中,使我们能够认识他;但是,在这联系中,正是上帝的本质作为我们认识的给定对象规定了认识上帝的模式。因此,对上帝的认识以上帝自己的存在和活动为基础,而在我们人类存在和活动中形成了关于上帝的人类知识。

然而,谈论圣灵的认识论有意义吗?当然,除了圣灵,我们没有对上帝的任何认识;上帝是灵,因而我们是在真理中即在灵中认识上帝的。我们没有独立的圣灵认识论;离开圣父和圣子,圣灵就失去了自己的认识论基础。但是,我们所关心的不就是圣灵的特别活动?我们凭借这些活动而认识上帝的面貌,在这方面,认识论的各

^① 本文原先是为了纪念 G.C. 博库尔(G.C. Berkouwer)所写,在 *Ex Auditū Verbi* (J.H. Kok, Kampen)上发表, pp. 272 - 96

种形式都是无效的,我们面对的是从人的角度既不能表达也不能理解的上帝。因此,虽然圣灵作用于我们对上帝的认识,但实际上并没有什么圣灵认识论。我们只是在谈论圣灵认识论的相关性。在认识论中,我们关心的是认识的形式因素,在对象的影响下我们理解中的如何(how)形式和什么(what)形式。但在圣灵中,我们关心的是则是认识的非形式因素,关心的是给定的、超越所有理解形式的知识实在或对象,关心的是上帝的突然行动,由此我们理解了上帝,却不能把它还原为任何理解形式。这样看来,建立圣灵认识论不但得事先设定对上帝的认识是可表达的,而且实际上是用某些认识理论来取替圣灵的自由活动。但是,我们知道,对上帝的认识实际上已经产生了。我们不能将这种认识归于我们自己;我们只能说它是如何产生的,并指向在我们之上的上帝及其对我们的作用。也就是说,我们对上帝的认识的可理解性来自于上帝在他的自我认识中自由给出。圣灵认识论的相关性就在于这种认识的动力性和改造性。

需要牢记的是,圣子是神唯一的逻各斯和神的形式(eidos),如亚大纳西(Athanasius)所坚持的^①。藉着在基督中道成肉身,上帝把自己启示为圣父、圣子和圣灵。我们是根据他的神圣本质和理性相信并认可他的;他是藉着耶稣基督道成肉身来启示他的面目和形象;而我们关于他的人类知识形式则来自我们心灵对耶稣基督的顺服。因此,我们的思维顺从地跟随上帝在耶稣基督中的道路,就可以看到神学真理的基本形式。然而,只有当上帝的存在和本质在圣

^① 校者注:亚大纳西(Athanasius,296—373)是早期基督教教父,以坚持道成肉身学说著称。参阅《反阿琉安诺》(*Contra Ariunus*,3.15;*Ad Serapionen*,1.19)。

灵中对我们施加影响,强制我们在他的实在中思考时,上面那样的事才会发生。这就是圣灵的活动,耶稣便是在这种关系中谈到真理的灵的。

圣灵就其本身来说并非可知的;但是,正是在圣灵中我们才能面对上帝的终极存在并与上帝同在。只有这样才有真理;真理是隐藏的东西的暴露,是神圣实在的显示。所以耶稣称之为真理的灵:通过他为中介,耶稣基督被启示为天父之子。他不是为自己作见证,而是为基督就是上帝和救世主作见证。他不向我们显示他自己,而是在圣子的面前显示天父的面目,在圣父的心中显示圣子的心。就他作为圣灵存在的模式而言,他向我们隐藏了自己,从而我们不能在他自己的格中直接认识他;他以他那具有穿透力的圣灵之光的活动方式,使三位一体的上帝穿透他照耀我们。正是因为通过他,上帝之言才道成肉身,也正是因为通过他,我们才能继续听到和相信;正是因为他在圣灵之光里我们才看到了圣灵之光,并通过他的创造性活动知道了不可知的永恒上帝。于是,我们把他当作我们的主宰上帝,等同于圣父和圣子,并和圣父、圣子一起加以崇拜赞美。他自己是上帝的上帝,他的实体同于圣父、同于圣子,他带着上帝的终极神性在以自己的位格与我们相遇。然而,圣灵与圣子不同,他的实体和我们不同;他使圣子道成肉身,并没有使自己成为肉身;他说出了圣言,但没有说出他自己;因而他引导我们通过他自身进入耶稣基督里神的逻各斯(Logos,道)和埃多斯(eidos,形),相应地,我们心中也形成了所有关于上帝、圣灵、圣父和圣子的知识。圣灵具有自我隐匿的本性,他在圣子那里隐藏在圣父背后,在圣父那里隐藏在圣子背后。但是,圣灵也具有启蒙式的穿透力,这种穿透力把圣灵的永恒之光通过圣子照在圣父身上,在圣父中照到圣子身上,将上帝的存在和实在从他的隐藏状态中带出来,与人发生联系;

把人从他的黑暗中带出来,在耶稣基督中与上帝联系在一起。他是上帝对我们启示的创造性动因,是我们接受和理解那个启示的创造性动因;但他本身不是那个启示的圣言,也不是那种来自上帝而与人同形的形式。他是上帝的活生生的行动和在场,人也使神圣的圣言与耶稣基督的人类世界形式联系在一起,在耶稣基督中使我们和上帝面对面地相遇,在他自己永存的圣灵之光中闪耀,在他自己永恒的圣言中亲自和我们说话。

我们如何将这一点与我们人类的认知模式联系起来呢?我们关心的只是我们关于上帝的人类知识。我们是不是要把它提高或灵化直到它变得超乎理性或使人着迷?当然不是。正是圣灵行为的神奇本性为我们创造了认识上帝的能力;这种能力超越所有被造的和人的能力,却不压制我们的理性批判能力。如果我们被赋予能力,以便在上帝的神圣本性里理解他,那就是说我们仍然脚踏实地,并不一定需要超越我们在时间和空间中的人类本性。我们无论如何也不会被要求放弃我们的感觉或采用非理性的跳跃。实际正好相反。我们必须采取严肃的和自我批评的行为,作出仔细的和克制,运用理性认识。我们关心的是知识的形式,因而要追问和验证它们在实际认识中的真正基础。我们也关心人类思维和说话的形式,因而要考察和修正它们,使之与它们所指向的实在建立正确的合适的关系。实际上,这就是圣灵与我们人类认识相互联系的领域,在这里,认识模式和存在相联系,思维和说话形式指向那在它们之外的实在;还是在这里,我们为了得到知识就必须能够区分我们的认识与我们对它的认识及我们对它的谈论。这是个认识论区间,在那里,认知和语义同时发挥作用,把我们引向各种客观实在,使我们在它们的施压下思考和谈论它们。

我们的所有认识(包括关于被造物的认识)关心的是思想和存

在的关系。我们面对的是超越于思想之上的,是我们所不能加以规定的。如果我们尝试着消除可规定的与不可规定的之间的裂缝,或可对象化的与属于对象的之间的裂缝,我们就会摧毁认识。但如果我们使这裂缝保持完整,我们还是摧毁了认识,回到我们自身当中。如果我们把任何东西都归结为思想和言说的形式,从而使我们的理解完全形式化,我们就被囚禁在自身中,生活在对实体的抽象中;如果我们不考虑形式,尝试进入超越存在的非形式世界,我们就得不到任何东西,而只是忙碌于空虚的思维运动。然而,在真正的认识中,我们所处的处境会打破我们为了解释实在而建立的思想框架;存在不会受我们加于其上的形式的束缚;而思想的框架和形式对理性知识反而是必不可少的。我们进而建立思想和存在的联系,抛弃它们之间的任何混乱;既然存在是我们所有思想的永恒源泉,我们就要不断地深化和澄清这些联系。这并不意味着思想与存在之间的关系可以被还原为思想,也不意味着那存在本身是无形式的,当我们把形式注入其中时它才能被思考。真实的情形是,当思想顺从存在所施加的强制性影响,并追求与存在的内在理性相符合时,思想才得到了它的真实形式;而当思想拒绝将用这种方式得到的思想形式和存在的内在形式划等号时,思想就保持了它的完整性。

所有这些都适用于神学。不过,我们这里需要考虑的是人类思想的言说形式与神圣存在的关系,以及在神圣存在的内在理性的压力下我们的认知模式。但是,如果在与被造存在的关系中我们发现自己面对着的理性经验的源泉无限地超出了我们思想言说形式所能界定的范围,从而使这些形式因指向那不受我们控制的东西而打破了其精确性和规定性,这时,我们与这一切存在的永恒而无限的源泉即上帝(他在本质上比我们能想到的要伟大得多)的关系有多少是真的呢?当然,如果我们追求超越所有的形式,进入无区别、无

概念的上帝的经验领域, 我们会从事空洞的思维运动; 那样的话, 我们就跳进了非理性之中。虽然上帝超越了我们的所想所说, 但是, 如果没有理解的概念形式, 我们就不能经验他或信仰他——如安瑟尔谟所说, 没有概念就没有信仰 (*fides esse nequit sine conceptine*)^①。在神学知识中这是圣灵的特殊领域。通过圣灵的力量和启迪, 我们藉着理性经验和言说直接思考和谈论上帝; 我们是在神圣存在的内在理性(即神的永恒的道和形)的指导和控制下那样做的。用安瑟尔谟的话说就是, 我们这里面对的是上帝自身的至上真理 (*Suprema Veritas*) 或理性真理 (*Ratio Veritatis*); 我们无法把它们还原为我们理解的真理和理性, 尽管我们需要通过它们来认识神。只有通过真理的圣灵, 这种转化经验才是可能的。在真理的圣灵力量中, 我们的认识能够超出自身, 将我们的认识来源和我们对它的认识区别开来。我们对它的认识于是就是这样一个过程, 不断地活跃并形成他给我们的对他自身的认识。这种认识具有形式上的超越性, 在启蒙上有无限的空间, 超过了我们经验中的任何其他东西。在其中我们的思维便客观地根植于上帝存在的永恒圣言中, 并从圣言那里得到一种基本的概念形式, 这种形式与那些以人的自我为中心的、使思想客观化的形式没有区别。

在我们更精确地谈论圣灵在神学认识论基础中的地位和活动之前, 我想对与我们的主题有关的圣灵论的要点做些说明。

(1) 圣灵是主, 是上帝, 其活动出于他自己的神圣存在的自由基础, 完全在他自己的主权和力量中。面对着被造世界, 圣灵是上帝活生生的临在, 和他的创造自由地在一起。他不仅从创造者—被造物关系中的创造方面作用于被造世界, 而且在被造物—创造者关系

^① *De Concordia*, iii, *Opera Omnia* (edit, by F. S. Schmitt), II, p. 271, 7-8.

的内部发挥作用；为的是使被造物朝向上帝，在上帝面前有生命。因此，他的特殊功能是完成上帝的创造性目标。圣灵的这种主人身份自由意味着被造物失去了与上帝的内在连贯性，需要圣灵的临在来在被造物内部持续不断地给予和支持这连贯性，把它们带到上帝的目的中。这就排除了这样的观念，即被造物和创造者是交互作用的。

(2)就人类的创造来说，圣灵是上帝亲临被造物，在其中自由地回应与人的关系，使之在认识和爱中向上帝开放，使之因上帝而有能力，从而在被造物中实现对他自身的认识。这都发生在神圣三位一体的内在位格关系的基础上，发生在圣父、圣子、圣灵共同参与的创造和启示活动中；因为上帝只通过圣子或圣言进行创造并启示自己，所以这也只发生在圣灵和圣言不可分割的联系中。圣灵不以自己的名而是以圣子的名到来，这是他的存在方式和活动本质，因而他在人类中的创造和启示活动不能脱离圣子和圣言的道成肉身。这里我们关心的是一种双重学说；即，人与圣子的人类本性之间的本体论关系，因为圣言的道成肉身 在耶稣基督和全部人类存在之间建立了一种创造关系；并且圣灵对所有人的亲自临在通过圣言支持并完善了他们与上帝之间的被造物联系，使他们在其人类存在和生活中敞开自己与上帝交流，参与耶稣基督的启示和和解工作。因此，我们不能把圣灵观念当作理性原则，从他那里出发用秩序来说明万物，或给人类这样的表达形式，认为他是宇宙的内在隐德来希(entelechy)。相反，圣灵是创造中被造物 and 逻各斯的联结，因而通过圣灵的力量，人类心灵得到了圣言，被真理所启蒙，就如同心灵通过同样的圣灵在耶稣赎罪和恢复工作的基础上和基督联系在一起。因此，圣灵通过圣子而来，由圣子而显耀，为圣子作证；并且在圣灵中上帝被认识，而人按他的形象在耶稣基督中被重造。

(3) 圣灵传递的不是他自己的形式,而是通过他传递圣言的形式,因为圣灵的存在和活动模式是向我们隐藏的,然而他将我们带到与圣父、圣子的交流关系中,从而进到神圣存在的无穷无尽的真理中。他是从上帝发出又回到上帝的圣灵,他使上帝直接和我们有关,将我们向上提升,去体验全能上帝的单纯行动。但是,圣灵从来没有不同于上帝,因为他就是上帝,他不会永远地停止在他不可言喻的威严和崇高中;他自由地屈尊为尘世间的凡人,但不受制于他们对被支配的无能为力,反而在他的超越存在和实在中临在他们,把他们从自我束缚和软弱中解放出来,提升他们参与他的创造而永恒地生活。因此,随着圣灵向我们走来,全能者上帝的存在,也就是天地的创造者,便突破了被造物和创造者之间的距离,通过我们被支配的存在和认识的一切中介而显耀,亲自向我们启示他自己。因此,对我们来说,在圣灵中意味着在最绝对、最终极的意义上以他的纯粹神性面对上帝,在他不可言说的实在中与他相遇并体验他。他通过作为主上帝和通过作为我们的上帝将自己给予我们,对我们的崇拜、爱和服从提出绝对的、排他的要求。因为圣灵是这个全部的、唯一的上帝,主动地、活生生地临在,所以他抵制了我们的这些企图,如果想要独立于他,或与他平起平坐,或为我们的目的而利用他,等等。这样,在我们所有对上帝的认识中,真理的圣灵就是上帝和自以为是的我们进行抗争,他的实在就是我们的自我为中心观念的活生生的对立面。在这种抗争中,他使我们认识到我们对真理的误解,我们对他的存在与我们的主观处境的混淆。在这种抗争中,他使他自己与我们的精神分开,他的神圣活动与我们充满创造力的灵性分开。因此,圣灵的临在意味着当上帝在我们的时空主体—客体结构中向我们启示自己时,他是在他的神圣存在的不变客观性中永远作为主宰与我们相遇。他反对我们思想中的客体符合主体的

模式,并通过圣言的自我启示模式向我们启示他自己。

(4) 圣灵是在他的自由中的上帝,不但出现在我们面前,而且居住在我们中间,在我们中间发挥作用,从而在我们内向的存在中实现向上帝的真理的回应。因此,他将自己充满我们,是为了拯救我们的内向的、自我成长的存在;他占有我们的主体性,是为了让我们的精神向外、向上而转向上帝,恢复我们在他之中真正的存在和认识的中心。圣灵在我们之中使对上帝的认识内在化,但他是通过在我们之中见证上帝自己的见证来做到这一点的。圣灵与圣父、圣子永远共存,因而当他被圣父以圣子的名义派遣进我们心灵时,我们就参与到圣子和圣父的共存中,从而分享上帝的自我认识。作为真理之圣灵,他是自我交流、自我言说的神圣存在,居住在我们中间,更新我们的心灵,在我们理解的范围内说上帝的话,引导我们进入真理。因此,我们通过圣灵而转向以上帝为中心进行思考,转向从上帝出发认识上帝而不是从我们自己出发。

圣灵的这个活动不是独立于圣子的行为的,而是和圣子的拯救工作一起进行的。他已经把他的财富和我们的贫穷作了交换,从而我们就可以把自己的贫穷和他的财富作交换。基督为我们的罪受难,正义的为不正义的受难,从而把我们带到上帝那里。上帝为了我们而使基督成为有罪,因我们不知罪,从而我们在基督中可以被称为上帝的义。圣灵在我们的生命中进行的这个救赎交换,乃是要使我们这一方为了基督而放弃自己:我和基督一起被钉死在十字架上(如圣保罗所说),我活着,但不是我而是基督在我里面活着。因此,通过基督的血和圣灵的力量,我们在我们的良心深处得到净化和更新,这是一种和基督在一起的认识,一种在基督中和他人在一起的认识,一种以他为中心的认识。以这种方式,圣灵的工作和基督的替代性工作相呼应,他的顺服工作是为了内在交流,他把我们

从我们自身中解放出来是要提升我们,使我们超越自己去发现在上帝中关于我们存在的真理。圣灵在我们中间起作用是为了使我们由内转向外。他要做的是认清我们生活中面向上帝的一面,引导我们的存在和认识离开我们自己的主体性而转向上帝自身存在和言说的客观实在。实际上,正是通过圣灵,我们和上帝之间客观实在的关系才得以成全。

II

现在,我们已经划出了我们在人类认识中所要谈论的与圣灵相关的区域,并把我们对上帝的认识中有关的圣灵学说的主要因素加以归纳。那么,在这种认识的认识论基础上圣灵的切合性及其活动是什么呢?

(1)我们先来看看认知和语义行为与神圣存在的最重要联系。在所有的认识方面应该记住的是,我们关心的是对存在的认识与对存在的谈论之间的关系。讨论认识,就要认识到这两者之间一定是分离的;如果它们之间只是简单地并列在一起,或完全同一,那认识就不会产生,或者马上就会消失。这里我们再次面临一些有深远意义的东西。我们不能把思想和存在的关系归结为思想;那样的话,留给我们的就只是纯粹的思想。同样地,我们不能在陈述中谈论陈述和存在的联系,除非仅仅用陈述来代替和存在的关系。不管怎样,存在在真正的知识中显现^①。即使我们说不出这究竟是如何发生的,还是出现了这样的关系,其中有超出我们思想和言说形式的存在的显现;它和我们的思想和言说是不同的。当然,我们可能会

^① 参阅柏拉图的《克拉底鲁篇》(*The Cratylus*, 433D, 438D)。

阻碍这样的显现,如我们破坏我们与存在的认知语义关系时就是这样做的。然而,如果我们在认识中所使用的思想言说形式要成为真正认识的工具,这些形式就一定是指向它们自己之外的。

正是在这里,我们看到了圣灵与我们对上帝的认识的切合性。圣灵是超越的上帝之存在的临在。没有圣灵,我们就不会进入神圣存在;而神圣在他的实在中作为存在与我们关于他的思想和言说是有区别的,因而也不会进入我们。所有认识都存在着可具体指称和不可具体指称的区分,对象化的和非对象化的区分;但我们这里谈论的并不是这种情况的一个特例。我们所要面对的是完全庄严崇高的上帝的圣灵,面对的是超越所有存在的终极源泉和基础。因此,我们应该明白,对我们知道的实在与我们关于这个实在的认识做认识论的区分,其必要性已经变得如此充分。作为我们的认识对象,上帝的存在仍然保持着完全的超越性,而上帝的真理仍然拥有他自己的尊严。事实上,正是在圣灵的统治下,我们才知道我们认识中客观性究竟是什么。

一方面,圣灵通过他的临在把上帝的存在本身置于我们的经验中,创造了一种和神圣存在的关系,使得对上帝的认识成为认识的前提。另一方面,圣灵通过他难以言说的和自我遁形的本质强化了这一不可能性,即我们在思想上的窥视和在言语中的表达都无法揭示我们的思想语言和上帝的联系。因此,我们的思想和陈述在指向那无限的超越者时突然止住,在惊奇、赞美和肃静中面对上帝,那是一切之中的一切。通过圣灵,与神圣存在的经验联系产生了,我们被给予对上帝的直觉认识。但是,我们和他的联系模式,我们关于他的认知模式必须和他作为圣灵的本质相一致。这样,虽然我们有与上帝的经验联系和关于他的直觉认识,但我们仍然无法改造它们,使之服从于我们运用在与被造物对象的联系中的那种控制。相

反,我们拜倒在压倒一切的神圣存在的临在中,并在我们对上帝的经验和认识中为他的灵所控制。

(2)我们接下来谈一下上帝的存在作用于我们对他的认识这一事实。圣灵对于我们是上帝主动的和创造的临在。尽管我们不能把我们的思想和言说连接到上帝的存在,更不能在陈述中作这种连接,然而,这个联系还是通过上帝的行动产生了。只有通过上帝,我们才能认识上帝。这便是我们认识的认识论基础上的圣灵活动。我们在上帝的行动中遇到他的存在,在他的存在中遇见他的行动。要注意的是,尽管我们的所有认识都依赖于行动,但我们这里并不是要提供一个特例,因为这里我们所讨论的是所有认识的创造性源泉,因而是一种不同类型的行动。这是一种独一无二的行动。在这种行动中,上帝自己的存在完全出现在他的行动中,从而我们认识中的给定对象在我们关于它的知识中积极地起作用,在我们方面创造对应的行动而使我们的存在参与进来。这就是为什么神学思考基本上是一个精神行为,因为我们从事并参与了与圣灵运动相对应的运动。它是一种运动着的思想形式,其中理性不是坐在椅子上来思考观念和理解真理,而是在行动或运动中参与它试图认识的东西。这样的话,为了认识耶稣基督,永恒的圣言变成了肉身,历史上出现了上帝的真理,而我们也必须用一种与在时空中的神圣发生和出现这一点相适合的方式来认识上帝,即圣保罗所说的,在下的最高精神。这也是克尔凯郭尔常说的“信仰的跳跃”。但是,如果把那个当作盲目的非理性运动,那就是严重的误解,因为他说的正好相反。

我们可以把这种思维与爱因斯坦的思维作一比较:爱因斯坦在形成他的相对论的时候,拒绝从绝对静止的一点得到的时间和空间的概念。或者我们还可以把这种思维与物理学家在跨越他已经拥

有的认识和他想得到的认识之间的逻辑裂缝时采用的启发性步骤作比较：他不能从他已经知道的认识中推断出他想要得到的认识；当他获得了他想要的认识时，这种认识包括一个对他已有的认识的逻辑重构。或许我们还可以比较一下它与海德格尔所说的思想跳跃打开存在的源泉这两者。我们把问题引向存在者，为得是使它们的存在向我们显示存在本身；但是，由于存在本身是隐藏的，不能成为直接研究的对象，因此我们必须将疑问压到它的极限即存在的限度，直到它不能再向前走。在这一点上，假如存在的终极基础将光芒照到未知的领域，我们必须有一个思想的跳跃，跨越所有因果性的逻辑联系，通过并超越质疑者本人的存在，将询问投射到未知领域。

这些比较没有一种令人满意。这些说法没有一个是在谈论存在真实地作用于我们，而只是想寻找我们如何使存在展现自己。我们自己同时提出问题并回答问题，因为我们总是站在问题的后面，我们最终只是和我们自己在一起，没有一个他者向我们提出终极问题。这终极问题将带领我们超越我们自己，打开我们存在的源泉。就像海德格尔所宣称的那样，我们能做的只是把这跳跃带进虚无和死亡。但如果我们在没有上帝的情况下思考，这不是一个进入空虚的无意义的跳跃又能是什么呢？在神学中我们的确在从事一种思维运动，不是从某个抽象的静止点思考，而是从神圣启示的运动内部思考；在其中我们面对的是完全新鲜的东西，因而我们必须越过我们已经知道的去理解它，通过对所有假定作忏悔的再思而将它吸收进我们的知识。在其中，我们被无情地考问，一直到我们的存在根基。如果我们要被带到完全超越我们的地方，我们就得在这根基上放弃存在而倾听。但是，如果没有作为我们存在的基础并超越我们的存在的上帝作用于我们，怎么能发生这样的事呢？上帝不但把

他自己的存在作为我们知识的对象给予我们,而且还和我们在一起,住在我们中间,因而我们可以与神圣存在发生活动性的联系,超越我们自己而被带到对他的真正认识中。这就是上帝通过他的灵的活生生的临在和行动所得到的,其中上帝朝向我们,我们也朝向上帝。神学知识以圣灵的活动为基础。圣灵来自上帝,又回到上帝,所从事的就是这一运动,把人带向超越其自身而进而到达对神圣实在的真正认识的领域。这是上帝的自我启示、自我认识的运动。正是因为上帝通过他的圣灵起作用,将人局限在那个运动的圈子里,我们的提问和回答、我们对上帝的认识和言语才会得到一个我们永远也无法给出的成果。

是上帝而不是人使人类认识和上帝的神圣存在之间的联系活跃起来并持续下去,这一点对于神学认识论具有极其重要的作用。在对上帝的认识中,我们必须面对人与上帝疏离、人与上帝敌对这一顽固的事实。我们在这里不得不思考人类认识和神圣存在的被损坏了的联系,以及那因此而导致的误解、愚钝和黑暗。我们的希望基于这一事实:我们的认识和上帝的存在之间的综合完全是上帝的行为。这意味着对上帝的认识只有在人和上帝彼此和解的基础上才是可能的;这一和解是上帝所建立的,因而我们人类不要试图去达到任何综合。如果没有上帝的怜悯,将他恩典的我们的光环环绕在我们的矛盾和误解上,派遣他的圣灵来医治我们的认识和他的神圣存在之间的伤口,那么,我们就永远也不能认识他,而只会堕入黑暗和无能中。然而,当我们的认识进入上帝进行和解的恩典中和圣灵进行协调的行动中时,对上帝的真实认识就会产生,而且已经确实产生了。

(3)在我们对上帝的认识中作用于我们的神圣存在的不是黑暗的或无言的存在,而是一个能言善辩的存在:上帝在位格中说话,上

帝表达或说出他自己。我们已经指出,上帝的存在是他行动中的存在,他的行动是他存在中的行动。我们还要进一步指出,他的存在和他的圣言间的联系方式也是一样的,即他的行动就是他的圣言,他的圣言就是他的行动。上帝在本质上是一个表达的存在——圣言不是附属于上帝的,也不是某种从上帝中流出来的东西,而是在行动中的上帝自己。在圣言中上帝不是在谈论他自身的什么东西或关于他自己的事情,而就是他自己。上帝自己的永恒存在完整地 and 不可分割地就在他的话语中,而他的话语由他的存在来支持并充满。这就是我们谈到的圣灵对圣父、圣子的契合性。通过圣灵,他说出圣言;通过圣灵,圣言进入我们,推动交流和创造。在三位一体中,圣灵是圣父、圣子的共同纽带(*consubstantial communion*)。圣言就是通过圣灵而在圣子的位格中成为肉身,成为神圣本质和人性本质的位格合一(*hypostatic union*)。还是通过同样的圣灵,我们和基督联系在一起,参与圣父与圣子、圣子与圣父之间的交流。

圣灵和圣言在上帝的存在和行动中是不可分离的,但在上帝中和在我们对他的认识中,两者又是有分别的。然而,这种分别不是圣灵为内在圣言与圣子为外在圣言的分别,也不是圣灵为主体圣言与圣子为客体圣言的分别。只有一个圣言,圣灵用一种方式在上帝中说出圣言,在我们的心中则用另一种方式。在神圣三位一体的内在位格关系中,圣灵在他与圣父、圣子的区分中说出圣言;而在我们对上帝的认识中,圣灵在他与圣父、圣子的区分中说的不是他自己而是圣言。圣灵与圣言的区分意味着上帝之言永远为上帝之言,不会消失在圣灵中;圣言和圣灵的不可分割联系则意味着,在上帝中出现的那种言说是符合上帝作为圣灵这一本质的,因而就是圣灵的言说。另一方面,圣灵和圣言在上帝的存在中的不可分割意味着圣灵在我们心中的言说与我们的精神活动截然有别,尽管是通过他在

我们内部的言说使我们的精神能在上帝之言中说话。

这里有几个因素需要强调并展开说明。

(1)上帝之言作为在上帝自己存在中的圣言具有永恒的实在。他永恒地说他自己,就在自身中说圣言。上帝之言不只是上帝之光照耀的形式,不只是他的灵在三位一体的外在作用(*Opera Trinitatis ad extra*)中所流出的东西;而是在神圣存在的深处圣言走向我们的永恒实在。这就是安瑟尔谟所说的“最高实体的亲密话语”(locutio intima apud Summam Substantiam)^①。通过圣灵,上帝的“亲密话语”(locutio intima)与创造相联系,从无中生有,使事物产生,并在上帝面前维持它们的被造实在。这些被造物本身在某种程度上具有回应于上帝的创造性话语的“被造物表达”(locutio rerum)(用安瑟尔谟的话来说)。但是,通过圣灵,上帝的“亲密话语”还以另外一种方式与我们人类对上帝的认识相联系,即通过对圣经中的圣灵说出来的圣言作理性回应,提供“亲密话语”的寓所。这便是加尔文的圣灵内在证明的理论(*testimonium internum Spiritus Sancti*)的另外一种表达方式。这里说的不是心的某种主观的或内在的言语,而是那与上帝存在和永恒圣言一体的圣灵在心中的话语,并通过圣经为我们所闻。也就是说,上帝通过圣灵和圣言对我们说话,在我们的心灵中表达他自己,与他的自我启示相一致,使他能被我们理解,从而我们对上帝的认识所固有的基本概念体系被赋予上帝中的“亲密话语”,被客观地置于他的神圣存在中——而不是只由人自己的独立解释构造出来。

(2)由此看来,神学认识的协调原则不在于神学活动自己,而在

① 《愚人论》(*Monologion*, 10-12, *Opera Omnia*, edit. By F. S. Schmitt, II, pp. 24ff)。

于圣灵说出的圣言,在于我们通过圣灵分享圣言。我们不能靠自己的思维来进入上帝,从而把我们的认识与上帝的存在或我们的认识的现实性与上帝的真理联系起来——那就相当于用我们自己的精神运动来取代上帝的圣灵运动,把我们自己的言语当作上帝之言。神学认识首先是从上帝到人之路,然后才是从人到上帝之路。因此,神学不是根据它自己的观念或概念来认识上帝的,也不是通过它自己的辩证法和灵性的内在力量来认识上帝的;而只是来自对上帝的回应,对上帝真理的认同;来自圣灵的引导(因而会谦卑地认为自己的思想不足以认识它的对象,自己的想法和概念不足以表达或传达对上帝的认识);来自感恩并惊叹上帝的怜悯,上帝对我们事奉的乐意接纳,上帝对我们思想的给与;来自圣灵、圣言和上帝存在真理的活动。因此,神学活动的客观基础就其本质而言在上帝中,而不是在其自身中,因而决不能假定会在自身中发现真理;它只能在上帝中发现真理。真正的神学总是会面对圣灵的提问,也总是会谈及圣灵,以至于它可能永远不会成为自己的事业,而是始终温顺地尊崇上帝自己对自己的见证。

(3)神学认识与客观的圣言或上帝存在中的“亲密话语”之间的这种联系意味着它的基本陈述只能是认可—陈述(recognition—statements)形式。认识的基本行为不是创造性的或发明性的,不是由人类理性形成自己的观念,为它设定对象,从而以这种方式把自己当作实在的基础,在自己的构造和成就中建立一个实在世界。认识的基本行为是理性根据特定的对象,即,认可并认清这个对象,进而使它的思想遵循特定对象的内在理性,由此而获得它的基本概念体系。比如,在自然科学中,理性并不发明几何图形,进而把它们像水晶形式那样加在自然中。相反,理性尽量遵循自然的数学结构,让它自己向理性自我展示,从而理性能够根据它进行思考,并理解

它。自然科学就是以这种方式通过认可一陈述(由对宇宙理性反思而来)来发挥功能的。

这一点对神学活动来说更是如此。人类理性在神学活动中发现自己面对一种特定的实在;它不是被动的认识对象,而是言说上帝之言的圣灵,是在圣言中呈现的上帝存在即使我得以认识上帝之创造源泉和客观基础的圣灵。因此,神学认识的基本行动源于对上帝自我表达的认可和反思;这是圣灵带给我们的,我们的理性是在其中从上帝的永恒实在性中发展深刻的概念体系。这样,神学陈述就是形成于客观的上帝之言(通过圣灵的话语)要求我们做语言表达之时。我们的语言和上帝的联系是由同一个圣灵(就上帝和人的交流模式而言)来维持和落实的。神学陈述还形成于我们(通过我们的心灵顺服地回应圣灵)在上帝之言的影响下给出回应的语言形式,与那一圣言相符,并作为中介而为人们所认可。因此,真实的神学陈述形成于我们允许它们把“亲密话语”奉为神圣,作为对神圣存在中的“亲密话语”的回声或反应。这只能通过真理圣灵的工作才能做到。在这里,它们就是认可一陈述,别无其他。它们是由特定的对象所决定的,并在本质上超越它们自身,把上帝之言作为它们的唯一判断和真理。

(4)圣灵作用于我们对上帝的认识,一方面创造并推动着我们形成思想言说形式来回应神的逻各斯和理念;另一方面则通过这些思想言说形式让神圣之光放射,让上帝之言出声。这样,上帝展示自己就是藉着这些思想言说形式,而不是在它们之外。在这里,圣灵的工作是双重的——创造和启示。正如我们已经看到的,圣灵是在自由中的上帝;他成全了不同于他自己的被造物的实在性,同时又临在其中,成全它们和创造者即他自己的联系。上帝的灵也是上帝的位格的临在和上帝的行为,即在上帝所维持的与人的联系中给

人以理性的生命,并敞开心灵以接受和理解上帝的自我启示,从而在信仰和爱的方面回应上帝。在完成第二重工作时,圣灵把被造物的实在性作为神圣启示的中介,并使人在回应中对上帝的认识不是终止于这个中介,而是中止于上帝存在本身。

这就是说,上帝不是在赤裸裸的庄严中向我们启示他自己的,而是在被造存在的中介中,在人类的时空中,并运用人类内部交流的符号世界(sign - world)来和人交流,从而启示他自己。因此,他在被造世界中,在人的生活 and 历史中,在人的存在的主-客体结构中,把某些事实和事件确定为上帝启示的标志或间接的客观性,并在圣灵活生生的临在和力量中,把自己作为位格临在于人中间,引导人们通过这些被规定事件而走向对他的直接的和直觉的认识,走向他的终极客观性和实在性。这个符号-世界(上帝在对他的间接认识中指定并使用了它)包含了上帝与他的子民的立约关系的全部历史(在耶稣基督的道成肉身中完成了这一立约关系),包含了圣经启示的整个领域(其中有各种在圣灵的感动下产生于人类生活并被上帝用作中介来启示人类的被造的思想言说形式和崇拜形式)。因此,上帝仍然是在他给出启示的历史和圣经外衣中向我们走来,无论是公元前还是公元后,都在引导我们走向位于中心的耶稣基督。正是在耶稣基督中上帝使自己成为人类认识的对象,而圣灵的力量和临在使我们能够在耶稣基督中直接地、无中介地遇见上帝,并在上帝的存在和真理的推动下给出陈述,表达我们对上帝的理解。所有这些都形成于人类存在和人类历史的内部,形成于理性、语言和社会结构内部。于是,上帝把我们置于对他的认识中,把他的启示置于人类的、世界的和形式的形式中,从而使我们脱离非客观知识,通过他的临在、作为最高主体的位格的存在而与我们直接相遇,进入他作为上帝——我们的主的终极客观性中。

然而,由于上帝只通过被造实在和思想言说形式(来自被造的时空世界的存在,因而与被造实在有协调关系)来传达这种自我启示,因此,对这些被造实在和思想言说形式(作为上帝启示自己的中介)的解释就必须超出它们的此世指称。在我们所有对上帝的认识中,我们使用人类世界的符号和形式,包括认知的、语言的、社会的和历史的等等。但这些形式对上帝的指称是相当晦暗不明的。由于它们来自于人的物质世界的存在,来自于人与自然界及其他人的关系中的主-客体结构,因此,它们就自身而言只是表达了尘世间的、自然的和人类的活动,只揭示了人的被造存在,但不揭示上帝。要使它们真正服务于自己的目的,就必须使它们超越自身而指向神圣实在(这是它们要表现的);同时,要做到这一点,它们必须在意义上经历深刻的转换。这样说来,即使是圣经陈述及其思想言说的表现形式,就其人类指称而言,也都可以解释为无非是那些作者们的态度、思想及其时空限制的表达而已。如果局限于它们自身,所作的解释只能如此。也就是说,我们仅仅把它们当作是中介而已,并没有从上帝自我启示的终极客观性的角度来解释它们。然而这里正是圣灵活动的切入之处,是他对上帝之言的契合性之所在。他在神圣的不可渗透性和透明性中工作,通过说出永恒的上帝之言和放射非被造之光,把人类的世俗形式联接到神的启示那里,使之成为折射的、半透明的中介,借此上帝便可以在他自己的圣言和实在中向我们启示他自己,使我们能够超越自己而认识他。如果没有圣灵的这个工作,所有启示形式都是黑暗和模糊的;但藉着圣灵的临在,这些形式就都清澈透明了。

把这运用到我们的神学认识中,我们发现,圣灵的认识论依据回答了我们最困难的问题。我们是如何用人类思维来思考完全超越我们思想的东西的呢?我们人类是如何用人类语言来谈论不可

言说的东西的呢？我们如何能够通过人类语言（与被造实在相协调）来真正地谈论完全超越人类语言的最高存在？然而这就是圣灵的工作所产生的东西——他使神圣存在与我们的思想言说形式联系起来，实现我们的思想言说的形式与上帝真理的联系。我们的思想和陈述所不能做的，上帝之灵在他的行动中把它完成了；他让上帝的永恒之光穿过他自身而射入我们的心灵，启迪我们的理解，从而我们就可以听见并辨别上帝，并真实地思考和谈论他。

这意味着我们在谈论圣经时必须尊重圣经的明晰易懂性，不能把圣经陈述或它们所给出的思想形式仅仅作为语言或逻辑事实来解释，或仅仅归为它们的人类作者的主观方面（就理解他们的本意来说这也很重要），而是要终极地触及它们对上帝的客观指称。它们本就处在最高真理中，即在理性和客观性中远远超出自身而进入神圣存在，并得到他所创造的圣言和圣灵的支持。这还意味着在我们的神学活动中，我们必须学会认清这一点，实在的真理是独立于我们用来指称实在的陈述的，而我们的陈述对终极真理越是开放，就越有真理。实际上，对上帝真理的开放性是陈述之充足性的特有本质，是它们对真理的回应方式。因此，关于上帝的真实陈述有一个很深的方位，指向那超越我们所有关于他的思想和陈述的无限永恒的上帝真理。

因此，神学陈述和我们所说的开放概念（open concepts）是共同起作用的。这些概念在我们这一方面一定是封闭性的，因而我们必须尽我们所能认真准确地阐明这些概念；但在上帝那方面，它们则是向神圣存在的无限客观性和无穷实在性开放的（因而是适当的）。就是说，我们的认知活动是在我们神学所使用的概念体系中形成的，在所展示的实在的引导下超越概念，从而启示的内容可以不断地从我们的认知形式中喷出。这种情况只能发生在圣灵的能力下，

由圣灵从神圣存在那里对我们施压。圣灵是作用于我们的上帝的行动,他使我们的概念或认知形式保持开放,从而使我们的思想和言语扩展并超越它们自身,朝向神圣存在的无穷本质。如果没有圣灵对我们的影响,我们的思想和言说的形式就会变得相当模糊不清,甚至会成为阻碍神圣启示的一种形式,或压制真理的一种手段,从而将认识转化为我们自己的建构。

需要注意的是,开放概念不是非理性的。它们是开放的;在开放中与上帝面对面是理性的真实模式,是认识的神圣对象之本质所给定的——如果它们不以这种方式开放,它们就会是最不精确、最不准确的认知。与此同时,它们的开放性指出了我们人类探究的局限性,这是我们的理性无法跨越的;或者指出了我们对神圣理性(不受我们语言表达所约束和限制)的理解的语言表达能力的局限性。当然,我们可以(实际上是必须)在这些局限性内尽我们所能地深入探究并弄清那给予我们的理性。正是因为如此,我们必须使用开放概念,这些概念在本质上不是描述、限制或定义我们要理解的世界,而是作为中介,让我们的心灵接受神圣实在的推动,让他推动我们对他的思考,根据启迪的丰富性和范围而不断开放。因此,这些概念的真理就在于它们对客体的“不充分性”。如果它们不远远地超越任何它们所拥有的“充分性”而指向无限永恒的上帝,它们就没有真理可言。没有圣灵,我们就不会接受超越的存在;但通过圣灵,我们的概念就以圣灵接通我们的方式开放。而如果我们为了给出一种只适用于我们在确定实在中发展的概念的精确性而封闭这些概念,那么我们就窒息了对上帝的认识,回避了上帝的实在。在圣灵中对上帝的认识,就其自身来说在深刻的意义上是对概念的理性的认识,是把我们带向超越我们的认识。然而,这种认识是适合于作为圣灵的上帝本质的。

(5)对上帝的认识不仅发生在理性结构内,而且也发生在人类生活的个人和社会结构内。圣灵在其中是作为位格化圣灵起作用的。由于上帝活生生的临在——他使我们面对他的位格的存在,在他的话语中向我们说话,使我们接受他,要求我们以信和爱作回应。这些都使他恢复了人类主体的地位,保证了他和上帝以及他的同胞的切身联系。

人是在主客体关系中事物发生联系的。因着不变的客体及其机械关系的压力,人类主体便变得非人格化;或者,为了抵抗这种客观主义的威胁,人便倾向于使任何东西都顺从他的主观性,从而把自己封闭起来。这样,为了保护自己,人便对象化自己的主观处境和条件,并以自己为中心把它们当作真实世界来规划,终于使他和真实的客观性分隔开来,将他自己的真实本质滥用为一个主体同时面对其他主体(或“主动的”客体)和不变的(或“被动的”)客体。正是在对上帝的认识中,人通过圣灵知道了什么是真正的客观性;面对主上帝的坚定不移客观性,人所构筑的客观化崩溃了;他从他自己的内向主观性的牢狱中被解放出来,自由地寻求真正的客观经验。与此同时,通过圣灵,人在他的位格存在和尊严中与创造者相遇,并因创造者神圣的主观性而不再会受到非人格化的客观主义和决定论的威胁,从而使人可以在上帝以及他自己的同胞面前站稳脚跟,作为自由和自发的主体与他人发生切身联系。也就是说,他在思考、认识和爱中接受了上帝,从而无论是在主体—主体还是在主体—客体的关系中,向所有不同于他自己的经验敞开。这是在上帝的超越圣灵的影响下成为可能的,因为人通过参与这个圣灵而获得了他自己的超越性,并恢复了人类主体的地位。

这是圣灵亲力而为的工作。圣灵来自神圣三位一体的内在交流,他通过使我们与上帝重归于和解,同时通过在我们人类生活的

个人和社会结构中构筑赎救社区,在我们中间建立起神圣的交流,并在他的创造性临在中维持我们和上帝、和他人的切身联系。在这个向上帝开放、向他人开放的社区中,我们有了神学知识和神学陈述。因此,神学陈述是和它们的人类主体及特定客体相协调的。这不仅因为这些主体表述了它们,而且还因为它们的客体(即神圣主体)通过切身地谈论它们和要求它们作切身回应而把它们当作主体。这样,尽管神学陈述的出现来自上帝的中心而不是我们,但实际上是神圣客体的本性使我们不可能从个人和社群背景中抽象它们,从而神学陈述在这种背景中出现时没有损坏它们所依据的模式,即没有使自己成为错误。

“判断”和“命题”之间是有区分的。判断是我们在思考中做出的,或者是在一个单独的心灵中产生的,即使它采用问答的辩证法形式;它所涉及的最终判断是由这个心灵给出的。然而,一个命题则发生在两个或更多主体之间的客观性关系中,在一个主体的客观性与另一个主体的客观性相遇中;这里,最终判断不是由一个心灵孤立地决定的,而是一个心灵在对另一个心灵或者其他心灵的依赖中给出的;这些心灵一起受到一种共同的特定实在的推动。当然,在表述神学陈述时肯定要涉及判断;但是,它们不该是个人意见的表达。神学陈述在本质上是要涉及上帝的命题关系,以及人类主体之间的命题联系,即它们与作为原始主体的上帝相互协调,与教会的集体主观性相互协调。所以可以说,它们产生于上帝和他的子民间的历史对话中,其中上帝之言通过圣灵不断地说,并在与圣灵的交流中使听和懂成为一体;它们产生于历代教会对于耶稣基督的神圣自我启示的顺服和认可中,并在教会圣徒的彼此沟通、崇拜、对话和忏悔性反思中不断深入和明确。因此,它们越是趋同,即它们越是在上帝面前、在整个社区成员的开放中进行建构,则它们就越可能

避免那内向主观性所带来的扭曲。尽管神学陈述和社区是相互协调的,但这种联系无论如何是次要的,因为不是教会而是上帝本身才是神学陈述所依据的客体。

然而,如果教会不指向上帝而指向它自己,不让上帝之言通过自己来向世界说话,不适应现代思想和文化来重新解释上帝之言,那么,神学和教会的这种次要联系虽然是基本的、必不可少的,却容易成为各个时代自我教化的主观性的猎物。这种诱惑并不难理解。教会在不同时代必须使用它所侍奉的人群的语言;语言是一个民族的历史的自我认知的中介,是其创造性成就和自我表达的手段,是其文化的传播者。教会在某些民族或社会的福音宣讲中,要使用这个民族或社会的语言以进入对话。教会也意识到,除非福音在人们的生活和文化中创造了一个中介,使教会的旨意得到反映,使教会的讯息扎根于历史,否则,教会就不能完成自己的使命。但是,教会在行使它的使命时很容易使自己融入被一个民族的语言所同化的意义领域,在那里,它不是尊崇上帝之言,形成对人们的批判性和创造性的影响,相反,倒是成了现代思想文化的仆人;其神学主要地不是配合活生生的上帝,而是配合时代所培养的主观性。实际上,一个教会越“成功”,它就越可能在她侍奉的民族中产生一种文化,它就越趋向于树立那种文化(其中,教会把这一民族的主观性和自己的主观性结合在一起),使之进入成熟的意义王国,与它所依据的实在分开。这样,教会就不难把权威的重心从上帝之言和上帝真理转化为自己的主体意识,把上帝之灵等同于它自己的精神。

必须警惕这种严重的危险。教会必须培育自我批评,不懈地验证它关于上帝的思想和言说,以确定这些思想和言说是真正关于上帝的,是来自于上帝之言而不是简单地来自于教会。然而,这不是仅仅通过方法就能做到的,无论方法多严格、多科学。做到这一点

只有通过神圣的行动,把人的思想连接到上帝的真理,使人的言说真正地依据上帝的存在。教会只有投入到对圣灵的持续祷告中,圣灵才可以独自将教会从自身的束缚中解救出来,把它的心灵从其对自身主观性的沉迷解救出来,使之与神圣的主体的无情客观性相遇,要求她对神圣的自我启示作信实的回应。圣灵自己就可以使上帝之言进入教会,帮助维持教会的回应性思考和言说,直到它们真正被带到上帝面前为止。

在这一点上,圣灵对我们对上帝的认识的相关性显然是末世论的——相关性存在于上帝的批判性行动中,神学表述由此而被带到其所依据的神圣实在的判断之下。如果是这样,即使对它们的阐述是理性和语言学的,是在时空中的个人和社会结构内进行的,它们还是可以通过成为意义阐述的透明架构来尊崇超越的上帝,而不是作为晦暗的中介最终把我们引回自身。这里还可以看到,教会所认识的特定客体确实就是上帝自己的神圣存在和行动,而不是什么其他东西随便进入教会经验的主观状态,进入世界历史的间接客观性。真理的圣灵在这个有罪的世界之外,它是正义和审判,同时也是上帝位格的临在。它引导我们,通过圣经的见证和对它的忠实解释,进入道成肉身的上帝之言,进入耶稣基督;他也引导我们像圣父在圣子中的启示那样认识圣父,在我们的认识中区别上帝的真理和我们对它的认识,从而引导我们依靠基督生活,而不是依靠我们自身生活。

五、结 语

8. 神学劝信^①

劝信是一种能力,是要在某些事情上争得那些和我们意见相左的人的赞同。但当我们问及如何劝信时,我们需要做这种分别:我们可以通过使人们的心灵相信并同意我们所说的话而达到劝信的目的,也可以通过激发人们的感情并唤起他们做出我们希望看到的回应而达到劝信的目的。在这两种情况下,劝信引导出一个信念并导致一个承诺;前者的关键因素是理性判断而非情感反应。神学劝信主要关心的是第一种劝信模式。但是,第二种劝信模式也扮演着虽然次要但也是重要的角色。这种劝信预设了一种三角交流关系,在事物的本质中预设了内在的理性,预设了我们在心理上是不愿意改变的。

在正常的交流行为中,无论是普通的还是科学的活动,我们使用语言的语义学意向是,更多地让他人心灵指向外在于我们的什么

^① 原文曾发表在《共同因素》(*Common Factor*, No. 5, 1968),第47—57页。校者注:persuasion这个词,就作者的本意来说,是指一种说服活动,或更确切地说,说服他人来一起相信。此字作名词时也用作指一群人的信念。因此,这里译作劝信。

东西,而不是表达我们的心灵。我们的语义学形式与概念形式可以与他人的心灵直接交流;但是,直觉的实在却不是可以直接交流的。我们可以通过大家认可的符号或已有的标志来指出或指称它们,希望他人也可以认知或理解它们;但除非他人已经理解了,否则交流就没有达到目的。交流发生在心灵之间,共指同一的或相似的对象,从而必然要通过一种间接的三角关系,一个心灵在其中把另一个心灵引向所指对象,而另一个心灵在其中通过指向对象而理解第一个心灵的意向。

这就预设了交流发生于其中的中介和语境的理性,包括可知的语言和可知的主题。我们说给别人听的事物必须是能被理性理解的,具有语义学命名的。在日常经验和科学中我们就是这样设定和使用的,并不需要去解释。如果事物的本质在某种程度上并不是内在理性的,它们就不可理解和晦暗不明,实际上我们就无法进入理性之中。我们之所以能够领会事物,从根本上来说正是因为事物本身是经得起理性对待的;我们能够理解或阐明事物,正是因为我们能够进入事物自身之理性并发展出我们对事物的把握方式。科学知识就在于我们能将事物自身的理性阐明并表达出来,就在于通过我们的询问使所探究的实在向我们展示其自身,就在于让我们的心灵服从于事物的内在联系和内在秩序。我们都会同意,科学活动涉及到主体与客体之间的一种给予与接受的关系,所有知识都是思想与存在之间的妥协。即使如此,这个事实仍然令人敬畏:如果事物的本质缺乏内在的理性和可知性,那么,认识就根本不可能产生,遑论交流。我们能够与他人交流认识,惟当我们能使他人之思想也服从于我们经验到的事物的理性。这样,交流从一开始就涉及一种劝信因素。

然而,这种基本的劝信性质并非单向的,特别是当我们努力与

那回应我们的他人心灵一起来理解事物时。因为,要想使我们与他人一起对同一事物有充分的理解,我们总是要修正我们自己对事物及其理性的理解。如果某事物具有内在的理性,而不是偶然的或似乎无理数的,那么,当我们不理解它们时,就是我们的错而不在于事物自身:我们可能将一些并非真实存在的形式硬贴到事物身上,把一些不合适的或错误地从另外一个经验领域推断出来的先人之见用来理解事物。这就意味着,当我们试图进入事物理性的内部时,我们的探究也必须修理我们自身和我们的预设,首先质疑它们;这样我们才能真正地面向事物,并从它出发,依照其自身的本性来理解事物。在这种情况下,劝信就必然要求重建我们的思想解释框架,排除不相干因素,并吸收新因素,使之更合适于我们所谈论的事物的本质。

这使我们注意到我们在交流与劝信活动中必须预设的另一要素,即,我们会在心理上抵制改变我们心灵的习惯和修正我们思想的结构,因为我们不想改变我们自己,那些生活工作于那些思想框架中的思想者们。理性是且应当是激情的奴隶,休谟的这种说法,曾激怒了不少人,但在某种意义上确实如此。情感便是一种激情,一种对外在异物的作用和攻击的反应。我们可以抵制它,但这样会带来更大的困难。但是,如果我们能适应它(并不一定服从它),我们就可以认识它、理解它。这是我们理性的一面;当我们让我们只受我们所追求认识的事物作用于我们时,我们就会让事物将其自身的自我证明加在我们身上,让它来告诉我们(这是后天知识中的一个十分重要的因素)。毫无疑问,这里出现了纯粹科学与熟练技术之间的张力。一方面,我们跟随事物所提供的线索,即使不得不去——用弗朗西斯·培根的话来说——“折磨”事物,以此来认识事物;另一方面,我们又以一种认识方式中,只能接受我们认为能使用并

建构的东西。很明显,这两种认知方式都渗透了情感。既然情感产生了,我们就必须弄清什么是假情感,即,那种返回自身、热衷于表达和满足自己、而不关心如何恰当地指向我们之外的事物的情感。

这种情况还被这一事实复杂化了:没有任何理性认识是仅仅通过因果关系(*per modum causalitatis*)而得来的。我真正认识了这张桌子和这台打字机,乃是当我让自己服从那里的实际所是并以此思想之时。同样,当我在事实的推动中思考时,我是理性的。但是,当我的思想将桌子当作汽车、将打字机当作舵轮时,我就是不理性的。然而,当我理性地却必须要按照实际情况来思考时,我就是自由的而不是一个傀儡。这里有一个瞬间的意志:我有意使我的心灵服从于事实本质的推动。因为在自由因素或瞬间的意志中我受到实际情况的作用,同时我的情感被激发,所以,我必须将我的情感控制得当,否则它就会带来一些与当下问题无关的活动和意向。

但是我们还得考虑另一个因素,即这样一个事实:在认识和交流中我们所指称的实在不能还原为关于它的思想言说形式,却总是能进入我们用来理解它的形式,而不受限于这些形式。要是不这样的话,我们就不可能真正认识它;因为我们不能区分我们什么是我们从我们对它的认识中获得的认识。认识,如里奇(A. D. Ritchie)所说,涉及到这种“与超验指称的关系”,因而判断在其中扮演了一个非常重要的角色,如,如何处理思想言说形式与相关实在的关系,如何根据实在对这些形式是否充足作出判断,以及如何发展出恰当的认知模式和适宜的言说方式等等。这在交流活动中是一个很难的因素,因为我们所用的符号化形式和实在自身之间不可避免地存在着一种不一致性。因此,要使交流成功,我们就必须这样指称实在,即引导他人对它形成正确的判断;若不如此,他们就不可能正确地认识和言说这个实在。

在劝信中,我们所关心的不是约翰·斯图尔特·密尔意义上的“花言巧语的运用”,而是如何使他人的心灵服从于事实,如何使他人按照事物的本质去思考它们。然而,为了做到这一点,我们必须经常使用劝信语词,这是一门真正的艺术。因为涉及艺术,所以劝信会流于诡辩或纯粹修辞。从根本上看,要劝说一个人相信某物,让他相信那是事实,我们或者是求助于真理,或者是骗他相信我们所说的都是真的。在劝信中,我们努力引导他人的心灵指向某物,让它受到且不能不服从于此物的实在性的推动。我们就是这样把他人的心灵导向事物本身的。因为我们从来就不是通过因果性来认知的,而且也不能够与我们所认识的东西直接交流,因而我们会有情感、意志、自由和判断等因素掺杂其中,这需要诚实地加以处理。要使某人相信某物,我们就需要使他的心灵摆脱错误结构的困扰,或使他的心灵与情感的误导决裂,从错误的动机中解救出来。因此,在劝信中,我们必须感动人,并同时使他们相信,也就是说,要唤醒他们,使他们脱离那不真实的、自以为是的、遮掩真理的处境,从而将他们引向相关实在,在那里看到它们的如其所是,及其内在理性的显现。使人相信真理在劝信中是首要的和主导的,但同时也推动人们采取正确的态度,从而能够根据真理作出理性的判断,这一点虽是辅助性的,却也是很重要的。当我们只想激发人们的感情,而不是促使他们的心灵服从于事实的压力时,劝信就不成为劝信;当我们把语言和论证从它们的适当语义功能中抽象出来,并情绪化地用它们来煽动某种反应,或用花言巧语诱使人接受某种观念时,劝信就会让位于诡辩。

这些讨论也适用于神学劝信,或其他经验和知识领域中的真实劝信活动。不过,在神学中我们有一些特殊因素要考虑。正如迈克玛利(John Macmurray)清楚地告诉我们的,在任何一个经验领域,

只有当我们依照对象的本性而行动,让对象为我们规定我们必须采取的特殊理性模式以及合适的说明方式时,我们才是理性的。因此,当我们考虑神学认识对象之本性的特殊性时,我们就需要分辨“发现”与“启示”的不同。在自然科学中,发现是一种探索活动,它追求超越我们已有知识的界限而进入全新领域并只从那里获得知识。也就是说,我们“讯问”某些实在以便让其向我们“显现自身”或“宣告自身”。但是,这里的实在其实是缄默无声的,因为我们不仅必须向它提出我们的问题,而且还必须为我们自己提供出答案。然而,在神学认识中,我们所处理的就不是一个沉默无言的实在(那只是一个偶像),而是那个在圣言中作用于我们并向我们说话的他,即我们所说的“显现自身”和“宣告自身”。我们在这里是通过听来发现新的东西,而我们被告知的是我们根本无法自己告诉自己的东西。这就是神圣启示的含义。但是,发现和启示都必须经受检验,看它们是否真的名副其实,即,到底是真正的发现还是纯属虚构,到底是真正的启示还是我们的想像。同时,我们还必须检验我们的陈述所依据关系,以便确定它们与其所指称的实在是否切合。这里我所有基本上共同的因素。然而,不同的实在也有不同的本性,因而发现形式中的认知模式与神圣启示中的认知模式彼此是不同的。

这一差异影响着我们的交流活动和劝信活动。上帝在圣言中与我们一起构成了三角关系:他在交流与劝信中是主动的。换句话说,我们这里所涉及的理性不同于我们所发现的深嵌于自然中的理性,比如结晶体的几何图形或元素周期率。我们在那里所发现的理性可以进行数学处理并形式化,此类理性我们称之为“数”。但是,我们不能这样来思考神的行为,我们只能依据我们称之为“逻各斯”或“圣言”的神圣理性来领会神的行为。混淆这二者就等于在一个宏大的秩序中犯了一个“范畴错误”。因此,如果我们要向某人传达有

关上帝之事,并且劝说他相信一些有关上帝的事,那么,我们必须把他引向神圣的逻各斯,从而他自己就可以聆听上帝。除非人让上帝自己证明自己,并通过圣言把上帝自身向人显现,否则他就不能认识上帝。

在神学劝信中,我们追求的是他人能将自己的心灵听从于神圣启示的内在理性。在那里,他们只是在神圣实在的驱使下思考,从事批判性的审查,根据他们所参照的东西来检验劝信性陈述,检验他们自己的先入之见,看看它们是否把一些不真实的东西引入了理解,是否阻碍了对那些真实的但却是新的且超越于他们的事物的理解。这种劝信不可能通过单独的个人而完全达到其目的。如果上帝不仅仅是我一个人所设想的那样,那么,他肯定就是客观真实的,可被他人普遍地认识(也就是说,只要他们准备好按照上帝自身的本性去认识上帝)。如果是这样的话,那么,我对上帝的认识将不但涉及到我与上帝之间的个人良知,而且也涉及到我与其他同样要认识上帝的人所共享的良知,因而可以将我的良知放在他人的良知中进行批判性的检验。这也可以用来检验我所认识的是真实的上帝还是自己虚构出来的。

在自然科学中,我们借助已确定的事实的理性来增进认识,并通过其内在理性模式的发展来检验我们的知识的实在性与客观性。我们的检验是超越我们目前经验的,而且对其他问题也有启迪作用,因而被证明是渐进发展的。但是,这种检验需要一个由全世界所有检验者组成的完整共同体。科学是作为一个整体而发展和进步的,依靠的是其内在的自我审查和自我批判,以及那由实在的强制性要求而在其自身内部产生的严格良知。神学也是如此。我们不能靠单个人孤立地认识上帝。我们需要彼此的客观性来避免我们自己的内向主观性。我们是一起来认识上帝的,跨越时代和地区

而组成成一个良知共同体；于是我们的批判性判断交织在一起，相互批判、相互纠正。在这样一个共同体中，在这样一种持续的诠释和理解过程中，我们有了交流。我们在交流中追求说服他人相信，即，唤起他人的理性赞同。对于这一点，我们在良知中相信，只要他们让他们的思想接受圣言的理性推动，他们就会给出理性的赞同。

而在实际的神学劝信中，我们通常采取哪些措施呢？

第一个措施，也是最盛行的措施，尽管毫无疑问也是最被滥用的措施，就是“布道”（proclamation）。这不是指对人们“讲道”（preaching at），而是指引导人们脱离自身，追求神圣的、超越的实在。这在本质上是一种直接宣讲福音的做法，我们在其中指出上帝的所作所为以及上帝自我启示的见证，目的是把人们的注意力集中在上帝身上，带他们进到能听见圣言声音的范围，从而使他们自己能够听见并相信。忠实的布道（上帝会在他的话语中与我们相遇）要求一种领悟的回应方式，要求信仰的回应，就像路德所说，我们得“把眼睛粘在耳朵上”。

然而，除此以外，神学劝信也提供教义材料，对圣言的概念内涵进行阐发，给听者提供一个解释框架，以便引导他们的认识；给他们的心灵以某种支持，以便维持他们所领悟到的东西。这就使他们能够深入圣言的内在理性，从而使他们形成自己的判断，并在圣言的内在逻辑力量之下产生理性的赞同。这在一个异质的框架中是不可理解的。因此，我们需要在对上帝的认识确实产生的基础上发展解释框架，这才是相称的。引用圣托玛斯的话就是，*Deus non est in genere*^①——只能从上帝自身出发并通过上帝自身圣言的概念内

^① 《神学大全》（*Summa Theologiae* q. 3. 5. o; q. 4. 3. ad 1; q. 6. 2. ad 3; q. 88. 2 ad 4; cf. q. 30. 4 ad 3）。

涵来理解上帝。

这两步工作必须在两个逻辑层面上结合在一起,其中之一是作为元语言(meta-language)而起作用的,而其中任何一个都不能单独地构成一个完整连贯的体系。这就是我们从弗雷格(Frege)和哥德尔(Gödel)那里所认识到的:如果不使用文字语言(word-language)并且在更广阔的句法体系内转向不同的逻辑层面,那么我们就不能清楚地解释“ $2 \times 2 = 4$ ”意味着什么。因此,从逻辑形式的角度看,耶稣的寓言和他的记载中的解释这两者是完整地联在一起的。信仰—知识的寓言式语言需要和更广阔的句法形式化结为整体(即在福音中的解释框架)。事实上,离开这一解释框架的概念内涵,那些寓言就不能成立。

这里我们触及到了神学劝信必须解决的真正困难所在,即这样一个事实:在神学知识中,我们面临一种新的思维方式,它具有着崭新的观念及其相应(虽然奇特)的形式化。吸纳全新之物总是要进行艰难的斗争,因为我们害怕打破逻辑形式,不愿意接受那些从原先形式的视角看必然是非逻辑甚至是荒唐的东西。当一种新框架产生于不同的经验观念,并和任何知识或所谓的知识都没有关系时,对于自然科学中出现的这一问题,迈克尔·波兰尼的处理是最有帮助的。我们可以大段引述他的话:

两种互相冲突的思想体系被逻辑鸿沟所分,这就如一个问题与解决该问题的发现分开一样。依赖于一种解释框架的形式运作,我们无法向相信另一框架的人证明一个命题。它的支持者甚至无法让那些人来听一听解释,因为他们必须首先教给那些人一种崭新的语言。一个人除非首先相信这语言意味着什么,否则他学不会这种新语言。

……新体系的支持者只有首先赢得听众对于他们尚未掌握的学说的理智同情,才可能使他们信服。那些同情的人会发现,除此以外他们无法去理解。这种接受是一个启发式的过程,一个自我模式化的动作,这其实就是皈依。它生产出信徒,形成学派;这些信徒于是被一条逻辑鸿沟与外在之人隔绝了。

在同一页还有:

现在我们可以看到,在试图说服别人接受一个科学中的新观念时会遇到巨大的困难。我们发现,就它代表一种新推理方式而言,我们不能通过正式辩论来说服别人接受它。只要我们在他们的框架内展开辩论,我们就决不能说服他们放弃这一框架。因此,论证必须辅以能够引起皈依的劝信手段。拒绝以对手的方式辩论——这一拒绝得以成立在于指出对方其实是不理性的。^①

波兰尼至少在某种程度上诉诸《新约》的语言来帮助他演示新科学观念之理解和吸收的艰难过程。这一事实表明,科学劝信和神学劝信有共同因素。那么,神学必须使用的劝信辅助方式是什么呢?这就是崇拜(worship)和传福音(evangelism)。崇拜是沉思中的上帝的心灵操练,其中惊奇和敬畏扮演着重要角色,拓展着我们的意象,打开我们的概念形式,使之接纳在本性上超出它们自己的东

^① 《个人的知识》(*Personal Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London, 1958), 第 151 页。

西。这就是为什么崇拜和布道中的福音宣讲是一起进行的,而我们也因此而被这些引领动作带往那远远超出自身的“上帝的伟大事业”中的原因。波兰尼自己把崇拜称为“启发式意象”(heuristic vision)。^① 同样(需要做某种限定),冯·魏萨克(C. F. von Weizsacker)谈到了科学中的沉思,认为我们在其中变换了思想的不同层面。他还将沉思描述为这样的过程,其中“意识对真理的掌握不仅使意识的内容、而且使意识的结构均被改变”。^②

我们可以对此加以重构,即,崇拜乃是沉思,在那里我们致力于启发式的倾听,从可观察的转向不可观察但可听的,从被造的实在世界转向造物主自身。为了“看见上帝”,我们必须放弃可感性标准,学会“听”他,即以回应他的话语的方式来听他。正是崇拜给了我们神学知识中的概念形式所需要的开放结构;而祷告则给了我们对神圣实在的探询所需要的“发现”模式,其中上帝的自我显现不必服从我们的规定,反而是我们自己在深层上要被上帝诘问。如果离开我们在崇拜中获得的“与超验指称的联系”,从认识论的角度看,一切都是错的:祈祷会变成某种惶惑的独白,对上帝的认识会被编写为某种对象化的自我理解;而实际上我们并没有脱离尘世。

那么,关于布道又如何呢? 毕竟这也是最基本的。这正是神学劝信伤害我们的地方。这并不只是因为我们在心理上不愿意改变,也并不只是因为包含在其中的原有认识和自我理解必须重构以接纳新成分,而是因为在我们的追问的背后是我们这些在一定思想框架中的人,我们敌视上帝的真理,因而需要和他和解。在认识和交流

^① 《物理学的世界观》(*The World View of Physics*, Routledge and Kegan Paul, London, 1952), 第 132 页。

^② 同上书,第 280 页以下。

的每一个领域,我们都需要对相关的主题有同情心。这一点在人义科学、尤其是心理学中更为重要。但是,在神学知识领域中,我们必须首先对待这样一个顽固的事实:即我们心中根深蒂固的自我中心和自私自利。如果我们要依照上帝的本性,亦即在爱中认识上帝,我们就必须抛弃这种自我中心和自私自利。这就是为什么神学劝信必须是传福音的。我们必须向人们指出,他们生活在对上帝的敌意之中,如果他们想要认识真理,他们就必须“认罪和皈依”。福音传道固然总是被误用或滥用,但它的实质是试图劝信。它宣告这样一个事实:上帝就在基督中使世界顺服于他自身,他也不把我们的罪归于我们,而是慷慨地给予我们宽恕和爱。因此,诚如圣保罗所说:“我们是基督的使者,这好像上帝通过我们而恳求你;我们以基督的名祷告,愿你顺服于上帝。”在所引用的这一页(哥林多后书5.20),有一个解释框架对所涉及的事做了解释,并努力把读者的心灵直接置于基督之爱的约束之下——这是上帝的逻辑,因为上帝已经使它转化为我们人类的存在了。福音传教士坚持认为,我们不相信并不是因为我们不能相信,而是我们不愿相信;因为我们的自我中心抵制神圣之爱的要求;这是没错的。但是,就他们面对人们的恐惧和焦虑而玩弄修辞把戏,以此煽动人们的感情从而使人们相信而言,他们就错了。无论如何,有一点是肯定的:神学劝信如无辅助手段促使人们放弃自身,放弃他们的不当思维方式,就不可能成功;即使它的主要工作是依据耶稣基督中的那高于一切的上帝真理来引导理性信服和信仰。

人名索引

- Abelard, 阿伯拉德
Altizer, T., 阿提兹
Anselm of Canterbury, 坎特伯雷的安瑟尔谟
Apel, Karl - Otto, 阿佩尔, 卡尔 - 奥托
Aquinas, Thomas, 阿奎那, 托玛斯
Arendt, Hannah, 阿伦特, 汉娜
Aristotle, 亚里士多德
Athanasius, 亚大纳西
Augustine, 奥古斯丁
Austin, J. L., 奥斯汀
Bacon, Francis, 培根, 弗兰西斯
Barr, J., 巴尔
Barth, Karl, 巴特, 卡尔
Berkouwer, G. C., 博库尔
Bohr, N., 玻尔
Bonhoeffer, D., 朋霍费尔
Buber, M., 布伯
Bultmann, R., 布尔特曼

- Butler, Joseph, 巴特勒, 约瑟夫
Calvin, John, 加尔文, 约翰
Cicero, Marcus Tullius, 西塞罗
Comte, A., 孔德
Cyprian, 塞浦路斯人
Darwin, Charles, 达尔文, 查尔斯
Denney, J., 邓尼
Dilthey, W., 狄尔泰
Dirac, P. A. M., 狄拉克
Droysen, J. G., 乔伊森
Duns Scotus, John, 邓·司各特, 约翰
Einstein, A., 爱因斯坦
Elsasser, W. M., 艾塞西尔
Empie, P. C., 艾姆普里
Erasmus, Desiderius, 爱拉斯谟
Faraday, M., 法拉第
Fermat, P. de, 费马
Fraser of Brea, James, 弗莱舍尔, 布雷的詹姆斯
Frege, Gottlob, viii, 弗雷格, 高特朗布
Galileo Galilei, 伽利略
Gassendi, P., 伽桑狄
Gödel, Kurt, 哥德尔
Gogarten, F., 葛嘎特恩
Haeckel, E., 海克尔
Hamilton, W., 汉密尔顿
Hegel, G. W. F., 黑格尔