

死 论

上海三联书店

E·云格尔 著 林克译



死之谜——

死作为人生的疑问之一

死·作为社会事实

死·作为肉体与灵魂的分隔

死之奥秘——

死·作为罪的“工价”

死·作为上帝的受难

死·使已经度过的生永恒

《圣经》对死的言说

死与上帝

死与平等

死与时间

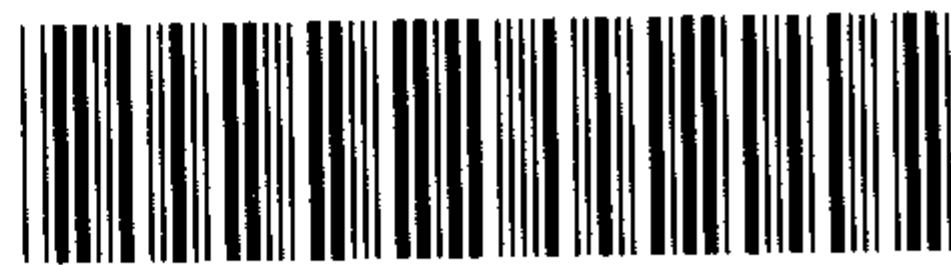
91676

B921

4

DG15/01

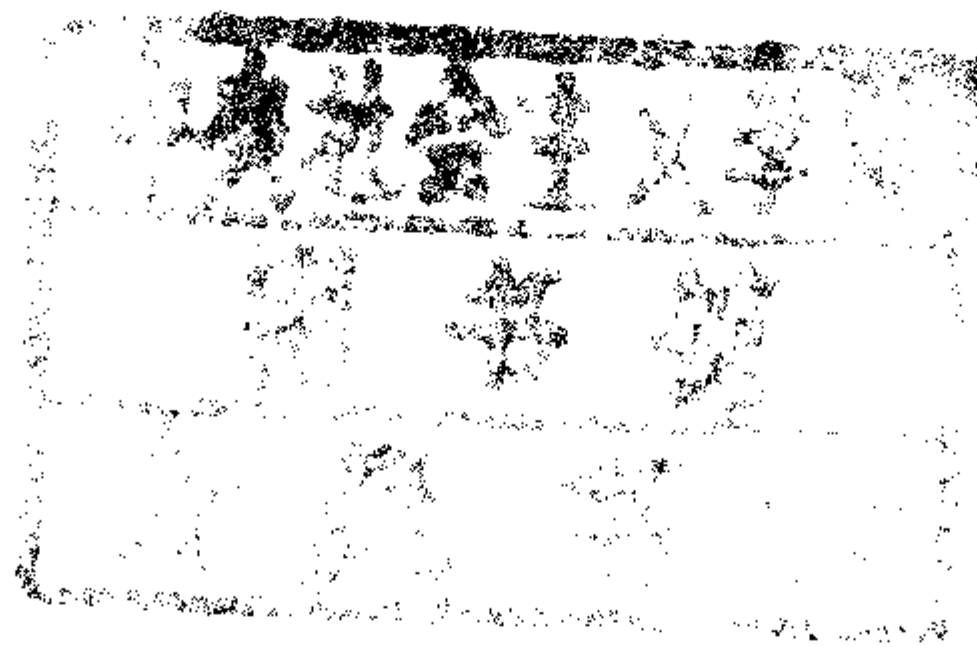
死



200032455

论

(德)
E·云格尔 著
林克 译



(沪)新登字117号

死 论

主 编 / 刘小枫
著 者 / E. 云格尔
译 者 / 林 克

责任编辑 / 倪为国
装帧设计 / 姜 明 周艳梅
责任校对 / 黄建章
责任制作 / 魏志荣

出 版 / 生活·读书·新知上海三联书店
(200020)中国上海市绍兴路7号
发 行 / 新华书店 上海发行所
上海三联书店·学林出版社联合发行部
(200020)中国上海市永嘉路25弄8号
印 刷 / 上海市印七厂一分厂

版 次 / 1995年4月第1版
印 次 / 1995年4月第1次印刷
开 本 / 850×1168 1/32
字 数 / 85千字
印 张 / 4.25
插 页 / 4
印 数 / 1—5,000

定 价 / 7.50元

ISBN7-5426-0799-5/B·66

DG 15/01

总 序

百余年来,无论欧美还是中国思想文化界,都发生了很大的变化,这就是在欧洲自然科学的知识观影响下逐渐形成和扩展的人文——社会科学学术形态。一种实证知识性的思想原则和与之相应的知识学方法构成了现代学术的品质。大学和研究机构在现代社会中的设置和扩建,为现代学术提供了制度性的基础。因此,从知识学原则和学术建制两方面看,现代学术都与传统的思想文化形态有性质上的不同。

现代学术(人文——社会科学)的首要任务是,以知识学的原则和方法检审历史和现实中的思想和社会,尽可能与意识形态保持距离地反省人类的意识理念和生活样态。在这种学术形态中,基督教神学自身作为一门传统思想学术也发生了变化,成为人文——社会科学学术的一个组成部分。

百年来,汉语的现代学术建设已初具形态和规模,无论是欧美现代学术典籍的翻译还是汉语思想学术的研究本身,已呈积极发展之势。

基督教文化不仅是欧美思想文化的传统并迄今仍是其基本结构要素,亦已成为汉语文化的一个组成部分。从现代学术的角度,研究基督教的思想和社会之历史和现实,是汉语学术界的一项任务。在汉语现代学术的百年发展史中,对基督教思想和社会的学术研究,实际最显单薄。

本文库致力建设基督教文化研究的学术领域,主要译介欧美现代学术(19世纪末以来)中基督教文化研究具有学术份量的典籍,亦刊行汉语学者的相关学术研究成果,俾益於发展中的汉语人文——社会科学以至思想文化。

文库的编译工作由我国人文学者从事,邀聘海内外资深学者为编译学术顾问。现代学术的发展很快,新概念迭出,译述之难,事者皆知。文库编、译者诚愿学术界同仁不吝指教,共臻学术。

刘小枫博士

1994年10月於南京

中译本前言

刘小枫

近些年来，汉语学术界不断有人抱怨孔夫子的“未知生，焉知死”的遗训耽误了汉语思想界两千年来对死的理解。于是，不断有文人提出：“未知死，焉知生”。

就基督信仰的理解来讲，“未知死，焉知生”的说法仍然是片面的，正如“未知生，焉知死”的论点是片面的一样。基督教神学家云格尔力图说明：基督信仰乃是从“未知死，焉知生”——“未知生，焉知死”的理解循环中来理解死与生的。

然而，理解死一生不是基督信仰的最终落脚点，战胜死、敬重生才是基督信仰的关注要点。

死的问题受到20世纪文学、艺术、哲学、人类学、社会学的格外关注，这与存在主义思潮一再从形而上层面以死威逼生之意义相关。加缪笔下的“局外人”理直气壮地问：“别人的死活，母亲的慈爱，对我还有什么意思呢？既然我自己，只有一种命运在等待着我，……不管是谁，有一天都注定要死。”存在主义思想将人及其生存的意义置于受死威胁和嘲弄的位置。

基督信仰的死亡理解观与此针锋相对：它让人及其生存置身于威胁和嘲弄死的位置。基督信仰的核心实质，如本书作者所指出的，正在于以生威胁和嘲弄死，而非相反，让死来威胁和嘲弄生。复活信念使人生出死入生。

本书作者云格尔(Eberhard Jüngel)系德国图宾根大学新教神学系系统神学教授。稍微了解当代欧洲神学的学者都知道，云格尔在当今神学思想界的突出影响。云格尔的思想以精辟入理见称，早在青年时代就曾得卡尔·巴特的高度赏识，而今他也似乎是唯一有份量的巴特思路的推进者，尽管其推进的方向已极具个性。云格尔的神学受自黑格尔至海德格尔的德国哲学传统浸淫颇深，神学语言极富思辨性和创见性，非常讲究神学言说的艺术，这大概因为他主张“上帝的可说性”(Sagbarkeit Gottes)，一反本世纪颇为强势的“上帝不可说”思潮。要而言之，云格尔使当代解释学神学进入到一个新的层面。

本书对死这一颇为棘手的问题的神学言说饶有深味，它不仅与哲学、医学、人类学、社会学的死亡理解对话，也与基督教思想传统和当今教会思想中的偏颇见解对话，对耶稣之死以及复活观的解说颇为大胆独到。但愿汉语神学界不会轻率地将之贬斥为自由派见解而弃之如敝屣。

本书中译本之出版幸得德国汉堡东亚学研究所(EMW, Hamburg)赞助，谨此致谢。

1991年11月于巴塞尔大学

前 言

在这套“神学专题”丛书中，这本论死的专著出版于论复活的专著之后，其实恰如其份。人们不可能从死本身认识死。死是喑哑的，并令人三缄其口，能够言说它的言语必须来自更遥远的地方。基督信仰要求听见这“远方的言”。信仰以此为生。因此，信仰借助于这言——它自身有充足的理由被称之为上帝的话——询问死。

本书试图以这种方式提出对死的询问，以便获得一种信仰的解答。诚然，以动听的言辞掩饰我们必死的严酷性，掩饰他人的死带给我们的痛苦，这种危险不容忽视。基督信仰应当抗拒这种危险。所以，正如通常所言，本书不过是一种非常间接的慰藉与激励。信仰要求思考。

为了尽量避免“科学”妨碍读者的思考，本书在思路上作了适当调整。在这方面，图宾根大学的两位助教E.莱姆普(E.Lempp)和L.施宾讷(L.Spinner)给予了我很大帮助。我的苏黎世同事R.洛伊恩贝格(R.Leuenberger)曾经就本书涉及的问题与我进行了长达几个学期的激烈讨论，并且取得了高度一致，我非常感谢他。我也向明斯特—格廷根的朋友R.斯

门德(R.Smend)表示谢意,他曾在《旧约全书》方面向我赐教。在有关死的众多神学作品中,给我印象最深影响最大的是(即使我的观点不尽相同):K.巴特(K.Barth)《教会教义学》(Ⅲ/2,Ⅳ/1)、K.拉纳(K.Rahner)的论文《死亡之神学》:G.舒纳克(G.Schunack)关于“死的阐释学问题”的研究文章。在此期间出版了R.洛伊恩贝格的《死——命运与使命》。

谨以本书献给教会的两位领袖人物,他们可以名副其实地被称之为牧人之牧人。我想以这种方式至少替我个人表达神学欠他们的谢意。两个名字在此相提并论,对此,只有蓄意在教会政治方面误解的人才可能误解,他也因此难逃心术不正的恶名。但这本书也是为他写的,因为人皆有一死……

第三版增补了一些注释,以便消除已经出现的误解。

目 录

总 序	1
中译本前言	刘小枫 1
前 言	1

上篇 死之谜

第一章 自己的死

——死作为人生的疑问之一	3
第一节 死是什么?	3
第二节 我们最陌生的恰是我们最切身的	5
第三节 谁能回答死?	9
第四节 生者作为能询问的权威 ——人类学的死之方向	11
第五节 在死者作为医学的对象 ——生物学的死之方向	15
第六节 神学回答的责任	23

第二章 他人之死

- 死作为社会事实 27
- 第一节 生与他人之死的关系 27
- 第二节 对待死的态度 29
- 第三节 死亡态度阙如时的神学复活观 32

第三章 苏格拉底之死


- 死作为肉体与灵魂的分离 37
- 第一节 破除一种观念 37
- 第二节 灵魂不朽
——苏格拉底的遗嘱 38
- 第三节 死与认识
——一种关系规定 42
- 第四节 基督教的非柏拉图化
——神学的一项使命 48

下篇 死之奥秘

第四章 罪人之死

- 死作为罪的工价 53
- 第一节 《圣经》对死的言说 53
- 第二节 《旧约》对死的态度 55
- 第三节 《新约》对死的态度
——《新约》言说死亡的语言逻辑问题
和神学问题 72

第五章 耶稣基督之死	
——死作为上帝的受难	85
第一节 作为拯救事件的耶稣之死	85
第二节 耶稣的生与信仰上帝	88
第三节 耶稣之死与信仰耶稣	92
第四节 死与上帝	96
第六章 死之死	
——死使已经度过的生永恒	103
第一节 《圣经》理解死的两种维度	103
第二节 死与时间	
——信仰的希望	105
第三节 死与平等	
——一个社会政治的考虑	110
第四节 死与恐惧	
——信仰的义务	113



上 篇
死 之 谜



第一章 自己的死

——死作为人生的疑问之一

第一节 死是什么？

生意味深长。死并不逊于生。亚伯拉罕寿高年迈而死。扫罗横剑自刎。他的儿子约拿单(大卫的忠实朋友)暴死于青春年华。叛徒犹大自行吊死。以诺被上帝接去再无踪影。死是什么？

雪崩压死了刚刚还在嬉戏的儿童。人们无法像控告枪杀儿童、妇女和老人的士兵那样追究雪崩的责任。死是什么？人们如何可以一方面为它承担责任，另一方面只能毫无关系地面对死亡，束手无策？死是个体历史的自然终结，抑或是自身秩序井然的自然之历史中断？

神经官能症患者不能成为他自己，他在自我形成的障碍中深受绝症的痛苦。由于退休而失去与未来的积极关系，退休者受到所谓退休死亡的威胁。死就是有限生命的未来的终结之开端？或者只是当人生的未来根本不再来临，人们才能言说死亡？

苏格拉底未曾受到国家敬誉，反倒被判死刑。他放弃了

替他筹划逃向自由之机会,借助鸩杯走上只有思想家才能达到的更加美好的自由之路。他让人向阿斯克勒皮奥斯(Asklepios)祭上一只雄鸡,这表示将死视为生之病患的痊愈。从遇险的宇宙飞船阿波罗13号幸运地返回地球的宇航员则与此相反,他们让人在救险的航空母舰上以感恩祷告迎接自己,令人想起《旧约》赞美诗中与苏格拉底截然不同的祷告者,他们为死里逃生感谢上帝。勇敢的思想家迎接死,同样勇敢的人畏惧死,死好像时而是值得庆幸的终结,时而是灾难性的人生夭折,应当避免。死究竟是什么?

当西面(Simeon)在神庙看见圣婴耶稣时,他赞美上帝说:主啊,如今可以照你的话,释放仆人安然去世,因为我的眼睛已经看见你的救恩(《路》2:28)。见到那不勒斯(Naples),死也心甘——这句多少有些感伤的成语如是说。死是什么,如果死似乎是一个活着的生命之灵,能在尘世高潮消除它的恐怖。在萨克森豪森、迈莱和邦尼湾,在昨天与今天的每次战争和死亡营中,渴望生的青年已经或正在死去。犹太人的祖先寿终正寝:一旦生命逝去,衰老死亡就会来临。无数的人因生命被剥夺而死。在充实的生命之终结与谋杀之间有什么共同之处?是什么让死神以如此殊异的面目出现?

在美国,垂死者让人将自己超低温冷藏起来,他们死了吗?器官移植和生命的贮存迫使人们区别人的生物存在与人格存在,迫使人们界定不再生存的个体的有机组织的生物性延续。

反之,恋人常常声称在爱情的际遇中直接受到死的触及,仿佛位于生命之中的个人生存的完成,竟是对死亡的一次预先体验,预先追忆。

生意味深长。我们必须说：死并不逊于生。死像一个谜，不可定义，在这一点上，死与上帝似乎有共同之处。仿佛正是死之来临的确定性使它不可定义。因为人皆有一死，即无论如何，没有谁能战胜死。下定义乃主宰行为。谁能定义死，谁就能主宰它。可是情况似乎相反。并非我们主宰死，而是死主宰我们。

死这一主宰形象似乎使其区别于在消逝中存活的一切生成物，即使它们的存活不乏支配力。死主宰着人，它作为人的**生命时间的终结**与纯粹的消逝事件并不相同。尽管人们以比喻的方式谈论许多消逝的事物之死，譬如一座城市或一种文化或一朵花儿正在死去，正是这些辞语实际标示出死与逝性之间无可争议的亲合性，但在死^①是人的属性。与消逝之现象——它显得严格对应着生成之现象——比较，死毕竟是一件非常特殊的事。它是一种无与伦比的历史强力。任何时代的文学都清楚地证明，死的**语言威力**本身何其强大。死的语言(威胁、恐吓、迷惑、引诱)分享死的统治权。死绝不只是作为赤裸裸的事实施行统治，而是已经在人固有的生存关系上对人作了基本规定。崇高的爱情诗或许比最残酷的战争更加清楚地表明：死有主宰的权力。它也能够被打败吗？这正是问题之所在。

第二节 我们最陌生的恰是我们最切身的

人都要死，我是一个人，故我也要死。如果“要死”意味着“必死”，那么，无论何时、何地、以何种方式，我也必死无疑。这是出自逻辑教科书的一种特定的逻辑推论的经典范

例。不过这种推论通常并不针对我,但也针对苏格拉底、凯撒或其他的人。这绝非偶然。

托尔斯泰在描述I.伊利奇(I.Ilyich)之死的中篇小说里写道:“在他整整一生中,他觉得那个著名的三段论法非常正确,当然这是指涉及凯撒而言,绝不是涉及他自己。凯撒——那个人,那个常人,在凯撒身上这个结论无可非议。而他绝不是凯撒,也绝不是那个常人……凯撒必死,凯撒死去这件事天经地义,但是我,万雅·伊万·伊利奇,我有我的一切思想情感,这完全是另一回事……”

在考虑常人之死的时候,I.伊利奇的思想尽量地将自己置之度外,可是就这些思想而言,他终归不仅是他自己,不仅是某个人,而毋宁是每一个人。我们虽然知道,我们每个人必死无疑,但我们不相信这一点。只要涉及到自己的死,健康人总是相信自己的生命异乎寻常。“谁都认为人皆有一死——只有自己例外”^②。心理分析理论同样强调指出了这一事实:“一般而言,没有人真正相信自己的死”^③。

将这一事实理解为某一个体的主观臆断,这纯属误解。造成主观臆断之假象的其实是一种基本生存关系之表达。《安提戈涅》(索福克勒斯)剧中的合唱在认识真理方面至今给人以深刻的启迪,它断定人是万物之中最神秘莫测的,人时时处处皆可自助,只是面对死束手无策。尽管无论何时人都能找到一条可行之路,这是他的天性,但当他走向死时,他却走投无路。与任何陌生的东西打交道,人都能找到自己;只是步入死时,人失去了自己。死对于人永远是陌生的。这也正是伊万·伊利奇临死前思考的,以及我们必须理解为一种基本生存关系的東西。造成主观臆断之假象的东西其实表达了这

一事实：作为结束我自己的生命的事件，死非常令我惊异。作为我的生存之终结，死相对于我的这种生存始终是陌生的。它仅仅作为这种令人惊异的陌生物成为人生命的一部分。这种归属当然从一开始就存在。就其超乎寻常的奇异性而言，死“不是必须被言称的特殊事件，因为它终将来临。面对死，人不是临死才无望，而是始终及根本无望。只要人在，人就处于死的困境之中”^④。人知道这种困境却没法逃避。但因其超乎寻常的奇异性，人无法相信它，至少就自身而言。于是便有了那句话：人皆有一死。只是此话唯独对我不适用。

可是，我们从何而知人皆有一死，即我们每个人都在趋向、走向或者奔向他的末日？那种可辩驳的逻辑推论对我们存在的影响似乎微不足道，这可能与借以推论的前提相关。

“人皆有一死”这一前提本身恐怕不无问题。从何理解人皆有一死呢？

“N先生将要死去，因为威灵顿公爵及好些人已经死去，这就是我们在‘人皆有一死’的公式中‘记载’的内容！……死应当是一种‘归纳法’”。^⑤——M.舍勒(M.Scheler)不无讽刺地说。事实上，将死当作逻辑范例的上述应用方式可以引起对一切的讽刺，倘若人们不允许有此(并非全无根据的)怀疑：逻辑教科书上的死之论证终归是对我们与死的关系的一种嘲讽，它虽然无损于该范例的严肃性，但却为严肃地理解该范例增加了某种喜剧色彩。人们究竟能够严肃地言说死吗？死这一事实如此严肃，乃至言说它的每句话都必然有损于它的严肃性？生活中还有什么能像死一样使我们不知所措？参加葬礼的人悲痛万分，为何脸上常有古怪的微笑？死要求讽刺吗？我们真正应该怎样逃避死？既然死迫使我们在有生

之年以任何方式与之了结，我们却无法与之了结，它岂不是所有讽刺的起因和根源吗？“讽刺乃是与虚无的无限轻松的游戏，这场游戏使自己不受虚无的恐吓，而是再次昂起头来”^⑥，

然而，关于死的讽刺始终以感知我们之死的必然性为前提。我们觉得这种感知不是出自归纳法，而是出自别处。因为，只要我们企图理解自己，我们就得寻找死的答案。我们由一个问题感知到我们之死的必然性，这个问题无人向我们提出，但与我们一同存在：死是什么？这是一个与生俱来的问题。人们尽可以驱逐它，但它仍存在着。死本身以一种极不确定的方式存在于这个问题之中。死因其必然性影响我们内心深处，它促使我们对它询问：为什么？死后怎样？什么时候？我如何理解自己的死？

特别是我们的死。当我们询问死时，它就已经以一种非常独特的方式属于我们了。我们由此获悉了第二个基本生存关系，当然，它似乎与第一个关系相悖：就人的生存而言，死不仅是全然陌生的，它同时是我们最切身的。在我们的生命中，也许很多东西甚至一切都不确定，但我们的死亡对于我们是确定的。“*Incerta omnia, sola mors certa*”（一切都是不确定的，只有死是确定的——奥古斯丁）。可以夺走我们的一切，甚至我们的生命；但无法夺走我们的死，它是我们最切身的。

可是至此，死并非意味一方面是我们最陌生的，而另一方面是我们最切身的。并不因为死被获悉为我们最切身的，我们就觉得它亲近一些了。作为我们最切身的，我们依然对它最陌生。这使死变得神秘莫测。由此可以理解，只要人想理

解自己,他就要**询问死**的问题。人们不会纯粹由于好奇询问死,只有稚童才这样做,因为他们还根本不能将死理解为他们最切身的,也不能觉察其特有的生疏,所以,他们绝不是询问死,而是仅仅询问以这个名字称呼的某种不明之物,最切身的不是自己好奇心的对象。它太贴近我们,故不能成为我们的好奇心的对象。对死的询问严肃得多,它好像一个谜。它涉及生命的奥秘。

第三节 谁能回答死?

谁要认真负责地言说死,谁就必须认识死。但是否有人有机会与死相识,这倒一言难尽。人难免一死,但在死者并不认识死。“死不是生。人不能活着经历死”^⑦,这是一个追求清晰的思想家的断言。另一位同样追求清晰的思想家对此有不同的见解:“每个生命(包括我们自己的生命)的经验均以死为方向,这乃是生命经验之**本质**。死乃是一种形式与结构,我们唯有在此形式与结构之中才被给予生命,我们自己的生命像其他一切生命一样,即内在与外在的生命。”^⑧究竟孰是孰非?

我们首先在方法论上碰到这个问题:谁能回答死,从而使我们能够认真地言说死?只有能够回答死的权威,才能负责地言说死。我们在此陷入了一种极大的困境,因为询问死的人从未亲身“经历过”死,而不得不亲身“经历”死的人再也不能回答死。人可以临近死,也可以把自己交给死。但是,没有谁能步入死本身,使他有能够提供关于死的信息。伊壁鸠鲁(Epikurus)的古老戏语(是对死的严肃思考)似乎像所

有诡辩一样无懈可击：“最可怕的灾难——死——与我们毫不相干。因为只要我们在，死就不在；只要死在，我们就不在。”

谁能回答死呢？死这件事本身是不可回答的。可以说它根本无法严格确定。一个垂死的生者何时变为一具死去的僵尸，这个问题甚至使医学家也难以解答，以致人们宁愿提出一项放弃的建议：将死亡定义为法律事实，“由法医宣布死亡”^⑨。死之发生缄默不语。然而，有人仍认为死能够言说，这就导致了对死的荒谬的描述，将它作为一个死者，作为那个枯槁的男人，他能够以一个人悲惨的残余形象行走，或者走来并与人攀谈。但这是一个悖论（就其方式而言无疑颇有深度），它难以欺骗我们（以为死能够言说）：死本身是缄默不语。死是暗哑的并令人缄默。只要人活着，人就不可能向死询问它自己。

就此而言，死者的情形同样如此。科学无法驱使死人，即使为了向他们询问死。科学不能这样做，也不能这样想。因为倘若它想这样做，它就不再是科学了。神学或许只会以惶恐的心情回忆起扫罗在隐多珥令女巫召唤死人的故事（《撒上》28），然而，这个事件明确标志着一项行动，当时采取这项行动是为了回避上帝的沉默——自然是一种饱含话语的沉默。死者没有资格充当有可能探询死的审理者。他们已经死了。

那么在死者(der Sterbende, dying)情形又怎样呢？他不正是以一种可能给予死亡问题以权威性答复的方式面对着死亡吗？意识到自己正在死去的人也许准备而且能够提供关于他与死亡近在咫尺的特殊信息。可是仅仅如此，他还根本不能提供关于死的信息。因为就生而言，虽然一个垂死

者——也许!——比一个还不能称为“在死者”的生者更接近死,但他还活着。作为一个快死的人,他固然在生者中间与生者有一段不可比拟的距离分隔着,但在时间上临近死毕竟掩盖不了在死者与死者的区别远甚于他与生者的区别。生的结束不会比在死的结束来得更早,二者是同一的。由于死将无限的质的差异置于在死者与死者之间,所以,它永远造成了这一区别,并且取消了另一区别,因为只要我们在死中,我们还是活着。故在死者可能以特殊的方式——诸如婴儿接近诞生——接近死:可他不能仅仅因此而认识死。总之,作为可以向其询问死的人,在死者并不比尚未进入死的生者更具权威。

作为生者的在死者及与之同在的所有生者或许是能够提供死之信息的权威。活着的人曾经详尽地谈论过死,其中不乏颇值得思考的见解,这自然还不足以成为消除上述疑问的证据。是否某人仅仅因为活着而产生一些念头,甚至萌发一些有关死的聪明或慰藉的想法,在此无关紧要。问题的关键在于,我们的生本身是否对死有发言权。生能从它自身认识死吗?这个问题可以谨慎地给予肯定的回答。

第四节 生者作为能询问的权威 ——人类学的死之方向

众所周知,某些动物对其生的终结具有某种预感。一旦预感到这种终结即将来临,“它们就躺下来,等待自己的死亡”^⑩。与它们相比,人的生却从根本上决定于一种与死的关系。这种关系绝不仅限于一种与临死之前的时间相联系的预

感。大约自九岁起，儿童就认识到人皆有一死，他自己也不例外。当然，他通常是从成人那里知道死不可避免。在此之前，死在儿童的生命中扮演着类似于在人类史前史及早期历史上的角色：它被视为既非最终完结(不可逆)，也非不可避免。

类似于儿童的生，在人类生命中首先出现的是一种不言而喻的永生前提，它还根本不容许将诸如永生之类理解为死的相反概念。因此，倘要“证明”永生，则须首先“证明”必死性。但是，人的必死性几乎无法通过逻辑的方法获得证明，它“从观察到的许多个别的死中……”推导出“人皆有一死的规律”[反J.萧龙(J.Choron)的论点]，毋宁说是对自己生命的暂时性的体验同时使人的必死性明显化了。对生的暂时性的体验使人认识到生的**期限特征**。这种认识不必首先通过他人传授。它始于人类历史之中，一如在个人的历史之中。

因此，人们想必会赞同与伏尔泰(Voltaire)的著名论断相反的看法。伏尔泰认为：如果把一个小孩送上一座孤岛，让他独自成长，那么，他会像一株植物或一只猫一样对死的必然性了无所知。但是，小孩不会永远是小孩，他恰好会从这一事实中获得一种经验。正在逝去的童年向他表明转瞬即逝是他生命的一部分。同时，他有能力对这种发生在他身上的否定持肯定态度。这种能力与人的语言能力的相关程度或许可以探讨，但无法在此继续深究。无论如何，语言极可能是人的这样一种存在维度，有了它，我们才能对发生在我们身上的否定持肯定态度，并且由此领受否定的痛苦，使否定有益于我们的生。

我们总是坚持：人的生与死相关。M.舍勒(M.Scheler)在

其“死与永生”的重要论文中着重提出了这一事实：人活着就与死有某种关系，他知道他自己的死。“一个人以某种形式和方式知道死将追上他，即使他是地球上唯一的生物：他知道这个事实，即使他从未见过其他生物蒙受那种以尸骨告终的变化。”^①舍勒以这种过激的表达完全推翻了伏尔泰的论断。但是，这种表达以何种程度同样掩盖了决定性的东西，这将在下一章讨论。

我们本来在寻找一个可以向其询问死的权威。其间显示出人的生与死相关，现在自然可以从人的生与死的这种关系断言，可以向它询问死。所以，我们打算进一步阐述舍勒的思想。

人与死的关系使死作为一个事件受到关注，没有这个事件，则生者根本不可能理解自己。人将自己理解为一种实体，它占有时间(唯其如此，也可能欠缺时间)，但并非无限制地占有时间。二者决定了我们的存在，它在其每个行动中都是暂时的，但同时始终趋向其时间的极限。其间，人生的时间过程显然使人自发地关注到：人将熟悉或至少明白他的时间限制。时间过程使暂时存在的人能够注意到它的阶段性。“就少年而言，他曾经经历(可以经历?)的未来就在那里，像一条宽广明亮一望无尽的金光大道，像在‘能够经历’之经历形式中的辽阔空间，其中点缀着千姿百态的愿望、期求与想象。然而，伴随着已经度过的每段生命——它因此化作它的直接影响——可以感觉到尚可经历的生命空间日益狭小。”^②舍勒将这种现象分析为“变更的方向趋势”，在这种变更中，“尚可经历及作为未来付出的生命受到已经度过的生命及其影响的不断吞噬”。这就是舍勒所说的变更之方向——经

历,也可称为“死亡方向之经历”。这种死亡方向之经历构成了对死的某种关系,它对死有发言权。

询问死是为了得到稳妥的答案,我们迄今为止在询问方法上有何收获呢?收获在于:在询问死时,只有生可以作为权威考虑。之所以考虑生,因为生在与死的关系中度过并由此获得经验。当然,我们从这种经验中首先更准确地理解了人的生:它是“趋于死的存在”(海德格尔)。这一点又完全可以看作是受方法指导的询问死的一种收获,就此而言:它澄清了只能在生的视界之内将死作为它所是的东西来理解。所以,这里或须更正伊壁鸠鲁(Epikurus)的话:死与我们相关。因为,只要我们存在,死就存在;如果我们未曾或不再存在,死也就不存在了。死依据生活着。

由迄今所说的一切首先产生了死在这种认识的可能性。死是什么?死之所是不过位于死在的可知性之边缘,二者的联系还非常模糊(就此而言,如果没有关于“什么”的某种最低认识,也就谈不上某事实实在的认识)。总而言之,对死之所是的询问现在作为一个有意义的问题出现了。可以向生询问死。但答案可能又与问题有所不同,这一点在方法上无法事先决定。奥古斯丁曾经说过:factus eram ipse mihi magna quaestio(我觉得最大的疑问竟是我自身)^⑬。许多事实表明,这番话不仅表达了奥古斯丁对一位朋友之死的存在困惑,而且尤其表达了试图理解死的自然人的处境。

谁要言说死,谁就必须对生有所理解。为了能够言说死,我们对生的理解已经足够了吗?

第五节 在死者作为医学的对象 ——生物学的死之方向

在我们继续进行需要耐心的方法思考之前,让我们首先看一看自然科学领域的情形。人们可能以为,就死提供有说服力的信息主要是**医学**的事。因此,我们准备大致回顾一下医学的观点。医学的认识符合我们到此为止的结论吗?医学怎样理解死及在死的现象?

一、死是没有开端的终结

生活在公元前500年前后的A.冯·克罗顿(A.Von Kroton)医师发现了神经与大脑是人的中枢器官,他曾经这样写道:“人之所以消亡,乃是因为他不能将开端与终结合而为一。”^⑭

根据推测,这句话与人体的衰亡相关。人体不得不衰亡,因为人不能将开端与终结合而为一;倘若人能够将开端与终结合而为一,那么,终结之时即开端之时,人的生也就变为同类物的永恒返归了。事实并非如此。有别于连续不断地循轨道运行的天体(它们的开端始终衔接着终结),有别于“大自然”那种至少表面的一致——每个春天都是连接终结的新的开端,人体注定要走向衰亡,不复回。历史上的第欧根尼与拿破仑一样绝无仅有,而玛利·史密斯过去、现在及将来都是独一无二的。人的开端与终结相互脱离,所以他自身会

解体。阿尔克迈翁试图说明，人体已将其开端永远抛在身后，只有再无开端续承的终结还在前面。这使它在逝性的意义上成为有限的。

开端与终结被古代医学家视为一组矛盾。古希腊医学与古代哲学同样关心矛盾的平衡及对立面的协调。矛盾必须保持或使之保持平衡，以便满足存在和它的发展。

因此，在医学上通过“力量平衡”保持健康，例如对立面的平衡：湿与干，冷与暖，苦与甜。一旦出现矛盾一方的“独裁”与“专制”，健康就受到损害。然而，医学家不能完全控制力量平衡，因为他已经失去了开端与终结的平衡。对此谁也无能为力。人距离自己生的开端越远，就越接近终结。他越接近终结，开端便越渐消逝，而此开端本来必须在终结之处，假若他应当能够返回开端即重新开始。人不能将其开端带至终结，使它衔接在那里。人活在开端与终结之间。但他不在开端（它总是已经在他身后）；也不在终结（此时他不再存在）。作为生者人只是在开端与终结之间即开端之后和终结之前，这就是为什么他就被判予终结的同时，不能有一个新的开端。他就此死去。

如此解释大约两千五百年前一位古代医师的一句话，这并非烦琐哲学，而是如实介绍现代医学对死的看法。按照生物学的观点，在生长与消亡之间的调节平衡伴随着人的一生。“从有机构成的立场出发，我们身体的所有组成部分将在一生中多次更换。不过更换的过程通常不引人注目，故粗略的观察难以发现它。每天有数十万细胞死去，同时有相同数目及特性的新细胞生成。”这就是说，倘若“在十年之后见到并认出老朋友”（这种事情在朋友之间大概难免发

生!),那么“可以肯定,几乎他身体的每个细胞,皆非他离别前所有。“就器官而言,他已完全是一个新人”^⑮。人们把这种情形称之为生与死的平衡更换,它们像邻居一样居住在同一生物体内。有鉴于此,歌德将人的生归纳为“死而复生”的基本法则:“如若你不能,去死复去生!阴森大地上,你乃一幽魂。”

现在,这种“去死复去生”正是生。因此,不妨这样讲:在生的时间之内,生始终在力图将开端与终结衔接起来。然而,这同时损耗了“构成我们的物质”^⑯。热学第二定律作为规律同样适合于人体。“根据物理化学的观点,有生命的物质绝不可能长期保持其原料类型。”然而,“保持非对称结构的化学原料的所谓外观位形”又是“生命组织的特殊标志”,因此,对于我们肉体,不能长期保持这种状态就意味着:“我们在肉体上注定归于死”^⑰。始终使开端与终结相衔接——生物体的生命以此延续——这就形成了终结对开端的支配地位。所谓同一生物体中生长与消亡的相邻关系(实为生命)必然导致失去“力量平衡”。这种失调正是导致阿尔克迈翁所谓消亡“专制”的非常自然的情形。开端——终结——开端,在人身上这种更换将整个人非常自然地由开端引向一种再无开端的终结。总之,一旦“力量平衡”出现所谓非自然的失调——即非自然的死因,就会发生自然的衰老死亡。它是最后的终结。伴随着这一终结,人丧失了“继续付出生命,或继续生存的能力”^⑱。如果他生命的某种东西应当作为生命继续存在,那他必须预先筹谋。康德认为,婚姻就是为了这个目的。似乎生命本身试图以谢意酬答服从于结婚的人们,在这种意义上,已婚者对生命的期望远远高于独身者。

二、死的终极性与在死的可逆性

确定生的最后终结给科学出了一道极大的难题,因为已经来临的死的确切标志只有在死来临之后一定时间方可识别。这涉及到人体器官可以比人“寿命更长”。器官死亡与人的死并不一致。各种器官又有各不相同的存活期。鉴于这种情况,医学作出了下述结论:在死不必是不可挽回的生死转化。由于在死并非瞬间事件,而是延续时间或长或短的过程,所以,“非自然”原因(例如疾病)引起的在死可以“被阻止”,从而有可能起死回生。各种“器官的死亡”的差异可能使生死界限变得模糊。这可以借助生物学的概念,即所谓死亡的人口(“前厅”)的不同估价获得解释。

古典医学知道四个死亡“前厅”,确切地说四道死亡“入口:大脑,心脏,肺,血液”^{①9}。在一定情况下,心脏停止跳动或呼吸中断现在完全可以恢复。这样,在死者可以免于似乎已经来临的死亡,因为只有不再可能复生,人才死了。对此,各个器官不同的存活期对在死者不无裨益,因为在死是一个过程,即反馈过程,在此期间,最重要的身体部分还在工作。当在死开始之时,反馈过程就在死亡入口之间进行,就根本而言,“复生”不过是试图中断反馈过程。在死是一种恶性循环,它破坏呼吸、大脑、心脏和血液循环之间既定的正常循环。“只要心脏功能退化,血压就会降低,因此供应心脏营养之血液及其他生命攸关的物质也就随之减少,如此循环往复……呼吸的情况与此类似,只有大脑供氧充足,才能维持呼吸,而妨碍呼吸又会妨碍供氧。故下述说法不无道理:死亡

人口的特征是在恶性循环中工作,这也始终是在死之开端。只有反馈过程本身能够到达终点,它才会导致死亡。这意味着,只要中断恶性循环就可以阻止在死”^②。这种中断之可能性在于,较为简单的身体部分在器官死亡之前有较长的存活期。所以,一切取决于在正常循环中工作的器官死亡之前中断消极的反馈过程。

“复生”能否成功,将以大脑的存活期为标准,因为大脑本身若停止运作便无法恢复正常。由于大脑的这种特殊的敏感性,它被称为“死亡的第一人口”。“供血中断8分钟之后”,我们的大脑“就已经彻底损坏……不再恢复知觉……有些人的大脑在心脏长久停跳之后完全失灵,但他们的心脏和呼吸却重新恢复了功能”。虽然他们的肉体还“像幽灵一样无知觉地活着”^③,但是作为能够意识到自己生存的生命,他们已经死了。在这种情况下,人们以“个体死亡”区别于“生物死亡”,因为“使个体成为人的那些大脑结构不再起作用”。医学称这种状态为“失脑症”或“植物人综合症”：“一个活着的人体,但非活人!这种状态可以延续数周、数月甚至数年,直到某种并发症彻底毁灭这一生命。”然而,不可挽回的死亡已经随着大脑功能的彻底丧失而来临。所以,正是“在大脑的器官死亡之前这段短暂时间,决定了最终的死亡,同时也决定了起死回生以及在死的延续时间,生与死的界限移位发生在这段时间之中”^④。它不仅向医生提出了医疗能力的问题,而且同时向医生以及社会本身提出了这个难题:怎样鉴于这种界限移位为有关在死者尽最大能力帮忙,同时为所有当事人避免比死亡更严重的灾难。

三、正在来临之死的征兆与已经来临之死的标志

四道死亡入口也使人们能够从外部察觉在死的过程。呼吸、供氧、血液循环和心脏功能的中断及血液本身的变化都会产生可以察觉的后果。可以察觉的死亡征兆如下：“呼气带腐臭味；蜡样面容——鼻梁挺直，张口呼吸，眼睑下垂；大小便失禁；出冷汗，皮肤呈死灰色……痰阻塞引起哮喘。触觉开始消失。手的动作不协调……通常(但不绝对)，首先开始失去理智功能，随后是感觉功能和动作功能，最后是植物功能……大多数病人临死没有清楚的意识。死前不安和呻吟是反射引起的现象，不是感觉痛苦。按照生物学的观点，人死去一般没有特别的痛苦。”

死亡已经来临，呼吸、心跳和脉搏随之停止。“皮肤青紫或苍白，失去感应。眼角膜变得混浊。瞳孔放大，肌肉松弛。”死僵的出现因情况而异。剧烈的肌肉运动之后可能突然出现死僵。一般情况下，死僵在3—10小时之后出现。在24—48小时后死僵消失，这时可以活动尸体。

已经来临之死的**确凿**标志在死后一定时间才能确定，细胞组织的分解则是最保险的标志。“已经混浊的眼角膜细胞开始相互分解。几个小时以后，身体下垂部位出现尸斑。尸斑开始时可以按掉，随后逐渐凝固。皮肤开始萎缩，尤其嘴唇变得像羊皮纸。由于肠内持续腐败，腹部皮肤开始发青。腐败气体使身体膨胀。如果空气能够进入，并有足够的湿度和热量，细胞分解和微生物作用将持续分解坏死组织。4—6年之后只剩下骨架。”^③它无疑是已经来临之死的最确凿的标志。

列出已经来临之死的**早期**标志相当困难,因为早期标志并不完全明确。“为了确定已经来临之死的绝对可信的早期标志,在1874年设立了一项专奖。这项专奖至今尚未颁发……最保险的征象是神经和肌肉失去电感应,大脑和心脏没有动作电位(脑电图和心电图)。”^{②4}能否为死亡的来临定出明确的早期标准,其难点与上述生死界限移位的现象不无相关。恰恰因为在死不是瞬间事件,才难以断言死亡的准确时间。如果以此为标准(生命中心之一失去功能,或消极的反馈过程最后结束),成千上万本来完全具有生命力的细胞就必然被判死刑。

人们因此区分了临床死亡、绝对死亡和生理死亡,将它们作为人体在死与在死结束的不同阶段。这一区分的标准取决于在死者与死者身上依然潜在的生命意义。这样可以避免假死。不是在临床死亡之后,而是只有当绝对死亡确证无疑时,身体才能作为尸体处理。除非“大量细胞和组织无可挽回地严重坏死,任何恢复之可能均被彻底排除……才能埋葬尸体”^{②5}。1871年5月7日,普鲁士王室规定从死亡到安葬必须停柩五天。对此,人们得感谢F.肯普讷(F.Kempner)的《西里西亚天鹅》,这首诗确实幽默动人:“苍天在上可作证,天鹅岂愿循旧规。世人尾随赴黄泉,犹恐失却好时机!起舞何愁无时空,芸芸众生皆痴迷!目光短浅可怜虫,不见棺材不掉泪。”^{②6}

四、肉体之死——人之死

关于在死与死亡,生物学所能提供的信息是:在生命的肉体性的范围之内,生趋向终结或处于终结,此外没有更清

晰的信息。但何为“没有更清晰的信息”？关于死，究竟有没有更清晰的信息？

有两种观点促使人们对此作出猜测。**第一种观点涉及死与人的生命时间的比例。**人可以或早或迟死去。医学致力于复生，其前提在于区分不合时宜的过早死亡与自然的衰老死亡。二者皆存在。如果将衰老死亡定义为最终可能的生之终结，它是肉体衰老的自然结果，就可以提出一个疑问：非自然的早死作为规律意义何在？毋庸置疑，死不仅否定了某种特定**真实**（即迄今为止的生者的真实），此外，它也丧失了可以达到的**可能性**（即尚可度过的生的可能性）。至此，死通常并非某种已经穷尽其可能性的真实之终结。由此看来，对已经度过的生的真实与尚可度过的生的可能性之间的**矛盾**，死提出了**置疑**。

于是可以要求，在生的肉体终结的观点之外探询死的**历史维度**，它就是生的真实与可能性的关系之维度。由此提出**第二种观点**。没有生命的肉体性，我们就无从认识生。可是在生命的肉体性中，我们认识到人的精神生命和灵魂生命的活动，它们与肉体的活动有所区别，缺少它们，人根本不成其为人。人可以倾听与理解，回答与沉默；他可以索求，也可以在索求中放弃；他可以体力充沛但非常痛苦，可以梦想与算计，可以善，可以恶，也可以在善恶之彼岸。人可以信仰、爱、希望。他生命的肉体性在此扮演着一个不可低估的角色。然而，诸如此类的行为在其肉体性中除了决定于我们的肉体生命，还决定于其他影响。传统已经将**灵魂或精神**的概念视为这种“其他影响”，并且相应地称之为生理行为及精神生命的活动。它们在何种程度上与死相关？如果人不只是肉体，但离

开肉体显然不能生存,那么死是什么?如果死毁灭了人的肉体,并以此造成其生理生命和精神生命的时间终结,那么人又是什么?

第六节 神学回答的责任

迄今为止,我们已经尝试通过询问澄清死之谜:死——我们最陌生而又最切身的,它是什么?询问是一回事,回答则是另一回事。在我们以进一步询问接近可能的回答之前,我们必须弄清在这种研究范围之内可能的回答必须是**哪种回答**。

我们的研究可以理解为一种**神学**的研究。其可能的回答属于基督教义学(一种关于上帝信仰的科学)的范围。科学的回答必须承担责任,尽管方式因科学的种类而异。自然科学知识的负责方式与人文科学知识的负责方式大不一样。基督教义学又涉及到一种独特的责任,它只能是**信仰的责任**。

在此,“只能”绝不表示它是种较弱的责任,因为没有任何责任超过上帝信仰的责任。在这种意义上可以说:一种可能的回答的责任始终必须是信仰的责任。如上所述,这就是一种独特的责任。

出自经验的科学定律的负责可以通过检验获得证实。如果检验证明定律正确,理智必须承认:它是对的。信仰的负责尤其表现在**良知**受到约束,即良知确信信仰之实事。可是,某种良知——即使是“好的良知”——绝不总是好事。它完全可能成为他人的灾难。例如,人们可能由于纯粹的良好良知犯罪。在这种情况下,“好的良知”是以错误方式负责的良好良知。即

使信仰——或者被视为信仰的东西——也可能以错误的方式约束良知，这种可能性无法排除。某种所谓的信仰曾经这样做过，教会史上有例为证。因此，信仰的约束需要一种标准，以便受信仰约束的良知真正确信信仰之实事，即良知以正确的方式负责。存在着这样一种标准：自由，自己的良知的自由，它不仅应该理解为自己的自由，而且必须首先使自己的心灵听见他人的自由之声。

所以，正确信仰的约束就是一种确定性，它既解除不确定性也解除错误的约束。信仰使我们确信自由，它解放良知，并以此约束良知，因为，信仰之实事即上帝。只有成为自由的人，人才会确信上帝。如果死之问题的可能的回答应当是一种负责的信仰之回答，它也必须是一种解放性的回答。如果死之问题的回答没有解除不确定性和错误的责任，死亡问题就不可能获得一种责任的信仰之回答。

在我们讨论这样一种回答的可能性之前，至少应当对其**必要性**提出疑问。对于死之问题，一种负责的信仰之回答究竟有无必要？

这种必要性当然存在，它有两种不同的根据：基督学与人类学。基督学的根据：基督信仰从整体上讲有如一个对死之问题的回答。期待着主的“来临”，教会传言耶稣基督即“主的死”（《林前》11:26）。对这种死的传言带有满怀期望的胜利呼声，它虽然以疑问的形式出现，却最大限度地透出回答的意味：“死啊，你得胜的权势在哪里？死啊，你的毒钩在哪里？”（《林前》15:55）保罗所传言的一切无非是“十字架的道理”（《林前》1:18）。毫无疑问，死之问题在此获得了一种尽管非常独特然而十分确定的回答，它必将成为我们的课

题。总而言之，基督教的传言迫使神学正视死之问题。基督信仰的本质决定于这一事实：死之问题已经找到答案。将它符合事实符合时代地表达出来，这是神学的一项重要任务。

人类学的根据则与此不同，它使死之问题的回答具有必要性。它可以概括为：死之问题以一种可能使人作出危险反应的方式与人相关。人本来不知道有约束的回答，他寻找替代回答。这时，由于对死的询问没有限制和答复，就可能使人陷入严重的不确定性，而不确定的回答还是最无危险的回答，尽管并不因此而可以漠然视之。比不确定性更危险的是无良知。有人不负责地言说死，也有人不负责地回避死，后者使死之问题的一种负责的回答具有绝对必要性，只要这种回答可能存在。例如，为了“了结”死，人们可以说它无关紧要。但是，如果有人声称已经了结死，那他最值得怀疑。他应当首先怀疑自己。另一方面，人们也能够以贬低生的方式夸大死，使死显得比生更可爱，或者使生只是为了领受死的感召。死可以感召——但怎样感召！人们可以臣服于死。但是请注意：人们可以不负责地利用这一点。“生并非最珍贵的财富”就不无诱惑地脱口而出——始终伴随着逻辑上难以容忍的愚蠢或愚弄：所谓较珍贵的财富也并非生。这类事例曾经有过，而曾经有过的东西将构成长期的危险。不负责地言说死会贻误终生。为了避免这种言说，死之问题的一种负责的回答——若是可能的——也是必要的。

注 释：

① 在死：das Sterben，动名词，指死的过程。——译者注

- ② E.杨格(E.Young):《死与不朽》,1968年,第29页。(原著出处注阙如,中译本出处注均为编者所加。)
- ③ 《弗洛伊德全集》,第10卷,第341页。
- ④ 海德格尔(Heidegger):《形而上学引论》,1953年,第121页。
- ⑤ 《舍勒全集》,第10卷,第30页。
- ⑥ 《基尔克果全集》,第31卷,第275页。
- ⑦ 维特根斯坦:《逻辑哲学论》,6·4311。
- ⑧ 《舍勒全集》,第10卷,第22页。
- ⑨ 同前。
- ⑩ P.兰茨贝格(P.Landsberg):《死之经验》,1937年,第5页。
- ⑪ 《舍勒全集》,第10卷,第16页。
- ⑫ 同前,第20页。
- ⑬ 奥古斯丁:《忏悔录》,IV4。
- ⑭ 见H.迪尔斯(H.Diels)编:《前苏格拉底残篇》,第1卷,第215页。
- ⑮ R.尼森(R.Nissen):《对生与死的医学——自然科学的考察》,1969年,第31页。
- ⑯ H.舍费尔(H.Schaefer):《自然的死》,1969年,第18页。
- ⑰ W.德尔(W.Doerr):《论死》,1968年,第62页以下。
- ⑱ H.舍费尔:同前,第14页。
- ⑲ W.德尔:同前,第63页。
- ⑳ H.舍费尔:同前,第20页以下。
- ㉑ H.舍费尔:同前,
- ㉒ H.库伦达尔(H.Kuhlendahl):《生与死之间》,1965年,第89页。
- ㉓ 同上,第92页以下。
- ㉔ 同上。
- ㉕ A.法勒(A.Faller):《死亡和死的生物学方面》,1956年,第260页。
- ㉖ 按古希腊传说,天鹅死后升天,返回到它们的神阿波罗那里,故在死前歌唱。——译者注

第二章·他人之死

——死作为社会事实

第一节 生与他人之死的关系

每个生命都知道自己的死,这一事实将我们引入更深的探寻之中。上一章讨论了一种可能的回答。在这一章,我们要更进一步,以便由问题过渡到一种神学的回答。可以预料,我们将由此陷入更大的困难之中。如果没有克服困难的耐心,科学尤其神学将寸步难行。

人的生与自己的死相关,这已经作为对人的生的一种基本规定得到澄清。人的生是一种贯穿于一切个体之中的共同存在,这同样是对它的一种基本规定。人是群体之人。“人……只在人们之中成为人”^①。一个被设想为“地球上唯一的生物”的人大概不是人。与舍勒的解释相区别,这一点现在应当予以承认。

如果舍勒关于生与死的基本关系的论断属实,那它恰恰必须在人的生存(即与他人的一种存在)结构上获得验证。只要人的个体生命只能在一种共在——不管它在生存上是否欠缺——的可能性条件下才会是个体的,那么生者与最为属

己的死的就同样不只是一种私有关系。所以，只要生与死相关，他人就始终与我的死相关，反之，我的生也始终与他人的死相关。人的死完全与人的生一样是一个社会事实。公共的生相应于公共的死。

古人残杀寡妇的陋习对此有所披露国家对自杀的禁令有异曲同工之效，它对自杀未遂者予以法律制裁，令人百思不得其解。P.兰茨贝格进一步解释了这种现象：“他人的死使我与他的关系随之解体；但在某种程度上，这种关系是我自己构成，他人的死正是在这种程度上侵入了我自己的生存内部……”^②

由舍勒引伸为“死亡方向的生之体验”之概念的那种现象，其有效性绝不仅仅出于自己的死的关系。此外，大概必须将“死亡方向的体验”的相关性扩展到他人的生与死之上，而且主要以这种体验的时间结构为根据。因为我的生的死之方向建构在时间之上，它对他人的生同样有意义，而他人的生的死之方向也始终决定着我自己的生。在此不必立刻想到遗产继承，而应首先想到他人能够给予我的时间并非无限，即使他愿意给予我无限的时间；反之，随着我日益失去我的时间，他人也失去了我失去的时间。我不再为自己拥有时间，我也不再为他人拥有。活着的时候，我们相互关系至深，正是规定着我们的那种否定使我们无限紧密地联系在一起。我们不是方才体验已故者的死，而是早已体验着他人的生的死之方向，它与我们自己的生存相关。或许只有死所揭示的相关性才使这一事实在生存的意义上表现出来。然而，有某种东西类似于在死的瞬间出现的严峻事件，它存在于生的每一瞬间，极其严肃地体验着尚未来临的死之瞬间。他人之死，

尤其亲人之死是我自己的生存之可能性的一个损失，它关系到我的生存。

由他人之死造成的这种可能性的损失构成了一种威胁，它决定着人的生存。在此，人的生存证明自己是一种受时间制约的历史性的生存。在评价生物学的信息时，这一点已经在人所面临的自己的死亡的观点中获得证明。

第二节 对待死的态度

社会学的成果已经表明这一事实：当我们的基本原则——人的存在始终是共在——应用于生与死的关系时，它似乎只在这种关系的否定意义上获得证实。虽然我们已经在原则上确定，人与死的关系也始终是一种与他人之死的关系，但社会学证实人对死的态度日益淡漠，因为对他人之死的体验日益稀少。

长期以来，对死的态度在西方世界发生了深刻的变化。其基本倾向越来越明显：与社会相关的死正在消失，它在文化上和社会上逐渐隐退。死亡意识开始由医院、养老院、殡仪馆之类机构代理，这些机构进一步消除了由社会提供的死亡意识。与死的联系仅仅间接地存在着。与死的直接联系仅限于少数团体。

A.哈恩(A.Hahn)研究并确定了这种事实：简单的社会与死多有直接联系，少有间接联系；相反，复杂的社会与死的联系以间接居多，直接居少。在日趋复杂的现代社会，我们每天“通过报纸、电台、画报等等获悉大千世界三教九流的死讯，

有的认识,有的不认识,但无法瞻仰遗容。与此相反,在原始社会人们知道的死亡人数较少,但死讯通常是直接获得的,它首先包含着与遗体的直接联系。”^③

对于现代社会的人,与死的联系不仅发生了量的变化,而且发生了质的变化。这意味着什么呢?

对我而言,他人之死的意义现在减弱了。在复杂的现代社会,他人对于我所充当的角色可以很快被取代,这种事情屡见不鲜,就像旧人离职,新人就位。他人对于我不再是不可替代的。

只要他人对于我仍是不可替代的,他人之死对我就具有更深的影响。可是今天在我们的社会里,我往往只能在同龄人中间找到与我有这种密切关系的人。这说明,只有我的同龄人接近死亡线,或者偶然遇到不幸事故,死才成为我的体验。现在的老年人过去与外界的联系完全不同,他们与外界相关,如今却与世隔绝。人对死的体验也受到同样的禁锢。由此,今后与死“打交道”必然还会进一步非自然化,它还会进一步导致死亡形象的扭曲(这可能使人的生死观变得现实而冷酷),对此至少得以询问。

死主要间接地出现在我们社会的意识之中,这是市民社会的产生带来的一个结果。市民社会具有强烈的理性狂热和自主狂热,认为一切皆可认识,皆可拥有,恰恰唯独死使这种激情从根本上陷入动摇。一种去启蒙和被启蒙的安稳的位置对于市民阶层的自我理解至关重要,可它唯独受到死的威胁。正如B.格罗图申(B.Groethuysen)对法国市民阶层的刻画,“一旦死来临,他们仿佛失去了……一切保障:他们不能正视死……这些有教养的俗人最不愿意谈论死。”^④但是沉

默挡不住死，它照常耗尽生的活力。M.韦伯(M.Weber)说得很对，人们照样死去，不是活够了，而是活腻了。

这种事态日益恶化，它在很大程度上决定着我们对死的态度。下面，我从几部有关新作中摘引几段。“我们的祖辈还理所当然地立下遗嘱。临终之时，全家人围聚在床前。那时的葬礼还像一回事。我们的时代把死从公众生活中赶了出去。”^⑤“将死描写成不幸事件，描写成为避免死而采取的医疗技术措施的人为差错，这已经成为我们文化的一种模式。”^⑥“死之私人化适合于避免死的技术所承担的公共义务。”与此相关的是将丧事从公众意识中排除的倾向。这个目的也完全可以通过另一种形式达到：导演一场国葬，使丧事演变为——令人肃然起敬的——戏剧，不过是戏剧罢了！

“吊唁人不再是当事人”^⑦。即使在人们虚幻地构想未来时，死也被小心翼翼地排除在外。流行的未来幻想如今很少涉及人的死与历史的死，这耐人寻味。死亡被驱逐了，话题转向一种超级福利社会：工作舒适，高度自动化，根除疾病，健康长寿，两性完全平等，性的差别几乎抹平，在这种社会里，一切内外矛盾统统消除了。^⑧死乃头等矛盾，故不允许存在。明天的梦境自然就是今天的希望。

由此可见，虽然人们对死作了形形色色的加工整饰，希望使它与生相适应，但一种与生相适应的死亡已经不再是死。对死加工越多，领会就越少。死被涂抹走样了。它不仅在美国好莱坞艳丽夺目，欧洲也早有自己的死亡化妆术，尽管较合胃口。简而言之：在对待死的态度上，人们越来越倾向于回避死。死被悬置起来了。

当然，必须避免在精确的涵义上将这种事实解释为对死

的抑制,这种解释至迟自舍勒开始流行,迄今未衰。最近,这种“保守的”文化批评及文化悲观主义的死亡抑制论终于受到强烈抨击,这并非没有道理。

哈恩指出,这种论点经不起检验:“即使死被感受为迫在眉睫的威胁,并由此成为意义重大的生存之‘关键结构’的因素,它仍是会话题材,人们仍在寻找其可能的赋义。”^⑨养老院的老人思考并谈论死。其他人闭口不提死,因为死尚未成为他们的体验。对死沉默(而非抑制)自然还有另一个原因:由于“对生存的时间结构的体验发生了基本转变”,死不再成为“自己的认同的制约面”。^⑩

W.富克斯(W.Fuchs)有力地推进了针对死亡抑制论展开的论战。我们将在最后一章讨论他所运用的自然死亡的目的概念。但是,对于一种尚不存在而亟待树立的(新的)在死态度,富克斯所发现的当今“死亡图像的随意性与变异性”^⑪不啻是一个佐证。就此而言,对抑制论的论战丝毫没有改变我们的观点:对死的态度更加倾向于回避死。

第三节 死亡态度阙如时的神学复活观

如果神学给予死之谜一个负责任的回答,那么它不会超出迄今为止所涉及的认识范围。然而,在一般情况下,神学的回答是什么呢?

神学为基督徒提供的回答是:从死复活。众所周知,基督信仰乃是靠从死复活的希望来维系。不过,随着时间的推移,复活的希望濒于沦为幻想。在我们的现时存在中,过去对我们生存的影响毕竟远甚于某种可能的未来。在这个与基督信

仰离异的世界,不管我们的认识与能力怎样进步,死者始终比生者更强大。例如,已故科学家的著作就持续影响着今天的政治家的抉择。A.孔德(A.Comte)曾经断言:“世界历史在其进程中日益受到死者而非生者的规定与引导。”^⑫我们与未来的关系越来越受制于已经度过的生命的沉重负担,这恐怕是下述结果的原因之一:对永生的普遍“信仰”变得不合时宜了(虽然不可能放弃对它的思考)。

由于这一一般前提的消失,基督信仰及其死者复活的希望也就受到衰老死亡的威胁吗?民意测验的结果虽然表明,在联邦德国至少百分之四十以上的成人“信仰”死后的生(民主德国的情形会怎样呢?),但是,这种信仰无力或根本不能塑造一个世界的生存形式,因此它从本质上不同于一种类似永生的信仰,例如中世纪的信仰。在为数不少的现代人身上现存的信仰,其脆弱性恰恰反映在这一事实上(也可从其他角度证实):为数更多的同时代人对死后的生存不屑一顾,更何况死者的复活。

可以断言,正是上述死亡态度的转变导致了复活观念的脆弱性。“一旦现代人不再直观到自己的死,他就相应地不再信仰永生和对死的超越……而一旦死本身不是以这种直接的形式出现……在永生中超越死的观念就必然黯然失色”。^⑬黯然失色的观念正好与一种正在消失的态度相对应。生死观念的转变反映了人的生死态度的转变。态度阙如,则观念陷于动摇,直到最终它亲自关注变得不可想象不可理解的观照对象。

对此,基督教的传言必须严肃对待:因为它不能也不愿要求信仰,而是要促成信仰。这就是信仰自由及其责任所面

临的危险。假若能够而且允许**要求**复活信仰(诸如凭借教会教职),则神学中阐释学的反省纯属多余:人们就不必考虑理解的条件了。谢天谢地,情况并非如此!谁不是要求而是**促成**信仰,谁就必须使自己正视那些对信仰构成威胁的时代疑难。仅仅寄希望于圣灵在此无济于事。无论成败与否(不,只能成功),基督教的传言都必须解释圣灵必然创造什么奇迹,倘若基督教对上帝的言说应当能够为非信仰(而且不仅限于它)所接受。同时或须注意,圣灵创造奇迹并非无视而是由于基督教的传言,即我们的传言本身。总之,必须关注时代精神的实际状况。不是前者让后者左右自己或取消自己,而是前者以后者并同时以明天的时代精神为对象着手工作。在此堪称济世良方的不仅是“祷告!”而且正是:“工作!”

一旦认识到这项任务,就必须再次反思基督教对死之谜提供的回答是否正确。基督信仰真正靠死者复活的希望维系吗?如果进一步看,大概必须承认**耶稣基督的复活**才是基督信仰的存在根据。

区别何在?一个人与所有人首先构成了明显的区别。当然,这种明显区别决定于上帝与人的界限,没有这种界限就没有基督信仰。使耶稣从死中复活即定义他为上帝之子(如一句老话所言),亦如保罗立刻解释,作为上帝之子,他是所有人之主(《罗》1:3-4)。除他之外,任何人不得有此称呼,即使涉及所有人期待的死者复活。更为重要的是,对从死中复活的上帝之子耶稣基督的信仰首先肯定并增强了所有人对复活的希望,不管他们有无这种希望。有鉴于此,不是基督信仰靠死者复活的希望维系,而是复活的希望靠信仰耶稣基督维系,即信仰那个人,他因为从死中复活被定义为上帝之子和我们

之主——拿撒勒的耶稣。所以，这不仅是一种明显的区别，而且同时是一种决定性的区别。人们必须予以重视。

但是，阐释学的困难根本没有因此排除。恰恰相反！因为当今对复活观的普遍怀疑同样使耶稣复活的说法成为疑难问题。假若复活是一个众所周知的事实，则耶稣复活——尽管发生过早——在今天的影晌可能微不足道。但若以一个人的复活证明普遍的复活现象，这件事却令人难堪。因此，由于一般的复活观之可疑性，使耶稣复活的信仰受到一种无以复加的怀疑论的挑战。“不可信的事一般容易证实，不易证实的事本身更可信”^⑭D. F.施特劳斯(D. F. Strauß)如是断言。

我们至此不过在绕圈子。一方面对耶稣复活的信仰使我们确信自己的复活已有保障，可是另一方面，一切死者均可期待复活这一普遍观念的可疑性又恰恰使耶稣复活的信仰颇成问题。令人信服的东西似乎同时是最难置信的东西。

统计在此自然并不能决定真理。关于永生信仰的社会学调查同样“既未肯定也未否定永生信仰的(神学)真理”^⑮。关于当代德国人的“信仰”的民意测验结果丝毫动摇不了耶稣复活事件的真实性。这个事件与我们生命的关系或许也受到时代精神的影响。我们若想理解独立于我们的这个事件(它要求被理解)，就不能无视正在演变的时代精神。因此，如果死者复活的观念正在或已经变得无法实行，神学就必须重新言说耶稣的复活，使它引发人类生存对死与生的新态度。为了使耶稣基督复活的传言有利于信仰，神学就必须赢得一种能够首先使死亡态度得以恢复的对死之理解。而这种对死之理解只能借助于耶稣基督之死赢得。

由此得出结论：只有当耶稣基督之死被理解为与我们的

生相关的事件,我们的生因此能够具有一种新的死亡态度,对耶稣复活的信仰才能成为我们大家复活的希望,才能重新恢复活力。神学的一切皆取决于,在与耶稣基督之死的交遇中建立对待死亡事实的新的态度。

注 释:

- ① J.G.费希特(J.G.Fichte):《知识论原理的自然法基础》,§3,1。
- ② P.兰茨贝格:《死之经验》,1937年,第30页。
- ③ A.哈恩(A.Hahn):《对死的态度及其社会条件》,1968年,第16页。
- ④ B.格罗图申(B.Groethuysen):《法国市民世界和生活观之揭露》,第1卷,1927年,第95页。
- ⑤ A.法勒:《死亡和死的生物学方面》,1956年,第260页。
- ⑥ 冯·费尔贝(V.Ferber):《死的社会学方面》,1963年,第341页。
- ⑦ G.巴利(G.Bally):《科技社会中的死之问题》,1966年,第130页。
- ⑧ K.拉纳(K.Rahner):《神学论集》,第8卷,第281页。
- ⑨ A.哈恩:同前书,第26页。
- ⑩ 同上,第68页。
- ⑪ W.富克斯(W.Fuchs):《现代社会中的死形象》,1969年,第228页。
- ⑫ 转引自《舍勒全集》,第10卷,第15页。
- ⑬ 《舍勒全集》,第10卷,第15页。
- ⑭ D.F.施特劳斯(D.F.Strauß):《旧的和新的信仰》,1903年,第15页。
- ⑮ A.哈恩:同前书,第110页。

第三章 苏格拉底之死

——死作为肉体与灵魂的分离

第一节 破除一种观念

基督信仰不仅受到正在消失的死亡态度的威胁,而且受到那些渗入基督教的对死之理解的外来观念的威胁。在这一章,我们将彻底阐述这样一种观念,以便能够与它分道扬镳。只有这样,我们才能为《圣经》对死之理解赢得一席之地。

医学家曾经教导我们:人随时可能并且终将结束肉体的存在,这属于人的肉体存在的条件。这就是说:人将死去,因为而且只要他有肉体,确切地说:因为而且只要他是肉体。这一事实可以导致不同的甚至相反的结论:

1.如果人将死去,因为而且只要他是肉体,那么,人不会真正死去这一结论显而易见,因为而且只要他不**只是肉体,还是其他东西,是灵魂或精神**。所以,人的不朽的灵魂(或不朽的精神)与其必朽的肉体相对立。

2.如果人将死去,因为而且只要他是肉体,则同样可以反推:在肉体上并作为肉体,**整个人**已被判予死亡。

根据第一个推论,人的灵魂被设想为没有时间终结,因

此被断定是不朽或不灭的,这正是早期教会神学、中世纪神学乃至近代神学的一贯教导。直到后来,新教神学家们才坚决抨击这种学说。诚然,他们的抨击不仅针对与灵魂不朽论或灵魂不灭论相联系的对死之理解,而且必须指向创立了这种对死之理解的整个人类学。后者更为困难,因为开创灵魂不灭论的人类学早已与《圣经》的语言形式结为一体,故在尝试建立神学人类学时,人们发现《圣经》的语言已经基本成为对方的武器,这就有必要与对方争夺武器的占有权。在围绕正确的对死之理解的论战中,神学人类学必须首先夺回自己的武器。它的对手是欧洲思想史堪称最强大的一种传统。我们且从柏拉图及其追随者谈起。

第二节 灵魂不朽 ——苏格拉底的遗嘱

在其《哲学箴言》中,青年亚里士多德就人的灵魂与肉体生命的关系比较了人的灵魂与伊特拉斯坎海盗的俘虏的命运。伊特拉斯坎海盗尤其令人发指,首先因为他们对待俘虏的方式。“为了折磨俘虏,海盗将其活生生地捆绑在死尸上,面对着面。就这样迫使生命与腐尸结合,他们让自己的牺牲品渐渐渴求死去。”^①亚里士多德认为,人的灵魂生存在肉体之中,就像伊特拉斯坎海盗的俘虏被缚于死尸之上。按照这个令人心悸的譬喻,人的生命仿佛被迫缚于逝性。于是,人的真正的死就可以解释为从这种束缚中解放,这种束缚使灵魂分有肉体的逝性。“生成为灵魂的死,死成为向更高的生的突破”^②。通过这个譬喻,青年亚里士多德以眩目的色彩渲染

了一种理论,它出自柏拉图学派(柏氏是他的伟大导师)。柏拉图本人对此言论甚多。他那些关于死的言论旨在开创一种人类学,其中人被看作以认识为使命的生灵。柏拉图认为,本来不是认识从属于人,而是人从属于认识。故严格说来,根本没有柏拉图的人类学,只有柏拉图的本体论的人类学观点。人的本质在此被设想为由认识的本质构成。人的死也被理解为由认识的本质构成,它绝不是人的终结。

自古以来,柏拉图关于死的言论就感人至深。人们至今难以摆脱其影响。如果一种神学或哲学不了解柏拉图的诱惑力,它就不了解自己,或者名不副实。这一点首先适合于柏拉图关于死的言论。之所以这样讲,不仅由于他德才兼备,无与伦比:严谨的思维方式,罕见的语言兴趣——对相互辩驳相互愉悦的典雅的词藻之争,形而上学与政治并重的求真意识;以及由于他因另一个人之死而引发的对生存的思考,集中体现了上述一切,数千年之后仍然耐人寻味,令人震撼。柏拉图思想起源于苏格拉底之死,这一死给予柏拉图不可估量的影响,其中的渊源已难以追溯。

苏格拉底临死前的谈话在历史上影响最大,它们收录在柏拉图叙述导师之死的本文中,是苏格拉底亲口所言。这些谈话记载在对话录《斐多篇》中,斐多是为大师所爱的一个青年弟子。柏拉图恰恰以这个弟子的名字为这篇关于死的对话命名,这绝非偶然:爱与死,他如此暗示,结合成一种对立统一的紧张关系。^③在《斐多篇》中,死被描述为“灵魂从肉体分离”(64c)。根据柏拉图的记录,苏格拉底认为此定义是众所周知和不言而喻的前提。它在基督教的漫长历史中同样不言而喻,故人们断言,它堪称“神学对死的经典描述”^④。死被

改写为肉体与灵魂的分離，对此存在着不同解释。例如，苏格拉底在《斐多篇》中讨论了这种观点：从肉体分离的灵魂比从灵魂分离的肉体消逝更快（所谓倏然而逝，“如风如烟”——70a）。正是这类猜测使柏拉图笔下的苏格拉底如此解释，将死描述为灵魂从肉体的分离：从肉体分离的灵魂必须设想为不朽与不灭。《斐多篇》提出了一系列“证据”，其目的在于将灵魂与肉体的分离解释为灵魂的“净化”，这位哲人为之欣喜若狂。这种解释的前提是将肉体看作灵魂的对立面，肉体虽然为了自身的存在而依赖灵魂，因为灵魂原则上赋予肉体生命力，可是肉体也始终妨碍灵魂行使其既定职能。灵魂的既定职能是认识，即体验本真的东西。在认识中，灵魂总是摆脱暂时的现象，转向永恒的“实事本身”。肉体却阻挠认识的灵魂完全避开现象。人体感官传递虚假的“认识”，从而远离了真实的认识。肉体建立在暂时的东西之上，故它本身是暂时的；与此类似，灵魂建立在永恒的东西之上，故它本身是不朽与不灭的。所以，“死降临之时……人身上必朽的东西死去，不朽与不灭的东西却避开死之路，安然无恙”（106e）。灵魂此刻可以毫无阻碍地遵循其本性，认识真实的东西。

在《斐多篇》开头，掌管鸩毒的监子告诫苏格拉底尽量少讲话，否则毒性发作较慢，须服食二至三份。苏格拉底回答，且准备鸩酒，“不妨二至三份”（63e）。他随后又说，对他来说唯一重要的是，认识真理的对话（逻各斯）不要死去（89b）。这个场面意味深长。“不妨二至三份”这一表达令人想起柏拉图记下的另一句话：“不妨二至三份——善。”索取二至三份致死的鸩毒意味着：将死作为一件福乐来期待。临死之前，苏格拉底最后吩咐为阿斯克勒皮奥斯祭上一只雄鸡——当时

庆贺疾病康复的习惯。这说明,对于被设想为由认识的本质构成的人,死乃是一种**解放**。死是灵魂从肉体分离,是灵魂的自我解放。

死即自由的庆典——这一想法对于柏拉图显然也具有某种令人陶醉的含义。他因此非常看重这种倾向:通过对逻各斯负责——它不允许死,只要一息尚存人就得关心它——迎来自由本身的这一庆典。正如苏格拉底讲述的一个“神话”表明的,灵魂未来的自由度取决于生命怎样去努力认识(113d)。所以,谁也无权强行为自己成全死的好事。人就像在一个岗位上,不允许擅自离开。关注死的完成并不是指可以随心所欲地促成死的来临。对逻各斯的关切更将人从死引回“直观死的生”——如同洞穴之比喻。生至死都应当尽一切可能为认识服务。纯粹的认识也许只能由从肉体脱离的灵魂完成,但生应当为这种状态作好准备。虽然爱智者只能在死中获得他所爱的智慧,但当他现在尽量避免肉体对灵魂的玷污,他的生可以为对智慧之爱服务——直到上帝自己将他拯救。死所完成的使灵魂从肉体脱离遂成为爱智者的生命模式。

“爱智者的整个生是准备死(*Commentatio mortis*)”,西塞罗(*Cicero*)后来如此归纳这种思想。但是,“准备死”并非消极内省,而正是灵魂追求认识的积极斗争——可以联想苏格拉底那些最终导致其死亡判决的煽动性论辩。死亡作为灵魂从肉体的分离揭示了什么是真正的认识:让从肉体解放的灵魂回归自我。*memento mori*(记住:你将死去)意味着 *gnothi sauton*(认识你自己)。“记住:你将死去”——特拉普修道者后来用作问候语的这个可怕的做戒演化为古老神

秘的告诫(德尔斐神喻):“认识你自己”。

第三节 死与认识 ——一种关系规定

记住你将死去意味着认识你自己。在罗马国家博物馆里悬挂着一幅古老的马赛克图案,它可以使我们深刻认识经典的哲学对死亡的理解。在这幅图案上,可以看见一个人的形体,他虽然还不是一具骷髅,但也离此不远了。他似乎还是一具血肉之躯。正如他的体态——与其说坐着,不如说躺着——还表现出运动与生命。但是,贯穿躯体的运动正在离开这具躯体。生命与运动表现这个人体,显然只是为了让人注意它的结束和终止,它已毫无生气,僵如死尸。隐约可见的皮肉不过为了显示皮肉之下的骨架,它是最终的残余,在这个奄奄一息的人身上格外突出。这个人,与其说坐着,不如说是躺着;与其说有血有肉,不如说形消魂散;与其说是活人,不如说是死人——这就是人。在这幅图案上,一切都在消逝,从运动、血到肉体生命消逝。一切都指向死。记住你将死去——这句话不妨作为这幅图案的标题。

可是,在这幅标志着死的人像下面写着大写的希腊文字:GNOTHI SAUTON!(认识你自己)这两个词不是题字,不是这幅图案的“标题”,而是从属于这幅图案,它们占据了整幅图案近三分之一的面积。因为在此描绘的这个人身上,真正充满活力的东西和贯穿人体的运动的终点只是一个巨大的食指,它不符合解剖学比例,但在审美上十分协调,这个使死直观化的人用它指着这两个词:GNOTHI SAU-

TON,认识你自己。

这幅图案在发出召唤。它想直接与观者交谈。它必须发出一项信息。在这里,这个人——观看图案的每个人——所面临的死显然应当迫使人认识自己。生者被呼吁认识自己,不是因为他活着,而是因为他的生终将结束。观者必然归属这幅图案,这一点至关重要。面对图案使他面对他的死,而面对他的死应当使他面对他自己:认识你自己。“记住你将死去”可以解释为“认识你自己”:记住你将死去,因此认识你自己吧!自己的生终将失去,这恰恰应当促使活着的人寻找自己。人寻找自己,认识自己,但他找到什么?倘若如此提出疑问,人们就不会仅仅满足于德尔斐神喻,而是在它的引导下探寻人的自我认识究竟通向何方,于是,这幅图案也可以颠倒过来“阅读”,可以从下往上理解。其实,只要不将观者排除在外,而是将他当作从属于这幅图案的组成部分,图案的内涵就是一个循环,因为自我认识的人必然认识到他将死去。如果他真正在认识中寻找自己,他就会完全被引离自己,引向他不复存在的生。因为自我认识的人以自身及其生所认识的一切,将再度受到必然死去这种自我认识的质疑。在认识活动中,进行自我认识的人之精神似乎至少在观念上(如果不在事实上)将此生引向死。但是“至少”在此表示什么!

只有注意到在那种精神传统中(这幅图案堪称例证),人被定义为理智的生物和从动物进化的理性生物,才能充分估量这幅图案在观者心中引起的这种双向思维的意义。人与地球上其他一切生物的区别在于人具有精神,精神赋予人认识并理解自己与其他事物的能力。可是,人同时是那种与自己

的死发生关系的尘世生物。精神与死怎样相互联系呢？通常的回答大致如下：人的认识能力奠定了他与自己的死的关系。正因为人是一种理智的生物，所以他认识死的必然性。正因为他认识死的必然性，他就能够与自己的死发生关系。这样，人与其死的关系或许是他所具有的多种关系之一：如像对死的必然性的认识是人的多种认识之一，它们都归功于人总是能够认识这一事实。是这样吗？

或许情形正好相反？许多事实证明：死对生的否定的经验比思的经验更为本原：确实，正是死亡经验这件惨痛的异事从自身引发了思的行动。如果一切合一，和谐一致，一切与自身同一，就没有精神的思。思产生于某种东西不定之时。在这种意义上，亚里士多德称(摇头晃脑的)惊讶感是思辨的开端^⑤。死及其必然性的经验不正是令人诧异并产生思想的惊讶感之原发事件吗？

柏拉图对苏格拉底之死的理解使死与认识相关的观点发生了根本转折，这一转折影响到西方的思想传统。死不是被理解为一般的认识对象或最重要的认识对象，而是被理解为一切认识的根本对象。“记住：你将死去”与“认识你自己”的同一性说明，每一认识都旨在认识自己将要死去及必然死去。在此，死被考虑为涉及认识本身的一个事件。死之所以而且只能是认识对象，因为它是给人以纯粹认识之自由的事件。死的否定性也就随之被排除了。留存的东西与值得留存的东西在死中显示出来。故死亡——认识即自我认识。随死消失的东西——肉体，值得消失。留存的是我们本来的自我——灵魂，按照其本质和职能，灵魂即认识。“记住：你将死去”与“认识你自己”同一(反之亦然)，因为自我认识的人

将自己认识为一个实体,它以认识为使命,并且通过死完成它的这种使命。人们生前应当关注自己的死,因为生者在死中才首次完全回归自我。因此,“记住:你将死去”不应当构成威胁,这个要求给生带来希望。就在生前,这个希望已经影响着认识的升华。作为认识对象,死是使认识本身升华的一个事件,它预先投下的不是它的阴影,而是它的光明。

历史告诉我们,这种对死的肯定评价——它发轫于奥尔菲斯(Orphik)和毕达哥拉斯——在希腊世界绝非不言而喻。虽然莱辛认为希腊人与死和睦无间,但当时的常情正好相反。谢林(Schelling)则认为,生存之有限性的悲哀像“甜蜜的毒汁”一样渗透了希腊人的艺术品。世界越美好,死越可怕。故在荷马笔下,必死无疑的阿喀琉斯不让奥德赛为了安慰他而赞颂死:

光荣的奥德赛,不要为安慰我赞颂死。我宁愿做奴仆,每天有每天的报偿,我宁愿侍奉一个贫困潦倒的可怜人,也不愿在阴间统治所有游荡的灵魂。⑥

这是希腊人对待死的典型态度。他们所认识的死不过是放弃的诱因,或者至多是享受易逝的生命的诱因。

起源于苏格拉底之死的哲学显然与此不同,它将死转变为肯定。死不是否定,而是解放。它不是终止,而是完成。它不是痛苦,而是幸福。所以临死之前,天鹅的歌声“最优美动听”,不是由于哀伤,而是因为欢乐,因为它们即将见到阿波罗——歌唱之神,它们之主(《斐多篇》84e)。阿波罗也是德尔斐神喻之神,苏格拉底之主,苏格拉底正是像天鹅一样死去。

他的天鹅绝唱必然成为死亡颂歌。

死不仅是认识对象，而且影响着认识本身，这一点在柏拉图对苏格拉底之死的解释中无可争议。此外，柏拉图拔除了死的否定之刺。通过将死的本来意义与认识(作为净化与自我完善)联系起来；死就在存在的关联之中转化为肯定。

对于死与认识的关系，现在却有一种——尽管表面非常相似——截然不同的规定与柏拉图的死亡观念相互对立。我试用黑格尔《精神现象学》中的一段话来证明它。黑格尔称死为“思的源泉”。对此完全可以作柏拉图式的理解。然而，黑格尔将这种存在于死之中的思的源泉理解为“强大的否定之力”，它本身并未排除否定性。“死最为可怕，牢牢抓住死，需要竭尽全力。”只有当死使熟悉的东西告终时，它才是认识的本源。所以，黑格尔将仅仅熟悉的东西与真正认识的东西定为对立面。“熟悉的东西(还)没有被认识，正因为它是熟悉的。”熟悉的东西更需要作为熟悉的東西加以否定，以便认识它。“在认识中，以某个东西是熟悉的为前提并以此满足，这与欺骗他人一样是最常见的自我欺骗。”人们漫不经心地谈论熟悉的东西，但并未获得新的知识和认识：“任何漫不经心的谈论都不会使这类知识(即熟悉的东西的知识)……有所进步”。只有熟悉的东西本身陷于动摇，因此不再是熟悉的，知识才有所进步。一旦它不再是熟悉的，它就会被自身扬弃，它使自己变得不真实并作为熟悉的東西消失了。熟悉的东西通过扬弃之否定不再是熟悉的東西，这就是知性的工作。“知性的力量和工作就在于扬弃，知性是最神奇伟大的强力，或称绝对强力”。知性之强力首先将真实的東西付之于否定和死亡，然后再加以认识。有鉴于此，认识并

非描述真实的东西，而是“牢牢抓住死”。没有“精神的安身之处”，精神也就不成其为精神了。“羸弱的美憎恨知性，因为知性让美勉为其难”：牢牢抓住死。“然而，畏惧死亡逃避毁灭的生命不是精神的生命，精神的生命承受死亡并在死亡中保存自己。只有在彻底崩溃中找到自己，精神才能赢得它的真理。作为肯定的东西(它无视否定的东西)，精神不是这种强力，如像我们谈到某个东西，说它毫无意义或者荒谬，于是改变话题，谈论其他东西。相反地，只有正视否定的东西并在此盘桓，精神才是这种强力。”^⑦

这是另外一种“准备死”。死在此同样是认识对象。然而，这里需要正视的死不是作为净化的分离(灵魂从肉体)，而是作为毁灭的扬弃：“死——倘若我们以此称呼那种非真实——是最可怕的东西”。死亡的否定性在此无可争议，也不曾被回避。痛苦没有因解释而消除，也没有因慰藉而化解，而是被承受下来。只有这样才会产生认识，认识的使命恰恰在于：赋予过去的东西以未来，赋予毁灭的东西以新生。只要认识与其内涵经历了一段历史，这种认识理论所思的认识就具有纯粹的历史性：熟悉的东西必须作为熟悉的东西首先消失，以便然后被认识。认识(精神)的历史性这种理论产生于对死的否定性的洞察，死恰恰在否定性的高度有权获得肯定意义。这种关于死与认识的关系之规定，与柏拉图的规定截然相反。没有由耶稣基督之死揭示的死亡一理解，就不会有这种新的规定。

苏格拉底之死仿佛使致死的鸩毒变成了救命的良药。苏格拉底以一曲天鹅绝唱迎接死。耶稣以一声惨叫死去。天鹅绝唱预言了回归神明。耶稣呼唤：我的上帝，我的上帝，你为

何遗弃我？此即正视否定的东西。

但耶稣之死恰恰被宣告为拯救。

第四节 基督教的非柏拉图化 ——神学的一项使命

通过死达到不朽——*per aspera ad astra*，这是曾经统治柏拉图化的基督教的强制观念，非柏拉图化的基督教必须背离它。罗马国家博物馆那幅马赛克图案曾经长达若干世纪毫无保留地被视为基督教的象征；“记住你将死去”与“认识你自己”的同一性则似乎精确印证了被常常引用和传布的《诗篇》90:12所表达的思想：“（主啊，）求你指教我们怎样数算自己的日子，好叫我们得着智慧的心”。对必死之认识这里同样旨在使人聪明理智。在此期间，人们必须为对必死之认识而祈祷，这一事实大概已经带有怀疑色彩。自我认识与死的认识在此必须通过他人传授。同属于人的他人必须首先教人“数算自己的日子”，这表明在《旧约》时代，人们对此何等抗拒；人们这样做并非自愿。此外，《旧约》——没有它，可能就没有现在的《新约》——其实严厉谴责了源于柏拉图的所理解的苏格拉底之死的死亡——理解。柏拉图对死之谜的解答不可能是基督教的解答。

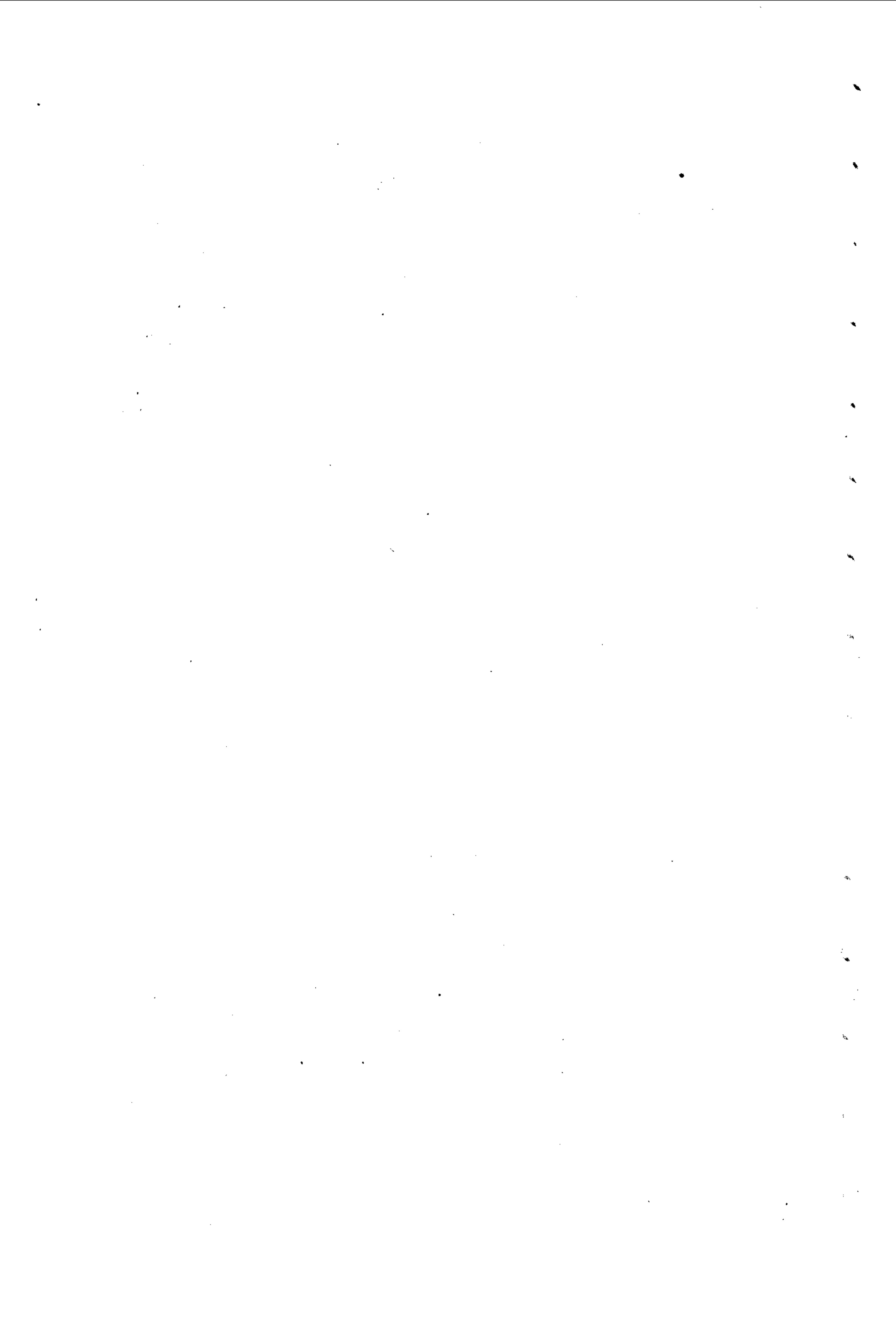
我们在此结束我们的思考的第一部分，它以“死之谜”为标题，并且应当表明，死的实际模糊性能够而且必须消除。下面的思考以“死之奥秘”为标题。它暗示出，消除某实事的模糊性绝不意味着真相大白。有些人物与事物，人们对他


们的理解越深刻,他们反而越神秘。谜可以破解,而奥秘在被认识之后依然神秘。“世界不应该是谜……但它应排除奥秘吗?只有无聊透顶的蠢人才会说,世界本无奥秘……谁断言经验排除奥秘,谁就尚未开始参与经验”^⑧。

对死之问题的下述神学解答虽然尝试消除死亡事件的模糊性(神学将死完全引入理性的维度,它借福音之光澄清死),但是,被如此澄清的人和被如此烛照的死并未在理性的维度中失去神秘性。人必然死去,死作为令我们惊异的是我们固有的,理解这些事实只能促使我们如此解答死之谜,使死的真实奥秘崭露出来。因此,神学言说死别无所求,只希望努力探索死之奥秘。在探索过程中,《圣经》记载的有关死的言论始终引导着我们,每个时代的人都必须为之承担新的责任。

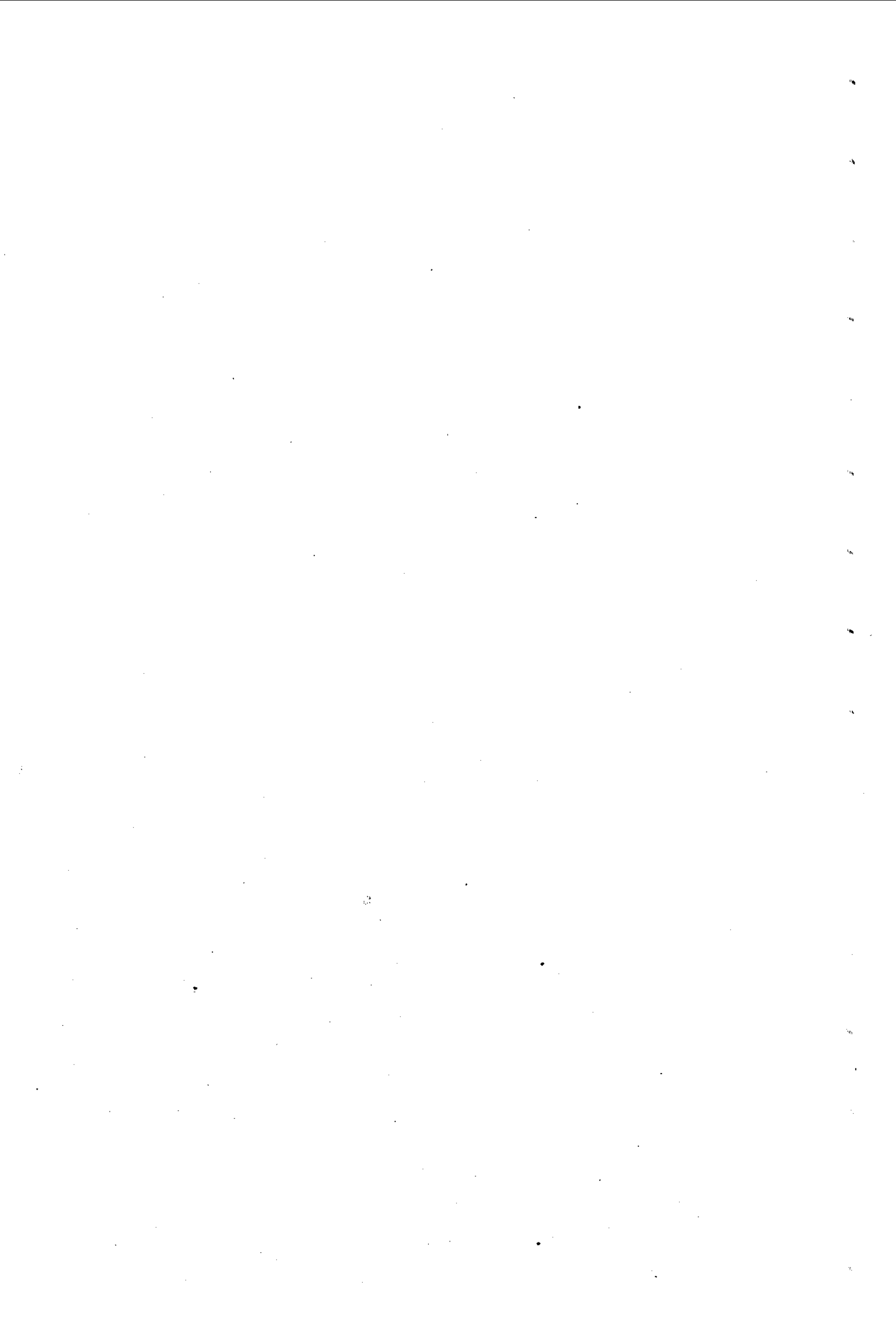
注 释:

- ① W.耶格尔(W.Jaeger):《亚里士多德文集》,1955年,第101页。
- ② 同上,第99页。
- ③ 参阅P.弗里德伦德尔(P.Friedländer):《柏拉图》,第3卷,1906年,第30页。
- ④ K.拉纳:《死亡之神学》,1958年,第18页。
- ⑤ 参阅亚里士多德:《形而上学》,A982,B12。
- ⑥ 荷马:《奥德赛》,第11歌,488—491。
- ⑦ 黑格尔:《精神现象学》,1949年,第28—30页。
- ⑧ W.贝尔内特(W.Bernet):《论祈祷》,1970年,第87页。





下 篇
死 之 奥 秘



第四章 罪人之死

——死作为罪的工价

第一节 《圣经》对死的言说

关于死，整部《圣经》没有一种共同的理解。虽然可以在各处散见的死亡一理解中发现几乎所有的《圣经》本文共有的一些基本特征，例如对人必然死去这一事实倾向否定的评价；然而，这些共同的基本特征无法掩饰《圣经》的死亡一理解的差异性。《圣经》对死的不同估价已形成一段历史。如同任何真实存在而非凭空编造的所有历史一样，这段历史也不无矛盾。

在《圣经》言说死的漫长历史中，存在着一种基本矛盾或基本对立，它对于基督教的上帝信仰具有难以超逾的意义，这是从深刻的共性中显露的那种对立：一方是《旧约》的在死一态度和死亡观念，另一方则是《新约》的死亡观。这种对立自然有其客观根据，即不仅死亡观念和在死态度发生了变化，甚至死本身也产生了某种嬗变，于是可能形成新的在死态度和死亡一理解。

死本身发生了某种嬗变，这是基督信仰的看法。因为正

是这一点构成了耶稣基督之死的独特意义，基督信仰靠此意义维系，所以它传言并反映此意义。正是对那位复活者的认信，伴随着耶稣基督之死，死本身和这个事实——除非必死，我们才能生——发生了某些变化。《新约》的问世与此不无关系。甚至可以说，不仅对于《旧约》与《新约》两种死亡观之间的根本对立，而且总之对于《旧约》与《新约》之间的区别，耶稣基督之死都是最终原因。《旧约》与《新约》不可分割的联系既表现在深刻的共性上，也表现在区别与对立上，但后者远甚于前者。原因在于，如果耶稣基督之死确实使死发生了某种嬗变（它涉及除非必死，我们才能生这一事实），那么根据这个事件，恰恰在对待死亡问题和死亡事实的态度的区别与对立上，《旧约》与《新约》的联系远远超过了不同时代许多完全一致的死亡观。

有鉴于此，下面试图找出《旧约》最为重要的有关言论，以便在这种背景下依据《新约》本文阐明耶稣之死的意义。

《圣经》本文关于死的陈述不同于它前后许多宗教的与世俗的精辟言论之处首先在于，对死的询问虽然具有非常重要的意义，但并不具有决定一切的意义。我们的整个生应当是“准备死”，这并非《圣经》所持的态度。即使“数算自己的日子”的要求及“富裕农夫”的比喻也不应当朝这个方向理解。

诚然，《圣经》并不让人怀疑死之可怕或可恶。但是将死描绘为真正赋予灵感的哲学守护神（叔本华），这份美差，人们倒必须而且能够——只要愿意以《圣经》为评判标准——毫不妒忌地让给哲学家。对死的询问，对尘世生命之终结的深切的生存意识，它固然涉及根本，但并非“车轮的轴心”。对

死亡问题的一种解答,投向神秘面纱之后的匆匆一瞥绝不可能是百灵百验的万能钥匙。究竟为什么实有在,而不是虚无在——《圣经》对死的思考不能也不愿回答这个哲学的基本问题。信仰不可能给予死如此高度的评价。

但是,信仰赋予生无可比拟的优势,甚至最残酷无情的死——信仰非常清楚非常痛苦地意识到它——也无法与之较量。虽然如保罗所言,死是罪的工价,但他随即作了补充(关键在此):“唯有上帝的恩赐,在我们的主耶稣基督那里,乃是永生”(《罗》6:23)。哲学把自己的存在归功于死,它总之是死的哲学,这或许可能。但死的神学再也不能作为一章神学(尽管这一章至关重要)。因为神学言说上帝,永远如此。诚然,倘不言及死,信仰也许不会言说上帝。但言说上帝比言说死含义更深。神学不把自己的存在归功于我们必死这一事实,它不是死的神学。

第二节 《旧约》对死的态度

只能向与死相关的生询问死,这种认识方法完全符合《旧约》本文。希伯来人将死看作对生的责难。要想理解死,就必须理解《旧约》对生的态度。

一、生 —— 最珍贵的财富

在《旧约》中,言说生不必联想死。当然,每个犹太人始终没有忘却死。死其大无比。因此不难理解对生即对诞生与死亡之间的尘世存在的重视。生是一种财富,甚至是最珍贵的财富。长寿而满足的生命(《创》15:15;《士》8:32;《伯》42:17,

等等),和在儿女身上延续的生命(《诗》127,128,等等)是上帝所能给予的最高赏赐。生与福,死与祸可以相提并论(《申》30:19)。生意味着对生命的喜悦,而对生命的喜悦就是对上帝的喜悦。^①故生被许诺给那些寻求上帝的人(《摩》5:4)。甚至发展到不仅吗哪或其他食物,而且首先是上帝的话被列为生活必需品(《申》8:3)。由此不难看出这种观点:上帝本身是绝对有生命的(《申》5:26;《王下》19:4;《诗》42:3),他是生命的源头(《诗》36:9)。

只有这样才可以理解,为什么在一篇较晚的本文中说道:“你的慈爱比生命更好”(《诗》63:3)。对于犹太人,以慈爱超越生命非同寻常。在此之前,慈爱与生命总是相提并论。慈爱意味着生命。只有允许将上帝的慈爱解释为对上帝本身的分有或生命的主,我们才能理解慈爱与生命的歧异。这种解释在与一处本文中的联系中找到了根据,该处谈到瞻仰上帝,即一个绝非寻常的事件——由上帝满足的对上帝的自身存在的分有,结果瞻仰者的灵魂在上帝身上“就像饱足了骨髓肥油”(《诗》63:5)。

如果上帝作为绝对有生命者是生的源头,那么,离开他就无从享有生。生不是神话般自立的伟人,不是像古巴比伦英雄史诗中可以外出寻找的东西。甚至伊甸园的生命树也不具有内在价值。是上帝而非人能布置它,使其有价值及功用(《创》3:22)。上帝赐予生命,也索回生命(《诗》104:29;《伯》34:14)。他既赐予人生命气息(《创》2:7),使人能够生存,也赐予人生命时间(《诗》6:3)。人的生命时间在上帝手中(《诗》31:15;139:16)。根据《旧约》,人的生命是一件礼物,因而不是生者的私有财产。

这一事实必须引起高度重视,因为它最终说明:人最亲近的,他的生存和自我存在的条件不属于他自己;他最根本的东西即他的生命不是他固有的东西。直截了当地说:人自身被取消了。他不是自己的主人,尽管规定他是大地的主人(《创》1:28)。不是自己的主人并非人的缺陷,毋宁说这指明了人只能生活在关系之中,他必须始终与上帝相关,否则就不能与自己建立关系,因为他自身被取消了。

一线希望之光由此照亮人的存在,人不能存在于他自身,如果他不同时存在于“自身之外”,即存在于上帝。人在自身之外是他自己,即使他对此一无所知或不求有所知。除非走出自己,他才能回归自己。我们靠语言生存,以倾听参与世界,以言说走出自己,这对于我们的存在的被取消状态是一个难以否认的标志。既然在我们的存在中(而且无须我们行动),我们自身已经终身被取消,即已经与上帝和世界相关,我们现在就必须在我们的具体行为上自己与上帝和我们的世界建立关系。所以,人必须以倾听与上帝相交,只要他不愿放弃回归世界和回归自己——即只要他愿意生存。故有此言:“侧耳而听,就必得活”(《赛》55:3)。因为倾听上帝的律法,人就可以参与一切关系的本原,生命只能在这些关系之中度过。只要人倾听上帝的话并且参与它,他就符合他与上帝的关系,以及他与其他一切有待于他完成的关系的关系。谁符合关系地生存,谁就是公义的,并将因此被耶和华宣布为公义的。公义的人必定存活(《利》18:53;《尼》9:29;《哈》2:4;《结》18:5-9)。在《旧约》有关智慧的篇目中,只要人“侧耳听智慧”(《箴》2:2),就更可望长久的日子和生命的年数(《箴》3:1-2;9:11),而且没有迷信的色彩。

谁不符合关系地生存,谁就不能被宣布为公义的。在谈到这种人时没有新的观点,只是从反面陈述了同一事实:他必定死去。谁与智慧之路背道而驰,谁就会走向死亡(《箴》2:18-19;5:5;等等),这同样是种反证。我们还将讨论这个问题。

二、生直面死

虽然人寻求上帝,倾听上帝的话,追随智慧之路,死自然仍会来临。随着时间的推移,即使最虔敬的犹太人也无法幸免。人终将死去(《诗》89:48-49)。这种经验必然被犹太人接受。它是对信仰最尖刻的责难之一。那位绝望的传道者毫不留情地表达了这种责难:“智慧人死亡与愚昧人无异。我所以憎恶生命”(《传》2:16-17)。

但是,诸如此类的责难并不一定以放弃为结论,如像那位传道者一样。相反,犹太人的信仰恰恰从这些责难中吸取了力量,它敢于将与上帝的现时关系视为对生死抉择的最终超越。尘世的生命(最珍贵的财富)现在能够从与上帝的关系的角度被再次超逾。

犹太人的这种信仰态度仅在几篇《旧约》本文中有所流露。“你的慈爱比生命更好”(《诗》63:3)属于此例。在另外一处,祈祷者这样称他的上帝:“在活人之地,你是我的福分”(《诗》142:5)。只要不在关于永生的教条上钻牛角尖,这里还可举出《诗篇》第73篇,诗中的祈祷者面对称心如意的异教徒以此自慰:他们终必带着恐惧死去,而诚实的人随上帝度过一生,然后被上帝“接到荣耀里”(第24行)。在此,人们大概难以想象一种没有死亡的终结,而是必须从第26行的角度——“我的肉体,和我的心肠衰残。但上帝是我心里的力量,又

是我的福分，直到永远”——进行解释：从生到死，与上帝相关因而符合终身被取消状态的人自身已经承恩地被取消。他因此能够“以主耶和华为他的避难所”（第28行）。与此相反，那些与自己相关的人取消了自身与上帝的关系，尽管他们其实始终与上帝相关。他们终止于一切矛盾中最可怕的矛盾，终止于与自身存在的矛盾。因为他们不忠诚于上帝，所以他们极端不忠诚于自己，毁灭于自我矛盾：“远离你的，必要死亡。凡离弃你行邪淫的，你都灭绝了”（第27行）。最后，《约伯记》19:25-27也属于这类本文，他坚信生者与作为生命之本原的上帝的关系，因此超越了生死抉择。由于坚信“救赎主”活着并终将(?)莅临尘世，受苦受难的约伯产生了信心：“我要见上帝”（第26行）。这里不能联想死者的复活：死者已经一去不返（比较：《伯》7:9-10、21;10:21-22;16:22）。也不能将这句话看作一种信念：约伯的悲惨处境不会是对他的定论。上述几篇本文是超越生死抉择的开端，而且仅限于此。生命是最珍贵的财富，这种思想与《旧约》基本一致。对此，我们准备在《旧约》有关死的陈述上进一步澄清。首先应当注意那些似乎偏向外在的行为方式，人们可以由此认识希伯来人对待在死和死者的态度。

三、对待衰老、在死和死者的态度

对于犹太人，死亡是一个过程，它与衰老的过程自然联系。早死是一种不合时宜的死亡，尽管它经常发生。由于婴儿死亡率很高，做父亲的可以自豪地说，“我养育儿女，将他们养大”（《赛》1:2；这里以上帝之口讲出）。有幸长寿的人显然受到赞美。“众神喜欢谁，就让谁死于青春年华”。这个希腊

人熟悉的观点在《旧约》中实属罕见。

宁可当初不降生，这固然可以是一个人在控诉不堪忍受的厄运时的悲惨愿望：痛苦的约伯但愿自己是一个被草草掩埋的死胎（《伯》3:16；比较同是传道者悲观言论的《传》6:3）。但是，希望这种命运落到敌人头上，这在《旧约》更具有代表性（《诗》58:8）。由此证明生命的过早终结（开端之前的终结）正是一种糟糕的终结。

不得不在生命之中死去是一种愚蠢的终结（《耶》17:11；针对发不义财的人）。死亡来临之前，人的生命必须首先成熟，所以猝死同样糟糕（《诗》90:5-6）。“我们都是必死的，如同水泼在地上，不能收回，上帝并不夺取人的性命……”倘若没有死的理由（《撒下》14:14；比较：《伯》34:12-15）。受主赐福的人“寿高年迈而死”（《创》25:8；《士》8:32；《代上》29:28）。活到耄耋之年，死期就临近了，不言而喻，死是世人的必由之路（《王上》2:2）；人们知道它不可避免。寿高年迈（《创》25:8；35:29；《伯》42:17；《代上》23:1；《代下》24:15），人就可以死去了；这时，死亡的必然性同时是一种无法免除的可能性。无论如何奉养一个老人的费用低于一个6岁的幼童，女人的经济价值到60岁开始就会下降，虽然不如前者相差悬殊。L.克勒(L.Köhler)如此解释：“老头有何用处？老妪倒还可以操持家务”。^②

老人的自我估价也与死密切相关。老人有自己的烦恼——失去生活乐趣的老年烦恼。生命力衰退了（摩西不在此例，他的情形非常特殊，《申》34:7）；眼目昏花了（《创》27:1；48:10；《撒上》3:2；《王上》14:4；但摩西例外，《申》34:7）；腿脚迈不动了（《亚》8:4）；人总是冻得发抖，故让一个少女替衰老的大卫王暖床（《王上》1:1-4）。人的末日即将来临，“衰败的日子

尚未来到,就是你所说,我毫无喜乐的那些年日未曾临近之先”(《传》12:1)。也可由此理解“打发残年”^③这一表达。人已经准备就绪。死不足为惧。

死者被立即安葬。炎热的气候使尸体很快腐烂,所以必须迅速操办丧事。丧事由亲属料理。亚伯拉罕埋葬了他的妻子撒拉(《创》23:19),他自己则是由他的两个儿子埋葬的(《创》25:9)。“死人的亲人——死人的掘墓人”(《摩》6:10)。“土葬”是处理尸体的通常方式。火葬并不常见。火葬很不光彩,一般用于犯人,大概主要是对淫乱罪的惩罚(《创》38:24;《利》20:14;21:9)。烧死活人的刑罚可能并不以折磨犯人为主要意图,而是因为烧死犯人不用埋葬,从而使其化为绝对的虚无^④。石葬与火葬作用相同;石葬将尸体“用石块盖住,使其不复存在”。^⑤

弃尸不葬无疑是滔天大罪。尸体丢给狗啃鸟啄与对待禽兽无异:“好像埋驴一样”(《耶》22:19)。《旧约》的犹太注疏家还警告人们不要死在海上,以免死无葬身之地。

安葬场所通常在居住区之外。只有儿童和领主有时埋在家园。按照惯例,安葬地点是一座死人城或一片大墓地,远离活人住地。富人的坟墓与穷人的坟墓区别显著。平民死后大抵埋入竖墓(比较《王下》23:6“平民的坟墓”这一表达),富人则埋在美观坚固的石墓之下,这些石墓可以历尽沧桑,成为考古学家镐下的珍贵文物。使用棺材的习俗形成较晚,始于古希腊文化时代。

在《旧约》时代,尸体被停放在长凳上,长凳位于长方形墓穴的左面、右面和入口的对面。人们在此“与先祖团聚”。遗骸将从长凳移入通常位于墓角的一个坑里,以便为终将死

去的后人空出地盘。在当时的墓志铭中，迄今尚未发现镌有死者姓名的例子。名字属于生者。死者的名字也只能留存于生者。

在殡葬习俗的范围之外，这一事实同样值得注意。死者仅仅在语言上——在以名字代替这个人物的语言习惯上——有机会超越其生命终结。历史回忆能够以某种方式历史性地削弱自己的死亡，将它作为代替所有他人的他人的死亡。但回忆之机会也可能起消极作用：坏人、罪大恶极的人可能化为笑谈讥诮”（《申》28:37）。对死者的回忆一般过段时间就淡漠了，他的名字将被人们遗忘。甚至上帝也不再怀念死者。但无论如何，神在回忆死者的能力是与人不同的。如果因为时间过去，上帝不再怀念死者，但并不表示他已将其永远遗忘。《新约》完全赞同这种观点：上帝提谁的名（比较：《赛》49:1），谁就永远属于上帝——你是属于我的（《赛》43:1）。恰恰在上帝与人的语言交往这一事实上，路德后来发现人的永生希望已被证明：“不管愤怒抑或怜悯，只要上帝与谁言说，谁就肯定不朽。在此言说的上帝其人其话表明，我们是这种造物，上帝愿意以不朽的方式与我们言说，直到永远”。^⑥

让我们回到有关殡葬习俗的信息上来。真正个体的安葬形式在古希腊—罗马文化时代才开始出现（单人墓，遗骨箱，墓志铭）。但是不管在哪个时代，人们都以各种各样的物品为死者殉葬，“日常生活用品，如陶器、瓦灯、圣油盒、首饰、武器”^⑦。这一切表明，死者并未在坟墓里化为乌有，而是总以一种类似于生者生存的方式存在。他们居住在那里：“墓穴即居室”^⑧。但这种“居室”不属于尘世。坟墓在尘世之外，如像沙漠与海洋。

《旧约》不但让死者“下坑”(《赛》38:18;《诗》28:1;30:4;等等),也让死者下阴间,一个只能用“死人国”大致描述的“地方”。阴间在下面。人下阴间(《赛》7:11),不再上来(《伯》7:9-10;《撒下》12:23)。阴间是没落之地(《伯》26:6;28:22;《箴》15:11),死荫混沌(《伯》10:21),一片寂静(《诗》94:17;115:17)。差异在那里毫无意义(《伯》3:19):人们察觉差异,只是为了认识其无意义。那里没有欢乐,一片睡意。“一切精神活动均已停止”。在冥冥幻影之中,从前生者的存在凝聚为“曾在”。聚在阴间的死者是定在“曾在”上的故亡者。“从前的生灵只剩下空空如也的躯壳,它们聚在一起……恍若腊像收藏室……谁一旦死去,就永远是这副模样,‘等到天没有了,仍不得复醒,也不得从睡中唤醒’(《伯》14:12)”^⑨。死者在“忘记之地”(《诗》88:12)。这种表达令人绝望。

死者在墓中盘桓的观念与在阴间盘桓的观念不协调地相互掺杂。两种观念皆非犹太人之信仰的固有产物。它们出自《旧约》的宗教史氛围,并且给犹太人的上帝信仰带来了严重问题。

这些问题在服丧时就已经出现。死人必须尽快下葬,在随之而来的服丧期中,将举行许多传统的哀悼活动。人们一遍又一遍痛哭哀叫。与哀悼活动相似,此时哭泣基本上不是一种主观行为。大卫痛哭扫罗和约拿单之死大概例外,其中含有深切的感伤之情。“对于希伯来人,哀悼主要是一种客观事件。约瑟夫与兄弟为父亲之死举哀七天,并非整整哭了七天,因为他们不会为父亲死去伤心……所谓举哀(“哭死人”)不外乎是:未亡人在这七天早晨或傍晚聚到一起,哭一哭,虔诚的犹太人至今仍然这样”。这种哭很难说是主观感

受的必然表达。“希伯来人可以随心所欲地哭”。有人死去时,哭是一种习惯。

参加哀悼仪式是不祥的。但是为了摆脱死者,这种不祥非常必要,“因为即使最亲爱的人死去,他也是另一世界即死亡国的成员,因而是可怕的,是某种需要回避的‘不祥’之物。由此,哀悼活动和治丧风俗在本质上获得了根本解释。人们以此报偿并摆脱死者”。^⑩

四、对死的矛盾心理

虽然《旧约》对死贬斥甚多,但死并不因其否定性与生同等重要。虽然死是人的生之时间的终结,甚至是生的常在威胁并因此成为一件极大的坏事,但它只是承续上帝那件好礼物的一件坏事。生甚至是死之可能性的必要条件,因为死与生俱来。“难道我们从上帝手里得福,不也受祸么?”(《伯》2:10)虽然人们请求上帝使他们免于早死,解除他们的致命危险,但人们至少在原则上不会抗拒死。活着的人都愿意活下去。“寿高年迈”而死是有福的生的标志。待到死来临,人已经生活过,也已经存在过。这是一个正数,即使死也不能使之化为乌有。生活过、存在过不是虚无。

所以,在犹太人心目中,死并不是一种不受限制的强力。以色列周围各国素有唯死与死者至尊的宗教兴趣,它自成一体,影响深远,犹太人的信仰对此作出了极其不同寻常的反应。其他宗教的哀悼仪式受到抵制(《申》14:1;26:14)。求神问鬼不受欢迎(《利》19:31;《申》18:11)。于是各种观念互相矛盾:关于死亡过程,已故者之存在与不复此在,坟墓与死人国。引人注目的是,显然不存在统一这些矛盾观念的神学动机。犹

太人与死的关系极其淡漠。

这种淡漠自然有其神学根据。有两种似乎矛盾的观点值得注意，它们可能为此提供证明。其一，上帝对死拥有统治权，它根本不容许死具有自主意义。上帝使人死，也使人活（《撒上》2:6）。他使人归于尘土（《诗》90:3）。其二，上帝信仰是一切生的本原，它提供了一种对待死的宗教保留态度。以色列的上帝是生者的上帝，不是死者的上帝。死者脱离了他的掌握（《诗》88:5）。死尸是不祥的，被排除在上帝的疆域之外（《利》21:1；《民》19:16；《申》21:23）。死人国显然远离上帝。犹太人的信仰必须敬畏上帝与死亡国度之间的这种距离，它因此必须与那种自成一体的对死的宗教兴趣保持适当距离。

由此，神学的死亡—理解问题才得以真正提出。犹太人的信仰对待死的这种淡漠不是某种引示：犹太人已经排除死，或者某种证明：神学的死亡—理解在以色列断无可能。恰恰相反！大概必须承认，针对死，针对任何时代的宗教如此倚重的“永生”情结，信仰的这种淡漠正是《旧约》所能提供的神学的死亡—理解的一种精辟表达。对于一种可从《旧约》获得的死亡—神学，死无权享有绝对自主。我们可以断言，死并非自发地产生。死是人的属性。死不是某种与人生命脱节的东西，而正是这一事实：死意味人会死去。就此而言，犹太人的信仰包含着一种使死非神话化的倾向，它将在《新约》中产生登峰造极的影响。

但是，不能由此得出死亡无害论。人死去，人的生有个终结，它可以是一种完成生命的终结，这在《旧约》中纯属（值得特别提出的）例外情况。死在原则上可能正是一种完成人的生的终结，对此，《旧约》固然从未提出看法，但是也有足够的证

据表明,人们能够如此经历死,如上帝所言:“你必寿高年迈才归坟墓、好像禾捆到时收藏”(《伯》5:26)。犹太人的祖先这样死去,他们接受衰老死亡,就像接受某种不言而喻的东西(《创》27:2;46:30;48:21;50:24)。世人都可能这样死去。但事实并非如此。

事实上人必须死去,因为他不能完成自己,因此不能平静地结束自己。事实上人必须死去,尽管——甚至因为他不可以死去。这就是死之苦难,正是它令人痛苦:我们不能死去,但又必须死去。

事实上,死亡是某种不同于它本来能够是的东西。事实上,死是违逆自然的。事实上,死是一种灾难,当然,这种灾难出自人的上帝,人咎由自取。在《旧约》中,也只能从以色列与上帝的关系理解死的实际不幸。不幸产生于神圣的上帝与毫不神圣的人之间的对立。这种对立本身足以致命。只要看见了神圣的上帝,就必死无疑(《士》13:22;《赛》6:5;《出》33:20)。与上帝的关系反常将导致死。

诚然,通常只在个别具体的死亡事件上提到死亡产生于与上帝的反常关系。一般在原则上,死作为惩罚仅见于伊甸园的戒令(《创》2:17):“只是分别善恶树上的果子,你不可吃、因为你吃的日子必定死”(比较:《创》2:17),以及寿命明显缩短(《创》6:3)。一般在原则上如此声称死是罪的工价,后来才出现在《新约》中,确切地说出现在一种关于超越死的语言背景中。然而,纵观《旧约》,死与“罪”形成了一种非常特异的亲合性,人的一生自动承受着“罪”的沉重负担。死将其阴影投到人的生命上,但这个阴影远远超过了本来的阴影——从我们的生投到我们的终结之上的阴影。

基本澄清《圣经》特有的这一事实极其重要。死使我们正在度过的生极成问题，这是普通人类学的一个真理。然而，我们已经度过的生使死极成问题，我们首先使死成为一切问题的问题，成为根本疑难，成为我们生命的根本困境，这是《圣经》对上述普通人类学的真理所持的特殊观点。这个重要事实可以通过下述论点获得极端的表达：正是我们在自己的生命过程中由此生命造成的东西才使死成为一种可怕的强力，它不仅威胁到个人，而且威胁到整个社会和各个民族。

至此——因此！——阴间伸出了魔爪，它越过界限侵入美好的人生（《诗》49:14—15:89:48）。至此——因此！——死亡用绳索缠住人如网中的猎物（《传》9:12；《撒下》22:6；《诗》18:6）。至此——因此！——阴间张开了贪婪的口，无限量的口，耶路撒冷的荣耀、群众、繁华和幸灾乐祸的人都落在其中（《赛》5:14）。至此——因此！——死可以比喻人的占有欲，人贪得无厌，如像死亡聚集万国，堆集万民（《哈》2:5；《箴》27:20）。至此——因此！——死从四面八方时刻围剿生命，转眼之间以惊恐灭尽生命（《诗》73:19）。至此——因此！——生处于死的困扰之中。

至此及因此——这就是说，死本来不必如此：我们必须死去，但又不可以死去。它本来不必困扰生，而是可能解放生。它本来不必违逆自然，而是可能顺应自然。它本来不必提前、延续或不期而至（《传》9:12），而是可能如期降临。它本来不必是中断，而可能是恰当的终结。

所述可能性不仅是非现实的，不仅是一种抽象思考，而且是一种真实的可能性，这已经为死的实在性所证实。犹太人的祖先曾经这样死去。《伯》5:26说出了对这种死亡可能性

的认识,其表达简洁完美,无与伦比:“你必寿高年迈才归坟墓、好像禾捆到时收藏”。从请求拯救及感谢“死中”获救也至少可以间接看出,凶恶的死并不一定是人的终结。在《旧约》中,关于从死中获救的本文从未提出上帝使人免于死,而是上帝将人救出具体的死亡危险,即防止“不合时宜的”早死。从死中获救意味着延长生,满足生的年限(比较:《出》23,26)。犹太人渴望拯救,按照他们最终为新耶路撒冷设想的拯救时间,到时候没有寿数不满的老者——即业已成熟,等待死亡(比较:《赛》65:20;《亚》8:4)。所以死并不一定是灾难。

由此可见,死总是引起某种矛盾心理。无论好坏,它完全由已经度过的生来承受并评判。唯其如此,这种死司空见惯:人们必须死去,但又不能死去,它不是慰藉,不合时宜,不是恰当的终结,它总之是不自然的:它而是困扰、过早、中断,它总之是违逆自然的。于是,死将其阴影投回到生上。

因此不难理解,《旧约》虽然将死看作上帝对人的审判,但尤其看作使人疏远上帝的一个事件,疏远上帝必然致人死命,这正是死的根本不幸。

五、死与上帝疏离

在《旧约》中,人不会以歌颂上帝来迎接死,这区别于苏格拉底临死前引以自喻的天鹅,它们将归于阿波罗神。在死者不是归于上帝,而是归于构成他的泥土。与此相符,死是人与上帝的关系的终结。直言不讳地说:“死人不能赞美耶和华”(《诗》115:17);“原来阴间不能称谢你,死亡不能颂扬你,下坑的人不能盼望你的诚实。只有活人,活人必称谢你,像我今日称谢你一样”(《赛》38:18-19)。对于生者,生与死

相互对立,如善与恶(《申》30:15),如福与祸(第19节)。因此,呼吁生者选择生,放弃死(同上)。这里可以提出与西塞罗针锋相对的观点:信仰者的一生就是对死的弃绝。而这不是否认而是面对这个事实;死在一切生中都有期限,一切生都有死期。就是说,肯定人的有限性将犹太人的信仰引向对生的高度评价甚至最高评价,生是对死的弃绝。

按照《旧约》对生的高度评价,生是对死的弃绝(面对死!)。基于这种评价,人们对死这种人类学现象的本来面目无疑获得了明确的神学理解:必须从生出发。对生的高度评价产生于对作为生的本原与意蕴的耶和华的信仰。人之所以活着,只是因为耶和華与人相关,以及人本身以一种适合上帝与人的这种关系的方式与耶和華相关。人与上帝的区别恰恰在于人与赐予人生命的上帝相关。故《旧约》称“生”是:具有一种关系。首先是与上帝有关系,即那种保持正常距离的关系,只有保持正常距离,才能采取正常态度。《旧约》通过各种明确的关系对人的生加以限定;这些关系以律法的形式固定下来;对亲友、对大众、对自己、对上帝。人可以混淆并尝试解除这些明确的关系。《旧约》将破坏这些生命关系的尝试一律称之为罪。罪就是背叛上帝,而上帝在人的一切关系之中始终与人相关。罪要求趋于无关系,它造成关系破裂。死正是趋于无关系这种要求的结果。就此而言,人类学上的死不仅存在于生命终结之处,而且作为实际可能随时存在于趋于无关系的要求之中。

罪是趋于无关系的不信神的冲动。根据《旧约》,死在这种冲动中僭越了它在生命终结之处的险恶领地,企图通过扰乱人的关系严重扰乱人的态度。对此,《约》便是最佳例子之

一。死之异端势力侵入世界及其生命的正常秩序，企图扰乱正常秩序和正常态度。一旦死实际来临，生将完全失去关系。死人永远疏远了他的上帝。倘无上帝，一切关系都不复存在。

然而，死人失去关系不仅相对于他身外一切，而且真正涉及他自己：“活着的人，(至少)知道必死。死了的人，毫无所知”（《传》9:5）。对于死者，最为严重的问题无疑是他们与上帝的关系已经结束。彻底绝望的约伯甚至以死疏离与上帝的关联诘难上帝，他提醒他的造物主，不要忘记自己也有覆水难收之时：“我现今要躺卧在尘土中，你要殷勤的寻找我，我却不在”（《伯》7:21）。这说明，如果上帝愿意施救，他必须赶在死亡之前行动，否则就太晚了。因为死将其陌生的阴影遍布在生的领域，以便使生在懦弱、病患、束缚、战乱等等之中疏远上帝，亦即使生疏远生。

因此，与上帝疏离的死颇具危害性。这一点不应作为神话接受，而是必须在人类学上予以解释。在生之中，人受到死的威胁，即受到自己的威胁。死本来可能完成生命关系。或许这就是自然死亡：人不仅必须死去，而且能够死去。但是，《圣经》言说死不是着眼于本来的可能，而是着眼于目前的现实。死破坏关系，它中断生赖以自我完成的关系。在这种意义上，死的本质行为是绝对否定。为了否定生，它使上帝与人相互疏远。几近绝望的程度，因为没有关系就没有希望。死是绝望的沉沦。

六、死者的复活？

对于死者同样存着希望，这种观念在《旧约》中无足轻重。如前所述，所谓从死中获救（主要出自《诗篇》）是在生处于

特殊困境时施救,此时此刻,死僭越了它在生命终结之处的险恶领地,咄咄逼人。从这种困境获救的求救者当然可以说(绝不只是比喻):他已经从阴间和死中获救。虽然《诗》139:8和《摩》9:2强调上帝能够干预死者的王国,但这并非指他愿意让死者复活。直到后来,人们才从复活希望的角度阅读这些本文(包括:《诗》73;《伯》19),复活的希望其实出现在《赛》26:19和《但》12:2(但只有后者可靠)。

《赛》26:14仍然坚持古以色列的传统观念:“他们死了,必不能再活。他们去世,必不能再起”。但在五节之后却说(《赛》26:19):“(你的)死人要复活、(我的)尸首要兴起。睡在尘埃的啊,要醒起歌唱”。或者后者修正前者,或者前者只针对不信上帝的人,后者所谓复活只是对选民的承诺,或是对拯救濒于绝境的以色列的形象描绘,如像《结》37大概展现了枯骨逢生的宏伟幻景。对此很难作出定论。

与此相比,《但》12:2却以建立于世界末日的上帝之国为背景,明确地预言了死者的复活:“睡在尘埃中的,必有多人复醒。其中有得永生的,有受羞辱永远被憎恶的”。可见《但》12也未曾言及一切死者的复活。“有得永生的——有永远被憎恶的”,从这种鲜明对比可以看出,那些深受折磨的人应当获得永生的慰藉。这里所表达的复活希望给人以幸灾乐祸的宽慰。

“上帝已经吞灭死亡直到永远”。《赛》25:8这句话(或为后来添加)似乎完全超出了《旧约》的范围。但是在事实上,这个预言或许表现了一种信仰的最终信念,这种信仰不仅将上帝视为造物主,而且视为一个以爱称王的同盟的盟主与盟友,他富有激情。因为“爱情如死之坚强”(《歌》8:6)。如死之

坚强的人比死更坚强。

第三节 《新约》对死的态度 ——《新约》言说死亡的语言 逻辑问题和神学问题

在《新约》中,那种对于《旧约》无足轻重的死亡态度占据了显赫地位:死者复活之希望。它的根据在于上帝必然战胜死。必须立刻补充,这个胜利无疑只能由上帝赢得,但它绝非在永恒的意义确定无疑,也绝非从一开始就凭藉自己高度可靠取消了一切怀疑,一切争论……从而排除了“人类贫贱的任何证据”。按照《新约》的说法,上帝与死是针锋相对的死敌。这场斗争——上帝在此与死遭遇,死也在此与上帝遭遇——演变为信仰叙述的耶稣基督的发生史。与此相符,《新约》对死的态度完全取决于对耶稣基督的发生史的态度。《新约》认为,关于死的最终结论是由耶稣基督之死决定。换句话说,耶稣基督之死的决定将表示于耶稣基督从死者复活。

在所谓现代神学中,围绕耶稣之死的意义及其复活的“真实性”展开过激烈争论。争论的性质其间发生了部分变化,因为人们一方面认为,为了保证复活的“现实性”可以放弃严肃的可思性;另一方面,人们认为可以否认这个基本事实:《新约》的产生首先归功于耶稣基督复活的信仰(人们非常乐意让《新约》摆脱这个事件的重大影响)。这两种立场都偏离了实质的争论。对于耶稣复活,现实性与真实性两个范畴都格调太低。只要涉及这个超越一切事件的事件,使用这两个范畴必须加上引号。真正虔敬的人始终意识到这一点,他

愿意承认言说复活必然遇到语言逻辑困难。此外，不少人不是科学地对待《新约》本文，而是将耶稣复活的说法解释为天方夜谭，认为基督信仰最终不依此为信，这些自然应当受到谴责。只要这些本文有客观来源，那就只能是复活信仰。那些虔敬过度的人不妨多一点批评精神，那些机锋过甚的人不妨多一分对上帝的信赖，倘若他们希望在关于死与耶稣基督复活的严肃的神学论战中继续受到认真的对待。这是题外话！

很多问题与耶稣复活的问题相联系，这里不可能一一讨论。但是可以肯定，这套丛书其余各册将回答这些问题，尽管在某些观点上会出现分歧。以下探讨耶稣基督之死与其复活的联系，当然，这种联系必须有助于神学对死的询问。我们始终以此为前提：《新约》关于这种联系的言说是信仰的言说。即使教义要求的反思未必会放弃信仰的视界，反倒会渗入这种视界中。反思正因为如此，它当然始终与非信仰相对立。

在《旧约》与《新约》之间，不难看出相互对立的死亡态度，而语言分歧可能是最明显的标志，它出现在对于我们的问题具有决定意义的那些本文之中：《腓》1:20-21；《约》5:24；11:25-26。这些本文无疑带有作者的神学烙印，保罗的本文肯定还深受个人境遇的影响，尽管如此，他们仍然对(基督徒的)生死关系作出了基本适合《新约》的死亡态度的评价。

殉教前夕，保罗在监狱里写到，他为传言了基督即临而欢喜，他坚信基督将在他身上照常显大，“无论是生、是死……因我活着就是基督，我死了就有益处”（《腓》1:20-21）。他接着写，他不知道该挑选什么：“活着”或“离世与基督同在”；他虽然宁愿挑选好得无比的死，然而为了教友，“在肉身活着”更是要紧。

与《旧约》比较,生与死显然被相对化了。“无论是生,是死”,基督将照常显大。以赛亚说法不同:“阴间不能称谢你,死亡不能颂扬你,下坑的人不能盼望你的诚实。只有活人,活人必称谢你,像我今日称谢你一样”(《赛》38:18-19)。保罗的相反看法建立在耶稣基督对他具有的意义之上。通过耶稣基督,生与死获得了一种新的相互关系。值得注意的是保罗未曾断言:基督虽然同属于生,但是并不同属于死。而是生与死都取决于耶稣基督。保罗其他言论也与此相符,如《罗》14:8-9;8:38-39。它们说明,我们无论生死都以耶稣基督为主,故无论是死是生(或是其他强力)都不能使我们与耶稣基督身上的上帝之爱相分离。生与死不再是人与上帝的关系的标准。与上帝的关系的唯一标准是耶稣基督和对他的信仰。

这些言论自然使人产生一种印象,仿佛应当如此理解生与死的相对性,乃至生存与否最终无关紧要。至少斯多噶派哲学家持有同样观点,他们尤其赞同自杀这种“理智的死”,因为哲学家必须保持自身的自由,在这种情况下,死比生更为优越。这也是一种生与死的相对性,它更看重自由的价值。

但是对于保罗,死根本不具有与生平等甚至高于生的价值。如果他觉得死去比继续活着更好,那只是因为即使死也无法将他委弃给死之强力,而是将他托付给一种已经战胜死并依然活着的强力。“因此基督死了,又活了,为要作死人并活人的主”(《罗》14:9)。《罗》6:9与此对应:“因为知道基督既从死里复活,就不再死,死也不再作他的主了”。受洗者必与耶稣基督同活(第8节),人们以此证明信仰的可靠性。值得注

意的是，现在可以说受洗者已经死去，即与基督一同死去。虽然信徒已经死去，但他可以回溯自己的死。因为他已在回顾自己的死，所以信仰者现在的生根本不会是他自己的生。毋宁说：“现在活着的，不再是我，乃是基督在我里面活着”（《加》2:20）。

现在怎样？保罗运用的语言似乎令人迷惑，它在基督的生死之间建立了一种平衡，这种平衡显然违背了《旧约》对生死关系的规定。与此同时，这种语言显然表明生比死更为优越，这里的谓语“活着”自然必须从主语方面理解：从死者复活的耶稣基督。这个生——它属于耶稣基督——与所有人的生显然有此区别：所有人的生通向死，而耶稣的生来自死。只要耶稣基督使愿意归属他的人分有他这个生，他们也就同样来自死，尽管他们仍须死去。但是，他们仍然面临的死与人生必取的死如今有着天壤之别，它不再是生的竟敌。《约》非常尖锐地指出：“复活在我，生命也在我。信我的人，虽然死了，也必复活。凡活着信我的人，必永远不死”（《约》11:25—26）。下面这番话可谓一针见血：“那听我话，又信差我来者的，就有永生，不至于定罪，是已经出死入生了”（《约》5:24）。

多亏这些话具有令人迷惑的多义性，否则语言难以表达这一切。毫不夸张地说，早期基督教徒及其“神学家”的语言（即信仰的语言）是爆破性的语言。为了在存在王国和思想王国建立秩序，哲学家奋斗了若干世纪，力图使事物与表达事物的语言形成正确的相互关系。在此之后，基督信仰给语言带来了毁灭性的打击。事态日趋严重，一直到不可理解之边界，保罗甚至不得不提醒哥林多教友：上帝不是叫人混乱，而是叫人安静（《林前》14:33）。但只要意识到，人们在此要求

语言表达什么,不可理解之边界恰恰通向理解。信仰给语言带来的毁灭性打击恰恰激发了思想新秩序的产生,人们敢于思考前所未有的事,即死者复活已经发生(从前只与世界末日相联系):受难于十字架的耶稣,他还活着。语言的爆破恰恰给语言带来了新的存在,如果不摧毁传统的语言世界,就不能建立新的语言存在。

世界在我们的语言中呈现。我们则通过我们的语言影响世界。信仰也讲此世的语言。但不改变此世的语言,信仰就不能讲此世的语言,因为耶稣从死中复活的事件在信仰的语言中产生影响。这个事件阻止语言死守传统,一成不变。通过运用语言,信仰从自身影响世界。这同时改变着受到影响的世界赖以呈现的语言。存在和语言都不是一成不变的。这首先表现在言说耶稣基督复活事件的尝试上。这种尝试必须摧毁言说生与死的传统方式。

需要排除误解:以上所述并不是针对“死者复活”这个词的运用。毫无疑问,对死者复活的期望出现在基督教形成之前。犹太人的末日预言已经包含着反映这种期望的观点和表达。基督信仰引用了它们,但以此为前提:它信仰耶稣基督从死中复活,即信仰一个已经发生的事件。这样一来,尘世及宇宙的整个历史和整个未来都获得了全新的评判,如果耶稣已经从死中复活,这就意味着时间之中的时间终结当下存在,这就是在世界进程之中对世界的审判。未来的世界进程连同未来的整个历史及其时间必须由此重新评判。现在,它不可能只是发源于植根在远古的历史结局,也不可能只是命运和历史遗产。耶稣基督的复活开辟了新的历史视界,基督信仰以此理解世界,而新的历史视界带来了一种新的时间观念。^①

新的时间观念触发了那种语言爆破,使重新规定生与死的关系势在必行。耶稣复活事件已经从根本上产生震动,如果试图解释《新约》在这件实事上的语言震动,以便澄清术语,在重新言说死时就必须注意,严格的概念不应掩盖引起震动的东西。相反,为澄清术语所作的努力必须彰显在《新约》的死亡态度中引起震动的东西,以便让有关信息同时激发讨论。

保罗阐述了基督徒对待死的态度,并且要求人们在运用属于“死”这一语义场的表达时区分不同意义之间的细微差别。保罗可以像约翰那样说:信徒已经蒙受了死,他已经“因律法,向着律法死了”(《加》2:19),他已经借着洗礼与基督一同埋葬(《罗》6:4)。保罗也可以说,他仍然面临的死是有益处的(《腓》1:21)。他而且声称,他身上常带着耶稣的死(《林后》4:10)。

显而易见,保罗始终将信徒已经有过的死视为否定的意味。这正是人们必须畏惧的死,因为它是罪的代价(《罗》6:23),即那种趋于无关系之要求的结果。趋于无关系等于中断与上帝的关系。这种死既是不信上帝的结果,也是不信上帝的真象。它昭示出一个结论:如果人的所作所为仅仅追求自我实现,他就会葬送自己的生和生存权。

因此,这种意义上的死出自上帝的干预,不过,上帝的干预不是与人的罪无关,也不是与罪的本质没有联系,仿佛上帝随心所欲地滥施惩罚。这种死必然产生于人的罪之本质,因此也是一个惩罚事件。“死使罪过得以显露”^⑫。罪人葬送了自己的生和生存权,这个结论非常正确。

“葬送”这个词十分恰当,人正是以自己的行为招致了这

种死。趋于无关系的不信上帝的要求完全体现在具体行为上。同样，人尝试破坏与上帝的关系，不是发生在这种关系之外，而是发生在人与上帝相关之时，即人如此与上帝相关，乃至上帝本身此时变为多余。保罗称之为立自己的义（《罗》10:3），即将上帝降格为对人的审判的纯粹执行者。人行审判，要求上帝执行。人宣布自己公义及自由，要求上帝盖章确认。上帝应当高高在上，正襟危坐，并且心满意足，但是仅此而已；下界的人于是可以随心所欲，做自己的审判者。然而，只要人将上帝这样安置在自己头上，他就在贬低上帝，亵渎神明，他破坏了他与上帝的关系。与此相比，近代无神论倒还不足为害。

在《新约》看来，人葬送了自己的生和授予自己的神圣生存权，这就是罪人必然遭受的那种死的本质。我们可以沿用传统的说法，称这种死亡为**灾难性死亡**。它是恶事的恶报，恶事破坏一切关系，因此必然导致恶性循环，直至最终导致死，死使一个无关系的生遭到毁灭，从而揭示了这种生之无意义。《新约》谈论这种灾难性死亡如谈论某种强力，它称王称霸（《罗》5:14、17）。人们任其摆布。然而，死这种毁灭的强力恰恰是人用来对付自己的强力。在这个世界上，我们的行为的那种结果无比强大，显然它不是我们刻意追求的：灾难性死亡正是在我们的行为的结果之中称王。它首先是人的产物。就此而言，我们大概必须承认：灾难性死亡归根结底是人自己造成的。人使自己招致这种死。

保罗在谈论灾难性死亡时断言：基督徒不再面临它，尽管他们仍将面临终结，这就说明，人生的终结还可以根据与罪完全不同的观点加以评判。死不一定是灾难性死亡。在死也

可以是一种没有恐惧的终结，甚至是“益处”。这怎样理解呢？

只有一点明确无误：信徒已经免于人所招致的灾难性死亡。所谓“我已经死了”就是指这一点。死者当然不会说话。可是当保罗说：“我已因律法，向着律法死了”，就只能理解为他已经脱离了灾难性死亡的势力范围。或者如前所述，人已经摆脱了趋于无关系之冲动的结果。那种强力，人用它对付自己，结果再也不能摆脱自己的行为的结果。强力已经崩溃。人的“苦难的”自我葬送了自己的生命，它询问：“谁能救我脱离这取死的身體呢？”（《罗》7:24）这个问题已经可以解答。我们还将探讨这个问题。

为了首先澄清术语，本章应当将可以摆脱灾难性死亡的人之死引入一种新的理解。既然灾难性死亡是人趋于无关系之冲动的结果，那么，重新建立关系就可能摆脱这种死；生只能在这些关系之内趋于完成。确切地讲，这里不是涉及可能促成人的生的关系，而是涉及人的前提。创造这些新关系是一件创造性的工作，纯粹创造性的工作——造物主上帝的工作。这些新关系创立于上帝与人的新关系之中，通过这种关系，人被重新创造（《林后》5:17）。如果最初的造物是为人作准备，则一切生命关系在造人之前已经存在，那么，新的创造相反以新人开始，以便根据并通过新造的人创造这些新关系，使之满足人的前提。

这些关系具有一个特点：它们不会被中断，这样，生命的终结就不会突然中断。上帝与人的创造性关系排除了这种关系的中断，但并未排除人生的终结。虽然我们通常只将造物之开端和赋予造物开端的概念与造物主的概念相联系，但这

究竟有何道理呢？在造物这方面，开端和终结完全属于《圣经》的造物主概念。神学的说法，终结与中断的区别在于：没有任何东西承接中断，中断的东西之彼岸唯余虚无，即中断的东西不复存在；而上帝承接着终结，结束的东西之彼岸不是虚无，而是曾在开端的同一上帝。我们或须由此认识：不仅是构成祝福的开端，就是上帝造成的终结都是一件好事。

上帝造成的终结！不是我们造成的终结。人加诸他人或自身的终结属于灾难性死亡的范畴，即使这种情况也不例外：被迫死去的人能够接受这种死，能够死去。故殉道者之死不足为训。

有鉴于此，并非我们造成的终结虽然也是必须承受的一个事件，人只能被动接受；但是承受这种死亡不同于承受灾难性死亡，后者作为自己的行为的结果是人咎由自取。在灾难性死亡中，人是具有主动性的主体，但他随后必须被动地承受这种主动性的后果。反之，人以一种被动性——它以造物主的主动性为先决条件——承受摆脱了灾难性死亡的生命终结。这种被动性并不一定是坏事。我们在此也须认识到：并非任何承受都是痛苦。

人具有一种被动性，它使人成其为人。投生、去世、被爱都属于这种被动性。生命取之于父母，爱受之于同类，我们不可由此得出错误的结论：人赖以生存的这种基本被动性本身与上帝的主动性毫无关系。上帝是每个人的造物主。只要一个人（真正）被爱，上帝就不遥远。同时毫无疑问，爱人者本是人。人的主动性并不排除造物主。

但是，上帝的结束之主动性排除人的参与，因为人的任何主动性在此只是一种僭越。这个问题的伦理学方面将在后

面讨论。我们首先阐述其神学基础。对此具有决定意义的是，作为上帝要求的生命终结，死将人引入一种最终的被动性，这种被动性属于人之存在，是人之存在的有益的极限。

我们以此反对哲学及天主教神学竭力坚持的一种理论。它将死解释为最终的判决，解释为人完成自己生命的行为（拉纳）和“受愿望驱使的那种行为”^⑬。这种解释在《圣经》中站不住脚。它根本无法解释罪人的灾难性死亡，因为葬送生命的行为所造成的死亡不是他所希望的死亡。

现在，我们可以在术语上将摆脱了灾难性死亡的生命终结称之为**自然死亡**，因为作为人之生存的终结，它属于人的天性。自然死亡可能变为灾难，但这不是它的罪过，而是罪人的罪过。人生的终结并不一定是灾难性死亡，这个结论出自一个在术语上值得注意的事实，即在《新约》中，威胁着人的存在的灾难性死亡可以在时间上区别于人的生命终结；保罗和约翰说过，信徒在生命终结之前已经有过这种死。相反，《启示录》如此谈论不信上帝的人，甚至在生命终结之后，他们还将在末日审判时面临这种死（《启》20:11-15），这种最终的毁灭被称为“第二次死”（《启》20:6、14）。

第二次死的说法很容易造成误解，在宗教史上，人们可以在埃及古代文献和曼底安派经典^⑭中找到类似的说法。这种说法掩盖了由《新约》的死亡态度引起的语言逻辑问题。由于奥古斯丁的巨大影响，历代教会在语言上沿袭了这种表达，这是一个不幸的选择。采纳《启示录》这种表达，大概因为第二次死的说法尤其适合将柏拉图的死亡一理解引入基督神学。奥古斯丁发展了一种明显不同的死亡学说，试图以此融合《圣经》与柏拉图的死亡一理解。为此，他甚至从理

论上划分了四种死:灵魂的死(但灵魂仍然不朽);肉体的死;两者共同的死(即整个人的死);第二次死(在从死中复活的人作为灵与肉的统一体重新存在之后)。奥古斯丁认为,一旦上帝遗弃了灵魂,灵魂的死就来临了;肉体的死降临在赋予肉体生命力的灵魂离开肉体之时;被上帝遗弃的灵魂离开肉体意味着整个人的死;第二次死则表明,被上帝遗弃的灵魂与被灵魂遗弃的肉体已经重新结合,从死中复活的人遥遥无期地活着,忍受不灭的死,永受痛苦。

作为一种不灭的死,第二次死与柏拉图的死亡一理解恰恰相反,后者被接受为人的“第一次”死。奥古斯丁所谓第二次死可以使清楚地回忆起,柏拉图笔下的苏格拉底曾经在《斐多篇》的彼岸神话中影射过无可救药的罪犯的灵魂(107c):对于那些不愿行善的人,永生——恰恰是它!——构成了“一种巨大的威胁”,即必须永远留在塔塔罗斯。^⑮奥古斯丁的说法与此相应:“在一切灾难之中,最严重的灾难不是灵魂与肉体分离造成的死,而是二者为了永恒的痛苦而结合造成的死。”因为“对人而言,在死之痛苦莫过于死本身永不会死去。”^⑯

对于从教义上发展《启示录》的第二次死亡论的诸如此类尝试,神学和阐释学不无忧虑,因为在此既从语言逻辑上也从神学上放弃了与结束尘世生命时间的死的联系。但是,不能以此指责保罗和约翰所谓信徒已经有过死。“死”这个词始终表示人生时间的终结。如果根据这种终结引起的死亡恐惧,在特殊意义上否定地运用这个词,并且将其特殊和否定的用法与其标志生命终结这个事实的作用加以区别,这将在语言逻辑上具有重大意义。我们正是在这种意义上谈论

灾难性死亡,使之与自然死亡相互区别。假若“死”没有“人生时间的终结”的含义,那么,其他特殊否定的含义将毫无用处。在特殊否定的意义上运用“死”这个词始终带有“生命终结”的含义。灾难性死亡是生命的终结,它是一种可怕的终结,中断之终结。这同样适合于灾难性死亡已经来临的说法。保罗毫不动摇地说:向罪的人当看自己是死的(《加》2:19;《罗》6:11);这样死去的人本身不再活,即不再为自己而活(《林后》5:15;《罗》6:10)。“现在活着的,不再是我,乃是基督在我里面活着。”所以,灾难性死亡的说法在语言逻辑上意义重大,而信徒不再面临这种死的断言是一个神学命题,它虽然有待于论证,但在语言逻辑学上无懈可击。

相反,第二次死在生之彼岸,即在生命时间结束之后,这种说法在语言逻辑上自相矛盾,虽然所谓第二次死以第一次死为前提,因此与生命终结意义上的死有一种前后联系,但是就实质而言,这种说法完全否定了“死”的本来含义。第二次死的说法并不真正将设为联系前提的第一次死看作生的终结。

注 释:

- ① 参阅G.舒纳克(G.Schunack):《死的解释学问题》,1967年,第50页以下。
- ② L.克勒(L.Köhler):《希伯来人》,1953年,第33页。
- ③ L.克勒:《希伯来人》,1953年版,第35页。
- ④ 参阅G.克韦尔(G.Quell):《以色列的死亡观》,1967年版。第6、22页。
- ⑤ L.克勒:《希伯来人》,1953年版,第35页。

- ⑥ 路德:《关于〈创世记〉26·24的讲演》,WA43。
- ⑦ M.诺特(M.Noth):《旧约世界》,1962年,第159页。
- ⑧ G.克韦尔:同前,第22页。
- ⑨ V.马格(V.Maag):《旧约中的死与彼岸》,1964年,第22页。
- ⑩ L.克勒:同前书,第97页以下。
- ⑪ 参阅E.富克斯(E.Fuchs):《论历史的耶稣问题》,1965年。
- ⑫ K.拉纳:《神学论集》,第3卷,第45页。
- ⑬ L.博罗斯(L.Boros):《死的奥秘》,1967年,第42页。
- ⑭ 曼底安(Mandäer),意为认识神的人,此派思想杂糅巴比伦、波斯、犹太基督教和诺斯替主义的成份。——译者注
- ⑮ Tartaros:希腊神话中冥府的深渊,宙斯放逐仇敌之处。——译者注
- ⑯ 奥古斯丁:《上帝之城》;第13篇,2、11。

第五章 耶稣基督之死

——死作为上帝的受难

第一节 作为拯救事件的耶稣之死

询问死意味着询问生。为了询问耶稣基督之死，神学就必须询问归功于这种死的生。耶稣基督之死在何种程度上决定了基督徒的生？耶稣基督之死对于我们必然面临的死意味着什么？

耶稣之死对于基督信仰的产生具有重要意义，根据这种意义，人们终于能够询问基督信仰的死亡一理解。在世界历史上，传言这个人之死具有不可估量的深远影响。如果说没有耶稣之死，就没有基督信仰的传言，就没有基督信仰对上帝的信任和期望，基督信仰就不能真正理解“上帝”这个言，这并非夸大之辞。耶稣之死决定了信徒对待生和死的态度。耶稣之死首先对于保罗（但不仅限于他）是绝对的拯救事件。

诚然，耶稣本人不曾赋予自己的死任何明显的意义。《新约》的研究成果基本证明，《新约》将耶稣之死理解为拯救事件，但是一切有关言说都是耶稣死后的产物。它们以

耶稣复活为前提,或者确切地说,以对这位复活者的信仰为前提。如果一个人无条件地向不信上帝的人预言上帝的临近,毫不妥协地向没有爱心的人灌输爱的信条,他的言行固然会受到(不仅来自统治权威的)强烈反驳,他也想必料到自己可能惨遭非命。但是,耶稣并没有将自己的生命终结预言为将对他人生死产生深刻影响的一个事件,这一点可以由现已掌握的言论证实,它们很可能出自耶稣之口。我们不清楚耶稣当时怎样接受对他的死亡判决。就连这位十字架受难者临死的话可能也是事后杜撰的。无论如何,传说认为耶稣在呼唤中死去已经根深蒂固。

毫无疑问,耶稣的门徒最初并不认为耶稣受难是一个拯救事件,而是相反。“门徒都离开他逃走了”(《可》14:50;比较:《路》24:21;《约》20:19)。为了找出耶稣之死的肯定意义,必须具备特殊的经验:上帝并没有抛弃这个被定罪处死的人,而是在一段时间之后,让耶稣作为未来新生命的化身在一些人眼前显身。完善这种经验需要时间,因为它绝非自发产生,也绝非随处可得。显然保罗——他的书信是《新约》最早的本文——提请人们注意那些从不同角度将耶稣之死解释为拯救事件的传说,即解释为替人赎罪(《林前》11:24;15:3),逾越牺牲(《林上》5:7)和重新立约(《罗》3:24-25),但是,当时也有教友如此理解耶稣复活,认为它使耶稣之死变得毫无意义。

使徒保罗则认为上述看法是一种根本误解,甚至纯属对基督信仰的怀疑。他的观点恰恰相反:由于上帝使耶稣复活,耶稣之死遂成为一个无比重要的事件。所以,保罗宣布这位复活者是为我们而受难于十字架。仅仅假设这位十字架受难

者不再死亡和他活着有很大的区分。倘若传言耶稣复活只是为了取消耶稣之死,《福音书》这种文体就很难产生。因为马可曾经说过(最早的《福音书》),正是以复活为根据的“循循善诱的耶稣受难史”。^①耶稣复活澄清了上帝的“爱子”(《可》1:11)为什么必须死去。它要求将耶稣的一生叙述为一段发生史,这段发生史必然以死告终,这是上帝的意愿(《可》8:31)。《新约》很少谈论这位复活者和荣归上帝的新生命,但是对尘世的耶稣谈论颇多,这只能从耶稣复活——当然首先从耶稣之死——来理解。

《新约》对耶稣之死的阐释出入很大,矛盾甚多,这就要求我们在阅读时必须具有批评的眼光。

保罗的神学无疑是地地道道的十字架神学。相反,《使徒行传》认为耶稣之死几乎只是复活的陪衬,是随后由上帝纠正的一个误判。而在《希伯来书》中,耶稣之死却被解释为就任天国犹太教大祭师的资格证明,它摧毁了被死亡阴影和死亡恐怖统治的世界,使之获得解放。只要完全从圣子成人或言成肉身的角度解释耶稣的生,耶稣之死就获得了另外一种意义。于是,决定性的拯救事件被移至耶稣的发生史存在的开端,与此相应,耶稣之死被理解为存心顺服的自我牺牲的结束。在由保罗发现并修改的赞美辞中(《腓》2:6—8),这种观点已经出现,它最终形成于《约翰福音》。于是,在耶稣之死中,“生命之光”战胜了黑暗,而黑暗不能征服光明。

以上事例足以证明,《新约》并没有为我们提供关于耶稣之死的完整学说。可是根据《新约》本身包含的既丰富又矛盾的见证,完全可能从教义上思考耶稣之死的意义。我们

必须知道,《圣经》不是一本写满正确答案的书,而是一本传言“那位受难者”的书,它向我们提出疑问,袒露问题,迫使我们思考。只要谁有理智地阅读《圣经》,希望从《圣经》的内容中有所收获,谁就不能回避**认真负责地**发表意见,对此,《圣经》是检验标准,神学与教会通常是必需的辅助工具。要**认真负责地**针对信仰发表意见,就必须寻求他人能够接受的意见,当然,他人不能不负责任地苟同这些意见。

在全面探讨死亡问题时,只要涉及耶稣基督之死的意义,神学也必须根据《圣经》本文**认真负责地**发表意见。所以在这一章,我们首先研究一种必然性,因为正是基于这种必然性,耶稣之死才成为基督信仰产生的关键。然后,我们才能讨论耶稣之死对于询问我们自己的死具有何种意义。

第二节 耶稣的生与信仰上帝

耶稣公开活动的时间不长,但在此期间,他向愿意及拒绝倾听的民众传言了上帝的临近:它对人裨益非浅并不受任何条件限制。耶稣以自己的言行来传言。

耶稣**言说**天国,或者翻译准确一些,他言说上帝之戒律。通过他对上帝之国的言说,人们能够这样接受称王的上帝的临近:不是一个权欲膨胀的压迫者在扩张势力,而是一个关怀人的上帝在施行解救。在此,耶稣无疑使人关注到人。一个关怀人的上帝的临近只能是这样一个事件:使人关注到人。

这里不妨顺便谈谈目前盛行的一种错误抉择。这种值得商榷的抉择是:神性或人性。甚至像H.布劳恩(H. Braun)这样一位思维清晰的诠释家也面临着这种抉择。在他看来,如

果上帝“关注尘世上可怜的罪人，他就不会居高临下从上面作用于人”，^②这大概是一种目光短浅的抉择。“上面”无疑是一种容易滥用的隐喻。这一点，基督教界早已从马丁·路德那里获知，不必现在求教于E.布洛赫（E.Bloch），他显然习惯将上帝与压制机构相提并论。谈论上帝的作用，关键并不在于表达方式：“从上面”或“从前方”，“从未来”或“从旁边”。关键在于，当人们言说上帝的作用时，人们言指的是“上帝”。上帝的作用来自上帝。所谓“居高临下从上面”就是这个意思。至于从他人那里受到上帝的作用，这根本不排除在这种中介中该作用来自上帝本身。总想坚持上述抉择在此意味着，使神学研究在真正的疑难和奥妙刚刚显露之时半途而废。现在言归正传。

耶稣不仅以言语传言了，而且以行为证明了关怀人的上帝之国已经临近。这个人的所作所为流露出一种对他人的关切，尤其对那些失去生存权利的弱者，他们被能够适应生存的同类抛弃了。耶稣以他这种人对人的关切证明了上帝的临近。作为对上帝的临近的一种譬喻，耶稣的行为至少与其传言具有同等意义。

譬喻旨在达到某种出人意料的高潮。一个成功的笑话使人最终忍俊不禁，笑话的寓意在笑声中“进入”听者，听者同时“进入”寓意，因为每个成功的笑话都能使听者达到忘我的境界。与此类似，被言说的实事也在耶稣的譬喻结束之时进入听者，听者同时进入实事。这时，人们或者在此停留，或者抵制自己听到的。如果耶稣的行为是上帝临近的譬喻，它就肯定会赢得赞同或招致非议。有人指责耶稣贪食好酒（《太》11:19），由此可见，耶稣利用与税吏和罪人同桌共

饮的机会向他们预言并描述上帝的临近,他的言行肯定遭到了极其强烈的抵制。

此外,由于耶稣提出了与上帝临近的预言相联系的时间期限,他所提供并迫使人们接受的那种抉择似乎已经迫在眉睫。毋庸置疑,耶稣将上帝之国的临近理解为一种时间的接近,它难以超越时间。人们称之为“临近期限”,并且乐意强调,由于坚信这种临近期限,耶稣成为当时盛行的针对万物即将毁灭的世界末日论的牺牲品。其实,耶稣期待着在一个新的世界即在人间的上帝之国与门徒畅饮葡萄酒(《可》14:25)。众所周知,最后到来的竟是一一耶稣罹难,在世界历史到达终点之前。直至今日,世界历史仍未结束,试问:它是否向着终点迈进了短短一步。

当然还有一个完全不同的问题:是否那个终结本身一一我们实质上将它的临近描述为关怀人的上帝的临近一一反而接近了人类历史。末日论者所期待的历史终结的伴随现象毕竟不是上帝来临时必须遵循的律法。耶稣本人显然持相同观点,他的“临近期限”并不在乎“清算历史总帐”及世界末日的宇宙信号。他觉得上帝的临近距离更近一些,所以,他所强调的这种临近的时间表达必须同时从个人的角度加以解释。耶稣相信上帝的临近。与对正在来临的东西的希望相比,这种信念更为现实。谁看见正在来临的东西到达,就不必再希望它。他已经确信无疑。所以大概可以说,耶稣确信上帝的临近更甚于他自己。他知道自己完全取决于上帝之国的临近,在这方面,他对他的世界绝无半点虚假。这种个人的使命不是以时间的方式超越“已曾”与“尚未”之间的时间差别,即不是简单地取消时间差别。只有这样才能理解《路》11:20:“我

若靠着上帝的能力赶鬼，这就是上帝之国临到你们了”。说耶稣误会了他的“临近期限”，这种说法既正确又错误。

以上所述，人们可以通过另一个问题来进一步澄清，这个问题与上帝之国的临近对个人的使命相联系。耶稣没有为自己要求**救世主的称号**，即没有将自己看作一个杰出人物，在基督学上，东方教区后来才给他封上许多名号，称他为救世主、圣子、人子、主和上帝之言。然后，这些光辉的名称自然也环照着在教区广为传诵的耶稣的尘世生命。在此期间发生了一系列事件，它们使耶稣在新的光芒之中崭露出来：复活。在此之前，耶稣的生必然具有另一种形象。在我看来，耶稣根本不需要救世主的称号，因为他知道自己完全取决于上帝之国，因此并未掩盖他的现时与现时的未来之间的时间差别。对他而言，任何显贵称号都太过份，也太逊色。太过份，因为上帝之国——耶稣向世人灌输它的实际临近——（还）没有真正到来。太逊色，因为耶稣知道自己与**上帝本身**相关，所以就连未来的人子也受耶稣之言的约束（《可》8:38）。

甚至可以试问，是否至今任何名称对于耶稣仍然太过份和太逊色，或可说太逊色甚于太过份：或者更有可能，是否所有这些远在耶稣诞生之前就已众所周知的显贵称号旨在弥补耶稣**其人的**贫乏与卑贱。真正的救世主、人子、圣子究竟是甚么，这必须取决于这些名称究竟指谁。对于耶稣，救世主这个名称由名称变为名字并非偶然：耶稣基督。^③

以显贵称号称颂耶稣并使其中之一成为他名字的组成部分，这种要求只是**在他死后**才出现，这也并非偶然。在尘世生命期间，耶稣不曾要求甚至不曾期望对他本人的信仰。他使新的上帝信仰成为可能。他是上帝之国的**传言者**。只是当

他的生结束之后,他才成为**被传言者**。如何解释这种质变是当代神学的基本问题之一。

第三节 耶稣之死与信仰耶稣

为什么传言者变成被传言者?复活信仰回答了这个问题。对上帝使耶稣复活的信仰不过表达了上帝与来自拿撒勒的耶稣之死的关系。理解这一点大概是基督信仰始终面临的最紧迫的任务。同时,最无意义的事是考究“上帝”与“人”这两个词的真正(基督教的)含义,因为基督教对上帝成人的信仰与对耶稣基督的信仰同时产生。所以我坚持这个论点:对上帝成人的信仰不仅产生于耶稣的死之后,而且在耶稣的死之中获得证明,只是事后才与耶稣的诞生联系起来。上帝的行为最终决定了耶稣本人,但它是针对一个死者的行为。对耶稣复活的传言恰恰说明了这一点。它告知在耶稣之死中发生的事件。但是它不仅告知,而且同时参与其中。谁信仰,谁就参与了在耶稣之死中发生的事件。

有鉴于此,对耶稣之死的理解完全取决于理解的角度:是根据耶稣已经度过的生,还是根据上帝与这个已经度过并已经结束的生之间的关系。怎样根据耶稣已经度过的生判断耶稣之死,这是一个历史问题,对耶稣的信仰反而妨碍了这个问题的解答,因为它已将耶稣看作复活者,在判断耶稣的生与死时很难摆脱这种看法。反之,如果不运用(对耶稣基督的!)信仰的语言,就不可能根据耶稣复活判断耶稣之死。当然,人们曾经以信仰的语言判断过耶稣之死,今天对这些判断加以理解,这也是一个历史任务,不完成这个任务,当代

神学就不可能承担自己的责任。

关于耶稣之死，根据他已经度过的生可以澄清以下史实：耶稣被罗马当局处以死刑，时间在公元30年前后，7月14日或15日。^④他被钉死在十字架上，根据罗马刑法，这种死刑只用于奴隶和罪犯，非常痛苦。判罪原因不详，大概有人告发他挑起政治动乱。当然，他那些犹太政敌与罗马当局早有勾结。在神学方面，他们对他的布道活动和行为方式很可能持有异议。

据说耶稣自称救世主，并因此获罪，这种说法出自基督教教区，难以置信。下述传说基本可信：在那些一生追随耶稣的门徒中，有人出卖了他。关于耶稣本人对其死的态度，我们几乎一无所知。像当时许多犹太人一样，他相信死者能够复活，但从未由此谈到自己的死，或由自己的死谈到死者复活。耶稣关于受难、死亡和复活的预言是后人加工的产物。他在十字架上说的话明显综合了基督教对耶稣之死的理解。就连最可能出自耶稣之口的临终呼唤：“我的上帝，我的上帝，为什么遗弃我”（《可》15:34；《太》27:46），它也是《诗篇》中的一句（22:2），大概被后人强加于耶稣——因为该诗以笃信上帝结束。耶稣想必在呼唤中死去。他罹难时可能极度绝望。这种可能性值得认真考虑，即使耶稣的惨死或许由他的布道或行为造成，并且他本人必定料到这种结局。无论如何，我们无法想象这位十字架受难者之死成慷慨就义。苏格拉底作为罪犯死去，临死前镇定自若，甚至欣喜若狂，对于历史上的耶稣，这无从谈起。耶稣的门徒四处逃散，由此可见，他们实在无法以他罹难的情形来证实他的愿望。在《斐多篇》中，一个目击者如此报道苏格拉底的最后时刻，当时笼

罩着一种“奇异的”气氛：“我们时而大笑，时而恸哭”（58e,59a）。客西马尼^⑤的情景迥然不同：“我心里甚是忧伤，几乎要死”（《可》14:34）。

在耶稣之死中，从另一角度出发的十字架神学只找到一个与理解耶稣之死相关的事件：耶稣的事业被迫中断。耶稣曾经以自己的言行预言一个关怀人的仁慈的上帝的临近，但在他自己身上，这个预言似乎纯属荒谬。他的临终呼唤大概出于对上帝之荒谬性的绝望。

但在耶稣死后，**耶稣本人**立刻被传言为**上帝的临近**和**圣子**。耶稣以新的方式促成的上帝信仰现在则适用于他本人。耶稣死后不再只是上帝信仰的见证，而是像上帝一样成为人的信仰对象，这就是我们可以从历史理解的那个事实，若要从神学上解释它，就必须从另一角度理解耶稣之死。

那种无可争议的质的区别对神学的解释具有决定性意义。在耶稣生前与死后，门徒对他的态度大不一样，质的区别由此可见。质的区别在语言上也有所表现，人们现在授予耶稣各种称号，以便以此表现这个人与上帝之间无可比拟的关系。在众多称号之中，“基督”的赋义最为明确。它一方面道出了耶稣与上帝之间无可比拟的关系，另一方面点明了耶稣对所有人的独一无二的意义，于是，对化身为基督的耶稣的信仰通过传言遍及四面八方。

若要找出导致耶稣信仰的质变原因何在，就必须首先举出一种否定的论据，它已为信仰本身的本质所证明。人们信仰的东西明显被取消，这属于信仰的本质。对此（比较：《来》11:1；《林后》5:7），经院哲学以一条值得商榷的定理作了表述：“信仰之对象是一种不可见的神圣实事”。^⑥“被取

消”(Entzogenheit)在这里可以理解为一种此在方式,其中,在场与不在场相互交叉,类似于任何一种希望。希望取决于尚未存在的,信仰则取决于已曾存在的。只要耶稣仍以肉身盘桓在生者之间,那他也许可以满足人们对上帝的信仰,但是无法激起对他本人的信仰。然而通过死,作为生者的耶稣从生者之中被取消了。就此而言,耶稣之死是他能够被信仰的可能性之否定条件。

所以,人们不可低估被理解为“被取消的”耶稣之死对于耶稣信仰所具有的意义,因为死在此恰恰架起了一座桥梁,从复活信仰通向耶稣的尘世生命。一旦死取消了耶稣的个体,它就将耶稣已经度过的生统一为一个不可置换的整体,并且使这个已经度过的生所涉及的实事能够与被取消的个体合而为一。只有这样,才能将信仰耶稣理解为对一个不可置换的个体的关系。这个意思可以借助于另一个问题来澄清,它可能有失偏颇,但足以充当验证:究竟为什么信仰耶稣而不信仰施洗约翰,为什么上帝使耶稣复活,而不是使约翰复活?⑦

当然,假若耶稣死后从未有过对他的信仰,所有这些思考大概纯属多余。倘无耶稣的生与死,固然无法理解这个事实;但是仅仅根据耶稣的生与死,也根本无法理解这个事实。单从耶稣之死,绝不可能解答为什么对耶稣个人的信仰取代了耶稣个人。这样以其他方式填补耶稣留下的空位无法自我解释。耶稣的位置其实无以为继,门徒都四散逃走了。

耶稣之死并没有以门徒逃走告终,而是演变为对耶稣的信仰,信仰本身对此作了解释:上帝在死去的耶稣身上显示了自己的荣耀。临近的上帝之国——尘世的耶稣以它为生,他

至死呼唤着它——在死去的耶稣身上证明自己直接在场。这就是复活信仰的真相，它告诉人们：传言者及其传言的对象在死亡中**认同**，传言者本人终于成为被传言者。上帝已经使自己与死去的耶稣**认同**，这就是对耶稣的信仰之根据，也是信仰本身之前提。

必须说明，信仰耶稣不是与信仰上帝并驾齐驱（乃至竞争），而是在信仰耶稣中仅仅涉及信仰上帝，别无其他。正是在对作为基督的耶稣的信仰中，对上帝的信仰获得了自身的真实性和纯洁性。因为既然上帝使自己与一个死人认同，他就已经将自己定义为信仰之**真实的上帝**。因此在耶稣之死中，确切地说在上帝对这个死人的行为中，基督教对上帝成人的信仰已经获得证实。只有上帝的这种行为本身可以考虑为那种**必然性**，以此为根据，耶稣之死对于信仰耶稣才具有决定性意义。

如果我们必须将上帝对死去的耶稣的行为理解为使自己与这个死者认同，这就自然说明上帝的生命已经与一个死者认同——一种极其矛盾的认同。在活着的上帝与死去的耶稣之间，这种矛盾的认同使上帝本身与死发生联系。这种联系不是以上帝受死亡威胁告终，而是将上帝作为此者公开，他将不在的唤入在，将不复在的唤入新的在，以上所述绝非不言而喻。对耶稣从死中复活的信仰绝非不言而喻。它有充足的理由要求感恩。

第四节 死与上帝

不感谢上帝，就不会信仰耶稣复活。感恩即报答馈赠。如

果对耶稣复活的信仰要求感恩,这就表达了信徒的信念:上帝与死去的耶稣认同有益于他们。保罗明确宣称:“凡事都是为你们”(《林后》4:15)。还可以举出:“感谢上帝,使我们借着我们的主耶稣基督得胜”(《林前》15:37)。这番话与战胜死相关,虽然要到“号角末次吹响的时候”(《林前》15:52),胜利才成为无可争议的事实,但就在此刻,它已经由上帝赐予信徒。对死的胜利无疑已经取得。

当上帝使自己与死去的耶稣认同之时,胜利已经取得。我们已经从《旧约》知道,死意味着无关系。《新约》则首先清楚地告诉我们,作为罪之代价的死是人趋于这种无关系之不幸冲动的结果。与人趋于致命的无关系之不幸冲动遥相呼应,造成关系中断的死猖狂地迫使人疏远上帝。在《旧约》中,上帝与死的距离似乎无限遥远,致命的无关系根本不能触及他,而在耶稣之死中,上帝却承受着死的触及。当上帝使自己与死去的耶稣认同之时,他就真正与猖狂敌视自己的死展开了较量,同时使自己的神性与否定之强力展开了较量,他这样做,正是为作所有人的主。

为某人而存在意味着:与某人相关。如果上帝在死中也不放弃与我们相关,如果上帝使自己与死去的耶稣认同,以便通过这位十字架受难者向所有人证明自己的仁慈,那么,正是从死之无关系中产生了上帝与人的**新关系**。换句话说,上帝与人的新关系就在于上帝自己承受了使人与他疏远的死之无关系。哪里关系中断,交往终止,上帝就出现在哪里。在这种无私的自我奉献中,上帝公开了他自己的本质。当上帝为了所有人与这个死去的人——来自拿撒勒的耶稣认同之时,他就表明自己是对有限之人怀有无限之爱的一种本质。

因为当一切关系失去之时，只有爱创造新的关系。当一切交往中断之时，只有爱建立新的交往。

所以，爱不仅是上帝的行为动机，而且是上帝的存在动机。上帝行于爱。上帝行于爱，以助死者、被否定者、被诅咒者，使死者不惧死，被否定者不惧否定，被诅咒者不惧诅咒。上帝以爱分担死的痛苦，以将生与死引入一种新的相互关系之中，这种关系可以名副其实地称之为从死中复活。不表明这种关系，人们就无权引用早期教会关于上帝成人的说法。上帝成人包含着上帝与人分担死的不幸。没有这种含义，上帝成人的说法只是一句十足的空话。上帝成人其实阐明了基督信仰对“上帝”一词的理解。亚里士多德禁止将上帝之存在表达为受爱驱使由此及彼地运动（何况现在向着苦难运动），《旧约》仿佛天经地义地排除了上帝为死者忧虑（何况现在与一个死者认同），若要真实地真诚地言说上帝，就必须按照基督信仰的理解恢复并坚持这一切。

如果不将耶稣之死传言为拯救事件，就不能恰如其分地言说耶稣复活，其中的道理想必已经清楚。从死之无关系中产生的上帝与人的新关系创造了一种新人，但是，这种新人不是出自泰初的虚无，而是出自因自我毁灭和罪过导致的无和否定——二者因人葬送自己的生而造成。创造一种新人，这绝不可能指：“他仿佛出自虚无，既窈窕，又飘逸”。创造一种新人，这只能指：战胜由自我毁灭和罪过导致的无和否定。

若要适当地言说复活，就必须言说战胜灾难性死亡，就必须言说上帝之爱，这只能理解为一场生死斗争。因为当上帝承受死之时，上帝的本质与死的本质、爱与毁灭就会相互撞击，这时，一个的本质就会参照另一个的本质对自己的本

质提出质疑。

复活信仰将这种交遇理解为一场生死斗争，这场斗争早已随耶稣的生拉开序幕，最终在他的死中决定胜负。在尘世生命中，耶稣向穷人、受苦人、受社会歧视的人（甚至有钱的罪人！）呈现了上帝的当下存在，他治疗病人，驱赶魔鬼，这些事实都必须理解为这一交遇的开端。因为在贫穷与不幸中，在歧视与孤独中，在病痛与疯狂中，那种趋于无关系之不幸冲动，那种死的诱惑已经凶相毕露。所以在耶稣的生中，我们已经看见上帝踏上死之路。

复活故事叙述了这一交遇的结局。它们叙述了一个胜利。应当注意，它们并没有如此叙述这个胜利：仿佛上帝已经像穿越凯旋门一样穿越死。将死抛在身后，并且一劳永逸，这样不可能战胜死。在异教神话中，众神随季节的周期死去，归来，再死去；与此相似，让死留在身后只能意味着：在前面重新碰上它。死永远是死，是同一个东西的永恒循环。与此对应，从死中复活的主永远是十字架受难者。他永远带着他身上的伤痕——主之国的标志。

我们由此得出结论：耶稣传言了上帝终将战胜死，这个令人信服的胜利恰恰在于，上帝自己承受着死之否定。有些动物一旦耗尽毒素，它们的生也就随之结束。由罪引起的死类似于这些动物。“死啊，你的毒钩在哪里”（《林前》15:55），信仰提出的这个挑战性问题大概只能如此回答：死不得不将其“毒钩”——死之国的武器——留在上帝的生里。

这个挑战性问题出自先知何西阿之口（《何》13:14），保罗随即作了补充：“死的毒钩就是罪，罪的权势就是律法”（《林前》15:56）。保罗试图说明，死这种毁灭性强力已经

遭受了致命的打击。因为在保罗看来，上帝与死去的耶稣认同恰恰表现在，上帝使这个与罪无关的人替我们获罪：“上帝使那无罪的，替我们成为罪”（《林后》5:21）。还可以借用古代奴隶和囚犯赎身的常用术语：“基督既为我们受了诅咒，就赎出我们脱离律法的诅咒。因为经上记着，‘凡挂在木头上都是被诅咒的。’”（《加》3:13）罪就是背叛上帝。所以它通向死，它是死的“毒钩”，死听从律法的号令用它称王。忍受这种毒钩，承受这种针对自己的否定，上帝就解除了死的强力，并且首先以此公开了自己的上帝身份：上帝爱人并因此替人受苦。人可以有限地受苦。上帝不是根本不能受苦，而是能够无限地受苦，并且出于他对人的爱正在无限地受苦。因此他是战胜死的胜利者。因此死之国臣服于上帝。

上述思考已经将我们引入基督信仰的核心。这个核心可以用众多的方式加以表现。但要言说基督信仰的核心，或者确切地说，要从基督信仰的核心出发去言说，那么，任何尝试都离不开关键的一点：耶稣之死之所以与我们相关，恰恰因为它与上帝相关。无论在思想上、教义上，还是在礼拜仪式上，将上帝排除于死的受难之外的任何尝试都将偏离基督信仰的本质。

在此，必须彻底消除神学对耶稣基督之死的一种传统误解。这种误解总之与《新约》的表达不无关联，在它看来，耶稣受难仿佛是为了平息上帝的愤怒而祭献的一份牺牲：以人作祭品是为了乞求愤怒的上帝宽恕：“海在咆哮，要求得到它的牺牲”。不！如果说耶稣之死是一份牺牲，那么，这份牺牲只能献给神性的彼岸，神性的高不可攀，神性的绝对，简而言之：献给与有罪的造物绝对对立的神。上帝与死去的耶稣认同

表明了这一切。不是上帝通过耶稣之死使人与他和解，而是他以自己与日益疏远他的世界和解（《林后》5:18-19）。上帝是调解者，世界是被调解者，而人受到呼吁：关注已经完成的和解（《林后》5:20）。

呼吁人关注已经完成的和解就是要人睁开眼睛，看清人不信上帝和人的罪过在上帝身上留下的伤痕。分担罪人的灾难性死亡的上帝正是分担人不信上帝和人的罪过的上帝。当上帝承担罪过之时，他就在谴责罪过。上帝与死去的耶稣认同的涵义就在这里。路德这样说过：在十字架上，基督就是“一切罪人之中最大的强盗、凶手、通奸犯、盗贼、亵渎圣物者、亵渎神明者，无人能与之比肩”。^⑧但是，只有当信徒必须在上帝身上发现自己不信上帝留下的伤痕，并能为之欣喜，这种说法才切中了基督信仰的核心。可以在上帝身上发现人不信上帝留下的伤痕，而这种伤痕正是和解的标志，在成义论的语言中，这是耶稣基督之死的最为独特的意义。

注 释：

- ① M.克勒：《所谓历史的耶稣和发生史的、圣经的基督》，1960年，第60页。
- ② H.布劳恩（H.Braun）：《关于耶稣》，1969年，第167页。
- ③ 救世主：Christus，音译为基督。——译者注
- ④ 根据古代以色列历法，7月约在公历3月和4月之间。——译者注
- ⑤ Gethsemane：最后的晚餐之后，耶稣与门徒同去的一个地方。他此时已经知道自己将要死去。——译者注
- ⑥ T.阿奎那（T.Aquinas）：《神学大全》，Ⅲ，7·3。
- ⑦ 参阅埃贝林（Ebeling）：《何谓我信仰耶稣基督》，1968年，

第38—77页。

⑧马丁·路德：《关于〈加拉太书〉的讲演》，WA40/1,433,26—28。

第六章 死之死

——死使已经度过的生永恒

第一节 《圣经》理解死的两种维度

《圣经》对死的理解有两种维度。第一种维度是关于死亡本质的一个论断：死是彻底中断生命关系的无关系之事件。作为这种无关系之事件，死是一段生命史的终结，是灵魂及其肉体之历史的终结，也是整个个体的终结。正是在个体终结的意义上，死表现了人生的有限性。人死之后，他只是他曾经是的。他不再成为任何什么，因此也不再生存。因为不存在就没有未来的现时，没有未来的现时不是现时。已经死去的人仅以曾在的方式“在”。所以毫无疑问，所有死者都属于世界历史。

因此，人类学将死定义为绝对无关系之形成，这种定义在科学领域无可非议。它不仅为自然科学，而且为人文科学至少提供了一种讨论前提，人们能够以此判定什么必然导致死。无论在自然领域，还是在社会或历史—政治领域，那种趋于无关系之倾向必然导致死。此外，这种定义同时提供了一种可能性，将“自然”与“历史”理解为一个整体。这就是关于

死亡本质的论断之维度。

《圣经》理解死亡的**第二种**维度是一项**建议**，即建议人们接受一种观点：分担人的死的上帝已经**战胜死**。这项建议是信仰与非信仰的分水岭。信仰接受了这项建议。它以此将自己发展为一个**希望**，并且以此履行一项**义务**。

希望与义务产生于耶稣基督之死。只要信徒受到死的威胁，他就不能否认战胜死的胜利者。人的生一诞生就受到死的威胁，因为生通向死。“我们在生之中受到死的围困”。但是路德认为，基督徒必须把这句话颠倒过来：“我们在生之中即在死之中。反而言之：我们在死之中即在生之中。基督徒如是说，也如是信。”^①这并非指，我们的尘世生命如今应当贬为永无终结的在死。路德的话确切表明，一个基督徒如是说，也如是信：只要死威胁着我，生的胜利就确定无疑，信徒由此赋有权力与义务，反过来对死构成威胁。

《波希米亚的农夫》与死展开的争论深刻反映了这种威胁，作者运用在中世纪不可想象的表达，对隶属于上帝的死的合法性提出了大胆怀疑。

复活信仰甚至走得更远，它嘲弄死。如果这里并非轻率的譬喻，那就必须说明，在一个深受死残酷统治的世界，人们怎么能威胁并嘲弄死。威胁并嘲弄死意味着什么？

威胁并嘲弄死的根据在于，耶稣基督之死以上帝的名义剥夺了死的权力。路德常说：“死被耶稣之死杀死了”^②。这是一个成功的譬喻，路德甚至用近似于神话的夸张表达将这个尖刻的譬喻发挥得淋漓尽致：“经上已经宣告，死把死吃掉，如今死遭人耻笑”。这首复活节歌早已家喻户晓。人们将继续以这种戏谑的口吻谈论死，事实上，很难找到一个更好的表达

方式。

总之必须确定，“死之死”对于基督徒的生有何意义。我们现在尝试解答这个问题，为此，我们需要将基督学对死亡问题的解释运用于对死的一般性探讨。尽管“死之死”早已发生，我们仍然无法回避生命终结，所以必须首先询问生命终结的意义，在此，我们必须阐明信仰的希望：“从死中复活”，然后才能回答威胁并嘲弄死意味着什么。

第二节 死与时间 ——信仰的希望

人的存在有**时间性**，这种人类学的认识反映了作为上帝之造物的人的本质。只有当人有时间性，人才能生存。有时间的人才成其为人。不仅人生存于“时间之中”，而且人赖以生存的时间同时是人的生命时间，它构成了人的本质。人是一种**时间性生物**。

有时间性的人意味着有现时。但现时绝不会停留在自身。现时来自过去，过去已经基本决定了现时形成的必然趋势。每一现时都已形成。每一现时之中始终形成着新的现时，我们此刻称之为未来。故有时间性同时意味着：有过去和未来。没有过去和未来的现时是一个没有历史的空间，一个没有时间的维度，一个“静止的此刻”，一个永恒的瞬间，同时是一个悖论。

所以，有时间性的确切含义是：有一段**历史**，不仅是一段在此之前的过去的历史，还有一段在此之后的未来的历史。人改造过去，设计未来，从而将自己的历史汇集在现时之中。

在这个过程中,人与他人进行交往,他人也有自己的生命时间,他人的生命时间也包含自己的过去和自己的未来。没有交往,人就没有历史,也就没有时间。只有在历史交往的基础之上,人才有自己的历史,因为只有在集体之中,人才能作为个体生存。人被赋予时间,因为人应该具有自己的历史。时间本身不是目的;人利用时间完成自己的历史。由此可以引出一个概念:时间是存在之历史性的正式的本体结构。

这在神学上有何意义?只有当一个人的生命时间被理解为上帝与所有人的历史因素之一,它才能趋于完成,成为真正的历史。每个人都参与着上帝与所有人的历史,由于这一历史,世界才被创造出来。作为这一历史的因素,每个人的生命时间都具有自己独一无二的重要性。它不能被任何东西取代。在每个人扮演的特定角色中,他或许可以被取代,然而,他的曾在始终不可替换,即使他完全虚度了他的时光,他曾是他自己。

但是,每个人的生命时间的独一无二的重要性绝不能导致这种误解:仿佛我们的生命时间必然因此具有无限的重要性,或者本身具有无限性。我们的生命时间是上帝与所有人的历史因素之一,这固然使之对于无限的上帝具有独一无二的重要性,但绝不能由此推断:人的生命时间具有无限的重要性甚至无限性。

作为上帝与所有人的历史因素之一,人的生命时间是有限的,它有一个开端和一个终结。当然,时间性的生存逾越自己的开端和终结,它与历史相关。就此而言,人的生命时间受到开端与终结的限制,它有一个存在于它的开端之前的过去,和一个形成于它的终结之后的未来。虽然在这个过去之

中它已被基本决定,但它不能亲自参与过去。虽然它已经以某种方式共同决定了这个未来,但它将不再亲自参与未来。通过这个尘世的过去和生命时间之外的这个尘世的未来,每个人的生命时间都被赋予了个体的历史价值。正是由于这些限制,人才具有自己的可能性,他将部分实现这些可能性,并由此构成他的生命。

这个生命形成于与上帝之历史的交往之中。因此,它作为尘世的生命仍然具有永恒的去和永恒的未来。生命由上帝创造,生命也将走向从死中复活。

但是,人的生命受到时间限制,基督信仰的复活希望并不能推翻这种认识。这种希望并未承诺取消人生的时间限制,尽管它一再引起诸如此类误解。人类学的基本观点与此相反:取消人生的时间限制必然取消人生的个体性。如果一个人已经生存于诞生之前(无稽之谈!),那他显然是另一个人。可以同样以此反驳这种荒唐的假设:人的生命可以在死之后继续存活。“我”虽然变为无限,但“我”不再是我。根据这个普通道理,复活希望必然有别于无限延续之希望。

将“永恒的生命”解释为天国对厌弃人生的一种报偿,或者在这种意义上取消人生的时间限制,这类观点统统值得怀疑。“虽然我生在阿尔卡丁,短短一生却苦不堪言……为你舍弃了一切欢乐,如今且看你如何审判……复仇女神,我要讨回我的报偿”。这也常常是基督教的虔敬态度。该诗的结尾却令人深思,并且很难谴责它离经叛道:“一分一秒付出一生,谁敢奢望赎回永恒”。

关键在于,基督信仰的复活希望根本没有利己的动机。在保罗看来,“叫上帝在万物之上,为万物之主”——这才是

死者复活的根本目的（《林前》15:28）。对复活的希望实质上是对上帝的希望。只有将实施拯救的上帝奉为圭臬，拯救之希望才不致落空。拯救的实质在于，**这个已经度过的生被拯救**，而不是将人**赎出**这个生。拯救意味着：上帝解救已经度过的生，受到限制的尘世生命分有上帝的生命，终将结束的生命时间分有上帝的永恒，负有罪过的人类生存分有上帝的荣耀。分有上帝的荣耀意味着**负罪的人生获得光荣的拯救**。有限的生命作为有限的生命**获得永恒**。但恰恰不是通过无限的延长：灵魂不死乃欺人之谈，而是通过分有上帝自己的生命。我们的生将庇护于他的生之中。在这种意义上，复活希望可以简洁地表达为：“上帝是我的彼岸”，即我们的曾在，他当之无愧。我们的个人将是我们的**敞开的历史**。

我们曾经论述过死和耶稣基督的复活，它已经证明了对复活的这种理解。在此，我们认为保罗的信念极其关键：这位复活者被传言为十字架受难者。这里根本不是说：这位死者复活了，他还活着。十字架受难并没有被取消。我们还认为这种认识极其关键：这位复活者公开了死的**真理**，和被统一于死之中的耶稣的生之**真理**。

人们必须同样理解所有人的复活。它针对已经度过的生，这个生将获得拯救和荣耀。上帝不会像未亡人失去死者那样失去我们。人人都将以自己过去的形象汇集在上帝之中，汇集在本是生的上帝之中。这里自然不会是博物馆的展品汇集。获得拯救的过去不止是过去。获得拯救的过去是上帝的现时之中的过去，是被上帝化为现时并赐予荣耀的过去。过去在有生命的上帝的现时之中，它绝不可能是死去的过去。它毋宁说是在**述说着**的历史，被上帝接引到身前述说

的历史。我们将会公开，虽然我们曾经对他人隐瞒自己和自我隐瞒。我们将发现我们过去真正是什么，是谁。认识你自己——这将成为可能并变为真实。谁曾在尘世声称真正认识了自己，即真正了解自己，谁就会为自己感到惭愧。（惭愧之一隅已经让哲学家——自然是那些蹩脚哲学家留心到了。）我们那时将全知道，如同现在主知道我们一样（《林前》13:12）。如同现在主知道我们一样，我们现在就是这样。我们将来仍是这样，作为曾在者化为永恒。从死中复活就是汇集并公开已经度过的生，使之永恒。

我用一位教会之师的话归纳上述一切：“人作为人没有彼岸，也不需要彼岸；因为上帝是人的彼岸。作为人的造物主、同盟者、审判者和救主，上帝已经在人的生之中并最终、完全和绝对地在人的死之中，过去、现在和将来都是人的忠实的相对者，这就是人的彼岸。人作为人是此岸的，所以他走向终结和死亡，所以他终将不复在，如像他过去不曾在。即使作为这种曾在者，他也不是虚无，而是将分有上帝的永恒生命，这就是他在这种与上帝的相对关系中获得的承诺，这就是他的希望和信念。当然，这不是指人将从他的此岸性、有限性和必死性获得解脱，而是这种肯定的涵义：永恒的上帝会将荣耀赐予他的存在——由于自然和律法的限定，人是此岸的并将走向终结和死亡。他不须面临这种情形：这种在他的时间之中的他的存在终将被遗忘，或者将在毁灭之后遗留下来，然后由一种在他的时间之后承接他的彼岸、无限和永生的存在在一定程度上取而代之。而是面对这种肯定的情形：连同他的开端和终结，在仁慈的上帝以及他自己和众人的眼前，以他应得的耻辱和不应得的荣耀，这种在他的时间之中的他的存在将

可以公开,并且因上帝的吁请在上帝之中成为永恒的生命。他不是希望从他的生存之此岸性、有限性和必死性中被赎回,而是这种肯定的希望:在耶稣基督之中完成的对他的生存的拯救将被公开,这就是对他的此岸、有限和必死的本质的拯救”。^③这种方式使已经度过的永恒的生不是博物馆的分类归档,而是一个转形事件,通过这个事件,自我将永远与其生认同:永恒的生。

第三节 死与平等 ——一个社会政治的考虑

“嘲弄死”的义务产生于复活希望。还有一种认识与嘲弄死的背景密切相关,它同样发源于对复活希望的正确理解。这种认识涉及死与人人平等之间的关系。

人皆有一死,这句话对于人类并非不言而喻。由此必须提出:取消决定人生的一切差别,这更是人类必须学习的一个课题。人类还须认识:死使人一律平等。在历史上,很大程度上甚至今天,社会差别的决定性不仅在于我们完成生命的方式,而且在于我们所做的事,为的是努力去接受死。

我们首先从一个事实进行解释。作为人生的终结,死意味着一个社会角色的扮演者退出舞台,这个角色在人类社会中曾经具有或多或少的意义,因此对社会产生过或多或少的影响。直到今天,如果一个团体的领袖逝世,这对该团体的影响仍然远甚于一个普通人去世造成的影响,例如一个婴儿夭折,或一个无足轻重的人死去。一个人在社会生活中的作用价值不会随着个体生命的结束而消失,恰恰通过死亡事件,

他对于社会的重要性再次获得了充分表现。这不难理解，而且在一定范围之内，既不可避免也绝对必要。死迫使人们永远告别一个人，他刚刚度过了完全独一无二的一生，因此在社会中扮演了一个完全独一无二的角色。与此相应，告别本身也因人而异。虽然告别的时刻已经过去，死者却必须继续扮演不同的角色，不仅在集体记忆之中，而且在假定死者“永生”的集体想象之中。死绝非一开始就是平等的使者。甚至死亡种类（自杀！），或安葬形式（火葬！）也可以作为区分原则影响“死后的生”。

基督信仰对这些死亡观持有异议。从人与上帝的关系出发，死被明确无误地理解为决定生命的一切差别的终结。中世纪晚期的祭祀舞十分鲜明地表现了死的平等特征，例如在巴斯勒的祭祀舞中，人们邀请死去的皇帝跟着自己的“笛声”跳舞，^④他这样回答：“浴血奋战，反抗邪恶：跃马扬刀，开疆辟土。如今死征服了我，威风扫地，归顺冥府”。

死断定这个落难之徒“已在尘世一钱不值”，它像迎接朋友一样迎接他的到来：“可怜尘世落难之徒，举目无亲，孤家寡人。死愿做他的朋友，君王帝国，一并收容”。

就连与常人不可同日而语的犹太，死也显然一视同仁：“我要接你与我同行，你与别人完全一样”。

教皇、皇帝、犹太、落难之徒，每个人都受到死的同等对待，正因为这样，人人都相互平等了。由于这种死亡观以终审判决的形式取消了社会差别，它必然对社会生活产生影响。人们有理由这样讲，祭祀舞所表现的死亡——理解反映了一种民主倾向，可以加深人们对社会平等的认识。这种死亡观与当时社会变革的联系也不容忽视。

只要坚信在耶稣基督之死中完成的罪人成义,就必然发现死的平等主义特征,二者的联系表现在两个方面。

在谈论自己的成义学说时,保罗阐述了《新约》关于死的基本原则:“死是罪的工价”(《罗》6:23)。在死中并且作为死,罪被赎清了。但是罪人人有之,世人都犯了罪(《罗》3:23)。所以死统治着所有人。完全可以理解,基督信仰的原罪说提出了一种要求:毫无差别地否定所有人,从而达到人人平等。这种要求对西方社会历史的影响几乎是无可估计。

在基督信仰的死亡一理解中,具有“民主”倾向的肯定性理由比否定性理由更重要。保罗对这种肯定性理由陈述如下:人称义是因着信,只是因着信,而不是靠立功(《罗》3:28),当然,律法要求人立功。上帝不是根据人的功业称人公义,这无疑说明,人在上帝面前称义,不是根据他的社会功业,也不是根据他在人类社会所起的作用。在上帝面前称义意味着:有权生存和享受生存。人有权生存和享受生存,绝不是因为人在一个集体中创立了功业,获得了意义。每个人都有权生存和享受生存,仅仅因为他是以其所作所为区别于他人的一个个人,耶稣基督同样为他而死。就像为以其所作所为区别于他人的任何其他个人。

为人辩护的上帝不知道个人之间的区别,而是把每个个人与他的事业、作用和功绩等等区别开来。在我们是什么与我们及他人使我们成为什么之间,这样截然的区分打开了人的眼界:上帝面前人人平等。信仰因此独具慧眼,首先发现了死的平等作用;同时并未陷入犬儒主义。犬儒主义企图将人所面临的终结与畜牲的天亡等同起来,乃致人可以任意作恶,只要作恶可以给他不断消逝的生命带来快乐——因为人的

最终命运与可爱的畜牲完全一样（比较：《传》3:19;9:3-4）。人的生与动物的生必然以同样的方式告终，持这种观点的人恰恰不能在人的死中发现那种推动社会进步的民主特征，只会发现绝对的无意义，人生的一切奋斗似乎最终徒劳无益：人最终落得同样下场，无论功勋卓著，还是一事无成，甚至无论做人，还是变畜牲。这就是犬儒主义，它不能从生的逝性中解脱出来，因为它不能承受消逝。

人们相信以其功业区别于他人的信徒个人属于一种永恒的生命，它对尘世生命具有无限的优越性，因此，人人平等的意义似乎仅限于死之后，并不针对死之前的生。由于这个原因，基督信仰的死亡—理解所揭示的社会平等意义自然趋于取消。平等的理由完全可能被取消，只要将人的死理解为柏拉图式的灵魂与肉体分离，即肉体的死，它根本不能阻止人的灵魂获得永生。与此相反，如果将死绝对理解为人生的时间终结，正确的死亡—理解所揭示的社会平等意义就必然对尘世生命和社会政治产生影响。社会差别就根本没有理由继续存在，平等成为一种理想，实现这种理想的意义绝不限于：让每一颗脑袋平等地接受断头台的“裁决”。

第四节 死与恐惧 ——信仰的义务

如果生命时间的终结属于人的生存，如果从死中复活不是指无限延长生，而是指汇集已经度过的生并使之永恒，那么，耶稣基督之死的和解力必然在赋予生的时间开端与时间终结之间有益于生。这个结论的可靠性已经为路德的著名论

断所证明，他在《问答手册》中写道：耶稣基督“从一切罪孽之中，从死亡和魔鬼的权势之中拯救并赢得了自我失落自我毁灭的人，不是以金银财宝，而是以他神圣而宝贵的鲜血，以他无辜受苦受难，他这样做，是为了我与他合为一体，是为了我在他的国靠他活下去，是为了我在永恒的正义、纯洁和福乐之中为他效力”。可是，“从死中获救”究竟意味着什么？

从死中获救就是解救，使人重新建立与上帝、与自己的关系。就是解除由我们自己造成的对我们的生命终结的威胁，就是解除葬送生命的行为带来的灾难。耶稣基督之死使我们脱离了罪与死的律法，这种律法使我们无论生死都逃脱不了我们自己造成的无意义（《罗》8:2）。所以，从死中获救就是解救，使我们能生，也能死。不能生，就不能死。不能死，就不能生。这是一种循环论证，它以否定的形式表现了路德所谓“自我失落自我毁灭的人”：他既不能生，也不能死。既不能生也不能死就是地狱。耶稣基督之死就是要摧毁地狱。能生也能死是耶稣赠送给他的信徒的礼物。“我们若活着，是为主而活。若死了，是为主而死，所以我们或活或死，总是主的人”（《罗》14:8）。

不能生与不能死之间的循环论证同样适合于肯定的形式。能生包含着能死，反之亦然。如果认为基督信仰完全以能死为核心，这将是一种灾难性的误解。耗尽一生为死去作准备，这简直荒唐透顶。在基督教历史上，曾经有人提倡“死亡艺术”，但这是异教的影响。信徒不是死亡艺术家，因为在这类艺术中，自己的自我被抬高到无比显赫的地位。死亡艺术不过使人自我陶醉，其实是一种最有迷惑性的取消一模式。不能死而不能生，纯属无稽之谈。

能死以肯定生为前提。肯定生必须敢于正视死的必然性。若要避免生与死有任何接触，就会将生抽象化。如果一个生畏惧死，根本不能忍受终结，甚至不惜任何代价保存自己，那它只是抽象的生，正如渴求死，只关心消逝和结束的生是抽象的生。抽象的生本身不真实。要使真实的生具体化，就必须面对死。

我们以**死亡恐惧**的现象来说明这个问题。几乎人人都有死亡恐惧。但是，死亡恐惧不能与怯懦混为一谈。恐惧与怯懦截然不同。恐惧其实是生命的自卫本能。产生恐惧之本能属于人性的一个方面。人通过产生恐惧保护自己。人在恐惧中为他的现时之未来焦虑。所以，恐惧与人对希望的依赖性密切相关。延斯（Jens）曾经说过，没有恐惧和没有希望同样违反人性。^⑤这句话不无道理。

当然，这只是指自发产生的恐惧。恐惧的人工化是违反人性的，确切地说，人为制造恐惧是违反人性的。人为制造的恐惧是反常的，它已经变为奴役人的工具。人们必须反抗人为制造的恐惧，首先必须反抗这种恐惧的制造者。

相反，作为生命的自卫本能自发产生的恐惧不应受到反抗。人们必须接受它，以便克服它。它符合人性，完全符合人性。它充分反映了人的生存权。耶稣受难史并没有排除耶稣的死亡恐惧，这应当打消我们的这种念头：信徒的信仰绝对排除了死亡恐惧。信仰不能排除它，正如信仰不能人为制造它。但是信仰接受死亡恐惧。

接受的目的是为了消除。消除死亡恐惧只会导致这种后果：正常的死亡恐惧被一种差不多变态的死亡恐惧之恐惧取而代之。最后也许发展到受死亡必然性的压抑。

有鉴于此,我们应当正确对待死亡恐惧:以对生的关怀接受死亡恐惧。死亡恐惧是对无关系的恐惧。关怀生命即关怀人们赖以敬重地生存的关系。信仰接受死亡恐惧,同时关怀人与上帝的关系。但是,如果不关怀人与人的关系,就不能真正关怀上帝与人的关系。即使丧钟已经敲响,即使一个人只能寄望于上帝,因为只有上帝才能接受一个已经度过的生,人最终将与自己的同类诀别的关系也始终是与上帝关系的组成部分。只有能够平静地生存下去,人们才能平静地死去。

接受死亡恐惧始终意味着接受恐惧者的生。如果恐惧是生的一种自卫本能,就必须询问死亡恐惧所要抵制的是什么威胁。可以确定这里存在着双重威胁。我们一方面面临着所有那些可能给我们的生带来过早终结的威胁;另一方面,我们也感受到另一种威胁,它可以称之为人的自我的自我威胁。

人的自我的自我威胁隐藏在人的行为的那些主动性和被动性之中,我们已经将其命名为趋于无关系之冲动——罪。只要自我绝对地将自己设定为价值,定为一切价值的标准,它就对自己构成了威胁。例如,它也许将尚未度过的生当作私有财产任意挥霍。《圣经》的观点是:自我不顾一切地寻找自己,于是对自己构成威胁。谁到处寻找自己,就必然失去自己。谁到处寻找自己的认同,就会遇到危险,既找不到自己也找不到任何东西。谁不能跳出自我,就不能真正参与实在,参与实在的时间事件和历史发生,更何况接受他人。在自我实现的过程中,人却错过了使生存符合人性的可能性。人始终局限于自身。

局限于自身的生只会错过赋予人的生命时间——就其既定作用而言。我们曾经说过,时间是上帝与我们的历史之

形式。就此而言，生命时间本身对于我们不是目的，而是类似于某种历史相遇的空间。一个局限于自身因而趋于无关系的生错过了这种作为历史相遇之空间的时间。于是，生命时间似乎只是一种逐渐消逝的过程。生命时间的终结意味着局限于自身的自我化为虚无。这当然令自我恐慌。死暴露了这种生的无意义，因而加剧了恐惧。强化的死亡恐惧是一种自发产生的反应，即自我对自己造成的自我威胁的反应。

强化的死亡恐惧是一个征兆，一个警报。它必然自发产生。蓄意制造这种死亡恐惧是极不负责任的行为。在这种意义上，基督信仰的传言者和牧师无法开脱自己犯有最严重的失误。人为制造的死亡恐惧绝不是生命的自卫本能，而是对生命犯罪。制造死亡恐惧，以便证明耶稣基督是战胜死亡的救星，这是神学应当谴责的一种与死的交易。传言耶稣基督不需要这种背景。但它允许探索并分析实际存在的死亡恐惧，以便消除这种死亡恐惧对生的潜在威胁。

生的自我威胁是潜伏在每个人身上的一种倾向，为了战胜它，基督信仰提供了一种武器：和解。上帝已经以自身与人和解，所以人不必到处寻找自己。始终希望找到自己的人在已被找到，不是被自己而是被上帝找到。因此，如果人在死中失去自己，他不必担惊受怕，因为他不会失去。虽然他在死中期待着他的终结，但他希望这种终结出自上帝本身的限制。人在死中受到的限制出自虚无或出自上帝，其间大有区别。区别的前提是：在死中限制人的上帝必须是一个仁慈的上帝。寄望于上帝对人生的仁慈的限制，人甚至敢于嘲弄地狱、死亡和魔鬼。地狱和魔鬼意味着在死中威胁罪人的无关系已经大功告成。但是，这种危险再也不能吓倒信徒。人已经度过

的生最终可能受到谴责,被证明为无意义,但是人以自己的希望反驳这种谴责。人的希望不是寄托在自己的生之上(它既有行善的尊严,也有作恶的耻辱),而是完全寄托在上帝身上。这种希望使死在人生中的权势趋于瓦解,我们可以称之为在属灵上嘲弄死。路德曾经这样嘲弄魔鬼:“……魔鬼一败涂地,他发现自己一无所获,真可谓:……魔鬼,你捞到什么?你想在上帝面前诋毁我的功业,玷污我的圣洁吗?见鬼,我一无所有!我的权力不是我的权力:主才是我的权柄……我不知道我有何罪孽,也不知道我有何圣洁。我一无所知,只知道上帝的权柄在我心中”。^⑥

另一种截然不同的威胁也可以使生产生死亡恐惧:过早死亡或非自然死亡的威胁。我们知道,通过耶稣基督之死,人的生已经摆脱了灾难性死亡,它因此具有一种自然终结,自然终结与生命时间的终结同时降临。人有权获得这种死,而非其他死。满足这种权力属于基督信仰的义务。在传言耶稣基督之死与关切自然死亡之间存在着直接联系。

这无疑是一项非常特殊的工作,它涉及各种对我们的生具有调节作用的世界关系。自然死亡必须通过政治、社会和医学诸方努力才能获得。在这个问题上,我们与W.富克斯(W.Fuchs)看法一致,他在论战中提出了自然死亡这个目的概念,以此驳斥了从超自然的原因解释死,并且抨击了引起无辜死亡的非自然原因,自然死亡这个概念包含了两种假定条件,其一是一种医学,它将死亡限制为衰老导致的终结,其二是一种以此为宗旨的政治。就此而言,这个概念“带有强烈的社会批评色彩”。^⑦自然死亡固然只是一种具有调节作用的观念。事实上,任何死都使人注意到人之罪的非自然性。但

是，永恒的生具有极大的在世意义，通过接近自然死亡可以在一定程度上实现这种意义。反抗死亡的非自然性，但又始终不能达到自然死亡，这就是**属世地嘲弄死**。嘲弄死总之意味着不嘲弄生。通过遏制对生的威胁，人们可以威胁死。在此，信仰致力于反抗死亡的社会斗争，恰恰因为它只承认上帝对人的生的限制。人寄望于在死中从四面八方暗中围绕着我们上帝，这就使人摆脱了对自己的终结的自我中心主义的焦虑，并且以对他人生命的关切取而代之。为了能够在自己的时间之中形成自己的历史，每个人都有自己的生命时间。限定生命时间是上帝的事，而且仅仅是上帝的事。不管是谁，只要他企图自行限定人的生命时间，信仰都有义务公开反抗。任何个人、机构和法律均无权限定属于人的有限性的生命时间。基督徒有**义务**以行动抵制死亡的任何指令。只要在人的存在范围之内，死亡的指令均属非法。如果上帝自己已经承担了死，以便将死永远禁锢在自己身上，死就再也无权充当法律手段，任何“死刑”都将亵渎受难于十字架的上帝。

以上所述同样适合于将死当作政治手段的做法。任何战争都是将他人之死当作政治手段。人们通过一定方式激发并重新抑制士兵的杀人癖，但是并非万无一失。如果士兵违抗命令继续杀戮，就会受到世界的谴责。这时谴责已经太晚了。人们本来应当谴责这种荒谬性：恰恰历史——我们因此具有生命时间——受到滥用，为非自然地结束许多人的生命时间充当了工具。这种杀戮方略自诩是为了更高的历史目标，嘲弄死与之恰恰相反。嘲弄死，正是基于一种有益于生的自然终结的方略。

毫无疑问,这种方略不仅针对具体的生命危险,而且必须始终抵制趋于无关系之致命倾向,无论它何时出现及怎样出现。为此,在医学和心理保健领域的社会政治努力比以往任何时间都更为重要。

这种方略必须不仅为生之事实,而且同样为发展生之可能性提供保障。作为单纯生存之生还不是完整的生。下述表达也许过份夸张,但是绝对正确:“生本身并不重要,唯一重要的是发展生之可能性”^⑧。如果抹煞了每段生命时间赋予每个生命的可能性,单纯维持生大概只是一种讽刺。老人本身只具有非常有限的可能性,因此,人们更需要为他们提供可能性,使他们能够安度晚年,享受天伦之乐,直到“寿高年迈”而终。

嘲弄死是为了发展生之可能性,这对于在一个充满冲突的世界创造生存条件也极其重要。如果为了社会的正常运转而压制一切冲突,这只会剥夺人的这种可能性:仅仅以适当的程度把握那些赋予他的可能性。社会对人生的限制使现时同时成为交往和冲突的场所。富有成果的(即绝非仅仅引起弊端的)冲突与任何成功的(即绝非仅仅失败的)交往始终不可分割,解决冲突就是发展人生固有的可能性。信仰与理性的冲突也是诸多冲突之一。在这方面,从与上帝的和解中产生的信仰恰恰坚定不移地反对压制冲突。完全失去冲突是死者的标志,完全失去冲突之趋势则是专制与独裁的标志。

与此相反,解决冲突之可能性首先有利于与死的关系。与死的关系不是没有冲突,而是恰恰充满冲突。信仰使人勇于承受这些冲突,因为它们始终是生的冲突。生的冲突决定着与死的关系,只有不断解决生的冲突,死亡恐惧才能达到

它的目的:使生免于过早的终结和永恒的失落。

死的本质是无关系。为了抵制趋于无关系之致命倾向,履行应尽的义务,最好的方式始终是创造新的关系;在这些关系之中,人们将能够理解并能够证实:有限的生恰恰在自己的有限性之中赢得了自己的尊严——成为对死的讽刺和对上帝的荣耀。人们尽可以在生前与死抗争,因为临死之时对死已经无能为力。但是,死必须严格限制在那个界限:没有任何人有权设置它,因为没有任何人能够取消它。死应当而且必须成为耶稣基督使之成为的东西:只能由上帝实施的对人的限制。当我们无能为力的时候,上帝不会滥用他的权力。当我们无能为力的时候,上帝在此,为了我们而在此。他庄严地接引生命出死入生。

注 释:

- ① 马丁·路德:《玛丽寻家之日的讲道》(Predigt am Tage Mariä Heimsuchung), WA11, 141; 22:cf., 4013, 496, 3f.
- ② 马丁·路德:《1524年复活节的讲道》, WA15, 518, 26f.
- ③ K. 巴特(K. Barth):《教会教义学》(Church Dogmatics), III 2, 第770页以下。
- ④ 此为双关语,跟着某人的笛声跳舞指按照某人的旨意行事。——译者注
- ⑤ W. 延斯(W. Jens):《我们时代的恐惧和希望》, 1963年, 第165页。
- ⑥ 马丁·路德:《认信》, WA31/1, 149·13—150·6。
- ⑦ W. 富克斯(W. Fuchs):《现代社会中的死形象》, 1969年, 第72页。
- ⑧ A. 约雷斯(A. Jores):《生之恐惧与死之恐惧》, 1959年, 第181页。