

邀请二十一世纪男女共享天主教信仰



上册

贝尔纳·塞斯布埃 著
张依纳 译 沈保义 译校



你是不是要来的那一位？
或者我们还要等待另一位！

(玛 11:11)

Bernard Sesboué SJ

信

邀请二十一世纪的男女
共享天主教信仰

(上)

贝尔纳·塞斯布埃 著
石 素 译

天主教上海教区光启社

2005年10月

Bernard Sesboüé s. j.

CROIRE

Invitation à la foi catholique
pour les femmes et les hommes
du xxi^e siècle

Drouget et Ardant

天主教上海教区主教 金鲁贤 准
Cum Approbatione Ecclesiastica

信——邀请二十一世纪的男女

共享天主教信仰

贝尔纳·塞斯布埃 著
石 素 译

天主教上海教区光启社出版、发行
2005年10月(第1版 第1次印刷)

印数 3000册

上海市重庆南路270号

邮政编码 200025

天主教上海教区印刷部承印

上海市七宝镇南街76号乙

版权所有 翻印必究

目 录

出版前言

译者的话

引言..... I

本书的读者——本书是一个见证——本书的结构

第一部分 信仰入门：“我信”

卷头语

第一章 人是什么？我是谁？ 5

从人和人类出发——人是有人格的主体——听听反对的意见——内在的对话和主体性——我们内的两个极——向无限开放的“极”——无限的愿望，还是追求无限、追求绝对的愿望？——不可避免的经验——自由与责任——一个“基本”的经验——必须回答：是或否——赞成有意义的选择——称呼天主的时候——这个经验是普遍的

第二章 信是什么？ 29

信和/或知——对他人的信——对价值观的信——新的矛盾——宗教信仰——宗教信仰的起源——信就是进行对话——信仰的“眼睛”——信仰的确实性与自由——嘉禄·德·富高的皈依——宗教信仰自由——

信仰,天主的恩赐——特恩性质的信仰还是赐给众人的信仰? ——信仰与暴力——不信的理由——小结

第三章 用什么语言来表达信仰方面的事? 55

一、语言和各种语言

普通语言和专门语言——人际关系的语言——诗的语言

二、信仰的语言:独特的情况

如何谈论神圣的绝对者——语言和真理——天主在世界中的“出现”——创世的情况——圣经中创世纪故事的性质——是科学神话吗? ——天地终穷——绝对者出现在历史中:神显——耶稣复活的神显——耶稣:在历史中的绝对者

三、宗教的语言和普遍的语言

语言是普遍性交往的载体——特定的、涉及普遍性的文化——信仰的传播:圣经的语言——圣经语言和教会语言——本地化的问题

第二部分 “我信天主父”

卷头语

第四章 在我们时代中的天主及其形象 90

一、近代性和后近代性

二、从拒绝天主到天主不在

“上帝之死”的时候——天主不在的时候

三、丑恶的天主形象

一个“险恶”的天主——一个残暴的天主——为

何天主会有这些形象？

四、“天主”这个词万古常存

第五章 天主父 110

一、旧约中的天主

是好战好杀的天主吗？——一个“慈善”的天主——
充满爱情的天主——天主因充满爱情而妬忌——公义
而仁慈的天主——天主父、“有人情味”的天主——是
全能的天主——用拟人法论述天主的意义

二、新约中耶稣的天主父

当耶稣谈论天主的时候——天主、世人的父亲——
天主、耶稣的父——天主、被钉在十字架上者之父

第六章 创造天地的天主 135

一、信仰与科学之间有冲突吗？

来源与开始——讲述“如何”的故事：它的历史——
讲述“如何”的故事；今日的情况——转向讲述“为什么”
的故事

二、基督宗教的创世观：“起因”和“为什么”的故事

1. 创世：圣经中的概念

2. 圣经中“第二个”创世故事(创第2章)

人受造时是自由的，可是受到了警告——相对的自由
和绝对的自由——天主造女人

3. 圣经中“第一个”创世故事(创第1章)

天主创造天地——天主造男人和女人——按照
天主的肖像和模样——人、天地万物的总管——若望
福音的序言

4. 哲学与神学中的创造

关于肉身与灵魂的创造

5. 创世说和现代思潮

6. 在天地万物中的人

第七章 把自己启示给人并与人对话的天主 …………… 174

一、天主能对人讲话吗？

理性方面的反对意见——历史的偶然性方面的反对意见——历史发展方面的反对意见——伦理方面的反对意见

二、基督——基督宗教启示的顶峰

1. 这是朋友发出的邀请，要人与祂共融

2. 启示在圣经中的进展

宇宙方面的启示——首要的启示：良心律——天主曾对亚巴郎说话——天主曾借梅瑟发言——天主曾借先知们发言——天主在圣子耶稣基督身上发言

三、领会启示的真谛

1. 启示的“程序”

并无纯净的启示——启示与信仰之间的相互性——与人的能力相称的启示——圣言形成经文——如何理解“默感”——圣经中的“真理”

2. 天主也在基督宗教以外把自己启示给人吗？

3. 启示的结束与启示的继续

4. 对私人蒙受的启示有什么看法？

第八章 然而，为什么要有凶恶？ …………… 209

一、不同形式的凶恶

1. 无罪的凶恶

2. 人要负责和有罪的凶恶

仇恨与暴力所造成的恐怖——天主为什么任凭人这样做？——社会的不公正和集体的罪恶——有关凶恶的内在经验

3. “混合的”凶恶

二、人为什么是“邪恶”的？

三、圣经与“过度的灾难”：约伯传

第九章 从过度的凶恶到过度的爱,凶恶的起源…… 232

一、基督的十字架使人从凶恶中得到解救

十字架,凶恶与人类罪恶的镜子——十字架启示了天主绝对的爱——十字架在我们的时代所作的见证——使人获得解救和富有成果的死亡

二、凶恶的起源

人类处境的窘困——世界的罪恶如同原罪一样——人类处于犯罪状态的起源——创世纪中的故事——这是什么罪？——恶魔是谁？——罪恶的后果——结论

第三部分 “我信耶稣基督:天主的独生子”

卷头语 按什么程序谈论这信条

第十章 面对历史上的纳匝肋人耶稣 …………… 263

1. 研究耶稣的简史

自十九世纪至二十世纪——历史中耶稣的“新问题”——小结

2. 史料问题

异教徒提供的史料——犹太人的史料——基督

徒的史料——考古学带来的信息——历史真实性的标准

3. 若干十分可靠的历史要点

4. 在这些历史标记外,论耶稣此人

5. “魔术师”耶稣的事迹

古代的奇迹观——给奇迹下一个确切的定义——面对奇迹的学者和信徒——为了更好地“领会”奇迹——奇迹属于标记的范畴——福音经中的奇迹——驱魔祛病的奇迹——三个死人“复活”的奇迹——对宇宙所行的奇迹

第十一章 由耶稣的历史到对基督的信仰 299

一、耶稣出现在以色列民众前

最初发出的信息——山中圣训中的天国——创建一个“象征性的世界”——用比喻教诲人——言行不一还是以身作则——接近罪人——肉身上的救恩——耶稣面临着受接纳和被拒绝的矛盾——耶稣在显示自身的真理中显示自己

二、门徒们如何产生信德

一切都从相遇开始——跟从耶稣为师——在凯撒勒雅的宣传之前——在斐理伯的凯撒勒雅境内的宣传

三、结论:历史和信仰的交接点

第十二章 耶稣的受难和十字架 327

一、面对历史考查的耶稣受难

1. 十字架刑具

2. 被钉在十字架上的耶稣所受的苦难

犹太人和罗马人应负的责任——加尔瓦略山遗址

3. 耶稣赋予死亡什么意义？

耶稣上耶路撒冷去接受苦难——建立圣体圣事

二、由绊脚石到信仰：关于耶稣死亡的解释

1. 耶稣的受难史

三重“策略”

2. 十字架的信息

从“愚蠢”到光耀的“智慧”——十字架因耶稣复活得到改变——十字架解脱邪恶势力的胜利——耶稣的“殉道”——耶稣为我们、为我们的罪而死——基督徒的十字架

3. 十字架和耶稣苦像是基督徒的标记

第十三章 十字架上的祭献 352

一、穿越各时代的十字架上的祭献

1. 新约祭献中的血

2. 十字架上的祭献

从奥斯定到伊夫·德蒙舍伊——近代所派生的祭献——天主复仇的形象——一个错误的观念：首先是赎罪，然后得到宽恕——痛苦的意义

二、结论：十字架的“魅力”

十字架如何拯救我们？——过错与罪——爱情的魅力使人皈依——使人为之“心碎”的爱

第十四章 耶稣的复活 370

一、耶稣复活的见证及其历史：人及其肉身

1. 关于耶稣的复活有什么历史真实性？

耶稣复活的见证有其独特性——耶稣的复活有

历史上的证据吗？——耶稣复活能为信仰所接受

2. 人的身体是什么？

从死亡到埋葬——复活起来的是什么身体？

3. 今天还可能叫人相信耶稣复活吗？

二、耶稣复活的信息

1. 门徒们产生了信仰：从不信到宣扬信仰

发现坟墓空了——天使的报告和妇女们的见证——
耶稣显现给门徒们——宣道(Kérygme)——表达复活奥迹的语言

2. 保禄的见证

3. 这个信息的意义

耶稣的天主圣子的身份得以确认——复活就是真实的生命——坟墓空了的意义

三、复活与再生

1. 再生观

东方模式和西方模式的再生——走向一个人的彼岸

2. 在复活与再生之间有相容性吗？

第十五章 耶稣能由童贞女生吗？ 404

一、昨日和今日的诘难

1. 犹太人和外邦人的嘲笑

基督徒作家的反应

2. 近代的重要诘难

释经学提出的诘难——宗教史中的类似情况——
“教义上”的诘难——有关歧视性欲的诘难

二、童贞女怀孕所具有的意义

这首先是有关耶稣的信理——圣神的创造作用——

耶稣降生的始末是附合一致的

三、我们能从领会意义到肯定事实吗？

童贞女怀孕面对历史和科学的考查——童贞女怀孕是充满意义的神话吗？——从领会意义到肯定事实的必然关系

第十六章 宣认耶稣为天主圣子 425

传扬新约中有关基督的信仰

一、耶稣复活是信仰基督的“摇篮”

耶稣是主——耶稣是基督——耶稣是天主圣子

二、由前向后的回顾

福音经的编撰工作——三部对观福音中的基督

三、自上而下的派遣：基督来自“天上”

耶稣的根源问题——耶稣童年时的福音——保禄发展了对基督的论述——若望福音所传的信息——最重要的逻辑和意义

第十七章 宣认耶稣为天主子：从昨天到今天 448

一、为什么要有语言上的变换？

信仰始终是活生生的讲道——翻译和“换一种说法”

二、从信仰的根源到信理的定断

“耶稣是天主圣子”：公元 325 年尼西亚第一届大公会议——“道成人身”：公元 431 年厄弗所大公会议——“耶稣基督是真天主、真人”：公元 451 年加采东大公会议

三、今日如何谈论耶稣是天主圣子？

近代的基督论——二十世纪的“基督论运动”——

耶稣怎么知道自己是天主的？——梵二会议对基督的论断

第四部分 “我信圣神,祂生活在教会内”

卷头语

第十八章 圣神是谁? 480

一、圣经中的圣神

1. 圣神在《新约》中是一个主体吗?

2. 一个诡谲的主体

一个没有容貌的主体——不以自己的名义说话的主体——一个使人讲话的主体——圣神临在于宣扬福音者的心中

二、有关圣神天主性的争论

圣神并非受造者——圣神的根源:祂“发自”……
——我信圣神

三、试给圣神下定义

1. 圣神是“超个人者”

圣神是独特的一位——灵修上的辨别力

2. 圣神是圣爱 and 神恩

第十九章 唯一的天主包含三位吗? 502

一、天主圣三的教义起源于新约

圣三的隐没和出现——最初的信仰宣认:三个名称集中在唯一的天主身上——圣三名称的次序及其“品级”——回顾耶稣所作的见证——结论

二、从显示在历史中的圣三谈到圣三本身

面临两大诱惑——救恩史中的天主圣三——永恒的天主圣三——附：发现表达关系的概念——探索概括圣三信理的信条——研究圣三信理所具有的意义

三、天主圣三的奥秘所具有的意义

一个“不同的”和集体性的天主——圣三间的交流，创世和救恩的根源——十字架向人启示圣三的奥秘

第二十章 教会和各教会 528

圣统制的教会——教会：天主的子民——分离的各个教会——地方的或个别的教会

一、历史中的教会

1. 教会历史中的实体：她的遗产

2. 教会的阴暗面

许多惨痛的史实——基督徒们的分裂

二、教会内的重大事迹和奥秘

1. 教会从两大事迹开始

耶稣基督所完成的事迹——圣神赏赐神恩的事迹

2. 教会内有形可见和无形可见的奥秘和圣事

3. 圣父、圣子、圣神的教会

4. 唯一、至圣、至公，从宗徒传下来的教会

5. 诸圣共融的教会

第二十一章 教会如同机构一样 553

一、聚集在一起的天主子民

普通司祭职和公务司祭职——教会，首先是天主的子民

二、召集信徒的圣职

主教们与司铎们——执事之职

三、教会的普世性管理

集体管理原则——集团管理原则——元首管理原则——教宗还是大公会议？——训导权、首席权和不能错误——共融的教会和/或集权的教会

四、平信徒

五、修会会士

附：枢机和罗马教廷

第二十二章 信德与信德的圣事 586

一、从人类的礼仪到基督宗教的圣事

礼仪、庆祝和人——礼仪和神圣事物——转变为基督宗教的礼仪和神圣事物

二、基督宗教圣事的起源

耶稣一生的圣事性意义——耶稣建立了七件圣事——圣事的功效——因信致义和信德的圣事——

附：因信致义

三、简要地论述七件圣事

1. 圣洗圣事

从用水的宗教礼仪到用水的圣洗圣事——圣洗圣事在《新约》中的根源——圣洗圣事的意义及其恩宠

2. 坚振圣事

3. 圣体圣事

4. 修和或忏悔圣事

5. 病人傅油圣事

6. 圣秩圣事

7. 婚姻圣事

第二十三章 天主教会与其它宗教 617

一、历史的变迁

1. 为什么各宗教在历史中不相容忍？

与那绝对者的关系——政治上的担忧——罪恶的移位

2. 从自由到不能容忍

福音的见证——教父时代——中世纪的基督宗教国

3. 从宗教战争到相互容忍

息事宁人的敕令——走向容忍：命题与假设

4. 从容忍到充分的信仰自由：梵二会议

信仰自由——对其它宗教作出正面的判断

二、基督宗教对“其他人”的得救是怎样想的

1. 过去的主张

教会外没有救恩——没有领洗的婴孩死后的得救问题

2. 今日关于“其他人”得救的理论(卡尔·拉内)

3. 探讨基督是唯一的中保

第二十四章 世界末日,最终的复活和彼岸…………… 648

一、基督再来和众人复活

1. “祂还要光荣地降来,审判生者死者”

救恩与审判

2. 死人(或肉身)的复活

耶稣“为我们”而复活——从道成肉身到肉身的复活

3. 这个“世界末日”还是可信的吗？

二、永生、炼狱和地狱

1. 永生

生活,就是看见天主——永恒、强烈而不消逝的
瞬间——死亡时刻的初期复活

2. 炼狱就是净化

为亡者祈祷——必要的净化

3. 地狱,悲惨的假设吗?

耶稣谈到了地狱——地狱,人的自由权中固有的
危险——人人有希望——承认我们的无知

结论 674

出版前言

法国神学家贝·塞斯布埃神父(Beshand Sasboué)的巨著《信》已由天主教上海教区光启社译成中文、出版问世。我郑重地把它推荐给各位工作在福传第一线的神父、修女以及全体主内兄弟姐妹们。

目前我们正处于信息爆炸的时代,科学技术发明日新月异,人似乎能“目空一切”,狂妄自大,通晓解决一切所遇到的问题,尤其是现代的知识分子对宗教真理大多抱怀疑的态度。如何摆正“理智与信仰”的互动关系已成为我们人人必须认真思考的重要问题。

贝·塞斯布埃神父是一位学识渊博的耶稣会会士,对神学、历史、圣经都有很深的造诣,他针对现代人的心态,撰写了这部巨著《信》;洋洋数十万字,引经据典,深入浅出,以谈心的方式,解答人们心中的种种疑点:从谈论人生的意义,生与死,人是为天主而存在;天主的奥秘;基督宗教的特征;天主子降生为人,被钉死在十字架上;直至圣神与教会;娓娓道来,把读者引入信仰的殿堂,验证了基督信仰的基础是知识。

事实上,我们应将基督教义理解为对非神话化的胜利,是对知识的胜利,也是对真理的胜利。

信

出版前言

基督宗教之所以能成为一个世界性的宗教，其力量就在于它是理智的产物，是信仰与生活的综合。

耶稣向其门徒介绍自己说：“我是道路、真理、生命”（若 14：6）。

愿我们开卷得益，永远走在成圣的道路上，信仰救恩的真理，拥抱永恒的生命！

最后，这本邀请二十一世纪男女共享天主教信仰的《信》，全书约五十万字，篇幅浩瀚，为方便计，分成三册出版：

第一册：引言、信仰入门：“我信”，

“我信天主父”。

第二册：“我信耶稣基督：天主的独生子”。

第三册：“我信圣神，祂生活在教会内”。

天主教上海教区主教 金鲁贤

2005年10月1日

圣女小德肋撒传教主保瞻礼

译者的话

本书作者贝尔纳·塞斯布埃是当今著名的神学家之一，曾任国际大公合一对话委员会委员，现任法国巴黎塞夫尔中心神学院教授。他于二十一世纪来临之际，根据梵二会议的精神，结合当今大神学家如伊夫·龚格、卡尔·拉内等人的观点，按《宗徒信经》的内容为新世纪的广大读者（当然特别是为法国的读者）写了这本介绍天主教信仰的专著。

作者对信仰问题谈得很坦率，也很透彻。他冷静地客观地分析人们对天主教信仰所提出的各种诘难，并以委婉的口吻作出了令人心服的解答，诚如他自己所说的，在写本书时，他是在与读者作“心对心”的交谈。他不仅希望主内的兄弟姐妹能加深自己在信仰方面的认识，从而善度教友生活，而且还希望有意了解天主教的教外人士通过本书对天主教的信仰有较全面的认识，为此本书的副题是：《邀请二十一世纪的男女共享天主教信仰》。

天主教上海教区光启社鉴于我国教友，特别是年轻的一代，值此改革开放的年代受到了当今世界上各种新思潮的冲击，正需要这样一本谈信仰的书，因此作出了极大的努力，征得了作者的同意，并取得了版权，决定把原著译成中文，以飨我国读者。

2002年春，我在神长教友们的信任和鼓励下，接受任务开始动笔翻译，两易寒暑，终于在2004年春把这本40万字左右的巨著译竣。原著中的神哲学专用语，原则上以天主教上海教区光启社出版的《神学辞典》和香港真理学

会出版的《天主教教理》为准；人名、地名的译法，则参照天主教上海教区光启社《神学丛书》中新出版的《天主教》各部分所附的人名、地名英汉对照表，力求译得统一。由于译者在神哲学方面的知识有限，误译或不妥之处一定不少，尚祈读者原谅，并予以指正为盼。

最后衷心感谢这几年来一直在鼓励我，支持我翻译圣书的师友。另外也向为此书中译本出版付出心血的主内兄弟姐妹表示深切的谢意。愿天主降福保佑他们！

石 素

2004年农历新春

引 言

本书是一份邀请。邀请一词使作者与读者相处在自由自在、无拘无束的气氛之中。作者无意对读者施加什么压力,也无意劝告读者接受什么。在读者方面,他不受任何约束,只是被邀参加人与人之间的对话,一起探讨人生道路上的种种问题。

邀请旨在推荐一件人们所希望得到的美好事物。我若邀请你吃饭,你可以按你的意愿回答我:好或不好。所以邀请总是诉诸人的意愿的。我希望通过本书能接触到你藏在内心深处的真实意愿。由于一份邀请并非一项义务,我便无意在此强调什么道德律或宗教律;并非因为它们不存在,而是因为这不是首先应该考虑的问题。我只是想在这样的基础上,使你产生“信”的愿望。或者,如同帕斯卡尔(Pascal)^①在他的《思想录》(Pensées)中,谈到基督宗教时所说的:“使您产生基督宗教是真宗教的愿望”。唤起或恢复这愿望是我们确定的方向。

本书也是一份要人去信的邀请。所以它不单单谈信仰,还要涉及信的行为。信仰能以容纳“诸多真理”的结构形式出现,而信的行为则无限地超越在一切的决定之上。信是个

① 帕斯卡尔(Blaise Pascal, 1623—1662),旧译巴斯噶。法国数学家、物理学家、哲学家,虔诚的天主教徒,概率论创始者之一。写有哲学著作《思想录》、《致外省人书》等,对法国散文的发展影响很大。物理中压力、压强、应力等国际单位、帕(Pa)即以他的名字命名的。——此为译者参阅中外辞书添加的注,下同。

人的自由行为，是无人可以越俎代庖的。然而产生信的行为必须具备一定的条件。这是一个应该逾越我们身内外许多障碍的行为。为此本书特别关注在信时所遇到的难题和攻击，因为它们好比设置在信的道路上的铁蒺藜。

然而不论什么样的信，都少不了最低限度的知识，所以请读者不要因本书卷帙浩繁而感到惊讶，因为我们遇到如此众多的问题，就得援引那些确实可靠的、公开的文件资料。显然，并非所有问题，我都得回答。然而我是以诚挚的态度撰写这本谈论信仰的书的。

所以本书既非教理问答，又非神学课本。再说那一类的书籍已经很多，质量也很高。因此我的书就没有必要把基督宗教所有的信仰课题都包罗无遗。我在此另有打算。我想在许多书所涉及的内容中，首先应给人指点一条道路。重要的不是什么都说，而是要说得有条有理，生动活泼，把所说的对读者都说清楚。

为此，这本谈论基督宗教的书，有意以世人能接受的方式与人谈话。这样，世上任何一个人的经验，都将成为我们谈话的某个起点。福音若不诉诸世人最深层的经验，就引不起任何人的兴趣。文不对题的回答，就不是回答，只是徒费口舌而已。一个人说出来的话，就该以最有力的方式，触及到人心最深的地方。

因为我们的生存意义，不仅是宗教界所关心，实在也是全人类所关心的问题。今天，人生的最终问题，以及与天主本身有关的问题，岂不在令人失望和无奈的方式下，干扰我们最日常的生活吗？人类不同的生存地区是互相关联的。

本书的读者

当然，本书是为所有的人写的，既供基督徒阅读，也

供非基督徒阅读,另外这些读者都沉浸在同一个西方世界的气氛之中,有位社会学家曾以“空虚的年代”(l'ère du vide)^①来显示其特征,我们或多或少都受到这种气氛的感染^①。

的确,我们的社会早已投入到个人化(Personnalisation)的伟大进程之中,这原该是件好事,然而它也助长了史无前例的个人主义(individualisme)风气。与此同时人际关系正在冷落和淡漠中消失;而具有价值和生存意义的、积极向上的社会,向来是由人际关系编织而成的,这样一来,社会的、伦理的、宗教的标志就越来越模糊了。普遍承认的种种目的性的程序已不复存在。每个人只根据自己的原则去寻求自己的幸福。

于是,个人又发现自己处在一种毫无意义的旷野之中。由于他深感孤独之苦,便不得不接受一种新式的自我陶醉:陶醉在充斥着商业广告的经营生活之中;陶醉在歌曲、小说、戏剧的艺术生活之中;陶醉在花样繁多的媒体生活之中;陶醉在忙于维护权利和阿谀奉承的政治生活之中。生活中的一切无不以最简单、最明快的方式在诱惑我们。在这消极的“虚无主义”(nihilisme)^②中,连我们的生存问题也被搁浅了:“一个人已经能够没有理想,没有崇高的目标活着了。”^②人们不再提真与伪、善与恶等这些根本

① 法文原著是供西方人阅读的,其主要对象当然是法国人。然而我国自改革开放以来,由于欧风东渐,以及“人类的生存地区是互相关联的”,所以也有与书中所说的类似情况。

② 尼采(Friedrich Nietzsche, 1844—1900)曾把否定传统和道德原则的主张称作虚无主义。以后俄国民粹主义分子用虚无主义来反对农奴制度和封建思想。这里应指不加分析,盲目全盘否定人类文化遗产、否定民族文化,甚至否定一切的人生态度或思想倾向。

问题了。人们好好歹歹，也算满意地解答了日常生活中所遇到的种种问题。这样往往活得风平浪静没有什么悲剧，然而他们正是在这样的生活中，并不感到幸福。”

当然，这样的社会状况令人无限失望，因此便有不少人起来反其道而行之，他们极有可能被人视为时代英雄。但是尽管说来是矛盾的，他们依然需要寻找自身存在的意义。于是探索这种意义的宗教形式，就因人们热衷于东方的修行或因有人加入教派，而盛行开来。

毫无疑问，我们当代的许多法国人自然会倾向于相信基督宗教，尤其是天主教。理由很简单，因为法兰西自立国以来，过去一直以信奉天主教为主。是天主教形成了我们的文化和道德观，亦即我们的价值观。是天主教对我们的习俗和行为起了作用。今天由于基督宗教似乎对我们已没有什么意义可言，我们就觉得有需要从天主教中解放出来，另找门路。

我们每一个人无论怎样，一开始总得考虑自己身边的人。所以本书是为那些觉得今日已与基督宗教毫无关系的男男女女写的，当然，他们都是善良的人，可是他们家中好几代人已与基督宗教的信仰没有什么接触了。对他们中有些人来说，这要上溯到法国大革命和十九世纪演变的年代；对另一些人来说，则始自二十世纪世俗主义(laïcisme)和反教权主义(anti-léricalisme)^①甚嚣尘上之时；而对有的人来说，这还不过不久以前的事，他们的父母已失去信

① 世俗主义和反教权主义(或译：反圣统制主义)，是始于十九世纪，影响欧洲许多地区的政治、宗教自由运动，反对任何教条形式的基督宗教教义，强调圣统制只是教会欲瓦解政治的专横堡垒。它是走向世俗，脱离教会的一种思潮。

仰,或者只是勉强地称自己是基督徒,于是他们任凭子女信仰“自由”。于是年轻的一代便自发地进入了我们的社会所传达的价值观的世界之中。对他们中有些人来说,有无天主的问题,已不必再提了。他们试图在家庭的、职业的、休闲的圈子里,在政治的或社会的、人文的或文化的活动场所,给生活赋予意义。他们甚至也尊重已形成的伦理准则。可是由于“在人生结束之前”已有那么多的事情需要解决,他们便认为好好对付这么复杂的现实已经够忙的了。于是他们把人生的最终意义,今世以后的来生等“终极”问题搁在一边。有时他们觉得自己没有能力解决这些问题。尤其是人们无法否认:二十世纪从头到尾,邪恶势力猖獗,灾难丛生,这时若要人完全想到天主,这样严重的问题,已成了不可逾越的障碍。然而,我们确实从这样的心态中看到了人们在心灵上起了一种变化。因为人生的“意义”问题,仍不断地在给人施加影响,而且人们正在以不同的方式寻找其答案,因此某些“教派”所倡导的,要人接受新的生活艺术,而观念相当模糊的宇宙宗教,便大受欢迎^①。

本书显然也是供基督徒阅读的:他们中确实存在着各种各样的情况。

当然他们中有虔信的基督徒,可是他们需要成熟起来和得到开导,好使自己自觉自愿地信,简言之,需要“再适应”他们所信仰的内容和意义。他们面对着自己理性的质问和日常所听到的攻击,也同样希望重新找到信奉基督宗

^① 二十世纪经历了两次世界大战以后,特别在西方世界兴起了不少讲究生活艺术、寻求人生意义、探索宇宙力量等新型宗教或教派,其中有的沦为邪教。

教的明确理由。“通往”信仰的道路，我们远没有走完。我们应当有能力去调整自己的道路，修复道路的基础，因而重新亮出自己光明正大的信仰。伯多禄在第一封书信中，谆谆告诫我们说：“有人询问你们为什么有此望德，你们应随时准备回答，说明原由”（伯前 3：15）。我们有意在此援引德国神学家卡尔·拉内（Karl Rahner）^①的一句至理名言，这对许多人来说，往往可以用下面问句的方式来自问：我们今天能“以完全正直的理智”去信吗？能活出一个“在理智上诚实”的信仰吗？

我也想到那些信得有点“感到疲倦”的基督徒。他们曾受过基督宗教的教育。无疑，他们曾是个长期的“信奉者”，后来有一天，福音经从他们的手中滑落下来。今天他们的问题越来越多，主要是针对教会的，针对教会的局限性，人性方面的过错；他们觉得教会的形象顽固不化，老气横秋，已经完全过时了。这个教会对他们往往是一个障碍。有时他们干脆抛弃了教会的礼仪，连梵二会议后重整的礼仪也不参与。他们自动地避而不谈，唯恐直说了，对教宗的教诲，特别是对他在伦理方面的教诲有所抵触。难道“信”真会有这样的约束力吗？他们对各宗教的“共同市场”（marché commun）^①特别敏感。总之，真理在哪里？真理是什么？

他们还更深入地思考，耶稣是谁？他们对耶稣这个人产生了疑问，而基督宗教的信仰宣称祂是基督和主。确认

^① 这里应指梵二会议后，天主教对各宗教的态度；尊重各宗教，包括非基督宗教在内，与他们展开对话，进行友好的往来，并呼吁各宗教联合起来为和平祈祷等，可参阅梵二文件《教会对非基督宗教态度宣言》。

我们同类的人为天主子和天主有什么意义呢？再说，对这个人的历史更有许多疑问：我们能信祂是由童贞女生的吗？我们真的知道祂的一生吗？为了什么理由，祂曾被钉死在十字架上？福音经对祂所作的叙述和所记载的奇迹，不是有许多值得怀疑的地方吗？^①说真的，我们对耶稣这个人知道些什么？不仅如此，我们所知道的，与环绕着祂的名字，给了祂不少称号的基督宗教的信仰能相容吗？最后，面对着二十世纪所发生的种种丑恶的事，连天主的问题也说明不了什么，耶稣这个人岂不成了不可思议的人物了吗？

本书的读者还有整个的青年大众，他们给人以“某种宗教感”^②似的。然而在另一方面，他们由于某种理由平静而又若无其事地离弃了宗教。他们中有的人在事实上，或已下了决心与本国和本国文化中的基督宗教一刀两断，从此不再想起这种信仰。有的人简直连基督宗教方面最起码的知识也没有，因为他们是在与基督宗教的传统完全割断的情况中成长起来的。教会在他们眼前只是茫茫一片空白。他们的希望越来越容易与生活中残酷的事实相遇，他们设法给自己的生活找到一种意义，可是他们时常灰心失望。总之，诚如卡斯佩(W. Kasper)^③所说的：今天对人谈论信仰，都是谈给“痛苦的人”听的。

我也没有忘记所有称作“重新开始的人”。他们是不太坚信的基督徒；有一天他们放弃了宗教生活，随后背离

^① 卡斯佩(或译高识博,1933—),当代著名德国天主教神学家,是圣座基督徒合一促进委员会主席,也是天主教与路德宗新教联合会共同主席之一;著述丰富,已发表论文数百篇,专著数十余种。

了信仰。以后他们在生活中遭遇了一件大事，有时还是一个沉重的打击，他们便从怀疑中，重新走上了信仰的道路。

本书是一个见证

“信”始终是约束我们的行为的。一个人只能以他自己内在的信的活动，对他人谈论信的问题。为此，我无意像教地理和数学那样，给人讲授信仰，即使将如我们所见，那些具有热情和信念的专家，以他们的自信力感染学生，因而在教学上成绩卓著。然而我还是愿意用我个人的信仰给人作见证说：就是这信仰使我幸福的；就是这信仰使我生活下去的。我愿能向人郑重其事地说出耶稣第一批门徒当初窃窃私语的话：“我们找到了默西亚”（若 1：41）。默西亚一词，意即救世主，它的意义在我们的文化中依然十分鲜明，因为仍有那么多人自诩为救世主；即使在我们这一代人中，也存有某种形式的对救世主的企盼。

一个七、八岁的孩子要求领洗，他的父母怕他一时入迷，便问他要求领洗有什么理由。他回答说：“我想领洗，因为我要幸福。”这回答可能令人惊奇，然而正确而真实的。这里所提到的信，便是表示愿意接受获得幸福的邀请。

所以我在这里要作的见证，就是设法把自身的经验告诉他人。这就是我所经历过的：它符合你的经历吗？基督宗教的信仰能像初世纪那样“感染人”吗？当时福音依靠自发的“口耳相传”，在地中海流域得到了广扬。罗马皇帝图拉真（Trajan）的钦差大臣小普林尼（Pline le Jeune）曾说，基督宗教是一种“感染”，显然在他心目中，它是一种疾病。

邀请与见证将是本书讲授信仰时的两大法宝。书中将尽可能地用它们来讲述故事。理由很简单，基督宗教信仰的内容，本身就是伟大的故事：讲的是新旧约的故事；各时代的生活故事；这些故事与讲述者自身的故事是连结在一起的；而他的最大心愿，也就是让信仰中的故事能与读者内心的故事交织在一起。

本书的结构

本书选用《我信天主》的经文^①作为各篇章的导线。因为这是最简单，也是人们最熟悉的一篇信经，有人还能背诵它呢。各时代的教会都要求对要领洗的人讲授这篇信经。这篇经文虽短，却道出了基本的信仰。它远不止是诸多真理的一览表，而是简明的故事、历史，既宣告天主在人身上的计划，又道出了人如何以信仰的行为回应天主的计划。不仅如此，经文的叙述简明扼要地总结了新旧约中所透露的久远而广大的信息，而教会确认圣经中所写的就是天主的圣言。我们认为一个人，他作为信仰的主体，在选择自己的信仰时，是在圣经中找到最基本的依据的。我们都知道有句英国谚语：“教约翰学拉丁文，只认识拉丁文不够，还该认识约翰。”对今天的人来说，对他讲天主或基督是不够的，首先应该对他讲他自己，应该从他的聆听开始。

本书由四大部分组成：第一部分专讲“我信。”人类中首先称呼自己的“我”，究竟是谁？这“信”的行为又是什

^① 即我国教友习诵的宗徒信经：“我信全能者天主圣父化成天地……”；拉丁文和法文的经文开头是这样的：“我信天主，全能的父，天地的创造者……”

么？其余三部分，是根据信经条文的次序排列的，也就是说，每一部分都冠以一位参与我们世界历史的神圣者的名字：这三个名字就是“三位一体”中的圣父、圣子和活在教会内的圣神。

本书的进程就是这样编排的。可是在讲述基督宗教信仰的要点之前，先得谈论一下人，因为对天主发生疑问的是人。然而我们在讲述时，每个阶段，都会遇到困难。由于本书所讲的都离不开基督宗教信仰的信仰，所以不得不提到或设定一些重要的论点，并以此决定稍后所采用的讲授方法。

我谨向帮助我完成本书的人道谢。有两个相邻的家庭答应和我一起阅读本书的初稿，并向我提出了他们的感想、批评和意见；德克莱(Desclée)出版社的安德肋·保禄先生(M. André Paul)尽力为我服务；还有耶稣会的同会兄弟为我校阅本书。总之，他们都为本书的出版出了大力，我在此向他们表示由衷的感激。

请读者注意：为使本书易于领会起见，特作出以下两项规定：

有些论点，由于本身难于理解，均用较小字体作了旁注。读者只要通读正文就可以了。如果愿意，可在复读时参阅注文。

书末附有数量有限的词汇表，读者从中可以查到若干神学术语的简要解释。^❶

❶ 中译本为排印方便起见，改旁注为附注，置于每章后面。至于一些神哲学术语，则酌情采用原著所附词汇表中的解释，并结合在有关的附注之中。

引言 附注

①吉勒·利波韦茨基(Gille Lipovetsky)著有《空虚的年代:论当今的个人主义》(L'ère du vide, Essais sur l'individualisme contemporain)1983年,巴黎,加利马尔(Gallimard)出版社。我在本书的一些思考中曾受这位作者的启发。

②同上,57页。

③卡尔·拉内(Karl Rahner, 1904—1984),德国天主教神学家。他的神学著作虽然有时颇为艰深,但是他在牧灵工作中,始终与广大的群众保持接触。他是梵二会议的神学专家;他的著作十分丰富,被视为二十世纪的神学泰斗,本书接受他的神学理论,所以在本书中经常提到他的名字。

④1997年和1998年圣周中教会的广播词《基督圣体》(Corpus Christi)曾心平气和地列举了当前尖端科学和各种宗教对此可能提出的各种疑问。

⑤参阅朗贝尔(Y. Lambert)所撰的《青年与基督教:极大的挑战》(Les jeunes et le christianisme: le grand défi),见加利马尔出版社的期刊《争论》(Le Débat),1993年5—8月,63页。

第一部分

信仰入门：“我信”

卷头语

我信：这是基督宗教的信经一开头的两个字。有些人在诵念时，也许根本没有把这两个字放在心上，就像当初贝玑(Charles Péguy)^①不会去诵念《我们的天父》那样。然而信经中所以使用“我信”的格式，无非要人深思这两字本身的意义。在这场合中，这指人的称呼“我”究竟是谁？我们在诵念时，会把这“我”字很快地带过，忘记这“我”字首先应该加以注意的。诚如在前面引言中所说的，教拉丁文首先要认识那学拉丁文的小约翰：这约翰到底是谁？也就是说，我们先要问：我是谁(第一章)？

随后，必须先以人的观点，弄明白信的行为是什么。信是合情合理的吗？我们的文化教育界不是正在使我们从信仰过渡到知识吗？“信天主”，就整个的信仰而言，具有什么独特的性质(第二章)？

最后，我们在谈论信仰时，就得接触文字、使用语言。可是今日的人往往觉得信仰中的语言是封闭的、密码式的、神秘的(玄妙的——ésotérique)。为何谈到信仰的事，我们就不能脱离一种难懂的语言呢(第三章)？

^① 贝玑(1873—1914)，法国诗人，政论家；1900年起创办《双周刊》，曾组织罗曼·罗兰、法郎士等人撰稿。早期鼓吹人道主义，1908年恢复天主教信仰，所写作品都以宗教为题材，如剧本《贞德》，长诗《夏娃》等。——此为译者参阅中外辞书添加的注，下同。

以上就是以《信仰入门》为题的第一部分中的三个主题。因为我们现在尚未进入信仰的殿堂，只是停留在预备的阶段。当游客尚未进入博物馆内参观时，导游总要在他们面前隆重地作一番介绍。这一番话很容易使游客产生不耐烦的心情。然而游客所听到的话，定能有助于他们领略该博物馆的旨趣，从而确定是否值得进去参观。一个人在深入堂奥之前，先停留一下是合适的，这并非因为喜欢停留在殿堂前的台阶上，而是因为先“明确”一下自己下一步该做什么才是适宜的。

第一章

人是什么？我是谁？

从人和人类出发

我们已经习以为常，一谈到信仰和宗教问题，就径直地谈论天主，证明天主实有等等。今天就不能这样做了，因为“天主”一词的意义已不再像过去那样明确了。我们每个人都深受周围思想的影响，其中包括通行的无神论思想在内。有些无神论者有意证明自己的学说在理性上或在意识形态上是正确无误的；然而在许多情况下，这仅是人们所抱的一种态度。它大致可以归纳如下：“对于天主，我无话可说，而且一无所知。好多世纪以来，人们对祂的存在争论不休。有些绝顶聪明的人信祂是存在的，而且一直信下去；但也有些人并不比他们愚笨，却不信祂是存在的；而我没有他们聪明，叫我如何去判断他们之间的是非呢？不管怎样，如果天主是存在的，祂能关心世界，关心我们，关心我吗？如果天主是存在的，祂怎能容忍无数的罪恶和痛苦袭击我们呢？难道祂是‘暴君式’的天主，像尼禄那样焚烧罗马，自己却在宫中的了望台上入迷地观赏全城的大火吗？”

于是便有人斩钉截铁地回答：我不信天主，也有人承认自己对天主茫然不知，但他并不去作深入的推究。承认自己茫然不知便是所谓的“不可知论”：这情况可能发生在富有聪明才智的杰出人物身上，我们就以马尔罗（André

Malraux)^①为例。宗教问题深刻地留在他心中，他能够出色地诠释若望福音，但他自称是一个不可知论者^②，这就是说，他无法在天主存在与不存在的问题上表态。

为了尊敬天主的名称，我们不要这样过急地称呼祂，至少不要因此有损于祂的圣名。我们还是来探究我们自己，在我们身上寻找天主的踪迹吧！如果我们在自己身上也找不到天主的踪迹，那么就休想谈论天主。

人是有人格的主体

所以我们应该对我们身为动物，这一悖逆而奇特的“现象”作一番较为精确的分析。^③为此，我请求读者不仅要阅读我随后所写的内容，更要反省自己日常的生活经验，通过对照比较，看看书中所提出的经验是否符合自己的经验。

我们是属于世上的物质界与生物界的：这是显而易见的。因为我们与其它物体都是由同样的原子所组成的，而且与其它动物具有同样的细胞和生理结构。

然而我们与物体和动物不同，因为我们意识到我们自己的存在，意识到自我（或者更确切地说，意识到那作为主体的我），我们能够推理，能够计划将来，以及具有其它许多方面的优长。另一方面，动物虽然能感觉到它们即将死亡，但是它们不会对死亡进行思考；而我们“一直”知道我们都得死亡，而死亡将改变一切。因为是死亡使我们想起了命运和人生的意义问题。帕斯卡尔写道：“人不过是芦

① 马尔罗(1901—1976)法国作家、政论家。1927年加入法共，同年广州起义时访问中国。二战中曾领导阿尔萨斯游击队；战后在戴高乐政府中任新闻部长和文化部长。1965年再次访问中国，并于1967年出版《反回忆录》，记述所得印象。

苇而已，是自然界中最脆弱的，然而是有思想的芦苇。”^③这有思想的芦苇又是“不安的怪物”。我们不仅有思想，而且还感到要对自己负责，为有一成功的人生而焦虑。

而且唯有我们能从所见所闻中，经过制作和“抽象作用”建立了语言。我们在此不谈有关蜜蜂和其它动物的语言；虽然对此所作的研究是饶有兴趣的，但与我们人类的语言相比，完全是两码事。^④

最后，我们还能去改变大自然。总体说来，我们在科技上，一世纪比一世纪取得更快速的进步。我们也知道，这进步既能导致更好的结果，也能导致更坏的结果。^⑤在政治领域里情况也同样如此：我们是为了建立每个人的权利与义务，维护和平与正义，才组成社会的。然而我们的社会也能在实施“公益”上归于失败，甚至陷于无政府状态，或陷于各种不同方式的专制暴政之中。

我们心理上的意识是伴随着伦理上的良心，并与责任感连结在一起的，因为我们是善恶感的。总之，我们有思想、有认识，我们与我们的同类发生关系，我们要展示我们的生存。我们每一个人都是“有人格的”主体，同时在法律面前也是“有权利的主体”；当个人的权利受到损害时，我们就会起来强烈地反抗。

听听反对的意见

由于我们在上面没有作详尽透彻的描述，人们心中就会提出，而且已经提出了不少反对的意见。人多么自命不凡，竟然声称自己是万物之灵，超越在一切之上！在科学昌明的今日，这优越性岂不受到了挫折，诚如人们所说的：“人类学”正在以尽可能的客观态度阐述人的真相。生物学和脑科学越来越精细地描述大脑皮层的电流传播与进

行思考、抒发感情、作出决定、采取行动之间的关系。这样，人还有什么自由行为可言？众所周知，精神分析不仅是一种治疗法，而且还是旨在阐述人的一门理论性的学科。而且在这之前，其它各种形式的心理学无不采取了反对个人及个人自由的决定论^①。社会学也同样如此，它的研究方法进步得很快，认为人的社会生活都与决定性有关。历史则显示了隐藏在人行为后面的机械论^②的因素。最后谈到人与人之间贸易的经济学，也得服从那些无可抗拒的规律。

总之，至今一直被视为是自由的人，今后应被看作是什么呢？还能像人那样存在吗？从此，人不过是一部复杂的机器吗？若说在三十多年前，在许多人的口中说：天主死了，那么他们很快也会说：“人死了”。况且，在我们的文化气氛中，天主的死与人的死岂不是相关的？在组成整个世界秩序的结构中，人不过是一个特殊的“结构”。人，仅此而已。这就是说，人不过是万物中之一物，处于同一个普遍的偶然之中，而并不具有任何特殊的意义。

我们的确被许多门科学包围住，这些科学说我们在许多情况中，不过是被无形的线所牵制的傀儡。今天的科学可以像拆卸电动机那样对我们进行分解，还能根据不同的观点把人重新组装；而且有些科学真是这样做的。因为科学对人的解释，其出发点虽是局部的，但其企图得到的解释却是完整的。

① 决定论(déterminisme)是一种认为人的意志行为，是被一系列行为动机以及有意识或无意识的瞬息心理状况所决定的学说。

② 机械论是一种对自然之物及所发生的事件，试图全部或部分地，仅用空间的运动来解释的学说。

这些科学在各自的领域内所作的解释当然完全是正当的，而它们确实也使我们对自己有了许多认识。然而当它们声称可以说明人的全部时，就发生偏差了。因为“人”根本不是这些科学，通过假设，就可以系统地领会的课题。人就是认识事物的主体，是他投入了各种学科的研究，对事物进行分解和重组的工作。一个学识渊博的人，就在他把自己视为研究学问的结果时，他还是忘掉了自己，忘掉了促使他不断进行研究，但不进入研究内容中去的、那个属于他自己的意识结构。因为他意识到自己就是在研究的那一位，也是问自己为什么要做这研究，并在他的发现中寻求其确切意义的那一位；他不仅没有觉得自己被关闭在所获得的成果之中，而且始终置身在那些成果之外，并在不断地向自己提出有关他自身的问题。

这样才是具有位格的个人。这经验是不可消除、无法平息，而时常产生的。然而这经验也是可以绕过，几乎不被人发觉的。因为我们高度集中在外在的事物上，就不能回归到自己身上来。所以在描述这个经验之前，把这问题谈得深透一些是合适的。

内在的对话和主体性

无疑这是很平常的事：我们在生活中，时常经验到与自己进行内在的对话，从而把自己一分为二。谁不嘲笑独自在街上大声对自己说话，并称自己为“你”的人呢？其实我们每个人都在低声地与自己对话，只是那人有些忘乎所以，把自己内在的对话，大声嚷了出来罢了。这自我对话就是自我意识。除了在入睡或麻木、昏迷时，我们在不停地进行思想活动；我们在这活动中常一分为二：一个是发话者，一个是听话者。这一分为二完全是一种有趣的现

象,但绝不是把一个人分成两个人。这表示在我们和我们自己之间有一种往来:一方面,我们的思想与问题层出不穷;另一方面,有许多话形成一篇大道理,要讲给思考问题的主体听。这自我的两重性是不会消除的。就在这两重性中,建立了自我意识,我们就把它称作个人的主体性(une subjectivité personnelle)。

我们内的两个极

所以我们把我们的内心视为一个巨大的椭圆形,它有两个极;即在我们内有一个**主体极**(un pôle subjectif)和一个**客体极**(un pôle objectif)。这客体极是十分容易确定的:因为通过我们对自己所说的话语,以及我们对别人所说的话语或书写的字句,这客体极是可以确定下来的。另外,我们应当注意到,我们对自己和对别人,用的都是同一的语言。聆听的我,对我自己,可以说是另外一个人了。^①

至于主体极是极难掌握和确定下来的。原因很简单,因为我们不能当面注视它。它老是躲在我们后面,好把我们推向前面。从这一点看来,就像我们的眼睛与眼珠的情况一样。我的眼珠使我看到外在的事物,但是我无法直接看见自己的眼珠,因为我的眼睛不能转过来看自己。同样,没有镜子,我不能看见自己的背;假如我转过去看,我的身体也得转过去,结果还是看不见自己的背,因为我的头后面不生眼睛。

然而即使我因热爱我的工作,或迷恋于我所见的事物,好像魂不守舍似的,这个主体极仍一直在,就在我内,

① 这里所谓的“主体极”、“客体极”相当于上文自我意识中的发话者和听话者。

陪伴着我。我们既然无法去直接掌握它，我们就该通过一些例子来说明它。

我们就拿在公园里游玩的小孩作例子吧。他很安静地在玩，他的注意力完全集中在给他玩的那些玩具上面，但是他知道自己的妈妈就在他身边。假如他的妈妈不告诉他，离开他身边，他会立即知道而不高兴地哭叫起来。由此可见，在他身上暗藏着似乎是无意识的意识，使他确切地知道妈妈在他身边，一切平安无事。

再举个例子：我在工作时，完全投入其中，一点也没有想到我自己，然而我始终意识到此时此刻我在工作，比如我正在打电脑进行计算，解答一题数学题，写篇文章。^⑥

这可以说，就是我们所“经验到的”证据，证明在我们内的两极之间存在着紧张的状态：主体这一极始终无限地比客体这一极强大和深刻，因为它是发动者。它难得满足于后者所完成的工作；它常超越后者，不断把后者推向前去。就是这个主体极，使人寻求每一个新出现的问题的解答。

我们在谈到这个主体极时，不就该谈到我们的“意识”吗？“意识”和“无意识”，正是涉及到主体的根本问题。这好比冰山一样，隐藏的部分要比露头的部分重要得多。我们可以谈一下同存（concomitance）的意识，亦即在我积极地思想或行动时，另有事物伴随着我的思想和行动。事实上，这个主体极会定期在我们身上露头的。但是我们无法看清其中的宝藏。那里有我们的愿望、我们的激情、我们的艺术创造或专业创造、我们的决心，总之有我们的自由因素。

但是这个主体极决不是孤立存在的，它通过属于语言的客体极，通过我们的关系和行动，与外在的世界交流。

就是在我们内的这一主客两极的两重性使我们进行反思，就像镜子反映出我们的形象一样。所以一切“反思”无不以主客两极之间的往来活动为前提的。

向无限开放的“极”

我们不难看出，在我们意识中的这个神秘之极的中心所出现的情况，即在我们内有一永不满足的愿望，这愿望不会休止，有了还想有，要了还想要。今天，人们好谈“生活的品位”。显然，我们深层的愿望便是生活，尽可能活得更好。这就是说，不但要有舒适的物质生活，还要有丰富的文化艺术生活，享受各种各样的娱乐休闲。然而，如果我们不能生活在融洽和谐之中，不能生活在夫妻的恩爱、儿女的深情之中，那么以上的一切等于零。我们的周末和假日，其价值岂不就在这上面吗？休息时与家人和朋友共享这美好时光，岂不是我们的愿望？然而我们还想“常常”能活这样的生活。我们感到年岁在增长，儿女们在催我们衰老，这一切似乎在向我们发出人生有限的信号，使我们想到一切都有完结之时。

在人的愿望中有一股力量，常常要求再多一些。我们从不满足于我们的所有，在住房上、工资上、学问上、休闲上以及在爱情上，我们常要求再多一些。

让我们在此作一个极简单的比喻，并以此为例。青少年的美梦之一，便是能驾驶一辆助动车。他开始设法弄到一辆旧车，它是同伴馈赠的，或是用低价买来的。他尽量把它整修好。后来他的父母在他的生日或拿到毕业证书时，给他买了一辆崭新的助动车。过了一阵子，他又想有一辆真正的摩托车了。现在他已是一个年轻人了，可是手头还拮据，此刻他已一心想拥有一辆汽车了。于是，他再

一次用低价买了一辆旧车，一有空就去整修它，他只能能以车代步，熟练地驾驶汽车而已，可是这样的满足十分短暂。他实在羞于开一辆过时的旧车（一辆“破玩意儿”）！等到他有了些收入，便设法攒钱买一辆新车。当然只买一辆没有那些新鲜玩意儿的小车。可是随着他职位的提高，就得换上一辆新车，新车的汽缸容积越换越大，汽车的附件也越来越多。这样他就不断地购车，成了汽车沙龙里的老主顾，而总想购得最新式的轿车。这个例子虽然很浅显，但说明了人心中有着无限的愿望。

在人的追求中，我们要分清什么是属于需要的范畴，什么是属于愿望的范畴。那个青少年开始为了行路，可能就是为了去上学，确实有以车代步的需要，然而一个人为自己求得更多的东西时，就远远超过了单纯的需要。因为一个人满足了需要，仍不能解决愿望的问题，否则，那青少年解决了行路问题，就不会再采取什么行动了。显然，在这常常要求更多的心灵活动中，还有着不同于需要的愿望，即获得优越生活（如便捷、舒适、有光彩等）的愿望，得到幸福的愿望。这愿望开始只显示在数量上，接着又显示在质量上。

在我们的行动中也常有同样的追求，往往是为了更高尚的事业。如探险事业，登山涉水，从不满足于已闯入的境域。企业家一直在想拓展他的事业；科学家总想越来越解开事物之谜，他关心自然，治理或掌握自然。思想家、哲学家从来不满意自己的心得，常不断地向自己提出新的问题。

上面那个没有结束的小比喻说明了什么？那十分实际而又十分浅显的事例，就说明了在我们的愿望中具有无限的特性。我们都是有愿望的存在者，不仅有拥有得更多的愿望，而且还有生存得更好的愿望。实现我们的愿望，

并在我们内挖掘我们最深的愿望，就能提高我们的幸福。这便是生活的愿望，认识和爱的愿望；它使我们追求未来，并使我们不断地提出新的问题。

对自己提出各种问题……这便是人的特性。这便是孩子到了“懂事”的年龄问得天真，然而也是问得深刻的“为什么”；这便是青少年对他的家庭和社会已建立的秩序产生怀疑，而梦想重建自己的世界时所提出的问题；这便是有了一定岁数的成年男女，在回顾自己的过去时，寻问人生有什么意义时，所提出的问题。

因为人永远不会停留在一个解答上的。我们在演讲晚会上就会见到这样的情况。演讲者以他卓越的才能，晓畅的言语讲述他的主题，然而听众常会提出问题来，作进一步的探讨。所以我们完全可以对“人”下定义说，“人”是提问题，常提问题，最后还要对问题提问题的那一个！试问：此时此刻我为什么对自己提出这么多问题呢？

无限的愿望，还是追求无限、追求绝对的愿望？

所以，我们处在矛盾之中：我们是有限的、各方面被有限所包围；我们受自己的出身、自己的家庭环境、自己的国家、自己的年代、自己的天赋与才能、自己的寿命长短所限制。然而在我们心中却有着无限的愿望。我们为我们的局限性和无法超越我们的种种限制而感到苦恼，这就是证明。

我们根据所体验到的这个无限的愿望，是否就能肯定在我们内有一个追求无限和绝对的愿望吗？显然，其中有着一道门槛，两者是泾渭分明的。

首先我们要注意，有两种无限：第一种是无限定的，也就是没有结束的，就像数字一样，怎么也没有穷尽的。可

是这样的无穷对无限来说并非好事，这好比失去方向，什么地方也到达不了的路程，因此这种无限不能满足我们的要求。第二种无限才真正是我们的愿望所追求的目标。不管我们愿意与否，绝对的观念始终集中在这无限上面。我知道我们可以有许多方式方法去理解这绝对，所以我们不宜过早地给这绝对赋予神圣的名字，称之为天主。

要满足无限的愿望，就涉及到对那追求无限和绝对的愿望。一个愿望仅仅是无穷的，最终会变得毫无疑义。那么我们能从愿望与目标的一致性中，断定真有那无限、绝对的实体吗？我们将见到，要得出这样的结论，人非有自由的行为不可。

帕斯卡尔在他充满智慧的《思想录》中，曾说过这样的话：“人超越人；人无限地超越人。”（“l'homme passe l'homme； L'homme infiniment passe L'homme.”）^⑦原文中的“过”（“passe”）在十六世纪时就是“超越”（“dépasse”）的意思。不错，人在自己内拥有超越人的事物。

不可避免的经验

我们是不能没有这种追求无限和绝对的经验。我敢说，我们就是这样“构造成”的，我们就是这样确立为人的，我们无法改变这与生俱来的天性。我们可以反抗说，这事预先没有询问过我。我确实知道有一个年轻姑娘，她曾作出过这样的反应，她觉得不能接受这种强制性的决定。我们可以完全投入到日常的事务中去，而不去理会我们是如何构成的。我们也可以把自己的宅第称之为“知足庐”。我们可以持怀疑的态度，甚至说，一切都是幻想，毫无意义可言。然而我们在这世上的处境，依然有“被强加在身上的样子”，不由对我们的自由产生疑问。为此，我们

应对自由作出解释。

自由与责任

的确，我们在开始行动的时候，就发现了我们的自由及其必然的结果：我们的责任。哲学家对人的自由争论不休，有些科学家对此持否定的态度；我们已经看到有许多科学如何把人分解开来，试图重新把人当作纯物体看待。然而我可以证实，如果缺少了人是自由的先决条件，人就不可能有什么个人的和社会的生活了。因为所有人与人之间的契约，若没有真正自由的同意，如何能订立呢？罪犯若决定要犯法作恶，为何还要对他执法呢？我们每一个人都要讨回自己的自由，无不把自由视为至宝。谁也不愿意受到约束，除非为了尊重他人的自由，不得不对自己的自由有所限制。因此我们主张“政治上的自由”。法兰西共和国的立国之本，就是：自由、平等、博爱；而以自由为首。我们也谈“宗教信仰上的自由”，这就是说宗教信仰是不受任何正面的或负面的约束的。

然而我们是否有哲学或心理学上所谓的自由呢？我们的自由难道不是主观的幻想，是由我们内各种不同的因素汇合在一起所决定的吗？有些哲学家就是这样说的，可是大多数哲学家都把自由作为形成我们人格的神圣殿堂而尊重它。因为自由并不是我们能拿起解剖刀对它进行分析而予以鉴定的客观物体。自由就在我们内，我们无法跟它分离，也无法说：“自由在那里！”这就像我们看不见自己的眼珠一样。我们的自由一开始就有的，或者更好说，它是与生俱来的，否则它就是不存在的。

在此我们接触到人的核心问题了。这对我们人来说，简直是一个谜。说到底，承认我们的自由，本身就是

自由的行为。关于我们的自由问题，我们无法脱离我们所抱的态度。我们可以否认自由，然而我们还是自由地予以否认的。

再说，我们得承认在我们内有属于两个层面的自由。首先是称之为**自由意志**(le libre arbitre)的自由，亦即选此择彼的官能，我们在日常生活中，就以它明确地作出大大小小的决定。然而就在这连续不断的选择中，出现了我们行为的总路线，从而给我们生活指出了大方向。我们就是从选此择彼开始，一步一步地对自身作出了抉择，这就涉及到更高层面上的自由了。这更高层面上的自由促使我们不断地塑造自己，更好或更坏地决定自己。当然，这两个层面的自由并非互不相关的。我们所作的具体的选择，都一一记录在我们的生存史上，从而展示了生活的总方向。这就是人们所说的人生的“基本选择”。当然，这样的选择并不是不可逆转的，只要我们改变人生的意义，就可以改变它的方向。

因此，我们就某一方面来说，从一定的年龄开始，人人都要对自己的人品负责。因为我们的人品，无异记录了我们一系列的选择，并使我们面对着镜子似地，重新看见自己的所作所为。

因此，我们可以严正地说，我们的自由就处在我所说的椭圆形的两极上：一方面，我们每天自觉地作出具体的选择，并自觉地说话行事；另一方面，那个我们无法直接考察的主体极，通过某种我们永远无法完全知道的选择，使我们知道它就在我们内。可是它以某种方式躲在我们“后面”。

如果说，我们是自由的，那么我们也同样是有责任的。首先，我们要对自己负责。我们对我们自己来说，好比尚未拟定的一份广泛的计划，而我们每一个人的生命就是一

张要填写的白纸。人人都想活得“成功”，人生只有一种烦恼，就是接二连三的失败，看到自己对自己和他人也都毫无用处。人的一生总得去冒更好或更坏的风险。雷蒙·阿隆(Raymond Aron)^①总结自己的一生，写了《回忆录》(Mémoires)^②，他在结束该书时这样说：“我记得在20岁时，有时会用这样的话对同伴和自己说：‘要使自己得到现世的救恩’。无论有没有天主，一个人到了生命末刻，不知自己是得救还是失落。”此时他又使用起“救恩”这个宗教词语来表达他深刻的思想。的确，无论有没有天主，人人会产生这样的愿望：“使自己得救”。这实在是每个人的要求。

一个“基本”的经验

这个经验确实是基本的，它不仅仅是个标题。我们知道，我们中没有一个人能逃过这经验的。说得再彻底一些，这个经验不可能转移到其它事物上去，也不可能把它演化成其它什么。我们为了解决“人”的问题，完全能像笛卡尔(Descartes)那样，“把它分析为尽可能的细小部分”。^②接着我们就能根据各种不同的专门研究“人”的人文科学，综合起来重新对“人”提出问题来。我正在做这方面的科技工作，推究所有存在的理由，我始终说不清楚人最初的

① 雷蒙·阿隆(1905—1985)，一译阿龙，法国社会学家、散文家、记者。二战后主要的社会和政治思想家之一。曾任伦敦《自由法兰西报》主编，法兰西学院社会学教授，《费加罗报》编委会主席等职。

② 笛卡尔(1596—1650)，著名哲学家、数学家、科学家。“我思故我在”(cogito, ergo sum)是他的哲学名言。他曾建立了方法论的四条规则，其中第二条是：把每一个考虑的难题分析为细小部分，直至达到可以适当、圆满地解决的程度为止。

情况究竟是怎么回事。一个企业主，他处在激烈的竞争时代，总有那么一天会考虑：生产提前衰退，这意味着什么，他会从自己经营的活动中寻找确实的意义。不久前，有位哲学家这样说，学习热力学，并不使人感到暖和！我们正处在相同的情况之中。

必须回答：是或否

我们现在正处在一个特别令人困惑的境域之中，因为我们无法去了解它，掌握它。我们的这个处境，本身就是奥秘的。我们只有用自由的行为对它作出正面的反应。或者说，我们只有认定我们的一生是有意义的，我们认为这使我们去追求无限，在我们看来是无始无终的动力，必然会使我们有结果的。由于这动力似乎来自我们后面，走向我们前方，我们就不知道它来自何方，去向何处。由于我们渴求人生的意义，并渴望获得人生的意义，所以我们就信任这伟大的动力。

或许我们对自己的生存根本不承认它有什么最终的意义，认为在我们内心的愿望纯然是一种幻想，诚如伏尔泰(Voltaire)在他的《康迪德》(Candide)中所说的那样，我们只要“耕耘我们的家园”就是了。^①当我们绝望地知道在属于我们的事物之外，一切都是没有意义的时候，我们就会在我们不得不接受的环境里，试图创立一些有意义

^① 伏尔泰(1649—1778)，法国启蒙思想家、作家、哲学家，信奉洛克经验论。《康迪德》是他的哲学著作，他在书中托名康迪德，反对莱布尼茨(Leibniz, 1646—1716)的乐观主义，并认为形而上学是虚妄的。因此，他主张：还是“耕耘我们的家园吧”(家园指这个世界)。

的小天地。

然而，我们可以这样说，每一个人对此都“被迫”要表态的。萨特(Sartre)在谈到这问题时说，我们被“命定”(condamnés)是自由的^①，然而我们并不是在顷刻之间，被迫作出明确的回答而有这样的选择的。这是通过我们的一切活动、一切关系，一切生活方式为自己的一生所作出的回答。在同一个人身上可能有“生存的”矛盾。他一方面宣认：一切都是没有绝对意义的，另一方面他却根据自己认为有绝对价值的观念去行动。

我们这个经验，到底有没有意义，读者如果对它有意识地予以否定说“不”的话，他就可以把本书撂下。因为我不能隐瞒我的观点，本书将选择肯定的回答说“是”。然而这位读者真的这样有把握地作出他的选择吗？难道他毫不重视他心目中超越他本身的那些价值吗？再说，他即将看到，本书后面所谈的始终与此有关。

我们既有明确地意识到自己的经验，又有隐藏在我们内、感觉不到而起决定作用的、幽暗不明的活动。为什么在这两者之间有这样的距离呢？严格地说，因为我们的自由是在无意识与有意识之间的；所以内心深处的选择与外在公开的选择之间也有矛盾。

赞成有意义的选择

以上所谈的一切可能哲学味太浓厚了。大谈这些哲

① 萨特(1905—1980)，法国哲学家、作家，存在主义代表人物。他说：人命定是自由的。原文“命定”有“被罚”、“被定罪”的意思。因为他认为绝对自由意味着选择的绝对自由，以及由此承担选择后的绝对责任，绝对的责任随之而来的是苦恼，是为自由所负的重担。

理似乎与邀请人去“信”，没有什么关系。是我的“搜索”面太广了吗？其实这样的分析，对人生便有下列的意味在内。这里，我只想总结一下卡尔·拉内的思想，因为我确实跟这位神学家一样，认为“无”不能生“有”。因此，这个在我们内，而超越我们的经验，就不可能建立在“无”上面，而这就是我首先所相信的。

所以我毫不犹豫地认为我所作的选择是有意义的。难道作出这样的选择是随意的吗？在此我无意孤注一掷，或者采取帕斯卡尔那样的打赌方式^①。我之所以作出这样的选择，因为我认为我的选择是建立在理性上面的，我认为把这个世界和我们的存在建立在毫无疑问的假定上面，是不可思议的事。我作出这样的选择，因为我在生活中，不能从根本上与构成我的基础发生矛盾。而且不管我有什么愿望，那形成我的愿望，形成我的最根本的愿望的，还是这个构成我的基础。由于我在各时代的人所经受的意外事件中，看到了许多有意义的记号，所以我是不会感到失望的。尽管有那么多无意义的记号，但有意义的记号要比无意义的记号强大得多。我们的历史，无疑是由各种战争、屠杀、暴力所组成的，然而也是由令人称奇的爱心善举和自我奉献所组成的。例如：提拜里纳(Tibhirine)的隐修士们所作的见证要比阿尔及利亚的屠杀更强大。^①这个确实建立在理性上的选择，更以它丰硕的成果而显示它是正确的。这正是人类杰出的行为之一。

所以肯定的选择，本身并不局限在理性方面；这是有关我的生存，有关我从生至死，整个人生的选择。面对我

^① 阿尔及利亚在上世纪的内战中，曾发生过大屠杀，有一批在山上隐修的特拉普苦修会士(Trappist)遭杀戮，为信仰作了见证。

的起源：这个奥妙的问题，（小孩问：“我没有生下时，在哪里？”）面对死亡：这个戏剧性的问题，面对我一生的价值问题（此为德拉图尔的提问^❶）我以我整个的存在，选择了爱以及世界是有意义的，作为问题的最终回答。

然而，我也无法在哲学或科学的意义上，证明这样的选择是对的。再说，作出否定选择的那一方，同样也是无法证明自己是对的。或此或彼，我们“命定”要作出选择的。为什么呢？这些问题本来不就是十分单薄的吗？由于它没有确切的答案，人们不是可以任意回答，发表意见的吗？无疑，这只是一般人的看法。

可是，事实并不是这样肯定的。老实说，在这问题上，我们岂不是处在比一般的认识更高的层面上吗？如果说，自由的行为涉及到人最深最根本的领域，那么在人生的根本问题上作否定的选择，我们岂非不再是人，而只是勤劳而聪明的蚂蚁了吗？这样，我们的生存也就没有什么奥秘，一切都回复到亭毒者所安排好的秩序之中。不仅如此，一切科学都少不了一个无法证明的基础，并由此证明后面的其它理论，从而成为一门科学。所以“证明”是从丰厚的基础上，后天地(a posteriori)产生的。

我们在此面对着的是一个我们所不能掌握的“根基”。这是我们始终无法予以否认的。这根基就奠定在我们内，而我们是由此而构成的。我们的言行可以与它背道而驰，可是我们的生活从此就会陷于极大的矛盾之中。因为选择本应建立在确切的认识上的，如今作了相反的选择，自然就越出了确切的认识范围。

我们不妨再举个例子：有个年轻人，他将签订一份会

❶ 德拉图尔(L. Delatour)，法国当代思想家。详情待查。

决定他一生的就业合同。理所当然，他要反复思考，有了充分的理由才能签字。他得弄清楚自己的愿望和能力与他所从事的工作是否符合一致，而且还得意识到自己所要冒的风险，以及自己在这事上的极限。最后在他签字时，他已认定这事对他是有利的。可是他并没有确切的可靠的依据，他是有风险的。然而，他若因为对将来的情况没有完全的把握，便拒绝签字。这样，他等于拒绝人的基本经验，亦即拒绝人有自由决定的经验。

称呼天主的时候

我们若是肯承认这个基本的经验是有意义的，因而肯赋予它意义，那么我们就敢说，我们弱小的生存与那根本超越我们的“神秘的绝对”之间是相关的。不仅如此，我们也同样可以神秘地与“绝对”接触。对于天主的问题，亦即天主的观念就存在了我们的原始极(Le pôle originaire)内，不过我们对它还是不了解的。拉内就以“对天主不知名的认识”(“Savoir anonyme de Dieu”)来谈论这个问题。

亨利·德·吕巴克(Henri de Lubac)^①在谈到使人成为“既伟大又渺小”的受造物的“不固定构造”时，曾对这事作了很详细的分析。他说：“人走在天主的道路上，这样令人难以理解地踉跄、摇摆，不仅是罪恶造成的，其根本的原因还在于人是由虚无造成的；所以他与天主接触，就显得特别别扭。”^②

① 吕巴克(1896—1991)——译鲁巴克，法国当代著名神学家，梵二会议顾问，1982年由教宗若望保禄二世擢升为枢机主教。他强调天主教的开放性和普世性。

然而，我们依然会产生这样的问题：这个无可证明的、在我们心中的神秘的天主观念，会转化成其它东西吗？比如说，它仅仅是一种梦想，甚或是深埋在人心中的另一种动力。对此，吕巴克就清楚地提出了这样的问题：“是梅瑟有理，还是色诺芬尼(Xénophane)^①有理？是天主按照神的肖像造了人，还是人按照人的样子造了天主？表面看来完全是色诺芬尼有理，其实还是梅瑟说得对。”^②

为什么是梅瑟说得对呢？因为在我们心中的天主观念，我们不能指明它的来源，或它的“系谱”。天主的观念无法演绎成其它任何东西。我们以上所分析过的有关天主的经验也同样如此。吕巴克有一段话说得很明白。他说：“比如有人说，人神化了苍天。也许是吧。但是人应用到苍天上去的神的观念，是从哪里来的？为什么我们到处可以观察到，人类都有这种自发的，把苍天当神的活动呢？为什么人类要有这个把苍天或其它事物当作神的举动呢？还有人要说，这‘神’字别无他义，仅指那‘明朗的天空’而已。也许是吧。为什么偏偏是这个苍天在人心目中是‘神’呢？许多人说不知道，问题恰恰就在这里。”^③

所以，不管我们愿意与否，在我们心中有着一个关于绝对的问题，或一个关于我们的生存极其奥秘的问题。这个在我们心中的问题，在人类的历史中，就有人采用了“天主”(Dien)这个名称。我们以某种方式领受了这个名词；它出现在我们的各种语言中，有着一个意义，甚至有着一个挖掘不尽的意义。天主的问题并非由外入内的，否则我

① 色诺芬尼(约公元前 570—470)，古希腊哲学家，游吟诗人，埃利亚学派的先驱。他反对当时的多神论和拟人神论，提倡一神论。

们就不能长期关心这个问题。哲学家黑格尔(Hegel)^①在十九世纪初说：“这个绝对一开始就在我们身边。”

无神论虽然要对这问题作否定的回答，但无神论本身却为这个问题作了见证。无神(原文 L'athée, 是由“a”:无, 和 théé:神, 二字组成)论者, 就是为了否认天主(神)而不得不谈天主(神)的人。如此对无神论者来说, 就得设定“天主”(神)这个词还是有一定意义的。同样值得注意的是, 尽管如此, 为了不再提起天主(神), 再没有比“无神”更优越的名词了。可见就在我们中最主张无神的人心中, 天主(神)的问题依然存在。

人的内心觉悟是一切可能证明天主实有的原始基础。对天主的证明不过是人试图以各种方式表达或解释心中的这种经验所作的一些推论而已。除此以外, 我们也别无良策。我们所作的论证决不可能像捕捉蝴蝶一样, 把天主捉住在网里。所以在此罗列这一类的证明是没有用的。我们还是要从问题的根本谈起。

让我们用圣奥斯定的话来结束这令人感到苦恼, 又使人充满信心的谈话吧。他在他著名的《忏悔录》中一开始就这样说:“主, 祢造我们是为了归向祢, 我们的心若不安息在祢内, 便不会安宁。”^②

这个经验是普遍的

我们已进入纯属基督宗教的反省中吗? 是又不是。说是, 因为我们现在是在基督宗教的精神下, 用来自基督

① 黑格尔(1770—1831), 德国大哲学家, 主张思维与存在同一论, 认为思维和存在统一于绝对精神; 绝对精神是独立主体, 是万事万物的本原与基础。

宗教的词语表达我们的基本经验。说不是，因为上面对绝对的愿望所作的描述，对所有的人，不论他的文化如何，都是一样真实的。其它宗教的种种说法，即使他们以另一种神的观念来说明问题，如某些东方宗教的神是没有位格的，但都是建立在同一个经验上的。因此，要求“收回”在基督宗教信仰的意义下，以独有的方式所描述的这个经验，将是一种过分的做法。基督宗教的信仰如何阐明这个追求无限和绝对的愿望，并给予它什么意义，这正是我们后面要谈的内容。然而在谈论基督宗教的信仰之前，我们先得谈论人的宗教幅度问题。^①

第一章 附注

①不可知论(Agnosticism)主张人不可能认识超越直接经验的一切，特别是天主最终的存有和人类生存的意义。

②我想在此，尽可能用简明易懂的话来阐明德国神学家卡尔·拉内所谓的“先验经验”(l'expérience transcendantale)，即我们每个人从内在的动力和贯串我们、超越我们的“超越性”(transcendance)中形成的经验。参阅拉内的《信仰的基础教程》(Grundkurs des Glaubens. Freiburg 1976)，法译本书名为 *Traité fondamental de la foi*，法译为 G. Jarczyk；1983年，巴黎 Bayard, Centurion 出版社。

③帕斯卡尔的《思想录》，200号(Lafuma)或347号(Brunshvicg)。

④这并不是是一种武断，因为科学界对此有很广泛的认同。有关此事，应由专著来说明，显然这不是本书所要讨论的。

⑤今天我们充满着生态方面的恐慌。为此人们得重新考虑在使用所发现的自然资源时的责任与自由问题。可是在所谓发达的国家里，我们面对着经过几千年努力，几乎完全被征服和“人性化”的自然，岂不有些忘乎所以了？我们只要大胆地去接触某些非洲或亚洲的“处女地”就会明白了。大自然的“野性”有时令人吃惊。然而我们发现科技的进步，使我们面临着自然资源有限的问题。不久的将来，我们就得作出困难的选择。

⑥我们还可举例来说明这个“主体极”（它也可称作“原始极”，因为我们所有的意识形态，都导源于它）和自我的双重性。假设有一位未婚夫，他正在给他的未婚妻写信，他要表达对她的深情，然而这深情是难以用语言文字来表达的。这个年轻人刚写了几句，便打算把信撕掉了。他想，这不是我要对她说的话，我写得多么可笑，她对我会有什么想法？他可能尝试写首诗，唉，情况更糟！这时他心里有个声音告诉他，感情与表达之间是有距离的。同样，画家会觉得他画得不好，科学家会觉得他的试验不完美，作家会觉得小说的开头没有写好。我们意识到所实现的与所理想的不一致。这就充分说明在我们内确实存在着我们无法确定下来的那个主体极；我们一方面捉不住它，一方面又以它为尺度，对我们的所作所为进行评判。

⑦帕斯卡尔的《思想录》131号(Lafuma)或434号(Branschvicg)。

⑧雷蒙·阿隆的《回忆录》751页，(1983年，Julliard版)。

⑨帕斯卡尔十分有把握地说：我选择天主和永生，万无一失：天主和永生是存在的，我便选对了；若不存在，对我将来也没有什么损害。

信

⑩吕巴克的《超性的奥秘》(Le mystère du Surnaturel) 149页,(1965年,巴黎 Desclée de Brouwer 版)。

⑪吕巴克的《论天主的道路》(Sur les chemins de Dieu)11页,(1983年,巴黎 Cerf 版)。

⑫同上,19—20页。

⑬圣奥斯定(奥古斯丁)《忏悔录》卷一,一之一。

⑭这里所提供的分析,首先是为个人的,当然也适用于人类社会。这分析完全可以像布隆德(Maurice Blondel)①在十九世纪所作的那样,从我们行为的内在动力开始着手。

① 布隆德,又译布隆代尔(1861—1949)法国哲学家,天主教思想家,他的主要著作有《行动,对生活和实践科学的批判探讨》(1893)、《历史与教义》(1904)、《思想、存在和行动三部曲》(5卷,1934—1937)、《哲学与基督宗教的精神》(1944)和《内省笔记》(1961)等。

第二章

信是什么？

“信是什么？信仰所涉及的内容，我对它还有点儿明白，至于信的行为，对我来说，却十分朦胧。”有一天一位司铎对我提出了上面的问题。信对任何人来说都是难以理解的，它在我们的世界文化中，更是令人费解的。信徒们无不以他们的生活“展示”信仰，而不信者不仅根本没有明确的信仰，而且也没有要信的样子。不管信不信，大家都得问“信”有何意义。为此，我们理应在此推究信的行为意味着什么，能否证明它是合理的。

信和/或知

就认识的对象而言，信与知是对立的，这是常有的说法。人们总说：“我获得的是可靠的知识”。如此看来，信的对象并不可靠，它属于“内心的信念”范畴，就像法庭上陪审员的心态那样。所以，信还给怀疑留有余地。当代的人在思想上都相信知识，特别是相信科学，而在信仰的领域里则持保留的态度：认为信仰纯属个人的事，其中没有争论，但也不能与人分享。

然而这种看法还是十分肤浅的。事实上，“信”在我们一生中，是天天都会遇到，是谁也不能避免的。首先我们是接受他人的知识才有学问的。青少年在学校里学习，他们是在相信老师有学问的基础上，才接受知识的。他们决不会再去调查研究，或做科学试验，经过自己一一验证后，

才接受老师所传授的知识。或许有一天，学生会在自己选定的专科方面，在某些问题上，对向来信以为真的老师的话进行验证。我们在阅报时，会像对待日常交往中的“小广播”那样，对某些消息进行核实。我们当然要在各种情况下有鉴别力，因为新闻记者会悄悄地改动事实真相，甚或炒作一道本来毫无价值的新闻。我们知道，在相当多情况下，媒体会在某件事上迅速地去操纵舆论的。在我们周围的人群中，我们会根据某人在传播消息时的夸张“率”，掌握好我们对他的信任度。所以，我们应该保持审慎，在某些情况下，不能轻信。

尽管如此，我们若不信别人的话，就无法生活下去：这条基本原则还是成立的。信是社会的基础，所以在整个的社会生活中，撒谎是极其严重的事。坦率是诚信的表现。

此外，我们不怕引起读者更大的惊奇，不得不声明：就是科学研究本身也有信的成分在内。假设是什么？还不是相信某条定理可以说明所分析的现象吗？为此，科学家便制定试验的方法，以验证他的假设是正确的。如果试验失败，它还是有用的，说明所作的假设是不正确或不完善的，也许它经过修正或补充就正确了。通过假设对事物所进行的解释，是可以令人相信的，然而它也是暂时的。假设是推进科学研究的动力，它从属于创造发明的规律，与论证的逻辑是两码事。

即使在取得科学成果的层面上，仍有着很大的信任与坚信的成分在内。请听有关著名数学家康托尔(Georg Cantor)^①的一个小故事。他曾发现一条定理，而它正好与

① 康托尔(1845—1918)，德国数学家，创立集合论，提出超限数理论，第一个证明全体实数是不可列的，著有《集合的一般理论基础》。

当时所认为的正确定理相反。他便把这件事通报给他的同道好友狄德金(Dedekind)^①他说：“我刚才通报给您的研究成果，使我感到如此意外，如此新奇。在我得到阁下肯定的定断之前，我心里是不会踏实的。只要您尚未认同，我只能说：我见了，但我不信^①。”

在此我们该注意到见和信之间的奇特关系。康托尔见了这定理，知道了这定理，他认识到了这真理，但还没有到信的地步。为了信，他期望通过他的同道，得到数学界的认同，因为在他心目中，狄德金就代表当时的数学界。康托尔和狄德金在通信中还谈到了有关“多样性原理的信念”^②问题。

狄德金给他的回答是：您的定理是“正确的”，但是“还得探讨那些至今被人所接受的信念^③”。现在从它的结果看来，似乎是不可信的。于是狄德金劝他的朋友，在这问题上“切勿展开公开的论战”。米歇·德·塞尔托(Michel de Certeau)说：“总之，这条定理是正确的，只是时机尚未成熟。由此可见，这已不是真理上的问题，而是约定俗成的势力在作梗。是他自己思想上的信念和定向，不让他接受这条定理”。^④后来这条定理成为数学界一致公认的明显真理。

这里，信仰与知识完全结合在独特的关系之中。信仰与知识是两种不同的要求，但决不是对抗的。这情况不发生在人文科学中，也不发生在物理学内，而偏偏发生在严格要求推理，素称精确的数学领域里，这就格外令人称奇。这说明，即使在数学领域内，也有属于信仰范畴内

① 狄德金(1831—1916)，——译戴德金，德国数学家，提出狄德金分割，即有理数分割，他奠定了实数理论的基础，还从事整数理论研究，著有《代数数论》等。

信

的某些选择。

以上的一切只是告诉我们，信并非宗教上独有的心态，而完全是属于人的普遍的真实，而且在“信”与“知”之间并不那么简单。“信”进入我们日常的信息之中，甚至也出现在科学研究之中。再说，人们不是常说：一个学者所以完全投入他的研究之中，因为“他心中点燃了圣火，有了信仰”吗？

对他人的信

我们所谈论的信，至今还只停留在客观的事物身上。但是另有一个我们不得不去信的领域，即属于人际关系的领域。一个人生活在社会里，就不能不相信人，即一个人对他人不能没有一点最起码的信任。一个人不信他人，就不能去爱他人或与他人交朋友。一对情侣作出结婚的承诺，这就是他俩相爱的结果。但是这相爱是建立在互信上面的，这信就成了对所爱者的“信赖”，指望对方将来是忠贞的。婚姻实在是一个动人的例子，表明信、望、爱三者是紧密相关的。

信、望、爱三者之间的关系，在其它性质的契约上同样是有价值的。比如，我只有在对那些在暴力和非正义迫害下的受苦者充满爱，相信我自己的行动，并指望在与其他人的行动协调配合起来，能改善问题或解决问题的情况下，才会投身到人道主义的事业中去。这样，我们就谈到做人的核心问题了。我再说一遍，我们要去“爱”，必须要有“信”的配合，这是“知”无法替代的。

对价值观的信

不论我们是谁，都有一定的善恶感。不管这善恶感

是正确的还是错误的，是严厉的还是宽容的，这不是我们此刻要讨论的问题。我们中每一个人在生活中，都有其最低限度的价值观，且不管在他一生中，他的那个价值观长久不长久，改变不改变。有些事情，对我自己来说，我若做了，便有损于我的尊严。即使我有时因为软弱，违背了某些价值观，但我还是能明确地判断我自己所做的是。我知道我不该撒谎骗人，我们这里所谈的已不是小孩怕受罚的撒谎，而是指一个人为了从中获利，在职业上或在处理案件等事上的弄虚作假。我们应当注意到，我们公开的社会生活，是建立在相当多的、一致公认的价值观上的。“自由、平等、博爱”的口号，就标志着三个价值观。

价值观，从其定义上看，并非一事物，而是我们应当按照它生活的理想。一个毫无价值观的人，还能是人吗？而我们应当遵循的价值观，无不成为信仰的对象，因为所有的知识在此范畴内发挥不了什么作用。所以人远不止是知识的总和，而是辨别知识、评判知识、使知识具有意义的那一位。然而，一谈到意义、方向、意图，我们就进入信的范畴了。

根据以上所说的一切，我们可以得出这样的结论：信是人之所以为人的一个基本行为。信是属于人的崇高的行为，绝对不是什么可耻的行为。不管我们有无宗教方面的信仰，信参与我们的生活。一个人想摆脱信，不仅与自己的生存发生矛盾，甚至可以说，他失去了人之所以为人的要素。

新的矛盾

在我们的生活中，信与知的关系引导我们去辨别生存

中新的矛盾。我们在一生中是注定要作出一些决定的，而知识在这上面所起的作用却是微不足道的。就在我们拒绝作出决定时，拒绝本身也是一种决定的方式，然而这可能是最消极的态度，因为有了这样的态度，我们就不会积极地去实践某一契约，而获得践约的利益。无论是选择职业，还是决定生活中的大事：投身于某一事业，或决定自己的婚姻，都超越在我们知识的范围以外。在我们身上常有赞成的理由和反对的理由。然而两方面的理由得由我们来衡量，而且还得由我们自己来评定，是赞成的理由充足，还是反对的理由充足。这样做法是与追求万无一失及可靠的将来是矛盾的。这也许正是今日人们在一项重要的约定，比如婚姻前退缩的理由。然而，我们要走出这困境，只有通过摆脱我们的迷惑。

宗教信仰

世上最明显的信的形态，莫过于宗教信仰了。今日的宗教信仰既有极好的表现，又有极坏的表现。如果说，宣认基督的“信仰机构”已停止不前，那么我们看到一些教派，恰好相反，正在蓬勃发展。^⑤有些邪教，根据他们所宣扬的信仰内容是荒谬的，甚至还是不道德的。他们以巧妙的、不易识破的方法贪图并占有信徒的钱财，更为恶劣的，则教唆信徒乱搞性关系，或驱使他们集体自杀。这些邪教为我们提供了人性软弱的例子，这说明人常常容易接受邪恶的迷信并受到使人丧失个性的操纵。所谓“回归原始的宗教生活”，是用心极其险恶的倒退。

然而，根据人们的迷信行为或其它邪恶的行为，断定宗教信仰是不可容忍的，这也是不公正的。在人类历史中，关于宗教信仰，就已记载了许多崇高的事迹。远的

不说，就以最近的德肋撒姆姆^①为例吧。她岂不是为了自己的宗教信仰决定为最贫困的人服务吗？所以，我们应该从宗教信仰本身，并从它最好的表现中，对它进行分析。

宗教信仰的起源

我们且来稍稍回顾一下历史，设法追溯到宗教信仰的起源。我们将以犹太民族的信仰为例，因为它将延伸到基督教的信仰。无疑，作这样的探索，对研究其它宗教的起源同样也是有价值的。然而，这里所举的并非一般的例子，因为根据一定的信仰标准而言，它具有犹太——基督教的特征。并非所有的宗教心态都得与信仰挂上钩的，有些人甚至会过分地视宗教与信仰是对立的。他们之所以有这样的看法，是因为他们心里轻蔑宗教，认为宗教是在神圣领域里专谋私利的一种行当。

根据杰出的宗教史专家莱乌(G. Van der Leeuw)的说法，宗教信仰就是人完全信任自己亲自遇见的天主。这是在古希伯来民族中产生的。莱乌在书中写道：“在这处在偏僻一角的小小的民族中，成就了一件了不起的大事，即产生了信仰^②”。在圣经的传统里，这信仰的第一个见证人，就是亚巴郎。“他相信了上主，上主就以此算为他的正义”(创 15：6)。那么，这究竟是怎么回事呢？^③

在旧约时代，信仰并不是以天主的存在为中心的。在

^① 德肋撒姆姆(又译特里莎或德蕾莎修女, Mère Teresa, 1910—1997)。原籍阿尔巴尼亚, 后入印度籍。仁爱传教修会创始人, 1979年获诺贝尔和平奖; 逝世后印度政府为她举行国葬, 1999年版《辞海》已收录她的生平事迹, 见“特里莎”条。

那个时代，相信天主的存在，可以说是理所当然的事。然而在那时，这也可能是很模糊的事。神或众神多少是以人的形态出现而统治着人的。为此，极可能发生崇尚巫术和膜拜偶像的情况。人们十分害怕，唯恐有所疏忽，得罪了某一神明。

天主只能是独一无二的。亚巴郎完全改变了向来对神的态度，采用了个人与个人之间的亲切关系与天主交往。这种亲切关系是从他听见天主的叫唤，相信天主的话而开始的。亚巴郎完全彻底地相信天主将在他身上形成一个大民族的诺言。为此，他得离开自己的故土，自己的家族和父亲的家(创 12：1~2)，到异国他乡去。他的信仰就在天人之际的结约史中不断发展，从而证示了他对天主一开始就有的信任。

真正的信仰问题，这时在字句上也起了变化：问题所涉及的已不是相信天主的存在，而是相信人是为了天主而存在的。换言之，天主关心人吗？为了人类的好处，天主能出现在人类历史中吗？从亚巴郎开始的宗教信仰对此作出了肯定的答复。这就是犹太宗教在精神传统上的基本经验，而基督宗教的传统就是与它衔接在一起的。

在希伯来文的词汇中，并无表达这种经验的专门术语。他们表达人对天主的基本态度时说：“依恃天主”，“从天主那里得到支持”，“依靠天主犹如磐石”。圣咏《以色列的磐石》(咏 61：4)，它的主题就是：天主是人牢固的基础。为此天主对人说：“假使你们不肯相信，你们必然不能存立”(依 7：9)。这就是亚巴郎的态度：他依靠天主，完全相信天主在历史中要实现计划。耶稣在结束山中圣训时，说了把房屋建立在磐石上和沙土上的两个比喻，就重新提起了这个主题。依靠天主，具体说来，便是不辜负天主的

期望，信任天主。

然而信仰同样也要求人忠信。这忠信首先是对天主的忠信，即始终忠信于天主的许诺。天主是亚巴郎、依撒格、雅各伯的天主，是以色列祖先的天主。圣经传统中最早的信经(Credo)，便是“历史的”信经，这就是说，信经叙述了一系列天主为祂的子民在历史中完成的“奇异”事件。随着岁月的推移，奇异的事迹不断增多。此时天主子民面对着天主在人前的显示，就得有比以前更大的忠信。

过去就是将来的保证：以色列人民的信仰，使他们信赖天主、等待天主、企盼天主。至于天主对人的忠信，将来一如过去，是始终不变的，因为天主“必不摒弃寻找祂的人”(9：11)。

所以，信仰就是天主与子民之间牢固的纽带。天主与子民之间的关系，就订立在盟约之中。这盟约是不同寻常的：一开始，它是单方面的，是天主一手包揽的。是祂奇妙地“选定”这小小民族的，但是祂锁定的目标却是普世的得救。然而，这又成为双方面的盟约，因为盟约的得以成立，必须有双方经常性的对话；天主的子民应当信任上主，按照祂的律法生活，以此回应上主。盟约的签订，确实少不了表示诚信的回应。

新约也同样如此。新约中充满了“信”和“信仰”这两个词，前者出现 300 次，后者出现 250 次，而且这两个词具有了特殊的意义。福音经不是别的，就是信仰耶稣的经书。

新约的信仰把信谁和信什么两个要素结合在一起。因为这信仰首先是从遇见某一个，即纳匝肋的耶稣开始的，而且就在此时，人们决定投靠祂。信谁，这是发生在两者之间的行为。宗徒因此献身于祂，交由祂处理，而完全

相信祂。然而，要求对一个人作出这样的行为是正当的吗？在我们的记忆里，不乏一些国家元首或精神领袖滥用权力，要人誓死效忠的例子，我们对此表示怀疑是有理由的。在此我们要直截了当地说，只有天主才有权提出耶稣对自己的门徒所提出的那种要求，（有关这一点，我们在后面还要论述的^①）。所以只有在耶稣确实是由天主派来的情况下，祂提出那样的要求才是正当的。耶稣要求人作出这样的行为，通过祂人性的中介作用，实际上就是要求人有信仰天主的行为。

然而在这决定中，也包括信什么在内，即涉及到耶稣本身的真理。要信仰耶稣，也该信耶稣所说的话；信祂确实是祂要人承认的那一位。在若望福音中，这方面的真理特别明显。在这部福音中，“信”这个词往往具有“信以为真”的意思，而在玛窦，马尔谷，路加三部福音中，“信”这个词表示对某一位的信任。所以，基督宗教的信仰，其内容都集中在耶稣身上：祂曾生活过、死亡过，并从死者中复活了；这样就确定了祂与天主的关系。

后来圣奥斯定进一步阐明了基督宗教信仰中的三个方面：第一，信天主，就是信天主是存在的；第二，信任天主，就是信天主的话；第三，信赖天主^①，按圣经与福音经的意思，就是把自己交托给天主，把我们生活的全部意义放在祂身上；依靠祂就像磐石一样；在回答祂为我们所订的盟约时，就把我们的计划交在祂手中。因此圣经就用婚约来比喻天主与祂的子民所缔结的盟约。由此可见信的行为是有等级的。唯有最后一个等级的信，才完全符合基督

① 这里法文原文分别用 croire Dieu, croire à Dieu, croire en Dieu 来表示。

宗教的信仰。

信就是进行对话

所以基督信徒在宣读：我信天主时，就是以信仰回应天主为人所作出的三重创举：圣父，万有真原，创造了天地万物；圣子，降生为人，因我们的所作所为而死，祂死后复活了；圣神，降临在圣教会内。无论过去和现在，这一直在复活节前夕所举行的洗礼或在重申领洗誓言时表现出来。那时宣读信经就是由三问三答的对话形式进行的：

—你信天主父……吗？

—我信。

—你信祂的子、耶稣基督……吗？

—我信。

—你信圣神……吗？

—我信。

上面的对话很好地说明在神圣的盟约中，是谁“首先发言”的。的确，如果信仰就是回应，那么首先发言的，应该是天主。无疑，天主对人讲话并非显而易见的，为此，我们就得涉及启示这个难以解决的问题。我们在后面，将用整个一章的篇幅来论述它。^⑨此刻我们要谈论的，还是订立在盟约中的有关基督宗教信仰的问题。这盟约虽然是极不对等的，但还是双方的。在这盟约中，天主已通过祂的圣子耶稣作了一切，而圣子耶稣又使我们有能力去做好一切来回应天主。天主是关心人的，人只有在这盟约的基础上才能信仰祂。

信仰的“眼睛”

“信仰的眼睛”，这一说法来自二十世纪初耶稣会神学

家皮埃尔·鲁斯洛(Pierre Rousselot)所写的一本书名。他不幸于1915年,第一次世界大战时期,过早地死于前线。这位神学家所钻研的是信仰心理学。他曾证实信仰问题不仅要着眼于理性,还要着眼于我们具体的认识功能。他说这话,旨在说明由信仰的行为与所信的理由所构成的心态,并非局限在理性上面。因为我们的信仰行为并不为所信的理由或使我们相信的迹象和标记所约束和限制,它始终是超越在它们之上的^①。

鲁斯洛对此作了一个比喻。他说有两名警察调查同一个案子,他们拥有同样的犯罪迹象。他们从所掌握的迹象着手,一名警察破了案,抓住了罪犯;另一名警察却一无所获。他们怎么会有如此不同的结果的?因为前者有综合和直觉的能力,能把种种迹象联系起来,找出其中内在的关系,从而使他确信某人是罪犯。后者则缺乏这种直觉,停留在迹象本身,因此一筹莫展。

科学的论证未尝不是如此,它“循环”于假设与结论之间:“迹象确实使人得出结论,然而得到的结论又未阐明迹象^②”,并使它具有意义。然而这决不是所谓的“恶性”循环论证。再说,关于人的认识问题,当代在这方面的研究有了发展,人们不再注重人的认识采取什么逻辑形式,而是注重人的认识具体是怎么产生的。这正符合鲁斯洛的观察。^③

人的信仰就与人的认识有类似的情况。然而,究竟是什么东西在起作用,使人具有综合能力的直觉超越迹象本身而得出结论,向人宣告说:“嗨,我发现了!”^④的?这是一

① 嗨!原文是希腊文 Eurêka,是人在有所发现时的惊叹。祖传阿基米德当年测出金子的纯度时,就说:“嗨!我发现了!”

种由聪明才智和自由意志所组成的内在能力，而基督宗教的教义从中看到了天主的恩赐，按教会传统说法，这便是恩宠。^①

现在请看我在短期担任狱中指导司铎时亲自遇到的一个事例。那时有个躺在病房里的囚犯，要求见我，他对我说了这样的话：“我已经78岁了，还得吃三年官司。我还能活到那时吗？我一生中做了那样的坏事，我常对自己说：如果真有天主，祂是不会饶恕我的。可是，有一天，我知道那个在我们病房里的修女，简直就是一个志愿犯人，她为我们服务已超过了15年。这决不是凡人能做到的事。她的行为告诉我，天主是存在的，天主会饶恕我的。”这个老人说罢，就要求领洗。

我们会发现，在外在的迹象与由此而得出的结论之间，有着巨大的距离。我们现在看到在这个老人“纯朴”的信仰中，理性的成分是有限的。如此说来，信仰对人而言，重要的恰恰是谁都可以接受它，不论是愚夫愚妇或博学宏士。主张信仰为“有学识的人”所专有的精英论(L'élitisme)^①是我们所不能容忍的。一个人向信仰打开了心灵，一切难题就迎刃而解了。这个老人对自己简直已到了绝望的地步，他克服不了这样的想法：不管怎样，即使天主是存在的，对我来说，一切都完了！这困扰，他怎么也摆脱不了。然而他通过那位修女的热心服务，终于对自己那个难以解决的大问题有了答案。因为他认为那位修女的热心服务是非凡的，从而他确认：天主是关心他的，我是为祂而

① 精英论或译尖子主义(法汉词典——上海译文版)。这种理论是二十世纪兴起的政治学说，主张社会由少数精英人物统治，从而排除了一切平民百姓。

生存的，祂会饶恕我的。这样看来，这个老人不是已经完全皈依基督宗教的信仰了吗？他对基督宗教的信仰虽然还没有很深很全面的了解，但是他切身的感受已解除了他最根本的障碍，从而使他接受了能饶恕他的天主。

信仰的确实性与自由

根据教会的教导，信仰既是确实的，又是自由的，然而在我们看来，两者似乎是矛盾的。一方面因为，一个真理越确实可靠，就越没有让人选择的自由。比如，我们有否认2加2等于4的自由吗？（至少在欧几里得几何中是如此！）另一方面因为，一个信仰越声称是自由的，就越显得不可靠。人们往往认为在信仰自由的领域里，“各人可以有各人的想法”。那么，怎么解决这矛盾呢？

粗暴的解决方法，便是偏重一面，忽视另一面。例如，有人会说：“你只要先盲目地信，然后你自会明白。”这是唯意志论坚持的路线，可是它并不符合我们内心深处所经验的活动。另一方面，则有人会说：“人只有先看清楚，明白了，然后才能去信。”这是唯理论坚持的路线。

要解决这矛盾，我们必须重新回到上面所提到的、那人所熟知的循环论证去。即对两方面的论证都不可偏废，因为信仰的确实性与自由是互相依存的。我越信，就越看清我所信的是确实可靠的，而我越看清真理，也就越要去信。

假设现在我在两个可供选择的职业前犹豫不决，而必须作出一个决定；我觉得这两个职业对我各有利弊。于是我就对这两个职业加以衡量。到了一定的时候，我会倾向于其中的一个职业，于是我便选定那个职业，因为我想它是最好的。我越决定选它，就越觉得选这职业是对的。最后我认为选这职业是不容置疑的事。然而，这样的做法也

可能导致相反的结果。我越作出这样的决定,越遇到种种反对的理由,觉得自己的决定不妥当,并认为走这条路是不会使我幸福的。于是我肯定自己不该有那样的选择,就去选择另一个职业。

这里我们就遇到有了自由反而有助于得到真理的情况。这看来似乎是矛盾的,可是情况确实是这样的。我们始终处在主观与客观互相依存的关系之中。

我们的心理状态爱或恨,对我们的自由有极大的影响。假如我对某人某事抱有存见,解不开宿仇积怨,在作决定时就见不到某人某事好的方面,因而我会像瞎子一样盲从。与此相反,我的心灵若是开放的,是富有同情心和正义感的,即我具有爱的心态,我就会看清我该做什么。因为这时爱情给我增添了一双明亮的眼睛。

嘉禄·德·富高的皈依

嘉禄·德·富高(Charles de Foucauld)^①的皈依,无疑是划时代的大事。这位生活在穆斯林世界里,为基督宗教信仰作证者的纯正风范,在二十世纪初期给人留下了深刻的印象。富高从1886年在圣奥斯定教堂的告解亭内与于弗兰(Huvelin)神父^②相遇开始,他便走上了漫长的皈依之路。他曾受过基督宗教的教育,但是他失去了信仰;他

① 嘉禄·德·富高(1858—1916),又译富科尔。1881年加入军队,1883至1884年勘探摩洛哥,曾获法国政府嘉奖。1886年皈依天主教,到圣地朝圣后,进熙笃苦修会,1892年发终身誓愿。1901年晋铎,后至非洲沙漠隐修,不断以祈祷补赎归化阿拉伯人。1916年被杀害。他的隐修生活在二十世纪里结实累累。在他的影响下,耶稣小兄弟会和耶稣圣心小姐妹会于1933年成立。

放纵自己，过着腐化堕落的生活。他渐渐厌恶他所度的放荡生活，便在心中产生了度精神生活的愿望，他便设法修炼“德行”，但他采用的是非基督徒的方式。他拒绝基督宗教。因为在他看来，基督宗教完全是荒诞不经的。可是他的表妹玛丽·德·邦迪(Marie de Bondy)对宗教的热忱深深打动了她，他心想：“这宗教或许并不荒诞”。于是，他经常到圣奥斯定教堂里去，做他“奇特的祈祷”：“天主，祢若是存在的，请祢使我认识祢。”这样，他就去找一位“宗教导师”，来到了于弗兰神父的告解亭内。这位神父早已把他的行径看在眼里记在心里。富高告诉这位神父，他不是来忏悔的，因为他已经没有信仰了，但是愿意在天主和宗教问题上得到开导。两人的对话刚开始，于弗兰神父就对他说：“请跪下来，忏悔吧！”富高接受了。行了告解后，神父就叫他去领圣体。我们应该很好地去理解这件意外的事情。于弗兰神父是一位很有辨别力的神父，他决不是我们在前面批判过的有唯意志论思想的人物。他明白这个年轻人在寻找什么，他知道他主要的心事是：我没有信仰，但是我愿意有人给我谈论天主。我不能再度目前这样腐化的生活而得不到宽恕了。听告解的于弗兰神父只是帮助富高，使他一直在寻找天主的行为有了良好的结果。这位神父并没有把信仰作为忏悔的先决条件，因为根据他牧灵的经验，感觉到信仰在这个年轻人的心里自然会发出光亮来的。当时的确发生了这样的情况：“我立即相信有一个天主，我明白了，我只能为祂而生活。”这并不是说，富高一下子就接受了基督宗教的全部教义。他自己说：“过去我曾产生过那么多怀疑，不可能在一天之内全都相信了。”内在的工作，在他身上还得慢慢地开展下去。在告解中“闪电般的一击”，使他长期的变化达到了顶点。^⑤以后，他就不

知疲倦地寻找天主，从雪地圣母(Notre - Dame des Neiges)的特拉普苦修会(la Trappe)到纳匝肋圣地，再从撒哈拉沙漠(Sahara)到塔曼拉塞特(Tamanrasset)①。

宗教信仰自由

在人的信仰行为深处的自由，是梵二会议《信仰自由宣言》^⑥的基础。它涉及到人的内心极深的领域，这是容不得丝毫强制的。这里有两层意思：在切不可强制人违背自己良心行事的原则下，一方面不可强迫人违背自己良心去信奉一个宗教，另一方面也不可阻止人按照自己的良心，在必要的规范内信奉一个宗教。所谓必要的规范，不外乎注意公益、维护道德、保证民众平安，尊重他人自由，特别是信奉宗教的自由。梵二会议经过激烈的争论后，向人表明了《信仰自由宣言》的立场观点，是建立在尊重人的良心和权利上的。天主教并不主张把自己的信仰作为客观真理而强迫人接受。天主教的护教学曾长期有过这样的论调：真理有权发言，谬误无权开口。天主教曾根据这原则，便一直为自己争取信教自由，却从不为其它宗教要求信仰自由。今天，天主教要为每个人争取信仰自由，不管他信什么教，甚或信不信教。

我们是否应该认为《信仰自由宣言》接受了相对主义，主张所有的宗教都是一样的？不！它宣告我们应尊重人的良心及人的权利和义务。良心的尊严赋予人在信仰自由上不可剥夺的权利和义务，不管人如何使用这权利：或是选择这个宗教或那个宗教；或者是不信宗教或接

① 地名，在今阿尔及利亚境内，富高神父就是在那里被人杀害的。

受无神论。

信仰，天主的恩赐

我们继续深入讨论我们的问题吧。为什么人与天主建立关系，必须通过如此神秘兮兮、属于猜测性质的信仰，而不是通过看得明白、安全可靠的真实呢？老实说，提这样的问题，实在是不知所问。因为，提出这问题，就预设人有能力把天主完全捕捉在自己的知识网中，就像人与人之间的认识一样，总之，提这问题就认为人可以掌握天主，甚或像有些迷信行为那样，还可以操纵天主呢。

然而，这是不可能的，理由很简单，因为天主是天主，人是人。诚如圣奥斯定在这问题上所说的那样：“如果你能懂得天主，天主就不是天主了。”在我们了解天主的意愿中，潜伏着崇拜偶像的危险，会按我们自己理解的样子去创造一个天主，可是生活的天主始终超过我们的思想能力，为此天主能使我们感到吃惊而手足无措。信，只可能是天主的恩赐，因为唯有天主能对我们谈论天主。帕斯卡尔早就说过：“天主谈天主才谈得好。”

这与上一章所描述的，人在自己身上有着无限超越的经验，完全是符合一致的。我们确实见到，在我们自己所掌握不了的内在世界里面，出现了天主的观念，并因此产生了有关天主的问题。至于天主，更不是我们所能掌握的。

所以信的行为纯属独特的、宗教经验方面的事。有信仰的人把它看作是天主白白赐给人的恩典。这是超然的恩典，人是无法把它说清楚的，然而这恩典完全是由人自由地接受的。人就在信的行为中，发现自己就像当初亚巴郎一样“成义”，得到宽恕，与天主修和“进入恩宠之中”，因

而被接纳到天主的生命之中。^⑩

特惠性质的信仰还是赐给众人的信仰？

所以，在没有“见”到，就不信的人身上，谈到信的行为时，就把信说成是人的最低下的行为。两个警察一个破案，一个不破案的比喻，对不信的人，似乎起不了很大的作用。我们在此所谈论的，可能会使“不信者”看到人的生存是完全建立在信上面的，同时也可能会使信者看到即使在誓言中，也有不信在内。我们只要回想一下：公开宣布的选择并不说明自己真实的选择。

我们在此对信所作的探讨，只能对我们每一个人引起这样的问题：在讲究信的领域内，信在人心目中有什么显著的地位。取名《我所信》(Ce que je crois)的小丛书，我们并不陌生。该丛书执笔的人不少，其中有基督徒，也有非基督徒；有有信仰者也有无信仰者。但是每一位作者都试图在信的领域内给自己定位，即说出自己给人生定下何种意义和自己所重视的价值观又是什么，有时还得说出自己的良心不得不遵从的行为准则。

我们也可以驳倒下面的诘难：如果信仰是天主白白赐给人的恩典，那么就会有人得到，有人得不到，这就难免是一种不公正的做法。谁没有听到过有人说这样的心理话：“我想我的心地是善良的，然而我还是不信？”说这话时往往是痛苦的！

然而，白白赐给人的恩典，并不就是只赐给某几个人的恩典；赐给众人的恩典，依然是白白赏赐的。可是在个人的历史和个人的经验中，会有来自家庭的、社会的各种因素，它们在一定的程度上阻碍人去领会天主的恩赐。所以根本的问题还在于知道自己是否始终认真地抱着开放

的态度，在寻找真理。因为天主的恩赐是放在我们面前，由我们自由地领取而记录在我们的历史中的。信的行为中包含着一些起决定作用的时刻，就像对话一样，会时时引发我们的信。信的行为有出现高潮和低潮的时候，为此我们该一再发出信的行为，并一再表示坚信。纽曼(John H. Newman)^①的那篇著名祷词，不就是祈求天主不让他“犯相反真理的罪”吗？另一方面，一个人生活在什么样的宗教环境中，就会在信仰上作出什么样的回应。

信仰与暴力

在当今的世界文化中还有更严重的情况。事实上我们已受到各种各样宗教上的完整主义^②(intégrismes)^②的伤害，无论它是伊斯兰教的，犹太教的还是基督宗教的。这不由使我们认为一切宗教是发动暴力的根源。今天宗教信仰已受到了人们的控诉，人们控诉它维护或挑起了民族之间的暴力冲突。我们见到这样的事例实在太多了。有些民族把世代代所属教派的名称，奉为本民族的特征或标记，因而与其它民族发生了难以和解的冲突：北爱尔兰，南斯拉夫、阿尔及利亚等都有这种情况。在最极端的情况下，人们竟然以真神(天主)的名义，要求大开杀戒，为真神增光。

对一切信教者来说，这个控诉是极其严重的，确实应当十分认真地对待它才是。这正是拉丁谚语所指的：“至

① 纽曼(1801—1890)，英国圣公会内部牛津运动的领袖，后改奉天主教。教宗良十三世选拔他为枢机主教。著有《论教会的先知职责》、《大学宣道集》等。

② 完整主义或译原教旨主义。参阅本章附注⑬。

善论为至恶”(corruptio optimi pessima)的情况。其中有对“神圣”(le sacré)一词的恶意曲解。神圣在我们的生活中,是具有绝对的意义。唯有在神圣的领域里,我们才能钦崇朝拜。于是,有的宗教就把自身等同于神圣,并以此作为发动“圣战”的理由。这时它把自己看作是唯一的正义,因而与它所认为的许多邪恶势力对立起来,这样神圣就成了暴力的基础。欧洲十六、十七世纪的宗教战争,就是这样发动起来的。今天的穆斯林极端分子仍有这种倾向。这显然是毫无根据的,而且也是相反宗教的教旨的;宗教的原有教旨,不可能是别的,只能是宣扬爱,主张宽恕与和解。

所以,面对这样的反宗教论据,第一个回应便是以痛悔的心情,承认我们的宗教在基督宗教的信仰上,所犯下的暴力的、残酷的、不正义的罪行。天主教自梵二会议以来,已有勇气开始在这方面的全世界认错。天主教已经成长,而且还要在这条道路上不断地壮大起来。

第二个回应,便在于承认宗教上的暴力是人犯罪的表现,不拘人以何种理由,施行何种暴力都是罪恶。一个宗教,若以它教义的名义,声称自己的暴力行为是正义的,显然,该宗教的教义,至少要求人用暴力的那部分教义,在任何情况下,是不可能来自真神(天主)的。

不信的理由

我已尽力,说出了信的理由,那么是否也有“不信的理由”呢? 安德肋·孔特-斯蓬维尔(André Comte-Sponville)曾在本刊物上^⑨提出了三个不信的理由。大家公认他所提的理由“接近基督宗教的传统,而且在福传中也是很明显的”。我同意他的意见,可是我的第一个反应是,

不信的理由何止三个！

他所提的第一个不信的理由，便是罪恶灾祸、无穷无尽。无疑，这是最根本的理由，我将在后面几章中加以讨论。^②他所提的第二个不信的理由，便是人在总体上是平庸的，“说人是凶恶的，还不如说人是微不足道的”。他所提的第三个不信的理由是令人吃惊的，然而这也是更为重要的理由，因为人们对天主和宗教的信仰，“实在太符合我们要求活和得到爱的最强烈的愿望了。这样反而使我们产生了怀疑：一个如此确切地符合我们愿望的信仰，不禁使人想到，这是为了满足我们的愿望，为了安慰我们而虚构出来的。这也就是所谓的幻想。”

如此说来，我们十分强调我们内心活动中的基本愿望，把它作为认识天主的起源，这样做岂非上了大当？岂非完全像勒南(Renan)所说的那样：“愿望通常创造出所想要的事物”吗？这是十九世纪，特别是费尔巴哈(F Feuerbach)，弗洛伊德(Freud)^①等先后提出的最重要的反宗教言论。我们对此所作的回应，还是在上一章中所提到过的那个论据：“无”不能生“有”，而且虚无不能推动人去迎合无限的天主。我们的回应足以使人坚信不疑了吗？这难道不是很抽象的理论吗？然而我们得承认，我们心中的愿望确实是与基督宗教的信仰深深地相符合的，因而它常是震动人心，发人深思的。所以基督宗教的信仰是合乎人的理性的。另一方面，我们也赞同吕巴克神父所说的：什么也说明不了我们心中的愿望和对天主的愿望是怎么产生的。有信仰的与无信仰的人在这问题上遇到

① 勒南(1823—1892)法国哲学家、史学家；费尔巴哈(1804—1872)；弗洛伊德(1856—1936)，奥地利精神分析学派心理学创始人。

了同样的奥秘。

为此，我曾说过，在这信仰的问题上，始终是一个该去自由选择的问题。难怪那些大思想家不是选择这一方面，便是选择另一方面。令人感到惊奇的是，就是在这最根本的真理问题上，人最后还得屈从于选择。不过，我们从中可以见到真理与自由之间的关系，而且正因为有着这种关系，人始终是人，而不会变成勤劳的蚂蚁。这应当有助于我们从人的生存方面来考虑真理的问题。

小 结

没有什么反思，也没有什么“证明”可以使人获得信仰。因此我丝毫不期待一个没有信仰的人，读了本书后会认输说：“我算服了你了。”我在此想证实的，首先信的行为是人的行为，它完全是高贵的行为。这是符合人的实际情况的，因为几乎在所有的领域里，人都无法逃避作出信的行为。接下来，我就根据犹太-基督宗教的传统，尽力描述好，人在宗教上的信的行为，以便使人看到宗教信仰的复杂性及其丰富性，亦即信仰的奥秘。人在宗教上的信的行为完全是合情合理的，是人的基本经验，是恩宠与自由相会后的结果。这一切都不是很容易领会的，但我将在以后的章节里，努力阐明信仰中所包含的意义。

第二章 附注

①米歇尔·德·塞尔托(Michel de Certeau)曾在他写的《信的建立》(L'institution du croire)中引述此语(见RSR, 71, 1983, 64—65页)参阅J·卡瓦耶(J. Cavailles)的《数理哲学》(Philosophie mathématique) 210—217页，

(1962年,巴黎 Hermann 版)。

②同上,65页。

③同上。

④米歇尔·德·塞尔托。同上。

⑤参阅贝尔纳·塞斯布埃(Bernard Sesboüe)^❶的《别害怕!》(N'ayez pas peur!)22—53页,(1996年,巴黎 Desclée de Brouwer 版)。

⑥见莱乌著的《其本质及其显示》(La religion dans son essence et ses manifestations)620页,(1970年,巴黎 Payot 版)。

⑦我深知在我谈论圣经并描述信仰的各个不同的方面时,有些读者会问这样一类的问题:天主出现在我们的历史中吗?说天主跟人谈话是什么意思?天主与人对话,这是什么样的对话?这些问题以后自会考虑到的,现在我假设已有了答案,因为目前我们谈的,只是有关信仰的态度问题。

⑧见本书第二部分,第十一章之二。

⑨见本书第二部分,第七章。

⑩鲁斯洛的论断是:“信仰使信获得眼睛”,亦即“信仰光照人,使人看清应信什么”。这也就是说,在这同一的行为中,一方面看见这是可信的,另一方面宣认这是真实的。这一行为的发生是瞬息即逝的,为此信与不信之间就难以进行对话。哲学家布隆德也赞成这意见,曾说:“应当分清:人在信仰前与信仰后,在理性的使用上是不同的。”(《论护教书》(lettre sur l'Apologétique)20页,(1956年,巴黎 PUE 版)。

❶ 即本书作者。

⑩鲁斯洛的《信仰的眼睛》(les yeux de foi, 225 页, RSR. 1. 1910 年)

⑪科学的类比就是“归纳法”的类比。今日人们把这循环,称作“释经学的”循环,亦即来回发现,往复注明,阐明经典的循环法。

⑫恩宠不是什么事物,而是一种无偿的、慈善而慷慨的态度。我们能“受宠”或“失宠”于某人;能宠爱某物或厌弃某物。收养孩子的养父母能在养子身上倾注爱情而宠爱他。天使向玛利亚报喜时说:“你在天主面前获得宠幸”(路 1: 30)。因此,天主给人恩宠,就是天主无偿地把自己慷慨地通传给人、关爱人的结果。一个人处在“恩宠的境地”,即生活在天主的圣爱之中。

⑬于弗兰神父(1838—1910),法国高等师范学校毕业,精通历史,但他甘心在奥斯定教堂内任副本堂司铎,讲圣教史,宣道和听告解,直至逝世。他是十九世纪伟大的灵修神师之一。他认识迪吕伊(Victor Duruy)和利特雷(Littré)。雨格(F. von Hügel),布隆德,布雷蒙(Bremond)和拉伯童尼尔(La berthonnière)^❶都受到他的影响。他至死是富高的支持者和灵修指导神师。

⑭参阅西克斯(J—F. Six)的《嘉禄·德·富高传》(Vie de Charles de Foucauld)33—34 页,(1962 年,巴黎 Seuil 版)。

⑮梵二会议文献:《信仰自由宣言》(Dignitatis Humanae)。

⑯参阅本书第四部分之二。

⑰完整主义或原教旨主义是旨在保卫教义教规完整

❶ 这几位都是近代的神哲学家。

信

无损的一种宗教态度，结果形成一种盲目的保守主义：思想僵化，对持不同态度的人，持强硬的立场，有时甚至采用暴力。这种完整主义或原教旨主义，今日已渗透到许多重要的宗教，如伊斯兰教、犹太教以及基督宗教之中。

①⑨孔特-斯蓬维尔，1995年1月发表在医师周刊：《冲击》(Impact)264期114页上的论文。

②⑩参阅本书第二部分第八章至第九章。

第三章

用什么语言来表达信仰方面的事？

“司铎和神学家们，为什么你们用普通词典里找不到的词汇，以难懂和抽象的语言谈论信仰方面的事呢？你们说的，若不是令人莫名其妙的行话，那么便是客纳罕^①的土话了。为什么不尽可能地用简单明白的语言来谈论这些重要的事呢？”

要回答这么严峻的问题，用整整一章的篇幅，看来也不算多。因为对许多有心想阅读宗教书籍的人来说，这还是一个难以逾越的障碍呢。这样就涉及到了人类经验中最主要的难题，即语言问题。

司铎和神学家们仅仅在这问题上认错，承认自己用了一些莫名其妙的语言，实在是不够的。作出这样的回应，委实太容易了。根本问题完全不在这里。吕巴克神父在他的一本著作的序言中所讲的一个小故事，可以使我们就接触到该问题的核心。他说：“有一个小孩刚听罢道理，从小教堂里出来。他到了操场上，就嘲笑起来了：这道理，讲得与其它道理一样，真乏味！那讲道的一心想讲论天主的事，便对年轻的听众说了许多抽象而虔敬的话，谁知在那些打起精神仔细听讲的孩子身上，产生的只是极其可笑的结果。学监是个修道人，他把那嘲笑的孩子叫去，不但没有严厉地斥责他，反而温和地问他：‘难道你从

① 天主许给以色列选民的福田(创 17：8，出 3：8等)。

来没有想过，再没有比谈论天主更难的事了吗？’这孩子并不傻，听了这话便陷于深思之中。这件事使这小孩第一次意识到人和天主的双重奥秘^①。”

故事中那个“并不傻的孩子”，显然就是少年时期的吕巴克神父自己。学监意义深长的话，使这孩子陷于深思之中：有限的人如何谈论无限的天主呢？那么在人身上必须先具备什么条件呢？谈论天主用什么语言好呢？

语言本身就是个奥秘，它先于我们每一个人，而我们每一个都沉浸在其中。我们先在母亲的膝上牙牙学语，在她的笑容下开始说出来回应她，以后我们就迎接这世界，与人交往。这样我们就意识到语言具有与人交际、立身处世的功效。从此我们开始认识一切。然而语言的起源（是谁发明的？），语言的性质，以及语言与真实之间的关系，依然是个谜。所以我们必须从语言各个不同的方面，来考虑信仰的语言。

本章谈论语言，共分三个进程：首先对各种不同形式的语言进行思考，以便确定宗教语言究竟难在哪里；随后，严密地分析圣经语言，因圣经语言是典型的宗教语言。我们这样做，无意介绍圣经的内容，只是想“解读”谈论宗教语言中所有的特殊性与普遍性使命之间的无可避免的紧张关系，其中就有翻译、解释、“本地化”（inculturation）等微妙问题。这一章专谈语言，可能被人视为是我们在整个进程中所设的一个弯道，其实它是一个小站；为了解后面的内容，这个小站是必不可少的。

一、语言和各种语言

普通语言和专门语言

每门学科，每项技术，每种职业无不形成一种自己特

有的语言,其中有许多为专业人员所熟悉,而为“广大群众”感到陌生的词语。例如在船上,船员从来不说“绳子”,而说船缆,下后角索,桅杆索,侧支索以及其它各种名称的绳索,更不用说其它许多航海用语了。

大学生都得熟悉自己所学专业的特有语言。当两位精通科学的人,比如两位医学专家在互相交换意见时,你往往一点也听不懂他们在谈些什么。你甚至会抱怨他们用这种难懂的语言,来隐瞒他们不愿告诉你的真实情况。这是难免的。各种学识都发展自己的词汇,理由很简单,每种学识都需要用一些词汇来指定所发现的事物,或确定一些关键性的概念,以便进行更深入的研究。不错,人们会在这上面离了谱,以致造成不少可笑的事例,而在我们这个时代,这是屡见不鲜的。就有人创造了一些浮夸而令人费解的新词,或者用一些吓唬人的缩写来说明一些事物,其实说明这些事物,早已有了通用已久的名词。然而普通的语言毕竟还是不够用的。比如现在我们要填写一张税单,已经非要弄懂那些法律词汇的意义不可了。

因此,要表达基督宗教信仰,也难免要用一些专门语言。我决定在本书中尽量少用这些宗教术语,可是我有时还是做不到。在不得不出现这个或那个术语的情况下,我在初次使用它时,就努力把它解释清楚,或是把它收在本书后面所附的词汇表中。

人际关系的语言

别以为科学语言,在人类所有的语言中是顶尖的语言。如果说,科学语言因其具有确实的、精到的术语,而在分析研究中是不可或缺的,那么用它来表达人际关系,以及人的感情(爱、恨、妒等),它就显得无能为力了。如果我

们只能说些干巴巴的科技语言，那么我们的生活实在太可怜了。为此就得有另一种色彩的语言，那就是人际关系的语言。

我们不妨想一想那些谈情说爱的语言吧！如果脱离了双方表示真心相爱的语境，我们就会觉得他们说的话很简单，甚至还觉得有点儿可笑呢。一般而论，感情是很难表达的，它喜欢转弯抹角，采用比喻，说得颠颠倒倒的。如果我们咬文嚼字的话，就觉得那些话说得没有什么意义，其实它们都是隐喻性质的话。当妈妈疼孩子，对他说，恨不得“咬”他一口时，孩子并不害怕，因为他听到这话，知道妈妈十分疼爱他。

再说，在法国，你知道人们是怎样品评葡萄酒的吗？精于此道的人会十分严肃地对你说：这酒有脚，这酒有腿，或这酒有果皮。于是你脑中充满了脚啊、腿啊、果皮啊这些图像，因为你在杯内的葡萄酒里根本见不到表示酒的三种品质的狭义上的脚、腿、果皮^❶。它们只是象征的说法而已。为此人们对音乐、绘画等艺术品的欣赏，往往也采用一些图像来描述作者或欣赏者的情感。

诗的语言

这样，我们就该谈到诗的语言了。诗人之所以为诗人，就在于能给语言赋予一种感动人的特性。诗人巧妙地运用语言，引发人们一种特殊的情感，或描绘出一幅想像中的图画。诗人得在大量通用的语言中，洗炼出一些词语来，使它具有音乐性和感染力，并通过比拟的手法，使这些

❶ 这都是法国品评葡萄酒的行话。脚、腿单指酒的力道而言，谓这酒饮后有脚劲，有腿劲；果皮殆指葡萄酒的色泽和香味而言。

词语进入与众不同的境界中，从而创造出美妙的图景。诗的语言或多或少以美妙完整的方式，有声有色地显示出为普通的、“平淡”的语言所不能容纳的象征性的世界。诗就是这样去接近美的。诗只能表达我们心中已有，而又不知如何把它表达出来的那些情感与印象。^①

我们再来举个例子。有一对老夫妻正在剧场里观看拉辛(Racine)的悲剧《费德尔》(Phèdre)。该剧一开始显得有点沉闷，心神不宁的女主人在怀有深切的犯罪感而感到十分痛苦时，她的道白是：“天哪！为什么我不坐在林中树荫里！”这一诗句^①。

老先生有点儿耳聋，便问老太太说：“她说什么呀？”老太太便回答说：“她还是喜欢生活在原野里。”这里值得注意的是，老太太完全领会那句诗，只是她用日常平淡的语言把它说出来时，便索然无味了。但是剧中的诗句正好相反，诗人拉辛暗中利用了诗句的韵律，在向我们每一个人展现自然风光时，又极具魅力地引发我们的思乡之情。我们身居闹市，在繁忙的工作中。曾多少次向往美丽的大自然，想起那些诱人的景色呀！这具有象征意义的美妙诗句拨动了我们的心弦。

诗在利用形象意境上是得天独厚的；在措词造句中，诗甚至有权改造普通的语言，从而使一些诗句变得优美动人。然而，形象性的描述自身必须和谐一致，否则就会闹出笑话来。有位国会议员曾形容国家的处境说：“这辆马

① 拉辛(1639—1699)法国十七世纪古典悲剧大师，《费德尔》是他的代表作，有中译本见《外国文学名著丛书》中的《拉辛戏剧选》，文中引用的为第一幕第三场中第176行诗句(十二音节的亚历山大体)。

车正航行在火山上”，因形象不协调，就受人嘲笑。马车如何航行，即使航行也在海上，而不在火山上！

以上一切无非说明，在人的经验中，有些领域是平铺直叙，四平八稳的词句所无法涉及的。于是我们就得搬运一些属于其它领域里的词句。这在文学修辞中，就叫作“隐喻”。

我们越深入到内在的、情感的、艺术的、人际关系的领域，亦即我们越深入到无法表现的真实之中，我们就越缺乏可以直接表达它们的语言；我们越深入地谈论人的生存意义，遇到困难就越大。凡“平淡”的语言不再能表达的事物，就该集中大量的比拟手法来表达它们。单独用一个比拟是说不完整的，必须集中大量的比拟，才可能捕捉到我们想要得到的那个完整的说法。

二、信仰的语言：独特的情况

那么，我们现在就来看一下，圣经在对我们谈论天主和天人之间关系时所使用的语言，或者更好说所使用的种种语言吧。我们在此所涉及的不是科学或技术的领域，而是人与天主交往的领域。所以，我们不难明白，为什么宗教语言往往采取诗的形式。的确圣经中“诗”的出现是很频繁的，那么多的圣咏诗篇，就是例子。诞生在耶稣基督降生前 765 年的先知依撒意亚，他先后在乌齐雅、阿哈次、希则克雅三个王朝内，执行了他的先知职务^③，因为他的预言集文采丰赡，音调优美，比喻生动，形象鲜明，人们一致认为他是世上伟大的诗人之一。

然而信仰的语言超出了诗的界限，而显示出它在语言方面独特的风采。的确，我们的语言，是从原始时代起，由

我们经验世界，经验有限的世界开始，逐渐形成的。因为我们得称呼事物，与人保持往来，并有形地表达意念。我们都会辨认这是树还是林。我们都知道忠信是德行，贪食是过错，它们意味着什么？在上面的情况中，一个名词正好恰如其分地指出某一事物。可是，我们在谈论完全超出我们的感性经验，纯属无限的事物，特别在谈论天主时，会有什么情况呢？

如何谈论神圣的绝对者

当我们要表达最终的事物，即涉及到我们与绝对的关系时——姑且不论这绝对为何物，我们便觉得缺少明白的表述。这时，我们的语言显得十分贫乏，就像飞机飞得太高缺少空气一样。原来语言只是为了有限的事物创造出来的。面对无限的绝对，我们不得不闭口无言，或者只得说些近似的话。再不然，便乞助于诗的语言，利用图像和比喻。末了，我们得重新编排语言，使我们由肯定到否定，然而找到“在有限内通往无限的途径”。

比如，我说：“天主是正义的”，我肯定了天主的基本属性。因为“天主是不正义的”这一想法是与天主的观念相矛盾的，或者说这种想法是错误的。但我得马上修正我的肯定，因为在我的经验中，只有某先生是正义的，某女士是正义的，显然他们的正义都是十分有限的。然而天主是绝对正义的，是不可能有限度的。正如在谈到善良这一属性时，耶稣回答那个富有的青年说：“你为什么称我‘好’？除了天主外，没有谁是‘好’的”（谷 10：18）。于是我就不得不改变我原来的说法，我得说：天主不像某位正义的太太那样正义，我是在完全不同的意义下，说天主是正义的，也就是说天主的正义无限地超过人的正义，是我无法想像，

也无法表明的。人的正义和天主的正义相比，只是十分苍白无力的图像而已。我之所以用这“正义”一词，只因为我再也找不到其它的词了，而且只有这个词还能唤起我一些真实的内容。只要我不犯现代人滥用其词的毛病，不贬损“超”字原有的意义，我可以说：天主是“超正义的”，或绝对地“超”正义。所以我谈论绝对者天主，一开始用肯定的说法，接着又改成否定的说法，以便在最后说出一些在肯定与否定之外的，超出人类一切正义之上的内容^①。

语言和真理

语言中所遇到的困难是与真实的问题相连的。语言是真诚的，尚不够，还该是真实的，也就是说，所说的必须与所面对的真实是符合一致的。然而我们可以这样说，语言要与真实符合一致，常常是力不从心的。为此，我们的语言只能表达部分真理，因为我们所使用的词句无法涵盖全部真实。我们的语言只能做到大体上接近完整的真实。

因此我们将发现，真理一词在很大程度上并不是一个单义词，它并不像我们向来所认为的那样，是真伪绝不混淆，泾渭分明的。我们所知道的或我们所说的事物，其中确实有不少真理的因素，但仍有谬误的成分在内。再说，世上还存在着不同层面的真理。我们的感性经验告诉我们：太阳绕着地球转。这在初级的层面上是真实的，但是为了发现地球绕着太阳转，就应当过渡到另一个思考和认识的层面。在历史中前一层面过渡到后一层面，曾经历了数世纪的观察。欧几里得的几何学，即使在另一种时空观念中，他的那些公设已经过时，但它至今还是正确的。

最后，真理还有着其不同的微妙之处：科学真理有它的微妙，诗真理也有它的微妙，而宗教真理一开始就有

它的微妙，为此我们表达宗教真理时，总是有欠缺的。所以宗教的表达需要不断地完善和精密起来。然而幼稚的语言，也可能具有绝不幼稚的内容。

天主教在世界中的“出现”

只因天主教是与我们完全不同的“那一位”，我们看不见祂，无法描述祂，所以谈论祂已不是一件容易的事，那么我们更如何去谈论天主教在我们这个世界中的出现呢？因为凡有意建立在启示上的宗教^⑤，无不以此作为谈论的首要对象。如何谈论绝对者与在时空中展现的具体事物（亦即世上经验中的偶然事物^⑥）相遇？^①如何“使天主教讲话”^②？如何谈论创世和天地终穷？如何谈论这看似荒谬的基督宗教的信仰：天主教圣子成为人^③？

在此，我们必须注意到以上的问题涉及到了两种完全不同的情况。在创世和天地终穷的情况中，我们假定自己并不拥有什么“历史的”信息；而天主教出现在世界历史中的这种情况，我们是通过“见证”，特别是通过耶稣的生活、死亡和复活而得到了信息。

创世的情况

一谈到创世的情况，我们就遇到了一个极其遥远的问题。因为，我们必须这样假设，在人被造以前，我们毫无创世的见证，而且我们也不可能认为人类的原祖一开始就拥有书写的的能力，来记述原始的大事。语言文字是经很长时

① 从哲学讲，我们都是偶然的事物（la contingence），是可有可无的，非必然的；这里所谈的绝对者在时空中与偶然者相遇，即天主教在世上与世人相遇。参见本章附注⑥。

期才发展而成的。人类是在时间的流动中，提出创世的问题的。这再次证明有一个内在的动力，在推动人把一切问题都弄个水落石出。所以对人类而言，谈论创世问题，就是谈论一件没有任何见证，也没有任何历史记载的大事。

中东古老的宗教无不自发地把创世归属于一个崇高而超越一切的力量。他们要谈创世没有别的办法，只有写出一个故事来。当然，这得根据他们观察宇宙所获得的资料来写，他们当时并不声称那故事具有现代人心目中的科学价值或历史价值。但是它传送了一定数量的有关创世问题的宗教性教导。这样的故事在宗教学的语言中，便称为神话。

神话一词的意义现在是很暧昧的，因为它在我们的文化中具有贬义的一面：神话是人所发明的，所以它与真实是毫无关系的，总之，它是虚构的。在法文中，把有谎话癖的人，称作有神话癖(mythomane)的人。这种不加区分的评论是不公正的。因为神话假使失去了那些绘声绘色的描述，依然有它的真理在。比如拉封丹(La Fontaine)的寓言诗^①决不是什么真实的历史写照，因为其中所写的往往都是动物的故事。在这一点上按照字源学来说，他的寓言诗也属于神话，因为拉封丹的希腊前辈伊索(Ésope)所写的寓言，当时的人就把它称为神话。但是寓言的宗旨在教导人如何做人，要人分清什么是正义的，什么是非正义的。所以寓言总是以伦理教训开头或结尾的。

强者常常强词夺理

我们就来看个实例：

① 拉封丹(1621—1695)法国十七世纪著名寓言诗人。他的《寓言诗集》，有多种中文译本。

这就是拉封丹的著名寓言诗《狼和小羊》的开头；而《乌鸦和狐狸》的寓言诗是这样结尾的：

要知道：拍马屁的人

全靠损害吃马屁的人生存。

所以，寓言或神话完全有它的真理。但是这真理属于社会的、道德的、教育的范畴。一个充满想像的故事也能传送宗教的真理，因为在创世的故事中，我们可以由伦理教训进入宗教的境界。因此“神话”一词，根据著名宗教学家米尔恰·伊里亚德(Mircea Eliade)^①的见解，指涉及“超自然存在者行动史”的故事，它涉及的是陈述万物起源的神圣历史，这神圣的历史向人传送了世界存在的全部意义。而有信仰的人便以举行庆典和礼仪来纪念这历史。所以，我们现在就在这框架内研究圣经中创世纪的故事。

圣经中创世纪故事的性质

圣经中天地万物的创造和人类堕落的故事，就是这一类的“神话”吗？基本上是的。因为它们报导了天主就在太初以祂自己的行动出现在创世中；同时也提示了天主对这世界拟订的“计划”，从而向人指明了活在世上的意义。创世纪的故事显然不是狭义所称的历史，因为它们所讲的都是没有目击者的故事。另一方面，天主用泥土造人，乐园中央有两棵树，还有四条河流，以及诱人犯

^① 伊里亚德(1907—)罗马尼亚宗教史家。1957—1964任美国芝加哥大学宗教历史系教授和主任。著有《神话面面观》(Aspects du Mythe, 1963),《宗教信仰与宗教思想史》二卷(Histoire des croyances et idées religieuses, 1976, 1978)等。

罪的蛇等，这些都曾出现在美索不达米亚人的神话故事之中。作者在编写这些故事时的宗教背景，显然会在叙述中留下了痕迹。由此可见作者并不持有专写历史事件的观点，所以在故事中有许多地方是值得我们去探索其中的深义的。为此，我们便认为圣经中创世纪的故事是属于“文学类”的作品。

神话常有的特征，便是它的时间是象征性的时间，与根据天文计时的时间是不同的。我们给小孩讲故事时总说：“从前有……”《创世纪》中的情况也是如此。创世的时间与地点是相连的，所以关于原祖父母被逐的那个“乐园”，也不是地理学中的某个地点。由于时间与空间的观念是密不可分的，如果说时间是神话性的，那么地点也是神话性的。

作了以上重要的说明后，可见这些“圣经神话”具有很大的特点：它们不仅具有自己的独创性，而且还走出了旧神话的老框框。因此，它们不知不觉地从象征性的时间走向了明确的时间，因此与当时的知识学问不无关系。

的确，在这些创世纪的故事以后，原始的象征性的时间，将在毫无中断的情况下用历史性的时间继续下去。《创世纪》开头 11 章，叙述人类最初的历史，把它放在象征性的时代中，以后在不露任何中断的痕迹下，把叙事转入到编写者自己的年代。亚当、夏娃，他们的儿女，以及子孙在世上的繁殖等，其中都充满着神话的色彩（如洪水、巴贝耳塔等）。以后创世纪逐渐叙述了亚巴郎等圣祖的历史，接着又叙述了天主与梅瑟建立了选民的历史。从《创世纪》至以色列和犹大的《列王纪》为止，显然都顺着历史的发展叙述下来，中间并无断裂的痕迹。

《创世纪》的叙述难免沾上当时的自夸之风，我们可

以把它称作“原始科学的”夸张。因为我们认为，创世纪的叙述曾受到巴比伦宇宙学说的影响。这一学说是“利用各种观察天象，主要是星象的工具，运用三次多项式计算”的学术成果^①。尤其是《创世纪》的第1至3章，提到了出现在世上的各种要素^①，而这三章旨在说明它们存在的理由及其原因：这世界怎么是这样的，而且是这样构成的，为什么上面生活着人类，即对这世界作了“原因学的”（*étologique*）的解释。（按 *étio* 的希腊文为 *aitio*，有“原因”的意思）。

圣经讲述原始的故事，即使已为人所接受，到了现今这个时代，在人类的科学知识方面，确实是有许多缺陷的。但是，当时的人既然对原始的情况，毫无科学的认识，我们就认为圣经所讲的故事并不以科学为依据，也就是说，我们只能认为那些事情就像所叙述的那样发生过。这是很自然的看法，而且也是不成问题的看法。^②

圣经问题专家皮埃尔·吉贝尔（Pierre Gibert）对此下结论说：“圣经中创世纪的故事是复杂的，其中有相当多的神话色彩，但是这些故事一心想向我们展示一部统一的而且是有意义的创世史。从这意义来讲，这些故事最早传出了非神话化（*démythisation* 或 *démythologisation*）^③的信息。“非神话化”是路德派释经学家、神学家鲁道夫·布特曼（Rudolf Bultmann）^④首先使用并推广的神学术语。因此，圣经中创世纪的叙述，已显然由神话或故事

^① 原文 *les différents éléments*：各种要素指日月星辰、陆地海洋、动植物和人。

^② 布特曼（或译布尔特曼，1884—1976）。他于1941年在圣经研究中提出了“非神话化”的纲领。参见本章附注①。

走向历史的途径。

所以创世纪的故事，在今天对有信仰和无信仰的人来说，也不应该再成为什么问题了。首先，我们应从意向和文字功能方面重视它们，评论它们；其次，我们见到了科学与信仰在表面上发生矛盾时，可以不再大惊小怪，因而焦急万分。看来这是符合教会的立场的。

是科学神话吗？

用讲故事的方式来说明一件事是深埋在人心的一种要求，即使是专门研究世界起源的科学家，在介绍他们的研究成果时也作“介绍剧情”那样的描述，有时还参照圣经的经文呢。1979年获得诺贝尔奖的物理学家斯蒂文·温伯格(Steven Weinberg)^①在《宇宙最初三分钟》(Les trois premières minutes de l'univers)^②中，他描述：“在起初，发生了大爆炸，这大爆炸不是现在世上能看到的一般的从中心向四周扩散，而在四周爆发出越来越巨大威力的爆炸，而是各处同时发生的爆炸，一开始就充塞全部空间，每颗粒子都冲破一切，飞逸出来。……”

大约经过百分之一秒，就在我们有一定把握谈到的那个最遥远的太古时刻，宇宙的温度几乎上升到摄氏100亿度。……

宇宙终于充满了光。……^③

这怎么能叫人不想起《创世纪》的开端，即整部圣经的第一句话：“在起初，天主创造了天地”（创1：1）呢？

① 斯蒂文·温伯格(1933—)，美国当代物理学家。他与巴基斯坦物理学家萨拉姆(Abdus Salm, 1926—)在原子物理学上提出了温伯格—萨拉姆理论。

对这位极有学问的科学家来说，在有必要向人讲解原始发生的情况时，他就不可避免地作了时间性的报导，说出了“百分之一秒”那样的话。他说的“故事”是建立在天文和数学的依据上的，而这些依据是无法表述的。温伯格之所以作了那样的描述，因为他是生存在时间中的人。他既然有意回答人心中所产生的问题，就不能没有时间上的描述。其实这位科学家与《创世纪》的编撰者做的是同样的事。为此，在这里我们完全可以把他对世界起源的描述，称作“科学神话”。尽管最新的科学理论已能说得更精确，甚或对他的论断作了若干修改。我们无意在此评判他的科学才能，而且也不想《创世纪》与温伯格之间作任何廉价的调和。我们在此所强调的是：世人只有通过讲故事的形式，才能解决创世问题，而最有学问的科学家也得问问研究的成果在现实中是否有价值，是否合情合理。科学家完全意识到，要表达不能表达的事理，只有通过描述的手段。“我们在此不得不提出神话精神与科学精神之间的亲缘关系。这话也许会再次触犯了科学家^③。”

天地终穷

世界的结束就像它的开始一样是难以捉摸的。谈到它的结束，自然也没有可供描述的内容。天地终穷并不是就在眼前的事；有知识、有学问的人互相争论，这个世界能不能，该不该有个结束。圣经用人的语言对它作了一个概要的描述，但写得很奇特，很有神秘的色彩。圣经对它的描述，就像《创世纪》一样，只是简要地写出了人类历史和世界历史的结局。圣经所作的描述并没有脱离这个人所居住的世界，而仍在我们所处的时空范围之内。它所涉及

的是历史的“终点”(Point Oméga),是天主以祂的权能出现的时候;祂的出现是为了把我们的这个世界推翻,使它成为另一个幸福、和平的世界。对我们来说,这些描述是难以理解的,因为它们都是《启示录》式的,其中描述了人类将遭受各种灾难,而以审判结束。这些都是我们应该极其细心地“解读”的。^⑤

绝对者出现在历史中：神显

然而,圣经向我们描述了天主在人类历史中的出现。在旧约中,天主为了祂的子民曾多次以语言和行动出现在他们之中。但是发自天主的语言是怎么传达的?当然,天主采用的都是人的语言,也是人能领会的语言,因此就有指明某某语言是发自天主的语言规律。最常见的便是神显(la theophanie),也就是天主的显现。

关于天主发话的神显,圣经中有相当多的描述。编写圣经者采用的描写法自然离不开他所处的时代背景,就像风琴师弹出美妙的乐曲离不了那管风琴一样。那些描写无非要人想起天主是至高无上的,祂是大自然的主宰,同时也要人想起天主如此贴近人,把人作为对话的一方。在这些神显中,有闪电打雷,有狂风暴雨,或与之相反,有和风习习,有笼罩场地或圣所的云彩,有大自然的颤动,有天使的莅临。这时候,天主在一定的荣耀之中,或以单独的声音,或以神秘的对话者显示。在旧约中最重要的神显,显然就是祂在西乃山上向梅瑟亲授律法约版的显现了。足见至高无上的天主也会与世人相遇而进行真实的对话。

新约中也有神显。圣诞之夜成群天使隆重地向世人报告耶稣诞生。耶稣受洗时,天主在空中发话,确认了耶

稣在人世间的使命。耶稣显圣容时，又使人听到天主在空中发话。玛窦福音记载耶稣死后大地发生震动，这是典型的神显标记。

耶稣复活的神显

这里涉及到耶稣主要的神显标记，它是专门用来说明通过其复活是如何生存的^①。它是祂彻底战胜死亡的标记，也是天主正式确认祂的使命的标记。的确，随着耶稣的复活，我们就处在天主的超越性与人世间的时空性的交叉点上。我们首先应该注意到的是：耶稣复活本身并不是我们描写和陈述的对象，而是我们予以确认的对象。对于复活本身我们并没有什么学术性的专用词语可以表述的。新约中用来谈论耶稣复活的只有两个词语：苏醒和起来，亦即站起来了，这两个词都是隐喻。在我们的想像中，“入睡”与“死去”是相似的。的确我们一躺在那里，就与任何人断绝了往来。这样苏醒就是更生^①，重新充满生气，就像大病一场后，可以下床起立，重新活动一样。在人类的历史中，耶稣复活是独一无二的事，因此要找到能比较全面地表达它的语言，是再困难也没有的事了。

表明耶稣复活的都是些侧面的标记：天使出现在空墓上，向妇女们报告耶稣已复活了。后来耶稣发显给祂的门徒们所采用的方式，强调祂已超越时空，有了新的状况。祂的升天更是祂的显现中最有意义的一次神显。

耶稣被钉死在十字架上后，由见证者所报导的种种标记以及祂活生生的显现，不仅使我们了解当时所发生的情况，更使我们懂得了祂的复活，这独一无二的事件所具有

① 苏醒的“苏”，在文字改革前写成“甦”，是一个会意字。

的意义。耶稣的复活是不能与世界的创始和天地无穷相提并论的。关于耶稣复活我们离不开历史，而且有关的历史记载都是可以接受的。然而祂的复活究竟是怎么回事，是我们所不能理解的。在我们看来，祂的复活就好比从我们这个世界过渡到天主的世界。矛盾就在这里：我们虽然不能给耶稣的复活一个确切的定义，但是我们还得竭尽所能地用语言来谈论它。我们能消极地说耶稣的复活不是什么，却不能积极地说耶稣的复活是什么。对于我们的信仰，在耶稣复活所引发的的问题中，语言显然不是主要问题，然而它仍是少不了的问题。

耶稣：在历史中的绝对者

我们是在神显之外，或在特殊的神显之内与耶稣相处在一起的，因为耶稣曾说：“谁见了我，就是见了父（若 14：9）。福音告诉我们，天主圣子亲自降生为人，而这个人，耶稣，彻底地、毫不虚假地跟我们人一样。天主圣言（或“道”）成了人言。我们若死抱住“天主”与“人”这两个词的意义不放，那么接受上面的说法真是荒谬透顶的。这里，天主的启示是通过人世间的人完成的。我们瞻视耶稣的行为，聆听耶稣的话，不难从中认出天主的行动和语言。这便是道成人身奥迹的教化。关于这一点，我们在后面还会详加讨论的，因为我们知道，它是人们最难接受的基督宗教教义。我们在此提到它，只是为了说明天主竟然愿意用人的语言与人交往。

天主在耶稣身上如此特殊的显现，相对而言，使人较难想起那些属神的标记。然而在祂身上理所当然有不少属神的标记，以证实祂确由天主派遣到世上来，奉行天主的使命的。可是在耶稣身上属神的标记，对祂亲口用人间

语言所作的启示而言，只是补充性质的。我们在耶稣身上见到了属神的标记，特别是复活的重大标记。

三、宗教的语言和普遍的语言

直到现在，我常提到人的有限的语言如何谈论无限的绝对者，即谈论天主和祂在我们历史中出现的难题，而把另一个表面上看来并不困难、却是十分复杂的问题，亦即文化上的多样性与宗教语言上的普遍性问题，搁置一旁了。所有记录在历史和文化时空中的语言势必有其独特性，然而谈论天主的宗教语言是要讲给所有的人听的。宗教语言是有普遍性的，所以在原则上，它应该是人人都能领会的。

语言是普遍性交往的载体

这一点正是今日许多人争论的问题。有些人甚至说，各种文化都是彼此隔绝的。这一文化所形成的观念，是另一文化所无法理解的。持这种主张的人甚至还会说，世人有若干绝然不同的文化范畴，在根本问题上，亦即在人生的意义上，彼此是无法交流的。这种见解是违背事实的。我们之间的文化虽然差异很大，甚至说的不是同一种语言，但是在这地球上我们还是互相交往的。不同的文化之间不仅有交往，甚至在一定的程度上，还互相糅合呢。最生动的事例，便是人们在政治领域、经济领域、科学领域，可以不分国界地互相交往。当今世界，我们都在使用电脑，并通过互联网互相交往。

我们再来谈文化问题，欧洲的文化通过一定的努力，完全可以在另一种文化中表达出来的；我们见到不少中国

人、日本人成了精通欧洲文学艺术的专家。在哲学研究方面,同样也可在不同的文化中进行交流。所以在人人都具有同样的禀赋下,我们没有理由认为在宗教领域内存在着不可逾越的界限。外星人是否存在?其实真正的问题只在于我们是否能跟他们交流往来。能够的话,则说明他们也是人,即使他们鼻子上有触角。

特定的、涉及普遍性的文化

有了上面的基本观点,我们就该认识到文化上多样性的重要意义。从这一语言转移到另一种语言,所用的语法句法都是不同的。语法中时态的用法与时间的概念有关。语言文字对事物的描摹不一定是确切的。巧妙地使用同义词或同声异义词(如法语中的 le dauphin 既可指王子,又可指海豚),可以起到不同的作用,因而使某些字句成为无法直接翻译的字句^①。一种语言要表达另一种语言中根本没有的概念,就得考虑用什么词语精确地表达出来。例如,法语中的 conseil(会议)和 concile(天主教的大公会议),在英语中都用 council 这一个词,我们只有根据上下文确定该词的意义。还有相同的意思,表达起来正好相反。例如,谨防变压器触电,德语这样说: Lebensgefahr(有生命危险),法语则说: danger de mort(有死亡的危险)。表面看来两句话恰恰相反,但两句话的意思是一样的。语法中的冠词,它的功能是很独特的,在有些语言中(如汉语——译者注)就根本没有冠词。诸如此类的例子不胜枚举。人类的各种语言都是在极其独特

① 如汉语中的“和尚打伞,无法(发)无天”,“暗送秋波”等,外语是无法直接翻译的。

的情况中形成的。然而各种语言无不具有它的普遍性。也就是说，今天我在这里所说的话应该不受时间和地域的限止，是能够被人听懂的。因此，我不拘怎么说，我所使用的语言能把我的意思运载到任何时期，任何地点去。“翻译”不仅是如何把一种语言译成另一种语言的问题，更是在文化上如何把语言中所具有的普遍性的意义转移到另一种语言中去的问题，而这才是翻译的根本问题。

信仰的传播：圣经的语言

有关宗教语言和信仰传播的情况确实是这样的。整个宗教活动起源于某一地点和时间，但受当时当地的语言制约。圣经采用的是地中海沿岸古老社会的语言，所以圣经十分明确地表达了一个文化世界，即古老的希伯来人的文化世界。因此圣经中的某些用词，某些意念及其表达和某些说话方式，是我们现在的人难以理解的，而讲解圣经的困难，其原因也就在这里。显然，在这一点上，我们是无法与当时的希伯来人相比的。所以，教会内外的释经家为了弄清楚圣经原文的意义，便展开了十分艰巨的工作。这方面的工作，新约与旧约一样困难：在福音经和保禄书信中有不少经句和章节，初读时实在令人费解！因此教会内阅读的圣经一般都附有注解，以阐明某个章节的意义。当然这些解释经文的注解都是用现代语写的。

虽然如此，理解经文依然不是一件容易的事。这又有什么办法呢？“先知”认为自己有责任向同胞们传达天主方面的经验时，是无法逃避这条规律的，连耶稣自己也是一样，只能说当时当地的话。所以我们在阅读福音时，就会被祂所使用的语言难住，因为翻译出来的经文常有不能充

分表达原意的情况。然而翻译是决不可少的，为了能吃透经文的意义，我们应当不断地参阅原文。

我们已经看到，宗教语言就在于转换我们日常经验中有限的语言。显然这里所涉及的就是圣经语言。可是圣经语言却另有一种转换，这就是说，圣经语言虽然采用了当时宗教语言中的关键性词语，但在大多数情况下，由于犹太宗教和基督宗教的启示有其独特性，便对这些词语赋予新的意义。我们曾说过，天主的启示只能用人间的话语来传达，可是并没有完全现存的可以表达启示内容的词语。这样就得利用原有的宗教语言而加以改变，我就把这叫做语言在意义上的“皈依”。圣经谈论祭献时，已使“祭献”一词完全皈依了，因为已经去掉了其中一切我们所不能接受的含义，特别是在我们确认耶稣的死亡就是“祭献”的时候^⑥。在这上面，我们很容易在脑子里仍保持着那些词语尚未皈依时的意义，因而没有领会它们在圣经中的意义。

要知道在圣经原文与我们现在的思想状态之间，存在着极大的文化差距。我们还该承认法国所继承的文化曾受到耶路撒冷和雅典的孕育，这对印度人、中国人和日本人来说，则完全是另一回事了。如何把基督宗教的信息，按照亚洲人的习惯，给他们“翻译”过去，是一个极其复杂的问题。

圣经语言和教会语言

然而尚有与圣经语言相近的教会语言。这两种语言并不互相掩盖，而各有特色。事实上，教会语言是当初教会把希伯来语和闪族语译成希腊语，后来又译成拉丁语的结果。因为我们知道那时基督宗教已扩展到操希腊语和

拉丁语的世界，新约用希腊文，而不用希伯来文编写，这件事情本身就说明了问题。为此，我们在新约中不难看出在典型的犹太人思想中，已有了希腊文化的引入。以后异教徒成了基督徒，其数量远远超过犹太人的基督徒。他们自然会想方设法以他们的文化语言来“翻译”基督宗教中的重要教义。

这一运动到了第五、第六世纪，在教会最初几次大公会议的配合下，便蔚为大观，于是便产生了如何寻找词语以能确切“翻译”圣经中的教义：耶稣就是主和“天主圣子”。的确所有的翻译不过是一种解释，而且各种翻译都处在优胜劣败的状态之中。所以圣子道成人身的教义在希腊哲学的理念中就成了难题。当这教义进入了希腊语的模式中，就有了许多理解的方式^⑧。

在阐述我们的信仰时，也有相同的情况，我们也一样没有现成的完全可以确切表达基督宗教教义的词语。教会用来说明教义必不可少的词语，是经过长期争论逐渐确立，然后经大公会议所钦定的。教会在使用这些词语时，势必抛弃其它解释，让它们“出血”，失去许多原来可以表达的意义。人终究还是人，争论并非常是最好的办法，只要经过争论后，那些词语足以说明基督宗教的信仰，争论也就算完全达到目的了。

大公会议的重要宣言，对圣经中所肯定的教义而言，都是一种说明。当我在交谈中向人说明什么时，我并不想对某一事物重新作出论断，只是想对我刚才说过的话，用其它的话来加以解释而已，总之，旨在“阐明”它，把它说得更清楚一些。最初九次大公会议的宣言，就足以证明教会要求用希腊语，和以后用拉丁语所作的宣言，符合圣经或福音经的定断，要求它们与圣经或福音经所说的

是同一件事。

本地化的问题

希腊文化中的这一转变，便是今日所谓的**本地化**的最早例证。本地化是使新文化成为本地文化的一个缓慢的过程。在这过程中，使基督宗教的福音归为己有，从而可用本地的语言文字把它表达出来，使它生活在本地习以为常的语境中，进而建立起适合于本地风土人情和艺术传统等的礼仪。本地化不能不有某种形式的“皈依”，因为只有这样才能迎合属于基督宗教的新的内容。最初几个世纪所制定的宗教语言，便是基督福音在希腊文化和随后的拉丁文化中的第一次本地化，这或许还是唯一的真正成功的本地化呢。

这正是我们今日面对着信仰的语言发愁的原因。在过去的许多年代中，特别自近代以来，基督宗教在语言的改革和现代化方面所作的努力是不够的，因为它仍跟不上文化的演进。教会所使用的字句，今日已使人感到冷僻生疏，因而不能掌握其真正的意义。即使有时人们在谈论世俗的事情时，从好的方面或从坏的方面想起了一些宗教语言，但由于信仰方面的事物已经脱离了这个世界，他们对那些词语也感到很陌生了。就在我们的法语世界中，有人已把盛大的集会称作“弥撒”；也有人会把开放的精神说成是“大公主义”的态度。至于“教条”一词就会使人想起一种先验的意识形态，它的陈述在任何情况下是不可争辩的。头脑顽固的人在理论上毫无疑问义和没有用处的争吵，会被人视同“神学的”讨论。可是所有这些借用的词语，都已失去了基督宗教原有的重要意义。

随着十六世纪和十九世纪先后两次大规模的传教运动,本地化的问题就显得更加复杂了。在扶植信仰,建立新教会的地区,传教士们很自然地把西方文化的模式及其使用的宗教词汇输往那里。于是如何接受基督宗教文化的问题,在某些地区就发生了。例如十七世纪就产生了中国人和印度人所举行的礼仪,特别是丧葬礼与基督宗教相容与否的问题。对于这样的问题,教会方面往往作出了过分否定的回答。所以无论在基督宗教文化古老的各个国家里,还是在传教区的各地方教会中,今日的教会在全球范围内遇到了许多本地化方面的棘手问题。

第三章 附注

①吕巴克的《论天主的道路》,1983年,巴黎,Cerf版,9页。

②这里我们就以马拉梅(Mallarmé)的十四行诗为例^①:

这童贞、矫健的俊美儿今天是否会
以他沉醉的翅膀,为我们奋力击碎
那已被遗忘的冰湖,忍受寒气侵袭
他在上面不时扑打冰晶雪白的羽翼¹?

咏吟马拉梅这几行诗,在我面前出现的是冬天冰封的湖面。这冰湖已成了天鹅获得自由的天敌。后面的诗

① 马拉梅(1842—1898)法国诗人,象征派代表。十四行诗(sonnet)或音译成“商籁”、“桑籁”。十四行诗一般分为四、四、三、三4个诗段,法国的十四行诗常用押韵的十二音节的亚历山大体。译诗仿此。

句更使人感到天鹅受到了死亡的威胁。但是经过了“严冬”之后，便是春回大地。这一希望将使天鹅再生，重新振作起来。有一位讲解这诗的人说：“那天鹅徒劳地在那长期冰封的湖面上，扑打冰冻的翅膀，岂非象征着世人的灵魂？……²”作者是在解放世界的愿望得不到满足时，写下这首诗的。这里天寒地冻，象征着沉重、冻僵、处处受限制的心灵。诗中集中描写了寒气的袭击，它激励世人振作起来，超脱沉重的世物，从而表达出我们心中怀有无限愿望的一面。此外这数行诗带有一种音乐美，每行均以“i”韵结尾，但略嫌尖酸。原谅我的讲解十分粗浅。诗只能用诗来讲解。

1. 马拉梅这首十四行诗，有时题为《天鹅》。这里所引，是该诗第一诗段。引自马拉梅《全集》卷一《诗歌》；1983年，巴黎 Hammarion 版，308页。

2. 讲诗者为 A. 伊贝尔斯(A. Ibels)。同上，309页。

③这里指《依撒意亚先知书》前篇“预言集”的作者，即依撒意亚先知本人。

④神学中称此为肯定、否定、“凸现”三步法，即把肯定与否定结合起来，引伸至无限。

⑤关于启示，可参阅本书第二部分，第七章。

⑥事实上一切非必然的都具有偶然性。拉丁文 contingere 原意就是“偶然来到”。在哲学中，一个人的存在，乃至人类的存在都是偶然的，连历史中的事件也一样是偶然的。因此哲学所思考的，就是必然的理由。

⑦说天主对人讲话，这有意义吗？关于这问题，可参阅本书第二部分，第七章，一。

⑧我们在此无意谈论“道成人身”的实质问题，只是提

一下谈论这信理的语言问题。有关这信理，可参阅本书第三部分，第十六章，三。

⑨皮埃尔·吉贝尔的《圣经、创世的神话和故事》(Bible, mythes et récits de commencement), 1986年, 巴黎, Seuil版, 64页。

⑩当科学论文提出一些有关创世的结论时, 这些结论只能与具有伪科学思想的人发生冲突, 因为他们会把圣经故事视为第一流的叙述。天主教会很早就具有这种危险的看法。教会虽以正当的理由维护叙述中的宗教教导, 但也曾认为叙述中属于经验方面的真实性, 为维护教导是必要的。这样一来, 教会就给那些称为“协调主义者”(concordistes)的解释, 大开方便之门。他们一心想把最新科学的结论与圣经的教导协调一致。例如有人说, 《创世纪》中的六天, 是与形成地球的地质年代相符的。显然, 这是一条错误的途径。福楼拜(Flaubert)的小说《包法利夫人》(Madame Bovary)①中的药剂师奥梅(Homais)曾嘲笑约纳三天三夜在鱼腹中的事, 殊不知《约纳书》就像《约伯传》一样, 只是故事书而已②。然而在那年代还没有人那样说。

今天, 这一观点, 除极少数新教徒¹以外, 已经很明确。教宗庇约十二世于1943年所发表的通谕, 承认各类文学

① 福楼拜(1821—1880)法国作家。《包法利夫人》(1856年)是他的名著, 有中译本。

② 思高圣经学会的《圣经》译释本, 有关《约纳书》的引言中有这样的话: “由本书的内容及文体可以断定, 作者的目的是记述史事, 而是训诲读者, 使读者明白上主是慈悲的、宽仁的, 是爱护天下万民的天主。”

作品，各有其价值和真实性²，这就解救了历史学家和释经学家。

1. 这些人称为“基要主义者”(fondamentalistes)。他们企图完全或几乎完全按字面的意义逐字逐句阅读圣经。

2. 指《圣神默示》(Divino afflamte Spiritu)通谕。

⑪非神话化(或译剔秘、解神话化)^①为德国路德派神学家布特曼(1884—1976)，为使圣经上某些在今日人们看来是神话的描述，更易相信起见，所开创的工作。总的说来，这一想法是正确的，可是实际做起来是十分细致困难的，这只有在信德的光照下，一个一个地解决。布特曼对此，特别有关耶稣的事迹及其本身，提出了一个非神话化的总纲。

⑫温伯格的《宇宙最初三分钟》，1978年，巴黎，Seuil版。吉贝尔在他的《圣经、创世的神话和故事》56页，曾引述温伯格书中的话。

⑬见吉贝尔上述著作58—59页的引述。

⑭同上，64页。

⑮如何“解读”，可参阅本书第四部分，第二十四章，三，1—3。

⑯这里只涉及复活方面的语言问题，至于复活事迹本身，将在本书第三部分，第十四章再谈。

⑰参阅本书第三部分，第十三章，一。

⑱我们在此举一个属于完全不同领域的例子：联合国

① 参见《神学词典》(天主教上海教区光启社版)352条(455页)。

著名的 242 号决议，肯定以色列国享有“公正的、得到承认的边境”，由于用英文撰写的文本，这句话中没有任何冠词，既无定冠词，也无不定冠词，它就可能有两种解释。巴勒斯坦人就认为边境问题应通过谈判来解决；以色列人则认为，既得的边境不应再加讨论，而已成“指定的”（法文中在此就用了定冠词 les——译者注）边境。撰写决议的人究竟要说什么？这便是双方争论不休的疑点。这几十年来，就为了文本上少了一个小小的冠词，便成了政治上的重大争端。巴西略（Basile de Césarée）早在第四世纪时说过：语言上小小的一个词会造成极大的后果。

第二部分

我信天主父

卷头语

我们现在来谈信经的第一端，并深入到信者所信的内容之中。这内容好比传报给人的喜讯。天主，这是人们无法回避的问题，祂不仅是存有的，而且还特别关心人。祂是眷爱人的天主。人为天主而生存，就像孩子为父母而生存一样。我们现有的文化极容易把天主看成一个专横的对手。当代的无神论有一个重要的论证，提出人与天主势不两立：“或者有人，或者有天主；人与天主决不并存。如果有天主，人就什么也没有；如果没有天主，我就自由了。如果人真是自由地生存，那么就请天主让位。”

基督宗教的信仰恰恰与之相反，它向我们介绍了一位“慈善的”(philanthrope)天主，也就是说，天主在预定的计划中，因爱而创造了人，“为了有分享者，使人享有祂的恩惠”(圣依肋内^①语)。天主创造人就是为了能把自己分赐给人。因为祂愿意与人“缔约”，就像缔结爱情的婚姻，与人忠信地结合在一起。在我们的历史中，天主以言以行，向我们表示了这一创举。我们的信经，就好比对天主的创举所作的回应。

上面的话，读者中有人会觉得它虽然充满着宗教的热忱，然而它是理想而抽象的，因此立即会引发一

① 依肋内(或译依雷内，Irénée)，公元130年生，177年在高卢(今法国)里昂晋铎，不久被祝圣为主教。他著书立说，保卫天主教信理，驳斥不可知论的荒谬，约于202年殉道。

连串的诘难。看来，在这阵地里布满了地雷。为此，在本书第二部分的每一章里，我们先得清理一下那些妨害基督宗教信仰的主要障碍。

我们并不想回到证明天主实有上去，因为这问题的要素以及在这方面最终存在的问题，我们已在本书的第一部分中谈到了。我们首先要谈的是有关天主的形象问题，我们给自己构成的天主形象与天主启示给我们的不同。启示给我们的天主像父亲，并不如我们所想像的是法庭上的判官，也就是说，天主不是复仇者，祂并不永无休止地干预我们，惩罚我们，总之，祂不是残暴的，令人恐惧的天主。且不管我们是信徒还是非信徒，我们该如何纠正那在我们心中久已被扭曲的天主形象(本书第四、五章)?

根据信经的次序，接下来天主就以创造者的身份出现在我们面前。圣经告诉我们：天主创造了天地万物，祂看了都说：“这很好！”在此，科学问题可能成为宗教问题的障碍。这样我们就得阐明和区分一下科学所属的范围和宗教所属的范围(本书第六章)。其实本书的第一部分，在探索语言的起源时，我们已涉及到了这一问题。

另一问题便是：我们知道天主能对人说话，与人对话，并参与人的历史吗？当我们知道，人并不像在路上遇见朋友那样找到天主，而且知道人经验到天主是通过其它渠道时，对上面的问题作肯定的答复，有什么意义呢？用基督宗教经典的说法，这便是启示问题。天主能把自己的一些奥秘启示给人吗(本书第七章)?

然而，面对世界上大量的恶，我们能相信上述的一切都是真的，而这世界是“好”的吗？恶的问题对信

仰天主来说确实是个重大的障碍。看到二十世纪两次世界大战，“各种各样”的种族屠杀，那难以形容的残酷悲剧，提出这样的反诘就显得格外有力。在这一切悲惨的事件中，天主在哪里？祂若是存在的，怎能容忍这样的事发生？莫非祂是永生的尼禄^①。今日最广泛的问题，便是“在奥斯威辛^②以后，我们对天主有什么看法”？——奥斯威辛象征着一切恐怖（本书第八、九章）。

① 意即暴君。

② 奥斯威辛(Aushwitz)，第二次世界大战时，纳粹分子设在波兰南部灭绝人性的集中营。

第四章

在我们时代中的天主及其形象

不少当代人一谈到天主便浑身不舒服。我们都深受近代强大的无神思潮的影响。今天无神论已不再像二十世纪初那样咄咄逼人,甚至也不再像二十世纪中叶那么风光,但它在更朴素的形式下依然存在,而且它已改头换面,叫人忘记天主,或者叫天主走开。不管我们是信徒,还是非信徒,无不受到不可知论^①的侵袭。有些人看来很平静地容纳了这样的论点;可是天主仍在有些人的心里,成为他们不安的根子。

因此,天主与世人之间的争执永无休止。圣经告诉我们,天主按祂的肖像和模样造了人。伏尔泰回答说:“人早就把那肖像还给祂了。”这句俏皮话倒含有很大一部分真理。我们身上的天主肖像受到了污损。我们已把天主的形象丑化,这样的形象,自然还是拒不接受的好。

在本章中,我们不妨先来分析一下这些不能接受,应远离或丢弃的怪象,然后再来揭开基督宗教向我们推出的天主真面目,说明祂真是天主父(本书第五章)。然而“父亲”一词本身是有争议的,因为在我们的文化中,“父亲的形象”还是千差万别的。

① 参阅本书第一部分第一章附注。

一、近代性和后近代性

“近代性”(la modernité)^①是什么？这是十七世纪下半叶以后出现在欧洲文化中的一种气氛。其特征在于活在这世上，面对天主的人，改变了以往理解自己的心态，进而向天主要回自己的自主权。哲学，首先随着笛卡尔(1596—1650)，从神学中解放出来，以后随着十八世纪的启蒙运动^②彻底与神学决裂。从此，人在天主前，感到自己已经“身强力壮”(Majeur)了。人通过一连串科学技术上的新发现，意识到自己能有效地掌管大自然。对于大自然，人不再怀有任何属于宗教或魔法的恐惧。启蒙运动在十九世纪迅速发展，到了二十世纪已势不可挡，因而完成了一场真正的“产业革命”(révolution industrielle)，从而彻底改变了传统的社会状态。于是自主权也就被理解成个人主义了。

人所收回的自主权的要求，也就成了政治上的要求：各国人民要求自由，进入民主政体。那个年代先是充满伟大的哲学思想，随后是政治思想，它向人预示着欢乐的明天。近代的思潮胜利了。人们见到科学技术上的空前进步，便充满着激动人心的狂想，屈指计算着光明灿烂的未来降临。“唯科学主义”(Le scientisme)宣告人类依靠科学

① 在西方文化中，“moderne”一词，中文宜译为“近代”，而不是“现代”，如“philosophie moderne”它是17至19世纪的哲学，在我国被称为“近代哲学”。所以，这里的“modernité”译为“近代性”而不译为“现代性”。读者一看下文便知。

② 指伏尔泰、卢梭、狄德罗等人所进行的文化教育运动，倾向于自然神论或无神论。

技术可以解决一切问题。社会生活的变化对传统的行为举止在人的意识中产生了抗拒力。人们既要改变,又拒绝改变。

这一强大的运动也推动了世俗化的运动。谈论天主教越来越成问题了。我们知道,十七世纪以后,随着宗教上“放浪派”(libertins)^❶的兴起,便有人开始公开信奉无神论。在随后的几个世纪内,这种无神论在发展过程中,推出了“上帝已死”的论点,并掀起了许多理性与信仰之间的争论。宗教在他们看来,只是人类幼稚的心态而已,所以它已经过时了。

二十世纪就在这富有近代性特征的氛围中诞生了。可是它遇到了两次世界大战。我们的社会开始意识到自己在暴力面前的无能,而暴力就在社会中,始终存在于某些世代相传的冲突之中。我们经历了政治意识形态的衰微,科学显得无法单独去解决人类的一切问题。人类惊讶自己竟无力管理好公益事业和越来越全球化的经济贸易。经济上财富的增长,却也带来了失业的增加。富国与穷国之间的差距也越来越大。人们不由要问:“人类还会有前途吗”?

这个继承近代社会的社会,已过渡到群众性消费的社会,现在我们把它称作“后工业化”(postindustrielle)社会,因为它的重心已不在进行生产、创造财富的主要部位,而已转移到“第三”产业,亦即服务、媒体、信息、卫生、文化、休闲部门,从而形成了一种商业性的“生产”。这也是一个信息社会,我们在知识的传播及其性质上,经历了一个极大的变化。个人主义从而被推到最崇高的地位,它带来了

❶ 指不受宗教信仰和教规约束的人。

道德风尚上前所未有的自由。然而说来似乎是矛盾的，它也形成了一种越来越受舆论制约的群众化的行为举止。我们知道加拿大评论家麦克鲁汉(McLuhan)^①曾说过这样的话：“信息是起按摩作用的”(Le message est le massage)。与此同时，为经济所迫的人口流动，对人的良心、道德也产生了败坏作用。

“后近代性”一词有点别扭，也不易理解，它有意表明自身的一些特征。它既表明与近代性的连续，又表明与近代性的断裂。后近代性并不像近代性那样洋洋得意，而显得“毫无魅力”，它悲观失望，疲倦困乏。后近代性已完全失去了目标，我们已在本书的《引言》中，对它诊断过^②。人再也高兴不起来了，在所谓“酷”(cool)的行为背后，却在焦急地寻找自我存在的意义。

对许多人来说，有关天主的问题已不再是讨论或争议的对象。这问题本身已没有什么价值了。虽然有人在强调“回归宗教”，但是这一提法，不仅在数量上始终处于劣势，而且更多的时候在人心目中显得那么模糊，甚至有时还显得那么“不开化”呢！

近代性也好，后近代性也好，我们在批判它们之前，先得承认它们是客观存在的事实。其中的积极因素和消极因素是十分错综复杂的。我们可以把这情况，比作青少年漫长而艰难的危机。就危机的意义而言，即使是成长中的

① 麦克鲁汉(或译麦克卢汉, 1911—1980), 加拿大评论家、传播学家。20世纪50年代起陆续出版了《机械的新娘》、《理解媒介》、《媒介即讯息》等著作。他认为万里一息电子传播, 将把人类联结成一个“地球村”。

② 参阅本书《引言》中“本书的读者”一节。

危机,总是不容易渡过的。老大徒伤悲是可怜的。解决的办法不在事后,而在眼前也就是应当用尽现有的一切力量。有关天主的问题,因来自近代性和后近代性的问题而增加了,从而显得更迫切,也更尖锐了。天主在我们世界中消失,决非不可避免的。

二、从拒绝天主到天主不在

现在,我们来阐明上面十分概略的陈述,同时考查一下那两个时期谈论天主时所采取的某些立场观点。

“上帝之死”的时候

现代的自然神论多少都是对十七和十八世纪“自然神论”(déisme)的反抗。自然神论把那个属于无信条的自然宗教的天主,降到了不关怀这个世界的伟大钟表匠的地位。像这样的天主,世人只想把祂清除掉。

“上帝之死”的提法,始于近代那位德国诗人让·保尔(Jean Paul)^①。他在那使人想起好比一场噩梦的作品中,竟借用基督之口说出“并没有天主”的话。在那篇作品中,基督说自己钉死在十字架上以后,就上升到太阳之上,下降到深渊之下,只发现虚空,从此以后,全人类不过是“孤儿”^②。

这一思想主题,首先随着费尔巴哈(1804—1872)^②,接

① 让·保尔为德国诗人、小说家、浪漫主义和心理小说先驱里希特尔(Richter, 763—1825)所用的笔名。其作品在十九世纪二十年代广为流传。

② 费尔巴哈,德国哲学家,批判宗教和唯心主义,建立了唯物主义体系。主要著作有《黑格尔哲学批判》、《基督宗教本质》等。

着随着马克思(1818—1883),贯穿了整个十九世纪。费尔巴哈认为天主不过是人的心理投射(la projection):“天主的意识即人自己的意识,天主的认识,即人自己的认识^①。”换句话说:是人按自己的肖像创造了天主。^②

尼采(1844—1900)^③则另辟蹊径,但与费尔巴哈等异曲同工。他在他的著作《快乐的知识》(或译《快乐的科学》,le gai savoir)中,让一个狂人大白天手提灯笼,走遍街市呐喊道:“我找天主!”接着他解释道:

天主在哪里呢? [……]我来告诉你,我们已经把祂杀了——你和我!我们都是杀祂的凶手!但此事,我们怎么会做到的呢?我们怎么会使大海干涸的?是谁给了我们这么大的海绵把天边统统抹掉的?我们怎么使地球脱离太阳的?地球现在转到哪里去? [……]我们岂不是好像穿越在虚无中,行踪不定?难道我们没有感到来自虚无的吹拂?它不吹得更冷吗?黑夜岂不没有休止,而且越来越深?岂不是一早就该点起灯笼来?难道我们一点也听不到埋葬天主的掘墓人发出的声音?难道我们还没有闻到一点神明腐烂的气味?——神明是会腐烂的!天主死了!天主再也活不成了,是我们把祂杀死的。

这位疯狂的先知结束这戏剧性的宣言说:

我来得太早了, [……]我来的时候还没有到。这惊天动地的大事尚在行进途中——它尚未来到人们的耳畔。 [……]

^① 尼采、德国哲学家、诗人,唯意志论的主要代表,创立“权力意志说”,“超人哲学”,死前患精神分裂症。主要著作有《悲剧的诞生》、《查拉图斯特拉如是说》、《权力意志论》等。

有人还说,就在那一天,这个狂人走进了各教堂内高唱:让天主永远安息吧(Requiem aeternam Deo)!他被人逐出堂外,但他不服气,立即反驳说:“教堂有什么用?不过是天主的莹地和坟墓^①”

尼采宣告,天主在人世间死了以后,自会有“超人”(Surhomme),“大地意识”(Le sens de la terre)来代替天主的。

这导源于十九世纪的无神论思想,是以人道主义自居的。这是吕巴克不久前在他的《无神的人道主义戏剧》(Le drame de l'humanisme athée)^②一书中确切地指出来的。作者吕巴克阐明最深刻、最明确的无神论无非想标明它是真正的人道主义。在宗教以天主的利益欺压人的地方,无神论就有意为人服务,提高人的地位。这时无神人道主义就要求收回人的自主权,因为人已长大了,不再需要任何神来监护了。

这些不同形式的无神论,伴随着精神分析学的创始人弗洛伊德(1856—1930)的无神论进入了二十世纪。弗洛伊德把宗教的心态与强迫性神经症相提并论。人类原始部落杀死他们向来服从的“古老父亲”,以此保证了部落社会的秩序,这便是“俄底蒲斯情结”(Le complexe d'Œdipe)^③最早的结果。弑父的行为摧毁了部落原有的结构,而以昆仲的模式重新组合,但其后果是使弑父者的生活在总体上,特别在性行为上感到极度的不安,由此便产生了原始的赎罪祭。弑父者认为按时的祭献可以安抚内心的恐惧与不安,其实并不能得到已尊为神的父亲的

^① 或译成“恋母情结”,因为在希腊神话中,俄底蒲斯曾弑父娶母。

和解。弗洛伊德便以犹太教和基督宗教来证实祭献所起的作用。这位心理学家用科学的神话来说明宗教起源于罪恶,并从罪恶中诞生。他的学说虽然并不受到专家们的认可,但它有助于传播这样的思想:宗教只是人类心理上内在矛盾的投影。

到了二十世纪中叶,我们在二次大战后的“存在主义”运动中特别是在加缪(Albert Camus)^①和萨特两位哲学家那里,见到了经过深思熟虑的无神思想。萨特曾切中时弊地在巴黎大学作了题为《存在主义即人道主义》的演讲。^②

另一方面,科学界很多人也赞同无神论,而且毫不拘束地讲授无神论。“结构主义”(structuralisme)^③学派同样以方法论的无神论为其学说的前提。到了二十世纪七十年代,结构主义者莱维——施特劳斯(Claude Lévi-Strauss)^④在电视讲座中谈到结构主义的要点时说:“人存在于意义之中,或意义存在于人之中,两者必居其一。前者是宗教上的解释;后者则说明,一切都是人的内在结构在起作用。”这学派首次宣称:“人死了”,以此作为“天主之死”的逻辑结论。换句话说,人在自身内有了意识,就失去其绝对的个性。人只有在个人和社会生活中,才能发现整

① 加缪(1913—1960),法国小说家、戏剧家、评论家。主要著作有小说《局外人》、《鼠疫》,剧本《卡利古拉》,哲学随笔《反抗的人》等。关于“存在主义”,可参阅天主教上海教区光启社出版的《神学辞典》212页,146条。

② 参阅《神学辞典》744页,540条。

③ 莱维-施特劳斯(或译雷味·史特劳斯,1908—)曾任巴黎人类博物馆副馆长,1959年为法兰西学院社会学教授。有《结构主义人类学》二卷,《神话学》四卷。

体的结构,或发挥作用。^①

天主之死的观念在二十世纪下半叶被某些基督宗教的神学家,特别是北美的神学家,以惊人的形式重新采用。对此,人们用讽刺的手法概括如下:“信经第一端:天主并不存在;第二端:耶稣基督是天主圣子。”这就是说,只要不强调天主的存在,则维护在耶稣身上道成人身的基督宗教的价值是可取的。

在预言天主之死的先知中有多少人心里明白,在改变此话的意义时,正在“俗化”最初的基督宗教的教义?的确,若承认耶稣是天主圣子,就应该说天主死在十字架上。在六世纪时,神学上争论得最剧烈的问题便是:“我们是否可以进一步说,天主圣三之一,以血肉之躯钉在十字架上而死?”路德在他的“十字架神学”中,也注意到了这一神学主题。今天有谁想到,在我们的西方世界里,宣告天主在文化中的死亡,只是复述了圣保禄宗徒在提出十字架的“绊脚石和愚妄”(格前 1:23)^②时说过的话呢?

天主不在的时候

“后近代”的无神论当然是继承近代思潮的。令人惊奇的是,它比较安静,不再来势凶猛地“攻击”天主。天主既然不在,就干脆让祂离开,即使还有祂的一点份儿,也就那么一点儿。祂面对人类的问题缺席和默不作声的时

① 结构主义的人类学,就是对社会、文化和人的整体的共时性的研究(引自赵敦华著《现代西方哲学新编》237页)。

② 原文是:“而我们所宣扬的却是被钉在十字架上的基督,这为犹太人确是绊脚石,为外邦人是愚蠢”(引自天主教上海教区光启社出版的《新经》)。

间实在太久了，人类也就向祂告辞了。天主是“没有用的”。是祂自己溜走的。人类就决定让祂离开，从此就当祂“没有”。

伟大的德国新教神学家潘霍华(Dietrich Bonhoeffer)^①1945年在柏林惨遭希特勒分子杀害，成为精神上反抗纳粹的伟大见证。他被囚在狱中，遇到天主不在的时候，就描述了基督徒的新处境。人类已经“壮大”(“Majeur”，此词出自康德)，已经完全可以放弃天主了。天主不再是人类软弱无能，或人在知识上感到不足时的“替补”。“宗教在科学的冲洗下越来越微小了”(A. 迪马语)^②。天主好比多余的假设，越来越与人生的各个方面疏远了。潘霍华抗拒任何使人类回到孩子或幼儿阶段，即回到弱小无能地位的企图(P. 利科)^③，免得人类重新感觉到需要天主。他与一般人的看法完全相反，他说：“我不是在面对人类的死亡和过错时，而是在面对人类的生命和善良时，喜爱谈论那不在边缘，而在中心，不在软弱无能，而在强大有力中的上帝^④”。总之，潘霍华要使基督宗教成为信仰的对象，而非所理解的宗教。所以，他所强调的是上帝在现实世界中的临在，而非形而上学的上帝

① 潘霍华，(或译朋霍斐尔、朋谔斐尔，1906—1945)，新教牧师，1934年参加签署巴尔门宣言，反对纳粹控制基督教会的措施。1943年被捕，1945年遭杀害。他在狱中提出“上帝死亡”的观点，认为人类已成长，可以不接受上帝作为——神的证明性的假设，开创了新教“上帝已死”派神学。著有《诸圣共融》、《抵抗与服从：狱中书简及论文》等。

② 利科(Paul Ricoeur, 1913—)，法国哲学家，现象学解释学和象征解释学的倡导者。著有《自由与自然》、《意志哲学》、《论解释》、《解释学术人文科学》等。

存在的假设。我们是在耶稣被钉于十字架上的毁灭中，遇见了上帝，他说：“与我们同在的上帝即舍弃我们的上帝(谷 15：34)。上帝让我们活在世上，就不需要让祂作为假设的上帝。上帝就是我们始终面对着的上帝。我们面对上帝，与上帝同在，我们没有上帝活着，上帝让人逐出世界，钉在十字架上了^⑤”。上帝在世上软弱无能，唯有这样，祂才与我们同在，给我们帮助。

这些看来似乎矛盾，后来稍加修正的观点，足以使我们看出这位伟大的基督徒，他通过自己所受的考验，对现代讨论天主问题的解答，了解得多么透彻。他的那些观点，同样也推动我去研究天主的问题，然而这研究不是“功利的”，而是要人在一无所求的气氛中进行的。

在1960—1980这二十年期间，在基督宗教的圈子里，也开始重视无神论了。我们较清醒地注意到在法国存在着大众化的无神论，它已成为一种文化，深入到所有的社会公共生活之中，每个人或多或少都在无神论的气氛中呼吸。于是基督徒便经常与“不信神者”进行对话，似乎不信神的人很吸引基督徒，特别因为那些不信神的人证示了道德的价值；与此同时基督徒也感到内疚：自己是否对无神论负有责任？我们也发现，无神论有利于我们净化对天主的感觉。另一方面，无神论十分尊重“人而耶稣”(L'homme—Jésus)这个人，树立了没有天主的真实的道德。这样的无神论表明自身就是一种对人的“信仰”。诚如当今耶安松(Francis Jeanson)的名著《一个无信仰者的信仰》(La foi d'un incroyant)书名所说的那样^⑥。

在同样的文化背景下，梵二会议在《论教会在现代世界牧职宪章》^⑦中，就有几段专门研讨无神论的论述。宪章注意到了全世界范围内存在着大众化的无神论和“新人道

主义”，试图描述无神论在极其复杂的现象中的各种表现。宪章也反省到信仰者对此应负有的责任。宪章也“并无不可告人的目的”，旨在促使有信仰者与无神论者进行对话，促使他们之间进行合作为世界服务。无神论者也着重指出教会方面在谈论他们时所使用的语调：这已不是谴责而是对话(R. 加洛蒂^①语)。

三、丑恶的天主形象

这个强大的，在我们的社会中助长无神论思想发展的文化运动，对某些指控为基督宗教所描摹而传述的，被判为不可接受的天主形象，又狠狠地进行了批判。我们不能忽视性质如此严重的指控，即使这并非无神论发难的最初动机。因为无神论要争辩的，不是天主的奇怪形象而完完全是天主的观念本身。

一个“险恶”的天主

“险恶的天主”这一说法，还是不久以前出现的，或许更确切地说，祂是一个“败坏的天主”。人们怀着最善良的意向，也会“适得其反地”(比耶-M. Billet)制造出一个险恶的天主形象。因此上面的说法概括了人们对天主当场的表现所有的认识、感受和拒绝。我们熟悉纪德(Gide)深刻地体现二十世纪上半叶特征的著名的怨词：

天主的诚命，你使我的灵魂苦恼。

^① 加洛蒂(R. Garaudy, 1913—)，法共，马克思主义理论家，1965年著有《从谴责到对话》，1969年因捷克事件，脱离法共政治局，以后脱党。

天主的诫命，你有十条还是二十条？
你要严谨到什么地步才好？
你要禁止的事物总是越来越多的吗？
我会渴求在世发现的一切美好，
你又要来责罚我吗？

天主的诫命，是你使我的灵魂病倒^⑩。

纪德心目中的天主，首先就是禁止一切的天主，一个有虐待狂的天主。祂在创世时安排了数不清的我们想要的事物，同时又在它们与我们之间树立一道禁止的大墙。这是一个蓄意挑唆人犯过错，从而可以狠狠地惩罚人的天主。

这个天主在深奥难懂的超越性庇护下，在人类面前自有祂的一副面貌。祂什么都能（祂是全能的）；祂什么都知道，祂不停地注视着我们。我们知道在企业或商场中，电视监控系统给人带来的不愉快。在我自己不知道的时候，我的一举一动都受到监视，使抓住我的过错更容易。天主就是这样的，任何时候，祂都洞察我内心的秘密。我在祂的眼里便无所躲藏，而且毫无隐私，因而我也没有什么自由。天主就像警察躲在容易超速的路旁，带着得意的微笑前来通知你由雷达测得的车速结果。

由于这个天主是下禁令的天主，所以首先是责罚人的天主。祂密切注视着行为不端的人！老是用永罚来威慑人。祂要人一开始就有负罪感。祂喜欢人一直诚惶诚恐地生活在祂的控制圈内。在祂面前，无人可以说自己是纯洁无罪的。人们把祂称作最高审判者，但祂也担任了见证和检察官。祂的正义就是暗中用来执行暂罚或永罚。

我们得承认，天主这个严厉而公义，残酷而无情的形象，至今仍存留在不少人的心头。这个形象在十九世纪和

二十世纪初，在那所谓的“恐怖牧灵”(pastorale de la terre)盛行而产生偏差时，充斥在要理问答的宗教教育之中。据云，这只需问问路上的行人就可以知道的。有一位非常机灵的老人，回想起童年时天主严厉的形象，看到梵二会议后教会内所起的变化，不无幽默地对我说：“我算弄明白了，天主老了，也变得‘和善’起来了。”

在世人对天主提出的一系列非难中，怎能不提到‘恶’的问题呢？天主怎么能让世人遭受这么多恐怖和残酷的事？天主是制造灾难的罪魁祸首吗？我们将用整个一章来讨论如此严重的问题^①。

一个残暴的天主

天主既是险恶的，那么他就顺理成章地显得是一个残暴的天主了。在旧约的许多故事中，叫人如何能否认这一点呢？有一个上了年纪的优秀基督徒常责怪自己从来没有阅读过旧约，便决定打开旧约来阅读。有一天，他对我说：“我打顿了，那些残酷的历史，我实在读不下去了。在那些历史中，天主竟然欢快地屠杀祂的敌人。这对我的信仰，产生的疑问实在太多了。”显然，他没有掌握好解读旧约的方法。但是像他那样的反应是屡见不鲜的，其中包括二世纪初的基督徒马西翁(Maxcion)，他为此产生了异端。^①他曾下结论说：“旧约中的天主是凶恶的，与耶稣基督善良的天主父，不是同一个天主。”可是初期的基督教会从未打算放弃旧约，而且始终把旧约视为自己的经典。这一点我们自当在后面加以解释的^②。

然而在今天看来，天主不仍是残暴的吗？二十世纪发

① 可参阅《神学辞典》449页，346条“马西翁主义”。

生了两次世界大战，我们可曾思考过，这是信仰天主的绊脚石？大战中的军人极大多数是基督徒；其中有天主教徒、新教徒，还有东正教徒，他们在那些年月里互相残杀，而每个战士都认为天主在他一边。近年来那么多的冲突，是由宗教的理由挑起的，我们有什么话好说？还有宗教上形形色色的完整主义^①，甚至以天主的名义肯定了暴力，以致人们不能容忍任何形式的宗教了。我们又有什么话可说？

我们现在再来看一下，当今针对宗教，人们向暴力发出的控诉。天主独一无二的观念岂不是产生暴力的根源？有些人就从独一无二的天主那里，继承祂的绝对价值，以致彼此分裂，互相迫害，并以天主的名义大开杀戒。这在历史上确实存在过，而且在我们的时代里依然存在。我们津津乐道基督徒的殉道，但往往忘记许多殉道者死在以宗教名义，甚至以基督宗教名义的刽子手手中。

不管怎样，既然天主使我们生活在恐惧和威胁之中，天主在本质上不就是残暴的吗？原来唯有天主才是真正自由的，世人只能在祂的奴役下生存。为此，近代人有意把天主塑造成人类的仇敌。天主好像是处处要剥夺人的一切，什么也不肯给人的敌对者。

为何天主会有这些形象？

这样岂非太悲观了吗？显然，我们所熟悉的天主形象并非如此。我在此只是想把当代许多人对天主的感情，无论是已发泄出来，还是藏在心中的，不管是对的，还是错的，统统表达出来。

① 或译“原教旨主义”。参阅本书第一部分第二章附注⑬。

这些天主的形象由来已久。一个真正的人，在他具有宗教感、自发地给天主塑造形象时，他所塑造出来的，多少是他自己的映照，这是可以用罗夏(Rorschach)测验法^①来验证的。我们知道这是以精神病学家的名字命名的测验方法。医生先用墨水倒在纸上，随后把纸对折，让墨水向纸的两边铺开。医生便问患者看了纸上墨迹，想起了什么。患者便在无意识中把自己内心深处的形象或感受投射到墨迹上，进行解释。世人对天主形成的观念也有类似的情况。人一直在试图按自己的肖像来制造天主，这便是伏尔泰那句俏皮话：“人早就把那肖像还给祂了”，说对的地方，人给天主制造的观念，始终留有罪恶的标记，因为人自己是自私的、欺诈的、暴力的，出现在他自己面前的天主就具有同样的情感。一些原始的宗教甚至引起了摩肋客邪神(Moloch)^②的观念，以人作为祭品。

然而，当圣经中的启示使天主的观念日益完美时，为什么这样的形象还要随同基督宗教要理问答的教学和宣讲继续留传下来呢？因为这是人类认为天主有其险恶一面的原始形象与基督宗教的启示内容长期斗争所产生的变形。这个标志着罪恶的、对天主原始的形象，在一定时候会击退基督宗教对天主崭新的看法。为此，基督宗教在近代曾受到过自然宗教观的影响，视天主为修理世界的伟大钟表匠。另一方面，天主在人类的得救和救赎的领域里，显得是一个复仇和清算的天主：祂先向人讨还公

① 罗夏测验法(les tests de Rorschach)是用墨迹来测知精神病患者人格结构的方法。罗夏(1844—1922)瑞士精神病学家。

② 这是要人将自己的儿女作为祭品的邪神。参阅旧约列下16：3。

道，惩罚他们把祂的圣子血淋淋地钉在十字架上，然后才答应宽恕人类^⑤。然而，这并不符合圣经，也不符合古老的信仰传统。

四、“天主”这个词万古常存

值得我们注意的是尽管这些观念在演变，“天主”这个词是无法被抹掉的。只要有无神论者存在，总有人会自相矛盾地证明在内心最深处存在着天主的问题。因为即使否认天主，这也是以一定的方式证明，天主的观念对人类而言是不可回避的。这也就是说，无神论者承认自己有个问题，而且不得不把它提出来，并下决心以否定的回答来解决这个问题。再说一般而言，无信仰的宣认总会伴随着对人的非凡的信仰：相信人有能力创造一切，并寄希望于人类的前途，从而投身到伟大的人道主义事业中去。因为当我们相信人时，总是相信某一个人，从而投身到贯彻人生，引导我们求得某一“绝对”的运动中去。

事实上，我们很难“摆脱”这个神圣的“幽灵”。就连那些最坚决宣称天主已死的人，最终还得承认祂虽死了，并没有完，而祂死后的身体还在活动。

然而对信仰最危险的诱惑，还是把天主的名字忘记得一干二净。我们在此想到的并不是朴素的不可知论；不可知论者不过认为无法确定天主的有无。我们在此想到的是冷漠主义(indifferentisme)，持这种态度的人，连天主的名词也不存在了。拉内对天主这个词经过深思熟虑之后，便这样说：

“天主”这个词存在，这已足以引起我们的重视。[……]

天主这个词存在。[……]即使对无神论者和宣布天主已死的人来说,这个词也是存在的。[……]既然要宣布祂的死亡,驱散祂的阴魂,害怕祂再回来,天主最低限度应是存在的。只是在连天主这个词也不复存在时,也就是说在根本不该再提天主的问题时,我们就与天主割断了关系。然而天主这个词常在,它一直出现在我们面前。

所以天主这个词万古常存。我们得用它来说明问题。可是问题还在于它将来如何:

这个词能存在于将来吗?将来连无神论也将消失,所以“天主”这个词无论人们采用肯定的还是否定的用法,也不会再出现了。[……]无论我们是有信仰的,还是无信仰的,在肯定、否定、怀疑的对抗中,还将继续提到“天主”吗?[……]在有信仰的人看来在种种可能中,排除了其它一切可能后,只留下两种可能:天主这个词或者消失得一干二净,或者在这个那个形式下依然是众人心中的一个问题。

所以天主这个词将来如何,问题的解答只有两个。这里我们并不想对这两种可能进行预测,只是想对第二种可能的含义进行考查:

我们现在先来对两种可能进行思考:“天主”这个词若已消失得一干二净,并无什么明显的损害,而且也不需要什么替代的词,以同样的方式来给我说明什么会怎样?[……]对于这个词的将来,我们若认真地提出这样的假设,又会怎样?[……]如果天主这个词确实不存在了,[……人]就会对他的世界和他的存在忘记得一干二净。他将满不在乎地不再考虑种种问题,以及不再对诸如此类的问题提出问题了。[……]

人将会忘记一切及其根本,如果能这样说的话,与此同时他也会忘记自己已经忘记了。那么这又将会怎样呢?我们只能说:他不再是人。他将返回到能有发明的动物状态。[……]确切地说,人作为人而存在,就在于人提到“天主”,至少在他提出问题去否定并被否定时,他就得提到“天主”^①。

这样的真知灼见真是难得。因为天主这个词若在人性中被彻底遗忘,就是明确地否定人之所以为人的共同特征。这样,人不再是提问题的存有者:他不再对问题提问题,也不对自身提问题,而他将成为异物(*antre chose*),拉内便把他称作“能有发明的动物”。当然,他会组织一个社会性的、技术性的世界,然而这世界、芸芸众生的聚居地,其中并无一人会问自己生存的意义。这样,难怪那些预言天主死亡的先知,接下来就得预言人的死亡。现在,每个人都得反躬自问,并作出根本的选择。谁也免不了要与天主争论一番。

至于耶稣的天主又是怎么回事?

第四章 附注

①史达尔夫人(Mme Staël)曾用法文翻译了让·保尔这一作品,见她的《论德意志》(*De l'Allemagne*)一书。Flammarion,第二版,卷二,71页。

②费尔巴哈的《基督宗教的本质》(*L'essence du christianisme*),1933,巴黎,Maspero,129—130页。

③尼采的《快乐的知识》。见尼采《哲学全集》,卷五,1967,巴黎,Gallimard,137—138页。

④1944,巴黎,Spes。

⑤此演讲后出版发行。1946,巴黎,Nagel。

⑥A. 迪马的《论现实的神学:潘霍华》,1968,日内瓦, Labor et Fides, 202 页。

⑦《抵抗与服从》,潘霍华,1973,日内瓦, Labor et Fides, 290 页。

⑧同上, 366—367 页。

⑨1963,巴黎, Sewil。

⑩梵二文献:《论教会在现代世界牧职宪章》(GS), 19—21。

⑪纪德的《地粮》(Les nonrritures terrestres), 1924, 巴黎, Éd de la Nouvelle Revne française, 125 页。

⑫见本书第七章。

⑬见本书第五章一、旧约中的天主。

⑭见本书第十三章一、2. 十字架的祭献。

⑮拉内的《信仰的基础教程》,法译本,1983,巴黎, Centurion, 61—64 页。

第五章

天主教

基督徒在面对这么多的疑问和批评时，可以理直气壮地向人表明，犹太-基督宗教提供给世人的天主(神)的观念，带来了根本性的变化。今天基督宗教的信息，只有在证实圣经上的天主和耶稣所明确显示的天主时，才会有人来聆听。基督宗教的天主是一个“不同寻常的天主”(迪古瓦—Ch. Duquoc^①)。因此，我们该浏览一下新旧约以及教会圣传中那些伟大的见证者的教导，以便正确地评估这个“革命性的变化”。

总而言之，犹太-基督宗教所启示的天主，不同于其它宗教中的天主(神)的形象，它的根本差别在于：犹太-基督宗教的天主亲自来接近人；祂以亲切的爱转向人，并深切地关怀人，关怀人所遇到的危难凶险；总之，祂进入我们的历史之中。这个天主不仅符合人最深的愿望，而且还无限地超越人的愿望(参阅弗3：20)^②。

当然，我们在此无意贬低出现在其它宗教中的天主(神)的形象；那些形象足以证明人在寻找天主(神)，而犹太-基督宗教却证明天主(神)在寻找人。天主(神)寻找人很可能通过其它宗教的努力，况且谁也不能说，天主丝毫

① 当代神学家。

② 原文是：“愿光荣归于其德能运行于我们中的天主，其所能者远远超出我们所祈求，所想像的！”(弗3：20)。

没有在其它宗教中显示过自己,即使这样的启示是局部的,出现的方式是模糊的;我们之所以说它是局部的,模糊的,因为其中掺杂着错误和偏差。虽然如此,其它宗教即使能宣扬自己努力把人们引向天主(神),却无法使人看到天主(神)是“慈善”的,是在寻找人的。基督宗教应该与其它宗教交谈,以上论点也许是在互相尊重地进行对话时的关键。

一、旧约中的天主

然而,面对旧约中显得如此残暴好杀的天主,我们如何谈论天主父呢?我们应立即解除这一疑难为是。

是好战好杀的天主吗?

早在第二世纪,里昂的依肋内已不得不在回答诺斯底派^①的责难时,说天主是好战的“军旅”的天主;是在血泊中翦灭敌人的天主;是严厉惩罚的天主;是一个创造不道德历史的天主:比如旧约中达味王与巴特舍巴犯了通奸罪,让巴特舍巴的丈夫乌黎雅困死在战场上。更为丑恶的是,罗特与两个女儿的乱伦史^②竟没有受到“谴责”。

稍后,奥力振(Origène, 185—253)也不得不注意到异教的哲学传统在评论圣经时,说它所传述的历史十分粗浅。于是他就寻求圣经在“精神上”的深刻意义和象征意义。他为此发表意见说:“最令人惊奇的是,天主的一些奥

① 诺斯底派或诺斯底主义(Gnosticism),为基督宗教前后的一种思想体系,主张宇宙二元论,人可凭知识得救。请参阅《神学辞典》937页,673条。

② 参阅创19:30—38。

秘是通过胜利和打败的战争史，启示给对此思考的人的^①。”所以，在我们这个时代，重新出现这样的问题是不值得大惊小怪的。

要领会圣经上这些事情的意义，其关键还在于我们必须领会天主通过历史对人所实施的教育法。须知希伯来人民当初蒙受挑选时，还处在人类的原始阶段。他们的道德风尚还很粗野。人的生命，特别是敌人的生命是无足轻重的。这个民族和其它民族一样是个战斗的民族。他们在成长的过程中，只求能独立和生存下来。同时这个民族也具有征服其它民族的愿望，这样也就难免要流许多血。在如此粗野的道德风尚中，人们就得在法律上作出相应的规定。“以眼还眼，以牙还牙”，应首先把它视为对那破坏社会的种族仇杀所施加的限制。

希伯来人在宗教的观念上也同样如此。他们认为现世的利益与精神的利益并无区别。天主所降的洪福，对他们来说都是现世的。所以希伯来人民蒙天主简选后获得的恩惠，首先是长寿，多子多孙，牧业兴旺，牛羊成群，战胜敌人。尽管他们有君王、司祭、先知之职的区分，但他们的政治体制还是“神权政体”。

天主的选民还该进一步跨越到一神论，也就是接受唯一真神的观念。这唯一真神不仅是与其它民族的多神相对立的以色列的唯一天主，而且也是全人类的唯一天主。他们所奉行的宗教礼仪曾受到客纳罕地方异教传统的影响。诚如亚巴郎想杀子依撒格祭主的故事所证实的那样，他们作了天主的选民后，就应该放弃杀人祭神的观念。在很长时期内，他们并没有死后永生的观念，所以他们认为天主的公义就应在现世执行；为此报应的问题就很尖锐地被人提出来了。

希伯来民族在谈论天主时，就是从这粗野的、人性的、宗教的文化中了解祂的。所以他们在记述历史时，就会给天主涂上各种色彩，让祂具有人的残暴性，说出好战语言。当他们在战斗时，便认为天主与他们同在，而且已把敌人交在他们手里，由他们来消灭。他们若吃了败仗，便知道他们犯了罪，这是天主对他们的警告。

诚如奥力振着重指出的那样，这些叙述不一定完全是历史性的。其中有真实的历史，也有演述的历史。这两种历史都以教育为目的。也就是说，其中或有伦理道德方面的教训，或有内心经验方面的示范作用^②。

我们简直可以说，是天主的启示，使整个希伯来民族崛起而兴盛起来的。天主的启示就在这块十分人性，而且过于人性化的园田里逐渐播下了正义、真理、爱情、净化道德风尚，要求交谈的种子。旧约中的启示是以人对天主所造成的形象为出发点的，以便逐渐地把它改变过来。然而当天主愿意与历史上具体的人性相遇时，会发生其它情况吗？说到这个问题就涉及到了人“连累”天主的问题。但天主能化人的“连累”为神奇：原来天主敢于受人的连累！

我们也会注意到旧约史也十分强调以色列人民的不忠：他们“冥顽不灵”，常常会回到客纳罕的邪神那里，离开天主，背弃了天主与他们缔结的约。他们的历史也是不断地背离正道和悔过自新的历史。所以这个谈论天主的民族是一个犯罪的民族，他们让天主按他们的方式说话。

然而，天主的话是与漫长的连绵不断的运动紧密地结合在一起的：祂的话逐渐净化了各种观念，开拓了纯属精神的领域；这样不仅产生了人与天主的关系，而且更产生了天主与人亲切的往来，因而祂就愿意与人订约。天主鞫

新的形象就是在这框架中显露出来的，而圣经上的启示就是集中在这崭新的形象上的。耶稣基督有朝一日也将以这崭新的形象显示出来。所以是天主自己改变了祂的形象，这完全是超乎人的愿望之外的：“天主为爱祂的人所准备的，正是眼睛从未见过，耳朵从未听过，人心从未想到的^③”。我们要确认这是天主对我们发出的邀请。

我们应从这个启示的中心点，展开天主在圣经上各种伟大的属性。它们与当时当地各宗教相比是迥然不同的。旧约中的天主决不像被人丑化了的形象那样，首先是惩罚人的天主。而祂向人显示了极深的“人情”^④。

一个“慈善”的天主

“慈善”(philantropie)一词，在西欧文化中，使我们想起十八世纪崇尚人性宽宏的哲学思潮。这个思潮在一定程度上想与基督宗教的“爱德”(charité)分庭抗礼。然而所谓的人性慈善，也许只是重复了古代教父所重视的“天主的慈善”而加以俗化而已。圣经：旧约和新约，特别是新约中的天主是爱世人的天主。这又说明什么呢？

天主的爱，就像所有的爱一样，是通过对所爱者的关心，对所爱者的施恩，以及通过为所爱者所做的种种事情表现出来的。祂不仅用言语，更用行动表明祂那博大的爱。

圣经上的天主似乎是自相矛盾的：一方面祂丝毫没有放弃祂的超越性，祂的绝对神圣性；祂确实完全是人无法渗透其奥秘的“另一位”(Tout - Autre)。然而另一方面，祂又显得自己是一个从创世以来一直在寻找人的天主。创世纪在叙述那难以理解的人类堕落史^⑤、说到亚当躲避天主时，就提到了下面那句动人的话：“天主呼唤人：你在哪里？”(创 3：9)。这句话就像“音乐呼叫声”响彻人类整

个历史。在我们人类生存的时空中，天主自始至终在寻找人。不管怎样，我们见到有关天主的问题是深深铭刻在人的心底里的，因此，自有人类起到我们这个宣布天主死亡的时代，其实人一直在寻找天主。然而面对这个具有革命意义的论断：天主在寻找人，那么人寻找天主还有什么意义呢？我们要说明的是，在我们想方设法寻找天主时，天主却先主动地走向我们。

天主为了寻找人，就走近人。祂并不像人们所说的那样“裹足不前”等人前来，而是先跨出一步，去与人相会。申命纪^⑥借梅瑟的口说：“有哪个大民族的神这样接近他们，如同上主我们的天主，在每次我们祈求祂时，这样亲近我们呢？”（申 4：7）。祂借依肋内的口说：“我们的天主不是远在天边的天主，而是近在面前的天主”，又使亚历山大的克莱孟（Clement d'Alexandrie——第三世纪）说：“我们的天主是走近我们的天主。”

天主又以朋友自居。梅瑟留在西乃山上那段时间里，圣经告诉我们说：“上主同梅瑟面对面地谈话，好比同朋友谈话一样”（出 33：11）。我们从天主这样的姿态中，可以看出天人之间已由友爱产生了某种平等。天主是绝对超越人的，如今祂甘愿把人视为交谈的一方，从而使人与祂具有某种平等。

充满爱情的天主

我们只谈天主的慈善还是不够的，因为我们还发现天主是充满爱情的。这爱情兼有母亲的、配偶的、父亲的爱情。当然，这里存在着拟人的说法。我们知道天主体会到我们方面的感情。这一切自然应从类比法去理解，因为天主并不是人，而且我们还应避免重新陷入把天主扭曲的困

境之中。可是我们这一次在提到人时，却有着更深刻、更精确、更真实的内容。我们不必害怕形象一多会造成混乱。的确在世上没有人同时是母亲、父亲、配偶，以及兄弟姐妹的。世上形形色色的爱，作为整个爱的一个方面，无不归属于天主。

因为这个天主怀有母亲的心肠，所以在天主身上有祂女性的一面。祂说：

妇女怎能忘掉自己吃奶的孩子？

初为人母的，岂能忘掉亲生骨肉？

纵然她们能忘掉，

我也不能忘掉你啊！（依 49：15）

这爱情首先是对以色列子民抒发的，“因为你在我眼中是宝贵的，是贵重的，我爱你”（依 43：4）。天主对一切受造物的爱，经文只是逐渐把它展示出来（咏 145：9；德 18：12）^①。

天主与以色列结约，把它比作真正的婚约。选民曾好比被遗弃的吃奶的孩子，充满仁慈者收留了她，待她像自己的女儿一样，把她抚养长大。后来天主的父爱转化为夫爱，以色列选民便成为天主的妻子，从而子女众多。当以色列离弃天主，敬拜客纳罕邪神，天主就真的谴责以色列犯了奸淫，对她表示出充满爱情的嫉妒。欧瑟亚先知对此描述得淋漓尽致，因为他在一生中也遭到了妻子的不贞。所以欧瑟亚的历史也暗示了天主与祂的选民之间的关系：

① 这里的原文分别是“上主对待万有温和善良；对祂的受造物仁爱慈祥”（咏 145：9）；“人的慈爱只朝向自己的近人，而上主的怜爱却临于一切有血肉的人”（德 18：12）。

你们谴责吧，要谴责你们的母亲！
因她不再是我的妻子，
而我也不再是她的丈夫。
望她从自己脸上除去自己的色相，
从自己的胸间去掉淫乱，
免得我剥去她的衣服，使她裸露，
像她出生之日那样，
使她相似旷野，
使她有似旱地，叫她渴死。
至于她的子女，我也不爱怜，
因为是由淫乱生的子女。

（欧 2：4—6）

接下来的经文，便是天主教在愤怒下的严声呵叱，天主教好像是在爱情上受到背叛的男人。那段经文好比古典悲剧一样交织着愤怒与柔情，由于祂不断地被热情所煎迫，说的话不免语无伦次，下面是祂宽恕和安慰的话：

看，我要诱导她，
领她到旷野和她谈心。
[……]她来的那一天，
她要称呼我为“丈夫”。[……]
我要永远聘娶你，
以正义、公平、慈爱、怜悯聘娶你，
我以忠实聘娶你，
使你认识我是上主。

（欧 2：16—22）

就在这充满爱情的表白中，天主教后悔在盛怒下要降祸于祂的选民。由于梅瑟的请求，“上主遂撤销了要加害于百姓的灾祸”（出 32：10—14）。在欧瑟亚先知书中，祂表示了同样的情绪：“以色列，我怎能抛掉你？[……]，我的心已转变，我的五内已感动。我不再按我的盛怒行事，不

再毁灭厄弗拉因^①，因为我是天主，不是人，不是在你中间的圣者，我不喜爱毁灭”（欧 11：8-9）。

按理来讲，天主的超越性使祂不受任何来自人的侵犯。但是，谁爱上了一人，就使自己依附于他，就能因所爱者的打击而受伤害，并为所爱者受苦。同样一句严厉的话，出自一个陌生人，或出自自己的丈夫，对一个妇女来说，她所受的伤害是迥然不同的。天主因爱上了人而变得“脆弱”而能受伤害了（聪德尔- M. Zundel）^②。

天主因充满爱情而妒忌

凡充满爱情的多少有点儿妒忌。丈夫和妻子之间的妒忌会是一种毛病。但有妒忌心倒是有爱情的标记。天主正是为了爱情的缘故，才显得自己是妒忌的天主。一个妒忌的人，如有正当的理由，就会发怒。爱情和愤怒常是一正一反的事。天主也是如此，祂不愿祂的子民有各种“雕像”，即不让他们去拜偶像：

不可叩拜这些像，也不可敬奉它们，因为上主，我，你的天主是妒忌的天主；凡恼恨我的，我要追讨他们的罪，从父亲直到儿子，甚至三代四代的子孙；凡羡慕我和遵守我诫命的，我要对他们施仁慈，直到他们的万代子孙。（出 20：5-6）

我们应记住在天主的降罚与施恩之间有着无限的差距，所以只记住天主要罚到第四代是错误的。有关这最初的传述，在厄则克耳先知书中已明确地得到了纠正。

① 厄弗拉因(Ephraim)地名，位于约旦河西边山区。先知们多次提到它，足见其重要性。

② 当代科学家。

先知坚持谁犯罪谁负责，而反对“祖先吃了酸葡萄，子孙的牙会酸掉”这句俗话。上面那段经文的中心内容，是说祂的呵叱与祂对爱祂的人所给的恩许相比，真有天壤之别。天主每次对以色列发怒，尽管“天主发怒”的说法，对祂的超越性来说是个奥秘，但这决不是随意的发脾气，而始终是祂对以色列犯罪的反应，旨在使他们回头，重新对祂忠贞。

然而天主的愤怒也是深藏在爱情中的能力与威力的表现。天主多情而宽恕的形象，不应成为一个软绵绵的放任一切、和解一切的“懦弱”的天主和“溺爱”的天主。实际上，这样的天主对人一无好处，而且也不能使人变得驯良。

公义而仁慈的天主

天主在祂自己方面，既然是充满爱情的天主，就应是忠实的天主。不忠实和违约的行为常来自爱情不专一、软弱无能的选民。天主则与之相反，始终是“忠实无妄的天主，公义而又正直”（申 32：4）。忠实是天主可靠的基础，被视为毫不动摇的磐石，以色列人民因此毫无畏惧而引以为荣。

天主因对祂的选民是忠实的，祂的爱情就不断地转为仁慈。仁慈是对人忠贞不二，对不忠的朋友表示团结、时常忍耐而充满关怀的一种态度，仁慈常让恶人有悔过自新的时间，对不幸的人，特别是对软弱无能的人表示怜悯和同情。天主在以色列人民背叛祂，敬拜金牛后，就是以仁慈之心显示公义的，当时祂就答应重新缔约。

慈悲宽仁的天主缓于发怒，富于慈爱忠诚，对万代的人保持仁爱，宽赦过犯、罪行和罚过……

（出 34：6—7）

然而天主的公义会与祂的仁慈发生对抗吗？不错，圣经上曾提到了天主的种种惩罚，如洪水，索多玛和哈摩拉城的毁灭，达味因犯奸淫谋杀而受罚，以及百姓被充军到巴比伦等，但出现得更多的是警告和威吓。天主常对罪人与罪恶分别对待。然而那样的惩罚也只是圣经上说明天主公义的一个侧面，与我们人类司法机构的观点是不同的。天主的公义是超越在公平的原则之外的。

天主是公义的，祂的公义是卓越的，同时也是神圣的，因为祂完成了法律，亦即行使了一切来自本性，以及与以色列人民结约后所获得的权利。公义无非就是按其“生存和生活”的权利，尊重每一个人。在这意义下，“天主的公义在圣经中从未与罪恶有什么牵连”（吉莱-J. Gillet）^①。这不是分配上的公义，而是实践天主诺言、拯救人的公义。天主的公义杰出地显示在为穷苦人主持公道。天主的公义不在于惩罚，而在于拯救人，为使罪人成为义人。天主并不不要罪人死，而是要他回头，要他活。

天主教、“有人情味”的天主

这小标题在有些人的心目中似乎是矛盾的。我们别忘掉，在旧约中，天主首先是慈爱的天主。天主的慈爱，我们已在上面着重指出过，它是出现在天主“父”的称号中的。

古代东方，在天主父与天主创造者之间，在生养与创造之间并无明确的区分。宙斯(Zeus)^②是奥林匹斯诸神之父，也是众生之父。天主是生命之源。由于这观念多少有

① 当代神学家。

② 宙斯是希腊神话中的主神。

些模糊，所以旧约在使用时便十分慎重，于是生养与创造这两个观念便有了差异。在极其通常的意义下，天主既然是万物的创造者，也就是万物之父。然而根据历史，父亲一词主要使用在天主与祂的子民缔约之后。因为这称呼涉及到了过继关系，而过继是经自由选择 and 缔约而产生的。过继后，天主与子民之间便互相“占有”。“我要做你们的天主，你们要做我的百姓”（肋 26：13）。这是缔约后的关系：天主做了百姓的父，而以以色列为天主的子民。所以以色列王要称作“天主的子”，其实不仅是君王，就是众百姓也都可称作天主的子女。就人间的关系而言，这样的表达仅是一种隐喻。这里所突现的并非生养的关系，而是父与子之间“我”与“你”的爱情关系。为此天主同时可以被称为亚巴郎的天主，依撒格的天主，雅各伯的天主。所以用父子相称，主要是表示一种关系。

我们可以从两方面记住父子的关系：若从子女方面考虑，这是一种权威；若从父亲方面考虑，这是一种慈爱（施库勒塞尔-J. Schlosser）^①。作子女的应尊敬、服从父亲；作父亲的对子女则充满仁慈、爱情、关怀和宽恕。祂包容子女，却也警告子女。“‘父亲’用在天主身上，与净配、牧人、拯救者一样，都属于隐喻”（福雷尔-G. Fohrer）^②。以后先知们便对天主为父的这一方面大加宣扬：

上主，祢却是我们的父亲，我们自古以来的救主。

（依 63：16）

当以色列尚在童年时，我就爱了他；从在埃及时起，我就召叫他为我的儿子。

① 当代圣经学家。

② 当代圣经学家。

可是我越呼唤他们，他们越远离我。[……]
是我教了厄弗辣因迈步，
双臂抱着他们，
但他们却不理会是我照顾了他们。
是我用仁慈的绳索，
爱情的带子牵着他们，
我对他们有如高举婴儿到自己面颊的慈亲，
俯身喂养他们。 (欧 11：1—4)

父亲一词后来在犹太人的祈祷中流行起来，他们呼求祂为“父”。而且在一定的场合下，使用“天主父”的称呼，还相当普遍，可是这称呼的含义，远不及新约中那么丰满完整。

是全能的天主

当然，旧约所赋予天主的许多伟大属性，我们都可以把它们称作“形而上学”属性：如超越、伟大、光荣、永远、不变、无处不在、全知、位格化的智慧等。但我们首先该着重指出的，应是圣经中对天主的形象所具有新意的启示。用天主超越性的属性来表达天主亲近人时，似乎是矛盾的，不免使人感到有些做作而变形。其中“天主全能”的属性就值得我们好好去理解它。在启示中提到“全能的天主”时，经常与“父”连结在一起，成为“全能的天主父”^⑦。

我们主要在犹太人传统的礼仪经文中见到他们称呼“全能的天主”，因为犹太人爱用大量的头衔颂扬天主。如今我们发现在弥撒圣祭的开始仪式中，也有同样的语调。“全能的天主”也曾出现在基督宗教初拟的信经条文中，而且明确地订立在行走信经之中。确切地说，这正是我在本

书中谈到第一端信经时所要论述的中心内容。

就圣经而言,天主的全能不仅因为祂是造物主,显示在宇宙中,而且还显示在以色列的历史中。历经好几个世纪,以色列人民自始至终由天主“强有力的手和伸展的双臂”引导着,并切身体验到祂的全能。然而我们应记住,基督宗教在宣认信仰时,在犹太人众多光荣的形象中,始终离不开父的形象。

信经在称天主为“父”又称天主为“天地万物之主”时,便把一个亲切的观念与掌握宇宙的观念连结在一起了。信经借此正确地表达了基督宗教内有关天主的形象问题。它同时表达了绝对权力与绝对爱情之间的紧张关系;绝对远离与绝对亲近之间的紧张关系;以及绝对存有者与祂所关心的最软弱的人性之间的,亦即在那至大与至微互相渗透之中的紧张关系^⑧。

因为,全能的天主也是在语言的交往中,称对方为“你”,而称自己为“我”的那个父。祂的权威铭刻在因缔约而发生的伙伴关系之中,而父身上的全能,是对父与子的关系而言的。新约将表明,天主与人的父子关系会达到如此悖逆的程度,竟使这父子关系可以支配天主的全能。

用拟人法论述天主的意义

在以上所论述的一切中,有许多拟人的说法。有人也许会提出批评,认为用这些拟人法给我们谈论有关天主的事,未免过于幼稚。因为这样做,岂非在启示的幌子下,让我们重新见到了人对天主作了另一形式的投射?在此情况下,天主似乎是一个极其高超的人物,具备着我们所没有的各种优良品质。

然而拟人的说法还是有意义的，它远远胜过许多形而上学的对天主的说法。因为若要用人语言来谈论天主，只有从人自身的经验出发，此外别无良策。我们还应记得前面在谈到语言时曾提出过：每当把一个优良的品质归属于天主时，在意义上总得与人所具有的这个优良品质发生联系，然而再以无限深远的观点，断定那品质在天主身上是绝对的。

拟人法所起的作用在于向人介绍一个历史中的、有个性的、把祂当作伙伴似的天主，这对人而言是充满创意的。圣经中的天主并非抽象的天主，并非理性的天主，只具有冷冰冰的超越的属性。祂是具体而生动的存在者，祂生活，祂爱（祂具有“心肠”），祂痛苦，祂与人缔约，祂受人连累，祂高兴，祂后悔想给人施加灾祸。祂也是人所尊敬的天主，而且就在人的面前。然而祂所期待的，只能是人自由的回应。

显而易见，人面对如此表现的天主，便毫无“拘束”。祂并不靠发号施令，强人接受祂的结论，祂只是邀请人相信祂的话。这样的天主能是人想像出来的吗？人即使用尽各种语言来表达祂，然而说真的，这样的天主形象，岂不是已超出在人对天主的理解之上吗？

人是会提各种各样问题的，谈到这里，还会追问：天主为何如此爱世界、爱人类呢？果然如此，这岂不太美妙了？对于这样的问题，我们只能回答说，天主在创世的计划中，充满了绝对无私的爱。我们的理性总想以功利的观点，无限制地从后果推究其原因。我们常会遇到这样的问题：“相信了有什么用？”从严格的逻辑推理来说：“相信并没有什么用。”因为这好比真正的爱一样，是不计功利的，其价值是由自身来证明的，所以我们的问题应到此为止；因为

爱的意义就在于无私。我们再无多余的话可说了。我们一生为此爱而开放,也是不会过度的。

二、新约中耶稣的天主教

新约中,天主待人慈爱的形象,是由父这个词优越地表达出来的。虽然爱情配偶的形象在新约中并未消除,然而父的形象从此就在那里出现。作为众人的朋友,前来与人类举行婚礼的净配就是耶稣。

可是天主为父的形象,岂非在我们中间遭人拒绝的某种对象?为此,把父这名词归于天主,岂非要冒极大的风险吗?心理学上的精神分析法曾为我们揭露出父子之情中所隐藏着的极其暧昧的因素。弗洛伊德对弑父愿望的原型进行过分析。在我们的社会里,父子或父女关系(母子或母女关系也一样)提供了不少不良的事例。父亲的霸占爱情,滥用权威,轻视看不上眼的孩子,从而使孩子失去能赖以成长和发展的基础。除此以外,当然还有些其它情况。这种现象并非纯属爱情上不专一、抛弃孩子的父亲所造成的。我们谴责我们所处的社会是家长制的社会,因而对“家长作风”和其“优越感”显得十分敏感。有些学者不是曾预言要有“无父的社会”吗?我们发现今后在要求解放的各种呼吁中,会出现从父亲那里获得解放的要求^⑨。

从事女权运动的人从妇女自身出发,主张人们把天主当母亲一样来谈论,有时还感到在语法上把天主作为阳性名词是不公正的。可是我们是否有必要在此重申,天主是超越在性别之上的吗?就是在旧约中,我们不也曾见到在天主为父的观念中,也含有不少为母的特性吗?仁慈一词

在希伯来语源中就解释为子宫(保尔- A. Paul)^❶。

当然,在把父的名衔归属于天主时,早已清除了其中一切不良的形象。对某些人来说,要克服自己的父亲加给他们的极其痛苦的形象是十分困难的,诚如奥斯定结合自己的情况所说的那样:在信仰上最难以接受的,将成为生活中最光明、最有内涵的信理。

当耶稣谈论天主的时候

耶稣所谈论的天主是怎样的?耶稣在谈到被自己称为父的天主时,对我们说了些什么?祂谈到天主时,常把自己作为一方,并与天主享有绝对特殊的关系;那么祂与天主究竟是什么关系?

耶稣所谈论的天主,显然就是旧约中的天主^⑤,是创造天地的天主,亚巴郎的天主,依撒格的天主,和雅各伯的天主(谷 12 : 26),梅瑟的天主(谷 1 : 44; 7 : 10),先知们的天主,总之是古先祖们的天主。这个天主被视为根本不同于人的、完完全全的“另一位”(le Tout - Autre)。在祂内毫无“血肉”的关系。天主的所思所行与人所做的事完全不一样,两者是属于两个绝对不同的范畴。

这个完全不同的天主是大能的天主,有时就称为“大能者”(la Puissance)(谷 14 : 62)。新约的经文就毫不犹豫地用旧约中的称号称天主是“主宰”、“主子”、“君王”、“审判者”。祂居住在天上。天主知道一切,明白一切。祂知道连圣子也不知道的事(谷 13 : 32)。

所以,天主明白世人的需要,世人祈祷时不必唠叨啰嗦(路 6 : 4, 6 : 18)。祂对世人充满关怀和慈善(路 12 :

❶ 当代圣经学家。

6—7)。当有人称祂为“好老师”时，祂便回答说：“你为什么称我‘好’，除了天主外，没有谁是‘好’的”（谷 10：18）。天主的慈善与怜悯是与赦罪相印证的（路 11：4）。这是拯救人（谷 13：13）使人成义的天主。这是把自己启示给孩童们而对明哲乖巧的人隐瞒起来的天主（玛 11：25—26）。

就像以色列的天主那样，耶稣的天主是忠实可靠的天主，然而祂也是“令人困惑”的天主（施库勒塞尔）。在葡萄园工人的比喻中，家主给第十一时辰招来的工人，与给“冒着炎热，劳动了一天的工人”同样的工资（玛 20：1—15）。祂以宽宏大量的崇高名义，解除了关于“同工同酬”的法律纷争。祂也教导人要爱仇人（玛 5：44—45）。这教导不仅超越了旧约，而且也相反了深受他人伤害后，从人内心发出的反应。我们在当今文化的背景下受伤害后所发生的许多反应中，可以看出要把宽恕进行到底是困难的，甚至有些人，虽不说这样做违背人性，却说这是不可能的。然而要求人们爱仇人，宽恕仇人的天主就是这样做的。

最后还是这个天主派遣耶稣来了，这是若望福音中再三强调的。被派遣来的耶稣，以祂的儿子身份向人说明派遣祂来的那位究竟如何显示祂是一位父亲。

天主、世人的父亲

耶稣在讲道中，讲到天主父的特性时，确实是针对世人而言的。福音中虽然没有用过后来由保禄宗徒采用的“过继”一词，但是过继的事实已在福音中提到了。首先耶稣要求祂的门徒们祈祷时，称呼天主为“我们的父……”（玛 6：9；路 11：2）。祂在与门徒们谈话中，提到了“你们的在天之父”（玛 5：45；路 6：36；11：13）。这里，我们通

过耶稣的门徒，可以看到天主与世人之间有着父子的关系。天主为世人之父，也在耶稣谈到父与子的许多比喻中表达出来了。其中最著名的浪子回头的比喻：“一个人有两个儿子……”，小儿子在远方耗尽了父亲的钱财，但他回头悔过了，回到父亲那里，父亲便为小儿子张罗了酒席庆祝。大儿子看来忠实，但胸襟狭窄，念念不忘自己的权利，缺乏深情，因而他一直只是一个被邀赴筵的客人。耶稣通过这个比喻，要说明祂到罪人家里吃饭的做法是对的。因为天主本身就是这样对待罪人的^①。

另有一个讲述两个儿子的比喻^②。父亲先后叫两个儿子到葡萄园里去工作。第一个儿子说：“好的”，可是他并没有去；第二个儿子说：“不好。”可是他还是去了。这是向犹太民族直接发出的，要求他们皈依的邀请。

这几个讲述家庭故事的比喻，显示了天主与世人的父子关系在救恩史中所发挥的积极作用。它们延伸了旧约的教导，而且说得更加具体生动。至于耶稣在位格上与天主的关系，由于这是亲生的圣子与圣父之间的关系，则在耶稣的教导中完全是另一回事。

天主、耶稣的父

耶稣以特有的意义称天主为“我的父”时，要求人承认祂与天主有着迥然不同的父子关系，这绝非世人与天主之间的过继关系所能相比的。关于这一点，我们以后在介绍耶稣本身时还要谈到的，以此说明耶稣要求人承认的，完全是异乎寻常的事，而基督徒的团体只是在耶稣复活后才

① 参阅路 15：1—3。

② 见玛 21：28—32。

会想到这一点^①。

耶稣曾有一段话特别强调了这一主题：

父啊！天地的主！我称谢祢！因为祢把这些事给明哲乖巧的隐瞒起来，而启示给孩童们。是的，父啊！祢原来喜欢这样。我父将一切交给了我，除了父外，没有人认识子；除了子和子愿意启示的人，没有人认识父。
(玛 11：27；路 10：22)

我们并不完全明确地知道，上面的话是耶稣亲口所说的原话，还是初期的基督徒根据自己的信仰而写成的。可是后面的几句话，应是对前面几句话的解释。前后两节话反映了耶稣面对天主，在位格上所存在的情况：“祂与天主平等相处，直接接近天主而与天主亲切往来”（施库勒塞尔）。耶稣对天主这样说话，正是祂作“儿子的表现”。再说，耶稣说这样的话，我们可以在闪族语言中找到其根源。我们所熟悉的那句古老的谚语：“有其父必有其子”，正可适用在耶稣与天主身上。我们都有这样共同的经验：父子不仅相认，还相似呢。耶稣就是要求人在祂与天主的关系中，认识到这一点。在若望福音中，耶稣说了一句话：“我的父和你们的父”（若 20：17）。这样，两个不同的父子关系就形成了鲜明的对比。

马尔谷福音也一样，从耶稣口中说出了阿爸（Abba）一词。从字面讲，这就是称天主为“父”。那是耶稣在山园祈祷中说的话。“阿爸！父啊！一切为祢都是可能的。请免了我这杯吧！”（谷 14：36）。阿爸这称呼，即使在福音中也是新奇而希罕的，而对耶稣来说，也是“与众不同”的。这称呼引起不少人的分析研究，甚至引起各种各样的争论。多数人认为福音作者是不可能耶稣革责玛尼山园的祈祷中添加这样一个词的。甚至还有人认为耶稣对天主是

经常使用这称呼的(耶肋米亚斯—J. Jeremias)。^①当然,我们还是谨慎些好。可是我们无法否认由父改称阿爸的重要意义。“从历史的角度看来,唯一可靠的解释是:基督徒团体中所使用的阿爸一词,是由耶稣那里继承下来的”(施库勒塞尔)。我们可以从耶稣对天主经常使用的希腊语父(Patèr)的背后,看出祂用的是阿爸这个词。在犹太古教的框架内,唯独耶稣对天主说话时,使用了阿爸这个称呼。这个称呼令人想起祂与天主有着父子之间的亲情,因在这个称呼中充满着爱意。可是阿爸这个词也能越出亲情的范围,它不仅有爱意,还能有敬意在内,而耶稣则是在自发的、直接的亲情中与父相处在一起的。耶稣在上面所说的那些话,如果实际上与祂完全是天主子应有的情怀不相符的话,那么那些话就没有多大的意义了。事实上,耶稣对天主父在祂身上的所作所为有过详细的论述。祂与祂称之为父的那一位完全生活在共融之中。祂作为人所行的祈祷,好比儿子对父亲所作的深深的呼吸。祂爱父,完全按父的旨意,彻底奉行祂从父那里领受的使命,祂的服从,并非奴隶出于害怕的服从,而是子热爱父的服从。

天主、被钉在十字架上者之父

耶稣所领受的使命引领祂至死。在祂人生道路的终点上,天主便成了这位被钉在十字架上者之父。其中的奥秘,我们在后面是非谈不可的。因为,耶稣在十字架上竟撕心裂肺地喊出了天主为何舍弃祂的怨言。然而从山园祈祷时的忧闷难受起,直至十字架上断气为止,祂对天主的儿子情怀,从未间断过。总而言之,耶稣以祂死在十字

① 当代圣经学家。

架上的真情实况,使我们看到天主的全能会走到哪一步^④。

在基督宗教内部,“天主”一词和“父”一词可以说是互通的:称“天主父”岂不是加强了语气?“天主父”的称呼便是把天主的超越性、至高权力、神圣意志与圣子在奉献中所显示的爱结合在一起。而圣子的一言一行,无不表明父就是阿爸。耶稣的一生以及祂的自由行为,处处显示祂自己就是“服从父亲”的牺牲品。可是耶稣就是这样忠实地完成了从“父”那里领受到的使命。祂以祂最后死在十字架上一生所体现出来的儿子情怀,使父亲一词有了具体而真切的内容。在基督宗教内天主的父性,不是仅仅把人间的“父亲”一词加以修改转化而已。我们通过耶稣的儿子情怀,看到它有了崭新的意义。所以耶稣能说:“斐理伯,谁见了我,就是见了父”(若 14:9)。我们还能从古老的“有其父必有其子”的谚语中,领略到其中的意义。我们有了这样的认识,才有权利来谈论“天主的人性”。

在新约中,“‘父亲’一词或‘父’,已成为天主单纯的称呼”(卡斯佩)。父亲一词无疑是圣经在把天主启示给人时所使用的根本词,但我们不可忘记天主在耶稣的位格上还是我们的长兄呢;因为祂“在许多弟兄之中居首位”(罗 8:29)。

我们能对这一章:论天主父,下一结论吗?天主本身,不管怎样,在我们面前岂不永远是一个问题吗?再说,与天主父密切相关的天主圣三,我们还没有提到过呢。此刻,我们还不能来谈论这端奥理。因为天主圣三的奥理是由耶稣启示给人,而由圣神的恩宠才得以领会的。所以这端启示的奥理,先要求我们对耶稣与天主的同一性进行思考。至于论述天主圣三的那一章,将出现在本书的第四部分,置于论天主圣神的那一章后面。

此刻,我们不妨停下来,咏唱一下不久前发表的一首

圣歌，歌词对天主提出了一连串的问候，每一问句都涉及到耶稣与天主的同一性，而这正是我想说的：

天主是谁，竟如此爱了我们，成了大地之子？

天主是谁，竟如此匮乏如此伟大又如此脆弱？

天主是谁，我们若要寻找祂，祂有一颗穷人的心？

天主是谁，祂若来到我们身旁，就走我们的路？

天主是谁，祂来就真心诚意地与我们共食？

天主是谁，谁若不爱人，也就不能算爱祂？

天主是谁，谁若伤害人，就重重地伤害祂？

天主是谁，竟如此爱了我们^①？

第五章 附注

①奥力振的《论原则》(Traité de Principes)4,2—8,《基督宗教的根源》(Sources chrétiennes)268,333—335 页。

②我们可以把撒乌耳与达味的交战作为鲜明的例子。撒乌耳翻山越岭追逐达味，因他视达味为自己当国王的仇敌。编写这段圣经的作者已明确地告诉我们，由于撒乌耳对天主的不忠，天主已抛弃了他，而把王权移交给了达味。可是达味并未制胜他，因为他仍掌握着主权。有一天撒乌耳走进了一个山洞里蹲下便溺，那时达味和他的一帮人正在那山洞的深暗处；达味本可轻易地把他杀死，可是达味不愿那样做，因为仍尊他为以色列王。次日，双方隔开相当的距离互相喊话。达味就扬了一扬他昨天在山洞时乘机割下来的撒乌耳的一角外髻，作为本可杀死他而没有杀他的证据。于是撒乌耳放声大哭，对达味说：“你比我正义，因为你以善待我，我竟以恶报你！”(撒上 24：18)。这段有趣的轶事却有着另一番意义，它告诉人：天主真正所

要的正义是什么。而且从撒乌耳口中吐了十分动人的表示懊悔的话：“你比我正义。”今天，我们中有几个人能承认别人，特别是敌人“比自己正义”？有这样经验的人一定是幸福的。我们能否说：今天有这样经验的人已很普遍，而且我们今天的道德文明还要胜此一筹呢？

③格前 2：9，同时参见依 64：3 和耶 3：16。

④这里还有属于语言方面的问题，这是我们的不该忽视的。我们知道希伯来人的说话方式，他们并不注重那些次因，而直接上升到天主那里。希伯来人一知道自己是受天主领导的，便把一切与他们有关的事直截了当地都归于天主。他们若取得了胜利，便说天主给他们消灭了敌人。我们中间学过拉丁文的，文法中有一例句：“恺撒造了桥”（Caesar pontem fecit）。显然，恺撒自己并没有动手造桥，他只是叫手下的工兵造桥。所以我们可以把这句话改译成：“恺撒叫人造了桥”。

⑤关于人类的堕落史，我们在后面还要谈到的。见本书第九章《创世纪的故事》。

⑥《申命纪》意即重申前命，因而它对西乃山上的法律有更充分的说明。

⑦这称呼开始并不清楚，仅以“至高者上主”（《Yahv'e Saboth》）和“军旅的天主”的名号出现，因此无法确定其意义。以上的名号可解释为“众生的天主”和“诸权能的天主”，祂是天上地下什么都能的天主，祂是宇宙中全能的天主。在东方传统的宗教内，天主对祂所创造的生灵有生杀之权，就像古代族长那样，操纵着子孙的生死大权。我们发现，在旧约中这情况已有所不同了。犹太人的这个说法，译成希腊语就成了 Pantokrator，即“天上地下的一切权力”，那么它已具有政治意义了。

⑧见拉辛格(J. Ratzinger)^①的《今日与昨日的基督宗教信仰》(Foi chrétienne hier et aujourd'hui), 1969, 巴黎-图尔, Mame, 88—89页。

⑨参见荷夫特(W. A. Wisser't Hooft)^②牧灵者启迪手册中的《在被解放世界中为父的天主》(La paternité de Dieu dans un monde émancipé), 1984, 日内瓦, Labort et Fides。

⑩这里我受到斯库勒塞尔的启发, 可参见他的《圣经注释学研究: 耶稣的天主》(Le Dieu de Jesus, Etude exégétique), 1987, 巴黎, Cerf。

⑪见本书第十章(第三部分)有关耶稣位格的论述。

⑫旧约中全能的父, 在十字架上显得好像是“无能的父”(摩恩-J. Moingt)^③。这确实是隐藏在天主全能背后的意义。这里我们不得不承认全能中所潜在的模糊性。天主的全能是充满爱的全能, 天主有无限的能力, 但祂却在与能力绝对相反的境地中表达祂绝对的爱。“以强有力和舒展的臂”领导子民的天主, 毫无疑问也就是让祂的圣子在十字架上伸开双臂, 以示祂完全无能的天主。充满爱的无能, 还能有比这更崇高的吗?

⑬见塞尔韦(J. Serval)的《圣歌集》(Chants notés)中的《天主是谁》。1944, Chalet。

① 拉辛格(1927—), 当代德国天主教神学家, 曾任教廷教义部部长, 并于2005年4月被选为教宗, 取名本笃十六世。有关他的思想与生平可参阅他的近著:《地上的盐》——基督纪元前第三千年前与记者彼得·海林谈基督信仰及天主教(台湾房志荣译, 陆达诚校)。

② 当代神学家。

③ 当代神学家。

第六章

创造天地的天主

按圣经的说法,天主父通过创造,向外表述了祂的父亲的情怀。《创世纪》开始几节在叙述天主创造世界时,是这样说的:“在起初,天主创造了天地[……]。天主说[……]。”

旧约中为了表达天主的造化工程,一直流行着“天主创造天地”的说法,但有时还补充“无论有形无形”的字句。这两组对称词:“天与地”、“有形与无形”就代表出现在我们眼前的宇宙。我们看见大地上有天,便把超感觉的世界也就包括在“天”内。所以天地内有有形诸物,也有无形诸物^①。在希伯来人的文字观中,对称之词,涉及所指事物的全部,就像法语中船在海上失事后说:“人货”(corps et biens)全丢,指船已彻底沉没^②。因此,万物无不出自天主的创造之工,决非出自什么邪神、恶神之工,也决不是“恶”不断外溢的后果。

上面的论断,未免太粗疏了,对当今认为科研已取得惊人进步的人士来说,特别在人们还主张科学万能的时候,说世界由天主创造^①,确实是大成问题的。由于我们至今对这个复杂的世界,还有许多地方茫然不知,所以人们

① 这里法文原文为 êtres,指一切凡受造的存在物。

② 汉语也一样,“天地”可指天上地下的一切;“有形无形的”可指物质世界和精神世界的一切。

便认为圣经所作的解释过于简单化了。为此在谈论圣经以及教会要告诉我们的有关天主创造天地的道理之前，我们应该先提一下有关这方面的诘难和攻击。

然而，我们首先应该明确创造是什么？提出这问题并不是多余的，因为我们将发现这词在信仰上与在科学上的意义是不同的。在通常的语言中，当我们说：我创造事业，我创造前途，创造是什么意思？当我们说诗歌创作，文学创作，音乐创作，艺术创作时，创作又是什么意思？可是在科学领域里，我们爱用“发明”一词，但发明也是创造性的。在上述情况中，我们是参照了该词的原始意义而加以应用的。因为严格地说，世人没有一个是创造者。谈到这里，就涉及到我们内心所发生的强烈的创造意念：它催促我们去把它化为现实，使它具有生命和活力。可是当我们还没有存在的时候，这意念或计划也就不存在。我们的创作在一定的程度上是从无到有的。所以说“在一定的程度上”，因为在我们身上已具备了許多可以创造的因素。可是我们的创造工作并非轻而易举的，它需要经过辛勤的劳动，然后才有所发展成长或演进。所以创造就是使某一事物演变进化。这样的描述是正确的，因为它说出了产生新事物的具体情况，同时也使人想起在创造中超越在物质之上的内心意向，创新意识，以及毅力、想像力、勇气等许多优良的品质，而计划是实现一切的必备条件(Sine qua non)。与创造世界相比，我们现在所使用的创造，诚如已说过的那样，是指一个伟大的演变进化，但它是有限度的。

一、信仰与科学之间有冲突吗？

对一个既上学又学要理问答的小孩来说，首先就有

可能在创世方面，遇到知识与信仰之间的冲突。我们的孩子虽然还只是个小人，但他总想知道万事万物的为什么。他倾听小学教师的讲话，教师向他讲述关于宇宙大爆炸的最新发现，和一些大星系的逐渐形成以及我们的地球最后形成的过程。在这之后，教师便开始讲述物种演变，伟大的生命进化史。他听到这么多奇妙的事，由衷地发出了惊讶和感叹。但他也怀着同样的好奇心和信心，听传道员给他讲述，天主像陶工那样在六日内造了天地。今天的小学教师和传道员谅必都注意到各自讲解的范围，科学有科学的内容，信仰有信仰的内容。然而，如果小学教师是个反宗教人士，而传道员是一个“传统主义者”^②，那么，我们的小孩就得陷于极大的困惑之中。信谁好？极有可能他会赞同学校老师的话。为此，教会在新的要理问答的编写上下了很大的工夫。新要理并不先谈创世之事，免得一开始就引起这方面的冲突。现在人们所注意的是天主创世的^③活动，而不是圣经故事，因为创世纪首先关注的是天主与祂的^④人民之间的爱情关系。讲明了这层关系，接下来才讲万物的起源并说明圣经故事在文学上的^⑤品类。

上面所说的冲突，所以至今仍在影响许多孩子，因为百年前科学初兴时，在信仰与科学之间所发生的对抗尚未完全结束，这是人们没有把两个范围内的认识加以区别的结果。其实科学的认识是一个方面，信仰的认识是另一个方面。有学问的人总想自己的学识是对的，而有信仰的人则要求自己的信仰有些科学根据。可是有学问的人依然心中有着种种问题，而有信仰的人因受科研成果的影响，常对信仰产生疑问，如何划清科学与信仰两者之间的权限，百年来一直是在猜疑甚至敌对的气氛下进行着一项艰

苦的工作。

我们已经知道圣经故事是按照当时的宇宙观对世界的起源所作的描述，从整体来说，自有其宗教上的价值。可是人们并没有对来源与开始加以区别。

来源与开始

我们若不领会教师和传道士虽然都采用创造这个词，但他们谈的并非同一件事，那么孩子的疑问实际上也就是我们自己的疑问。学校教师谈的是世界的开始，而传道士谈的是世界的来源以及世界在时间长河中的常存不灭。因为创造是在继续的，包括世界和各种生物的演变进化。我们有必要再一次明确来源与开始这两个词之间的区别。

我们在上面已经看到过，即使当代的科学还不得不乞助于讲故事的形式^①。所以世界开始的故事只是描述世界是如何开始的，而世界来源的故事，则向人启示世界为何存在。我们几乎可以这样说：科学讲述的是起因，而信仰讲述的是目的。然而这只是片面的说法，因为信仰也强调超越在万事万物之上的原因。至于向来忽视目的观的科学，今天在它自身方面，也找到了新的、合适的方向。

科学首先是研究事物的“如何”的。学识渊博的让·拉德里埃(Jean Ladrière)是位哲学家，他说得好：

科学的思想并不能以直接的方式来说明像创造这样的概念。[……]科学全凭经验观察事物而了解

① 参阅本书第一部分第三章《是科学的神话吗?》。其中有科学家对大爆炸的描述。

事物，它试图识破事物内在的构造，以及构造的情况和运行的规律。科学所谈的一切，并不能涉及到真正的创造。它试图描述事物是“如何”发展和显示出来的，而从来不可能使事物如此显示出来的原因^⑤。

毫无疑问，科学中也包含着一连串的为什么。可是对这些为什么的答案，常局限在科学的因果关系之中：即以一条定律解释一种现象。万事万物的现象与有系统的物理定律密切地结合在一起，这便是科学。天主与有限的受造物之间的关系，不是科学所能掌握的，因为这是一个终极问题，不是科学所研究的对象，我们只能以科学的方法来分析。

希腊的亚里士多德(Aristote, 公元前 384—322)^①在哲学上刚建立起西方的形而上学时，就提出了这个终极问题；到了二十世纪，热衷于存在与时间问题的德国哲学家海德格尔(Martin Heidegger, 1889—1976)^②又重新提出：“为什么有这个世界？这个世界有什么意义？”我们已在本书第一部分第一章说过，人之所以为人，就在于即使知道其它一切，仍不能不追问自己的根源和宇宙的法则。这样，人就陷于早已是宗教的，如今又逐渐扩展为哲学的思考之中。

科学描述大爆炸时所使用的创造一词，与宗教语言中所使用的创造一词，并非指同一件事。必须澄清开始与来

① 或译亚里斯多德，古希腊哲学家、科学家。著有逻辑方面的《工具篇》，哲学上的《形而上学》，美学上的《修辞学》、《诗学》等。

② 海德格尔，德国哲学家，德国存在主义先驱。他认为只有认识到人的暂时性，才能领悟到存在的真谛。著有《存在与时间》、《形而上学入门》等。

源之间的重要差别，今天这已得到人们普遍的认同。然而有差别并不等于互相排斥。在某些观点上两者互相贯通，也是常有的事。宗教和科学一样，非乞助于讲故事的形式不可，它在表达自己的教义时，不能不重视当时的科学认识，因此圣经故事就会注意当时的天文学所提供的世界图像(吉贝尔)。科学则始终无法抵拒某些推断，似乎在推断中可以大有所获。今天宗教在讲述创世的问题时，依然还要参照当前的科研成果，否则就会无人相信。这也是本章的意向所在。因为我们只有在这两个不同的层面之间，寻找某种形式的协调一致，即使这样做，并不能彻底解决问题。因为在探索世界的绝对起源与科学的论据之间，“争论是永远不会休止的。争论将使模糊不清、或勉强的地方，变得恰当和精确起来^①。”

讲述“如何”的故事：它的历史

关于世界如何开始的故事^②，是根据在不断进步、不断发现，并在一定的阶段予以修正的科学理论而讲述的。它描述宇宙形成的物理进程，并提出各种不同类型的宇宙观，借此使人对宇宙产生一定的设想。接下来，科学便描述地球的形成以及生物的进化。所以说那是科学的描述，因为它依据的是观察和推论。尤其它是经过计算，根据能确切说明各种现象的定律而讲述的，就其所使用的方法，及其研究的对象而言，今日的科学就想占住这个领域。

澄清科学领域与信仰领域之间的区分也是有它的历史根源的。我们都熟悉物理学家拉普拉斯(Laplace)^①对

① 拉普拉斯(1749—1827)，法国天文学家、数学家、物理学家。在天文上，他持太阳系起源于星云的假说。

拿破仑说过的话。拿破仑听了他对天体和行星的介绍后，便问他：“在这一切之中，天主在哪儿？”这位学者回答说：“陛下，我并不需要这个假设。”这段趣闻已经经历了两个世纪，往往被人视作无神论的宣言。实际上根本不是这么回事。拉普拉斯说这话主要想表明科学与信仰是有区别的，并拒绝把两者混为一谈，因为科学的论述，就其本身而言，并不干预因果范围内的天主。拉普拉斯的先辈们，从现代的眼光来看，确实都称得上是天文学家，可是他们在作科学研究时，还带着神学方面的种种忧虑。我们只要想想哥白尼(Copernic, 1473—1543)，伽利略(Galilée, 1564—1642)和开普勒(Kepler, 1571—1630)^①就可以了。开普勒对耶稣诞生时的行星相会现象很感兴趣，他以某种方式为耶稣作了“星相占卜”。这几位天文学家所发现的规律难免有些缺陷，因为他们随时都有可能用圣经上天主的话，或天使的话来修改自己还不能说清楚的天体运行。这是他们当时所处的文化环境促使他们把两个不同的层面混淆不分。

牛顿(Newton, 1643—1727)^②于是把世界的观念，从只谈天主和人的神学书本中，过渡到世界是依照自身规律在运动着的观念，从开普勒到牛顿，人们发现宗教的权力已被排斥在对世界的认识之外了。这样也就有了拉普拉

① 哥白尼，波兰天文学家，创立以太阳为中心的日心说，推翻了托勒密的地心说。伽利略，意大利数学家、物理学家，证明地球绕太阳旋转，否定地心说，受教廷审判，此案已平反。开普勒，德国天文学家和占星家，发现行星运动三大定律。

② 牛顿，英国物理学家、数学家、天文学家，提出万有引力定律，力学三大定律等。

斯在他的《世界的构造》(Système du monde)一书中所提出的解答,他认为世界是一个完美的自动体,是一架庞大的、不需要监视者的空中机器。按他所作的科学解释,世界不需求助于天主,同样也不需要求助于人。从区分各种不同的学科的观点来看,这样的想法也是对的,可是他试图从中得出结论,认为只要把天主作为是“多余的”,那么有关天主的问题也就解决了。

莫诺(Jacque Monod)^①是二十世纪“机械论”拓展到生物学的杰出代表。他不再想消除天主,而只想摆脱那坚持进化到人为止,最终人为世界中心的学说。按他的学说,人已从自然界中淘汰而沦落为“茨冈人”(tzigane)^②了,这也就是说,人都成了处在一个冷漠无情的自然界中的次要的、边缘的因素。

研究世界构成的科学发展史证明人们需要很长一段时间,才能明确地区分信仰与科学两种不同的观点。一方面因为那时有学问的人都是基督徒,他们为了尊重自己的信仰,在进行他们的科学研究中,少不了他们在宗教方面的担忧。另一方面因为教会的权威机构过早地认为科学所取得的依据,由于与圣经中的宇宙不协调,已对信仰构成了威胁。于是“地心说”与“日心说”发生了争执:在我们的星系中,到底以地球为中心,还是以太阳为中心。整个的伽利略事件就是如此。

科学的不断进步有利于分清各个认识的层面。用科学的术语来说,物理科学所关注的是完美的决定论(déter

① 莫诺(1910—1976),法国分子生物学家。1965年获诺贝尔奖。他强调偶然性在进化中的作用,从而反对人类中心论。

② 流浪民族,亦称吉普赛人。

minisme)所说的互相关联的次因(causes secondes)。这个决定论经近似的计算和某种形式的无定论(indéterminisme)的掺入,今天已发生了微妙的变化。天主已在科学家所研究的宇宙中失去了地位。天主在这领域里确实已被人“流放”。因此,我们不难明白,为什么在科学领域里的一些使人如醉似痴的发现中,都具有科学的无神论的色彩。这些发现本来完全应该帮助人澄清天主的形象,看清天主远不止是伏尔泰所说的大钟表匠。

讲述“如何”的故事;今日的情况

当今科学在这方面的研究,可以说已获致了人所公认的成果。它把宇宙理解为时空(L'espace-temps)的整体,其中包括物质和能。这个宇宙浩淼无垠,有着千千万万“宇宙岛”(univers-îles)和其它各种星系。这宇宙是古老的,已存在一、二百亿年^①。宇宙总体膨胀差不多就像地球稳定地膨胀成球形一样(拉谢斯-雷伊, M. Lachizee - Rey)^②。人们根据观察所得的种种结果,便构成了形形色色的宇宙论,其中始终免不了有假设的成分,假设自然不及所援引的根据那么可靠。这种宇宙论与文艺复兴前认为宇宙是为人而创造的观点正好相反。科学界接受“客观”的看法,要求人们放弃以人类为中心的宇宙观^③。他们既然已把天主“流放”了,如今顺理成章地就把人也“流放”了。人类中心论在这里,也就是说在正式的科学研究中完全是错误的。因此人类中心论只有在哲学的或宗教的思考中才是有意义的。

^① 根据“大爆炸宇宙论”,宇宙的历史约在 150—200 亿年之间(可参阅《辞海》有关条目)。

以科学的观点,并以一定的公设为基础的各种形式的大爆炸论已在科学上获得了地位,并被人视为有价值的学说。可是它的那些论断照常受到批判,并不停地得到修正。因为这一类的大爆炸论力图把宇宙的开始上升到“零瞬间”(instant Zéro),然而要人在“思想上接受”这一论点是极其困难的。

对宇宙的起源或创始既然有了那样的想法,势必产生零瞬间那样十足的神话。这神话同时产生了两种结果:一是趋向极端,即试图把这独特的大爆炸现象视同宇宙的创始;[……]二是引发批判,人们将集中批判这种不恰当的等同。[……]

今天的情况已不再如此。[……]如果说,今天的物理学家为了方便起见,仍在说零瞬间,他们并不是在说宇宙会在零瞬间开始或被创造出来。相信与事实相反的情况,是极不合理的,可惜这种不合理的事太多了。

所以科学上的大爆炸宇宙论对宇宙的开始,并没有说出什么名堂来^①。

这就是说,科学只能谈论宇宙相对的开始,而对于物理上可以定位的“普朗克^①时间”(temps de Planck)无可奉告。因为在宇宙起源的问题上只有一些探索性的假设,换句话说,有限期(有开始的年代)和无限期(世界的永久性),这样古老的问题,绝非科学所能解决的。圣多玛斯(Saint Thomas)^②曾说,即使已到了十三世纪,这只能是哲学层面上解决

^① 普朗克(1858—1947),德国物理学家,量子物理学的开创者和奠基者。

^② 或译托马斯·阿奎那(约1225—1274)、天主教神学大师、圣师。著有《反异教大全》、《神学大全》等。

的问题。科学只能告诉我们“宇宙为什么是这样的，仅此而已^⑩”。再说，科学也无法解答宇宙存在的理由与目的。以上对科学的忠告是宝贵的，可以使人在物理学的研究上留有“合理的缺口”(le créneau de pertinence)，以免陷入新的调和论的危险之中，即不让信仰与科学之间作出过于简单的协调^⑪。有信仰的人与科学家都应保持极大的谦虚，才能进行对话^⑫。

使信仰与科学保持一致，这样的想法和愿望是正当的，然而实行起来会有危险的。说这是正当的，因为有些科学家已认识到自己的行为有其局限性，他们已摆脱了反宗教的成见，并向事物的其它方面开放，从而怀有前所未有的谦虚；说这是有危险的，因为这样做会混淆不同的层面，从而产生协调主义，因为天主的创造行为无法与“零瞬间”同时存在。况且今日取得一致的意见，难保将来不被人推翻。不仅如此，我们还可能陷于伪科学与伪宗教之中。那样做的学者并不领会已越出了纯科学与人文科学之间的界限，而把宇宙的开始与来源混为一谈，他们见到科学并不能回答如此重大的问题便感到大失所望，可是他们却忘掉了这些纯属人类的大问题，已不是科学的方法所能解决的，这类问题只能让哲学来思考，而且往往只能在宗教信仰中找到解答。

如今科学的认识也在演变之中，它也强调由此而产生的理论是脆弱的，因而科学的理论是永不完善的，它需要不断地修正和精确起来。另一方面，科学家们在批判自己的理论时，越来越重视自己的言论是否与真实的情况相符。

转向讲述“考什么”的故事

科学在对宇宙进行研究时，最终竟把天主与人都“流放”出去了。它的主导方向改变了人们的心灵，使人根本瞧不起

基督宗教关于世界的起因及其意义的教导，因基督宗教总把天主与人放在首要的地位。今天，我们是否能在总体上接受我们文化背景下的科学立场，同时又接受宗教上关于创世的教导，而不使两者发生太大而不能容忍的距离呢？

我们确实看到神学家们面对科学所取得的惊人进步，以及随着哥白尼在天文学上的革命所发生的各种变化，或多或少都想抛弃科学家们所提出的创世学说。当眼见一个世界越来越不像为人所创造，而越来越像帕斯卡尔物理学家心目中无边无际的空间时，我们还有什么话好说呢？身兼科学家和神学家的德日进(Teilhard de chardin)^①经过精深的思考，试图在这深奥的问题上，提出自己的论点。毋庸置疑，他在这领域里已打开了不少通道，可是自从他于1955年复活节逝世后，无论在科学上还是在神学上又有了飞速的进展。

可是我们见到，还有许许多多的问题是科学本身无法理解的。科学与神学在取得飞快的进展时，也注意到了应如何分清两个领域之间的界限。所以我们能比以往更泾渭分明地谈论创世的起因和为什么了。这个有人生活在内的宇宙到底有没有意义？也就是说，这个宇宙有起因和目的吗？宇宙是否纳入超越在它之上的计划之中？宇宙有它的创造者吗？宇宙的起因、创造者与由祂所产生的现象之间到底是什么关系，是单纯的流出(Simple émanation)^②还是自由的创造

① 德日进(1881—1955)，耶稣会神父，法国古生物学家，主张进化论，两次来我国进行地质考察。曾参加鉴定北京人头盖骨化石。著有《人的现象》、《神的氛围》等。

② 指万物非来自天主圣意的自由创造，而是从一个源头流出来的。参阅《神学辞典》425页，326条“流出说”。

(création libre)? 诚如哲学史告诉我们的那样,人们对此曾有各种各样的思考。

我们对科学的认识作了如上的概述后,已经发现这个最终可能存在的创造者,显然不能在这互相连接着的,不确定的次因范畴内寻找,而只能在超越在次因之上的“首因”(cause première)的范畴内寻找。首因与次因就像经线与纬线一样是能够相交的。

在如何与为什么两个范畴之间,并不存在任何冲突,我们在谈论其中一个范畴时,势必借用其它一个范畴的描述;我们认为两者之间“有些地方”应该是交接的,可是这个交接点,我们对它还没有描述过、谈论过。

二、基督宗教的创世观： “起因”与“为什么”的故事

记住了刚才所说的一切,我们现在就来谈宇宙的起因和为什么,亦即谈创世的宗教意义,和基督宗教的创世观。起因与目的,两者之间是相互一致的。两者结合在一起才有意义,也就是说有了方向,起因对目的起决定作用,而目的已潜藏在起因之中。

我们首先该阅读一下圣经中那些重要的创世故事。这些故事因其不同于我们今日文化的独特性及其所含的信息,至今使人感到迷惑不解。因此人们对圣经原文便有许多不同的诠释,因为那些故事需要进行“破读”,甚至在一定的程度上需要经过“转换”,我们才能听得进去。

然而教会在历史的进程中,对圣经中的创世信息已作过不少思考。每一个时代,教会都按当时的想法对它进行思考,试图把自己的想法成为真实的信息,这样的思考始终没

有停止过。它显示了整个的演变过程,而且至今还在继续演变之中。

我们不必拘泥于某一学说,不必因该学说的严密性及其宗旨就赞同该学说,免得遽下肤浅的甚或可笑的论断或者作出不经深思熟虑,感情用事的反应。要下有充分根据的论断,必须在这方面下一番工夫。

1. 创世:圣经中的概念

圣经中的创世故事^①所叙述的并非历史事件。这些故事在形象生动的叙事形式下,用各种象征性事物描述我们心中最普遍的经验,以表达一种意义。

创世的观念是极其古老的,它是以色列古老的传统为依据的(贡克尔, H. Gunkel)^①。这创世观在某些方面是为以色列人及其邻近的巴比伦人,腓尼基人,埃及人所共有的。例如,他们设想世界最初是一片混沌,宇宙间的各种要素是逐渐浮现出来。在神话中人们就用诸神的战争来解释世界的起源,这就好比说,蕴藏在混沌中的各种力量到时候都会由内向外地施展出来。以上的比喻较清晰地勾勒出了圣经中创世观的原貌。

“创造”在希伯来文中是“bara”,它与其它用形象来表达这意义的词不同。那些词有做、制作、巩固、建造以及生产等意义,圣经中的创世观是与众不同的,它向我们提出了有位格的天主,是祂主动地、自由地、不受任何强迫地创造了世界。这个天主完全超越在受造的宇宙之上,祂在宇宙之前已有,因为它是永远独立在宇宙之上的,祂根本不“需

① 贡克尔(又译龚克尔,1862—1932),德国圣经学家,形式考订法创始人之一。他对《创世纪》、《圣咏集》深有研究,有这方面的专著。

要”宇宙，与此同时，祂也创造了空间与时间，给世界建立了总的环境。

当初的一片混沌，逐渐被圣经视为“虚无”（加下 7：28）^①，任何外在的事物都不能作为创造的开端，因为在天主以外，一无所有，所以万物都来自天主，然而祂并非因为造了万物才是天主。施泰因（Édith Stein）^②根据犹太人的某些传统，或多或少把天主说成是隐退的天主。天主是一切，但祂甘愿不再是一切，就像大海在退潮时让海滩露出来那样，天主自己隐退了，让受造物能存在下去。所以受造物无论如何不能另有根源。

创世对圣经中的天主来说，不仅仅是“弹指”（chiquenande）一瞬间的事，这个动作虽与创世同时发生，却是一个恒久的行动。诚如赞美创世化工的第 104 首圣咏所说的那样：祂放下“手臂”，不再支持世界，世界就变成灰土，亦即归于虚无。天主最后按照自己内在的计划，有目的地造了人。创造世界是天主的第一创举，以便人在世界开始时，穿越历史，找到幸福。天主的创世化工，方方面面都引起有信仰者深深的赞叹。这实在是人所不能理解的奇迹。

现在我们可以很清楚地看出，关于世界的起源，圣经所谈的与“流出说”所谈的根本是两回事。在“流出说”中，世界是从一个源头中不知不觉或不得不流出来的。“流出说”曾是流行在哲学家中的一种学说。这种学说引出了一个完全不同的历史观。流出说的历史观是循环的，而圣经中的历史观是连续的，认为历史是在时间中前进，日新而日日新的。

① 圣经原文为：“我儿，我恳求你仰视天，俯视地，观察天地间形形色色的万物！你该知道，这一切都是天主从无中造成的，人类也是如此造成的。”

圣经中的《创世纪》是专供创世神学作为依据的，以后先知们和圣咏的作者还将重申这一内容，因为它们表达了信仰上主的以色列人民的心声。新约将把这一观点集中在基督身上。

2. 圣经中“第二个”创世故事(创第2章)

《创世纪》不知为什么提出了两个彼此之间并不完全一致的故事。这两个故事来自不同的传统，编写者最终以“蒙太奇”(montage)^①的手法，把它们连接在一起。可是我们发现第二个故事反而比第一个故事更古老。所以我们认为，还是先从第二个故事开始探讨为宜。

这第二个故事的旨趣完全集中在男人和女人的创造上面。以这对男女为中心的创造行动，描述了天主如何为他们建造了一个美妙的地方：“伊甸园”，通称“地堂”(世上乐园)，那里常年得到四支河流的灌溉。我们别忘了，那个编写故事者是生活在土地干涸、树木稀少，离荒漠之地不远的地方，所以在他心目中，一个有大量河水浇灌，花草树木茂盛的花园，不啻是一座人间天堂。

天主为了造人，却像陶工一样，先用泥土捏出形体，然后吹气，使人有了生命。这创造完全是天主自己作主的行为。天主造了人，把人安置在乐园中，让他当家作主，他能吃园中各种树上的果子，就是知善恶树上的果子不能吃。所以人只是乐园的管家，并非绝对的主人。

人在这乐园中表明提前享受了将来的福乐(依肋内)。这里以比喻的形式，描述了天主在人身上的计划：要人绝对幸福地生活在天主的临在与爱情之中。在这故事的情节中，

① “蒙太奇”是电影术语，是为达到一定效果的剪辑法。

还没有出现“恶”，那还是以后的事。这一点很重要。万物既然从天主而来，绝对是好的。万物并非像后来诺斯底派^①所主张的那样是原先的善败坏堕落的结果。基督宗教对天主所创造的世界是十分乐观的。但是这个天主亲手缔造的、像天堂般的世界，并非我们日常经验到的世界。这一点我们将在后面论凶恶的章节里要谈到的。^②

在第二个故事中，虽然没有说按天主的肖像造人的话，但说了用泥土“塑造”形体的话，这在意思上是一样的。第三世纪初戴尔都良(Tertullien)^②曾对这用泥土塑造人的奥迹进行过深思默想：天主在整个的创世工程中，一声令下什么就都成了，唯独在造人时，祂真的下了工夫。于是他用极有说服力的词句道出了其中的奥妙：

为什么天主造人，不一触即成，非要做些工作不可？这正说明造人是件了不起的工程，非得天主对它下些工夫不可。造人确实是件受到天主重视的工程，因为天主亲自动手捏它，揉它，搓它，使它成形。不妨想想天主如何用手塑造出人的形体来，祂付出了祂的聪明，祂的计谋，祂的智慧，祂的心思，而最主要的，祂为之付出了祂的爱情。天主所以赋予泥土这一切，因为祂想起了将来要降生成人的基督^③。

戴尔都良通过天主用泥土塑造人的情景，奇妙地领悟了天主充满热情和眷爱的意向。依肋内在他之前，也曾说

① 诺斯底派主张善与恶、精神与物质二元论，物质非至上神所造，而是低于至上神的“巨匠”所造。可参阅《神学辞典》937页673条“诺斯底主义”。

② 戴尔都良(约160—230)，或译戴都良，德尔图良。迦太基人，基督宗教神学家，著有《驳斥马西翁》、《论肉身之复活》、《护教者》等。

过天主以爱人的情怀“用泥土造人”的话。天主为了表示对人的爱，祂确实以特别的眷爱造了人。戴尔都良上面那句结束语，真可谓神来之笔。它道出了救恩史各阶段中奇妙的统一性。天主在造人时，就想到了那将来要降生成人的基督。人就像基督一样受造，因为基督该成为血肉，而具有血肉之躯。

这个圣经故事向我们描述了天主创造人是天主充满爱情的自由行为。天主这一行为，其目的在于把生命赐给人，使人也能成为一个自由者。这才是天主为什么要创造人的中心问题。但是受造者要实现其自由并非易事。

人受造时是自由的，可是受到了警告

上主，天主造了人以后，便把乐园交给人耕种和看管。他可以吃各种树上的果子，（这使我们想起原始的采食文化），但不可吃知善恶树上的果子。原始的法律和禁令就这样建立了。但这究竟有什么意义呢？

这首先说明，人受造时就是自由的，他对世界和自己负责。然而严格地说，一个人既然是受造的，就不可能真的是自由的，这是活生生的矛盾，因为自由的意义全在于自己有能力成为什么，并决定什么。可是我们受造时并不是能“做一切”的自由者。至于天主，祂原本是自由的，因为祂是天主，是靠自己而存在的。所以受造者的自由是一个悖逆，这自由本身就来自不自由，可是同时又领受了成为自由者的使命。的确，我们中谁也没有预先受到过征询，知道自己要不要来到这世上，我们的生命可以说是“强加的”。自由是通过一连串难以数清的选择而建立的。这一连串的选择就构成了我们的人生。我们虽然选择了各种不同的事物，可是我们并不受到它们的限制。我们日复一日地行使我们的自由，不

是变得更好,便是变得更坏。我们的年龄越大,我们的为人就越在行为举止中显示出来。我们可以这样说,到了一定的年龄,我们的面容就会把我们反映出来,因为我们每个人的内心活动似乎都与面容上的条纹组合在一起了。

这一情况,我们可以从孩子的成长中得到证实。一个吃奶的婴儿显然是不自由的,随着这孩子的长大,他越来越看到自己可以行使自由的广阔天地。于是他的父母在一定的時候,要他处在“受监护”的自由之中。父母这样对待他全为他好。这里有两层意思:首先不让他随波逐流而变坏;然而还有更深一层的意思,要他与父母生活在一起,从中学会使用自由,有朝一日好成为一个真正自由的人。我们的自由是永无止境的。只要我们还活着,人生道路上的每一次转折,都是在确立我们的自由,从而使我们活得有意义。

每一个个体的形成(Ontogenèse),即每一个特定的“存在者”的形成,是处在人类总体的形成(phylogenèse, de phylum),即整个“种族”的形成之中。人类是个巨大的生活体,人类的童年时期是漫长的。到了现代,人类开始对自由有了新的要求,因而仍在不断地成长。为此我们对人生的意义所提出的种种问题,就得经受越来越彻底的批判。

相对的自由和绝对的自由

所以现在人们只谈受造物的自由,而不谈天主的自由。哲学家萨特以传统神学中天主的自由所具有的特性来谈论人的自由。显然,人所憧憬的是全由自己支配的完整的自由,可是受造者的自由势必纳入那一位(un Autre)^①的计划之中。人生来就负有一种使命,而这使命可以说是强加给

① 这里法文用大写的 Autre 表示“另一位”,实指造物主、天主。

人的自由的。人只有接受这使命，重视这使命，才能实现这使命。人之所以为人，就在于此。我们可以说，这是“不可回避的”。

对于人的自由，基督宗教的言论引起许多人的不满。他们说，老是这么回事，表面上给人自由，暗地里却拿走了人的自由。虽说人是自由的，可是实际上这个自由比看管还严。人就在预定的计划中和道德责任的约束下，不得不接受由此而作出的种种决定。哪一天，人才能摆脱这困境呢？

我们应该关切这样的问题，并领会人们提问题的动机。就我们领受和获得的自由范围而言，我们的自由并不是完整的，而且这自由是要我们自己去建立的。这也就是刚才我们所说的悖逆，当然这只是我们方面的看法。我们愿意能全方位地行使我们的自由，可是指点给我们的只有一个称之为“好”（“善”）的方向。诚如我们法国的一位政治家在不久前所表示过的那样，他要“为法国作出好的选择”。而且我们知道，事实上我们只有抱着这样的态度才不致“异化”（aliéner）我们的自由，甚或毁坏我们的自由。天主给人自由，好像一开始就在弄虚作假似的。所以基督宗教有关自由的论点引起许多当代人的反抗。加缪（Albert Camus）不久前曾说过，一提到自己“是个受造物，就恼怒不已”。

我们该如何回答才好？首先我们应该明白，我们正处在一个议论纷纷，处处反抗的时期，也是人人认为有理由进入自由的时期，因此每个人，包括基督徒在内都认为已进入另一个时期。我们要成为自由者，根据那“另一位”的计划，我们多少受到了“约束”。我们可以适当地把人们这时期的心态，与处在危险期的青年们常有的行径相比。我们知道父母与子女之间的争论是代代相传的，主要是父母对子女想做的事，过早地提出自己的判断，而子女则无法克制属于自己自

由的要求。不无幽默的是，要解决这样的争论，还得每个人设身处地为对方想一想。精神分析法同样告诫我们，我们应该遵从人格自我完成的规律。管得太严的教育，可惜得很，和缺乏教育同样产生灾难性的后果。

有人说，比喻不是理由(*comparaison n'est pas raison*)，然而上面的比喻还是给我们指明了方向。我们应把问题的实质放在我们对天主的形象上面。我们若把天主视为阴险的，不正义的敌对者，那么我们一开始就想把自己也当作天主，以自己的力量与之抗衡。于是我们便把矛头完全指向那知善恶树，而把我们可以随意接近的、同样处在乐园中的生命树忘记得一干二净。拒不接受受造者的地位，这是我们所遇到的最强烈的诱惑。依肋内早在第二世纪遇到过这样的诘难，他回答说：“你首先保持‘人’的地位，而你对天主的荣耀，不过是分享而已；因为不是你造了天主，而是天主造了你^⑧。”我们在后面谈到恶与罪时，还得重新探讨这个艰难的论题^⑨。

于是上主天主订出了一条法律，这条法律旨在“造就”亚当。这样亚当在乐园里便不能为所欲为。他得承认天主第一，而不吃知善恶树上的果子。这里象征性的意义是很明显的，因为世上根本没有什么能开启知识的果子。这无非说明天主给自己保留着至高的智慧；即使人通过教育可获致善恶感，可是天主并不让人完全凭自己决定善与恶。人在知善恶树面前还是自由的：他能吃那树上的果子，但是天主对他说：“你不可吃……”天主待人是极宽容的，然而这是一个例外。人受到这警告后，便开始接受考验，他在自由上面临着一个极其重要的抉择。这个故事既可使理解天主是充满父亲宽宏的胸怀和爱情的，也可使人理解天主对人是不信任和怀着敌意的，祂有意在“侦察”人、威胁人，人有了自由，便常有

发生悲剧的可能。

天主造女人

天主造女人的记载同样是属于象征性的爱情故事：

“上主天主说：‘人单独不好。我要给他造个与他相称的助手’”(创2：18)。于是天主把各种动物一一领到人面前，让他给它们一一起名。可是这样做还不够，因为人在这些动物中，找不到一个与自己相称的助手。于是天主便大显身手：

上主天主遂使人熟睡，当他睡着了，就取出他的一根肋骨，形成一个女人，引她到人前。人遂说：

这才是我的亲骨肉，

她应称为“女人”，因为是由男人取出的。

为此人应离开自己的父母，依附自己的妻子，二人成为一体。 (创2：21~24)

上面这段圣经原文充满着象征意义。每一代人都得停下来思考经文的主题思想，而每一代人都会有新的发现。我们首先可以问：亚当熟睡了，这“熟睡”是什么意思。接着可以问，为什么人开口说话了。人类的第一句话，便是面对天主所赐给他的伴侣所发出的赞叹：“女人来了，语言也来到了人的口里”(博尚-P. Beauchamp)^①。如何更好地阐明存在于男女性别之间的一致性呢？在男女完全相同又完全不同之中，确实有着令人迷惑不解的地方。从我们细胞的遗传结构到我们身体的形态，直至男女生活的原始方式，各个方面都存在着男女之间的差异，而且在智力的和心灵的、交流的和爱情的、知识的和艺术的领域里也一样，这不仅是

① 当代圣经学家。

生理上的差异,还是人文上的差异,这是在不同的文化中所显示出来的、男女在同与异之间的平衡,对异性相爱来说,这是必要的。

为此,圣经故事告诉我们:女人为男人的一部分,男人没有女人,就感到缺少什么,所以亚当就认出女人是属于自己,说:“这才是我的亲骨肉”。与此同时,女人就是他的另一个,面对面的另一个。她要被称作 ishâh(女人),是 ish(男人)的异性,这表明男女拥有同一个名称,只是为了男女的性别关系,名称在形式上稍有改动,由 ish 改为 ishâh。男女之间的关系胜过家庭中其他人员之间的关系,为此人应离开自己的父母,依附自己的妻子,而“二人成为一体”。“一体”的说法充分发挥了象征的意义。“体”在这里并非指由各种原子组成的物体,而是指一个人有血有肉的身体。“一体”使人想到男女在婚姻中的结合,男女虽然在婚姻中还是两个,但整个的人已与对方在结合中重新构成一体,而身体的结合也象征着心灵的结合。

对古人来说,创世并非形而上学的抽象概念,它是有具体而充满爱情的宗教内容的。这就像妇女生孩子一样,我们可以从纯生理学的角度来分析这事:配子^①如何相遇,分娩前九个月,胎儿如何在母腹中成长。这样说完全正确。可是在旧约《玛加伯传》中,那位英勇的母亲根据妇女怀孕生子的基本经验,却是这样告诉她的孩子们的:

我不知你们怎样出现在我的腹中,不是我给了你们灵魂和生命也不是我构成了你们每一个人的身体。

(加下 7: 22)

① 仅含一套染色体的生殖细胞,在受精过程中雄雌配子结合产生二倍体的合子含两套染色体。

这位妇女就是用自己对此一无所知的理由来安慰自己，因而想到这是“世界的创造者形成了人的初生，赐予万物以起源”（加下 7：23）。她做母亲生孩子的经验对她来说，真是超越在生理范围之上的奥秘。生理学无法阐明夫妻俩具有创造意义的，将来要把孩子生下来充满爱意的决定。他俩在生活中期待孩子的降临；孩子一生下来，就给他起名。

3. 圣经中“第一个”创世故事（创第 1 章）

天主创造天地

创世纪的第一章，也是整部圣经的第一章，它是描述创世的一首长诗。这首长诗共有六个诗节，分别描述六天的工程，而每一诗节都以“过了晚上，过了早晨”的诗句来划分（une scansion），并重复“天主见了说好”的诗句（un refrain）。这首长诗就这样告诉我们天主创造了光；把天与地、陆地与海洋分开；接着创造了生长的植物，以后创造动物，先是巨大的海洋生物，随后是鱼鸟；再以后才是陆地动物，总之天主用它们点缀了我们生存在其间的宇宙。

我们还会注意到创世工程就好像在混沌中整理出秩序来似的，使万物各得其所，而形成一個地道的宇宙。

这首创世诗比其它创世故事更强调天主以积极的目光看待祂所创造的万物，因此我们应该以积极的目光看待这个世界。然而基督徒时常带着怀疑和不信任的目光，尖刻地看待这个世界，即使有时也有正当的理由，难道这是正常的吗？

天主造男人和女人

天主在第六天，结束整个创世工程时才造人。天主造其

它一切似乎就为了造人，好让人当家作主：

天主说：“我们照我们的肖像，按我们的模样造人，叫他管理海中的鱼、天空的飞鸟、牲畜、各种野兽、在地上爬的各种爬虫。”

天主于是照自己的肖像造了人，
就是照天主的肖像造了人；
造了一男一女。

天主祝福他们，说：

“你们生育繁殖，充满大地，治理大地，管理海中的鱼，天空的飞鸟，各种地上爬行的生物！”

[……]事就这样成了。天主看了祂造的一切，认为样样都很好。过了晚上，过了早晨，这是第六天。

(创 1：26~30)

对这已创造的世界而言，男人女人是君主，或更确切地说，他们是管家，因为他们也得服从天主为万物所建立的秩序。这篇创世诗仍以叠句结束，不过它又进了一步，原来祂在结束每一阶段的工程时，都只说“好”，如今在结束时，祂却说“很好”。所以我们生活在内的世界，并非‘恶’外溢的结果，而是天主的恩赐，它是很好的。

圣经告诉我们，人是“照天主的肖像，按天主的模样造的”。圣经上用了三次“肖像”这个词，其中两次肯定了人在性别上的差异，说“造了一男一女”（说得粗俗些，便是“一公一母”），似乎这差异是天主肖像内固有的。

按照天主的肖像和模样

让我们在这重要的启示上停留片刻。基督宗教持续不断地对这人与天主之间奇妙的相似性进行深思反省。人与天主如此相似是天主计划中的事。天主完全主动地、毫不勉

强地、以自由无私的行为创造了世界。这世纪是天主的恩赐，充满着天主对人的祝福。人是按祂自己的肖像造的，这就是说，天主把自己的某些属性如智力、自由和爱的能力通传给人。即使在人的肉躯中，天主也按男女各自生存的方式，安排好一种爱情关系，而人的爱情也是天主爱情的肖像，因为人是按天主的模样造的。天主一开始就祝福男人和女人，嘱咐他们要生育繁殖。这一切恩赐都是为了保证他们能接受那具有决定意义的恩赐，即蒙召分享天主的生命，从而使他们也像天主一样。

古代教父们曾把圣经《创世纪》中天主按自己肖像造人的事与圣经最后部分《若望一书》中说到人像天主的话联系在一起，不过一在创世之初，一在世界末日。“我们知道基督显现之时，我们将会像祂，因为我们将见到祂本来的面目”（若一 3：2）。里昂的依肋内在第二世纪时，对这事说得十分美妙：

当初天主并非因为需要人，才用泥土造了亚当，而是要有一个可以寄托自己恩惠的人。[……]甚至也不是因为祂需要有人侍奉祂，虽然祂命令我们侍奉祂，但只是为了使我们获得救恩^④。

当初人们对创世纪中所说的天主的肖像与模样，究竟有什么意义，还不太清楚时，依然是这位依肋内道破了其中的妙谛。天主圣子“按照人受造时所依据的肖像”成了人，这就透露了其中的奥妙^④：人之所以按天主的肖像受造，就是为了使天主圣子也能成为人。原来在这肖像中，有其相互性。天主圣子按人的肖像成了人，为使人充分认识到，人应当像天主圣子那样。

说到这里，我们已进入了宗教教义的范畴。它告诉我们创世的起因，也告诉我们创世的目的。总之它告诉我们创世

的意义,从而也告诉我们人生的意义,这是宏伟的创世计划的中心。我们会注意到教义对此所肯定的,与我们在本书第一部分第一章内所作的分析是一致的^⑨。人发现在自己身上具有不可回避的、绝对的愿望。我们在下面,即从人自身,发现了这奇妙的相似性,如今又从上面,即在以天主的名义给人的启示中,发现了这相似性的深奥意义。

这篇创世诗以追述天主在第七天休息而结束。那是世界上第一个“安息日”。

因此,这两个创世故事都聚焦在天主的受造伙伴、人身上。在人的被造过程中含有不可逾越的一男一女的双重性。女人与男人的伙伴关系,就像一开始人与天主的伙伴关系一样。

我们用对创世纪所作的这些反思,来说明天主为什么创造万物,不是太简略了吗?因为这样一来,就把一切都直截了当地归结到天主自由而无私的爱,而天主就是因这自由而无私的爱造了人,把自己通传给人。有人会说这未免太简单了,还不是老一套吗?可是我们能把天主绝对无私的恩赐也纳入一般事物的因果关系中去吗?所以我们在此完全不用获得科学知识的方式方法去认识创世的意义。我们这一步未必完成得很好,可是我们在创世问题上,不能再求助于推理,而只能要求人去“认识”它,而有所领会。这里所说的无私或无偿,换一种说法就是恩宠,恩宠就像爱一样,本身是无法解释的,而它解释了一切。如果创世的意义不在这上面,那么我们就找不到它的意义了。

人、天地万物的总管

天地万物造来都是为人的。天地万物组成一个宇宙,即构成一个协调的世界。天主要求人统治天地万物,要人以某

种方式延续万物,使万物臻于完善。天地万物何其壮丽,有待我们去研究和支配。有些研究经济史、科学史、社会史的学者,在犹太-基督宗教确认人被邀统治万物的信念中,看到了人类要用科技来开发世界的理由。天地万物并非人类应当怀着恐惧的心理,加以膜拜的神祇,而是人类实行自由意志的场所。

然而人并非天地万物绝对的主宰,他虽有权使用万物,却无权妄用万物。他实在只是个管家,负责管理的人。他应当向真正的主宰汇报情况。这一点在六天创世的故事中,已提到过了,而且在那乐园的故事中进一步得到了证实,因为天主郑重警告人不得吃知善恶树上的果子。同时,我们也会注意到人在乐园中还是个素食者:他有权食树上的果子,以植物为食,而不以动物为食。这要到了洪水以后,天主才让人以动物为食(创9:3~5)。

我们从中得到了神学在生态学和保护自然方面的基本指示:万物已托付给人的自由了。所以全看人如何使用他的自由了。他能把万物处理得更好,也能处理得更坏。今天我们已看得很清楚,人在无政府状态下的开发,可以无意识地破坏生态,甚至还能利用原子的威力破坏一切。所以我们这几代人就遇到了过去许多世纪的人从未遇到的伦理上的要求。如何做得“更公道”,“更好”,已成为当前争论而必须解决的难题。因为人也不能走向另一个极端,视天地万物神圣不可侵犯,以致不敢再去开发利用,结果损害了穷苦人的利益。

希望福音的序言

天主创造世界和人的主题十分生动地出现在新约之中,而新约圣经给旧约的《创世纪》增添了重要的内容。创世是

天主父、子、圣神的工程^①。其中圣子扮演的角色，在新约中特别受到重视。圣保禄在他的《致格林多人前书》中，在表明我们的信仰时，他说：

对我们来说，只有一位天主，就是父、万有真原，我们是为祂而活的；而且只有一位主，就是耶稣基督，万物都藉着祂而造，而我们也藉着祂而生存。（格前 8：6）

后来，圣保禄又写信给住在小亚细亚的哥罗森人，他把上面的思想又发展成敬礼基督的颂歌：

[圣子]是无形的天主的肖像，
是一切受造物的首生者。

天上地下

一切事物，[……]

所有的一切因祂并为祂而造。（哥 1：15～16）

我们不打算对圣保禄所作的隐喻，进行详细的研究，我们认为应该探讨一下若望福音的序言（1：1～18），因为这篇序言虽然充满着奥秘，但对圣子在创世中所扮演的角色，却是一篇重要的资料。

这篇序言初次把基督称为天主的“道”，亦即天主的圣言。希腊文的 *logos*^① 是法文中许多名词的词根，如 *sociologie*（社会学），*psychologie*（心理学），*méthodologie*（方法论），*théologie*（神学），还有 *logique*（逻辑），（*logistique* 数理逻辑），以及 *logomachie*（舌战）等。上面列举的词，指的都是一种学问或一种理论。“道”这个词用在天主圣子身上，表示自身存在的言语，以区别我们口中说出

① 译者在此遵照吴经熊氏《新经全集》及天主教上海教区光启社《新经》的译法，把 *logos* (Verbe)，译为道；我国学术界也有把它音译成“逻各斯”的。



来要消失的言语。

“道”与天主父真是同性同体的：

太初有道，

道在天主，

道就是天主：

太初道就在天主。

万物由道而成，

万物非道不成。

(若 1 : 1~3)

这篇序言后来还告诉我们“道成人身”^①(若 1 : 14)。“道”这个词在周围的，特别在希腊的哲学中是常见的，既指天主的智慧又指世界的根源。圣史若望在这里完全采用了此词的原义。

那么这位圣史用这词到底要说明什么呢？他要告诉我们，天主的“道”创世时已与天主同在，并在创世工程中扮演了中介的角色。在玩味这词的意义时，我们可以把祂说成是总理天地万物者，好比我们所说的国家总理，负责管理国家各种事务。我们在此用政治人物来作比喻，可能使人感到惊奇，其实古代教父，如戴尔都良已经这样说过。

所以“道”是密切关注人的神圣者，祂表达了天主的慈善。

4. 哲学与神学中的创造

让·拉德里埃(Jean Ladrière)^①写道：

创世的观念首先是个宗教观念。可是它至少部分地，在基督宗教思想发展史的背景下，接受了初期教父们^②及以后中世纪神学家们在教义上经综合思考

① 当代神学家。

后的结果，而圣经则给创世主题提供了原始依据^①。

创世的观念先在神学中，后在哲学中得到了发展。我们在此没有必要对这纯属形而上学方面的发展，作详细的论述。神学和哲学研究创世的主题，由于要解答一些基本的难题，确实已不像圣经那么幼稚单纯，可是也变得越来越抽象和玄虚了。神学哲学向我们证明，创世的观念在理性的认识上是没有“原始”的。虽然如此，神学哲学对创世主题的研究也获致了纯思考范围内的确切性，而不再感情用事了。其中有几个主要的论断是我们该记住的。

创造并不是按照物种规律的生育繁殖，因此创造者与受造物之间有着根本的区别，就像艺术家与艺术品之间的区别一样^②。然而创造与生育是很亲近的，因为天主创造的行为，也是为父的行为。

另一方面，天主与万物之间并无第三者。在神与物之间并不存在通过存在物阶梯(l'échelle des êtres)的渐进。那是希腊哲学家常有的观点，他们认为宇宙是由神不断地流出来的。凯撒勒雅的巴西略(Basile de Césarée)^①于第四世纪，明确地反对以上的学说，强调凡存在物总得在这方面或那方面有其绝对的差异性。他的这个论点，以后就确切地给圣子和圣神在天主本身方面，而不在教义方面定位；教义对我们来说确实是崇高的，但毕竟是后来建立起来的。

关于肉身与灵魂的创造

另有一个为我们这个时代所敏感的问题，即有关肉身

^① 巴西略(330—379)主教，圣师，力斥亚略异端，著作等身。他度隐修生活，所定隐修规则，至今仍为东方多数隐修院之圭臬。

与灵魂的创造问题。我们的文化界强烈反对一切二元论的观点。在希腊人的思想里,灵魂与肉身是截然不同的。教会在谈论大人怀孕小孩时说,天主给小孩造了一个灵魂。教会说这话,表明并没有彻底摒弃二元论。的确,我们不会把灵魂与肉身理解为同一层面上两个可以互补的要素,可是上面的说法,我们有把灵魂物体化的倾向。十九世纪的外科医生说,在解剖刀下从未碰到过灵魂,这确实是胡言乱语。

确切地说,这依然是创世总题下的开始与来源这两者之间绝对不同的问题。孩子是父母实行生育行为的结果。这行为发生在孩子诞生前后,一直延伸到把孩子抚养成人。这既是生理上的行为,也是人性的行为,因为父母总怀着把孩子养育成人的愿望。孩子身体长大了,成为一个主体时,他便意识到自己的存在并意识到自己是自由的。孩子达到了这个层面,父母便算造就了一个完整的人。

若与人的养育行为相比,天主的行为绝对超越在这层面之上:祂并没有在人身上添加什么新的元件,使自己卷入这属于次因的范畴中去。祂的创世行为是恒久的,一直在使生存者得到生养。祂使这样生养的人成为一个有灵魂的人,从此成为万物中永生的伙伴。为此缘故,祂爱世人,愿赐给他们恩宠,从而使人获得绝对的价值。

肉身与灵魂说明一个独立完整的人具有两个互补的目的。从生存者的物质条件及其脆弱性方面考虑到的是一个人的肉身,而从生存者的精神方面观察到的是一个人的灵魂。其实肉身与灵魂都是这一个生长在世上的人。教父们曾提出过分成三个等级的人学(anthropologie)^①。

① 可参阅《神学辞典》559页,438条“基督徒的人学”。

他们认为人不仅具有我们已说明过的肉身与灵魂方面的意义,而且当人生活在与天主完全自由的共融中,亦即生活在天主的恩宠中,人还是神呢。

5. 创世说和现代思潮

我们现在还能相信创世说吗?在科学观与基督宗教观之间岂不是有着不可逾越的鸿沟吗?因为我们见到在科学的观点中,天主,甚至连人都被逐出这世界,而在基督宗教的观点中,天主是这世界伟大的创造者,而人是这世界的伟大的拥有者。

在现代人的思想中,并不存在一个按计划、按要求井然有序、和谐一致的世界。虽然人们仍在用“创世”这个词,但仅指世界的开始而言,而特别值得我们注意的是,“创造”这个词已由“自然”来替代。近代科学中所称的“自然”,是由自然哲学中衍用过来的。所以在这世界上再也不存在什么足以说明天主创造行为的有意义的标志了。世界不再是神的显现,不再是一部处处在颂扬天主的巨著。“那样的世界已破灭了”(戈谢-M. Gauchet),现在只有一个人们应不断地发现新的科学规律去征服的物质世界。

那个使人沦落为自然界中“茨冈人”的学说,基本上已抛弃了人类中心论,它显然是与圣经和梵二会议的教导相反的。梵二会议教导我们:

按天主肖像而受造的人,曾接受了征服大地及其所有的一切,并以正义及圣德治理一切的命令;目的是使人类承认天主是万物的创造者,并将自身及万物归诸天主,俾使人类征服万物后,天主的圣名见称于普世^⑧。

上面这段基督宗教的言论看来是难以为人们所接受的。宗教对世界持这样积极的看法还能坚持下去吗?这

样岂不使科学的认识与信仰的内容差异更大,并拉大彼此间的距离吗?当信仰告诉我们人是天主所创造的宇宙中心和目的时,还能去接受我们不过是在世界上沦落为“茨冈人”的学说吗?

梵二会议的教导只要求人在自己的根源上定位,承认人并非来自自己,而来自另一位(un Autre);当然人可以拒不接受这“另一位”,可是拒绝了祂,问题依然存在。我们来自无私的恩赐,这是我们无可奈何的事。科学的解释,即使是最精辟的解释也是无法解答一切的。为此,人们不是总想解释得更好一些吗?科学的解释在它精益求精的推算方面自有它的优点,而且可以获得使人赞叹的成果。可是学识再渊博的人也得对自己提出有关人的种种问题。对这些问题有时会过早地作出解答。世界若只有科学的确切性,实在太冰冷了,它必须持开放的态度,接受科学以外的问题。

可是,人们还会进一步提出相反的意见。他们说,难道这种世界观不纯然是人的主观愿望吗?这种人缺乏勇气去解开永远沉默无言的宇宙之谜,而他对这哑谜所作出的最终解释显得无能而愚蠢。这种人一直是一个离不开父母的孩子,他始终不愿意承认自己已经长大成人。以上这些问题又迫使我们不得不对世界和生命的意义作出肯定或否定的回答。有关这方面的抉择,我们已在本书第一部第一章里提到过了^④。一个毫不推诿地承认自己是受造物的人,比一个面对荒谬的世界多少感到失望的人岂不更成熟些吗?

6. 在天地万物中的人

根据基督宗教的观点,人是处在天主与万物之间的。天地万物是天主的恩赐,从而带来了生命。我们的生命既

是肉体的又是属人的。人的生命不是极其宝贵的吗？为此人总想不惜一切代价来保卫它。今天，人们越来越讲究“生活的质量”。基督宗教的信息巩固了我们的基本经验。令人叹息的是，有些生活条件并不理想，但生活总是美好的。在天主方面，无论过去和现在，祂一直要人生活下去。祂告诉我们，我们的生命在各个不同的层面上都是美好的。将来有一天，祂必定会使我们的生命臻于绝对圆满的境地。所以有信仰的人对创世的看法并不荒谬愚蠢。

基督宗教对世界和现世的价值所带来的信息是极其乐观的。因为这个世界在天主的心目中本是重要的、宝贵的。祂所做的一切无不与生命息息相关。为了完善这个受造的世界，使人间有更多的正义与仁爱，基督宗教从未想过要信徒们推卸这个应尽的责任；恰恰相反，它要求我们爱这个世界。没有一个基督徒能以“这个世界”并非那个最终的世界为借口，便不爱这个世界。而“那个世界”的一部分就在于我们在现世所做的工作、我们的人生经历、我们在世人中所实现的正义。当然这是信仰的观点，可是这也说明我们的自由意志有能力为自己缔造永生。

如果说这个受造的世界，在过去的神学研究中曾多少受到过人们的忽视，但是到了二十世纪，它已受到一些伟大见证者的重视。在此我们想起了德日进。他所研究的伟大课题是：凡能使人崇高地热爱生活的，无不具有永生的价值。在这主题思想下，已兴起了不少“分类”神学（des théologies “sectorielles”），它们专门研究人生在世应如何努力工作，使这世界臻于完美，并研究万物的演变及其精神实质等。

德日进懂得如何赞叹和颂扬无限美妙的造化工程，因而赞美天主。赞美仰慕本是人的一种优长，人若失去这种

优良并非什么好的征兆。所以我们不必害怕赞赏这个世界，这也是尊重世界的一种方式。

创世就其本义而言是世界的开始。就在这第一时刻也开创了人类争取成功的人生并获得真幸福的历史，而这就是基督宗教所谓的救恩。有关救恩的意义，留待我们以后再谈^①。救恩这个词也富有人性方面的意义。我们在前面提到过雷蒙·阿隆，他曾有过这方面很深刻的思考^②。天主所创造的天地万物是祂的第一个恩赐，随之而来的恩赐，无不以此为先决条件。天地万物的创造是历史的开端，而人类的历史始终以万物为依托。因此，我们还是细观这历史如何发展下去。

第六章 附注

①我们别把创造或创世(création)与“创世主义”(créationisme)^①相混，后者是特别盛行于盎格鲁-撒克逊人中的一种思想，它按字面相信圣经中创造宇宙的故事。这是一种基要主义，反对任何未经基督宗教传承的进化观念。

②确切地说，十九世纪的传统主义与二十世纪的传统主义不完全一样。十九世纪的传统主义明确地主张：人类的理性未经自亚当以来的原始启示的教导，不能对天主有所认识。这一主张已受到梵一会议的谴责。较为普遍的是，这是一种保守主义的心态。到了二十世纪，这又指一种超保守主义，这往往是一种完整主义的心态。它是在梵二会议后出现的。这种传统主义容不得教会有什么改变，

① 参阅《神学辞典》725页，524条“创世主义”。

特别是在礼仪上的改变。因为在他们的心目中，一切都具有同样的神圣价值。

③这已在本书第一部分“圣经中创世纪故事的性质”中论述过了。

④至少科学在“教学”中是这样讲述的。然而其中有了一个全新的因素，即物质世界并非像牛顿的机械论那样是“永恒的”，因为人们已认识到自然界是有它的历史的，这与十九世纪初黑格尔哲学的论断正好相反。从此“时间”进入物理的理论之中。

⑤见拉德里埃所著的《古代东方创世记》中的“创世哲学的探讨”，1987，巴黎，Cerf，37页。

⑥这是吉贝尔的话。见《宗教科学研究》(Recherches de science religieuse)81(1933)，527页。

⑦“故事”一词的意义，见本书第一部分“圣经创世纪故事的性质”。故事不以叙述历史为目的，旨在阐明一个认识。

⑧拉谢斯-雷伊是当代法国萨克莱(Saclay)的天文物理学家，他在《宗教科学研究》(RSR)81(1933)中发表的那篇文章，539—557页，给了我不少启发。

⑨同上，514页。

⑩同上，545页。

⑪同上，549页。

⑫协调主义预设圣经上的断言与科学的论据处在同一层面上，而把两者协调起来。协调主义在十九世纪末十分活跃，其典型例子便是认为天主创世的六天是与地质年代相符的。到了二十世纪，即荒唐的协调主义已受人唾弃，可是经过改头换面后，又出现了一种十分精细的协调主义。

⑬今天我们见到了悖逆而截然相反的现象。有些物

理学家,由于他们显然是在追求那“绝对”者(L'Absolu),便十分醉心于他们多年来的大爆炸领域里的发现,认为已经接触到了万物的根源,甚至可以说,他们已经看见了天主在这世界中的创造行为,想在科学研究的领域里恢复人类中心论,统称“人类原则”(principe anthropique)。可是其他学者认为这“人类原则”是“毫无意义”的。由于这涉及到了人类在宇宙中的地位问题,所以他们之间争论得十分激烈,至今没有什么结果。其中有些学者竟充当起哲学家来,往往以“诺斯底派”^①的心态提出了新的宗教思想,一心想以知识来获得救恩。这样就出现了某些形式的“宇宙宗教”,神学家对这样的宗教应当保持警惕。

⑭见本书专谈语言问题的第一部分第三章中的“圣经中创世故事的性质”。

⑮施泰因(1891—1942),犹太女哲学家,在两次世界大战之间皈依天主教,后进圣衣会当修女。1942年被纳粹毒死在奥斯威辛集中营里。1998年10月11日被册封为圣女。

⑯见本书第二部分第九章中二“凶恶的来源”。

⑰戴尔都良的《论肉身之复活》第六章。

⑱依肋内的《驳斥异论》IV,39,2;引自 A. Rousseau 的法译本,1984,巴黎,Cerf,556页。

⑲见本书第二部分第九章中“人的犯罪根源”和“创世纪中的故事”。

⑳依肋内的《驳斥异论》IV,14,1;引自 A. Rousseau 的

① 这里所谓的“诺斯底派”是由初期基督宗教思想发展而成一种思想,认为救恩可以通过诺斯(Gnose)即知识而获得的。诺斯(知识)代表人心中常有的一种尝试,并定期地出现。近来人们所谈论的是一种新式的科学的诺斯底主义,称普林斯顿(美国)诺斯底派。

法译本,1984,巴黎,Cerf,445—466页。

②同上,V,16,2。

③见本书第一部分第一章“向无限开放的‘极’”和“无限的愿望还是追求无限、追求绝对的愿望”？

④我们已经表明,将在谈论信经第三部分,即谈论圣神后,再来谈论天主圣三。但由于信仰是个紧密的整体,我们在此就谈论圣子或“道”在创世中所扮演的角色。

⑤我们在后面还将谈论这端道理。见本书第三部分第十六章中的“若望福音独有的信息”。

⑥教父是基督宗教公认的第八世纪前对信理具有权威的作家,虽然他们中无人能保证不会错的。他们的著作汇集在一起称“教父文库”,研究他们著作的称“教父学”。

⑦见拉德里埃所著的《神学哲学中的创世》,18页。

⑧因此天主产生圣子与艺术家产生作品完全是两码事。天主是在属神的转换中,按父母生子女类似的模式生圣子。参阅本书第三部分第十七章之二。

⑨《论教会在现代世界牧职宪章》34。

⑩见本书第一部分第一章中的“必须回答是或否”和“赞成有意义的选择”。

⑪见本书第三部分第十一章“肉身上的救恩”。“救恩”一词经常出现在《新约》中,按其原意,人为了现世活得成功,来世获得永生,救恩是必不可少的。它与健康的观念是紧密相连的。在意文中“la salute”即法文中的“santé”(健康)。救恩在圣经中的两大图像便是解除疾病(尤其是绝症)和解放奴隶或俘虏。在基督宗教的信仰中,救恩同时指两件事,它使人从罪恶的悲惨境地中获得解救,并领受天主的生命,从而转化成天主子女,准备享见天主。

⑫见本书第一部分第一章“自由与责任”及附注⑧。

第七章

把自己启示给人并与人对话的天主

天主是父；天主是世界和人的创造者。我们顺着这逻辑还可以进一步说，天主是眷爱人的；借着爱，祂把自己给了人。

凡熟悉基督宗教语言的，无论是天主教徒，还是新教徒都会把“天主圣言”这个词语熟记在心里。这个词语一再出现在礼仪中，出现在教会“口语”中，出现在圣经讲解中，实际上这一表达已与“天主圣言”本身整合在一起，简直成了教会的一个口号。

可是如此重要的词语怎能把它掩盖起来，而失去其意义呢？我们在此看到了问题的关键在于：天主能对人说话吗？能的话，祂是如何对人说话的？天主果真对人说话吗？在什么地点？什么时间？以什么方式？因为其它宗教都自称是“书教”(religions du livre)，都把经书看作神圣的天启。总之，我们在此遇到的无非就是有关启示的问题。

“启示”，这又是一个重要的神学词语。诚如语源学所证实的那样，启示就是揭露隐情，就好比两个人在交流中，一个人把自己的秘密告诉了另一个人。这好比发生在两个朋友之间、恋人之间、夫妻之间的情况。有时我们在日常的经验中，心里忽然一亮，法国人便说：“我获得了一个启示。”^①说这话不仅表示有了新发现，而且在我们心中

① 由于文化背景不同，我们中国人在此情况下，不会说：“我获得了一个启示”，而会说：“我茅塞顿开”或“我豁然开朗”等。

突然出现了一个新天地，那遮挡的帷幕撕开了，里面的秘密以极亲切的方式通传给了我们。天主给人的启示也是属于这一类的，不过祂以卓越的方式把自己的奥秘启示给人。天主愿意把自己生命的奥秘和祂对受造物的计划启示给人。祂说话是为了与人交往；祂与人交往是为了把自己赐给人，让我们分享祂自己的生命。

这里我们想起了近代有些人曾强烈地反对启示的观念，他们攻击基督宗教启示的性质与意义。对此我们将分前后两段来论述：首先我们根据圣经和梵二会议文献，以描述的方式来谈论；然后我们以反思的方式来谈论，以阐明启示的概念在我们这个时代是可信的。

一、天主能对人说话吗？

在传统的宗教里，天主能对人说话的观念是为人所熟知的。犹太教和伊斯兰教就以此为基础。这是基督宗教的信仰核心，而基督宗教的信仰就是对天主圣言的回应。然而从十七世纪起，这一观念就成了问题^①。

时至今日，人们针对启示的观念主要在四个方面提出了反对意见。

理性方面的反对意见

斯宾诺莎(spinoza)^①以哲学的名义摒弃了“奥秘”的概念。他认为这词本身在意义上是空洞的，因为奥秘所通报

^① 斯宾诺莎(1632—1677)，出生于荷兰犹太人家庭，年轻时曾进培养拉比的宗教学校。他是唯理论哲学的代表人物，认为人只有凭借理性认识，才能获得可靠的知识。著有《神学政治论》、《伦理学》等。

的内容或事迹是不能理解的。因此奥秘的通报只能是不经思考或鹦鹉学舌式的语言。人实在只具有一个认识的官能。如果人的认识官能不能领会奥秘,奥秘就不是一个人所能认识的真实。人既认识不到奥秘,奥秘就根本不存在于人的理智之中。“凡人的理解不能主动认识的事物就是理智不能认识的事物,而奥秘正是这样的,因为奥秘并不是从理性的原理中演绎出来的。”既然天主在通报一个奥秘时,令人莫名其妙,所以启示就好比说一个圆是四方的。因为奥秘就其定义而言,其本质就在于不被人理解。

斯宾诺莎原是信奉犹太教的^①,那么在他心目中,他所熟记在心的圣经启示又是怎么回事?他认为奥秘只是某些称为先知的智者们的发现,也就是说只有他们才能以人类理性方面的智慧给人传授深奥的真理。其他人由于无法验证这些“先知们”所说的话,就只能相信他们的话了。“启示”真理就是一般人无法直接以自己推理的理性去掌握,而只有他们中最聪明的人能领受的真理。所以,先知们的所见所言是属于哲学范畴内的事。说这些是启示的话,只因为一般的人是无法获致的,然而这些话始终是属于人本性的认识范围之内的。为此,宗教的语言就好比经哲学的语言描述后制成的音带。在西方哲学中,继斯宾诺莎之后的康德(Kant, 1724—1804)^②。特别是黑格尔(1770—1831)有意为基督宗教的一些重要的教义作理性方面的解释。他们认为这些教义绝不是专断的,也不是荒

① 斯宾诺莎 24 岁时,犹太教会以异端的罪名开除了他的教籍。

② 康德,德国哲学家,德国古典唯心主义哲学创始人,主张自在之物不可知,人类知识是有限度的,著有《纯粹理性批判》、《实践理性批判》等。

谬的,而是“值得深思”的。因此他们坚持在理性的光照下,对这些教义进行梳理。

这个理性方面的反对意见,其中有不少地方是值得我们重视的。它不但肃清了对启示所产生的一切幼稚的想法,而且也摆脱了把启示认识与理性认识完全隔离开来的“二元论”。它要我们认识到天主的语言都是通过人的语言而来的。可是,斯宾诺莎的言论确实是建立在他对奥秘可笑的认识上的。因为奥秘本身并非一团漆黑,恰恰相反,它是不能正视的光源。帕斯卡尔曾说:“太阳和死亡都是不能正视的。”然而太阳却照亮一切。例如天主圣三的奥秘是不能完全“理解”的,然而我们可以从中获致颇能说明问题的一种智慧,它在西方引发了极其深邃而富有内容的哲学思考,即可为此佐证。

然而对于这方面的反对意见,我们在分析人的自我时已经指出解答的原则。现在我们应当明确一下,问题的症结及解答的要点何在。由于启示只能在信仰中得到认可,所以问题根本不在于证明确实有过天主的启示。而在于启示的观念在词语的名称上是否真的是矛盾的,是完全不合理,因而是不可能和不可思议的。但情况并非如此,因为只要对人进行哲学的分析研究后,就能在人身上看到接受启示的通道。所以启示是一个合理的观念,因为它在一定的程度上来自人的反思。再说,某些原属于启示的观念,事实上哺育了西方传统的哲学,从而证明这些观念并不是荒谬的。然而对启示持相反意见的人依然振振有词说:这些声称启示的观念,压根儿不都是人自己制造的吗?

历史的偶然性^②方面的反对意见

启示若是发生在过去的事,今天对我来说还有什么关

系呢？人与那“绝对者”(L'Absolu)的关系要取决于一个历史中的，因而也是偶然的宗教，这怎能不引起人的反感呢？历史的依据是偶然的，唯有理性的依据是必然的。这是哲学家莱辛(Lessing, 1729—1781)^①所称的自明真理。他经常这样说：“历史的偶然真理始终不能成为理性的必然真理之依据。”启示完全是一件偶然之事，是发生后才有的，但它也是可能不发生的。自十八世纪以来，这一点确实是一大诘难。

这也是布隆德于十九世纪末在法国高等师范学校求学时，一位同学对他这个未来的哲学家所提出的诘难：

当我对那些偶发事件不闻不问，不让好奇心使我的内在生活变得贫乏虚空时，为什么我一定要询问并重视那发生在罗马帝国幽暗角落里的意外之事呢？

人都有实现自治的愿望，然而向人宣告属于历史偶然性的启示，就是要人去服从一个自己所陌生的权威，而接受“他律”(hétéronomie)。布隆德十分认真地对待同学的诘难。为此，他后来写了一本专著。自治确实是人的根本愿望：一方面人不愿承认出于自己的就是真理，而要用自己的理性来验证；另一方面，人对基督宗教的教义却只能去接纳和领受。这正是人的理性所不能容忍的。布隆德说明了问题后，便提出了解决这难题的原则说：

因为，启示的要求如果是有根有据的话，那么就可以说，我们在自己身上并不那么心安理得；在纯然是人

① 莱辛，德国思想家，文艺理论家，剧作家，其创作和理论对后世影响颇大。主要著作有《拉奥孔或论画与诗的界限》、《汉堡剧评》，悲剧《萨拉·萨姆逊小姐》，喜剧《明娜·封·巴尔赫姆或军人之福》等。

的身上,以及在最讲究自律的哲学中,不得不有显示这方面的不足,无能以及有所需求的迹象和反响^①。

布隆德试图用称作内在性^①(immanence)的方法^①来协调两个对立的词语:历史的外在性与人寻求必然的内在性。因为用内在性的方法可以分析到在纯然是人的身上,具有承认并接受天主恩赐的能力,这好比是人必不可少的天赋。

历史发展方面的反对意见

这是“现代主义”所持的反对意见。现代主义是二十世纪的一种思潮,曾严重地波及天主教圣经学家和神学家的思想。因为他们想从历史和理性出发,来回答在信仰方面所遇到的诘难。现代主义者轻易地就证明了启示的概念并非从天上掉下来的。卢瓦齐(A. Loisy, 1857—1940)^②断言基督宗教所有的概念无不出自人的意识。因此,即使我们承认在发现宗教真理的过程中有天主“超性”的参与引导,我们还得下结论说,它们都是本性的真理。

历史方面的反对意见,其中确实也包含着不少真理。它攻击启示方面十分肤浅和幼稚的表述是正确无误的。它迫使我们加深研究启示在历史、心理、人性方面的形态,同时也迫使我们注意到现代主义为什么那样坚持反对的意见。要回答这方面的难题,就像回答创世方面的

① 这是建立在内在论上的方法。内在论认为知识的对象在人心,而宗教也是出自人心内在的需要。

② 卢瓦齐,法国神学家、圣经学家,现代主义的主要代表人物,反对以静止的观点研究福音,认为福音不是一成不变的真理,甚至对基督也采取批判态度,视教义与礼仪为象征性真理,曾受教会谴责。

难题一样,我们不可把历史的进展与启示者天主的行动混为一谈。启示的观念是随着历史的进展而演变的,而启示者天主的行动引发人的观念。如果说天主的语言必须成为人的语言,那么祂就应当尊重时间的规律和人类认识的规律。因为只有这样,天主的语言才能正确无误地为人所接受。

伦理方面的反对意见

历史中的启示观念是以某些人或某些传统从中受益,而其他个人或传统受损为前提的。以色列依赖与天主所订立的约,便成了“选民”,而基督徒的教会一开始就把自己视作天主新的子民。教会声称在耶稣基督身上领受了天主完整的、具有决定意义的启示。然而,天主果真是人们所称道的父吗?祂怎能把自己启示给某些人,而不是给所有的人呢?这样岂不要人埋怨天主不公道吗?莫雷尔(George Morel, 1920—1989)^①曾表示过这样的反对意见,而附和他的人还不少。他说:

我们试图证明无法证明的事:证明天主总是被人接纳的,证明祂的本质就是奉献自己,彰显自己,而没有什么迹象说明祂有这外在的需要。祂一直在显示自己。祂也确实显示给拉斯科或玛德琳洞穴(des grottes de lascaux on de la Madeleine)^②的居民,显示

① 莫雷尔,法国当代思想家,著有《人的问题》(Questions d'homme)一书。

② 这是1940年偶然发现的,位于法国多尔多涅河(Dordogne)畔,属于史前玛德琳年代(距今13000年)的洞穴,内有欧洲保存得最丰富、最完整的壁画。



给中亚草原上的牧民、美索不达米亚河畔的农民、罗马的泥水匠，甚或北欧海盗(viking)。祂就这样显示给所有的人，因为祂的显示是完整的、不保留的，而且显示得不能再彻底了。我们对天主的“这个态度”有了体会后，就会击溃那套错误的理论，不再相信天主有意要在各民族中实施令人感到奇怪的歧视政策。在天主所谓的计划中，并没有什么特选的民族或特赐的启示，因为祂的启示一开始就是完整而不可分的，祂不会偏袒任何一个种族^①。

伦理方面的反对意见，也是严肃的，它是建立在天主是极其公道的观念上的。可是这意见忽视了两件事。首先，它不准天主有任何历史性的启示，也就是说不准天主与人有什么交往，不准祂在历史中与人说话。它只允许天主给人有关宇宙方面的启示，也就是只让人看到创世的伟大。可是“把自己启示给以色列的天主，并非自然界的天主而是历史中的天主”(热弗雷^①- C. Geffré)。按理来讲，发生在历史中的启示该与人类的历史规律完全符合的。它必须遵照传递和广扬人类精神财富与人性价值互通的规律。源自法国大革命的“人权宣言”，原是限于一时一地的倡议，今天经历了一段时间后，我们已有了一个普世性的人权宣言。

犹太-基督宗教的启示通过了被选的民族和教会，不久就具有普世性的观点，使人认清天主的启示是为众人的，它不能成为自私自利的特恩。启示就是责任、使命和召唤。不过反对的意见倒促使我们想到了天主对不认识基督的世人所作的启示，采用什么方式并具有什么性质。

① 法国当代神学家。

神学对这问题是不会沉默无言的，而我们就会在后面谈到的^⑥。

二、基督——基督宗教启示的顶峰

为了阐明基督宗教关于天主把自己启示给人的概念，我们便在此引述梵二会议涉及这一主题的重要文献^⑦。这文献重述了圣经中启示的进展情况。我们既遵照圣经的经文，又根据梵二的文献进行论述，不过我们在此无意引证该文献的全文。

1. 这是朋友发出的邀请，要人与祂共融

梵二会议就是根据这基调来谈论启示的：

天主因祂的慈善和智慧，乐意把自己启示给人，并使人认识祂旨意的奥秘。因此人类藉成为血肉的圣言基督，在圣神内接近父，并成为参与天主性体的人。所以不可见的天主，为了祂无穷的爱情，藉启示与人交谈，宛如朋友，为邀请人与祂结盟，且收纳人入盟^⑧。

天主最关心的事便是为了与人共融，把自己通传给人，把自己赐给人。天主按旧约中惯用的形象，像未婚夫把自己坦露给未婚妻那样，把自己的奥秘启示给人，好使我们分享祂的生命。这一切出自天主主动的完全无私的眷爱。梵二会议把这比作朋友之间亲切的交谈，就像祂与梅瑟谈话一样（出 33：1），也像耶稣对门徒所说的话那样：“我不再称你们为仆人，我称你们为朋友”（若 15：14～15）。圣经的经文使人想到天主与祂相遇的人的关

系是亲密的。我们可以说，天主在邀请我们到祂的家里去。耶稣就是这样对祂的门徒们说的：“来，看看吧！”他们去了，见了祂的住处，当日就在祂那里住下（若 1：39）。可想而知，那是个恬静之夜，只有朋友之间的促膝“谈话”。所以天主的启示就好比天主与人“交谈”，而启示就是对话。

天主与人共融，用圣经上的话来说，就是“参与天主的性体”（伯后 1：4）。这句话现在已不怎么打动人心的了，而且还受到某些人的批判呢。人有天主化的必要吗？难道不更需要人性化吗？所谓天主化不是要人摆脱人性，脱离人原有的高贵吗？

可是人要天主化的预告也可能仅仅是一种使人感到震惊的启示而已。这不由使我想起了那个关押在弗雷讷监狱（Fresnes）里的犯人。他读了若望福音后对我说：“我若没有理解错的话，我将成为天主！”我回答说：“你并没有理解错。”“那么您为什么不对我们这样说呢？这是件天翻地覆的事！”

为了把这问题说得透彻起见，我们该说明：天主化与人性化之间存在的不是反比例，而是正比例的关系。因此不是天主化越多人性化就越少，而是天主化与人性化俱增。为什么？其中的理由，我们已在本书第一部分第一章里谈到过了。我们心中都有寻求那“绝对”（L'Absolu）的愿望，只有找到了祂，我们的愿望才能实现。所以我们越与祂相会，就越成为我们应成为的人，而我们做人的使命就完成得越好。

我们应从天主赐给我们的愿望中，看到分享得越完全越好。爱情所要的就是分享。君王娶牧女，一开始就

提高她的地位,不仅让她分享财产,而且也让她分享君王的尊荣与称号。这比喻约略道出了天主我们与祂分享的情况。

这一节梵二文献归结到基督,因为天主的启示完全集中在祂的身上,其结语是:“基督是全部启示的中介和满全”。说祂是启示的中介,因为祂就是启示者和传言者;说祂是启示的满全,因为祂是被启示者和信息的内容。祂既是启示的创作者又是启示的对象;既是启示的中心,又是启示的顶峰。梵二会议在写这个宪章时,巧妙地运用了一些词语说:天主的道(le verbe),就是向人宣告的圣言(la Parole)。按若望福音的序言,道也就是成为血肉的圣言、降生成人的基督。

2. 启示在圣经中的进展

所以启示是在人类救恩史的框架内显示的。救恩始终意味着超出人类全部愿望,而在天主身上所获得的幸福。启示就像救恩史一样是在发展的,因为天主把自己启示给人,就为了使人得到幸福。为此启示就是救恩,救恩也就是启示。天主启示得越多,给出的就越多,因而所赐的救恩也越丰富。为此我们该重温一下天主在每个重要的历史阶段所作的启示。

宇宙方面的启示

伟大的创世工程本身就是天主的启示,正如圣咏所咏唱的那样:

高天陈述天主的光荣,
穹苍宣扬祂手的化工;
日与日侃侃而谈,

夜与夜知识相传。
不是语，也不是言，
是听不见的语言；
它们的声音传遍普世，
它们的语言达于地极。

(咏 19：2~5)

我们会注意到这篇圣咏使用了有关言语和叙述方面的词汇，创世工程就好比天主对人发表的一篇重要讲话：高天在陈述，穹苍在宣扬，日侃侃而谈，夜知识相传。这是天地万物发回给那“另一位”(un Autre)的话，从而使我们看到启示的观念是相当广阔的，它并非专指正式的语言不可，它是可以通过世上的一切因素产生的。这个引发我们赞叹的美丽世界，这个第一批宇航员在星空中遥望而怀着激情颂扬的灿烂的地球，本身就是最早的“天主的语言”。

我们切记这一点：天主总是通过受造物对人说话的，理由很简单也很充足，因为只有在此情况下，我们才能领会天主的信息。如果我用对方完全不懂的语言说话，对方就不知所云。所以天主主要对我们说话，总得用与我们的语言对得上的形式来表达。

圣保禄就持有这种观点：

有关天主的事，凡能知道的都已明摆在我们面前，是天主向他们显明的，天主的存在虽是不可见的，但从创世以来，祂永恒的德能都可从祂所造的万物中辨认出来。

(罗 1：19~20)

这个启示并不因为发生在创世之初，它就是“原始的”。它是“常存的”，对任何时代、任何人都是一样有价值的。这里我们并不说天主以明确的语言对人讲话，而是说天主以铭刻在创世事迹中的语言对人说话。在神学术语中，这就称作“自然”启示，以此区别于其它形式的启示。

其它形式的启示指的是天主在人类历史中以创新的形式与人类交往的事迹。人们把这第二种形式的启示，称作“超自然”启示。然而我们可以这样说，有了天主通过创世工程的第一种启示才可能有第二种启示。救恩就始于这第一种启示，而且将采取新的创造形式出现。

首要的启示：良心碑

可是天主并不停留在自然启示上。人类的历史一开始，天主就以自己的身份显示在人的良心上，给人打开通往救恩之路。这种形式的启示已称为“超自然”启示。天主愿意与我们往来，这是首要的表达形式。在整个的历史中，天主不仅在人的心灵上铭刻着应尽的天职，而且还赐给人为完成这天职必需的恩宠。现在让我们在此重温一下基督宗教对此所持的明确观点。这也是我们在本书第一部分第一章内曾透露过的。

基督宗教认为人类即使犯了罪，天主依然保证他们有“得救的希望”，并向他们预许救赎之恩。天主关心人类，“从未间断过”，使行善而寻找祂的人获得永生。圣保禄曾说：“凡恒心行善追求荣耀、尊贵和不朽的，将得永生”（罗 2：7）。因为时时刻刻，“天主要人人得救”（弟前 2：4）。保禄宗徒说天主要人人得救，这个断言保证今后不论有什么情况，任何地域、任何时代的人，没有一个人是会被天主“遗忘”的。人人都会有足够的方式去认识天主，因而得救，获致最终的幸福。

这个断言不仅从创世到亚巴郎蒙召，在那远古而神秘的年代是有意义的，而且对今日与亚巴郎毫无关系，或不认识基督宗教启示的人们，也同样是有价值的。

换句话说，这首要的启示是铭刻在人人心中的（参阅

罗 2:15)^①。这也就是人们所称的“良心律”，是我们伦理行为的首要依据。良心本是法律的载体。皈依天主教的英国著名学者纽曼(1801—1890)曾细致地描述了这心灵上的法律说：

给所有的亚当子孙，以及不在耶稣基督怀抱内的人群指导心灵的原则是什么？这便是良心的光照，是把整个人照透的光照。[……]即使一个人出生在异教的黑暗中或败坏的风尚中，[……]无论如何，在他心中总有某种指令。这不仅是一种感觉或一种意见，不仅是一种印象或一种看法，而是一种权威性的言语，一种法律。[……]这是超越在人自身之上的某种提示之类的事物。[……]人可以不服从这声音，也可以不去听它，可是这声音并不因此而消失^②。

天主曾对亚巴郎说话

在圣经中，犹太民族的历史始于天主对亚巴郎的召唤：
上主对亚巴郎说：

离开你的故乡，你的家族和父亲，往我指给你的地方去。我要使你成为一个大民族，我必祝福你，使你成名，成为一个福源。
(创 12:1~2)

亚巴郎本是异教徒，他第一个因相信天主的许诺，接受天主的盟约和割损礼成为“犹太人”。从此以后，天主对他说了许多话，就像天主亲手在引领他一样。在大多数情况下，天主的出现仅用“上主说”来表示。然而天主有时也

^① 保禄书信的这段经文是：“他们证明了律法的要求是刻在他们心中的，他们的良知也如此证明了，因为他们的某些思想有时谴责自己，而另有一些思想则为自己辩护……”

会以“神显”^①的方式出现。这时天主亲自登场，“发显”出来在合适的情况下说出自己的名字来。那次在玛默勒橡树林里，有三个神秘人物来见亚巴郎，并告诉他撒辣要生个儿子(创 18: 1~15)。又有一次，亚巴郎为索多玛城求情，我们见到他与天主用东方讨价还价的方式谈判，看看要救索多玛城最低限度该有几个义人。亚巴郎的天主在讨价还价中，显得十分和善和宽宏大量而富有人情味。

我们该如何理解天主对亚巴郎所说的话呢^②？我们知道亚巴郎的故事并不就是当时的记述，而且对亚巴郎当时具体的生活经历故事也没有什么报导。旧约中的故事，只是想通过圣祖亚巴郎、依撒格、雅各伯的“事迹”来说明犹太民族的起源。亚巴郎从加色丁(Chaldée)地^③迁移至以色列地，被当作第一件大事来叙述，无非说明亚巴郎是以色列民族的缔造者，而远在梅瑟的历史时期之前。亚巴郎是犹太人的始祖，他的所作所为都接受天主的引导，他相信天主的话。我们也知道希伯来人的心态，他们并不重视属于次因的人地事物，而把一切都直接禀告天主。亚巴郎为索多玛城求情，却与天主讨价还价起来，演出了扣人心弦的一幕。我们说亚巴郎一生依赖天主的指引，这就是说他全凭天主对他说的话行事。亚巴郎的历史便是天主主动进入他生活中的事实。这里毫无幻觉的迹象，因为确实存在着天主所预许的民族。这民族不但相信，而且还说明天主当初如何进入他们的历史之中。

另一个天主临在于亚巴郎历史之中的标记是，不拘是谁都能从这历史故事中重温自己信仰天主的经历。有一

① Chaldée 或 Chaldea, Chaldeans 中译加色丁，指巴比伦，参见思高圣经学会出版的《圣经小辞典》。

个成年的望教者，他不明白为什么人们要他读亚巴郎蒙受天主召叫的历史，他看不出预备领洗与阅读这古老的故事有什么关系。有一天，他终于领悟了其中的道理，便喊道：“我就是那个亚巴郎！”原来亚巴郎的故事已对他发生了作用。他进入历史之中，已与历史中的人物整合了。天主当时叫亚巴郎就好比现在天主在召叫他，要他离开过去的一切，来回应天主。

天主借梅瑟发言

梅瑟及其在西乃山上与天主“如同朋友与朋友谈话”的经历，在我们心目中似乎已经是十分遥远的事了。那不仅是长时间的“交谈”，而且梅瑟还把那交谈形成文字。梅瑟把天主要他传达给百姓的十诫刻在约版上。以后十诫扩充为具有各种律法条文的约书内容，涉及到了社会生活的各个方面。这一切都是由天主的权威制订的，就像天主亲笔书写在上面一样。

然而这部律法显示了一部历史，并表明了一种独特的文化。另一方面，当以色列人民背弃天主，敬拜金牛时，这民族与天主的关系就发生了严重的变化。梅瑟一怒之下，竟摔碎了约版。然而还是这位梅瑟出面，热切地向天主哀求，要求天主宽赦自己的百姓。我们知道，梅瑟当时见不到天主的荣耀，也见不到天主的面容，因为“人看见了天主的面容，就不能再活了”（出 33：20）。天主只是在打雷声中跟他说话，而他只能见到天主的“背”。在这部整个的历史中，每件大事总是天主处于首要的地位。对此，我们该有什么想法呢？

首先，我们该分清十诫与由律法编成的约书是不同的。十诫不同凡响，是在极其隆重的神显中颁布的。它并

非任何社会少不了的法规,而是诉诸每个人良心的绝对的声音。在所传达的十诫中,具有“神圣不可侵犯”的内容。一切法律都脱胎于十诫,并以它为基础。十诫是曾提到过的“良心律”,具有积极意义的表达。然而这一表达仍应出自天主的言语。十诫带有对话和缔约的形式,其中特别强调天主自称的“我”(le Je de Dieu)。就是这个“我”,领袖的百姓出了埃及地、奴隶之所(出 20:20)。这一盟约在天主与祂的百姓之间建立了长久的关系。天主因这盟约成了以色列人民的看守者和保护者,但是以色列人民必须接受一个条件:要听天主的话,誓守所订立的盟约。

圣经在报导一些大事后,再一次描述了神显的故事。这次神显,雷电交作,显得极其庄严,旨在强调十诫来自天主,它是一切法律的基础。天主在与梅瑟立约的故事中,要比在与亚巴郎交往的故事中显得更亲近,更直接。天主不仅通过言语,还通过事件显示自己。所以梅瑟的故事明确地表明了一个不容置疑的信仰:以色列人民的历史就是接受天主引导的历史。天主就是在十诫中向祂的以色列人民传授了律法。

然而天主与梅瑟的交谈,圣经并没有把它当作一件重要的事来谈。天主给以色列人民立法订约采用了神显的方式,只说明那时梅瑟特别强烈地感到天主在与他相会,而且听见了天主的话。然而在这长时间,看似荒谬的“交谈”中,天主依然完好地保持自己的超越性。圣经记述天主曾清晰地用人的言语对梅瑟说话,可是天主并不让人见到祂,而且天主也是借着隆隆雷声对人说话的。因此我们可以这样想:天主让十诫的条文先在梅瑟的良心内形成,然后让梅瑟以圣经上所说的方式向百姓颁布。以后让以色列人民出埃及,经旷野,结盟约的故事,逐渐

形成一部“史诗”，以此表明了全民的信仰：相信天主曾与梅瑟说话^①。

天主曾借先知们发言

天主“曾借先知们发言”：这是《信经》^①中的条文。我们在先知们身上遇到了新的情况。这不再是后人讲前人的故事：讲什么很久以前在古人身上所发生的大事。这里涉及的是一个人当时直接的经验。此人谈的是发生在他自己身上的事，他传达天主对他说的话。他爱用神圣的字句：“雅威的话”、“上主如是说”，甚或“上主的圣谕”来保证他所宣告的是神谕。然而先知所以要如此急迫地以天主的名义来保证他对百姓传达的信息，无非因为他宣告的话，乍知之下无异于与人说的话。因为他所说的话总是与当时人民受到罪恶引诱的情况，并与他自身的经验结合在一起的。当一名先知的确是要付出高昂的代价的，尤其在他必须反对当权者的决定，并揭发他的罪行时更是如此。

我们既然谈到了先知，就不妨谈一下“灵感”（inspiration）^②这里所涉及的不仅是文学的或诗人的灵感，而且还指特有的神圣的灵感。这两种灵感的功能是相似的。再说，以色列的那些大先知也都是伟大的诗人，凭他们本性方面的天赋，说起他们认定来自天主的话来，吐辞美妙，形象生动，而且富有韵律感。因为他们心灵上的感受与诗人

① 此指主日及大节日在弥撒中咏唱或朗诵的尼西亚-君士坦丁堡信经。

② Inspiration 一般在文学上译为“灵感”，但在《天主教教理》中译为“默感”，特指先知蒙天主默感传报预言，圣史蒙圣神默感写圣经。

的经验是结合在一起分不开的。

在基督宗教的观点下，从亚巴郎到耶稣，在悠长的岁月中，一切启示都是为了福音作准备的。这准备工作已从旧约史开始，并经圣祖们（亚巴郎、依撒格、雅各伯），梅瑟以及先知们来完成。天主挑选了一个民族，对祂来说，并非为了要赐给这民族什么特恩祂才选了他们，而是为了要把一个使命交付给他们才选了他们的。于是天主在为了做好祂的救恩前的预备工作，就借着先知们的发言，以此教诲人，所以这是迎接基督来临的历史。

天主在圣子耶稣基督身上发言

让我们再回到梵二会议的文献上来吧，这篇文献是由新约中的经句编写而成的：

天主曾多次以多种方式，借着先知说过话以后，“在这末期藉着圣子对我们说了话”（希 1：1~2）。天主派遣自己的圣子，即光照所有人的永远圣言，居于人间，并给人讲述天主的奥秘（参阅若 1：1~18）。所以耶稣基督成了血肉的圣言被派遣为“人对人”、“讲论天主的话”（若 3：34），并完成了父托给祂当作的救援工作^①。

这段文字，言语不多却道出了基督宗教深信启示的顶峰在耶稣基督身上。在许多为圣言服务的先知之后，便是那唯一的圣言天主自己的圣子^②。祂奉献自己，给我们带来了全新的启示。这样就明确地向我们指出：新旧约是连续的，也是对照的。

耶稣基督启示的顶峰卓有成效地证实了我们在谈论旧约中的启示时所得出的基本结论：若没有人的话，也就没有天主的话。现在，若望福音序言中称之为“道”的、天主的圣言取了“血肉”，成了人言，活生生地成为与我们一

样的人。天主圣父的启示者就是“成为血肉之道”，“派往人间的人”。“纳匝肋的耶稣在绝对的意义下，实现了天主居我人间”(卡尔·拉内)，因为在耶稣身上，天主既是启示者，又是被启示者。为此耶稣能真实地说：“谁见了我就是见了父”(若 14：9)。在耶稣的圣容上，发射出与圣父一样的目光。

因此，耶稣通过祂的临在与显示，通过祂一生的“言行”向世人彰显天主及天主对人的计划。基督的宗教还是以耶稣本身为第一。它并不是什么“教诲”，也不是什么“纲领”，而就是那一位，所以实际上最重要的还是耶稣本身的存在及其一切行为举止。耶稣的所言所行及其所是，是完全和谐一致的，而这和谐一致使祂拥有独一无二的权威：是耶稣对生与死的态度，告诉我们天主是谁，以及天主是怎样的。从此我们可以这样说，天主在耶稣身上显露了自己的真面目。

耶稣所说的话，无非就是天国的道理，祂讲的是比喻，而祂说的是天主的奥秘和救恩。耶稣所做的事都是伟大的创举，祂为了罪人得到宽赦，便邀请罪人与祂同席，总之这些都是配合祂的行动，特别是配合祂的圣死与复活的标记。祂对生与死的态度是一致的，祂如何生就如何死，祂的死亡使那位百夫长见了后，就信仰了祂^①。最后祂的复活使祂一生所指点的道路获得了天主的确认。

因此新约是启示的总结，它是最后的约，以后不会再有第三个约了。圣十字若望对此说得很透彻：

所以谁不把整个的目光注视在基督身上，也不想

① 马尔谷福音记载说：“对面站着的百夫长，看到耶稣这样断气，就说：这人真是天主子！”(15：39)。

在祂身上见到什么从未见过的，却向天主要求或想望什么神视或启示，这不仅是愚蠢的，而且还是对天主的侮辱。因为天主会这样回答他说：“既然我在我的圣言即我的圣子身上已把一切都告诉给你，我现在再没有其它什么可回应你的要求或再给你看见什么了。你只要注视祂就是了，因为我在祂内说了一切，启示了一切；你会在祂那里得到比你所要求的更多，比你所想望的更多^④”。

所以基督徒所蒙受的启示首先就是耶稣基督本身。祂几乎在“祈求”当时的人接受祂的召唤，祂竟把自己赐给他们，并为他们交付了自己。基督的谆谆教诲，虽见之于福音中，但它更建立在充满爱意的召唤之内。祂告诉人信与不信的后果大不一样。今天，基督以同样的方式在召唤我们，召唤我们同时代的人，只要他们一心寻求“不可触犯的原则和真理，他们对这样的召唤和获得真幸福的要求，还是敏感的。可是耶稣不也曾对我们说：“我是道路、真理、生命”（若 14：6）吗？

三、领会启示的真谛

以上所述，特别有关圣经方面的陈述，谅必没有完全清楚地解答人们所提出的各种问题，因此我们有必要再阐明若干论点，使我们领会到在天主的启示中，并无什么“幻术”在内。

1. 启示的“程序”

并无纯净的启示

所以天主对人说出的话并不是从天上掉下来的。天主

的话总是经由人的话，而说给人听的。穆斯林与基督徒在对启示的看法中所存在的重大差异就在这里。穆斯林认为先知穆罕默德所领受的话，十足是天主的话，只能如实地把它写下来，在原则上这是不能译述的，因为文字与意义并不一致；可是在犹太-基督宗教内，教徒们认识到先知们所担任的角色，就是通过他自己个人方面的生活经验及其写作特点，充当天人之间的中介，使天主的话进入人间^⑧。

启示与信仰之间的相互性

天主的话通过先知的领悟便成为启示。然而先知的领悟来自他在信仰上的倾听。换言之，先知所宣告的，就是他所相信的内容。先知相信天主对他如是说。启示与信仰是互通的：天主的启示须通过先知的信仰，而先知所信仰的表现为天主的启示。

福音中便有此实例，圣经学家吉耶(Jacques Guillet)对此作了精辟的分析。他指的就是伯多禄在斐理伯的凯撒勒雅公开表示自己信仰的一幕：

耶稣问：“人们说人子是谁？”

接着又问：“你们说我是谁？”

这时伯多禄便回答说：“祢是基督(默西亚)，永生天主之子。”

耶稣又发言对他说：“约纳的儿子西满，你是有福的！因为启示你的不是血肉，而是我的在天之父。”

(玛 16：13~20)

这说明什么？说明耶稣证实伯多禄在信仰上的宣认，是受到天主的启示后说出来的。仿佛耶稣在对他说：“你自己想不到在宣示自己的信仰时会说得这样好，因为

你的宣认并非来自你自己，而来自天主的启示。”如果在这件事上，耶稣并没有唤起伯多禄的注意力，伯多禄一定不会重视祂所提的问题，而作出那样的回答。所以这里并没有发生“异乎寻常”的启示，伯多禄在信仰上的宣认，是他受到天主“默感”的结果。这样，伯多禄的话也就是天主的话。

天言与人言之间的相互性，其顶峰则在基督身上，因为道成人身，也就是天主的圣言成了人言。天主在基督身上的启示，同样也得通过人言而产生，以此表明祂在宗教上的态势，亦即表明祂与天主的独特关系：祂称天主为自己的父。天主的话也就是圣子的话，圣子以服从回应父交给祂的使命，并以信心回应父圆满无缺的信息。

所以，倾听是启示的一部分。启示的产生不仅需要天主说话，而且祂的话还应该被人接受、受人聆听和领会。为此启示在传达时，始终是对话。这就必须是两者之间的事。

与人的能力相称的启示

蒙受启示的总是处在历史中的人，他离不开历史的演变及其界限。他在他所处的环境中得到启示，他活在他的文化和表达的世界中。他的表达与他所领受的信息相比，总是太粗糙了，而且还留有罪恶的迹象呢。启示在这样的情况下传达给人，诚如依肋内所说的，旨在促人进步，使人“习惯”于接受天主，并怀抱天主。依肋内又很自然地用拟人法说，天主在此情况下，也在使自己“习惯”于居留人间。这两个“习惯”便形成天人之间的长期对话，使一方“适应”另一方。这样启示便不断地取得进展。因此旧约中的启示，在表达天主方面尚嫌不足。

圣言形成经文

所有的言语是不牢靠的，所有的言语是不经久的。因此，文字是人类最早的发明之一。无疑人类最早是把文字书写在树皮上的，以后随着技术的进步，便书写在石版上或兽皮(皮)卷上、丝帛(东方)或原始的草纸上。从此每个社会都有自己的书写符号(中国的象形会意字，埃及的象形字，以及拼音字母)。首先使用文字的是政府和行政部门，他们用文字订立交易和管理上的协定。于是文字在人类文化的发展中起了决定的作用，它建立了牢靠的记忆库，保存了以往的业绩。没有文字，就不会有人类的历史。

由人类记忆下来，具有各种大事的传说，形成了旧约，它是以不同形式的书卷，陆续书写而成的。其中最早的，就像所记述的故事那样，离我们的年代已十分久远了。那些先知书是为先知们自己及继承他们的弟子写的。

于是在圣经书写成书方面，人们提出了前所未有的疑问。自十七世纪以来，人们肯定圣经开首五卷(通称《梅瑟五书》)并非梅瑟所写。有谁能向我们保证编写圣经者完全尊重梅瑟从天主那里领受到的话，而不失其真实性呢？这样，人们的疑问又从先知身上转移到了作者身上；而不久前，又把疑问从经书的作者转移到经书的记述上去了。显而易见，这本经书并非一次性写成的，它是出于不同时代许多作者之手。例如：那归于依撒意亚的先知书，我们已清楚地知道有三个作者。在那个时代，人们对著作权并没有像我们现在这样的认识。那时一书写好后，人们喜欢把它归于某一已故名人，以获取威信。《撒罗满的智慧》一书就是这样的。此书成于公元前一世纪，绝对不可能由

生于公元前九世纪的撒罗满写的。然而疑问依然存在：因为我们已经知道，天主对人说话一开始就得用人的话，而在传达天主的话时，是十分人性化的，难免不出差错。

为解答这些疑问，首先是犹太人的信仰，随后是基督徒的信仰认定这些经书都是由天主的“默感”写成的。天主的默感确保经书的真实性，并使这些经书成为“圣的”，因此经书的权威最终落实在天主身上，当然这是信仰的观点。

默感的观念起源于对旧约的坚信，其中就包括“天主圣言”的概念在内。亚巴郎、梅瑟、众先知以及他们之后的贤士们既然都领受了天主的话，记载他们所言所行的书，也就真实地记载了天主的话。这一信念也见于《圣经》的概念之中。犹太的拉比们在宣讲中说：“圣经上说……”，“根据圣经所写……”，就是视圣经为绝对的权威。我们把这样的“被动性”，称作“属神的被动性”，因为这意味着那所说的是由天主说的，或以天主的名义说的。所以，基督宗教的书本愿意援引旧约与新约的经文，而视之为权威。如我在本书中就是这样做的。

我们知道耶稣自己并没有写过什么书，而是祂的门徒们在祂死而复活后，把祂的教诲和生平写成书的。经过了一段时期的酝酿后，这新的经书便与旧约圣经取得同等的地位，而一直由教会保管着。“圣经”（罗 1：2）和“圣书”（弟后 3：15）的观念都反映了天主的神圣性。认真阅读新约的读者一定会注意到新约中许多次援引旧约的权威说：“经上写道”或“为使经上的话得以完成”。新约的作者所以这样做，因为他们坚信在天主的计划中，旧约的预告和新约的实现是紧密相连的。

教父们还将进一步发现新旧约之间的对照，认识到唯

有在新约中实现了，才能明白旧约中原来不明显的预告。当初先知们受到天主的默感时，天主已把信息的内容告诉了他们，如今传报福音的使者便因圣神而发言（参见伯前 1：10～12；弟后 3：15～17）。《伯多禄后书》说保禄的书信也是《圣经》，这对我们是极大的鼓舞。他说：“他的书信有些难懂的地方，被那些无知和反复无常的人随意曲解，正如他们曲解了其它经文一样”（3：16）。

如何理解“默感”

古代的作者自发地用“听写”来解释默感这个概念。圣经是以天主为作者的，而编写圣经的人，则是天主手中的工具（在西方文化中被称作弹琴的拨子，齐特拉琴，芦苇笔等）。盎博罗修（Ambroise）和奥斯定（Augustin）毫不犹豫地指明圣经的作者就是天主。总的说来，这观点是正确的，可是这样的说法就写圣经的人所做的工作而言，不免使人产生问题，况且这样一说还能导致人对启示产生错误的认识呢。以后到了十三世纪，经院神学家如大雅博（Albert le Grand）和多玛斯·阿奎那（Thomas d'Aquin）则认为天主是圣经的主要作者，而写圣经的人是工具性作者。

到了近代，人们觉得对默感再作这样的说明，未免太幼稚了，于是便提出了批评和更高的要求，而人们对写圣经的人也有了更清楚的认识。一方面，我们不应把默感视为一种神话，另一方面，我们也不应该把它归为某些有才华的人逐渐意识到的一种单纯的现象。如此说来，我们该以何种可信的方式来阐明它呢？

须知，圣经中所书写的一切属于天主也属于人，其中只有天人之间的合作，而毫无彼此之间的竞争，因为天主

与人并不处在同一层面上。天主并非“作家”，而写圣经的人并非“秘书”，只是把别人的思想写成文字，或在电脑上打录出来。这也不是两个作家合著的书，因为写圣经的人完全保持他自己的创造力^⑧。

圣经中的“真理”

总之默感最终使有信仰的人产生信心，相信圣经所传授的是真理。然而这是属于什么范畴的真理呢？这是属于宗教的真理，亦即涉及到我们与天主之间关系的真理。我们必须以此属于宗教和救恩的真理作为重要的视点，并以此为依据，才能谈论圣经中的全部真理。因此，我们不当从中寻找属于科学的明确真理，如宇宙学、地理学、植物学等方面的真理。我们知道那是协调主义的弊病。

有关历史中的真理问题是较难有确切的答复的。因为，一方面圣经中犯有历史方面的偏差，但我们不能要求当时写圣经的人也具有十分现代化的，称之为科学的历史观；另一方面天主的启示是有其过程的，它发生在历史中，与所发生的事件是密切相关的。在这领域内，我们必须懂得如何去解读属于文学性质的描述：那是狭义上所谓的历史吗？它依据什么原始资料？那是历史演义，还是史诗？最后尤为重要，写作者对自己所说的话，保证在什么范围内是真实无误的？他只保证那些论断确实就是天主主要传授给人的教导。虽然他在叙述中也曾参照了一些史料，可是他在这上面的真实性并不予以重视。

2. 天主也在基督宗教以外把自己启示给人吗？

启示史只限制在犹太-基督宗教的启示中吗？梵二会议明确地给了我们否定的答复。如果说，天主要人获得的

救恩是普世性的，那么祂要把自己显示给人的启示也应是普世性的。“普世得救的历史同时也是启示的历史”（卡尔·拉内）。这救恩就是天主愿意与世人共融、使世人获致幸福。来自天主通往世人的“自我交流”（autocommunication）也就是“自我启示”（autorévélation）。我们若有人与人之间的爱情经验，对此是不难理解的。

我们已经知道，天主给人启示，无不始于我们主体方面的领悟。如果说，所有的人、所有的人类文化都分享到救恩，那么我们可以相信，天主也会让所有的人分享与救恩有关的启示。

然而主体方面的领悟绝不会达到纯全的境界，它总得通过语言来表达。由此而获得的启示只能在历史特殊的情况下实现。这种启示一方面只以片面的方式出现在新旧约以外的宗教史中，因而是不完全的，并且还掺有罪恶败坏的成分在内。另一方面，在正式的、固定的、虽是“区域性的”，但也是为普世得救而作的启示中，将以耶稣基督为其顶点^⑨。当然，这是依据基督徒的信仰说的，其它宗教的信徒对此会有不同的看法。但一切对话都要求每一方以各自的立场发言。再说，这种观点也包含着对非基督宗教的积极看法，而这就是梵二会议所持的观点。因此这不是什么天真的想法，也不是一味逢迎对方的态度。

对基督徒来说，唯有基督本身才是天主启示的顶峰。我们只有以基督本身作为标准，来评判其它启示的价值。虽说基督是纯洁无罪的，祂给我们带来的启示是纯全的，没有差错的，可是基督徒自己并非基督，他依然与罪恶的世界相处在一起。基督徒要识别其它宗教，不仅要在信仰上能辨别是非曲直，而且还要有纯洁的心灵。我们得承认，在历史中，基督徒的情况并非常常如此。

这个对事物十分开放的看法，主张所有的人，不管与基督的关系如何，无论在基督降生以前，还是在基督降生以后，无不面临着天主所赐的救恩，不仅如此，还面临着天主的启示呢。因为救恩与启示总是联袂而至的^⑧。

3. 启示的结束与启示的继续

圣十字若望说：“天主已在耶稣基督身上把一切告诉了我们”。那么，天主再也没有什么对我们说的了吗？难道这不会引起人们的非议，而使我们感到窘困吗？难道基督徒的团体注定只能一次性地获得那些真理，从此只有不断重复那些真理吗？难道一切都得指望于过去吗？难道世世代代所向往的将来，再也没有什么新的事物告诉我们吗？

现在我们就来把这些问题一一说清楚吧。一方面以耶稣基督为顶峰的启示确实已全面地、决定性地完成了，而耶稣的生平及其圣死与复活已由当初的证人所作的见证传达给我们了。因此我们说，启示已随同耶稣最后一位宗徒之死而告终。但是由于最后一位宗徒死在何时，在历史上众说纷纭，我们还不如说，“随着宗徒一代的消失”，启示也就结束了。

另一方面，就是这个以基督为顶峰的启示，向我们许诺一个将来：基督要在世界末日回来，以结束人类的历史，把世人领到祂的天国里去。在这意义上，基督宗教所领受的启示是建立在我们的将来上面的。从耶稣所决定的那个过去出发，走向同一个耶稣所预定的那个将来。时间的跨度就这样形成了。它可以使我们领会到在这两个时间中所发生的事，这也就是说，世人就在这时间内领受天主的启示。

我们知道启示必须有启示和领受启示的双方，而领受也是启示的一部分。如果说，启示在其建立方面，已在耶稣基督身上完成了，那么在领受方面，恰恰相反，启示还得在教会的生存中继续下去，而在教会最后一个信徒的身上告终。

我们可以用天空的星星来作比喻。我们说星星在天空中隐没了，但星光仍继续照射到我们这里。所谓耶稣的消失，只是我们的肉眼看不见祂罢了。而祂的启示之光在我们所处的历史中仍在继续照亮我们；圣神就是在人类的历史中，把耶稣的门徒引向圆满无缺的真理。教会的整个历史，一直处在接待并领受天主的启示之中。从这意义上说，启示仍在继续。因此又有了新的对话，在这新的对话中，天主要求教会解释启示，鉴定信徒们在启示中用信仰发现的宝藏。这也说明启示有其继续性，而且在不断地发展之中。我们未尝不可说启示在演进之中，只要我们懂得如何看管好天主交付给我们的启示“宝库”，不让其中掺进什么杂质就是了。所以我们要善于分辨哪些真正是属于天主的启示，而哪些只是当时覆盖在启示上面的“包装”，或者只是对启示所作的解释，当时认为是合理的，如今已过时了。

换句话说，耶稣的真容直到世界末日始终是掩藏着的。每个信徒，每个民族，每个文化，每个历史时期都应对基督无穷无尽的宝藏有所发现。基督对我们来说，既是过去，又是将来。世界末日，祂还要回到我们这里来，在时间的全过程中，祂一直与我们同在。所以我们在这意义上说启示仍在继续。启示的涵义是我们取之不尽，用之不竭的。天主的圣言一直在回答人们提不完的问题。圣言并不过去，仍然有着美好的将来。

4. 对私人蒙受的启示有什么看法？

如果说，天主在耶稣基督身上已把一切告诉了我们，那么私人蒙受的就该是相对的启示。然而每相隔一段时间，基督徒们总会对他们那个时代所发生的私人蒙受的启示感到兴趣，有时还会过于强烈。私人蒙受启示并非不可能，但是我们对此非严加甄别不可。我们在这样的事上，应当万分谨慎，因为灵修上的真诚可能伴随着某种形式的虚伪。有许多教派的信徒最后都声称他们都自情自愿地相信他们的教祖曾蒙受了启示。

有一件事是明确的。天主教会从来没有，而且将来也不会把私人蒙受的启示内容作为信徒们当信的道理。即使某一启示或某一发显，例如圣母在露德的发显，已被断定为“可靠的”，可是依然信不信由你。天主教徒在这事的判断上完全是自由的。如果他不信这样的事，绝不是一个“异端分子”。

再说，当教会证实某一发显或某一启示时，并不把它与耶稣基督来到世上交由教会传报的信息和保管的启示宝库等量齐观。如果那个发现或启示所传述的信息与基督宗教“公开的”启示完全符合，教会就会承认它是真实的，因为从根本上说，其中并无新奇的内容。与之相反，如果在某一发显中所显示出来的事情，在内容上与基督宗教所领受的启示格格不入，教会便对这种新奇的事产生怀疑，而不予以承认。同样，教会对将来要发生什么大事的预言，显得更加谨慎，避而不谈，而持保留的态度。在教会已承认的在圣母发显中所传达的信息，往往是要人祈祷和回头改过，这基本上是符合福音圣训的。显示中透露的信息要服从于教会的判断，看来可能是悖逆的。然而教会所

以这样做,无非因为这是基督交给她的使命,她有责任做好信仰上的甄别工作。

另一个辨别真伪的标准是看信徒身上是否因此产生修德成圣的效果。度神秘生活者蒙受启示后说出来的那些严肃的话,其真实性全看他在天主前与人前的圣德如何。如果涉及到号召信众前去朝圣的启示,教会得查看信众在祈祷和回头改过上的效果如何,那些参与者是否因此增加了信、望、爱三德。

因此我们就不难明白,为什么教会面对私人获见的发显和得到的启示万分谨慎,甚至显得迟钝。教会特别有责任关注信徒自发的宗教热情所要表现或想望的事。因为信仰并不是轻信;诚心或善意无论如何也不是信仰。我们知道在如此敏感的事情上,多么容易产生幻想,更不用说那些利用人们天真幼稚的心理的欺骗和撒谎,以及蓄意坑人的迷信了。

同样,过于追求奇特的现象,根本就值得人们怀疑。因为这很可能掩盖住对天人之间唯一中保耶稣所完成的启示缺乏信德。在福音经中,耶稣也提防那些急于寻求奇迹的人。天主把自己显示给我们时,常用一般的方法,祂给我们的那些标记是十分微妙的,我们应该懂得如何去辨认它们。

第七章 附注

①哲学家斯宾诺莎(1632—1677)是给启示作纯自然解释的第一人。我们从帕斯卡尔那里知道,十七世纪已有“无神论者”或“自然神论者”,亦即主张自然宗教的人。他们认为,天主作为伟大的机械师自然是存在的,可是天主

能把自己,或有关天主方面的事,无论在言语上或行动上,启示或显示给人都是不可思议的事。

②凡非必然产生的均是偶然的。拉丁文中的 *Contingere* 意即“偶然而至”。在哲学上个人及人类的存在都是偶然的,而历史事件也同样如此。因此人们在哲学的反思中,要寻求必然的理由。

③布隆德的《论当代护教思想需求》(*Lettre sur les exigences d'apologétique*), 1896, PUF, 1956 版, 37 页。

④内在性是与超越性对立的。我们有必要分清“内在原则”与“内在方法”之不同;内在原则坚称凡在人的思想以外的,均是不可思议的。人的心灵只能认识来自心灵的一切。布隆德在他的博士论文《行动》(1893)中所使用的内在方法,则完全是另一回事。内在方法旨在寻求人的内部能接受外来真理的内在结构,尤其是探索那内在的追求超越性的关不住的窗口。

⑤莫雷尔的《人的问题》之三:“基督宗教理论中的耶稣”, 1977, 巴黎, Aubier, 69 页。

⑥见本书本章三之 2。

⑦《天主的启示教义宪章》(1965. 11. 18 公布)。

⑧同上, 2。

⑨纽曼的《论信仰上的规条》(*Sermon sur les dispositions de foi*)。这段话, 吕巴克曾在《神圣启示》集(*le Collectif: la révélation divine*)中引述过。1968, 巴黎, Cerf, 211 页。这里, 吕巴克对梵二文献的诠释, 对我的启发很大。

⑩参阅本书第一部分第五章中的“耶稣复活的神显”。

⑪吉耶(J. Guillet)著的小册子《天主与人说话》(巴黎, Desclé de Brouwer)中的几节, 对我有所启发。

⑫这样岂不又要回过来说, 天主的话并非从天上掉下

来的,而来自人的意识在历史中的演变吗?恰恰相反,这里要人切记一个正确而基本的观点:天主的话都是通过人的中介传达给人的,否则,纯属天主的话,人怎么也听不懂的。

⑬《天主的启示教义宪章》,4。

⑭见本书第三部分,第十六章之三。

⑮圣十字若望的《登上加美乐山》(Montée du Carmel)第二卷,第二十二章。Ed. Nle, 1949, Desdée de Brouwer, 245—247 页。

⑯天主给人的启示既然通过了言语、书写以及礼仪记载在历史中,显有其客观的一面,但在成为客观的启示之前,先得以主观的形式呈现出来。天主的启示之恩作用于使人领悟的主体极上,那是孕育着我们的言语和行为的,神圣而又自由的殿堂,从而使先知形成概念,而把启示传达给人。先知是有信仰的人,他有能力把天主的恩赐、那超越的经验正确地向人宣告。他能使人客观而正确地完全领会他的经验。这不是人人都能做到的事。所以启示走的是一些人向另外一些人交流的路线。在启示方面,宗教经验不可能是孤零零的,它总是与人发生关系,并为众人服务的。因此启示总是经过人的意识的。然而天主的启示不会因此而变成人的启示。因为人类的宗教经验是由天主所赐的启示之恩玉成的,而起作用的还是天主的力量。

⑰吉耶的《天主与人说话》,50—63 页。

⑱从根本上说,默感与启示是相同的。但前者是后者的补充。启示先产生在使人领悟的主体极上,然而过渡到人的语言和交流中。所以就在人的主体极上,天主的语言成为人的语言。因此天主并未编写经书,不是“文字上”的作者,但天主圣神默感写圣经的人,不让他们出差错。这是我们的信仰所坚信的。编写圣经的人完全像其他的作

信

第二部分

我信天主父

者一样书写,但他们是在默感下写成圣经的。默感之恩最终更广泛地深入到以色列人民和教会之中。因为现代圣经学家确实证明参与编写圣经的作者很多,这是人们原来没有想到的。

①这里简要地总结了卡尔·拉内在这问题上的见解。

②关于如何认识非基督徒的得救问题,将见本书第四部分第二十三章之二。

第八章

然而，为什么要有凶恶？

我们至今所谈论的一切岂非纯属幻想？天主关心人，要人幸福。天主是父亲，按自己的肖像造了人，好与人交往。可是为什么要有凶恶^①呢？当我们把目光投向日常生活，这些美好的教义，不就好比纸糊的楼阁，一碰就倒塌吗？早在十八世纪，伏尔泰已在他的小说《康迪德》中，嘲笑那些哲学家处心积虑，尽可能把我们的世界说成是最好的世界。这些哲学家宽宏地把一切凶恶都归于天主上智奇妙的安排，因为天主会改变一切，使我们大受裨益。在这问题上，有人岂不这样说过：一幅绘得好的画，画中除了明亮的部份外，总少不了阴暗的部分吗？

任何宗教、任何信仰都不能用“得与失”的道理或以“何足芥蒂”的心态来解决世上存在大量的凶恶和灾难的现实问题。今天对天主是正义与善良的观念，最有力的攻击也莫过于这无可回避的现实问题。而且这也是最能引起人们反抗的现实问题，人们的反抗是十分符合人性的，往往也是正当的。为了使自己得到解脱，发泄一下也是有益的。一个年轻的母亲失去了自己的小宝贝，这时我们就不能给她讲什么虔诚热心的道理来安慰她。我们首先应

① 法文中的“恶”le mal，源自拉丁文的 malum，有恶事、灾祸、痛苦等意义。这里根据天主经中“但救我们免于凶恶”的译法，把它译成凶恶。文中根据上下文分别译成灾难、痛苦等。

当听她诉苦,甚至听她说出反抗的话来。

我们能否期望世上尚有一种洞悉事物的能力,足以对付这荒谬而漫长的痛苦史,而这痛苦史就是人类的历史?

所以,我得在此描述各种不同的凶恶。由人自己造成的凶恶,这当然是“有罪的”。可是这又使人产生新的问题:人为什么这样坏?除此以外,还有“无罪的”凶恶,因为我们遭受这样的凶恶灾难,在我们方面是毫无责任的。

然而我们首先应有这样的思考:凶恶本身是朦胧不明,难以理解的。所以我们不能轻信那些过于简单明了的解答。有些人就是千方百计想把一切都解释清楚,使凶恶最终取得某种合法性。如果能把凶恶也完全归结在合理的事物之中,那么凶恶也就成为必要和正当的了。当我们问自己:凶恶究竟是怎么回事时,其实我们不知道在问什么。因为我们是在设法理解那不能理解的事。凶恶灾难是极不合理的,也是不能收回的,这确实是我们无法说得清的事。我们只能有限地思考凶恶灾难的问题,而且在解答这问题上,我们也总不会得到满足的。然而我们对它还是有可谈的内容的。

一、不同形式的凶恶

我们都亲眼目睹这世界存在着我称之为“无罪的”凶恶。不仅时常有无罪者代人受过的事,而且还有在人方面不负任何责任的,发生在自然界中的灾难。当然这样的凶恶是人们最感到气愤的,因为这样的灾难不能归咎于人;根据我们的逻辑,问题应直接出在天主身上。

可是我们说到凶恶时,应当以诚实的态度承认其中

很大部分是人咎由自取的。“有罪的”凶恶是存在的，而且是人在作恶闯祸。正因为如此，我们的社会有这么多的凶恶灾难。然而这样明显的道理并不能使问题变得简单，因为新的问题又来了：人为什么时常作恶？在我们这一世纪中，所犯下的危害人类的罪恶，不就是人对天主的反抗吗？

现在我们先不妨浏览一下这多灾多难的悲惨世界，以便从中发现其主要的轨迹。

1. 无辜的凶恶

我们人人都生长在一个客观上有着灾害的世界上。如果说，我们赞颂大自然的美丽是应该的，那么我们也应该承认大自然并不常是人类的朋友。某些生态学方面的论点未免太天真了。

我们所生活着的这个地球，是一个始终在运动着的巨大力量，它似乎一点也不关心住在它上面的人。我们确切知道，在历史中火山爆发曾毁灭过好几座城市，而地震则造成了更多的死亡和破坏。十八世纪，那次发生在里斯本的著名大地震（1755年），使人们对天主的眷顾（la providence divine）^①引发了一场大争论。在二十世纪中，有几次火山爆发和地震所造成的灾难，我们至今还记忆犹新。的确在火山爆发和地震中，人只有任凭这股莫名其妙的、盲目的自然力摆弄。再说，为什么有些地方的气候如此恶劣，如此难以忍受，以致那里的居民难以生存和繁殖？如果说，天主是存在的，祂也是爱世人的，那么为什么我们所生活的这个世界，有着这么多“构造上”的缺陷。

① 《神学辞典》中把它译为“天佑”。可参阅该辞典 104 页 54 条。

我们可以这样说，如果火山爆发、地震以及其它自然灾害是造成死亡的重大事件，那么相对地说还只是属于意外的事，然而情况还远不止如此，患难和痛苦天天在袭击我们的生活。我们总想活得美满和长生不老，然而我们都知道我们都得死亡。这实在是令人迷惘和恼火的矛盾。由于在我们的生存中，时常焦虑死亡的来临，所以有人竟然给人下这样的定义：人是“为死亡而存在的”（海德格尔）。

如果说，老年人的死亡仍是件痛苦的事，可是对他本人和我们而言，这不过是生物界中常有的事，然而有些死亡简直是使人无法忍受的，特别是年轻孩子的死亡。

加缪在他著名的小说《鼠疫》(La peste)^①中，充满激情地描述了里厄(Rien)医生和帕纳卢(Paneloux)神父之间的一场争论。他们俩都在医治蔓延全城的鼠疫病的医院内工作。有一天，一个孩子在剧烈的病痛中死去了。那时这两个人都在病床旁。于是医生愤愤不平地对神父说：

——啊！这个孩子至少是纯洁无罪的，这一点您知道得很清楚！

帕纳卢回答说：

——为什么跟我说话时发那么大的火？这样的情景，我也是一样受不了的啊！[……]因为这一切超过了我们的承受限度，这就令人恼火。然而，我们或许应该去爱我们不能理解的事物。

里厄便反对说：

——不，神父。我对爱有另一种观念。我至死也

① 上海译文出版社《外国文艺丛书》中有顾方济的译本。

不会去爱这个使孩子们惨遭折磨的由天主所创造的事物^①。

数天后，帕纳卢在布道中，重新提起这事，并深入探索这个使孩子们受折磨的、有关凶恶的根本问题。加缪这样概括这次布道说：

要深入到凶恶的内部，把它解释清楚，那就困难了。比如说，有表面上看来是必要的凶恶，也有表面上看来无益的凶恶。有被打发到地狱里去的唐璜^①，也有一个孩子的死亡。如果说，像唐璜这种放荡好色之徒被雷电击毙是应该的，那么这孩子为什么要吃苦，这就无法解释了。世界上没有什么事物比一个孩子所受的痛苦和由此痛苦所带来的恐怖更严重的了，也没有什么事物比寻找这痛苦的原因更重要的了。天主给了我们一切生活上的方便。[……]现在，恰恰相反，天主使我们碰壁面临困境。[……]帕纳卢甚至不愿利用一些唾手可得的现成的话来越过这道墙。他本来可以很容易地说，天国永远的福乐等待着这个孩子去享受，以补偿他所受的暂时的痛苦，但事实是否如此，神父一无所知。谁能确实肯定永恒的福乐能补偿人类暂时的痛苦？如果谁这么说，肯定算不上一个基督徒，因为我主耶稣的四肢和灵魂就曾尝够了痛苦。面对着一个孩子的痛苦问题，神父不那么说，宁愿陷于困境之中。因为他忠实地接受这象征着十字架的严重考验^②。

① 唐璜(Don Juan)，西班牙传奇中的浪荡子。此人物屡见于西方诗歌、戏剧中。英国浪漫主义诗人拜伦著有长篇讽刺诗《唐璜》，我国有译本。

那么面对一个孩子的痛苦,该怎样回答呢?帕纳卢面对这问题回答信徒说:“要么全信要么全不信”。^①

《鼠疫》这本小说同样也促使我们正视死亡和疾病。因为不仅是死亡,疾病好比死亡的预兆,它也会莫名其妙地临到我们头上来的。为什么要生糖尿病或患癌症呢?患者为什么是我而不是别人?为什么有这些天生的残障者?为什么有这么多难治之症?不错,医学在治病上不断地取得胜利,而且战果越来越辉煌。可是我们只能说,赢得了越来越多的战役,因为它在总体的战争上,还始终是个失败者。

对具有创造力的人来说,工作总是令人鼓舞和高兴的,可是为什么工作总是那么艰苦、那么繁重、那么“累人”?

这些问题无疑问得太直截了当了。其实每一个问题都会是十分复杂的。比如说,人们会说死亡原本是记录在一个生命的周期中的,并以此来回答生物的死亡和人的死亡。可是为什么人的死亡如此令人痛苦,而且在所有的情况下,一直活得那么艰苦?我们的确常会遇到这种看来极其简单的问题,而且会向自己提出问题来,可是当我们认识到这些问题始终不会有正式的答案时,我们也许不想再问了。

2. 人要负责和有罪的凶恶

我们十分清楚不少灾难是由我们的罪恶造成的,现在我们就以这个论点来重谈凶恶的问题。我们在此根本无意原谅那些不义的行为,为之开脱罪责,然而我们也无意在此“给人定下死罪”。我们根本不想对此作什么解释,因

^① 以上引用顾方济的译文,个别字句根据原文略加修改。

为在我们的人性中有一种莫名其妙的对凶恶的嗜求，而这一点不仅不能帮助解决问题，反而使问题更加复杂化。

仇恨与暴力所造成的恐怖

在二十世纪中，人们经受了两次世界大战；当然除此以外尚有数不清的反殖民主义战争，以及因种族之间的仇恨、宗教之间的敌对所形成的战争。另外这些战争都无视国际上为限制战争滥用权力，以及为保护公民及俘虏所作出的最低限度的、具有远见的、明确的规定。公民与士兵同样都受到战争的威胁：处死或虐待俘虏的事已司空见惯；最终连灭绝种族的大屠杀也不算稀罕事。先在第一次大战中发生了对亚美尼亚人的大屠杀，到了第二次大战中竟到了登峰造极的地步。那针对犹太人和茨冈人“杀尽灭绝”的决定所导致的惨绝人寰的“绍阿”（即“大屠杀”Shoah）事件，回忆起来至今令人心寒。纳粹的集中营不亚于前苏联的集中营，那里有数百万人受苦和死去。而且就在二十世纪末，在前南斯拉夫和非洲又发生了种族大屠杀。难道我们还需要作进一步的描述吗？

这里，我们已无法为人类开脱罪责了。这些骇人听闻的事，都是由人直接或间接所作出的决定而造成的。但是我们也不能说二十世纪的人要比以前的人更残酷、更暴虐。他们跟过去的卡利古拉(Caligula)和尼禄(Néron)一模一样^①。但时至今日，科技又给人增添了无限威力。人们在大屠杀，处理大批尸体方面变得更加聪明了。我曾参

① 卡利古拉(公元12—14年)罗马皇帝，专横残暴，处决扶他登上皇位的侍卫长，并屠杀犹太人。尼禄(公元37—68)罗马皇帝，为历史上著名暴君，弑母杀妻，并疯狂迫害基督徒。

观过达豪(Dachau)集中营,我独自一人在想,那些人多么聪明,他们巧妙地解决了这样一个问题:如何才能在极其有限的地方禁闭尽可能多的敌人,并让大批人员只听凭少数几个人的摆布!原来这很简单:只要找一块长方形的没有树木的地方,四周围上带刺的铁丝网,在铁丝网内挖条沟,里面装满水,沟旁设一道狭小的绿色带。在长方形四角和长边的中央设置放哨的岗楼,岗楼内由架着机枪的哨兵站岗。让在押的人预先都得知,谁走在绿色带上,哨兵可以不发警告,就击毙他。当然集中营只有一个出口,那里由警卫严密地把守着。无疑,这是人类智慧的杰作,然而又是多么恶毒的主意。

今日声称犹太-基督宗教分清善恶的要求已不合时宜的那些人,是否认识到自己的主张是荒谬的?人在历史中的表现可能是最好的,也可能是最坏的。但最令人可悲的,灭绝种族的罪恶,虽非全部,但有许多都发生在有基督宗教传统的地方。

天主为什么任凭人这样做?

我们在电影银幕上,或在电视荧屏上看到如此悲惨的情景,自然会在我们心中发出这样的声音:如果天主是存在的,那么祂怎么能允许有这样的事呢?或者说祂能阻止,但祂不愿意阻止,那么这样的天主是恶毒的;要不然祂要阻止,但祂不能阻止,那么这样的祂就不是天主;两者必居其一。因为天主若是存在的,祂只能是善良的、全能的天主。从这样的推理中,我们该有什么结论呢?

显然,一提到奥斯威辛的名字犹太人立刻会想到那里曾发生的悲剧。再说,这问题在他们许多人心中,显得更加严重,因为根据圣经的教导,他们是天主的“选民”,是与

天主结约的民族，从这意义上来讲，他们得到了天主特别的宠爱。可是天主的宠选却是个“谜”，犹太人在历史中所遭遇的一切，说明他们为此付出了极昂贵的代价。如果说，人类的历史是一部痛苦史，那么他们所受的痛苦“格外厉害”，“宠选完全可怕地转化为受咀咒的恶运”。既然天主对自己的选民显得特别残酷，犹太人怎么还能相信这个天主是善良的天主？

约纳斯(Hano Jonas)，这位生长在德国的犹太哲学家，他于1933年选择了逃亡，而他的母亲却死在奥斯威辛集中营里，他曾就这一主题，发表了既动人又发人深思的演讲。他一开始就提出这样的问题：

人能做坏事，而且一直在做坏事。在这数量大得惊人的罪行中，奥斯威辛的罪行在这问题上，还能使我们得到更多的解释吗^①？

显然，这里在追究天主的责任。在发生这大屠杀的全部过程中，天主怎么能一直保持沉默呢？“天主任凭人作恶。任凭人作恶的天主是什么天主^②？”约纳斯为了回答这个问题，他便乞灵于神话，用拟人法描述天主在受造物前的态度。为了让这世界能靠自己存在，天主尽可能放弃自己的“本有”(être propre)。这话怎么讲？

为了给这世界让条路，[……]那无限应该在自身内收缩，这样好在其自身外产生空无，那无限就在空无中，并从这空无中开始创造世界。天主在自己内不收缩，天主外便什么也不能存在^③。

这样，天主从创世开始就成了受苦的天主，因为从此祂要从人方面受苦，并受人的欺侮。祂也因此成了一个有变化的天主，这就是说，祂在创世后与受造的世界所发生的新关系，使自己从世界中获得经验。祂也将成为一个担

忧的天主，只因为祂把这世界交给了不同于祂自己的人去治理，而他们在治理中是自由的。总之，这是一个“冒险的天主，给自己招来麻烦的天主，[……]可是处在这种情况下的天主就不是全能的天主^⑥！”为了让天主的良善能与凶恶相容，祂就不该是全能的、更精确地说，在此情况下，天主就该放弃祂的全能。“天主就在这允许人自由的这么一件事中，有意放弃了自己的全能^⑦。”

然而这样不又陷入一开始就提到的那个两难论中去了吗？如果天主不是全能的，祂就不是天主。约纳斯所作的深刻反思远远胜过这种推论，而且那也是符合基督徒的直觉的，但他并没有把推理与直觉混为一谈。天主是全能的，祂之所以放弃祂的全能，为了让人真正自由地生存。创世的行为可以说是天主的“自我限制”(autolimitation)。因这自我限制，祂的沉默、祂的任凭人作恶才有了解释。然而人类的痛苦，因此也奥妙地成了天主要忍受的痛苦。

社会的不公正和集体的罪恶

我们已经仔细地观察了由人所造成的最恐怖的、最不能容忍的灾难。然而我们不应忘记在政治与经济方面一直困扰着我们家庭生活和社会生活的痛苦。

家庭是男女在性行为中，产生特殊关系，拥有父母、子女、兄弟姐妹的地方。然而这个属于爱情的、共同相处的家庭，也会是不和睦、互相对抗，以致成为无法沟通、断绝往来的地方。我们从中见到了许多矛盾、障碍，亦即恶劣的关系。人与人之间的关系极容易成为控制的、强暴的或自私的关系。我们面对着人类的罪恶，究其根源全在于妄用自由。看来人们往往超出了自己应有的活动范围。

我们要说我们的经济和社会制度，可能是世界上最好

的吗？社会主义在许多国家已经失败了，然而这并不等于说我们生活在其中的自由主义和资本主义制度是无瑕可指、完全无罪的。世界从未像现在这样产生这么多财富，然而也从未像现在这样分配不均。人剥削人从未间断过，连孩子们也一样。人类的自私以及对财富的追求胜过对正义的关心。我们很自然地严厉批判十九世纪的工业资本主义，但我们也该严厉批判“全球化”的金融资本主义。这种资本主义在最富有的国家里酿成了新的失业和解雇。那里的国民总产值(PNB)本应该让所有的人都过着体面的生活。虽然在后工业时代，人们曾费心尽力修改市场规则，以组建较为公正的社会，然而在全世界范围内，这问题并没有得到彻底解决。技术的进步反而加剧了南北之间的分裂。教宗保禄六世曾揭发这日益不平等的现象：一些国家越来越富，而另一些国家则陷入极不人道的贫穷之中^⑤。难以解决的移民问题，其根子就在这里。官方在这问题上谈得都很漂亮，但他们究竟做了些什么？

我们不难回忆起发生在地方或地区的、国家或国际范围内的政治生活方面的灾难。我们无意否认第二次世界大战后所取得的惊人的进步，特别是欧洲的重建，一些民族与国家之间的修和，其中法国与德国的关系就是一例。然而他们还是承认，在全世界的政治生活中，许多地方还有战争，地区冲突、种族主义、非正义的统治，专制独裁以及政治迫害。即使那些最合法、最需要的政权，一旦中了邪，也会滥用权力的，我们无不痛恨政治上的暴行。

现在我们要正视的，按基督宗教传统的说法，便是“集体的”罪恶，或“社会的”罪恶。这种罪恶是很难说清楚的，因为一般而论，这不是个人的自由行为所犯下的罪，因而也是难以追究罪责的。然而我们既然生活在社会中，“在

自由上总是有连带关系的”，每个人的行为都是会影响别人的，同样别人的行为也是会影响每个人的。这相互间的影响是永久的，既有好的作用也有坏的作用。个人之间如此，团体之间也无不如此，这个团体可以影响另一个团体。社会制度会把已有的人间关系凝固起来。客观地讲，其中有些方面是不道德的。我们说有些制度是非正义的，或者说有些机构是非正义的，那是通过风俗习惯流行思想以及通过立法而建立的。社会的实际情况确实如此，可是人们往往并不觉察。这种社会的或集体的罪恶本身是坚固的^⑨，比每个人的自由意志还要强大。即使把个人所犯的罪恶加起来也没有它那么严重。这也就是邪恶的根源所在，这是一个我们决不能掉以轻心，而应该与之作斗争的事实。因为一个非正义的机构总是想靠自身的势力一直保持下去的。只要看看那许多不同类型的政体，某些跨国企业的运作，以及在全世纪范围内许多经济机构的表现，我们就不难想见了。

有关凶恶的内在经验

我们谈论凶恶，不能谈到这里就停止了，而且也不能像看一场全景电影似的，置身于局外就满足了。我们每一个人，只要肯诚实地反省自己，在我们内心深处，不也有同样的作恶心态吗？当然，我们不是希特勒，然而在我们日常的交往中，难道不觉得我们也有点儿自私的、强暴的、仇恨的意念吗？我们发起火来也会恶言伤人。说穿了，在我们内有一个阴暗的角落，从中我们可以觉察到有一股天生的力量，这力量曾导致希特勒犯下滔天罪行，对那“惨无人道的情况”，他们负有不可推卸的责任。

我们应该庆幸自己没有走到他们那一步，然而我们得

承认，即使在我们所处的卑微的地位上，我们顺从了恶念也犯下了大大小小的过错，这就是我们的悲哀。我们在自己的良心深处，发现分裂和抗争，我们有善良的、正义的意念，结果没有去做。圣保禄确认在自己身上也有这种人类的通病：

我竟不明白我自己的所作所为：因为我所愿的，偏不去做；我所恨的，反而去做。[……]尽管我有行善的愿望，却没有行善的能力；我愿的善从未去做；我所不愿的恶反而去做。 （罗 7：15、18~19）

那么为什么我们“成了”这样的人？

3. “混合的”凶恶

我们即使把凶恶区分成人完全无罪的凶恶和有罪的凶恶，还是有问题的。我们的确有权力掌握大自然的法则，可是在我们考虑不周的情况下，我们已面对着一个越来越“人性化”的大自然。总之，可以这么说，大自然在任何地方都得到了开发，它已变成人创造出来的大自然了。可是，人并不把它变得更好，却把它变得更坏。生态学家在想起大自然中各类事物原先的状态时，完全有理由提请我们注意现有的状况。总之，大自然任凭我们自由支配，有朝一日我们缺少空气和水，就得归咎于人。人们漫不经心地继续在经常发生地震或大水淹没的地带搞建设。我们享用人类科技杰出的成果，乘火车、汽车和飞机，但事故和灾难也增多了。特别在我们喜欢乘私人的交通工具，不想坐公共的车辆时，更容易发生车祸。再说，本来有许多危机是可以避免的，但由于人们肆无忌惮，危机有增无减。这样的例子，实在不胜枚举。

在社会生活的圈子里情况亦复如此。只要看看在那

里存在着不人道的孤独情况就足够了。这该责怪人们现有的生活情况或社会组织吗？还是一个人的某种生活方式，以及行为举止造成了自身的孤独？其实这里面各种因素都有。这种痛苦与罪恶“混合”在一起的情况，在我们这个越来越复杂的社会中，将日趋增多。

二、人为什么是“邪恶”的？

在癌症病房里，索尔耶尼齐内(Soljenitsyne)讲了病人奥利格·科斯托克洛托夫(Oleg Kostoglotov)在动物园内散步时所发生的事。

奥利格发现那里的猴笼已经空了，上面草草地贴了一张布告：

笼内的猴子由于游客残忍而无知的行为两眼已瞎。有一个坏蛋曾把烟丝放进了这只印度恒河猴的眼睛里……

这事实在令人气愤！在这之前，奥利格见到其他游客时，脸上总带着和善的微笑；但从这件事以后，他便开始大声叫喊号召众人起来抗议，好像被人在眼睛里塞进烟草的就是他自己。

为什么？……为什么会发生这种情况？……为什么一个人会这么不讲道理？而且就是这样无知粗暴的做法，特别令人揪心！至于这个我们不相识的人，多少受到了处罚。可是我们不能因此说他是反人道主义者，也不能说他是美帝国主义分子。我们只能说他是个混蛋！可是就在这一点上令人吃惊，他为什么那么坏^⑩？

这令人气愤的一幕，最后引出一个真正的问题：人是

邪恶的吗？由于我们意识到，在这偶发的事情内蕴藏着极其奥妙的恶，所以就这件事的意义而言，就非同小可，但它毕竟不像其它事那么严重。把烟丝放进猴子的眼睛里，当然是个荒唐而残暴的主意，但还算不上“弥天大罪”。可是读者总觉得有着十分严重的东西在内。猴子根本没有加害于那个人，他那样做毫无理由，根本说不出什么道理来，丝毫也不能给自己辩白。这纯然是平白无故的恶作剧。恶作剧完全是无理可讲的，是人们喜欢用责备孩子的词儿。总之，恶作剧是存在的，我们无法摆脱它，而且我们不难感觉到其中有着纯属个人方面的理由。当然，我们从来没有把烟丝放进猴子的眼睛里，可是谁能保证在童年时代，以致在成年时代，为了让自己高兴，从来没有过像恶作剧那样毫无理由地使别人痛苦的愚蠢行为？至于那种报仇解恨的行为又该怎样说呢？

圣奥斯定在他的名著《忏悔录》中，从他偷梨的事谈起，作了同样的分析：

在我家葡萄园的附近有一株梨树，树上结的果实形色香味并不可人，我们这一批年轻坏蛋习惯在街上游戏，直到深夜；一次深夜，我们把树上的果子都摇下来，带着走了。我们带走了大批脏物，不是为了大嚼，而是拿去喂猪。虽则我们也尝了几只，但我们所以如此做是因为这勾当是不许可的^①。

这岂不在谈今日一批城郊小流氓的捣蛋行为？相对而言，那偷梨的行为情节还不算严重，奥斯定却要深刻地追问作恶的根源。他自问：“当我作恶毫无目的，为作恶而

① 引自《汉译世界学术名著》中周士良神父所译的《忏悔录》，1987年，商务版，30页

作恶时,心里究竟在想什么?”是啊,人为什么那么坏?

我们中不杀人越货的人,自以为在这罪恶的世界上是纯洁无罪的。可是面对上述偷梨的行为,却不能说我们与他们有天壤之别,当我们想说“世界是邪恶的”或“人是邪恶的”时候,自己总想:“别人是那样的”。俗话说得好:“人是坏蛋”,但说的总是别人。然而,我们若是诚实的,且不说共同作恶的事,难道不该承认在我们自己身上也有那邪恶性吗?我们一生中总有些不光彩的事,有些行为在我们良心上总是重甸甸的,我最终不得不说,“我是坏人”,或“在这件事上,我是卑鄙的”。但是我为什么那么坏?有答案吗?

三、圣经与“过度的灾难”:约伯传

圣经极广泛地提出了凶灾的问题。圣咏中就充满了向上天发出的痛苦声。以色列人民在埃及饱尝了当奴隶的痛苦,那是一个受苦过多的民族。旧约对此有着很经典的回答:世上的吉凶临到义人身上,是为了赏报他们;临到恶人身上,是为了惩罚他们。箴言篇上说:“义人常无往而不利,恶人却备受灾殃”(12:21)。幸福是有德的标记,灾难是罪恶的标记。这也是智慧篇和圣咏中不少篇章的主题。

显然,上面的回答是不够的,因此我们在旧约中发现有探讨痛苦问题的专篇,即《约伯传》。斐理伯·奈莫(Philippe Némo)说:“约伯就是过度受苦的人。”

因为,那所谓的回答并不符合人生真实的经验。为什么有那么多义人在受苦,而那么多恶人过着十分富裕的生活?由于那时以色列人民尚不知道肉身将来要复活,所以这个问题就显得格外严重。他们不相信人死后可以过那

样的生活，但是他们相信死后处在阴府(sheol)^⑩里，即降到地底下的牢狱里，过着暗无天日的日子。所以赏善罚恶只能在现世“太阳底下”实现。

《约伯传》强烈提出的问题就是这样的灾难是不能容忍的，而且是令人恼火的。《约伯传》是一卷长诗，但也是寓言故事，更确切地说是一部舞台剧。其中有着探讨灾难问题的对话与思考。这部精彩的舞台剧一开场在序幕中就展示了这样的剧情：约伯是一个为人正直的义人，他生活幸福，子女众多，有仆婢服侍，拥有大批牛羊、骆驼和驴子。总之，他的生活形象地说明了义人受赏，恶人受罚的道理。约伯敬畏天主，天主就使他充满福乐，而他享有他的全部产业。但是仇敌撒殚对天主说，约伯根本算不上有德的人，因为他活得那么幸福；一旦天主降灾难于他，他必当面咒骂天主。天主便允许撒殚随意用灾难打击他，只要不伸手害他本人。这一段情节，虽非《约伯传》的主要情节，但已足以反映当时的人是如何谈论天主与灾难的，天主在本质上是全能的。如果说，天主因某些人的义德而高兴，祂也会毫不犹豫地利用机会，借灾难来试探他们。当然猜疑来自撒殚，而且用现世的灾难打击约伯的也是撒殚，但天主就在那样的情况下，与撒殚达成了协议。这也说明天主的形象在当时人的心目中还不那么纯净。

于是约伯的生活急转直下。一批手持武器的强人抢走了他的牛和骆驼。天上的雷电烧掉了他的羊群和粮草。飓风刮倒了房屋，压死了他的孩子。他的仆人也都被杀死了。不仅如此，在第二轮灾难中，约伯身上生满了毒疮。他便哀伤起来。人们认为那毒疮一定要传染给他人的，他只有独坐在灰土里，用瓦片刮身。受人尊敬的财主就这样像一个赤身裸体患恶病的流浪汉。他会有什么反应呢？

信

第二部分

我信天主父

有三个朋友前来谈论他当前的处境。他们前来可怜他，安慰他。《约伯传》记载，他们之间互相交换了意见，说了一连串的话。

约伯一心想摆脱所受的痛苦，便诅咒自己的生日，他并没有英雄就义的气慨，他抱怨自己的遭遇，甚至还反抗呢，但从未咒骂天主。不过，他开始提出了不少为什么。为什么这些痛苦要临到一个义人身上？约伯的确不肯说自己是有罪的。他坚决认为自己是无罪的，因为他只犯了一些“青年时的罪过”（13：26），即因年轻无知犯下的小过错。因此他不接受朋友们对他受灾难所作的解释。

那些来到约伯面前的人，就像古人一样，他们继承了古人的智慧，代表了学问，代表了今日所谓的专门知识。其中有个“朋友”，甚至还以某种“启示”为理由。他们认识世界内在的规律，甚至还知道天主的秘密，而这些都是足以说明约伯为什么要受到灾难。于是他们便设法劝约伯承认自己犯过罪，当然都是无心犯下的罪。说他所受的灾难是符合那神秘的报应的。因为天主是充满“智慧和能力”的，也是充满“魄力和洞察力”的。祂是天地万物的主宰，祂以至高无上的能力统治一切，使一切受造物都得在祂的愤怒中发抖。任何人休想反抗祂，或要求与祂算账，因为在祂面前都是虚无。祂什么都知道，什么都看见，什么都能。祂是世界的大审判者，谁也休想在祂面前蒙混过关。天主是审判者，法律的维护者，祂保卫着世界的秩序。如果看见恶人在享福，那只是暂时的，到时候天主会变本加厉地打击他。天主强烈要求人认识：事实上没有一个人在祂面前可以声称自己是义人：

人算什么而敢自称洁净？

妇女所生的敢自称正直？

祂连对自己的圣者也不信赖，
在祂眼中连苍天也不纯洁，
何况一个堕落可憎，
饮恶如水的人！

(约 15 : 14~16)

罗列人类种种不公道和罪行，并证明这些罪行受到惩罚都是应该的，的确并不是一件难事。一般而论，确实善有善报，恶有恶报，因此约伯不能声称自己的品行是纯洁的，在天主眼中是无可指摘的(约 11 : 4~6)。唯一解决的办法，他只有祈祷，认罪洗净自己，与天主和好，以此重新得到幸福、欢乐和富裕。

然而约伯却不以为然。他拒不接受朋友们的言论，因为他们的解答过于简单了。虽然在一定的方式下，他与朋友们对这一般的事物规律持有相同的观点，可是这一次在他自己的这件事上与他们的看法有分歧。约伯自己对此深有体会，以致他不得不想到一切都归于虚无的假设，他问：

我所期待的援助，那么都是虚无吗？

一切办法，我都没有了吗？ (约 6 : 13)①。

所以约伯有意与天主进行一场真正的诉讼：“我要在祂面前表白我的行为”(约 13 : 15)。他感到自己受到委屈，要伸张自己的正义：

我援助了呼救的穷人，
和无依无靠的孤儿。
那受丧亡之痛的人称谢我，
我使寡妇的心欢乐。
我披上正义，正义犹如我衣，

① 这里未采用思高圣经译文，而根据作者所引法文圣经(TOB)本重译。

我的正直犹如我的长袍和冠冕。

我作了盲人的眼，

跛者的脚。

我成了穷人之父；

我调查素不相识者的案件。

我打碎恶人的獠牙，

由他牙齿中夺出猎物。 (约 29 : 12~17)

约伯却遭受了“过多的灾难”^⑧，说过多，就是在说：“这过分了，实在过分了！”过分也就是过度，灾难过了度也就失去其意义而令人费解了。幸福和灾难也就成了碰运气的事。这样一切都完蛋了。约伯从此只能用“虚无”来解答。难道天主也会是荒谬的吗？这一次，连天主也是虚无吗？难道天主也是“邪恶的”吗？天主本身就是那凶恶吗？

在世人的罪恶与天主的愤怒之间，并没有共同的尺度。“细心的观察家啊！我犯罪与祢何干？为何叫我当祢的箭靶，使我成为祢的重担？为何祢不肯容忍我的过错，宽赦我的罪恶？”(约 7 : 20~21)。天主如何会装作能受伤的样子，好像已被世人的罪恶伤害了？这无非为了证明天主对犯罪者实行报复是应该的，事实上报复不能作为天主所以要打击人的理由。但这种报复人犯罪的打击一开始约伯就没有任何理由反抗^⑨。

约伯说：“我若犯罪，我就有祸了！我若有义，我也不敢抬头！”(约 10 : 15)。约伯真有罪，还是无辜的，这一直是个问题。他遭遇了对他不适合、不公道的事。“灾难已经越出了范围，过了份^⑩。”约伯已面临着万丈深渊。

经过了这约伯与朋友们没有定论的讨论后，天主便在

旋风中显示出来，庄严地发言。祂的发言是反常的，因为一方面天主并没有作什么解答，只要求约伯在祂的奥秘前闭口。这样，祂岂不也采取了约伯的朋友们所持的观点？另一方面，祂又承认约伯所讲的话最正确，说他讲论天主讲得好（约 42：7）。但是祂要求声称与祂进行诉讼的约伯“闭上嘴”。祂在他面前展示了受造物的美丽和奇妙，以此显示祂的全能。约伯答应从此以后缄默不言：

我要用手掩口，
我说过一次，不再重复，
我不会说两次的。 （约 40：4~5）

可是天主对约伯的问题一言不答，认为他有点出言不逊。约伯怎么会如此强烈地反抗朋友们的话，而如此迅速地顺从天主的话？而天主的话与他朋友们的话并无很大的差别。不过那时在约伯身上毕竟还是发生了一些情况：

我知道祢事事都能：
祢所有的计划，没有不实现的。
是我以无知的话，
使祢的计划模糊不明。[……]
以前我只听见了有关祢的事，
现今我亲眼见了祢。
为此，我收回我所说过的话，
坐在灰尘中忏悔。 （约 42：2~6）

上面的话说明了什么？奥秘依然存在。然而约伯对天主的超越性有了前所未有的体会。天主不再是像他的朋友们所说的对手，是一个要人吃苦头，小心眼儿的判官。天主绝对超越在这一切之上。祂的计划始终是一个奥秘，但祂有能力完全公正地使它实现。对此，约伯用信德作了回应。

《约伯传》的尾声告诉我们，天主恢复了他的财富。他又生了儿女，牲畜成群，比以前更多。他的几个女儿，要比以前的更美丽！

这篇长诗的道德教训究竟是什么？在这世上凶恶的问题与天主公义的问题，人们已经提出来了，可是直到那时，尚停留在未知的层面上。人类的智慧向来所作的解答，面对人类深重的苦难，确实显得过于简单了，这样必须另有解答。为此人们心中依然愤愤不平，常会提出疑问来，有时所提的疑问与无神主义相差无几。四十二章的《约伯传》显然侧重在这一方面。读者高兴地看到圣经中有这一篇由天主的默感所写成的《约伯传》，一定会把其中提出的问题牢记在心的。此刻，问题的提出要比问题的解答更重要。

天主方面的回答一直是迟缓的，可是将来会有答案的。奈莫写道：“过度的幸福半回应过度的灾难。这对天主来说，这不仅没有取消已给的灾难，而只是说明，所给的过度的幸福远胜过度的灾难，其差距是无法估量的^①。”此刻，天主并不向人交出祂的秘密，祂只要人想到自己受造物的地位，从而向祂表明自己的信德。然而《约伯传》是在启示中写成的，这一启示远没有结束，它将引向唯一可能的解答：基督的十字架。

第八章 附注

①加缪的小说《鼠疫》，1947，巴黎，Gallimard，239—240页。

②同上，246页。

③约纳斯的《犹太人的呼声：奥斯威辛后的天主观》，

1994, 巴黎, Payot/Rivages, 10 页。上一段引号中的话均出自该书。

④同上, 12 页。

⑤同上, 38 页。

⑥同上, 27 页。

⑦同上, 36 页。

⑧教宗保禄六世 1967 年的《民族发展》(Populorum progressio) 通谕。

⑨在教宗若望保禄二世 1984 年 12 月 2 日世界主教会议后发表的《和好的忏悔》(Réconciliation et pénitence) 劝谕中, 天主教首次在官方文件中分析了社会罪恶的实质。

⑩索尔耶尼齐内的《癌症病房》(Le pavillon des cancéreux), 1968, 巴黎, Julliard, 666—667 页。

⑪圣奥斯定的《忏悔录》II. V. 10; E. Trémore 的法译本 BA 13, 347 页。吴应枫神父中译本卷二、四; 周士良神父中译本卷二、四。

⑫在犹太人的传统观念中, 阴府(Sheol)是人死后居住的地方, 相当于希腊文中的冥府(Hèdco), 而基督宗教的地狱(enfer)不同。那是一个暂时的地方, 死者在那里过着阴暗的生活, 等待着最终的得救。宗徒信经说耶稣下降阴府, 表明基督给在祂之前而死的人同样带来了救恩。

⑬奈莫的《约伯与过度的灾难》(Job et l'escès du mal), 1978, 巴黎, Grasset。我在本书中受到了该书的启发。

⑭同上, 126 页。

⑮同上, 127 页。

⑯同上, 23 页。

第九章

从过度的凶恶到过度的爱

凶恶的起源

任何推论都无法回答凶恶过度的问题，因而这个问题不能得到彻底的解决。这一方面的过度，只有以另一方面的过度来与之抗衡，而唯一能与之抗衡的，只有过度的爱。对付那使人在生存中流泪流血的凶恶，唯有人在自己的肉体上接受沉重的痛苦灾难，直至血泪斑斑，作出爱的见证，以此说明爱情胜过死亡。

这就是基督徒最高的使命。这使命首先对准的并非人的灾难与罪恶。它向人所宣告的是人从凶恶和罪恶中的解救。但是宣告的方式极其反常。因为它首先不是发表一篇言论，而是向人出示一张真实的图像，一张基督在十字架上的图像。它大胆宣告：天主圣子亲自把一切凶恶放在自己身上，甚至接受不公正的裁判，被人处死，死得那么耻辱。

这端基本教义，并非对问题的正式回答，然而对我们来说，却是作出了至关重要的生动有力的反击。我们就从这里开始谈论人们可能会提出来的有关凶恶的根源及其主要方面的问题，尽管我们认为这方面的论述是艰深而难懂的。

一、基督的十字架使人从凶恶中得到解放

《约伯传》曾把我们引到来日基督的十字架那里，而基督就是在十字架上向我们表明并给了我们过度的爱。这就是我们在思考世上凶恶的根源之前，首先要谈论的^①。我们在十字架上找到的不是什么解释，而是天主的投入，祂自愿承担责任，与我们休戚相关。在十字架上，宣告自己真是天主圣子的耶稣，以祂生与死的方式向我们表白：“凶恶的问题压垮了你们也压垮了我。这不仅仅是你们的问题，我要把这问题追究到底。嗯，我知道我认识凶恶、痛苦和死亡，因为这一切我都在生活中体验过。”

十字架，凶恶之、乘罪恶的镜子

首先，十字架上的基督使我们看到了我们自己罪恶的图像。因为十字架上的耶稣苦像：祂面容与躯体上的伤，都是由人类的罪恶造成的。先知依撒意亚对犯罪的犹太国作过生动的描述如下：

整个的头已患了病，整个的心已憔悴；
从脚掌到头顶，已体无完肤，
全是疮痍、伤痕和新的伤口，
伤口没有挤净，没有包扎，
也没有软膏滋润。 (依 1：5~6)

这个描述从此成为基督在十字架上的形象，因为祂在自己身上接受了过度的凶恶所造成的苦难。是凶恶通过人类的罪恶在祂身上施虐，经过不公正的审讯把祂处死；在那不公正的审讯中，卑鄙与邪恶肆无忌惮地攻击正义，而祂就是正义的化身。当祂被人处死时，祂的死亡又充满

了残酷与凌辱。十字架本身是极其痛苦的肉刑，而且还是极其可耻的凌辱。它实在不亚于近代的绞架^②。那时十字架就是耻辱。基督徒呼求“一个钉死在十字架上的天主”，曾长期被犹太人和异教人视为一种挑衅。我们在此没有必要断定基督的死亡与其他人在非正义的大屠杀中的死亡所感到的痛苦孰轻孰重，因为问题并不在于受多少（quantum）痛苦。

耶稣在祂的死亡中既体验到精神的痛苦，又感受到肉体的痛苦。其中就有人们对祂的不公正，而祂曾在他们中行善，以及祂在奉行使命时突如其来的失败：不仅外邦人和犹太人拒不接受祂，连祂自己的门徒也都离弃祂；还有祂在临死时深感孤独。耶稣自己承认“忧闷至死”，祂尝到了所有世人临死时的痛苦，包括在平常死亡中的临终之苦。

尤其当祂在呼求天父时，体验到了天主的沉默。“我的天主，我的天主，你为什么舍弃我！”这样的呼喊声，不由使我们想起了约伯极其痛苦的疑问：为什么。耶稣像约伯一样进入了由过度的凶恶所造成的黑夜之中。在这黑夜中，祂再也找不到痛苦有什么意义，因为天主没有回答，保持着沉默。在那哥耳哥达（le Golgothe）的神圣受难日，天主在哪里？耶稣体验到了我们在灭绝犹太人的“绍阿”事件中所遇到的情况。伊利·威塞尔（Elie Wiesel），奥斯威辛的幸存者，在他所著的《黑夜》（Night）中，讲了一件极其可怕的事，使人不得不对天主提出疑问：“纳粹党卫军在集中营里当众吊起两名犹太成人和一名青少年。两名成年人很快就死了，而那名青少年在绞架上吊了一个半小时才死去。在我身后就有人轻声说：‘天主在哪里？在哪里？’当那青少年在绳索中挣扎时，我又听见那人在问：‘天主现

在哪里?’这时在我内心我听到有一个声音在回答我：‘祂在哪里？祂就在这里……祂就吊在绞刑架上’^①。”

摩特曼(J. Moltmann)^①在他的著作中曾引用上面的话，且加以说明说：

若作其它的回答将是一种亵渎。面对由这残酷的绞刑所引发的问题，基督徒只能回答天主吊在那刑架上。在此情况下，若说天主是不能受苦的，则把天主说成是魔鬼；若说天主是不受任何限制的，则把天主说成是毁灭一切的虚无者；若说天主是无情的，则判定人是无情的^①。

十字架启示了天主绝对的爱

然而与此同时，就在这受苦受难的图像中，十字架向我们启示了胜过死亡的爱。耶稣在受审、受刑以及被钉死在十字架上时所表现出来的神态，首先使人看到祂的尊严，那帕斯卡尔所着重指出的“祂应有的崇高地位”。四福音在描述祂的受难史时，就突出了这一点。耶稣时常保持沉默，祂不反抗，也不自卫，但祂的行为举止无不显示祂是一个绝对无辜的义人。祂甚至还求父宽赦钉死祂的人。

在耶稣的圣死中确实具有一种美。耶稣的神态使毁损的面容变为光耀的面容。在若望写好福音以后，基督徒一直在钉死于十字架的基督身上，看到了祂光荣的形象，他们确实在十字架上提前看到了祂的复活。“祂以十

① 摩特曼，或译莫尔特曼或牟尔特曼，1926年生于德国汉堡，当代新教著名神学家，著作丰富。这里引述的《十字架上的天主》一书出版于1972年。他于1962年出版的《希望神学》一书，最终形成了他的希望神学体系。

十字架圣木为王。”祂在世上伸展双臂，在软弱无能中，最终把天主的全能重新显示给人。以色列人向来知道天主“伸展双臂，以强有力的手”保护他们，然而这诺言却在相反的情况下实现了。所以这在最软弱时的实现也就是最强大的实现^①。

若非如此，我们怎能把十字架苦像到处悬挂，不仅供在教堂里，也把它放在屋内和路口。受绞刑者的家庭会把受刑时可怕的照片挂在家中吗？热尔梅纳·里希耶(Germaine Richier)^②放在法国阿西高原(La platan d'Assy)上的基督雕像，一度曾成为人们争议的对象，因为他把基督表现为蜷曲的葡萄藤。基督的头部未经雕刻，仅用一块木板表示。这位艺术家想用它来表达先知依撒意亚经文中上主仆人的形象：“没有仪容，没有俊美”(依 53：2)。他就以这样的艺术手法为那已失去仪容者提供美。这没有了仪容的木板变换了基督已破损的容貌。第二次世界大战的劫后余生就需要这样的基督。

基督因作出了与世人团结一致的決定，以祂在十字架上壮丽的牺牲，向人显示了天主绝对的爱。在基督的十字架上，善与恶、爱与恨展开了一场孰强孰弱的殊死战斗。在肆无忌惮的暴行前，耶稣任人宰割，毫不自卫，祂当场被暴行彻底击败。然而把事情看得深透的人，就能看到耶稣

① 摩特曼说：“上帝死在十字架上，然而上帝却没有死，这是一个悖论。”又说：“上帝没有比这种自甘受屈辱更伟大的行为；上帝没有比这种自愿献身更辉煌的成就；上帝没有比在这种软弱无能中更强有力的时候。”(引自刘小枫主编的《20世纪西方宗教哲学文选》中卷 891、893页。)

② 当代法国雕塑家。

的神态远远胜过了那些杀人的屠夫。祂终于战胜了他们，并证明祂的爱是那么纯洁，使那位看到行刑的百夫长“回头”，并且还有许多在场的人，像路加圣史所叙述的那样，目击这些情形都捶胸回去了。这样岂不说明他们已领会了十字架的启示？

若望圣史告诉我们：“祂既爱了世上属于祂的人，就爱他们到底”（13：1）。爱到底，就是爱到死的地步。这样的爱本身完全是矛盾的，因为虽然为此而死，却使人看到它的美，从而迫使人皈依这样的爱。在美善与丑恶的较量中，胜者是美善。美善中具有极其丰富的意义，而丑恶中具有极其虚空的无意义，前者的有意义远远胜过后者的无意义。

十字架在我们的时代所作的见证

为了更好地了解基督的十字架所具有的功效，我们且来举两个当代的实例。波兰的方济各会神父马克西米安·科尔贝（Maximilien Kolbe）^①，1939年被关在德国的集中营里。有一天纳粹党卫军决定把好几个被囚的人关在禁闭室内，让他们慢慢地饿死，其中的一个是拥有七个孩子的父亲。科尔贝神父就要求纳粹官员让他替换那个家长。科尔贝神父后来就死在禁闭室里。这样的举动实在令人钦佩、令人赞叹。无论你是信徒还是非信徒，都得说，这行为是美的，是壮丽的。这也是无可争议的。这样的行为在集中营里不知还有多少。它们远远胜过那里种种丑恶的暴行。至少，我们都会很自然地有这种感觉。再说科尔贝神父的行为是有效果的，因为连党卫军也有

① 已被列入圣品。

所触动，他无法推脱这不合情理的要求，他本该拒绝他人来替换死犯的要求。这个残酷的党卫军应该知道那家长有着许多孩子，并以此取乐。可是他让步了，这就说明科尔贝神父壮丽的行为打动了。瞬息之间，恩宠改变了他的决定。

关于1996年发生在阿尔及利亚阿特拉斯(Atlas)原称提比里纳(Tibhirine)山上、七名特拉普苦修会士惨遭杀害的事，我们可以得出类似的结论。这些苦修会士接受了圣召，完全无私地为天主和被他们视为兄弟的当地人民服务。他们一方面祈祷，一方面为他人作各方面的服务，而特别从事医疗工作。很显然，他们不以赢利为目的，甚至也不谋求会有一个穆斯林“皈依”到基督宗教。有一天，他们受到了严重的威胁，因为他们遭到猛烈的围攻。于是他们聚在一起讨论，是否出于明智起见应该撤离，还是出于对附近决定留下来生活的人民表示忠诚与爱，也留下来。最终他们采取了留下来的决定。他们以后的遭遇，则是众所周知的。这几名苦修会士打定的主意和所有的心态，令人深为感动。这些都在院长神父克利斯蒂安·德·谢安热在遭到初次袭击后所留下的遗书里得到了清晰的表达。那封遗书题为《当面临永归天父之时》^①。

如果有一天，可能就是今天，我会成为恐怖分子的牺牲品，现在他们一心想把所有生活在阿尔及利亚的外国人干掉，我愿意我的修会、我的教会、以及我的家人记得我的生命是奉献给天主和这块土地的。[……]

① 法文中的永别：adieu，书中写成A-DIEU，突出“归于天主”之意。

这样的死，原不是我所希望的。[……]

在一个阿尔及利亚人前，不拘他是谁，特别当他认为杀害我是为了忠于他所信的伊斯兰教时，我为获得这称之为“殉道之恩”而付出的代价实在太惨重了！

我的昨日和今日的朋友们，在感恩中，我把一切都说了，从此在我的生命中，也包括了你们。[……]而你，在我生命最后一分钟的朋友，你不知道你做了什么。

嗯！我也向你道谢，并向你道一声归天时的永别^⑤。

提比里纳山上特拉普苦修会的神父们，以及不久后遭杀害的、阿尔及利亚奥兰(Oran)的克拉弗里(Claverie)主教所作的见证，是福音在二十世纪奏效的真实标记。这是基督的死亡在我们的宗教背景、社会背景、政治背景下所显示的意义。这样的见证，引发了人们公开的或私下的赞叹，而且赞叹声远远超越了基督徒的范围。这些是无可争辩的给世人树立的榜样，也是无人可以指摘的。总之，这样的榜样向我们每个人发出了号召。

使人获得解救和富有成果的死亡

然而有人说，耶稣的死有什么效果？祂的那些大门徒的死改变了世界的进程没有？耶稣的死亡已有二千年了，而灭绝犹太人的“绍阿”事件是二十世纪的事。难道耶稣承担了我们的凶恶和痛苦，只是为了制造更多的苦难？不错，祂的榜样是令人钦佩的，可是不也表明恶势力依然强大得无恶不作，继续在欺压“义人”吗？

这样的诘难，我们只能用信仰来回答。对我们基督徒来说，紧随在基督的十字架后面的是基督的复活。其实祂在十字架上显示其神圣的面容时，已预示了祂的复活。我

们在十字架的目击者身上，强调一下那并不受人注意的丰富成果^①是有益的，而叫人想起十字架上爱情的壮丽及其强大的功效，也是应该的。因为基督在十字架上的爱，经历了许多时代，依然在影响我们，并使我们怀有希望，冲破死亡无意义的黑暗，从而见到极大的意义。这里所见的意义好比深不见底的冰山露头的一小部分。然而这一小部分是十分重要的，否则基督的死亡与复活就成为无价值的标记了。

在基督徒的信仰中，基督的复活，不仅是圣父为耶稣伸张了“正义”，而且也显示基督的爱是富有成果的。死亡已被生命战胜了。基督的死亡与复活是两个结合在一起的标记，只是被我们与天主间的某种情况彻底改变了。然而我们能因基督的爱得到皈依。我们现在已不像约伯那个年代，别无出路，只有指望未来。因为天主已经参与了我们的历史，祂不仅承担我们深重的苦难，而且以祂的复活把我们解救出来了。复活是真实的标记，我们是在信仰中凭无形的恩宠看到的，而且基督许诺，人人在世界末日都能看到这复活的标记，我们在本书中现在就来谈这些，对有些读者来说，一定显得太仓促了，因为有关耶稣的死亡，以及由祂的复活所引起的问题，是我们该在后面详细论述的。

二、凶恶的起源

所以，基督徒回答凶恶问题的真正答案，就在耶稣的死亡与复活的事迹中。我们只有在这救世的、启示的光照

① 这成果指上文提到的百夫长的皈依和一些目击者的悔改。

下，才能对凶恶的根源作深刻的思考。因为耶稣的死亡与复活有意启示给我们一些有关这主题的答案，尽管这些答案看来是奥妙的。我们得注意，信经只有在谈到“救恩”与“罪过的赦免”时，才涉及到凶恶与罪过。

对凶恶的根源问题，人们所作的解释并不很多。第一种解释是，在根本没有天主的情况下，我们的世界是毫无意义的，世界只该是偶然产生的副现象(épiphénomène)。这样我们就没有什么可以探究的，因为凶恶的存在是很自然的。第二种解释是，世界是善与恶两个势均力敌的巨大力量斗争的地方。这是古代有些宗教所信奉的二元论。这样的二元论在现代某些教派中又兴起来了。今天，问题变得更严重了，人们认为凶恶就来自天主。现代人面对凶恶的问题，心中就把天主当作最大的被告。现在天主得证明自己是清白的，特别是在奥斯威辛的事件之后。也有人说，凶恶来自尚未创造好的世界，这世界还在成长之中，因此尚未进入完美无缺的阶段。这世界还得补正构造上的缺陷，纠正进化中的错误，总之得克服一切既成事实。虽然有了上面几种解释，人们最终考虑到，真正要对凶恶负责的可能还是人。这样我们岂不是又得没完没了地数说人的罪恶吗？而人首先就是悲剧中的牺牲品。这样让天主把责任推得一干二净，岂不太便宜了祂吗？

基督宗教对凶恶和痛苦的根源问题所作的解释，不仅不能满足富有好奇心的人们，甚至还能引起人们的反感。因为这里涉及到名符其实的所谓“原罪”问题。因此我开始就得借用帕斯卡尔的思想来保护自己，因为他给我们指引了一条深入到这奥秘中的正确道路。他说：

确实没有比原罪的教义更触犯我们的了。然而就在这奥秘中，最难以了解的就是我们不能了解我们

自己。根据我们自身的条件，遇到这样的难题，只有在这样的深渊中翻滚，找不到出路。因此，若没有这原罪的奥秘，对人来说，人比这奥秘更不可思议^⑥。

根据上面的阐述，我在讲解时将采取一条与众不同的路线。我们将不从“上面”出发，以避免那些可能看来是仲裁性的论断。我们将从“下面”出发，即从我们人人都心里清楚的、人的处境出发，然后再上升到能为人所接受的解释。

人类处境的窘困

我们且回想一下我们每日所见到的情况。我们确实遭遇一系列难以逾越的分裂或“背离”。首先是与死亡问题有关的人与自然之间的背离，因为死亡不仅仅是生物学上的结局，而且人们体验到这是整个生存的痛苦和最终的失败。第二是人與人之间的分裂，这分裂出现在男女、家庭、工作以及经济生活和政治生活方面。这分裂也发生在社会各个阶层。更为深刻的是，人们都感到在自己的内部也有分裂。人们虽然把自己努力追求的绝对，看作是绝对的幸福，绝对的生命，绝对的爱，可是觉得总是远离那“绝对”的。

在此情况下，男男女女都经验到一种神秘的互相关联性。从中感受到每一个人既是牺牲者又是犯罪者。说是牺牲者，因为他进入了一个在客观中显然要陷害人的世界中，而且凶恶总比人先至；说是犯罪者，因为人很快就成为这个世界的同谋者，而且在总体上或多或少增加了人类的不幸。凶恶没有人去创造，也没有人去发动，可是人人都在重复。

对我们中每个人来说，在自己的生存中，这现象是“原有的”，因为每个人都在这诱人作恶的世界中表露自己，可

是这现象也是由人自己的自由行动凝结而成的客观性后果。我们在人与人互相背离中，在凶恶与暴行的深处，体验到“人的自由行动有其关联性”。

这种关联性特别以虚假的方式，在复杂的情况下，影响人类的文化与语言。所有的思想文化无不传播着一定状态的风尚，其中包括盲目和歪曲的见解。没有一种文化是完全纯洁的，所有的文化无不含有偏见和与其它文化等值的成分在内。里科说：“凶恶就像语言、工具、学校一样，成为人类关系中的一部分。”教育是传播语言最佳的场所，但其中也有凶险，因为每一代人都把自己的偏见、情结、错误的判断和不平衡传授给下一代。

于是凶恶就得到大量的传播。这不仅是个人的事，而且已成了人类的传统。文化和历史方面的关联性，与生物和世代相传方面的关联性是分不开的。在此情况下，没有人可以把自己看作一尘不染，丝毫无损的。我们确实知道罪恶是传染的。坏榜样很快就有人效尤。所以一个人犯罪，并非独自一个人的事；一个人犯了罪，从来没有不带累别人的。

世界的罪恶如同原罪一样

这是我们中每一个人“原始的”境况，基督宗教的信仰把这称之为“原罪”。这里我们应立即消除那在谈论原罪时，极容易产生的混淆。因为在我们思想中，很自然地会想起圣经一开始所叙述的由亚当所犯的罪。这件事的重要性就在于这原始的罪是奥秘的，被视为天主的启示；它晓示人人都被专断地包括在自己并没有犯过的人类最初的罪恶中，看来这是不公平道而令人气愤的。然而原罪的故事虽然置于圣经的开首，那只是后来对原罪进行解释的结

果，其目的在于阐明人类所以总体上处于犯罪境地上的起因和根子。于是我们只能追根究底地问为什么，这样我们的视野就完全改变了。现在就让我们一步一步深入地推究它吧。

事实上，在基督宗教的传统里，原罪的说法，首先是针对人类总体方面的处境的。它是在天主启示的光照下解释我们在上面描述过的情况，而在那情况中，我们中每一个人无可分开地既是牺牲者又是犯罪者。

梵二会议对这原罪问题，强调“天主启示所晓示我们的与我们的经验正相吻合[®]。”这样，我们就该证明我们的经验确实是与天主启示的话吻合的。我们的经验所称的世人的凶恶和人类的过错，天主的启示则称之为罪，即一般人心目中的罪。天主的启示就以罪这个词来说明反抗天主在世人身上要实行的计划的某些行径，如暴行、欺骗等，而其起源就在人类现有的境地中。因为过错一词所涉及的是人对自己、对他人的判断，而罪恶一词，则把人与天主的关系牵涉进去了。天主就是用这种方式告诉我们，天主所要的，以及天主所创造的世界，本来并非像现在这个样子。

然而这个解释比我们所经验的要深奥，超过了我们的经验。它告诉我们这罪恶不仅是集体地，而且还是普遍地达到我们身人，谁也不能说自己是以免掉的。孩子生到这世上，首先就被动地受到这罪恶的感染，很快我们就能看到孩子越长大，在他的行为举止中，受到感染的情况越能得到证实。家庭中的母亲，由于经常关心孩子成长期中的种种问题，就竭尽所能地让孩子受到良好的教育。当孩子尚未长大成人时，做母亲的见到孩子的行为举止，便会说：“看，那情况开始了。”而这情况的确一代接一代地常重新开始。那引人犯罪的因素，就像我们无法鉴别和消灭的

病毒那样在起作用。我们生下来都带着这种标记，而且无法知道它始于何时。

对这情况，圣保禄曾充满灵感，在《致罗马人书》中，批评了他们一顿之后，就这样描述道：

犹太人和希腊人同样处于罪恶的统治之下，正如圣经所说，他们中没有义人，甚至一个义人也没有。[……]因为所有的人都犯了罪，都失掉了天主的荣耀。
(罗 3：9~10、23)

然而圣保禄只是为了向人宣告救恩和人因信耶稣基督而致义的福音，才敢说所有的人都犯了罪。

这情况就像我们在前面所见过的那样，也是每个人深自体会到的。我们一开始总是想说，犯罪的是别人而不是我们自己。这好比两个醉鬼异口同声地说“人人都是坏蛋”，而不知不觉把他俩自己置身度外。一个人只要是诚实的，在经验坏事与罪恶时，都深感自己也不例外。看来问题应该是这样提的：“我是否肯定别人也跟我是一样的^⑨？”

人类处于犯罪状态的起源

我们是否可以到此为止简单地，对我们每个人来说，原罪的成立是以“世界的罪恶”为先决条件的。某些人是愿意这样说的。可是立刻就有人会提出不少为什么。为什么会有这世界的罪恶？为什么这是人类普遍的方向？这会是天主所指定的吗？为什么世界是这样的，而我们在这世界上的人会遇到这样的矛盾，想做好事，偏做了坏事？为什么在我们生活中控制不住自己的愿望，只有任其胡作非为？如果本来就是如此，那么天主就会是造成人类漫长而悲惨历史的罪魁祸首。显然这是一个难题，怎么也不能

阻止我们提出为什么。

那么,我们是否可以说,是“创世工程”使我们成为这样的?在一个正在成长和进步的世界里,存在罪恶灾难的情况,一开始总是免不了吗?假设万物是有限的和“无天主”(《non-Dieu》)的,那么在万物中就常存在着“非善”(《non-bien》)。所以人们就这样说,根据生物学的知识,死亡是不可避免的。“有生必有死”,远在三世纪时,戴尔都良(Tertullien)已这样提醒人家了。既然这样,即使死亡是痛苦的,为什么面对这条适用于同样也是生物的人的普遍规律,我们会如此惊讶呢?因为我们在考虑到受造物的“限度”——即其终止性和有限性时,提出罪恶灾难的问题是颇为诱人的。这正是德日进发表自己思想的好时机,因为他意识到经典的原罪论,对许多人来说,是信仰上的障碍;他体会到这样的解释是不够的,而且“过度”的罪恶灾难,最终不能不假设有一个为之负责者。而且这样的解释会严重地损坏天主的形象。因为这就说明天主完全是随意地创造出这个世界来的,祂让这世界背负着无穷无尽的罪恶与灾难的重担。这样天主也就成为制造凶恶者。

所以我们还得进一步寻找解释,人类的理智不能停留在原有的解释上面。为此人类的理智禁不住要追究到底,也就是说在此情况下,不得不追问人类究竟为什么处于犯罪的状态之中。所以圣经一开始非要追寻那绝对的开端不可。圣经谈了以民的创始还嫌不够,还得谈世界的创始,以此解释我们的世界为什么是这样的。这就得谈它的“病因”史,而且就在这病史中说出我们的处境,哪些归因于天主,哪些归因于人。说到罪恶是普遍的,就是说罪恶是时时处处常常存在的。若要说清楚这个普遍性,就得追寻它的起源;所谓常常,就是从一开始就一直是这样。然

而这个起源，人类的知识是无法直接达到的。这只能用编写故事的方式，把它表达出来，就像编写那创世的故事一样。那么现在就让我们来谈谈人类堕落的故事吧。

创世纪中的故事

《创世纪》中的最初几章，旨在确切地说明为何世上的事物是现在这个样子，而不是另外一种样子。这几章正式分清这世界上有两个起源。第一个起源完全是善的，即好天主的行动。祂创造了一个人间乐园。在那里，祂借着习习晚风与亚当交谈。这是“极其原始”的事，比“原罪”还要古老。第二个起源是恶的，来自人——亚当。他被借着蛇形出现的恶魔所欺骗，触犯了天主的禁令。我们从中可以注意到那里有一种以神秘形式出现的恶，而这恶必须在亚当作出决定之前存在。所以恶绝对不是人类所创造的，而可以这样说是人自己让恶侵犯人类的。就是这个人在保护乐园的堤坝上打开了一个缺口，让恶进来了。至少圣保禄宗徒在《致罗马人书》中是这样解释的(5：12)。因此根据圣经，天主不是恶的原因，而恶是由人的基本自由而作出的行为所造成的。

然而，关于亚当的堕落，圣经上所作的象征性的描述，是否意味着，单纯由于经验论中的世上第一个人独自犯下的罪，导致了整个人类陷于罪恶的境地？还是这样的描述以象征的手法表明人类犯罪的开端^⑥？

教父们都十分关切这个主题，为此提供了种种解释。他们说每个人都可以把自己看作是亚当，这也就是说，如果谁处在亚当的位置上，也会像亚当一样。所以每个人都以某种犯罪方式开始犯罪而重蹈覆辙。传统的灵修也一样，总要教友默想亚当的罪，好在自己的罪恶深处发现亚

当所犯的罪。可是这样的反省并不全面，因为亚当犯罪“以前”与我们犯罪“以前”并不一样，要知道在亚当之前，根本没有什么人类犯罪的先例。

另一种解释根据犹太人的传统模式，把亚当看成是一个“集团法人”，古代每一个民族，现在有些集团也一样，都有用一个给该民族或集团命名的“名祖”(éponyme)^⑩人物。这就是说创始人的名字成了团体的名称，而代表了整体。不知有多少政治人物让集团冠上自己的名字？人类的“名祖”就是亚当，亚当(Adam)的含意就是人，从而人成为我们全体的称呼。在亚当的罪里，由于在根本上有它对我们当前的处境该负的责任，它便象征我们整个人类的罪，因为我们整个人类是互相关联的。

在以上双重的指引下，我们就可以说，亚当的罪是一种形象生动，富有象征意义的说法，用以表达人类利用自由，拒绝天主恩宠而去反对天主的奥秘。诚如圣经注释家皮埃尔·格勒洛(Pierre Grelot)所说的：

在这种情况下，亚当的罪同时成为人类悲剧的总体形象，而那对原始事件的描述则作为悲剧的开端^⑪。

这是什么罪？

这是什么性质的罪，也就是说这罪有什么深刻的意义？这里还是由《创世纪》来向我们道破罪的性质。罪就是违背天主十分明显的命令。然而罪不单纯是违命。罪恶全在犯罪的动机里。这就是说，全在人想以自己的力量像天主一样。像天主一样，本来就是天主“按自己的肖像和模样”造人时的计划，要人在恩宠的情况下，成为顺服的对象。天主召唤人与祂共融，这召唤成了对人的一种试探。人的违命也建立在他对天主错误的观念上，圣经曾出

色地以诱惑的方式来表达这一点。人当时把天主当作禁止行动的敌对者，就非摆脱这个天主不可，使自己最终恢复自由，而由自己当家作主。梵二会议解释这情况说：

由于有史之初，人因恶魔的诱惑，便企图在天主以外，达成其宗旨，而滥用其自由，反抗天主^⑩。

这种心态可以有多种说法。圣保禄说，人拒不感谢天主和承认天主；圣奥斯定说，这是绝对的骄傲和自私；还有人说，这是对天主的不信和怀疑。

恶魔是谁？

我们在上面提到在亚当身边出现了一个诱惑者，这就是说在我们这个有形可见的世界之前，恶已存在。为此，在我们上面所引用的梵二文献中，就谈到了那“恶魔”（Le “Malin”）。我们所知道的同义词：仇敌、撒殢等屡见于教友的祈祷经文和教理问答之中。对此，我们有什么看法？恶魔具有位格地存在吗？祂与天主是什么关系？

我们称天主是有形世界和无形世界的创造者，而圣经正是这样郑重其事地教导我们的。我们认为这个无形世界，就是纯神体称之为天使的世界。他们也像亚当一样是受造的，而且是美善的。但他们的自由权也像亚当一样受到了考验。只是他们实施他们的自由权时，不像我们人要通过一个时限，所以他们回应天主时十分明快，只是一个是否，这回应一发出就是永久性的，这就是魔鬼的起源。魔鬼的“故事”首先说明并没有什么相反天主奥秘的，永远的恶的本原。

魔鬼具有“位格”吗？对这问题的回答是一个悖论。因为在天主那里，非永恒性使原来的个体解体，完全失去其统一性与严密性。

所以问撒殛是否有位格，这是错误的；如果回答说撒殛一定没有位格，这也是错误的。魔鬼这个存在体，不是靠他自己而存在的，因为撒殛对天主说“否”的那个行为，摧毁了一切，也摧毁了他自己。这就像一个杀人狂，他如果真的能把人都杀了，结果把自己也杀了^⑨。

罪恶的后果

原罪的故事当场就让我们看到所造成的后果。那便是一连串的分裂。这些分裂与我们在上面观察到的情况是符合的。这罪恶当然造成了人与天主之间的分裂，也造成了男女之间的分裂，他们都把责任推卸给对方；最终也造成人内心的分裂以及人与自然之间的分裂。

人与自然之间的分裂至少部分地是罪恶的结果。这样的结果不是由天主所造成的。哲学家里科强调原始故事的主旨，无非要把善的起源与恶的起源区分开来。这完全由于人与自然之间的关系受到了侵扰，世界才产生了不和谐。在世界与人类之间，有些东西“已被砸烂”(cassé)了。人被驱逐出乐园，这是颇有象征意义的。这就是说，那乐园是充满和谐的，人被逐以后就得到另外的天地里生活，那里就有凶恶要人去驯服^⑩。

以上这些教义，无疑是人们难以接受的，因为就像这罪恶的奥秘一样是朦胧不明的，然而这很可以诉诸我们人性的经验。谁犯罪就堕入深渊，甚至被吞没。犯罪实在是灾难，不但害了自己，还害了四周的人，并渐渐地害了整个社会。只要想想各种暴力行动，无论是公开的，还是秘密的，就足以说明问题了，然而那仅仅是一方面的例子。

我们应该仔细领会上面的论述。我们并不排斥人类

的某种不善或某些困难，可能是由这有限而尚在成长中的世界所造成的。仔细地说，我们不能把原始的“限度”所带来的后果，与犯罪的处境所增加的后果混为一谈。可是我们能与卡尔·拉内一起这样说：

毫无疑问，劳动、无知、疾病、痛苦、死亡，来到我们身上是具体而实在的；它们都是人类生存的特征。在一个杜绝过错的生存环境中，这些特征就不会按我们事实上所经验到的那样存在了^⑨。

我们称之为神话的、充满想像的故事，常比纯理论的解释能给我们提供更多的内容。因此，所有对原罪奥秘的分析研究，始终无法道尽故事中无限丰富的意义。

结 论

这第八、第九两章，是否已经充分回答了这个世界上凶恶与罪恶的根本问题？我不敢有此奢望。我们无论怎样思考，凶恶总是过度的。

然而有两件事，我们看来是要坚持的。首先天主不会把凶恶的问题视为与己无关，祂决不逃避如此严重的问题，因此祂有权跟我们谈论这个问题。天主完全不是尼禄式的天主，或用酷刑罚人的天主。

在这世上的丑恶及种种灾难面前，基督在十字架上的苦难达到登峰造极的地步。我们在十字架上找到了无限的意义远胜那无限的无意义。这是两者在性质上的比较。基督的死亡引发许多男女以同样的态度去生活与死亡。仅就人类暂时的痛苦而言，是无法解释的。基督的痛苦并非来为世上的痛苦作解答的，而是使世人从此找到痛苦的意义。

接着，耶稣向我们宣告，通过祂为我们带来的救恩，世

人可以从凶恶中得到解救,而且一部分已经实现了。否则有关这罪恶的启示,会使我们失去勇气。很显然,我们将要谈论这救恩的性质^①。这救恩正在这世上慢慢地孕育着,到了世界末日便显示出来。在这意义下,救恩是一个许诺,并要求我们瞻望未来。这个许诺是可信的,因为耶稣为我们作出了强有力的担保。至于这一位耶稣,祂的死亡与复活,是本书第三部分要谈论的。

第九章 附注

①所以我们并不打算在此谈论基督的十字架。有关十字架的道理,我们将在本书第三部分第十三章中谈到。

②十字架是罗马人的刑具。有关这刑罚可参见本书第三部分第十二章之一。

③伊利·威塞尔的《黑夜》,1969,纽约,The Noonday Press,75—76页。

④摩特曼的《十字架上的天主》(Le Dieu crucifié),1974,巴黎,Cerf,319页。

⑤见1996年5月29日《十字架报》(La Croix)。

⑥帕斯卡尔的《思想录》№131(Lafuma)或434(Brunschvicg)。

⑦里科的《限度与犯罪》(Finitude et culpabilité),1960,巴黎,Aubier,二卷,241页。

⑧梵二文献《论教会在现代世界牧职宪章》,13。

⑨这一问题曾在神学家中间提出,旨在确定这“罪恶”一词是否适用于人类的实际情况,及其客观上的关联性,而并不用来表达每个人的罪行,这是令人感到高兴的。这个词原是西方教会所使用的词,可上溯到圣奥斯定;希腊

语的东方教会，在其古老的传统中，爱用另外的词语来表达这同一件事，如死亡、败坏、我们心中天主的肖像受损等。罪恶这个词当它涉及总体或个人的境地时，确实会产生混乱。当小孩子在其个人方面尚不能犯罪时，用罪恶一词来说他属于被动的人类关联性，并纯属人性的行为时，这就显得完全不适合了。因此我们宁可说，这是“世界的罪恶”，这是一个较现代的说法，也是一个较有力的说法。可是我们无法在用词上立法，何况原罪的说法在我们的文化中已经普及，它往往指邪恶情况的根源，为此我们只有“随同”他人。唯一的办法，便是把这罪恶的意义说清楚。

⑩为了正确地解释《创世纪》中亚当堕落的插曲，我们应彻底放弃那多少处在漫长进化中的那个属于经验主义的亚当。天真而自动地把“神学的”亚当，即《创世纪》中的亚当，等同于那个处在一系列进化中的假设的亚当，是个严重的错误，可是人们却不免要犯这样的错误。其实神学中的亚当是人类共同的形象，其所起的作用在于描述了所不能描述的，即那奥秘的自由行为。而人的自由权就是以此奥秘的行为，彻底拒绝了天主。

⑪“名祖”(éponyme)“或多或少是一个城市具有传奇色彩的、并以他的名字为该城市命名的始祖；他也是家族、部落或王朝的英雄人物”(引自拉鲁斯词典)。当这词用来比拟圣经中的一些人物时，则有另一种特殊的意义。

我们知道世界的罪恶还是一个诱发的罪(péché induit)。亚当的形象可以使我们追溯到那个诱导的罪(péché inducteur)。然而事实上，这个诱导的罪，我们千万不可忘记，我们都是认可的。圣保禄因此强调说：“人人有罪”(罗 5：12)。轮到我们自己时，我们也无法把我们自主地感染上的犯罪行为孤立起来。罪恶的起源是无法再现的，

但我们能用描述的方法来谈论它。然而我们也只能这样，因为罪恶本身是一个难解的奥秘。我们不仅不能从经验中知道那行为是怎样的，而且也无法用理论来对它解释清楚。这问题对哲学家始终是一个诱惑。哲学家费萨尔（Gaston Fessard, 1897—1978）不久前曾说，提出这个问题，就在问我们所知道的是什么时，我们不知道问什么。我们都有犯罪的经验，这是无可争辩的，它是我们自主权的结果，我们根本无法为它辩解。

⑫格勒洛的《根据致罗马人书谈原罪和救赎》（*Péché originel et rédemption à partir de l'Épître au Romains*），1973，巴黎，Desclée，147页。

⑬《论教会在现代世界牧职宪章》，13。

⑭普塞（E. Pousset）在谈论吉尔松（G. Gilson）和塞斯布埃^①的《信仰之言，教会之言》（*Parole de foi, Paroles d'Église*），1980，Drouguet—Ardant，86页。

⑮因此旧约坚定地对我们这样说：“天主并未制造死亡”（智 1：13）。这句话使我们想起天主最初的警告：“只有知善恶树上的果子，你不可以吃，因为你哪一天吃了，必定要死”（创 2：17）。圣保禄则肯定说：“因着罪，死亡接踵而来”（罗 5：12），而“众人都在亚当中死去”（格前 15：21）。这就说明败坏的人性始终是互相关联的。另一方面，受造物本身需要摆脱腐朽，而在改变世界的产痛中呻吟（罗 8：20～22）。《创世纪》中同样提出人类在这罪恶的处境中，具有劳苦的特征：“你必须汗流满面，才有饭吃”

① 吉尔松（1884—1978）法国哲学家，新托马斯主义代表之一，试图调和理性与信仰，使哲学与神学融为一体。塞斯布埃，为本书作者，当代法国神学家。

(创3:19)。人类常想控制自然，而自然表示反抗。女人也一样，要受“怀孕之苦”(创3:16)，《创世纪》对此只说了个大概。生一个孩子是件艰难困苦的事，不仅要九月怀胎和分娩，生下来后，还要教育孩子，陶成孩子，直到他能完全独立自主。俗话说：“孩子小，担忧小；孩子大，担忧大。”这艰难困苦还涉及到男女之间的爱情关系：“你要依恋你的丈夫，也要受他的管辖”(创3:16)。这里岂不在说男女之间的事？男女之间的关系是最宝贵的，如今不是常常容易成为谈论冲突、对抗、控制和束缚的话题吗？

⑩卡尔·拉内的《信仰的基础教程》，136页。

⑪见本书第三部分第十二章之二，2及第十三章之二。

本书简介

在梵二会议以后的岁月里，天主教会出版了许多阐述信仰的书籍。这些都是在会议精神的启迪下，重温宗徒信经，深入研讨后的著作。可是它们的读者依然是深受天主教文化熏陶的信友群众。

二十一世纪已经开始了，教会深感周围的文化已大量失去了犹太—基督宗教的依托。为此，教会不能满足于对信条的津津乐道，还该对原则性的论点加以考查。

法国当代神学家贝尔纳·塞斯布埃（Bernard Sesboué SJ）在本书中就着重做这方面的工作。他的论述虽然详尽细致，却也明白易懂。他不避重就轻，敢于迎战一个充满猜疑的世俗社会所提出的种种问题和指控。

他以流畅而细腻的文笔，把受之于宗徒的信仰，层层展示出来。他写得深厚严密，有条不紊。这位杰出的神学家，在二十一世纪来到之际，为有意全面了解天主教信仰的教外人士，也为渴望进一步认识自己的信仰，并更好地度信仰生活的教内人士，完成了这本谈论天主教信仰的著作。这实在是一本极有参考价值，并宜人手一册的好书。