

历·代·基·督·教·学·术·文·库

创造中的上帝

生态的创造论

〔德〕莫尔特曼著

在工业化和技术化高度发达
导致的生态危机中，
基督教信仰对于生态危机
及其文化思想的基础，
能说些什么？



历代
基督教
学术
文库

· 创造中的上帝 ·

生态的创造论

〔德〕莫尔特曼

生活·读者·新知三联书店

创造中的上帝



ISBN 7-108-01786-5



9 787108 017864 >

ISBN 7-108-01786-5 B·277

定价 28.00元



历·代·基·督·教·学·术·文·库

创造中的上帝

生态的创造论

.....

〔德〕莫尔特曼著

隗仁莲 苏贤贵 宋炳延译

安希孟 邢滔滔校



生活·读书·新知 三联书店

图书在版编目(CIP)数据

创造中的上帝:生态的创造论/(德)莫尔特曼著;
隗仁莲等译. - 北京:生活·读书·新知三联书店, 2002. 11
(历代基督教学术文库)
ISBN 7-108-01786-5

I. 创… II. ①莫… ②隗… III. ①基督教-研究②自然
资源-环境保护 IV. B978 X37

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 083640 号

CHINESE ACADEMIC LIBRARY OF CHRISTIAN THOUGHT

Edited by *Institute of Sino - Christian Studies*

Gott in der Schöpfung

Ökologische Schöpfungslehre

by Jürgen Moltmann

Published with the aid of Prof. Jürgen Moltmann towards providing
sponsorship for translation costs

责任编辑 舒 炜

封面设计 宁成春 崔建华

出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街 22 号)

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京市隆昌伟业印刷有限公司

版 次 2002 年 11 月北京第 1 版
2002 年 11 月北京第 1 次印刷

开 本 850×1168 毫米 1/32 印张 15.5

字 数 355 千字

印 数 0,001—7,000 册

定 价 28.00 元

总 序

百年来,中国学术思想发生了很大变化:通过欧美人文—社会科学著作的译述,汉语思想的现代学术品质和形态日显丰富,王国维尝言:“周、秦之语言,至翻译佛典之时代而苦其不足;近时之语言至翻译西典时,而又苦其不足”。百年来的西典译述,为汉语学术拓展自身作出了决定性的贡献。译五洲之学术,以裨华夏学术,迄今仍为中国学者之一大务。近十余年来,译述之业日渐向纵深和广度扩展。

基督教学典是西方思想文化的基本组成部分之一,然而,在百年来的西典汉译事业中,基督教学典的译述却至为单薄。40年代,美国汉学家章文新博士创设“基督教历代名著集成”翻译计划,与我国学者谢扶雅教授等共同致力编译,至60年代已成32部。《集成》开创了基督教典籍的汉译事业,但也有历史的局限:选题系统性强而译述零碎(不少典籍为节译);汉译表达不尽人意,可读性不臻理想,对19世纪以来的学典顾及较少,而且,《集成》未完成预定规划而告终。

本文库愿承继前辈学者汉译基督教学典未尽之业,以补百年来汉译西典文业之阙。

基督宗教的历史有社会和学术两个层面。社会层面是基督教会的形成和发展史;学术层面是基督信理在神学、哲学、伦理

思想、文学艺术中的表达。这两个层面尽管有关联,仍各具不同的形态和品质。本文库定名为“历代基督教学术文库”,表明文库仅涉及基督教的学术史文献,旨在丰富汉语学术典藏,加深对西方文化的了解与认识。

文库分为两个系列:Ⅰ.古代系列(希腊化时代至古中末期);Ⅱ.现代系列(16世纪至20世纪)。选题不限于历代神学家的著述,也包括历代重要哲学家、文学家的学术著述。

文库的编译工作由中国人文学者从事,并邀请海内外资深学者为学术顾问。此类学典的汉译事业在整个西学汉译事业中仍显年轻,百年来积累的译述经验不多,有的甚至是初尝,如东正教学典的汉译,在术语酌定方面,尤为艰难。译述之辞不达意乃至错误,实际难免,文库编译者诚盼学术界同仁不吝指教。

文库编、译者愿承中古汉语学者为丰富中国文化传播译佛典之心智和毅力,愿文库有益于中国学术的现代发展,“安知不如微虫之为珊瑚与羸蛤之积为巨石也”。(章太炎语)

刘小枫博士

1993年11月于北京

献给 St. Andrews 大学(苏格兰)和
Emory 大学(亚特兰大)
为授予名誉博士谨致谢忱

中译本说明

刘小枫

莫尔特曼是当代著名新教神学家,国内曾翻译出版过他的《被钉十字架的上帝》。莫尔特曼另有系统性的神学论著五卷,全部翻译出版,一时还有困难。莫尔特曼教授建议我们先译其中的第二卷《创造中的上帝》。

莫尔特曼神学思想的一大特色是:与时代的社会问题紧密相关。《被钉十字架的上帝》呼应 60 年代的社会批判理论,从社会批判的历史处境出发改述神学的基本论题,本书则呼应 80 年代的生态理论改述神学的基本论题。在莫尔特曼看来,传统的“自然神学”或“启示神学”已经无力回应时代的信仰困惑:在工业化和技术化高度发达导致的生态危机中,相信创造主上帝、相信这个世界是上帝的创造、重申耶稣基督是上帝唯一的圣言,究竟有什么意义?基督教信仰对于生态危机及其文化思想的基础,能说些什么?莫尔特曼提出圣灵论的上帝论:创造中的上帝是圣灵的上帝,圣灵论是生态神学的基础。神学评论界认为,本书是莫尔特曼的《盼望神学》以来最重要的神学论著。我们认为,本书对于激发汉语神学的道德敏感,具有积极意义。

本书前言、第一至七章、附录及索引由隗仁莲(山西大学)翻译,第八、九章由苏贤贵(北京大学)翻译,第十、十一章由宋炳延

(山西大学)翻译,康之鸣(山西大学)、李秋零(北京人民大学)翻译了部分拉丁语引文,英译本所加的译注部分有用,酌情采纳。安希孟教授(山西大学)、邢滔滔教授(北京大学)统校全书。

1998年9月

中译本导言：圣灵中的创造

安希孟

莫尔特曼提出了一套富于创造性的基督教神学。他不仅严肃地考虑到忠实于基督教传统，而且还考虑到当前的生态危机和世界范围的解放斗争。就是说，莫尔特曼提出了这样一种神学视角，它不仅试图考虑人类解放的当务之急，而且也考虑到与生态完整性(wholeness)休戚相关的问题。他不仅根据当前的生态恶化，而且根据基督教传统的连续性来考虑神学。简言之，莫尔特曼的神学代表了把许多基督教生态神学的根本特点结合起来的尝试。

莫尔特曼之所以重要，尤其与基督教生态神学有关。正如保罗·桑特玛尔(Paul Santmire)所说的，莫尔特曼是当代仅有的那些勇敢地继续探索同生态与环境有关的神学问题的基督教思想家之一。桑特玛尔特别提到莫尔特曼关于三位一体的第三个位格的著作。桑特玛尔提到考伯(John Cobb)、西特拉尔(Joseph Sittler)和莫尔特曼，认为他们在致力于发展自然神学方面分别对三位一体的第一、第二和第三个位格进行了最富独创性和最富成果的反思。^① 威廉·弗兰希(William French)也承认莫尔特

^① Paul Santmire, "Studying the Doctrine of Creation", 载《对话》(1982年夏): 199。"Toward A New Theology of Nature", 载《对话》(1986年冬): 47。

曼的重要性。他特别提到了“神学方向与情感的巨大转折”和“急剧的变化”，这具体体现在莫尔特曼的《创造中的上帝》中。^①

一、新的创造神学

莫尔特曼相信，我们同生态危机的斗争正迫使我们迈向一种新的创造论神学。当代许多人都希望采取一种观察事物的后现代方式。和他们一样，莫尔特曼也抨击现代的思维方式。今天，我们正在被生态危机包围，因为我们的文化是一种支配型文化，它恣意妄为地破坏我们的生态自然环境。这是由现代人的思维方式造成的。从笛卡儿关于主体与客体的划分开始，这种现代思维方式就把自然变成应当由理智操纵的客体。思想上的控制很快变成通过技术来控制，而我们也把自己同自然分离开来，并且宣称对自然不负任何责任。莫尔特曼用来治愈现代性疾病的解毒剂，是一种新型的整合意识，他把这种整合意识称为“参与性的”（participatory）或“交流性的”（communicating）知识。这种整合的知识承认，我们人类是大自然的产物，也是大自然借以达到意识和发出声音的手段。大自然通过我们说话。这意味着，正是大自然才是活动的主体，而我们人类在这个宏伟的自然运动中只是参与性的主体（譬如参政而非主政，共存而非自存）。

莫尔特曼把“从无中创造”和连续性创造综合在末世的安息的背景中。我们仍然生活在六天的创造阶段。安息日的休息还

^① William French, "Returning to Creation: Moltmann's Eschatology Naturalized", 载《宗教学刊》68(1988年1月):79,81

没有到来。当安息日的休息到来时,它将标志着上帝创造工作的结束。这一观点使我们现在就置身于上帝逐渐生成(epignetic)的工作的动态活动中,使我们成为参与者——被造的辅助创造者(co-creators),并使我们成为对周围世界负责的被造者。

莫尔特曼探讨了由于人类贪婪地剥夺地球资源而日益突出的致命危机。他得出这样的判断:在某种程度上,正是基督教神学造成了这一形势。由于强调上帝的超验性;由于把上帝的临在从地球上消除掉;由于仅仅把地球看作自然;由于对《创世记》关于“治理这地”的诫命的解释;由于把历史而不是把自然看作启示的场所;由于强调人类有别于其它被造物的独特性,因而基督教神学就破坏了古人对大地的尊重,开辟了剥削地球的先河。莫尔特曼认为,为了忠实于其自身的原始传统,基督教神学应当做出关键性的贡献,使人类重新把地球当作造物。这将导致参与性的团契关系,而不是支配关系。为此目的,他着手使以基督为中心的典型的新教转向具有宇宙论广度的视野。

在本书的前半部分,莫尔特曼提出了迈向创造论神学的一些基本观念,其中最主要的是万有在神论的上帝之灵的理论。上帝之灵(他就是上帝)寓居在世界之内。与此相关的是关于世界寓居在上帝之内的观念,因为上帝在关于创造的决定中自我限制,为有限事物的存在留下了空间。这种关于宇宙的圣灵和世界之间彼此圆融的关系的观念成为重新看待时间、空间、天和地以及生态共同体中所有被造物的价值的神学基础。正是在这种语境中,本书的后半部分才引出人类学问题。它强调的并不是把人类同其它被造物区别开来的东西,而是把人类同生命共同体联系在一起的东西:一种生态论的人类学。最后一章恢复了安息日即创造的节日的教义,把它作为上帝同人类历史的目标。附录部分则考察了古

典的世界象征(比如母地、作为舞蹈的世界等等),并把它们同作为创造物的世界的弥赛亚的安排联系在一起。

二、作为上帝之家的创造物

和许多人一样,莫尔特曼承认,生态危机向我们提出了全新而深刻的问题。在谈到基督教信仰和当前危机的时候,莫尔特曼提出:“当我们面对日益扩大的工业对自然的剥削及其不可挽回的毁灭时,当我们说我们相信创造主上帝、相信这个世界是他的创造物时,这是什么意思呢?”由于基督教的创造信仰带来某些有害后果,莫尔特曼提出:“如果基督教创造信仰不再成为生态危机和自然毁灭的因素,而是成为我们正在寻求的与自然和平相处的酵母的话,那么,对创造的信仰应该如何解释和重新阐述呢?”^①为了回答这些问题,莫尔特曼在《创造中的上帝》中指出,他关于创造论的意图就是提出“生态学的创造论”。

围绕这个核心的创造观念,莫尔特曼作出一系列划分。首先,他区分了三种类型的创造:初始的创造、中继的创造(亦即后续的创作,本书译作“连续的创造”)和最后的创造(本书译为“新的创造”)。初始的创造是开天辟地的创造,中继的创造是历史长河中的创造,最后的创造是终结末尾的创造,或者上帝完善的创造。“我们可以看到,初始的创造是没有任何先决条件的神圣创造:从无中创造;而历史中的创造则是通过克服灾难得到拯救的艰苦创造;荣耀之国的末世论的创造是从克服罪恶与死亡

^① Moltmann,《创造中的上帝》,英文本,页XI,21。

即清除虚无开始的。”^①这三种类型的创造是一个有意义的连贯过程的不同方面。就是说,创造的这些方面并非毫无联系或独立的,而是一个统一的整体的一部分。我们可以说这是“三部曲”的创造概念。

首先,初始的创造意味着没有任何前提和先决条件的创造。上帝在哪里创造和创造什么,这是没有前提条件的。没有任何外部条件的必然性来决定他的创造,也没有任何内部强制力决定他的创造。这就是“从无中创造”的含义。正如莫尔特曼所说,如果这个世界是由上帝创造的,则它并非必然地存在;它是偶然的。^②简言之,上帝是自由的;创造是偶然的。

第二,初始的创造还意味着时间的创造。初始的创造应该被看作是可变的创造,因而创造就不是自我封闭的,而是向历史开放的,可以被看作是开放的体系。它既没有基础,也没有目标,更没有自身之内的均衡。相反,它从一开始就是离心的,并面向着未来。初始的创造是容易变化和发展的,因而是未完成的、处于过程中的。

第三,初始的创造是面向未来的。创造的目标不是恢复到天国乐园的原初状态,而是“上帝荣耀的启示”。因而,即使是起初的创造,也超越救赎的历史而通往荣耀国度中的它自己的圆满的完成。因而,创造就是历史的框架。自然世界不仅仅是上帝同人类历史的一个阶段。

中继的创造意味着历史中的创造。它首先是指上帝使造物免遭毁灭力量打击的活动。它是对造物的持续的维持。中继的创造并不是说上帝真的创造了什么新东西,它指的是传统

① 同上,页90。

② 同上,页38。

关于上帝对造物保存和维持的概念即天意的一部分。其次，历史中的创造还指创造的圆满完成业已开始。它是世界完成和完善化的准备。因而中继的创造不仅指神的保存和维持，而且也指新事物的创造，因而中继的创造就是对拯救的期盼。在这个意义上的中继的创造，同时也是最后的创造和期盼的创造。神学传统片面强调对世界的保存，新的过程神学和进化神学片面强调世界的发展。与这二者不同，莫尔特曼认为，上帝不间断的创造活动既维持也创新。

最后的创造意味着万物的完成的新创造。最后的创造的概念指的是荣耀国度的臻于完美和彻底实现，即完善的创造。末世的创造的特点是所有生命体系的开放性及其永恒的生命力，而不是它们有限的僵化性。在新的创造中，将会有变迁而没有消逝，有时间而没有往昔，有生命而没有死亡。

总而言之，在末世的新创造中，世界将得到改造，而不是毁灭。这意味着世界将成为上帝之家。随着创造的完成与圆满，上帝将以新的直接的没有中介的方式临在于创造之中。在未来的创造的安息中，上帝的创造和启示将合二为一。上帝将居住在整个创造中，而整个创造也将成为他的荣耀的显现和镜像。通过圣灵，世界将被改造成上帝的世界，即上帝自己的家。这一盼望体现为对上帝居住在这个新世界中的新的瞻望。在新的创造中，通过圣灵的居住，上帝存在于世界中，世界也存在于上帝中。在这种万有在神论的景观中，世界将成为三位一体的家乡。

三、万有在神论

人类最早的宗教证据表明对于世界之母 (World Mother)

即对作为伟大的有生命的存在的世界的观念的信仰。莫尔特曼在本书中所捍卫的正是这种清除了其神话般的描述并得到神学及哲学论证支持的世界观。莫尔特曼把这种观点叫做万有在神论(panentheism)——字面意思是万物皆在神中(all in God)。但他所继承的并不是牛顿派的万有在神论传统,而是克劳斯(Krause)、谢林(Schelling)和英美许多过程神学思想家的传统。

当世界之母被地球母亲(Mother Earth)——它曾经不过是二元论观念中的一个组成因素——代替之后,原始宗教中便发生了决定性的转折。另一个构成因素是比它更高的父天(Father Heaven)。一神论宗教的超验的上帝——和至少间接地同这些宗教联系在一起的宗教哲学——是从父天象征中发展起来的。因而,当通过17世纪的科学,世界被看作机器的时候,神圣的内在性的任何外貌便消失了。自然神论及后来的不可知论和无神论便是其合乎逻辑的产物。因此,如果试图使有神论恢复生机,就必须同时努力提出一种性别平等主义的(egalitarian)关于上帝的神学与哲学,并且恢复神圣内在性观念的合法性。

然而,自从斯宾诺莎以来,许多人都认为用来代替作为父亲的超验的一神论(Monotheistic)上帝的,只能是泛神论(pantheism)冷漠无情的内在的上帝。因而,万有在神论所提出的第三种选择极为重要。这就是自然世界通过上帝的认识和同情被包含在上帝之中,但自然世界并没有占尽上帝。根据莫尔特曼的观点,万有在神论比传统的一神论更符合三位一体神学和《圣经》对上帝的描绘。

莫尔特曼认为,自然不是上帝的启示,也不是上帝的形象,但它显示了上帝的踪迹。因而,生态的劫掠就影响到神圣的生

命。莫尔特曼出色地阐明了一种地上天国的理论和基督教翻版的犹太教安息日理论,以便揭示宗教关于不干扰自然的价值观念,或者限制我们改造世界和控制世界的人类中心论的愿望的价值观念。他旨在表明,创造不仅是《旧约》的现象,而且同《新约》的动物放生(zoopoium, making alive)联系在一起。

和天主教的大卫·特雷西(David Tracy)一样,路德宗的莫尔特曼也转向怀特海(Whitehead)和其他过程哲学家如哈茨霍恩(Hartshorne),以便为上帝中心论的万有在神论提供哲学根据。具体说来,当务之急就是发展一种形而上学的关系论。所谓关系论,就是指,宇宙中真正重要的差异不是人类和非人性动物之间的差异,而是受造之物(他们应当共同分享地球)和上帝之间的差异。

在《创造中的上帝》这一标题中,莫尔特曼强调的是“在…中”(in)。他使用这个词有三个意思:一、指上帝内在于或临在于创造物之中。仅仅认为上帝是超在的还不够。二、被莫尔特曼确定为存在于创造物中的三位一体的那个位格,指的是圣灵,是出自圣父、并在圣子身上显耀的圣灵,就是宇宙的精神,宇宙的连续的创造主,宇宙的具有凝聚力的结构,宇宙的能量(energy)。宇宙的进化和灾难,同样也是创造的圣灵的_{运动}。三、如果我们强调“在…中”这个词,我们就能意识到,作为圣灵的上帝,现在正从事着创造。创造不仅仅是发生在过去很久以前的单一的事件。上帝此时此刻就正在进行创造世界的活动,并且将继续进行这种创造活动,直到宇宙的安息日,直到末世的成全的到来——那时上帝才得以休息。故而这本书有一个恰当的副标题:新的创造神学和上帝的灵。

莫尔特曼认为,世界将会成为上帝的家园。这就提出了关

于上帝与世界的关系问题。莫尔特曼对这个基本问题的回答是万有在神论。传统的神学必须加以修正,以便我们不再把上帝同自然分开,而是在自然中看到上帝,在上帝中看到自然。莫尔特曼试图以整体主义和亲密无间来描绘上帝和创造之间的关系。就是说,上帝与世界的关系必须被看作是“上帝在世界中,世界在上帝中”。

莫尔特曼以这样的方式思考上帝与创造的关系,其动机部分地在于他看到过分强调神圣的超在性的有害后果。过分强调上帝对创造的超在性轻易地导致了严重的生态退化。尽管不应该放弃上帝与世界之间的划分这一真理,但是,生态创造论必须看到上帝在世界中的内在性。

尽管莫尔特曼强调神圣的内在性,但他同样保留神圣的超在性。上帝和世界之间的某些区分仍然是十分重要的。莫尔特曼认为,过程神学未能保留创造和创造主的基本区分。它仅仅通晓关于世界的维持和整理的教义。在过程神学中,“从无中创造”被拒绝。上帝仅仅被看作是整理者,上帝和自然被混为一个统一的世界过程。在谈到梯利希的时候,莫尔特曼指出,如果永恒的神圣生命和神圣的创造活动是一而二,二而一的东西,那就很难区分上帝的创造物和上帝对自己的永恒创造。他认为梯利希放弃了上帝同他所创造的世界的自我分化(即上帝自己把自己同世界分开,而不是别的什么东西把他同世界分开)。

莫尔特曼的万有在神论既强调神圣的超在性,又强调神圣的内在性。当在进化论的背景中谈论创造的时候,莫尔特曼说:“因而,除非我们同时考虑到上帝内在于世界,否则,我们就不能思考上帝超越世界;同样,离开了上帝超越世界,就

不可能设想上帝进化地内在于世界。二者彼此连接。只有认识到上帝的此界性,才能恰当地谈论彼界的神圣存在;反之亦然。”^①因此,我们只能谈论“内在的超越性”和“超越的内在性”。莫尔特曼的结论是:“片面地强调上帝在同世界的关系上的超越性,导致自然神论,如牛顿。片面地强调上帝在世界中的内在性,导致泛神论,如斯宾诺莎。二位一体的创造概念把一神论和泛神论的真理要素结合起来。根据万有在神论的观点,创造世界的上帝也居住于世界之中,反之,他所创造的世界也存在于他之中。”^②

莫尔特曼在阐述万有在神论观点的时候,运用和采纳了卢里亚(I. Luria)的神圣自限(Zimzum)的概念。他主张,如果上帝是无所不在的,而上帝又从无中创造了万有,则在某种意义上可以说,必定有上帝的“内部”和“外部”。为了在自身之外创造某物,无限的上帝必须事先在自身中为这个有限性留下地盘。正是因为上帝收缩到自身中,才给虚无留下空间,在这个空间中,上帝具有创造的主动性。上帝中的这种“收紧”或“缩回”,使创造成为可能。这样,我们就应该肯定,“上帝之外的创造”同时也存在于“上帝之内”。因而,创造就应该被看作既是上帝在自身之内的活动,也是他自身之外的活动。根据莫尔特曼的“神圣的自限”这一基本概念,我们就有可能考虑世界在上帝中,而又不会有泛神论的失误。如果我们把创造看作同神圣自限联系在一起,则创造就可以在上帝之中,而无须把上帝等同于创造。上帝也不会完全包含在创造中。

① 同上,页206

② 同上,页98.

四、神圣的相互融贯

上帝的内部工作而不是外部工作,同上帝之内的内在联系有关的工作而不是同创造有关的工作,是一个很重要的问题。就是说,如何认识上帝之内的关系是绝对重要的,因为莫尔特曼认为上帝之内的关系同上帝与世界的关系是相似的。在这个问题上,莫尔特曼的核心主张是,社会的三位一体论必然意味着或包含着相应的生态论的创造论。他说:“如果我们不再以一神论的方式把上帝看作是一个绝对主体,而是在三位一体的意义上把他看作是圣父、圣子、圣灵的统一,那么,我们就不再把他同他所创造的世界之间的关系看作是单方面的支配关系。我们必定把它看作是共同体的错综联系。”^①真正的社会的三位一体意味着上帝内在地是关系型的——由共同体和团契的关系构成的。如果上帝是由这样的关系组成的,则上帝的所有关系必定都有这种特点,包括上帝同世界的关系。莫尔特曼认为,上帝同创造之间的这种辩证运动的原型应当在神性自身中发现。简言之,只要有内部的联合,就会有外部的联合。内部的三位一体的相互融贯是上帝同世界之间关系的模式。

莫尔特曼批评了传统的上帝观。他拒斥两种认识上帝的常见的观念,即作为终极实体的上帝和作为绝对主体的上帝。在这两种例证中——不论是亚里士多德—托马斯的传统,还是笛卡儿—黑格尔的发展路线,都存在着把三位一体论归结为一神

^① 同上,页2。

论的作法,都不恰当地强调三一真神的统一性。这就不自觉地但却不可避免地把三位一体论融化在绝对一神论之中。这里没有上帝内部的自我分化。神圣的三位性(threeness)消失在神圣的一位性(oneness)之中。

莫尔特曼主张按照《圣经》传统来思考三位一体。为此,就必须对占主导地位的以传统语言表达的“统一”、“实体”、“本质”(hypostasis)、“存在的位格与方式”等加以批判。莫尔特曼看到现代三位一体论中的危险性,即如何定义上帝的权力。他的基本论点是:一神论就是君主制。基督教一神论和其它形形色色宗教一神论一样,都用“政治上的统一”这一概念为绝对权力奠定基础。传统上帝概念都支持政治上的统治、经济上的剥削和社会文化上的排除异己。作为同质性的、极端个体的或作为绝对自我的上帝概念,是为帝国统治的权力辩护的。宗教上的一神论推动了政治上的君主制。宇宙的强大统治者的观念到处都要求绝对服从和保持一致,不论是古代皇帝崇拜、拜占庭暴君、17世纪绝对意识形态,还是20世纪的专政理论和核心制,都莫不如此。在现代自由派的上帝教义中,仍有这种倾向。它们视上帝为存在的统一性或自身等同的主体的统一性。它们视神性的单一实体高于三位一体教义。它们在谈到上帝时,归根到底是谈论一位上帝仅有的唯一主权。它们不惜一切代价维护神圣的全能的统一。

莫尔特曼认为,必须用三位一体的方式而不是用“前三位一体”的方式表达上帝的统一性,制定一种非帝国统治的、非等级制的、联邦制的三位一体教义。这一过程同时也是制定关于自由的教义的过程。

莫尔特曼在他的三位一体论中支持三位一体内部的位格模

式。因而,三位一体不仅仅是诸位格的共同体,而且在某种意义上,也是像一个家庭一样的特殊共同体。莫尔特曼用相互融贯(perichoresis)的术语来描绘三位一体。莫尔特曼认为相互融贯这个概念把握了永恒的神圣生命的循环特征。他说:“圣父存在于圣子中,圣子存在于圣父中,二者又都存在于圣灵中,正像圣灵既存在于圣父中,也存在于圣子中一样,通过他们永恒的爱,他们彼此居住在对方之中,寄寓在对方之中,以致他们成为一。”“在相互融贯中,那使他们分开的东西恰恰把他们结合在一起。”^①借助于相互融贯,在差异中存在着真正的统一,在统一中存在着真正的差异。相互融贯说把三位性和统一性出色地连接在一起,并没有把三位性归结为统一,也没有把统一消融在三位性之中。

莫尔特曼认为,这样一种神圣的相互融贯(或相互渗透)的概念为正确地理解上帝与创造的关系提供了原型。如果在上帝内部不存在单方面的上级与下级、命令与服从、主人与奴仆的关系,而只有爱的相互性和彼此授受的关系,则上帝与创造的关系就必定具有相互性和彼此授受性。如果上帝被看作是团契的关系,被看作是相互需要和相互渗透的关系,则上帝与创造之间也具有同样的关系。换言之,既然上帝内部的关系和上帝同世界的关系二者之间存在着类似性,又因为内部三位一体的关系是相互融贯的团契关系,则上帝和世界之间的关系也必须被看作是相互融贯的关系,而不是单方面的支配关系。正如莫尔特曼所说:“这里我们的出发点是:所有同上帝具有类似性的关系都反映了三位一体相互融贯的原初的相互授受的寄居和彼此渗

^① Moltmann,《三位一体与上帝之国》,英文本,页175。

透：上帝在世界中，世界在上帝中。”^①

五、圣灵的寓居

近代以来出现了一种被叫做“圣灵的暗淡”(the eclipse of the spirit),即灵蚀(其实是对圣灵的索然)的现象。在基督教神学史上,圣灵常常被看作是未知的上帝。至少在西方,圣灵常常被忘记是三位一体的一员,在系统神学讨论中常常被置于无足轻重的地位。例如拉纳尔(Rahner)在《基督教信仰的基础》一书中,几乎没有谈到圣灵。巴特尽管非常强调三位一体,但对圣灵的重视远不如对圣父和圣子的重视。然而在东方传统中,圣灵却得到足够的重视。而在西方,对圣灵的重视最近才渐渐多起来。比如世界基督教协会在澳大利亚的坎培拉举行的会议,就是以“灵兮归来,造化维新”(Come Holy Spirit, Renew the Creation)为主题的。对传统创造神学的重新思考涉及到重新发现创造主在创造中的内在性问题。这项工作,必须同时伴以重新思考通过上帝的道言进行创造的基督论的概念和在上帝的圣灵中进行创造的圣灵论的概念。莫尔特曼的这部著作就大大促进了对圣灵论兴趣的复苏。莫尔特曼坚持认为,关于圣灵的教义必须同创造论有机地联系在一起。这表明,从基督教神学的观点来看,必须解决生态危机的深刻而迫切的关切。在详细阐明三位一体神学时,莫尔特曼特别强调圣灵的作用。任何合格的基督教生态神学都必须严肃考虑圣灵的位格与工作。

^① Moltmann,《创造中的上帝》,英文本,页17。

莫尔特曼肯定创造是一个三位一体的过程。圣父通过圣子在圣灵中进行创造,因而,世界就是上帝所创造、通过上帝形成并存在于上帝之中的。这最后一个术语具体地是指谓圣灵,而且导致了莫尔特曼创造论的另一个指导观念,即“圣灵中的创造”。有些神学家强调作为创造主的圣父的上帝的的作用。有些神学家强调基督论的创造论。莫尔特曼则独辟蹊径,通过发展第三个方面,即圣灵中的创造,来提出三位一体的创造。他这样做,是因为他相信这样可以恢复和重现基督教传统中一部分重要的但却被冷落的内容,这就是圣灵上帝的内在性。这一点在我们这个充满生态危机的时代显得特别重要。

莫尔特曼指出:“圣灵中的创造是这样一种神学概念:它最适合于今日我们正在寻求和急需的生态创造论。借助于这一概念,我们使神学创造论同主体性时代和对世界的机械统治一刀两断;借助于这一概念,我们使神学创造论转到我们追寻生态世界共同体未来的方向上。”^①

莫尔特曼区分了圣灵寓居的三个不同的方面,这就是宇宙论的、和解性的和救赎性的存在。其次,莫尔特曼还区分了神圣的功效的不同类型:创造性的活动、保存性的活动、创新的活动和完美化的活动。莫尔特曼还区分了圣灵自我显示的三种方式:即作为主体的圣灵、作为能量的圣灵和作为潜在力的圣灵。这些范畴是他的圣灵论的基本框架。

关于临在或寓居的范畴,莫尔特曼强调圣灵的宇宙论存在,同时也强调圣灵的和解性的、统一性的存在。最后他谈到了圣灵的救赎性存在。因而,莫尔特曼认为,创造论必须把圣灵在创

① 同上,页12。

造中的寓居当作出发点。这样一种圣灵中的创造论,在莫尔特曼看来就是一种生态论的教义。换言之,“如果我们要在三位一体的意义上来认识创造主,认识他的创造物和这一创造的目标,则创造主通过圣灵寓居在他的整个创造过程中以及每一个单个的被造的存在中……创造的内在秘密就是上帝的寓居。”^①

总而言之,创造就是上帝的寓居,就是上帝的居住,就是上帝的家。这是由于圣灵的临在和行为。正如莫尔特曼所坚持的,“通过他的灵,上帝亲自临在于他的创造中。全部的创造是由圣灵的功效编织和贯穿而成的。”^②

宗教哲学家们从这本书中得益匪浅。他们至少可以认识到,对《创世记》中关于“治理这地”的诫命可以有不止一种理解(莫尔特曼认为这段经文支持素食主义);还可以认识到,当前支配地位的生态危机部分地是由于不假思索地接受了一些神学和哲学理论,这些神学和哲学理论无意中成了父天的一种手段,这个父天不仅是一个性别歧视论者,而且还不必要地毁灭了自然环境。

莫尔特曼认为,这部著作是一套五卷本系统神学的第二部(第一部是《三位一体与上帝之国》)。尽管《创造中的上帝》同第一部著作的联系是显而易见的,但它也有独创的成分。本书的力量在于从普世的角度运用犹太教传统和正统传统的创造智慧。莫尔特曼的论证由于深入到神学史中,由于同科学家的著作进行对话,由于同女性主义的观点联系在一起,从而更加异彩纷呈。

① 同上,页XII。

② 同上,页212。

如果这部著作能对生态危机作出更加彻底的具体分析,并把这一危机的某些方面同自然神学中的某些观点联系在一起,那么它就显得更有力量。莫尔特曼关于时间与空间的某些看法有待于从根本上综合到更加广阔的论题之中。另外,本书在创造的圣灵和拯救的圣灵之间的关系问题上还有待更清晰的论述。而在这个问题上,总的说来,莫尔特曼的确还有许多模糊之处。

在我们当前的神学讨论中,莫尔特曼的著作的确填补了一个真正的空白。由于他强调上帝是灵,推翻了传统的人类学的自负,从而恢复了创造论的生机,恢复了智慧传统。这使得长期被忽视的题目受到重视。更重要的是,这部著作具有实践的与社会的意义。作为疯狂地剥夺生命系统的人类,作为粗暴地糟踏我们巢穴的人类,我们特别需要这种神学。

我们的生态危机要求我们迈向一种整合的意识。但必须小心,如果抛弃现代世界,将是极其幼稚的,因为正是现代世界带来了巨大的现代科学成就。正是在这一点上,有些人不同意莫尔特曼的新的创造神学。一方面,莫尔特曼认为,神学家应当承认通过自然科学获得的知识。他说,他寻求“科学认识和神学见解的共同体”。他主张,把《圣经》关于创造的见证同关于自然的新的见识联系在一起,“不仅是可能的,事实上也是必要的。有必要根据这些事物来重新阐明《圣经》的证据。”^①。另一方面,他在自己的神学构造中,却忽视了这些知识。这就使他自己没有完成他预定的日程。本书的大部分内容充满根据教父的观点、宗教改革家们的观点和德国启蒙运动的观点审查过的《圣

① 同上,页192以下。

经》证据,很多篇幅是对卡尔·巴特的讨论,但关于自然科学(它的日常工作就是获得关于上帝创造物的知识)的世界,却没有得到同样足够的重视。

尽管如此,《创造中的上帝》仍然提供了许多值得思考的问题,特别是圣灵的临在的观点及末世的安息日观点,的确值得一读。

1998年8月31日太原

中译本前言

能为《创造中的上帝》中文版写前言,是我莫大的荣幸。当我在1981至1985年撰写这本书的时候,一本中国的智慧著作曾是我的案头书,它就是老子的《道德经》。借助于老子,我试图找到重新尊重自然和确立人类文化与自然环境之间的新的联合体,并确立和平与可持续发展的新政策的“道”(the Way)。我并没有皈依道教,也没有把外国的智慧作为我自己的智慧,而是因为老子使我看到了犹太教和基督教《圣经》中的以及西方的自然主义与神秘主义中的智慧传统。我懂得了利用我们自己的源泉。令人吃惊的是,在东西方千差万别的智慧传统的深层,我们彼此非常接近。因为,在我们形形色色的人类传统中存在着隐蔽的但却持久的关于地球的智慧。

从历史上来说,《道德经》是在中国严重的环境危机时代写成的。它试图克服对地球自然的无情剥削和破坏。今天,我们再一次,也许是人类历史上最后一次处于对地球母亲的粗暴剥削和破坏的时代。为了克服这种危机,我们需要在人类与自然的关系上来一个彻底的、全球性的转变;这是从主宰地位到共同体,从对自然的破坏到对自然的解放的转变,而且,这样做不仅是为了自然,也是为了人类。因为如果不这样,我们人类将无法生存。《道德经》就是站在“前现代”的时代对我们说话的。我

们当然不能从我们的工业时代退回到前工业时代。但是,我们可以把我们的工业文明发展成后工业文明,而为了这一未来的大厦,我们需要聆听前工业时代的原理。

主要是在西方影响下出现的现代世界的危机,不仅仅是技术的和道德的危机,也是宗教的危机。但我指的是现代社会的基本信仰和价值的危机。我们因而就需要现代人在同其他人类的共同体的关系上,在同自然的共同体的关系上,在同上帝(即终极实在,道)的共同体的关系上进行改革。我的《创造中的上帝》一书,就是基督教神学为克服我们破坏性的现代生活体系而进行的必要的改革的第一步,

1947年以后,我就基督教的创造论作过演讲。但正是对现代文明带给地球的生态危机的充分认识,才导致我于1984年在苏格兰的爱丁堡发表了吉福德演讲,然后又在1985年第一次出版本书。书名表达了本书的意图:不像我们西方习惯的那样,把上帝与自然区分开,以便像著名的社会学家韦伯(Max Weber)称呼自然科学时所说的那样,把自然当作邪恶的东西交给科学去“祛魅”(disenchantment),从而使其听任人类的技术剥削,相反,本书的目的是要揭示上帝在他所创造的万有中的真正临在,是要在创造的自然共同体中看到产生生命的圣灵。这种关于不是在彼岸,而是在万物之中的圣灵即“气”的观点,要求我们像史怀哲(Albert Schweitzer)所说的那样,把对任何生物的生命尊重添加到对上帝的尊崇中,并且,反过来,尊崇上帝在万物中的临在。

基督教的教会年节只知道人类拯救史的节日,从圣诞节经过上帝的受难节、复活的主日和五旬节,最后到万圣节。这种排列,没有包含任何庆祝地球的节日。只是自1970年以后才有了地球节。这个节日正好是在4月结束的时候,偶然地紧挨着可怕的但

令人警醒的切尔诺贝利核电站爆炸的日子。我认为我们应当在全世界范围内确立地球的节日,并且由所有世界宗教共同体来庆祝。在这个地球节日里,我们应向地球俯首,请求她原谅我们对她的傲慢和不公正,并且请求她重新把人类接回到她的共同体中。在这个地球节日里,我们将会续订上帝同挪亚和地球的立约:像《圣经》告诉我们的,“与你及你的后裔和所有生物立约。”

如果我们考察一下安息日的习俗,即第七天、第七年、五十年节和对历史终结时的永恒安息日的弥赛亚盼望,我们就会在《圣经》传统中发现自然的智慧。《圣经》的生态智慧集中体现在这种安息传统中。而且,从本质上来说,安息日连同其不干预自然的休闲的时刻,是《道德经》中“无为”智慧的回音。因为正是上帝的安息日,而不是人类,才是“创造的冠冕”,所以,我的创造论完全以安息日为指归。其结果就是关于地球的安息日的教义,它包括人类文明同自然的融洽。我在《创造一个公正的未来:在一个面临危机的世界里和平的政策与创造的伦理》(*Creating A Just Future. The Politics of Peace and the Ethics of Creation in a Threatened World*)(中文版:香港,1992)*中,讨论过关于创造的伦理。

我衷心地感谢本书的译、校者,感谢香港汉语基督教文化研究所为出版此书所做的努力。

莫尔特曼

图宾根

1998年3月22日

* 邓肇明译,《公义创建未来:和平政治与造物伦理》,香港:基道书楼,1992。——译注

目 录

中译本说明	(刘小枫撰) 1
中译本导言:圣灵中的创造	(安希孟撰) 3
中译本前言	(莫尔特曼撰) 21
前言	1
第一章 创造中的上帝	7
——生态创造论的一些指导观念	
一 关于作为上帝创造物的自然的知识是参与性的知识	8
二 为荣耀而创造	11
三 创造的安息	12
四 造物成为天国的弥赛亚准备	14
五 圣灵中的创造	17
六 上帝内在于世界之中	23
七 相互渗透原理	26
八 宇宙精神和人类意识	28
第二章 在生态危机中	31
一 主宰地位的危机	34

二 在通向生态论自然神学的道路上	48
三 自然的异化与解放	58
1. 马克思与自然	58
2. 布洛赫：“作为主体的自然”	61
3. 自然中的家园	66
4. 灵魂与肉体	67
5. 人类的自然化	70
第三章 创造的知识	75
一 立约、创造与上帝之国	76
二 “自然的神学”	80
三 作为应许与期待的世界	86
四 对世界的弥赛亚知识	93
五 创造物的感恩共同体	99
第四章 创造主上帝	102
一 “起初,上帝创造天和地”	102
二 上帝决定自己成为创造主	113
三 从无中创造	121
四 三位一体的创造论	131
五 宇宙的圣灵	136
第五章 创造的时间	145
一 作为永恒性之重复的时间	145
二 作为永恒的现在的时间	152

三 创造的时间	156
四 上帝历史中的时间经验	165
五 交叉的历史时间	173
1. 以未来远景为背景的历史经验	175
2. 现在的过去的历史化	181
3. 现在的未来的未来化	185
4. 历史时间的共时化	189
5. 历史时间与自然时间的共时化	191
第六章 创造的空间	195
一 生态论的空间概念	198
二 同质性空间的概念	202
三 空间的创造及创造的空间	205
四 绝对空间问题	210
第七章 天与地	218
一 为什么造物是一个双重世界?	218
二 自然的天	226
三 耶稣基督的天国	232
四 近代的“天国批判”	240
五 上帝的荣耀“在天上如同在地上”	248
第八章 创造的进化	253
一 人类——创造史上的一种造物	253
二 创造还是进化? 虚假的对抗——真正的问题	260

三 自然的进化过程	271
四 连续性创造	283
第九章 创造中的上帝形象:人类	294
一 对人类的最初限定:神的形象	296
二 对人类的弥赛亚呼召:基督的形象	307
三 人类的末世荣耀:神的荣耀	311
四 既是上帝的形象又是罪人	313
五 与上帝的社会相似性	319
第十章 “具体形象是上帝所有工作的目的”	331
一 灵魂的至上性	334
1. 柏拉图与肉体的死亡	335
2. 笛卡儿与机械论的肉体	339
3. 巴特和“为统治的灵魂服务的肉体”	342
二 灵魂和肉体	347
1. 《旧约》中用身体进行思维	348
2. 精神与灵魂的融贯模式	350
3. 精神和格式塔	356
4. 作为期待的精神	358
5. 作为交往的精神	360
6. 作为对生命肯定的精神	363
三 健康的生命与患病生命	366

第十一章 安息日:创造的节日	373
一 创造的完成	376
二 创造的祝福	380
三 创造的圣化	383
四 拯救的节日	388
五 耶稣和安息日	392
六 主日:开端的节日	394
附录:世界的象征	401
一 伟大的世界母亲	403
二 母地	406
三 天和地的节日	409
四 作为舞蹈的世界	412
五 世界大剧场	416
六 作为世界象征的游戏	420
七 作为作品和作为机器的世界	423
八 根据弥赛亚对诸象征进行比较	429
重要人名索引	434
经文索引	449

前 言

在德国新教神学中,自从专制年代认信派教会与“德意志基督徒”争论以来,创造论就不被看作是一个孤立的题目。当时提出的各种看法给人的印象是根深蒂固的:要么是“自然的神学”(natürliche Theologie),它认为上帝的秩序可以在民族与种族的自然状态中发现,上帝的意志可以在希特勒夺取权力的事件中看出;要么是“启示的神学”,正如1934年巴门神学宣言第一条提出的那样,它聆听并坚持作为“上帝的唯一道言”的耶稣基督。那时在欧陆神学中,巴特、布鲁内尔(Emil Brunner)、戈伽登(Friedrich Gogarten)和阿尔陶斯(Paul Althaus)之间苦苦争论的问题,今日绝没有过时,也没有被克服。 11

但是,今天,新的问题格外引人注目,这些问题在当时还无人过问。面对日益扩大的工业对自然的剥削及其不可挽回的破坏,说我们相信创造者上帝,说世界是他的造物,这意味着什么呢?我们所说的环境危机,不仅仅是人类的自然环境中的危机。它不啻是人类自身的危机。它是这颗行星上生命的危机,这种危机如此广泛,如此不可逆转,因而把它叫做大浩劫也不过分。它不是暂时的危机。就我们所能做出的判断而言,它是为这个地球上的造物进行的一场生死斗争的开端。

20世纪30年代,创造论的问题是上帝的知识的问题。

今天,关于上帝的教义问题则是关于创造的知识问题。那时,神学的对手是关于“血与土地”、“种族与民族”的宗教与政治意识形态。今天,神学的对立面是我们对待自然的虚无主义态度。这两种邪恶都是由不恰当的权力意志和为在地上实行统治的不人道的斗争引起的。这种权力情结及其邪恶的不人道性,表明我们现代世界远离神圣及其被神断然地弃绝。

12 五十年前,对显示在耶稣身上的三位一体上帝的认识使教会得到信仰的保证;同样,在今天,对通过圣灵存在于创造中的上帝的认识可以使人们同自然达到和解并和平共处。当初新教神学中“以基督为中心的重点”是有益的,今天,则必须同时把神学的视野延伸到宇宙的广度,使之包容上帝的全部创造。

我用“创造中的上帝”作为书名,指的是圣灵上帝。上帝是“生命的热爱者”,他的灵在一切被造物之中。为了理解这一点,我放弃了以前的神学分类,那种分类法沿袭使徒信经的三个条款的模式。相反,我在三位一体的意义上把这三个条款编织在一起,因而我能够提出圣灵论的创造论。即是说,这种创造论以寄居的(indwelling)创造圣灵为出发点;我并且希望它还可以提供出发点,以便同新、老非机械论的、整体论的自然哲学进行讨论。

副标题把这一创造论描绘成“生态学的教义”。自然,这样做的目的首先是揭示我们时代的生态危机以及我们必须学会的生态学的思考方式。但在更深层意义上,它也同我在本书中使用的“家园”与故乡的象征意义有关。根据其希腊文的词源,“生态”一词指的是关于“房屋”的学说。“基督教创造论”同“房屋的学说”有何联系?我们如果仅仅看到创造者及其作品,那它们之间就没有什么联系。但是,如果我们在三位一体的意义上来理解创造主,他的创造物和这一创造的目的,那么创造者通过他

的灵便寄居在整个创造物中,并借助于把万物集合在一起、使万物保持生命的灵而寄居在每一个单个的被造物中。创造的内在秘密就是上帝的这种寄居性,正如创造的安息日的内在秘密就是上帝的休息一样。如果我们要问创造的目标与未来,那我们最终会达到三位一体的上帝以化身寄居在他的创造物之中,被造物通过上帝的寄居变成新天新地(启 21),我们也能达到上帝永恒的安息日,其中,全部的创造物都会得到至上幸福。创造的神圣秘密是舍金纳(Shechina)*即上帝的寄居性;舍金纳的目的是使全部创造物成为上帝的家舍。

如果这就是生态学创造论的神学方面的话,那么,其人类学方面就应当与此一致。只有当自然与人类的关系不再紧张时——即它可以被描绘成和解、和平和有活力的生物共生时,生存才能成为家园。人类寄居在地上自然体系中,同圣灵寄居在人类的灵与肉中,是一致的,这使人类同自身的异化宣告结束。

和在以前的著作中一样,我遵循的是普世主义的方法。我尝试既利用新教也利用天主教的资料,并同两个方面的神学家进行讨论,以便使教会拥有的共同的东西得以出现,既在尚存的绝境中又在我们满怀希望的彼此接近中。我也继续寻求东西方教会之间的对话,并且发现,东正教保存了被西方在科学、技术和工业近代发展的觉醒中排斥和失去的创造智慧。正是基督教神学的早期传统,常常为我们在对自然的态度方面的革命提供最有创造力的观念,这一革命今天是十分必要的。

13

我把不少精力放到基督教与犹太教资料上。基督教从以色列《圣经》中接受了创造论,并将因此专心倾听犹太教对这些共

* 舍金纳(Shechina),犹太教有时用来代称耶和華的名字,意为神的显现,或指神显现时光芒四射的云霓。真正意义是指上帝的荣耀逗留、寄寓在地上。——译者

同传统的解释对我们有什么教诲。最优秀的创造智慧有待在犹太神学和安息日的做法中发现。由于放弃了安息日,外邦基督教会便失去了这一捷径,我们一般也全都忽视了它。

在基督教以外,犹太教在其神秘教义传统中提出了关于神的自限和神圣的舍金纳的观念。这些概念总是影响到基督教思想的表层之下,但是今天,对我们来说,重要的是有意识地在公开对话中接受它们——这对理解作为创造物的自然来说,是重要的,对犹太—基督教对话来说,也具有不可估量的影响。

普世主义方法不仅仅涉及某一单个时期的不同神学。它也扩大到不同神学阶段。因此,我接触了基督教创造论中一些古老问题,并试图同奥古斯丁和阿奎那、加尔文和牛顿以及我们的神学和科学的其他先驱对话。这就是偏离主题进入神学史的理由。这些不仅提供例证材料,也给我们提供理智模式。它们也旨在为现代前沿以外的神学讨论作出贡献。

最后,普世主义的方法对世俗世界(Ökumene)是开放的,Ökumene的字面意思是“有人居住的地球”,而在这种情况下,它指的是当今决定着人类、机器和自然之间的关系的科学、技术和经济。具体说来,正是创造论将为神学同科学发现、假说和理论进行讨论创造接触点。这里我试图考虑今日科学在由于意识到生态危机时所经历的动荡不安。

14 这本书是我在1980年出版的《三位一体与上帝之国》(英文本,1981)一书开始的对神学的系统贡献的丛书的继续。这里,我力图仅限于我自己对创造论的贡献,但是,我发现,它终究比我起初计划的更为全面,更像一本教科书。我曾希望把所有的东西——从创造到安息日,都包含在一卷书中,以便尽可能清晰地阐明这些事物之间的联系;所以我并没有像通常做的那样,把

创造论同人类学分开。这意味着人类学必须加以压缩。有关个人与社会、社会与人类、人类与自然的章节,被有意识地删去了。以后我将回到这些问题上。在很多观点上,我也不能像我计划的那样,把讨论推向前进。这一点在论述“创造的空间”一章中,尤其明显。我希望能够在别的场合根据关于时空统一体的新科学概念进一步讨论这个问题。

现在我应当向读者说明对神学的这些系统贡献的总体计划。变化是不可避免的;但读者应当了解,这本书是在什么背景下写出的,因而它受到什么限制。

第一卷:《三位一体与上帝之国》,1980(英文版,1981)

第二卷:《创造中的上帝》,1985(英文版,1985)

第三卷:《基督论》

第四卷:《末世论》

第五卷:《基督教神学的基础与方法》

正如我不时指出的那样,这些贡献不宜归在“系统神学”、“教会教条”或“信仰教义”一类题目之下。它们的总题目是:弥赛亚神学。这个题目的正确性和范围将在下一卷的基督论中详细加以解释并加以辩护,以澄清误解和批评。

在1973年图宾根夏季研讨班、1980/1981年冬季研讨班、1984/1985年冬季研讨班以及1983年亚特兰大爱默里大学坎德勒神学院秋季研讨班的演讲中,我都提出了关于这一创造论的主要观念。初稿发表在托伦斯(Thomas F. Torrance)《创造、基督和文化》中(1976, Edinburgh, R. W. A. Mckinney 编,页119 - 134),题目是:《创造与救赎》。本书中的另一部分刊登在克劳斯(Hans - Joachim Kraus)的《纪念册》中,题目是《从无中创造》(H. - G. Geyer 编,1983,页259 - 269),“自然的异化与解放”这

15

一节以英文发表在《论自然》的文集中,由波士顿大学哲学与宗教研究所发行(L. Rouner 编, University of Notre Dame Press, 1984)。

我应当感谢三年前爱丁堡大学邀请我在1984至1985年去作吉福德演讲。这不仅是极大荣幸,也是一个严肃的挑战,要求基督教创造论为解决我们时代的困难而竭尽全力。

我从与助手威尔克博士(Dr. Michael Welker)、斯多克博士(Dr. Konrad Stock)及施洛兹(Adelbert Schloz)的讨论中获益不少。我也特别感谢柯施斯坦(Herrn Helmut Kirschstein)和施马尔兹(Herrn André Schmalz)的辛勤校对工作。

莫尔特曼

1984年10月15日

第一章 创造中的上帝

——生态创造论的一些指导观念

对于这种创造论,我沿着从《三位一体与上帝之国》(1980) 16
开始的道路向前迈进了一步。在那本书中,我提出了社会的三位一体论。在这里,我的主题是相应的生态创造论。

二者之间的联系是显而易见的。

只要上帝被看作是绝对的主体,那么,世界就应该被看作是上帝创造、保护和救赎的对象。上帝的概念越具有超越性,用来解释世界的术语就越具有内在性。通过关于绝对主体的一神论,上帝日益丧失了他与世界的联系,世界也日益被世俗化。结果,人类——因为他是上帝在地上的形象——就不得不把自己看作认识和意志的主体,并且必然作为世界的统治者来面对他的世界。因为,只有通过对世界的统治,人才能与上帝——世界的主人——一致。上帝是世界的创造者、主人和拥有者;同样,人类也不得不千方百计地成为世界的主人和拥有者。这是中央集权论神学背后的观念,是等级制主权学说的基础。

我们的立足点则不同。鉴于认识到上帝之灵,由于基督的缘故,我们开始把上帝理解为三位一体的上帝,是在自身中构成圣父、圣子和圣灵的独特而完善的团契的上帝。如果我们不再根据一神论把上帝理解为唯一的绝对的主体,而是在三位一体的意义上把他理解为是圣父、圣子和圣灵的统一,那么,我们同

样也不再把他与他所创造的世界的关系看成是片面的统治关系。我们必须把这种关系理解为复杂的共同体关系——多层次、多侧面和多方位的关系。这是非等级制的、淡化中央集权的、联邦制神学背后的基本观念。在这个导言中,我们将系统阐明为这种创造论提供参照点的一些指导观念。

17

一 关于作为上帝创造物的自然的 知识是参与性的知识

如果说创造论应该具有生态论的特点的话,那么,它必须努力摆脱分析的思维方式连同其对于主体和客体的划分,也必须努力学会一种新的、交往性的和整合性的思维方式。这就意味着它必须返回到前现代关于理性是感知和参与(methexis)的器官的概念上去。

现代思维是通过客体化的、分析的、个别化的和还原论的方式发展起来的。它的目的是把对象或事实还原为其可能最小的、不能再分的构成要素,并由此出发重新构造它。这是以物理学为模式、被设计成“精确”科学的所有现代学科的趋势。因此,说我们对越来越小的东西知道得越来越多,这的确是事实;而且,人们对专家统治感到痛心也不无道理。这种思维方式的关切所在及其方法,导致对客体和事实的统治。古代罗马进行成功统治的原则是分而治之(divide et impera)。这也为现代人统治自然的方法提供了指导路线。

但是,现代科学,特别是核物理学和生物学业已证明,这些思维形式和方法并没有公正地对待实在,而且几乎没有带来知

识的任何进步。

相反,如果把对象放在它们和具体环境及周遭事物(包括人类观察者)的协调中来看——就是说,如果这些对象被综合在一起,而不是被孤立开,如果是从整体上看而不是分开来看,那么,这些对象才能更好地被认识和理解。这种对作为整体的事物(Ganzheit)的认识,必然不像以支配为目的切割性的知识那样,可以被明确定义;但是它以联系和关系而见长。

活着(Lebendigsein)意味着在与他人和他物的关系中存在。生命就是在联系中交流。相反,孤立和缺乏联系,对一切生物来说都意味着灭亡,即使是对基本粒子来说,也意味着解体。因此,如果我们要理解真实之为真实,生存之为生存,就应该认识它自己的原始的和单个的共同体,认识它的联系、相互关系和周围事物。

但是,这样我们也必须看到它的转化。我们必须看到,一切真实的和一切有生命的事物仅仅是它的联系、相互关系和周围事物的集合与显现。统一的和整合的思维方式有目的地沿着这一社会方向前进,达到多方面的、最终完全综合的整体联系(Zusammenfassung)的目标。

18

当然,如果发生这种情况,激发认知的兴趣就会变化。我们不再为了支配而渴求认识,或者为了重建而进行分析和还原。现在,我们的目的是为了参与而认识,并为进入到有生命的事物的相互关系之中而认识。

整合的和完整的思维方式,有利于造成人类与自然之间的交流,而这是必要的,也能促进生命。这里,“自然”一词既意味着我们共同拥有的自然世界,也意味着我们自己的肉体自然。随着联系的网络和相互作用的确立,就出现了共生的生命。这

种生命应当根据其不同层面分别定义。在法律和政治层面上，我们应当把它看作是“同自然的契约”，其中，人类的权利与地球的权利都受到尊重，并得到平衡。自然不应当再被看作是“无主财产”。

在医学层面上，这种共生的生命应该被定义为面对他自身的人类“身心整体”。肉体不应当再被看作是我们所“拥有”的东西。

在宗教层面上，它应当被解释为“创造物的共同体”。造物当然不是人类应当征服的世界。

整合的与整体的思维方式之所以得到发展，是因为人们力图找到进入这一契约、这一整体、这一共同体的道路；是因为人们力求达到对这些事物的认识，在它们长久被忽视之后深化它们，在它们被毁灭之时恢复它们。

在这个意义上，在我们这个时代，神学创造论的指导思想也同样是寻求一种方法进入创造物的共同体，是重新唤醒对这一共同体的认识并恢复这一认识。

这样一种生态创造论的方法不可能是一维的。它必须运用多种方式以接近这种造物共同体，并使人们认识它们。我们既在传统中，也在经验中，既在科学中，也在智慧中，既在直觉中也在推理中找到这些方法。我们将对创造论中的神学传统加以批判的考察。但是，我也要采纳新的后批评的科学方法和思维方法。诗意的知觉和直觉方法也应当被综合进去。现在看到的创造论将不仅是根据哲学的模式建立概念和试图寻找定义，尽管这一点很重要。它还要采纳和使用象征，这些象征形成无意识，并以有意识的头脑所不熟悉的方式指导认识。最后，在我们应当称为富有诗意的、包含着潜能和未来的领域中，存在着期待

的和创造性的想像力。如果我们把这一点从创造论中清除掉，我们就根本不可能谈论“创造的未来”。神学总是包括想像力，包括对上帝及天国的狂想。如果我们把想像的形象从神学中剔除，我们就剥夺了神学的最好财产。面向末世论的神学取决于对未来的弥赛亚式的想像，并释放这种想像力。

二 为荣耀而创造

我的目的是提出一种深思熟虑和明确的基督教创造论。在这种语境中，我把本来意义上的“基督教”一词理解为“弥赛亚式的”；但是，“弥赛亚的”这个词是由耶稣的宣告和他的历史形成的。因此，基督教创造论就是根据弥赛亚耶稣来看世界；而且它将被从耶稣开始并由耶稣所确定的关于弥赛亚时间的观点来决定。它面向人类的解放，面向与自然的和平共处，面向使人类和自然共同体从否定的力量，即从死亡的力量中得到救赎。

因而，这种弥赛亚式的创造论看到的是造物及其未来——它为未来而被造，在未来中得以完善。从古代以来，“创造的未来”就被叫做“荣耀的国度”。^① 充满宇宙的希望的这一象征，被认为表明“起初的创造”是开放的创造，它的最终的圆满将成为上帝荣耀的家园和居所。人类已经体验到圣灵中的上帝寄居在历史中，尽管是部分的和暂时的。因此之故，他们希望，在荣耀的天国里，上帝将完全地和全部地并永久地寄居在他的造物中，并将允许他所创造的万物参与到他永恒的生命丰盈中。

^① 参见 J. Edwards, *The End for which God created the World*《上帝创造世界的目的》，Works Vol. I, Edinburgh, 1974, 页 92 - 121。

对穷人的弥赛亚式应许与异化的人的希望实质表现在：世界应当是“家”。这意味着生存中的在家——上帝、人类和自然之间的关系就不再紧张，而是变得安静与祥和。^①

20 如果创造性的上帝自身寄居于他的创造物中，则他就使之成为自己的“家”，“在地上如同在天上”。

一切创造物都在与上帝的亲近中发现用之不竭的生命源泉，而且，在上帝中找到自己的家园，并得以安歇。

然后，被造物彼此的真正共同体也开始了：犹太教和基督教弥赛亚传统称这种共同体是“万物的同情”。爱、参与、交流以及全部纵横交错的复杂关系，使唯一的单个的创造物的生命，联合在宇宙的圣灵中。^②一种多侧面的创造物的共同体出现了。

三 创造的安息

根据《圣经》传统，创造从一开始就是面向其救赎；因为世界的创造面向安息日——“创造的节日”。“安息日是未来世界的六十分之一。”^③在安息日，创造得以完成。安息日预示着未来世

① E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*《希望原理》，Frankfurt, 1959, 页 1408：“宗教核心的愿望依然是：人类在生存的奥秘中有一种在家的感觉……”这种弥赛亚的宗教观念也决定着 Bloch 自己的希望哲学的目标。参《希望原理》，页 1628：“一旦他（人类）认识到他是什么，并理解他在真正民主制度中所拥有的，而没有丧失自我（Entäußerung）和异化，则在世界上就会出现童年时期人人都隐约碰到然而任何人都还没有在其中的某种事物：家。”

② E. Benz, *Der Mensch und die Sympathie aller Dinge: am Ende der Zeiten*《人与时间终了时万物的同情（按照 Jakob Boehme 和他的学派的观点）》，Eranos 年鉴，1955, XXIV; Zürich, 1956, 页 133 - 197。

③ Berachot 57b,

界。所以当我们按照它的未来——“上帝的荣耀”、“作为家园的存在”以及一般的“万物的同情”——来描绘创造时，我们就是在制定关于安息日的创造论。实际上，这指的是，在安息日，而且只有在安息日才能看到的创造的景观和远景。安息日是所有《圣经》的——犹太人和基督徒的——创造论的真正标志。创造通过安息日的和平得以完成，这就把两种世界观区别开来：一种是把世界看作造物，另一种是把世界看作自然；因为，自然在不停地生产，尽管它有季节和节奏的变化，但它不知道休息。正是安息日使世界作为上帝的造物得到祝福，得以成圣，得以启示。

奇怪的是，在西方教会神学传统中，创造通常仅仅被描绘成“六天的工作”。第七天，即安息日，常常被忽视。结果，上帝仅仅被描绘为创造的上帝；上帝不休息（*Deus non est otiosus*）。歇息的上帝，赞叹的上帝、对自己的造物感到喜悦的上帝，则隐而不见。然而，正是安息日完成了创造，成就了创造。正是在安息日的休息中，创造的上帝才实现他的目标，这意味着实现上帝自身以及他的荣耀。当人们庆祝安息日时，他们把世界看成上帝的造物，因为在安息日的宁静中，人们承认世界是上帝的造物。^①

以色列人在她自己历史的余暇和背景中庆祝安息日。但 21

^① H. Gese, *Zur biblischen Theologie*《论圣经神学》，München, 1977, 页 79：“安息日的意义主要不在于人类应当停止工作而休息。其主要目的是人类不干预环境——造物恢复休养生息（*die restitutio in integrum*）……从原则上说，关键的问题是切不可违反造物，造物至少在每个第七日应当摆脱人类的干扰，以此作为标记和象征”在道家智慧中也可以发现与犹太人安息日教义的绝妙相似。老子《道德经》十六章：“归根曰静，是为复命。”四十五章：“清静为天下正。”（参《道教文本》，《东方圣书》39, London, 1891, 页 59, 88. ——译注）

是,周而复始的安息日并不仅仅中断了工作的时间和生活的时间。它还超越自身指向安息年,在安息年,按照以色列上帝契约的公义,人与人,人与自然之间的原初状态被恢复。反过来,这种安息年又超越历史中的自身,指向弥赛亚时代的未来。每个安息日都是对世界救赎的神圣期待。

正是由于宣布了弥赛亚的安息日,拿撒勒人耶稣的公开使命才得以开始(路4:18以下)。^{*}按照基督教观点,通过十字架上献出生命,并通过耶稣复活,上帝所宣布的弥赛亚时代才真正开始。因此之故,基督教把每周的第一天当作复活的节日;它是新的创造的第一天。因此,他们根据复活来认识创造,根据新的创造来认识现实。

复活的光亮是用对未来救赎的希望照亮过去时代和死者的光亮。基督复活的光亮就是基督教安息日的光亮。但还远远不止于此。它作为弥赛亚的光亮照耀着所有叹息的造物,使短暂易逝的事物有永恒的盼望,盼望着将重新被创造成“没有终结的世界”。

四 造物成为天国的弥赛亚准备

这种创造论不局限于双重措词的、二元论教义的背景。它具有多重的、辩证的和过程的倾向。迄今为止,神学传统偏爱的是双重措词的、二元的结构,谈论的是“创造与救赎”、“创造与契

^{*}《路加福音》四章18-19节,在安息日,耶稣说:“主的灵在我身上,因为他……差遣我报告被掳的得释放,瞎眼的得看见,叫那受压制的得自由,报告神悦纳的禧年。”——译注

约”、“自然与超自然”、“必然性与自由”。这些二元对立是中世纪神学著名原理“恩典并不毁灭自然,相反,却以自然为前提,并使自然得以完善”(Gratia non destruit, sed praesupponit et perficit naturam)产生的背景。

这一格言从下述论断出发:上帝的恩典可以在永恒的逻各斯化身为基督这件事上看到,其结论是,这个化身以创造为前提并完善创造。这个格言也来自下述教义:基督论以人类学为前提——借用拉纳尔(Karl Rahner)的警句——人类学是“不完善的基督论”,而基督论则是“实现了的人类学”。^①就是说,做基督徒,首先以做人为前提,并完成和完善那种做人的初始状态。

22

在我看来,这个命题的第二个术语是不正确的,因为它没有把恩典与荣耀、历史与新创造、做基督徒与变得完善加以区分。因为第二种区分不十分清楚,所以中世纪教义不断导致洋洋自得(Triumphalismus):使自然得以完善的荣耀被认为已内含在恩典中;作为创造的内在基础的天国被认为已存在于立约之中;而人类状况的完善被认为已经是“做基督徒”的有机组成部分。

因此,我喜欢在三重措词的辩证法意义上重新阐述这一神学信条的第二部分,即:

Gratia non perficit, sed praeparat naturam ad gloriam aeternam; Gratia non est perfectio naturae, sed praeparatio messianica mundi ad regnum Dei(恩典并不完善,相反它为永恒的荣耀预备了自然;恩典也不使自然完善,相反,它为上帝的统治预备了弥赛亚世界)。

^① K. Rahner, *Schriften zur Theologie I*《神学研究》卷一, Einsiedeln, 1964, 页 169 以下;卷四, 页 151。又见 Kl. P. Fischer 的评论, *Die Anthropologie Karl Rahners*《卡尔·拉纳的人类学》, Freiburg, 1974, 页 293 以下。

这个原则来自下述论断：上帝的恩典可以在基督的复活中看到，其结论是：基督的复活是世界新的创造的开始。不言而喻，我们应当以前瞻的眼光，在未来的荣耀之光照下，讨论自然和恩典以及自然与恩典之间的关系，未来的荣耀将完成自然和恩典，并已经决定此时此地二者的关系。由此亦可知，上帝在历史中的契约还不能叫做创造的“内在基础”。我们只能把这个名称赋予充满上帝荣耀的未来天国，这是上帝在历史中的立约所应许和保证的。第三个也是最后的结论是：做基督徒，这件事本身并不是完满，而只是代表通向人类状况的可能的未来完满的弥赛亚道路。在这条道路上，犹太人的存在与基督徒的生命并行不悖，犹太人的存在是人类最终在公义中被解放、得荣耀、被联合的同一希望的道路和见证。基督徒的存在不能代替和超越犹太人的存在。它依赖于犹太人的存在，是同一条道路上的伙伴。

23 在中世纪犹太教中，在使各民族福音化的过程中，基督教会经常被看作神所希望的外邦人的弥赛亚准备（*praeparatio messianica*）。我们将接受犹太人对基督徒存在的这一评价，并使之超越外邦人的世界，扩大到自然本身。因为基督教要成为自然的弥赛亚的准备（*praeparatio messianica naturae*）。

如果我们按照弥赛亚运动来思考，那么，伟大的神学二元对立将摆脱其纯粹反题的立场。它们将是相辅相成的。在弥赛亚运动中，它们将被看作是互补的。它们将不再以互相否定的方法互相对立着来定义；它们将根据它们双方共同的第三者，被放在复杂的相互关联中来确定。一旦对立的双方被理解为共同过程中互补的两个方面，凝固为反题的术语结构将会开始运动。这就有可能更准确地发现并确定自由与必然、恩典与自然、立约与创造以及做基督徒与做人之间的可能的和谐。

五 圣灵中的创造

根据基督教的解释,创造是一个三位一体的过程:圣父通过圣子在圣灵中创造。被造的世界因而就“被上帝”创造,“通过上帝”形成并“在上帝之中”存在。关于这一点,巴西尔(Basilius)写道:

在这些事物的创造中,圣父被看作是在先的原因,圣子被看作是在进行创造的一位,圣灵被看作是在使之完善者;所以,进行管理的灵起源于圣父的意志,通过圣子的功效得以产生,通过圣灵的帮助而得到完善。^①

长期以来,神学传统只强调这一过程的第一个方面,以一神论的方式把上帝天父即创造者天主同他的造物对立起来。人们也一再努力制定特殊的基督论的创造教义。这里我们将从不同的地方出发,并通过提出第三个方面,即在圣灵中的创造,来描述对创造的三位一体的认识。

根据《圣经》传统,所有神圣活动在其效能上都是圣灵论的。通常总是圣灵首先使圣父和圣子的活动达到目的。随之而来,三位一体的上帝也不断地把圣灵吹到他的造物中。现存的一切,都存在于和生活于宇宙圣灵的能量与潜能的不停灌输之中。这意味着,我们必须根据能量来看待每个被造的现实,把它理解为实现了的圣灵的潜能。通过圣灵的活力与潜能,创造主亲自出现在他的造物中。他不仅以他的超验性面对造物;他还

24

^① Basilius, *Über den Heiligen Geist*《论圣灵》,三十一章(Migne PG,《希腊教父著作集》32,136B)。

由于进入创造物而内在于其中。

对圣灵中的创造的《圣经》基础是《诗篇》一〇四篇29-30节：

你掩面，它们便惊惶；
你收回它们的气，它们就死亡，
归于尘土。
你发出你的灵，它们便受造；
你使地面更换为新。

被造物从圣灵(ruah)的不断流入中产生(bara)。它们存在于圣灵中，它们通过圣灵而“更新”(hadash)。这里的前提是，上帝总是通过他的圣灵的力量并在他的圣灵的力量中进行创造，他的圣灵的存在因而决定着他的创造物的潜能与现实。另一个主张是，这圣灵被浇灌在现存的万物上，圣灵保护万物，使之生存，使之更新。在希伯来人看来，更由于圣灵是阴性的，所以，创造物的这一神圣生命应该通过阴性比喻来理解，而不仅仅按照阳性比喻来理解。

希伯来人对创造的智慧——上帝的女儿——的解释也是这样的：

在耶和华造化的起头，在太初创造万物之先，就有了我。
从亘古，从太初，未有世界以前，我已被立。
没有深渊，没有大水的泉源，我已出生。
大山未曾奠定，小山未有之先，我已生出。
耶和华还没有创造大地和日野，
并世上的土质，我已生出。
他立高天，我在那里：

他在渊面的周围划出圆圈，
上使穹苍坚硬，下使渊源稳固，
为沧海定出界限，使水不越过他的命令，
立定大地的根基。
那时，我在他那里为工师，
日日为他所喜爱，
常常在他面前踊跃，
踊跃在他为人预备可住之地，
也喜悦住在世人之间（箴 8:22-31）。

然而，即使在今天，这种圣灵中的创造智慧与创造概念也有待神学的进一步发展。加尔文是少数接受和坚持这种概念的人：“在所有的地方，圣灵使万物得以传播和维持，使它们在天上地上生长、复苏”（*Spiritus Sanctus enim est, qui ubique diffusus omnia sustinet, vegetat et vivificat*）。^①

25

① J. Calvin, *Institutio*《基督教原理》卷一, 13, 14:“因为正是圣灵,他在各处弥漫洋溢,维护万物,促使它们生长,在天上和在地上都使它们复苏。因为他没有界限,所以他不属于被造物的范畴;但是,在把他的能量传播到万物中时,在使万物获得本质和运动时,他确实简直是神圣的。”W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*《加尔文论圣灵的作用》,Göttingen, 1957;第11章:Der Heilige Geist und der Kosmos(圣灵与宇宙),页15以下。关于M. Luther的讨论,见R. Prenter, *Spiritus Creator*《创造主圣灵》,Göttingen, 1954。Barth著作中也开辟了这一方向。参见 *Kirchliche Dogmatik*《教会教义学》,I/1,页472以下:“不论在旧约中,还是在新约中,上帝的灵,即圣灵,通常就是上帝自身,以致不可理解,在这方面丝毫不逊于上帝,他可以临到万物,并且由于他的这一临在,能影响到被造万物同他自身的关系,而且由于同他自身的这一关系,他给被造万物以生命。被造物需要创造主,以便能够生存。因而被造物需要与他有关系。但被造物不能创造这种关系。上帝通过自己亲自临在于被造物中,创造了这种关系,以此作为上帝同自己的关系。上帝的灵是上帝呈现在被造物面前并从而创造这一关系的、成为万物生命的自由的上帝。”

圣灵——在尼西亚信经中是“生命的赋予者”——对加尔文来说,意思是“生命的泉水”(fons vitae)。如果圣灵“被浇灌”在一切被造的存在身上,那么,“生命的泉水”便存在于现存的、有生命的万物之中。一切存在的、活着的事物都显示了这种神圣源泉的存在。

如果圣灵被“浇灌”在整个造物之上,那么他便创造了所有造物同上帝的以及彼此之间的共同体,使之成为造物的团契,其中,一切造物都以自己的方式彼此交流,也同上帝交流。存在、生命及纵横交错的关系都存在于圣灵中:“我们生活、动作、存留都在乎他”(徒 17:28)。但是,这意味着,世界的相互关系不能追溯到任何组成部分或普遍的基础(或者我们给“基本粒子”取的任何名称)。根据机械论,事物是第一性的,它们彼此之间的关系是后来通过自然规律被决定的。但是,实际上,相互关系与事物本身一样是第一性的。“事物”与“关系”是互相补充的显现方式,就像核子部分的粒子与波一样。因为世界上任何事物都不是独立而存在、生存和运动的。任何事物都在圣灵的普遍联系中在其它事物中存在、生存和运动,他们存在、生存、运动于彼此之中,彼此联合,又为着彼此。所以,只有在圣灵本身中的造物的共同体才能被称作“基本的”。因为只有上帝的圣灵才凭自身而存在;因而只有圣灵才应当被看作其它任何事物可持续的基础,其它任何事物都不能凭自身而存在,而是依赖它物(ab alio et in aliis)。模式与对称、运动与节律、场与宇宙能量的物质的聚集,都是从圣灵的共同体中产生和形成的。圣灵中的造物的“本质存在”因而就是共同活动(Zusammenwirken);相互联系表明圣

灵的存在,因为它们显示“整体的和谐。”^①布伯(Martin Buber)写道:“一开始就有联系。”

由于认为上帝圣灵内在于创造物中,所以加尔文非常接近斯多葛派关于神圣的宇宙观念和世界灵魂居住在一个宇宙肉体(Weltleib)中的观念。不过,他的宇宙圣灵学说不同于斯多葛派泛神论的地方,在于基督教三位一体论。“上帝的灵作用于、并渗透到世界中,影响和规定着世界的连贯性”,而他本身并不淹没在其中。宇宙的圣灵仍然是上帝的灵,并成为我们的灵,因为他作为使我们生存的力量作用于我们。

由于这种分化,并且由于认识到上帝内在于世界,所以,就有可能设想世界自我超越到它的开放的将来中。我们将如何认识这种自我超越性呢?圣灵在创造物中的存在,使宇宙成为天与地组成的反常的双重世界,这世界超越着自身。它对荣耀天国的将来开放,这将会更新、统一、充实和完成天与地。

但是,从神学上说,对圣灵在创造物中的存在必须进一步作出区分;因为我们必须区别其宇宙的、和解的和救赎的寄居。

圣灵在其寄居中如何行动,在每一种特定情况下,都必须根据他作为主体,作为能量,或作为潜能的自我现显的方式加以区分。

圣灵的能效可以划分为他的创造、他的保存、他的更新以及

^① 参见 Fr. Capra, *The Tao of Physics*《物理学之道》,1975 德译本: *Der kosmische Reigen. Physik und östliche Mystik - ein zeitgemäßes Weltbild*《宇宙之舞——物理学与东方神秘主义》,第六版, München, 1983, 页 286:“在新世界观看来,宇宙被看作是一个由相互联系的事件组成的动态网。这个网的任何一部分的属性都不是根本性的;它们全都来自其余部分的属性,它们的相互关联的全部恒常性支配着全部网络的结构。”

他的完成的活动。

27 圣灵的创造是最适合我们今天正在寻找和需要的生态创造论的神学概念。由于这种概念,我们正在使神学创造论摆脱主观性和对世界的机械论控制时代,把它引入我们寻求生态学的世界共同体(Weltgemeinschaft)未来的方向上。^① 工业国家对自然的不断破坏和核武器的堆积对人类不断造成的威胁,使主观性和对世界的机械论控制的年代达到最后的极限。面临这些极限,我们只有一个现实的选择才可以避免普遍毁灭,此即非暴力的、和平的、生态论的世界范围内稳定的共同体。

这种向着全新时代的过渡不仅使基督教神学传统面临着适应的问题,在很大程度上,这些传统面临着重新发现它们自己的原初真理的迫切需要,这个原初真理在一个行将结束的时代里一度被歪曲或被压抑,在这个时代,通过对自然的征服和用于军事毁灭的累积的潜力,世界遭到奴役。因此,我们将努力避免在神学创造论和科学及科学理论之间划定一条分明的界线的做法——这条界线是由于人们急于维护神学自身身份而划定的。我们寻求的是科学与神学认识的沟通。只有我们对普遍的生态与核武器灾难的危险性取得共识,只有我们共同寻求一个可能存续的世界,我们才能对基督教传统和基督教信仰的希望做出

^① Fr. Capra 在 *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild*《转折点:新世界观的基石》(Bern, 1983)中作了出色的研究。参见 G. Freudenthal 的历史研究, *Atom und Individuum im Zeitalter Newtons*《牛顿时代的原子与个体》, Frankfurt, 1983; 和早期研究 E. J. Dijksterhuis, *Die Mechanisierung des Weltbildes*《世界图景的机械化》, Berlin, 1956; Fl. W. Matson, *Rückkehr zum Menschen. Vom mechanistischen zum humanen Weltverständnis*《向人回归——从机械世界观到人性世界观》, Olten-Freiburg, 1969。

特殊贡献。

六 上帝内在于世界之中

生态创造论包含关于上帝的新思考方式。这种思考方式的核心不再是对上帝和世界加以区分。它的核心是承认上帝存在于世界之中和世界存在于上帝之中。

由于对亚畏的信仰是在由泛神论的、母权制的、泛灵论的宗教所形成的环境中发展起来的,因而《旧约》为之作见证的亚畏信仰千辛万苦而坚持不懈地向人们灌输上帝和世界的差别:即,不能从尘世的意义上理解上帝,也不能把世界解释为是神圣的。上帝不是在自然的力量和节律中显现自身的;他在由他的立约和他的应许所决定的人类历史中启示自己。这意味着生殖的力量不应当被作为神圣的力量来崇拜。迦南地的生殖力崇拜被当作偶像崇拜加以排斥,而把亚畏改造为“巴力神”或神圣的自然力量,被当作最坏的亵渎神灵的形式而给予打击。上帝与世界之间的永久性划分的基础是对创造的信仰,因为,这使上帝同世界对照起来。上帝的语境是超验性,而世界作为“上帝手中的作品”则变成内在性。自然被剥夺她的神性,政治成为亵渎神灵,历史失去了命运。世界被变成被动的物质。

28

上帝与世界的这种区分还被现代神学护教学者们看作是使《圣经》传统适应现代欧洲世俗化过程的一种方式。这个时期风靡欧洲的对自然的无情征服和剥削,在古代人对上帝与世界的区分中找到恰当的宗教合法性。但是,这当然是对《旧约》关于上帝与世界的划分的根本真理的一种篡改。这一真理不应该被

放弃；但是，今天的生态论的创造论应当看到并教导人们上帝在世界之中的内在性。这并不意味着离开《圣经》传统。相反，这意味着回归到原初的真理：通过宇宙的圣灵，大地的创造者上帝出现在他的每一个造物之中，也出现在他的造物共有的团契中。天主渗透到整个宇宙中（*Deus penetrat praesentia sua totum universum*）。^①上帝不单单是世界的创造者。他也是宇宙的灵。通过圣灵的力量和潜能，创造主寄居在他创造的万物中，赋予它们以生命，维持它们的生命，把它们引导到他的天国的未来之中。在这个意义上，创造的历史就是圣灵产生效果的历史。因此，即使在我们考虑原初的《圣经》传统时，仅仅把创造看作是“上帝手中”的作品，看作只能同上帝本身区别开来的“作品”，也是片面的。创造也是上帝圣灵的分殊的存在，是“一”存在于“多”之中。

如果我们根据对这种神圣的世界内在性的认识来理解上帝在同世界的关系上的超越性，那么，我们就应当从创造论中清除因果概念，的确，我们必须完全停止根据原因进行思考；因为因果律的思想方法让我们仅仅想到神圣的第一因（*causa prima*）的超验性——这种第一因由于是神圣的，所以也应当是自因（*causa sui*）。但是，创造世界不同于引起世界。如果创造主凭藉圣灵的力量亲自存在于他的造物中，那么，他与造物的关系应当被看作由单向的、双向的和多侧面的关系组成的复杂网络。在这个关系网络中，“创造”、“保护”、“维持”和“完善”，肯定都是单向的关系；而“寄居”、“同情”、“参与”、“陪伴”、“持续”、“取悦”和“荣耀”则是用来描绘上帝圣灵和他的所有造物之间的宇宙

^① Fr. Oetinger, *Inquisitio in sensum communem et rationem*《常识与理性研究》，Tübingen, 1753, 页 150。

生存共同体的相互关系。

因而,三位一体的创造论便不是从上帝与世界的对立开始从而可以继续根据彼此的对立(上帝不是世界,世界也不是神圣的)对上帝与世界作出规定。它另有起点,它从上帝自身内在张力开始:上帝创造世界,同时进入世界。他使世界开始存在,同时又通过世界的存在显示自己。世界依靠上帝创造的力量生存,而上帝又住在世界之中。所以,如果创造主上帝与他的造物对立,那么,他也和他自己对立。如果被造物与它的创造主对立,则上帝也再次与自己对立。超越世界的上帝和内在于这个世界的上帝,是同一个上帝。所以,在上帝对世界的创造中,我们可以看到上帝的自我分化和自我等同。上帝在自身之内,同时也在自身之外。上帝在他的造物中,是在自身之外,而同时在他的安息中又在自身之内。

有两个重要概念,可以用来帮助我们理解上帝在他的造物中的这种自我分化和张力。

1、拉比派和犹太神秘哲学的舍金纳教义(Lehre von der Schechina)。“上帝把自己从自己分割出来。他把自己献给自己的人民。他遭受他们的苦难,与他们一起遭受在异国他乡的流离之苦……”罗森茨威格(Franz Rosenzweig)就是这样来描绘上帝在他所选择的人民中的舍金纳的。^①但是,上帝以他自己的方式在他所钟爱的造物中的寄居,也是如此:他把自己献给他创

^① Fr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*《拯救之星》,第三册,第三部分,Heidelberg, 1954, 页 192。又见 A. M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Shekhinah in der frühen rabbinischen Literatur*《早期拉比文献对舍金纳概念的研究》, Berlin, 1969; G. Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*《论神性的神秘形态》, Frankfurt, 1973。IV: Shekhinah, das passiv - weibliche Moment in der Gottheit\舍金纳:神性的被动-阴性时刻》, 页 135 - 92。

造的存在物,遭受它们的苦难,同它们一道遭受离乡背井之苦。在圣灵中寄居在他的造物中的上帝,出现在他的每一个被造物面前,与它们每一个紧密相连,与它们苦乐与共。

2、基督教三位一体教义。在自由的、洋溢的爱的狂潮中,永恒上帝走出自我,创造一个造化,一个现实,它和上帝一样存在,但又不同于上帝自身。通过圣子,上帝对他的造物进行创造、调解和拯救。借助圣灵的力量,上帝亲自出现在他的造物中——出现在他对造物的调和与拯救之中。凡来自上帝的,均出自爱的涌流,这爱的涌流,也是上帝乐于忍受他所创造的存在物的矛盾的内在根据。上帝愿意通过他所希望的受苦的决心对世界加以调和和拯救,其意志的源泉也在此。

30 圣子,上帝自身内部永恒的对称部分,成为借以进行创造的智慧、模式。世界在其中得以被创造的圣子变成肉身,而且亲自进入世界以便拯救世界。他遭受造物的自我毁灭之苦以便通过受苦来救治世界。凡不以这种方法被上帝纳入创造之中的,也不能被救治。

圣灵上帝也是宇宙的灵,是宇宙的全部聚合力,是它的结构、它的信息、它的能量。宇宙的圣灵来自圣父和照耀在圣子身上的灵。宇宙的进化与突变也是造物的灵的运动与经验。因此,保罗告诉我们,圣灵在服从于虚空的一切造物中“叹息”。因此圣灵在一切造物中超越自身。这表现在一切有生命的事物的自我组织(Selbstorganisation)与自我超越中。

七 相互渗透原理

这种辩证运动的原型可以在神性本身中发现。三位一体的

教义是上帝之中的区别与统一的系统表述。通过融贯(perichorese)*的概念,三位一体的社会学说系统地阐述了圣父、圣子和圣灵的相互寄居性,以及通过这些寄居性显现的永恒的共同体。^①通过它们的相互寄居和相互渗透,不同位格的永恒共同体存在于上帝之中,正如《约翰福音》的耶稣告诉我们的,“我在圣父中,圣父在我之中”(14:11);“我和圣父是一体”(10:30)。三位一体的融贯显示了被我们称作神圣生命和永恒的爱生存的
最高强度;反之,上帝无限强烈的生命在神圣位格的永恒融贯中得到揭示。我们不应把三位一体的融贯看作死板的模式。我们应当同时把它看作既是最强烈的兴奋,也是爱的绝对安静,是一切有生命的东西的源泉,全部共鸣的基调,是按节奏跳动和振荡着世界的来源。

在上帝之中,不存在巴特在其神学主权论中坚持的片面的支配和服从、指挥和听从、主人和奴仆的关系,巴特以此为出发点解释一切与此相似的对立关系:上帝和世界、天和地、灵魂和肉体、尤其是男人和女人。^②在三位一体的上帝中,只有相互发出爱和接受爱。

这里,我们的出发点是,所有与上帝相似的关系都反映了三位一体的融贯的、原初的、相互的寄居性和相互渗透性:上帝在

31

* perichorese. 指基督的人性与神性相互补充的教义。——译注

① 参见 I. D. Zizioulas, *Wahrheit und Gemeinschaft*《真理与团契》,载 *KuD*《基督福音的布讲与教义》26,1980,页 2-49。

② K. Barth,《教会教义学》,同前,IV/1, Zürich, 1953,页 219(英译:Edinburgh 和 Grand Rapids 1936-69,页 200 以下——译注):“我们不仅不应当否认而且实际上应当肯定和理解在上帝自身中有上和下、前和后、支配与服从这一令人不快的事实是上帝的存在不可或缺的。……他的神圣的统一在于……这一事实:在他自身中,他既被服从也服从于他人。”此后几页巴特继续发挥这一观点。

世界中,世界在上帝中;天和地都在上帝之国中,渗透着上帝的荣耀;灵魂与肉体在赐予人的整体以生命的圣灵中结合为一;在无条件的和无限的爱天国中,男人和女人自由地成为真正的和完整的人。没有什么孤独的生命。与莱布尼茨的看法相反,每个单子都有许多窗户。事实上,它只能由窗户组成。一切生物——各以其独特的方式——彼此生活在对方中,彼此共同生存,靠对方生存,为对方生存,正所谓“万物相通”。正是这种作为互相渗透或融贯的三位一体的生命的概念,将支配这种生态创造论。

八 宇宙精神和人类意识

当我们考虑自然时,我们把开放系统中的组织形式与交流方式叫做精神(Geist)。我们可以从有活力的物质开始,进而讨论生命体系的形式、多层次的生命共生现象、人类及人口数量,并以生态系统的“地球”、太阳系、我们的银河系和宇宙中整个复杂星座而告终。

在所有这些层面上,精神的组织原则都是一样的:

1. 共时地:自我肯定和综合;
2. 历时地:自我保存和自我超越。^①

而且,一、通过将开放的生命系统合并到共生的生命形式中,二、通过在可能事物即未来的未开垦的土地上发展更加丰富的生命形式,精神显示出明显的趋向,要求发展成越来越复杂的

^① 这里我使用 E. Jantsch 在 *Die Selbstorganisation des Universums*《宇宙的自组织》(München, 1979) 中的生物学术语。

开放系统。

意识是反思性的和被反思的精神。假定我们视此为理所当然,我们就是在否定奥古斯丁和笛卡儿把意识和精神混为一谈的做法。正像《圣经》传统提出的那样,我们是以实在论的方式而不是以唯心论的方式解释精神。假如意识是被反思的精神,那么,对我们来说,人类精神的大部分领域也仍然是无意识的;因为人类是高度复杂的生命系统,有许多层次,在许多关系和依赖性方面是一个开放性的体系。精神是人类自我组织及其自我超越性的精华,是他的内部和外部共生生命的精华。

32

——如果精神是人类无所不包的组织原则,那么,我们就应当谈论“精神—灵魂”和“精神—肉体”,谈论肉体 and 灵魂在精神中的统一。然而,人类的精神不能被等同于包含他的理性与他的意志的有意识的主观性;它包括他的肉体和他的灵魂的整个统一结构。

——通过精神,我们和其他人在社会与文化方面密切联系在一起。这个彼此紧密连接的联合体又是一个有组织的开放系统(即精神),在这个意义上,它可以被描绘成人类共同体的共同精神。

——通过精神,我们同自然环境紧密联系在一起。这个联合体是一个由人类和自然组成的系统。我们或许可以把它描绘成精神的生态系统。通过精神,作为系统一部分的人类社会与生态系统“地球”(盖亚[Gaia])联系在一起;因为人类社会生活在地球与太阳、空气与水、白天与黑夜、夏季与冬季的不断循环中,并赖以为生。因而,人类是宇宙生存系统的参与者和子系统,是生存于其中的圣灵的参与者与子系统。

因此,重要的在于,把人类对精神的意识扩展到尽可能多的

精神的组合中去,按照我们所说的精神的组织原则(自傲与整合、自我保存与自我超越)来扩大个体意识,以便使它延伸到社会的、生态的、宇宙的和神圣的意识中。这样,个体的意识便进入更高级、更复杂、更多层次的精神的组织形式中去,并达到生命更多样和更高级的相互交替中。这样,神圣的、宇宙的、社会的和个人的精神也会达到对它在人类中的自我的更进一步的和更高级的认识。

以圣灵中的创造的观念为形式的“创造中的上帝”这一概念,可以使我们不再把创造与进化看作是对立的概念,而是把它们当作互补的概念联系在一起:存在着进化的创造,因为进化不能仅仅根据自身来解释;存在着创造的进化,因为对世界的创造被安排为指向荣耀的天国,并超越自身。我们应当把进化的概念看作创造的圣灵的自我运动的基本概念。

33

因为你热爱所有现存的事物,
你所创造的一切事物你都不厌恶,
因为你如怨恨,就不会创造任何事物。
如果你不愿意,什么事物还能够持久呢?
你所创造的事物怎么能够得到保存呢?
你赦免万物,因为它们是属于你的。
啊,主啊,你爱有生命的,
你的不朽的灵居住在万物之中。

《所罗门的智慧》11:24 - 12:1

第二章 在生态危机中

我们对神学创造论的考察并非从对犹太教和基督教创造信仰的探讨和解释开始。相反,我将首先研究和分析在奉行这一信仰的地方这一信仰本身所处的紧迫形势——创造信仰本身造成了这一紧迫形势的难题与困惑。 34

我们今天的形势是由我们整个科学与技术文明的生态危机造成的,是由人类对自然的竭泽而渔造成的。这种危机是致命的,它不单单是人类的危机。很长时间以来,这既意味着其它生物的灭亡,也意味着自然环境的灭亡。如果不彻底改变我们人类社会的根本方向,如果不能成功地找到另外一种生活方式和另外一种对待其它生物及自然的方法,这种危机将会以全面的大灾难而告终。

现代世界的生态危机是从现代工业国家开始的。这些国家是在基督教形成的文明中成长起来的。我们不能忽视基督教创造信仰的历史作用。这些作用又反作用于这一信仰本身,而今天,又要求我们批判这一误入歧途的发展过程,并用新的方法,根据其真正的起源来解释创造信仰。

现代世界的危机不仅仅是由于剥削自然的技术造成的;我们也不能把它归咎于使人类成为自然主人的科学。它的更加深刻的基础在于人类谋求权力和支配。在基督教文明范围内,这

种谋求摆脱了早期的宗教束缚,实际上又由于误解和滥用《圣经》创造信仰而得到强化;因为,“征服这地”被看作神给人类颁布的命令——命令人类支配自然、征服世界并统治世界。毫无节制地谋求权力,势必使人类酷似他们的上帝,“万能的上帝”;因此,人类乞灵于上帝强大的力量以便为自己谋求宗教上的合法性。因此,欧洲和美国西方教会的基督教所坚持的创造信仰,对今日世界危机不是毫无责任的。

如果我们抛弃正在导致可以预见的普遍灭亡的观念与行为,迈向人类与自然存亡与共的所有生物的未来,那么,这一转向将会是什么样子呢?正是在这里,今日基督教创造信仰面临着真正严肃的课题。所以神学创造论必须正视这些问题,并尽力寻找问题的答案。

如果基督教创造信仰本身将不再是生态危机和自然破坏中的一个因素,而是促进我们所谋取的自然和平共处的酵母,那么,应该如何解释和重新阐述基督教创造信仰呢?

几个世纪以来,我们试图把上帝的造物理解为自然,以便可以根据科学发现的规律来利用自然。今天,根本问题是:要把这个可认识、可操纵、有用的自然界看作是上帝的创造,并学会尊重它。被我们称为“自然”的有限的领域,应当提高到被叫做“上帝的创造”的整个存在中去。

这种思维方法的转换,对自然科学有着什么意义呢?它对于把自然从人类的征服中解放出来有什么意义呢?它对于使人类摆脱非份的权力追求,使人类可以同上帝的其它造物自由地进行交往,又有什么意义呢?

今天,一种可以负责地加以坚持的神学创造论,首先应该批判地对待自己的传统以及关于它自己的影响的历史,然后才能

勇敢面对同现代自然科学与当代自然哲学的对话。

如果我们执意把这种创造论的出发点放到当前世界形势的背景中,那么,这并不意味着我们想从护教学上使这一教义适应这一形势,以此作为使之免遭攻击的手段。这也不意味着创造论必须服从当前形势的规律和局限。但是它必须接受当今时代的批判,才能回到它自己的源头。基督创造论的本文讲说它自己的语言,产生它自己的异象,提出它自己的问题。但这种本文只有在当前的具体环境中,在特定时间里才能被听到。越是清楚地承认和接受当前形势的经验和认识、问题和困境,越能清晰而明确地讨论创造信仰。

因此我们将不是选择“创造论者”(Kreationisten)*采取的出路,他们用《圣经》字句主义的宇宙论的替代品来反对当今时代和现代科学及其理论。那将只不过是回到过去时代的创造论。那将不是根据其真正的起源对当今创造信仰的解释。

36

另一方面,我们也不赞成那些全盘接受当前尚有争议的宇宙理论的神学家们,他们把这些理论作为他们自己宗教宇宙论的基础从而圣化它们。这样做,只会使特殊的犹太教和基督教的创造信仰消解为把当前还有争议的世界观普遍提升到宗教高度的做法。

这里,我们将采取不同的方法,将遵循身份和相关性的模式。基督教创造信仰的身份在今天的生态危机中受到质疑,因而必须在这种背景中重新加以定义;而创造论信仰的相关性必须根据关于当前生态危机的观念,根据所提出的摆脱这种危机的出路来证明自己。

* 创造论者,与进化论者和泛神论者相对,认为宇宙由上帝从无中创造,认为世界是几千年前由上帝创造,而不是几十亿年前创造的。——译注

在这个导言性章节里,我们将首先考察生态危机的程度,把它看作人类统治自然的危机并探究科学、技术以及基督教神学对造成这种危机的作用。这一章的第二部分将根据尚待发展的“自然神学”的观点批判地讨论神学与科学的关系。最后,在自然哲学的基础上,我们将考察旨在结束自然的疏离的观念,考察旨在正确对待自然环境和人类本身的生理本质的合宜的态度和行为的观念。在开头这一章中,我们只是为当代创造论寻找一个原初参照点。在这里,我不想对提出的所有问题作全面叙述。

一 主宰地位的危机

生态危机(比较温和的标题“环境污染”我们更为熟悉)使人明显地看到,神学和科学以及许多其它学科,有着共同的命运。不过很明显,用“生态危机”这个术语描绘真正的事实,是软弱无力的,也是不确切的。这其实是现代工业世界全部生命系统的危机。这是人类给自身及其自然环境造成的危机,他们不但使自身,也使环境越来越深刻地陷入这种危机中。^①

37

人类用来剥削自然的技术永久性地(如果不是不可挽回的话)破坏了人类社会同自然环境的生存联系。不过,科学也卷入

^① 参见 *The Global 2000 Report to the President*《给总统的2000年全球报告》,The Council on Environmental Quality 编,Washington,1980。德文本:R. Kaiser 编, Frankfurt,1980; *Global Future - Es ist Zeit zu handeln*《全球未来——当机立断》,Freiburg, 1981; A. Peccei, *Die Zukunft in unserer Hand. Gedanken und Reflexionen des Präsidenten des Club of Rome*《关于未来的——百页:罗马俱乐部主席的反思》,Wien,1981; 罗马俱乐部早期研究, *The Limits to Growth*《增长的极限》,New York,1972。最重要的预见之一:今天地球的人口是45亿,2000年将会是63.5亿,2030年是100亿。

到掠夺性的技术之中。技术不是别的,而是应用性科学。科学连同技术一道,是从特殊的人类关切中产生出来的。人类的关切与科学技术联系在一起,先于它们并利用它们。这些关切是由人类社会的基本价值观念和信念决定的。这些在人类社会占统治地位并能指导公共生活的价值观念和信念,本身则起源于关于生活的目的和意义的基本的人类信念。因此,当我们谈论现代文明的生态危机时,我们只能是指包含其所有子系统的整个系统的危机,从森林的消失到恐惧症的流行,从江河湖海的污染到我们的大城市里在许多人当中弥漫的对生活的虚无主义感觉。^①

这意味着离开了社会环境,就不可能理解人类的自然环境。对自然环境的破坏性干扰过程起源于经济与社会的过程。因此,如果要遏止对自然的破坏,那就必须改变人类社会的经济和社会状况。那种主要以发展生产,提高人类劳动效率,促进现有技术为目的的社会,既不能控制,也不能克服自己所造成的对环境的不断破坏。^②

指导一个社会的规范来自其文化传统。这些文化传统是从

38

① 1978年温哥华居住会议的预言谈到,到2000年,八百万至一千二百万人口的特大城市将有二千五百个。关于城市向大都市发展的问题,参见L. Mumford, *The City in History*《历史上的城市》,London, 1961; H. LeVèbre, *Die Revolution der Städte*《城市革命》,Frankfurt, 1976。(法文原著;Paris, 1970。——译注)

② *Bericht des Zentralkomitees an den VIII. Parteitag der SED*《东德统一社会党(SED)中央委员会向第八次党代会的报告》,Berlin, 1971, 页38:“五年计划的主要任务,是在加快发展社会主义生产,提高效率,促进科学技术进步和提高劳动生产率的基础上,进一步提高人民的物质和文化生活水平。”这种不顾代价的发展观念形成了一堆凝固的教条,H. Falcke 对之曾有所批评,参见他的 *Verantwortung der Christen in einer sozialistischen Gesellschaft für Umwelt und Zukunft des Menschen*《基督徒在社会主义社会里对环境和人类未来负有的责任》,载于 *Die Zeichen der Zeit*, 1979, 页243-63。

社会所理解的生活意义和这种生活的社会与经济形式之间的相互作用中产生的。在一个漫长的历史时期,价值和意义系统在人们的潜意识中深深扎根。要改变它们是很痛苦的,通常要经历很长时间。

凡不能从根本上改变它们的价值和意义以便适应新的形势的社会,也不能作为一个整体发生变化。这意味着它们不可能结束它们正在造成的毁灭。相反,它们所造成的对自然环境的破坏反过来又对社会本身造成破坏性的反作用,造成价值的丧失和意义危机。

众所周知,随着人口密度的增加,环境受到的压力越来越大。如果说人口涌入我们的大城市,成为人类普遍的命运,那么,对待生活的感情和行为、道德准则和生活信念的模式都迟早要被打乱。焦虑和敌对行为将会增加。这样,生态危机就带来社会危机——人类社会的价值与意义危机,以及个人生活危机中日益增长的不稳定性。^①

个体的生物对这种危机可能作出矛盾的反应;人类社会也是如此。人们所采取的保护措施甚至会助长危机的蔓延和加深。例如,如果外部的物体侵入到一个有机体内,该有机体常常产生一种自我免疫过程。这个保护机制对有机体暂时具有保护作用,但是,从长远观点看,它会破坏有机体本身。因而,自我免疫的过程往往导致致命的疾病。^② 同样,在我们的社会里经常产

① E. von Weizsäcker 编, *Humanökologie und Umweltschutz. Studien zur Friedensforschung*, Band 8《人类生态与环境保护:和平研究》卷八, Stuttgart, 1972; 又见 A. Auer, *Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*《环境伦理——神学对生态学讨论的贡献》, Düsseldorf, 1984。

② H. B. Friedgood 特别注意到这一点,见 *Unmenschliche Menschlichkeit*《非人的人性》,载于《人类生态与环境保护》,同前,页 23 以下。

生的对生态危机的反抗,实际上足以造成这种危机的扩大和深化:人们对环境危机满不在乎,人们谈论对“环境的压力”以及现代技术的令人遗憾的“副作用”。他们不切实际地认为,生态危机可以通过技术手段来解决。但是,把危机减少到最低限度不单单抑制了危机造成的痛苦;它也回避了对整个生命系统的必要改造。结果,人们对自然的慢性死亡越来越漠然。甚至人类的生存意志也会转变为死亡的愿望,因为在整个系统的危机中,如果不彻底改变方向,人类对生命的肯定也是不可能的。只有能够承受苦难的生命系统才可能幸存下来,因为只有它们才愿意学会变革与更新,并向变革与更新开放。^①

在此我们将首先研究现代文明中的科学与价值的相互作用,然后将揭示基督教的创造信仰与这些价值观之间的联系。我们将不从纯粹理论方面考察科学与神学本身。我们将把二者放到人类非法夺取统治自然的权力的背景上去考察。结果,我们在这里考察的将不是神学概念本身;我们关心的是它们的权力结构。我们是以在纯理论方面、神学和科学之间的关系已经取得的研究成果为前提。^②

1. 现代科学起源于人类某些理想、价值和信念的背景。特殊的关切推动了科学的发展。明确的要求可以通过可利用的科

① 学习的能力和乐于受苦之间的联系长期以来是一个众所周知的事实。希腊文中 $\mu\alpha\theta\epsilon\iota\varsigma$ (知)与 $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\varsigma$ (受苦)是谐音的。

② I. G. Barbour, *Issues in Science and Religion*《科学与宗教》, New York, 1966; E. C. Rust, *Science and Faith*《科学与信仰》, *Towards a theological understanding of nature*《面向自然的神学认识》, New York, 1967; H. Nebelsick, *Theology and Science in Mutual Modification*《神学与科学互相修正》, New York, 1981; A. R. Peacocke, *Creation and the World of Science*《创造与科学世界》, Oxford, 1979。

学成果得到满足。^① 确实,科学的好奇心本身可以被描绘成对纯粹的、超然的知识的乐趣。并不是每一本科学著作都服务于特殊的目的。但是,非科学的兴趣时时处处都卷入到科学的社会背景中。在生存斗争中,科学与技术的进步不仅仅被用来促进生存;它也被获取权力的政治意志所利用。从社会现实来看,根本不存在“价值中立的科学”。今天,许多科学项目的花费如此巨大,以致要建立科学部门来处理有关政策。而如果科学与政治是联系在一起的,那么,科学和科学家们就都隶属于政治背景,不管他们喜欢还是不喜欢。评价科学项目的标准因而就是政治标准。如果科学家仍旧想成为他们自己工作的控制力量,那么,其不可避免的后果就是他们的政治责任:既要对自己的工作负责,也要对其后果负责。

40 科学和技术的政治背景是由赋予一个社会的集体行为以意义的全部要求决定的。这些占统治地位的愿望、要求和观念的总和就是我们称为公认的价值观的东西。这些价值观通过它们作出的判断来规定人们的行为方式,给实际生活指明方向。什么样的价值观指导现代文明的发展呢?如果我们把现代科学技术文明同以前的文明,即现代社会以前的文明加以比较,就可以清楚地看到其间的本质区别:这是以发展为基础的社会与以均衡为基础的社会之间的差别。以前的文明决不是“原始社会”,更不是“欠发达社会”。它们是极其复杂的均衡系统——人与自

^① 参见 H. Marcuse 的分析和批评, *Der eindimensionale Mensch*《单向度的人》, Frankfurt, 1967(英文本; London & New York, 1964。——译注); J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*《知识与人类利益》, Frankfurt, 1968(英译; London, 1978。——译注); M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*《工具理性批判》, A. Schmidt 编, Frankfurt, 1967。

然之间关系的均衡,人与人之间关系的均衡以及人与“神”之间关系的均衡。只有现代文明,才第一次着眼于发展、扩张和征服。获得权力,扩大权力,保卫权力:它们连同“追求幸福”一道,或许可以被称作是现代文明中实际上占统治地位的价值观念。^①

人们常常认为,犹太—基督教传统应该对人类滥用统治自然的权力及其肆无忌惮的权力意志负责。人们说,正是这个传统规定人类应该统治地球。反过来,这同一个传统也剥夺了自然世界的守护神和上帝,使之成为人类的渎神的世界。^② 然而,在《圣经》中发现的这种所谓“人类学”世界观已有三千多年的历史,而现代科学技术文明在欧洲开始发展最早也不过是四百年前的事。因此,在其发展过程中,一定有其它更重要的因素。无论经济的、社会的和政治的变化如何,要弄清四百年前的人如何看待他们自己,另一个因素更为重要。这就是文艺复兴和唯名论提出的关于上帝的新形象:上帝是全能的,而绝对的权力

① R. L. Shinn 编, *Faith and Science in an unjust world. Reports of the WCC's Conference on Faith, Science and the Future* 《在一个不公正的世界中的信仰与科学,世界基督教协会会议关于信仰、科学和未来的报告》, Genf, 1980; P. Abrecht 编, *Faith, Science and the Future* 《信仰、科学与未来》, Philadelphia, 1978。根据 1776 年美国独立宣言,“生命、自由和追求幸福”是人类不可让渡的基本权利。参见 H. M. Jones, *The Pursuit of Happiness* 《追求幸福》, New York, 1966。

② 例如 Z. B. C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums* 《天意的终结——基督教不仁慈的结果》, Hamburg, 1972。评论见 U. Krolzik, *Umweltkrise - Folge des Christentums?* 《基督教导致的环境危机?》第二版, Stuttgart, 1980; G. Liedke, *Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie* 《在鱼腹中——生态神学》, Stuttgart, 1979; Ph. Schmitz 编, *Macht euch die Erde untertan? Schöpfungsglaube und Umweltkrise* 《你们治理这地? ——创造信仰与环境危机》, Würzburg, 1981; E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums* 《致命的进步——论地球的毁灭和基督教传承人的毁灭》, 第二版, Regensburg, 1981。又见 G. Alner 等, *Manifest zur Versöhnung mit der Natur* 《与自然和解的宣言》, Neukirchen, 1984。

(*potentia absoluta*) 是上帝的突出特征。结果,上帝在地上的形象——人类(在具体实践中意味着人)——必须为权力和支配地位而奋斗,以便获得他的神性。^① 权力,而不是善和真,成为神的最重要神性。但是,人类如何获得权力,才能像他的上帝呢?通过科学和技术;因为像培根欢欣鼓舞地宣称的那样,“知识就是力量”。关于自然规律的科学知识的目的就是统治自然的权力,并借此恢复人类与上帝的相似性与人的支配地位。^② 笛卡儿在他的科学理论《方法论》中也宣称,精确科学的目的就是使人类成为“自然的主人和所有者。”^③

只要对权力的获取仍是促进对知识的科学探求的关切之所在,那么,权力就将是铸造科学的模子;权力将是科学所采用的实际形式。^④ 科学的确就是如此,不仅在它们的技术应用中是如此,而且在它们的基本方法论原则中也是如此。对自然生

① H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* 《近代的合法性》, Frankfurt, 1966。随即又有 H. E. Richter 对文化史的精神分析: *Der Gotteskomplex* 《上帝情结》, Frankfurt, 1979。美英研究成果是由 L. White 在 *The Religious Roots of our Ecological Crisis* 《我们的生态危机的宗教根源》中总结的,见 *Science*, 1967 (155), 页 1203 - 1207, 以及 W. Leiss, *The Domination of Nature* 《对自然的控制》, New York, 1972。

② 转引自 W. Leiss, 《对自然的控制》, 同上, 页 48 以下:“人对自然的主人身份”在 Bacon 眼中的含义是用奴隶制的形象来表示的:“我已经获得了自然和她所有的儿女成为你的奴隶, 为你服务的真理”(页 55)。根据这一比喻,“自然之母”及其子女要服从男人, 而不是服从人。评论见 R. Ruether, *Frauen für eine neue Gesellschaft. Frauenbefreiung und menschliche Befreiung* 《新社会的女性——妇女解放与人类解放》, München, 1979, 页 200 以下。

③ R. Descartes, *Discours de la Méthode* 《方法谈》(1692), Mainz, 1948, 页 145。参见 G. Liedke, *Von der Ausbeutung zur Kooperation* 《从利用到合作》, 载于 E. v. Weizsäcker 编, 《人类生态与环境保护》, 同前, 页 36 - 65, 特别是论题十二。

④ 参见 C. Fr. von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie* 《人类的花园——历史人类学论集》, München, 1977, 页 253 以下。

命系统加以分析和客观化的方法,就是使这些系统服从于人的意志的方法:分而治之(*divide et impera*)。而且,通过这种方法,人类从一开始在原则上就作为自然的统治者来面对自然。他不再是创造物的共同体的一员;他作为主人和占有者与造物相遇。结果他不再根据肉体和自然来确认自己的身份。他仅仅成为认识和意志的主体。自然环境被贬低到纯粹客体的地位,这同人类的主体化是一致的。^①笛卡儿的认识实体与广延实体的二元论加速了人与自然的分化这一现代过程,也是这一过程背后的目的。但是,把人看作是认识的主体,这和他的人性是敌对的,正如把自然说成是服从于几何学的广延概念同自然是敌对的一样。“笛卡儿特别推崇的关于自然是没有精神的观点,必然导致认为心灵与精神不具有自然性的观点,并导致二者都不具有神性的观点”,对此巴德(*Franz Baader*)早就有过批判性评论。^②

科学把自然当作客体,导致人类运用技术对自然进行剥

42

^① M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (世界图像的时代), 载于 *Holzwege*, Frankfurt, 1957, 页 69 以下, 特别是页 80 以下; G. Rohmoser, *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel* (主体性与具体化——青年黑格尔思想中的神学与社会), Frankfurt, 1961。

^② Fr. Baader, *Über den Zwiespalt des religiösen Glaubens und Wissens* (跨越宗教信仰与理解的鸿沟), 第二版, Darmstadt, 1958, 页 49。

为人的情绪反应和我们自己的欲望的能力决不能说有什么增长。”^①

尽管马克思主义批判资本主义“人对人的剥削”，但是，就自然而言，缺乏批判。^② 社会主义工业国家对环境的破坏和资本主义工业国家相比，毫不逊色。对于不同的政治制度而言，生态危机显然是中性的。无论是资本主义扩张对自然的破坏，还是社会主义生产的增加对自然的破坏，对于自然来说都是一样的。对于受害者自然来说，科学和技术文明无疑是地球上出现的最可怕的怪物。

其结果是有目共睹的，无须详加叙述。难以控制的增长过程到处出现：不断增长的人口，工业的发展，日益增加的污染和能量消耗，越来越多地受到刺激，而且，人们的心理和精神方面的不稳定性也逐渐增加。这些过程彼此依赖，互相促进。“发展”不再像 19 世纪那样代表着希望；它是发达国家的人感到难以逃避的厄运。当古代文明国家被断定是“欠发达国家”或者“发展中的国家”时，这仅仅表现了坚持这种以自己的状况为根据来判断一切，仅仅以建立自己的霸权为目标的进步意识形态（*Fortschrittsideologie*）的愚蠢的帝国主义。^③

需求得到满足，需求也不断增加。不断增加的要求是提高生产率的动力。但是，不断增加的需要和满足这些需要的冲动

① A. Mitscherlich, *Thesen zur Stadt der Zukunft*《论未来的城市》，Frankfurt, 1971, 页 139。

② A. Schmidt 不情愿地说明这一点；参 *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*《马克思的自然概念》，Frankfurt, 1962, 1971。

③ 参见 F. H. Cardoso, T. dos Santos, A. G. Frank, A. Pinto 等对依附理论的批评, G. Gutierrez, H. Assmann, J. C. Scanone, J. L. Segundo, E. Dussel 等人的解放神学即是根据他们的分析而建立的。

之间的竞赛是没有止境的。利用有限的资源不可能达到无限制的进步：有限的潜力不能满足无止境的需求。即使人类发现了新的能源，利用基因技术生产出新的食品，然而假如需求仍像当前这样继续不受限制，那么这种竞赛也会把人类驱入全球性危机。

“进步”本身似乎陷入恶性循环，在这种恶性循环中，进步造成了灭亡而不是生存。因此，一个严峻的问题正无情地摆在我们的科学和技术文明面前：大自然真的不过是所有人都可以自由参加的比赛吗？大自然真的是可以滥用并随意处置的无主财产吗？

2. 基督教神学受到生态危机的影响，同它受到科学和技术的影响相比，毫不逊色。现代工业国家是在受基督教影响的地区发展起来的。在这些地区，占统治地位的价值系统和意义系统长期以来是由《圣经》和教会决定的。甚至现代世俗的文化形式和无神论的生命哲学也仍然属于《圣经》和基督教传统影响所及的领域，尽管它们以批判的方式摆脱了这些传统。神学的两难境地可以从下面看出：

犹太—基督教传统的批判者们指出，创造论中关于《圣经》的职责“生养众多，遍满地面，治理这地”（创 1:28）为今天的生态危机奠定了理性基础：即无节制地生育，地球上人口过剩，以及对自然的征服。^①

但是，真的可以在这种委托中找到人类统治世界的合法理由吗？现代人征服自然的成功过程难道是完成《圣经》给人类指派的任务吗？这里有很多误解，这些误解常常由于神学和教会的护教学理由而令人遗憾地加剧了。

“治理这地”的特殊《圣经》概念同几个世纪以来神学传统

^① C. Amery,《天意的终结——基督教不仁慈的结果》，同前，页 15 以下。

教导的“支配地球”的统治世界的责任风马牛不相及。《圣经》的责任只是有关饮食的诫命：人类和动物同样都要靠采食地球以植物和树木的形式出产的果实生存。^① 夺取征服地球的权力并不是意图。“统治”的职责只能在《创世记》一章26节中找到：上帝说，“我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地，并地上所爬的一切昆虫。”但是，在这里，“管理”是和人与世界的创造者与保存者上帝之间的一致性有关的——“一致性”是指人被描绘成上帝的形象。因为人类和动物都要靠地上的果实生存，所以人对动物的统治只能是和平的统治，而没有任何“生杀予夺大权”。人所应当起的作用是“和平的正义”的作用。

当把《圣经》经文从《圣经》传统的适当背景中抽取出来并用来为其它的关切合法化辩护时，就总是引起误解。所以，重要的是应当记住《旧约圣经》开头几章的作者关于创造的解释：《创世记》二章15节讲到了“人要修理看守”的“伊甸园”。因而，人类掌管地球，就是要模仿园丁的栽培和保护工作。关于掠夺性剥削只字未提。确实，构成现代文明标志的夺取权力的意志，扩张和发展的意志，是由于借助《圣经》创造论才取得神学的合法性的；但是，在《圣经》本身中，这种后来才有的合法性是没有根据的。“人类独立于世界”以及这种独立性所带来并受到戈伽登(Friedrich Gogarten)赞美的“人类的心灵占有世界”，并不是通过基督教信仰演绎出来的。^② 如果神学

① O. H. Steck, *Welt und Umwelt*《世界与环境》(Stuttgart, 1978)第一次对《旧约》创造信仰作出生态论解释。

② Fr. Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*《上帝与世界之间的人》，Heidelberg, 1952, 页319。关于对戈伽登护教神学的批判，见 R. Weth, *Gott in Jesus*《耶稣中的上帝》，München, 1968；M. Welker, *Der Vorgang Autonomie*《自主的过程》，Neukirchen, 1975, 页129以下。

要发展自己的批判性潜能,它就必须摆脱这种护教学的调适,放弃对那些实质上是他人财产的观念的追溯认领。

但是,《圣经》的创造信仰至少是剥夺了世界的神性,这难道不是事实吗?毕竟,它不是打破了异教的禁忌,让人类“对世界随心所欲”吗?把上帝与世界——“上帝手中的作品”——严格划分开来,难道不是使世界非神圣化,并使世界接受人类不偏不倚的研究吗?确实,正是通过《圣经》的创造信仰,充满神秘力量的世界才成为人类的世界。因为第二个创造故事给人的印象是世界是为人类创造的,因此,人们才相信,近代以来,人类对世界的征服证明古代人类中心论的世界观才是真正的世界观。这一护教论论点中的否定的论点当然是十分正确的:确实,创造的信仰既不把世界看作是神圣的,也不把它看作是魔鬼的。但是,其逻辑的观点是虚假的。把世界解释为是上帝创造,恰恰不是要把它看作人类世界并从而占有它。如果世界是上帝的造物,那么,世界仍旧是上帝的财产,人类无权提出要求。它只能被当作信托财产来租赁和保管。它必须根据神圣的公义标准,而不能根据与人类利欲有关的价值观来处理。

45

根据人类中心论世界观,天和地都是为人类创造的,而人类是万物之冠冕;这无疑就是它的支持者和批评者声称的“《圣经》传统”。^①但是,它是不符合《圣经》的;因为根据《圣经》的犹太教和基督教传统,上帝是为自己的荣耀,出于爱而创造的;万物之冠冕并非人类,而是安息日。确实,作为上帝形象的人类在造物中有其特殊地位。但是,他与天上地上的其它存在物一起

^① 最彻底的批评来自 K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*《全集》; *Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*《历史存在批判》, Stuttgart, 1960; *Zur Kritik der christlichen Überlieferung*《基督教传统批判》, Stuttgart, 1966。

歌唱赞美上帝的荣耀,一起欣赏上帝对创造的安息日的愉悦,因为上帝看到它是美好的。即使没有人类,诸天也会述说上帝的荣耀。这种上帝中心论的《圣经》世界形象,使人类有可能把自己理解为造物共同体的一员,尽管他在宇宙中有特殊地位。因此,如果基督教神学寻找与创造信仰一致的智慧来解决创造问题,那它就必须使那种信仰摆脱现代人类中心论的世界观。

最后,神学常常通过退居到历史领域而把自然留给科学,以此来回应科学的胜利前进。^① 历史神学(Theologie der Geschichte)似乎是同化和解释《圣经》应许和未来希望的历史传统的恰当方法。历史神学也能对人类在历史上的实际行为作出评价。“自然”暗示的是无时间性的、静止的和不断循环的事物,而“历史”则充满回忆、希望和人类生活的真正意义。当“宇宙”这个概念因为让位给作为科学对象的自然的概念,从而不再能起到这种作用的时候,历史就成为世界的象征。无论从神学来看还是从46 无神论来看,历史研究都成为“普遍的科学”。^② 然而,“被卷入历史进步的世界”这一现代概念同样使神学依然束缚于欧洲现代二元论,这种二元论认为自然与历史是相互对立的。人类同自然关系的历史不被看作自然历史的一部分。相反,自然被

① 尽管我主张启示录是“末世宇宙论或末世本体论的开始”(参边码页124),但甚至对 *Theologie der Hoffnung*《盼望神学》(München, 1964)(英译:London 和 New York, 1967。——译注)来说,这里也有一个开放的前沿。

② 这是 K. Marx 的基本主张,它也支配 Marx 的自然观:“我们只知道唯一一种科学即历史科学”(见 S. Landshut 编, *Die Frühschriften*《早期著作》,Stuttgart, 1953, 页346)。奇怪的是, W. Panuenberg 也采纳这一观点。参 *Offenbarung als Geschichte*《作为历史的启示》,Göttingen, 1961, 页91以下(英译:New York 和 Loudon, 1969, 页15-80。——译注); *Grundfragen systematischer Theologie*《系统神学基本问题》,Göttingen, 1967, 页22以下, 页91以下。(英译:《神学基本问题》I, London 和 Philadelphia, 1970, 页96-136。——译注)

解释为人类历史的一部分。偶然性、对未来的开放性、以及潜能都是历史要素,这些历史要素不属于自然界,而属于人类历史。

但是神学也必须使创造信仰摆脱这种对历史的过高评价。对自然历史^①的沉思就是使之可能的一种视角。但是,另一种观点仍付阙如,那就是对历史发生于其中的尘世的特点的透视。最后一个视角也被忽视了:既在时间上也在空间上压倒和超越历史的关于该创造物的远景。人类的历史世界难道没有自然的极限吗?难道没有这样一种关于上帝创造的观念,它既包含了人类拯救史,也包含未被这一历史垄断的灾难吗?在上帝的创造中,天国有什么意义呢?

只要神学洞察仅仅是模仿科学对自然的洞察,那么,在对待世界的问题上,那就至多只有对创造的信仰,而没有足够的创造概念。如果我们把世界看作是上帝的创造物,那将是一种什么样的认识呢?

如果科学着眼于权力的攫取,那么,科学知识就成了宰制的知识。^② 我们越能够支配某物,我们对它的认识就越多。如果我们能够“掌握”某物,我们就能理解它。通过我们所规定的科学术语,通过定义,我们使事物固定,使对象可以确认。

但是,只有当创造的信仰集合了各种各样的沉思知识时,它才能达到对创造的认识。奥古斯丁说:“我们有多少爱,就有多少知识。”通过这种惊人的、奇妙的和仁爱的知识,我们并不是滥用事物。我们承认它们的独立性并参与到它们的生命之中。我们并不希望认识它们以便支配它们。我们希望认识,目的是为

47

^① 参 C. Fr. von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur* 《自然史》, Göttingen, 1957。这一标题受到 R. Bultmann 一类神学家的强烈驳斥。

^② J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse* 《知识与人类利益》, Frankfurt, 1968。

了参与。这种知识带来“交往”，并且可以被叫做和宰制的知识相反的知识。^① 它让生命成为生命，并珍惜其生命活力。如果基督教神学要对克服科学技术文明的生态危机作出贡献，那它就应当记住这一点——自己的智慧。^②

二 在通向生态论自然神学的道路上

在神学创造论的历史上，可以看出三个截然不同的阶段。这三个阶段是由特定时期的神学与科学之间的关系决定的。^③

1. 在第一阶段，《圣经》传统和古代世界的宇宙图像融合为一种宗教宇宙论。在这种融合中，不但赞美宇宙的泛神论因素，而且贬低宇宙的诺斯替派因素，都被排除在外。创造主同他的创造物的关系上的超越性的神学观念，带来的是关于在时间上和空间上都是有限的、偶然的和内在的世界的宇宙论观念。同时，超验的创造主的圣灵寄居在他的创造物中，使得这个世界看上去似乎是神意安排的世界，它充满上帝的荣耀，并由他的智慧指引，^④ 中世纪神学宇宙论总是借助于古代托勒密世界图像，根

① 参 I. D. Zizioulas, *Wahrheit und Gemeinschaft in der Sicht der griechischen Kirchenväter* (希腊教父眼中的真理与团契), 见 *KuD*, 同前, 1980(26), 页 2-49。

② 关于沉思的知识, 见 C. Fr. von Weizsäcker, 《人类的花园——历史人类学论集》, 同前, 特别是第四章; 亦参见 Th. Merton, *Contemplation in a world of action* 《在一个行动的世界中的冥思》, New York, 1965。J. Mohmann, *Gotteserfahrungen. Hoffnung, Angst, Mystik* 《对上帝的体验——希望、恐惧和神秘》, München, 1979。(英译: 《体验上帝》, London, 1980。——译注)

③ I. G. Barbour, 《科学与宗教》(同前)对这一历史作出详述。

④ Thomas von Aquin 赋予这一概念以古典形式; 参 *Summa Theologica* 《神学大全》I, q44-119。

据《创世记》第一章对六天的工作作出宇宙论的解释。现代科学成功地把自己从这种宇宙论中解放出来,尽管启蒙运动(牛顿也支持过)的物理—神学再一次为发展中的科学提供了宗教宇宙论的框架。

2. 在第二阶段,科学摆脱了这种宇宙论的束缚,而神学也使它的创造论从宇宙论中彻底分离出来,把创造论归结为个人对创造的信仰。古代及中世纪的世界观作为非科学被抛弃,而《圣经》创造故事也被历史批评当作神话抛弃。剩下的无非是把创造论归结为个人的信仰,它声称,人类应当信赖创造主上帝,而不是他创造的万物。为了使创造论免遭科学的攻击,现代新教神学喜欢把对创造的信仰解释为对绝对依赖情感的表达。就是说,它被解释为生存论的真理,或者是关于生命的真理。在这第二个阶段上,科学与神学都热衷于划定彼此的界限。似乎只有确定彼此的界限,才能为双方提供所需要的自由。在围绕着对布鲁诺(Giordano Bruno)和伽利略审判的严重冲突之后,在关于达尔文和弗洛伊德(Sigmund Freud)的公开争论结束之后,相互间的分界的确带来了和平。但这是在互不干涉基础上的和平共处。

3. 今天,神学和科学的关系已进入第三个阶段。现在,如果人类和自然毕竟要在这个世界上存续下去的话,那么,在生态危机和寻求神学与科学二者都必须为之奋斗的新方向的压力下,神学与科学成了患难中的伙伴。科学家们慢慢地发现,他们不断努力在神学与科学之间划分界限是不必要的,因为早先科学对自身毋庸置疑的信仰已不复存在。科学家也慢慢地发现,基督教神学并不保护陈腐的世界观,相反,它不仅在宇宙论领域,而且在社会实践领域都是值得认真加以考虑的合作者。在全球

出现“要么一个世界,要么没有世界”的状况下,科学和神学没有能力对一个单一的实在加以剖分。相反,神学和科学将共同实现对世界的生态认识。^①

49 由于从第二阶段到第三阶段的过渡刚刚开始,所以我将对神学从宇宙论退居到个人对创造的信仰作出批判性解释,由此开始,也许可以找到探讨生态学对神学创造论的决定作用和责任的道路。在哥白尼完成他的《天体运行论》后,这部书于1543年第一次由纽伦堡改革家奥贤德(Andreas Osiander)出版。^②为了解释新的哥白尼世界观的意义,在这本书的前言中,这位神学家利用了假说这一修辞术语:假说不是清晰的信仰(articuli fidei);它们是基本估算(fundamenta calculi)。结果,新世界的图景所依据的假说与基督教信仰的条款并不矛盾。确实,哥白尼后来拒绝奥贤德的前言;但是这一区分仍然是很有影响的区分。^③以上帝自身为对象的信仰并不一定以某一特殊的世界图像为根据。它使科学以灵活的假说性的工作草图的开放远景为背景达到对世界的认识。上帝信仰使理性摆脱教条主义,使科学摆脱偶像和偶像崇拜。如果信仰的批判性力量是要从外部被发现,那么,就必须问,它自身以什么为标准。

开普勒(Johannes Kepler),如同他之后的伽利略一样,坚持认为:在《圣经》中,上帝的意图不是要纠正关于世界的错误观

① 1979年世界基督教协会在Boston的会议表明了这一认识的变化。参注9。

② 关于历史内容,参H. Blumenberg, *Die Kopernikanische Wende*《哥白尼革命》, Suhrkamp 138, Frankfurt, 1965, 页92以下。

③ W. Elert, *Morphologie des Luthertums*《路德宗的形态学》I, München, 1931, 页363以下。B. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*《新约福音神学史》, Gütersloh, 1949, 页115以下;后来Bellarmin对伽利略事件也表达了相同的看法。参I. Barbour, 《科学与宗教》, 同前, 页33。

点,或者免除人类劳神费心进行研究的精力。他唯一的目的是向人类揭示人们得救所必需的一切。^① 这种根据人类的——的确是个人的一——拯救问题来解释《圣经》传统的宗教改革倾向,后来被认为是带有解放性的,而且直到今日有时还被认为是这样,因为,一方面,它被认为是在科学时代坚持《圣经》有效性的一种方法,另一方面,它也被认为是根据不带信仰教条偏见的理性来研究自然的可能的办法。但是,这种注重个人拯救的做法也切断了神学同人类如何认识和支配世界的方法之间的联系。神学领域成了内心城堡中灵魂得救的保证。整个世界得救的、尘世的、肉体的和宇宙的内容被忽视了。救赎的普遍性和整体性被放弃了。但是,当个人的救赎被认为与世界毫无关系的时候,对世界的认识和改造也同样不再与拯救和灾难有任何联系。这意味着人类的主体性和由“纯粹事物”组成的客观世界之间的灾难性裂痕加深了。信仰的真理和理性的真理分道扬镳。现在,神学只能把创造信仰放到人类的背景中,而不是放到自然的背景以及人和自然的关系中。但是,如果上帝不再是“决定一切的力量”,那么,真理便不再是单一的真理,救赎也不再是整体的救赎。

除了少数例外,新教神学采纳了现代世界的二分法。许多人甚至把它看作是宗教改革关于律法与福音、人与善工——以及精神王国与世俗王国之间的区分。只是到后来,人们才认清,神学的影响在这里远不是有益的,并且,实际上它加深了分裂。“现在,信仰已经解放了理性”是常用的套话。据称,宗教改革在“活生生的基督教信仰”与“如今在各方面都可以自由地独立工

50

^① J. Hübner, *Die Theologie Keplers zwischen Orthodoxie und Naturwissenschaft*《正统信仰与自然科学之间的刻卜勒神学》,Tübingen, 1975。

作和为自身而工作的研究”之间建立起“永恒的契约”。施莱尔马赫写道：通过“解放”科学，宗教改革对我们时代做出巨大贡献。^① 后来，戈伽登^②、布尔特曼(Rudolf Bultmann)^③和布鲁内尔(Emil Brunner)^④都再次强调人与自然之间的差别，以致认为不可能再看到个人的知识与科学的知识之间有任何积极联系。甚至当艾伯林(Gerhard Ebeling)考察“科学与创造信仰”时，仍把“科学的解放”当作他的第一个主题。^⑤

巴特也确立了界限：“在神学所描绘的创造主的工作之外，自然科学还有自由的领域。在科学——真正的科学而不是秘传的异教神秘的直觉或宗教——遇到其规定的界限的地方，神学应该也能够自由地发展”。他没有更精确地叙述这些界限的具体内容；他仅仅预言“未来的工作者们……在对这个共同界限的意义和样式作出规定时将会发现许多值得思考的问题。”^⑥ 幸运

① Fr. Schleiermacher, *Sendschreiben an Dr. Lücke* (致 Lücke 博士的公开信)，此文亦为 *Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*《福音教会原则下的基督信仰》一书的导言，转引自 *Bibliothek theologischer Klassiker*，卷十三，1889，页 36。

② Fr. Gogarten,《上帝与世界之间的人》，同前，Heidelberg, 1952

③ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*《信仰与理解》，卷 II，Tübingen, 1958，页 77 (该文英译载于《哲学与神学论集》，London 和 New York, 1955，页 88。——译注)：“基督教并没有产生对世俗科学的反抗，因为对世界的未讨论理解并不是对它进行解释的一种方法，也因为‘摆脱世界’并不能通过对世界的解释来完成，而只能在‘当下’的决定中来完成。”Bultmann 也使用护教学术语“解放”

④ E. Brunner, *Die christliche Dogmatik: Lehre von Schöpfung und Erlösung II*《创造和救贖的基督教学说》，Zürich, 1950，页 17 以下。(英译：London 和 Philadelphia, 1952，页 7 以下。——译注)

⑤ G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens I*《基督信仰教义》，Tübingen 1979，页 302。

⑥ K. Barth,《教会教义学》，同前，III/1 前言，Zürich, 1945。(英译：Edinburgh 和 Grand Rapids, 1936-69。——译注)

的是,他本人并不受这些界限的约束,而是经常把科学的观点用于他的创造论。

从现代科学本身的观点来看,“科学的解放”这一合法套语来自这一神话:神学曾是占统治地位的一方。但是从历史上看,科学从来不是被教会与信仰解放的;它们把自己从国家教会的权威中艰难地解放出来。神学也不能做事后诸葛亮,宣称它对科学的发展有这样的帮助。

51

神学退出宇宙论之后,便专心致志于个人信仰。正如路德在他的《小教义问答》(*Kleiner Katechismus*)中所说的,“我相信上帝创造了我……”当然,所有的创造信仰都包括个人的信念。但是,这种个人的认信现在越来越从排他的意义上来解释,尽管它具有包容性意味:因为路德继续说,“……连同所有其它被造物一起。”“关于创造世界的陈述不是理论——不是用来解释世界的假设。它是个人的、存在论的知识。”阿尔陶斯(*Paul Althaus*)解释说:因为“关于世界是被造物的确据是以上帝与我相遇为根据的。”^①同样,布鲁内尔也认为对创造主上帝的信仰是“作为相遇的真理”(Wahrheit - als - Begegnung)。他同样希望教给人们的创造论“不是关于世界如何产生的理论。”^②但任何神学创造论都不应当把对创造信仰的认识归结为对人的存在论的自我认识。它应该意味着整个可知的世界。如果上帝不是世界的创造者,他也不可能是我的创造者。

我们在这里所看到的世界观与创造信仰之间的连续对抗,仍旧显示出从第一阶段向第二阶段缓慢过渡的标记。如果今天

① P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*《基督教真理》, Gütersloh, 1962, 第六版, 第28节“创造”, 页301以下。

② E. Brunner, 《创造和救赎的基督教学说》, 同前, 页19。

把实在划分为人与自然,无论从科学上还是从神学上都被证明是虚假的,那么,这一批评并不意味着神学应当回到它过去的宗教宇宙论中去,不论是《圣经》的、教父学的还是中世纪的。今日如此迫切需要的生态论自然神学,其目的不是要满足意识形态对一种封闭的世界观的需要,它的目的应当是为生态世界危机提供参照点。可以说,在神学与科学之间龃龉迭起的关系中,缄默不语和行将死亡的自然以自己的方式成为第三个伙伴。结果,神学与科学的分离只是次要的争端。基本的要求是在生态方面使神学与科学都同自然环境相适应,因为它是给它们提供条件的框架。

52 科学信息正在迅速增加;一旦这种信息经过审查被排序,它就应当被嵌入到理论之中,才能被用于实际。新的单个的理论的提出,需要在关于作为整体的宇宙的、更广阔的理论中有方位点。通过一成不变的世界观来束缚无所不包的理论是不明智的。从意识形态上来支持这些世界观或通过政治权威来推行它们,对我们也没有益处。知识的宝库迅速增加,以致单个的理论及其总的方向也将比以前更加短命,更容易被代替。它们越来越具有临时草图的特点,它必须是可以变化的,本身必须是创造性的,因为它必须带来新的工作方案。因此,一种有关自然的神学理论将既是可变的,也是暂时的。

在神学与科学的第二阶段上,形形色色的思维方法都是从人的主观性出发,并以此为标准,把这个可考察的世界放在自然与历史的题目之下。根据主体性来思考,就是客体化的、特殊化的、下定义的和确定身份的思维方法。进入生态阶段,意味着这种思维方法发生变化。已经达到的主体性以及它为使世界客体化所提供的可能性,并没有被清除;但是,我们开始根据生命系

统自身特殊的环境来认识生命系统。事物不再仅仅是人的主体的对象。它们同时也处在自己的环境结构和自己的环境交往中。作为认识主体的人也开始在他远近不同的环境中,按照他远近不同的环境来理解自身及他的认识方法和工作方法。这意味着客体化的思维方式被吸收到综合性的思维方式中来。单一化的看待事物的方法变成全面的方法。^① 同认知的主体相联系的认识,被参与性的认识所代替。在第二阶段,占主导地位的方法是把客体孤立起来。在第三阶段,更重要的是把客体融化到它们的活生生的世界中去。

4. 由此而产生的神学任务是什么呢?

科学业已向我们表明如何把创造物理解为自然。现在,神学必须表明,应当把自然理解为上帝的创造物。

(1) 把自然看作是上帝的创造物,意味着既不把它看作神圣的,也不把它看作是魔鬼的,而是把它看作“世界”。如果这个世界是由上帝创造的,那它就不是必然的存在;它只是偶然的。它的存在本身是偶然的;世界上所发生的一切也都是偶然的。如果它是偶然的,那它就不能从上帝的观念中演绎出来。它只能通过观察被认识。因而,我们借以理解并认识世界上各种现象的理性秩序,本身就是偶然的、暂时的和易于变化的。“自然规律”也是如此。^②

(2) 在这个背景中,凡能够成为科学知识的对象的一切,都应当被看作是“自然”。但是,创造的概念远不止如此,因为它

53

① A. M. Kl. Müller, *Die präparierte Zeit*《时间标本》, Stuttgart, 1972。

② A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*《科学与近代世界》, New York, 1925, 页13以下; Th. F. Torrance, *Christian Theology and Scientific Culture*《基督教神学与科学文化》, Belfast, 1980。

看来,不仅被变成对象的实在是被造的,而且面对这一实在的人的主观性,以及人的有限的精神本身也是被造的。在现代科学对主体与客体的每一种划分中,创造信仰所看到的是被造的共同体——可能是被分裂的共同体,但毕竟是没有被废除的造物共同体。即使是由理性和意志组成的同自然相对的人类主体性,也是被造的、偶然的,永远不会变成绝对的。

(3)但是,创造的概念甚至大大超越了人与周围可以理解的自然之间这种充满张力的历史。根据基督教的信条,上帝是天和地的创造者,是“一切可见和不可见的事物”的创造者。因此,可见的、人类可以理解的、可以用科学方法认识的实在,只是造物的一部分。人们可以使之成为他们认识和统治对象的那个“自然”,对神学来说只是被造物的可见的那一部分。因而,把自然理解为上帝的造物,就意味着把已经认识的那一部分现实和尚未被认识(不过原则上可以被认识)的那一部分一起放到更广阔的背景中,从而把已知的部分看作是相对的——不是自身存在而是指向本身以外。从神学上说,只有把原则上不可见的自然也看作是被造物,“可见的”自然才能被完全当作造物加以认识。从神学来说,只有恢复对天即上帝创造的另一面的信仰,才能把关于地上的实在的知识提升到或者集中到更广大的造物的设定中。

(4)最后,为了把自然理解为上帝的造物,第四种观念是很重要的。受《圣经》支配的基督教神学不可能认为当前的世界状况是纯粹的神圣的“创造”,也不可能分享上帝原初的判断:“神看着一切所造的都甚好”(创 1:31)。保罗承认的被造物的“焦急等待”及“渴望”,更适用于被造世界的当前状况,“受造之物服在虚空之下,不是自己愿意,乃是因那叫他如此的”(罗

8: 19 - 21)。受无常的奴役所造成的强制和对上帝荣耀天国的未来的渴望的开放性,决定着世界的当前状况。不仅人的世界是这样,它也适用于整个被造物。任何在当前世界状况中看到“创造”的人,都和被造物一道开始受苦,也为被造物盼望。在这种状况下,被叫做“自然”的,既不是纯粹原始状态——天国的伊甸园,也不是万物的终结——尽善尽美。它是被造物所服从的命运:连续毁灭的过程,无所不包的共患难,对另一种未来的紧张而焦急的开放性。因而把“自然”看作被造物,就意味着把“自然”看作是渴望解放的、被奴役的被造物。所以,我们所说的“自然”只意味着在通向荣耀的天国的道路上创造世界的大型戏剧中的单独一幕——是当前正在演出的一幕。神学很少看到自然被安排在由灾难和拯救构成的这种历史中,神学也很少使别人接受这种概念;但也正由于这一原因,“把自然看作上帝的创造”的方案才能成为现实的。17世纪阿诺尔德(Gottfried Arnold)在他的颂诗“啊,那打破一切枷锁的……”中对这一观念作了描述:

看! 那束缚我们的锁链,
 拴起一切的被造,
 我们叹息、挣扎,
 哭喊、祈祷,
 要采脱自然的羁绊,
 和那虚荣的苦恼,
 它把我们压在沉沉深渊,
 尽管那不羁的灵魂,
 偶尔闪起一点希望的光耀。

争取摆脱自然的羁绊。在同一个世纪,伏甘(Henry Vaughan)也认为人类是普遍的“踌躇不决的期待”的一部分。他的诗作的题目是“被造物最热切地期待上帝圣子的显现”:

它们真是如此吗?除了影响力,
它们有责任观念吗?
它们能昂起头颅,期待和呻吟?
为什么被选者不能做更多的事……

三 自然的异化与解放

1. 马克思与自然

科学与技术是以人与自然之间特殊的基本联系为基础的。^① 在科学中,自然是作为人类主体能够有条理地加以认识的客体的体现和综合同人类相遇的。在工作世界和在技术中,自然是作为可以由人类主体安排、侵吞和制作的物质的体现和

^① 关于下面一段参 W. Schmidt - Kowarzik, *Die Dialektik von gesellschaftlicher Arbeit und Natur* (社会工作与自然的辩证法), *Wiener Jahrbuch für Philosophie* X, 1977, 页 143 - 176; 又见 E. Rudolph, *Entfremdung der Natur* (自然的异化), 载 C. Eisenbarth 编, *Humandökologie und Frieden*, Stuttgart, 1979, 页 319 - 341。我赞成 Rudolph 的批评,但在这里不准备采取他的建议,用一种美学的关系补偿对自然的工作式关系。也参见 Kl. M. Meyer - Abich, *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik* 《与自然和平共处——环境政治的实用自然哲学》, München, 1984。

综合同人类相遇的。在科学和技术中,人类把自己体验为他那个世界的主体。“主体”不仅意味着人是他那个世界的中心,以及那个世界中一切事物的参照标准。他也是它们本体论的基础,是第一位的和决定一切的存在。^①通过科学和技术,自然被变成客体。就它可以被人类主体利用而言,它才进入视野。人类通过攫取权力来认识自然。他通过自己的劳动来支配自然。在这样的劳动中,自然作为人类必须处理和加工的客体的体现同人类相遇。

哲学一再试图克服将世界分为主体性和客体事物,分为认识的实体和广延的实体的作法。这种划分不应当被僵化为截然分明的一成不变的本体论的二元论。很可能应该把人类的主观化和自然的客观化看作是一种“你中有我,我中有你”的历史联系。在这种情况下,实际的主体是历史。它被分化为人类主体和自然客体,但它仍然是差异中的统一。如果历史的辩证法代替本体论的二元论成为认识主体与客体之间差别的解释性框架,那么,我们应该问,是否可能有这样一种未来,那时,这一差别将被吸收到更高的统一体中,以致目前存在于反题中的张力和矛盾将被和平方案所代替。属于德国唯心主义派别的历史哲学曾着重讨论过这个问题。但是,关于主体与客体之间的差异的辩证概念只包括人同自然的关系,而不包括自然本身。即使是在历史辩证法中,自然也仅仅是作为人类的客体出现。通过知识与劳动,自然成为人类历史的一部分,仅仅在这个意义上,它受到重视。这种态度不允许根据自然的独立特徵来认识自然。

^① M. Heidegger,《世界图像的时代》,同前,页69以下。

马克思曾试图用辩证唯物主义的模式来克服唯心主义的主体主义,希望借此同时解决人与自然的冲突。根据他早期著作中的观点,共产主义不仅能克服人类的异化,它也能克服自然的异化,不仅使人类,而且使自然都达到其真正的、本质的存在。在这一方面,共产主义被看作是“完美自然主义”。

只有到那时,他的自然存在才成为他的属人的存在;而对于他来说,自然才成为人。社会因而在本质上就是人与自然的完美结合,是自然的真正复活,是实现了的人的自然化和实现了的自然的人化。^①

56 如果说,由于私有财产被取消,他的劳动的异化被克服,人才成为真正意义上的人,那么,他也会发现,“自然具有属人的本质”,因为他将会发现人具有自然的本质。因此,人和自然将会克服他们之间的相互疏离,并成为一个个活生生的统一体。在这个活生生的统一体中,马克思和歌德一样,看到的是下述意义上的“自然的人类”：“真正的人、肉体的人类,站在结构坚固、稳定的地球上,驾驭一切自然力量的人类……”这个吐故纳新图景中的逻辑角色是辩证的同一性。它是从谢林(Schelling)的自然哲学中产生的。^②

① K. Marx,《早期著作》,同前,页237。

② 这一点是由 Kl. Bockmühl 揭示的,见 *Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx* 《身体性与社会——费尔巴哈与马克思早期著作中的宗教批判和人类学研究》,Göttingen, 1961,特别是页234以下。

作为完全发展了的自然主义的共产主义,与人文主义等同,而作为完全发展了的人文主义的共产主义,则与自然主义等同;它是对人与自然、人与人之间的冲突的真正解决——是对生存与存在、客体化与自我肯定、自由与必然性、个体与物种之间的冲突的真正解决。它是历史之谜的答案,并且知道自己就是答案。^①

2. 布洛赫:“作为主体的自然”

布洛赫(E. Bloch)采纳了人类自然化的观念,以便把马克思的辩证唯物主义同谢林的自然哲学更加紧密地连结在一起。^②布洛赫以人类与自然之间的一致性为出发点:创造性的人对应的是生产性的物质,而希望着的人对应的是包含着真正的可能事物的物质领域。结果,布洛赫设想有一个主体“自然”,作为合作者与人类主体相符合。只有当自然不再仅仅作为人类的客体和原料——而是根据其个体特征被认为是它自身的“主体”时,自然的历史才能被看作是自身的、独立于人类的历史;只有到那时,自然本身独立的未来才会受到重视。而且,也只有到那时,人类与自然的共同体才会出现,双方才能在这种共同体中看到他们的“家乡”。

① K. Marx,《早期著作》,同前,页235。

② E. Bloch,《希望原理》,同前,第三十七章:Wille und Natur, die technischen Utopien <意志与自然——技术乌托邦>,页729以下,特别见页802以下: Mitproduktivität eines möglichen Natursubjekts oder konkrete Allianztechnik “潜在自然主体的参与生产或具体的联合技术”。

布洛赫运用“作为主体的自然”这一短语,并非把自然重新神秘化为“伟大的母亲”,尽管他从很早的时候起就承认在母权制模式中有真理要素。他的意思是指作为“那”(Daß)的整体的实在中的“尚未显现出来的驱动力(物质中最内在的有效因)”。^①在自然本身中,存在着多产的发源地。自然总是“能动的自然”(natura naturans)* (斯宾诺莎语)。在人身上,自然当然把它所有的能量都聚集为布洛赫诗意般地称呼的她的“最高的繁荣”。但是她仍旧是主体,永远不会成为“人类”主体的客体。从这一点出发,布洛赫提出了“结盟技术”的观念,通过这种技术,人类与自然以其各自的主观性互为中介。“代替作为纯粹骗子和剥削者的技术人员,我们具体地看到通过社会对自身进行调节的主体,他日益使自己成为作为主体的自然的问题的传媒。”^②结盟技术——或者像我们今天所说的软技术——承认作为主体的自然的共同生产。在这种结盟中,不仅人渴望实现和显示他的真正的本质的存在,自然也会在这个联合中以它自己的个性特点显示自身。

根据布洛赫的观点,斯宾诺莎(Spinoza)关于作为能动的自然的观念的前提是隐秘的自然(natura abscondita)的更深刻的观念(这一观念可能来源于犹太教神秘哲学[Kabbala]),它力求显现出来。结果,“最后得以显现的自然”有待在未来的背景中发

① 《希望原理》,同前,页786。所谓存在中的“那个”因素,布洛赫指的是“……那推动世界、维持世界运动的实现的强大因素……‘那’是未解决的每一个瞬间:为什么毕竟有物存在的谜,是由直接存在的物自身作为自己的谜提出的”(《希望原理》,页358)。

* natura naturans,能动的自然,本然的自然,正在自然着的自然,指内在于自然中的自然力量,尚未表现出来,但可以导致并产生复杂的自然过程和演变。——译注

② 《希望原理》,同上,页787。

现——这是作为人类与自然的中介的结盟未来：“一种用来代替从外部加以运用的技术的结盟技术越有可能，亦即以自然的共同生产为中介的联盟技术越有可能，则呆板的自然的生产性能量越有把握获得释放。”“我们从前的技术像一支占领敌国的军队那样横刀立马在自然当中，这支军队对敌国的内情一无所知；技术赖以发生作用的物质超越了它。”^①布洛赫只能根据浪漫主义的自然概念阐明这些观念；但是，借助于这些概念，他还是预示了重要的生态学原理。无论是复杂的生命系统主体性的观念，还是交往性认识的方法，都吸取了他的观念。

由于这种自然哲学，布洛赫当然远远偏离了当代正统的马克思主义。1957年，他受到马克思主义哲学家的谴责，并且由于“反马克思主义现世拯救的理论”受到责难。布洛赫关于“作为主体的自然”的出现的论题被斥责为唯心主义的神秘教条：除了劳动的人类以外，自然界没有主体。布洛赫的观念不仅仅是非科学的，而且实际上是反科学的。他的教条与社会主义实践背道而驰。“实际上，人类的发展和人类的全部历史是这样一个过程，其中，自然受到人类物质生产的剥削……即使在社会主义和共产主义社会，也没有人类与主体‘自然’在他们的‘家园’的结合这个意义上的‘同一’。”^②自然的唯一主体是人类。自然的创造性特征也许还没有完全被人类利用；但是，这样的倾向只能在人类内部得到更充分的发展，而不是与人类并驾齐驱。自由仅

58

① 同上，页807，页814。

② R. Schulz, Blochs Philosophie der Hoffnung im Lichte des historischen Materialismus(从历史唯物论看布洛赫的希望哲学)，见 *Ernst Blochs Revision des Marxismus* Berlin, 1957, 页65：“我们的年青人应当学习科学技术，而不是对我们人类是否会、以及何时会聆听石头与苹果说话，和它们是否会理解我们人类这类问题进行精神的思辨。”

仅是对人类而言,而不是对自然而言。

在这一点上,如果我们请教马克思本人的话,我们肯定会发现,在《资本论》中,马克思离开了他受到自然哲学启发的早期著作中的观点。现在,他不再谈论“人类的自然化”。“自然的复活”也从纲要中取消。“新的社会仅仅是为人的利益而设计的——而且,毫不含糊,是以自然为代价的。应当通过利用大型技术设备并花费尽可能少的劳动和时间,对自然加以征服,而且自然的作用——作为提供各种可以想像的和大量的消费品的物质基础——是为全人类服务。”^①现在,人们谈到自然时只意味着行将被人类改造为消费品的“自然资源”和“劳动对象”。这样,劳动者就“抑制”了自然力的表现。但是,这意味着,对后期马克思来说,人类与自然的冲突仍然存在,并且不能得到解决。自然必然性和人的自由之间仍然没有中介,仍然没有达到缓解。

然而,从根本上来说,马克思在《资本论》中所宣传的那些观念的种子,在他早期著作中已经出现。同样,那时他其实只认识到以“自然力量”为形式的自然。在他看来,客体只是人类客观活动的“产品”。他从来没有描述过人类与作为“家园”或“家乡”的自然的的关系。他一直把这种关系看作不过是必然的“新陈代谢过程”。人类与自然之间的这种新陈代谢概念(这是借用摩莱肖特[Jacob Moleschott]的概念)并没有为布洛赫所坚持的对未来的更大希望提供任何根据。

59 因此,马克思只是设想以牺牲自然为代价来扬弃人类自我异化。在他看来,人类造成的自然的异化只能在有待克服的资本主义掠夺性开发中才能见到。然而,甚至在共产主义制度下,

^① A. Schmidt,《马克思的自然概念》,同前,页159。又见E. Rudolph,《自然的异化》,同前,页334以下。

自然也仍然是供人类役使的奴隶。结束这种自然疏离还没有成为马克思的观点的组成部分。但是,这仅仅意味着,就人类与自然的关系而言,马克思仍旧局限于培根和笛卡儿的概念框架中。为什么呢?

原因是,马克思以及正统的马克思主义只能想到同自然的实际关系。这种实际关系就是劳动。在劳动的外表下面,人类只能把自然看作是加以操作的对象,是为自己的目的服务的有用的原材料。而且,劳动的观点和目标甚至使理性本身也成为可操作性的,以致像康德指出的那样,人只能识别他按照自己的概念制造出来的东西。只重视生产的客体化的目光,对独立意义上的自然的实体性视而不见。

只有对理性工业社会的生态危机有深刻的洞察,才能带来态度的根本转变,这在马克思主义者当中也是如此。施米特(Alfred Schmidt)于1962年出版了关于马克思的自然概念的书。1971年,他在这本书的后记中写道:“‘自然的复活’和‘人的人性化’——今天已不再是末世论幻想的怪物了。它们的成功与失败将决定人类是否达到合理状态——或者说能否存续。”^①这是对布洛赫的事后辩护:关于布洛赫的自然哲学,施米特在同一部著作中还写道:“布洛赫这些观念中有多少观念可以追溯到文艺复兴时期波墨(Jakob Böhme)的哲学或者追溯到谢林关于自然的浪漫主义思考,这是一个无关紧要的问题。总的说来,这些观念与唯物主义立场不可调和。”^②所以,要么,关于世界的生态理解与单纯的唯物主义立场“不可调和”,要么,唯物主义迄今所采取的形式同人类与自然共同获得生存机会的合理条件“不可

① A. Schmidt,《马克思的自然概念》,同前,页211。

② 同上,页163。

调和”。

3. 自然中的家园

60 人类与自然环境的关系显然至少是由两种带根本性的关切决定的。一种是劳动的关切,对此,我们已作过描述。人们对自然进行加工,以便获得食物,从而建立自己的世界。从劳动的观点看,人类总是积极的行动者,而自然总是被动的。人是主人,自然是他的奴隶。难道人类没有别的基本需要可以必然地决定他与自然的关系吗?这种需要是有的。到目前为止,这种需要在理论上被忽略了,而且,当大工业城市建立起来以后,这种需要就被置之脑后了——这不仅有害于人类,也有害于自然。这种关切就是居住的兴趣(*das Interesse des Wohnens*)。人类不仅应当对自然进行加工,他还应当能够在自然中居住。居住的兴趣与劳动的兴趣不同。我们可以用“家”或者——用布洛赫的话来说——用“家园”的概念来概括居住的兴趣。“家园”的概念主要地不是乞灵于回归出身地——由“国家”、“母语”及童年的安全感组成——的梦想。只有在自由中才有家园,在奴役中没有家园。

在这方面,我们用“家园”这一术语来表示毫无压力和张力的社会关系网。我“在家”,这里,人们都熟悉我,在这里我得到承认,无须为之奋斗。这种宽松的社会关系使人们能生活在平静之中,这给他以支柱,使他免于斗争和焦虑。自然环境这个家正是这样一种充满宁静的社会关系网。人类社会必须同自然环境相适应。这意味着人类社会必须服从自然的再生产能力,并使自己适应自然的循环。自然并非生来就是人类的家。相反,

人类自然体质表明,他是根本不能适应环境的未完成的存在。只有当自然被改造为一种环境时,它才能成为人类可以生活和居住的家。只有当人类不加破坏地使用自然时,自然才可以成为人类的家。只有外来的人和无家可归的人才实行掠夺性开发。不带破坏性地使用自然也通过把自然看作是它自身而保护自然。生态园艺学的发展和乡村保护措施,都是人类与自然共生的明显例证。这也表明,侵犯自然是多么愚蠢。

以往的工业化形式都集中在大工业和工业联合体上。这意味着自然世界的过度紧张,它造成不可弥补的灾难。这一点,对于密集的工业中心的人们来说越来越明显,因为他们周围的环境变得无法居住。因而,如果工业社会要符合人性的话,那么,难道不应当用人们对他们生活的地区的可居住性的兴趣来平衡资方和劳方对生产的兴趣吗?今天,这是市民行动团体和对有害于环境的工业的进一步发展的争执的出发点;因为可居住性的降低意味着人类生存机会的毁灭。但是跨国公司及外资显然对此不感兴趣。

人类不仅有工作权利;他也有居住的权利。这两种兴趣应该得到平衡。这不仅在社会政治背景中是必须的,它也要求在人类与自然的关系上彻底转向。对待自然环境的生态论的态度必须克服片面的实用主义和功利主义方法。 61

但是,如果不同时重新发现“自然的内部(Natur draußen)”——人类本身在其身体结构上就是这个自然——那么,对外部自然的重新发现就是不彻底的。

4. 灵魂与肉体

在生命的其它部分中,是否有这样的模型和原型?在欧洲

人的观念领域里,除了别的来源以外,对待自然的崭新生态学态度还来源于用心理方法治疗身心疾病的身心医学。^①

我们知道,即使是笛卡儿,也不能把主体与客体之间的严格划分运用于人类生命本身。他无法在人身上发现认识实体与广延实体之间的联系。他关于松果腺连接灵魂与肉体的假设,令人失望地缺乏他自己的明确定义。现代医学的兴起及其巨大成就是由于引进和运用了科学方法。但是关于医学研究和治疗的对象是主体的“人”这一认识,是难以消除的。在医学中,作为接受治疗的主体的人面对着作为实施治疗的主体的人。病人依然是人。在医学中,人类与自然之间的泾渭分明的区分,不能应用于人类自身。

人只要活着,就是存在于他的肉体中。人当然可以远离自身,并把它所是(ist)的肉体存在客观化为他所拥有(hat)的肉体。但是,尽管如此,他仍是他的肉体,他的肉体就是他自己。人类永远不完全是自己的客体——永远不是某种完全由自己处置的事物。如果这是可能的,他就不再是人了。即使是一个生病的人,作为病人,他仍旧永远是一个主体,尽管他也会成为治疗的对象。

62 由于把主体——病员本人——引入病理学,从而“打破了科学客观主义的符咒”,身心医学便由此开始。身心医学承

① 这表明了环境理论的创立者 J. von Uexküll 与身心医学理论的创立者 V. von Weizsäcker 之间的平行与联系。见前者的 *Umwelt und Innenwelt der Tiere*《动物的周围世界与内部世界》,第二版,Berlin,1921; *Theoretische Biologie*《理论生物学》,第二版,Berlin,1928;以及后者的 *Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*《格式塔之圈——知觉与行动相统的理论》,第四版,Stuttgart,1950。神学评价见 M. von Rad, *Anthropologie als Thema von psychosomatischer Medizin und Theologie*《从身心医学和神学谈人类学》,Stuttgart, 1974.

认,人可以通过他自己的肉体和精神的影响——最好被描绘成“人的”影响,^①在一定程度上可以决定和控制自己的病理过程。人的主体性一旦被承认,就有可能从医疗上也进入病人“检查”和吸收自己的疾病的过程。真正意义上的人类医学不能建立在主—客体关系上。它必须以主体与主体之间的关系为前提。它的趋势是取消由纯粹生理医学产生的肉体的异化。它用“存在”(Sein)的概念补充“拥有”(Haben)的概念。^②它包含人格的全部。

人类与他的肉体存在的异化,必须被看作是现代工业社会外部的生态危机的内部方面。宗教与教养使人类把自己看作仅仅是观念与意志的主体;他们的肉体存在是某种必须被客体化和被征服的东西。人们成了他们自己的主人——以及他们自己财产的主人。他们学会了“控制”自己,使自己的肉体感觉和需要处于“受支配”的地位。它们成了自身的奴隶和自己的财富。自我支配和自我控制是工业社会的道德箴言。^③只有借助于这些原则,人们才能继续有用,因为他们必须既作为劳动者,也作为消费者出现。在劳动中,在个人的行为以及在消费中,具有功能合理性的行为是工业社会有效地起作用的前提。钟表把生存的时间——我们所体验的时间——归结为机械时间。钟表成了

① 关于 V. von Weizsäcker 和 L. von Krehl 的这些观点,参见 J. Moltmann, *Die Menschlichkeit des Lebens und des Sterbens* (生与死的人性), 载于 *Das Experiment Hoffnung*, München, 1974, 页 177 - 194。(英译: London, 1974; Philadelphia, 1975, 页 158 以下。——译注)

② B. Staehelin, *Haben und Sein* (占有与存在), Zürich, 1969; E. Fromm, *Haben oder Sein* (占有或存在), Frankfurt, 1976。

③ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (新教伦理与资本主义精神) (英译: London 和 New York, 1930。——译注), 载于 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 第四版, Tübingen, 1947, 页 17 - 236。

现代工业时代的重要机器。^① 结果,人类同他的肉体的节奏与循环相异化。妇女尤其如此。身体变成劳动和享受的工具。只是当身体不能发挥正常功能或者生病时,人才认识到肉体的存在。作为整个人格的本能的、情感的冲动之媒介的身体,逐渐不为人知。逐渐变成他自己的主体和客体的人,失去了存在的敏感性、自发性和完整性。

63 医学对人的身心完整性——他的灵魂和肉体的总和——的发现,以及对个体和共同体的生命中的自我的肉体经验的承认,是克服人类同自身肉体本性的关系上的生态危机的首要途径。如果人类社会要在自然环境中找到家园,那么,人的灵魂也相应地应当在人的肉体存在中找到家园。除非人自身的生理本性从主体的控制下解放出来,否则,环境意义上的自然就不能摆脱强加于它的征服和剥削所带来的疏离。反过来也如此,把自然界作为家来居住和通过灵魂与精神唤醒人自己的肉体存在是一致的。

5. 人类的自然化

如果没有人类本身的自然化,很难设想能够克服人类所造成的自然的异化。这种自然化不应当看作浪漫主义的“回归自然”。它的意思是人们应当重新对自身加以认识,并在自然的框架中重新解释他们的世界。

如果说现代主体性形而上学被认为是自然的疏离性的客体化的原因,那么,对人的新的自我解释就应当建立在非主体性的

^① D. S. Landes, *Revolution in Time. Clocks and the making of the modern world* 《时间革命:钟表与现代世界的形成》, Cambridge, Mass., 1983。

形而上学基础上。如果说现代工业中央集权主义的集结对环境起到破坏作用,那么,对人类世界的新的解释就应当为非中央集权主义的文化提供基础。笛卡儿的“主体”形而上学和亚里士多德的实体形而上学一样,都是中央集权主义世界理论。只有借助于以人类与世界的彼此相关性为基础的关系形而上学,二者才能被消除。讨论现代世界生态状况的较新的理论,似乎事实上正指示这个方向。^①

在德国的讨论中,首先出现了沿着自然的人化的方向前进的新的发现与概念。^② 借助“开放系统的理论”与近代的信息理论,就有可能承认自然环境中的物质和生命系统在它们个别层面上都具有某种主体性。复杂的开放系统中日益增加的行为的不确定性、它们的暂时性结构以及它们的广泛可能性,提供了合理的根据,据此可以设想它们拥有自己的主体性,它不会被人类主体加以客体化。这意味着,通过统治(自然)得到的知识必须让位给交往的知识:知识本身变成认识的活生生的联系。“客体”成为信息接收者和发出者,作为它自身的主体产生反作用,并被看作主体。但是,在这种克服自然疏离的模式中,对于自然本身来说,人类依然是伟大的和核心的主体。

生态理论可以选择的另一个方向是以人类的自然化为目标

① 这特别适合于从 A. N. Whitehead 过程思想中发展出来的“自然神学”: J. Cobb, *God and the World*《上帝与世界》, Philadelphia, 1969; *Is it too late? A Theology of Creation*《太迟了吗? 一种创造论神学》, New York, 1971; Ch. Birch, *Faith, Science and the Future*《信仰, 科学与未来》, Genf, 1978。

② E. v. Weizsäcker, *Offene Systeme I. Beiträge zur Zeitstruktur von Information, Entropie und Evolution*《开放的系统 I: 论信息、熵和进化的时间结构》, Stuttgart, 1974; Kr. Maurin, Kr. Michalski 和 F. Rudolph, *Offene Systeme II. Logik und Zeit*《开放的系统 II: 逻辑与时间》, Stuttgart, 1981。

的。^①从根本上来说,它设想人与自然并不对抗:人自身只不过是自然的产品之一。自然是不断产生新的生命形式和生命现象的伟大主体,人类是最后一种。人类因而是客体。因为他是多产的自然的产物。这样说不仅是指人类“从过渡性领域的‘动物到人’”的起源和发展,它也同样适用于现代工业社会中“人类世界”的兴起与发展。“自然”作为所有物质与生命系统的精华,在人类社会的发展过程中,产生了它的相对复杂的形式。如果我们所说的自然是指对人类社会来说构成生态系统“地球”的那些部分的话,那么,就可以说,在人类社会里,“自然”实现了相对的集中和相对的中心化。但是,这意味着,在人类关于自然的知识中,自然实质上认识自己,而在人类对自然的客体化中,自然本身变成目的。^② 根据这种模式,在人类与自然的主—客体关系中,主体其实是自然本身。如果承认这一点,那么,在人类能够使之客体化的自然的那些部分中,人类主体必须承认自然的基本主体性;他还应当不断使自己的世界适应自然及其进化的驾驭一切的内聚力。

在这个意义上,人类如何认识自己是很重要的,他不应当认为自己一开始就是同自然对立的主体,也不应当从神学上把自己看作上帝的形象;相反,他应当首先把自己看作自然的产

① G. Altner, *Der Tod - Preis des Lebens - evolutionsbiologische und zeitphilosophische Aspekte* (死亡——生命的代价——生物进化和时间哲学方面的问题), 载于 *EvTh*, 1981(41), 页 19 - 29。

② 见 Julian Huxleys 关于人类的定义:人类是意识到自我的进化过程,这一定义被德日进所采纳,见 *The Phenomenon of Man* (人的现象), London, 1959, 页 243; 又见 Th. Runyon, *Conflicting models for God* (对立的上帝模式), 载于 D. Kirkpatrick 编, *The Living God*, New York, 1971, 页 42:“人是该过程超越其自身之所在,是过程意识到自身的。”

物——同样,从神学上——也应该把自己看作尘世的形象(imago mundi)。^①

这也导致另外一种自然经验的概念。不是我们“有经验”, 65
或者“经验到”某物。经验发生在我们身上。我们接受印象,表达它们,吸收它们。它们结晶为我们的知觉。从这些知觉出发,我们继续建立概念,根据这些概念,我们安排和确认事件之流。为了推翻现代的、主体主义的——与自然敌对的——关于人的概念,有很多出发点。我们这里只提及两种德国哲学人类学。

舍勒(Max Scheler)在他影响深远的论著《人在宇宙中的地位》中,十分强调人类的特殊地位。但是,他至少提出这样的问题:“是不是似乎有一个梯子,梯子上有某种原始的存在,在建造世界的过程中,它不断地返回自身,这样,在更高的梯级上或在更高的方面,他可以停下来反思,以便在人的存在中最后完全拥有并理解自己?”^②

普列斯纳(Helmut Plessner)将“失常状态”(exzentrische Positionalität)的概念图像引入现代哲学人类学,具有同样的意义。人类存在于自身之中,但同时又同自身相遇。他总是同时以“存在”(Sein)的方式和“拥有”(Haben)的方式体验自身。他不会完全醉心于其中任何一种方式:“他既不仅仅是身体,也不仅仅拥有身体。生理存在所提出的每一个要求,都需要存在与占有,内部与外部的平衡。”^③

① 见本书第八章第1节。

② M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*《人在宇宙中的地位》, München, 1947, 页44。(英译: Boston, 1961, 页42以下。——译注)

③ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*《有机体与人类的层次》, 第三版, Berlin, 1975, 页127以下。

在现代人类世界上,科学与技术不断地扩大对自然的“拥有”。在可以被描绘成人类“拥有肉体”的那个领域,现代医学已经取得很大成功。同时,在人的肉体存在中,人类就是自然,而且人使之客体化为自己财产的肉体,也是人本身。再一次把人类世界放在自然历史之中,在“是”身体中重新发现自然,并不是浪漫主义地逃避人类通过获取权力而负有的责任。这些事情意味着发现生命中被压制的内容,并据此克服现代世界的非人性与非自然性。

人类“是自然”,这是基本的既定事实。他对自然的支配和对自然的占有,是第二位的。他们仍然依赖于这个基本事实,因为他们正是建立在这个基础之上并以此为生。

第三章 创造的知识

在描述了基督教创造论在当前生态危机中的重要性之后，我们现在应当继续考察其特殊的神学基础。我们在哪里才能找到关于作为上帝创造物的世界的知识的基础呢？自然（*physis*）有什么客观的神学权利可以被当作造物（*ktisis*）来看待呢？当前状况下的世界可以根据什么主观条件被体验为造物呢？难道事实上自然界是把自己作为上帝的造物揭示出来的吗？或者，它仅仅是根据创造性的上帝的自我启示被体验为造物呢？

66

每一种自然的神学（*natürliche Theologie*）都是从作为上帝的造物的自然的自明性开始的。另一方面，每一种自然神学（*Theologie der Natur*）都是根据创造性的上帝的自我启示来解释自然的。因此，自然的神学与自然神学之间的关系是什么呢？在提出这个问题的时候，我们把传统对自然的神学的兴趣颠倒过来：我们考察的目的不是自然对于我们关于上帝的知识有什么帮助，而是上帝的概念对于我们关于自然的知识有什么帮助。通过把关于自然的神学的问题颠倒过来，在涉及到自然的地方，我们还必须以另外一种方式给启示神学下定义。

一 立约、创造与上帝之国

说到《圣经》创造论,我们必须利用《圣经》的全部证据,而不仅仅是《创世记》第一章和第二章。我们所说的“圣经的”,指的是犹太教与基督教的《圣经》,而不是基要主义者的《圣经》。基督教创造论的出发点只能是根据基督的福音对《圣经》的创造论故事加以解释。这意味着基督教创造论不可能是《圣经》字句真理论(biblizistisch)。

在《新旧约全书》的《圣经》传统中,对作为创造物的世界的经验是由对创造性的上帝在以色列历史中的启示的信仰决定的。^① 67 世界并非通过自身把自己展示为上帝的造物。只是因为把自己启示为创造者、保护者和拯救者,上帝才证明世界是他的造物。正是依靠这一启示的力量,以色列人才能把世界看作是造物,从而以智慧文学中所表达的方式对待世界。以色列人学会根据出埃及的拯救事件,根据立约和在应许之地的定居等事件,把世界看作上帝的美好创造。但是,“自然的神学”这一术语当然不为以色列人所知。“自然的神学”来自希腊哲学。^②

① 我在 *Schöpfung als offenes System* (作为开放系统的创造) (见 *Zukunft der Schöpfung*, München, 1977, 页 123 - 139) (英译: London, 1979, 页 115 - 30。——译注) 中,以及 *Trinität und Reich Gottes*《三位一体与上帝之国》(München, 1980, 页 114 以下) (英译: London, 1981, 页 99 以下。——译注) 中描绘了这一关系。这里我仅限于讨论系统性内容的发展。

② 参见 I. Barbour,《科学与宗教》,同前,页 5:“我将提出的观点不是新的‘自然的神学’,而是‘自然神学’,即尝试把自然秩序放到主要从对历史启示和宗教经验的解释中产生的神学观念的框架中考察。”亦参见 A. Ganoczy, *Theologie der Natur* (自然神学), *Theol. Meditationen*, 1982(60), Zürich。

从“天主上帝”的自我启示中产生的对上帝的特殊经验,形成并解释以色列人对世界的普遍经验。拯救事件和对创造物的经验二者之间具有双重关系。一方面,关于创造物的经验表明,同以色列人立约的上帝是整个世界的创造者;所以,它启示了唯一的、独一无二的上帝的普遍性。另一方面,这反过来也说明,整个人类和所有民族都进入以色列人曾经经历和盼望的拯救之光中。创造是以色列人对历史中的上帝的特殊体验的普遍视野。这种视野一方面包括“最初的创造”,另一方面也包括“末世的创造”。这要根据“起初”(创1:1)的天和地的创造来定义,也要根据终末时的“新天新地”(赛65:17)来定义。但是,这意味着以色列人不仅提出对创造的初创论(protologisch)*的理解,在这样做的过程中,它也达到关于创造的末世论理解。这两个方面必然出现在“对创造的救世论的理解”中。^① 因此,它们都属于每一种《圣经》的自然神学。

在德语中表示创造(Schöpfung)的这个词的最后一个音节,意思是完成了的创造过程及其结果。当我们谈到创造时,我们本能地想到万物的开端,把世界的创造想像成一劳永逸地产生和结束了的状态。因此之故,“最初的创造”也是通过大量关于起源的象征来描绘的:天堂、原初状态、无罪、伊甸园以及未被污染的世界。自阿奎那以来,对基督教创造论的神学叙述,也一直解释“六天的工作”(hexaemeron)。^② 人们没有充分注意到,在祭

68

* prot-, proto-,指时间上在先的,初始的。protolog,指原始叙述,关于物种的起源的描述。初创论因而就指关于原始创造的论述,同未来的、终结的创造相对。——译注

① G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*《旧约神学》I, München, 1958, 页140以下。(英译:London和New York, 1962, 页136以下。——译注)

② Thomas von Aquin, 《神学大全》I, 同前, q 65-74, 亦见 K. Barth, 《教会教义学》, 同前, III/1, Zürich, 1945。

司著作和亚畏主义*的解释中的创造故事并没有提出基督教的创造论,^①因为在这里,弥赛亚主义的方向还没有完全出现。特殊的基督教的上帝启示因而只在拯救教义的题目下得到讨论。但是,这在许多方面都是片面的。你如果简单地把以色列人的创造信仰同以色列人自己特殊的拯救经验分割开来,把创造信仰归因于特殊的基督教的拯救经验,那你就是对它作出修改和重新解释。但是,你如果把创造信仰归结为某种关于世界起源的观点,那就是从根本上破坏它。

各种不同的圣经传统分别按照时间的开端、历史的时间和末世的时间来谈论上帝的创造。所以,如果“创造”是全部神圣创造活动的实质,那么,与此相应的创造论也应该包括最初的创造、历史中的创造以及终结时的创造:起初的创造——连续的创造——新的创造(creatio originalis - creatio continua - creatio nova)。“创造”是用来表示上帝最初的创造、他的历史中的创造和完成了的创造的术语。关于上帝统一性的观念,只有通过作为一个有意义的连贯的过程的创造概念,才能得到保存。这个过程从其末世论的目标获得意义。“上帝之国”、“永恒生命”以及“荣耀”等这些象征,都是用来描绘上帝创造的末世论目标的。不像巴特所认为的那样,历史的立约已经是“创造的内在基础”;只有荣耀的国度才是这样;因为这个永恒的国度也是历史立约

* 亚畏主义:Jahwismus,《旧约》时代以色列人对亚畏的信仰、崇拜仪式。——译注

① 这也是E. Brunner对Barth创造学说的评论(见其*Dogmatik*《教义学》II, Zürich, 1950, 页17),他自己喜欢把《约翰福音》第一章而不是《创世记》第一章作为基督教创造论的定位点。因为旧约关于创造的见证,从新约观点来看是临时性的,正像它关于弥赛亚的见证一样,“我们对创造主的信仰(不应当)混同于旧约的叙述”(同上)。我们对祭司文献和亚畏主义的创造故事的弥赛亚解释,并不是把它们贬低为基督教已经超越了的临时性的东西。而是把它们吸收到弥赛亚希望的条件中。

的内在基础。^①

最初的创造超出自身,指向给予亚伯拉罕、以撒和雅各的应许的历史。这种应许历史指向基督福音的弥赛亚历史,这二者又都指向将要更新天地、用神的光辉充满万物的未来天国。在这个不断调整并一直瞄准上帝之国的创造过程中,我们仍能够(根据不同的存在与时间条件)区别最初的创造、历史中的创造和末世的新创造。

如果我们记住创造史的目标,就能在被造的世界中看到对荣耀天国的真正应许。当前的世界是其未来的世界的真正象征。由于自我超越性,一切被造物都会超越自身。由于具有非同一性,所以,被造物都向它们未来的真理开放。因而,我们看到,创造被安排成面向历史,但同时,它最终的意义不在于它为上帝的历史舞台提供人;因为,历史本身的最终意义要在新的、完善了的创造中才能发现。因而,最初的创造一定要向拯救的历史开放;但拯救的历史本身又是为新的创造而存在。结果,即使是最初的创造,也超越拯救的历史而指向荣耀国度中它自己的完善了的成全。在这一方面,历史不是创造的框架;相反,创造是历史的框架。这就为“世界的历史化”设置了界限。^② 创造决不仅仅是上帝与人类的历史的舞台。这个历史的目标是通过赞美使创造臻于完善。

① 这里我们采纳 K. Barth, *Schöpfungslehre*《创造论》(《教会教义学》III/1, 同前)第41节中使用的表述“创造与立约”,并按联邦神学传统的方向加以修改;创造与立约服务于即将到来的天国。

② 在其对历史的和基督教的存在批判中,历史对新的创造的末世论定向被 K. Löwith 所忽视。参见其 *Gesammelte Abhandlungen zur Kritik der geschichtlichen Existenz*《历史存在批判文集》,Stuttgart, 1960; 和 *Vorträge und Abhandlungen zur Kritik der christlichen Überlieferung*《基督教传统批判演说与论文集》,Stuttgart, 1966。

在这个关键问题上,我们应当确立以下观念:

1. 对于作为上帝的创造物的世界的知识,只有通过上帝的历史的启示,才有可能。它不是单纯从对世界自身的观察中产生的。

2. 通过对作为创造物的世界的认识,上帝的启示成为普遍的启示。

3. 如果被当作上帝的创造物来认识,那么宇宙便被卷进上帝统治的历史中。最初的创造是为这一历史作准备的,而历史本身又在上帝国中新的创造中臻于完善。

4. 但是,如果以这种方式历史地认识创造,那么,创造处在什么样的情形中呢?这是自然神学(Theologie der Natur)的核心问题。我们用这样的论题来回答:基督教创造概念的时间就是弥赛亚耶稣的时间。在对耶稣基督信仰的前提下,在弥赛亚之光下,世界被显示为既受奴役又对未来开放的创造物。

二 “自然的神学”

自然的神学这一术语来自斯多葛派哲学。^①物理学这一属(genus physikon)指的是关于自然力的教义,这些自然力被看作是人。在罗马斯多葛派哲学中,自然的神学也是用来表达关于事物本质的知识的术语,而不是关于可以从经验上经验到的自然的神学。只是在被基督教神学家接受后,自然的观念才发生了变化。这时它指的是在神学上叫作“创造物”的实在。自然不再被看作可以经验的事物的永恒本质,而是被看作它们有限的、

^① M. Pohlenz, *Die Stoa*《斯多亚》I,第三版, Göttingen, 1964, 页 198。

依赖性的和偶然的实在。这种对自然的理解以怎样的关于上帝的知识(神学)为前提呢?

神学传统谈论的是关于上帝的双重知识:来自创造物的知识和来自《圣经》的知识。^① 根据“自然之光”或者“从自然之书”得到的关于上帝的知识是不完善的。所有的知识带来的是共同体或团契;但是,关于上帝的自然知识,由于它不完善,所以不会导致同上帝完美的团契。这种关于上帝的自然知识包括先天的知识(notitia insita)和习得的知识(notitia acquisita)。先天的知识在每个人的良心的内部证据中都可以发现;习得的知识来自关于自然的知识。第一种是关于上帝的直接知识;第二种是间接的知识,但一般人都可以得到。这两种知识都是显示在自然中或根据自然之光显示的上帝的不完美的启示。从超自然信仰的奥秘来看,这两种知识都缺乏最终的有效性。关于上帝的自然知识肯定能带来智慧,但它不能带来拯救和祝福。能够带来祝福的关于上帝的知识只能来自耶稣基督身上上帝的“超自然”启示;因为只有它才能带来与上帝的完善团契。

自然的神学在神学中的地位总是由拯救的历史决定的:现在获得的、并成为可能的关于上帝的自然知识是存在于天堂中的关于上帝的知识遗留下来的。在未被污染的世界原初状态中,存在着直接的、普遍的和完善的关于上帝的知识。但是,在

① 在下一段中我遵循 H. Schmid 在 *Die Dogmatik der Evangelisch - Lutherischen Kirche*《福音派—路德宗教会的教义》中总结性叙述(第七版,第 15 节, Gütersloh, 1983, 页 67 以下)“认识自然的和超自然的上帝”;我也遵循 H. Heppel 和 E. Bizer, *Die Dogmatik der Evangelisch - Reformierten Kirche*《福音改革派教会教义》(Neukirchen, 1958)第一章 De theologia naturali et revelata(自然与启示神学)。评论见 Chr. Link, *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie*《作为寓言的世界——自然的神学问题研究》, München, 1976。

人类的罪恶及败坏了的本性状态下,这种知识仅以残余形式存在。在由罪恶与死亡构成的历史中得到的自然的神学,是对关于上帝的原始知识的回忆。

71 如果用这种方式来定义自然的神学,那么,在基督教神学的框架中它起什么作用呢?

在神学历史上,自然的神学和启示的神学的关系是以各种不同方式来定义的。自然的神学是启示的神学的准备;或者是启示的神学的证明;或者是它的目标;它的替代品;它的对手;或者是它的敌人。在这里,我们只挑选出三种作用,而排除其他可能性。

1. 教育的作用:它使人们提出一个问题:真正的上帝启示应当在什么地方寻找呢?在这个意义上,根据阿奎那的观点,它属于清晰的信仰的准备阶段(*praeambula ad articulos fidei*)。

2. 解释的作用:它帮助人们理解他们所信仰的。在这个意义上,它属于理智的信仰(*intellectus fidei*)。它不是对信仰的证明,但是,它使信仰可以理解。它提出与“上帝”一词有密切联系的普遍要求。^①

不管自然的神学是信仰的准备,还是对信仰作出全面的解释,在这两种情况下,只有基督教信仰才能对被它视为前提的自然的、直接的和普遍的关于上帝的知识加以确定。^② 但是,对基

① 这一作用在 R. Bultmann, E. Fuchs 和 G. Ebeling 较新的解释学神学中得到强调。

② 在教会的整个历史中,自然的神学从来未被当作启示的神学的对手建立起来。没有哪一个神学家把自然的神学当作人类在上帝面前的自我辩护来使用。人们总是指出,自然的神学传授的是智慧而不是拯救。正是 Barth 第一次看到这一差异,并且拒绝自然的神学。其实,他批评的并非“自然的神学”,而是“德意志基督徒”(第三帝国时期德国国会中亲纳粹的一部分)的“政治的神学”。在他后期著作中,对自然的神学的关切以传统方式作为“大光神学”出现(《教会教义学》,同前,IV/3,页126以下)。

督教信仰来说,关于上帝的自然知识还有完全不同的另一种意义,那就是:

3. 末世论的作用。如果自然的神学是由天堂中关于上帝的知识遗留下来的“残余”,那么,它同时也是对关于荣耀中的上帝的知识的预期。

基督教关于上帝的知识本身并不是直接的。它是以基督、道言(wort)和圣礼为媒介的。基督教关于上帝的知识也不是一般的。它局限于公开布道的圈子和信徒的圈子。基督教关于上帝的知识是寓言中的上帝知识。但正是由于这个原因,这种知识从对寓言中的话语的信仰扩展到面对面看到(林前 13:12)——即是说,从间接转到直接,因而也是从个别转到一般。在这条希望的道路上,关于原初回忆被唤醒,从而通过在圣灵中对关于上帝的直接知识的预示,天国遗留下来关于上帝的直接知识的“残余”也被理解和吸收。^① 可以被经验到的世界现实把起初创造的痕迹隐藏在自身之中。这些痕迹同时也是对未来荣耀的反映。所有关于作为创造物的世界知识,都是关于这个世界的比喻知识,它是关于即将到来的世界的寓言。在这个作用中,关于上帝的自然知识属于圣灵论:“自然之光”是荣耀之光的

72

^① 通过圣灵的能量,自然环境以上帝之国和新的创造的名义被理解和运用(林前7)。参见 E. Käsemann, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament* (新约中的牧师职和共同体), 见 *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen, 1960, 页 109 以下,特别是页 119 (英译:《新约主题文集》, London 和 Naperville, 1964, 页 63 以下, 75 以下。——译注)。同样, Calvin 也认为自然的神学的主题属于圣灵论。参见 W. Krusche, 《加尔文论圣灵的作用》, 同前, 页 13 以下。我第一次指出对自然的神学的圣灵论解释是在一九六六年的论文 *Gottesoffenbarung und Wahrheitsfrage* (神启与真理问题) 中, 此文载于 *Parthesia. K. Barth zum 80. Geburtstag*, Zürich, 1966, 页 149 - 172。

前反射(Vorschein)。^① 自然本身不会发光;它反射未来荣耀之光。这种前反射具有弥赛亚之光的特征,它使当前的世界出现,使它生活在对自由的渴望中,并使之被看作天国的真正寓言和应许。

“自然的神学”和“启示的神学”的划分是一种误导。根本不存在两种截然不同的神学。只有一种神学,因为上帝只有一个。但是这种唯一的神学存在于变化的环境和临时的条件中。这些环境和条件由神特殊的现身样式(modus praesentiae Dei)来决定。

自然的神学是自然王国(regnum naturae)状态下唯一的神学。在其纯粹形式上,自然是起初的创造物。因此,纯粹的自然的神学是原初创造状态下的神学,是作为纯粹上帝形像的人类的状态下的神学——用象征术语说,是天堂中的神学。在历史上,我们谈论与创造有区别的“自然”,目的是把罪和败坏的状态包括在内;我们谈论有别于罪的“自然”,目的是把其受造的一面包括在内。^② 因此自然意味着那不再是上帝的美好创造物,但也不是上帝之国的那个世界的现实。

73

① 参见 H. J. Iwand, *Glauben und Wissen* (信仰与知识), 见 *Nachgelassene Werke* I, München, 1962, 页 287 以下, 特别是页 290 以下:“今日对神学所需要的转换,是把启示交给我们这个时代,而把自然的神学交给即将到来的时代。”Iwand 的这一论题不过是采纳了德国启蒙运动的基本观念。参见 G. Söhngen 撰写的条目 *Natürliche Theologie* “自然的神学”, 载 *LThK*《神学与教会辞典》VII, 页 811 - 816, 特别是页 815:“如今出现了剧烈的变革;尽管迄今为止自然的神学作为关于上帝的教义和研究的第一步出现在前厅并为之作准备,而现在,一切超自然的和超理性的东西都被放到前院,放到自然的神学之前。正像纯粹实证地和历史地给予和规定的一样,它成为理性的道德信仰的预备性工具。这种合理的信仰因而就成了根据自然的方式来讲述信仰并把(自然)宗教看作在(实证)宗教之中和在实证宗教之上的关键。”

② D. Bonhoeffer, *Ethik*《伦理学》, München, 1949, 页 93 以下:“自然的”。(英译:第二版, London 和 New York, 1971, 页 120 以下。——译注)

启示的神学是恩典王国(*regnum gratiae*)唯一的神学。它的前提是上帝在由人的罪与死亡决定的历史中的自我启示。结果,这种神学的中心和表现就是十字架神学(*theologia crucis*):在基督的十字架上,上帝把自己启示给不信神者。这里,关于上帝的知识和不信神者的称义事件,正好巧合。因为恩典以创造为前提,并且超越自身指向荣耀,所以,恩典统治下的神学是历史的神学——弥赛亚神学(*theologia messianica*),或者通常被称作旅程神学(*theologia viatorum*)。

最后,荣耀的神学(*theologia gloriae*)是荣耀王国唯一的神学。它位于对上帝无遮蔽的荣耀面对面的狂喜凝视中。这以审判和对被造物的彻底重新创造为前提;因为,如果不这样,谁也不能“看到上帝”并且生存。这是关于上帝的直接知识,没有形像和寓言作为中介。它是同上帝的普遍团契,它没有界限,相反,它包括所有的人,并以自己的方式包括整个宇宙:“他的荣光充满全地”(赛 6:3)。

如果我们考察的是在我们所描绘过的不同的存在和时间条件下的单一神学,那么,很显然,在每一特定情况下,后一种形式的神学都吸收了前一种神学。荣耀天国中的神学是自然的神学和历史的神学的应许和开端的完成。但是,这也意味着,在任何特定时间都可能存在的那种神学,就是神学的全部。启示的神学是历史条件下的自然的神学,正如天堂中的神学是原初创造状况下的启示的神学一样。那么荣耀的神学就是在达到极致的创造和历史条件之下的、真正的自然的神学和完成了的启示的神学。

我们已经把当前已知的和可能的神学定义为启示的神学;而且我们在基督教意义上把启示的神学叫做弥赛亚神学。弥赛

三 作为应许与期待的世界

亚神学是以弥赛亚的出现和弥赛亚时期的到来为前提的神学。在这个前提下,对世界的弥赛亚理解就是真正的自然的神学。在弥赛亚之光下,一切世俗事物和一切活生生的存在物,都可以由于它们丧失了短暂性和渴望解放进入永恒而被认识。在《罗马书》八章 19 节以下,根据弥赛亚之光,保罗特别清楚地阐述了关于作为被造物的世界的概念;而且,基督教的创造论正是要从当今世界时代的创造概念产生。

在当今时代,根据带来拯救和荣耀的未来来理解创造的第一种可能方法,是把世界解释为寓言。当巴特提出他关于世界有可能成为天国的寓言这一观念,以及它正好需要成为这样的寓言时,^①他采纳了自然的神学的关切,尽管并不是它的方法或其现代主张。在《新约》耶稣的寓言中,巴特发现“似乎有一种秩序的原型,其中,除了上帝的唯一道言外,还有别的真正话语,是由上帝道言创造和决定的,同上帝道言完全一致,并因而具有他的力量和权威。”^②这些寓言采纳了日常世俗经验并把它们变成

① K. Barth,《教会教义学》,IV/3,同前,页 126 - 175。这里他采纳了在 *Die Kirche und die Kultur* (教会与文化) 论述文化的那一部分(1926),见 *Die Theologie und die Kirche*, München, 1928, 特别是页 375 以下(英译:London 和 New York, 1962, 页 342 以下。——译注),以及 *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (基督教共同体和市民共同体), München, 1946, 页 20 以下(英译载于:《逆流而上——战后短篇集(1946 - 52)》), London 和 New York, 1954, 页 30 以下。——译注)的政治部分所提出的观念。

② 《教会教义学》,IV/3,同前,页 126。

“天国”的象征和当前实现。^① 经验变成指向另一些事物的指示器。天国隐藏在日常经验的寓言中,而且,作为寓言,变成当前的实现。它以间接的方式被传播。宗教的、文化的和政治的经验并非唯一能够起到寓言作用的部分;对自然的经验也是如此。这里,巴特使用了剧场比喻:戏剧是基督的历史,它启示上帝并且解释世界;“剧场和布景、场地和背景”,都是由被造物的世界提供的,它不同于上帝,但却是由上帝创造。^② 巴特采用加尔文关于世界是神的荣耀的剧场(*theatrum gloriae Dei*)比喻,把被造物的舞台和神圣的拯救戏剧截然分开。巴特认为,宇宙舞台只具有恒久性、交替性以及持续性的特征。由于这些特征,被造物必定和它的创造主的诚信一致。^③ 但是,拯救的戏剧却有不同特点——某些预料之外的新特点,它来自外部。正是启示之光点燃了世界舞台的灯光;因为被造物的世界“仅仅”是舞台,“仅仅”是上帝自身的荣耀在和解工作中闪耀的空间。^④ 被造物的光芒和真理指向它们所从中产生的唯一光芒,指向它们与之相符的唯一真理。它们是上帝荣耀剧场的光芒和真理,只有在这里,才能找到它们生存的意义和合理性。

75

在这里,作为寓言的世界,意味着它同天国是一致的,而它本身并不与天国相像。它意味着绝对不相似中的相似性。被比较的事物和形象之间的差别不是天和地之间在创造中的差别;它是创造主自身和他的造物之间的差别。只有在创造主屈尊降临到他的造物当中时,只有在上帝之子化身的寓言中展现

① 同上,页128。

② 同上,页154以下,另参见本书附录〈世界的象征〉第五节:世界大剧场。

③ 《教会教义学》,同上,页156;另见III/3,页55以下。

④ 同上,页158。

的、天国对日常经验的世界的接近中,才能出现类比。在这里,借助上帝本身的光芒和真理,我们就能看到对这个世界的光芒和真理的批判的肯定。

当然,巴特试图把事实上不相容的事物“联系起来看”:神的荣耀与人类舞台;永恒的光芒和微弱的被造之光。但是只有(仍然使用舞台比喻)剧场本身是正在上演的戏剧的一部分时,这才是可能的。如果剧场被宣布仅仅是戏剧的“布景和背景”,它就是不可能的。但是,在谈到神学的场合时,剧场和戏剧则是一回事,因为拯救的戏剧只能上演一次——绝无仅有的一次。在这个剧场内,不能设想任何别的戏剧也可以把造物作为“布景和背景”。^①

巴特之所以这样强烈坚持这一区别,首先是因为在思考“被造世界”时,他想到的仅仅是最初的创造及其维持,而不是连续的和偶然的创造历史;其次还因为他赞扬“和解的启示”已经是“……荣耀的胜利”。^②

但是,《新约》关于上帝国的寓言、展示的却是即将到来的天国未来的隐蔽存在。应该从末世论出发把它们解释为未来世界的历史寓言,而不应从本体论出发把它们解释为天国荣耀的世俗寓言。^③ 作为被造物的世界可以、也应当是它自己的未来即上

① 同上,III/3,页55:“被造的宇宙,……都是上帝恩典与拯救的伟大行动的舞台。考虑到这一点,那它就是上帝的仆人、工具和质料。但是舞台显然不能成为在上面上演的动作的主体。它只能使它在外表上成为可能。”I. Barbour 正确地提出(《科学与宗教》,同前,页424):“难道自然不也更直接地参与——难道它实际上不也是——戏剧的一部分吗?”

② 《教会教义学》,IV/3,同上,页171。

③ Chr. Link 在《作为寓言的世界》(同前,页292以下)中清楚地看到这一点,并把它解释为对 Barth 的含蓄批评。

帝之国的寓言；但它不是关于上帝自身的寓言。只有在荣耀的国度里，世界才能成为上帝的形象和相似形，因为它将成为他自己的寓所。在寓言中，天国的末世论的未来在对这个世界的经验中，为自己创造了暂时方案、准备和尝试。巴特并没有把这种创造观念当作上帝国的草图或设计予以充分重视。他的寓言理论弥合了立约和创造的二元分离，但立约与创造本身并非也被看作未来荣耀的寓言。但是，难道不是所有易逝的事物仍是关于不朽事物的寓言（歌德），从而

地
 不过是天的影子，其中的万物
 都彼此相似吗？*

如果我们把寓言看作这个世界日常经验中的全新的、拯救的、未来的隐蔽存在，那么，寓言就成了应许。^① 寓言就是对当今时代的不适当的经验领域里所应许的事物的期待。上帝国本身是什么，这当然超越这个世界时代的经验范围和我们的理解力。但是，它像“一个外出的男人……”，“一个拥有于枚银币而丢失了一枚的女人……”。出现在这个寓言中的天国的未来冲破日常经验，并通过这一“异化效果”使我们产生新认识。

如果我们把关于寓言的这种看法用到关于自然世界的经验

* J. Milton,《失乐园》五,574-6行。

① 参见 P. Ricoeur, *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion* (符号解释学与哲学反思), 见 *Hermeneutik und Psychoanalyse, München*, 1974, 页 162-216。(英译: Evanston, 1974, 页 287-334。——译注) Ricoeur 从符号中“意义的剩餘”开始, 并发现它表现了被经验到的实在的自我分化和自我超越。符号并不使事物固定下来, 它们具有解放作用。在弥赛亚的符号中, 实在显示为上帝统治的踪迹。

上,我们固然按照它们呈现给我们的样子来经验个别事物,但它们却是通过对它们自己的真正未来的前反思向我们呈现的。这并不是由于我们自己的观念和希望。这是由于它们真正的自我分化和它们客观的期盼能力造成的。物质结构和生命的复杂体系拥有广阔的可能性,而且因而也有期望的能力——实际上,就与其它生物交往而言,也需要期望。恒定性、持久性和循环性,巴特认为这些都是自然的基本特征。不过,这是片面的印象。如果一切生命系统都具有时间结构的话,那么,它们都会以各自的方式向未来开放。正是这种时间结构使它们具有指示器的特征。因而,谈论世界的“真正密码”就是现实的。

77 把被造物看作是天国的真正应许,在神学上是完全必要的;反过来,把上帝理解为不仅是世界的历史应许的实现,同时也是自然应许的实现,也是完全必要的。^① 这里绝不仅仅有一个寓言。寓言指向不同的事物,通过“指示器”指向别的事物,即形象。但是,应许指向它自己的实现并期待一个尚未到来的未来。应许被采用并被吸收到它的实现中:当被应许的事物得到实现时,应许就被抛弃。如果作为创造物的世界是对上帝国的真正应许,那么,它本身就属于天国的历史,而不仅仅是它的“舞台和布景”;因为在这个历史结束时,它注定要在其永恒的显容中被启示。

在这一点上,重新提出古代关于神的踪迹(*vestigia Dei*)的神学理论同样是有意义的。任何把自然看作上帝造物的人,在自然中都不仅看到上帝的“作品”,而且也会看到“上帝的踪

① E. Bloch,《希望原理》,同前,页1410以下:“天国的观念……在其期待中包含了一种绝对,非社会性矛盾不再存在,对所有先前的彼此关联的认识发生了变化。”

迹”，即他的存在密码和隐匿的象征。“上帝的标记打在整个自然上。一切生物都是来自上帝的情书。”^①自然不是上帝的启示，它也不是上帝的形象。但是，如果我们能在其中看到上帝之美的反映和映像，那么，它到处都显示上帝的踪迹。对这个充满神的密码的世界加以解释的关键，通常被认为存在于上帝的启示中；因为，能够承认并解释上帝在自然中的踪迹的人，只能是这样的人：他认识上帝，是因为上帝向他启示自己。因而，关于上帝踪迹的教义必须从两个不同方面进一步加以发展：1. 因为上帝在三位一体意义上把自己启示为三位一体的上帝，所以上帝在自然中的踪迹也是三位一体的踪迹；2. 由于上帝把自己启示为是应许未来荣耀天国的上帝，所以自然中的上帝的踪迹也就是神的国度的踪迹（*vestigia regni Dei*）。它们是为未来荣耀天国作准备的创造性的圣灵的踪迹。我们因而可以认为自然世界承载着三位一体的上帝的痕迹，是未来天国的真正应许。

把自然经验解释为对未来的预期，这在应许的历史中范围更加扩大了。只要自然和人类历史代表着对未来荣耀的应许，而不是未来荣耀本身，那么，一切关于上帝与世界的知识就都是寓言性的、比喻的知识。但是，我们如何去思考荣耀天国中的上帝和世界的知识呢？人们所想到的观念初看是令人吃惊的：一个神圣的存在将出现在一个不再通过形象来表达也不再需要形象的世界上。形象使不存在的东西存在。而当不存在的东西存在时，形象就不再是必要的了；它甚至是有害的。在荣耀的天国里，《旧约》的诫律“不可为自己雕刻偶像，也不可作什么形象……”（出 20: 4 - 6）将会得到普遍的实现。根据犹太教神秘神学传统，弥赛亚的世界

78

^① E. Cardenal, *Das Buch von der Liebe*《爱之书》，Hamburg, 1971, 页 21。

将是一个没有图像与寓言的世界。^① 寓言和被比喻的事物之间不再互相区别,也不再互相联系,因为上帝将通过自身直接地和普遍地显现,而且,创造连同所有被造物将直接地和没有任何中介地参与到他的永恒生命中。创造者与造物之间的距离将会由于上帝亲自居住在他的造物中而结束;尽管创造者同造物之间的差别将不会消失。信仰与经验之间的差别将在对荣耀的沉思中得到克服。“等那完全的来到,这有限的必归于无有了”(林前 13: 10)。在保罗的意义上,寓言中的认识和感知都是“有限的”。预言和应许也是“有限的”。当时间和空间中的距离结束时,这也意味着,我们只能通过它的“副本”,以符号、比喻和想像的概念形式来把握的那个世界,也结束了。然后,副本自身也消失了。将要消失的还有神学,神学——把上帝归结为神圣的启示为基础——把上帝归结为这个囚禁在虚空中的世界的不恰当的材料中的语言。在故乡神学(theologia patriae)中,旅程神学将会被实现,并被抛置一边。在永恒家园里的赞美诗中,“在外邦唱耶和华的歌”(诗 137: 4)微弱了——这是带着粗糙的音调和放逐的痛哭声仍在回荡的歌。犹太教弥赛亚主义声称,那完成了一切应许和希望的荣耀的国度,将会在迄今为止从未从其光源放射出来的光芒中闪耀。根据基督教信仰,我们看到,在耶稣即弥赛亚身上的上帝同世界和解的光芒中,这种光被预先反射和映照出来。

^① G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum* (对犹太教中的弥赛亚观念的认识) 见 *Judaica I*, Frankfurt, 1963, 页 72 以下。同样, E. Bloch, 《希望原理》, 同前, 页 1408 以下。又见 J. Moltmann, *Philosophie in der Schwebung des Messianismus* (在弥赛亚主义中悬而未决的哲学), 载于 *Im Gespräch mit Ernst Bloch*, München, 1976, 页 73 - 89。

四 对世界的弥赛亚知识

乍看起来,《新约》似乎没有对作为被造物的世界的认识增加新内容。耶稣及其门徒把《旧约》和当时犹太教的创造信仰视为理所当然的前提。他们所宣布的上帝国的福音对此并没有丝毫改变。保罗对这个问题几乎不置一辞。因此《新约》全书并没有对治理这地及人对待自然的态度给予特别重视。^① 但是,这种印象是不可靠的。如果我们把“创造”理解为是关于起源的神话,因而看错了段落,这种情况就可能出现。《新约》关于创造的证据可以在复活福音的宣讲(Auferweckungskerygma)和圣灵的
79
经验中发现,圣灵是新的创造能量。末世论的基督论和圣灵论事实上确实包括对神圣创造活动从根本上做出新的解释。这里提到的并不是世界的原初创造。它是可以从弥赛亚时代的证据中预料到的末世的创造。上帝的末世论的创造通过一组词来表达:复活(ἐγείρειν)、激活(ζωοποιεῖν)和唤醒(καλεῖν)。

在《罗马书》四章 17 节中,保罗称亚伯拉罕是信仰之父,因为亚伯拉罕相信上帝是“叫死人复活,使无变有的神”。^② 唯一可以使人称义的对应许的信仰,被放在与从无中创造和使死者复活的相同层次上;因为应许的上帝是万物的创造者,是使死人复活的唯一的神。正如第二《以赛亚书》把红海奇迹和创造的奇迹放

^① 参 H. Schwantes, *Schöpfung der Endzeit*《末世的创造》,Stuttgart,1962,这是一个重要的例外;P. Stuhlmacher, *Erwägungen zum ontologischen Charakter der Theologie bei Paulus*《保罗神学的本体论特点》,载于 *EvTh*,1967(27),页 1-35。

^② 下面一段,参 E. Käsemann, *Der Römerbrief*《罗马书注解》,第四版,Göttingen,1980。

在一个统一的视野中一样,在这一段中,保罗也把罪人的称义、死人的复活以及从无中创造放在同一个视角中。世界的开端和完美都内在于当前的称义经验中。称义的经验是对世界的重新创造这一客观过程的主观态度,这使之成为永恒上帝的国度。

80 保罗认为,被钉十字架的耶稣的复活是死者复活的终末过程的开始,随之而来的是世界的重新创造。根据耶稣复活的完成时态,他证明这一希望的未来的正当性(罗 8: 11; 林前 6: 14; 林后 4: 14 等)。如果说永恒的生命已经出现在耶稣复活中,那么,这种生命的能量便表现在他的圣灵的显现中。如果复活的生命不仅战胜了罪,而且也战胜了死亡,那么会死的肉体将最终得以复活。在《哥林多前书》十五章 20-24 节中,保罗把这一过程看作是特殊的时间顺序:首先是基督;其次——在他到来时——是那些属于基督的人;然后是终结。他把这一过程描绘为连续期待的过程,这里,在每一个特定情况下,部分代表着整体,就像开端指向完成那样。由于末世的创造是从复活的过程和生命的创造开始的,所以,在《新约》中,创造主上帝得到新的弥赛亚名称:ὁ ἐγείρας Ἰησοῦν, 耶稣基督的父亲,让死者复活的上帝,希望的上帝(罗 15: 13)。因而,对复活的信仰就是基督教形式的创造信仰。它是在受死亡辖制的这种生命的条件下的创造信仰。

但是,复活的信仰不仅仅是对基督复活的信仰;它本身是创造性的自由和在圣灵中复活。^① 在《哥林多后书》四章 6 节里,保罗从与起初的创造一样的单一视角出发,通过对基督的认识看到信仰的启蒙:信仰者将受到新的创造之光的照耀。他站在新一天创

^① E. Käsemann,〈新约中的牧师职和共同体〉,同前,见 *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen, 1966, 页 109 以下。

造的晨曦中。他参与到新的创造中。保罗在圣灵的超凡魅力的教义中,阐述了这一观念(林前12;林前14;罗12:3以下)。圣灵是复活的力量。复活的力量是赐予生命的灵。它是上帝的创造性力量(ruah),通过它,上帝把他的能量传递给他的被造物。保罗把复活的耶稣的共同体描述成圣灵显现的地方(弗1:19以下;弗4)。圣灵的礼物是新的永恒生命的能量。正是在这些能量中,上帝的恩典呈现特殊形式。通过这些能量,人连同他们所有的力量和潜能一起,委身于上帝国。对创造的圣灵的生命能量的接受、侍奉和传播,都属于末日的普遍背景。在最后的日子里,“我将我的灵浇灌凡有血气的”(珥3:1)*。圣灵的礼物的肉体特征常常受到强调,因为正是在肉体的服从中,它们才被体验到。但是,如果圣灵的生命能量是根据肉体来体验的,那么,这就是盼望的基础——盼望“肉体从死亡中得到拯救”,从而成为被描述为“属灵之躯”(σώμα πνευματικόν)的永恒生命的体现。通过战胜死亡的永恒生命的力量,世界被重新创造的过程不仅普遍通向创造的广度;它也通向它弥漫其中的人类真正肉体存在的深度。

保罗在《罗马书》第八章19节以下把信仰者对未蒙拯救的肉体自然的体验、他对整个被奴役的创造物的承认和对圣灵叹息的聆听联系起来,所造成的结果就是如此。^① 他从对“将向我们显启的”荣

* 此节经文应为《约珥书》二章28节。——编注

① E. Kasemann, *Der gottesdienstliche Schrei nach Freiheit* (教会崇拜中对自由的渴望), 见 *Paulinische Perspektiven*, Tübingen, 1969, 页211以下; P. von der Osten-Sacken, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie* (《“罗马书”第八章作为保罗救贖论的范例》), Göttingen, 1975; H. R. Balz, *Heilsvertrauen und Weberfahrung. Strukturen Paulinischer Eschatologie nach Röm. 8, 18 - 39* (救恩信心与世界体验——“罗马书”第八章, 18 - 39节中的保罗末世论结构), Göttingen, 1971。W. Bindemann, *Die Hoffnung der Schöpfung. Römer 8, 19 - 27 und die Frage einer Theologie der Befreiung von Mensch und Natur* (创造的希望——《罗马书》第八章19 - 27节和一种关于人与自然的解放的神学), Neukirchen, 1983。

耀的希望开始。但是,正是这种希望使我们意识到“当前时代的苦难”。这是希望的双重效果。因此,根据保罗的说法,“我们已经”拥有圣灵的第一批果实,然而还要“等待”肉体的拯救。因此,“我们是”上帝的儿女,并称上帝“阿爸,亲爱的父”,然而却还要“渴望”把我们作为“养子”,不知道我们应该为什么祈祷。上帝儿女的自由离我们如此近,以致我们在希望中得以振兴,然而正是在这里,我们痛苦地意识到奴役的锁链。这种内在辩证法使信仰者同整个被奴役的造物牢固地联结在一起。保罗用三个同心圆对此加以描述:

1. 已经被圣灵的第一批能量所把握的上帝的儿女,渴望自由。他们被拯救,但迄今还只是在希望中。所以,他们的信仰既是保证,又是痛苦。

2. 他们希望肉体被拯救。他们已经摆脱了“有罪的肉体”,但是,正因为如此,他们在“死亡的肉体”之下遭受更大的痛苦,他们还没有从这肉体中得到解放。“谁能救我脱离这将死的身體呢?”从罪的力量中被解放出来的人和通过恩典被称为义的人这样叹息(罗 7:24)。

3. 从物质角度看,信仰者和整个世界及所有的地上造物,都被共同的命运联结在一起。所以,他们在自己的肉体中经验到的,也适合于其它所有的被造之物。信仰者在自身中感受到的身体的未被拯救的状况和其它非人的归于空虚的被造物的悲剧是一致的。自然成为无常和死亡的受害者。它成为受害者不是因为它像人那样是自己有罪。“堕落的自然”的说法因而是十分可疑的。然而,悲伤笼罩着自然,它表达自然的悲惨命运和弥赛亚的

盼望。^① 它被奴役,并希望自由,因为它是短暂易逝的并希望“一个永久居住地”。

尘世事物具有短暂性,这是关于这个世界的普遍经验。它一再从形而上学方面得到解释。但是,保罗的解释不是形而上学的;它是弥赛亚式的。被造物服在虚空之下,但却是为了那叫它如此的,并且靠着希望的力量(罗 8:20)。未来的上帝国对那些相信者而言注定是自由的王国;而且,通过他们完全的自由,

82

① Annette von Droste-Hülshoff 在 *Die ächzende Kreatur*“叹息的造物”(1846)这首诗中深刻地表达了自然的这一经验:

并且还有巨大的重压,
虽感觉不到,但却在遭受,
几乎像罪愆本身一样漆黑,
在同一个子宫内孕育。
他承受这一重压,
如同病体承受空气的压力,
而健康者却无一丝感觉,
如裂缝不自觉地担负巨岩,
如棺材承受死者的创伤,

戕杀自然界最珍贵的喜乐与恩典,
乃是罪。
加害于饥饿的野兽,
乃是深重的罪孽,
以暴怒刺激它们,乃是罪,
以狡计欺诈它们,乃是罪,
以痛苦折磨它们,乃是罪,
以泥土掩埋它们,乃是罪。

W. Benjamin 也根据这一意义来认识自然。参见 *Ursprung des deutschen Trauerspiels*《德国悲剧的起源》,Frankfurt,1969。自然的弥赛亚特点正是通过其忧伤才可以看出。

非人的被造物也肯定会得到自由。信仰者起初通过圣灵得到的自由,不是排除被造物 and 排除肉体的自由。它也是包含这些事物在内的自由。“正是他们的信仰使他们同未被拯救的被造物合一。因为信仰就其本性而言就是对肉体拯救的盼望和等待。”^①起初的创造从自然开始,以人类告终。末世的创造把这个顺序颠倒过来,它是从人类的解放开始,以自然的拯救结束。它的历史是起初的创造顺序的镜中之像。结果,被奴役的万物并非在直接意义上等待基督在荣耀中出现,它等待在基督出现时上帝儿女自由的显启。被造物要通过人的自由得到拯救。

最后,上帝的圣灵亲自用说不出的叹息替信仰者及被造物的自由祷告(罗 8:26)。自然的无声叹息和人类对自由的有声呐喊被圣灵汇集到自己的叹息中。在对创造物的拘禁中,在肉体的痛苦和在信仰者的渴望中,圣灵一同被监禁,一同受苦,并通过自己的沉默不语和无法表达的叹息,坚持等待和希望。我们当然可以把这看作具有如下意义:创造者上帝通过他的灵进入到他的造物当中,亲自维持被造物的生命(诗 104:30),从而也同被造物一同受苦。弥赛亚时代不仅使圣灵的礼物浇灌在人身上,它也在全部被奴役的造物中唤醒圣灵本身。

关于世界的弥赛亚知识,是从对复活基督的、信仰的明确希望开始的,并看到被囚禁的造物的悲伤和对自由的渴望与此一致。由于在人类中信仰带来的是从封闭的孤独(这是罪)中解放出来,所以,在自然中,生命系统的孤立也可被看作它们受到无常的“拘禁”,而“开放”则被认为是它们的生存特征。被囚禁在自我中的人,同封闭的因而死去的自然是一致的。对生命的

^① E. Käsemann,《教会崇拜中对自由的渴望》,同前,页 233。

新希望开放的人,同向着自己的未来开放的自然是一致的。在人类身上,这一新的方向涵摄在希望中;在自然,它可以被看作不休止,被看作向着更高的复合体驱动和奋进,被看作是生命的更大丰满。人类与自然在各自独特的方面有他们自己的命运;不过,就被奴役和自由而言,他们有着共同的历史。

五 创造物的感恩共同体

83

真正的认识并不希望支配被认识的东西,以便占有它。它希望实现同认识对象的交往。真正的认识是交往的认识,它像爱一样延伸得很远,爱就是尊重对方的独立性,并且为了他人,尊重他人的差异性而爱他们。共同体认识的最高形式是爱的联合(创4:1)。

共同体认识同生存中的欢乐密不可分,同对经历到的共同体的无限感激表现密不可分。当认识的过程表现为自发的喜悦和公开的快乐时,它就得到了有意识的实现。在认识者与被认识者的共同表现中,达到第三个向度。当这一点实现时,其结果就不仅是存在(*esse*),而且是美好的存在(*bene esse*)。

在把世界当作造物来认识时,人便发现造物物的共同体并进入其中。这种共同体成为在共同创造主面前的对话。关于作为造物物的世界的知识,其主要形式就是感谢造物物的礼物和造物物中的共同体,就是赞美创造主。《旧约》中“创造”《诗篇》(诗8:19、104等)就是感谢和赞美创造主的圣歌。它们具有感恩特征。这是一种形式的批评,但决不是要把对作为造物物的世界的承认贬低到宗教诗歌的领域。它的目的是让人们注意

这一事实：在关于创造物的交往知识中，感恩和赞美是适当的和不可缺少的因素。把世界看成造物，不是“一种意见”——一种理智的信条。它包含对世界的具体态度和处理世界的方法，这种方法既影响认知者的存在，也把他吸引到更广泛的团契中。把世界看作造物，可以带来生存的幸福。在感恩中把世界归于上帝，带来生存的自由。

84 关于人类的本质特点，有形形色色的定义。在当前语境中，我们可以这样来定义人：他注定要成为感恩的存在。^① 在感恩和赞美中表达创造物的经验，从一开始就是他的命运，也是他的圆满极致生命的内容。人类并不像其它动物那样仅仅生活在这个世界上。他不仅支配这个世界，而且利用这个世界。他还能够完全自觉地发现世界是上帝的造物，能够把世界看作是上帝的隐蔽存在的圣礼，把它看作是上帝团契的转达。因此人能够有意识地在感恩中接受造物，有意识地在赞美中把造物再次带到上帝面前。

人类历史上早期的献祭礼表明，人们意识到，这个世界是神的财产，而不是人的财产。因此第一批果实要奉献给上帝——甚至常常包括长子。在《圣经》传统中，这些献祭礼逐渐被感恩所代替。不过这些感恩行为依然表示，人们意识到世界是上帝

① P. Evdokimov, *Nature* (自然), *Scottish Journal of Theology*, 1965(1), 页 1-22, 特别见页 14 以下; K. Ware, *The orthodox Way* (王道), Oxford, 1979, 页 54 以下, 68 以下; 又见 G. Wainwright, *Doxology, The Praise of God in Worship, Doctrine and Life* (颂赞——在崇拜、教义和生活中赞美上帝), New York, 1980; H. H. Guthrie, *Theology as Thanksgiving. From Israel's Psalms to the Church's Eucharist* (作为感恩的神学——从以色列诗篇到教会中的圣餐), New York, 1981; Th. Runyon, *The World as the Original Sacrament* (作为最初圣礼的世界), 见 *Worship*, 卷五十四, 第 6 期, 1980 年 11 月, 页 495 以下。

的创造物和他的礼物。感恩的人把受赠和得到的礼物放在赠予者面前。

作为上帝的礼物,他的所有的创造物从根本上说也是感恩的存在;不过人类能够——而且被指定——在上帝面前表达一切被造物的赞美。在他自己的赞美中,他充当整个创造物的代表。可以说,他的感恩使自然的无声的语言释放出来。正是在这里将会看到人的委任中的祭司内容。因此,当在“创造”《诗篇》中对太阳和光明、天空和土地肥沃表示感谢时,人类不仅仅代表他自己,而且也以天、地及其中一切被造物的名义感谢上帝。通过人类,太阳和月亮也赞美创造主。通过人类,植物和动物也崇拜创造主。因此之故,在对创造的赞美中,人类唱出宇宙的礼拜仪式,通过人,宇宙在它的创造主面前唱出永恒的创造之歌。这并没有人类中心论的意义;因为在创造物的共同体中,“一切会呼吸的事物”都赞美主,甚至在还没有人类的情况下,诸天也会作为人类的代表,以它自己的方式,述说上帝的荣耀。东正教会的修道主义传统和犹太教的虔敬教派传统保留了这些辉煌概念。今天,这些概念应该被重新发现,并被转变为人类对待被造的自然体的实际态度。它们非常适用于克服生活于现代工业社会中,人们片面而贫乏的态度。

第四章 创造主上帝

85 神学创造论常常局限于这个问题：上帝对于他所创造并维持的世界来说有什么意义？世界是上帝的造物，这有什么意义？但是，在我们转向这个宇宙论问题之前，我想首先考察神学问题：上帝要成为一个和自己不同，然而却注定和自己一致的世界的创造主，这意味着什么？对上帝来说，这个造物意味着什么？他创造的目的是什么？他如何体验创造？他如何参与创造？让我们根据在《旧约》中看到的故事，从分析创造的实际环境入手。

— “起初，上帝创造天和地”

祭司文献关于创造故事的第一句话就是对以色列信仰的漫长反思过程的总结。^① 由于这种思考方式属于对亚畏的

^① 在解经学上，我遵循 Fr. Delitzsch, *Commentar über die Genesis*《〈创世记〉注》(第三版, Leipzig, 1860) 和 B. Jacob, *Das erste Buch der Thora Genesis*《律法书之首篇：〈创世记〉》(Berlin, 1934) 的路线。一位注释家被 C. von Rad 和 K. Barth 所追随，这个事实解释了二人的一些引人注目的分歧之处。又参见 H. Graf Reventlow, *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert*《20 世纪旧约神学的主要问题》，Darmstadt, 1982。Cl. Westermann 在他了不起的注释《创世记》(Neukirchen, 1974) 中处理了较新的文献。

信仰和从埃及到巴比伦的宗教崇拜的宇宙演化论之间争论的框架,所以开头这句话就反映了有意的对抗。这里,我们所看到的世界不像巴比伦史诗(Enuma - elisch - Epos)*所说的那样,是神与神斗争的结果。它也不是从宇宙卵产生的,或者是从原始物质产生的。说上帝“创造”世界,表明上帝自我区别于那个世界,并强调上帝渴求世界。这意味着世界本身并不是神圣的;它也不是从上帝永恒的存在中流溢出来的。它是他的意志决定的特殊结果。由于是上帝创造活动的结果,所以,天和地既不是神圣的,也不是魔鬼的,既不像上帝本身那样永恒,也不是毫无意义。它们是偶然的。它们是上帝所喜悦的美好作品——仅此而已,但至少如此。由于它们创造主的肯定,它们才成为现实。

在祭司文献传统中,动词 bara 是专门用来表达神圣“创造”的术语,关于这种活动,人类没有与之相应的类比。这个词的意思是指在历史、自然和精神领域中产生,借此,以前并不存在的东西出现了(出 34: 10; 民 16: 30; 诗 51: 12 等)。bara 从不和用来制造某物的物质的直接宾语连用。这表明,神的创造活动没有条件和前提。创造是绝对新事物。不仅在实际上,而且在可能性上,它都不会内在于或存在于其它事物中。

86

经文把“创造”(schaffen 即 bara)和“制造”(Machen 即 asah)明确加以区分。在《创世记》一章 1 节中,“创造”这个词用于作为整体的创造。“制造”一词好像是在第 2 节开始使用的,并以安息日而告结束:“到第七日,神造物的工已经完毕”(创 2: 2)。“制造”是用来表达有目的地“制作”一件作品,其

* 巴比伦史诗,以创世神话为主题,首二字为巴比伦文 Enuma elisch,意为“在最高之处”,音译为“恩努玛—艾利希”,故以此为篇名。——译注

中,某些东西获得独特的特征与倾向。神制造创造物的“作品”与人类的作品相似。“规定安息日诫命的理由,是因为神在六天之内制造了天和地(出 20: 11, 31: 17),而不是因为他创造了它们。因为只有他的‘制造’才能作为这种人类工作的榜样,因为它是做成和生产;但是神的活动和人的活动彼此不能相比。”^①

因为上帝的创造活动无与伦比,所以它也是无法想像的。神圣的创造活动永远不能用分化的术语来描绘。它也不能被分割成一系列不同过程。它是统一的和独一无二的。这还意味着时间被排除在创造活动之外,因为时间总是需要延续,而创造是突然发生,似乎是在一瞬间发生的事。这是否意味着,创造活动是在时间之外发生呢?它是没有时间限制的吗?如果我们称它是无时间性的,那它是不是像上帝本身那样,是永恒的呢?

我们应当如何理解“起初”这个词呢?它被绝对地加以使用,使人想到,它的意思是指所有在时间之中发生的事件的纯粹而无条件的前提,而不是时间本身的开始。只有在光和昼夜的节律产生之后,被造的时间才开始。创造主在他的创造中所制造的所有作品是相继发生的;“然后,上帝说……”,“然后,上帝把……分开”这些短语就是证明。只有创造本身才不可能有任何诸如此类的先决条件;它不可以跟随在其它事物之后。就其独特性而言,它在各个方面都是“第一次”。“起初”绝对没有任何前提条件。

87 因此,后来从神学上把创造解释为从无中创造(creatio ex ni-

^① B. Jacob,《律法书之首篇:〈创世记〉》,同前,页20。英文使徒信经的用语“天地的创造者”,掩盖了这一差别。

hilo),毫无疑问是《圣经》中关于“创造”一词意义的正确意译。^①无论上帝在什么地方创造,无论他创造出什么,这都没有任何先决条件。没有任何外部必要性导致他的创造活动,也没有任何内在的冲动能够决定他的创造活动。更没有任何原始物质可以作为他的创造活动的预先潜能,给他设定物质界限。

“从无中创造”这个用语是排它性用语。虚无(nihil)这个词是极限概念:从无中——即是从纯粹虚无(Nichts)中。介词“从……中”不是指任何预先给定的事物;它排除任何种类的物质。实际上,这个用语很容易引起误解:介词“从……中”是指朝“无物”可看的地方凝视,而“什么东西也没有”发现。这个用语意在否定另一种说法:“从某物中”;所以,“从……中”这个措词实际上也应该加以清除。但是从无中(ex nihilo)只否定“某物”。这样,就会提出另外的问题。我们将如何定义被认为是否定和排除任何具有明确定义的事物的虚无呢?

对存在的相对否定和对存在的绝对否定(拉丁语 nihil privativum 和 nihil negativum:缺乏性虚无和否定性虚无)之间的区别,来源于柏拉图哲学。^②除非与“存在”对立,否则,就不可能把“虚

① G. Scholem 在 *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes* (从无中创造与上帝自限) (*Eranos* 年鉴, 1956, 页 87 - 119) 中阐明了犹太传统; G. May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex nihilo* 《从无中创造——这一学说如何从 *Creatio ex nihilo* 中得以创生》(Berlin, 1978), 说明了它作为基督教学说如何在教父们同诺斯替神学的争论中建立起最终的形态。从 Irenäus 以来, 它成为基督教创造论中一个不可分割的部分。参见 E. Wölfel, *Welt als Schöpfung. Zu den Fundamentalsätzen der christlichen Schöpfungslehre heute* (作为创造的世界——今日基督教创造论的基本命题), 载 *ThEx*, 1981 (212), München, 页 27 以下; G. Hendry, *Nothing* (无), 载于 *Theol. Today* XXXIX, 1982 年 10 月 (3), 页 274 - 290, 采取了我的关于上帝的自我收束的概念(页 288)。

② Plato, *Timaios*《蒂迈欧篇》28a.

无”定义为是对存在的否定,即“非存在”;因为“虚无”没有它自己的实体。它在对现有的某物的否定中展示自己的性质。在时间中,它表现为当前存在的不再存在。然而,它也可以使将来存在的某物成为可能而在时间中出现。尚未存在在其生成中可以包含存在的潜能。在这个意义上,被布洛赫称为“尚未存在的本体论”(Ontologie des Noch - Nicht - Seins)的,是柏拉图“不再存在”哲学(Philosophie des Nicht - Mehr - Seins)的补充。在这种本体论中,否定词被解释为是生产性的。^①但是,对时间中的非存在的这两种解释都和对存在的相对否定的概念一起起作用。二者都没有达到“虚无”(Nichts)的极限概念:无中生无(Aus Nichts wird nichts)。

“虚无”这个短语究竟否定了什么?莱布尼茨和海德格尔提出的基本本体论问题是:“为什么毕竟有某物,而不是虚无呢?”如果我们采纳这个问题,我们就会达到下面的歧义性。如果“虚无”这一短语是对“毕竟有某物”的否定,那么,精确的说法其实应该是:为什么有某些事物,而不是“没有某物”(nicht etwas)?但是在莱布尼茨的问题中,“虚无”中的否定显然超出了对毕竟有“某物”的否定。它的意思是对作为整体的存在(任何事物)的否定——“要么全部,要么全不”。但是,他的目的也可能是否定绝对的存在(des absolute Sein),这样,绝对虚无就是同绝对存在相反的术语。这样,它也可以被理解为对绝对存在的否定描

① E. Bloch, *Philosophische Grundfragen. Zur Ontologie des Noch - Nicht - Seins*《哲学基本问题——“未然”本体论》,Frankfurt, 1961, 页42以下。他认为“不”是一个生产性的“没有”:“‘无’不能延续自己”。Bloch把“无”同不容置疑的、无意义的“虚无”(Nichts)区别开来,因为从“虚无”中只能产生“无”,但是根据Bloch,重要的是,在活跃的、跳动的“不”中存在着“全部”或“全不”。它“还没有”被决定。这样,Bloch就把原型的无(Nicht)的概念转变为末世论的概念,把生产性的“尚未存在”(Noch - Nicht - Sein)放到原型的观点中。

述。在这种情况下，“从无中”这一用语就隐约地指向神（de Deo）。也为了排除向泛神论的神秘主义的复归，自奥古斯丁以来，这一用语就成了：不是从上帝，而是从虚无中[创造]（non de Deo, sed ex nihilo）。后面我们将会回到神秘主义对“从无中”这一用语的解释。我们暂时只是先确定，这一用语描述了《旧约》中用来表示创造的动词 bara 的独特含义。但是，在肯定的术语中，它意味着什么呢？

世界既不是从预先存在的物质创造出来的，也不是从神的存在本身创造出来的。它是被上帝的自由意志创造出来的（creatio e libertate Dei）。如果它是通过上帝的自由意志创造的，而不是从上帝本质中流溢出来的，那么，创造行为必须以神的创造意志的决定为基础。上帝决定要做世界的创造主，然后他才创造了事物。造物不能被认为是从最高存在流溢出来的；但是也不应当把它看作是柏拉图哲学中武断的、反覆无常的巨匠创造主（Demiurgen）的“作品”。上帝有选择余地吗？上帝掷骰子吗？爱因斯坦怀疑地问，在他看来，这是对世界的合理性以及他对世界的信赖的质疑。这种对武断的上帝的批评是合理的。所以，当我们说上帝“出于自由”创造世界时，我们必须立即补充说“出于爱”。

上帝的自由不是使任何事情都可能的强大力量。它是爱，这种爱意味着善的自我传播。如果上帝是出于自由才创造世界，那么他是出于爱才进行创造。^① 创造并不是显示他有无限的

89

① 参 J. Moltmann,《三位一体与上帝之国》,同前,页 68 以下; A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*《伟大的存在链》,1936;第十四版, Cambridge, 1978, 页 67 以下,叙述了中世纪早期基督教吸收新柏拉图主义流溢说的历史,它追溯到 Plato 的《蒂迈欧篇》29e (同前) 的经典命题:“让我们指出那安排了生成(Entstehens)和宇宙的秩序者,何以要这样安排。他是善,而且,在善中,不会出现对任何东西的嫉恨。因为没有嫉恨,所以他渴望一切都尽可能像他。”

力量；它是传递上帝的爱，它既没有前提，也没有先决条件：从上帝的爱中创造（*creatio ex amore Dei*）。用但丁的话说就是：世界从上帝之爱中，在荣耀中出现……*上帝在他的爱中可以选择；但是，他只选择符合他本质的、善的东西，以便传播作为他的创造和处在他的创造中的善。上帝强大的力量之所以得以显示，只是因为那种力量的行使是由他的永恒本质自身决定的。因此，上帝做他认为是天经地义的事——即具有神性的事。在这样做的时候，他是完全自由的，在这种自由中，他完全是他自身。这排除任何形式的强迫。不过，这也排除一切明显的武断行为。在他自由的爱中，上帝献出他的完善：这就是他的创造的作品。出于他自由的爱，他传播和传递他的完善：这就是维持他的创造的工作。他的爱是真正狂喜的爱：它引导他走出自身去创造某种不同于他自身但又与他一致的东西。^① 创造主庆祝创造的节日——安息日——时的喜悦，明确表明，创造是从内心的爱中产生，而永恒的上帝自身就是这爱。

创造事件被描绘成通过道言进行创造：“上帝说‘要有光’，就有了光”（创 1:3）。其它一系列行为也是这样决定的：上帝看见，上帝把它分开，上帝称作……上帝制造，上帝祝福等等。但是，在关键地方，上帝通过他说出的话（*Wort*）来“制造”他的造物。创造的道言是连接创造主和他的造物的纽带。^② 创造主和造物是通过他的命令、指令、指示和决定统一起来的。如果

* Dante,《地狱篇》I,39 以下。

① J. Moltmann,《三位一体与上帝之国》,同前,页 127 以下。另见 K. Ware,《正道》,页 56。

② D. Bonhoeffer,《Schöpfung und Fall》《创造与陨落》,München,1955,页 22 以下。(英译:London 和 New York,1959,页 19 以下。——译注)

上帝是通过他说的话创造他的作品,那么,这又一次强调,他对他创造的东西是自由的。

当然,被创造的事物在其存在上同进行创造的话语是一致的;但是,它不是通过因果关系或者是在“最后的”或有效的意义上和话语连接,以便从结果可以推导出原因。按照亚里士多德和中世纪本体论观点,实际上原因把自己的存在交给结果。把上帝叫做“世界的原因”(causa efficiens prima;第一动力因)就意味着上帝造成的万物程度不同地参与到影响万物的神圣原因中。但是,在创造的道言和造物之间没有这种本体论联系。在通过从虚无中进行创造的神圣的道言进行的创造中,没有存在的类比(analogia entis)。上帝的造物与上帝“一致”并使他快乐的类似性,只有上帝为他创造的东西祝福时才能出现。

90

上帝通过分离来引进秩序的行动,属于上帝创造性言说的事件。上帝通过对光明与黑暗、天空与陆地、白天与黑夜的划分,把秩序加在他的造物上。通过这一划分,他所创造的作品获得可以识别的形式、节律和对称性。这种划分不同于上帝的“制造”,但却是制造所采取的具体形式。甚至也不能把它叫做上帝的创造活动;因为它只是那种活动的结果。

关于人类的创造,祭司文献再次使用“创造”这一术语(创1:27);这里它是以严肃的神圣的宣言提出的。在上帝那里,这种新的创造行动的理由被解释为是渴望创造主上帝在地上的形象。人类的标志并不是灵魂,因为动物同样也是“活的灵魂”。把人类区别开来的地方在于他们被要求成为上帝的形象。这对于人类和他们在创造中的地位来说无论有什么意义(我们将在有关人类学一章中详细考虑这个问题),但对上帝来说,这意味着在创造中他不仅要求认识自己的作品;他还要在自己的作品

中认识自己。在地上创造上帝的形象,意味着在他的工作中,上帝似乎找到了镜子,可以看见自己的容颜——跟他相似的一致性。作为上帝的作品,造物物实质上并不和创造主相似;它是他的意志的表现。但是,作为形象,人在本质上和创造主一致,因为在这些造物物中,上帝同自己一致。正是在这里,创造中最大的类似被创造出来。它是一种关系上的类比(analogia relationis)。作为上帝在地上的形象,人首先同上帝和他们自己及整个造物物的关系一致。但是,他们也同上帝和他自身的内部关系——表现和显示在造物物中的上帝永恒的、内在的爱——一致。作为上帝的形象,人是和上帝一致的存在者,是能对上帝的爱的寻求作出被寻找的响应的存在者,是被要求那样做的存在者。作为上帝的形象,男人和女人是创造作品中上帝的对应物。人类是与上帝相似的他者(das Andere)(诗 8:6)。

91 我们可以看到,上帝和他在地上的形象的这种关系已经比创造主和他创造的作品之间面对面的关系更加亲密。在某种意义上,上帝进入被他指定为他的形象的造物物中。在关于上帝相似性的弥赛亚传统背景中,无论如何我们也可以说,那些注定要成为上帝形象的造物物,也注定要成为上帝之子的人类;也正是在这里,他们将会完成自己的任务。起初所创造的“不可见的上帝的形象”,注定要成为上帝之子道成肉身的形象。所以,人类的最初使命是在弥赛亚之光照下得以启示的。这意味着在地上创造上帝的形象本身就包含着不可比拟的上帝的闻所未闻的降尊纡贵、自我限制和屈辱。

从解经学上对上帝的“创造”和“制造”、“创造”和“划分”以及最后,对他的作品和他的形象加以区分之后,我们还应当进一步把这些区分贯彻到底。

在现代自然神学(Theologie der Natur)中,把神圣创造的事实归结为上帝划分活动的过程,既不明智也不恰当;因为这样做就使这种“自然神学”本身的神学特征遭到质疑。但是,如果我们怀疑自然神学中的“神学”,那么自然的自然特征也面临着威胁。这种危险内在于怀特海(A. N. Whitehead)的过程思想中,也内在于根据他的观念建立起来的过程神学中。^① 如果排除了从虚无中创造的观念,或者把它归结为尚未实现的原始物质“虚无”的形成,那么,世界过程就应当像上帝自身那样永恒和没有开端。但如果它像上帝自身一样是永恒的,没有开端的,那么,这一过程本身就应当是上帝的本性之一。在这种情况下,我们就应当讨论“世界的神圣化”。上帝和自然被混为一个统一的世界过程,这样,自然神学就成了自然的神圣化:上帝就被变成在一系列事件中的、全面的有序化因素。

如果“从无中创造”的观念意味着从绝对虚无中创造,那么过程神学就排斥从无中创造的观念。这一教义是作为绝对控制者上帝教义的重要组成部分。相反,过程神学肯定从混沌中创造的教义……绝对混沌状态将是这样一种状态,其中只有偶然发生,即,没有被安排成持久的个体的低级现实瞬间,此外别无所有。^②

① A. N. Whitehead, *Process and Reality*《过程与实在》, New York, 1979, 特别见页 348; J. B. Cobb 和 D. R. Griffin, *Prozesstheologie*《过程神学》, Göttingen, 1979, 特别见页 64 以下。有关批评性评论参见 M. Welker, *Universalität Gottes und Relativität der Welt*《上帝的普遍性和世界的相对性》, Neukirchen, 1981, 特别见页 206 以下。

② J. B. Cobb 和 D. R. Griffin, 《过程神学》, 同前, 页 64。但 Thomas von Aquin 也不认为永恒的创造是不可思议的。参见 A. Antweiler, *Die Anfanglosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin*《阿奎那论世界的无开端性》, Trier, 1961。

在这里,上帝的创造活动显然被等同于把一系列事件加以划分并安排成“持久的个体”。但是这就意味着,这种过程神学没有创造的教义。它仅仅同世界的保存和整理的教义有关。在有关秩序的过程教义中的正确观点不应当放弃;但是,如果它要成为神学,并要保持造物和创造主之间的根本差别,那么就应当坚持天和地的创造。

像施莱尔马赫(Schleiermacher)那样,把上帝同世界的创造性关系完全看成他作为它的维持者的关系并被后者吞并,是不明智或不合适的。^① 因为,如果世界的创造被归结为上帝对世界的一般的和当下的统治,那么,世界将再一次不再是有限的造物,它将会成为没有开端,像上帝一样永恒的世界。正像没有永恒就没有时间一样,没有时间也就没有永恒;因为“没有世界就没有上帝,没有上帝也就没有世界”。因此,上帝的效验只有在世界之内才是可以想像的;世界不能被看作是在上帝的功效之内。但是,如果没有最初的创造,则不可能有新的创造。“新的创造”必须重新被解释为从道德出发创造一个新人类。而且,如果没有万物的新创造,就没有任何东西能够抵挡使世界归于灭亡的虚无。^②

① F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*《基督教信仰》,第二版,第39、40节; F. Beißer 评论说:“根据施莱尔马赫,上帝同世界的关系从根本上说是维持的关系。创造的概念实际上被归结为维持的观念。(Schleiermachers Lehre von Gott, dargestellt nach seinen Reden und seiner Glaubenslehre《施莱尔马赫的上帝论——根据其谈话和其信仰论总结而成》,Göttingen, 1970, 页115)。进一步的证据,参见 M. Trowitzsch, *Zeit zur Ewigkeit. Beiträge zum Zeitverständnis in der ‘Glaubenslehre’ Schleiermachers*《永恒的时间——对施莱尔马赫‘信仰论’的时间的理解》,München, 1976, 特别见页69以下。

② 对创造论的这一归结同施莱尔马赫把基督的十字架和复活归结为耶稣的上帝意识,把死者的复活归结为灵魂的不朽是一致的。

二 上帝决定自己成为创造主

如果上帝创造天地,那他就已经决定做天和地的创造主。创造是以上帝的创造决定为基础,他的创造决定既影响到上帝本身,也影响到他的造物。它是既指向外也指向内的意志的行为,向内的行为客观上先于向外转变的神圣的行为:在上帝创造世界之前,他决定要做世界的创造主。这种自我指派的行为从存在论的意志的决定和个人决定的反思结构中可以看到:上帝保证要创造世界。^①

如果从上帝意志的决定这一方面来看创造,那么,上帝决定做世界的创造主,就已经意味着上帝的自我限制,这有利于无数可能性中这一特殊可能性。改革宗关于天意的教义从创造的决定出发来看创造,巴特对此作了进一步发展。

93

另一个可能性是,从天和地的创造中推导出创造的上帝。就上帝而言,难道需要有这种成为创造主的特殊决定吗?他的神圣生命本身谅必具有永恒创造性!难道可以设想一种状况,其中,上帝不是创造性地能动的吗?因为他的创造活动仅仅是、也只能是他自己内在生命本身的表现。上帝不具有创造性,是因为他决定这样做;他具有创造性,是因为他是上帝。因此,他无须天意进行创造。一切被造物都根源于神圣生命的创造性基础,万物由此产生。神圣生命的创造性流溢说再次采纳了早期新柏拉图主义观念。蒂利希(Paul Tillich)也坚持这一点。创造

① J. Moltmann,《三位一体与上帝之国》,同前,页113以下。

起源于上帝创造性天意,还是源于永恒的创造性的神圣生命?天意说和流溢说能不能调和?

根据改革宗的天意学说,上帝是纯粹的和绝对的生命(*actus purissimus*)^①。离开了他的本性中必不可少的、同时又是创造中的神圣功效的绝对原因的活动的,上帝就是不可思议的。内在于上帝之中,并且是他的本质必不可少的活动,就是他根本性质的永恒的、不可更改的决定。这一决定的结果就是创造的天意。只是从观念上说,它有别于决定本身,正如上帝的决定只是在观念上而不是在实质上同上帝的本质有区别一样。正是通过把上帝的功效和他的本质加以等同,改革宗的天意说才不同于唯名论关于上帝的绝对能力(*potentia Dei absoluta*)的思考:上帝的本质就是他永恒的能效。因而他关于创造的决定就是“本质的”决定,而不是武断的决定,因此,上帝的决定具有上帝的一切根本特征:它是绝对的、永恒的、不可更改的。所以,它不可能亦此亦彼(*sein oder auch nicht sein*)。在他本质的决定中,上帝“没有选择余地”。上帝的决定是“符合上帝本质的神圣意志的活动或倾向,是在时间进程中做那有助于启示上帝荣耀的事。”^②这表明神圣的决定的目标:上帝决定启示自己的荣耀。在那种荣耀中,他自己的永恒生命和本性得以显现。创造一个与他自身不同的世界,是实现启示荣耀的永恒决定的第一步。这荣耀是他的本性的核心。上帝首先决定天国,然后决定创造。因此,正是天国决定着创造,而创造是对天国的真正应许。所以,尽管毫无疑问,

94

^① H. Heppé 和 E. Bizer, 载 *De decretis Dei* (上帝之法), 《福音改革派教会教义》, 第 VII 章, 同前, 页 107 以下。

^② H. Heppé 和 E. Bizer, 载 *De decretis Dei* (上帝之法), 《福音改革派教会教义》, 第 VII 章, 同前, 页 107。

上帝意志的启示首先出现在创造中,但是,创造的目标和结局却是上帝本质在荣耀中的末世启示。根据这种观点,上帝全能的力量完全是由“上帝本性自身的神圣特征”所决定。上帝的意志所表达的不是别的,正是他的永恒存在的荣耀。由于永恒天意的概念意味着上帝的本性和他的意志的统一,所以,改革宗天义说排除了任何武断的上帝或天上暴君的观念,不至于变成终极者或太一的多重流溢的自然主义观念的牺牲品。在正统的改革宗神学中,我们也没有发现关于上帝本来可能做什么而实际却没有做什么的思考。上帝的自由是他的本质活动。但是,在这种情况下,“起初”创造的有限的造物还是可以想像的吗?难道出于上帝本性的本质决定的观念不是使他成为永恒的创造性的上帝吗?但改革宗天义说从来不仅仅考虑最初的创造;它还同时考虑到永恒的荣耀天国,正是为了荣耀的天国,上帝创造了天和地。^①因而,创造肯定是有开头的,但它在上帝荣耀中的完善极致却没有终结。所以,在这方面,上帝不是“永恒的创造性的上帝”;他是既在时间中也在永恒中都使自己荣耀的上帝。

巴特采纳了这种传统。他在自己基督论的拣选教义中对此作了出色的校正,但是在他的创造论中并不总是公正地对待它,因为他没有接受改革宗的决定说(*ordo decretorum*),不是把“荣耀”而是把“立约”作为创造的内在基础。和改革宗的传统一样,巴特拒绝唯名论关于绝对上帝的权能(*potentia Dei absoluta*)的教义,而且处处和它针锋相对。然而,在他关于上帝原初的决定的教义中,他仍然处在“唯名论的边缘”,从而能够表明上帝的决

^① H. Heppel 和 E. Bizer, 载 *De decretis Dei* (上帝之法), 《福音改革派教会教义》, 第 VII 章, 同前, 页 109。“上帝(1)决定向外彰显他的荣耀,而且是多种多样的荣耀,并不是为了他自己的善,而是为了造物的善……(2)决定创造世界……。”

定是出于恩典的自主决定。^①“上帝……本来可以对他自己和他自己内部生命的无动于衷的荣耀和福乐感到满意。但是他没有这样做。他选择了人类……”。^②无限的上帝本来可以完成的事情,其背景是揭示他实际上所作的决定的恩典特征。但是,巴特当然又一次把上帝出于他的存在的决定变成他出于意志的决定。在提出作为上帝核心本质的决心的决定时,改革宗传统无须上帝本来可能做什么,或本来还可以做什么,或本来也可以不这样做这一类的背景;而且,它从不以这种思辨的方式进行推理。

如果这种本质的决定被看作是出于意志的决定,那么这就意味着把属于每一种这样的决定的先—后结构引进上帝的本性中。在决定“之前”,上帝的本质存在于“不动感情的荣耀中”;在决定“之后”,上帝的本质是一种受到爱、苦难和十字架影响的本质。尽管这种决定被描绘成是从“永恒”中产生,以致只有通过这一决定被确定的事才具有现实性,但关于通向上帝的“可能性”的思考(这根本是不真实的)仍然要威胁到真正的现实。“上帝真的”对他内在的荣耀和祝福“一直满意”吗?这里真正可疑的是,选择自由的概念是否真的适用于上帝永恒的和本质的自由。^③选择自由的本质是无所不能的力量。形式上的自由概念意味着对财产的绝对支配权。但是,如果离开实质的自由

① 我在《三位一体与上帝之国》(同前)中提出这一批评,页68以下

② K. Barth,《教会教义学》,II/2,同前,页181以及,IV/2,页386以下,II/2,页9等。

③ 关于这个问题,参见 M. Welker, *Das theologische Prinzip des Verhaltens zu Zeitererscheinungen. Erörterung eines Problems im Blick auf die theologische Hegelrezeption und Gen. 3, 22a*(时间显现行为的神学原则——有关神学对黑格尔的接受和《创世记》第三章22节的一个问题),载 *EvTh*, 1976(36), 页225以下。

概念,选择的自由就成了空洞概念。而在实质意义上,自由的真实是爱。但是,善的自我传递只能在自由中发生。在这个意义上,自由和爱是同义语。^①

什么样的自由概念对于上帝才是恰当的?如果我们从被造物的观点出发,那么创造主看起来是无所不能和慈悲为怀的。他的自由是没有限制的,他对他的创造物的承诺是没有责任的。但是,如果我们从创造主本身出发,那么,他的善通过爱自我传递给他的被造物,并不是他的自由意志的问题。它是他的永恒本质的自明的运作。上帝本质的活动就是他的意志的永恒决定,而他的意志的永恒决定就是他本质的活动。换言之,如果上帝不能做或没有做自己喜欢的事,那他就不是完全自由的;当他完全是他自己时,他才是完全自由的。神爱世人,甚至将他的独生子献出,他就是这爱。他世世代代热爱世界(约 3:16; 约壹 4:16)。他用来使自己荣耀的荣耀,仅仅是他自己永恒的、神圣生命的荣耀。

96

天意说是从断言上帝是绝对的主体开始的。因而它是从他的意志开始的。流溢说则采取另外一种方法。它断言上帝是终极的实体。因而,它是从他的实质的本性开始的。天意说看到的是神圣意志的造物,流溢说看到的是神圣本质的流溢。因为流溢说起源于诺斯替派(gnostisch)和新柏拉图主义(neuplatonisch),所以,它受到教会神学的谴责,或者只是极为小心地加以使用。然而,它包含着对充分认识上帝的创造所不可或缺的真理要素。这里我们只考察蒂利希所坚持的那种形式的流溢说。

^① 关于我对 Barth 批评的评述,参 H. Urs von Balthasar, *Zu einer christlichen Theologie der Hoffnung* (迈向基督教希望神学), 见 *Münchener Theologische Zeitschrift*, 1981 (32), 页 101 以下;他对采纳流溢说畏葸不前。

在蒂利希看来,“神圣的生命”和“神圣的创造性”是一回事。^① 神圣的生命实质上是创造性的,而且在不可穷尽的丰富性中实现自身。因此,上帝永远是创造者。这意味着,上帝并不是“从前”曾“决定”创造。它并不是上帝生命之中的一个事件。它同他的生命是“一回事”。创造既不是偶然的,也不是必然的。它是上帝的“命运”。由此可见,严格地说,创造论不能谈论时间的开端。它所能够做的是提出上帝和世界的基本关系的命题。人类的有限性的意义指的是他的被造性。它与神学相关的地方在于神圣创造性。因为神圣的生命凭藉其永恒的本性才具有创造性,所以人类需要所有三种时间方式,以使用象征的方式来表示这种永恒创造。因此,我们说上帝创造了世界,在当前创造世界,将要完成它。但是这些只是从造物出发来考虑“神圣生命的创造过程”。“成为一个造物,意味着既要扎根于神圣生命的创造性基础中,又要通过自由实现你的自我。”^②在这里,蒂利希显然把创造论的陈述全部集中在无时间性的境况上。在这种境况中,上帝处于创造主同一切有限存在者的关系中,而这些存在者把他们的有限性看作是受造性。作为独一无二的行为的创造,和作为这一行为的产物的创造,消失在创造主和被造物的永恒关联的背后。

97 如果上帝不仅创造,而且就其神圣本质而言,就是永恒地具有创造性的,那么,他的造物也是永恒的。这一点无疑也适用于蒂利希关于“上帝永恒地创造自身”的陈述。但是,它无疑也

① P. Tillich, *Systematische Theologie*《系统神学》第一卷, Stuttgart, 1956, 页 290 以下。(英译: Chicago, 1951; London, 1953, 页 252 以下。——译注)

② P. Tillich, *Systematische Theologie*《系统神学》第一卷, Stuttgart, 1956, 页 290 以下。(英译: Chicago, 1951; London, 1953, 页 252 以下。——译注), 页 295。

适用于创造性的、神圣的生命过程(Lebensprozess)的非神圣的造物。这里,蒂利希难道不是在关于创造主和创造的教义中增加了往昔关于第一因的形而上学陈述(第一因就其自身而言应当被描述成原因本身)吗?而且,如果上帝不仅仅创造,相反,如果他“永恒地具有创造性”,那么我们怎么理解他安息日的休息呢?

如果永恒创造性的神圣生命和神圣创造活动是一回事,那就很难区分上帝的造物和上帝对自身的永恒创造。如果创造被说成是等同于神圣生命,那么,怎么会有不是上帝但却存在的存在者呢?蒂利希把神圣创造活动和神圣生命本身等同起来,实际上抹杀了上帝同他所创造的世界的自我区分。

此外,因为在蒂利希看来,上帝永恒的起源和创造是一回事,所以,他必定要以同样的一神论方式设想向这源头的回归。但是,在这种情况下,上帝与世界之间的分化将被看作不是由于创造,而是由于“堕落”造成。消除由于堕落而带来的自然和生存的异化,必然导致一个决定一切、解决一切的普遍的一神(All-Einen)概念(所有被分开的事物将再度回到其中)。但是,以这种方法描绘的教义还能被认为是创造教义吗?怎样把它和能动的自然(natura naturans)的泛神论区别开来呢?

尽管有这些批评性意见,但是仍有必要坚持神圣生命和神圣创造活动的同一性。但是,即使神圣生命本身不被看作具有创造性,这种同一性也可以得以保留。上帝永恒的自我创造的观念把人引入歧途,因为它把本来应当加以排除的分化引进上帝;如果上帝被认为是他自己的创造者,则他也应该是他自己的造物。更恰当地说,我们应当把永恒的神圣生命看作是充满永恒的、无限的爱的生命,它在创造过程中从三位一体的至善和

完满中达到狂喜,并在安息日的永恒休息中复苏。它是同一种爱,但在神圣生命和神圣创造活动中却以不同方式起作用。上帝之中的这种区别使得上帝同世界之间的区别得以保存在他们之间的交流所采取的各种形式中。在他的创造活动中,上帝运用内在的、神圣的生命。结果,他也把自己的爱传递给那爱的造物。这使人类不仅分有他的意志的生产性,而且也与神的“性情有分”(彼后 1:4)。被创造为他的形象的人类也是他的苗裔;他们是“他所生的”(徒 17:28 以下)。这意味着同上帝的团契真正超越纯粹被造性,尽管用“神圣存在的流溢”这个术语来描述这种团契也是不恰当的。成为上帝的造物和他的形象,意味着绝不仅仅是他手中的作品。它意味着实际地“扎根于”神圣生命的创造性基础中。如果我们从圣灵论角度,根据寄居在他的造物中的创造主圣灵来理解创造,这一点就非常清楚了。

最后,当我们把天意说和流溢说进行比较的时候,我们的目的不应当是达到这两种教义的平衡和协调的综合。我们的目的应当是更加深刻地理解创造性的上帝。根据天意说,上帝的创造是他的决定的产物;而根据流溢说,神圣的生命揭示自我。如果创造的决定是上帝一方的“根本性决定”,那么,我们应当说,上帝在自己做出的决定中揭示自我。他的神圣生命流进他的决定,并通过这种决定流进他的造物。通过这一决定,神圣生命被传递给造物。天意说其实应当把上帝的决定表述为“根本的决定”,以便以能够适合于上帝的方式谈论创造,相反,流溢说应当谈上帝的“果决的本质”,以避免关于“源泉”和“流溢”的误导的自然主义类比。通过它的决定,神圣生命变得富于创造性;而在其创造活动中,它完全是它自身,而它自身是完全的和整体的。

上帝的意志和本性的统一可以通过爱的概念加以恰当理解。上帝以他永恒地是爱的那个爱去爱这个世界(上帝永远是爱——译注)。这并不意味着他不得不永恒地爱这个世界,也不意味着他可以爱它也可以不爱它。只有不仅把上帝看作是最高的实体,而且也把他看作主体;其次,不仅把他看作是绝对主体,而且也是最高的实体时,《新约》最重要的命题“上帝是爱”才能被理解。这两种可能的形而上学思维方式被上帝是爱(Deus est Caritas)*的关于上帝的“实践定义”的三位一体的论证和解释所综合和超越:天意说和流溢说只不过是把我们引导到无所不包的三位一体创造论的门槛而已。

三 从无中创造

世界的创造是建立在上帝要做创造主的决心的基础上。在上帝创造性地从自身流出之前,他先在内部作用于他的自我,为自我作出决定,自我承诺,决定自我。让我借助犹太教神秘哲学关于上帝“自我限制”(Selbstverschränkung, Zimzum)的教义对这一观念深入加以探讨。^①这可能有助于我们深化对从无中创造这一教义的解释。但是我们将在对被钉十字架的上帝之子的信仰的弥赛亚光照下,采纳并运用上帝自我限制以及关于虚无的教义。

99

自奥古斯丁以来,基督教神学就把上帝的创造作品称为上

* caritas,指基督教所说的上帝对人类的爱。——译注

① 这里我进一步发展了在《三位一体与上帝之国》(同前,页124以下)中提出的观念。

帝的对外行为：上帝的对外行为，圣三对外的的工作，上帝的外在活动(*operatio Dei ad extra, opus trinitatis ad extra, actio Dei externa*)。它把这一行为同上帝对内的行为区别开来，上帝对内的行为发生在三位一体内部的神圣联系中。神学家们把上帝的“对内”和“对外”方面当作当然事实加以区分，以致没有人提出批评性问题：万能的上帝还可能有“对外”的方面？如果我们设想上帝之外(*extra Deum*)，这会不会限制上帝呢？谁能限制上帝呢？如果在上帝之外还有一个领域，那么，上帝就不会是无所不在的。上帝这个“之外”的空间就会和上帝同享永恒。但是，这样一种“上帝之外”，就成了上帝的“反面”。

然而，事实上，有一种可能的方法可以设想“上帝之外”。但是，只有断言上帝自己在创造之前的自我限制，才能同上帝的神性毫无冲突地协调一致。为了在自己“之外”创造一个世界，无限的上帝必定事先就已经在自身中为有限性留有余地。只有上帝撤退到自我之中，才能腾出空间让上帝创造性地进行活动。他“从无中创造”的无之所以出现，是因为无所不能和无所不在的上帝收回了自己的存在并限制了自己的权力。

正是卢里亚(*Isaak Luria*)的“自限”(*Zimzum*)的学说中首先提出了这些观念。^①“自限”意指集结和浓缩，意味着某人自己撤退到自己之中。卢里亚采纳了古代犹太教舍金纳学说，据此，无限的上帝可以压缩自己的存在，以致他可以居住在圣殿中。但是卢里亚把它用于上帝和创造。上帝以外的世界的存在之所

^① G. Scholem,《从无中创造与上帝自限》，同前，页115以下。自限观念(*Zimzum*)在 *Isaak Bashevis Singer* 的意第绪语小说，特别是在 *Jakob der Knecht*《奴隶雅可》(德文本, Hamburg, 1965)中也起了很重要的作用。Scholem 用《圣经》比喻的方式来使用这一概念：“上帝隐藏起他的面孔。”

以可能,是由于上帝的“回返”(Inversion)。这样便腾出了“神秘的原始空间”,上帝——通过从自身流出——可以进入其中,并借以显启自己。“当上帝把自己从自己撤回到自身时,他便可以使那种不是神圣本质或神圣存在的事物产生。”^①创造主并不是宇宙的“不受动的推动者”。相反,在创造之前是上帝一方的自我运动,这一运动给被造物自己以存在的空间;上帝退回到自身,以便走出自身。他通过收回他的存在和他的权力,为他的创造物的存在“创造”前提条件。“在神圣存在的自我限制中(神圣存在在其开始的行动中就不是向外活动而是向内转向自身),虚无出现了。这里我们看到的是——一种虚无得以从中出现的行动。”^②正是上帝自我否定的积极力量,成为创造和拯救中的创造性力量。

关于上帝自我限制的犹太神秘主义教义在基督教神学中也占有一席之地。尼古拉·库萨(Nicolaus von Cues)、哈曼(J. G. Hamann)、欧廷格尔(Fr. Oetinger)、谢林(F. W. J. Schelling)、欧廷根(A. von Oettingen)和布鲁内尔等人看到,当上帝同意创造时,这就是在基督的十字架上达到高峰的神圣自我谦卑的第一个行动。^③ 让我们采纳这一观念并作进一步阐述。

1. 上帝通过收回自己的存在为他的创造留出地盘。这里所产生的是无,这无并不包含对被造的存在否定(因为造物还不存在),但是,它表示对神圣存在的部分否定,因为上帝还不是

① G. Scholem,《从无中创造与上帝自限》,同上,页117。

② G. Scholem,《从无中创造与上帝自限》,同上,页118。

③ E. Brunner, *Dogmatik*《教义学》II,同前,页31:“然而,这意味着上帝并不希望自己占据全部空间,相反,他希望为其它存在形式留下位置。这样,他限制了自己……‘自限的’概念在基督的十字架上达到悖论的极端,而开始于世界的创造。”参见 C. Hendry,《无》,同前,1982(39),而286以下。

创造主。由于上帝的自我限制而出现并腾空的空间,是被上帝严格放弃的空间。^①上帝借以在其中创造他的创造物的无是神弃性、地狱和绝对的死亡;正是面对这种威胁,他才坚持对生命的创造。众所周知,无只有通过被我们称为罪与渎神的被造物的自我孤立,才具有这种危害特征。创造因而不仅受到其自身“不存在”的威胁,而且还受到它的创造主上帝的“不存在”的威胁——即是说,受到“虚无”本身的威胁。对它构成威胁的否定事物的特征超越创造本身。这就是构成它的邪恶力量的因素。“虚无”不仅和造物而且也和上帝相矛盾,因为上帝是造物的创造主。它的否定进入到上帝在创造之前在自身之内腾出的原始空间。作为使创造成为可能的自我限制,“无”还没有这种毁灭性的特征;因为它被让与,目的是使上帝“之外”的独立创造成为可能。但是这意味着毁灭性的虚无的可能性。由此可见,在关于虚无的教义中,必须区分某一被造物的“不存在”、创造的不存在和创造主的不存在。只是在谈到后一个不存在时,我们才能谈论虚无。

2. 上帝“使自己从自身退回到自身”以便使创造成为可能。他的外部创造活动以这种谦卑的神圣自我约束为前提。在这个意义上,上帝的自我谦卑并不因为上帝对这个世界作出承诺因而仅仅从创造开始:它提前开始,而且是使创造成为可能的前提。上帝创造性的爱的基础,是他谦卑的、自我蒙辱的爱。这种

^① 参 K. Barth,《教会教义学》III/3,同前,50 节;“上帝与虚无”,页 327 - 425,在其创造论中,Barth 并没有超过 Plato 关于虚无的定义。然而,在其拣选说(《教会教义学》II/2,同前)中,他提出了对由十字架神学发展而来的毁灭性虚无的洞见,这赋予 Plato 的非存在以神学上的深度。对 Barth 的理解,参见 W. Krötke, *Sünde und Nichtiges bei Karl Barth*《巴特论罪孽与虚无》,第二版,Neukirchen,1983。

自我约束的爱是上帝虚己的开始,《腓立比书》二章把这看作是弥赛亚的神圣秘密。即使是为了创造天和地,上帝也使自己失去了全能力量,并且作为创造主采取仆人的形象。

这标志着对创造解释的必要纠正:上帝不仅通过使某些事物产生来创造,或者通过使某些事物活动进行创造。在更深刻意义上,他通过“放弃”(sein - lassen),通过留出空间和撤出自我来“创造”。创造性地制造是用男性比喻来表示的。但是创造性的“放弃”却通过女性范畴来说明。

3. 如果上帝在他亲自出让和退出那个原始的空间内是创造性地主动的,那么,难道他创造了“外部”(nach außen)吗?当然只有通过放弃无,“从无中创造”才是可以想像的。但是,如果外部的(ad extra)创造发生在上帝亲自腾出的空间中,则在这种情况下,上帝之外的实在依然是在上帝之中,因为上帝放弃了他自身中那个“外部”。没有创造者与造物之间的区别,就不可能想像创造;但是这一区别包含在一个更大的真理中:上帝是一切的一切,这的确是创造故事留传下来的真理,因为创造故事乃是从此真理而出。这并不意味着用泛神论把造物溶化在上帝之中,它意味着造物应当在上帝中找到的最后形式。这样,使创造成为可能的上帝的最初自我限制便采取了带来荣耀的、被解除限制的无限制性,其中,全部造物都被改变。用但丁的话说:他的荣耀——万物在其中运动——渗透到造物中……*

如果我们把原初的创造过程同新的创造过程加以对比,我们就可以很好地理解上帝是如何从起初的自我限制过渡到末世为他的造物破除限制的。根据祭司文献传统,起初的创造是

102

* 《天堂篇》,1.1-2。

通过道言进行创造。这样,它对创造者来说不费气力。创造主在安息日休息,并不是指摆脱他的创造性劳动(Arbeit)。但是在人类充满灾难的历史中的神圣的拯救创造却显得不大相同;因为这决不可能是不费气力的。《以赛亚书》四十三章24节以下在谈到清除上帝子民之罪时说:“倒使我因你罪恶烦劳,使我因你的罪孽厌烦,惟有我为自己的缘故,涂抹你的过犯,我也不记念你的罪恶。”根据《以赛亚书》五十三章,那被拣选者,将给迷途者带来拯救,他被称为神的奴仆(ebed Jahwe)。他的灵魂“辛勤劳苦”(赛53:11)。他背负着罪与疾苦,如同人类背负着沉重负担(赛53:4)。他因此而成为胜者(赛53:11、12)。在《腓立比书》二章的赞美诗中,弥赛亚的奥秘被看作是他以仆人的身份虚己和谦卑。新的拯救创造来自上帝的“劳动和辛苦。”^①通过他的虚己,他创造了自由,通过自谦,他升高,通过他替人受苦,罪人的救赎得以实现。当约翰把十字架上耶稣最后的话“成了”(约19:30)传达给我们时,他的意思正是指上面这些“工作”。保罗认为,在与基督的共患难中,圣灵的生命力总是在起作用(腓3:10)。正是在与基督同受苦中,复活的力量和新的创造才能被体验到,才有效能(林后4:7以下,6:4以下)。这种力量在人的软弱上显得完全(林后12:9)。天和地的新创造注定最后要从上帝受苦的历史中涌现,并把这种受苦作为它的中心。这种新的创造将会是被钉十字架的基督的天国:“被杀的羔羊是配

① 参见 J. Moltmann, *Rechtfertigung und neue Schöpfung* (称义与新创造), 载 *Zukunft der Schöpfung*, 页 157-177 以下。恩典其实已经可以在对深闭固拒上帝的创造物的神圣维持中发现。神学传统已经通过区别 *πάρεσις* 和 *ἄφσις ἀμαρτίων* 表达了这一点。但是,如果甚至在对世界的维持中也有恩典的话,那么,在世界的创造中从一开始必定也有恩典

得权柄、丰富、智慧、能力、尊贵、荣耀、颂赞的”(启 5: 12, 又见 7: 14 以下, 11: 15, 12: 10 以下, 21: 23)。正是在对羔羊的礼赞中, 荣耀之天国才出现, 正如我们在许多教堂的拱门和拱顶神秘羔羊的绘画中看到的那样。被钉十字架者成为更新天地的荣耀天国的基础和核心——这天国由于他的复活和赞美已经开始。

如果我们按照所描绘的那样把创造的过程加以比较, 我们就会把起初的创造(*das anfängliche Schaffen*)看作是没有任何前提条件的神圣创造: 从无中创造; 而把历史中的创造(*das geschichtliche Schaffen*)看作是通过战胜灾难得到的艰苦的救赎创造。最后, 充满荣耀的天国的末世论创造(*das eschatologische Schaffen*)是从对罪与死亡的清除中产生的, 即是说, 是从毁灭性虚无中产生的。上帝通过把被造物的命运担当起来克服罪与死亡; 并且他在自己的永恒的存在中战胜笼罩着罪与死亡的虚无。

103

如果上帝的创造性可以追溯到创造的决定, 则这已经包含着创造主对救赎性受苦的开放性以及他对自己的自我谦卑早有准备。因为他的被造物借着罪及罪的后果即死亡把自我封闭起来, 所以上帝坚持决定创造, 同时就意味着决定拯救。起初的从无中创造是拯救性的消除虚无(*annihilatio nihili*)的准备和应许, 创造的永恒存在即由此出。世界的创造本身是复活的应许, 是在永恒生命的胜利中克服死亡(林前 15: 26、55 - 57)。因而, 复活和荣耀的天国是创造自身所代表的应许的完成。

这使我们面临着以基督十字架的标准对关于“从无中创造”这一命题作出最后解释。如果上帝是从无中创造了他的造物, 并且尽管有罪, 他仍然肯定这个创造并对这个创造守信的话, 如果他渴求它的拯救的话, 则在差遣和交出他自己的圣子时, 他也使自己面对毁灭性虚无, 从而可以在自身中, 通过自身

克服它,并因此而使他的造物获得存在、拯救和自由。在这个意义上,永恒上帝由于在十字架上被神抛弃而把圣子交付给死亡,由于把他交付给地狱,从而进入他曾从中创造出世界的虚无之中。上帝进入他由于最初自我谦卑而腾出的“原始空间”。他使神弃的空间充满着他的存在。这是他的自我谦卑的存在,是他对自己的造物受苦的爱,他在其中体验到死亡本身。因而上帝在被钉十字架的基督中的临在给造物以永恒生命,而不使之归于虚无。在圣子通往虚己和服从直到死亡的路上,在他被全部造物赞美和称颂的路上,上帝成为无所不能。通过进入充满罪与死亡(这是虚无)的神弃之中,上帝克服了它,并使之成为他的永恒生命的一部分:“我若在阴间下榻,你也在那里”(诗 139:8)。

在基督教的十字架光照下,从无中创造,意味着通过基督的受难罪得到赦免,通过基督的死不信神者得到称义,以及通过羔羊的救主身份死者得到复活和永恒生命。

104

在创造的光照下,基督的十字架意味着宇宙的真正稳固。因为一开始,创造者就准备以这种方式为他的造物受苦,他的创造持续到永远。十字架是创造的奥秘和它的未来的应许。

被钉十字架的基督的复活,也把世界历史的虚无性带进复活的光照中吗?这里,奥斯维辛和广岛的经验提出了没有永久答案的问题,因为这些问题从根本上来说就是抗议。甚至黑格尔也发现,在任何辩证法中,都存在着不能“转化为善”的否定。因而他从他的辩证法中完全排除了“悬而未决的矛盾”——伯罗奔尼撒(Peloponnesisch)战争和三十年战争及其它大规模毁灭。布洛赫在麦达内克(Maidanek)焚化炉中看到

的不是别的,正是顽固的、无意义的、毁灭性的虚无:“毫无疑问,有的麦粒没有结果实就死了,有些麦粒被踩在泥土中,后来也确实没有真正的——更不用说必然的——对这一否定的积极的否定。”^①他相信,只有同客观上真实的可能性相联系的战斗的盼望,才能不使毁灭性虚无的领域迫近;但是,即使是生命的激情也难以彻底摆脱完全无意义的死亡。这种关于否定的观念确实是摩尼教的(Manichäisch)。它只能“控制虚无”。它不能清除或战胜它。

在反对战争和大规模毁灭的实际斗争中,基督教对复活的信仰能够比这更前进一步吗?当然不会。但是,在对使死者复活的上帝的盼望中,它可以前进一步。当人们谈论没有什么可盼望,也没有什么事可做的时候,对复活的盼望转向了上帝。这早已是以色列人复活信仰的处境。在布满尸骨的平原,以西结听到耶和華的话:“我必使气息进入你的里面,你们就要活了”(结 37: 1 以下)。即使是基督被处死之后的复活,对基督徒来说,也不是内在于他的非存在中的存在的潜能。它只是上帝新创造的奇迹。对复活的盼望因而可以把世界历史的虚无性带到新创造的光照之中。

这一点具有实际后果吗?它并不导致对否定性的东西视而不见的乐观主义。但它使人有力量缅怀死者,关心死去的人。复活的希望把生者与死者都带进统一的希望的团契中。在这种团契中,死亡并没有被战胜,死者也没有被忘却。复活基督的教会的弥赛亚共同体一直被看作是生者与死者的共同体

105

^① 这是 E. Bloch 的主要问题, *Philosophische Grundfragen*《哲学基本问题》I, 页 60 以下。有关评论见 J. Moltmann, 《盼望神学》, 第三版, München, 1965, 附录《〈希望原理〉与〈盼望神学〉》, 页 313 以下, 尤其见页 326 以下。

(罗 14:7-9;加 20:38)。这种把生者和与死者联结在一起的希望可以用否定的说法来表述：“即使是死者，一旦他胜利，也不能免遭敌人的攻击。”^①但是，对于无意义的、无法忍受的屠杀的反抗，只有得到对无意义的、屠杀的受害者盼望的支持，才能保持它的持久力。对毁灭性虚无的反抗，不应当导致对被毁灭者的压抑和遗忘；同样，对被毁灭者的希望也不应当使我们对他们的毁灭听之任之。前者显然是对革命者的威胁；后者是对宗教徒的威胁。

末世的虚无也会通过被钉十字架的基督的复活被带进新的创造的光照中吗？这个问题和上一个问题是联系在一起的，因为关于历史的虚无性经验是世界的大灾难性毁灭的前奏。这使它成为一个难以回答的问题，因为被我们叫做“世界末日”的大灾变处境还没有出现，尽管人类已经掌握了至少摧毁“他们的世界”以及摧毁一切地上生命的必要手段。但是，这一问题的答案并非不同于前一个问题的答案。即使是“世界末日”也不能限制从无中创造世界的、通过他的圣子在十字架上使自己面临毁灭性的虚无的打击，以便把虚无纳入他的永恒存在之中的上帝。无论世界末日是通过自然灾害还是通过人类罪恶造成，这都是确实的。从无中创造的创造主怎么会通过毁灭他所创造的来违背他的初衷和他的爱呢？任何一个预期“世界末日”的人，都是否认世界的创造主，不管究竟是什么促进了他对大灾难期的焦虑。对创造主上帝的信仰不能同对世界彻底毁灭(annihilatio mundi)的灾难的期待协调。^②同这一信仰一致的，是对改造世界

① W. Benjamin, *Illuminationen*《光明》，Frankfurt, 1961, 页 270 以下。

② K. Stock, *Annihilatio mundi. Johann Gerhards Eschatologie der Welt*《世界的毁灭——约翰格哈德的世界末日论》，München, 1971。

(transformatio mundi)的期待和积极盼望。“世界末日”的预期是一个流行的错误。同对世界毁灭的预期一样,它起源于诺斯替派,而不是《圣经》。它是许多人希望上帝以世界为代价赢得承认的手段。但是末世论无非是把目光转向未来的对创造主的信仰。任何相信从无中创造存在的上帝的人,都相信使死人复活的上帝。这意味着对重新创造天和地的希望。他的信仰使他准备反抗毁灭,即使在人看来没有任何希望,也是如此。他对上帝的希望使他忠于现世。

四 三位一体的创造论

106

有没有特殊的基督教创造论?基督教信仰能对《旧约》关于创造的传统解释补充什么内容吗?以色列人把世界看作是创造,这是由上帝在出埃及、立约、应许土地中的拯救启示决定的;同样,基督教把世界看作是上帝的创造,是由上帝在耶稣基督的历史中的拯救启示决定的。基督教的这一认识同以色列人的拯救经验所得出的关于创造的陈述并不矛盾。基督教的理解是对这些早期陈述作出的弥赛亚解释。基督教的或弥赛亚的创造信仰,并不比以色列信仰“更胜一筹”(Überbietung);它也不废除这一信仰。它是对它的承认。如果说,在基督教的解释中,《旧约》留传下来的关于创始学创造论(der protologische Schöpfung)*的概念被末世创造论的观念进一步加以明确的话,那么,这是由于基督教具有弥赛亚的方向。也正因为如此,基督教的理解宣称

* protologie, 创始学,指上帝所启示的有关世界与人的创始的真理。——译注

天地的创造主是“耶稣基督之父”，并在三位一体的意义上发展了《旧约》一神论：父通过圣灵中的子创造了天和地。^① 基督教神学是如何得出它的创造论中这一结论的呢？

1. 宇宙的基督。如果基督是全部造物、有罪的人和被奴役的非人类生物的拯救基础的话，则他同样也是全部造物、人类和自然的存在基础。^② 对全部造物通过基督在末世得拯救的认识，是下述推论的前提：创始学的创造以基督为其基础。这一结论构成《新约》关于基督是“造物的中保”这一命题基础。我们发现这一观念始自保罗。他把信徒在生活的各个方面的自由建立在下述事实之上：一切都服从于基督的主权，但他把基督主权的普遍性放在下述事实上：万物都通过他被创造：“然而我们只有一位神，就是父，万物都本于他，我们也归于他，并有一位主，就是耶稣基督，万物都是借着 he 有的，我们也是借着 he 有的”（林前 8:6）。在给以弗所人和哥罗西人的书信中，对基督中并通过基督的拯救的普遍性认识也使人们认识到，“一切都是借着 he 被造的”（弗 1:9 以下；西 1:15 以下）。“从死里首先复生的”（西 1:18），也是“一切被造中首生的”（西 1:15）。

107

《希伯来书》一章 2 节提出基督教关于耶稣普世救主身份、永恒圣父之子和他在创造中的中保地位、以及他对世界的保管及通过他，我们的罪过得以清除等基督教的景观。“圣子”被叫做“神荣耀所发的光辉”和“神本体的真像”（来 1:3）。这些都是以色列智慧文学用来描绘永恒上帝智慧的符号，上帝借助这永

① 这里我采纳并发展了《三位一体与上帝之国》（同前，页 117 以下）中提出的主要观念，但没有像在该书第 119 页以下那样深入探讨三位一体内的创造形式。

② Fr. Mußner, *Schöpfung in Christus*《基督中的创造》，见 *Myst Sal II*, Zürich 和 Köln, 1975, 页 460 以下。

恒智慧创造世界,维持世界,并在将来某一天荣耀它(箴 8:22 - 31)。《新约》关于作为造物中保的基督的概念是以神圣智慧的基督论为基础,据此,耶稣既是上帝之子,也是他永恒的智慧。《约翰福音》的逻各斯基督论也可以追溯到这里,因它宣称“太初有道,道与上帝同在,道就是上帝……万物是借着他造的,凡被造的,没有一样不是借着他造的”(约 1:1,3)。

正是末世论的救赎经验使基督徒认为,上帝的永恒智慧及其永恒的创造性道言,最终在由死里复活的、被钉十字架的主耶稣身上启示出来;然而他们还由此推论说,正是耶稣基督的父而不是别的上帝,通过永恒的圣子创造并维持这个世界。三位一体的创造论是由基督的启示决定:因为耶稣被启示为永恒之父的圣子,所以,那被等同于圣子的智慧和创造性的道,也具有人格的和实体的特点,而这是它们在《旧约》见证中所缺乏的,尽管《旧约》见证也显示这一倾向,或者至少对这种实体是开放的。

2. 作为创造者的圣灵。根据《新约》的见证,基督共同体中圣灵的流溢和圣灵的能量和经验,属于末世论的拯救经验。圣灵的礼物是荣耀的保证或定金(林后 1:22,5:5;弗 1:14)。圣灵的力量是新的创造的力量。它们因而拥有男人和女人,灵魂和肉体。它们是死者复活的力量,这力量来自复活的基督,并通过教会向全世界作证,教会通过神赐的才能被唤醒进入永恒生命。根据《约珥书》三章 1 节*,圣灵的时代是应许的末日。圣灵的能力是上帝的创造力,它使有罪的人称义,使死者得到生命。圣灵的礼物因而就是永恒的生命。

在圣灵的礼物中通过圣灵的能力,新的神圣的临在在创造

* 似应为二章 28 节。——编注

物中被体验到。创造主上帝寄居在他的创造物中,并以此为家。圣灵的经验就是舍金纳的经验,即上帝的寄居:人在他们的肉体中成为圣灵的圣殿(林前 6:13 - 20)。新耶路撒冷将成为上帝在人类中的帐幕和居住地(启 21:3)。在圣灵赋予生命的活动中以及在圣灵寄居的影响下,上帝的全部三位一体功效得到完全的表现。在圣灵的工作和寄居中,圣父通过圣子的创造及世界通过圣子与上帝的和好,实现了他们的目标,圣灵的出现和功效是创造与和好的末世论目标。上帝的全部工作导致圣灵的出现。

对末世论的圣灵的实在经验,导致这一结论:圣父正是借助这同一圣灵的力量,通过圣子创造了世界,并保护它免遭毁灭性虚无的毁坏。“你收回它们的气,它们就死亡,归于尘土。你发出你的灵,它们便受造;你使地面更换为新”(诗 104:29 - 30)。这意味着圣灵是创造主的有效力量,使创造物复苏的力量。它也意味着这一力量本身是创造性的,而不是被造的,它是创造主吹出来的,即流溢出来的。而这又反过来意味着,通过圣灵,创造主本身出现在他的创造物中。通过他自己存在的出现,上帝保护他的创造物不被毁灭性的虚无所毁坏。“假如……上帝收回他的灵,一切就将重归虚无。”(Si... Dominus spiritum subtrahit, omnia in nihilum rediguntur.)^①

但是,通过他自己的存在的出现,上帝也参与到他自己的创造物的命运中。通过圣灵,他同他的创造物一道受苦。在他的圣灵中,他体验到他们的毁灭。在他的圣灵中,他同被奴役的创造物一道为救赎和自由而叹息。凡适合于居住在以色列人之中

① J. Calvin, 转引自 W. Krusche, 《加尔文论圣灵的作用》, 同前, 页 15。

并同以色列人一道在流放中漂流的舍金纳,也完全适用于创造主在他的造物中的舍金纳。通过他的圣灵,创造主本身介入到他的造物中。圣灵是能够受苦的。他可以“被消灭”也可以“担忧”(帖前 5:19;弗 4:30)。因为他是造物得以开始并得以维持的爱力量。

根据《新约》末世论启示的证据,圣灵是“三位一体的第三个位格”吗?在大多数章节里,圣灵产生功效的方式被描绘成神圣能量的作用。但是,圣灵的功效独特之处不能被说成是上帝的属性或能力。圣灵也作为独立的主体起作用,而且他并非仅仅对人发生作用;在使圣子和圣父荣耀时,他也对圣子和圣父产生作用。当圣灵同圣父、圣子的神圣主体一道被命名而又同它们有区别(正如在祈福和洗礼用语中一样)时,我们就应当把圣灵看作神圣主体。然而,圣灵总是超出自身,指向圣子和圣父。这样并不是说我们应当放弃圣灵的位格特征,正如在后来教父教会的三位一体教义中所规定的那样。但它确实意味着,我们不能以完全相同的方式把位格的概念运用于圣父、圣子、圣灵。正是圣灵的独特性的经验揭示了三位一体的每个主体都拥有自己的特殊位格性,因而没有任何统一的、单义的位格概念可以用于父、子、灵。然而,圣灵就是上帝本身:是具有可以同上帝圣父和上帝圣子的特点区别开来的独特特点的上帝。

109

基督教创造论深受基督的启示和圣灵的经验影响。派遣圣子和圣灵的就是创造主——圣父,把世界集中在带来解放的主之下,并施行拯救的,是创造的道言——圣子。使世界获得生命并允许它参与上帝永恒生命的,是创造性的能量——圣灵。圣父是造物的创造性的源,圣子是形成性的源,圣灵是给予生命

的源。

造物存在于圣灵中,受到圣子的影响,并由圣父创造。因而它来自上帝,通过上帝并且在上帝之中。

三位一体创造概念把上帝的超在性与内在性结合在一起。片面地强调上帝同世界的关系上的超在性,导致自然神论,如牛顿。片面地强调上帝内在于世界,导致泛神论,如斯宾诺莎。三位一体创造概念把一神论与泛神论中真理要素结合起来。根据万有在神论观念,上帝创造了世界之后,也居住在世界之内,反之,他所创造的世界也存在于他之中。这一概念其实是唯一可以按照三位一体方式思考和描绘的概念。

当生殖崇拜仪式中对造物物的神化支配了人类同自然的关系时,从根本上把创造主上帝与作为他的造物物的世界加以区别,对人类便具有解放性后果。但同时,对世界的祛除神圣的过程却走得如此遥远,以致占统治地位的自然观完全是渎神的,而人类同自然的关系便是灾难性的。这意味着,今天我们必须找到一种关于上帝与自然的综合性观点,它可以把上帝与自然吸收到同一个景观中。只有这种观点才可以对自然也对人类产生解放作用。

五 宇宙的圣灵

早期神学关于渗透、复兴和激活世界的创造主圣灵的观念,被近代机械论世界图景排挤到一边。从神学上来看,关于上帝救主身份的男性观念,代替了早先关于世界灵魂(Weltseele)的女性观念。牛顿说,上帝支配一切,他更像宇宙的主人

而不是世界灵魂。^① 从宇宙论来看,世界机器的象征代替了早先世界有机体的象征。这两种新概念使世界成为可计算的,并受到人类的征服。但是,如果上帝圣灵的世界内在性让位给上帝统治者的世界超在性,则结果就是一种死寂的、没有精神也没有神灵的自然人观。在近代,基督教神学一再尝试摆脱机械论世界观的魔咒以及构成其基础的关于统治权的理论,但欧廷格尔、施莱尔马赫、罗特(Rothe)、海姆(Heim)等人提出的有机宇宙论仍处在边缘地带。“精确”科学的胜利前进不承认这些替补者。还有,以斯宾诺莎为典范的泛神论的危险也使许多神学家对这些尝试畏葸不前。然而再一次采纳古代观念是十分必要的——之所以必要,是因为神学上的理由。首先:因为,如果没有圣灵论的创造论,就根本不可能有基督教创造论。但是,宇宙论的原因也是很重要的;因为,如果没有关于世界中的创造主圣灵的概念,就不可能有人类与自然共同参与的创造物的和平共同体。

《圣经》创造故事是从对上帝创造天地的原初陈述的解释开始,它解释说,上帝之灵运行在水面上(创1:2)。这一解释在神学解释中很少被人注意。但它却旨在指出,圣灵是创造性的能力和上帝在他的创造物的临在。^② 全部造物是由圣灵编织的结构,因而也是由圣灵赋予其形式的现实。说上帝通过圣灵内在于世界,这对于我们认识作为上帝造物世界有什么意义

① 转引自 K1. - D. Buchholtz, *Isaac Newton als Theologe*《作为神学家的牛顿》, Witten, 1965, 页 68。

② J. Calvin,《基督教原理》(同前,1,13,14)由此得出结论说,不仅我们现今看到的世界的美丽被圣灵所维护,而且,圣灵在所有这些装饰品出现以前就已经维护天然未雕饰的物质。

呢？认识自然中的创造主圣灵的标准是什么呢？为了把圣灵中的创造观念同所有“唯灵论”（spiritistisch）的和万物有灵论（animistisch）的观念区别开来，我们必须在神学上从基督教会中的圣灵的启示和经验开始，并由此推导出创造中“圣灵”的存在与产生功效的方式。^①

1. 基督教信仰中对圣灵的第一次经验是对“圣灵能力”的经验：信者因圣灵得重生（约 3:5）；在基督里，他是新造的人（林后 5:17）。

2. 对圣灵的第二次经验同样是重要的。它是在社会的、宗教的和自然的局限中的共同体的经验，不然的话，这些限制就是无法克服的；在圣灵中，犹太人和外邦人、希腊人和野蛮人、主人和奴仆、男人和女人都成为“一”（加 3:28）；即是说，他们都是“一心一意的”，凡物公用（徒 4:31-35）。

3. 再次，正像这种共同体经验是基本的经验一样，每个个人的呼召和每个个人的圣灵的礼物的个别性经验也是基本的：它属于每个人自己。灵的礼物有很多，但只有一个灵（林前 12 章）。

4. 最后，在这些关于圣灵的出现经验中，希望得到了保障，因为未来被预见到——这是新的创造的未来：是宇宙向着荣耀再生，是把一切孤立的被造物结合在一起的创造物的蒙福共同体，是在基督里联合起来，在圣灵中得到延续的造物同上帝的

① 参 H. W. Robinson, *The Christian Experience of the Holy Spirit*《基督徒关于圣灵的体验》，London, 1928；E. C. Rust, 《科学与信仰》，同前，页 182 以下；A. Heron, *The Holy Spirit in the Bible, in the History of Christian Thought and in recent Theology*《圣经，基督教思想史以及近代神学中的圣灵》，London 与 New York, 1983，特别见页 137 以下；Y. Congar, *Der Heilige Geist*《圣灵》，Freiburg, 1982，页 311 以下。

直接团契。

根据机械论世界观,关于复杂体系的结论一般是从简单体系中得出来的;复杂体系中的关系可以还原为简单体系中的条件,并可以从简单体系重新构建。这里,我们将采取相反路线。根据关于上帝的某些人类经验和同上帝的复杂关系,我们将得出关于人类与自然的状况的某些结论。我们的前提是这样一个原则:较为复杂的系统解释较为简单的系统,因为它可以综合后者;而不是相反。

如果我们从这个原则出发,我们就会发现,宇宙的圣灵是按照下述方式在自然中起作用的。

一、圣灵是所有层次的物质和生命的创造性原理。他创造新的可能性,并在这些可能性中预见到物质的与生命有机体的新的设计和“蓝图”。在这个意义上,圣灵是进化的原理。

二、圣灵也是整体性原则。在每一个进化阶段上,他创造相互作用,创造这些作用中的和谐、相互融通(Perichoresen),因而创造充满合作与交流的生命。上帝的灵也是创造物的“共同的灵”。

112

三、这意味着,在同样基本的意义上,圣灵是个体化原理,是区分不同层次的物质与生命的特殊“施工草图”的原理。自我肯定和整合,自我保存和自我超越,是生命在其中进化的过程的两个方面。它们并非彼此矛盾。它们互相补充。

四、最后,圣灵中所有的造物都力图“开放”。它们都面向着它们的共同未来,因为它们都以各自的方式面向它们潜在的可能。意向性原理内在于物质与生命的所有开放系统中。

当我们说创造者圣灵渗透世界时,我们的意思是把每个个体看作整体的部分,把每个有限事物看作是无限事物的代表。^① 所有被造物都是造物共同体的个体化和圣灵的表现。

我们说造物的创造主圣灵既居住在单个造物中,也居住在造物共同体中,意思是有限事物中的无限者的存在,使每一个有限事物以及所有有限事物的共同体都充满自我超越性。如果无限事物不摧毁有限事物,有限事物也不摧毁无限事物的话,那么,就不可能以别的方法设想无限事物存在于有限事物中。

我们可否在基督教传统中找到信仰中的圣灵概念向创造的圣灵过渡的线索吗?

保罗在双重意义上使用圣灵(Pneuma)这一概念,既用以指上帝的灵(Geist),也用以指人的灵:“圣灵与我们的灵同证我们是神的儿女”(罗8:16)。“人的灵”并不意味着某种更高的精神原理或灵魂的某种神秘极顶。它意味着整个人格——

^① Fr. D. E. Schleiermacher, *Reden über die Religion*《关于宗教的演讲》II, *Über das Wesen der Religion* (宗教的本质)(英译:《论宗教:对有教养的蔑视者的演讲》,1893,重印本,New York,1958。——译注):宗教是对宇宙的直观:“宇宙是永不停息的、活跃的,在每一时刻,它都向我们启示自己。它所产生的每一种形式,它从其生命的充盈中赋予单独存在的每一样东西,从其丰饶的内部所发散的每一种现象,都是宇宙对我们产生的作用。现在,宗教就是要把这些影响及其后来的情绪吸收到我们的生命中,并使之受到我们生命的影响,并非独自,而是作为整体的部分……作为我们生命中无限者的表现。”Fr. Oetingers 的生命神学从精神统治开始,它使万物生机勃勃并推动万物,它在一切被造物身上显现自己。参见 *Theologia ex idea vitae deducta*《从生命理念中演绎的神学》,1765。此处并参见 E. Zinn, *Die Theologie des Friedrich Christoph Oetinger*《欧廷格尔的神学》,Gütersloh,1932。

无论是肉体的还是精神的存在——的核心,是包括身心的人格全体。这在人的自我中可能已经看到,因为这个自我是在精神中和在意志的意向中“活着的我”。保罗用“灵”这个词是指“可以变成他自己的对象,是同自己有关和生活在他的意向性中”的自我。^①

保罗根据“渴盼”或“希望”(ἀποκαταδοκία)来表示这种自我分化的结构和面向自我超越的意向。他首先在信者即“圣灵初结果子的”(罗 8:23)人们中看到它。他们希望成为神的儿女,并等待身体的救赎。其次,他在所有焦急地等待着的造物中看到它(罗 8:19 以下)。造物等待上帝之子的启示并“同我们”一道盼望(罗 8:22)。最后,他在圣灵本身中看到说不出的叹息(罗 8:26)。因而,信者在圣灵中所经验到和所看到的,启示了创造的圣灵、人类的精神和全部非人类的造物中的圣灵的结构;因为他们的经验同这是一致的。信者在圣灵中所体验到的,使他们同其它所有被造物联合起来。他们同服从在虚空的自然一道受苦,他们为自然盼望,等待自由的显露。^②

如果说圣灵就是上帝在世界中的内在性存在,难道我们不

① R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*《新约神学》, Tübingen, 1953, 页 205 以下。(英译: New York, 1951; London, 1952, 页 209。——译注); 亦参见 A. Come, *Human Spirit and Holy Spirit*《人类精神和圣灵》, Philadelphia, 1959。

② E. Käsemann, 〈教会崇拜中对自由的渴望〉, 同前, 页 211 以下, 特别是页 232 以下。还可补充说, 根据《启示录》二十二章 17 节, 不仅教会有末世呼唤“来!”, 圣灵也是如此。又参见 W. Bindemann, *Die Hoffnung der Schöpfung Römer 8, 18-27 und die Frage einer Theologie der Befreiung von Mensch und Natur*《创造的希望——〈罗马书〉八章 18-27 节和一种关于人与自然的解放的神学》, Neukirchen, 1983, 页 118 以下。

也可以谈论圣灵的自我舍弃(kenosis)*吗?①

114 逻各斯的历史和上帝圣灵的历史在神学中常常被认为是彼此平行。但是,逻各斯道成肉身和圣灵的居住之间也有明显的区别。道“成肉身”,但圣灵“居住”。如果我们记住这条在教义上有用的区别,我们就可以——的确也应该——谈论圣灵“舍己”。圣灵不是上帝能力的一种。根据基督教的和三位一体的认识,他就是上帝本身。如果上帝献身于他创造的有限造物,如果他作为“生命的赋予者”居住其中,则这必须以圣灵的自我设限、自我谦卑、自我退让为前提。服从于虚空的受苦的创造物的历史,招致居住在造物中的圣灵的受苦历史。但是,居住在造物中的圣灵也把造物的苦难史转变为希望的历史。“造物圣灵的存在也为处在生命与受苦的差异中的造物带来希望。”②

从进化的畸变看,从人类罪恶和灾难史来看,把自然的历史和人类的历史看作圣灵的神圣历史,这种神学观点站得住脚吗?如果世界是完全邪恶的,被圣灵抛弃的,那么,它就会死亡(诗

* 指基督放弃神性。基督本有上帝形象,反虚己成为人的样式。——译注

① H. W. Robinson,《基督徒关于圣灵的经验》,同前,页87以下;E. C. Rust,《科学与信仰》,同前,页195以下;Vl. Lossky, *In the Image and Likeness of God*《根据上帝的形象和相似性》,London,1975,页92,还讨论了拯救的济世论中圣灵位格“神性放弃”(Kenosis),这使得人们难以理解他的本质存在。

② K. Stock, *Creatio nova - creatio ex nihilo*《新的创造——从无中创造》, *KvTh*, 1976(36),页202以下,215。他接受了我关于上帝圣灵在世界中的内在性的观念并加以发展:圣灵恰是上帝及其自由王国的正在迫近的未来力量,正如它是物质的运动一样……是“动力、生命的精神、张力……是物质的苦恼。”(*Perspektiven der Theologie*《神学大观》,München,1968,页209以下。)上述语录引自K. Marx, *Frühschriften*《神圣家族》,S. Landshut编,1964,页330。在这段里,Marx提到Jakob Böhme的唯物主义关于精神的学说,这一学说影响到欧廷格尔关于自然的有机论观点。

104:29);它就不复存在。但世界的确存在,尽管它所处的状态很难说同上帝一致。所以,在自然世界与人类的苦难史中,我们应当看到寄居的圣灵的无声叹息和上帝的受苦的存在。^①这一观念同时也是寄居的圣灵的自我超越观念,是他在物质中的苦恼和盼望。因而它也是世界希望的宇宙论内容的概念。

这种寄居的创造主圣灵观念,是否导致了关于“无孔不入”的世界灵魂的泛神论?

如果所有被造物都是同一圣灵的经线和纬线,难道一切事物不是像德国浪漫主义者所宣称的那样“从根本上联系在一起”吗?难道这不意味着一切都同样是神圣的吗?难道泛神论——不论是斯宾诺莎所主张的哲学形式的泛神论还是中国道家所主张的神秘主义的泛神论——有利于今日反对破坏自然的斗争吗?

海涅对歌德时代泛神论的可疑性作出中肯的判断,他说:

我们不幸而言中,并且不得不承认,泛神论使人们变得麻木不仁。他们想,如果一切都是上帝,那么,人的个人关切当然就是一个无关宏旨的问题。不论关心云彩,还是关心古玩,不论关心民歌,还是关心猿猴解剖,不论关心普通人,还是关心喜剧演员,都没有关系。然而,这正是错误之所在:一切都不是上帝,上帝就是一切。上帝并不一视同仁地出现在万物中。相反,他不同程度地把自己显示在不同事物中,而达到较高程

^① E. C. Rust 在《科学与信仰》(同前,页198)中说:“十字架诞生于创造者圣灵的内在性中,并在道成肉身和受难山上的十字架达到顶点。”由此他得出正确结论:“任何创造论和天意论本质上都都是十字架。”

度的无限性的冲动,却是内在于一切事物中的;这就是自然中伟大的进步规律。^①

115

海涅这样说,指的是万有在神论(Pan-en-theismus)与泛神论之间的区别。朴素的泛神论对一切事物都无所谓,而万有在神论则可以区别对待。朴素的泛神论仅仅看到永恒的、神圣的当下,而万有在神论则可以看到超越、进化和意向性。

但是,有区别的万有在神论却不能把上帝在世界的内在性同他与这个世界的关系的超在性联系起来。只有圣灵中的创造和寄居在创造中的创造主圣灵的三位一体论,才能做到这点。这个教义把造物看作是由相互联系过程组成的动态网络。圣灵可以进行分化和组合。圣灵保护并引导生物和它们的共同体超越自身。这个寄居的创造主圣灵对造物的共同体是不可缺少的。并非像机械论世界观所主张的那样,认为基本粒子才是根本的,相反,只有关系和自我超越运动的高度和谐才是根本的,在这种和谐中,圣灵对尚未实现的完满的渴望得到表现。^②如果说宇宙的圣灵是上帝的圣灵,则宇宙不能被看作是一个封闭体系。它应当被看作是开放系统——向上帝及其未来开放。^③

① H. Heine, *Die romantische Schule*《论浪漫派》(1835), Stuttgart, 1979, 页 46 以下。(英译: New York, 1882, 页 57 以下。——译注)

② Fr. Capra, 《转折点: 新世界观的基石》, 同前, 页 97 以下, 又见《宇宙之舞——物理学与东方神秘主义》, 同前, 页 286。

③ 这是对 E. Jantsch, *Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist*《宇宙的自组织: 从初显到人类精神》(München, 1982, 页 411 以下)的批评, 特别是他的命题: “上帝不是创造主, 相反, 他是宇宙的灵。”(页 412)的批评。

第五章 创造的时间

每一件事情的发生都具有时间性,都是在时间中发生。因此,什么是时间?它是一切事件的前提吗?它是由事件构成的吗?它是使经验成为可能的条件吗?或者,我们是否经验到时间本身?我们把现实看作创造物,还是把它看作自然,这对我们经验时间的方式来说,有什么不同吗?很久以前,奥古斯丁就承认,他发现很难确定时间究竟是什么:“那么什么是时间?”他问道,“如果没有人问我,我的确知道它是什么;但是如果我被问到它是什么,并试着解释它时,我就感到为难了。”^①

116

一 作为永恒性之重复的时间

伊里亚特(Mircea Eliade)把时间放到宗教历史的背景上加以考察,并指出,在人类发展的远古阶段,人类根本没有把实在体验为历史——如果我们说的历史是指由偶然事件和单个行动构成的循序渐进的话。^②一切事件都被看成是神话的、原初事件

^① Augustin, *Confessiones*《忏悔录》XI, 14, 17。

^② M. Eliade, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*《永恒回归的神话》, Düsseldorf, 1962(英译:New York 和 London 1954。——译注); S. C. F. Brandon, *History, Time and Deity*《历史、时间与神性》, New York, 1965。关于时间概念的历史,参 St. Toulmin 和 J. Goodfield, *The Discovery of Time*《时间的发现》, New York, 1965。

的反思与重复,而且,只有原初事件才是真实的。人类早期历史受神话和“永恒回归”观念支配。人类的经验和行动如果要有意义,而且要在这个意义上是“真实的”,那它们就应当以其同原始的和神圣的事物的一致性作为自己的基础和形式。确实,新事物不断发生,但是古代人通过仪式活动对这些新事物作出反应。人类生活于其中的整个世界被仪式化了;因为只有仪式活动才能给生活在神秘而混沌的世界中的人们以安全感。仪式反映神性,通过仪式,人们得到神的保护。并且,假如生命被体验为仪式,假如仪式是控制世界的手段,那么关于时间的经验就处在同样的框架中。

117

有纯粹的、原初的时间。这就是处于世界出现时的一刹那时间。这是在原则上可以被重复的时间。在大大小小的节日里,这种原初的时间得以具体化——被变成当前——而转瞬即逝的、日常的普通时间则得以再生。“古代人类”意识到两种不同的时间:有日常的、短暂的时间;还有喜庆的时间。在日常生存中,时间流逝着,变成逝去的时间,消退着。在节日期间,它从源头获得新生。在日常生活中,体验到的是短暂经验中的混沌无序。在节日期间,宇宙从混沌中的永恒诞生被重演。创造之歌,亦即巴比伦史诗(Enu-ma - elisch)在马杜克*神庙歌咏,在吟诵马杜克同妖魔鬼怪的神话般的斗争时,原始大海(Tiamat)**成为现实并成为当前的实在。当然,使世界得以产生的斗争发生在“很久很久以前”——即是说,在神话的开端。但它在节日期间被重演,这样,它就作为存在于此地的事件被经验到。正如伊里

* Marduk(马杜克),古代巴比伦人的主神,原为太阳神。——译注

** Tiamat(提阿马特),巴比伦神话中的原始大海。——译注

亚特所说的，“创造的斗争与胜利正是在这个时刻发生的。”^①

伊里亚特这样来概括节日期间关于时间的神话经验：

1. 仪式活动的第一幕代表原始大海被征服，并象征着退回到创造之前的神话的、原初的时间。

2. “很久很久以前”发生的世界的创造，在新年节日里被重新实现。

3. 在节日庆祝仪式中，人类参与世界的创造。在节日狂欢中，他们被送回到原初时间。

4. 在节日里，人类经验到时间的再生及其周期性的、循环性的新创造。

有关起源的周期性循环的节日，有两种作用。它把时间划分为星期、月份、年度等。而且它还把从永恒起源中产生的新鲜生命注入到短暂的时间中。节日的神话时间，由于分裂为日常时间，因而清除了其短暂性。重生的节日中的这种时间经验显示了一种反历史倾向。它不是关于历史的经验，相反，它把关于历史的经验融化在相同事物的永恒回归中。^②

教会年连同其一年一度的基督教节日，在其使历史中性化方面具有同样特点。独特的启示历史事件被输入到、并被改造为“相同事物的永恒回归”，以致它们可以为古代人的宗教情感服务。因此我们的一首赞美诗一开始就说：“又是天主自己的一

① M. Eliade,《永恒回归的神话》,同前,页85。

② E. Hornung, *Geschichte als Fest*《作为节日的历史》(Darmstadt, 1970),以埃及和哥伦布以前墨西哥宗教仪式为基础,展示了这一点。关于现代历史体验,参 T. Darby, *The Feast. Meditations on Politics and Time*《节日——对政治和时间的沉思》, Toronto, 1982。

天”。在庆祝基督诞生的节日里,我们甚至可以歌唱那将要“带来黄金时代”的“永远循环的年份”。我们政治的和私人的宗教纪念日也有同样作用。在民族历史上曾经是划时代或创新的事件,变成一年一度循环的日子。人类独一无二的诞辰在每年一次的生日里被庆贺。这样,偶然的历史经验被变成可以重复的仪式活动。

相反,如果没有原型模式的帮助,人们显然就难以理解特殊的或独特的事件。然而,如果它们借助于这些模式被理解,那么,它们便立即丧失了其独特性,并被转换到普遍的周而复始的经验层面上。任何不适合这种惯常模式的事物,一般来说,从一开始就被认识器官本身清除了。如果它毕竟被认识到了的话,那它只是被认为使人不安,带来不和谐。首先应当发现对待这类事件的恰当态度。但是,一般来说,人们是根据特定仪式对这类事件作出反应的。正是宗教第一次使那些深刻地影响到我们生存的事件带上特殊的宗教仪式形式。出生、婚姻和死亡被占支配地位的宗教宣布为“偶然的”或不寻常的事件;这些事件遇到的是特定仪式,并在有关礼仪书中被规定下来。这些事件的个别特征被融化在普遍的和不断重复的事物中。对单个人死亡的回答是在丧葬仪式中规定的一般回答。任何不能通过宗教仪式得到响应的事件都被看成是普遍生命的失调,并被认为是单个人的挫折;因为单个事件本身要求新的不寻常的行为的单个创造。但是认识那个事件是个别的,这就很困难,单个人对待这一事件的态度创造,也是困难的,即使它已被认识到也是如此。所以,所需要的知觉和态度,都被清除和忽略了。不只是“古代”的人才愿意认识那可以重复的、循环的和一般性的东西,以致他通过仪式来庆祝历史而不是通过自己的个别决定来决定

历史,作为“宗教性”存在者的人也是如此。除了别的原因外,宗教语言模糊的普遍性也揭示了这点。如果我们用稍微夸张些的话来说,在这种场合下,我们可以把宗教的性质定义为神话和仪式,把它的功能看作是消除历史。神话抹煞了历史的经验,而仪式抹去了历史的决定。

只有属于前历史文化(*der vorgeschichtlichen Kulturen*)的人,一般才可以被叫做“古代人”。但是作为一种类型,他也存在于历史中的人类之中;而在后历史社会(*die nachgeschichtliche Gesellschaft*)中,他将起到“后历史的人”(posthistoric man)的主导作用。^①在绝对行政国家的后历史(*post - historie*)中,所有历史“事件”都将被剥夺其独特性、单一性和不可逆转性。相反,它们将被变成“实例”,这些“实例”,要么按照先例加以判断,要么本身成了先例。所有的实例原则上都是一样的,在法律之下得到相同的处理。没有“特殊案例”这样的事,也没有“个别处理”这样的事。在包含社会的全部关切的合理行政机构层而上,事件的个别性被彻底清除,创造性决策成就被取消。行政国家的生活一旦彻底官僚化,实际作法的结果就是“历史的终结”。因为人类日益增长的权力意味着历史的恐怖和危险正增加到无法控制的程度,所以,实际上许多人渴望过渡到“后历史时期”,认为这是人类唯一的生存机会。但是这种“告别历史”的作法也要求把政治改造为行政管理,所有可能的事件被还原为可以被浇注到公认的模式里的事件。或者,可以容许的事件将被限制在可

119

① A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*《原始人与晚期文化》, Bonn, 1956。R. Seidenberg, *Post - historic Man*《后历史的人》, Chapel Hill, 1950; C. Lévi - Strauss, *Das wilde Denken*《野性的思维》, Frankfurt, 1968 (英译: London 和 Chicago, 1966。——译注), 显示了他个人的方式。

以记录在册的实例中；个别的决定将被抛弃，或者被归结为在仪式典礼的可能变化中进行选择。单个的历史人物将被变成一般的和可计算的事例的例证。在“后历史时代”——如果它出现的话——历史时代的时间经验将被超越。相反，古代的时间意识将在新的层次上回归。因而，对我们来说，至关重要的是弄清这种古代时间意识的结构，而不是把古代看成某种已被超越的东西。

古代的人类生活在特殊的神圣原型的永恒存在中，这种原型预先形成他的观念和经验，以及他关于实在的观念。他生活在特定的神圣仪式中，这规范着他的全部行动。他把时间看作与自身等同的事物的不断重复。只有这种重复才能使人类生活具有永久性。他生活在我们所说的无时间性的(zeitlos)永恒的现在。通过节目中不断重复发生的时间的中止，他可以消除时间的不可逆转性，对此他知道得十分清楚。在他看来，时间需要循环的结构。他的生命在时间的循环流逝中度过。所以，没有那一个事件是独特的，也没有那一个过去的事件是最终的。一切事物都重新开始。每一个时刻，每一件事，都从头开始。因此，在这个世界上，没有发生过什么新鲜事，世界上也没有什么事会真正消失。的确，万物都在时间中出现，又在时间中消失。但是，因为时间被看作是永恒的回归，所以，任何事物其实都常驻。永恒的回归使宇宙保持活力，使它从永恒的起源中再生。以这种方式来经验时间，不是去经验事件的单个性和它们的产生的不可逆转性，恰恰相反，这种关于时间的经验是关于重复性的经验。但是，关于重复性的经验不过是关于永恒性的经验。

120

在这个背景中，我们应该把柏拉图的理念论看作是古代认知原型的理性反映。因此，他把时间叫做“存在于统一体中的永

恒性的按照数进行运动的永久相似性”。^① 但是如果时间的路线是循环的,则它只能被理解为永恒性的形象。只有圆才能成为有限中的无限事物的形象,因为它的轨道是无终点的,从圆周上的每一点到中心都是等距离的。

亚里士多德也认为“时间本身看起来是一种和圆一样的东西。”^②假如时间的进程可以用圆形轨迹的形象来描绘,那么,时间就应当是周期性地自行重复发生。如果它是周期性地自行重复发生,那么,它也在周期性间歇中恢复世界上的所有条件。但是,我们只有从存在的不变的统一性开始,而同时又看到世界的有限性,这才是可以想像的。存在的不变的统一性表现在世界的有限性中。无限的存在在有限存在中得以显示的媒介就是时间;因为,正是在其暂时性中,世界的有限性才被揭示出来。它的生成和消失把它同无限的、永恒的和不变的存在区别开来。但是,如果一个不变的存在要在有限世界的暂时性中得到表达和显示,那么,时间流就应当被描述为一个圆,圆上的每一点到中心的距离都是相等的,这样,永恒的存在对所有的时间都同样远近。永恒性通过时间的循环在有限存在中显示自身,因为只有这样,它同所有的时间才有同时性。在时间轨道的形象中,永恒性就是永恒的同时性。在其圆形路径中,时间是永恒性的延

① Plato,《蒂迈欧篇》37^d(同前),“如今,那活着的(dieses Lebenden)其本性是永恒的,而且,这一特点不可能完完整整地传给被生的事物,但他运用思想造成具有永恒性的运动着的相似物;而且,他在安排天的运动时,按照统一的无限性创造了一种按数字运动的永久的相似性——我们把这叫做时间。”参见 G. Picht, *Die Erfahrung der Geschichte*《历史的体验》,Frankfurt, 1958, 页 42 以下。

② Aristoteles, *Physik*《物理学》223^b29。参见 G. Picht, *Die Zeit und die Modalitäten*《时间与模态》,载于 *Hier und Jetzt: Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima I*, Stuttgart, 1980, 页 362 - 374, 特别是 363 以下。

伸,正像永恒性是时间的浓缩一样。自从远古时代以来,诸神的永恒性就是通过它们在三种时间形式中的存在来描绘的:宙斯曾经存在,宙斯现在存在,宙斯将来存在,宙斯是永恒的。

二 作为永恒的现在的时间

任何事件都发生在时间中。现存的一切在过去都曾是“未然”,将来总有一天会变成“不再”。但是,在万物的生成和消失中,时间本身不是也一成不变吗?除了断定时间的统一性,除了断定时间本身是永恒的以外,难道有任何别的办法可以把将来、现在和过去区别开来吗?如果我们把事物的生成和消逝看作“时间流”的一部分,那么我们难道不是断定时间是一个连续的统一体,因而就其本身而言是同质的吗?因此,难道我们不是假设未来和过去在原则上是同一类吗?除非某些事物是永恒的,否则,我们就不能理解暂时的事物之为暂时。如果没有转瞬即逝的事物,我们就不可能理解永恒的事物。如果我们没有作为永恒的“点”的永恒性,我们能辨别具有暂时性的暂时事件吗?但是,在那里能够找到这种包含永恒性的永久的“点”呢?它是在时间之外,还是在静止不变的现在,还是在时间本身的形式中?

柏拉图在《蒂迈欧篇》中说道:“那么,在我看来,我们首先应当作出这一区分:什么是永远真实而没有生成变化的东西?什么是永远生成变化而不真实的东西?”^①他又说,永远真实的东西

^① Plato,《蒂迈欧篇》27^d,同前。

是通过心灵(*noesis*)来理解的。但是,我们只能拥有对永远生成变化着的事物的短暂印象,只能获得对它的不确实的意见。那永远真实的东西其实是通过逻各斯来认识的。但是,关于短暂现象的世界,我们只能获得不确定的印象。只有在永久的与总是存在的事物中,我们才能找到真理。在偶然事件和感官知觉中,找不到真理,因为它们转瞬即逝。真理也不能在对独特事件的个别经验中发现。它只有通过具有普遍性的事物的认识才能发现。

柏拉图接受巴门尼德的根本划分。他的划分是这样的:“一种方法是证明存在存在着,它不可能不存在。这就是劝说的方法,因为劝说关注的是真理。但是,另一种方法却坚持,存在者不存在,而这种非存在一定必然存在。这种方法完全是不可探究的;因为,你不可能知道那不存在的,也无法说出它。”^①但是,这意味着不可能有关于任何事物——无论是关于尚未存在的还是关于不再存在的——未来和过去的真正的知识或论断。唯有现在才是我们借以认识或谈论某一事物的时刻。实际上,这正是巴门尼德在他著名的第八残篇中所主张的:

122

这样就只有这一条途径的证据:即存在者存在。许多迹象证明:因为它不是产生出来的,所以它也是不可灭亡的,是完整的、独特的、不动的、没有终结的。它过去不存在,将来也不会存在,因为它现在同时是一个统一的连续的整体……因此,现在存在的,怎么能够存在于将来呢?它怎么能是生成的呢?因为,如果它曾

^① Parmenides, *Fragments*《残篇》4,德译文引自 W. Capelle, *Die Vorsokratiker*《前苏格拉底哲学家》,Berlin, 1958, 页 165。

经产生,那它现在不存在了;如果它将在未来某一时间产生,那它现在也不存在。因此,生成消失了,死亡被消除了。^①

这里,巴门尼德显然谈论的是存在本身,谈论的是神圣的和永恒的事物。但是,他不认为它是来世的事物。存在就是一直存在的事物。现在就成为存在的显现。这就把现在从时间之流中清除掉,使之成为“永恒的现在”;在永恒的现在中,“生成”其实“被取消了,灭亡被消除了”。永恒的现在使存在与非存在一刀两断,不管这种非存在是“尚未存在的存在”(Noch - Nicht - Sein)还是“不再存在的存在”(Nicht - Mehr - Sein)。

因此,巴门尼德并没有把永恒存在放在中心地位(像在作为循环路线的时间图象中那样),从而使之和三种时间样态具有同时性。相反,他认为现在是包含永恒存在的时间,并使它和其他时间对立,以致其他时间完全消失。只有神圣的、永恒的存在才是当前的。只有现存的才存在。在时间中产生而又消逝的东西,永远不可能是真正现存的,因为它仅仅存在于从“尚未存在”到“不再存在”的过渡中。因此,从严格意义上说,它从来不存在。这意味着存在的永恒现在的“现在”本身没有时间的延伸:“它从来不曾存在过也不会将来存在”,但它也不是“总是”,因为这种“总是”应当通过它在三种不同的时间样态中的存在来表达。存在的永恒的现在清除了历史的经验。

但是,仅仅把未来和过去的存在同现在的存在对立起来加以衡量,把它们定义为尚未存在或不再存在,这样做有意义吗?

^① Parmenides, *Fragment* 《残篇》4, 德译文引自 W. Capelle, *Die Vorsokratiker* 《前苏格拉底哲学家》, Berlin, 1958, 页 166 以下。

将来的存在不也是潜在的存在或可以存在的存在吗？难道过去的存在不也是真实的存在吗？因为它是曾经真正产生的存在，所以它也是继续存在的存在。我们不可能在存在的永恒现在中体验到存在的历史。因为存在的历史也总是一种对存在的经验，是对尚未存在的存在与不再存在的存在的经验。对存在的经验迟早会使我们不仅可以理解现有的事物，而且在这个意义上，也可能理解那不存在的事物。

毕希特(Georg Picht)从康德的时间概念中揭示出,把时间解释为永恒的现在,铸造了现代科学思维。^①和亚里士多德一样,康德也认为时间属于感性范畴。因而,他在《超验感性论》中讨论了时间。时间是“纯粹的直觉”:说它是因为它先验的,先于一切可能的现象;说它直觉,是因为它决定着一切事物成为一种现象的形式。这使时间成为一般知觉所必须的超验条件。但是,这意味着:“时间(现象的一切变化必须被认为存在于其中)依然如故,不动不变;因为在时间中,前后性和同时性只能被认为是由它决定的。”^②康德在他关于〈纯粹知性概念的分类〉一章中谈的多少与此相同:时间不会消失,但是在时间中可变事物的存在消失了。因此,在现存现象中不可变的東西,同本身不变而又具有永久性的时间是一致的,这就是实体,而且,只有通过它,现象的连续性和同时性才能按照时间来确定。^③

① G. Picht,〈时间与模态〉,同前,页 365 以下。

② I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*《纯粹理性批判》B224 以下,见 W. Weischedel 编, *Werke II*, Darmstadt, 1956, 页 220 以下, 221:“因为变化并不影响时间本身,仅仅影响时间中的现象。”

③ *Kritik der reinen Vernunft*《纯粹理性批判》B224 以下,见 W. Weischedel 编, *Werke II*, Darmstadt, 1956, 页 220 以下, 221:“因为变化并不影响时间本身,仅仅影响时间中的现象。”, B183, 页 191 以下。

如果一切事件都是在时间中发生,那么,时间本身就不可能发生。它也不会发生变化。并不像我们说的那样,时间本身在消失,而是所有发生的事件在时间中“消失”。因此时间本身是没有时间性的,并且连续地存在,并永恒地绵延。作为使一切经验成为可能的超验条件的时间,因而就是永恒的范畴——如果永恒是指不变和纯粹的现在的话。作为“纯粹直觉”,时间是超验自我的一个范畴,康德以此代替巴门尼德的纯粹存在。

由于被看作纯粹直觉,所以时间的意义就不是对历史的认知。它就是使过去和未来出现在理解和理解的主体的永恒而持续的现在之中。可以说,时间的直觉是从永恒出发(sub specie aeternitatis)对全部事件的观察。对时间的这种认识因而就意味着,“未来”的时间和“过去”的时间之间的区分将不再有效,不再恰当。关于时间的范畴概念把将来和过去归于同一类。这种概念不包含时间的不可逆转性。但是这样做的前提是,一切时间中的事件原则上都是同一类型。因为它们只有属于同一类型,才能够在同一时间被直觉到。

但是,所有发生的事件真的都是在同一时刻发生的吗?难道时间的样态从本体论上来说都是同一类型吗?时间是一个永恒性范畴吗?或者,它是通过具体的事件和过程构成的吗?

三 创造的时间

奥古斯丁《忏悔录》第十一卷全都是关于对时间的沉思和

对时间的认识。^① 祈祷和向读者解释交替进行,并规定应在何处经验到时间。奥古斯丁从一段祈祷开始:“主啊,既然你永远在时间之外,难道说你不知道我告诉你的事吗?或者,你能在时间中看到发生在其中的事吗?”只是在此之后,他才问自己:“什么是时间?”(Quid est tempus?)这就是说,他把关于时间本性的问题放在实现了的永恒性的存在中,这永恒的存在是上帝存在的方式,而不是人的存在方式。他像巴门尼德、柏拉图和亚里士多德一样,提出相同的关于时间的存在的本体论问题;不过他把它放在另一个“神圣处境中”:神圣存在本身不是在永恒的现在的显现中经验到的。上帝是作为创造主面对世界和时间。因此奥古斯丁没有询问关于一位存在(Ein Sein)或者关于时间的统一性问题。他从关于创造行动的思考开始:“起初,你创造了天和地(In principio fecisti coelum et terram)。”同创造主上帝的相遇,以及他远离造物,决定了奥古斯丁对时间的经验及其解释。

在他看来,永恒和时间的统一性不应在永恒的现在中寻找;它在上帝的创造性话语中,现存的一切都出自上帝话语。这意味着时间不能成为永恒性的范畴。它应当成为根据造物同上帝的永恒存在的差异对造物下的定义。但是,假如以此为出发点的话,那么我们就面临这样的问题:“在创造天地之前,上帝

^① 参见 U. Duchrow, Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit(所谓奥古斯丁的心理时间概念同物理和历史时间的关系),载于 *ZThK*, 1966(63), 页 267 以下;及 T. Pierce, Spatio-temporal relations in Divine interactions(神圣相互作用中的时空关系),载于 *Scot. Journ. of Theol.*, 1982(35), 页 1-11; J. Quinn, *The Doctrine of Time in St. Thomas*《圣托马斯著作中的时间学说》, Washington, 1960。

做什么呢？”^①奥古斯丁并没有开玩笑地回答说：“他在为探听奥秘的人准备地狱。”早在《上帝之城》中他就写道：如果没有运动和变化，就没有时间这等事情。永恒性是不变化的。所以，除非创造发生，除非从创造中流溢出变化着的存在，否则时间不会发生。

当然，世界不是在时间中被创造的，而是和时间一起被创造的，他说，“因为在时间中所发生的，都发生在某些事情之后和别的事情之前。留在身后的时间是过去，处在前面的时间是未来……但是，一旦变化的运动被包含在创造中，则世界便和时间一道被创造出来。”^②

125

他在《忏悔录》中进一步阐述了这一观念。时间是造物的一部分。如果上帝不是在时间中创造世界而是连同时间一起创造，那么他在创造的同时也创造了时间。只有创造主在造物“之前”，而在时间“之前”只有永恒。

不，尽管你在时间之先，但这绝不是说在时间之中你先于时间。如果是这样的话，那你就不会在一切时间之先。正是在永恒中——由于它是永无终止的现在，所以高于时间——你同时既在一切往昔的时间之先，也在一切将来的时间之后。^③

① *Confessiones*《忏悔录》XI, 12, 14。

② *De civ.*《上帝之城》XI, 6。

③ 《忏悔录》，同前，XI, 13, 16。

这里,奥古斯丁也把永恒的现在的观念当作永恒性的概念:“你的今天是永恒,因为你的今天不会让位给明天,也不会代替昨天。”^①因而,时间是被造物的一个特征。时间只是作为被造的时间而存在。

但是,这样一来,我们如何理解在原初发生的创造行动中时间和永恒的吻合呢?时间的起点应当在时间本身中还是在永恒中寻找?奥古斯丁认为时间的开端是一种绝对,因而是在永恒之中,而不是在时间之中。假如说没有创造就没有时间,那么上帝必须是“在一切时间之先,是一切时间的永恒创造主”(XI, 30)。但是,如果创造是在时间之中,那么,创造主又怎么能成为永恒的创造主呢?如果上帝是永恒的创造主,那么,他的造物肯定也是永恒的吗?如果上帝具有永恒的创造性,那么,他永远不会在任何时间“创造了”,因此他“从未”创造过。^②

在考虑上帝创造性行动时,我们怎样才能同时既考虑到上帝的永恒性,又考虑到被造物的暂时性,而不至于使一个排斥另一个呢?如果时间和永恒是相互对立的话,那么,在永恒与时间之间就没有过渡,也没有中介。因此,我们必须从下述论断开始:只有永恒性的自我改变才能使被造的时间成为可能并为它留出地方。有关上帝根本的创造性决定的教义就是如此说的。“在创造世界和时间之前上帝在干什么?”这并非是一个毫无意义的问题。它必须这样来回答:在创造世界之前,上帝决定成为世界的创造主,以便在他的天国中得到荣耀。从永恒到时间的

① 《忏悔录》,同前, XI, 13, 16。

② 《忏悔录》,同前, XI, 30, 40; 参 XI, 10, 12。Augustin 把上帝身上出于意志的决定之发生看作与他的生成的永恒性相矛盾:“但如果上帝关于希望有一个造物的意志是来自永恒,为什么他创造的东西却不也是永恒的呢?”

特殊过渡应当在上帝的这种自我决定中寻找。在这种根本的决定中,上帝把他的永恒性收回到自身中,以便把时间当作他的创造,并给他的创造留下特殊的时间。在上帝本质的永恒和创造的时刻之间,是上帝用于创造的时间——这时间是通过他决定进行创造而被指定的。

在奥古斯丁看来,标志着时间同永恒相分离的被造的差异,意味着时间不是永恒性的范畴,而是从被造实在的变化和运动中获得其规定性。时间是被造的事件形式。创造被看作是时间之流,它通过现在的存在从未来“尚未存在的存在”流入过去的“不再存在的存在”。和上帝的纯粹存在不同,被造的存在总是同非存在连结在一起。这使未来和过去成为被造物的谓词。奥古斯丁拒斥埃利亚学派的论点,根据这种观点,非存在是不可认识和不可想像的,因此,在严格意义上,将来和过去都不存在。因而,他也拒绝埃利亚学派把现在提升为永恒的现在。“当我们说现在之所以存在,恰恰是因为它行将不存在,我们又怎能说现在存在呢?”^①因此,他把现在理解为暂时的而不是永恒的:“正确地说,我们之所以说时间存在,是由于不存在的状态即将到来”。但是,这样一来,在时间中显然没有固定的点。即使是漫长的时间也不过是一连串转瞬即逝的瞬间罢了。对时间中万物的易逝性经验,使人类根本不可能认识到时间中有任何固定点,并使他们心中充满“不安感”。^②正是这种不安才使得他们探究上帝的永恒性,才使人类看到连续性。

然而,尽管我们自己是暂时的存在,但是,我们却可以对时间进行比较和度量。我们在我们的灵魂中领悟时间:

① 《忏悔录》,同前,XI,14,17。

② 《忏悔录》,同前,XI,12,14;又见XI,14,17。

无论是未来,还是过去,都不“存在”;说“有”三和时间:过去、现在和未来,也不恰当;然而,说“有”过去事物的现在、现在事物的现在和将来事物的现在这样三种时间,也许是恰当的。因为这三样东西确实作为灵魂中的一种三合一体而存在,尽管我在任何别的地方都看不到。因为灵魂中存在着过去的事物的现在,这就是记忆(memoria);现在事物的现在,这就是观看(contuitus);将来事物的现在,这就是期待(expectatio)。^①

通过记忆、观看和期待,灵魂可以把三种时间统一在它自身之内,使它们存在,并使它们具有同时性。显然,灵魂这样做只能是不完善的,而且仅仅以精神的方式:记忆不能唤回过去;它只能通过印象和形象“再现”它。^② 期待并不能在先知的意义上预见未来本身,它只能利用不充分的形象和先见预见经验和行动。然而,记忆确实把过去的某些再创造重现于现在;在某种意义上,期待确实把将来的新创造重现于现在的心灵中。因为,通过记忆和期待,灵魂影响到非存在,并使之成为眼前的存在。灵魂的记忆能力和希望能力应该被称为“创造性的”。人的被造心灵通过时间向外延伸,通过记忆、观看(或者当前的认识)和期待渗透到过去、现在和将来的存在中。这样,就过去、现在和将来存在的相对同时性而言,它就分有永恒的创造主的圣灵,而且在人类灵魂中产生相对的永恒性。人类是根据上帝形象被创造出来的;这意味着,在时间之流中,他们能够在灵魂中反映时间的

127

① 《忏悔录》,同前,XI,20,26。

② 《忏悔录》,同前,XI,18,24;28,37。

统一性。奥古斯丁正确地把时间经验的主体——人类灵魂——引入关于不同时间样态的朴素的枚举中。没有所谓过去、现在和将来这类事。只有现在的过去、现在的现在和现在的未来进行记忆、认知和期待的灵魂是共同的参照点和诸种时间的统一体

关于奥古斯丁的观点,就到此为止。但在离开他之前,我们必须思考他本人提出的两个问题。

1. 时间的开端是属于时间还是属于永恒? 如果它属于时间,那么在时间之前就有时间;如果它属于永恒,那么时间本身就是永恒的。奥古斯丁赞同“永恒的创造”观点,例如,他把上帝叫做“一切时间的、永恒的创造主”,就表明了这一点。巴特试图寻找一条出路,摆脱奥古斯丁的逻辑困境。他的意见是:创造以前是没有时间的。在创造之前只有上帝的永恒性。但是,“他的永恒性本身在创造活动中被启示为他为时间作好准备,被启示为前时间性的(vorzeitlich)、超时间性的(überzeitliche)或共时间性的(mitzeitlich)以及后时间性的(nachzeitlich),因而被启示为时间的来源,是广泛的和绝对的时间的来源。”^①在创造行动中,上帝的永恒性展现为其“前时间性的、共时间性的和后时间性的存在”。“永恒为时间做准备”这一观念,如果意味着永恒的上帝承认存在着与自身不同的时间,则是有益的。但是,如果它仅仅意味着把永恒性解释为相对于时间而言的永恒性——就像“前……”(Vor)、“共……”(Mit)、“后……”(Nach)等词所表示的那样——那它就没有说服力了。这一意见只能以根本的创造决定的概念

^① K. Barth,《教会教义学》,III/1,同前,页75以下。

为基础。因为通过这一决定,时间就被建造。当然,正是在这里,奥古斯丁也发现了逻辑上的困难;因为,如果这是出于意志的决定,那么,它就不可能是本质的和永恒的;如果它是本质的和永恒的,那它就不可能是出于意志的行为。但是,如果永恒性同样也不被认为是排除绝对者的自我运动的话,那么,永恒的上帝指定自己作为创造主的观念,就会使我们前进一步:上帝通过指派自己为暂时世界的创造主,宣布自己为时间“作好了准备”。他把时间作为他的造物并给予它以时间。他把永恒收回到自身中,以便给他的造物以时间。一方面是他的本质的永恒性,另一方面是被造的暂时性,在这二者之间,存在着上帝自己的时间(上帝通过他的创造决定和已经由此开始的造物的暂时时代,把时间分派给他的造物)。奥古斯丁派关于具有时间性的造物(*creatio cum tempore*)的命题,仅仅是指被造物的暂时存在。相反,在时间中的造物(*creatio in tempore*)这个命题不能指被造的时间。它只能指上帝通过他的创造决定建立和启动的时间。如果我们作出这一划分,那么,我们就可以更好地谈论具有时间性的一在时间之内的造物,把它理解为是上帝连同其时间一在他的时间内创造了世界。世界连同在上帝的时间内创造的时间一同出现(*Mundus factus cum tempore creato in tempore Dei*)。

2. 巴特把“这种现在、过去和将来的划分,这种从过去经过现在流到未来的时间流”称为与永恒性截然不同的时间。^① 这里,巴特提出的时间方向和奥古斯丁的时间方向正好相反。这就把我们的注意力吸引到一个重要问题上。根据我们日常感

^① K. Barth,《教会教义学》,III/1,页76。

情,我们的寿命是从未来流向过去。这就是暂时性的力量。然而,同时,我们又按照相反的方向计算年份,从时间的开头或时间的中点向着遥遥无期的未来。

奥古斯丁的观点提出一个问题:如果每个未来都通过现在转变为过去,从本体论上说,过去难道不是在时间上居先的吗?产生了的东西消失了;期待变成了记忆;记忆变成遗忘;每种生成的结局都是死亡。时间之流不可逆转地从未来流向过去,这确实使一切都成为过去:有过去的过去,现在的过去和未来的过去。因而,如果有一种时间被认为同永恒性特别接近,那么,它就是过去,而不是现在。过去是万物的目的。

但是,如果这就是时间的特征的话,那么,我们难道会认为上帝是为了死亡才进行创造吗?难道创造的时间就是死亡的时间吗?难道被造的时间真的属于上帝,即它的创造主吗?创造暂时性有什么意义呢?如果死亡已经是创造本身的命运,而不仅仅是罪恶的命运,那么,被造的生存就不是我们可以加以肯定的东西。灵魂只能对它在上帝永恒性中的彼岸家园作渴望和乞求的一瞥。时间之流中的万物难以逃脱的暂时性,只能通过从世界向神圣永恒的宗教飞跃来抵制。

129

奥古斯丁关于上帝的经验是关于创造主与被造物、永恒与时间之间的距离的经验。在这种距离中,他发现被造物的暂时性和时间的被造性。因为灵魂是根据上帝的形象被创造的,所以它符合神圣永恒性,它通过记忆使过去成为现在,通过期待使将来成为现在。这样,它使时间具有相对的统一性。这才使得历史的经验成为可能:将来和过去的非存在在当前的存在中被认识和经验。但是,在被造物的时间和上帝永恒的存在之间的根本差距,使奥古斯丁把时间等同于暂时性,并把被造物的时间

描绘成死亡的时间。然而,这并不是根据其中发生的事件概括时间特征的唯一可能的方法。

四 上帝历史中的时间经验

《圣经》传统对我们谈论的是上帝与世界有关的历史中的生活和时间的经验,这一历史由应许、立约、解放、救赎和其它神圣行为来决定。我们现在来考察一下《圣经》的时间概念的发展,借以表明,关于时间的经验是由在时间中从根本上所经验到的东西——即关于上帝的经验——决定的。时间不是可以千篇一律地用于一切事物的形式范畴。时间永远不是虚空的。它总是“被填满了”的时间。如果我们要理解事件的时间,就必须谈论事件本身。

1. 以色列人最熟悉的是特定时刻的时间观(*das kairologische Verständnis der Zeit*)。他们对无终端的、直线式的、时间的连续体的概念以及绝对意义上的时间观念,是陌生的。相反,所发生的每一件事,都有“它自己的时间”。有播种的时间和收获的时间;有分娩的时间和死亡的时间(传 3:1-8)。每一个事件在时间中都有其特定的时刻,时间中的这个时刻是事件自己的、适当的环境。“离开时间,事件就是不可思议的”,拉德(*Von Rad*)说,“反之亦然。”^①因此,以色列人谈论复数形式的时间。他们没有意识到时间是一个统一体,因为他们没有

^① G. von Rad,《旧约神学》II,同前,页113。S. de Vries, *Yesterday, Today, and Tomorrow: Time and History in the Old Testament*《昨天,今天与明天:旧约中的时间与历史》,Grand Rapids, 1975,可以说是对这个问题的最好研究。

把世界事件看作是同质性事件。时间是由事件决定的,而不是事件由时间决定。事件的时间是适当的、适宜的时间——是事件能够在其中发生的、绝无仅有的时间。的确,这也同古代东方的占星观念相一致,那里,一切事件的时间都被认为是由星宿安排好的。但是,在同挪亚立约的故事中,以色列人已不是根据星座,而是根据其上帝的契约与诚信来确定播种与收获、霜降与炎热、白天与黑夜的时间。“只要地球存在……”它就能通过上帝对立约的诚信来保证时间的节律和每个事件的特定时刻。正是上帝与他的被造物的一劳永逸的立约确定了被造物的时间。

2. 在第二个层次上,以色列人从应许的历史中制定出对时间的解释。永远存在的太一、永恒存在者和连续的出现者,可以显现在同一事物的永恒回归的经验中,可以显现在对重复发生的规律性的认识中,可以显现在关于无时间性的和普遍的事物的概念中。但是,以色列人是在独特的、历史的事件中经验到他们的上帝。对亚伯拉罕、以撒和雅各作出应许的事件,随后是出埃及事件,上帝在这个事件中启示自己,从这个事件中产生了作为上帝子民的以色列。出埃及被理解为是独特的事件,从未以相同形式重复过。但是,它同时还被认为是严格意义上一经发生便永远如此的事件——正像它是影响过出埃及的那一代人的事件一样,它也是影响以后世世代代以色列人的事件。因而,出埃及事件是发生在过去的事件,但又不是过去的事件。作为发生在过去的事件,它支配着以后的时间。它是一个推动历史的事件。它确定了上帝与以色列人立约的时间,并向以色列人揭示上帝的未来。

后来,以色列人不仅讲述这一个独特事件,而且还讲述

系列相同的事件。所谓“简明历史信条”(申 26: 5 以下; 书 24: 3 以下)*, 连同他们对拯救事件的总结, 都描绘了一个连贯的神圣历史。这样, 以色列人获得了具有连续性的历史概念。历史由应许开始, 通过秉有神圣应许的人民的的历史得到完成。“只是因为上帝伴随着他们, 以色列人的历史才存在。”拉德写道: “正是上帝确立了各个单独事件之间的连续性, 正是上帝规定这些事件在时间上彼此前后相随的方向。”^① 每一个单个的事件都惊人地奇异。这些事件的连贯性和发展方向是通过神的应许启示出来的。

这种知识所采取的形式, 以及上帝的应许历史被传播的方法, 都只能是故事性的, 而不是系统性的和概括性的概念。故事使过去成为现在, 以便宣布未来。它唤起记忆以便证明希望。故事讲述的是已被经验到的神圣的信实, 以便重新唤醒未来对上帝的信赖。发出的应许以及经验到的神圣的信实, 都指向未来; 在各种各样的时间形式中, 正是未来具有优先地位。^②

131

3. 用拉德的话来说, 先知的历史经验可以被描绘成“历史思想的末世论化”: 先知们也属于他们的人民被拣选的传统及应许的历史。但是, 耶路撒冷的毁灭和人民重新被奴役, 使他们在当前经历到拯救历史的断裂, 这使他们远离了历史著作。在他们看来, 这意味着体验到历史的非连续性。只有这种对当前的经验, 才第一次使关于过去的历史成为过去的历史。另一

* 《申命记》二十六章 5-9 节: 你要在耶和华你神面前说: “我祖原是一个将亡的亚兰人, 下到埃及寄居。他人儿稀少, 在那里却成了又大又强、人数很多的国民。……耶和华……领我们出了埃及。”——译注

① G. von Rad, 《旧约神学》, 同前, 页 119。

② 关于叙事神学中的叙事概念, 见 J. B. Metz 的总结, 见 *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* 《历史与社会中的信仰》, Mainz, 1977, 页 181 以下。

方面,如果在上帝历史中毕竟有这个民族的未来,那么,这种未来便不可能是传统的延续,或者是过去的连续发展。用拉德的话来说:“在某些方面,把他们同以前亚畏主义所有代言人区分开来的新的因素——用有争议的但是不可避免的话来说——用末世论的因素。”^①因而,末世论是用关于某种具有全新性质的事物的应许来定义的,就像我们从《以赛亚书》四十三章 18 节以下看到的那样:“你们不要记念从前的事,也不要思想占时的事。看哪,我要做一件新事;如今要发现。”未来是上帝的新的创造。它不是原始时期的复归,也不是过去的延续。过去的历史和先知所应许的新的未来,不再属于同一个时间的连续体。它们的对立是“新与旧”的对立。它们成为性质截然不同的两种独立的时间。它们的统一只有在上帝的信实中发现,上帝淘汰旧的东西,创造新的东西。在上帝信实的超验背景中,先知们发现他们借以预示上帝新的创造的类比。新的创造将会带来“新的出埃及”(第二以赛亚)*,“新的约书”(耶利米书),“上帝的新仆人”(第二以赛亚),“重新定居在应许之地”以及“新的耶路撒冷”;最后,它将带来“新天新地”(第三以赛亚)**。的确,先知们是用属于一去不复返的遥远的过去时代的形象来描绘上帝的新的创造的。但是,他们以热烈的色彩来描绘这种新的创造:新的出埃及将是喜庆的队列游行,而不是深夜大逃亡。新的耶路撒冷将会比旧的耶路撒冷更

① G. von Rad,《旧约神学》,同前,页 127,又见页 125。

* Deutero - Isaiah(第二以赛亚),据传《圣经》《以赛亚书》四十至五十五章为另一作者所写,故称第二以赛亚。——译注

** Trito - Isaiah(第三以赛亚),据传《圣经》《以赛亚书》五十六至六十六章为以赛亚第三所续写。——译注

加光辉灿烂。上帝昔日的拯救行动变成对将来事迹的应许。拉德这样说：“只有先知们把以色列人从昔日拯救行动的安全感中驱逐出去，并突然将拯救的根基转移到上帝未来行动中”，先知们的宣告才能成为末世论的。^① 上帝昔日的行动和新的行动不再属于同一种时间。上帝的新的行动属于“他的时间”，“新的时间”。被盼望的未来把被记忆的过去当成它自己的前历史（Vorgeschichte），可以说，造成逆溯的连续性。通过创造新的事物，上帝忠实地返回到旧事物。

4. 粗看一下启示文学著作，就可以看到，当前所经历到的通往过去神圣历史桥梁的中断，把过去和未来之间的差别扩大到整个宇宙范围。现在和过去成了“不义和死亡的时代”；未来变成“公义和生命的未来时代”。这两种世界时代作为两种力量彼此对抗，其中的每一个都影响着它们自己那个时间领域内的事情。它们的特点是彼此排斥，所以它们作为死亡和生命、毁灭和拯救、地狱和天堂相互对抗。只有启示的托拉——在这个毁灭的时代“业已”启示——才能在旧时代传递新时代的生命，才能在这个邪恶世界的义人和他们在另一个世界得救的未来之间，建立可交往的纽带。人们对律法的态度决定他是否从这个世界的时间中得到拯救，是否参与到未来的时间中。但是，正如阿多尔诺（Th. W. Adorno）所说，舍此，“在虚假的生命中便没有真正的生命”。舍此，所做的一切善事都只能有助于稳定罪恶制度。除非个人遵守托拉，对《启示录》作者来说，剩下的无非就是马尔库塞（Marcuse）所说的“伟大的拒绝”了；他只能看到条件在不断恶化，并等待新的世界时间的到来。

① 《旧约神学》，同前，页 132。

5. 新约对时间的理解是彻头彻尾弥赛亚式的,而它的前提是关于《启示录》式的时间观。它的背景是关于两个时代的观念;在这个背景下,基督事件——耶稣的死去和复活——被看作和被宣布为决定性的时代转折。在这里,时间也是通过所经验到的上帝自身的事件被定义的。耶稣被钉十字架和死亡标志着旧时代的终结。耶稣“从死里”复活标志着复活与永恒生命的新时代的曙光,尽管在起初,它只对这一个人及信他的人们而言才是如此。在这个意义上,基督确实是“历史的终结”——就是说,是受罪恶、律法和死亡支配的历史的终结。但是他的复活启动了一个新的持久的世界时间。“若有人在基督里,他就是新造的人;旧事已过,都变成新的了”(林后 5:17)。被罪恶的权势和死亡的命运支配的人们的旧生存,如今已经死亡,而且,确实同基督一道被埋葬并归入死中(罗 6:4以下)。新的人类生存在公义的力量和永恒生命的前景中诞生。由罪恶、律法和死亡支配的过去,同恩典、爱和永恒生命支配的未来之间的本质差别,被突出地加以强调,以致两者之间竟没有任何共同性。这种时间观念同《启示录》的时间观念之间的差别,仅仅在于下述事实:由于基督,由于他的人民的团契,这种本质上全新的未来已经在当今时代开始。新的世界时间闯入这个世界的历史,使之成为一去不复返的时间。

随着弥赛亚的到来,弥赛亚时代便开始了。但是弥赛亚耶稣在软弱无助中被钉上十字架,而且作为复活的神,起初只在他的门徒面前出现;因此,这种弥赛亚时代仅仅是新时代的开端,仍处在旧时代残存的影响之下。在《新约》中对时间的这种描述,是用“近了”来表达的。耶稣宣告“天国近了”(可 1:15)。在保罗看来,“黑夜已深,白昼将近”(罗 13:12)。根据

《彼得前书》，“万物的结局近了”（彼前 4:7）。由于基督的到来，新时代已经出现——已经黎明——已经开始。但是，它尚未充分出现。我们把新的创造的黎明叫做弥赛亚的时代，因为它是有充分根据的希望的时代，尽管它还不是普遍实现的时代，我们称此为末世论时代。

因此，关于弥赛亚时间的新颖之处并非完全是新。保罗所宣布的弥赛亚福音采纳了“以前应许过的”（罗 15:4），并可以追溯到以色列应许历史。在往昔灾难历史中，总是有拯救的应许和希望的鲜明线索。在这个意义上，过去中有未来。弥赛亚福音采纳了应许和以色列希望的经验，并且把它们传播到全世界。由于对弥赛亚耶稣的信仰，它也使非犹太人盼望以色列的弥赛亚上帝国。从另一方面看，可以说，在福音中，未来的上帝在自己的天国前方匆匆前行并聚集起他的人民。新世界的未来已经以道言和信仰的形式出现，但到目前为止还仅仅是它自己的开端。

保罗通过弥赛亚福音所阐述的，正是马太和路加通过耶稣登山宝训中的弥赛亚托拉所提出的：在同弥赛亚耶稣的团契中，在他的圣灵中，并且随着弥赛亚时代的开始，上帝国的公义得以显现和贯彻。它不再是人们难以承受的负担。它是心安理得，是欢乐。它也不再属于异国他乡的流浪。它矗立于它自身世界——上帝国——的晨光曦微中。正因为如此，它不再仅仅是忍受不公，而是进入它自己的家园。

134

根据对已经出现的弥赛亚的经验，弥赛亚信仰按照支配着时间的力量对时间加以划分：

属于过去的，是在面临弥赛亚耶稣时不再有效和不再灵验的一切：罪、“律法”和死亡。

属于现在的,是在面临弥赛亚耶稣时已经生效和灵验的一切:恩典、和解与自由。

属于将来的,是尽管还没有经验到,但是已经被盼望的一切:死者复活、肉体拯救和永恒生命。

但是,这意味着信仰者的现在的时间不再受过去支配。它从未来获得规定性。信仰者的现在摆脱了过去,向着弥赛亚的未来开放。它是即将到来的上帝的现在。所以,说基督教信仰用现代的线性时间观来代替古老的、循环论的时间观,决不是真实的。在这一点上,它提出的是它自己对时间的弥赛亚式理解,它把过去和将来的性质加以区分——这和把它们放在单一直线上的做法截然相反。

6. 为了总结对《圣经》传统的这一概述,我们可以这样说:

(1)恰当而适宜的时刻是由事件本身决定的。每个事件都有其时间。

(2)历史的时间是由上帝发出应许和上帝的信实的事件决定的。

(3)弥赛亚时间是由弥赛亚的到来和在这个世界的转瞬即逝的时间中新的创造的开始决定的。

(4)末世论的时间是由历史时间中所应许的和弥赛亚时间中已经开始出现的东西的普遍的完成所决定的。

(5)最后,永恒的时间将是神圣荣耀的天国中新的永恒创造的时间。

如果我们回顾一下这些性质上截然不同的时间经验和概念,我们就会发现它们之间的连续性,因为在每一种特定情况下,关于即将到来的时间的经验使先前的时间更加完备,并把它集合到自身中。因此,回首过去,我们也可以说,以前的事总

是指向以后的事。在上帝的历史中,不同的时间和不同的时间经验是由上帝那里发生的事决定的。上帝那里所发生的事,都有某种方向,都从起初的创造指向永恒的天国。因为,上帝创造世界不是为了短暂和死亡。他创造世界是为了他的荣耀,因此,是为了它自己的永恒生命。奥古斯丁显然没有考虑到时间的这一方面。

五 交叉的历史时间

作为一般概念而不附加任何特殊主体的历史,无疑是近代欧洲世界的根本象征之一。它尤其也是德国思想中几乎不可解释的奥秘之一。在本书中,我们将仅仅局限于时间的某些方面和历史的时间经验,以便我们能够既理解近代世界象征的价值,也理解其局限性。

近代的象征“历史”经常根据进步的画面加以解释。我们人类阔步前进,而当我们前面有了明确的目标时,我们的进步就像一条直线。向着具体目标前进的人类,认为过去就是每前进一步就留在他身后的东西;未来就是每迈出新的一步便在他眼前展开的东西;现在不过是从过去向未来的过渡。通过记忆,他仍然能够在某些时候和在某种程度上紧紧把握过去;但是,往昔越是消逝,就越难以追寻。他每向自己的目标靠近一步,便能预见到未来。但是他几乎不能经验到现在,因为他不会静止不动,永远不可能停在某个地方徘徊不前。永远只有一个目标,一条道路,一种进步。结果,对于前进中的人们来说,常常只有一个过去和一个未来。究竟是他自己“匆匆”穿过不

同的时间形式,还是像我们说的,时间“从他身边经过”,这个问题仍然是个开放的问题。我们自己可以通过思考“前进着”的人明白这一点;但是,对现代社会也可以这样说,因为它也卷入单一的、共同的进步中,卷入到可以用统一的术语来定义的过程中。

但是,这种观念究竟是适合于我们所生活的共同体呢,还是扰乱我们的共同体呢?它对列祖列宗是公平的吗?它尊重子孙后代的权利和尊严吗?被描绘成进步过程的历史,难道不同时又总是统治的工具——用来统治一个社会,一个阶级和统治当前这一代人的工具,用来压制所有其他人和占有他们的工具吗?被描绘成进步过程的历史,难道不也是强迫自然服从人类的意志和意图的工具吗?

136

今天,我们在许多不同方面遇到这一近代世界象征的局限性。因此,我们应当在历史概念本身中作出划分,并把这一概念综合到更广的自然概念中。我将通过对过去、现在和将来诸时态的复杂的模式化,做到第一点;然后我将通过使人类时间同生态系统“地球”的自然时间共时化*,进一步指出历史的局限性。在这两种情况下,争论的焦点是对不同的时间样态的圆融的理解,这些时间样态从性质上说是互相渗透的,不能仅仅从量的方面彼此分开。

1. 把实在体验为历史,只是在“历史的未来”的末世论背景中才有意义,才能持久。

2. 历史认识把现在的过去和过去的现在加以区分,并使我们能够发现过去中的未来,能够重新恢复过去的可能性,并把

* Synchronisierung,同时发生,时间上的一致性,同步性(化),共存亡。——译注

它们同现在的未来联系起来。

3. 对未来的意识把现在的未来同未来的现在区分开来,并使我们能够把未来的过去和未来的未来区别开来。这就导致关于历史的未来同末世论的未来的神学上的严格区分。

4. 现在的未来面向不同的历史时间或时态的共时化:各种各样的人类历史融合为单一的历史,因为,通过日益增长的相互依赖性和日益增长的矛盾冲突,要么是“单一的人类”作为共同历史的主体出现,要么是互相敌对的团体将在一场单一的灾难中同时毁灭。

5. 现在的未来注定面向人类的历史时间与自然的时间的节律——生态系统地球的节律和人类身体的生物节律——的共时化。要么人类历史和自然历史将达到融洽的和谐,要么人类历史在生态死亡中面临自己不可挽回的末日。

这些命题远不只是把历史的功能描绘成现代神学的一个范式。它们还表明,今日这一范式应当做出某些功能改变。

1. 以未来远景为背景的历史经验

137

近代人把实在体验为历史,显然是从欧洲和美洲近代工业和政治革命中发展而来的。^①“历史哲学”自成一个流派,是18世纪从波绪埃(Bossuet)和伏尔泰(Voltaire)开始的。19世纪试图通过不断勾勒“普遍历史”或“世界历史”的轮廓来解释法国革命的危机和工业革命的机遇。这些观念的发展过程常常被充分加以描述。在本节中,下述因素很重要。

^① 我在《盼望神学》(同前)中更详细地讨论了这一点,第四章:(《末世论与历史》),页210以下。

1. 由人类创造的和可以由人类改造的人类世界一旦脱离自然世界,同样会失去面对宇宙的法则和自然节律的方向。^① 人类历史的变化不再同自然的变化一致。人类不再从自然那里获得意义,而是从他们自己的人类希望与目的中获得意义。人们不再像斯多葛派教导的那样,寻求“符合”自然的生活。现在他们按照自己的观念生活:他们希望自己的行动导致什么后果,他们希望从这些行为后果中得到什么。人类越是把自己看作历史的主体,他们越能得到关于康德问题的答案:我能够希望什么?^② 关于历史未来的问题,因而也成为人类所经历和造成的事件对人类的希望和目的具有何种意义的问题。当希望和目的的远景变得阴暗和模糊时,历史就被看作毫无意义。另一方面,如果人类经历和造成的历史不再与人类有联系,则人类希望和目的的远景就会变得阴暗模糊。

2. 由于人类世界逐渐脱离自然环境,关于时间的循环和节律的古老观念便丧失了,由时间中的点组成的直线性序列(Zeitpunktreihe)便取而代之。关于生活时间的不同经验和传统可以同抽象形式联系起来,它们可以被综合到这些抽象形式中。可以用钟表来测量的时间,以完全同样的方式把一切事物加以量化。因而,钟表就变成现代工业社会中无所不在和无所不能的计时器。

138

① L. Landgrebe, *Das philosophische Problem des Endes der Geschichte* (历史终结的哲学问题), 见 *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh, 1967, 页 182 - 201; J. Moltmann, *Die Ende der Geschichte* (历史的终结), 载于 *Geschichte - Element der Zukunft. Vorträge an den Hochschultagen der Evangelischen Studentengemeinde* (R. Wittram, H. - G. Gadamer, J. Moltmann 在 Tübingen, 1965 年福音学生协会高校日的演讲)。

② 参见 P. Ricœur, *La liberté selon l'espérance* (从希望看自由), 见 *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, 1969, 页 393 - 415。

3. 随着人类世界同自然世界的分离,“现代时间”便开始了——黑格尔把这一实验当作“光辉灿烂的日出,它使人用头立地,即是说,使人站在观念之上,并据此制定现实”。^① 然而,甚至在那时,保守的批评家们也把这种“实验”称为“来自地狱的最可怕的野兽”。^② 如果科学技术文明是人类所进行的一场实验,那么我们也应当把它看作一项人类计划。^③ 但是,一项计划只有在该计划的希望尚没有从根本上被该计划所产生的经验挫败时,才有可能进行。这些经验可以以新的方式解释希望,可以以新的经验为基础,要求在一般趋势之内作出方向上的改变。但是,这一解释学过程还保持着连续性。它的前提是:没有其它选择可以代替已选定的方法。但是,与现代试验相伴随的对未来的洞见,是如此模棱两可,以致即使在这里也已经值得怀疑。即使在今天,也不能确定:在现代实验面临的危机中,回转的机会究竟还能向我们开放多久,或者,什么时候这些危机将成为这一试验不可抗拒的灾难预兆。因此,通过把历史变成世界的根本象征,我们并没有使世界的形势向进步方面转化。相反,它变得越来越严峻了。

这一点从实际的历史概念内部的理论矛盾中已经可以明显看到。如果历史没有主体——或者至少没有一个单一主体——那么,历史怎么能被看作是统一体呢? 如果未来是未知的,因而这一整体要么是不完整的,要么至少还没有出现,那

① G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (历史哲学讲演录), *Werke XI*, 页 557。

② A. Vilmar 转引自 R. Strunk, *Politische Ekklesiologie im Zeitalter der Revolution*《革命时代的政治教会学》, Mainz - München, 1971, 页 236。

③ 关于“规划”的概念,参见 R. Garaudy, *Le projet espérance*《希望的规划》, Paris, 1976。

么,历史怎么能被看作是一个整体呢?如果我们自己是作为历史的存在存在于历史中,而不是从外部和它相遇,那么世界怎么能被看作是历史呢?

历史实际中的这些一般问题,也出现在该实验内部的个别的时间向度和时间经验中。历史意味着时间的分化。它是在现在和将来、现在和过去以及将来和过去之间的差异中被认识的。但是,现代人把时间线性化的做法——为了把这些差别简化为“前—后”关系——已经把它们描绘成是沿着单一时间直线 V—G—Z(过去—现在—将来)排列的。

139

然而,历史的时间概念并不是按照这种一维的时间观念起作用的;因为历史不是一个单一过程的问题。并非像普遍的历史观念所提示的,只有包含变化着的内容的单数的过去、现在和将来。事实上,存在着由个别历史事件组成的不同的过去、现在和未来。⁽¹⁾ 我们不能把过去仅仅看作我们自己现在的初级历史。我们应当把它看作是有它自己的过去和将来的过去的现在。我们应当区分那过去的现在的未来和从中产生出来的现在。现在的现在有它自己的前提,这不仅是已经过去的现在,而且是已经过去的现在的未来。今天被叫做现在的东西,是从过去的现在的希望和五花八门的可能性中产生的。

依次类推,我们应当区分现在的将来(即,由希望、恐惧和互不相同的目标组成的想像领域,以已经明确的和尚未明确的可能性为前导)和未来的现在(即由此产生的现实)。现在的现在不能等同于过去的现在的未来;未来的现在同现在的未来也不一致。

(1) P. Miller, *Temporal Concepts: A schematic analysis* (时间概念:一种图式分析), 见 *Process Studies* 9/1, 1979, 页 22 - 29, 26.

奥古斯丁曾这样思考过不同的时态或时间形式,他根据记忆(memoria)来讨论现在的过去(GV),根据观察(contuitus)来讨论现在的现在(GC),根据期待(expectatio)来讨论现在的未来(GZ)。^① 毕希特、^②缪勒(A. M. Klaus Müller)、^③波莱尔(Arthur Prior)、^④卢曼(Niklas Luhmann)、^⑤柯斯兰克(Reinhart Koselleck)^⑥以及冉奇(Erich Jantsch)^⑦进一步对这些时间形式作了区分。线性时间概念只囊括了简单的事件系列。但是,如果这些事件系列被编织成一个相互联系和多重效应的网络,则应当发展出时间的网络,其中,线性的和循环的时间概念被综合在一起。比如,在反馈过程中,现在退回到过去的将来,以便使自己的将来可以被理解:

线性时间:

V → G → Z (过去 → 现在 → 将来)

时间(时态)的历史化:

① Augustin,《忏悔录》IX,同前,特别见20,26。

② G. Picht,《Hier und Jetzt: Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima》(此时此地:奥斯维辛与广岛之后的哲学探讨),Stuttgart,1980, V.17;《Die Zeit und die Modalitäten》(时间与模态),同前,页362-374。

③ A. M. Kl. Müller,《时间标本》,同前。

④ A. Prior,《Past, Present and Future》(往昔,当今和未来),Oxford,1967。

⑤ N. Luhmann,《Weltzeit und Systemgeschichte》(世界时代与系统历史),见《Soziol. Aufklärung 2》,Opladen,1975,页103-133。

⑥ R. Koselleck,《Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen》(历史,历史记载与形式的时间结构),见R. Koselleck和W. D. Stempel,《Geschichte - Ereignis und Erzählung》,München,1973;D. M. Lowe,《Intentionality and the Method of History》(意向性和历史方法),见M. Natanson编,《Phenomenology and the Social Sciences》,Toronto,1979,页103-130。

⑦ E. Jantsch,《宇宙的自组织》,同前,尤其页315以下。

奥古斯丁：

GV → GG ← GZ (现在的过去 → 现在的现在 ← 现在的将来)

时间(时态)的矢列：

VV ← GV ← ZV (过去的过去 ← 现在的过去 ← 将来的过去)

VZ → GZ → ZZ (过去的将来 → 现在的将来 → 将来的将来)

时间的网络：

GV → GG ← GZ (现在的过去 → 现在的现在 ← 现在的将来)

↓ ↓

GV → GG ← GZ (现在的过去 → 现在的现在 ← 现在的将来)

↓ ↓

GV → GG ← GZ (现在的过去 → 现在的现在 ← 现在的将来)

etc. → Z (等等 → 将来)

因而，在历史中运动的，是暂时的现在连同其过去和将来。但是，什么东西推动它运动呢？我们可以看到，在任何一种例证中，只要现在没有完成过去的现在的将来，则这种转换就要继续下去；因而我们就可以认识到，作为计划的未来总是超越作为经验的未来。超越所有被记忆的、被经验的和有待经验的现在的这种未来，就是我们所说的末世论的未来。我们应当把它看作历史的未来，而不是未来的历史。作为历史的未来，它

是过去的未来,也是现在和将来的未来。在这个意义上,它是历史时间的源泉。“原始的和真正的时间性的基本现象是未来。”^①

2. 现在的过去的历史化

历史以两种形式同我们相遇:作为实际发生的事件及作为对那一事件的描述和解释。德语有时试图用两个不同的词避免这种歧义:历史事实(Geschichte),表示过去的事件,历史故事(Historie),表示对这些事件的叙述。但是,这种歧义使人进一步想到历史这一概念的内在模糊性:用兰克(Leopold von Ranke)的话来说,它可以是事件,是过去对这一事件的经验,是通过记忆使经历过的事件得以实现,也可以是学者按照其本来面目对过去的现在的研究。我们至少在四种不同意义上熟悉历史——作为事件、作为经验、作为传统以及作为过去的记述的历史。

在本书中,我们感兴趣的,是传统和作为历史叙述的历史之间的联系;因为,对过去的现在进行的历史研究一直并且仍然与通过传统把这一过去加以现实化——字面意义是再现——密切相关。历史批评通过表明过去和“再现”之间的差别,通过把现在和过去之间的联系看作偶然性和决策问题,从而打破了传统所描绘的那种过去和现在之间的理所当然的连

141

^① M. Heidegger, *Sein und Zeit*《存在与时间》,第八版, Tübingen, 1957, 第74节; *Die Grundverfassung der Geschichtlichkeit*(历史性的基本理解), 页382-392; 引文页329。

续性。^①

历史批评一开始就对宗教和政治权力借以强化自己的统治的传说的来源进行考察,随之而来就揭示这些传说的目的。“对教条的真正批评就是它的历史。”^②由于承认历史的相对性和传统的偶然性,生活在当前的人们摆脱了关于他们的起源的传统,并且可以自由地创造他们自己的未来。“在前意识层面上,传统对我们的行为的压力,逐渐地被历史科学的进步所抵消。”^③“历史意识打破了哲学和科学难以打碎的最后的锁链。现在,人类完全自由地巍然屹立。”^④但是,如果说人类摆脱过去的束缚及其偏见和成见的自由是这样一种玩艺:它在当前指导人们对过去采取历史的批判态度,那么,这不应当导致对现在采取非历史的认识。

我们从特洛尔奇(Ernst Troeltsch)可以看出,历史相对主义总是包含着把现在的主体当作它的先决条件和后果的绝对主义。历史批判也许确实能清除传统力量的绝对主义要求,但是,它显然难以清除现在的绝对主义。历史的相对主义和主体多元化携手并进。

此外,如果历史批判认为,由不同传统所实现的过去的事情已经“过去”,那么,这个过去便属于现在的现在的一个过

① R. Wittmann, *Zukunft in der Geschichte*《历史中的未来》, Göttingen, 1966. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*《过去的未来——历史时间的语义学》, Frankfurt, 1979。我个人接受并修正了 W. Benjamin 在 *Geschichtsphilosophische Thesen*《历史哲学论纲》(载 *Illuminationen*, Frankfurt, 1961, 页 268 - 280) 中所表述的观念。

② D. Fr. Strauß, *Die christliche Glaubenslehre*《基督教信仰论》I, 1840, 页 71。

③ M. Scheler,《人在宇宙中的地位》, 同前, 页 31。

④ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*《全集》, 卷八, Leipzig 和 Berlin, 1931, 页 225。

去。这意味着现在的现在对较早的现在采取帝国主义态度。更重要的是,在过去本身中,已经隐约可见的或者处在萌芽状态的未来景象也消失了。过去绝不仅仅是现在的序曲。

现代历史主义中的这些僵局在某种程度上可以得到解决,只是,一方面,现在的过去(传统,既是有意识的也是无意识的)要批判地面对过去的现在,并借助历史的重建被看作是“事物的本来面貌”;另一方面,要把这种现在的过去同它自身的未来和它自身的可能性加以比较(它们已经隐约存在于那种过去的现在的萌芽中)。如果是这样,那么传统和教条就可以被批判地加以相对化,被他们保存的希望和被他们压制的希望就可以被重新唤起。这样,被砍掉或被压制的或者仅仅被忽视的过去的现在的可能性,就可以被再次唤起并被结合到现在的现在的未来之中。过去的未来不可避免地会把期望带到历史的回顾中。^①

闵采儿(Thomas Müntzer)和1525年德国农民起义在德国历史意识中所起的作用,便是一个很好的例证。三百年来,对路德宗改革和德国封建主义历史上那阴暗的一章的记忆已被淡化和压抑。由于法国革命,对“自由、平等、博爱”的希望才在现在的未来的地平线出现,只是在这个时候,席勒(Friedrich

① “过去的未来”是 E. Bloch 特别提到的一点;参《希望原理》,同前,页7:“未来和过去之间的严格划分便自行瓦解,未实现的未来在过去可见;被报复的和被遗传的,被传达的和被实现的过去在未来可见。又见 D. M. Lowe, *History of Bourgeois Perception*《资产阶级观念的历史》,Chicago,1982,特别见第二章:(临时性),页35以下。Lowe 利用了 E. Husserl 关于时间意识的分析。在论“历史和往昔”的附录(见174以下)中,他提到“回眸中的前瞻”是对历史意识的不可或缺的反思。“如何可能再现过去而又不忽视其独特的前瞻性真实?我相信这是历史方法的核心问题。历史应当是在历史学家的回溯中对过去的前瞻性真实的当前再现。”

Schiller)才写出他的剧本《威廉·退尔》(*Wilhelm Tell*)^{*},从瑞士邦联的斗争中吸取了“自由土地上的自由的人民”的观念。在大革命年代(1848),当民众主权和民主在德国成为真正可能的时候,人们才回想起1525年农民们那被打碎的希望,并重新唤起这些希望。在1848至1849年,恩格斯写了第一部农民革命史。1921年,布洛赫热情赞扬闵采儿——长期以来他被诬陷为反叛者和煽动者——是“第一个革命神学家”。

因此,历史意识至少有这样两个组成部分:历史批判同传统和体制中的对过去的具体化具有批判的联系,把这些传统和体制比作经受历史研究的过去的现在;但是历史研究也探讨被中断、被压制甚至被遗忘的那种过去的现在的未来。推动对传统采取历史批判的关切,是生活在当前的人们的自由。对过去中的未来进行历史考察的背后的关切,总是由关于现在的未来的问题推动的。但是,“我们现代社会中的历史主义”可以被描绘成“它的未来的反射”^①吗?

清除传统的绝对权利和清除生活在现在的人们的绝对权利,并不会导致普遍的怀疑论的相对主义。它们会导致具有相互联系的复杂的网络中的生机勃勃的关联主义(*Relationalismus*)。决定这些联系的关切,无疑将打上现在的将来的希望与恐惧、目的与任务的印记。因为这也决定过去的未来——即就是说,死者的未来。对未来的末世论希望也总是造成追溯既往

* Wilhelm Tell,瑞士传说中反奥地利统治,争取瑞士独立的民族英雄,他被迫用箭射落放置在自己儿子头上的苹果,结果成功,儿子安然无恙。——译注

① N. Luhmann, *Soziol. Aufklärung*《社会学启蒙》2, Opladen, 1975, 页252, 按照 K. Löwith, *Zur Kritik der christlichen Überlieferung*《基督教传统批判》, Stuttgart, 1966, 页155。

的历史共同体。对未来的末世论希望的《圣经》象征,是死者的复活;这是表达对去世的人的希望。耶路撒冷的 *Yad Vashem* (雅得·瓦舍姆)墓地的碑铭恰恰使我们想到:遗忘导致流放,而记忆则是拯救的秘密。

3. 现在的未来的未来化

像历史一样,未来也是有歧义的。大多数欧洲语言都有两种可能谈论未来的方式。“后事”(*futurum*)或其同义词,用来表示将要出现的事物(*was wird*);“将临”(*adventus*)或者同根词,表示正在到来的事物(*was Kommt*)。但是,英语和德语只有一种可能性对它们开放。英语单词“将来”(*future*)来源于拉丁语“后事”(*futurum*),而德语 *Zukunft* 则和拉丁语“将临”(*adventus*)、希腊语“再来”(*parusia*)有关。^①

如果未来被看作是“后事”,那么,它意味着那来自过去和现在的将要出现的事物。它是自然变化过程中的一种形式。在这个意义上,未来不可能为传达持久确定性的希望提供根据。因为尚未存在的事物有朝一日将不再存在。在这个意义上,未来不过是提供了未来的过去。这个过程是不可逆转的:未来将变成过去,但是过去永远不再成为未来。变化的未来当然会给发展、计划、预见和纲领提供理由和根据;但对持久的希

① 关于详细阐述,参 J. Moltmann, *Zukunft als neues Paradigma der Transzendenz* (作为新的超越模式的未来),见 *Zukunft der Schöpfung*, München, 1977, 页 9 - 25. 又参见 E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*《作为未来与现在的永恒》, München, 1965; G. Sauter, *Zukunft und Verheißung*《未又与应许》, Zürich, 1965, 页 154.

望则不提供。

144 另一方面,如果我们认为未来就是“到来”,那么,它指的是正在到来的事物(*was auf die Gegenwart zukommt*)——向着现在驱驰的事物。被我们描绘为“正在到来”的事件不是从当前产生出来的某物。它使现在碰到某种新的(不管是好是坏)事物。在希腊文中,*parusia* 的意思是“出场”或“到达”。但是在《新约》中,这个词从来不曾用于基督的过去或者他此时此地的在场。它总是并且仅仅是用来表达他应许过的、期待中的及在荣耀中的再来。这样,“到来”这个词就成了弥赛亚希望的实质。当“到来”被译成德语 *Zukunft* 时,德文中的这个词就有了弥赛亚式的、即将到来的特征。它的意思是正在到来却永远不会消亡和逝去的事物;是某种不变的事物。用歌德的浮士德的话来说,它是这样的时刻,“迟延片刻,你是如此美丽”;这是犹太教和基督教希望的新的、永久的世界。

如果用“正在到来的”来代替“后事”会出现什么情况呢?《启示录》一章4节确实用一个代替另一个,作者说:“从那昔在、今在、今后将在(*der da kommt*)的神……平安归于你们!”我们本来期待着第三个词语是“那将存在的”(*der da sein wird*)。但是动词“*sein*”的将来时被动词“*kommen*”的将来时代替了。这彻底改变了传统时间概念中的第三个词。上帝的存在是在他正在到来中,而不是在他的变化中。因此,一旦他的存在到来,就不会逝去。如果上帝和未来在神学上是以此种方式连结在一起的,那么,对上帝的存在就必须根据末世论加以思考;这样,未来就必须从神学上加以理解。但是,如果对“未来”从神学上加以思考,那么,它就有一种同每个现在相比较而言的连续的超越性,并使每个现在都成为暂时的超越性。这

样,未来就成了超越性的范式。当然,过去和未来就不能再被还原为相同的直线式的时间概念。因为,现在它们的相互关系是具有性质差异的关系。它们是“新”与“旧”之间的差异

这种未来不仅仅是任何特定现在的的时间的前阶。它也是过去的现在的超越的前阶。这就意味着有过去的未来、现在的未来和将来的未来,末世论的未来决定着所有的二种时间形态。

“后事”和“到来”之间在理论上的差别导致我们在具体处理我们前方的事物时的推断 (*Extrapolation*) 和期盼 (*Antizipation*) 之间的差别。在过去和现在中,存在着我们可以据以推断未来的发展趋势和路线。^① 但是,这些推断把未来转变为现在的延伸。对现在的这些延伸,常常被用来维护所有制和权力状况;因为只有那些拥有贯彻自己意图的权力的人,才能作出计划,才能有兴趣进行推断。但是,当前状况的延伸和扩展并不创造真正的未来。相反,它们会压制未来所拥有的其它可能性。推断不会把未来当作是可能事物的开放领域;它们把它看作是由过去和现在决定的现实。但是,这是一种错觉:它导致生活在现代制度中的人们对灾难性未来视而不见。^②

145

另一方面,把未来理解为将要到来的事物,则同期盼是一

① J. Moltmann, *Hoffnung und Planung* (希望与计划), 载于 *Perspektiven der Theologie*, München, 1968, 页 251 - 268.

② 外推不能成为基督教末世论的原则。这一关键的评论应当是对 K. Rahner 的回答, 见 *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen* (末世论论断的解释学的神学原理), 见 *Schriften zur Theologie IV*, 1964, 页 401 - 428; 又见 H. Berkhof, *Gegronde verwachting* 《真实的希望》, Leiden, 1967. 参 M. Heilegger, *Holzwege* 《林中路》, 同前, 页 301: “所有的历史研究都根据现在确定的过去的图像盘算将要出现的事。历史研究是对未来的连续毁灭, 是对真正的历史的过去同命定的事物的到来之间的联系连续毁灭。”

致的,通过这种期盼,人们使自己适应于前方的事物,无论是通过对可怕的事物的恐惧,还是通过对幸福的憧憬。这些预见、探索的形象和试探式调整,是关于任何未知事物的认识的一部分。如果没有期盼意识,我们就根本看不到还处在未来之中的事物。^①但是,在期盼意识中,我们常常把自己同最终的事物连结在一起——同幸福或不幸、生命或死亡连结在一起。最后渗透到我们经验中的事物,是最早出现在我们的期盼中的事物。^②正是根据这一点,我们才能够察觉和判断什么会发生,什么确实会来到。

在实践中,我们常常把期盼与推断结合为一种单一的行动,因为我们把我们所盼望或恐惧的事物同我们认为可能的事物联系在一起。在计划和纲领层面上,我们也把我们渴望的未来和我们认为可能的和能够达到的未来联系在一起。

我们所盼望的和认为是可欲的未来的内容,或者我们惧怕和希图避免的未来的内容,总是同我们的基本关切有关,我们的全部存在都面向着这些基本关切并依赖于这些基本关切。这些都是末世论的未来的象征。

这种末世论未来的踪迹在关于现在的形形色色的预期的未来中可以看到——无论它是你自己的过去的现在,还是别的人或别的事物的现在。理由显然是,时间本身是未来永恒事物的真正象征。正是这一点影响到人类的时间的经验。对未来的当前展望,根本不能等同于“未来”本身。末世论的未来也不能被归结为教条。在任何特定情况下的现在的未来,和历史中永远未来的未来之间的根本区别,都维持着这些差异。

① E. Bloch,《希望原理》,同前,第二部分“前瞻意识”,页49-394。

② Fr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*《拯救之星》,Heidelberg, 1954, 页170。

在有限的和暂时的方面,现在的未来经常决定着历史的希望、历史的功能或历史的任务。这里,我们应当考察这些任务中的两种,因为如果它们不能在未来得到实现,人类就根本不会有更多的未来。

我们可以把这两个任务中的一个叫做人类生活于其中并仍在其中生活着的、不同历史时间的共时化。在早期阶段,各个民族都有各自复数形式的“历史”,每个民族,每种文明和每种宗教都有自己的过去和未来,正是这些使他们的当前具有独特的形式和色彩。实际上,从来不存在单数形式的“普遍历史”。直到现在,我们的世界上只有千差万别的人类历史。当人们谈到“世界历史”的时候,这一观念总是同囊括四海的权力要求相联系。这种观念是一个民族、一种文化或一种宗教的帝国主义的工具,它试图把世界的其余部分置于它自己时代的统治之下。“历史”概念本身也是欧洲、美国和俄国统治的一种工具。

但是,除此以外,由于日益增长的人类即将毁灭自己的危机,今天,历史的单数主体正在产生。^① 面对世界遭受核毁灭的危险,无可避免的选择是:“要么一个世界,要么没有世界”。如果是这样,那么,我们正站在特殊的文化门槛上。假如说我们今天正进入一个共同的世界——起初这仅仅是由于全球毁灭的相互威胁造成的否定的理由——那么,我们将继续拥有复

^① 我指的是“关于危险的解释学”的意义(J. B. Metz), W. Benjamin 表述如下:“在面临危险时,紧紧抓住心中一闪念。”(《历史哲学论纲》,同前,页 270)。

数的过去和传统,但是,我们将只有单数的希望和未来。对于我们人类来说,只有一个共同的未来,因为现在我们只有在和平中才能生存。世界和平是人类生存的基本条件。但是,这个人类共同体将会是什么样子?谁将决定它的特点?

147 超级大国之间相互的核毁灭的日益临近的危险,使人类的统一成为必不可少,这是以否定的方式对这种统一的描述;它表明统一的人类是必要的,但并不是说它是可能的。由于共同的危险,人类确实已被描绘成毁灭的共同对象,但是还没有被描绘成幸存的共同体。因而,我们应当在大灾难的危险中发现拯救因素。但是只有通过生命的盼望的共同体和建立一个和平的世界的意志的联合体,才能实现解放。通过希望所激发起来的意志,政治集团和世界各国之间在各个层面的日益密集的相互关系的网络必将建立起来。应当在越来越高的阶段上建立起交往形式,这样,总有一天,人类就会被组织起来,成为历史的主人,并决定自己的未来。这里,人们借以认识未来的危险范畴(*Kategorie der Gefahr*),仅仅是我们要在其中行动的盼望范畴(*Kategorie der Hoffnung*)的框架。

在这种背景下,我们感兴趣的是,从按照自己的历史进行思考转向按照必要的人类共同体来思考自己的历史。这是从个别性思考向一般性思考的转变。在当前的世界形势下,个别性思考方式纯粹是宗派性思考,因为它拒绝必要而且可能的共同体。这样的思考方式,竭力通过同其它异己传统切断联系的方式来确定自己的特殊身分。在神学中,几个世纪以来这种身分恐惧症是以“论战”神学为代表的。从论战神学转向普世神学,就可以摆脱同其他人划清界限的做法,转而对共同的未来生命作出独特的、个别的贡献。

如果我们选择这条途径,那么,我们在阅读别人关于历史和传统的见证时,就不再仅仅看到他们的特殊性。我们就会根据未来普世的共同体去阅读。在阅读不同传统的见证时,很可能是为了弄清楚他们是新教还是天主教,或者是东正教。但是,我们将必须根据他们对基督教信仰的普世共同体的贡献来阅读它们。从教派分裂角度思考的人,认为自己的那一部分就是整体。而从普世角度思考的人,则认为他自己整个儿就是未来共同体的一部分。这样,基督徒普世共同体内所发生的事,也可以对普世宗教与文化的共同体产生榜样的力量,也将对我们全球的环境与政治的居住条件产生影响。

5. 历史时间与自然时间的共时化

从我们所知的作为近代的实验一开始,历史和自然就被认为是彼此对立的。这给人的印象是,自然是静止的、重复发生的和循环的;而关于时间、变化、偶然性和可能事物的经验则全部留给人类历史。一种关于没有历史的自然的观点发展起来了,随之而来的是没有自然的历史的观点。

在伟大的近代世界历史的概念中,自然至多扮演一个边缘的角色。

自培根以来,人类与自然的关系一直被描绘成主人与奴隶的关系。^①近代“历史”实验主要是以这种心态为基础建立起来的。这里我们无须描述把人类历史同人类之外和人类自身以内的自然分裂开来的——以“生态危机”的形式——可怕后

148

^① W. Leiss,《对自然的控制》,同前,含有许多证据材料。

果。直到现在,人类历史的创造物只不过导致自然的耗竭。

如果人类和地球的共同灾难毕竟还是可以避免的话,那么,当然只能通过使人类历史和自然历史共时化,并且,现代的实验应当按照与自然的协调一致来进行,而不是与自然相对立,以牺牲自然为代价。

为了实现人类社会与自然环境之间的切实可行的共生(*Symbiose*),重要的是“冷却”人类历史,减缓其片面性的进步。它的时间概念应当与环境和人类自身肉体自然中的生命规律和自然节奏一致。这一点具有特别的重要性,因为在人类中,这一群人的进步总是以牺牲另一群人为代价。如果技术进步是以自然和子孙后代的利益为代价换取的,那么这种进步纯粹是表面的、虚假的。我们需要更多的均衡系统,以便对历史的不断进步加以限制,使之可以持续。如果成本—效益核算要以务实和真诚的态度加以确立的话,如果要正确地算出总数的话,那么,人类与自然系统中的进步和均衡之间的关系必须变成和谐的、流动的均衡。

为了确定人类历史的必要的伦理界限,就应当向我们揭示人类历史的自然的界限。

149 人类历史在伟大的、综合的生态系统“地球”上发展。^① 太阳能连续不断的射入、空气和水的循环、四季更替、月圆月缺、昼夜交替,这一切对人类历史时代、时期和目标构成了不可动摇的自然环境。这样一个可能受到人类历史威胁,因而应当得

^① J. E. Lovelock, *Gaia*《盖亚》,New York, 1979,揭示了在所谓“盖亚假设”中,行星地球应被看作唯一的有生命的机体。他从科学上阐明了 K. Löwith 从哲学上以自然的重新发现为名提出的观点;参见其对历史存在的批判(Stuttgart, 1960)和基督教存在的批判(Stuttgart, 1966)。

到尊重的综合的地球生态系统,反过来自身又是“太阳”生态系统的—个子系统(*Teilsystem*);依次类推,对恒星系和银河系无限空间的每一次凝视,都减少了人类历史的份量,表明它不过是这个唯一的、单个的“地球”行星上的生命演化的极细小的和有限的现象。

人类历史本身并没有完全交付给当今人类的独裁专制主义。人们有能力去压迫、剥削和屠杀生活在当今的其他人,奴役他们的子女,可以蹂躏他们的后代的生命,可以毁灭未来一代人的未来。但是,他们却不可能毁灭死者已经经历过的生活以及往昔生存时的欢愉。怀特海称之为“死者的客观的不朽性”。我愿意采纳这一观念,并加以修改:我们的未来可以被剥夺,但我们的过去不能被剥夺。死者不受我们的威胁,尽管他们生活的目标和盼望的对象都取决于我们的决定,因为它们还没有实现。有待经历的生活仍面临着危险和虚无。但已经经历的生活却免除了毁灭的命运,并永远摆脱了时间的威胁。

对宇宙世界的每一次凝视,对人类往昔的每一次审视,都使我们看到我们当前历史的局限,看到其致命危险的局限及其特殊机遇的局限。

作为普遍概念的历史,作为没有任何主体添加的历史,曾经是、并且至今仍然是“近代”实验的迷人概念。因而,它也成为这些时代基督教神学的基本范式。但是,如果我们看一看这一实验的代价和局限,则它也是一个可怕的概念。人类历史的必要限制只有当人们学会看到历史以外时才有可能。在一个人类中心论世界观占统治地位的时代,历史已成为现代神学的范式。人类被看作可能的“万物之冠冕”和世界的中心。一切都被看作是为了人类及其用途而被创造出来的。

如果用新的宇宙论的神中心论观点来代替人类中心论,则我们可以把历史归结为人类的与自然的内容。自然世界中的被造物因而就不是为了人类的利益而存在。人类是为了上帝的荣耀才存在。这是造物共同体所赞美的。人类越是在存在的欢愉中而不是在行动与成功中发现他们生命的意义,他们就越能更好地限制他们经济的、社会的与政治的历史。正是近代历史的压力使人类成为神经质的和病态的。他们只有学会在所有活动中保持宁静和安祥,才能恢复健康。

“历史的冠冕”是安息日。如果没有安息日的宁静,历史就会成为人类的自我毁灭。通过安息日休息,历史得到神圣标准的肯定,被真正的人类标准净化。

第六章 创造的空间

自奥古斯丁以来,已有许多关于时间的神学思考。但是关于空间的思考却极为罕见。在当今时代,神学尤其重视历史的经验。有关空间的诸范畴却留给了科学家。由于护教的原因,人们普遍对犹太教和基督教对于时间中神圣的东西的经验和希腊人与罗马人对于空间中神圣的东西的经验加以区分。这种区分导致了历史和自然的毫无结果的分裂。

151

最近一次围绕空间的神学与科学问题的激烈争论,是17世纪在牛顿和莱布尼茨之间进行的。有限的万物共存于其中的绝对空间难道是无所不在的上帝的属性吗?或者,空间不过是物体的广延,而整个空间只是一切可以想像的广延的事物之间的错综复杂的联系吗?欧洲启蒙运动早期这一古典讨论,成为关于空间问题的新的神学讨论的有益起点。

空间问题既具有科学的内容,也具有生存方面的内容。首先,让我们来看一看生存方面的内容。

早期形而上学宇宙论把世界看作有限的和自足的,用“球体”的形象来思考它。在科学史上,从这种世界图像向作为开放的、“无限的”宇宙的数学空间概念的转变,是现代思想最重要的发展之一,也是最惊人的发展之一。^① 这一转变发生在15

^① A. Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*《从封闭的世界到无限的宇宙》,Frankfurt,1969。

至17世纪之间。但是,如果现在空间本身被叫做“无限的”、无边际的和永恒的,那么,难道它不因此而获得神圣属性吗?“无限的宇宙”是上帝的泛神论名称吗?如果空间本身是不受限制的和无限的,那么,上帝就只能被看作是其最外部的“边界”。如果空间仅仅被看成是广延的坐标,那么——根据欧几里德几何学——我们就可以在有无限长直线的图里来想像它。这样,空间世界就不可能再有中心,除非我们把这条直线看成是一个无限大的环形轨道,其中心也移向无限。这个概念使人想到宇宙是一个无限的虚空。由于这个宇宙失去了中心,所以,它再也不提供任何方位点。还可以像“宇宙”这个词语所暗示的那样,继续认为它具有统一性吗?这个唯一的、无限的宇宙难道不会分解为许许多多相对的世界吗?

从生存的角度来看,一旦从封闭的宇宙转变为无限的宇宙,对生命的新的感情就会产生。它不是泛神论者关于人类可以安于世界和谐的保证的胜利。恰恰相反,它是在世界的无边的虚空中无所依附的虚无主义的失落感:可怕的真空(*horror vacui*)。帕斯卡尔(Pascal)是首先表达这种情感的人之一:“这些无限空间的永恒的寂静使我感到恐惧。”^①他用悬而未决的含糊定义回答了“在无限中,人是什么?”这个问题:“和无限相比,它是无;和无相比,它是一切;它是无和一切之间的平均数。”^②但是,人类如何能成为虚无和一切之间的中点?因为每一个点——从而没有一个点——都是虚无和万物之间的中点,

① Bl. Pascal, *Über die Religion (Pensées)*《论宗教(思想录)》,E. Wasmuth 编, Heidelberg, 1946, 页115, 第206则。

② Bl. Pascal, *Über die Religion (Pensées)*《论宗教(思想录)》,E. Wasmuth 编, Heidelberg, 1946, 第72则, 页41以下。

因此没有一个点是中点。尼采利用“上帝之死”来解释对生命的这种相同感受,并且看到它导致任何一种形而上学取向的丧失:

当我们使地球脱离了它的太阳之后,我们该怎么办呢?现在地球向何处去?我们向何处去?离开所有的太阳吗?我们难道不是在不断地跌倒吗?向后、向两边、向前、向四面八方?难道还有上方和下方吗?难道我们不是要在无穷的虚空中流浪吗?我们难道不是感觉到在虚空的空间喘息吗?①

到目前为止,没有一个人能够找到把人们从这种形而上学的无家可归中解放出来的答案。一般说来,人们以及各种文明都认为,他们在某一特定时刻所处的位置,就是“世界的中心”。但是,在无限的宇宙中,并没有固定的中心,也没有固定的位置。每一个位置都是相对的。

空间所引起的神学问题,在某种程度上与创造的时间问题有相似之处。空间和创造是一同产生的吗?或者说,创造是在空间中产生的吗?创造的空间在上帝之外呢,还是在上帝之中?如果上帝是他的创造的空间的边界,他还能同时寄居在他的创造物中吗?在上帝的绝对空间和他的创造的相对空间之间,起居间作用的是什么呢?

归根结底,这些问题其实是关于空间本身的不同概念问题。难道空间是许多可能客体的一种空洞容器或真空吗?或

153

① Fr. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* 《快乐的智慧》,第125节, K. Schlechta 编, *Werke II*, München, 1955, 页127。

者,难道空间可以等同于客体的广延?它是我们借以认识不同客体的同时性的范畴吗?难道空间就像“生存空间”和“可居住的房间”这些词语所表示的那样,是由客体本身的主体性所决定和安排的吗?

一 生态论的空间概念

伊里亚特说,“对于宗教信仰者来说,空间并不是同质的。”^①这是古代人的空间经验,我们仍能在宗教史上看到这一点。空间总是被特定的主体居住和支配的空间,不管这些主体是动物、人类、诸神、灵魂还是魔鬼。一个特定的空间是这种主体的环境和力场(*Kraftfelder*)——主体填充和支配的地方,它在这里寄居,这里因而就被当作这一特定生命的领域而受到尊重。当摩西赶着他岳父的羊进山时,他无意中进入了他所不知道的上帝的空间。因此有个声音对他说:“不要近前来,当把你脚上的鞋脱下来,因为你所站之地是圣地”(出 3:5)。圣地总是一个被划定的空间。帐幕(*Temenos*)把它同具有渎神性质的空间分隔开来。神圣的土地通过魔法和仪式受到保护,免受世俗和敌对世界的危害。在进入圣地之前,在圣所门口要举行清洁礼。

尽管以这种方式与渎神的和混沌的世界隔绝,同时把它排除在外,神圣的空间仍然“向上”,对神的到来开放。雅各的梯子就是一个《圣经》例证(创 28:12-19)。在梦中,雅各

^① M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom wesen des Religiösen*《神圣的与世俗的——论宗教本质》,Hamburg, 1957,页 13。这里我沿用伊里亚特的叙述。

听见有个声音，“我是耶和华你祖亚伯拉罕的神。”雅各回应道：“这地方何等可畏！这不是别的，乃是神的殿，也是天的门。”他就在这个神圣地方建立起伯特利神殿。由于这些空间把世界隔在外面，所以，这神圣的空间就是天国的门。它们是从世俗存在到天国存在的转折点，是从具有神圣性的存在的性质向具有人性的存在的性质的转折点。宗教的空间非同质性观念，以关于不同类型的存在的宗教经验为基础。因此，它认为现世是有限的和被决定的存在，而天国则相反，是不被决定的存在。只有当宗教关于“另一个”（即天国）的经验丧失其力量时，同质的空间的观念才能出现，这是一视同仁地向四面八方延伸的空间，其界限是不确定的，其内容是不固定的和无限的。

关于神圣空间的宗教经验，是和世界起源的象征主义联系在一起，是和世界的中心点联系在一起的。^① 在古代，土地的占有和耕种总是被当作天体起源。有人居住和被开垦的土地必须用围墙或用壕沟围圈起来。这样，它就脱离未开垦的自然，并服从于人类文明的秩序。通过占有土地、瓜分和安置土地，人类重演和庆祝原初创造世界的行动。因此，人类文明的核心就是崇拜仪式，它使人类在地上的活动合理化和神圣化。关于世界的中心有许多象征。地轴(*axis mundi*)可以用地球的帐杆或支柱、世界山脉或圣城来代表。它总是直立的，因为它符合人类在地上站立的姿式和地球的引力。即使在今天，当教皇向罗马城及全球(*urbi et orbi*)发出祝福时，总是继续宣称罗马是世界的中心。

154

① M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom wesen des Religiösen*《神圣的与世俗的——论宗教本质》，Hamburg, 1957, 页 22 以下。

的确,每一座圣殿都代表世界的中心。它是上帝在天上寄居的反射。所罗门的圣殿可能是按照天国的蓝图设计的(代上 28:19)。耶路撒冷被认为是天上的耶路撒冷在地上的形象。基督教教堂、罗马式大教堂和哥特式大教堂都被认为是天堂和天国城市的形象。在这个意义上,它们是天的形象(*imago coeli*)。

在时间的经验中,我们已经看到,相同事物的“永恒复归”的仪式把暂时性的事物之流安排得井然有序,并且驱除“历史的恐惧”。同样,在空间的经验中,神圣空间的秩序排除了自然界无序的、有害的混乱。人类生存的空间才有可能围绕神圣空间的中心,并且才能稳定。在神圣的事物以尘世的形式出现的地方,世界才能成为适宜人类居住的环境。

人类不能生活在无边无际的空间。的确,和动物不一样,他们没有属于他们种群的固定环境。但是,即使是单个的人,也不能生活在纯粹开放的世界中。无论他在什么地方,他都会创造自己的环境。只有在这种环境中,他才能找到安静,感到“自在”。在这个意义上,所有的人类文明都是人类的寓所。人类主体通过圈定空间来确定自己的空间。德语中表达篱笆围墙的词语是“围篱”(Umfriedung),它和“平静”的意思有关系。^① 边界以内是称为家的领地;边界以外则是属于外国的和陌生人的地方。边界以内是家庭平静占统治地位;边界以外的生活可能是不友善的生活。边界以内就像在家一样,有一种“正当的感觉”,边界以外,是危险的。在寓所内是舒适的;外面则不舒适。今天,所有这些字眼都是感情的表达。但是实际上它们也表示人类有可

155

^① O. F. Bollnow, *Mensch und Raum* 《人类与空间》, Stuttgart, 1963。H. Schmitz, *Das Göttliche und der Raum* 《神圣者与空间》, 载于 *System der Philosophie*, III/4, Bonn, 1977。

能生存在其中的疆界。活着的人的空间总是被围圈起来的空
间。被围圈起来的空是是人类生活的一部分,就像身体的广延
属于身体的定义一样。人类的最初空间就是身体。但是,人类
生活所造成的空间的封闭性,不仅仅是为了保护自己,也不仅仅
是为了驱逐异己。它同时也意味着同周围的存在和他们的环境
进行交流的可能性,它造成睦邻关系。界限同时也总是交往和
接触的机会。正是在这个边界上,生活的形式得以确定。因此
人类环境的界限和其它生物的环境一样都不是排外性的。每一
个把一种生物的生存空间封闭起来的边界都是开放的边界。如
果它被封闭,则生物就会死亡。任何一个空间的所有权,同交往
的普遍的结合中的生存共同体,都不是互相排斥的。相反,它们
恰恰是使彼此成为可能的条件。

“万物都有它的时间。”万物也创造和造就自己的空间。所
有的生物都需要也都创造了属于自己并符合自己本性的环境。^①
生态学的空间概念和耶稣再来的时间概念(*der kairologische Be-
griff der Zeit*)是一致的。* 无论是时间还是空间,都不是同质性
的。它们都是个别的,都是由发生在它们“之内”的事件创造和
决定的。没有发生的事件,它们就根本不存在。没有离开事件
的虚空的时间,也没有离开客体的虚空的空间。^② 但是,人们是

① 从语言学上讲,拓扑学上的术语“邻域”和“路径”也应当被引进空间概念
中。参 D. Wunderlich, *Sprache und Raum* (语言和空间), 载 *Studien der Linguistik*, 1982
(12), 页 1-19 以及 37-59, 特别是页 5 以下。

* 希腊词 Kairos, 指的是应验的时间, 恰当的时间, 指的是耶稣基督的到
来。——译注

② 拓扑的, 射影的与欧几里德的空间性质在儿童的空间概念发展过程中出现。
参 J. Piaget 和 B. Inhelder, *Die Entwicklung des räumlichen Denkens beim Kind* (儿童的空
间思维的发展), Stuttgart, 1975。

如何得出无限宇宙中同质性空间的概念的呢？

二 同质性空间的概念

156

如果我们考察一下宗教历史，我们一定会看到神圣空间向全部的存在延伸，这为一个统一的、同质的空间概念铺平了道路。泰勒斯(*Thales*)的一句名言流传至今：“万物都充满神”(πάντα πλη ἠρηθεῶν)。^①他这样说，就抹煞了神圣空间与世俗空间的界限。凡存在的，都在神圣的空间存在。在巴门尼德(*Parmenides*)那里，我们也发现同样的概念：“存在也是不可分割的，因为它到处都一样；同样，此处也不会有比别处更强大的东西可以阻碍它的统一，也不存在某些较软弱的东西，因为它充满存在(*Seiend*)。因此，它是彻底连续的；因为存在同存在有关。”^②存在是同质的整体。它的广延是存在的空间。但是，没有这样的空间，其中，存在不存在，或非存在存在。这样，巴门尼德就把球体的形象看成是认识统一的存在整体的方式：“但是，既然存在有一个最远的界限，因而它在每一个边上都是完全的，像一个纯圆的球体，从中心到每个边都是均衡的。”^③正如圆形的空间进程是永恒性的形象一样，球形的空间形式也是完善或完美的形象。一方面是它的均匀而连续的轮廓，另一方面它又有中心，这形成一个封闭而自足的球形的象征。由于从圆心到圆周上的每一点都是等距离的，所以完善的空间的对称性就以最合

① W. Capelle,《前苏格拉底哲学家》，同前，页72。

② W. Capelle,《前苏格拉底哲学家》，同前，页167。

③ W. Capelle,《前苏格拉底哲学家》，同前，页168。

理的方式保存在球形中。

作为可见的和感官可以感知的客体的空洞而无边际的容器的空间观念,曾被柏拉图加以发展:

因此,可见的和可以被感觉的事物的母体与容器,不应被称为地、气、火、水,不应被称作它们的化合或混合;但是,如果我们把它叫做不可见的和无特性的、无所不包的、以某种奇特方式分有可以理解的事物但却很难认识的自然,则我们不会偏离正道。^①

在柏拉图看来,空间是“把万物容纳于自身”的普遍形式。它随时随地都一样。它吸收万物于自身,却不具有它所吸收的任何事物的特征。对任何事物来说,它是“子宫,被进入其中的事物所改变和多样化;又由于它们,它此时是一种形式,彼时又是另一种形式。”^②

这里,一方面应当注意到,把空间作为容器和仓库的比喻是一种女性比喻。“母亲空间”、“容器”、“无所不包”、“子宫”,这些都是存在的女性特点的古老的神话象征,在它伟大的复合体和聚合中,万物得以保全。这样,诸神也来自同一个不可言喻的神圣本质并具有形状。因此,“母地”把全部生物吸收到自身中并让它们在自身中存在。显然,柏拉图把容器空间等同于原初物质。

157

① Plato,《蒂迈欧篇》51^a,同前。参见 M. Janner, *Das Problem des Raumes*《空间问题》,Darmstadt, 1960, 页 12 以下。

② Plato,《蒂迈欧篇》50^a,同前。参见 R. Arnheim, *Die Dynamik der architektonischen Form*《建筑形式的动力学》,Köln, 1980, 页 17 以下。

但是,另一方面,如果空间把一切客体都包含到自身当中,则它自身就不会是客体。因而,柏拉图也把空间和四元素区别开来。和包含在空间中的一切事物不同,空间本身既不变化,也不消失。它是一切可见事物不可见的前提。因而,它同时也是——一切知觉过程不可见的先决条件。柏拉图认为,空间具有神圣特征。“无所不包”就是这些神圣属性的一种,因为柏拉图把万物的根源比作父亲,把接受并聚集万物于自身的东西比做母亲。他把古老神话关于父天母地的比喻变成可见的万物所从出的理念和可见的万物存在于其中的空间。

另一方面,亚里士多德在他的范畴论中,粗略地讨论了空间概念,^①在他看来,空间属于量的范畴。它只不过是连续的量而已。量只能用物体或固体的广延来衡量。空间随着固体的延伸而延伸。“被固体的部分所占居的空间部分,同固体部分具有共同的边界。”如果每个固体或物体由于其延伸而拥有“自己的空间”,则“空间”就应该被看作是所有广延物体的总和。亚里士多德在他的《物理学》中不再使用空间这一概念,而是使用地点(*topos*)这一概念。地点一词,是用来表示一个物体在与其它物体关系中的位置。他的《物理学》没有包含空间理论,却包括了地形学,据此来固定和确定物体或物体的部分与其它物体的关系。由此,我们可以得出结论说:“空间”即是物体所占据的一切地点的总和。^②正是在他的《论天》(*De caelo*)中,亚里士多德接受了巴门尼德的“球形”理论;因为在这里,他把宇宙描绘成具有中心,把宇宙的空间说成代表无所不包、围绕一切的神圣本质的内在的一面。在这里,我们也找不到虚空的空間的概念。

① 参 M. Jammer,《空间问题》,同前,页 15 以下。

② 参 M. Jammer,《空间问题》,同前,页 21。

可以看出,几何学的空间概念和本体论的空间概念显然很早就分开了,彼此不再有任何联系。欧几里德的空间概念仅仅根据原则上无穷尽的参数,承认可以定量的内容。但是,本体论概念似乎必须满足其它的要求:球形概念符合完美性的要求;容万物于自身的无所不包的空间概念符合上帝保证安全的宗教需要;世界的中心和圆周的观念给人类提供几何内容所不能提供的方位。

三 空间的创造及创造的空间

现代笛卡儿派关于非肉体的精神主体和在几何空间中广延的物体世界之间的划分,同《圣经》创造传统格格不入。如果运用我们描述过的生态学的空间概念,我们就会更接近这些传统:每一个生物都有它自己生存于其中的世界,这是一个它能适应的世界,也是适合于它的世界。笛卡儿对世界的客体化破坏了生物的自然环境,以便把这些环境结合到占统治地位的人类主体的环境中,这在各处都一样,其目的是为了**使生物成为人类世界的客体**。三维空间的维度仅仅是广延实体的本质特征——不管是石头、植物、别人的还是自己的身体。把自然环境归结为这些几何学结构,同时意味着把它们归结为功利主义价值。这里,我们将采取不同观点,认为空间首先是生存空间。即是说,与具体生命有关的恰恰是环境,因为正是环境给这一生命提供它可以在其中生存的条件。环境结构同认知结构是一致的,它们构成了同一个被限定的生存球体的两个半球。^①

① J. v. Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* (在动物与人的世界漫游), 载 *Bedeutungslehre*, Hamburg, 1956。

如果我们根据生态学空间概念来理解关于创造的传统,那么,这些传统划分不同世界的方法就显得非常重要。^① 在关于创造的著作中,《诗篇》一〇四篇首先提到由气、土和海洋组成的巨大的宇宙空间。它们是根据上帝在其中做什么和生存于其中的事物来认识和描绘的。当《诗篇》的作者描绘天时,我们知道,天上的彩云成为土帝的马车,风成为土帝的信使,而土帝控制着水。当作者谈到大地时,他告诉我们,清泉与河流为所有动植物提供饮料,太阳和月亮安排时间,植物和树木为所有的野兽提供食物。最后,海洋是无数动物的生存空间,其中有土帝创造出来供玩耍的大怪兽(Leviathan)。《诗篇》一〇四篇的作者在世界上看到的是“使一切生命,包括人类和动物都可以存在的条件”,“连同生命本身一起被赋予的基本技能”、“生存的独立要素”和生物的“基本需要”。^②

祭司文献(Priesterschrift)中关于创造的故事是这样确立的:不同世界按某种秩序安排,从它们最远的周边开始,到最靠近人类的环境结束。被叫做天的存在空间是繁星的家乡,它们与其它被造物密切相关(创 1:6-8)。海洋、空气和大地这些“生存空间”(9-12节)同生存于其中并为它们而造的存在物有密切联系(20-22节):地是植物的生存环境,海是鱼类的生存环境,空气则是鸟类的生存环境。只有当所有这些环境条件被创造出来之后,动物和人类才被创造出来(24-28节),它们都被认为是靠植物养活自己。

如果我们根据环境和群落生境(Lebenskreis)来思考,则第一个创造故事的结构是非常清楚、非常符合逻辑的。现代人责

① 我这里采纳了 O. H. Steck,《世界与环境》(同前)中的观点。

② 我这里采纳了 O. H. Steck,《世界与环境》(同前)中的观点。页 66。

备说,它纯粹只是神话般思辨的产物,或者它表现出对自然的幼稚认识,这些责备太离谱了。

让我们从对创造故事的生态学解释出发,继续全面地探讨创造主和他的创造物的关系。读者的第一印象是天的概念的模棱两可性。一方面,它是地球上的大气层;但另一方面,和所有可见的事物相比,它又具有超越性。起初的创造是天和地两重世界的创造。应当怎样在超越意义上解释天呢?我们将在下一章详细论述这一问题。在这一章,我们只需记住《圣经》对这一术语的另一种用法就够了:天是充满上帝荣耀的“地方”,是他的“寓所”。正是“从天上”,上帝对地产生影响。在天上,他的名字被尊为圣,他的意志得以实现,他的国度准备停当。因而,在这个意义上——即使超乎我们的全部概念与想像力之上——我们还是应当把天解释为寄居空间,是离上帝最近并和上帝完全一致的被造的环境。天是离上帝最近的地方,是他的直接环境,地连同大气层以及海洋,都是他的存在边缘,是他的间接的环境。

正因为如此,末世论的盼望才期待着这样的时刻:“天国”在地上出现,上帝的荣耀像改变他的天一样改变他的地。显然,在此意义上,应当把被造物看作是建立在不同等级的神圣环境组成的同心圆之上的。之所以提出这种观念,只是因为上帝——能动的创造主——被安排在画面的中心,以致安息日休息的上帝竟然被忽视了。

160

但是,如果我们在此第二种意义上使用作为上帝寄居地的创造物的比喻,我们就会面临这样的问题:有限的天和地会不会成为无限的上帝的寓所呢?难道我们不应当反过来说,上帝是他所创造的世界的寄居地,而且这个世界由于在上帝中寻求空

间,并被允许分有其永恒生命因而才是永恒的吗?是有限的广阔(Finitum capax)还是不广阔的无限(non capax infiniti)?“我们不知道上帝是不是他的世界的空间,也不知道他的世界是不是他的空间”,犹太法学博士的《圣经》注释(Midrasch)如是说。^① 犹太人对这个问题的回答是:“主是他的世界所在地,但他的世界不是他的所在地。”但是,如果我们根据舍金纳的教义和基督教道成肉身的教义,我们就不得不惊叹:无限的上帝自身应该寄居在他有限的造物中,把它作为他自己的环境。^②

在这些神学观念中并没有内在的矛盾。创造和维持这个世界并且让世界进入他的安息日歇息的上帝,同时也允许世界在他无限存在的临在之前存在,与他的无限存在的临在一道存在,在他的无限存在的临在中存在。^③ 在这一点上,上帝是他造物的永恒的寓所。但是,通过自己的智慧创造了世界,并通过他的圣灵维持世界存在的上帝,同时也常常进到世界中。圣灵上帝寄居在造物中,准备把它作为荣耀之地。我们只须区别这个寓所和那个寓所就行了。它们不是一回事,也不发生在同一个层次上。因此,我所援引的犹太法学博士的《圣经》注释中提出的那种选择,实际上是不存在的。上帝和世界通过它们之间相互寄居和相互参与的关系而互相联系:上帝寄居于世界上,是一种神圣的寄居;世界寄居于上帝中,则是一种世俗性的寄居。舍此没有别的途径可以认识上帝与世界之间的连续交往。

在这一部分的开头,我们的思考就把两个空间概念加以区

① Midrasch Rabbah Genesis〈犹太法典注“创世记”〉II, LXVIII, 9, 转引自 M. Jammer,《空间问题》,同前。

② 参 J. Moltmann,《三位一体与上帝之国》,同前,页 123 以下。

③ 参本书第十一章〈安息日:创造的节日〉。

分——生态概念和几何概念。在结束这一部分之前,让我们把这两个概念联系起来。生态空间概念把“世界”仅仅看成是具体的周围世界或环境。环境概念是从对动物环境的考察发展而来的。它只适用于人类同某些范围之内世界的关系。生态概念把空间的特点归结为生物的具体环境。它不允许对空间加以量化。这样,人类怎么可以超出他们的具体环境,把世界看作许许多多不同环境的具体体现,然后从空间上把这个世界加以量化呢?

这里,我们首先考察舍勒(Max Scheler)的人类学观念。舍勒是第一批详细考察对动物环境进行研究的意义的人。“动物只注意和了解它们的环境结构的安全边界以内的那些东西。”相反,人类则“是能够不受限制地展示对世界开放性的行为的X。作人就是通过精神获得这种对世界的开放性。”^①正是环境和世界之间的这种特殊分离把人类同动物区分开来,尽管动物也有适应性。人类通过他的精神思考力和想像力,摆脱了环境的魔力,并认识“世界”。他能够辨认对象本身;他不仅仅根据它们的用途和功能价值衡量它们。他能控制他的本能反应而谨慎地行动。他并不被束缚于单一的环境。他提出了“虚空形式”的时间和空间,据此他能够认识客体的杂多性,建立多种多样的不同环境。根据舍勒的观点,知觉中的这些虚空形式的空间和时间,源自多余的人类冲动。我们本能的期望仍未实现,我们最初称此为虚空。“可以说,一切虚空中最初的虚空是我们的心灵的虚空。”^②

作为上帝创造的存在物,人类注定要适应具体的环境——

① M. Scheler,《人在宇宙中的地位》,同前,页40以下。

② M. Scheler,《人在宇宙中的地位》,同前,页46。

和与他们同时被创造的动物一样。但是,由于他们是按照上帝的形象被创造的,在这一点上,他们是独特的,所以,他们又向世界开放,超越他们自己独特的环境。当我们这样说时,我们是从神学出发解释舍勒的这些现象学观点。由于同生物的全部环境的创造者上帝一致,所以人类同时也参与到上帝同世界的关系中,参与到上帝的环境中。上帝的环境就是他的造物,即“世界”。作为上帝在地上的代理人和全权代表,人类对作为生物的全部环境的完美典型的世界开放。

162

被舍勒称为“我们心灵的无限虚空”的东西,就是人类对上帝的开放性——奥古斯丁称为焦虑不安的心灵(*cor inquietum*)。它和人类向世界的开放性不可同日而语,也不仅仅是对它的神学解释;它本身正是向世界开放性的原因。^① 因为人类既是上帝的造物也是他的形象,所以他们既同他们的环境有联系,又向世界开放。这两种委任的同时性,从人类与环境关系中的异常地位的模棱两可性中可以看出。

四 绝对空间问题

考雷(Alexandre Koyré)指出,现代欧洲的思维方式的决定性革命,是从“封闭的世界”向“无限的宇宙”的转变。^② 这种世界

^① 对 W. Pannenberg, *Was ist der Mensch?* 《人是什么》(Cöttingen, 1962, 页 12) (英译: Philadelphia, 1970, 页 12。——译注; 中译本: 香港: 汉语基督教文化研究所, 1994。——编注) 的回答。

^② A. Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*《从封闭的世界到无限的宇宙》, Frankfurt, 1969; J. J. C. Smart, *Problems of Space and Time*《空间与时间问题》, New York, 1964, 此书出色地整理了关于时空问题的哲学与科学的贡献。

图景的转变,破坏了人类在其中感到心安理得的宇宙;由于考雷所说的“宇宙的无限化”,世界接受了人类对它的征服。同样,确实,四周开放的不可度量的世界,使现代人产生了导致虚无主义的疏离感。从哥白尼(其革命性著作于1543年出版)到牛顿(他对万有引力定律的发现是在1666年),一百多年间世界图景发生了巨大变化。这里,我们将考察17世纪首先在笛卡儿和莫尔(Henry More)之间进行,后来在莱布尼茨和牛顿之间继续的关于上帝和空间的争论。^①

哥白尼声称,可见的星空世界是“巨大”而“不可度量的”,因而,布鲁诺(Giordano Bruno)认为星空是“无限的”,以泛神论的方式认为它们具有神圣的本质;因此,这就导致了世界在空间上具有无限性的神学与哲学问题。人们要问,是否真的存在着物质的无限广延或无限的空间?这个问题的提出,再一次引起早期希腊哲学从一开始就提出的关于空间的两个概念的讨论。空间是不是像柏拉图所说的那样,是所有客体的“容器”?或者,它是不是像亚里士多德所说的:是客体自身的广延?有没有空间本身一类的东西,或者,是否只有作为广延客体特征的空间性?

从神学上讲,当近代无限性概念提出以后,问题就变得更尖锐了:如果物质是无限延伸的,那么,什么东西能使我们避免像斯宾诺莎那样把物质看作神圣的呢?但是,如果把空间同空间内的物质客体区分开来,那么,无限空间是否可以被看作超验的上帝特征呢?因此,从神学上来说,近代空间问题公开挑起无神论和泛神论之间的争论。

163

^① 我追随 Max Jammer 和 Alexandre Koyré 的叙述,但从中得出不同的结论。参 KL - D. Buchholtz,《作为神学家的牛顿》,同前,特别见页 69 以下。

把科学归结为数学,普遍认为是笛卡儿造成的。笛卡儿严格区分了思维的实体(res cogitans)和广延的实体(res extensa),并把上帝的概念仅仅和灵魂联系在一起,而不再和自然联系在一起。这意味着,借助于他的本体论,可见的世界可以被客体化,而不会引起任何宗教上的不安,而且,它的客体只可以仅仅根据数学加以认识。从根本上说,这之所以可能,是因为正如他的广延实体定义所表明的那样,他把物质等同于广延。物质实体仅仅具有长、宽、深等广延特征。由此可见,首先,物质不具有其它特性;其次,离开物质实体便无所谓虚空的空间;再次,不可能把物质宇宙看作是在空间上有限的。但是,在形而上学意义上,广延实体的世界并不是“无限的”;从可以度量的意义上说,它纯粹是“无穷尽的”,或者无止境的。笛卡儿所设想的欧几里德空间不可能受到限制。用表示无限性的数学术语来说,它的三维线段延伸到“无限”。但是,笛卡儿决不坚持世界具有形而上学无限性。只有上帝才是“无限的”。但是,他确实认为物质的广延是没有极限的;世界是无止境的。^①

莫尔首先批判了笛卡儿关于精神和物质的严格区分。随后,他又发现,把存在归结为物质是错误的;最后,他还严厉批评了把物质归结为广延这种观点。广延不仅局限于物质;精神也有广延。而且,如果仅仅根据广延来定义实体,那么,就不可能谈到严格意义上的认识的实体。物质不仅仅是延伸的;它也是运动的。只有在空间中它才可以运动。因此,离开了与之有差别的空间,物质就是不可想像的。这样一种空间正是物质的前提。不过,这样一来,我们将如何定义所有客体在其中运动

^① A. Koyré,《从封闭的世界到无限的宇宙》,同前,页101。

的、却又不能等同于它们的广延的空间呢？在他关于空间的较严格的定义中，莫尔以柏拉图为出发点，并采纳犹太教神秘哲学观念。空间不仅是真实的。它甚至是神圣的，因为它是无限的、不动的、同质的、不可分的、简单的（即，不是化合的）和独一无二的。柏拉图曾用女性本质来描绘空间，它本身可以和事物区别开来，因此，它“容纳”它们。但是，还有一种犹太教神秘主义哲学传统，根据这个传统，上帝的名称之一是 MAKOM，意思是无限、单纯而原初的空间，或者像莫尔解释的那样，是绝对的空间。MAKOM 的传统大概要追溯到《以斯帖记》四章 14 节“犹太人必从别处得解脱蒙拯救。”“从别处”隐含的意思是“从上帝”。詹默尔（Max Jammer）仔细研究过这一犹太教传统，^①发现 MAKOM KADOSH——“神圣空间”——曾被用于神圣舍金纳，即上帝在圣殿和以色列的寄居的临在。根据《诗篇》一三九篇，进一步就可以把上帝的临在描绘成他的空间的临在，把所有被造物借以存在和运动的空间理解为“绝对空间”——即是说，描绘成神圣存在的空间向度。如果空间被解释为是上帝全在的向度，那么，泛神论的结论就是不可能的。“绝对空间”的意思是，上帝直接临在于整个物质世界以及其中的每一个单个的事物中。

这一思考以空间和客体的严格划分而告结束：绝对空间是无限的、不动的、同质的、不可分的、独一无二的。但另一方面，这个空间中的事物则是有限的、运动的、可分的和多样化的。^②只有把空间和物质区别开来，才有可能坚持把偶然的、被造的世

^① M. Jammer,《空间问题》,同前,页 25 以下; A. Koyré,《从封闭的世界到无限的宇宙》,同前,页 138 以下。

^② A. Koyré,《从封闭的世界到无限的宇宙》,同前,页 140。

界和永恒的、全在的上帝区别开来。^① 如果把空间等同于客体的广延,则很难避免一个独立存在的永恒而无限的世界的观念。事实上,布鲁诺的确隐含着这种泛神论的观念,而斯宾诺莎进一步发展了它。但是,任何这样的观念都是《圣经》创造信仰的终结。牛顿采纳了莫尔关于绝对空间以及空间与物质相区别的概念;这成为他的宇宙演化论的基础^②——尽管他把万物在其中存在和运动的绝对空间与包含物体之间不同的位置和关系的相对空间区分开来。他还以同样的方式区分了相对运动和绝对运动。

165

在这一方面,有趣的是牛顿关于“绝对空间”是永恒的神圣存在的属性这一有争议的理论。作为神圣的全在的一个方面,空间是“上帝的感觉器官”,通过这些器官他看到万物和万物的运动:……难道从现象中不是可以看出,有一个非肉体的、活着的、智慧的、全在的存在,他在无限的空间里——可以说是在他的感觉的空间里——直接看到事物本身,彻底认识它们,并通过它们向自己的直接呈现而理解它们吗?^③

如果上帝通过他的全在,即刻地和直接地认识万物,那么,这就预先假定上帝的永恒的、非被造的全在性和空间的全在性是一回事。但是,如果不把上帝自身分开,我们能把空间分开吗?这是莱布尼茨的驳论;但是,莱布尼茨反驳说,如果上帝需

① A. Koyré,《从封闭的世界到无限的宇宙》,同前,页143。

② M. Jammer,《空间问题》,同前,页102以下;A. Koyré,《从封闭的世界到无限的宇宙》,同前,页144以下。

③ 转引自 M. Jammer,《空间问题》,同前,页123。Fr. Oetinger 接受了牛顿的空间观念,并有意把它同犹太教神秘主义空间观连系在一起:上帝不但是无所不在的,而且本身构成空间。上帝在他的空间中“感觉到”万物与万事。参见 B. Zinn,《欧廷格尔的神学》,同前,页58。

要感觉器官这种媒介的话,那么,他就不可能直接向万物显现。这是误解了牛顿关于“上帝的感觉器官”的说法。事实上,牛顿仅仅是在比喻的意义上使用感觉或“感觉器官”的。

关于空间的可分割性的争论更为重要。莱布尼茨本人进一步发展了笛卡儿的观念,并把空间定义为对广延的事物在相互关系中的位置的描述。这当然促使他接受所有空间关系和维度的基本相对性。这样,可以说,“空间”只能是对物体的一切可以度量的广延和关系的“净化”。没有物体就没有空间。绝对空间概念需要“虚空的空间”的观念;但是,根据莱布尼茨的观点,“虚空的空间”的观念是不可能的。

在17世纪的这场讨论中,我们首先发现两种不同的空间概念:作为空间中的客体的空间和作为客体的空间广延的空间。其次,我们发现两种不同的上帝概念:空间上无所不在的上帝和作为精神的上帝,他在人类心灵和精神中面对他的空间造物。再次,结果,我们发现两种不同的空间“定位”:根据第一个发现,空间是客体的属性;根据第二个发现,空间是上帝的属性。

只要严格划分空间的无穷尽性和上帝的无限性,或者严格划分作为量的概念的无限性和作为质的概念的无限性,就不会有泛神论的严重危险。另一方面,由于把绝对空间(上帝)和空间中有限事物世界区别开来,就极有可能保持上帝和世界之间的区分。但是,即使这样做,也不包含任何形式的创造观念。莫尔和牛顿坚持的自然神学并不是有神论;它是万有在神论(panentheistisch)。借助于绝对空间的观念,他们当然可以认识上帝中的世界;但这并没有使他们把上帝看作是世界的创造者,把世界看作是偶然的创造。在莱布尼茨看来,真正的问题是:如果客体不存在,便不会有空间;因此,如果没有创造,也不会有空间和

时间。牛顿的问题是：如果有限的世界存在于上帝永恒的空间中，那么，它是否分享上帝的永恒性呢？这样，它是否和上帝本身一样永恒呢？

在我看来，只有把创造看作客体的相对空间和上帝的永恒空间之间的中介，莱布尼茨和牛顿所讨论的问题才能解决。只有创造的概念，才能把上帝的空间和被造世界的空间区别开来；因为有了创造，被造世界的空间才得以产生，它既不是上帝的非被造的全在性，也不是客体的相对空间。尽管詹默尔论述了这种“犹太—基督教空间观念”，但他并没有认识到，它为莱布尼茨和牛顿之间的争论提供了可能的解决方案。“根据犹太教神秘哲学”，他写道，“无限的神圣的上帝，其光芒起初占据整个宇宙，他收回他的光芒，集中照射在自己的实体上，从而创造了虚空的空间。”^①这就是神圣的自限教义：“上帝通过收缩自己的现实，创造世界”（*Deus creaturus mundos contraxit praesentiam suam*）。犹太教神秘哲学解释者猜测，正因为如此，《创世记》才没有讲到对空间的创造；因为，其实，造物是在上帝通过他的创造决定而腾出的虚空中造成的。因此，创造的空间既先于创造，也先于在造物内部形成的空间，然而，又不等同于上帝的非被造的、永恒的全在性。“在上帝通过他创造世界的决定完成了自限之后，他创造了‘容器’。他把这些容器放在他通过自己的后退为它们腾出的‘地方’。这些容器注定要接收使世界得以产生的圣灵亮光。”^②

被造的世界并不存在于神圣存在的“绝对空间”中；它存在

① M. Jammer,《空间问题》,同前,页37。

② A. Safran, *Die Kabbala*《犹太神秘哲学》, Bern, 1966, 页281。自限的比喻描绘了创造的观念和上帝活动的观念。

于上帝通过其创造决定为它留出的空间内。世界并不存在于它自身中。它存在于“腾出的”上帝的世界临在(der Welt - Gegenwart Gottes)“的空间中”。永恒上帝自身并不像牛顿认为的那样是世界的边界。世界的边界是创造主上帝。因而,在关于作为上帝的创造物的世界的教义中,我们区分三种事物:首先,上帝本质的全在性,或绝对空间;其次,上帝的世界临在中为之留下的创造物的空间;第三,是相对空间,即被造世界中的关系和运动。世界的空间和上帝的世界临在是一致的,上帝的世界临在创造了这个空间,限制并渗透这个空间。

第七章 天与地

167

一 为什么造物是一个双重世界？

“起初上帝创造天地”(创 1:1)。《圣经》传统中并没有用单数的、统一的术语来表达上帝所创造的实体。“世界”、“太空”或“宇宙”这些概念是已知的,但却很少使用。《圣经》作者宁愿用“天与地”这一双重术语——而且几乎总是按照这个顺序。^①是不是因为希伯来人喜欢看到被分为两个部分的整体,喜欢用两极化的对比来表达它们呢?或者,作为上帝造物的实体,就应当是由天和地构成的双重世界呢?

根据希伯来词源学,“天”大概意味着“至高处”,而“地”则意味着“较低地区,即在下面的地区”。在使用“天”这个术语时,其直接意义和象征意义是能够区别开的。在《圣经》传统中,“天”的意思是天空——大气层、云层和带翅膀的动物即“空中之

^① B. Jacob,《律法书之首篇:〈创世记〉》,同上书,页 23。只是在《创世记》二章 4 节中,这个秩序才颠倒过来:“上帝制造了地和天以后……”但这里须注意“制造”和“创造”的差别(B. Jacob,《律法书之首篇:〈创世记〉》,同上,页 77 以下。参第四章第 1 节)。

鸟”的所在地。如果它指的是这个地方的话,那么在正常情况下,通常要使用三重术语:天空、陆地和海洋。^①天也指“天上繁星”所在的地方。星空世界被认为是半球形的、天上的穹窿,四周连接地面。如果作者们一般在讨论“天和地”时指的正是这个地方,那么,地也包括空气和海洋。^②最后,天可能还有象征性意义,它可能是这个世界以外的更高世界——天使的世界,它是看不见、摸不着的,是上帝的宝座和他的永存的荣耀所在地。^③当这个天界的超越性被考虑到时,由空气和星辰组成的天空就和地连接在一起,汇集成“这个可见的世界”。

作为天使和神圣的宝座所在地的天,既可以说成单数,也可以被说成复数:“看哪,天和天上的天,地和地上所有的,都属于耶和华你的神”(申 10: 14; 参见王上 8: 27; 尼 9: 6等)。“天上的天”显然被认为是概括了与上帝有关的不可见的和未知的世界诸领域。保罗曾经谈到“第三重天”(林后 12: 2);但是,他是否是指超出空气和星辰的天界的天使的天,这一点并不清楚。在犹太人概念的影响下,有些教父谈到“七重天”。马太喜欢含蓄地把上帝之国说成“天国”(βασιλεία τῶν οὐρανῶν, 第一次出现在太 3: 2)。不过我们也发现了“天上的国度”(βασιλεία ἐ

① 参《诗篇》一〇四篇;《创世记》一章。

② 参 J. Nelis, *Gott und Himmel im Alten Testament*《旧约中的上帝与天》,载 *CONC(D)*《和解》(德文本,15,1979,页 150-156)。Nelis 区分了五种不同的讨论天的范畴。这一期《和解》全部讨论天的问题。

③ 三重划分是一种教义传统。参见 Fr. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des Hl. Thomas*《沿循圣托玛斯基本原理的天主教教义》III, Münster, 1922, 页 406 以下。D. Tillemus (改革派), *Syntagma tripertitum Disputationum theologiarum in academia Sedanensi habitarum*《在色当学院举办之神学讨论的三分法句构单元》, Genevae, 1618, 页 455, 谈到了天在《圣经》中被认为是三重的。进一步的例子, 见 Heppe/Bizer, 《福音改革派教会教义》, 同前, 页 390 以下。

πουράνιος)这一术语(提后 4:18)。

另一方面,用来表示天的词语如此纷繁,使人类从根本上难以对整个造物领域作出定义。^①大地是人类所熟悉的领域并被交给了人。他给动物命名,他给动物取什么名字,动物便被叫做什么(创 2:19-20)。但是,天——更多的是诸天——对他来说是难以理解和不可知的实在领域。

“诸天”被委婉地用来表示超出所有边界和限度的可见世界的开放性。假如我们考察“天”、“诸天”和“诸天之上”等不同术语,假如我们抛开一切幻想,那么,同样很显然,作为上帝造物世界就没有它自身的统一性;所以,它不可能是一个统一的、自足的宇宙。假如上帝是世界的创造者,那么,造物的统一性就在上帝之中,而不是在它自身之中。这样,就可能存在着人类毫无所知的多重天。同时,在创造信仰的背景中,需要牢记的是,天既不是上帝,也不是神圣的;它是被造世界的一部分。但是,作为被造世界的一部分,它应当同可见的世界区别开来;因为只有当我们作出这一区分时,可见的世界才能被看作独立于上帝而存在、向着寄居在天上的上帝开放的被造世界。“寄居于天上的上帝”就是寄居于他的造物中的创造主。因而,上帝的世界内在性使世界成为不同圆心的世界,并将它分为天和地。

169

正如“天”这个词既有直接意义也有象征意义一样,“地”也有直接意义和象征意义。地表示人类和陆地动物生存的空间,同天空和海洋有区别。但是,“地”也指较低地带,包括空气和海洋,同星空即天空不同。最后,和上帝的荣耀寄居于其中的不可

^① M. Welker 在 *Universalität Gottes und Relativität der Welt*《上帝的普遍性与世界的相对性》中明显地注意到这一点 (Neukirchen, 1981, 页 203 以下)。

见的天相比,地指的是上帝并不寄居于其中的——或尚未寄居于其中的——可见的、暂时的世界。在这个象征意义上,地不仅仅是这颗行星。它是包括这颗行星在内的整个物质世界。这样,地是我们所知道的所有生命和物质系统的完美典型。因而,早期基督教信经——遵循《歌罗西书》一章 16 节——把“天与地”的创造扩展到“一切可见的和不可见的事物的创造。”(《东方使徒信经》,《尼西亚—君士坦丁信经》,《亚他那修信经》)(*Symbolum Apostolici forma orientalis*, *Symbolum Niceaeno - Constantinopolitanum*, *Symbolum Quicumque*)

我们应该如何理解“天与地”的两重性呢?

人们常常把注意力放到世界的两极相通上,这是我们在宗教史中发现的,它表现为性的两极性并趋向于生殖的结合。^①“父天”和“母地”是早期父权制象征。的确,“父天”统治“母地”,但它们都是神圣的。所有生命都来自于它们的神圣的结合。世界的性别两极性可能被吸收到以色列人关于双重创造的观点中,像《列王纪上》十七章、《以赛亚书》四十五章 8 节和《何西阿书》二章 23 节等所表明的那样。但是,从根本上说,两者之间并无任何关系,因为天和地都是上帝的造物,因而,它们本身不是神圣的。在《诗篇》中,土地的丰饶多产受到赞美;在第一个创造故事中,地是根据创造者的命令产生的。但是,这里,对天和地的丰饶多产的象征性,几乎没有任何回应。在《圣经》传统中,天和地不再是由性来决定的。这样,丈夫和妻子的比喻不再被用来描绘天地之间的关系,像通常在古代其它地方那样。

① 参本书第二章第二节。

在哲学史上,灵魂与肉体之间的关系的类比被作为明显的类比提出来。柏拉图就谈到“世界肉体”和“世界灵魂”:

他把灵魂安排在中心,并让它向整体延伸,再用灵魂从四周将肉体缠裹起来;因而他独自创造了一个单一的天,这天是圆的,并沿着圆圈运行,它是孤独的,但由于自身的能量,它能够自我滋养,不需要别的东西,但作为熟人和朋友,它是自足的。由于这些原因,他创造的世界是蒙福的神。^①

170

如果地是天的身体,天是地的灵魂,其结果就是巨人的形象,在自身之内运行的自足的神一人实体。的确,后来的教父也从柏拉图的《蒂迈欧篇》中吸取了这一世界图景;但是在《圣经》传统中,关于灵魂和肉体的类比从未被用来描绘天与地之间的关系;反过来也一样;关于天和地的类比也从未被用来解释灵魂与肉体的关系。要么在自身之中歇息,要么在自身之中运行,这样一种神圣宇宙的观念,同上帝的创造物的观念难以结合在一起。

从神学上说,我们更应该乐于考虑创造主同他的创造物之间的关系,这种关系同天和地的关系的类比是一致的。“天和地之间的关系同创造主和被造物之间的关系是一致的、相似的”,巴特在他的创造论(Schöpfungslehre)中这样宣称。^②“天与地”

① Plato,《蒂迈欧篇》34b,同前。

② K. Barth,《教会教义学》III/3,同前,页488。亦参见M. Schmaus,《Katholische Dogmatik》《天主教教义》I, München, 1938, 页287,其中认为天是“上帝存在的样态的寓言”,即他的崇高象征。

是上帝与人类的寓言和相似形。这种比喻存在于什么地方呢？根据巴特的观念，它存在于下述事实中，“这里同样已经存在着上与下、先与后、多与少”。^① 上层宇宙与下层宇宙的区分反映了创造主与他的创造物的实际的与真实的高和低。这一思考的基础似乎是上帝的不同层次的存在这一现实：上帝离天比离地更近。^② 上帝“寄居”在天上，从天上影响地面。他的意志“行在地上如同行在天上”。

当然，在《圣经》传统中，天总是被用来描绘上帝所在之处，他的行为由此发出，这里是祈祷和赞美的对象。但是，一般说来，创造主和被造物之间的关系，具体说来，上帝和人类的关系，不同于天和地的关系。巴特所提出的那种类比的特点——上下、先后、多少——在某种意义上，的确适用于上帝和人类的关系。不过，它们不适合于他们的特殊“寄居之处”——天和地——之间的一般关系。事实上，这些一般特点同上帝与人类的关系也不吻合。如果我们把救赎史看作一个整体，并考虑到上帝之子变成人，以及人类享有神圣性，则我们会看到，上帝与人类的关系比主权与服从这些简单特征所包含的内容更丰富。上帝的爱显然是向着地界及人类存在于其中的世界。爱的对象不会有所谓“下”或“后”，更不用说“少”了。巴特认为，一方面是天和地的类比，另一方面是上帝和人类的类比，都是以自上而下实施统治的上帝主权为基础的。他的等级制创造的教义表达了他关于一位上帝的主权统治教义。^③ 结果，他在类比中提出的天和地的特征，在他关于灵魂与肉体的关系的教义中重新出现，

171

① K. Barth,《教会教义学》III/3,同前,页490、491、504。

② K. Barth,《教会教义学》III/3,同前,页491。

③ K. Barth,《教会教义学》III/3,同前,页496。公开谈到天地之间的等级关系。

在他关于男人和女人的关系的论述中又重新出现。^① 如果我们要在三位一体的意义上,而不是在君主制的意义上,把天与地同上帝联系在一起,那么,我们就应当说,天是天父选择的寄居地,而圣子选择的寄居地则是地,在地上,他成为人,死而复活,他将回到地上,使之充满他的荣耀。但是,这样一来,圣灵所选择的地方应当是在新的创造中天和地之间的未来的直接结合中,圣灵作为新创造的能量,已经在当前显示出来。正因为如此,我们不应谈论在天和地的关系中的“差异”;我们只能说它们之间有互补性。我们不能认为这一个同另一个对立,或一个高于另一个;我们只能说它们是上帝的创造物的团契与共同体。^②

上帝的造物必然是一个双重世界吗?

如果我们假定创造工作是一次性完成的,那么,天和地的二元划分似乎纯粹是偶然的——之所以产生这种划分,仅仅是因为《圣经》传统显然喜欢在二元对立中进行思考。但是,如果我们从连续创造的观念出发,则显而易见,上帝在创造中的连续的创造性的存在,使得这一创造变成由天和地组成的双重世界。上帝所创造的、每时每刻有待继续创造的世界,必定是一个对上帝开放的世界。不论是在绝对完满和自足中,还是在相对完满和自足中,它都不是在自身之内运行。它存在于创造主的存在中,依靠创造性圣灵的不断流溢而生存。创造的上帝使世界成为狂喜的现实(ekstatische Wirklichkeit)。它的基础不在自身中,

① K. Barth,《教会教义学》III/2,同前,页502以下,III/4,页189以下。

② K. Barth,《教会教义学》III/3,同前,页491:“天地之间对立的辩证法”。同上,页493:“天对地的优越性”。J. T. Beck 却使用“有机体的比喻”,谈到创造的“天界、地界和肉体的有机体”,见其 *Die Vollendung des Reiches* 《天国的完满》,Gütersloh, 1887,页6以下。

而是在自身以外——在上帝身上。它的统一性不是在自身,而是在自身以外——在上帝身上。在这个意义上,它是一个“开放系统”。我们把这个系统中确定的一面叫做“地”,把不确定的一面叫做“天”。

“天”这个术语表达造物向上帝开放的一面。因此才可能存在复数形式的天。但是,地却只能是单数的。对于地来说,“诸天”意味着充满上帝创造性能力的国度。“天上的存在者”,即天使,是上帝潜在性(Möglichkeiten)领域中的潜力(Potenzen)。因此,我们把天称为地的相对超越性,把地称为天的相对内在性。如果“可见事物”是指有限世界,那么,“不可见事物”就意味着相对无限的世界。男人和女人都是上帝创造的有限而必死的存在物。天使是上帝创造的有限但却是不死的存在物。因此,上帝的天也可以被叫做有限但不朽的造物,地可以被看做有限而短暂的造物。这样,当我们说上帝“寄居”在天上,“从天上”行动,并且,他的意志“行在地上如同行在天上”时,这些象征性术语都是可以理解的。

我们可以从相反方面来想像一个没有天的世界。它将是一个不是“向上”开放,或者不是向上帝开放的世界;它将是一个没有质的超越性的世界。这样的世界将是一个封闭的系统,在自身之内休息和运行。一个没有超越性的世界,是一个不会产生新事物的世界。它是相同事物永恒复归的世界。而且,如果一个没有天的世界仍然被认为是超越自身的世界,那么,它必定是一个无限制的无穷的宇宙。在这种情况下,天的质的无限性便被宇宙广延的量的不确定的无穷性所代替。如果我们把这和时间联系起来,那么,以不同性质的天为象征的世界的开放性,就会被对未来的开放性所取代,在对未来的开放性中,世界将不断

超越自身。这也意味着质的无限性向量的无穷性转变。因而，天和地二重世界的观念就不能轻易被“无穷的世界”或“宇宙”之类的观念所取代。

173 最后,对神学来说,“天和地”并不是完成了的宇宙状况的僵化的两重性。它们是神圣的创造活动、神圣的爱和神圣的荣耀的两个方面。因此,从神学上来说,重要的是认识在上帝之中的天和地,这意味着在上帝运动中的天和地。因此,在天父的创造活动的运动中,我们把天叫做自然的天(*coelum naturae*);在圣子的道成肉身和升天的运动中,我们把天叫做恩典的天(*coelum gratiae*),而在通过圣灵的显容的运动中,我们把天叫做荣耀的天(*coelum gloriae*)。^① 作为被造的空间,天和地被纳入上帝三位一体的历史中;只有在这个历史中,它们的全部联系才可以被理解。

二 自然的天

在早期新教的正统观念中,自然的天是用来描绘由空气和以太组成的天的术语,这一观念是从基督教对《圣经》传统与亚里士多德宇宙论的融合中产生出来的。^② 这个术语同关于创造的第一个故事是一致的,其中,天是位于大地上方的“天空”和繁星所在的地方。它和把天说成是上帝寓所这种象征性的表达不

① 我采纳了 Johann Gerhard 在 *Loci theologici*《神学观点》(H. Preuss 编,卷 XXXI, 6 段,8 节, Berlin, 1863)中的这一划分。但我以自己的方式加以运用。

② Joh. Gerhard,《神学观点》,同前,卷 XXXI,6 段,8 节:有时是气体的天,显然包括从水和土直到月球世界的整个气态区域;有时是以太的天,显然是包括天上的所有星球的苍穹。

一样。假如把这种象征性表达放到第一个创造故事中,则我们会碰到老生常谈的问题:为什么我们没听到关于天使被造的故事?为什么地如此富饶,而天却比较贫瘠?假如对第一个创造故事中的“天”按照象征性意义来解释,则创造主对天一带而过,目的是对地给予特别重视。另一方面,尽管《旧约》没有从象征意义上明确地解释说天是作为上帝的寓所被创造出来的,但是,这个意义上的天绝没有等同于上帝自身的永恒性和无限性;所以,可以得出结论说,实际上天是被创造的。

这里有些模棱两可。一方面,这导致把天的象征意义归结为其直接意义——即是说,天被自然化了。另一方面,它还意味着天的直接意义被归结为象征意义:即是说,天被神圣化了。天仅仅是自然的一部分吗?或者,它只不过是上帝临在本身吗?

为了摆脱这种模棱两可性并避免这两种误解,这里,我们将用天这个词来表示上帝所创造的世界对上帝的开放性。这样,自然之天就不像在格哈德(Johann Gerhard)那里,是指大气和穹窿的天了;因为,天空和星系是自然的组成部分。相反,如果神学术语要以有意义的方式被使用的话,那就是,在与自然有关的方面,“天”这个符号应当是指所有物质系统的超越的开放性。

174

上帝寄居在天上,他的行为从天上开始,他的意志行在地上如同行在天上。在这里,我们把天解释为上帝能量的国度、他的潜在性(*possibilitas*)和潜力(*potentia*)的国度。上帝从他创造性潜在性的国度创造出世界现实、天穹——群星天空——和大地。这里,我们运用“世界”一词表达“地”所象征的造物的一面。结果,关于天的内在结构却语焉不详。上帝首先为自己创造了

世界现实的可能性。然后,他从自己肯定的潜在性的国度出发,创造、制造和行动,并进入实际国度。这种创造运动是通过“自天而降”的方向表达的。结果,地意味着因其真实而可认识,因其确定而可定义的世界的现实;天则指的是上帝对地的潜在性,这是不可认识和不可定义的,但能起定义的作用。

如果我们把天解释成是上帝创造性潜在力的国度,那么,这并不意味着宣布天是地的潜在力。的确,上帝潜在力的国度也包含着潜在的世界和地上的潜在力;但是上帝的潜在力同地的现实和潜在力并不一致,也不被后者吸收。上帝的潜在力是由创造性上帝自己决定的,他的创造性能量用之不竭。这意味着当我们考虑世界的现实时,这些神圣潜在力并不能简单地被认为是尚未存在的东西(*das Noch - Nicht - Wirkliche*)。

上帝的创造性潜在力的国度在本体论上先于世界现实以及世界中内在的潜在力的国度。同过渡性的现实相比,它是非过渡性的;但同上帝自身相比,它是有限的。因此,上帝的潜在力并没有因其实现而穷尽。上帝潜在力的国度包含这个词的被动和主动两种意义:上帝从他的潜在力中创造出现实,又在他的潜在力中进行创造。天这个词描绘的不仅是潜在力的国度,也是上帝潜力的国度:地的存在的潜在力和潜力。因此,天使也叫主治的和掌权的(*ἀρχαὶ ἐξουσιαι* 和 *κυριότητες*)(西 1:16)。

但是,这些神圣的潜在力和潜力难道不是上帝永恒的、非被造的存在的一部分吗?这种解释难道最终不是把天和上帝等同起来了吗?

175 “天”这个符号所描绘的上帝的潜在力和潜力并不是他永恒本质自身的潜在力和潜力。它们是上帝的潜在力和潜力,上帝指定自己成为与自身不同、但仍同他有交流的世界的创造主。

正如“创造的时间”是从上帝的创造决定中产生的一样，正像“创造的空间”是通过充满万物的神圣全在性的浓缩而产生的一样，“天”这个术语所描绘的神圣的潜在力和潜力，也是通过上帝指定自己为创造主才被认可的；它们是由创造主在创造的时间和空间中展露和揭示的。在这一点上，天是第一个世界，是上帝所创造的世界，上帝创造它是为了由此出发创造地、环绕地，最后拯救地。

可以说，天就是为世界的创造、救赎和赞美预备和提供潜在力和潜力。因此，天被称为上帝的寓所。临在于天上的上帝，同他的潜在力和潜力有着如此直接的关系，以致这些潜在力与潜力几乎没有自己可以被定义的形式；因为——正像在谈到天使时曾经正确地说过的那样——它们完全被吸收到对上帝的思考和对上帝的崇拜中。因而，天上的潜在力与潜力同上帝的密切关系，对世界现实的状况和地上可能性的状态具有重要意义：它们是典范，也提供了希望的理由——他的意志行在地上“如同行在天上”。

如果我们仔细考察为犹太教和基督教关于天的观念增色的思辨性和幻想性的装饰，我们将看到，不管这些装饰怎样不真实，天总是可能性事物的空间，它把我们带入乌托邦的幻想。在所有这些关于天的概念中，天上的状态失去了地的稳重性：轻巧、灵便、旋浮、飞舞、歌唱、玩耍等，都是天上生活的写照。这些关于“天上世界”的联想，也标志着潜在力的国度，其中，不仅对上帝来说一切都是可能的，而且，被造物也分享生命的创造者与热爱者的创造性潜在力的财富。

如果我们从神学上把“自然的”天理解为创造主潜在力的国度，那么，他的被造物的（被造的）潜在力也可以在这一国度中发

现。由于这一根本原因,希腊教父接受了柏拉图理念学说,把它们运用于基督教神学。^① 在创造主的潜在力的国度里,一切被造现实的原型,都被准备好了。被造的存在物的理念不是关于神的永恒理念(Ideen der Gottheit);它们是创造主上帝的观念。它们是被创造的观念。它们是上帝的爱的观念和上帝的无限的善的创造性交流的变异。如果我们像柏拉图和教父那样,首先假定,在存在的程度上理念比感性现象更强烈、更有力,那么,不难理解,同它们在地上的实现和相似物相比,它们应当“在天上”,应当离永恒的上帝的存在更近。不过,这样一来,同原型或理念本身相比,这些观念在地上的实现显然就离上帝的爱的关切更近,因而离作为创造主的快乐更近。根据《圣经》传统,上帝特别关心人,而不是天使。

作为创造主上帝的潜在力和潜力的国度,天也是形式的国度,它是上帝“从高天之上”实现在地上的。创造主渴望创造并且将要创造的一切形式,其体现和典范就是这样一个国度,其中,他的名字被称为圣,他的意志得以实现,一切被造物都分享他的荣耀。因此——现在,在时间中,在地上以及被人类——这一国度被叫做“天上的国度”。但是,它将是“新的天和新的地”,它由于三位一体的上帝寓居于天上和地上而统一起来。

在解释天时,我们使用了经过种种修正的潜在力的概念。

① P. Evdokimov, *Nature* (自然), 见 *Scott. Journal of Theology*, 1965 (18), 页 1 - 22, 特别页 8 以下; P. Gregorios, *The Human Presence. An Orthodox View of Nature* (人的临在, 一种正教的自然观), Genf, 1977, 第五章; *God's Activity in the World. Gregory of Nyssa and the classical Christian alternative* (上帝在世界中的行动, 尼萨的哥里高利和古典基督教选择), 页 54 以下。A. N. Whitehead 关于某些“永恒客体”可以作“现实实体的潜在力”的观念(《过程与实在》, 同前, 页 40 以下), 毫无疑问可以被看作对 Plato 的注释, 但却是现代的与恰当的。

现在,我们试图更严格地区分这些不同层次的潜在力或可能性。

1. 一切可以感知的过程都表现出现实和潜在力之间的联系:潜在的现实变成实现了的潜在力。

2. 这些过程通过我们称为创造性的潜在力的潜在力得以实现并成为可能。因为这些都是潜力,所以它们和有待实现的潜在力的创生(Ermöglichung)并不完全一致,也不被它们吸收;因为,潜力在质上超过了它们。正是这些创造性潜力的国度,或者它们的力场,被我们叫做天。

3. 当然,这些潜力只是同可识别的过程相对而言,才具有创造性;在涉及同创造主上帝的关系时,它们才是被造的潜力。但是,如果他寄居在这些潜力中,它们就是他的直接环境,并不断地从上帝圣灵的创造性源泉中获得它们的存在。

4. 创造主上帝是创造性潜在力的源泉,是我们所描绘过的过程的创造和完成的潜力的源泉。通过决定他将成为他的世界的创造主,上帝从他的潜在力的全部财富中选出那些具有创造性的潜在力,剔除那些具有破坏性的潜在力;他赞成创造过程,不赞成对它的漠视。天意论这样说。但是,如果这种决定是一种实质的决定,而不是武断的命令,那么,神圣存在的全部潜在力便会流进这种创造性潜在力的源头。上帝没有所谓“阴暗面”——上帝不会被认为是他的创造物的破坏者,也不是作为创造主的他自身存在的破坏者。如果上帝自己是最高的善和最高的真,那么,他的全部潜在力就是由他的根本性质决定的。“有了上帝,一切都是可能的”,这并非指他的不受限制的全能;它意味着,他的善是受限制的力量。

177

5. 诸种可能性之间这些质的差别也使我们能够解释罪恶现象。恶是善的堕落,是对存在着的东西的毁灭,是对生命肯定的

否定。在生命过程这个层次上,这种堕落不断发生——建设性潜在力堕落为破坏性潜在力。在人类这个层次上,它们表现为分裂过程——罪;还有孤立——死亡。在使生命过程成为可能的潜力的领域,显然也有这种堕落。所有这一切都阻碍和破坏那些生命过程。因为这些都是不属于人类领域却对人类领域起破坏作用的潜力,所以,我们称之为魔鬼的或撒旦的力量。它们使生命过程成为不可能,而不是成为可能。“天使的堕落”和“撒旦统治”这些象征,正是指战胜人类和尘世的恶的这些内容。因而摆脱邪恶的统治,也意味着恢复尘世的生存潜能中的善以及使这些潜能成为可能的天国潜力中的善。那些已经堕落为破坏性力量的力量本身将得到拯救;因为它们的力量是被造的力量,本身是善的。只有它们的破坏力量才是恶的。

三 耶稣基督的天国

178 有关基督教教义的大部分著作的特点是,只是在接触到末世论时,它们才讨论天国。^① 这表明它们的弥赛亚取向:“天”是蒙福者的地方,是他们天国福祉的实现。它是实现了的希望的象征。但是,根据基督教的理解,天国福祉的开端已经在基督的恩典和基督的教会中存在,而且已经被经验到;这就意味着天国

^① 参 Fr. Diekamp,《沿循圣托玛斯基本原理的天主教教义》,同前,III,页 436 以下;M. Schmaus,《Der Glaube der Kirche》(教会的信仰)II, München, 1970, 页 799 以下。J. Gerhard,《神学观点》,同前,XXVI,6 段。“我们渴望的天”,也是典型的基督教的理解。参见 H. Hüning, Was bedeutet Himmel? (天是什麼?), 载于 *Theologische Meditationen, Einsiedeln*, 1980(55)。

已经被打开。格哈德把上帝在地上召集到一起的教会叫做恩典的天(*coelum gratiae*)。它是“教会积极分子”——进行斗争的教会。因而,他把教会与上帝和所有天使共同取胜的状况叫做荣耀的天(*coelum gloriae*)。“恩典的天国”就在此时此地出现在教会中;“荣耀的天国”以后将会被蒙福者所拥有^①。根据救赎史对天国作出的这种划分显然是一般的划分。^②

天主教神学家施莫斯(Michael Schmaus)作出略微不同的划分。他把“最完全形式的天国”定义为是与直接显示自身的上帝的团契,是实现了自己最终目标的人们之间的团契。他把信仰基督的人死后和复活前的“前天国”(Vorhimmel)同由于基督再临而出现的“完全的天国”(Voll-Himmel)区别开来。^③

这里,我们将采纳格哈德的划分,不过,我们关于恩典的天和荣耀的天之间的区分,将是基督论的划分,而不是教会论的划分。

恩典的天是在上帝向着世界的解放与救赎迈进的运动中打开并被认识的。这一神圣运动的一个方面是圣子变成人;另一个方面是他上升到天上。这里,我们仅仅在天和地的关系背景中来考察上帝的这一运动。

荣耀的天是在三位一体上帝的荣耀的到来中打开并被认识的。由于上帝荣耀的出现,天与地将重新被创造。所以,最后的福乐“将在天上如同在地上”被经验到。

正是在当前“恩典的天国”同未来“荣耀的天国”之间的神

① J. Gerhard,《神学观点》,同前,XXXI,6段,9节;属灵的天或者是恩宠之天,它被归于在尘世战斗的教会,或者是荣耀之天,它或者被归于创造主上帝,或者被归于造物,或者被归于安乐的天使和人,例如归于在天国胜利的教会。

② K. Hase 编, *Hutterus redituus oder Dogmatik der ev. - luth. Kirche*《再生的胡特尔或福音派路德宗教会教义》,第二版,Leipzig,1836,页352。

③ M. Schmaus,《教会的信仰》,同前,页799。

学区分中,我们可以发现,现代人关于“地上天国”(它是乌托邦的和对宗教的批判)的计划的进路。的确,这些计划告诉我们,天实际上是地的未来,是最终获得成功的生命的乌托邦。但是,除了按照对“新地”的可见的未来谈论荣耀天国外,难道还能有别的方法吗?

179

当然,关于圣子的道成肉身,最根本的东西是,它是上帝借以把自己同人类结合在一起的事件。但是,在《新约》传统以及教父神学中,这个事件不仅仅被看作人类学。它同时也被认为具有宇宙论的内容。的确,现代基督论仅仅关注上帝变成人的人类学意义,而忽视了它对宇宙论解释的意义。但是,当《路加福音》二章9-15节说天开了,天使在上帝的荣耀中出现,从天上宣布救主诞生的福音时,它不仅仅是圣诞节故事华丽的点缀。当古老的德国圣诞颂歌要求地“裂成碎片”时,它也不仅仅是诗意奔放。确实,天使所说的一切都是指马槽中的圣婴;但是,我们不应当忽略与他的出生事件同时出现的宇宙现象。

自人类堕落的故事以来,“封闭的天国”的象征就成为上帝审判和人类被驱逐到流放之途的象征。“封闭的天国”是上帝隐匿其面目的标记。“阴暗的天空”最终成了最后的末日审判的不祥之兆。同这一背景相反,“开放的天国”意味着恩典时代正在开始,意味着上帝正在慈祥地把面孔转向人类,意味着同真正生命的疏离得到克服,意味着通向完成了的与和谐的生命的天堂的“大门”已经打开。

但是,“开放的天国”还意味着大地将再次硕果累累。《以赛亚书》四十五章8节已经在转喻的意义上对此作了解释,作者谈到“苍穹降下公义”,“地面开裂,产出救恩”。但是,在这种转义背后是实义描写:当天开启时,地将盛产果实,生命将诞生。在

这个意义上,福音是已打开的、现在正开放的天国的信息(太 3:16;徒 7:55 以下;弗 1:20 以下),因为耶稣“曾看见撒旦从天上坠落,像闪电一样”(路 10:18)。但在这个意义上,福音也是关于同自然和结满果实的大地和平相处的信息。

在《以弗所书》和《歌罗西书》中,基督的宇宙论意义根据特殊的重点在神学上得到发展:“使天上地上一切所有的,都在基督里面同归于一”(弗 1:10)。因为第 11 节特别同人类有关,所以在这一节里,我们可能想到宇宙:在基督里,天的空间和地的区域将结合在一起。它们结合的结果,就是它们之间新的交流,而这种交流的结果,就将是新的生命。“万有都是靠他造的,无论是天上的,地上的,能看见的,不能看见的”(西 1:16)。因此万物将要靠他和解,“既然借着他在十字架上所流的血成了和平,便借着他叫万有,无论是地上的,天上的,都与自己和好了”(西 1:20)。这里,同样,只是在下一节里才谈到人类,所以,耶稣通过自己在十字架上造就的和平,也包括天和地本身。

180

在上帝运动中,在他成为人和他在十字架上自我牺牲的过程中,天向着地打开自身,地也向着天打开自身。天和地融为一体,并在基督的无所不包的和平中实现彼此间的公开交流。

在《新约》中,基督从死里复活总是和他被尊崇为神圣统治的主联系在一起。承认基督是主及承认使之复活的上帝,是不可分割地联系在一起的(罗 10:9)。作为复活者的统治,基督的统治超出了他的人民的范围,而且从一开始就是在宇宙论范围内被认识的:他“应当据有天国”(徒 3:21),他坐在“上帝的右边”,统治着“万物”(弗 1:20 以下;西 3:1)。“天上地上所有权柄”都赐给他(太 28:18)。复活的主不仅支配着教会,也支配着天和地。创造主给予他统治世界的权力。因此,他以自己复活

的生命的荣耀充满天地,并将更新宇宙。通过他的主权,可见的和不可见的被造物都将进入这样的共同体中,以致那不可见的事物连同其潜在力与潜力将不再威胁人类和大地,而是为它们服务(参罗 8:38 以下;弗 4:8;西 1:16)。天和地将重新果实丰饶。因为,在使基督复活及其升天的过程中,上帝的运动带动整个宇宙向着未来的荣耀天国运动。

我们把天解释为上帝的能量、潜在力与潜力的国度。因此,当“天开启时”,这意味着,上帝的潜在力与潜力出现在可见的世界中,以便打开自身封闭的生命系统,引导它们进入新的、更丰富的未来。过去曾经不可能的事将变为可能。过去曾经被禁锢的东西将被唤醒。迄今一直封闭和不可接近的未来将被打开。面对可见世界的现实,这个世界变化的可能性及其转变为上帝天国的可能性复苏了。当然,的确,正是通过信仰,正是在他们自身中和在他们自己生存的领域中,人们才首先看到由于基督的道成肉身和复活而在天地中发生的这些变化。但是,这并不意味着,变化仅仅限于这些事物。通过上帝在基督中的运动而发生变化并得到解放的天和地的世界现实,是不受限制的。在基督的统治下产生的新世界的无限性,表现在我们描述过的宇宙论内容中。这些内容也揭示了旧天旧地的弥赛亚需要。

181

但是,天真的只是“上帝的象征性的术语”吗?^①难道耶稣升天实际上不是表达了“哪里有上帝哪里就有基督”这一真理吗?面对已不再承认一个双重世界的当代同质宇宙论,这种解释似乎是明显的。对天的这种圣化当然会使空间概念和关于超出这个世界的其它世界的思考变得多余。“并非天在那里,上帝

① M. Schmaus,《教会的信仰》,同前,页 799。

就在那里,而是上帝在那里,天就在那里”。^① 假如天意味着“上帝的临近”,天就不能限定上帝的所在;而是上帝限定天的所在。天的概念是从世界图景中切割出的一部分,它只和上帝有关。这当然也意味着放弃双重创造论,以便让位于对一个无限透明和由人们任意摆布的同质性世界的幻想。^② 但是,如果天被排除在创造论之外,那么,就很难继续把地解释为上帝的创造了。

表面上似乎颇为近代化的对天的神圣化,实际上源自早期新教正统教义。在路德派和加尔文派关于基督在主的最后的晚餐中的临在的争论中,天的概念也同时被提出来加以讨论。如果基督复活并“升入天国”,那么,难道他必然位于(certo loco)天上,只是由于圣灵的作用,才在最后的晚餐中出现在地上吗? 或者,他的升天与他的“坐在上帝右边”是一回事吗? 他坐在上帝右边,是否意味着他分有上帝在世界的普遍的真实的临在,以及他对这个世界的统治呢? 追随加尔文的神学家们认为,基督现在从空间上是被局限于天上,他们关心的是捍卫复活的基督的具体的肉体的性质,以及他应许在荣耀中的再来(他将从那里来)。另一方面,路德教神学家们像路德本人一样,认为升天的基督分有上帝的一切属性,已经真正地临在于地上。这里,我们暂且不谈早期关于复活的基督的肉体本性与即将到来的升天者的再临的争论,我们仅仅考虑同这些概念一致的天的观念。

已经偏离茨温利(Zwingli)的路德,把天和上帝的临在等量齐观,这样,他就可以说,尘世的基督同时也在天上:“因为凡在

182

① G. Ebeling, *Vom Gebet, Predigten über das Unser-Vater*《论祷告》, Tübingen, 1963, 页 24。(英译: London, 1966, 页 55。——译注)

② M. Welker,《上帝的普遍性与世界的相对性》,同前,页 205。

上帝之中和在他的面前的,也在天上”。^① 后来,他根据基督在上帝右边,证实自己关于基督肉体的真正存在的观点。“上帝右边”是指上帝实质上的全在性。从这里,路德得出结论说,“基督在天上,同时他的肉体也在主的晚餐中”。^② 自那时起,路德教神学家渐渐地不再把天看作宇宙处所,或者也不再把它看作创造的不可见的领域,相反,他们把它等同于上帝的全能、全在和荣耀。但是,只有当我们不再把升天与坐在上帝右边加以分开时,这种情况才可能发生。因为那样的话,说基督坐在上帝右边就意味着他以其属人的本质彻底分有了神圣本质的属性。那样,基督升天就只是一种表现他的神圣化的象征手法而已。基督的肉体是无所不在的,“在天上如同在地上”。但是,这样一来,“上帝右边”就不再被确定在“天上”,像《使徒信经》要求我们所思考的那样。它不是别的,恰恰是上帝在天上如同在地上一样的全能与全在。^③ 无论是天,还是上帝的全在,都不能再从空间角度去思考。但是,这意味着“在严格意义上,天不过是上帝而

① Luther, *Vom Abendmahl Christi*《论基督的晚餐》, *Bekennntnis*《认信》, WA.《全集》(魏玛 1883 以降版)26, Bo4《选集》(波恩 1912-13 版)3, 页 408。

② Luther,《选集》(同前, Bonn, 1912-13 版)3, 页 389。

③ J. Gerhard,《神学观点》.同前, XXI, 89 节, (Preuss 编, 卷五, 页 85): 基督是这样升天的, 他甚至超越了所有的天, 坐在了上帝的右边。……请注意, 基督升天在《圣经》中不仅被抽象地、明确地描述, 它仅仅是升天的运动, 在这一运动中, 基督的肉体以空间的位移从地上升起, 并且马上上升到更高的天上(基督的升天和荣升被以这种理由区分开来), 而且还被具体地、忠实地描述, 升天同时被理解为基督荣升到上帝的右边。关于改革派对 Jesus 升天和坐在上帝右边的解释, 参看 Heppe—Bizer, 页 390 以下, 特别见页 399; Rijssen; 我们认定, 基督以空间的、可见的、肉体的方式明显地从地上上升到从天之上的第三重天; 并不是仅仅通过可见的临在和亲近交往的吸引, 而是通过他的人性的真正的、空间的转移, 他停留在那里, 直到审判之日, 以便以他的恩宠, 圣灵和神性永远与我们在一起, 不再以他的肉体临在与我们在一起。

已”。^①

因而，格哈德就把恩典的天描绘成上帝非被造的、永恒的、不可见的、不受限制的 and 强大的尊严，而不是被造的地方。^② 他承认真正的天同上帝自身完全一致，因为只有上帝自身才是永恒的生命和永恒的救赎。通过使世界虚无化，这一系列的思考最终把上帝自身看作人类世界。这里无须讨论以这种非世俗方式设想的拯救对于末世论有何意义。

183

就“天和地”的观念而言，它意味着，天被分割成两部分，一方面是上帝的非被造的全在性，另一方面是由空气与以太组成的地上区域。如果上帝的天（*coelum spirituale*）不再在创造中超越“自然的”，而是和上帝自身等同，则“自然的”便丧失其对地的超越性。这个结论已被称赞为是超越了中世纪世界图景。^③ 但是，对于把世界看作造物来说，对于天的这种分割就是一个障碍；因为天被上升为上帝的非被造的尊严的超越性，而世界却进入完全的内在性之中。天的象征意味着造物的内在的、相对的超越性；而这一点现在被抛到一边了。

当近代人“对天国的批评”导致无神论时，路德教对天的神圣化就是使之可能的前提。因为，如果上帝和天是同一的，当天

① K. Stock,《世界的毁灭——约翰格哈德的世界末日论》,同前,页113。关于上帝的天论,参见P. Althaus的批评,《Die letzten Dinge》(末世),第六版,Gütersloh,1957,页358以下。

② J. Gerhard,《神学观点》,同前,XXVI,6段,8节;被归于上帝的荣耀之天,并不表示某个被造的地域,而是上帝的非被创造的、永恒的、不可见的、无限的、全能的权威。

③ W. Elert,《Morphologie des Luthertums》(路德派的形态学)I, München, 1931,1952年重印,页220以下。

塌下来时,上帝也随之坍塌。

四 近代的“天国批判”

费尔巴哈(Ludwig Feuerbach)在通过黑格尔哲学而成为宗教批评家和“感觉主义的”——或自然主义的——哲学家之前,就研究过路德教神学。路德派把天国和上帝等量齐观,是他批评的前提,这有可能把天国拉回到地上:“但是事实上,绝对生命无论被看作上帝,还是被看作天国,二者并没有什么差别,只是在天国,我们把在上帝那里被浓缩为一个点的东西拉长变宽。”^①关于上帝是被浓缩的天,天是扩大了上帝这一观念,只有在清除了天地之间在创造中的差别之后,只有上帝和天国在性质上相同时,才有可能。

费尔巴哈关于上帝和天国同一性的第二个论点是作为实现了的希望的天国的末世论观念:

184

这里情形并不像它所应当是的样子;这个世界消逝着:——但上帝却是本应存在的存在。上帝成全了我的愿望;这不过是对下述观点的通俗的人格化而已:上帝是成全者,即,我的愿望的现实、完成。但是,天国是适合于我的愿望、我的渴求的存在;这样,上帝与天

^① L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*《基督教的本质》(1841), Berlin, 1956, 第十九章, 页 272。关于 Feuerbach 的宗教和神学根源, 参见 R. Lorenz, *Zum Ursprung der Religionstheorie Feuerbachs* (费尔巴哈宗教理论的起源), 载于 *EvTh*, 1957 (17)。页 171 以下。

国之间没有区别。^①

在这一论述中,费尔巴哈把上帝,即我的愿望的“完成者”,变成我的愿望的“完成”的上帝,除了借助于逻辑推理错误外,在这方面,他还有充分理由引证路德神学;因为把荣耀的天国和非被造的、永恒的上帝自身等同起来,导致在末世论中上帝和天国之间不再存在差别;希望的完成者被等同于希望的完成。完成者不再超越他亲自激起的愿望的满足。因此上帝变成了人类愿望的投射的完成。

但是,当一事物被等同于另一事物时,这往往是一种活动的结果:格哈德把天国等同于上帝,而费尔巴哈把上帝看成和天国是一样的。在他看来,把天国和上帝等同起来无须任何实际证据;它只须被指出来就可以了,因为它是显而易见的:

人怎样认识他的天国,他也怎样认识他的上帝;他关于天国观念的内容就是他关于上帝观念的内容,只是在上帝中仅仅为一个概要的,仅仅为一个概念的,在天国里却是通过颜色和感觉形式来描绘和提出的。因而,天国是通向最深层宗教奥秘的关键……因此,宗教和天国一样是多种多样的,正像人有性格差异一样,天国也有许许多多。基督徒自己的天国概念也是不同质的。^②

在费尔巴哈看来,这可以作为上帝是天国的证据,并且他认

① L. Feuerbach,《基督教的本质》,同上,页273。

② 同上,页274以下。

为“天国是人的真正上帝”，这对每一个人来说，应该是完全可以理解的。关于这一命题，毋庸置疑的事实是：愿望和梦想得以实现的国度就是可能性的国度；正因为如此，似乎内容才如此多变：因人而异(Jedem das Seine)。末世论应许的“荣耀的天国”总是注意到人们希望的异象和渴望的梦想。只要这个未来同上帝联系在一起，它就充满“一切可能的事物”。构成天国的事物的界限的可变性，客观上是由于作为可能性的天国的一般特点；而从主观上说，它是建立在神圣的应许所唤起的希望与渴望的基础上的。

185

但是，如果上帝自身被变成人类希望与愿望的完成，那么，天国就丧失了。在希望的完成中，上帝和人类合而为一：上帝就是人类，而人类就是上帝；这种被神化了的状况不再包含任何超越性，因为它不再包含上帝和人类、天和地、潜在力和现实之间的任何质的差别。费尔巴哈并没有真正地把神学“归结”为人类学。他所做的只不过是把神学和人类学等量齐观而已，认为二者谈论的是相同的存在(Wesen)。这样，他的宗教批判以人神论(Anthropotheismus)和对生命的神化而告终：“生命就是上帝，欣赏生命就是欣赏上帝，对生命的真正的愉悦就是真正的宗教。”

费尔巴哈的宗教批判是宗教性的，而不是非宗教性的。它有助于建立“这个世界的宗教”，即地上的宗教；它把政治提高到新宗教的高度。他的先知的严肃性恰恰根源于此：

我们应当用人类或自然代替人类无底的奢望赖以完成的上帝，用教育代替宗教；用地上的脱离了死亡的世界，即历史的未来、人类的未来，代替天上的脱离了

死亡的世界。^①

将彼岸世界的天国改变为历史未来的彼岸,也成了马克思继续进行宗教批判的基础。

对费尔巴哈来说,天和地的两重性仅仅反映了人类同自身不协调这样一种分裂状态。当人类回归到自我时,他也就清除了天与地、潜能与现实、存在与生存的两重性。批判性地把天还原为地,使人类回归到自身,使自然恢复自己的身分。这意味着,天国应当成为实现了真正自我的人类的历史未来。

但是,对马克思来说,人类“不是蜷缩在世界以外的抽象的存在”。“人类是由人组成的世界、国家、社会。这个国家,这个社会产生了宗教,它是对世界的歪曲的认识,因为它们是被颠倒的世界。”^②因此,宗教的天国不能被还原为同自身一致的单个的人们;它只能被还原为真正的、全人类的社会。但是,正是为了这种历史的未来,劳动者才为解放自己而斗争。宗教因而“表达了真正的苦恼”和“对真正苦恼的反抗”。因而,“天国的批判”不能像在费尔巴哈那里一样,变为对尘世的祝福。宗教的批判应当成为“尘世的批判”。宗教批判应当成为社会的批判。这样,对马克思来说,它以“推翻一切使人类成为被贬抑、被奴役、

186

① L. Feuerbach, *Das Wesen der Religion*《宗教的本质》(1845), Berlin, 1913, 页308。R. M. Rilke 说:“上帝,现在不可言说者,摆脱了他的属性,这些属性又恢复到造物——恢复到爱与死……一切彻底地和密切地属于这个世界的事物——教会滥用于彼岸世界的一切——又回来了;一切天使,连同赞美诗,都选择了尘世。”这同 Feuerbach 是一致的,引自 R. Guardini, *Zu R. M. Rilkes Deutung des Daseins*《里尔克对存在的解释》, Bern, 1946, 页21。

② K. Marx,《早期著作》,同前,页208。

被忽视和被轻贱的存在的条件的革命要求而告终”。^①

马克思接受了费尔巴哈对天国的批判,但是,他又使之具有更加现实的形式。他同样以人类的当前状况及其历史未来之间的可以消除的差别来代替天国和尘世之间不可消除的二元性。但是,这种“历史未来”只有在革命要求中才能得到实现。宗教的“公开秘密”不是“人类”;它是未来,是真正的人类社会,是同自然的联合。同时,正像在费尔巴哈看来,与自身一致的人是地上真正的上帝一样,全人类的社会也应当成为“地上的天国”,但是,这意味着,这种完美的、全人类的——即共产主义的——社会应当是一个没有天国的社会。一个没有天国的社会一方面是没有宗教的社会——至少没有那种在不人道的社会的历史中被称为宗教的东西。另一方面,它也许是一个缺乏可能性和选择的社会——至少没有迄今为止宗教天国里保留着其记忆的这样一些可选择的可能性。如果这样一个没有超越性的社会要成为一个封闭的社会制度的话,它就会是一个彻底清除了人类的社会,即迄今为止通常所解释的那种意义上的人类。

布洛赫看到以费尔巴哈和马克思的同一哲学为基础的宗教批判的这些后果,他试图通过改造马克思主义的宗教批判来避免这些后果。他再一次提出关于天国的问题:“当上帝的本质被清除以后,剩下的虚空空间怎么办呢?”^②费尔巴哈心目中的宗教是神秘主义形式的基督教,而布洛赫却试图批判地接受具有弥赛亚特点的基督教遗产。他认为,宗教的本质就是“总体的希望”。“哪里有希望,哪里就有宗教。”^③形形色色的宗教天国以廉价的和庸俗

① K. Marx,《早期著作》,同前,页216。

② E. Bloch,《希望原理》,同前,页1524以下。

③ 同上,页1404。

的安慰来敷衍陷入现世痛苦的人们；然而那个天国同时也包含着人类的希望意象。所以，尽管布洛赫接受了费尔巴哈的宗教批判的“还原主义”方法，但他却以不同的方式来使用这种方法：宗教真理不是人类学；它是末世论。^① 宗教关于天上和地上世界的划分起源于人类的根本冲突：“他当前的状况”——在现有存在的意义上的“当前”——“和他的非当前的存在”之间的冲突。^② 这样一种冲突不仅支配着人类。它统治着整个宇宙。人类在自身内部尚不拥有其真实的本质；它还在他的前方。而且，同样，自然还只是“一个充满未来的巨大容器”。“外部的”生命同影响这个“外部的”内部生命一样，尚未结束和完成。这样，无论是人类还是世界，都应当在他们的历史过程中被认识，在这一历史过程中，人类与世界的真理和身份成了问题。宗教的天国形象实际上是未来的形象，未来的形象以不断增长的急迫性和力量勾画出人类和宇宙的隐秘状态，其目的是发现生存的核心及世界的基础。在布洛赫看来，“天国”成为人类和宇宙启示的核心象征和概念。按照他的看法，基督教已经把“天国神秘主义”改变为“人子神秘主义”，把“上帝的荣耀”变为“蒙受救赎的教会的荣耀”。因而，当基督教不再把天国看成“在我们之上”，而是“在我们前方”的时候，这是连贯的，因为它不再根据空间，而是根据时间来定义上帝的住所，它不是根据宇宙论把上帝住所定义为天国，而是根据末世论把上帝住所定义为国度。

同费尔巴哈一样，在布洛赫看来，所有关于上帝的形象和概念都是人类渴望的投射，这种投射打上了人们所遭受的痛苦的印记。启蒙运动要求我们承认这些宗教观念是人类的梦想，要

① E. Bloch,《希望原理》,页 1416。

② 同上,页 1520。

求我们收回这个意义上的宗教观念。但是，“对神的幻想投射于其上的虚空(die Leere)不是至少也像这种虚空本身一样是存在的吗？难道纯粹的反射和再反射——如果它们要发生的话——实际上不是需要某种自身而不是假象(如果它能被复制成假象)的东西吗？难道它事实上不需要一面镜子吗？”^①这就是布洛赫向费尔巴哈提出的“虚空的空间怎么办呢？”这个问题的含义。关于宗教投射的空间的问题，在他看来不是一个“虚假的”或幻想的问题。的确，他并不把这个空间看作实际地和现存地存在着的意义上的“存在”。它也不是柏拉图的两个世界理论意义上的现实。在布洛赫看来，它是“向着在未来才有可能但尚未决定的现实开放的东西……”，它是“我们面前的开放地带，是人类一系列意向所意欲并以某种中介形式所继续的新事物。”^②现实前面的这种未来的前厅包含着“全部”(Alles)，或者“全不”(Nichts)的可能性，包含着天堂或者地狱的可能性。无神论对宗教的批判未能触及这个前庭，把它抛给现存事物。如果没有这种“乌托邦的真正的虚空的空间”，就没有“天国的乌托邦”。对布洛赫来说，上帝是投射和幻想；但是，他们被投射和想像于其间的空间却是真实的未来。“隐蔽的人类(Homo absconditus)因而就保留了预定的、永恒的领域，借此——如果他没有失败——他就能决定对他开放的世界中最根本、最深刻的样式。”^③

① E. Bloch,《希望原理》,页1529。P. Tillich早在《系统神学》,同前,页248中就说过:“神圣形象投射于其上的领域本身不是投射,它被经验到的存在与意义的终极性,它是终极关切的领域。”

② E. Bloch,《希望原理》,同前,页1530以下。

③ 同上,页1534。又参见J. R. de la Pena, Das Element der Projektion und der Glaube an den Himmel(投射的元素与对天的信仰),载于 *Conc (D)* (德文本)15, 1979, 页178-183。

这样,与费尔巴哈和马克思正好相反,布洛赫为天国恢复了名誉。天国当然从“高居于我们之上的”空间领域被改造为“我们前方”的时间领域。但是,这个“前庭”不仅仅是“历史的未来”,因为它还包括使历史未来得以结束的东西:要么“全部”,要么“全不”,要么是最后的毁灭,要么是生命的最后完成。它既包括历史的未来的可能性,也包括末世论的未来的可能性,既包含未来的可能性,也包含永恒的可能性。

在这一点上,布洛赫的确仍然是暧昧的。《希望原理》(*Das Prinzip Hoffnung*)结尾是对身份之家的展望,而他的《自然法与人类尊严》(*Naturrecht und menschliche Würde*)的结尾却是对团结一致的和宗教的社会的展望。这种暧昧不可避免地引出下面的批判性问题:如果充满创造性的上帝的可能性的天国被改造为没有上帝的可能的未来的前庭,这些可能性何时才会穷尽?如果创造性潜在力和世界之间的本质差别被改造为仅仅是尚未实现的东西和已经实现的东西之间的本质差别,那么,这些潜在力的结局就是能够预见的。如果“天国”被改造成“历史的未来”,那么,天国的过去就可以被预见,因为它丧失了永恒性的内容。实际上,布洛赫的“希望原理”正是依赖于这一原则要否定的东西:只要未来代表天国,只要人们能够等待和期望历史未来中的末世论的未来,未来就能取代天国。没有天国的历史的未来不可能成为任何历史运动希望和动力的前庭。布洛赫提出的“没有超越性的超越性”把无限变成不确定的遥遥无期,把为实现而进行的奋斗变成仅仅是“行行复行行。”

从神学上把天国归结为上帝,意味着天国的批判导致无神论。布洛赫试图为没有上帝的天国正名,这表明,这一范畴对于现实前面的可能事物的前庭是何等必要。但是,一个没有上帝

189

的天国不能使尘世达到这样一种未来：其中人们可以寻求幸福、拯救，揭开隐秘、身份和本质存在。如果没有上帝对世界的创造性潜在力，则尘世潜在力仍旧受到当前存在的现实的限制，并且同该现实完全保持一致。

五 上帝的荣耀“在天上如同在地上”

目前，基督教神学对如何讨论天，没有给予足够的重视；近代新教神学确实完全忽视了天。因为没有人知道如何解决这个问题。我们看到，人们把天归结为上帝，归结为宇宙，或者归结为未来。但是，这样就很难把地理解为造物，很难把它的未来看作上帝的国度。让我们对这些归纳加以总结，看一看它们在什么地方失足，以便找到一种显然不同于这些早期尝试，并在神学和宇宙学方面可信的讨论天的方法。

1. 第一次把天归纳为某种极为不同的东西，是基督教教会本身做出的。随着上帝国的现实末世论隐退，天越来越——在同样程度上——被宣布为灵魂得救的地方。祈祷天国的到来“在地上如同在天上”，被期待亲自“进入天上”的渴盼所代替。上帝荣耀的国度和整个造物的得救被归结为天；天被归结为灵魂的得救。

这种宗教的归纳，导致对地的忽视和对其未来的放弃。任何把上帝之国同天混为一谈的人都把他的希望变成自暴自弃。^①

2. 如果把天归结为上帝本身，那它就不再是造物的一部

^① 我的《盼望神学》（同前，1964）就是针对这一归纳的。

分,因而就像上帝自身一样成为非被造的和永恒的。这样,它就是上帝决定成为创造主之前的上帝本质的存在。以这种方式被神化的天包含了创造的潜在力——及造物被破坏的潜在力。因此,把天归结为上帝自身,就是把地交给启示录式的“世界毁灭”。

3. 如果天和地本质上不再有差别,那么,其结果就会造成同质的和自足的宇宙概念。把世界理解为对上帝开放的造物便不再被坚持。

190

4. 如果上帝被归结为天,那么上帝的概念也会成为对天国的批判的对象。与自身变得同一的世界便不再有任何超越性。天被历史的未来所代替。一旦这一点得到实现,就会出现一个和自身等同的世界的封闭体系。但是,如果没有天上的潜在力,历史的未来就既不能带来任何新事物,也不能带来拯救。它成了过去的未来。

因而,我们必须承认,上帝的创造必然是由天和地组成的双重世界。一个由上帝创造的世界同时也是对上帝开放的世界。作为对上帝开放的世界,造物是一个不同圆心的现实,它的统一性和中心在创造主而不在自身。我们把造物向上帝开放的一面叫做“天”。上帝自天上,并且通过天对地发生作用。天代表世界的相对的“彼岸”,地则代表和天相对的尘世。在天上,造物有其相对的超越性。在地上,造物有其相对的内在性。向上帝开放的不同圆心的世界,自身具有由超越性和内在性组成的辩证结构。因而,把天的相对超越性与上帝的绝对超越性混为一谈是错误的;因为,天和地的创造主上帝本身,是对世界的超越性与内在性的超越。渴望以自己的荣耀充满天和地的上帝本身,也是比世界的超越性和内在性更深层的内在性。

被描绘成“天和地”的双重世界是上帝的创造物的极好形式；它不是一个冲突和分裂的世界。因此，所有企图消除这种双重性的做法都会造成世界的毁灭。“天”是用来描绘上帝创造性潜在力与能量的范围的词。它们是被造的潜在力，但本身也是上帝创造性的可能性。“地”是用来表示被造的现实和内在于该现实中的可能性的范围的术语。通过区分上帝对于世界的被造潜在力的性质和世界自身的潜在力的性质，我们同时也区分了世界历史的未来和它的末世论的未来。但是，这种区分同样也使人认识到上帝对世界的创造性潜在力和尘世的潜在力本身之间在不断交流；因为尘世的潜在力由于神圣的潜在力才成为可能。不断地“创生可能性”，维持着世界的存在，并使它的全部生命系统存活；因为它使未来向一切开放的系统开放，并重新使未来开放。用神学术语来说，造物产生于上帝圣灵能量的不断流溢。用象征术语来说，这是因为天是开放的，而且，只要它开放，世界就拥有未来。

191 上帝的存在从空间上被理解为位于天上——即，位于他的创造性潜在力的领域；并且从空间上说，他从天上向地上运动。从时间上来理解，他在天上的存在是他的末世论的存在：他存在于他的国度，而这个国度就是大地的未来，因为，它来到地上并通过它的未来把地变成它的历史。

这里，我们应当把天和上帝的国度区别开来。现在，天是上帝存在的地方，但它还不是荣耀国度的场所。荣耀国度意味着再度更新的上帝临在——即使同他在天上的临在相比也还是新的。荣耀国度不仅包括天，而且包括地，并以“新天新地”的创造为前提。不仅大地需要新的创造，尽管它深受苦难、疼痛、哭喊和死亡的折磨。天也需要新的创造。如果天现在已经是拯救和

蒙福之地,则这一点就很难理解。我们不必陷入对天上的痛苦与“衰老”的过分世俗的沉思;“天自己”也为滴血流泪的地“而哭泣”。天和地当然在被创造时就有区别,但它们仍存在于被造物的团契中,总处在不断交流中。地上所发生的事也会影响到天上。该隐杀兄时“向着上天哭嚎”而“天为悔悟的罪人感到高兴”。根据基督教一般概念,如果死后灵魂升天,那么,它并非在那里已然得救。它是以自己的方式等待带来新天新地的拯救,并且在那个新地上等待肉体的复活。

因而,对荣耀国度的等待,“在天上如同在地上是一样的”。它要更新天和地。它可能给天和地带来什么呢?这里,我们只能在提到末世论时提到它。荣耀国度是三位一体的上帝在他整个造物中的寄居。天和地将成为上帝的寓所,成为围绕着他的环境和他的背景。对被造的存在者来说,这意味着,它们——每个被造物以自己的方式一起——分有临在于它们当中的上帝的永恒生命和永恒幸福。同样,对它们来说,这也意味着,一般说来,它们将会同四周畅行无阻地交流,这一交流自古以来就被认为是“万物的同情”。这并不意味着天与地的区别将会结束:地上不会变成天上,天上也不会变成地上。但是,它确实意味着这两个创造领域将会进入彼此畅行无阻和不受限制的有效交流中。一旦天和地以其各自的方式成为临在于两个领域的上帝的“寓所”时,我们就不能再谈论由天向地的逐级下降了。

192

不过,毕竟还有一种变化,这里必须提及。地上的被造存在物显然是有限的和会死的,而天上的被造存在物是有限的但却是不死的。作为有限的被造物,天上的存在通过沉思分有上帝的永恒。凡适合于天使的,也同样适合于天使的天:作为上帝的造物,它是有限的,但是由于分有上帝的存在,它又是永恒的。

这些区别,听起来也许纯属推理;但是,对于理解复活中的永恒生命和生存的样态来说,却十分重要。复活为死者创造了不朽的生命,它是有限的和被造的生命,并非无限的和神圣的生命。即使是在荣耀的国度里,世界也仍然是上帝的创造,不会变成上帝本身。但是,通过分有上帝的末世论的存在,一个“永无止境的世界”出现了,它是具有“永恒性”的生命,是对“永不消失的生存”的欢乐。因为“在他那里,人都是活的”(路 20:38)。

第八章 创造的进化

一 人类——创造史上的一种造物

193

在这一章中,我们将要考虑从自然神学向神学人类学的过渡。但是,我们并不从描述人类本身入手。我们一开始就指向为人类出场扮演角色提供背景的伟大的自然凝聚力。现代哲学人类学和神学人类学^①喜欢以这样的问题开始:是什么使人类区别于动物?是什么决定了他们在宇宙中的位置?然而,我们将以不同的方式开始。我们一开始提出的问题将是:是什么把人类、动物以及所有其它的生物联系在一起?它们有什么共同之处?

近代欧洲的人类学不加批判地把现代人类中心论的世界图景作为自己的前提。根据这种观念,人类是世界的中心,世界则是为了他的缘故和供他使用而被创造出来。现代科学已经结束了这种天真的态度。

^① 就德国人类学而论,J. G. Herder 的 *Über den Ursprung der Sprache*《论语言的产生》(1770)确立了人类学研究方法,并划定了界线,其深刻影响一直持续到 20 世纪。

现代天文学推翻了托勒密的世界图景,给我们留下了这样的问题:面对无穷的宇宙空间和不可测度的星团,这个地球上的人类是什么呢?

现代生物学把“人”这个物种回溯到进化的“类型”系列,它们出现了,也可能重新消失。这留给我们的问题是:人类是侥幸的选择结果呢,抑或是一件有意义的、后来的进化产品?

现代心理分析表明,在人类脆弱的、作为理性和意志的支持者的自我意识下面,还有属于无意识的世界——未被认识的冲动和非自愿的压抑的世界。这提出了一个问题:人类灵魂是它自己的主宰,或是,它只不过是意识力量的傀儡?

德日进(Pierre Teilhard de Chardin)写道,在这“四个世纪里的三个连续进步中,人似乎已经肯定地要再次消溶在事物的共同基础中”。^①

194

在中世纪,基督教人类学接受了托勒密的世界图景,并且宣称地球上的存在物是世界的中心;当它这么做的时候,它就忽视了其《圣经》传统的根基。当它在现代继续利用《圣经》传统,目的只是为了使人类在宇宙中的特殊地位合法化,而不是为了阐明人与创造物的团契关系的时候,它就变得片面了。当它感到不得不捍卫现代人类中心论,而对抗伽利略、达尔文和弗洛伊德,以便挽救人类的尊严和道德的时候,它就变得心胸狭隘,思想极其贫乏。

如果我们要在最广泛的意义上理解“作人”意味着什么时,那么,我们必须从人类在其中出现并赖以生活的复合体和背景入手。这意味着从宇宙的创生、生命的进化和意识的历史开始,

^① P. Teilhard de Chardin, *Das Auftreten des Menschen*《人的出现》,Olten/Freiburg,1964,页357。(英译:London,1965;New York,1966,页268。——译注)

而不是从人类在该宇宙中的特殊位置、从宗教所坚持的人同上帝的相像,或者从他们意识的主体性开始。因此,我们将首先从神学上谈论作为“造物团契中的一种生物”的人类。在我们把这种存在物解释为“神的形象”(imago Dei)之前,我们将把它视为“世界的形象”(imago mundi)——视为所有先前的造物都能从中再次显现的小宇宙,视为只能和所有其它的被造之物存于一个群体的、并且只有在这个群体之中才能理解自身的存在物:“虽然由身体和灵魂构成,但人是合一的。通过他的身体构成,他把物质世界诸元素集于自身。这些元素因而通过他臻于顶峰,并且通过他而能够大声地自由赞美创造主。”^①我们能在《圣经》传统中找到这种观点的根据吗?《圣经》传统又为我们打开了什么样的视角呢?

对《旧约》创造故事的每一瞥都清楚地表明,人类首先是造物中的一种。造物存在一个团契,而人是其中的一员。但是,这个造物的团契是以特定的秩序构造而成,因此,从释经学上讲,我们能够相当合宜地谈到创造的历史。在“起初的创造”(Schöpfung im Anfang)中所描述的是阶段或“世代”(toledoth)的历史,世界在它被造时是通过这些阶段或世代而产生的(创2:4a)^②。对创造的叙述就是对时间顺序中的历史的叙述。它不是对无始无终的原初状况,或戏剧性的原始争斗的叙述。

① *Gaudium et spes*《喜乐与希望》,第14条。(英译:《梵二会议文献集》,W. M. Abbott 编, Londonh 和 Dublin, 1966, 页212。——译注)

② 此处能否看到现代意义上的“发展”,是有争议的。Cl. Westermann 在 *Schöpfungsbericht*《创造报告》(Stuttgart, 1960, 页20)中写道:“在此,发展的观念以一种令人惊异的方式被引进了创造的过程。”W. H. Schmidt 在 *Die Schöpfungsgeschichte*《创造的历史》(第二版, Neukirchen, 1967, 页186)中持不同观点:“‘发展’与《创世记》第一章风马牛不相及。”

在这创造的历史中,人类最后登上舞台。从这个意义上讲,天和地、光和黑暗、地球、植物和动物,都是为人类的创造做准备的造物。人类是最后被创造的。就此而论,他们是造物的顶峰。然而,他们却不是“造物的冠冕”。上帝是用安息日(Sabbat)来为在他看来“甚好”的造物加冕的。而且,作为最后一种造物的人类还依赖于所有的其他东西。离开了别的东西,他的存在是不可能的。所以,尽管别的东西为人类做准备,但他却依赖于它们。这种依赖性表现在何处呢?

第二创造故事(创2:7)告诉我们,人是从泥土里取出来的。这段叙述通过人的名字表明了这一点:亚当(Adam)——属土的或具有人性的生物——是由母亲般的大地(Adama)形成的。^①因此,这种属土的造物和大地保持着联系,而且死后还要重归大地。奇怪的是,我们并没有听说动物也是以这种方式“属土的”。诚然,《圣经》的创造故事避开了“大地母亲”这种说法;但是,同这个词语连在一起的人类学观念仍然是很明显的。

第二创造故事(创2:7,钦定本)说人是“一个活的灵魂”(lebendige Seele),意思是说人是一个活的身体(ein beseelter Leib),而不是说他是一个具有肉身的灵魂,如柏拉图所认为的那样。但是,这种活的形体(beseelte Leiblichkeit)把人和动物联系起来,因为动物也被描述为“活的灵魂”(lebendige Seele)(创1:30)^②。因为希伯来语的“灵魂”(nāphesch)一词也有“呼吸”的意思,所以这个词被有意用来指人类和动物(鱼除外)都是呼吸的生物,

① 我接受了 Ph. Trible 在 *God and the Rhetoric of Sexuality*《上帝和性别修辞学》(Philadelphia, 1978, 页 18 以后)中对“亚当”的这一译法。

② O. Weber 的 *Grundlagen der Dogmatik*《教义学基础》I (Neukirchen, 1955, 页 618) (英译:Grand Rapids, 1981, 页 561。——译注)指出了这一点。

同样依赖空气,靠它生活。

人类依靠食物来维持生命。他和动物一道,在地球上找到生存空间,以地上的植物为食粮(创 1:20、30,2:19)。

人类被赋予两性和生殖力,以便自我繁殖。对此,造物主给予了他的祝福:“要生养众多”(创 1:28)。动物也得到了完全同样的祝福:“滋生繁多”(创 1:22)。

因此,人类和动物的共同之处有:它们的活的灵魂、它们的生存空间、它们的食物和生殖祝福。那么,使人类区别于其他造物的是什么呢?他们和造物特殊的团契关系又有什么特点呢?

使人类区别于大地的是“治理全地”的神圣使命,虽然根据《创世记》一章 29 节,这只不过是指吃蔬菜类食物。从字面上讲,这里被提到的只有“全地”——而不是世界,或比如说天空和河海。

196

人类区别于动物是因为据说他给它们取了名,它们就按他取的名字被称呼(创 2:19)。这不只是一个治理的行为(Herrschaftsakt):它把动物带进一个与人类的语言共同体。然而,创造故事中根本没有提及人兽之间的敌对,或者人类是否有权杀死动物。人类被委任为“治安法官”(Friedensrichter)。

最后,和动物不同,人类显然是要依靠他人帮助的一种社会存在:“那人独居不好,我要为他造一个配偶帮助他”(创 2:18)。只有关于人类,上帝才这样说。

只有当我们明白了人类与其他造物的共同之处和不同之处时,我们才能理解人类被指定为神的形象(创 1:26)到底意味着什么。这一指派当然把他从其余的造物中独特地区别出来。即使是天使也不曾被说过有神的形象。但

是,这种指派并不等于人类和动物之间的自然差别,也绝不可以用来解释这些差别。它影响整个人类,既影响他和其他创造物的共同体,也影响他和它们的差别。作为神的形象,人类是上帝在他的创造物中的代理人,并代表他。作为神的形象,人类之于上帝自身就像是一个副本,上帝在他们身上可以看到自己,就像一面镜子那样。最后,作为神的形象,人是为安息日而造的,是为了反射和赞美那进入创造物并在其中寓居的上帝的荣耀。

依照创造史的顺序,天和地在最开头,人类处于最后,紧靠安息日之前。但在救赎历史中,顺序却不同:这里,新人类在最开始,而新天新地的创造则在最后。与救赎等同的新的创造是从耶稣基督的差遣、顺服和复活开始:父神的爱子是那不可见之神在地上的可见的形象。这种新的创造从他那里传给相信的人,使信者能与这位头生的弟兄相同(罗 8:29):他们在圣灵中成为上帝的儿女,在基督里已经成为一个“新造的人”(neue Kreatur)了(林后 5:17)。受造之物的期待与切望指向那将要显现的神的众子的解放,因为在这种解放中,并且通过这种解放,非人的创造物也将从败亡的诅咒中获得解脱(罗 8:19 以下)。当“身体的救赎”通过死人复活和对死亡的消除,亦即通过基督再来——从而神的荣耀进入创造物,将它解放和变形——得到实现时,整个受造之物的渴望就将得到满足。最后,为了神的荣耀在末世来临,天地将被重新创造(启 21:1、5):它们将成为上帝的居所和永恒安息的宴厅。此处我们不拟深究关于救赎历史的各种观点,我们只需注意到,根据《圣经》的传统,救赎历史的顺序显然和创造历史的顺序截然相反。我们还看到,无论是在创造还是在救赎中,人都不是孤立的,也不是和世界相冲突。他

被视为属于整个创造的持久凝聚体中。造物对于人类有意义,而人类对于造物共同体也有其意义。如果我们要理解人类存在是什么,人类命定或被要求成为什么,我们就必须把这些人类看成属于上帝的历史与世界、与创造的历史以及救赎的历史的无所不包的一致之中。从这个角度出发,我们洞察到人类的一种奇异的双重功能。

1. 作为上帝在安息之前的最后创造,人类本身是所有其它造物的体现。“人类”这个复杂系统自身内部包含了生命进化中所有较简单的系统,因为人类正是从这些简单系统中构建起来,并由此产生。在这个意义上,它们呈现在他身上,就像他依赖于它们一样。他是世界的形象。作为小宇宙(microcosm)的人代表着大宇宙(macrocosm)。作为“世界的形象”(Bild der Welt),他在上帝面前代表着所有其他的造物。他代表它们而生活、说话和行动。被理解为世界的形象的人类是祭司一样的造物(priesterliche Geschöpfe)和圣礼式的存在(eucharistische Wesen)。他们在上帝面前为造物的共同体代求。

2. 被理解为神的形象的人类同时也是上帝在造物共同体中的代理人。他们代表他的荣耀与他的意志。他们在造物共同体面前为上帝代求。在这个意义上,他们是上帝在地上的代表。

3. 如果人类在上帝面前代表造物,在造物面前又代表上帝,如果这就是他们的祭司天职(priesterliche Bestimmung),那么,在基督教的创造教义中,人类就既不能消失在造物共同体中,也不能同造物共同体分离。人类同时是世界的形象又是神的形象。他们以这种双重角色等待着时间意义上的造物的安息。他们准备着造物的盛宴。

二 创造还是进化？ 虚假的对抗——真正的问题

有可能把进化概念和创造概念联结起来吗？这样做有任何意义吗？抑或它们是原则上互相排斥的观念吗？

198

现代的科学进化论从一开始就遭到了基督教教会抵制。1907年教皇庇护十世(Pius X)在《牧吾羔羊》(*Pascendi dominici gregis*)通谕中谴责它是一个现代主义的错误：通谕宣称，生命从物质发展而来的教导会导致唯物主义、泛神论和无神论。^① 1950年底护十二世在《人类的产生》(*Humani generis*)通谕中也肯定了进化论和基督教信仰的不可和解：进化论允许人工避孕和堕胎；只有创世信仰才保持了对自然的忠诚和对发育中的人类生命的尊敬。德日进的宇宙论是融合进化论和上帝信仰的一种创造性的综合；但是即使是今日，他的著作也被认为是可疑的，因为它“冒犯了天主教的教义”。^② 在新教方面，进化论最初也似乎是和创造的信仰不可调和的。1859年达尔文的划时代著作《物种起源》刚一出现，就引起了公开的争论。^③ 次年，在英国科

① H. Denzinger, *Enc. Symb.* 《象征手册》，第三十版，第2094节以下，Freiburg, 1955。

② 参照罗马教廷1957年12月6日的法令，以及它1962年6月30日的告诫书。

③ G. Altner 编, *Der Darwinismus. Die Geschichte einer Theorie, Wege der Forschung* 《达尔文主义：一种理论的历史，探索路径》，Darmstadt, 1981；A. Montagu 编, *Science and Creationism* 《科学与创造论》(Oxford, 1984)，收集了 I. Asimow, K. Boulding, St. J. Gould, G. Hardin, G. Marsden 及 G. Stent 等人的文章。

学促进会发生了牛津的主教威尔伯福斯(Samuel Wilberforce)和赫胥黎之间的著名论战——人们一般承认这场争论的赢家是赫胥黎,而不是那位神学家。然而,关于有机体和物种进化的实际理论事实上早就出现了。哲学家斯宾塞(Herbert Spencer)利用了达尔文之前的理论,并首创了“适者生存”一词。达尔文本人颇为迟疑地使用“进化”一词,他更喜欢用“转变论”(Transformismus)和“遗传理论”(Abstammungslehre)这样的表述。^①虽然广为引用的《物种起源》的结束语——“人和他的历史也将被照亮”——似乎明显地指向社会进化的方向,但是,达尔文本人并没有想到以过分简单的方式把遗传和选择的理论转化为社会过程,正像我们在所谓的“社会达尔文主义”那里所看到的那样。^②资本主义竞争、欧洲殖民主义、白人种族主义和父权制——“白人的负担”——尤其是阶级斗争,统统都依照社会达尔文主义的观点被解释为自然选择的事件。但是,新的社会主义的集体形式也在同样的意义上,按照选择的原则,被解释为代表了人类进化的更高阶段。

最先引起神学抵制的,并不只是这种把科学理论政治意识形态化的做法。相反,正是在这一点上,抵制却付诸阙如。抵抗是针对这种世界观本身的。如果神圣创造的假设被自然“起源”(Entstehung)的假设所取代,那么,人就不再感到自己是掌握在关心每一个个体的上帝的手中;他将把自己看成是自然法则的机器中的一个齿轮——这些法则属于这样的一种自然,它似乎

199

① J. S. Huxley 的 *Darwin und der Gedanke der Evolution* (达尔文和进化思想), 收于 G. Altner, 《达尔文主义:一种理论的历史,探索路径》,同前,页 489。

② 参照 G. Altner, 《达尔文主义:一种理论的历史,探索路径》同上,页 95 以下。

麻木不仁地和它的单个产品打交道,当物种适应变化了的环境的时候,它在适应的过程中起选择作用。^① 如果大部分的生物仅

① 我要感谢 Margaret Kohl 提醒我注意当时一首流行的诗表达了这种存在的情感,这就是 Alfred Lord Tennyson 的 *In Memoriam*《悼亡诗》(发表于 1850 年),55 节和 56 节:

55 节

难道,上帝和自然是陷入纷争,
所以自然呈现了这般的恶梦?
她对物种似乎关怀备至,
可是对单个生命却又漠不关心;
所以我到处寻思
她的作为中的奥义,
却发现在五十粒种子里
她常常只让一个结出果实,
我在我牢牢践踏的地方颤栗,
带着我深深的忧虑
跌落在伟大世界的祭坛的台阶上,
这台阶穿过黑暗通往上帝的高处。
我伸出软弱的信仰之手,探寻,
收拾起尘土和靴襪,向着
我觉得是万物之主者呼喊
并依稀寄托更大的希望。

56 节

“对物种关怀备至”? 可是,不。
从劈开的绝壁和掘起的石头上
她在叫喊,“千种物种都已死去:
我什么都不在乎,一切都将逝去。
“你向我吁求:
我赐予生命,我赐予死亡:
灵不过意味着呼吸:
我就知道这些。”而他,
人,是她最后的作品,看起来如此秀美

仅代表自然的徒劳无功的实验,那么,自然进化如何能成为世界的意义呢?

1925年,在田纳西州,美国的基要派团体挑起了所谓的“猴子诉案”(Affen-Prozeß)。法庭判决不得在学校里有违家长意愿教授进化论。时至今日,科学的“进化论者”和基要主义的“创造论者”之间的争论仍在美国继续,虽然情况有了重要的变化:现在,“创造论者”视自己为有信仰的科学家,并在他们自己的科学机构里从事独立的研究。

在德国的新教神学中,贝特(Karl Beth)、提修斯(Adolf Titius)和海姆(Karl Heim)试图在进化论和创造论之间建立一种有

200

在他的眼里有光辉的目的,
他收卷起了给阴冷的天空的赞美诗,
他为他筑起了充满无用的祷告的神殿,

他相信上帝的确是爱
而爱是创造的最终法则——
尽管自然带着它染血的爪牙
和深壑,对着他的信条尖叫——

爱过,经历过无数患难,
又为真理和公义而争战的人,
难道将被吹散在荒漠的尘埃里,
或者被封砌在铁山之中吗?

就这些?那么,一个怪物,一个梦,
一个不和谐音、洪荒时代的龙
在它们的泥淖中彼此撕裂,
就是伴随他的甜美音乐。

哦,生命,无用又复脆弱!
哦,是为了让你的声音去抚慰和祝福!
有何答案和纠正的希望
在面纱背后,在面纱背后?

效的综合。^① 这种尝试引起了双方的兴趣,但是,一旦自由主义的伦理神学和新辩证神学接受了奥特(Heinrich Ott)所称的“淡化主义的解决办法”(indifferentistische Lösung),即神学和科学的“互不干涉”之后,这件工作就停止进行了。然而这种“淡化主义”的提议并没有带来问题的解决。它只不过意味着把问题排除在考虑之外。因此,如果神学要以新的方式,根据今天关于自然和进化的知识框架来理解创造以及上帝在世界上的活动,如果它也想使作为创造物的世界——以及作为上帝活动的历史——可以被科学的理性所理解,那么,它就必须再次从早先的综合尝试开始。如果这是我们的目的,那么,我们必须首先采取批判的态度,必须摆脱偏见与狭隘,这种偏见与狭隘由于和进化论的争执已经在基督教的创造论中扎下了根。

1. 如同《旧约》和《新约》的其他部分文字一样,《圣经》的创造故事也产生于不同的历史时期。每一种叙述本身都代表了对创世信仰和自然知识的成功综合。认为《圣经》一劳永逸地规定了关于自然的全部具体发现,并使所有深入的研究都变得多余,这是圣经直解主义者对《圣经》见证的误解。《圣经》传统本身的历史表明,创造的故事属于一个作为新经验的结果的、包含修正和更新的阐释过程。既然它们是上帝和世界的历史的见证,

^① G. Altner, *Schöpfungsglaube und Entwicklungsgedanke in der protestantischen Theologie zwischen Ernst Haeckel und Teilhard de Chardin*《恩斯特·海克尔和德日进之间新教神学中的创造信仰和发展思想》,Zürich, 1965。Altner 的叙述很富启发,但是他断言两者不相容则已站不住脚。另外的观点在当时即有 S. M. Daecke, *Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie*《德日进与福音派神学》,Göttingen, 1967。关于 Altner 现在的观点,参照他的 *Grammatik der Schöpfung. Theologische Inhalte der Biologie*《创造的语法,生物学的神学内涵》,Stuttgart, 1971, 以及文章 *Evolution und Evolution*《进化和“进化”》,收于 Rudolph 和 Stöve 编, *Geschichtsbewußtsein und Rationalität*, Stuttgart, 1976。

那么,它们实际上把读者引向这一神圣历史中的新的世界经验。这意味着它们乐意接受有成效的新阐释和进一步的发展。因此,不仅有可能把《圣经》关于创造及上帝与创造物的历史的见证,同关于自然的新洞察,以及关于这些洞察的阐释的新理论联系起来,而且事实上也有必要作出这种联系,并按照这些情况重新表达《圣经》的见证。这种对常新的综合的开放性,根源于我们在《圣经》见证本身中所见到的对未来的开放性。当然,同样正确的是,这种对未来的开放性把每一种综合都变成了一种临时性的草案,而且不允许任何教条主义。

2. 在关于涉及人类由来部分的进化论争论中,基督教的创造论最终被局限在最初的创造(*creatio originalis*);而且这还被进一步限制在上帝的创造性活动方面。神圣“制作”(Machen)的教义^①、持续创造(*creatio continua*)的教义以及关于有待于完满的新创造(*creatio nova*)的教义,统统都消失在背景之中,被遗忘了。其结果是,最初的创造被宣布为已完成的、完全的创造,它既不能容纳历史,也不需要进化。被创造成为“神的形象”的人类也被视为是一劳永逸地被创造的存在,因而是已完成的、完全的;他不是一种注定有待进化的存在。最后,上帝与他的创造物的关系也被限制在因果关系之中,而上帝和世界、世界和上帝之间的其他丰富的关系都被忽视了。为了维护创造论,这些观念曾经被提出来。但事实上,它们只是成功地将上帝的创造图景同基督教中世纪普遍流行的静态宇宙观不可分割地联结在一起。《圣经》的创造信仰和古代世界对宇宙的崇敬之间的矛盾却被忽略了,虽然这些矛盾事实上在中世纪的综合中仍然没有得

201

^① 见本书第四章第1节。

到解决。

3. 但是,最终而且主要困扰 19 世纪唯心主义基督教人观 (Menschenbild) 的是人在生命进化中被给予的位置。人是处于高级发展阶段的动物,还是“创造的冠冕”? 他是进化之链的一环,还是神的形象? 进化论震撼了基督徒的自我阐释,也震撼了市民社会的自我理解——以上帝的名义使自己成为自然之主宰的欧洲人的自我理解。它动摇了整个现代的人类中心论的世界观:人类物种只不过是不可预见其结局的进化序列中的一个小小环节。但是,如果人只是一个过渡环节,而不是对先前的宇宙史的决定性的总结,那么他就不能成为创造的目标;而创造也不可能是为了他的缘故。教会和市民社会对达尔文进化论异常激烈的反应可以由它所攻击的人类中心论的世界观得到解释。我们怎么能把这种世界观称为是《圣经》的、甚至是基督教的呢? 它难道不只是 19、20 世纪的人为他征服世界、剥削自然及神化自我所做的一种意识形态的自我辩护吗?

202

另一方面,我们也不能忽视这一事实:进化论是发展唯物主义世界观的最好工具。“进化”概念的哲学根源之一可以在新柏拉图主义的泛神论中找到:太一 (das Eine) 发展为多 (explicatio), 多又归于一 (implicatio), “上帝”是万有的本质,万有隐含在他的存在中 (complicatio)。^① 爱留根纳 (John Scotus Eriugena)、尼古拉·库萨、布鲁诺,甚至还有我们这个世纪的德日进,都在这种泛神论的框架内使用发展的概念。恩格斯和马克思对

^① S. M. Daecke 的词条 Entwicklung“发展”, *TRE* IX, 页 705 - 716, 及 Gott - Opfer oder Schöpfer der Evolution? (是上帝 - 牺牲品还是进化创造者?), 载 *KuD*, 1982 (28), 页 230 - 247, 在此,他详细讨论了我本章中的创造论(他在我的手稿中读到了它)。

达尔文《物种起源》在 1859 年的出现立刻表示欢迎,认为它“为我们自己的观点提供了自然史的基础”。^① 海克尔(Ernst Haeckel)把达尔文的理论当做他的“一元论哲学的证据(1899 年),他写道:“泛神论教导上帝与世界合一,上帝的观念等同于自然的或实体的观念……泛神论是现代科学家的世界体系。”^② 爱因斯坦在回答关于他是否信仰上帝的问题时也这样说:“我信仰的是那位表现在现存事物的有序与和谐中的斯宾诺莎的上帝,而不是那位干涉人类的命运和行动的上帝。”^③ 在今天的进化论中所用的术语,如物质的“自组织”、“自我繁殖”、“自我组序”、“自我规划”、“自我指导”和“自我超越”等,都不过是一种理论的要素而已,但是它们显然可以很容易地为一种综合的世界观所用,不管这种世界观是唯物主义的、宗教的,还是唯灵论的。于是,世界的存在只依靠自身(ex se),而不靠其他东西(ab alio)。它被赋予了神的属性。进化论的倡导者并不总是清楚地认识到,他们的理论概念在意识形态上的应用阻碍了他们的科学工作,而不是促进了它。

① S. M. Daecke 的词条 Entwicklung“发展”,*TRE IX*, 页 705 - 716, 及 Gott - Opfer oder Schöpfer der Evolution? (是上帝 - 牺牲品还是进化创造者?), 载 *KuD*, 1982 (28), 页 230 - 247, 在此,他详细讨论了我本章中的创造论(他在我的手稿中读到了它)。

② E. Haeckel, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*《宇宙之谜——一元论哲学的通俗研究》(1899), 第十版, Stuttgart, 1903, 页 116。关于评论, 参照 O. Hertwig, *Zur Abwehr des ethischen, des sozialen und des politischen Darwinismus*《对伦理达尔文主义、社会达尔文主义和政治达尔文主义的抵制》, Jena, 1918。

③ M. Eigen 和 R. Winkler, *Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall*《游戏, 自然规律控制偶然性》, 第三版, München, 1979, 页 192。另外参见 E. von Weizsäcker 编, 《开放的系统 I: 论信息、熵和进化的时间结构》, 同前。

取自进化论的概念被意识形态化的显著例子有,达尔文关于“生存斗争”的观念以及他的“适者生存”的进化法则。达尔文提出这些思想,乃是以物种在同环境条件进行斗争时被选择为根据的。是赫胥黎(Huxley)率先把这些思想转用到现代资本主义社会的竞争中,在霍布斯(Hobbes)的意义上,把“生存斗争”解释为“全体成员之间的相互斗争”。这种“社会达尔文主义”根本不是达尔文本人的意思。相反,早在1880和1896年,俄国动物学家凯斯勒(Keppler)和克鲁泡特金(Peter Kropotkin)就证明了动物和人类当中的互助进化法则:在生存斗争中,正是那些以共生的方式生存的动物才是最强壮的。^①因此人类在现代社会的竞争中的孤立性正是他的弱点。达尔文也已经观察到并描述了动物中间和某些特定的动物物种之间的社会组织现象。只有“社会达尔文主义”才抹煞这一点,在意识形态上误用达尔文的理论,为早期资本主义和帝国主义的种族主义辩护:如果在动物中间事情的确如此,那么,在人类中间强者压迫弱者就是非常“自然”的了。

每当人们试图在类比的基础上,通过从一个进化阶段向另外一个阶段转化,来解释未被理解的状况时,其结果一般来说总

^① P. Kropotkin, *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*《动物与人的世界中的互助》, G. Landauer 编, Leipzig, 1920(英译:《互助:一个进化的因素》, London & New York, 1902, 1972年重印。——译注);另外参见他的 *Ethik - Ursprung und Entwicklung der Sitten*《伦理学:道德的起源与发展》, Berlin, 1976(重印)。(英译:New York, 1924; London, 1925; New York, 1947年重印。——译注)这一争论现在仍在进行,例如 K. Lorenz 的 *Das sogenannte Böse*《所谓邪恶》, Wien, 1963。他看到甚至在和平的环境里动物之间也存在着“斗争”,因为他预先假定斗争就是“万物之父”。这场正在进行的争论的另一边,参见 St. Lueckner, *Die friedfertige Natur. Symbiose statt Kampf*《和平的自然》, München, 1982, 他证明进化的最大成就不是通过“生存斗争”,而是通过共生和合作而取得的。

是误解。这一结论既适用于以人类做类比来解释非人类状况的拟人论(Anthropomorphism),也适用于在与动物行为类型和生活形态做类比的基础上解释并规定人类状况的拟生物论(Biomorphism)。这一批评也可以针对时下流行的在与自动机和计算机做类比的基础上描述自然过程的做法。因为,这只不过是一种我喜欢称做“拟做功论”(Ergomorphism)的东西。

只有去掉这两个概念的意识形态含义,只有我们把它们严格限制在各自预定的适用区间内,那么,把进化的概念和创造的概念连接起来才是有可能而且有意义的。在意识形态层面上,创造信仰和泛神论是互相排斥的。在意识形态层面上把人类归入进化过程和宗教把人类提升到上帝也是互相排斥的。在意识形态层面上把人类归入进化过程和宗教、把人类提升到上帝也是互相排斥的。两个概念都没有说出它们初始的含义以及真正要说的东西。

如果我们要把基督教的创造信仰放在进化论所揭示的自然知识的情景中来解释,那么我们就必须牢记以下要点:

1. 严格来说,进化和“创造”本身无关。它所涉及的是创造物的“制作”和“排列”(Ordnen)。创造与制作,创造与分离在《圣经》里是有区别的概念,不能混淆。^① 创造是用来从总体上描写存在奥秘的术语。创造的行为把全部存在集中到了一个单个的神圣瞬间,虽然这种存在本身在时间上有延伸,其可变的形式也有分化。因此,原则上,创造和进化之间并没有矛盾。这两个概念属于不同的层次。它们谈论的是同一实在的不同方面。

2. 进化所描述的是物质和生命系统的后续构建。这意味着

204

^① 参照本书第四章第一节。

进化论的位置处于神学谈到持续创造的地方。然而在创造物的前进历史中,上帝是怎样创造和行动的?把最初的神圣活动形式转化为历史中的神圣活动形式,在神学上是错误的。从神学上讲,我们应当在其两端开放的历史中——即对未来开放的历史中,描述上帝借以保持、忍受、转化和推进创造物的这些形式;虽然,在这里,对未来的开放性的神学概念吸收并超越了作为描述给定系统的理论的开放性。在这方面,我们根本的神学前提必须是:创造仍未结束,还没有达到它的终结。与其他生命和物质形式相同,人类被卷入时间的开放过程中。^① 进化曾经导致了人类物种在地球上的起源,今天,对进化的直接继续就掌握在人类自己手里。他们可能毁灭这一进化阶段,也可能把自己组织起来,进入一种比以往更高级的共同生活形式,而把进化推进一步。

3.《圣经》的——特别是弥赛亚的——创造论从根本上是和静态的、封闭的、停止在自己的平衡状态中的,或只在自身内部运转的宇宙图景相矛盾的。它趋于未来的完满的末世论倾向同一种仍未完成的宇宙历史的观念更为一致。然而,这意味着和人类中心论世界图景的分手。人类当然是我们迄今所知的发展得最高级的生物。但是,“创造的冠冕”是上帝的安息。人类之被造是为了安息——即创造物的盛宴,造物赞美永恒的、永不枯竭的上帝,并在这种赞美诗中体验和表达它自己的欢乐。人类生存的持久意义就在于参与对上帝创造的欢乐赞颂。这种赞歌在人类出现之前就被吟唱,在人类范围之外也被吟唱,并且在人类或许从地球上消失之后还将被吟唱。用《圣经》语言的图像

205

① 参照本书第五章,第五节。

以外的话来说,就是:人并不是世界的意义与目的。人也不是进化的意义与目的。宇宙的产生并非趋向于人类的命运。事实恰恰相反:人类的命运趋向于宇宙的产生。从神学上讲,人类的意义和目的,与所有事物的意义和目的的一样,应该在上帝自身中寻找。在此意义上,每一个个人,自然中的每一单个的生物都有意义,不论它是否对进化有用。个体的意义不在于物种全体,物种的意义也不在于个体存在。它们两者的意义都在上帝之中。因此,任何的还原都是不可能的。我们所乐意接受的是起调解作用的平衡和中介。我们必须通过对自然和人类世界作一种新的上帝中心论的(theozentrisch)阐释,并通过对自然和人类世界的历史作出末世论的理解,来克服旧的人类中心论的世界图景。如果不这么做,我们将无法为进化论找到恰当的神学视角。

三 自然的进化过程

在自然界能找到一系列不同的进化过程,这必然意味着也存在一系列的进化理论:物质的进化、生命的进化、意识的进化;物质生成、生物起源、意识生成。如果要理解自然事件中更广泛的连贯性,各种不同的进化理论就必须被集中起来,构成一种综合的进化论。在此,我们感兴趣的与其说是物理学、化学和生物学之间的综合,不如说是科学进化论和在人文学科中发展起来的历史理论之间的综合的可能性。这种相似关系是如此明显,以致于不会有人去尝试这种综合。在人文学科中发展起来的各种历史的观念里,我们此处只考虑解释学理论。“解释学循环”(hermeneutic circle)为自然进化所从中出现的偶然性——选择——

必然性过程提供了大量的模型,以便可能把物质的进化和生命的进化看作一个简单的解释学过程。因此,我们可以把我们所寻找的这种综合的进化理论称做解释学的进化理论。我们将在这种情境下考虑科学进化理论的一些要素。^①

1. 宇宙的进化。千百年来,星辰因其规则的运行被人视为自我依赖、完全有序因而是稳定的宇宙的本质。恒星的圆周轨道反映了诸神的永恒。它们与规律的一致性揭示了世界的合理性。它们的不可动摇性保证了世界在它的力的平衡中的稳定性。这样的“宇宙”图景已经为射电天文学、红外线天文学、X射线天文学和引力天文学带来的新发现所取代。借助于这些获取知识的新方法,人们发现了原先未猜测到的宇宙运动,包括恒星和星系的产生、发展和毁灭。类星体、坍缩星系、新星及“黑洞”并不能证明一个稳态的宇宙。相反,它们揭示了一个高度不稳定的宇宙。^②

然而,更为重要的是,人们发现宇宙本身似乎也参与了一种运动。哈勃(Edwin Hubble)把从我们银河系之外的星系抵达我们的、到处都能观察到的光线的红移,解释为星系的“飞逝”或退行的标志。这就使得爆炸的、或膨胀的宇宙理论成为可能。这种理论表明,没有静态的宇宙这回事情;整个宇宙,连同其中的天体,都参与了一种独特的运动,处在一种不可逆的“历史”之

① 这里特别有意思的是遗传信息(DNA)和语言信息(记忆)的结合。什么是继承而得的?什么是通过经验和传统而得来的?遗传信息的主体是物种,语言信息的主体是物种内的群体。储存在集体记忆中的信息是如何与遗传信息联系在一起的?蜘蛛是怎样知道它的网的样子?它的母亲是怎样知道爱它的孩子的?

② 此处参见 W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*《当代哲学主流》,卷二,第六版,Stuttgart,1979,他描述并讨论了现代进化论的哲学含义;见第四章(〈宇宙的进化〉,页497以后及第五章(〈生命的进化〉)。一般读者可参见 H. von Dittfurth, *Wir sind nicht nur von dieser Welt. Naturwissenschaft, Religion und die Zukunft des Menschen*《我们不只是来自这个世界:自然科学、宗教与人的未来》,Hamburg,1981。

中。这就导致了这样一种假设：存在一个起始点，从这点上，世界挣脱了初始的浓缩点，然后开始以光速向外膨胀。“大爆炸”理论当然只是对宇宙起源的一种猜测，但是它所解释的一个毋庸置疑的事实是我们已知的世界目前在膨胀。星系正在飞散，就像巨大爆炸中飞出的碎片一样。在此，我们必须考虑这对我们理解自然及自然规律的影响。

按照这种知识，魏泽克(Carl Friedrich von Weizsäcker)谈到“自然的历史”(Geschichte der Natur)。^① 他从谢林那里接过这个词语，用它来克服19世纪普遍存在的科学和历史研究之间的二元论。这个意义上的历史是那些具有不可逆的时间方向的独特事件及事件序列的名称。如果我们把以这种方式定义的历史概念用到自然上，那么，自然就不再是一个规则的、循环的和可重复的过程的名称。自然事件从而也成了一个有着特定方向的、独特的、不可逆的和不可重复的过程。他写道，“自然的非历史性是一个视觉幻象，它只不过是所涉及的相对时间的问题。”^②但是，如果自然被卷入一种独特的历史之中，那么，从来就没有什么事件的自然过程是精确重复过的。每一个单个的事件事实上都是一个独特的过程。但是，对于独特的事件和不可重复的过程来说，就不存在我们迄今对规律所作的宇宙论阐释的意义上的自然规律。因为自然规律是

^① C. Fr. von Weizsäcker,《自然的历史》,同前,Göttingen,1952,以及关于时间问题的更详尽的讨论*Die Einheit der Natur*《自然的统一》,München,1971。另外参见G. Picht的*Die Idee des Fortschritts und das Problem der Zeit*《进步的观念与时间问题》,在*Hier und Jetzt*,卷一,Stuttgart,1980,页375以下。

^② C. Fr. von Weizsäcker,《自然的历史》,同前,Göttingen,1952,以及关于时间问题的更详尽的讨论*Die Einheit der Natur*《自然的统一》,München,1971。另外参见G. Picht的*Die Idee des Fortschritts und das Problem der Zeit*《进步的观念与时间问题》,在*Hier und Jetzt*,卷一,Stuttgart,1980,页65。

由过程的重现或可重现性决定的。

因此,根据先前的宇宙论阐释,自然规律具有“永恒的有效性”(zeitlose Gültigkeit)。它们消除了时间,并对所有的时刻一视同仁,因为它们被认为适用于所有的时间。这一点显然对今天的“规律”还适用。

自然规律的这种合理性符合早先静态的、自足的宇宙的观念,以及把宇宙视为一个巨大的平衡系统的观念。然而,如果宇宙并非如经典物理学所假设的那样是一个封闭系统,而是一个开放系统——如果宇宙根本不代表一个大平衡,而是处于“大爆炸”理论所谈到的那种非平衡中——那么,自然规律就和这种独特的和不可逆的自然历史有关。它们是从中得出的一个推论——一种概念化。它们只不过是现实的近似值。它们通过重复和重现而得到的证实只不过是从实际上不可重复的历史现实中得出的一种抽象。赫拉克里特(Heraklit)在一句秘语中这样宣称:“没有人能够两次踏进同一条河。”自然历史的知识使得自然规律相对化了,因为它取消了事件发生的规则性印象,而这正是自然规律所依赖的真正基础。^①

这使人想到一些重要问题。

在自然历史中作为近似值而有效的自然规律是否也适用于“大爆炸”之前的世界状态?

如果它们是独特的自然历史的近似值,那么,它们自身是否本质上也是历史的,并处在长期变化中?自然历史的规律如何

^① 参见 St. Toulmin, *Are the laws of nature changing?* (自然规律在变化吗?), *The Discovery of Time*, New York, 1965, 页 263; 在此 Toulmin 引用了 P. A. M. Dirac。另外参见 W. Pannenberg, *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*《对一种自然的神学的建议》, Gütersloh, 1970, 页 65 以下:“偶然性与自然规律”。

能够以历史方式被阐述出来？

既然自然不是一个封闭的平衡系统，难道我们不是应当抛弃自然规律表述中的决定论理想吗？

除非在一种偶然秩序的框架之中，难道还有别的办法来理解自然的偶然性吗？

牛顿的机械论世界图景已经被麦克斯韦 (Weltbild Maxwells) 和爱因斯坦的更加全面和动态的世界图景所吸收。那么，相应的，严格的因果性原则也可以被关于偶在物的偶然的和可变的秩序的原则所吸收。这种整合既保存了先前认识的真理，同时又克服了它的僵化性。^①

2. 生命的进化。经典物理学的规律是决定论的规律。它们适用的前提是世界中的所有过程都是封闭系统中的过程。人们所熟悉的经典热力学关于能量守恒和熵的根本原理就适用于封闭的平衡系统。获取自然规律的知识的目的是用莱布尼茨的话来表达：“如果我们有关于目前的精确知识，那么我们就能够预言未来。”因此，原因和结果之间的联系就被认为和目前与未来之间的历史联系相等同。但是，如果这是真的话，那么，未来就必定已经完全内在于目前之中；否则，对未来的推知就是不可能的。就是为了这个缘故，拉普拉斯 (Laplace) 把关于所有自然规律的知识都归于“宇宙心灵” (Weltgeist)。因此，如果我们实际上仍然不能预见未来——或者只有借助于统计规律或概率规律才行——那么，经典物理学告诉我们，这是因为我们关于目前

① 我们应该感谢 Th. Torrance，因为他阐发了偶然事件的“偶然秩序”这一概念，参见他的 *Christian Theology and Scientific Culture* 《基督教神学与科学文化》，Belfast, 1980, 页 16 以下。此处他独立地发展了 M. Polanyi 在 *Knowing and Being* 《认识与存在》(London, 1969) 中的方法。

及其决定因素的知识仍然是有缺陷的。

但是现在,量子理论告诉我们的却不同。它说知识的限度是由实在的性质本身决定的。概率规律决不等于不完善的决定论规律。相反,它恰恰符合自然本身的部分不确定性。在给定的环境条件下,已经被决定的行为可以被确实地预言;但是,尚未被决定的行为只能根据概率的规律被预言。这意味着未来并不完全内在于目前。未来还包含了随机性,因为它能够造成新的东西。因此,概率规律并非不完善的决定论规律。相反,事实上,决定论规律本身就是概率规律——我们说它的概率达到了确实的程度。

209

在物质和生命的复杂系统中,对时间的经历远比简单的因果机制使人想到的更为复杂。其复杂性在于对过去和未来之间的差别的经验。对过去和未来之间的差别的经验并非一个前科学的观念;它是一个基本的科学概念。每一个复杂的系统都“经验”着时态或时刻的区别,以及时间方向的不可逆性,因为正是在这种经验中,系统才存在。复杂系统以自己的方式存在于固定的过去和部分地开放的未来之间;它们在这样限定的时刻之间组织和塑造自己。它们在时态的差别中铸造自己的形式。“时间的方向是一个‘首要’的概念,是所有生命形式的先决条件……一个阿米巴虫如果不知道过去和未来的区别的话,它就不能找到营养。”^①我们不仅可以由此推断,宇宙及其中的所有子

^① I. Prigogine 和 I. Stengers, *Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens* 《与自然的对话:自然科学思想的新方法》, München, 1980 (德文译自英文手稿), 页 268。另见页 283:“这一讨论的最重要的结果是,未来不再是已经给定了的,它不再被包含在目前当中。”本节我将遵照 I. Prigogine 对耗散系统中的时间经验的描述。另见 I. Prigogine, *Vom Sein zum Werden. Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften* 《从存在到演化:自然科学中的时间与复杂性》, München, 1979。关于 I. Prigogine 的耗散结构理论,参见 A. Peacocke, 《创造与科学世界》, 同前, 页 97 以后。

系统(Teilssysteme)都存在于对时刻或时态的差异以及时间方向的不可逆性的经验中;而且我们还可以断定,所有的子系统都有“它们的时间”,并且它们适宜于生长的群体必须存在于它们的时间经验的共时化(Synchronisierung)之中,因为它们的历史就是它们全都参与的共同形成过程。

这样的见解不可避免地导致形而上学的问题:宇宙是一个被决定的系统,还是一个部分未被决定的系统?它是一个“封闭”系统,还是一个“开放”系统?

导致物质结构的出现、导致无机系统和有机生命系统的构成的过程显然是不可逆过程。它们不是在平衡系统中发生,而是在非平衡系统中发生的。决定一个封闭系统的各个部分运动的规律,在涉及到过去和未来时是对称的,并固定地面向时间的逆转。但是,物质和生命系统的进化表明过去和未来的质的区别:过去决定了现在,是固定的;而未来对现在开放,是不固定的——它部分地是未被决定的。这意味着现在是部分地被决定的,又是部分地未被决定的。它徘徊在必然性和随机性之间,它在对或然性的选择中展开其特点。

210

所有有结构的物质都显示了一个部分地未被决定的可能性领域,这使得它的行为是开放的。

我们被迫一步一步地放弃对空间和时间里的个别原子的行为作因果性的描述,不得不考虑自然方面在各种各样的可能性之间的自由选择,对这些可能性,只有概率的考虑才适用。^①

^① N. Bohr, *Atomtheorie und Naturbeschreibung*《原子理论与自然的描述》, München, 1931, 页3; 另见 W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*《部分与全体》, München, 1969, 页110。

因果规律的断言仅限于现实,它们不去区别过去和未来、现实性和可能性。

但是,概率规律的断言却对可能性加以定量化,这样的陈述从统计学上考虑到过去和未来的差异,因而也考虑到了可能性在其中实现的时间方向。这个时间方向是不可逆的:现实性来自可能性,而不是可能性来自现实性;未来变为过去,而过去不能变为未来。

物质和生命系统的进化过程不是单一直线型的因果链条。它更似一个增长和扩张的基本粒子和结构的网络。这些结构呈扇形展开,不仅在现存的环境中,而且也在未来所提供的可能性领域中延伸。在此,每一个单个的实在都是众多可能性中的一种可能性的实现。“如果我们要描述每一种可能的蛋白质结构,每种结构只取一个例子,那么,我们就要对付一个大得连整个宇宙都装不下的数字,不管所取的蛋白质被挤得多么紧。”^①每一个个别的实在实际上都是一个独特的实在。“没有两个鸡蛋是一样的。”

由于已实现的每一种可能性,更为复杂的结构产生了,而它们反过来又打开了新的可能性领域。这意味着,随着可能性的实现,可能性本身并没有减少,反而增加了。更丰富的形式随着行为的非决定性而日益增加,而这又引起未来可能性的增加。在物质和生命的等级构成中,行为的非决定性也增长了,随之,对环境变化的适应能力,容纳自我转变和自我阐释的能力也增长了。但是,如果可能性领域随着复杂性的增长而增长,那么,脆弱性和易毁灭性的程度当然也同时增加。因此,某些高度复

211

^① M. Eigen, *Schöpfung oder Offenbarung* (创造还是启示?), 收于 K1. Piper 编, *Lust am Denken*, München, 1981, 页 45。

杂的系统具有特别迅速的衰败速度。

如果物质和生命系统被描述为开放系统,这意味着,就时间而言:1. 通过不可逆过程而改变的系统的未来状况,不同于作为起点的目前状况。2. 可能性概念表达了系统可以经历各种各样的变化过程这一事实。3. 受此制约、并通过概率规律而定量化的行为的非决定性指向这一事实:系统拥有某种开放的预期领域。4. 开放系统是由未来和过去之间的质的差别所构成的时间结构决定的。它们实现可能性,并通过这些实现,又获得新的可能性。5. 最后,系统的开放性总是伴随着它的相对封闭性,若无封闭性,则开放性就会导致自我解体。只有相对稳定的系统才能为交流和期望提供开放性。

生命进化的结构既显示了连续性,也显示了质的飞跃。我们把下列顺序看作不同的阶段:

基本粒子

—原子

—分子

—大分子细胞

—多细胞有机体

—生命有机体

—有机体群

—生物

—动物

—从动物到人的过渡领域

—人类

—人群

如果我们看看这个顺序,我们就会发现,部分总是产生整体——也就是说,产生一种新的结构和一种新的组织原则。这是从特定领域的数量到一种新质的飞跃。我们还可以看到,随着结构的复杂性的增加,交流的能力也增长了。而由于交流能力的增长,适应与转化的能力也随之增长了。这反过来又拓宽了期望的范围。没有迹象表明,开放的生命系统的交流网络的增长在原则上是有限的。也没有迹象表明,复杂系统的进化和新的组织原则已经到了尽头。

212

这就把我们带到了最后一个问题:如果只有假设物质和生命系统是开放系统而不是封闭系统,我们才能理解这些系统的进化过程,那么,对于作为整体的宇宙应作如何的解释——是解释为封闭系统,还是开放系统?

如果我们以封闭系统为前提,那么,进化就意味着是通过原则上有限的可能性进行交流并发生作用的子系统内的过程。熵定律对宇宙整体仍然有效,尽管它并不适用于个别的开放系统。

但是,另一方面,如果我们把宇宙理解为包含在不可逆转的历史和进化进程之中,那么,我们就是把它解释为一个开放系统。在这种情形下,熵可以显示在个别的系统和过程中,但它不适用于整体。然而,这样一来,我们就必须假设宇宙本身有一个超越的、统摄一切的环境(宇宙处于和它的交流之中),以及一个超验的未来(宇宙正向着它而演化)。

在此,我们试图把进化的宇宙本身理解为一个向未来开放的、不可逆的、交流的系统。自然的历史和进化的整个结构都指明把将来同过去区别开来的方向。进化只有通过开放系统的复

制和不断增长的交流才有可能。通过它们不断增长的相互依赖,越来越丰富的可能性就呈现出来了。开放系统的基础结构的不断扩大,积累了越来越多的可能性剩余。这种剩余不仅是现存能量的相互交换的结果。它还来自这一过程:在任何给定情形中,把期望加以扩大,使之进入超验未来的范围之内。如果“开放系统”的象征适用于所有的物质和生命系统的话,那么,难道不应该把整个世界也看成是一个开放的系统吗?但是在这种情形下,我们又当如何理解宇宙本身周围的环境呢?使它的可能性和它的进化本身变得可能,这又是什么意思呢?

1. 如果宇宙所据以构建的个体系统是开放系统,那么似乎显然可以以类比的方法把宇宙解释为“开放系统”。

2. 如果开放系统的进化导致了复杂的开放系统,如果我们看不到这种进化的尽头,那么似乎显然可以认为宇宙本身是一个“自我超越的系统”。

3. 被理解为开放系统的宇宙是:

(a) 一个参与性的(partizipatorisch)系统,^①它指向并且依赖于不同开放子系统之间的越来越丰富、越来越多样化的交流,不论它们的组织层次相同还是不同。从相同层次上量的多样性的积累中,产生了向更高组织层次上新质的飞跃的可能性。通过万物的相互感应,宇宙似乎在自身中包含着所有的生命和物质系统普遍共生的趋势。

213

(b) 作为一个倾向于不断增长的交流的系统,我们还必须把世界看成是一个预期性的(antizipatorisch)系统。随着四面八方的交流的增加,可能性领域之中的预期的范围也增大了。世界开放

^① I. Prigogine 和 I. Stenger,《与自然的对话:自然科学思想的新方法》,同前,页 267 以下。

系统的特征自我超越,无论是在个别情形中,还是作为整体。它超出自我,因为由于它的不平衡,它显然无法“停留”在任何给定的状态中。这种永久的自我超越通向诱人的和引导性的超越性的前院(Vorraum),只有在这个前院里,自我超越才有可能。

(c)我们这样说,就是把宇宙解释成由多种多样互相交流的单个开放系统构成的自我超越的总体。所有单个的物质和生命系统,连同他们交流复合体的整体,“出现”(ek-sistieren,存在)于超越性中,并离开这种超越性而继续存在(subsistieren)。如果我们把世界的这种超越性称为“上帝”,那么,我们可以权且这么说:

世界无论就其不同部分而言,还是就其整体而言,都是对上帝开放的系统。上帝是包围在世界之外的环境,世界依靠它并在它之中生存。上帝是世界的超世的前院,世界正在向其中演化。上帝是新的可能性的根源,从这些可能性中,世界获得它的现实性。

于是,我们应当从上帝方面着眼,把上帝理解为向世界开放的存在(Wesen)。他以其存在的可能性统摄世界,并以其圣灵的力量贯穿世界。通过他的圣灵的力量,他亲临世界,并内在于每一个系统之中。

在所有开放系统中都存在着同四面八方交流的明显趋势,以及向着永久的自我超越性的推进,这是上帝的圣灵临在世界的标志,也是对这种临在的反应。这就是古代关于“上帝的痕迹”(vestigia Dei)的教义所指的东西。^①

^① 把自我超越的概念作为朝向上帝的世界的原则,也为 K. Rahner 在 *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung* (进化论世界观内的基督论) 中所用,该文载于 *Schriften zur Theologie*, 卷五, 页 183 - 221 (英译: London 和 Baltimore, 1966, 页 157 - 192。——译注)。

因此,除非我们同时想到上帝内在于世界(Welt-immanenz),否则,就不可能设想上帝超越于世界(Welttranszendenz);同样,如果没有他对世界的超越,也不可能设想上帝在世界中的进化内在性。这两者是相互联系的。我们只有理解上帝的此世性(Diesseits),才能有效地谈论上帝在世界之外的存在;反之也同样正确。因为教会的神学在同进化论的争论中不断地越来越退缩到上帝的“他世性”(Jenseits)之中,所以,可以理解,新、旧进化论者都把泛神论当作描述他们所理解的神的此世性的方式。

从神学上说,一旦我们把创造的历史理解为上帝对世界的超越性与他在世界中的内在性之间的相互作用,世界就被理解为一个开放的、参与性的和预期性的系统。当然,任何这类基于科学假设的神学陈述都只能是工作草图,它们决不能成为教条。

四 连续性创造

如果我们试图按照进化论提供给我们们的自然知识,寻找对基督教创造论的新解释,那么,我们就必须比传统的创造论更加清楚地最初的创造、持续的创造以及在荣耀国度中创造的完成之间作出区分。如果我们要对创造过程的整体作出全面的考察,那么就必须作出这种区分。下面,我们试图在作为“开放系统”的创造的背景中进行神学思考。^①

^① J. Moltmann, *Schöpfung als offenes System* (作为开放系统的创造), 载于 *Zukunft der Schöpfung*, 同前, 页 123 以下; 另见 A. Peacocke, 《创造与科学世界》, 同前, 页 154 以下。

1. 根据创造故事的经文,最初的创造显然是一种没有先决条件或预先假设的创造。后来关于“从无中创造”的说法是表达一般世界存在的奇迹,以及存在本身的初始偶然性的方式。世界的存在,以及历史上所有进化阶段的存在,都是“偶然性”,尽管从神学的角度看,它们并非纯粹的偶然性(即德国人所谓的“盲目的偶然性”),而是一种有意的偶然性(ein beabsichtigter Zufall)——是上帝为了自我表达他的善,并以他的荣耀作为它们的终结和目标而自由创造的结果。在关于上帝的创造的神学概念中,进化诸阶段的偶然性和目的性既不矛盾,也不对立。^①

215

最初的创造同时就是时间的创造。因为时间只能在变化之中显示出来,因为只有变化之中它才能被知觉,所以,初始的创造必须被理解为“可变的创造”(creatio mutabilis)。它不是封闭在自身中;它是向着它的历史开放的,这带来的既是预言,又是拯救;既是消灭,又是完满。如果上帝把造物作为他的荣耀的国度,那么,正是上帝给了它运动,同时还给了它一个不可逆的方向。他通过开辟新的可能性而在这运动中伴随它,并通过他的创造性的圣灵的团契而把它吸引到这个方向上。由于对自己历史的这种开放性,我们甚至应当把最初的创造看成是一个“开放系统”,它在自身当中既没有它的根基、也没有它的目标和平衡,它一开始就被设计得偏离中心,而指向未来的方向。当我们说最初的创造是一个开放系统时,我们还指,这个开端确立了使得造物的沉沦、得救以及完满的历史成为可能的条件。

创造的这一历史的目标不是要回归伊甸园的原始状况。它的目标乃是要显示上帝的荣耀。的确,这个结局代表了嵌入创

^① 参照 C. Bresch, *Vom Würfeln, das kein Glücksspiel war* (论并非赌博的掷骰子),《思想的乐趣》,同前,页 25-53。

造本身中的真正应许的实现,从这个意义上说,这个结局是和开端相对应的;但是,在荣耀国度中天地的新创造超过了关于最初的创造所能说出的一切。

认为静止而稳定的宇宙中存在着完美、自足的平衡,这种观念是和《圣经》——特别是弥赛亚的——关于创造乃是为了将来的荣耀的观点相矛盾的。^① 把未来看作是回到完美状态(*restitutio in integrum*),或是回到最初的、伊甸园里的创造状态(*status integritatus*),这样的观念既不能叫做《圣经》的,也不能叫做基督教的。^② 只要简单地将《圣经》的头一章和最后一章加以对比,就足以反驳这种传统的教义。

2. 从神学的角度看,进化论对于创造的秩序,以及继最初创造之后的持续创造,都有影响。它们和“从无中创造”的教义决不矛盾。但是,它们确实迫使神学重新拣起被忽视的“持续创造”、“上帝的普遍同在”(concursum Dei generalis)以及“神佑”(providentia Dei)的教义,并且对之重新加以阐释。在此,我们将把一种“三部曲”(dreigliedrig)创造的概念作为我们的基本假设:初始创造(*creatio originalis*)——持续创造——新的创造(*creationova*)。

(a) 我们已经看到,把上帝的初始创造和他在历史中的创造活动区别开来是非常重要的。初始的创造是没有先决条件的,而历史的创造的先决条件却是最初的创造。同样,我们必须区

216

^① 和 Thomas von Aquin 相反,在他看来,时间具有一个首尾相应的循环结构(*STh I*《神学大全》第一卷,问题 90,条目 3-2)。

^② 和 R. Bultmann,《信仰与理解》(同前,卷三,Tübingen,1960,页 29,36)相反。对他来说,末世论的启示是对创造启示的“恢复”。与此相反,P. Evdokimov(《自然》,同前)给出了如下的正统定义:“天国不是对乐园的简单回归,而是把整个创造物吸收在内的向前推动的创造性的完成。”(页 8)

分初始的偶然性和在开放系统过程中事件的偶然性。但是,长期以来,神学的传统把上帝的创造工作局限在最初的创造上;他在历史中的创造活动被看成他的起维持作用和伴随作用的工作。然而,这样描绘创造和维持是不符合《圣经》的。在《圣经》里,用于描述神圣创造的独特词语 bara,多用来指上帝在历史中的解放和拯救的创造活动,而不是用来指世界的初始创造。《新约》谈到“在基督里成为新造的人”,谈到“赐生命的灵”,以及“看哪!我将一切都更新了”的末世论应许。因此,如果我们把神圣创造活动只限制在起初,在历史的脉络中只谈论“维持”,在末世论方面只谈论“救赎”,这在神学上是不恰当的。这是传统神学的谈论方式。但是它反映的与其说是贯穿于《圣经》观点中的红线,不如说是古代世界的宇宙论所施加的系统的强制性。

(b)上帝在历史中的创造活动的前提是他的最初创造。历史中的创造是在已经被创造的东西的基础上进行创造。它可以指上帝在保护造物脱离毁灭力量时的活动。于是,关于持续创造的教义就意味着对已经产生的造物的继续维持。我们可以说创造主每一瞬间都在重申他最初的“肯定”(Ja),重复着他的创造活动和安排秩序的活动。^①上帝并不创造任何新东西,而是通过维持和保护的方式,不断地创造他业已创造的东西。根据这种观点,持续创造并不产生任何新的偶然性;它通过水不止息的重复而保持已经被创造的造物的偶然性。这意味着我们不是从新的偶然事件中,而是从一成不变的连续性中认识持续创造的。

然而在先知神学中,上帝在历史中的创造行为是在解放和拯救这样意想不到的“新事物”中被辨认出来的(赛 43: 18 以

① 能量守恒的科学原理反映了通过上帝而对世界进行持续维护的神学原理。

下)。这里,上帝的历史活动不是指向对已经被创造出来的东西的维持,而是指向对拯救的期盼,在拯救中,造物将达到完满。它不只是持续创造。它同时也是新的创造。作为新的创造,它也是期盼中的创造(*creatio anticipativa*)。上帝在历史中的创造活动预示着时间中的完满。随着人类历史中自由、公义和拯救的创造,最初的创造在其自身中所建立的那个应许开始得到实现。上帝在历史中的统治这一启示开始了作为上帝国的创造的完成。诚然,上帝的这些新的创造和成全行为,最初只是在人类历史中被知觉到的。但是,它们在自然的历史中也有影响,甚至也有类似的情况:“你使地面更换为新”。(诗 104:30)

一种详尽的持续创造论必须从两个方面来看上帝的历史活动:对上帝所创造的世界的维持,以及对它的完成和完善所作的准备。上帝在历史中的活动处于初始创造和新创造之间。神学传统片面地强调对世界的维护(*conservatio mundi*)。新的进化论神学和过程神学又片面地强调世界的发展。但是,如果我们在最初的创造和新的创造之间发现了持续创造,那么,我们就应该把上帝的持续不断的创造活动理解为一种既维护又更新的活动。上帝的维护活动展示了希望,而他的更新活动则展示了他的信实。但是在本质上,每一种维护活动都是更新性的,而每一种更新活动又都是维护性的。^① 上帝的历史活动因而是具有末世论倾向的:它通过对完成的期待和为这种完成准备道路,从而维护初始的创造。上帝的历史活动有着宇宙性的维度:它把整

① 关于“持续创造”问题,参见 O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*《教义学基础》,卷一,Neukirchen,1955,页 556 以下;W. Trillhaas 的 *Dogmatik*《教义学》,Berlin,1972,页 152;H. - G. Fritzsche 的 *Lehrbuch der Dogmatik*《教义学教程》II, Göttingen, 1967,页 294 以下。

个宇宙带入一种新的状况。

创造的开放系统指向上帝在历史中的创造活动,在这种活动中,创造物的趋势和它的未来得以实现。

(c)上帝最初的创造活动是没有任何先决条件的,它体现在把创造看作是一种毫不费力的创造活动的传统中:“上帝说:‘要有光。’就有了光。”但是,在先知神学中,关于上帝对自由、公义和救赎的历史创造却有不同的描述;在此,它被描述为上帝的负重和疲倦(赛 43: 24)。^① 创造主因他所造的存在物的矛盾而受苦。他把他的创造物的罪孽、过错、痛苦和疾病都放在上帝的新仆人身上:“因他受的鞭伤我们得医治”(赛 53: 5)。救赎的创造来自矛盾的痛苦。称义的创造来自不公正的痛苦。因此,上帝在历史中的创造同时包含了激情与行动。传统的教义教导,尽管世界有罪,但上帝仍然维持它;即便如此,传统教义也把这看成是上帝的忍耐,并把它理解为上帝长期忍受痛苦的一种表达。^② 上帝在历史上的不可穷尽的创造力量总是首先显明在他忍受痛苦的力量不可穷尽。这并不是他软弱的标志;这是他的力量的显示。“八福”中“温柔的人有福了!因为他们必承受地上”(太 5: 5),首先适用于上帝自己。

我们只要看一看被造的万物,我们就能作出这样的概括:一个系统越是能够忍受压力,它就表明自己越强大,越是适应生存。它吸纳敌意的冲动,并有效地同化它们,而不毁灭敌人

^① Athanasius 也在创世时不费力气的命令和道成肉身之间做了区分,虽然他没有把基督的受苦和受死融入他的创造逻各斯的道成肉身概念。参见他的 *De incarnatione*《论道成肉身》第 44 节。

^② 定罪的推迟(ἀρεσις τῶν ἀμαρτιῶν)包含着赦罪(πάρσις τῶν ἀμαρτιῶν)的承诺。见 O. Weber 的《教义学基础》,同前,页 569 以下。

或自己。这样做,它自己就会变得越来越丰富,越来越有应变力。一个开放的生命系统越是能忍受痛苦,它能学到的就越多。

因此,我们必须把上帝不可穷尽的忍耐力和他积极的受苦能力看作是他在历史上的创造活动的根源。他甚至和所有与他中断交流、僵化成封闭系统并注定要死的生命系统保持交流。通过对这种中断交流的忍受,上帝使他所创造的存在向未来开放;而且,借助于这个未来,他还使未来所提供的转变或新方向成为可能。上帝在历史中的创造活动,本质上在于打开自我封闭的系统;他是通过忍受交流的痛苦而做到这一点的。通过他永不枯竭的受苦能力和心甘情愿的受苦,上帝也创造了从孤立中解放出来的非常特别的机会,以及各种开放的生命系统的非常特别的进化机会。因为它从根本上说是受苦和忍耐的创造,所以上帝在历史中的活动也是一种沉默的、秘密的活动。上帝不是通过超自然的干预,而是通过他的受苦、通过从他的受苦中打开可能性,把造物引向它的目标,把进化推向前进的。从世界历史来看,受苦的转化力量是上帝的解放和完满行为的基础。德日进也是这么认为的,他写道:

难道有必要回忆,这里所阐述的物种转化论观点 (transformistische Ansichten),不但和第一因的存在丝毫不矛盾,相反,却向我们揭示了以最高尚、最可靠的方式想像第一因的作用?基督教的物种转化论者并不把上帝的创造行动看作是他的工作侵入预先存在的存在物的世界中,而是看作在事物的核心中他的工作的相继阶段的出现。它仍然是本质性的,仍然是普遍的,

219

也绝不因此就不虔诚。^①

如果我们试图在世界历史中和世界上每一单个生物的生命史中设想“上帝的伴随活动”(concursum Dei generalis et specialis, 上帝普遍和特殊的共在)的性质,那么,我们就能想到一系列的关系:上帝在他的创造物的活动中并通过这一活动而行动;上帝利用他的创造物的活动并出于这一活动而行动;创造物出于神圣的权能并进入神圣的环境而行动;创造物的活动由于神圣的忍耐而成为可能;上帝在世界的临在是为创造物的自由而准备的空间,如此等等。我们不必指望上帝的伴随活动会只以超自然的干预和引人注目的破坏的形式出现。任何这样的期望实际上都会扭曲我们对那种伴随活动的理解。但是,指出上帝平静而不引人注目地和历史伴随,决不排除关于“神迹和奇迹”的经验。只有根据对上帝的伴随活动的持续经验才有可能识别它们。

通过他的圣灵,上帝亲自出现在他的创造物中。整个创造物就像一块由圣灵的效能编织成的织品。通过他的圣灵,上帝呈现在物质的每一个结构中。创造物既不包含无精神的物质,也不包含无物质的精神;只有获得信息的物质。但是,支配生命和物质系统的形形色色的信息应该被命名为“精神”。在人类身上,这些信息以生物的方式达到意识。在这个意义上,整个宇宙都应该被描写为和上帝相对应——和他一致:因为它通过圣灵上帝而形成,在圣灵上帝中而存在,它还借圣灵的能量和力量而运动和演化。

^① P. Teilhard de Chardin,《人的出现》,同前,页359。

实际上,为什么泛神论对于许多进化论者来说似乎是一种合理的哲学,不管它是物质泛神论、自然泛神论,还是生命泛神论?其原因不仅仅是为了反叛教会,争取解放。原因是事实性、实质性的。当人们看到世界初始的偶然性时,有神论总是作为一种显而易见的哲学而出现;因为有神论在上帝和世界之间做出区分。但是,当我们思考宇宙和生命从事件的偶然性中进化的时候,能动的泛神论就显得更为合理:自组织的物质同时也超越自我,并产生自己的进化。因此在这个意义上,它是自我创造的。这个现象当然能够借助于斯宾诺莎的整体主义理论来解释。自然是能动的自然(*Natura est natura naturans*)。因而,或者是上帝,或者是自然(*deus sive natura*)。但是,三位一体的创造论却提出了一种圣灵论的(*pneumatologisch*)解释。存在于世界和它的每一部分中的上帝就是创造性的圣灵。存在于演化的世界中的不仅仅是上帝的灵,而是圣灵上帝,以及他的非被造的、却是创造性的能量。^①

3. 创造的未来。我们已经把最初的创造称为一个开放的系统,并把上帝在历史中的创造活动解释为在时间中打开封闭的系统。不可避免地随之而来的问题是,我们是否必须把创造过程的完满设想为是开放系统和被开放系统的最后结束(*Abschluß*)和完成? 荣耀的国度就是那最终达到其结束的世界系统吗? 在这种情形下,新的创造就会是时间的终结,它自身就会是永恒的(*zeitlos*)。于是,“人”这个开放系统将只不过是一个未完成的系统,而自然的开放系统将只是尚未封闭的系统。历史就将是一个还没有完全彻底地被决定的宇宙的状况。完成

^① 此处参见 A. Peacocke,《创造与科学世界》,同前,页 203 以下,为了把上帝的超越性同他的内在性联系起来,Peacocke 恢复了对“万有在神论”的偏好

(Vollendung)就将是人类自由的终结,是所有由于尚未存在的存在而成为可能的可能性的终结。^① 时间就会被吸收进永恒之中,潜在性就会被吸收进现实性之中。但是,在神学上并不能这样来理解完成。如果创造的过程要通过上帝的寓居才能完成,那么,新的创造就是被神圣生命的无限丰富性所寓居,而荣耀的创造就是完全自由地参与到上帝的无限存在之中。所以,上帝永恒生命的无限丰富性的寓居就尤其意味着所有生命系统的开放性,以及它们永恒的生命,而非它们有限的僵化。所有生命系统对神圣生命不可枯竭的丰富性的开放,也导致它们自身中之间的改善了的交流;因为上帝的寓居驱走了否定的力量,也从造物中驱逐了恐惧和生存竞争。所以,“上帝国”也是普遍的“万物交感”之国。

甚至还可以假设,在荣耀的国度中还将会有时间和历史,有未来和可能性;它们不再受阻碍,不再模棱两可。因此,更可取的是谈论“永恒的时间”,而不是谈论“没有时间的永恒性”(zeitlose Ewigkeit)。我们不应谈论“历史的结束”,而是应该谈论前历史(Vorgeschichte)的结束,以及上帝、人类和自然的“永恒历史”的开端。当然,这就意味着想像没有易朽性的变化,没有过去的时间,以及没有死亡的生命。但是,这在充满生命与死亡、生成与逝去的历史中是很困难的,因为我们所有的观念都是由这些流逝无常的经验所塑造的。不过,有限性不一定和必朽性有联系。也有不朽的有限生物。根据《路加福音》二十章 36

^① 这是针对 E. Bloch 的“关于尚未存在的本体论”的批评,参见 E. Bloch 的 *Philosophische Grundfragen I. Zur Ontologie des Noch - Nicht - Seins*《哲学的基本问题 I: 关于尚未存在的本体论》,Frankfurt, 1961。这种类型的本体论只能激起一时的希望。它的实现在于“身份之家”的封闭系统。

节,从死里复活的人就将成为新人,“和天使一样”。而天使既是有限的,又是不朽的。保罗告诉我们,信的人已经在圣灵中被改变了,“荣上加荣”(林后 3:18);因此,我们可以假定在“荣耀的国度”里也将会有这样的转变过程。

自然系统的构建方式也指向这一方向,就像人类的历史经验一样。物质的结构已经展现出不受决定的行为的范围。在原子结构向更为复杂的系统的发展过程中,我们发现了向时间和越来越丰富的可能性的更大开放性。随着复杂系统的进化,行为的不确定性也增大了,因为可能性增加了。人类个人和人类的社会系统是我们已知的最复杂的系统。他们在他们的行为中展示了最大程度的非决定性,最广泛的对时间和未来的开放性。但是,开放系统对可能性的每一次实现都创造了对更多的新可能性的开放性。它绝不是一个仅仅实现可能性并把未来转化为过去的问题。这意味着,通过上帝的寓居而完成创造过程的荣耀的国度,不可能被想像成为一个最终被完成却从此自我封闭的系统。我们必须把这一国度看作所有有限的生命系统对未来丰富性的开放性。当然,这还意味着不再把上帝的存在想像为仅仅是所有被实现的可能性的最高实在。于是,我们就必须把他的存在设想为使所有可能的实在成为可能的超验行为。

第九章 创造中的上帝形象：人类

222

从古代起,神的形象就一直是神学人类学的基本概念:人类被创造成为神在地上的形象。^①但是,《圣经》传统对于这一概念的核心地位并没有给出任何理由。^②我们只是在祭司著作(创1:26、27,5:1,9:6)中看到它,虽然这一思想是《诗篇》八篇6节的基础,《所罗门智训》二章23节和《传道书》十七章3节对它也熟悉。在《新约》中,它被当成仿佛是传统概念而加以使用(雅3:9;林前11:7),但是它并没有得到进一步的发展。传统的历史中的这些发现使得这一点变得很好理解:神学人类学总是在创造论的语境中考虑人和上帝的相似性。这一术语被用来描述原初状况下的人类的理想图画,即那由于堕落而被掩盖和毁坏,又由于上帝的恩典而得以恢复的形象。由于这样一种片面的观点,神学人类学就迷失了方向,从而接近于宇宙起源的神话,并受制于它的符咒;在这样做的时候,它就忽视了人类历史的弥赛亚方向和趋势,这实际上是《新约圣经》

① 参见 L. Scheffczyk 编, *Der Mensch als Bild Gottes* (作为神的形象的人), 见 *Wege der Forschung*, 1969 (124), Darmstadt。另外参见 D. Bonhoeffer, 《创造与堕落》, 同前, 1933; K. Barth, 《教会教义学》 III/1, 同前, 页 214 以下; V. Lossky, 《根据上帝的形象和相似性》, 同前。

② O. Weber 已指出这一点, 见他的《教义学基础》, 同前, 页 615 以下。(英译: Grand Rapids, 1981, 页 558 以下。——译注)

要求它应当具有的基础。

在这一章中,我们将试图把人类理解为神的形象,从三个方面来历史地审视这一观念:

1. 作为对人类的最初的委任:神的形象;2. 作为对人类的弥赛亚呼召:基督的形象(imago Christi);3. 作为人类的末世论荣耀:人是上帝的荣耀(gloria Dei est homo)^①。从解释学上说,这意味着,虽然我们将从对《旧约圣经》的创造故事的神学解释开始,但是,我们将以基督的弥赛亚福音来阐明这种解释,并将因此把对人类的最初的委任和他们在上帝国中的最后荣耀联系起来。这样,我们将按照最后出现的东西来认识那最先出现的东西的特性,并将根据结尾来理解开端。这种神学的阐释——或者更准确地说,这种按弥赛亚定向的阐释——既不同于历史的释经学,也不同于以律法书(Tora)为根据的神学释经学。但是它当然以这两者为前提,不抛弃任何一个;它把两者整合起来。

讨论了在上帝与人的三重历史中人和上帝的相似性之后,我们接着将在系统神学的框架内考虑基督教人类学的问题。一个曾经引起教派争论的传统问题是,此时此刻的人如何能被理解为既是神的形象,同时又是罪人;在此我们要给出一个既和宗教改革家们不同,又符合《圣经》根据的解答。人类学和神学总是相互联系着的;因此,在克服西方上帝观念中的一神论时,我们还必须克服在人类学中和它相应的个体主义。人类是三位一体的形象(imago trinitatis),并且只有当他们彼此联合的时候,才与三位一体的上帝相符。

223

^① Thomas von Aquin 已经这么说了,《神学大全》,同前,问题 93,第 4 条:“我们看到神的形象以三种方式存在于人身上”。

一 对人类的最初限定:神的形象

为人和上帝相似的概念提供依据的经文给我们带来了翻译上的困难。在此,我们将从下列译文出发:

神(以罗欣 Elohim)说“我们要照着我们的形象,按着我们的样式造人,使他们管理海里的鱼,空中的鸟,地上的牲畜,和全地并地上所爬的一切昆虫。

神(以罗欣)就照着自己的形象造人,乃是照着他的形象造男造女……

《创世记》一章 26、27 节

从 26 - 30 节经文,整个文本的复合体是以下列方式构建起来的:引言、决断、人类的被造、祝福,以及委任和供应。^① 为了从神学上理解这一段文字,我们可以列出下列要点来:

(a)造人是创造的最后工作。它始于一段庄严的引言,宣布了上帝方面的一个特殊的决断。在创造光的时候,我们读到:“上帝说……于是就有……”(创 1:3)。在创造动物的时候,我

① W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*《祭司文献的创造历史》,第二版,Neukirchen,1967; Cl. Westermann, *Genesis. Kapitel I - II. BKAT*《〈创世记〉第一至十一章评注》,第二版,Neukirchen,1976; J. J. Stamm, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im AT*《〈旧约〉中人与上帝的相像性》, *ThSt*, 1959 (54); Ph. Tribe, 《上帝和性别修辞学》,同前; J. Jervell 的文章《神的形象 I》, *TRE VI*, Berlin, 1980, 页 491 以下; H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*《旧约人类学》, München, 1973。

们读到：“上帝说……上帝就造出……”（创 1:20 以下）。但是，当人类被造的时候，叙述是这样的：“让我们造……于是上帝就创造……”人类的产生，不是通过上帝的创造性话语，而是出于他的特殊的决断。决断之前的话语是上帝对他自己说的。这是一种自我劝勉。在决断中，决断的作出者首先对他自己发生作用。在对别的人和别的事物发生作用之前，他“为自己”作出决断。在我们此处看到的自我劝勉中，上帝先委任他自己为他的形象的创造者，然后才创造出这个形象。“上帝为自己作出决断”（Gott entschließt sich）。内在于这个决断之中的，是上帝被限制在这个单一的可能性上，而内在于这种限制之中的还有上帝的首次自我降卑（Selbsterniedrigung）。这一点从下列事实中看得很清楚：上帝把他的形象和荣耀“移植”（setzen）到他的世俗造物——人类当中；这意味着他自己被吸引到他的这些被造物的历史之中。^①

《创世记》一章 26 节的复数形式历来被视为一个谜，引发了许多不同的诠释。以罗欣是在同一群神说话吗？以罗欣是在对一位女神说话吗？它是“表达尊贵的复数”（plural majestatis）吗？^② 这些诠释中没有一种能解释这段话中上帝对他自己说的话。我们必须把这段特殊的讲话理解为“表示深思熟虑的复数”（plural deliberationis）——理解为“同他自己的心交谈”（Beratung mit dem eigenen Herzen）。但是，在同自己交谈中的自我劝勉的前提是自我劝勉的人和他自己的

① 此处参见 J. Moltmann,《三位一体与上帝之国》，同前，页 119 以下。

② 在 W. H. Schmidt,《祭司文献的创造历史》，同前，页 129 以下和 Cl. Westermann,《〈创世记〉第一至十一章评注》，同前，页 203 以下讨论了一系列的可能性。

关系。同自己的关系反过来又以自我分化和自我认同的可能性为前提。于是,主体就是一种复数形式的单数,或是一种单数形式的复数。在这个地方,单数和复数之间的这种变换是非常重要的:“让我们造人——和我们相像的一个形象。”^①也就是说,神的形象(单数)被认为是和上帝的“内在”的复数相对应的,但仍然是一个单个的形象。在下一节经文中,单数和复数是以相反的方式分配的:上帝(单数)创造了人(单数),他创造了他们(复数),作为男人和女人(复数)。在此,复数的人应该是和单数的神相对应的。尽管自我决断的上帝是单数形式的复数,但是他在地上的形象——人——却显然被认为是复数形式的单数。于是,这位在自身中分化又与自己合一的独一上帝,在彼此联合而为一体的人类——男人和女人的群体里找到了对应。

这里,单数和复数之间的相互作用显然是有用意的;教父时代教会的神学把它看成是三位一体的启示。当然,从历史上说,而且按照律法书来看,在这段经文中是找不到任何三位一体教义的。不过,这段经文是后来把上帝理解为三位一体上帝的根源之一,这种理解是由于基督的弥赛亚福音而达到的。

225 (b)上帝把人创造“成为(zu)他的形象”。但是传统的译法说是“按照(nach)他的形象”——以他的形象为模型。他们这样说,就预先假定在上帝中有一个“原型”,人类按照这个模型被塑造出来,他们是这个原型的一个摹本,一个有感觉的副本。这种看法是以教父神学中的柏拉图的“原型—表象”的思想为基础的。但是它的背后还有着《新约》的基督论。基督是“神的形

^① Ph. Trible 在《上帝和性别修辞学》,同前,页 21 中指出了这一点。

象”，万物通过他被造(西1:15 以下；来1:3)。因此，作为上帝的儿子，他也是众信徒“要效法他的模样”的“长子”(罗8:29)。基督的形象就是以基督为中介的神的形象。因此基督徒们喜欢把上述这段《创世记》经文翻译为“按照他的形象”。但是，这一短语所具有的基督论含义也可以在“成为他的形象”这种译法中找出来，如果它的意思是指人类是沿着基督所是的神的形象的“方向”被造的——这是人的使命的整体趋势——因而人类的被造是通向道成肉身的。这样一来，基督论就被理解为是人类学的完成，而人类学则成了基督论的准备。

对人类的委任是以两个不同的希伯来词语来描述的：Zālām 和 demuth，希腊语是 εἰκών 和 ὁμοίωσις，拉丁语是 imago 和 similitudo。这些词语中的第一个用于指具体的表象，第二个用于指相似性。第一个更偏于表达外在的表象，第二个着重于反射性的内在的关系。这两个词都有可能是从埃及的帝王神学(Königstheologie)那里借来的。法老是上帝在地上施行统治的副本，是他的代表、他的代理人、他的反映以及他在世界上的显现的样式。《诗篇》第八篇把被造成为神的形象的人表述为王室成员。根据古代东方的“表象”思维，法老实际上呈现于他在他帝国的所有行省中矗立的雕像中。同样，人类也被看作是建立在地上的“上帝主权的象征”。如果把关于神的形象的术语看作是派生于帝王神学的见解是正确的话，那么，这种派生本身就包含着革命的政治潜能：不是帝王，而是人类——男人和女人在同样的程度上，所有的人，以及每一个人，才是神的形象、代表、代理人和反映。从历史上看，不管我们是否能说祭司著作包含了一种对帝王神学的“民主化”，这一段落在整个犹太和基督教的政治史中产生了“民主化”的效

果。^①就后来的统治地球的责任而言,人类之间根本就没有区别,有的只是平等。

作为神的形象,人类在地球上代表上帝;作为他的相似物,他们反映了他。如果我们认为和上帝相像之处只在于关于人统治万物的神圣委命,这将是片面的。正如相似性的概念所强调的,形象本来也是一种神圣的“显现的模式”。它是“他的荣耀的反映”,正如《诗篇》第八篇所强调的,这一点在保罗看来至关重要。上帝亲临在人类当中。“人类在哪里出现,他就在哪里出现。”^②人是上帝在地球上的间接显现。成为某物的形象总是意味着让某物出现,并显示它。

是什么构成人类和上帝的相似性呢?神学传统对于这个问题所给出的答案可以简单总结如下:

1. 根据实体的类比,灵魂(它是人的理性和意志的本性)是人和上帝相似性的所在,因为它是不朽的,和神圣的本性相似。^③

2. 根据形式的类比,人和上帝的相似性在于人的直立行走,以及人向上看的目光。^④

3. 根据相称性的类比,人和上帝的相似性应该在于人对地球的主权(Herrschaft),因为这对应于上帝对世界的总主权。^⑤

① 和 W. H. Schmidt,《祭司文献的创造历史》,同前,页 139 和 143 注 3 一致,和 Cl. Westermann,《〈创世记〉第一至十一章评注》,同前,页 212 后相反。

② W. H. Schmidt,《祭司文献的创造历史》,同上,页 144。

③ 此处参见本章第 4 节。

④ 例如 H. Gunkel, *Genesis*《创世记》,第六版,1922; E. Jünger, *Der gottensprechende Mensch*《与上帝相应的人》,收于 *Neue Anthropologie*, 卷六, München, 1975, 页 355。

⑤ 例如 W. Groß, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift*《祭司文献上下文中的人和上帝的相像性》, *Theol. Quartalsschrift*, 1981(161), 页 244 - 264。

4. 最后,根据关系的类比,这种相似性在于男人和妻子的同居,这对应着上帝在三位一体中的团契。

我们在“人的现象”中找到所有这些答案的起点。它们全都从人区别于动物的特征出发,把人身上所特有的东西都以宗教的术语解释成为他们和上帝的相像。于是,和上帝的相像就意味着把人和动物区分开来的人和上帝的一般关系。

但是,这个出发点却建立在一个错误的推理的基础上。人和上帝的相像在成为人类学的术语之前,它是一个神学术语。它首先说的是上帝为自己创造了他的形象,并进入了和这个形象的特定的关系之中,然后才说到了以这种样式被创造出来的人。和上帝相像首先意味着上帝和人类的关系,只是后来,而且作为其结果,才意味着人类和上帝的关系。上帝把自己置于和人的特定关系之中——一种让人成为上帝在地上的形象和荣耀的关系。人类的本质来源于他们和上帝的关系。正是这种关系给人的本质下了定义——而不是某种特征或别的什么使人类和其他生物相区分。为自己在地上创造了他的形象的上帝,在这个形象中找到了他的对应物。因此,人和上帝的相像在于人和上帝一致这个事实。允许他的荣耀照亮他在地上的形象、并从这个形象发出光亮的上帝,就在人的身上反射出来,如同反射在镜子中一样;这个形象就成为他的神圣存在的俗世形式的间接启示。因此,作为上帝在地上的形象和显现,人类置身于三重关系之中:他们作为上帝的代表统治地上别的生物;他们是上帝在地上的对应物,上帝想要和他们说话,并有意让他们回应他;他们还是上帝的光彩的显现,是上帝在地上的荣耀。

227

惟有人才是神的形象。无论是动物,还是天使,无论是自然

的力量,还是命运的权能,都不能被当成神的形象或者是他的显现或他的启示而受到敬畏或崇拜。《旧约》对偶像的禁止也保护了作为上帝唯一形象的人类的尊严。

如果我们从上帝对于人的关系着手,那么,使人成为神的形象的,不是他拥有任何独到的特征或别的什么——某种使他们区别并高出其他生物之上的东西,而是他的整个的存在。整个的人,而不仅仅是灵魂;真正的人类群体,而不只是个人;和自然相联系的人类,而不只是和自然相冲突的人类——只有这些才是神的形象和他的荣耀。这就废除了是哪些具体现象构成神的形象的问题。

不过,根据《圣经》的传统,显然在某一点上,上帝和人类的关系得以显示,并且可以辨认:人的面孔。正是人的面孔成了上帝的镜子:“我们众人既然敞着脸,得以看见主的荣光,好像从镜子里返照”(林后 3:18)。“叫我们得知神荣耀的光,显在耶稣基督的面上”(林后 4:6)。“我们如今对着镜子观看,如同猜谜(路德版),到那时就要面对面了”(林前 13:12)。当摩西仰望上帝在山顶上的荣耀之后,“他的面皮发光”,众人经受不住,他只好用帕子蒙上脸(出 34:33-35)。当耶稣在山上“变容”(verklärt)之后,“脸面明亮如日头”(太 17:2)。我们得知(启 1:16)将来对世界审判时,“他的面貌如同烈日放光”。“上帝的脸”是一个常用的象征,代表上帝仁慈地而对男人和女人,代表他的专注的关切和有目的的临在。诚然,πρόσωπον 一词也可以意指整个的人。但是整个的人首先体现在他的全神贯注上,而他的全神贯注首先体现在他睁开的眼睛和表情专注的脸上。情绪的表现反映在脸上,一个人的心最清楚地表现在他的脸上;上帝的荣耀也是如此,它在基督的脸上被认识,它也千百倍地反映在看到它、

认出它的男人和女人的脸上。任何可以称得上是神圣相似之所在的别的东西,无论它是灵魂,或是直立的姿势,是统治,还是群居,都以集中的形式表现在人的脸上。这就是为什么人类最初被指定为神的形象已经隐含着面对面看到上帝的末世论应许。我们可以把这一点总结在人类和上帝相像的面相理论(physiognomische Lehre)当中。

(c)人类学中能看到人和上帝相像的第二个地方是性别分化和人类的群居。成为神的形象意味着被指定一种共同的、共享的人性。根据《创世记》一章26节,亚当,即人,是一个和上帝的复数相对应的单数。根据《创世记》一章27节,男人和女人又是和神圣单数相对应的复数。这种单数、复数之间的语法转换是有意的、重要的。从创造一开始,成为人就意味着性别分化和性的关系。《创世记》一章27节也可以译为“把他们创造成为男性和女性”;所以,我们也许还会想起荣格(Carl Jung)所指出的,“阳性人格”(animus)和“阴性人格”(anima)以不同形式出现在每一个人身上,不管是男人还是女人。单数和复数之间的联系显然还旨在避免这种暗示:人是一个属概念(Oberbegriff),男人和女人仅仅是它的种,或者,男人和女人是两种不同的生物。从单数到复数的变换被用来表明这样一个事实:成为人,就意味着性别上的分化,并且分享共同的人性;这两者是同等首要的。为什么性别的差异在人类的创造中得到特别的强调呢?当两性的动物被造时,我们只读到上帝造万物,“各从其类”。对于祝福其生养众多来说,这显然就足够了。但是在造人的时候,两性(Zweige - schlechtlichkeit)本身特别被提到。生养众多的祝福是额外给予这种被造物的(创1:28)。因此,如果性关系不是和生育连在一起,如果它也不是被假定为理所当然的

事情(像在动物物种的情形中一样),那么,这正是真正和上帝的相像以及独特的人类性质之所在。^① 性差别和群居性属于神的形象本身;它们不只是和人类的生育相联系。因此,这种群居性已经和上帝一致,因为在这种群居性当中,上帝找到了他自己的对应物。它在地上代表上帝,上帝以他的男性-女性的形象“出现”在地上。和上帝的相像不可能在孤立中被经验到。它只可能在人类群体中被经历。这意味着人类从一开始就是社会的存在物。他们趋向于人类社会,而且本质上需要帮助(创 2:18)。他们是群居的存在物,并且只有在和其他人和同伴关系中才能发展他们的个性。因此,当且仅当别人和他们发生关系时,他们才能和自己发生关系。孤立的个体和孤独的主体是有缺陷的做人模式,因为他们缺乏和上帝的相似性。^② 个人也不比群体更为优先。^③ 相反,个人和群体正是同一生命过程的两个方面。

但是,如果我们假定,和上帝的相像首先意味着上帝同人类的关系,其次还意味着人类之间的关系,那么,我们就有理由提出一个更深的问题:以男人和女人的形式出现在其形象中的上帝,他的本质是什么呢?我们必须把创造了这种两性形式的人类本质和状况的创造主设想成同时既是男神又是女神吗?^④ 我们必须超性别地把创造主设想为对他在地上的阳性和阴性形象

① Ph. Trible,《上帝和性别修辞学》,同前,页19。但是 Ph. A. Bird 对这种意见持批评观点;参见 Male and Female he created them; Gen. 1:27b in the context of the Priestly account of Creation(“他创造他们为男人和女人”;在祭司创造故事的上下文中的《创世记》一章27节下),载 *HTR*, 74:2,1981,页129-159。

② 参见本章第4节。

③ 和天主教的社会通谕“新事物”(1891年)和“四十年”(1931年)相反。

④ 此处参见 P. A. H. de Boer, *Fatherhood and Motherhood in Israelite and Judean Piety*(以色列人和犹太人的虔信中的父亲身份和母亲身份),Leiden,1974。

漠然视之吗？允许他的荣耀同时以男性和女性的形式显现的上帝，无论如何不可能仅仅是一位阳性的上帝。这位上帝不是一个“男人”，尽管在《旧约》和《新约》中人们主要是按照男性的比喻——主、父亲、救主、审判者等等——来称呼和宣扬他的。但是，把他的形象创造为男性和女性的上帝也不是中性的。因此，哲学神学用来称呼神的形而上学比喻——存在、本质和基础等等——对于超越以阳性谈论上帝也没有什麼特别的帮助。^① 第三种，也是最好的一种理解上帝的方式，是后来的三位一体教义，它在上帝中发现了差别和统一，也发现了差别和统一的统一，因而谈论自身就是群体、自身就有着丰富的不同关系的上帝。在人类和上帝的相像性中，应当在关系的分化以及分化的丰富关系中才能找到类比。在三位一体的上帝中，正是这构成了父、子、灵的永恒生命；在人类当中，正是这决定了男人和女人、父母和孩子的短暂生命。人们之间的这种社会的开放的伙伴关系正是和上帝一致的生命。三位一体的群体概念不仅能够克服孤芳自赏者的离群索居，而且还能克服配偶——男人和妻子的利己主义。^② 因此，与上帝中存在二元性的假设相比，三位一体相互寓居的概念，亦即群体的概念，可以更好地作为上帝在地上的两性形象的模型。当然，在祭司著作的创造故事背后并没有成熟的三位一体教义；但是，它包含这种教义的可能性。

230

(d) 在创造了上帝在地上的形象之后，随之而来的是第 28

① 这是对 M. Daly, *Beyond God the Father: toward a philosophy of women's liberation* 《在圣父上帝之外：走向一种妇女解放的哲学》(Boston, 1973) 的评论。她认为 Tillich 的形而上学神学是非父权制的。

② D. Staniloae, *Der dreieinige Gott und die Einheit der Menschheit* (三一上帝和人性的统一性), *EvTh*, 卷四十一, 1981, 页 439 以下。

节中对人统治动物的委任,在 28 和 29 节中又命令人“治理全地”(sich die Erde untertan zu machen)。不能把这些委任和与上帝的相像等同起来;它们是对它的特别补充。这意味着和上帝的相似从根本上说也不应该在统治的委任中寻找。这两个不同的指令显然是相互补充的,第二条限制了第一条。“治理全地”指滋养人类,而根据第 29 和 30 节,人类被认为应该是绝对素食的。^① 兽类也只能以植物为食。这就意味着猎杀动物的权利是排除在人类对动物的统治权之外的。如果人和动物一样食素,那么,人类对动物的统治地位只不过意味着人类具有一种“治安法官”的功能。人类在地球上的统治是由代表上帝的佃户所施行的统治。它意味着为上帝而进行的管理(Verwaltung)。只有人类了解上帝的意志,只有他们能够有意识地称颂上帝、赞美上帝。创造主需要在地上有一位代表和管家吗?显然他是需要的,因为他把对被造物的尘世的保持和延续工作交给了人类。被造物随安息日获得了它最先的、初始的形式。人类成了地球的后续历史的作者。先知关于弥赛亚和平国度的异象(赛 11:6 以下)给地球上动物、人类和植物之间这种初始的和平秩序赋予了一种崇高的、终极的形式。但是,这一开端教导说,人类对于动物的统治地位必须有别于人类为了食物的目的而征服地球,其区别必须比在传统的“征服世界”(dominium terrae)的神学教义中更为明确;因为这种教义把上述两者混为一谈,对世界造成了灾难性的后果。

统治全地的特别委任来源于作为上帝在地上的形象的男人和女人的本质存在。这个顺序是不能颠倒的。把自己当作世界

^① 此处参见 O. H. Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift*《祭司文献的创造历史》,Neukirchen, 1975; 还有他的《世界与环境》,同前,页 78 以下。

的主人的民族、种族和国家,在这个过程中决不会成为上帝的形象,或他的代表,或“上帝在世界的出现”。他们至多成为恐怖的怪物。人类只有作为神的形象才能施行具有神圣合法性的统治;在创世的情境中,这意味着:只有作为整个的人类,只有作为平等的人类,并且只有在人类的共同体之中——不是以把个人分裂为精神和身体为代价——不是以人类分裂为统治者和被统治者作为代价——不是以人类分裂为不同的阶级为代价,人类才能施行具有神圣合法性的统治。

在本章的结尾,我们将要从我们得自第一个创造故事的关于人类最初命运的神学理解中,得出系统的结论。 231

二 对人类的弥赛亚呼召:基督的形象

和上帝的真正相似不应在上帝同人类历史的开头中寻找,而是要在它的尽头寻找;作为目标,它存在于这个开头以及历史的每一瞬间。在《新约》中,保罗比任何人更多地使用了与上帝相似这一概念;他运用这一概念是为了把耶稣这位复活的、变像的弥赛亚说成是上帝的真正形象。^① 基督是不可见的上帝在地上的形象和荣耀。在与他的团契中,人们成为他们被期望成为的样子。他们的荣耀是和他们的称义一起、并在他们成圣的过程中应许给他们的。

^① J. Jervell, *Imago Dei. Gen. 1, 26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*《神的形象。晚期犹太教、诺斯替教和保罗书信中的〈创世记〉一章26节以下》, *FRLANT*, 1960(58);另见他的文章 *Bild Gottes I*《神的形象 I》, *TRE VI*, 页 491-498, 有上文引用的更进一步文献。

(a) 根据《哥林多后书》四章第 4 节, 出现在使徒福音中的“基督的荣耀”是以称基督为“神的像”(das Ebenbild Gottes) 来解释的。保罗这样说, 是以真正的拉比的方式(nach rabbinischer Weise)把《创世记》一章 26 节和《诗篇》第八篇结合在一起: 神的形象和他在地上的荣耀是连在一起的; 它们是完全同一的。如果基督已经复活, 变像而成为神圣的荣耀, 那么, 他就是上帝在地上的真正形象。在做出这个论断的时候, 保罗既不是着眼于地上的耶稣, 也不是着眼于道成肉身的上帝的儿子; 他的心目中是那位在上帝的荣耀中向那些亲眼看到复活的人们显现, 最后又向保罗本人显现的复活的基督(den auferstandenen Christus)。因此, 福音传的是上帝的荣耀在基督的脸上的显现(林后 4:6), 它把这作为对新的创造的开始的肯定而确实之希望的理由。

232 保罗的这种弥赛亚复活神学认为基督是“从死里首先复生的”, 致歌罗西教会的书信的作者采纳了这一点之后, 又把它投射回创造。他把基督称为“那不可见神的像, 是首生的, 在一切被造的以先, 因为万有都是靠他造的”。这种原型论的基督论(Urbild - Christologie)大概是从犹太人的智慧文学中得来的。作为不可见的神的形象, 基督是被造物中的调停人、世界的和解者和神圣统治的主: 上帝出现在他的完美形象里, 上帝通过他的形象进行统治, 上帝通过他的形象在地上施行和解与救赎。因为新的、真正的创造是通过基督开始的, 那么, 基督也必定是最初的创造的奥秘。在先的事情要依据在后的事情来理解, 太初要依据完满来理解。

(b) 在人类学上, 保罗也从神的形象和他的荣耀的统一性出发。根据《罗马书》一章 23 节, 罪存在于这个事实之中: 人类把“上帝的……荣耀”变成了一种人或动物的形象, 正如他们在崇

拜金牛犊时所行的那样(诗 106:20)。在此,“荣耀”意味着“认识或理解上帝之为上帝的能力”,^①这是成为神的形象的一个内在的部分。如果人神化被造之物而不是上帝,那么,他就会变得像它们,无论在本性上,还是在行为上。如果他神化动物,那么,他就变得像“兽类”,变成非人类。根据《罗马书》一章 23 节,罪人扭曲了上帝的荣耀;而根据《罗马书》三章 23 节,他们失去了上帝的荣耀。这种歧义性导致了教义上的争论:罪所造成的是同上帝相似性的歪曲,还是它的丧失。

恢复同上帝的相似性或重新创造出这种相似性是在信徒和基督的团契之中实现的:因为他是弥赛亚“神的形象”,所以信徒们成为“基督的形象”,并且由此踏上了使他们成为地上的“上帝的荣耀”(gloria Dei)的道路。根据《罗马书》八章 29 节,他们将会“效法他儿子的模样”,而且靠着他们的使徒身份,成长为耶稣的弥赛亚样式。显然,根据保罗的看法,只有上帝本人才使得信徒效法他儿子的模样;如 30 节说的,他是通过预定、呼召、称义和成圣来做到这一点的。随着称义,罪人通过恩典得到他由于犯罪而失去的公义(Gerechtigkeit);他又一次成为上帝在地上的形象。但是,这种荣耀是将来的荣耀,因为它存在于“肉体的得救”(罗 8:23)之中——也就是说,人类的“低贱的肉体”(der niedrige Leib)将被转化,以便成为像复活的基督一样的“荣耀”之体或“变像”之体(der verklärte Leib)(腓 3:21)。因此,称义(Rechtfertigung)就是目前的此时此地的荣耀的开始;而荣耀则是将来的称义的完成。这两者都是通过上帝慷慨的充满恩典的拣选而产生的——这是在信实中得到证明的创造主同人类的关

^① J. Jervell, *TRE*《实用神学百科全书》,同上,页 497。

系。在罪人经历到的称义和被称义的人期盼的荣耀之间,还存在着成圣之路,这路关系到“穿上新人,这新人是照着神的形象造的”(弗 4: 24; 另见西 3: 10)。因此,和上帝相像既是一种恩赐,也是一种责任;既是一种陈述,也是一种命令。它是责任和希望,是命令和应许。成圣以称义为其前提,以受荣耀为其希望和将来。按照弥赛亚的福音观点,人类和上帝的相像是作为一个以末世为终结的历史过程出现的:它不是一种静态的状况。作人就意味在这个过程中成为人。在此,神的形象也是整个人,是有形的人,是和别人结为群体的人,因为在和耶稣的弥赛亚团契中,人们成为整个的、有身体的、社会的人,死亡不再将他们分为肉体 and 灵魂,死亡也不再把他们同上帝、同他们彼此分开。他们此时此刻就已经是活在复活的过程之中,并且在这个过程中体验到他们自己整个地、从身体上并集体地被接纳、被应许。在历史中,弥赛亚式的成为人(die messianische Menschwerdung)仍然是未完成的,也是不可完成的。^① 只有末世对死亡的消除,在新地之上和新天之下对肉体的救赎,才能使人类“成为人”的过程达到完满,从而完成他们的被造物的命运。

按照弥赛亚福音的看法,统治动物和地球的委任也是作为信徒“与基督一起统治”而出现的。因为,“天上、地下所有的权柄”(太 28: 18)都赐给了基督,他是不可见的上帝在地上的真正的可见的形象。他的解放性的、医治性的统治也包括完成“对世界的统治”(dominium terrae)——创世的时候给予人的应许。在

① 这也和现代的哲学人类学相一致,因为自 Dilthey 以来哲学人类学从这样一个假设出发:人并非被自己的本性所固定,他有开放的历史,并且只能据此来理解。参见 M. Landmann, *Philosophische Anthropologie* 《哲学人类学》, Berlin, 1955, 页 251 以下。

历史的条件下,在罪和死亡的环境中,被钉十字架而复活的弥赛亚耶稣的主权才是唯一真正的“对世界的统治”。对世界的统治属于“羔羊”。如果不是在基督的主的身份中,而是在其他的领地和权力——在国家力量或科学技术的力量中寻求对世界的统治,将是错误的。末世论荣耀的视角,它对弥赛亚的称义和成圣,以及人类作为被造物的委命的强调,都不允许权力的分离。它是完整的、统一的、包容一切的,因为它是救赎性的。

三 人类的末世荣耀:神的荣耀

正如被造物是为安息日而造一样,人类也是为了神的荣耀而按照神的形象被造的。他们本身就是上帝在世界上的荣耀——正如爱任纽(Irenäus)所说的,“人是上帝的荣耀”(Gloria Dei est homo)。在荣耀上帝的同时,被造成神的形象的受造物自己也实现了对他们的期望。当另一位作者波拉努斯(Amandus Polanus)说“上帝是人的荣耀”(Gloria hominis est Deus)时^①,他表达出了这第二点意思。我们已经提到《圣经》传统中对于上帝和人类在末世受荣耀的暗示:人类是安息日前最后被造的,并且是为了安息日而造的。他们具有祭司的本质,在上帝面前代表全地,在全地面前代表上帝。作为上帝在地上的形象,他们反映上帝的荣耀。他们不只是受上帝的委托;他们还是上帝在他的创造物中显现的模式。要求人类“效法”弥赛亚耶稣——在样式上和他相像——的弥赛亚呼召(die messianische Berufung)把人

234

^① J. M. Lochman, *Reich, Kraft und Herrlichkeit*《国度、力量和庄严》,München, 1981,页45以下。

类带进了新的创造的末世历史之中：由呼召到称义，由称义到成圣，由成圣到受荣耀。就像上帝的即将来到的荣耀照亮了复活的弥赛亚的脸一样，为圣灵所充满的信徒即使在此时此地也“敞着脸”反映上帝的荣耀。强大的末世论动力渗透弥赛亚现在。在此时仅仅以残缺的形式，透过“如同猜谜”般的镜子来察看的东西，到那时是“面对面”（林前 13:12）观看的。即使是对于那些“现在是神的儿女”的人，“将来如何，还未显明；但我们知道，主若显现，我们必要像他，因为必得见他的真体。”（约壹 3:2）

如果我们系统地总结这些《圣经》的暗示，我们就能说，作为神的形象，人类与上帝在他的造物中的临在是一致的，作为上帝的儿女，他们又和上帝恩典的临在一致；但是，当上帝的荣耀本身进入被造物的时候，他们就变得和上帝相像，并且被变为他的形象。“与恩典一致的形像”（*imago per conformitatem gratiae*）超越自己而指向“与荣耀相似的形像”（*imago per similitudinem gloriae*）。^①

人类在末世与上帝合一（*Gott - gleich - werden*）包含在“看见”这一概念内，因为，面对面的看见以及看见他的真身，就把看见者转化为被看见者，允许他参与到神圣的生命和美之中。参与神圣的本性，与上帝一致，以及成熟而进入完美的相似，这是应许给人类的荣耀的标志。最初创造中的与上帝的相似性，变成了与圣子的弥赛亚团契中的上帝的儿女身份，从这二者中又产生人类在新创造的荣耀中的转化。

235 神的形象总是正好与上帝在世界中的临在相一致，因为它代表着这种临在。因此，它永远不是固定的、一劳永逸的，而是

① Thomas von Aquin,《神学大全》,同前,第一部分,问题93,第4条。

被转化的,以便与上帝在世界中临在的历史保持一致。人类是什么,这并没有完全被决定。它只能通过这一神圣的历史被了解。

四 既是上帝的形象又是罪人

人类同上帝的相似性如保罗在《罗马书》三章 23 节中所说的那样因为罪而失去了吗?还是,像他在《罗马书》一章 23 节中所认为的那样被扭曲了?抑或如同后来的神学传统所认为的那样,它只是被遮盖、被玷污了?如果同上帝的相像由于罪而“丧失”,那么,人性本身也同时丧失了;因为,正是为了成为神的形象,人类才被创造出来。那么,罪人就不再是人了吗?但是,他的责任究竟发生了什么变化,使他被归咎,使他有罪呢?另一方面,如果说罪仅仅是遮盖和玷污人同上帝的相像,那么,人怎么可能“是”罪人,并且承认自己是罪人呢?因为在这种情况下,他在本质上而且在他的存在的核心中仍然是好的。他只不过是犯了错误,犯了这样或那样特定的罪。所以,他怎么能在神的审判中被定罪呢?这是一个两难问题:根据《圣经》传统,我们必须同时谈论作为神的形象和作为罪人的人类。在神学史上曾提出了一系列的解决办法,但它们实际上可以归结为三个不同的答案:

(a) 第一个答案是传统的两阶段人类学提出来的。^① 把神的形象界定为 *zalam* 和 *demuth*, *eikon* 和 *homoiosis*, *imago* 和 *similitudo* 的做法,在它们被翻译成别种语言的过程中,就已经表明了这

^① 关于历史,参见 St. Otto, G. Ladner, L. Hodl, Fr. Dander, A. Rohner 及 A. Hoffmann 在 L. Scheffczyk 编的《作为神的形象的人》(同前,页 133 以下)中的文章。

种可能性: *imago* 表示实体性的参与 (*methexis*), *similitudo* 表示道德的符合 (*mimesis*)。 *Imago* 和有意识、理性和意志的人类本性有关。 *Similitudo* 指人敬畏上帝、顺从他的德行。如果一个人成了罪人,那么,他就变得不顺从,而违抗上帝。这发生在 *similitudo* 的范围里,而不是 *imago* 的领域。因此,在罪里失去的是“与神的相似” (*similitudo Dei*),而“神的形象”是决不会丧失的。我们在爱任纽和大马上革的约翰 (*Johannes Damascenus*) 那里发现这种解释,大体上讲,这个解答在教父神学中占支配地位。它在保罗本人那里得到一定程度的支持,因为在《罗马书》三章 23 节,他只谈到“神的荣耀” (*δόξα τοῦ θεοῦ*) 的丧失,而不是“形象” (*εἰκῶν*) 的丧失。阿奎那的更为分化的两阶段人类学也恪守这种思维模式。罪造成了人的超自然恩典资质的丧失,以及他的本性的完全错乱。它遮蔽了他的理性,削弱了他的意志;但是,它并没有摧毁它们。^①

当布鲁内尔通过区分“形式的”神的形象和“实质的”神的形象来表达做人和做罪人的同时性时,这仍属于同一个传统;因为,布鲁内尔主张罪人依然保留了形式的神的形象,因为他仍然是一个赋有理性的有责任的存在;而当人通过罪“生活在对上帝的反抗之中”时,实质的神的形象便失去了。^② 布鲁内尔所说的当然不同于经院哲学的传统,因为他谈的是实际关系之中的理性与责任,而不是习惯的实体中的理性和责任;人的“本质”是他同上帝的“关系”^③。在这种关系中,人依然是人。“罪人”一词

① 参见 *Concilium Tridentinum*《特伦多大公会议》第六期,第一章,引自 *Denzinger*,《教会训导文献选集》,第 793 节。

② E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*《矛盾中的人》,Zürich, 1937, 页 85 以下。

③ E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*《矛盾中的人》,Zürich, 1937, 页 134 以下。

乃是用来指这种特殊的、不可废除的关系在否定的意义上受到了限定。然而,尽管布鲁内尔在关系的而非实体的意义上阐释“形式的”和“实质的”,中世纪的两阶段思维模式的主张事实上却被保留下来,被转变为现代的两关系的模式;而以这种陈述来解决上述两难问题只能靠这样的说法:人部分地或在某个方面是罪人,部分地或另一方而是神的形象。他不能同时完全是罪人,又完全是神的形象。作为其基础的人类学使得这一点变得不可能,因为它的前提是人类拥有不同层次的存在或关系,这或多或少是由他们的罪来决定的。

(b)第二个答案在改革宗神学(reformatatorische Theologie)中得到尝试。它没有从理想的创造人类学开始,而是从称义的事件(Rechtfertigungsgeschehen)开始。人类是完全彻底的罪人,不能通过他们自己的“工作”或成就对自己在上帝面前的称义作出任何贡献。他们惟独因着信,通过因基督而来的恩典而成为义人。新教的罪论(Sündenlehre)是称义论的一个部分,丝毫不牵涉对罪的悲观看法或对被造物的否定。^①但是,这种教义是否如同宗教改革家们所说的那样,必然会假定罪人已经“丧失”了他和上帝的相似性?这一问题在弗拉修斯(Flacius Illyricus)和斯特里格尔(Victorinus Strigel)的争论中作为例证被讨论过。^②我

237

① 此处仍然重要的有 H. J. Iwand, Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre (依据路德教导的因信称义), *ThEx*, München, 1941 (75)。

② H. Kropatscheck, *Das Problem der theologischen Anthropologie auf dem Weimarer Gespräch zwischen Flacius Illyricus und Victorinus Strigel*《关于弗拉修斯和斯特里格尔的魏玛对话中的神学人类学问题》, 博士论文, Göttingen, 1943; G. Moldaenke, *Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation 1: Flacius Illyricus*《宗教改革时期的文字理解和文字解释之一:弗拉修斯》, Stuttgart, 1936; H. E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*《宗教改革,正统与理性主义》1/2, Gütersloh, 1940, 页6以下。

们将简要地看一看这两种不同的立场,尽管只是从系统的观点来看。

弗拉修斯提出一个有名的论点:罪是还没有得到重生的人的一种现实实体。斯特里格尔的相反论点认为罪是上帝所创造的人的一个偶然事件(“偶然事件”在亚里士多德意义上指非本质的、和实体不同的东西)。弗拉修斯在他的历史神学中已经发展出他的人类学。他认为有三种基本的人类处境:作为被造物,人类是神的形象;作为罪人,他是撒旦的形象;称义之后,他是基督的形象。人类从来就不是他们本身。他们被交给其他力量,受它们的决定:在创造的时候,被上帝决定——在罪里,被撒旦决定——在恩典里,被耶稣所决定。这些国度决定着历史上的人,而人只不过以他的全部存在反映着它们。因此,罪不是本来是好人的人身上的污点,也不是最初公义的丧失。成为罪的奴仆的人变成了撒旦的形象。罪成了他的“实体”。魔鬼的形式(*forma diaboli*)取代了神的形式(*forma divina*)。任何因信心而被基督称义的人就被从罪的力量中释放了出来。他进入了基督的统领之下。如同他曾经是罪的奴仆一样,他如今成了义的仆人。他的实体于是就是神的公义。从历史神学中导出的人类学是弗拉修斯的论点的基础,它可以精确地表述为:“罪在神学中是人的实体”(*substantia hominis in theologia*)。它的主观基础是在上帝面前的忏悔:“我是一个罪人。”

相反,斯特里格尔从他的老师梅兰希顿(*Melanchthon*)的教育理论出发,认为人的改宗和重生是以属人的方式发生的,即通过理性和意志而发生的。信仰不是通过超自然的强迫而是通过有意识的信念而达到的。圣灵是以人类的手段作用于罪人的。罪遮挡了人的理性,瘫痪了人的意志,但它并没有灭绝它们。因

此,把罪说成是人的实体(substantia hominis)是错误的;它只是偶性(accidentia)。如果称它为实体的话,那它就有自己的存在;而这是和罪的概念矛盾的。于是撒旦成了实体的创造者,这就意味着否定创造以及创造主上帝。

弗拉修斯看到的是基督和撒旦在末世为争夺对世界的统治而斗争,人类也陷入了这场斗争。而斯特里格尔考虑的则是处在宗教和道德的重生过程之中的人类本身。双方都使用了亚里士多德的术语;而这导致了路德宗《协议》(*Konkordienformel*)的表述所竭力要消除的误解。^① 一个必须牢记的重要见解是,罪并不是本来被造为善的人身上的某种恶的东西;它是一种邪恶的、不敬上帝的力量,人类由于自己的过错而变得屈从于它。他们是“罪的奴仆”(罗 6:17)。弗拉修斯正确地表达了这一论点。不过,信实的上帝仍然是人类的创造者和维持者。因此,人类仍然“在实体上”(substantiell)是上帝在地上的形象。无论是在《旧约》还是《新约》中,都没有证据表明,在堕落之后,人就不再是神的形象,因而也不再是人(参见创 5:2,3,9:6)。

(c)摆脱僵局的唯一出路是放弃实体的人类学,在上帝的历史所给定的关系之中,并按照这种观点来理解人。在这种情形下,神的形象既不是人的不可毁坏的实体,也不可能被人的罪所毁坏。我们已经把它定义为上帝对于人的关系——在这种关系中,人是他的形象。人的罪当然可能扭曲人同上帝的关系,但是它不能扭曲上帝对人的关系。这种关系是由上帝决定的,是他所创造的,因而除了上帝自己之外,决不能被其他的东西所废除或撤销。因此,从主观上讲,罪人是完全彻底的罪人和不敬神

^① *Solid. decl. I, Bekenntnisschriften der Evangelisch-lutherischen Kirche*《福音派路德宗教会的忏悔文集》,第二版,Göttingen,1952,页 843 以下。

的。但是,他同时也仍然完全彻底是神的形象,而且不失这一委任,只要上帝坚持这一点,并仍然对人信实。上帝的临在使得人不可剥夺地、无可避免地成为神的形象。即使是不信上帝的人也不能做到在客观上失去上帝,如果上帝自己仍然做人的伙伴的话。即使完全没有人性的人也仍然是人,也不能逃避他的职责。通过上帝委身于男人和女人的这种关系,即使残疾人也在最完全的意义上是神的形象;这个形象决不会受到减损。^① 由于上帝的持久的临在,人的尊严是不可剥夺、不可让与和不可毁坏的。自从堕落之后,在罪的辖制的境况下,人被指派为上帝在地上的形象当然必须被视为恩典——是不顾人的反抗仍然固守他和人的关系的上帝之恩典。上帝对于他的悖逆的形象保持信实,这种恩慈揭示了通过基督的对人的弥赛亚呼召,并且通过这一呼召来表达。因此,神的形象的完成要在上帝同人类的历史的尽头才能找到。

239 但是,在上帝同人的关系之中的还有人同上帝的关系——在他作为形象的本性之中所固有的反映的、回应的存在。这一点因为罪而被剥夺了吗?人对上帝的关系也同时失去了吗?只有从善的东西来看,才会有恶的东西的产生;同理,罪只能扭曲上帝创造的某些东西,却不能摧毁它。罪是对上帝的关系的扭曲,而不是它的丧失。同上帝的关系变成了拜偶像,对上帝的信仰变成了迷信,爱上帝变成了爱自己,变成了恐惧和憎恨。但是,即使受到致命创伤的爱也仍然是爱,即使是迷信也是信仰,即使是侍奉偶像,也是和上帝的关系。路德在他的《大教义问答》中评论第一条诫命时说:“心灵的信仰既造就了

^① 和 H. Thieliicke 的 *Wer darf sterben?* 《谁可以死?》(Freiburg, 1979) 相反,他在该书中把严重残疾的人称为“离职的神的形象”,页 63)。

上帝,也造就了偶像”;他把玛门(钱财)称为世界上最可憎的偶像:“你的心在哪里,它依靠什麼——那实际上就是你的上帝。”因此,人同上帝的关系继续存在。如果它专注于被造的事物,或者善功,或者是它的自我,那麼,其结果就是偶像崇拜,它毁掉被造物的有限的美,因为它对它们的要求多于它们所能给予的。因为,无论是被造物,还是人的自我,都不能给予人所期望于上帝的东西,所以,由迷信产生恐惧,由爱产生恨,由希望产生失望。基尔克果(S. Kierkegaard)所称的“致死的疾病”(Krankheit zum Tode)就开始了。强调人类在他们和上帝的相像中的镜像性格,正如弗拉修斯正确指出的那样,意味着人从来就没有停止过作为神的形象;但是,他从作为神的形象,变成了撒旦的形象(imago satanae),或是玛门的形象(imago mammonis)。在他的态度和他的实际生活中,人总是反映着他最恐惧的东西和他最热爱的东西。

但是,如果恨其实是一种误入歧途的爱,如果迷信是一种歪曲的信仰,如果罪是一种扭曲的和上帝的关系的话,那麼——尽管听起来很奇怪——不光人必须从罪里得到救赎;罪的能量本身也必须被救赎:恨必须被转变为爱,迷信必须被转变为信仰,绝望必须被转变成希望。虽然通常只有罪人才能称义,从来不是他的罪得到称义,但是,不是只有罪人才得到救赎。在这个意义上,罪本身也得到救赎,得以纠正。

五 与上帝的社会相似性

基督教神学在其历史进程中采用了两种不同的类比来理解

在上帝自己的显现中人和上帝的相似性。其中一个类比是灵魂支配肉体的心理学类比,另一个是女人和男人、父母和孩子的群体的社会类比。自奥古斯丁以来,第一个类比在西方导致了“心理学”的三位一体教义,而在东方,第二个类义比则开启了社会的三位一体教义。前者显示了上帝概念中的一神论倾向,以及人类学中的个体主义趋势;而后者则在三一上帝中找到了真正的人类共同体的原型。

由纳西盎的格里高利(Gregor von Nazianz)和奥古斯丁发展出来的人作为神的形象的教义,表明了东方教会神学和拉丁神学之间最初的分歧。我们首先来看一看这种早期的冲突,然后,再批判性地讨论奥古斯丁和阿奎那发展出来的关于和上帝的相似性的心理学教义。然后,我们将以我们自己的方式回到同上帝相像的社会教义的早期阶段,把它作为克服西方人类学的片面性的一种办法。

为了解释三位一体,纳西盎的格里高利把亚当、夏娃和塞特(Seth)所组成的“核心”家庭作为例子。^① 对应于三一上帝的不是他或她独自一人的人类个体——甚至也不是第一对夫妇亚当和夏娃,而是作为每一个人类社会的核心细胞的家庭。正如三位神圣位格(göttliche Hypostasen)通过其共同存在而形成一整体一样,这三位人类的个人也有着共同的血肉,形成了单个的家庭。在由丈夫、妻子和孩子构成的原始家庭中,三位一体看到了自己在地上的反映,并出现在地上。

^① Gregor von Nazianz, *Fünf theologische Reden*《纳西盎的格里高利的五次神学讲演》,Düsseldorf, 1963, 页 239 (英译: A. J. Mason 编, Cambridge, 1899, 页 158 以下。——译注);评论可参见 G. Mar Osthathios, *Theology of a classless Society*《无阶级社会的神学》,London, 1979, 页 91 以下。

奥古斯丁考虑过这种社会类比,并抛弃了它。^①他之所以这么做,倒不是仅仅因为他不愿采纳天上的神圣家庭这种(诺斯替派的)观念,而是因为他对《创世记》一章26节及其后的经文有着不同的解释。如果在每一给定的场合,人们是按照三位一体的一个单个位格的模样而被造的,那么,这个段落就不可能读做:“让我们造人……”。“按照我们的形象造人”这个术语的意思是根据三位一体的形象,而这形象“是独一的上帝”(der Eine Gott)。因此,奥古斯丁把此处的神圣的复数理解为一个单数,在人类当中只有一个单数能够同它对应。根据奥古斯丁的看法,我们也不能认为圣父根据(永恒的)圣子的形象来创造人。

如果真是这样,这节经文就当读做:“让我们按照你的形象造人。”可是它却是“按照我们的形象”,因为,这样一来,“人就是那独一真神的形象。因为三位一体本身就是那独一的真神。”^②人类所对应的是三一上帝的单个存在,而不是上帝的内在本质的三重性质。三位一体并不包含“三位上帝”;它是“独一的上帝”(der Eine Gott)。最后,奥古斯丁论证道,根据关于和上帝相似的社会教义,一个男人必定只有当他找到一位妻子并且当她生了孩子的那一时刻起才是神的形象;而儿子塞特在创造故事中根本就没有提到过。和保罗一样,奥古斯丁在解决神的形象中的性别分化时是偏袒男性的(创1:27):男人是“神的形象和荣耀”,而女人只是“男人的荣耀”(林前11:7)。男人是“女人的头”,正如基督是男人的头,上帝是基督的头一样(林前11:3)。

241

① Augustin, *De trinitate*《论三位一体》,卷七,第五、六章;另见 M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus*《圣奥古斯丁的心理学三位一体教义》,Münster, 1927。

② Augustin, 《论三位一体》,同上,第六章。

由此,奥古斯丁得出结论,尽管就其和男人一样拥有同样的人的本性而言,女人是神的形象,但是,她并不是自身独立地成为神的形象,因为她是被造出来作为男人的帮手的。她只是在她的“头”,即男人之下,才是他的形象。因此,奥古斯丁主张,每一个单个的人从他或她自身来讲就是独一神的形象,因为同上帝的相似已经被印在每一个人的灵魂上,而灵魂成了身体的“形式”或决定原则;只有通过男人对女人的支配,这种同上帝的相似才获得社会关联。

奥古斯丁把神的形象归结为人的灵魂:神的形象仿佛印章一样地镌刻在人的灵魂中。灵魂从一开始就统治着肉体:灵魂是肉体的形式(*anima forma corporis*),亚里士多德说。正是这一点构成了同上帝的相似性中的类比:正如上帝支配着世界一样,灵魂也支配着肉体。神的形象因而也就是上帝的主权的象征,亦即他是世界的君主的象征。对于奥古斯丁来说,形象论属于神学的主权论。

他接着以生动形象的方式阐发了他的主权人类学(*Anthropologie der Herrschaft*)。灵魂是人的最好部分,因为它比肉体优越。它激活肉体并支配它,把它当作自己的工具使用。灵魂影响或作用于肉体,而肉体却不影响和作用于灵魂,因为灵魂是人身上和上帝发生联系的部位。它和神圣的本性相似,和它对应。而肉体则和其他地上的被造物相似,和它们对应。灵魂介于天和地、可见的和不可见的之间。“没有什么比我们称之为理性的精神的那种被造物更强有力,”奥古斯丁宣称,“如果你在精神中,你就处在中央:往下看是肉体,往上看是上帝。”^①上帝自己就

^① 转引自 M. Schmaus,《圣奥古斯丁的心理学三位一体教义》,同前,页 222 以下。

是精神(灵)。因此,只有那不可见的灵魂——亦即理性的精神——才可能是神的形象。

“神圣三位一体的神性本质上是…,造人所依据的形象也是一。”^①因此,人在他自己身上发现了本质的神圣存在的摹本,而不是三个神圣位格的摹本。这是否废除了三位一体教义?唯一者(der Eine)、统治世界的上帝是否被变成了首先是支配肉体的灵魂的原型,然后是支配女人的男人的原型?奥古斯丁能够在三位一体的意义上区分上帝的统一和灵魂的统一:“人是按照神的形象被造的,这是因为:我们存在,我们知道我们存在,并且喜欢这种存在和这种知道。”在这种内在地主观的精神—知识—爱的分化中,灵魂就对应于自身也分化为三重意义的独一上帝。灵魂内部的三重性格是三重上帝在上的形象。奥古斯丁并不像亚里士多德那样把灵魂解释为实体。他把它视为主体。精神性的主体是通过自我意识、自我认识以及自爱而存在的,并以这种方式成为神圣三位一体的完美形象。在它的主体身份中,灵魂对应于上帝的以及神圣主权的基本统一体。在它内在的主观分化中,它对应于上帝的内在的三重存在。在此,奥古斯丁毫无困难地作出了与三个神圣位格相应的区分:存在对应于圣父,知识对应于圣子,爱对应于圣灵;或者,如阿奎那所说的,“神圣三位一体的形象应当在灵魂中找到……因为我们在思想中展现发自说话者的言语,以及发自这两者的爱。”^②言语发自精神,而爱发自言语和意志。这与圣子来自圣父,圣灵发自圣父和圣子的

① 转引自 Thomas von Aquin,《神学大全》第一部分,问题93,第5条。(英译见 Blackfriars 出版的拉丁文原文和英文互见的《大全》(London 和 New York,1964 年以后),卷十三。——译注)

② 转引自《神学大全》,同上,第8条。

过程是一致的。

阿奎那还把和上帝的相似看作是属于人的理智本性(*natura intellectualis*)的,因为,通过这种“理智本性”,人能够仿效上帝,从而与他相似:“对理智本性而言,对神最高的仿效是仿效他的自我认识与自我热爱。”^①因此,人的理智或属灵本性同上帝的本性是一致的。它不是三个位格中任何一个位格的形象,也不是位格的神圣群体的形象。上帝是根据整个三一性的形象来造人的。尽管在上帝的所有造物中都能找到一种“痕迹的相似”(similitudo vestigi) (因为在某种意义上,原因总是要把自己传达给结果),但在人的理智本性中却存在与神的形象相似(similitudo Dei per modulum imaginis,在形象样式中和上帝相似)。就神圣本性而论,理性的被造物似乎同样地取得了某种肖像,因为他们不仅仿效上帝的存在和生活,而且也仿效他的理解力。^②由此可见,和上帝的相像仅仅印刻在理性的灵魂上。相反,肉体则只是显示出上帝的一点痕迹。在被造的肉体上,上帝证明自己是创造主,而在同样和他相像的灵魂中,他根据他的内在本性显示自己。

在非被造的三位一体的情形中……区分位格的根据是:言语从说话者发出,爱从这两者发出……而既然理性的被造物也显示了词是根据理智流出的,爱是根据意志流出的,因此,它就可以说是通过一种本质上的肖像包含了非被造的三位一体的形象。^③

① 转引自《神学大全》,同上,第4条。

② 转引自《神学大全》,同上,第6条。

③ 转引自《神学大全》,同上,第6条。

在人类的理智本性中,性别的差异是无要紧要的。在这一点上,托马斯引用保罗的话(加 3:28),说:“既无男人,也无女人。”理智(或属灵的)本性是没有性别的,因为肉体不决定它,相反,它决定肉体。当然,肉体也显示了“与上帝相似的”灵魂的某些痕迹。托马斯和奥古斯丁一样,在人类的直立姿势中找到这些痕迹:“在地上的动物当中,惟有人的身体不是肚皮朝下、四肢着地,而是有着一种更适合于对天堂进行思考的姿势。”^①

让我们对阿奎那和奥古斯丁所要说的话总结如下:

1. 神的形象是无性别的灵魂,它支配着肉体。

2. 灵魂不是对应于三位一体中的一个单独位格,或者是三位一体中诸位格的团契。它对应于独一的神圣存在,以及独一的神圣主权。

3. 这种类比最初和上帝的内在存在无关,而是和他与世界的外部的关系有关。作为统治者的上帝和世界的关系对应于灵魂和肉体的关系。正如上帝拥有世界,灵魂也拥有它的身体。

4. 个别的人在他的属灵的主体性中对应于绝对的主体——上帝。因此,只有属灵的主体性才配得到与上帝相像的尊严。相比之下,以肉体 and 灵魂为中介的人类关系是次要的。每一个个别的灵魂都必须被视为一个形象,而以感官为中介的身体状况和社会关系则至多被看成是“上帝的痕迹”(vestigia Dei)。这种神学结论对西方人类学产生了深远而悲剧性的影响。

5. 然而,无论是在奥古斯丁还是在托马斯关于人类属灵主体性中的三位一体形象概念里,我们都发现一种对神圣三位一体中某个位格的偏爱:理性和意志的主体对应于圣父;言语从理

244

^① 转引自《神学大全》,同上,第6条。

性中“流出”对应于圣子；而爱从言语和意志中流出则对应于圣灵。奥古斯丁和托马斯假定，三位一体具有君主制的结构：圣父是圣子和圣灵的神格的源头。因此，他们两人都假定，人的属灵本性也具有君主制的结构：主体是作为理解之结果的言语的源头，也是作为意志之结果的爱的源头。他们似乎把三位一体看作具有两种“流出”的单一主体，而且相应地把人的灵魂解释为也是一个有着理性和意志的主体。这就意味着，作为神的形象，人只对应于圣父上帝。

我们对于与上帝相似性的心理学教义所必须提出的一个关键的问题，产生于“人类”这种被造物中被这个教义所贬抑的方面；因为它迫使我们追问：人的肉体的尊严如何呢？女人的尊严又如何呢？^①

1. 如果肉体不属于神的形象，那么，肉体又如何能像保罗认为的那样，成为“圣灵的殿”（林前6:13以下）呢？只有当人的灵魂和肉体是一个单一的整体时，这个陈述才有意义。

在考虑这个问题时，我们可以看一看宗教改革时期展开的一场讨论。^② 奥贤德(Andreas Osiander)对关于身体的探讨回答说，身体也是神的形象的一部分，因为完整的人(*totus homo*)被造成为那个形象。加尔文最初否定这个论点，他追随奥古斯丁

① 此处参见 Fr. K. Mayr 伟大而重要的论文：*Trinitätstheologie und theologische Anthropologie*〈三位一体神学和神学人类学〉，*ZThK*, 1971(68)，页427-477。另见 K. E. Børjesen, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*《屈从与对等：奥古斯丁和托马斯·阿奎那论妇女的本性和角色》，Oslo 和 Paris, 1968；R. Ruether, *New Woman - New Earth. Sexist ideologies and human liberation*《新女性—新地球：性别主义意识形态和人类的解放》，New York, 1975。

② W. Krusche 在《加尔文论圣灵的作用》（同前，页33以下）中对这场讨论介绍得很清楚。

式的中世纪传统,坚持认为神的形象本质上基本是精神性的(spiritualis),因为上帝是灵。只有作为人的属灵本性的灵魂才是神的形象的所在。只有不可见的、属灵的灵魂才是不可见的、属灵的上帝的形象。因此,肉体并不属于这个形象。但是,加尔文后来——遵循《圣经》的传统——将上帝在创造中的形象与上帝在救赎中的形象作了区分:诚然,人被创造成为“不可见”的神的形象,但是,他们是按照道成肉身的神的形象被救赎的。信基督的人就成为基督的形象,上帝成为人,道成了肉身;因此,他的身体也成为圣灵的殿。在其救赎和完善的过程中,人类“既在身体上,也在灵魂上”(iam in corpore quam in anima)成为神的形象。

对此我们可以补充一句:《圣经》的创造故事根本就不知道灵魂的优先性。它宣称人的整个存在,身体、灵魂和精神,都是上帝在地上的形象。在那些等待“身体的复活”和来世的“新地”的人当中,决不可能存在肉身服从处于支配地位的灵魂的问题。因此,肉体 and 灵魂已经形成了一个此时此地相互影响(Perichorese,相互寓居)、在赐生命的圣灵引导下的群体。

245

2. 然而,若人在其整个存在中——这意味着也在其肉体本性中——是神的形象,那么,他的男性和女性的性别分化中也是神的形象。如果上帝把他在地上的形象造成“男人和女人”,那么,这种原初的区别就不可能是一种次要的、体质上的差别。它是核心的、人格上的差别。被认为值得和上帝一致并和他相似的,不是脱离身体的、无性别的灵魂,而是由个人组成的人类群体。

这就不可避免地把我们带回由希腊教父们阐发出来的社会的上帝形象概念。即使奥古斯丁和托马斯也不能回避它。诚然,他

们能够把形象归结为每个人的无性别的灵魂；但是，他们却不得不使女人屈从于男人，正如他们使肉体屈从于灵魂一样。正像我们已经看到的那样，为了这个目的，他们使用了保罗的“头领”神学（Kephale-Theologie）（林前 11）。阿奎那甚至走得更远，以至主张：“男人是女人的开始和结束，正如上帝是所有被造物的开始和结束一样。”^①支配着肉体的（人的）灵魂，以及支配着女人的男人对应于并且实际上构成了人和上帝的相像。于是，神的形象一方面是纯粹从支配关系中类推出来的，另一方面，正如我们所看到的，又是从圣父上帝的父权制中类推出来的。

246 但是，如果我们反过来把整体的人解释为形象，那么，我们就不得不把基本的人类群体也理解为神的形象。当然，亚当、夏娃和塞特的形象容易遭误解。它并不意味着宗教的家庭意识形态。家庭状况对于和上帝的相像不可能有决定性的重要性，无论对男人还是女人，都是如此；基督教的三位一体教义也不适于为家庭意识形态提供宗教的合法性。但是，这一批评的逻辑结论并不一定是个体主义；因为，人类学的三角关系决定着每一个人的存在：每一个人要么是男人，要么是女人，而且是他或她的父母的孩子。男人和妻子之间的关系象征着人类的不可磨灭的社会性，而父母和孩子之间的关系则表示人类不变的生殖性质。前者是两性在空间中的共时的群体，而后者是在时间中的世代群体。如果整个的人被委任为神的形象，那么，真正的人类群体——两性的群体和世代的群体——就有着同样的委任。

在其不同的群体中，人类不应仅仅被理解为是上帝对被造物进行统治的形象，而且也应被理解为他的内在本性的形象。

^① Thomas von Aquin,《神学大全》第一部分,同前,问题 93,第 4 条。

圣父、圣子和圣灵的内在团契表现在基本的人类群体中,而且通过创造和救赎显示在其中。于是,所谓的三一上帝的“主权”(Herrschaft)结果就是他和他的造物及人民持续的团契。这一点在人类和圣子耶稣的弥赛亚团契中看得很清楚,耶稣大祭司的祷告这样说:“使他们都合而为一,正如你父在我里面,我在你里面,使他们也在我们里面。”(约 17:21)。在此,社会的类比适合于这种神圣的团契,这神圣的团契是由圣父通过圣灵寓居在圣子里、圣子通过圣灵寓居在圣父里的相互寓居而形成的。这里它并不意味着圣父身份(Vaterschaft)和圣子身份(Sohnschaft),而是意味着三位一体内的共同体。三位一体内的各种关系正是通过三位一体的形象表现在地上的层次,而非三位一体的构成的层次。正如三位一体中的三个位格是以完全独特的方式“合一”的,同样地,人类在他们彼此的个人团契中也是三位一体的形象。并不是说,有一个人应该代表圣父,另一个代表圣子,第三个人代表圣灵。在和上帝的社会相似性框架中,奥古斯丁和托马斯(按照柏拉图的模型)称作“理智本性”的东西与交流性言语相比是次要的,这种交流性的言语是人人所共有的,它造成了他们的团契,并使之保持活力,而且通过这种言语,圣灵亲临在他们中间。

在考虑“形象”在它的神圣归宿中或从上帝方面来说意味着什么时,奥古斯丁和托马斯是从神圣存在中的三位一体的统一性出发,从“外部”的神圣主权出发的。以这样的方式,他们把具有理性、意志和支配力的人类主体提升到神圣尊严的高度。而追随纳西盎的格里高利的东正教神学家们的出发点却不同。他们从三位一体的基本团契(相互寓居)出发,在原初的人类群体中发现神的形象。我们已经采纳了这些思想,将其作为开放三位一体的神

学中关于人和上帝相似的显著社会理论的基础。^① 我们不是以无分化地向外显示自己的、封闭而自足的三位一体为出发点,而是把以分化的形式向外显示自己的、开放的三位一体作为我们的前提。这就意味着在结束本章时,我们必须更进一步。

247 根据奥古斯丁的观点,人类是“整个三位一体”(die ganze Trinität)的形象,因为在三位一体(Drei-einigkeit)的一体中,三位一体本身就是“整体”。然而,三位一体是如何、又是通过谁而开放自己,以便在地上建立自己的形象的? 由于被造为神的形象,人类不仅仅是通过和圣子的弥赛亚团契而从他们的罪中恢复到神圣的形象;他们还被聚集到开放的三位一体之中。他们“效法他儿子的形象”(罗 8:29)。这不仅仅是预设永恒的上帝之子变成了人,并和他们自己一样;这还意味着人类因此也变得像圣子,而且通过圣灵,被聚集进入和圣父的永恒的团契之中。因此,和奥古斯丁的观点相反,人类事实上是按照三位一体的一个单个位格即圣子的位格而塑造的。只有圣子才变成了人,体现了人据以被造的形象。基督是独生子,而作为圣父上帝的形象,他同时又是许许多多弟兄、姐妹中的长子。因此,作为基督的形象,人类被聚集进入他的儿子身份的关系中,而在和基督的弟兄关系中,耶稣基督的父亲也成了他们的圣父。也就是说,通过圣子,神圣三位一体让自己对人类开放。圣子变成了人,变成了上帝在地上的基本的形象。通过圣子,作为上帝在地上的形象的人类也获得了通往上帝的途径。作为神的形象,人类是整个三位一体的形象,因为他们“效法”圣子的形象:圣父通过圣灵、按照圣子的形象创造、救赎和完善人类。

^① 参见 J. Moltmann,《三位一体与上帝之国》,同前,页 110 以下。欧廷格尔(Friedrich Oetinger)的这一命题把具体形象理解为上帝所有工作的趋势和目的。

第十章 “具体形象是上帝 所有工作的目的”

248

欧廷格尔(Friedrich Oetinger)的这一命题把具体形象理解为上帝所有工作的趋势和目的。^①这是将人类实在置于上帝的创造、和解和拯救的历史与环境中的一个公设。同其他有关人类的“肉体与灵魂”、“肉体、心智与灵魂”之类的划分相比,它的优点也正在于此。在二分或三分的观念中,灵魂已经从肉体分离出来,或者通过心智的作用将肉体同灵魂分离。按照这些模式,我们就不可能再看到完整的人,他成了这些分化和分离的客体,分化和分离就发生在他身上。然而一旦通过分离而不是通过具体形式的联系得出定义,则支配的行为就在所难免,它阻碍而不是有助于对整体的理解。

西方人类学史从一开始就倾向于认为灵魂高于肉体,肉体从而成了人能够将其自身与之分离,某种应当被控制,应当成为灵魂的工具的东西。^②在西方世界的自由史上,这种倾向是一个本质的因素。自我控制的自由就随着人同其自身肉体的分离而

① 参见 E. Zinn,《欧廷格尔的神学》,同前,页 118 以下。

② P. - M. Pflüger 编,《Die Wiederentdeckung des Leibes》(身体的再发现),Fellbach, 1981; D. Kamper 和 Chr. Wulf,《Die Wiederkehr des Körpers》(肉体的归来),Frankfurt, 1982, 页 9 以下。同样见 J. Y. Fenton,《Theology and Body》(神学和身体),Philadelphia, 1974。

增加。“聪明的灵魂”高于“愚蠢的肉体”，“统帅的自我”使“服从的肉体”服从。运用技术创造人造器官，使肉体的各个部分可以互换，可以代替，在某种程度上成了多余的东西。灵魂的属灵化和肉体的物质化的整个趋势不知不觉地支配了整个西方人类学的理论。历史上有关人类的任何观点都不是价值中立的。除非对构成这些理论的基础的全部趋势自觉地加以考虑，否则，这些理论将助长这一趋势。基督教关于人类的观点和基督教神学人类学也不例外。早期的教会神学浸透着柏拉图关于灵魂从肉体得到解脱的观念；中世纪神学为亚里士多德灵魂乃肉体之形式的观点所左右；而近代欧洲的人类学则由赋予自觉的心智以支配肉体工具的力量这一愿望所主导，而这同笛卡儿和拉美特利(Lamettrie)的阐述是一致的。

在此我们将审慎地选择另外一种方法来代替这种一般趋势。如果“具体形象”是上帝所有工作的目的，那么人类的肉体就不能被看作是生命的低级形式，或者是达到某种目的的手段——肯定不是某种应当被克服的东西。因为如果具体形象是上帝所有工作的目的，那么它应当相应地也是人类的最高目的，而且，也是他所有活动的目的。

根据《圣经》传统，具体形象是上帝创造工作的目的。地球是创造主丰富的且具有创造性的爱心的对象和场所。上帝按照自己形象所创造的，正是肉体的、感性的人类，而他的第一条诫命是：“要生养众多，遍满地面……”（创1:28）使人类成为上帝在地上的形象的，并非他们的精神性，也不是把他们同动物区别开来的东西。他们以其完整的、具体的肉体存在而成为上帝的形象。如果我们从人身上除去动物的一面，把剩余的东西看作是人所独有的，以此去定义人类的本质，并据此确定人身上符合

上帝的东西,那就与创造的信仰相矛盾。世界被造的过程是从决定到言语,从言语到行动,从行动到被造的实在。在这一过程中,人类意识到自己是上帝的被造物 and 形象。具体形象是他的目的。他的精神的所有途径和他的谈话的所有言语都导致他的肉体的活过的形式和形状。

根据《圣经》传统,具体形象也是上帝和解工作的目的:“道成肉身……”。通过成为肉身,和解的上帝采取人类的有罪的、有病的和有死的肉身,并通过与自身的交流而救治它。上帝永恒的逻各斯变成了人的肉身、马槽中的婴儿、病人的救星、各各地被折磨的人的肉身。正是以基督肉身的形式,上帝使世界和解(罗 8:3)。由于他具有肉身,被剥削的、有病的、遭压榨的人的肉体经历到它们的治疗、体验到它们不可摧毁的尊严。十字架上死于折磨的基督和患病者、受折磨者、以及那些死于折磨的人认同。因此,他们能在耶稣那里找到救治,这就是与上帝的团契,是永恒生命的源泉。

最后,具体形象也是拯救世界的目的,拯救将使世界成为荣耀与和平的王国。“新地”完成拯救(启 21),而新的“变容的”具体形象乃是圣灵渴望的实现(罗 8)。因此,早期教会同我提到的当时文化环境中一般的柏拉图派的趋向背道而驰,并把“我信肉身复活和生命不朽”加进《使徒信经》。拯救以圣灵的这一赠礼为开端,而以肉体的改变告终。它以“心灵的”新的公义为开端,而以新的、公正而正义的世界告终。它以信仰为开端,而以被叫作“看见”的对上帝的新的感觉经验告终。

250

上帝在创造、和解与拯救中的这些工作也围绕并影响着被创造、被和解与被拯救的人们的活生生的性格。因此,从神学意义上说,我们将把作人理解为成为上帝连同世界的历史的一部

分。属人的东西不是脱离上帝的历史和他的圣灵的包围启示出来的；它是通过综合并通过与这些事物有差别的对应显示出来的。我们在肉身创造到肉体复活的范围中达到对人类的真理的神学认识。由此得出一个总的看法，就是，我们也不应该总是试图以纯粹分析的方法，通过越来越多的划界和排除的方法去把握人类社会的内在联系和单个人的内心差异。我们应该在作为内部或外部联系的有机体与环境所构成的场域中认识它们，永远在人类整体的关联中认识它们。在由排除和分割所得到的定义中，暴力成了原则。^① 在由联系和有区别的对应构成的形式中，整体结构、格式塔或形状成为原则。本章主题就是肉体生命范围内的格式塔。

一 灵魂的至上性

把人类主体精神化和把人类肉体工具化的趋势如此普遍和如此深地扎根于我们称为西方文明的主要事业中，以致我们自己也很难摆脱这种趋势。无疑，我们能够在史前时期的神话中找到这一趋势的根源。这些神话描述了对死亡和性欲的征服。^② 正是由于对个体死亡的意识，关于灵魂与肉体相区分的经验才第一次出现了。肉体成了死亡、短暂和脆弱的化身。这些经验

^① R. zur Lappe, *Am eigenen Leibe*《在自己的身体中》，载于 D. Kamper 和 Chr. Wulf, 《肉体的归来》，同前，页 28：“如果定义是通过关于对应物的分离而不是通过关于对应物的特殊的关系形式、强度和清晰度而给出的话，那么暴力就已被作为原则了。”

^② J. Kamper 和 Chr. Wulf, 《肉体的归来》，同前，页 16。

导致了灵魂从肉体中解放出来的渴望。这种渴望最初具有宗教的性质,但在当今充满技术可能性的世界里,它已被转化为通过把机器移入人体和把智能输入计算机之类的办法征服疾病、延年益寿,并且制造更完善的人体器官的规划。与这种克服或废除肉体死亡的想法并行的是克服或废除人类的有性生殖的希望和规划。从远古时代起,这种生殖就被看作是人世间不完满的象征,因为生育、受孕、怀胎和出生使人处于变幻无常的自然的支配下,获救的人类将像天使一样,“也不娶也不嫁,因为他们不再死”(路 20: 35 以下)。当代宫外人工授精和基因克隆的实验,显示了通过技术(即无性的)方法控制人类生育的方向。^① 人类文明史中这种消除肉体的倾向,作为所有不幸的根源,令人痛心;或许有人会把它看作是对不完善的创造的改造这一古代梦想的实现。除非找到一个新的起点,否则,灵魂与肉体之间的冲突,其结局对人类来说就是致命的。这一章我们将批判地考察古代史上“灵魂至上性”这一观点的某些重要阶段,也就是从其地位较低的方面,即根据从属的肉体的历史去考察它。我们的方法是探询在每一现成的例证中经历过的生命的结构。

1. 柏拉图与肉体的死亡

古代希腊人感觉到他的肉体对于他自己是一个异己的东

^① M. Tibon-Comillot, Die transfigurativen Körper. Zur Verflechtung von Techniken und Mythen(变形的身体:技艺与神话的结合),载于 D. Kamper 和 Chr. Wulf,《肉体的归来》,同前,页 145 以下。J. Baudrillard, Vom zeremoniellen zum geklonten Körper: Der Einbruch des Obszönen(从仪式身体到克隆身体:恶俗的侵入),载《肉体的归来》,同上,页 350 以下。

西,希腊文中 soma 这个字最初就是从这一事实产生的。^① 在荷马(Homer)那里,这个字专指死的肉体。无生命的和死的东西是 soma,即肉体。从5世纪以来,其他无生命的东西也被叫做 Körper(物体)。在语言学发展的另一条路线上,soma 逐渐意指“自己”,而且代表反身代词。我们发现,在欧里庇得斯(Euripides)那里,soma 就是被如此使用的,在保罗那里也是如此。当人面对自己,把自己作为观察对象时,露面的就是 soma,他的自我,他的肉体。但人是在什么地方确实感觉到这种反身的自我分化的呢?人又是在什么地方不可避免地面对他肉体的本性的呢?他是在对自身死亡的意识中感觉到它的,因为在面对死亡的时候他不可抗拒地意识到他的肉体的有死性。

柏拉图以灵魂不朽为背景对此作了描述。死亡乃是“灵魂离开肉体。”^②如果肉体是人类必死的那一部分,那么人就会通过其肉体的感官感知到死亡。但是人不能通过其肉体的感官认识到人的超越死亡的那一部分——灵魂。他只能在直接自我意识中认识灵魂:

当灵魂[沉思事物时],它是通过肉体的感官进行的,即在肉体的帮助下进行的。但是当灵魂完全独立地进行探讨时,它就离开肉体飞向那些纯粹的和永恒的及不死的和不变的东西,仿佛与它血缘相同似的,仍属于那种存在。^③

① E. Schweizer 为 *THWNT*《新约神学词典》“σώμα(身体)”,卷七,页 1024 以下。

② Plato, *Phaidon*《斐多篇》64c。

③ Plato, *Phaidon*《斐多篇》79d。

在生命中,灵魂的这种直接的神圣的自我意识总是同对肉体的死亡沉思(*meditatio mortis*)密切联系在一起的:

事实倒是这样:让我们设想它(灵魂)完全消失了,不携带肉体的任何东西,仿佛在它一生中同肉体没有任何关系(至少是有意地),避开它,不与它来往,而且以此作为它永恒的目的和实践——实际上,这仅仅意味着以正确的方式实行哲学,而且事实上是在练习死亡;或许你不愿意把这叫作练习死亡?那么,在这种情况下,灵魂就远远地走向那个和它一样无形的地方,走向那神圣的地方……^①

因此,灵魂对不朽的直接意识就不过是对死亡的经常性的精神性预见的相反的一面,就是灵魂最终与肉体分离的相反的一面。如果灵魂并不消耗其活力,而是不与外界交往,如果它逃离肉体及其需要与痛苦,完全以一种君临一切的态度面对肉体,那么这种分离在生命中其实已经发生。死亡把人类中有死的部分与不死的部分区分开来,把肉体与灵魂区分开来。因为同神性一致并与之相像的是不朽的东西,而不是有死的东西,那么人类真正的生命就不在于肉体,而在于灵魂。如果人类将自身同他的灵魂而不是同他的肉体等同,他将发现他自己是不朽的并可以避免死亡。

这种关于“灵魂不朽”的人类学理论并不是一种关于死后永恒生命说,它所讲述的乃是超出生死之外的人的同一性。因为

253

^① Plato, *Phaidon*《斐多篇》80e。

不随肉体一同死亡的东西也就从未在肉体生命中生活过。灵魂不朽,是因为它从未在肉体的意义上被活过。从未活过的也就永远不会死。因此,不朽的并且超越死亡界限与管辖的,并不是人类活过的生命;它是人的未曾活过的生命。未活的生命被“尚未生活过的(Noch - Nicht - Lebendig)保护带”包围着。^① 如果灵魂在对死亡的沉思中已经意识到肉体的有死性,它就能为自己获得这种尚未生活过的肉体的和感性的生命的保护带。然后,它必须完全地消失,“不与之交往”,也“不与肉体有任何关系”。它必须从导致死亡的肉体的生命中撤离。

柏拉图式的沉思死亡强调灵魂的至上性。以这种至上性为基础的对待生命的态度在斯多葛派哲学中被进一步发展了:对福与祸、健康与疾病、生与死抱一种宁静和极端淡漠的态度。这种冷静的能力(ataraxia 宁静)存在于灵魂的无动于衷(apatheia)中。但柏拉图式的死亡的沉思(meditatio mortis)同样也强调肉体的卑劣性。它对肉体生命了无兴趣,这就把肉体生命贬为灵魂的一个无足轻重的小匣子。它否认肉体的生机,可以说,把肉体降低为尘世的残渣,只不过是使人苦恼的负担。如果肉体的死亡对灵魂而言是一个自由的节日的话(柏拉图在苏格拉底之死中揭示了这一点),那么肉体之死就只能是值得向往的。对肉体的这种分离、贬低和剥夺其生机的观点,意味着“灵魂不朽”的观念很难与《圣经》中创造的信仰协调起来,尽管早期教会神学接受了这一观念,而且在某种程度上直到现在仍坚持它。

^① E. Bloch,《希望原理》,Frankfurt,1959,页1385以下:“作为非此在的当下和不受死亡管辖”。有关评论参见J. Moltmann,《盼望神学》,同前,页326:“不受死亡管辖和死者的复活”

2. 笛卡儿与机械论的肉体

在柏拉图那里,肉体 and 灵魂的人类学二元论从属于有关永恒存在和无常实存的本体论二元论的框架。人类作为小宇宙反映着大宇宙的状况并且参与到这些状况之中。因此柏拉图把灵魂看作是更高的不朽的实体。在笛卡儿那里,我们进入了另一个世界,尽管这一基本的思维模式还被保持着。遵循奥古斯丁派形式的基督教传统,笛卡儿不再把灵魂看作更高的实体:他把它看作是真正的主体,既是人类肉体的主体,也是万物组成的世界的主体。^①他把古代的肉体—灵魂二元论改造为近代的主—客二分法。

254

如果人类主体对自身的确信是通过反思而不是通过感性知觉获得的,那么具有感性知觉的人的肉体就进入客观事物的范围,与认识的主体相比,其根本属性不过就是物质性的广延。

虽然我也许(或者像我后面将要说明的,是确实)有一个与我密切联系着的肉体,然而——既然一方面我对我自身有一个清楚明白的观念(就我只是个思维的而不是广延的东西而言),另一方面我对我的肉体有一个清楚观念(就它只是广延的而不是思维的东西而言)。

^① R. Descartes, *Meditationen*《沉思》,在“献辞”中他写道:“我一直认为,上帝和灵魂这两个问题是借助于哲学而不是借助于神学所讨论的问题中最重要的两个问题”。(《哲学著作》卷二, F. Alquié 编, Paris, 1967, 页 383。一译注)“上帝与灵魂”是 Augustin 神学椭圆的两个中心。故此, Paul 关于“上帝与肉体”的题目(林后 6)被清除出神学中心。

西而言)——完全可以肯定:我确实不同于我的肉体,并且能够离开肉体而存在。^①

作为非思维的、只具有广延性的肉体不得被看作类似机器一样的东西——也就是像一架钟表(在笛卡儿时代,钟表是所有机器中最复杂、最值得赞美的)。

就像由机轮和钟锤组装到一起的钟表,如果做得不好,不能在所有方面都符合制作者的愿望(不能正确地指示时间),然而它同样准确遵守所有的自然规律。人的肉体也一样。如果我把人的肉体看作一架机器,一种由骨骼、神经、肌肉、血管、血液和皮肤组成的机器,那么即使其中没有心智存在,它也会发生现在发生于其中的完全相同的运动,这种运动并非通过意志的主宰,因此也并非通过心智。^②

对笛卡儿来说,把思维而无广延的灵魂和广延而无思维的肉体联结起来的乃是“上帝已经指派给我的每件事物的组合。”

自然通过疼痛、饥饿、干渴等等感觉进一步教导我,我对我肉体的意识不仅仅像水手对他的船只的意识,而是我与肉体密切地联系着,似乎与肉体混合在一

① 《沉思》,同上,第六章,页17。

② 《沉思》,同上,第六章,页33。

起,以致我们一起构成了一个确定的统一体。^①

因为笛卡儿把思维着的心智看作不具广延的东西,他就能
255
够把代表整个人的“集合”看作是存在于肉体所有广延的器官
中。同时,他把心智与肉体之间的中介作用归于大脑和(大脑中
的)松果腺(它被说成是常识的所在)。^② 笛卡儿把无广延的、思
维的心智或主体同无思维的、广延的肉体或客体的关系描述为
单方面的支配和拥有的关系:我是思维着的主体,那么我拥有我
的肉体。这个“我”站在其肉体的对立面,命令它并且把它作为
他的财产来利用。

但是如果以相互排斥的方法去定义灵魂和肉体(思维同无
思维对立、广延同无广延对立),那就无法设想灵魂与肉体之间
会有联系。^③ 无广延的灵魂怎么能够对有广延的肉体产生影响?
无思维的东西怎么能够作用于有思维的东西? 被定义为不占有
空间的灵魂难道能够寓居于占有特定空间的肉体中吗? 如果广
延被当作肉体的唯一客观的标志,那么所有其他感性知觉——
气味、颜色、滋味、声音——显然就是第二位的,它们就是关于客
体的主观印象。但是,我们将怎么判断关于我们自己肉体的感
性知觉呢? 如果人的主观性位于无广延的认识中,那么人的肉
体就不得被归属于机器和自动机器的客体世界。它与特定的
、思维的“我”的联系就纯粹是偶然的,而且对于“我”自身来

① 《沉思》,同上,第六章,页26。

② 《沉思》,同上,第六章,页37。

③ K. Jaspers, *Descartes und die Philosophie*《笛卡儿和哲学》,Berlin, 1948, 页50
以下。关于人的身体性自我体验中必要的空间性,参见 H. Plügge, *Der Mensch und sein
Leib*《人及其身体》,Tübingen, 1967, 页1以下。

说就是非本质的。笛卡儿说,认识的“我”能够离开“它”而存在,无疑是在思考永恒。这就意味着它与原则上可以相互置换的肉体的各部分能够共存于世间。肉体的这种客体化是把人类等同于思维着的自我的实际结果。只有把肉体放逐到所谓“非精神性”领域,才有可能使人的实存进入这种精神化。

3. 巴特和“为统治的灵魂服务的肉体”

256

巴特既不像柏拉图那样,根据死亡的背景提出有关灵魂与肉体的区别这一人类学问题;他也不像笛卡儿那样,根据认识主体对自身的确信来看待这一问题。他是在关于耶稣基督这个人的反思以及对上帝圣灵的经验的神学背景上去看待这一问题的。^① 然而,尽管如此,他的回答与西方文明的总的趋向依然一致,即一方面精神化,另一方面工具化。因此他不过是稍微修正柏拉图和笛卡儿的答案而已。在他关于“作为灵魂与肉体的人类”那一章中最关键的命题是:“通过上帝圣灵,人类完全而又同时是物质有机体的主体、形式和生命,是他的肉体的灵魂:在不可抹煞的差异、不可分割的统一、难以磨灭的秩序中。”^②

这一关键陈述把人类等同于“他的肉体的灵魂”。这乃是对亚里士多德——托马斯主义的灵魂是肉体的形式(*anima forme corporis*)定义的字面翻译。通过这一定义,巴特保留了柏拉图式

① 我只限于 Barth 的《教会教义学》Ⅲ/2,同前,46 节“作为身体和灵魂的人”。关于 Barth 的神学人类学整体,参见 K. Stock, *Anthropologie der Verheißung. Karl Barths Lehre vom Menschen als dogmatisches Problem*《应许人类学——巴特的作为教义问题的人论》,München,1980。

② 《教会教义学》Ⅲ/2,同前,页 391。

的灵魂第一性,接受了笛卡儿关于灵魂同肉体的关系乃是一种占有关系的观点。灵魂与肉体形成一个有序的统一体。这一统一体的秩序是立法与服从的关系。灵魂“统治”,肉体“服务”。^①灵魂“在先”,肉体“在后”。^②灵魂“高级”,肉体“低级”。^③灵魂“第一”,肉体“第二”,^④灵魂“支配”,肉体“受治”。^⑤

这一不可摧毁的秩序乃是圣灵制订的。^⑥ 因为根据巴特的观点,圣灵其实就是上帝统治权的主观现实。圣灵是使人类成为主体的原则。^⑦ 受圣灵支配的灵魂同肉体的关系与上帝同世界的支配关系是一致的。在它对肉体的支配中,灵魂直接分有上帝对世界的支配。因此,巴特把灵魂支配肉体的秩序叫作不可摧毁的。就肉体而言,它通过对统治者灵魂唯命是从的臣服,与上帝权力间接相一致,从而也与自己的真理间接一致。“人类是统治其肉体的灵魂,否则他就不是人类。”^⑧ 然后巴特继续描述了这对于人类肉体而言有什么意义:

从灵魂的观点看人类必须占统治地位的那个领域,也就是从肉体的观点看他可能要从属于自身并为之服务的那个领域。作为肉体,它不能决定自己,而是由其自我支配;它不使用自己,而是被自身使用。作为

257

① 《教会教义学》Ⅲ/2,同前,页 509。

② 《教会教义学》Ⅲ/2,同前,页 502。

③ 《教会教义学》Ⅲ/2,同前,页 400。

④ 《教会教义学》Ⅲ/2,同前,页 400。

⑤ 《教会教义学》Ⅲ/2,同前,页 410。

⑥ 《教会教义学》Ⅲ/2,同前,页 391、400、503。

⑦ 《教会教义学》Ⅲ/2,同前,页 437。

⑧ 《教会教义学》Ⅲ/2,同前,页 505。

肉体,它不越出自身,因为它不是作为肉体而是作为灵魂与圣灵从而与上帝直接联系。因此,作为肉体它不能先于他自身,而只能后于他自身。^①

这里巴特利用了柏拉图的概念来表示灵魂与肉体之间的等级关系;但他也能利用笛卡儿式的主体性哲学的词语来描述同一种等级结构:

他(人类)与他的肉体同一,因为他是它的灵魂。他思考、意愿并因此完成人类生活活动;在此过程中,他把他的领域即他的肉体当作他的领域,控制它、使用它,走在它的前面……他的灵魂乃是超出他的肉体从而也是超出他自身的自由。因为他在这种自由中去行动,因为在思维和意愿时,他是他自己的主人和导演,所以他是精神性的灵魂。因为为了成为这样的能动者,上帝给了他圣灵,通过圣灵,他被唤醒成为一个有生命的存在。^②

这里,巴特像在他以前的阿奎那一样,把“人类生活的行为”仅仅定义为思维和意愿。^③他把作人定义为在其自己肉体的领域内成为统治者。控制自身、指挥自身、使用自身、“操纵自身”,并为自己作出决定:这就是所谓真正的人,因为只有这样,人才能同上帝一致。处于支配地位的灵魂对一直处于从属地位的肉

① 《教会教义学》Ⅲ/2,同前,页511。

② 《教会教义学》Ⅲ/2,同前,页505。

③ 参见本书第九章第五节。

体进行统治的尘世模式,显然就是上帝恩典的君主制;因为巴特从未提到被滥用的肉体有反抗的权利,他也从不承认感情在人类的灵魂作出决定时有发言权。他甚至从未提到肉体与处于支配地位的靈魂之间的和谐是值得向往的。^① 灵魂的自由被认为是单方面的统治权,并且灵魂具有个体的涵义,以致每个人都是他自己的主人和君主,从而与圣灵进而与上帝都具有直接的联系。^②

人类是其救主上帝的形象,因为他属于自身、控制自身、支配自身。通过他的自我控制,他同他的神圣的主人一致,因为正是作为一个能臣服于他自身的存在,人才被上帝所承认。灵魂对肉体的统治体现了上帝的统治,人类自我控制是它的比喻。但是从逻辑上讲,这只不过意味着,正是那控制其自身、处置其自身(因为他属于其自身)的人类才是其神圣主人的形象和肖

① 神学的原型当然是作为人的 Jesus Christus,关于 Jesus Christus,Barth 说:“值得注意的第二点是,他的人生的一性和整体性是从内部形成、构造和规定的,因此是必然的,并具有持久的意义。Jesus 的灵魂和肉体、道和行为的相互联系不是混沌而是宇宙,是赋有形式和秩序的总休。其中有高与低,主与次、支配与被支配的区分。但 Jesus 本人却是两者的总休。他不仅是较高的、主要的、支配的一方,他也是较低的、次要的、被支配的一方。作为两者的总休,较高的、主要的、支配的一方与较低的、次要的、被支配的一方也不是以外在的、偶然的方式相联合而存在的。因为这会意味着单一性与整体性的再次毁灭。他不仅是他的灵魂,而且是他的肉体。但他是在有序的一性和整体性的意义上既是灵魂又是肉体。他的存在是有序的而不是无序的,他的秩序也不是偶然地、外在地加给他的。他存在于从自身引出的秩序中。他本身而且由于其本身,既是高又是低,既是主又是次,既是支配者又是被支配者。”(《教会教义学》Ⅲ/2,同前,页 339)但这种“内部主权”(页 400)和自我控制真的是作为人的 Jesus 的显著特征吗?难道可以用这样的词语去解释客西马尼园的斗争?人们有这样的印象,即 Barth 在这一段采纳了 Schleiermacher 的基督论及其有关 Jesus “总是占支配地位的有上帝意识”的论题。

② 《教会教义学》Ⅲ/2,同前,页 509。

像。^①男人同女人的关系也被认为同肉体服从于灵魂的统治的关系一样,不会有任何相互性的:

但是,作为他的唯命是从的肉体的先行者灵魂,人类也是一个比喻,它指的是《圣经》在谈到男人与女人关系时所描绘的人类实存与上帝的相似性,这种相似性只有在二元性之内,才能完满;因为也正是在这种完满性中,作为单个人的活动的统治的一方和服从的一方,才彼此区别又相互彻底联结在一起。^②

259 这里,巴特的神学是一种关于主权的神学教义:三位一体内统治者天父与服从者圣子的秩序同上帝统治世界的外部三位一体的秩序是一致的。宇宙论中天与地的关系、^③心理学中灵魂与肉体的关系、人类学中男人与女人的关系都符合同一种秩序——只需要提到创造论中的一致性就够了。巴特在其关于统治的类似结构的解释中追随的是古代的形而上学家尤其是亚里士多德。亚里士多德在当时就是根据同样的模式来对待天和

① Barth 如此贴切地描述的而且以如此批判的观点对待的难道不正是启蒙运动的“绝对主义的人”吗? 参见 *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und Geschichte*《19 世纪的新教神学—它的前史和历史》,Zürich,1947,页 16 以下:“18 世纪的人”。

② 《教会教义学》Ⅲ/2,同前,页 513。他在Ⅲ/4,54,1“男人与女人”中进一步展开了这一点,尤其是页 190 以下。Barth 在这里也使用了他的等级秩序的概念:“A 先于 B,B 跟着 A。秩序意味着接续,意味着在先和随后。它意味着上位和下位”(页 189)。

③ 《教会教义学》Ⅲ/2,同上,页 441:“灵魂和身体的对立,就像天和地的对立,是在创造之中且内在于宇宙的对立,……但人的灵魂和身体是单一的人,正像天和地作为整体是一个宇宙一样”。

地、灵魂和肉体、男人和女人的。形而上学家这样做乃是为了维护宇宙中逻各斯的和谐的一致性。但宇宙论、心理学和人类学中更为现代的发展早就将这些古代的一致性置诸脑后了。回复到它们那里是不可取的。天、灵魂、男人这些顶层的术语的发展已经引起足够的讽刺性评论。但是地、肉体、女人这些低层的术语的发展却容易受到更为激进的批评。具有这种秩序的世界，几乎不能被称作和平的世界。

二 灵魂和肉体

在文明史中，关于“自我”的观念经历过巨大变化。只要人类的生命特征被认为只是呼吸空气，自我就只能存在于横膈膜中。人存活于他的呼吸节奏中，当他呼出“最后一口气时”，他的生命即告结束。后来，人们把人类的生命特征看作存在于强烈的感情、衷心的信任和真诚的爱中。于是生命的中心就被定位于人的心脏。心脏停止跳动，人也就死去。但是后来，人类又被看作理性意志的主体；于是自我又一次在一个想像的世界里迁徙，定居于人的大脑，一般来说就是眼睛后面的地方。今天，“大脑死亡”就被看作是人类死亡的真正象征。由于自我以这种方式向上移动，人格(Mensch)的中心也就不再被放到身体的中部而是被放到头部。现在，被认为代表人格的，不再是呼吸器官，而是大脑。这就意味着被认为是“人类生活行为”的，不再是人类及其自然环境的呼吸交流；现在，人类正是通过认识行为和意志行为去统治世界及自己的肉体。其结果一方面“心智的至上性”，另一方面是“科技文明”相应的非感官化。

1. 《旧约》中用身体进行思维

260

《旧约》和《新约》的《圣经》人类学可以追溯到早期文明,部分地可以追溯到其他文化领域。如果我们使它们连同《圣经》启示本身一道与我们自己的文化时期和文化领域相遇,那么从这种差异中产生的就不仅仅是认为这些观念都已僵化而过时。我们发现,对于克服我们自己文明的片面性,它们具有内在的批判潜力。

灵魂和肉体之间的基本的人类学划分对于《旧约》传统是陌生的,因为不朽的存在与有死的个体实存之间的本体论划分对于它们来说也是陌生的。^① 在这些传统中,人对自身的体验是不同的;他认为自己隶属于一个特殊神圣的历史。它的狭小的环境是由神召、解放、立约和应许的历史勾画出来的。其广阔的远景则是世界的创造和拯救的历史。在此神圣的历史中,人类总是作为一个整体出现的。

灵魂和肉体没有被分解为人身的组成部分。根据亚畏主义创造故事,当上帝把他的生气吹进一团泥土中时,我们就听说“人成了有灵魂的活人”(创 2:7)。人不是占有灵魂,他就是活的灵魂。当人死时,他会悲痛:“我被死包围着,我是血肉”。他不占有他的血肉,他就是有血肉的。^② 肉体、心智和灵魂从来不

^① 关于下面的一段,参见 H. W. Wolff,《旧约人类学》,同前。K. A. Bauer, *Leiblichkeit – das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus*《身体性——上帝所有工作的目的:保罗关于人的身体性的意义》,Gütersloh, 1971。

^② 也见 M. Luther, WA《著作》2,415,14:“Caro est, non carnem habet.”“灵魂”与“肉体”总意味着整体的人的不同方面。

被当作相互平行的人类学术语,也从不被当作彼此互补的术语来引用。显然,人总是作为一个整体受到影响的,虽然在不同的关系中他采取不同的具体形式。他也没有在上帝中发现任何可能性,以便进入不朽的、精神的客体,从而克服他肉体的福与祸、生与死。他只能作为一个整体出现在上帝面前。犹太教施玛篇(Sch'mah)*说得很清楚:你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神(申6:5)。希伯来人的思维并不去探索一个事物的本质及其个别的组成部分。希伯来人探究的是它的生成和它的效果。因此,人类不是通过反思与内省,而是在对上帝的立约与应许的历史的经验中认识自身的。这种外在的神学倾向使人类只能在周围大量的神圣功效的事例中表现自身。人类自身无所谓实体;他是历史。因此《旧约》人类学与其说同定义有关,不如说同叙述有关。这些都不是通过定义去确定人是什么。它们根据人生活于其中的关系来描述他。

这个一般原则反映在下述明显的事实中:精神的或情绪的冲动被认为存在于肉体的不同部分。人用他的肉体进行思维。大脑和肉体器官互相指导。人的内在部分(qereb)是由内部器官来代表的。心肠常常是良心的居所(诗16:7)。上帝考察人的心肠肺腑(诗7:10及其余多处)。肝胆被叫作深切悲痛的器官(哀2:11)。胆汁使人“痛苦”。人身的生命是他的呼吸,也是他的血液。心脏可以被称为意志和欲望的器官。这里,情感、观念、意向和决定都同全部的有关的肉体器官相联结。这无疑表明,在这一人类学中,灵魂和肉体、内在生命的核心与外在的精神领

261

* sch'mah(施玛篇),犹太教徒申述对上帝的笃信的诗词,希伯来文意为“听”!——译注

域,都被看作存在于相互联系和相互贯穿中。把“人类的生命活动”归结为思维和意愿,认为它存在于灵魂或大脑中,这在当时还未为人知。没有所谓“灵魂至上”。灵魂高级、肉体低级,灵魂统治、肉体服从这样一种内部的等级制,对于这种思维方式来说是陌生的。

交流、合作、互相影响的关系概念更接近《圣经》人类学。约伯说,我与眼睛立约(伯 31:1)。因为以色列人是在立约中体验到他的上帝的,所以他们也愿意以立约的关系表现他们与上帝的一致。人类的灵魂和肉体、内在的和外在的、中心和边缘的统一应当在立约、交流、互利、相互环绕、尊重、同意、和谐和友谊等形式中被认识。

2. 精神与灵魂的融贯模式

和巴特不同,我们是从这样的论断开始的:三位一体的上帝的统一最初并不在于其统治的主体性和主权性,它应当在圣父、圣子和圣灵独特的、完满的圆融的团契中发现。^①循着约翰的(johanneisch)神学,我们把圣父和圣子和圣灵的交互融通作为创造和拯救中所有与上帝一致的关系的原型(约 17:21)。因此,我们不认为在上帝自身中有高和低、先(prius)和后(posteriorus)、优先和服从的职位秩序,也不认为神圣的统一性存在于下述事实中:即“上帝在其自身中既是被服从者、又是服从者”。^②

262 我们认为在三位一体范围内存在着神圣之爱的统一。在这个统一中,神圣统治的这种命令—服从结构确实是一种可能性,但不

① 参见 J. Moltmann,《三位一体与上帝之国》,同前,页 166 以下。

② K. Barth,《教会教义学》IV/1,,同前,页 219。

是本质的决定性因素。

这意味着我们也不把三位一体的上帝同他出于爱心的创造的关系看作是单向的支配关系。在对这种永恒之爱进行思考时,我们已经把它看作是一种复杂的团契关系;而在这种复杂体和多元体中,它也是相互的。“上帝圣灵中的创造”乃是这样一种认识,它不仅仅把造物同上帝对立起来,它也同时把造物带到上帝之中,虽然并不把它神圣化。上帝通过圣灵的创造性的和赋予生命的力量渗透到他的造物中。在他安息日的休息中,上帝让他的造物对他发生影响。从创造中的圣灵角度看,必须把上帝与世界的关系看作一种贯通的关系。^①

最后,我们在同样神圣圆融的关系中去理解人类与上帝的相似性;也就是说,把它理解为团契关系,理解为相互需要和相互贯穿的关系。真正的人类共同体被设计为三位一体的形像。因此我们将把灵魂与肉体、意识的与无意识的、自愿的与非自愿的东西之间的关系看作互相贯串和有分殊的统一体的圆融关系,不管如何定义这种基本的人类学划分,我们将不再把单方面的统治的结构引入到这种关系中。我们也不仅仅从灵魂至上性的假定出发,也不假定肉体的至上性,我们是在审视经历过的生命的格式塔、它的完形或整个模式。这在神学上的前提就是,圣灵中的上帝的存在并不仅仅被认为存在于意识或灵魂中,也不仅仅在理性和意志的主体性中;相反,它的位置就是人的整个人类有机体,即人们(肉体 and 灵魂)在他们的环境中所发展的那个历史格式塔。

① 参见本书第四章第五节。

人格格式塔是从由人类和他的环境构成的领域中产生的。^①这个领域有许多各不相同的方面：以人类遗传结构为形式和以他诞生于其中的世界区域为形式的自然；他在其中得以成长的社会和文化；决定着他的起源和规定着他的未来的历史；由宗教和公认的价值体系所代表的超越的领域。所有这些不同类型的环境的影响和他处理它们的方式构成了他的格式塔。在获得格式塔的过程中，人既获得个体性，又获得社会性，因为这一格式塔把他和他的环境结合成一个活生生的统一体，同时又把他作为这种特殊的活物同他的环境区分开来。格式塔是同各种环境交流的形式，人在这一环境中被识别，他也与该环境一致。正如自然条件所显示的那样，在某种程度上它是固定的，历史地看，它又会发生巨大变化。形形色色的职业、年龄和生活史表明，与环境的接触是变化着的，特定的人类格式塔的前沿是开放的。

人类的格式塔并不只是在我提到的外部的结构中发展。它也是在被叫做肉体 and 灵魂、意识和无意识、中心和边缘的相应的内部结构中发展起来的。人类也是在与他自身的联系中形成他

① 这里我使用了格式塔心理学的术语，因为它们非常接近我所提出的关于灵魂和肉体的融贯论解释，但我不是由此而从格式塔疗法本身中制定出教义。参见 F. S. Perls、R. F. Hefferline 和 P. Goodman, *Gestalttherapie. Lebensfreude und Persönlichkeitsentfaltung*《格式塔疗法、生活乐趣和个性发展》，Stuttgart, 1979；H. Petzold, *Die neuen Körpertherapien*《新身体疗法》，第二版，Stuttgart, 1980。A. Lowen, *Bioenergetik. Therapie der Seele durch Arbeit mit dem Körper*《生命能——通过肉体治疗灵魂》，第二版，Hamburg, 1980。J. O. Stevens, *Die Kunst der Wahrnehmung. Übungen der Gestalttherapie*《吸纳的艺术——格式塔疗法练习》，第七版，München, 1983。又见 H. P. Dreitzel, *Der Körper in der Gestalttherapie*《格式塔疗法中的肉体》，见 D. Kamper 和 Chr. Wulf,《肉体的归来》，同前，页 52 - 67。我在以下著作的意义上把格式塔这个概念使用到神学里：D. Bonhoeffer,《伦理学》，同前，页 23 以下；A. A. van Ruler, *Droom en Gestalte*《格式塔的空间》，Amsterdam, 1947；*Gestaltwerdung Christi in der Welt*《基督在世界中的格式塔变易》，Neukirchen, 1956。

的格式塔的,也正是在这种联系中他的格式塔才得以成形。它是在人类学分化的边界上产生的,并且总是受到这种分化的两个方面的影响,即使只有一方是有意识和有意志的。因此在一个人经历过的格式塔中,肉体 and 灵魂、有意识的和无意识的、自愿的和不自愿的东西相互贯穿着。所达成的格式塔既以分化为标志,又以统一为标志,因为它使交流和相互贯穿得以形成。在考虑人类经历过的格式塔时,不可能从灵魂对屈从的肉体的单方面统治开始。如果我们把人同他自身关系中的人类学分化定义为“灵魂和肉体”,那么肉体就会强烈地渗透它的灵魂,就像灵魂强烈地渗透肉体一样。肉体不断向灵魂谈话,正像无意识的东西不断影响有意识的东西,不自愿的行为总是出现在所有自愿的行为中一样。如果我们接受灵魂统治肉体这种片面的关系,我们就压制了肉体回应的语言,就使肉体缄默。肉体的反应就是僵化和死亡,与生态危机中“自然的默默死亡”相平行。

在被体验的格式塔中,肉体与灵魂不时地达到持续的一致性,尽管在人类历史中,格式塔总处于破碎的、片断的统一状态。肉体 and 灵魂,内在生命 and 外在生命达成契约。它们实现了某种平衡。如果我们要从两个方面来看这种平衡,我们就必须从这一假定出发:人类的肉体是在它的灵魂中认识到自身的;而心理意识自身连同其经验和活动又影响肉体。这里,要确定根本的第一性是不可能的。在任何一种情况下,肉体 and 灵魂的共同任务就是发展格式塔。心理意识通过其知觉 and 活动影响肉体。它和肉体谈话。但肉体也有它自己的语言,借助这种语言它与灵魂的意识交谈。肉体有它自己的记忆,通常与灵魂有意识的记忆不同。肉体有它自己不自觉的反应,这常常偏离了人的有意识的反应并表达不同的东西。人类格式塔的这种肉体语言至少

像它的有意识的和用言语表达的语言一样复杂和有效。用言语表达的语言和肉体语言的区别表明,一个人体验过的格式塔一般来说是多义的。这不仅适用于特定人群的人类格式塔。它也适用于人类组织的格式塔。比如,教会的肉体语言并不总是同教会的用言语表达的声明一致,这或者是因为人们认为肉体语言并不重要,或者是因为在格式塔中并未达到一致性。

一个困难的问题是,人的人格集中在“人类—环境”和“肉体—灵魂”的领域中。我们可以以一个自明的、固定的主体性结构——据此,具有理性和意志的人类永远是“他自己房子的主人”——为出发点吗?如果我们说人类就是“统治其肉体的灵魂,否则他就不是人类”,他实际上真的是这样,还是按照定义才是这样?如果只是由于定义,那么这就是一个关于人应该是其所是的理想的定义,真正的人面对这一理想必定常常被撞得粉碎,寸步难行。但是如果我们把人的人格看作是其活生生的格式塔,则可以更加现实地期望中心会移动和变化。那么,把中心和偏离中心看作向一个特殊的和起决定作用的自我的趋同以及这些趋同的消散,就是富有成效的。

265 中心根据特定的关切而出现,而且代表这些关切。如果一定的关切消失了,则中心就会松弛,而且用来满足这种关切的理性和意志的结构也会再次瓦解。这并不意味着这种内在的人格的中心是次要的,更不是反复无常的。人类生命总是被关切的生命,总是介入的生命,总是被认可和被热爱的生命。因此,没有中心就没有人类生命。但这些中心并不是僵化的,它们并非在任何地方、任何时候、对于任何个人都是一成不变的。还有,它们通常可能被卷入生长和消解的固定节奏中;因为它们所代表的并非抽象的人,而是生命的历史,换言之,是一个相当特殊

意义上的人。

但正因为内在的中心代表了特定的人的生命史,所以如果我们认为它们不过是在“自我实现”过程中发展和消亡,不过是“自发地从事令人满意的联系过程,听任它们自由发展,得到满足之后就放开它们”的话就太不够了。^①

正因为人类是一个灵活的存在,而且他的中心在摇摆和变化,他就必须保证他是可靠的,无论对他人还是对自己。人类是能够作出允诺的存在。的确,无论是对他自己还是对他人来说,他都是不可计算的(用当今政治管理者的话来说);但他必须努力使他的体质上的不确定性变得确定。他通过作出许诺、遵守诺言、通过信实来作到这一点。在他的允诺中,人使自己承担了责任,获得了一种特定的格式塔,使自己成了可以被求助的人。通过信实,人最终获得他的身份,因为他有记忆,并允许别人提醒他,而且他还回忆起他所作出的许诺。正是在许诺与实现许诺的历史联系中,人获得了他的连续性。也只有通过这种连续性,人才找到了他经历过的身份。如果他履行他的许诺,他就是忠实于他自己。如果他违背了他的诺言,他就是违背了他自己。如果他守信,他就赢得信任。如果他爽约,他就真正失掉自己的身份,不再知道他是谁。人在其生命史中的身份是通过他的名字表现出来的。社会中的共同生活是由允诺和践诺、契约和可信性的密网构成的,离开这些信任的结构,共同生活便不存在。人类自身中的秩序也可被看作是由他的器官之间有意识的“契约”构成的网络以及它们普遍的无意识的和谐。如果人与他自身一致,这意味着他和他的肉体的需要与力量一致,他就为他自

^① 同上引 H. P. Dritzal 论文,〈格式塔疗法中的肉体〉,同前,页 55。

己形成了一种身份,并且值得信任。如果他与他自身不一致,他就与他自己不同一,并且毁掉了他的社会可靠性。一个人成为完形或格式塔的过程,无论从内部还是从外部,都必须被看作是可靠性和信实性的过程。这种观念不是对人类的自由的冒犯,因为许诺和信任是他的自由所采取的具体形式。它们以自由为前提,而且始终尊重自由。

266 3. 精神和格式塔

创造主上帝赋予被造物以生命,并通过他的精神维护它们和鼓舞它们。对精神的这种宇宙论的理解也包括了对人类中的精神的人类学理解。但对人类中的精神的这种人类学的理解依赖于宇宙的视域。对人类中的精神的当代认识,如果忽略了自然中的精神,如果把心灵或心智变成一种使人类从他周围的自然中分化出来并给他以更优越的地位的权力,则会变得狭隘和片面。如果放弃了肉体中的精神的观点,如果只把精神看作心智,即人类借以同自身对立并且将自身与他的肉体相分离的反思能力,则当代人对人类中的精神的理解同样也会变得狭隘而且片面。如果人类中的精神要再次与周围的自然环境整合到一起,与他自己的具体形象整合到一起,我们就必须返回到宇宙精神的丰富而全面的概念上来。

我们把精神叫作物质和生命的所有开放系统的组织和交往形式。^①由此可见,人类的意识是反思的精神,即对其肉体 and 灵魂组织的逐渐认识,也是对社会和自然中的人类有机体的极为

① 参见本书第一章第八节和第四章第五节。

重要的交往形式的意识。人类的具体形象是创造性的精神渗透、鼓舞和形成的具体形象：人类是灵与肉。人类的灵魂——他的感情、观念、意向等等——是创造性的精神渗透、鼓舞和形成的灵魂：人类是灵与魂。人类的肉体与灵魂由此统一起来的格式塔，是创造性精神所形成的格式塔，人类是精神格式塔。但精神——其功效构成了肉体、灵魂以及他们活生生的格式塔——并不仅仅是创造性的精神：他同时还是宇宙的精神：因为肉体、灵魂以及它们的格式塔只能在与自然和人类社会中的其他生命体的交流中才能存在。

当我们对创造、维护 and 发展的精神加以思考时，这一切都适用于人类，也适用于其它生物。从神学上讲，这个精神必须被叫作上帝之精神，被叫作上帝在他所能创造的被造物中的现身。但根据《圣经》的习惯，这不是圣灵。圣灵是拯救和圣化的那个精神的名称——也就是说，是指拯救并重新进行创造的上帝的现身的名称。正是基督之灵和上帝之灵让基督这个新人在信徒和充满爱心的团契中得以成形，成为格式塔(腓 2:6)。“圣灵”并不取代创造的精神，而是改变它。因此圣灵牢牢控制整个人类，包括他的感情和他的肉体、他的灵魂和理性。他通过让信徒与诸多弟兄中的长子(罗 8:29)基督“一致”或“在格式塔中相像”，重新塑造了人格的整个格式塔，他接受所有“卑贱的肉体”，以便它可以与克服了死亡而复活的基督的“荣耀的肉体”相似(腓 3:21)。如果我们试图把圣灵的直接作用仅仅与人类的理性灵魂联系起来，如果我们在把圣灵的直接作用同其具体形象连结在一起时，仅仅停留在受精神支配的灵魂反过来又支配肉体上，那就太狭隘、太片面了。当圣灵引导上帝的孩子的时候(罗 8:14)，他就成了他们整个生命的新的发酵的力量。因此证

267

明圣灵现身的不仅仅是他们的理性的字句语言,还有他们无意识的肉体语言。显示他的解放力量的,不仅仅是他们有意的和意愿的行为,还有他们无意识的行为和反应。在由于恐惧而一直受到压制的肉体自然连同其被窒息的需要和力量的解放中,“使肉体”脱离死亡的“拯救”已经开始。圣灵内在的证据(*testimonium Spiritus Sancti internum*)也使人类自身服从于圣灵的本能、冲动和指导:精神既在感觉中,也在无意识领域中出现和起作用。

保罗着重强调存在于精神中的基督的肉体特征。当他回忆起作为基督的使徒所遭受的迫害时,他说:“身上常带着耶稣的死,使耶稣的生也显明在我们身上”(林后 4:10)。面对科林斯(Korinth)的希腊会众,他宣布了完全非希腊的命题:“身子乃是为主,主也是为了身子,身子就是圣灵的殿”(林前 6:13,19)。

基督所采取的肉体形式以及圣灵在肉身之中的寓居,并非人类主体的理性和意志的“作用”。它们是在将整个人身交付上帝时体验到的。其他人比有关的人更容易直觉到这些,因为“作证”的并非这人本身;相反,上帝使他为他人作证。

4. 作为期待的精神

268 所有被我们描述为“开放系统”的生物都存在于其未来的趋向中。他们的未来就是他们开放的可能性的领域,这是由他们的往昔和他们的环境所限定的领域。这意味着他们的冲动、知觉、举止行为的方式都有一种期待的特点。这种结构在人类身上得到最充分的发展。当我们谈论人的精神时,我们不是指他的反思的主体性、或者他的固定的、“静态的”同一性。我们指的

是他整个肉体的、思想的和精神的存在的期待结构。人们总是生活于某种方向中——面对他们前面的某物的方向中。因此他们不断越过他们自己当前的界限,使自己面向着未来的开放的可能性,并在他们的历史的生存过程中发生变化。人类可以被看作理性的意志的主体。当然,他也可以把自己看作他的认识和意志的客体。但是这种主体性和客体性在经历过的生命的总体中是第二位的反思形式。这种总体性就表现在他调整自己面向着他的生命的规划。作为浓缩于自身然而同时又是开放的一个总体、整体,人类生活于他未来的企划中。“这种整体性就是作为人类方向性特点的精神。”^①

正是在他的活动、意向和希望中,人类的精神证明自己就是激活其生命的精神。在其生存的生命的组合中,他的机体的不同方面——身体的、思想的和心灵的——达到协调。人类总是按照他的方向实现自身。他存在,是因为他在生成中。如果我们理解他的生活的目的、他的规划,我们就能理解他。正是生活的目的(*intentio vitalis*)赋予他的生命以意义。如果这一点经常令人沮丧,则有关的人在失去其方向的同时将会生病。失去方向和失去未来,人类就会“心神不定”;他的感觉崩溃,他的存在的统一性解体。人们所追求的,他们的目的,总是反映在他们生命的结构中。他们生活的历史受到他们对生命的期待的影响。如果这种期待受挫,他们对于生命的肯定也会受到影响。如果他们对生命的根本希望落空,内心的裂缝就会发展,而这又常常表现为身体的疾病。

生命的这种方向性也表现在人类思维的结构中。以真理为

^① C. A. van Peursen, *Leib, Seele, Geist*《身体、灵魂、精神》, Gütersloh, 1959, 页166。

指归的人类全部思维活动都具有期待的形式。如果我们把同真理有关的这些思维活动叫做“理性”，我们就是在说，人类理性的本质是一种生产性的想像力。^①可能性是在探寻的观念和临时的方案中，在对未来状态的期待及预期实现中被探究和被试验的。可能存在的和不可能存在的，是根据基本的生命意图的愿望与恐惧来选择的。

这些期待不仅仅发生在有限的个人领域内。在社会交往的领域内它们更为强烈。这里，共同的规划被集中起来、被设计和被实现。个人据以生活的规划和方向与相应的社会的规划与方向相联系，而且为后者所决定。只要人们能够区分过去和将来，能够在未来的时间维度中看到他们前面的开放的可能性的领域，我们就将可以把他们有机体的和他们社会组织的这种期待结构看作是“精神”。当精神消失，“非精神”的状况出现时，我们也可以描述所发生的情况：足以导致个人与集体死亡的僵化。

5. 作为交往的精神

既然我们已经把人类本性的期待结构叫作“精神”，我们也不得不把它们交往的互补结构看作精神。人类生命依赖于自然的和社会的交往并且只生存于这种交往中。生命就是联系。生命就是交流。只有在与我们所不是的事物的交流中，我们才能

① G. Picht, *Ist Humanökologie möglich?* (人类生态学可能吗?), 载于 C. Eisenbart 编, *Humanökologie und Frieden*, Stuttgart, 1979, 页 91 以下。这一点 W. Pannenberg 已经正确地强调了, 见他最近的 *Anthropologie in theologischer Perspektive*《神学视角中的人类学》, Göttingen 1983, 页 501 以下。J. G. Droysen 在其 *Historik*《历史》(1868) (R. Hübner 编, 第四版, Darmstadt, 1960, 页 377) 中说: “一旦人的精神走到自己或现实前面, 上帝的思想就要从中作梗。”

生存；最好的例子就是我们所呼吸的空气。^① 交流造成了共同体，交流也只有在共同体中才有可能。人类生命必然是共同体中的生命。它是共同体中的交往，人类生命发生于个人与个人之间，如果我们把单个人的生命同自然的和社会的生命分割开来，我们就扼杀了它。因此，相互参与乃是人类生命的真正定义的一部分。如果我们把个体对精神的意识放在第一位，把自然的和社会的联系放在第二位，我们就不能理解这些综合体。同对精神的个人主义的错误理解相反，我们应该走向另一极端，并坚持：精神是发生于人与人之间、促进并养育生命的一切。^②

当德国唯心主义发轫之初，荷尔德林(Friedrich Hölderlin)就已非常清晰地看到这一点：

世界不仅仅是机械的过程，世界还包含着精神，即上帝，人类体验到这一点，既不仅仅是通过他自身，也不仅仅是通过外在客体。但人确实可以在一种更有活力的、高于必然性要求的联系中，即他与他周围事物所共有的联系中了解到这一点。在这个意义上，每个人都有自己的上帝，因为每一个人都有自己在其中活动并且体验到的领域；又因为许多人拥有一个共同的领域，他们作为人在其中活动和受苦——高于必然性要求——他们才同样拥有一个共同的神；如果有一个所有人都同时生活于其中的领域，所有人在其中都感觉

270

① 同上引 Kamper 和 Wulf 中的 R. zur Lippe 文〈在自己的身体中〉，载《肉体的归来》，同前，页 31。

② J. V. Taylor 在 *The Go-between God. The Holy Spirit and the Christian Mission*《中间人上帝——圣灵和基督教布道》(London, 1972) 中特别贴切地证明了这一点。

到他们相互被高于必然联系的联系连结在一起,那么,在那里,而且只是在这个意义上,他们确实拥有一个共同的神。^①

圣灵上帝就是“共同的神”,他把人类联结到一个更高的生命中,并且在这个共同的领域中,使他们又一次成为特殊的人。因为虽然人身上的精神确实就是激活共有生命的“那个共同的精神”,但是他也赋予每个单个的人以自己的格式塔和拥有自己独特个性的权利。人类的社会特征和他的个体化并非对立的。他们不过是我们称之为精神的不同生命的过程的两个方面。

人们借以体验到“共同的神”,即精神的“共同领域”,与人类的人格自我消失到神秘或集体中的概念毫不相干。它存在于使人们第一次具有人格的协议与合作中。真正创造人类共同体的并不是化简为最小公分母;恰恰是复杂组织形式的建立才给予人们一定程度的个人自由和机会,以便塑造他们配享的生活。承认这一点,在我所描述过的期待结构的背景中是重要的;因为交往形式绝不允许被用来限制期待的领域。人类社会是属于它的人民的想像和发明。把个体的人们简化为社会的榜样或“代表”,确实可以保证社会的稳定的再生产;但是由于它限制了它的未来,它也就限制了它的变革的潜力;因此,从长远的观点看,社会本身将会被摧毁。“种群是守旧的。个体才是变革之所在”,^②社会是在单个的生命设计和生命历史中对它的未来进行实验的。从个人的设计产生的丰富经验中,社会才得以发展出

① Fr. Hölderlin, Über Religion〈论宗教〉, *Werke IV*, Stuttgart, 1961, 页 278。

② 同上引 R. zur Lippe 论文〈在自己的身体中〉,同前。页 36。

其集体的未来。因此,每一个“生机勃勃”的社会和“充满活力”的社会都应该走向既是充满期望又是人人参与的民主。^① 严格意义上的未来是属于这种社会形式的。

6. 作为对生命肯定的精神

充满人的生命的人类显然直接依赖于我们称之为爱的对生命的兴趣。正像每个孩子都知道的,只有被热爱生命才可以被体验为人类的生命。正像每个成年人知道的,只有富于爱心的生命,一种以爱去接纳、去肯定的生命,才能被当作人类的生命去经受。人类并不只是日复一日地被动地度过一生。就其通过他的爱去接纳生命、肯定生命、激励生命而言,他才作为人而活着。由于这种热情的肯定,人类连同其所有的感官才向生命的幸福状态敞开,并体验到生活的乐趣。但是,他越是无保留地、热情地去热爱生命,他就越是强烈地体验到生命的痛苦。爱将使他有能力享受幸福,同时也使他有能力接受痛苦。生和死也是这样,对生命的体验越生动,对死的体验也就越深刻。只有充满爱心的生命才会受到失望、矛盾、疾病和死亡的伤害。人类并不是通过赤裸裸的生命本身体验到他们会死,而是在被爱和去爱的生命中体验他们的有死性的。这是人类生命无法解决的悖论,一个人爱的越多,他就越是强烈地体验到生和死。正是作为爱的精神才能明显区分幸福与痛苦、生命与死亡。但如果一个人离开了生命之爱,或扼杀了它,他就感觉不到幸福和痛苦。生命和死亡对于它就成了无关紧要的事情。那时他成了不朽

271

^① 我从 A. Toffler, *Future Shock*《未来的冲击》(New York, 1970, 页 470) 中借用这一公式,也参见 *The Eco-Spasm Report*《生态痉挛报道》,New York, 1975。

的,但他也就从未生活过;而在所有肯定生命的活动中,人们既有生命,又会死亡。

如我们所看到,柏拉图式的灵魂不朽的学说描绘了一个环绕灵魂的保护圈,使它免于死亡。但这只是一个“尚未生活的保护圈”。因为肉体死亡不可攻破的,不是在肉体中活过的那个生命,而是未活过的那个生命。在麦粒的寓言中,《新约》以完全不同的方式描述了生命与死亡的关系:“一粒麦子不落在地里死了,仍旧是一粒;若是死了,就结出许多粒来”(约 12: 24)。关于灵魂,《路加福音》讲了同样的话:“凡想要保全生命的,必丧掉生命,凡丧掉生命的,必救活生命”(17: 33)。而保罗则宣告:“所种的是必朽坏的,复活的是不朽坏的;所种的是羞辱的,复活的是荣耀的;所种的是软弱的,复活的是强壮的;所种的是血肉的身体,复活的是灵性的身体”(林前 15: 42 - 44)。^① 在这一意象中,值得注意的是,未活过的生命是不结果实的,没有死过的也是不结果实的。如果麦粒不掉进土里,也就是说,如果它不被抛弃并死去,它就仍然是“一粒”。它仍然不结果实。在这里所要表明的是,先有死亡,后有生命。受到阻挠的是这样的生命——是未活过的、未承受过的生命。“仍旧一粒”是毫无意义的死亡,因为它毫无希望。如果生命在具体形象中被活过,如果生命在尘世的背景中被承受过,它就变得脆弱和有死。但是因为它被活过,它就产生果实。这一生命经历过的死是有结果的从而也是富有意义的死。

人类生命的秘密并不难理解:谁要想保持他的生命,并因此

^① 这里参见 S. Heine, *Leibhafter Glaube. Ein Beitrag zum Verständnis der theologischen Konzeption des Paulus*《真正的信仰:对保罗神学概念认识》,Wien, 1976,特别是页 136 以下。

而坚守它、守住它,谁就会失掉它;他由于没有能力去生活,就已经失去了它。但是,谁若体验他的生命,承受它,并交出它,谁就获得那个生命;他由于有生命,就已经获得了它。保持他的生命意味着使他的灵魂离开肉体,意味着使他的兴趣离开肉体中的生命,意味着“固步自封”,并且由于仅仅记住他要死,从而不敢去生活。谁若这样控制自己,谁就不会成为不朽。他仍然是死的。交出自己的生命意味着走出自我,敞开自我,做出承诺并去爱。在这种肯定中,生命就在真正属人的意义上活了起来。谁像这样生活,谁就有死,但他的死是有意义的。从未活过的生命不会死。但被真正而充分地肯定过的生命会死。死亡属于活过的生命,并且是它的一部分。

如果我们通过对幸福与痛苦、生命与死亡的肯定来讨论生命的精神,那就等于说,在这种生命中已经有了一种事实上不朽的、永恒的生命。它不是被阻挡的、未曾活过的生命。相反,它是完全地和毫无保留地活过的生命。在《旧约》中,精神被理解为神圣的生命能量、生命的创造性精神。在《新约》中,精神被描述为复活的力量。在这一生命中,赋予生命的精神是在无条件和无保留的爱中被体验到的。这意味着无条件和无保留的爱肯定也会使死者复活。在复活的精神中,永恒的生命就在此时此地体验到:它被体验为无条件的爱。在死亡之前是永恒的生命。

在复活的神圣力量中活过的生命不会死。它通过死亡被转化成死后的永恒生命。因为在基督的死亡与复活中显示出来的上帝的永恒生命,在这里是在爱的付出中显示的,在那里是在死者的复活中显示的。人类的生与人类的死参与到神圣的生命中并且被提升到其中去(罗 14:7-9)。每

当复活的圣灵活在我们身上并且我们也认识到它,超越无常的绵延就已开始,永恒就在此刻被体验到。人类生命之活力是如此强烈,以致死亡消失了。对复活的精神中的永恒生命的这种体验也反映在对肯定的精神中的人类生命的体验之中,这导致生的快乐和死的痛苦。怀着从死者中复活的希望,人类在这里能整个地生和整个地死。怀着改变肉体的期望,他能整个地出现在我们肉体的生存中。黑格尔说得对:“精神的生命不是逃避死亡和远离毁灭的生命。它忍受其死并在死亡中坚持它的存在。”^①

三 健康的生命与患病生命

如果不对当今流行的有关健康与疾病的观点作出批判的评论,就难以结束本章有关人类具体形象的讨论。在文明史中,不同社会不同时期对什么叫“健康”的理解经历很大变化。这反映出该社会所认可的价值体系,也有助于人类肉体去适合该社会的要求。但是,这并不意味着这些关于健康的观念本身必然是健康的。它们也会使人的肉体发生疏离并且使它患病。反过来说,人类肉体对强加于它们的“健康”标准的反抗在它们被认为是“病态”的地方常常恰好是健康的。这意味着我们不能仅仅依据某个特定社会的价值体系去衡量“健康”。我们还必须注意到人类肉体格式塔与他们的社会环境之间的一致和矛盾。如果健康这个概念应当指导人类的生命,那就必须从许多不同的方面

^① G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*《精神现象学》,载 *PhB* 114, 页 29 以下。

去定义“健康”，应当在个人与社会、社会与自然、过去与未来、内在与超越之间的历史变动中去寻求它的意义。

弗洛伊德以及其他许多人把健康定义为工作和享受的能力。如果一个人的工作能力下降，并且他的享受能力削弱，他就算有病。一旦这两种能力恢复了，他就可以作为“健康”人不再接受治疗。关于健康的这一简单化而又被普遍使用的定义恰好与工业社会一致，工业社会的主要价值是以生产和消费为取向的。前工业社会对于健康曾有过不同的看法，而且欧洲以外的社会至今仍然有自己的看法。随着西方药物在非洲社会的传播，这一点暴露得特别明显。^①

世界卫生组织提出了一个宽泛的、当代的“健康”定义：“健康”是全部体质的、精神的和社会的幸福的状态，不仅仅是没有疾病和残疾。这是一个最高的定义。它把健康描绘为一种理想，这个理想不仅要通过个人而且还要通过个人生活于其中的社会才能达到，至少就其涉及社会的幸福这一点来说是如此。依据这种理想，只有极少数人（甚至这少数人也是少见的）能够说自己是“健康的”。依据这一理想，没有任何健康的社会能够保证其成员达到普遍幸福的状况。依据这一关于“健康”的理想，个人对社会的健康系统和医疗保障的要求就会增长到根本无法实现的高度。其后果就是对医药估价过高和对医生的需求永远过多。

作为身体器官的不受干扰的运行、作为摆脱冲突的生存、作为普遍幸福状态的理想的“健康”是一个乌托邦，而且不是一个特别人道的乌托邦。这是一个没有苦难的生命、没有疼痛的幸

^① J. G. McGilvray, *The Quest for Health and Wholeness*《健康和整体性的探索》，Tübingen, 1981。

福、没有冲突的联合的乌托邦。从根本上讲,这是古代关于不朽的、永恒生命的乌托邦;因为只有那种生命才能合乎逻辑地被认为是这一类的幸福“状态”。

275 如果这种状态被叫作健康,那么做一个最充分意义上的人就是做一个健康的人。在这种情况下,任何对普遍幸福状态的损害都必然被看作是对做人的状态的损害。于是每个人都有权要求适当的医疗保障。“健康”就成了每个人都有资格享有的一种人权。健康是一项基本的人权,这是对的。它是生存权利的一部分,而且在摆脱身心伤害的自由要求的背景中反对滥用酷刑而被正确地推向前进。但是,普遍幸福的“状态”并不包含作人的力量本身;它不过是把这种力量束缚到一种不能达到的条件上。如果我们想坚持关于健康的这一定义,则肉体治疗就必须扩大为心理治疗和社会治疗。更不用说,为了使这种幸福状态成为可能,就必须发展政治治疗。扩大临床医药的建议,事实上有助于这一趋向。^①但它们引起了矛盾,因为这意味着必然会导致完全剥夺一个人对他自己健康的权利。如果一个人把自己健康的权利转让给他的社会医疗系统,他实际上就回复到农奴状态——德语农奴制度(支配一个人“身体”的财产权)这个词就是一个准确定义。这样,为了拯救有关人的人性,难道不是必须发动一场逆向的运动吗?已被社会侵占了的健康难道不是应当实行个人化,以使人类可以在人的意义上被叫作健康的吗?考虑到由于庸医而引起的疾病的传播,健康的个人化以及单个人的更强烈的个人责任,会更有助于他的“幸福”。但这一建议

^① P. Lüth, *Kritische Medizin. Zur Theorie-Praxis-Problematik der Medizin und Gesundheitssysteme*《医学批判:医学和健康系统理论—实践—问题》,Hamburg, 1972。

会导致形形色色的关于“健康”的定义。^①

健康可以被看作人类身体的、内心的和社会的幸福的可以客观确定的状态(健康 A)。

但是,健康也可以被看作有关个人对其不断变化的条件的可以从主观上加以确定的态度。这是更为近代的关于健康的定义的趋向:“健康是指适应过程的术语……适应变化的环境、长寿、康复、受苦、平静地面对死亡的能力。”因此,健康就是“自主地处理痛苦、疾病和死亡的能力。”说得更简单点:“健康不是疾病的缺乏。健康是忍受疾病的力量。”^②在这种情况下,健康也不是普遍幸福的状态;它是“作人的力量”(健康 B)。^③

如果我们采纳这些与个人有关的关于健康的定义,那么个人对他的健康(A)和疾病就会有健康的态度(B);他也会以病态的态度对待他的健康和疾病状况。作人的力量就表现在个人对幸福和苦难都有承受能力,表现在既能承受生命的欢乐也能承受死亡的悲痛。

如果作为普遍幸福状态的健康被宣称为人的生命和社会中的最高价值,那实质上就意味着对健康的病态态度。作人被等同于健康。这就导致在个人生命中压制疾病,而且意味着把病人排除在社会生命之外,被排除在公众目光之外。以这种方法把健康的观念变成一种偶像,就是剥夺人类的真正的人性的力量。他不得不遭受的每一种病症都会使他陷

276

① I. Illich, *Die Nemesis der Medizin. Von den Grenzen des Gesundheitswesens*《医学复仇女神——健康的剥夺》, Hamburg, 1977。

② D. Rößler, *Der Arzt zwischen Technik und Humanität*《技术和人道之间的医生》, München, 1977, 页 119。

③ K. Barth, 《教会教义学》Ⅲ/4, 同前, 页 404 以下, 涉及了心身医学家 R. Siebeck。

人灾难,剥夺他对于生命的信心,摧毁他对他自己价值的认识。

但是,如果我们把健康看成是作人的力量,那么我们会把作人看得比健康状态更重要。健康不是人的生命的意义。相反,人必须对处于健康和疾病状态中的他自己的生命中的意义加以证明。只有经得起健康和疾病,并且最终经得起生存与死亡的磨练的东西,才能算作是作人的意义的有效定义。

重病常常导致个人生命的危机,这种危机实质上是意义的危机。病人不再理解他的生命是什么。疾病把他的生命和他自己所依赖的信心的基础摧毁了。他以寻衅姿态反抗他人,并且对自身发怒。当他意识到他不再能把他的信心建立于他的健康之上,并且不再能使他对自己价值的意识取决于自己的行为 and 欢乐时,那时,他或者垮掉,或者找到对自己更大的信心和更深刻的尊重的力量。一场重病所引起的危机会提供一个机会,使内心的信心摆脱那些受到威胁并被摧毁的基础,进而把它放到稳固的根基上。由善行的空虚和对自身成就的自负所引起的自以为义,同由于对自己健康的自信和对这种健康狂热崇拜所造成的自以为义相比,显得无伤大雅。

当代对健康的狂热崇拜所产生的恰恰是它想要克服的东西:即对疾病的恐惧。它不是对疾病和软弱加以克服,相反,它设计的幸福状态把病人、残疾人和垂死的老人排除在外。由于厌恶这些人,健康人就对他们判以社会死刑。被认为对健康生命有利的东西,对于被排除在外的这些人来说,就成了死亡。世界卫生组织所提出的健康定义易于产生这种误解,因为它只讲疾病和软弱,而没有讲死亡。但是,如果忘记了死亡,任何关于健康的定义都是虚幻的。

如果我们从作人的力量的这样一种健康出发,我们就必须不仅使这种力量改变当代人健康崇拜的虚幻概念;我们还必须在疾病和死亡中去发现这一力量。这里,如果我们不只是从一个方面把疾病看作某些器官功能障碍,如果我们注目于病人本身,那将会是有益的。当然,一定的疾病是由于特定器官的功能障碍引起的,也应当这样处理。但是严重而长期的疾病影响的是整个人。这种影响至少有四个方面:

1. 在他同自身的关系方面:病人以新的方式体验他自身。他不再与自身一致。他必须重新发现自身。

2. 在他的社会关系方面:生病一般意味着社会联系的紊乱,失去人们的注意,感到孤立等等。病人首先得学会他的新角色,正像他不得不以新的方式调整与他最亲密的人的关系一样。

3. 在他的生命的历史方面:疾病和软弱引起了个人对生命的设计与他的生命体验之间的冲突。通常是,得病意味着埋葬希望。病人经历到生离死别的体验并预先尝到死亡。

4. 在对超越领域的关系方面:苦难对病人生命意义发出怀疑,也对它的无意义提出怀疑。严重的疾病常常使人的生命显得毫无意义。但重病也常常揭示出正常生命的无意义。在这方面,疾病和长久的苦难会导致基本信任的危机。

可以说,疾病被体验为是肉体器官的障碍,是个人信心的动摇,是社会联系的丧失,是生命本身的危机和意义的丧失。这意味着对病人的救治不能从一个方面去看。它必须考虑我们所描绘的病人的四个方面,并在这四个方面加强和更新作人的能力。我们这里所描述的“作人的力量”不是别的,正是爱,这就是我们在前几节中称为对生命的肯定的精神。

很难以这样的方式给人类生命下定义,似乎人的生命的某

些本质方面并没有被否认和排除,似乎人的生命却可以在各个方面最充分地得到发展。在结语处,我们所能提出的定义是最低限度定义:

人类生命是被接纳、被肯定和被热爱的生命。

做人的力量就在于对脆弱而有死的生命的接纳、肯定和热爱。

278

从这种生活的力量来看,死亡并不是结束,死亡并非“灵魂与肉体的分离”,也非“联系的极端缺乏”。它是向不同种类的存在转化,是变为不同的格式塔。

具体化的人被创造不是为了以死告终;他的被造是为了通过死亡并超越死亡从而得到改造。对肉体复活的盼望和对拯救中不朽的生命的盼望同上帝对人类肉体的创造是一致的,而且完善了这种创造。复活的希望就是对创造的信仰,它翘首企盼着前方的东西。^①

^① 这一点必须在基督论中加以证明,在末世论中进一步加以阐述。

第十一章 安息日:创造的节日

279

所有犹太人和基督教创造论的目标和完成必然是关于安息日的教义;因为在安息日并通过安息日,上帝“完成”了他的创造,也是在安息日并通过安息日,人们才把他们生活于其中以及他们自己所是的这种实在看作是上帝的创造。安息日为它的真正未来打开了创造。在安息日里,世界的拯救预先被庆祝。安息日本身就是永恒在时间中的出现,是未来世界的预示。遵守安息日,成了流放中的犹太人确定身份的标志;同样,创造的安息日的教义成了《圣经》创造论识别身份的标志,这一标志把它同将世界理解为自然的学说区分开来。正是安息日表明了世界是被造的,圣化世界并为它祝福。^①

① 一般文献:A. Heschel, *The Sabbath. Its meaning for modern man*《安息日:对现代人的意义》,New York, 1951; Fr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*《拯救之星》卷 I, 第三部分, Heidelberg, 1959, 页 63 - 69; K. Barth, 《教会教义学》III/1, 同前, 页 240 - 258; E. Stamm, *Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im Alten Testament*《旧约中安息日戒律的神学基础》, 载 *ThSt*, 1956(46), Zürich. H. W. Wolff, 《旧约人类学》, 同前, 页 200 - 210; N. - E. Andreasen, *Rest and Redemption. A study of the Biblical Sabbath*《安息和赎罪, 圣经安息日研究》, Michigan, 1978; A. Szabo, *Sabbat und Sonntag*《安息日与礼拜日》, 载于 *Judaica*, 1959(15), 页 161 以下。E. Fromm, *Die Herausforderung Gottes und des Menschen*《神的和人的挑战》, München, 1970; W. Rordorf, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*《早期教会的安息日和礼拜日》, Zürich, 1972; W. Grimn, *Der Ruhetag. Sinngehalt einer längst vergessenen Gottesgabe*《安息日——被淡忘的上帝

很奇怪,按照基督教的传统,特别是西方教会的传统,创造一般是被描述为“六天的工作”。“第七天”创造的“完成”则多半被忽略甚或完全被遗忘。情况似乎是,基督教神学以为,当耶稣置安息日诫命于不顾而在那一天去救治病人时,不仅对以色列人的安息日诫命,而且关于创造的安息日,都被废除和被抛弃。结果,正像蒂利希说的,上帝被看作就其本质存在而言只是“创造性的上帝”;由此得出,人们只有成为“创造性的人类”,才能把自己看作这个上帝的形象。在安息日“休息”的上帝、祝福与欣喜的上帝、以创造为乐并以其欣喜使世界圣洁的上帝,已退居到这个截然不同的概念的背后了。因此,人类也一样,他们生命的意义就等于工作和忙碌;休息、节日和他们生存的欢乐都被抛开,被贬为无意义的东西,因为它们是非功利性的。

但是按照《圣经》传统,创造与安息日是联系在一起的。如果不能正确认识安息日,就不可能正确地把世界理解为造物。在安息日的静寂中,人们不再以他们的劳动干涉外界。他们使之整个地成了上帝的造物。^①他们意识到作为上帝的财产的创

的礼物), 载 *Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum*, 1980 (4), Frankfurt. H. Riesenfeld, *Sabbat et jour du seigneur* (安息日与主日), 载于 A. J. B. Higgins 编, *New Testament Essays. Studies in memory of T. W. Manson*, Manchester, 1959. D. A. Carson, *From Sabbath to Lord's Day. A biblical historical and theological investigation* 《从安息日到主日——圣经的、历史的和神学的考察》, Exeter, 1982; J. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung* 《最先获自由的造物》, 第六版, München, 1981 (英译本:《神学和欢乐》, London 和 New York, 1973. ——译注); *Das Fest der Geschichte Gottes*, 《上帝历史的节日: 圣灵威力之下的教会》, 载 *Kirche in der Kraft des Geistes*, München, 1975, 页 294 以下 (英译: London 和 New York, 1977, 页 267 以下. ——译注)。

① H. Gese, 《论圣经神学》, 同前, 页 79。

造物是不可褻渎的；而且他们作为创造物的团契中的上帝的造物，还通过他们对生存的欢乐，把这一天定为神圣的日子。

安息日的和平首先是与上帝的和平。但是，这种神圣的和平不仅包括灵魂，还包括肉体；不仅包括个人，还包括家庭和人类；不仅包括人类，还包括动物；不仅包括生物，而且就像创造故事所说的，还包括整个天地万物。因此之故，安息日的和平也是当今许多人面对日益遭到破坏的环境所追求的与自然的和平的开始。但是，如果对上帝的安息日没有体验，也不予庆祝，就将永远不会有与自然的和平。

如果我们考察一下与创造信仰有关的《圣经》传统，我们就会发现，安息日并非六个工作日之后的休息日。相反，全部的创造活动都是为了安息日而进行的。正如罗森威格(F. Rosenzweig)所说的，安息日是“创造的节日”。^① 正是为了永恒上帝的这一盛宴之日，天、地连同生存于其中并且具有生命的万物才被创造出来。因此，虽然创造故事告诉我们，每个白天之后是一个黑夜，但上帝的安息日没有黑夜，而是成为“不散的欢宴”。^②

创造的节日是完成或完满的节日，是通过这一节日得以实现的完满。因为在安息日实现的创造的完满也代表着创造的拯救。这一拯救使它能够参与到上帝所显示的永恒存在中去，所以，我们也可以把安息日看作是拯救的节日。但是，如果作为创造的节日已经是创造拯救的节日，那么，可以理解，整个创造就应该是为了这一拯救才出现的。罗森威格写道：“安息日是创造的节日，但创造是为了拯救才发生的。它在创造结束之时才显

① Fr. Rosenzweig《拯救之星》，同前，页65；Barth，《教会教义学》，同前，页242。

② R. Schutz, *Tu fête soit sans fin*《你的节日要永无尽头》，Taizé, 1969；他在重复Athanasius的一句格言。

现出来,作为创造的意义和目的而表现出来。”^①

281

我们将像犹太人对上帝启示的理解那样去考察安息日的这一个别原理,并以此为出发点确定安息日的弥赛亚原理,它是从基督教对上帝启示的理解中形成的。因为,归根到底,长期被忽视的有关主日与安息日的关系问题正是由此而产生的。

— 创造的完成

根据祭典创造故事,对世界的创造,是在第六天结束的。“神看着一切所造的都甚好”(创1:31)。可是,“到第七日,神造物的工作已经完毕”(创2:2)。那么,上帝在安息日又为他已然“很好”的创造增添了什么呢?已经结束的创造还缺少什么呢?创造的完成在于什么呢?就在于上帝的休息。它是通过休息而实现的完成。^②从上帝的休息中出现了第七天的祝福和圣化。创造工作是经由创造主的安歇完成的,他的创造性活动是经由

① Fr. Rosenzweig,《拯救之星》,同前,页69,参见 Berachot 57b: Der Sabbat ist ein Sechzigstel der kommenden Welt(安息日是未来世界的六十分之一)。见 Ex. R《拉比注〈出埃及记〉》XXV,12:“如果以色列人只严格地庆祝唯一的安息日,弥赛亚即刻就到。”

② G. v. Rad, Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes(给上帝子民还留有安息),载于 *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 1958, 页101-108(英译见《圣经前六卷问题和其他文章》, Edinburgh & New York, 1966, 页79-93。——译注), 和他的《旧约神学》I, 同前, 页152:“如果上帝祝福这一安息日,那么安息日就会作为介乎于上帝与世界之间的第三类事物在手头,当然是暂定的,而且不为人类所知觉,但仍是拯救的厚礼。”这是一则有趣的评论,但是我自己不明白上帝为什么祝福“安息日”而不祝福“第七天”(创2:3)。上帝是在第七天“创造安息日”(menuha)的? A. Heschel 说(《安息日》,同前,页22):“正如天和地是在六天中创造的,menuha 是在安息日被创造的”。与 Barth(《教会教义学》III/1,同前,页249)一样,我不认为创世的“完成”在于这进一步的创造。上帝在第七天不“创造”。相反,他的安息在于他的存在和到场,在此意义上是“非创造的”。

他的祝福完成的,而他的工作是由他对安息日的圣化完成的。《出埃及记》三十一章 17 节在上帝安息后补充说,“他便安息舒畅”,这是一种非常奇妙的“完成”一件工作的方式。

首先让我们试着去理解这里所使用的隐喻。所谓“上帝的休息”是摆脱他所作的一切工作的休息(创 2:3)。创造主停止他的创造活动而面对他的作品。这样做时,似乎是在他走出自身去进行创造并且整个投入到他的创造活动之后,又回到自身,全神贯注于他自身。在他的创造活动中,他整个投入到他的工作中,这些工作与他自身一致;在安息日的休息中,他再次摆脱他的工作,返回到自身。这是否又回到世界和人类创造之前的永恒存在呢?^① 这肯定是从创造活动后退,因此也是自身中的静止;但这不是回到先于创造以及上帝从中进行创造活动的那个非世俗的永恒的荣耀。在安息日休息的上帝是停下他的创造而休息的创造主。创造之后他又回到自身,只是不离开他的造物,而是与他的造物在一起。因此,他的休息同时就成了他的创造的休息;他对创造的欣喜就成了造物自身的欢乐。

上帝在安息日“停下他的工作”去休息,但在这样作时,他同时也面对他的作品而休息。这就意味着他不仅创造并产生了造物;他还让他的造物在他面前存在并与他自己共在:即,一个短暂的、有限的世界与无限的、永恒上帝共在。因此,世界不仅是上帝创造的,它还存在于上帝面前,并与上帝一起生活。通过他的休息,上帝让他的造物靠其自身成为其所是。在上帝现在的休息中,所有造物都得到复原并展示出它

^① Barth,《教会教义学》Ⅲ/1,同前,页 242。

们自己的正当特性。在上帝的休息中,他们全都获得了他们本质的自由。停止创造和构造性活动而休息,上帝借此让他所创造的存在者以各自的方式作用于他。他接受它们的生命所采取的形式和性质,接受这些生命的后果。由于脱离了其创造性的影响,上帝使自己完全能够接受其创造物的幸福、苦难和赞美。在创造的作品中,被造的存在者通过它们的生存和样式,“体验”到上帝的威力和智慧。但在安息日休息的上帝开始“体验”他所创造的存在。在这一天,面对他的造物而休息的上帝并不支配世界:他在“感触”世界;他让自己受到每一个创造物的影响和触动。他把被造物共同体当作自己的环境。在他的休息中,他同它们全体的活动接近。安息日他的亲近并不使创造中的张力得到抵消,也不排除被造物同创造主以及同它们自身的可能的对抗;但它把它们转变为一致和同一。随着上帝的创造的安息日,上帝同世界的历史开始了,世界同上帝的历史也开始了。

283 最后,上帝不仅仅停止他的工作去休息,也不仅仅面对他的作品去休息。他还在他的作品中休息。他让它们在他的面前存在。他出现在它们的存在中。休息的上帝作为自有永有,是整个地现身于自身中;但他与他的造物一起出现并出现于他的造物中。如果他面对他的创造的作品找到了居所,他也就是在他的创造的作品中找到了居所。否则,他无限的存在会驱使他超越他有限的造物并且面对他有限的造物使他永远不得安宁。上帝创造的安息日自身中已经包含了上帝居住于他的造物之中的拯救的秘密,虽然——并且正是因为——他全神贯注于自身并在自身中休息。在上帝的活动中,创造的作品展示了创造主对其造物的不断超越。但创造的安息日却表明创造

主内在于他的创造物中。^① 在安息日里主帝把他永恒的出现与他尘世的创造物连结起来,并由于上帝的休息,他与创造物在一起,并在其中。他整个地在自身中休息,作为他自身他又整个地存在于创造物中。安息日就是上帝出现的日子。因此安息日也是神圣的名字。

那么,安息日之前的创造缺少什么呢?安息日又给创造增添了什么呢?我们可以概述如下:活动的完成是休息,而行为的完成不过是存在。在他的作品中,上帝走出自身;而在创造的安息日,他回到自身。所以安息日的奥秘比创造工作的奥秘是更为深刻的奥秘。上帝出现于安息日的静寂中,正像在何烈山* (上帝之山)上的以利亚看到的那样,上帝用“持久的静默”说话(布伯[Buber]译文)。似乎创造的作品通俗地、间接地表明上帝是创造主;但安息日则以其安宁和静默既秘传地而又直接地把上帝表现为安息于他的荣耀之中的上帝。创造可以被看作上帝对他的作品的显启;但只有安息日才是对上帝自身的显启。因此创造作品才汇入创造的安息日之中。因此,创造的安息日已然是荣耀王国的开端,是所有被造物之希望与未来。正如罗森威格所说,因为创造的安息日是上帝的安息日,因为在他的休息中他的永恒荣耀得以出现,所以每次人类的安息日就成了“完成之梦”。^② 当人们停下他们的人间工作去休息时,这就成了神灵

① Barth,《教会教义学》,同前,页244以下:“上帝……使自己成为短暂的和人性的,即上帝在短暂活动中把自身与世界的存在和目的与过程联系起来,和人类的历史联系起来……他的光荣受到损害,而且处于危难之中”。A. Heschel 写道(《安息日》,同前,页60):“安息日是上帝在世界中的现身。”

* Horeb, 何烈山(即西奈山),基督教《圣经》所说上帝授予摩西十诫之地。——译注

② Fr. Rosenzweig,《拯救之星》,同前,页68。

荣耀的永恒节日的预兆。安息日不是创造之日,而是“主日”。

二 创造的祝福

上帝祝福安息日,因为在安息日他停下了他在创造中所作的一切工作去休息(创 2:3)。根据祭司著作对创造的记述,祝福总是加到创造之上的超出创造之外的某种事物。^① 在创造了大鱼(创 1:22)和人类之后(创 1:28),上帝就给予祝福,而且还把对动物和人类的祝福与“生养众多”这一诫命联系起来。生物的创造仅仅是上帝的行动,但它们的丰产和增殖却出自它们自己的力量。按照《圣经》作者的语言,这不是“生育”(procreatio),即,不是神圣创造的延续或“继续”,它是属于这些被造物自身的独立的繁殖的力量的。创造主对此给予祝福。也就是说,他对被造物的这种潜力予以肯定,承认它们有独立增殖的力量。他让它成功并以对其存在的认可使它合法化。

但是,在安息日受到祝福的并不是生物,而是时间,即第七天,这是值得注意的,因为时间不是客体,也不是上帝的对应物。时间是无形的。不可能描画它。按照我们人类审视事物的观点,时间也是短暂的;我们不能抓住它。当上帝祝福时间,即第七天时,这意味着什么?我们应该如何理解这种“被祝福”的时间?

对安息日的祝福不同于对被造物的祝福,因为上帝对它的祝福不是通过他的活动,而是通过他的休息。这就意味着我们也不应该期望通过上帝的祝福被造物的能力会增加,他的活动

^① Cl. Westermann, *Genesis, Biblischer Kommentar Altes Testament*《创世记:旧约评注》,Neukirchen,1974,页 230 以下。

注定会成功。以安息日的安宁为根据的祝福,根据这一理由而给予的祝福,是无可比拟,独一无二的。这里,创造主并不使他的被造物具有一定程度的独立力量;这里,休息的上帝给予他安息的日子以力量,使所有被造物得到休息。上帝通过完全的(虽然是休息的)现身,给予这一天一种特殊的性质。安息日的休息不是创造的恩典;对于整个被造物来说,它是上帝现身的非被造的恩典。因为正是在他的整个创造和整个被造物的第七天,上帝通过他的休息的现身,使他创造的万物得到安息日的祝福。

在上帝的休息中,所有被造物都得到了它们自己的休息。面对上帝的存在,它们的生存得到祝福。被造的万物都是由上帝从非存在创造出来的。存在的万物都受到非存在的威胁,因为它们可能被再次变为虚无。因此,现存的万物不安地寻找一个地方,使这一威胁难以临到它的头上——寻找一个“安静的地方”。不仅像奥古斯丁所说的,人类的心灵“焦躁不安”,直到它在您那里安歇。整个被造物也都满怀同样的不安,并且总是超越自身去寻找它可以栖身的安歇。

285

被造物所寻找的休息之地并非像诺斯替派和神秘主义者所主张的彼岸世界、天堂、或者上帝本身。它就在上帝的安息日。正是在上帝的安闲的、因而是直接的无中介的在场中,所有被造物找到了它们的居所。在上帝安闲的在场中,所有被造物都找到了它们的牢固根基。安息日使被造物免于毁灭,使它们不安的生存充满面对永恒上帝的幸福。在安息日,所有造物都在完全在场的上帝那里找到自己的位置。世界是从虚无中创造出来的,是“为安息日”而造的;因此在安息日,它存在于上帝“现身之中”。这就是安息日的祝福。它并非从上帝的活动中产生的;它是从他的休息中产生的。它并非来自上帝的活动;它来自上

帝当前的存在。因此上帝并没有把安息日的祝福给予他所创造的造物所追求的这种或那种活动。它是给予它们整个生存的祝福。因为被造之物可以整个地出现在上帝安闲的存在中,所以安息日的祝福就毫无阻碍、毫不含糊地唤醒了所有被造物的生存的欢乐。这也使安息日的休息成了拯救的预兆,《希伯来书》称之为“加入上帝的休息”：“必另有一安息日的安息,为神的子民存留。因为那进入安息的,乃是歇了自己的工作,正如神歇了他的工一样”(来4:9-10)。《启示录》(14:13)也谈到祝福的死者,“他们息了自己的劳苦,作工的效果也随着他们”。

上帝并非为某一被造物祝福。他是为某一天祝福。通过祝福第七天,他就使它成了对所有经历那一天的被造物的祝福。这意味着安息日的祝福是普遍的,而给予这个或那个被造物的祝福对于它们来说仍是特殊的和个别的。

一则聪明的古老犹太格言说,上帝创造万物是成双成对的:白天和黑夜、天空和大地、光明和黑暗、男人和女人,以及其他事物。只有安息日是独一无二的。它是一个“奇数”日子。它的对应者在哪里?根据这一观念,创造的安息日是一个“奇数的日子”,因为它和整个“六天的劳作”相联系。它是属于所有这些创造之日的一日。对第七天的祝福就使它成了对所有创造之日的祝福。

286 犹太智慧认为,人世时间的安息日与以色列人对安息日这个奇数的、特殊的存在解释有关。安息日是“以色列人的姐妹”,以色列人是“她的兄弟”。安息日是以色列人的“新娘”。“来,噢,新娘,来,安息日皇后。”但是,正如安息日前夜的祷文所说的,当以色列人庆祝其历史上的安息日时,他们是在庆祝创造的安息日奥秘。通过“第七天”的盛宴,以色列人经历并传播了经由上帝安息的现身而形成的对整个创造的祝福,它使得万物成

为不朽。因此,以色列人的安息日具有宇宙论的内容并且使以色列人在创造中占有特殊地位,正像它为以色列人的特定生存提供了根基一样。

三 创造的圣化

上帝把安息日定为“圣日”,因为“这日,神歇了他的一切创造的工,就安息了”(创2:3)。这里我们第一次在《圣经》传统中发现“圣化”这个字。圣化或尊崇,粗略地讲,意味着挑选或选择某物,把它划分成自己的,宣称它是自己的财产并且不可侵犯。^①重要的是,这个词既不适用于被造物,也不适用于创造的空间;它是为时间,即为第七天保留的。还有,有人可能说,对任何被造物或空间的圣化总是特殊的,而在第七天对安息日的圣化则有利于所有被造物;就是说,它是普遍的。

但是,对这一时间的圣化在另一种意义上也是独一无二的。如果被圣化的是时间而不是特定的领域,一座山或一个地方,其后果就会是一种奇怪的世界观;因为,这样一来,就应该主要根据时间,根据事件和事件的顺序,根据世代的历史,而不是根据空间和地区来看待历史。难道像赫舍尔(Heschel)所主张的,犹太教是时间宗教吗?^② 难道安息日是犹太人的教堂,犹太教的圣

① 参见词条 Heiligung“尊崇”,载 *RGG III*, 第三版,页 177 - 182。

② A. Heschel,《安息日》,同前,页 8:“犹太教教导我们要及时依附于神圣,依附于神圣的事件,要学会如何使从岁月之巨流中突现出来的圣殿变为神圣,信仰的主题就在时间领域中。我们记得出埃及日,记得以色列人在西奈的日子。我们的弥赛亚希望就是对那一天的期盼,对岁月完结的期盼。”

山吗？空间、围地和领地，都是根据权力和财产进行分配的，但是时间对所有人都是一样的，因为它为每一个人存在。按照古代的观点，天和地在圣殿里相互接触。按照犹太人的观点，永恒和时间在安息日相互接触。当安息日被圣化时，得到圣化的是为所有被造物而存在的时间。当庆祝安息日时，它是为所有造物被庆祝的。以对安息日圣化为根据的这种面向时间的定位对于把文化定位于圣地和神圣区域的人来说是惊人的。

287

其他宗教都是以形象来再现神圣——而以色列人则以时间来表示神圣；安息日是上帝的现身，无须图像或图案。其他的叙述都以崇拜剧形式描绘宇宙的起源。以色列人则从不模仿创造；它只知道经由对安息日的圣化去分享上帝的安息日的休息。安息日的寂静同关于诸神之间斗争（世界即由此而产生）的观念和崇拜仪式的模仿截然相反。“一个充满形式的封闭空间是希腊人真理的领域；以色列人的真理领域却是开放的、无形的时间之流。一方面，我们碰到的是一个返回到自身的宇宙的圆；另一方面，我们碰到的是奋力趋向无限的创造路线；一方面有一个由视力和观看拼成的世界；另一方面是听觉和领悟拼成的世界；一方面形象的比喻，另一方面是决定和行动……在空间中有当前和记忆；在时间中则有危险和希望。”这就是索斯曼（M. Susman）对这种独一无二的“时间宗教”所作的恰当描述。^①

所有的犹太教节日都采纳了自然节日中被庆祝的现象：播种和收获、夏至和冬至。但是，他们也在这些节日中注入了对作为以色列人生存和天职的原因的救赎历史事件的回忆。《旧约》神学经常强调这一值得注意的进程，它发生于从游牧生活到应

^① M. Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*（《约伯记》与犹太民族的命运），Zürich, 1948, 页 16。

许之地的定居生活的过渡中。^① 但是我们不只是在救世史中发现安息日(对吗哪[Manna]故事《出埃及记》十六章的解释肯定是后来插入的)。安息日属于创造本身的基本结构,因此安息日是以色列人最神圣的时刻——比所有其他节日更神圣。《申命记》的记述(申 5: 15)提出出埃及传说是坚持安息日的理由:“你也要记住你在埃及地作过奴仆,耶和华你神用大能的手和伸出来的臂膀,将你从那里领出来。因此,耶和华你的神吩咐你守安息日”。但是祭司文献中的说法(出 20: 11)则把创造故事本身作为根据:“第七日便安息,所以耶和华赐福与安息日,定为圣日”。为安息日和安息日诫命所提出的这两种理由的差异和相似把出埃及的经历和对创造的信仰引入同一种观点,它表明,出埃及的上帝就是世界的创造主,创造主上帝也就是出埃及的上帝。

安息日与月亮也没有关系。别的地方确实也知道七天一周,但安息日仅仅是根据创造故事而不是根据任何自然周期规定的。安息日是以色列人最神圣的时刻,因为它是最早被上帝圣化的:上帝是神圣的,他的名字是神圣的;被圣化的是安息日,被圣化的是人民,被圣化的是以色列的土地。圣化就是这个秩序。安息日先于民族和土地。

给以色列人的安息日诫命(出 20: 8 - 11)是十诫中最长的,因此也被认为是最重要的。^② 上帝圣化安息日,是因为那一天他停下创造而休息;因此他的子民也应该崇敬它。每一个人都应该崇敬它:父母和孩子、主人和奴仆、人类和动物、以色列人和外邦人。安息日是对每一个人的和平令。不可能以他人为代价去

① G. v. Rad,《旧约神学》II,同前,页117,谈论了迦南人的土地节的历史化。

② A. Heschel,《安息日》,同前。

庆祝并享有安息日。只能与所有其他人一起来庆祝并享有这一节日。如果人类“管理”动物(创 1:26),则这里,动物也应该享有安息日。后来,安息年也被扩展到地球,人类必须停止耕作一年(利 25:11)。人们放下一切生产活动,意识到整个实在都是上帝的创造——上帝停止创造而休息,面对造物而休息,在被造物之内休息——以此崇敬安息日。在安息日休息和全身心地投入他们的休息中的人类,是上帝的形象。正如上帝以其安闲的存在圣化安息日一样,人们也通过对他们生活的回忆以及对生活的感激之词去崇敬安息日。

生存先于活动。因而活动的结果仅仅是成为现存。在上帝现身中得以永恒存在的这种安闲的生存超过功效。对安息日的庆祝强化了感知万物——食物、衣服、肉体 and 灵魂——的可爱性的能力,因为生存本身是光荣的。面对所有被造物之美,面对它们自身就具有意义的被造物,有关“生产”某种事物的可能性,或者有关功利的问题,都被忘却。

对安息日的圣化意味着从追求幸福中解放出来,从向往行动和成就的意愿中解放出来。它意味着完全出现在上帝的面前。对安息日的圣化只能经由上帝,经由恩典,经由信任。安息日的和平可以被看作犹太人的“称义论”。任何人在安息日看到以色列人,都不能责难他们是“事工称义”。而另一方面,也必须把基督教对称义的信仰看作与基督徒的“安息日安息”相似。

289 16 和 17 世纪改革宗的教义问答手册把人类的“主要目的”定义为“永远颂扬上帝,永远欣赏上帝”时,这主要指安息日。但是,因为它明显地适用于安息日,它就渗透到整个日常的生活中和世间所有的劳作中。

颁布给人们的安息日诫命,对人类的时间进行了划分。它

使人类时间有了中断、间隔和节奏。当然,其他所有“节日”的时间划分也有这种作用。安息日诫命的特殊之处在于,一方面,它是对上帝创造的永恒安息日的纪念(圣化安息日的命令就是如此产生的);另一方面,它是对弥赛亚时代永恒安息日的应许。这意味着就形式而言,虽然安息日属于人类时间的周期,但它的本性却允许它通过弥赛亚时代的预见,打破自然时间的周期性轮回。安息日是星期循环的一部分,然而通过它以预见方式实现了的应许,它就成了即将摆脱时间轮回过程的标记。安息日存在于时间中,但它又不仅仅是时间,因为它既掩盖又揭示永恒的意义剩余。

由于在一天内停止干预自然,时间就被清除了;没有变化,没有工作和人类干预,因而就没有时间。《圣经》安息日象征着人类对时间的胜利,而不是在安息日人们屈从于时间之主人。时间停止了;在这一天,农神就在农神节被罢黜了。在安息日,死亡停止了,生命统治着。^①

在安息日这一天,对上帝的创造物的安息的回忆与对弥赛亚时代的应许越出了这一天本身,并且在这一天突破了时间的法则。这使得人类的休息成了时间中的永恒性的节律,成了未来恩典世界在历史中的出现。

以色列人给列国列族两个解放的原型形象,即出埃及和安息日。摆脱奴隶制进入自由之地,是外在自由的象征;它产生效

^① E. Fromm,《神的和人的挑战》,同前,页 200。

果,产生作用。安息日是内在自由的象征,它是安息和宁静。出埃及是对上帝历史的基本经验。安息日是对上帝创造的基本经验。出埃及是对行动着的上帝的基本经验。安息日是对存在并且现身的上帝的基本经验。如果没有安息日,如果不停下所有的工作,如果没有在上帝现身中得到休息的那种宁静,任何摆脱压迫、堕落和剥削的政治、社会和经济的解放都不会真正导致人道世界的自由。但反过来说也一样,人们只有摆脱依赖和压迫、摆脱非人性和邪恶,才能在上帝的现身中找到安息日的和平。因此,出埃及和安息日是不可分的。它们必然相互补充。一旦把它们分开,一旦我们试图只把其中之一作为自由体验的基础,它们就枯萎,就不会通向自由。

四 拯救的节日

我们必须把安息日看作是创造的完善——这是通过创造主在他所创造的万物中安静地现身而实现的完善。这神圣的现身就是上帝在他的创造中的第一次启示。它不是通过创造活动的启示,而是通过休息的启示。它也不是间接的和带中介的启示;它是直接的和无中介的启示。如果我们把作为创造完善的安息日和作为上帝安息于他的被造物的启示的安息日结合起来,那么这两个要素就会超越安息日本身指向未来。其中,上帝的创造与他的启示将合而为一。这就是拯救。^① 因此我们必须把拯救既看作“永恒的安息”又看作“新的创造”。当他的荣光充满

^① Fr. Rosenzweig,《拯救之星》,同前,页68,注意到这一论证:“除了启示和创世的和谐之外,拯救还能是别的什么吗!”

全地时(赛6:3),当上帝在万物之上时(林前15:28),当上帝“亲自与他们同在”时(启21:3),创造与启示就真正合而为一。那时上帝在整个造物中显现自己,整个造物就成了上帝荣耀的显现和反映;而这就是获救的世界。

确实,无论上帝创造的安息日还是以以色列人的安息日诫命,最初都有回溯的意义,因为安息日紧随六天劳作之后,并为完成了的工作增添光荣。在安息日,我们真正可以说:“结尾好,一切好。”犹太人的安息日也与工作的完成相一致,并且对创造主的赠礼和他创造的完善表示感谢。犹太人安息日的庆典表现了生存和成年的智慧。黑格尔用以描述哲学本性的著名比喻也非常适合于安息日,“作为世界的思想,它要等到实在完成其形构过程并充分作好准备时才露面……密涅瓦的猫头鹰要在夜幕降临时才起飞。”^①

然而就在这种回溯的、完成的和宁静的特征中,安息日同时也隐藏着对于未来的前所未闻的应许。因为,属于整个造物的安息日,使整个造物对即将到来的上帝国开放。安息日常常点燃以色列人和基督徒的弥赛亚的和末世的希望,或者说安息日给这些希望指明了方向,这均非偶然。以色列人的安息日在弥赛亚的和末世的希望中得以未来化和普遍化。“永恒的安息日”是一个火镜,它把上帝在历史中的所有启示都集中到自身;它成了全部历史的拯救的本质。在“永恒的安息日”中,人类看到了整个宇宙由于上帝的公开出现而获救。这一观念的演进甚至在《旧约》的安息日的发展中也能明显看到。

291

① G. W. F. Hegel, *Vorrede zur Philosophie des Rechts*《法哲学前言》,页 XXVI。

根据《出埃及记》二十章 8 - 11 节,安息日这一天是在六天劳作之后停下各种工作予以圣化的。安息日的安息应当有利于整个家庭以及所有外乡来客。每个星期的第七天,创造都得以“恢复”并被庆祝。

每周一次的安息日同安息年是一致的。根据《利未记》二十五章 1 - 7 节,当以色列人定居在应许之地以后,这片土地应当“为主守安息日”。这片土地被耕作六年以后,第七年应当得到休息,不可耕种土地,也不可修理葡萄园。在安息年地上所出产的任何东西,要给所有的人吃,父母和孩子,主人和奴仆,以色列人和外乡人,人类和动物。土地安息年,表明安息日不仅是人类的节日。它是整个创造物的节日。在第七年,全地都狂欢。

安息年同“五十年节”是一致的,根据《利未记》二十五章 8 - 55 节,七个安息年后,在赎罪日 (Tag der Versöhnung) 全地都要大发角声,宣告第五十年是“上帝豁免年”。它要通过恢复上帝的约在其子民中的原初的公义而被圣化。“你们每个人都要回到他的地业,并返回他的家庭”。上帝原先所给予的若被出售,这买卖要被取消,欠债要被勾销。债务奴隶必须废除。上帝每一位子民包括异乡人的自由,必须恢复。在这禧年里也要庆祝土地的安息,“你这年不可耕种,也不可收割……吃地中自出的土产”。五十年节的特殊之处似乎是上帝的法规和法令先颁发给人类,然后再由人类传达给创造物,传给异乡人、动物和上地。

以色列人在历史上是否能够从未间断地庆祝安息年,更不用说五十年节,从历史上看,这并不能肯定。这也许就是对弥赛亚安息年的先知预见的外在原因。《以赛亚书》六十一章 1 - 11 节预

料,随着弥赛亚先知的到来将宣告末日五十年节,“传好信息给谦卑的人;差遣我医好伤心的人,报告被掳的解放,被囚的出监牢,报造耶和华的恩年,和我们神报仇的日子。”当先知弥赛亚到来时,弥赛亚时代即将破晓,而这一切都是根据安息日的图像描绘的。在回首五十年节,这幅图像告诉我们,弥赛亚时代将给被压迫者带来自由,给万物带来公平和正义。在回首安息年时,它意味着弥赛亚时代将使土地获得自由,各种生命将获得它们应得的营养。最后,在回顾安息日时,这意味着休息与和睦将面对上帝展开。

只有弥赛亚安息日才是“没有尽头的安息日”(《禧年书》* 2: 19 - 24)。新的约是永久的;这种安息日也将是永久的。在这个意义上,世界的弥赛亚安息日乃是上帝创造原初安息日的末日对应。时间之中的每次安息日都会结束。每个节日都会变成另一个工作日。罗森威格把每周一次的安息日叫作“完成之梦,但仅仅是梦”,^①其原因也就在此。安息日、安息年和五十年节最终超越历史的时间,指向弥赛亚时间。只有历史尽头的安息日才是“没有尽头的节日”。只有这种安息日才会完成上帝创造的安息日和以色列人在此世中的历史的安息日节。如果历史的安息日是“完成之梦”,那么弥赛亚的、永恒的安息日肯定就是以色列之梦的完成。

最后,启示文学对世界史的七个时代的思辨也都指向这一点。和《但以理书》九章 24 - 27 节一样,巴比伦的犹太教法典(犹太教公会 97a)已经谈到世界历史最后一个时代的“普遍的

* 《禧年书》,基督教“旧约外传”的一种,属传奇性作品。按禧年(每 50 年)分段编号。又因取材于《创世记》,故称《小创世记》。前 2 世纪犹太人作品。——译注

① Fr. Rosenzweig,《拯救之星》,同前,页 68。

五 耶稣和安息日

安息日”。斯拉夫人的《以诺书》* (33: 1以下)进一步发展了这种法。以利亚(Elijah)学派甚至讲,“有三个时代,混沌两千年,律法(Tora)两千年,弥赛亚两千年,然后就是结束——只有安息日,即永恒生命的和平的世界”。历史最终朝向末日安息日前进,这对中世纪基督教历史神学有过持久的影响,而且通过约阿欣(Joachim von Fiore),对近代欧洲思想中的历史弥赛亚主义也打上了持久的印记。

在《新约》神学和教义基督论中,耶稣对安息日诫命和犹太法学博士关于安息日口传法规(Halacha,哈拉哈)的态度总是被放在“耶稣和旧约律法”的标题下去讨论。^①用来阐释的经文一般都是由对观福音书传给我们的耶稣关于安息日的争论——在这些段落中,耶稣对安息日的奇怪的态度被证明是正当的。“耶稣通过自己坦率的行为打破了安息日。”^②“耶稣拒绝犹太法学博士的安息日的口传法规。”^③耶稣在安息日给人治病,而且还让他的门徒在安息日去采摘麦穗。福音书中所作的解释是:“一、安息日是为人的设立的,人不是为安息日设立的”(可2:27)。二、

* 《以诺书》,基督教“旧约外传”的一种,属伪经;为启示文学作品,公元前1至2世纪犹太人作品汇集。——译注

① 这里我们可以举一个例子,J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*《新约神学》,卷1:“耶稣的公告”,Gütersloh,1971,页201以下,和L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*《新约神学》,第三版,Göttingen,1978,页144。

② L. Goppelt,《新约神学》,同前,页144。

③ J. Jeremias,《新约神学》,同前,页201。

人之子也是安息日的主(可 2:28)。

犹太法学博士的解释也认识到安息日是“为人设立的”。当生命遇到危险时,人们就可以免除守安息日的义务。(比如马加比时代的斗争期间就是如此。)但是当耶稣在安息日医治病人时,这就不是挽救生命的问题。难道像《马可福音》三章 4 节暗示的那样,耶稣只是把爱的诫命置于安息日诫命之上吗?难道像杰利米亚(Jeremias)所说的,作为“上帝统治下的生命律法的爱的诫命”是耶稣对“古老时代的神圣律法”批判的基础吗?^①难道像高倍德(Leonhard Goppelt)认为的那样,作为“总的要求”的耶稣门徒地位,使人类从单个的诫命中解脱出来并且完全取消了安息日吗?^②

把耶稣对待安息日诫命的态度放到弥赛亚使命的背景上来考察是十分正确的。但是,如果我们把耶稣的态度看作是外邦基督徒后来所赞赏的对安息日诫命的摆脱(尽管这一诫命仍被犹太基督徒遵守),那就是误解。耶稣对安息日诫命的态度如果根据爱的诫命或者根据门徒地位而不是根据他对弥赛亚安息日的宣告去解释,那就奇怪了。因为耶稣所宣讲的并不是一种更高的伦理。他所宣告的是正在到来的上帝国,他通过弥赛亚时代的迹象证实了上帝之国的临近:“瞎子恢复了视力,跛子又重新走路,聋子又可以听见,死者又再度复活,贫穷的人得到应许给他的天国”(太 10:7、8,11:5、6)。根据《路加福音》四章 18 节以下,耶稣为公众的服务是随着他在拿撒勒宣布弥赛亚安息日开始的。他亲自实施《以赛亚书》六十一章 1-4 节的应许:“今

294

① 同上,页 198。

② L. Goppelt,《旧约神学》,同前,页 146,人们问道,这是谁的选择?

天,这段经文在你们聆听时已经实现。”^①如果耶稣对上帝国的宣告真的使弥赛亚安息日生效,那么,对安息日和安息年的自由就完全是末日应验的逻辑结果。耶稣从未“违背安息日诫命,而且他肯定从不把它看成是无关紧要的事情。”^②他也从未“取消”它,仿佛人们面对着这样的选择:要么耶稣,要么犹太教。^③耶稣所传播的对待律法的自由无非是弥赛亚时代的自由,而这正是先知所应许和以色列人所期待的。安息日诫命和安息年及五十年节诫命一样,所导致的正是这种自由。弥赛亚时代实现立约的诫命,而这在历史的时代中是不可能的。因此,弥赛亚时代使关于安息日的解释的伦理与崇拜限制和繁文缛节变得无足轻重,而这些限制和小节在历史上是完全可以理解的。

耶稣也并不主张外邦基督徒摆脱安息日。他所宣告的是古以色列人“完成之梦”的弥赛亚实现。他不曾褻渎律法和崇拜。他并不为了善行和有利的工作日而取消安息日。相反,他把工作日提到生命的弥赛亚节庆的高度,以色列人的安息日不过是其独特预演。耶稣关于即将到来的上帝国的宣告,使全部生命变成了安息的节日。

六 主日:开端的节日

基督教节日可以追溯到基督教早期。但在那时,这个节日

① A. Trocmé, *Jésus Christ et la révolution non - violente*《耶稣基督和非暴力革命》,Genf,1961;J. H. Yoder, *Die Politik Jesu der Weg des Kreuzes*《耶稣的政治——十字架之路》,Maxdorf,1981,第三章:Die Bedeutung des Jubeljahres(大赦年的意义),参见W. Grimm, *Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum*,同前。

② 正如H. Braun在*Jesus*《耶稣》(Stuttgart,1969,页84)中所坚持的那样。

③ L. Goppelt,《新约神学》,同前,页146。

还没有它自己的名字。根据犹太人的计算方式,它被理解为“一周的第一天”(徒 20:7;林前 16:2;可 16:2;约 20:1、19)。希腊文的新词汇“主日”(启 1:10;《十二使徒遗训》*14:1;《依纳爵致马格尼夏教会书》**9:1)可能起源于叙利亚。那个奇怪的用语“第八天”(《巴拿巴书信》***15)是在公元 2 世纪才第一次被使用的。^① 主日这个名字是从古代世界晚期所用的罗马人的行星周期派生而来的,意指第二天,用于对太阳的崇拜。在密特拉(Mithraskults)神崇拜的影响下,人们也把它看作是一周的“第一天”。^②

今天人们普遍认为基督教节日的最初意义在于庆祝基督复活。但莱森菲尔德(H. Riesenfeld)和罗道尔夫(W. Rordorf)指出,直到公元 2 世纪,在这一天纪念耶稣复活才成为主日庆祝的理由。基督教宗教节日的起源模糊不清。但它并不是起源于犹太安息日,而且,既不能把它解释为基督教安息日,也不能解释为以基督教方式遵守第四条诫命。我们也不能把它设想为是基督教教会仅仅采纳异教的太阳日而赋予它以不同的内容。在任何情况下,它只可以被看作是后来对罗马帝国的一种适应而已。

* 《十二使徒遗训》,早期基督教著作。——译注

** 《依纳爵书信》,早期基督教后使徒时期教父著作,为安提阿的依纳爵(约公元 35-107 年)著,分别致罗马、以弗所、士每拿、马格尼夏等地教会。——译注

*** 《巴拿巴书》,早期基督教著作,约写于公元 70 至公元 100 年间,主要内容是对犹太教的攻击。——译注

① W. Rordorf,《早期教会的安息日和礼拜日》,同前,页 15。

② E. Hertzsch, 词条“Sonntag”“礼拜日”,载 RGG³, 卷六, 页 104-142。又参见 W. Nagel, *Geschichte des christlichen Sonntags*《基督教礼拜日的历史》,第二版, Berlin, 1970。

然而,这一节日的起源必须在犹太基督徒中间去发现。我们可以同意莱森菲尔德的设想:犹太基督徒继续遵守律法,包括安息日诫命,即使在他们皈依基督教之后也是如此。我们还可以设想,在庆祝他们自己民族的安息日之后,他们作为特殊的基督教团体聚集在他们自己的家中。^① 罗道尔夫认为,对于门徒和在圣灵中复活的主共进晚餐来说,这个晚上具有特殊的意义。同样,在保罗派的会众中,擘饼也发生在这个晚上。第二天早上基督徒聚在一起庆祝洗礼,按罗道尔夫的说法,“第八天”这一短语也是指此。不管对这种历史的重建持什么样的意见,他们都同意在庆祝犹太人安息日和基督徒节日之间有着密切的联系,而不是一个节日取代另一个节日。

基督教的节日与以色列人的安息日的分离也有很长的历史,只是要回忆这段历史相当困难。这段历史中一个重要的角色是由司提反和“七贤”即“所谓希腊化的犹太人”扮演的。* 他们关于圣殿被毁灭的预言,以及他们关于摆脱律法获得自由的要求(徒 6,7;尤其是 6:14)第一次把有关律法的冲突带进了早期教会。使徒会议之后(徒 15,亦参见加 4:8-10;西 2:16 以下),如果异教徒想成为基督徒,他们不必首先成为犹太人。作为基督徒,他们不必服从律法,不必受割礼,因此也不必守安息日。他们对律法的态度把犹太基督徒与外邦基督徒区

① H. Riesenfeld,《安息日与主日》,同前,页 210 以下。

* 《使徒行传》记载,十二使徒对众门徒说:“弟兄们,当从你们中间选出七个有好名声,被圣灵充满、智慧充足的人,我们就派他们管理这事(管理饮食)。”又提到耶稣要毁坏此地,改变摩西规条。——译注

别开来。甚至保罗对他们的态度也不同。但是犹太人对律法的弥赛亚自由终于也渐渐受到外邦基督徒摆脱律法的自由的影响并被压倒。结果,基督教的节日同以色列人的安息日分离了,随着异邦基督徒越来越多并且庆祝基督教节日,它也就成了独立的基督教宗教节日。

从历史上说,基督教节日的逐渐独立及其后来取代以色列人安息日,无疑应当被看作是基督教放弃犹太教的明显象征,或者更准确地说,是犹太基督教对基督教信仰的决定性影响的结束的象征。^① 公元132至135年科赫巴(Bar-Kochba)起义,哈德良(Hadrian)皇帝对耶路撒冷的毁灭及其禁止在罗马帝国遵守犹太法规的命令,是这一过程中具有决定性意义的事件。现在,对主日的庆祝成了基督徒身份的标志,同时也成了把他们同犹太人区别开来的标志。这意味着他们不再负担犹太民族应纳之税(*fiscus judaicus*),也不再因国家对犹太人的镇压而受苦。在罗马的基督教团体中,安息日甚至蜕变为反犹太的节日。这一时期的许多教皇和神学家的声明,证明正是在这一时期,基督复活被用来证明独立的基督教主日的合理性。把犹太人的安息日诫命转变为圣化基督教礼拜日的命令,第一次在基督教皇帝的国家立法中出现。公元312年3月3日可以被看作是作为全国公休日的主日的“誕生日”。“君士坦丁皇帝对海尔皮丢斯(A. Helpidius)说,所有法官、城镇居民以及各行各业在最光荣的

^① 详见 S. Bacchiocchi, *Antijudaism and the Origin of Sunday*《反犹太教和礼拜天的起源》,The Pontifical Gregorian University Press, Rome, 1975。

太阳节都应该休息。”^①

297

但是,就其神学的合法性而言,重要的是应当追溯基督教主日的这一历史发展,把基督教节日与以色列人安息日联系起来;因为否则基督教节日就会受到异教的威胁。基督教主日既不废除以色列人的安息日,也不代替它;而且也不应该试图以一个去取代另一个。把安息日诫命改造为基督教主日,无论从历史的角度还是从神学的角度,都是错误的;相反倒是应该把基督教节日看作以色列人安息日的弥赛亚延伸。“完成之梦”还有待于梦的完成。

如果基督教节日的理由在于它是基督复活之日,从而是主的日子,那么正是这一推理本身就表明这个日子不仅仅预示着末日安息,而且也预示着“新的创造”的开始。根据基督教的观点,新的创造始于基督死而复生,因为新的创造就是死者复活的世界。正像以色列人的安息日使我们把目光转回到上帝在创造中的工作和我们人类的工作日一样,基督教复活的节日面向着

^① 引自 W. Rordorf,《早期教会的安息日和礼拜日》,页160。那份布告接着说:“既然常常会有这种情况,即没有更合适的日子把谷子撒播到农田,把葡萄枝插到坑内,那么农民确实应该自由地、毫无阻碍地去耕作农田,以免天意所给予的有利瞬间或许会失去。”用基督教礼拜天代替以色列安息日是神圣统治(Sacrum Imperium)的千禧年主义者的一种特征:“摩西之国”(Die polita Moysi)被看作基督王国的预兆。基督王国不是基督教教会而是基督教“联邦”——基督统治。这已为凯撒的(Euseb von Caesarea)在其 *Psalmenkommentar zu Ps. 91*《诗篇评注》中关于《诗篇》九十一篇(J. P. Migne,《希腊教父学》,Paris,1857(23)以后,页1165-1184。——译注)中所提出的安息日—礼拜天象征论所表明。他把律法改为基督统治。而亚伦教士法规也以同样方式被改变为君士坦丁统治下的帝国教会的教士法规。在此基督教帝国内没有独立的犹太教的余地(不论是在以色列人中还是在犹太公会内)。基督教皇帝 Theodosius 和 Justinian 所提出的与犹太人有关的法律说明了这一点。这是基督教千禧年主义。

新的创造的未来。正像以色列人的安息日使人分享上帝的安息一样,同样基督教复活节也使人分享新的创造的力量。正像以色列人的安息日主要是纪念和感恩的日子一样,基督教复活节主要是新的开端之日,是希望的日子。罗森威格不无夸张地说:“基督徒是永恒的创始者;他的界限不是完成:开始好,一切就好。”^①他所以能如此说,原因正在此。教会把基督复活的日子看作一个星期的“第一天”,并非毫无理由。每个星期都被放在新的创造的视野之中,而且是在对复活和永恒生命的希望中开始的。虽然创造的安息日对于上帝而言是第七天,但对于在第六天被创造的人类而言,它毕竟是他们所经历的第一天。

如果我们可以以此种方式把“完成”和“开始”的意义分别归属于第七天和第一天,那么创造完成的日子也就对新的创造的日子开放,而新的创造的日子又把原初创造的日子作为其前提。当早期教会把基督复活的日子叫作“第八天”时,它对天数本身的计算是错误的;但是,通过这种命名,它把基督教主日与以色列人的安息日联系起来,从而在以色列人面前展现了新的创造日的前景。

基督教与犹太教的分裂造成了犹太基督教的衰落和灭亡,然而正像所有《新约》著作所表明的,世界性的基督教信仰之所以存在,都是由于犹太基督教。这种分离把基督复活节日转变为“主日”,因而从本质上把它异教化。如果我们想避免异教化,我们就必须重新寻找基督教“主的日子”和以色列人的安息日之间的联系。我们必须以基督教方式圣化安息日。

298

如果让主日的前夜汇入安息日的宁静,那将是在这一方向

^① Fr. Rosenzweig,《拯救之星》,同前,页127。

上迈出的非常有用的可行的一步。在许多会众中举行的、许多基督徒喜欢参加的星期六晚祷总是无意识地、不自觉地包含了以色列人安息日的休息和幸福，一周工作之后，人们在上帝面前休息，在这一天的晚上感觉到神圣创造的“完成”。主日早上的礼拜就能够整个地处在基督为新的创造而复活的自由之中。这种崇拜应该传播那更新生命的弥赛亚希望。如果我们能在前一天成功地庆祝基督教安息日，主日将再次成为真正的基督复活节日。

如果新的创造旨在完成第一次的创造而不是摧毁它，那么“新的创造”的日子就要以原初创造的生态“休息日”为前提。

生态的休息日应该没有环境污染的日子，这一天，我们把汽车留在家里，以便自然也能庆祝它的安息日。

基督教庆祝的是基督救世史的弥赛亚节日。它不知道创造的节日。犹太教庆祝的是它的救世史的节日；但它首先庆祝创造的安息日。在当今的生态危机中，基督教回忆创造的安息日是必要的和适时的。

附录： 世界的象征

299

象征采取图画、寓言和比喻的形式。如果我们想发现我们在某一部分不能完全认识的生命中的联系，我们就借助给我们以深刻印象的具体经验的形象，并将它们加以转化。但是，从根本上说，生命整体默默无言地存在于生命的每一个个别经验中。世界本身也隐藏在对某个特定客体的每次体验到的印象中。这样，我们试图利用象征来发现我们在无所不包的整体中的联系，这种做法实际上根本就不是转化（*Übertagung*）。它只是凸现内在于任何个别经验中的生命的相对整体性的那个侧面——特定的经验世界本身的单独的、个人的内容。发生在我们身上的每一次经验都有其意义背景，舍此，我们根本不能理解经验。严格说来，这种广阔视域在单个经验中以其第一道黎明的色彩将自己“揭示”出来。但是，它并没有被那经验全部吸收。它是个别经验中的超越性因素。象征代表了存在于每一次经验中的确定的和未确定的事物之间的内在张力——个别和整体、眼前与未来之间的张力。正是这种张力，才成为象征的意义剩余（*Bedeutungsüberschuß*）的基础。通过它们“意味深长”的运动，象征并不确认事实；它们揭示经验。象征并不起定义作

用；它们“给予我们某种值得思考的东西”，引导我们做出新的发现。象征应当被理解为认知和解释过程的动力。^① 象征不能被“制造”。它们只能被发现和被揭示，因为它们存在于所有语言和所有意识传统中。有些基本模式使人类生活获得意义，语言一再转向这些基本模式，因为它们为无意识提供秩序。我们把给灵魂或心理打上基本烙印的形象叫做“原型”（Archetypen）。^② 每一种原型都有其自己的象征世界及自己的形象，有自己的可能被转化的言语方法。原型是灵魂的禀性，它产生和安排概念，吸收经验，表达经验。

根据这一定义，在这一章中，我们将考察世界的某些原型象征，并对它们加以比较。我们对它们加以考察的先后顺序并不意味着文化历史中的进化过程。我的目的毋宁说是把《圣经》中作为上帝的创造物的世界象征同其它的世界象征加以对比，把它们批判地联结在一起。^③ 我们将根据弥赛亚观点对他们加以比较，而不仅仅根据宗教史进行比较。我的意图是指出基督教世界象征在哪些地方吸收这些其他的世界象征，以证明它们在这一过程中如何得到改造。

① 这里我试图使用 P. Ricoeur 制定的象征概念。参见其 *Les conflits des interprétations. Essais d'herméneutique*《解释的冲突——解释学文集》，Paris, 1969。

② 参 C. G. Jung, *Psychologie und Religion*《心理学与宗教》，Olten, 1971, 页 46 以下（英译：《荣格文集》11, London 和 Princeton, 1958, 页 50。——译注）。又见 K. Mann, *Schöpfungsmythen. Vom Ursprung und Sinn der Welt*《创造的神话——论世界的起源与意义》，Stuttgart, 1983。

③ J. Macquarrie 在 *Principles of Christian Theology*《基督教神学原理》（London, 1966, 页 200 以下）中开始运用两种“创造模式”，即“制造”和“流溢”（中译本：香港：汉语基督教文化研究所，1998。——编注）。A. Peacocke, 《创造与科学世界》（同前，页 38 以下和 104 以下）进一步扩大了这些模式，增加了“游戏”、“音乐”、“舞蹈”。我正在试图运用更多一些模式，以便克服“作为上帝作品的世界”的模式的片面性。

一 伟大的世界母亲

关于人类文化和宗教的最早记述,其定义明显地都是以母亲为中心的。^① 神和生命的奥秘在大母教(die große Mutter)中受到崇拜。从旧石器时代起,最早的崇拜形象就是母亲的形象。被移居希腊、波斯和北印度的印度—日耳曼部落视为自己生存形式基础的早期文明,显然是由母亲宗教决定的文明。在有历史记载的时期,世界母亲、天后(Himmelskönigin)以及母地(Mutter Erde)在整个地中海一带都以各种不同的名义受到崇拜。在《旧约圣经》中,关于创世的叙述都是反对迦南人的母系崇拜的,其目的是用父系的亚畏信仰^②取而代之。早期的母系崇拜体现了什么样的世界原型象征呢?

世界母亲的象征背后是作为伟大人类的世界的观念,和作为渺小世界的人类的观念:世界是大的人类,人类是小的宇宙。所有人类的生命都出自母亲,并受母亲养育。因此,整个世界都

① E. Neumann, *Die große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewußten*《大母教——无意识的女性形态的现象学》, Zürich, 1956; J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht*《女权》, *stw* 175, Frankfurt, 1975。E. O. James, *The Cult of the Mother Goddess. An Anthropological and Documentary Study*《母亲女神崇拜仪式——人类学与文献学研究》, New York, 1959; R. Patai, *The Hebrew Goddess*《希伯来女神》, New York, 1967; H. Göttner - Abendroth, *Die Göttin und ihr Heros*《女神和她的英雄》, München, 1980; D. Wolkstein 和 S. N. Kramer, *Inanna, Queen of Heaven and Earth. Her stories and hymns from Sumer*《伊南纳——天地之女王。她的故事和来自苏美尔的圣诗》, San Francisco, 1983。

② M. Stone, *When God was a Woman*《当上帝是女人时》, New York, 1978; R. Ruether, *《新女性——新地球:性别主义意识形态和人类的解放》*, New York, 1975。

具有母亲的形式。所有的生物都由世界母亲生育和抚养。她是宇宙的原型人类。前雅利安人印度耆那教徒把宇宙看成巨人：世界的母亲。^① 这个宇宙人类的机体由无数的生物居住。它的头部形成天，它的躯干是地，人类的生存空间在它的中央，地狱则在它下面的腹部区域。给地盖上拱顶的星空，则是它的头颅。地狱的入口是世界的肛门(anus mundi)，根据表现好坏，人类升入天堂或堕入阴间。的确，根据耆那教的具体教义，宇宙的人类是男女同体；尽管他们的禁欲主义者认为人类是男性。但是，从考古学来看，在这个宇宙存在中世界母亲的形象是显而易见的。她还反映了每个人儿童时期的早期经验，即在母亲子宫的掩体中的经验。这是母亲象征的起源，这一点我们随处可见：母亲 = 身体 = 容器 = 空间。人类在世界上就像胎儿在子宫里一样舒适。环抱人类的世界就像子宫一样，保护并滋养着人类。世界母亲的象征不再有男女性别的差别。所有的生命形式都是单性繁殖，或者更准确地说，生物的繁衍与性行为没有因果联系。我们在诸如“世界的中心”、“万物的心脏”、“大地的胸怀”和“世界的肛门”等比喻中，也能发现世界是伟大母亲的象征的残余。

宇宙的原型的人类象征也被基督教吸收，并加以改造。与此有直接联系的，可能是斯多葛派的宇宙论，它把世界视为不可见的神的可见的身体，而把神视为可见世界的不可见的灵魂。关于宇宙人的观念并不是在与世界起源有关的“造物”的象征中发现的，但我们在关于世界目的的基督教救赎观念中能够找

① H. Zimmer, *Die indische Weltmutter*《印度人的宇宙之母》，Frankfurt, 1980, 及其 *Philosophie und Religion Indiens*《印度哲学与宗教》，*stw* 26, 第三版, Frankfurt, 1979, 页 222 以下(英译: New York, 1951; London, 1952, 页 241 以下。——译注)：“宇宙人”。

到它。《以弗所书》和《歌罗西书》中的基督论把基督的形象,教会的头以及作为基督身体的教会,转变为宇宙的救赎。^① 在万物重演论(ἀνακεφαλαίωσις τῶν πάντων)中,基督将成为宇宙的头,而宇宙将成为他的身体。“但是他把统一的造物交给上帝,在圣父面前,以自己的全部人格为造物求情。通过在自身中囊括全部宇宙,他证明该宇宙的统一性就是单独的、独特的人类(宇宙的亚当)的统一性。”^②基督和教会之间的关系还被比作丈夫与妻子的关系(弗5)。作为基督身体的教会,后来也被当作“信徒的母亲”。如果基督在其救赎活动中成为“宇宙的头”的话,那么,在这里,教会就是该宇宙的开端和圣礼,而且在圣礼意义上已经成为宇宙的母亲;童贞女“上帝之母”玛利亚就成了它的象征。

在这里,头一身的象征仍旧用男性—女性的比喻来表达。但是,如果把被拯救的宇宙叫做“宇宙的亚当”,则它指的是尚未区分为男女的原型存在。在这个基督教概念中,作为宇宙人的世界母亲的原始象征概念,无疑已经明显地丧失了女首领的特征;因为这种头一身象征本质上是男性族长的。但是,基督(将要拯救世界的宇宙人)的观念,再一次超越并消解了性的区分。

不断出现的关于世界的解释,从世界母亲的象征,到带来救

① H. Schlier, *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*《教会时代:解经学论文与讲演》,Freiburg, 1966, 页 159 以下, 299 以下; J. T. Beck 在其 *Die Vollendung des Reiches Gottes*《天国的完满》(Gütersloh, 1887, 页 68 以下)用自己的思辨方法在自然哲学中发展了宇宙基督论中的“地球系统的净化与新构造”的观念。

② H. Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*《宇宙的礼拜仪式》,Freiburg, 1941, 页 270。重演过程的末世论不断地导致对属于天的、先于世界的原人的前逻辑玄思。犹太神秘教义关于“Adam Kadmon”的观念影响了 Oslander、Böhme、Oetinger 和其他新教神学家。

赎的宇宙人(基督)的象征,都是从万有在神论出发,把世界视为庇护和养育所有生物的神圣环境:“我们生活、动作、存留,都在乎他”(徒 17:28)。

在科学上,这种古老的世界象征导致我所描述过的盖亚*假说:地上的一切高级生命形式都是在多层次的系统环境中发展起来的。同地上其他生物一样,人类隶属于围绕和环抱他们的生态系统——这颗行星地球的生物圈、大气层及多层次的生态系统。拉夫洛克(James Lovelock)和马戈利斯(Lynn Margulis)在解释这些宇宙联系和人类生命的条件时指出,行星本身应当被看作一个单独的生物机体,人类在这个机体中生存,是这个机体的一部分,是它的一员。^① 在这个命题下,他们使用了古老的世界象征——“盖亚”、世界母亲或者母地中的许多真理因素。

二 母地

303 母地的概念也属于大母教的象征;在很多地方都可以发现这个多少有些特定的观念。^② 母地经常被视为“宇宙之母”,可是有时候,她也同“天父”相对。当单一的世界变成天和地的双

* Gaia, 盖亚, 原为希腊神话中大地女神。——译注

① J. E. Lovelock, *Gaia. A New Look at Life on Earth*《盖亚、重新审视地球上的生命》, Oxford, 1979; L. Margulis 和 D. Sagan, *Gaia and Philosophy*《盖亚与哲学》, 载 *On Nature*, L. Rouner 编, Notre Dame, 1984, 页 60-75。

② A. Dietrich, *Mutter Erde*《地球母亲》, 第三版, Berlin, 1925; M. Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen*《宗教观念的历史》1, Freiburg, 1978, 页 47 以下(英译: London & Chicago, 1979, 页 40 以下, ——译注); Frau und Vegetation“妇女与植物”。

重世界时,当用男女的比喻方式来描绘天和地时,这也许表现了由母权中心制文化向父权制文化的过渡。

对宇宙母地的崇拜,直到今天仍然反映在许多崇拜仪式中。新生婴儿被置于地上,再从地上抱起来。接生婆被叫做“地母”。当死亡来临时,要死的人被从床上移到地上。人类被认为应当死在他所由出生的地上。死者的归宿是“地下”。把死人埋葬(Beerdigung),表明他们又回到地的“子宫”里。埋葬时将死人摆放成四肢弯曲或者胎儿的姿势,这表明在母亲子宫里又形成新胚胎。出生于母地,死时再回到母地,这些都属于出生和转世的宗教概念。“地是所有人类的母亲,人类在这里出生又回到这里,以便在同一个子宫里转世托生为新生命。”^①“死而复生”的循环在孕育和再生产的宇宙的母亲大地上持续进行。柏拉图关于灵魂转世的哲学教义大概也反映了对母地的崇拜。

母地崇拜在世界各地传播。盖亚,即宇宙母地(παμμᾶτηρ γῆ)或“万物之母”(μᾶϊηρ πάντων),在奥林匹亚、德尔斐(Delphi)、多多纳(Dodona)、雅典及其他许多地方都受到崇拜,后来,这些崇拜地点才由崇拜阿波罗和宙斯的宗教占据统治地位。^②在小亚细亚,地母被称为伊西塔(Ishtar)、阿斯塔蒂(Astarte)或者狄安娜(Diana);在埃及,我们发现,她是最高形式的女神伊西斯(Isis)。即使在罗马大男子主义盛行的情况下,对大地之母的崇拜仍占有一席之地;罗马的碑铭也证明,对大地之母的崇拜仍然存在。在地中海一带,在美索不达米亚以及印度

① A. Dietrich,《地球母亲》,同上,页32。

② M. Stone,《当上帝是女人时》,同前,页11以下:“她是谁?”

发现的关于中心(Omphalos)*的观念,似乎造成一种中心论的论断:万物都出自一个统一体中。生存着的万物都像胎儿一样从一个子宫出生,从肚脐长出。莲花的象征意义也是这样。

304 母地一旦同父天相对,生命的产生和生殖之间的关系就得到承认和重视。母地被描绘成具有怀胎和生育的作用。同样,在欧洲、印度和美洲崇拜仪式中,这种两极性也可以用“太阳,我的父亲——大地,我的母亲”来表达。^①但是,反过来也有可能:在埃及对天上女神纳特(Nut)的崇拜中,我们发现:“天,我的母亲——大地,我的父亲。”在母地的生殖崇拜中,这种两极性被描绘成神圣交媾。

同样,人类和大地之间的联系也出现在《圣经》传统中。亚当“取自于土”。他是原型的“土生的存在”,然后被造成男人和女人(创2:7)。^②可是,这里,地已不再是人类的“母亲”。它仅仅是创造主进行创造的原材料。亚畏宗教的父权主义一神论,通过男性创造的概念,摧毁了太地的母权主义泛神论。虽然作为单一的过程的生、死、再生的观念是被保留的概念,但是,这一过程的主动者却发生了变化。因此,直到今天,基督教的葬礼还有这样的话:“从土地中来的将回到土地中去,从灰尘中来的将回到灰尘中去,从尘埃中来的将回到尘埃中去,在确实和有把握的复活的希望中回到永恒的生命”;或者在德国的葬礼中有这样的话:“你从土里来,将回到土里去;最后一天基督将使你们从这

* Omphalos,解剖学指肚脐,指中心,亦指古希腊德尔斐神殿中的圆锥形神石。古希腊人以此为世界中心。——译注

① M. Eliade,《神圣的与世俗的——论宗教本质》,同前,页81以下;Terra Mater(地球母亲),页85以下;Frau, Erde, Fruchtbarkeit(妇女、地球和生育能力)。

② Phyllis Trible,《上帝和性别修辞学》(同前,New York,1978,页75以下)的解经显示了这一点。

块土里复活。”保罗和约翰使用的麦粒形象也是以对土地的古老崇拜为前提的：“所种的是必朽坏的，复活的是不朽的”（林前 15：35 以下）。东方教会把耶稣的诞生描绘成在岩窟里的事件，目的就是要说明，救赎者是在土地的子宫里出生的。但是，在别的地方，同母地有关的象征不断地被转化为母亲教会（Mutter Kirche）。从教会母亲的子宫里（子宫外没有拯救），信徒以单亲生殖的方式（即以“童贞女方式”）重新获得生命。^① 洗礼盘被做成子宫形状，也被看成子宫。^② 圣西普里安（Cyprian）有句名言：“如果我们没有教会这样的母亲，就不会有上帝这样的父亲”，“我们从她的子宫中诞生，被她的乳汁哺育，靠她的精神得到活力。”^③ 不过，这些究竟仍然是母权制下的女性象征呢，还是——即使在这个阶段——父权制下的母亲形象呢？

三 天和地的节日

尼采说过：“你应当非常粗犷，以便不再感到基督徒和基督教价值存在的压力，在这种压力下面，所有真正的节日狂欢的感情都烟消云散了……节日的狂欢是典型的异教。”^④ “异教”的确曾经是，现在仍然是喜庆的宗教，是日常生活的中断，是摆脱短

305

① S. Zeno 说（见 J. P. Migne, *MP LXXI*《拉丁教父集》，卷六十一，页 476）：聚集在童贞母亲子宫的永恒泉水中……。

② 同 A. Dietrich,《地球母亲》，同前，页 114。

③ S. Cyprian, *De unitate eccl.*《论教会的统一》c. 5. 6：不以教会为母亲的人，就不可能以上帝为父亲……我们由教会母亲的生育而得到生命，由她的乳汁而得到营养，由她的精神而得到灵魂。

④ F. Nietzsche,《权力意志》第 916, 4 节。

暂世界的狂喜,是代替普通生活的伟大替代者的游戏,从这个意义上来说,尼采是正确的。^① 但是,基督教必须要毁坏生命的这种宗教狂喜吗?

神圣地点和神圣时间是宗教狂喜节日的外部特征。^② 在圣殿之中,神所在的地方被尊为圣。在圣殿中,世界“向上”开放。因此,每一座圣殿都矗立在世界中心。沉醉在节日狂欢中的人们与上帝同住在圣殿中。在节日期间,时间被神圣化。所有的时间都被用完且消逝了。但是,节日喜庆时间中断了时间的流逝,并重新产生时间。每个喜庆时间都回到时间的源头,因而也回到源头的时空中。在节日的神圣时间里,人们不仅与神同在,并且与神同时。

对世界原初事件的重复和描述——宇宙论,属于异教喜庆宗教的内在特点。在喜庆节日里,生命的更新得到庆祝。时间被更新,空间被神圣化,人类从生命源头获得再生。在喜庆节日里,永恒性以永恒现在的形式被经验:“没有目标的时间”(尼采语)和没有尽头的欢乐。节日的本质是狂欢的。在任何特定情况下,崇拜仪式的神话都是讲述生命的起源,并在神圣的故事中使宇宙起源得以实现。崇拜仪式模仿世界的原初事件。“我们应当做神一开始就做的事。”^③

“天和地的节日”描述了在天和地、太阳和大地结合以后生命最初诞生的情况。土地的丰饶是从神圣结合开始的。如果地是母亲,天是父亲,那么,所有的生命都是由于阳光雨

① E. Hornung,《作为节日的历史》,同前,Darmstadt,1966。

② M. Eliade,《永恒回归的神话》,同前,Düsseldorf,1953;《神圣的与世俗的》,同前,页13以下。

③ M. Eliade,《神圣的与世俗的》,同上,页36。

露使地肥沃才产生的。被称为土地丰饶崇拜的仪式,使天的生殖能力和土地的肥沃得以实现和唤醒。《旧约》中亚畏信仰的忠实信徒竭力指责的“圣殿迷信”,其实就是迦南人关于多产的伟大母亲的狂欢宗教。它们同后来被基督教的道德说成是迷信的东西毫不相干。如果说节日是对生命繁衍力的赞美和重复,那么,人类的繁衍力本身也属于这种原始的基本的生命奥秘:《奥义书》中新郎对新娘说道,“我是天,你是地。”^①所有的人类结合体都参与到天神与地神的神圣结合中,并摹仿这种结合。如果人类在他们自己的结合中体验到自己和宇宙的统一,那么,每一种人类结合就都具有宇宙的意义。在《圣经》传统中,这种“天与地的节日”被集中起来并改变为安息日。^②

基督教节日本质上是复活的节日。^③因而,这种末世论的世界的重新创造的节日不仅吸收了以色列人安息日的成分,还吸收了异教中天与地的节日的各种成分;但是,它把它们安排成面向弥赛亚希望。上帝国将被当做娶亲的喜筵(大 22:2以下,25:1以下)来庆祝;未来的基督将被当作新郎来款待;教会将“装扮成丈夫的新娘去迎接他”;期待的信仰是结婚礼服;主的晚餐(das Abendmahl)成了弥赛亚喜筵;上帝国中的永恒的生命犹如不散的婚筵。

因而,《圣经》传统采纳了“异教节日”,并赋予它面向末世论未来的弥赛亚形式;但它们丝毫不取消它。

① M. Eliade,《神圣的与世俗的》,同上,页40。

② 参见本书第十一章。

③ J. Moltmann, Das befreiende Fest(解放的节日),CONC(D),1974(10),页118-124。

四 作为舞蹈的世界

307

作为舞蹈的世界及作为世界象征的舞蹈,是许多非洲和亚洲崇拜仪式的奥秘。它在湿婆纳吒罗阇(Shiva Nataraja)*舞蹈中达到最精致的形式之一。在南印度的印度教中,湿婆被当作舞蹈家的上帝,被当作世界的创造者和破坏者来崇拜。^①他的舞蹈具有魔力,并使舞蹈者进入狂喜状态,在狂喜中,他获得神圣的能量,并同神合一。舞蹈把跳舞者变成他所描画的神。在湿婆舞蹈中,跳舞者成为宇宙舞蹈家。他在自身中聚集了神的能量,在舞蹈节拍中又把这些能量释放出来。他的旋转动作表示世界的创造、保存、破坏和解体的力量。湿婆的右手高高举起,敲着鼓,打着拍子。鼓的声音也代表天空,世界的其它所有要素都从这里展开。他的左上手举着火把,那是世界毁灭的要素。上面的两只手的平举表示世界的创造和毁灭之间的均衡,宇宙舞蹈就在这种均衡中进行。“不断的生产同贪得无厌的破坏的欲望相反,声音同火焰相对立。”^②右下手举起来,表示保护和祝

* shiva = siva,湿婆,印度教主神之一,湿婆教奉为最高主宰,既为毁灭之神,但又是起死回生者;既有慈心,又有复仇凶念;既是苦行者,又是色欲象征。纳吒罗阇是湿婆表现形式之一。——译注

① A. K. Coomaraswamy, *The Dance of Shiva*《湿婆的舞蹈》, London, 1958; H. Zimmer, *Indische Mythen und Symbole*《印度神话与象征》, Düsseldorf 1981, 页168以下; A. Peacocke, 《创造与科学世界》, 同前, 页106以下; “创造的舞蹈”; Fr. Capra, 《宇宙之舞——物理学与东方神秘主义》, 同前(英译:《物理学之道》, 同前。——译注)。Capra把以能量为基础的现代物理学世界观同东方神秘主义以及印度与中国哲学中的“宇宙舞蹈”的象征结合起来。

② H. Zimmer, 《印度神话与象征》, 同前, 页170。

福。左下手指着抬起的左脚，表示解脱。湿婆用一只右脚站立在魔鬼跪着的身体上——象征人类对真正生命的盲目性及人类的无知。火光形成的圆圈围绕着舞蹈着的神。它显示从宇宙舞蹈者那里发出的节拍——是神所推动的自然的舞蹈。扭动的四肢的舞蹈通过舞动的神的不动的、极其平静和严肃的面孔得以松弛。体现在这里的永恒性使时间跳动起来。毫无表情的面孔使四肢热情洋溢地跳动起来。

湿婆的宇宙舞代表五种神圣活动：即创造、破坏、休息、解脱与救赎。“创造来自击鼓；保护出自希望之手；火引起破坏；抬起的脚带来解脱。”^①根据这种概念，真正的生命在哪里，湿婆就出现在哪里，因为生命就在节拍中：在脉搏跳动中，在肺的呼吸中，在昼夜的交替中，在涨潮落潮中，在声音和波的振动中。

舞蹈的脚，叮当的铃声，
吟唱的歌，变换的脚步……
在你的自身中看到这些，
你将脱掉脚镣。^②

湿婆舞有三层意义：1. 它的有节奏的表演是宇宙中一切运动的来源。2. 这种舞蹈的目的是把灵魂从幻觉的欺骗中解脱出来。3. 舞蹈的地点是宇宙的中心——在每个人的心中。湿婆是由于高兴，由于舞蹈本身的愉悦，由于他的能量的过剩和完善性的狂放，才使世界跳动。“他既是跳舞者，又是舞蹈，舞蹈所摇动

① A. K. Coomaraswamy,《湿婆的舞蹈》,同前,页56。

② 同上,页70。

的就是他自己。”^①

308

这种舞蹈比喻的特殊之处在于由节奏造成的空间和时间之间的联系。在舞步的有节奏的振动和移动中,空间根据时间来衡量,时间根据空间来衡量。在舞蹈的活动中,对立双方和谐统一,统一体又分解。统一体与非统一体依次更替,而在更替中又是统一的。在舞蹈节奏中,对立的双方达到和谐统一。因而,在舞蹈中,在有节奏的跳动的世界能量中,天与地、永恒与时间、生命与死亡都成为统一体。这个统一体又分裂成永恒与时间、天与地、生命与死亡。作为宇宙舞蹈的世界的象征使我们想到,物质结构的奥秘和生命系统的奥秘一样,是有节奏的,是时间的有秩序的跳动。现代生物能量的观念也属于这个传统。

教父时期的教会基督教传统从古代宇宙论中吸收了作为舞蹈的世界形象,并且喜欢把古代宇宙论同关于“天国舞蹈”表演的末世论观念联系起来。“在其深层内部,全部表演都有舞蹈的因素;它是围绕真理的舞蹈。”^②根据舞蹈节奏,人类展示整个的和完整的自身。从他被奴役的身体中产生了化身。摆脱了尘世生活的重负之后,他按照天国的圆舞曲运动。但是,只有人类接受他在神自身面前的本来面目时,这才成为可能。在希腊语中,专注于不可言传的奥秘,叫做 *ἐξορχεῖσθαι* (“通过舞蹈把它们忘掉[抛弃]”)。^③在地上,或在尘世的时间里,这种情况只有在崇拜仪式中才可能发生。只有在对上帝的永恒而愉快的沉思中,不可言传性才能消失,人类才能从其奥秘中出现,并完全展现在上帝而前。而且,在他的舞蹈中,人类开始以自己的方式揭示上

① Sri Aurobindo, 转引自 Coomaraswamy, 《湿婆的舞蹈》, 同前, 页 86。

② H. Rahner, *Der spielende Mensch*《游戏的人》, Einsiedeln, 1952, 页 59 以下。

③ 同上, 页 60。

帝自身。一开始就同上帝在一起,并且永远是上帝的快乐的逻各斯,是蒙拯救者在“天国领域的神圣的乐舞指挥”。所有这些都是新柏拉图主义观念和形象。柏罗丁(Plotin)把舞蹈者叫做“生命之镜”。他根据世界的大剧场的形象提出了他的宇宙论:据说,宇宙从太一(das Eine)中的产生和形成就像一场戏,在戏中,对立的双方得到和解,不同的要素处在匀称而有节奏的比例中。神圣舞蹈是以身体模仿振动(神把这种振动传递到宇宙),也是生命参与振动。神圣的东西和宇宙的东西的永恒的和谐,同人和自然的和谐以及在舞蹈中灵魂和肉体的和谐是一致的。正如毕达哥拉斯派(Pythagoräer)所说,星宿是宇宙歌舞队的舞蹈,把星宿当作其福祉之所在的灵魂,将永恒地在繁星的包围中舞蹈。

当圣格雷高利(Gregor von Nyssa)描绘舞蹈比喻中的救赎的基本条件和状态时,他使用了类似的形象:

309

曾经有一度,全部理性的造物形成一个唯一的舞蹈队,仰望这一舞蹈的唯一乐队指挥……按照他的律法传达给他们的动作的和谐进入他们的舞蹈……这一胜利即将到来,你将加入到天使众灵的舞蹈行列中。^①

希坡律图(Hippolyt)*复活节圣诗也属于同样的形象世界:

啊,你,神秘的圆舞曲的音乐指挥!啊,你,神圣婚

① H. Rahner, *Der spielende Mensch*《游戏的人》,Einsiedeln,1952,页78.

* 希坡律图(170-236),拉丁教父。——译注

礼节日的指挥！啊，你，神圣逾越节（Pascha）的领袖和万物的新节日！啊，宇宙的节日宴会！啊，那摧毁黑暗的死亡的宇宙的喜悦、荣誉、狂喜、极度的欢快……那处于深渊中的人们从死里复活并向天上的主人宣布：来自地上的蜂拥的乐队正在回家！^①

在佛罗伦萨的圣·马可教堂里，安吉里科（Fra Angelico）描绘了天堂中天使同被救赎者在通往极乐世界的狂喜途中共舞的情形。著名的震颤派（Shaker）歌曲《舞蹈的上帝》，可以追溯到关于作为舞蹈的世界及作为推动世界的舞蹈指挥者的逻各斯的古老的教父比喻。三位一体的永恒的融贯也可能被描绘成三位一体的上帝舞蹈的永恒的圆舞，从这个舞蹈中，互相渗透的被造之物的节奏，像回声一样随声附和。

很明显，同湿婆相比，世界从中得以产生的创造性舞蹈没有什么破坏力。同样，很明显，在基督教传统中，“作为舞蹈的世界”被转变成救赎和未来荣耀的形象。印度概念中的循环的因素被打破，因为这里引进了不可逆转的终极性。这赋予这一象征以新的意义。生老病死的“宇宙圆舞”成为永恒生命的弥赛亚舞蹈。

五 世界大剧场

戏剧的比喻也是一个古老比喻。在这种世界形象中，

^① H. Rahner, *Der spielende Mensch*《游戏的人》，Einsiedeln, 1952, 页 76。

生命与历史被解释为神的剧场。^① 柏拉图说过,人类是上帝“手中的木偶,其实这对于人类来说是最好不过的了。”世界是个舞台,在这个舞台上,在上帝导演之下,人类扮演着预定的角色,不管他们是否了解这一点——不论是痛苦还是欢乐,是“生命的悲剧还是喜剧”。^② 在古代世界的社会里,剧场是大众生活的公共论坛。因此,剧场是“上演”重大事件的地方——不仅仅是游戏和成功凯旋的地方,也是执行死刑的地方。因而,保罗称使徒的殉教是给世界“观看的”(林前 4:9)。亚历山大的克莱门(Clemens von Alexandrien)讲到基督教的殉难者“在世界的剧场里接受胜利者的桂冠”。从此以后,世界剧场(theatrum mundi)的比喻在欧洲传统中便司空见惯。从卡尔德隆*(Calderon)到霍夫曼斯塔** (Hugo von Hofmannsthal),世界大剧场就是固定的戏剧术语。这一术语还不断地被用来解释世界本身。正如我们在莎士比亚《皆大欢喜》中读到:“整个世界是一个舞台……”无论男女老幼——所有的人都在扮演着他们的角色,但却不知道这些角色是什么。当演出结束时,所有的人都同样地会死去。

世界剧场还可能意味着,人类都是演员,并学会扮演不同角色;幸运女神或者别的神是戏剧的编导;而天则是在一旁观看的

① E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*《欧洲文学与拉丁中世纪》,München,1948,页148以下:“剧院比喻”;R. Dahrendorf, *homo sociologicus. Zur Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*《人类社会学——论社会角色范畴批判》,Köln,1960,页13以下。

② Plato, *Leges*《法律篇》644D;Philebus 50B.

* 卡尔德隆(1600-1681),西班牙剧作家及诗人。——译注

** 霍夫曼斯塔(1874-1929),奥地利诗人及剧作家。——译注

观众。

但世界剧场还可能意味着,世界是大剧场,宇宙是舞台,生物是演员,人类是观众。

最后,世界剧场也意味着,世界是加尔文所说的上帝荣耀的剧场(theatrum gloriae Dei)。上帝正在上演有关他的荣耀的戏剧,旁观的人类既是观众,同时也参加演出。这样,世界历史连同其演员就是路德所描绘的“上帝的戏剧”。上帝像狂欢节和民间戏剧里的“伪装者”,藏在形形色色面具下面。提供演员的人类只是上帝亲自扮演的无数角色。^①作为剧场的世界的比喻,对于人类认识世界和自身来说,意味着什么呢?

人类应当塑造他们生活于其中的世界。但是在他们借以塑造这个世界的工作中,他们同时也常常在刻画着自己。人周遭的东西不仅对人自身具有实用价值,它们还具有刻画人自身本来面目的描绘价值。在人的所创造的一切事物中,人还揭示和解释自己,说明自己,公开展示自己。社会意义上的同世界的任何联系,都意味着同自身的联系;反之亦然。因而,每个有人性的生命,不管是个人的还是社会的,都是被解释和被表演出来的生命。但是,人们向之展示自己的观众是谁呢?有人观看他们的表演吗?他们自己观看自己的表演吗?

显然,鼓励和激发人们展示自身本质的“权威”,常常超越于个人的生活及其环境的特殊领域之上;因为他生活于其

^① M. Luther, WA《文集》40, I, 页 463; 所有被创造的秩序都是上帝的幼虫,修辞学家描绘其神学所使用的比喻,应当包含着基督。同见《文集》31, I, 页 436;《文集》书信 9, 页 610。

中的领域和周围的世界,毕竟也是演出的一部分。没有超越的向度,戏剧就不再是戏剧,它对生命的刻画也不再是反映的画像。

从另一个意义上来说,人类也明显地感到,在自己的主体性中,他们只是在一个自己尚不清楚的大型戏剧中被派定次要角色。在这一场演出中,不仅观众席超越舞台;而且舞台监督也超越演员。从世界的观点看,这意味着:上帝是世界戏剧的演员和舞台监督。人类是他自己的主要演员。但他们还不知道他们的命运,或者说还不知道戏剧如何收场。如果世界是神圣戏剧的舞台,如果历史是戏剧本身,则这个世界剧场并没有观众,每一个旁观者都成为戏剧演出者之一。但是,难道人类就是演员,或者像柏罗不说的,是“活的玩具”吗?如果“整个世界是一个舞台”,那么,究竟是人类在表演自己的生活,还是神圣生命在表演与人类相爱的游戏?或者,难道在这里不可能也加以区分?

让我们提出一个神学解释。上帝在世界舞台上演出自己的戏剧,这是取之不尽的、有创造力的爱的戏剧。在世界历史中,他演出自己恩典的戏剧,他认为,总有一天这戏剧会在他的所有的创造物的自由中完全表现出来。如果上帝真的在世界舞台上解释自己,那么,他的戏剧的主题就是他的自我启示。在他所有的创造物中,并且通过他所表演的所有的角色,他都想描画自己的本来面目。人是他的形象、他的反映、他的角色和他的面具,也是他在这个世界大剧场中所扮演的身份(Personen)。他的具有人的形式的外貌,是通过启示自己的本来面目来揭示他的隐蔽性。在他走上舞台时,整体的隐蔽意义和每个个人的角色的隐蔽意义,都变得明显了。在他走上舞台时,伟大的世界戏剧的目

的和结局也能被预见：当荣耀的天国出现时，自然界也将被集中到永恒生命的自由中。^①

六 作为世界象征的游戏

312 把世界比作剧场，比作天体的舞蹈和音乐，可以用游戏的象征加以概括。这种象征同人类文明自身一样古老，并且直到今天，它在最广泛的千差万别的各个方面都证明是富有成效的。^② 这里，我们仅仅考察这个象征所包含的对世界的解释。

赫拉克利特(Heraklit)说过：“人生是游戏的儿童，是棋盘上挪动的棋子，王位属于儿童”。^③ 世界的起源及这个世界之中万物的秩序，都具有游戏的特征。在戏剧中，上帝和人类把自己全都交给了作为整体的世界。在戏剧中，世界展现自己的美。作为游戏，世界在深渊上方旋转。因此，世界的王国属于儿童。从现代哲学解释来看，这意味着：世界高深莫测。我们向世界开放，而人类存在的这种开放性同对整体的深不可测性的认识交织在一起。正因为如此，我们才能够表演。^④ 只有在游戏中，人

① 关于这些不同视角，参 J. Huizinga, *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*《玩耍的人——论文化的游戏起源》，Hamburg, 1956；E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*《作为世界象征的游戏》，Stuttgart, 1960；G. Gilg, *Das Spiel Gottes mit der Welt. Aspekte zum naturwissenschaftlichen Weltbild*《上帝与世界的游戏——科学世界图景面面观》，Stuttgart, 1967；J. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*《最先解放的造物——谈论自由的欢欣与游戏的快乐》，第六版，München, 1981；M. Eigen 和 R. Winkler, *Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall*《游戏——自然规律制约偶然性》，München, 1975。

② 参本书第二章第三节。

③ Heraklit, *Fragment*《残篇》52(Diels 辑)。

④ E. Fink,《作为世界象征的游戏》，同前，页 237

类才能忍受世界的根本的偶然性并适应这种偶然性。在游戏中,人类展示并保持自己的自由。在游戏中,人类使偶然世界的或然性和他们自己自由的力量变得重要起来。自由王国就是游戏王国。

在《旧约》传统中,游戏也被用来作为世界的象征。上帝通过自己的女儿智慧(Weisheit)*创造了万物。智慧在万物被造之前就存在,她来自永恒性。在上帝创造天和地的时候,《箴言》的作者让智慧说:“那时我每日为他所爱,常常在他面前踊跃,踊跃在他为人预备可住之地,也喜悦住在世人之间”(箴8:30以下)。根据这一传统,世界的创造具有游戏特征,它使上帝喜悦,使人类欢快。这意味着世界并非必然地存在,它的存在是由于上帝出于自由而创造了它。他自由地但不是武断地创造了世界。因此,世界不是一个或然性的问题。上帝创造了使他欢快的东西,使他欢快的东西是符合他的内在本质的。因此,上帝的创造是美好的创造。自由创造与符合上帝自身本性的欢快的统一,通过游戏范畴得到最好的描绘:

这样,当我们谈论创造主上帝“游戏”时,在这一短话中,隐含着形而上学的真理:尽管世界和人类的创造是具有神圣意义的行为,但就上帝本身而言,却决不是必然的。^①

同有目的而且有用的工作相比,游戏的特点是:有意义但不是必然的。创造性上帝用自己的潜能游戏,并从无中创造出自

313

* Weisheit,指上帝创造世界时有效介入的原则或人格论,即逻各斯。——译注

① H. Rahner,见 J. Huizinga,《玩耍的人》,同前,页15。

己喜欢的东西,这是因为这些东西与他本身一致。如果人类把它们看成是通过进化的世界和自己生命历史中的自我表演的大型游戏中的一部分,那么,人们深刻感觉到的一般世界的偶然性以及不断经验到的世界事件的偶然性,对人类来说,就没有什么可怕的。^① 除非他相信天意,否则,在他看来,这也许常常是残酷的游戏。

游戏是世界的象征,它也用来表示世界的救赎。神秘主义神学家在有关神圣的“恩典戏剧”观念中特别运用游戏范畴。拯救者与被爱的灵魂一道表演奇妙的爱的游戏,以便在自由中拯救她。救赎的游戏使人同世界的创造游戏的独特性更加完美,因为人同世界的游戏,同时也总是世界同人类的的游戏。在艺术中,人类同时既创造也获取。印象和表现依次更替。如果这适用于生活中的游戏,那么它更适用于生活本身的游戏:

对存在的分析越深刻,则越可以明显地看到……人类仍旧有可能不再是演出者,而是被表演的以及隐匿在他的表演中被掩盖的游戏。然后神秘的变化出现了。人类发现,他的存在的周围的爱的基础正同他表

^① J. Habermas 表明这一点极其困难,在 *Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus*《晚期资本主义的合法性问题》(Frankfurt, 1973, 页 163 以下)(英译: London, 1976, 页 118 以下。——译注)中,他把偶然性等同于混沌。他在谈到所有不能“克服偶然性”的事物时说,我们必须在原则上同他们一道悲伤地生活。在这一点上,他未能区分在“可控的”自然事件中的偶然性与人类在生老病死中碰到的生存论的冒险。

演奇妙游戏。正如诗人贝几(Charles Péguy)*指出的,这种游戏叫做“输者获胜”(Qui perd gagne)。^①

这个聪明的古老洞见属于西班牙神秘主义。^② 在恩典的游戏中,“最后的将是第一,第一的则是最后。”

作为世界象征的游戏,包括“或然性”的创造性作用;因为它认为或然性是某种新事物的偶然事件——这是不可从现存事物中派生和演绎出来的新事物——有生命的存在愉快地适应这一新事物,并通过自由发挥其能量妥善处理这一新事物。偶然事件不是使人烦恼的事件,因为,它难以根据已知的规律来预测。相反,规律的固定性所推行的“必然性”,只是由过去的经验中产生的适应与假定的开放网络,是把握和认识未来可能性的一种方式。形形色色的游戏作为构建更加复杂的生命系统的途径,既包括必然性也包括或然性,既包括规律也包括自由,既包括现实性也包括可能性,既包括过去也包括未来。

314

七 作为作品和作为机器的世界

最后,我们来看一看作为上帝作品的世界象征。根据《圣经》传统中一神论形式,世界既不是本身就是神圣的,也不是神

* 贝几(1873-1914),法国诗人、哲学家。有人责备他只注意个人痛苦,而不注意社会痛苦,他回答说:“单是一桩不正义的事就足以使社会解体。”——译注

① F. J. J. Buytendijk, *Das Menschliche*《人类》,Stuttgart,1958,页229。

② A. Rodriguez, *Gottes Spiele mit der Seele*《上帝同灵魂的游戏》,载于 *Die Vereinigung der Seele mit Jesus Christus. Geistliche Abhandlung*, Freiburg, 1907, 页234以下。(原书: *Obras Spirituales II*, Barcelona, 1886, 页222-32。——译注)

的流溢。作为上帝的造物，世界是“上帝手中的作品”。它既不是上帝所生的，也不是父所生的。它是“被造”的。流传至今的一神形式的创造故事，强调上帝和世界的差别，强调创造者上帝超越其造物。因此，关于人的创造的父权制形象及“他手中的作品”是有用的。诚然，希伯来文中的 *bara* 专门用来表示上帝的创造活动，人类行为同这种创造活动难以匹配。但是，在《圣经》传统中，“一件作品”既用来表示神的活动的结果，也用来表示人力的劳动结果。尤其是当运用手工艺品的比喻——手工制品时，这一点更为显而易见：诸天是“你指头所造的”，是“你手中的作品”（诗 8: 4, 7, 19: 2, 103: 22）。人类像天地一样也是“他手中被造的”（以 64: 7）。上帝在地上的形象和反射——人类，不是上帝生的；他是“被造”的。甚至对世界的和解、圣化和救赎来说，所选择的比喻也是劳动和工作的比喻（基督的工作：太 11: 2；约 5: 36, 7: 21, 10: 25；圣灵的工作：约 14: 12）。

在德语中，用来表示“真实的”一词（*wirklich*），意思是主动地起作用，通过行动而发生，在于“做”（*Tun*）。^① 由此，德国神秘主义构造了“*Wirklichkeit*”这个词，即“实在”。但是“*Wirklichkeit*”原先的意思是“工作活动”（*Werktaetigkeit*）。英语中的行动——实际的——现实（*act - actual - actuality*）也以同样的方式相联系。因而，世界应当被理解为上帝的“实在”。它是上帝工作的过程和结果。手工操作和手工制品的类似性是显而易见的。结果，上帝本身被看作是行为主体和纯粹活动（*actus purus*）。这种象征的图画世界涵盖了效果世界——工作世界和作品世界。它显然是人的世界。孩子在母亲子宫内孕育和成长，

① Fr. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*《德语辞源字典》，第十九版，Berlin, 1963, 页 864.

母亲把它生出来。但是,人对外界某些东西进行加工,创造着存在于自身以外的世界。他知道自身与“他手中的作品”之间的差距。他的作品不是从他的本质存在出发,永远不会同他本身一样,不管这作品同他多么一致。尽管有这些不同之处,“作为上帝作品的世界”反映了“人类工作者”所采取的世界观。在这种世界观占主导地位的地方,对创造的信仰就会驱逐关于世界母亲、母亲大地及对天与地的喜庆节日的宇宙神话。作为上帝的作品的世界的象征从世界中清除了神灵与精灵,使之成为俗世的——这就是第四条诫律中提到的在上帝工作的第六天与创造者相一致的人的世界。

在启蒙运动时代,作为上帝作品的世界的象征成为现代世界象征的摇篮:作为机器的世界,作为车间的世界和作为实验的世界。^① 这里所使用的比喻同某一时期人类技术的最新发展阶段相适应,目的是把自然重新构造和熔铸为人类世界,变为钟表、机器或计算机。

在旧的有机体世界图景(这是从关于动物世界或世界灵魂的假定中发展出来的)遭到牛顿、笛卡儿、伽桑第(Gassendi)等人的排斥而让位给新的机械论世界观(它以明智的、神圣的世界的上帝的假定为基础)之后,沃尔弗(Christian Wolff)把世界机器的概念作为他的启蒙的自然神学的基础。1719年,沃尔弗出版了《关于上帝、世界及人类灵魂的合理思考》一书,他在书中写道:

① 参 G. Freudenthal, *Atom und Individuum im Zeitalter Newtons. Zur Genese der mechanistischen Natur – und Sozialphilosophie* 《牛顿时代的原子与个体——论机械论自然和社会哲学的起源》, Frankfurt, 1982; C. Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution* 《自然的死亡: 妇女、生态和科学革命》, San Francisco, 1980.

每一种合理的存在物都按照特殊意图来行动。上帝是一切存在物中最合理的。因此,他应当按照特殊意图行动……一架机器是装配起来的成品,它的运转由组装的性质来说明。因而世界是一架机器……因此,世界及其中的万物都是上帝的工具,他用这些工具(因为它们是机器)执行自己的意图。由此可以清楚地看到,它们之所以成为上帝智慧的作品,是因为它们的确都是机器这一事实。因而,根据理性的要求来解释世界万物(正如在机器的例子中人们习惯做的那样)的人,就是那把我们引向神的智慧的人。^①

316 在把机器看作世界的模型时,其基本前提就是那决定着世界上一切事件的无终端的因果链。自然规律是支配所有事件的永恒规律。如果有可能在世界的任一时刻都知道世界的规律,那么,我们就有十分的把握重塑过去,预测未来。这样,或然性不过是以还没有认识到的规律为基础的主观印象。在现实中不存在这种或然性。因此,我们的当务之急就应当是寻找能够用齐一的方式解释所有事件的世界公式。这一公式应当同“万物的核心秩序”一致,这就是该理论的基本设定。即使在我们试图深入探索主观领域的时候,我们也不能忽视核心秩序,或者把这个领域内的诸形式看作是幻想或偶然事件。因为,毕竟核心秩序,或者如通常所说的“一”(das Eine),即我们以宗教语言与之

^① 转引自 W. Philipp, *Das Zeitalter der Aufklärung*《启蒙时代》, Bremen, 1963, 页 35 以下。关于 Wolff 对机器的执着, 参见 W. Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologischer Sicht*《从神学史看启蒙的形成》, Göttingen, 1957, 页 128 以下。

交谈的“一”，应当占上风。^① 海森堡(Heisenberg)关于科学哲学的这些论述表明，启蒙运动时期开始流行的这种世界机械论的自然神论的模式，至今仍在继续产生影响。

布洛赫认为世界是实验，这一观念是他的希望哲学的基础。^② 通过对它所设定的未来的开放性，通过它所认定的宇宙的未完成性，世界实验可以同世界机器区分开来。世界不是一个“封闭系统”，无论是从整体上来说，还是从个体上来说，都是这样。它是一个“开放系统”，其未来尚未确定。向前开放的世界过程代表一场独特的实验——拯救的可能性实验(experimentum possibilis salutis)，但也是毫无疑问会失败的实验。“世界充满面向某些事物的倾向，面向某些事物的趋势以及某些事物的潜在因素；意向中的某物(Etwas)*是此时此地所意欲的事物的实现；它是一个更符合我们的本质的世界，决不会有毫无价值的痛苦、焦虑、自我异化的虚无。”^③因为在人类身上，世界的实验已经达到其最高的、决定性的、因而也是关键性的阶段。人类能够完成它；他也能毁坏它。世界实验充满未来；在对人类与世界进行调整的过程中，这一未来将会得到实现，或者遭到破坏。

在沃尔弗看来，一个完全确定了的并弥漫四面八方的宇宙的当前荣耀，是上帝智慧的一面镜子。但是，在布洛赫看来，这

① W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*《部分与全体》，München, 1971, 页 290 以下。类似请见 C. Fr. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*《自然的统一》，München, 1971, 页 16。

② E. Bloch, 《希望原理》，同前；*Experimentum mundi*《人类的实验》，Frankfurt, 1975。

* 大写的 Etwas, 指上帝, 或终极目标, 人们趋赴的目标与归宿、意图与目的。——译注

③ E. Bloch, 《希望原理》，同前, 页 17。

转移到尚未发现的未来上。世界现在仅仅是一次实验；但是，它有待成为人类和自然的“大同家园”（Heimat der Identität）。世界“尚未”完成，但是人们期待着，总有一天，在这尚未被发现的未来中，世界将被完成。

但是，只要世界的“开放系统”仅仅被看作是一场借以发现理想的“封闭系统”的实验，那么，这一世界模型就仍然停留在启蒙运动时期世界机器的水平上。只有当世界的开放系统不再被看作否定的东西——被看作“尚未”完成的世界体系——而是从积极意义上被看作“活生生的”世界系统，才能实现真正的进步。

317

我们必须承认，这种世界象征的概念领域仍然是从男性的工作世界中产生的。世界成了人类的实验场地。

这里，我们可以清楚地看出现代技术的发展阶段。作为上帝作品的世界同人类的手工艺品是一致的。主体凭借自身的原因永远是主动的。这是一个一神论的概念。作为机器的世界同早期工业是一致的；主体将自身体力活动转输到机器上。这是一个自然神论的概念。作为实验的世界和现代实验室的世界是一致的，在实验室里人们作出发现和创造，这些发明和发现以后又被转变成自控的、自动化的批量生产。人类主体把所有可以被操纵的脑力活动转输给计算机，而把精力集中在创造性活动上。

如果人类在试图发现他在一个不可测量的世界上的作用时，普遍寻求纯粹来自他所支配和控制的那一部分的象征和形象，而这些象征和形象证明他是劳动者、发明者和实验者，这难道就够了吗？

在漫长的精神与文化史的终点，这种作为协调的生命力与冲突的生命力的形而上学世界观被摧毁了。

一方面它是被一神论所摧毁的,另一方面它是被科学技术的机械论所摧毁的。正是一神论本身在使自然完全祛魅和祛除神圣化时,首先为科技机械论扫清了道路。上帝和机器在古代世界灭亡之后仍幸存下来,而现在,它们却单独对抗了。^①

如果这就是这一发展的目标的话,那么——因为它意味着自然的毁灭——也意味着人类的末日。

八 根据弥赛亚对诸象征进行比较

在对我所描绘的世界形象加以对比时,我们的目的将从想像的形象与视角转移到概念上。我们的目的是使蕴含在不同的世界象征内部的观念达到互补,这样,我们对这个世界中的人类就能取得任何单一世界象征难以企及的更丰富的认识。最后——像我通过叙述基督教如何采纳不同象征时指出的那样——我们将探究基督教对这些世界象征的综合可以采取什么形式。这里,基督教的综合不意味着由教会借用。它意味着根据弥赛亚来解释宗教历史。^② 这种解释表示《旧约》的创造传统也有可能被相对化和被结合到新的整体画面中。基督教的创造

318

① A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*《原始人与晚期文化》, Bonn, 1956, 页 285。

② E. Bloch 代表的就是这一方向:与 Feuerbach 相反,他要求“新的宗教末世论”,而不是“宗教人类学”(《希望原理》,同前,页 1416)。他在基督教中看到“宗教本质”的出现:“就是说,不是一种护教的因而是僵化的神话,而是一种内在的人类末世论的因而是爆炸性的弥赛亚主义”(页 1404)。

信仰是对弥赛亚的创造信仰。对弥赛亚的创造信仰是根据其救赎未来的弥赛亚来认识世界和人类。^①

生命的特殊情感——一种在世如在家的情感,犹如婴儿在子宫中的感觉一样。世界像家一样环抱着人类,从各方面滋养着人类。在世界中人类受到庇护,处在安全保护之中。这里还没有同一切有生命的东西的源头相分离,因而也没有生命的恐惧。万物都是一个统一体。巨人的拯救形象也包含这种无分裂的统一体的幻想;因为巨人的头部下方包含着天和地,这样,宇宙就成了他的身体以及他的身体的功能。与此相符合的概念世界就是泛神论世界,泛神论世界思考的是上帝的无所不包的内在性,试图清除超越性与内在性的差异。

母地的象征采纳了由性别决定的两极对立(尽管它不一定是这一概念的绝对必然的结果)。人类体验到自己是在母亲身上而不再是在她内部。他存在于地上,存在于外层空间的天以下。父天和母地的二元划分使他摆脱了宇宙母亲的包罗万有的庇荫,使他经受了个体化的分化和分割。的确,母地仍然是生命所从出和所回归的家。但是天却使“生生死死”处在不断的运动中。这里,相应的概念世界从超越性和内在性之间的差别中产生。但是,由于在天与地、男人与女人、灵与肉的二元划分中,“太一”(das Eine)仅仅是被分离,所以这种差别不能被看作是二元论。从根本上说,它只是“太一”的辩证运动。因此,在这个象

^① Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*《最起码的伦理.来自破损的生活的反思》,Frankfurt, 1951, 页 333 (英译: London, 1974, 页 247。——译注);“除了通过救赎来照耀世界的光明以外,知识没有别的光:其余一切都是重建,是纯粹技术。应当提出这样的视角:它足以代替和疏远世界,表明世界连同其裂缝和空隙将来某一天在弥赛亚之光中出现时将是贫乏的、歪曲的。”

征的层面上,有可能制定被辩证地推动的泛神论的概念世界。

喜庆节日、舞蹈、剧场、音乐和游戏是包含了这一基本分化中的空隙、“间歇”和交叉游戏的世界象征。它们并非通过回归原初的大全(All - eines)的方式把业已分化的东西描述成统一体。它们探索新的联合的可能性。喜庆节日结为一体,从这种节日的联合中诞生了新的生命。舞蹈通过节拍把被分裂的东西连结在一起。音乐通过被安排为韵律与节拍的时间把被分裂的东西结合起来。最后,戏剧传达的是自由,从而在丰富的潜能内部形成结合点,因为它能够充分利用或然性。通过节奏、旋律、剧场和游戏,世界或者由内在的超越性,或者由超越的内在性来决定。

319

只有作为作品和机器的世界象征才能使上帝具有超越性,以致对他来说内在性不可能是对等的另一半。因为它不再分享他的本质。关于超在的上帝的一神论和世界的机械论,结束了所有关于上帝内在性的观念。这一发展是把神同人类世界分割开来的开端。自然神论使上帝成为遥远的上帝,无神论就是它的必然结果;因为世界机器必须能够自己运转,即使没有上帝也可以。

其次,我们应当比较一下同这些世界象征连接在一起的人类关注与希望。显然,用来代表世界的诸象征的一系列转换,总是同时也反映着人类为争取支配地位而进行的斗争。世界的象征和世界的画面一样:它们不仅仅是可以用于任何特定情况的对外部世界的内在印象;它们也是特定人类社会的有效的外在表现。因而,这些象征的历史揭示了从早期文化的母权制向历史文明的父权制的转变。世界母亲和母地的象征赋予女人以神性,使她更接近世界奥秘:世界的神秘性通过女人表现出来。因

而母亲崇拜仪式是由女祭司主持(比如在阿波罗男祭司出现以前的德尔斐)。但是,大母教的象征也决定着由母亲传给女儿的母系继承制度,并使女性所有制和女性统治合法化。男性所有权和对权力的夺取同世界的父系象征的出现密切相关。男性神通过男性祭司讲话,在这些神面前,男人成为女人的头领和女人的占有者。世界的父权象征决定了从父亲传给长子的父系继承制度。为了使父亲和儿子的权利确定下来,就必须有父权制的家庭秩序。现代世界一神论肯定是父权制这一发展的临时终点。

320

父权制当然成功地从世界起源的象征中和生命的权力系统中清除了以女性为中心的文化。但同时,这一过程也是弥赛亚主义的酵母——大概是因为受压制的母权制传统的影响。而这种弥赛亚主义总是儿童的弥赛亚主义:“你若不回转,变成小孩子的样式,断不得进天国”(太 18:3)。对未来的弥赛亚主义的洞见打破了关于起源的古老象征的权力,使男人和女人都获得自由。

根据弥赛亚主义形象和《圣经》的末世论象征,我们不再看到父权主义;但是也没有回到母权制。天国是小孩子的天国。这大概是表达在性别划分之前人类状况的象征方式。假如在上帝的天国里人们“既不娶也不嫁”(路 20:34 以下),那就不会有母权制,更不用说父权制了。用于上帝之“子”耶稣的团契的形象,不再是父亲和母亲的形象;它们是兄弟姐妹和朋友的形象。

在基督教中,消除男人或女人的宗教主导地位的弥赛亚精神是以男人和女人受洗礼为标志的,这种洗礼代替了以色列的纯粹男性的割礼。洗礼象征着末世的圣灵赐赠,标志着信徒被批准进入弥赛亚天国;这就创造了男女具有平等权利的基本原

则。这一点终于通过新的末世论的继承法显示出来。每个信徒,不论是男人还是女人,在同基督的弥赛亚团契中,都获得继承天国的同等的末世论权利。他们都成为神的后嗣,和基督同作后嗣(罗 8:17;加 3:29;4:7;弗 1:14;2:8;来 6:17)。末世论的继承法代替了母权制和父权制的权力继承与移交。但是这意味着,正是通过宗教历史及其父权制和母权制之间的错综复杂的斗争,才可以发现一根弥赛亚红线宣告了父权制的终结。

基于同样的理由,我们也应当设法取代现代机械论世界画面;因为它是片面的父权制的世界观。向生态世界观的转变不仅同人类世界的自然环境的现实完全一致,而且同这个人类世界本身(男人和女人的世界)的自然特征完全一致。这意味着这种生态世界观同新的平等的社会形式密切相关,其中父权制结束,而合作共同体被建立起来。机械论的世界的图景的中心化(Zentrierungen)让位于相互联系网络中的一致性。从对世界的机械支配过渡到生态世界共同体,在这条道路上,早期的世界母系中心论象征充满着未来的希望,因为这些象征再一次“使我们对某些东西加以思考”。

重要人名索引

(条目后数字系指本书边码)

Adorno, Th. W.	阿多尔诺	132, 318
Abrecht, P.	阿布瑞希特	40
Althaus, P.	阿尔陶斯	11, 51, 182
Altner, G.	阿尔特纳	40, 64, 198, 200
Amery, C.	埃默里	40, 43
Andreasen, N. - E.	安德烈亚森	279
Angelico, Fr.	安吉里科	309
Antweiler, A.	安特魏勒	91
Aquin, Th. von	阿奎那	47, 67, 71, 91, 215, 222, 234, 236, 241ff, 257
Aristoteles	亚里士多德	120, 157, 162, 241f
Arnheim, R.	阿恩海姆	156
Arnold, G.	阿诺尔德	54
Asimov, I.	阿西莫夫	198
Assmann, H.	阿斯曼	42
Athanasius	亚大纳西	217, 280
Auer, A.	奥尔	38
Augustin	奥古斯丁	116, 124ff, 129, 135, 151, 239ff, 254, 284
Aurobindo, S.	奥罗宾多	307
Baader, Fr.	巴德	41
Bacchiocchi, S.	巴基奥基	296
Bachofen, J. J.	巴霍芬	300

Bacon, Fr.	培根	41, 59, 148
Balthasar, H. Urs von	巴尔塔萨	95, 301
Balz, H. R.	巴尔茨	80
Barbour, I. G.	巴尔布尔	39, 47, 49, 67, 75
Barth, K.	巴特	11, 25, 30, 50, 67, 74ff, 85, 93ff, 100, 127f, 170f, 255ff, 261, 275, 279ff, 283
Basilius	巴西利乌斯	23
Baudrillard, J.	博德里亚	251
Bauer, K. A.	鲍尔	260
Beck, J. T.	贝克	171, 301
Beißer, F.	贝伯尔	92
Benjamin, W.	本亚明	81, 105, 141, 146
Benz, E.	本茨	20
Berkhof, H.	贝克霍夫	145
Beth, K.	贝特	200
Bindemann, W.	宾德曼	80, 113
Birch, Ch.	伯奇	63
Bird, Ph. A.	伯德	228
Bizer, E.	比策尔	70, 92, 167, 182
Bloch, E.	布洛赫	19, 56f, 59, 76, 78, 87, 104, 142, 145, 186ff, 220, 253, 316f
Blumenberg, H.	布卢门贝格	40, 48
Bockmühl, Kl.	博克米尔	56
Böhme, J.	波墨	59, 114, 302
Boer, P. A. H. de	伯尔	229
Börresen, K. E.	伯雷森	244
Bohr, N.	波尔	210
Bollnow, O. F.	波尔诺	154
Bonhoeffer, D.	朋霍费尔	72, 89, 222, 262
Boulding, K.	博尔丁	198

Brandon, S. G. F.	布兰登	116
Braun, H.	布朗	294
Bresch, C.	布雷施	214
Brunner, E.	布鲁内尔	11, 50f, 68, 100, 143, 236
Bruno, G.	布鲁诺	162, 164, 202
Buber, M.	布伯	26
Buchholtz, KL. - D.	布赫霍尔茨	110, 162
Bultmann, R.	布尔特曼	46, 50, 113, 215
Buytendijk, F. J. J.	拜腾蒂日克	313
Calvin, J.	加尔文	25f, 72, 74, 108, 110, 181, 244
Capelle, W.	卡佩勒	121, 155
Capra, Fr.	卡普拉	26, 115, 306
Cardenal, F.	卡德纳尔	77
Cardoso, F. H.	卡多索	42
Carson, D. A.	卡森	279
<i>Clemens von Alexandrien</i>	亚历山大的克莱门	310
Gobb, J.	科布	63, 91
Come, A.	科姆	113
Congar, Y.	孔加尔	111
Coomaraswamy, A. K.	库马拉斯瓦米	306f
Curtius, E. R.	库尔提乌斯	309
Cyprian, S.	圣西普里安	304
Daecke, S. M.	德克	200, 202
Dahrendorf, R.	达伦多夫	309
Daly, M.	戴利	229
Dander, Fr.	丹德尔	235
Dante, A.	但丁	89, 101
Darby, T.	达比	117
Darwin, Ch.	达尔文	194, 198, 202f

Delitzsch, Fr.	德利奇	85
Descartes, R.	笛卡儿	41, 59, 162f, 165, 249, 253ff, 315
Diekamp, Fr.	迪坎普	167, 177
Dietrich, A.	迪特里希	302ff
Dijksterhuis, E. J.	蒂日克斯特惠斯	27
Dilthey, W.	狄尔泰	141, 233
Dirac, P. A. M.	狄喇克	207
Ditfurth, H. von	迪特富特	206
Dreizel, H. P.	德雷彻尔	262, 265
Drewermann, E.	德瑞厄曼	40
Druste – Hülshoff, A. von	德罗斯特—许尔斯霍夫	81
Droysen, J. G.	德罗伊森	268
Duchrow, U.	杜赫罗	124
Dussel, E.	迪塞尔	42
Ebeling, G.	艾伯林	50, 181
Edwards, J.	爱德华兹	19
Eigen, M.	艾根	202, 210, 311
Einstein, A.	爱因斯坦	202
Eisenbart, C.	艾森巴特	268
Eiert, W.	埃勒特	49, 183
Eliade, M.	伊里亚特	116f, 153, 304ff
Engels, Fr.	恩格斯	202
Eriugena, S.	爱留根纳	202
Euklid	欧几里德	158
Euripides	欧里庇得斯	251
Euseb von Caesarea	欧赛伯·冯·盖萨利	296
Evdokimov, P.	叶夫多基莫夫	175, 215
Falcke, H.	法尔克	37

Fenton, J. Y.	芬顿	248
Feuerbach, L.	费尔巴哈	183ff, 317
Fink, E.	芬克	311f
Fischer, Kl. P.	菲舍尔	22
Flacius, Illyricus	弗拉修斯	236ff
Freud, S.	弗洛伊德	194, 273
Freudenthal, G.	弗罗伊登塔尔	26, 315
Friedgood, H. B.	弗里德古德	38
Fritzsche, H. - G.	福利采	217
Fromm, E.	弗罗姆	62, 279, 289
Fuchs, E.	富克斯	71
Gadamer, H. - G.	加达默尔	137
Galilei, G.	伽利略	49, 194
Ganoczy, A.	加诺奇	67
Garaudy, R.	加罗迪	138
Gassendi	伽桑第	315
Gehlen, A.	格伦	118, 317
Gerhard, J.	格哈德	173, 177f, 182, 184
Gese, H.	格泽	20, 280
Gilg, G.	吉尔格	311
Goethe, J. W. von	歌德	76, 144
Göttner - Abendroth, H.	格特纳—阿本德罗特	300
Gogarten, Fr.	戈伽登	11, 44, 50
Göldberg, A. M.	戈尔德贝格	29
Goodfield, J.	古次腓德	116
Goodman, P.	戈德曼	262
Goppelt, L.	高倍德	293f
Gould, St. J.	古尔德	198
Gregor von Nazianz	纳西盎的格里高利	240, 246
Gregorios, P.	格雷戈里奥斯	175

Griffin, D. R.	戈理芬	91
Grimm, W.	格林	279, 294
Groß, W.	歌罗伯	226
Guardini, R.	瓜尔迪尼	185
Gunkel, H.	贡克尔	226
Gutierrez, G.	古铁雷斯	42
Habermas, J.	哈伯马斯	39, 46, 313
Haeckel, E.	海克尔	200, 202
Häring, H.	黑林	177
Hamann, J. G.	哈曼	100
Hardin, G.	哈丁	198
Hase, K.	哈泽	178
Hefferline, R. F.	赫孚雷恩	262
Hegel, G. W. F.	黑格尔	104, 138, 273, 290
Heidegger, M.	海德格尔	41, 55, 140, 145
Heim, K.	海姆	200
Heine, H.	海涅	114
Heine, S.	海涅	271
Heisenberg, W.	海森贝格	210, 316
Helpidius, A.	海尔皮丢斯	296
Hendry, G.	亨德里	87, 100
Heppe, H.	黑珀	70, 93, 167, 182
Heraklit	赫拉克利特	312
Herder, J. G.	赫尔德	193
Heron, A.	赫伦	111
Hertwig, O.	赫特维希	202
Hertzsch, E.	赫尔慈	295
Heschel, A.	海金勒	279, 281, 286, 288
Hippolyt	希坡律图	309
Hirsch, E.	希尔施	49

Hödl, J.	赫德尔	235
Holderlin, Fr.	荷尔德林	269f
Hoffmann, A.	霍夫曼	235
Hofmannsthal, H. von	霍夫曼斯塔	310
Homer	荷马	251
Horkheimer, M.	霍克海默尔	39
Hornung, E.	霍尔农	117,305
Hubble, E.	哈勃	206
Hübner, J.	许布纳	49
Huizinga, J.	赫伊津哈	311f
Husserl, E.	胡塞尔	142
Huxley, J. S.	赫胥黎	64,198,202
Illich, I.	伊利赫	275
Inhelder, B.	殷海尔德	155
Iwand, H. J.	伊万德	72,236
Jacob, B.	雅各	85f,167
James, E. O.	詹姆斯	300
Jammer, M.	詹默尔	156f,160,162,164ff
Jantsch, E.	扬奇	31,139
Jaspers, K.	雅斯贝斯	255
Jeremias, J.	杰利米亚	293
Jervell, J.	耶韦尔	223,231f
Jones, H. M.	琼斯	40
Jüngel, E.	云格尔	226
Jung, C. G.	荣格	228,299
Justinian	查士丁尼	296
Käsemann, E.	克泽曼	72,79f,82,113
Kamper, D.	坎珀	248,250f,262

Kant, I.	康德	59, 122f, 137
Kepler, J.	开普勒	49
Keßler, K.	凯斯勒	203
Kierkegaard, S.	基尔克果	239
Kluge, Fr.	克卢格	314
Kohl, M.	科尔	199
Konstantin	君士坦丁	296
Kopernikus, N.	哥白尼	48, 162
Koselleck, R.	科泽勒克	139, 141
Koyré, A.	考雷	151, 162ff
Kramer, S. N.	克雷默	300
Kraus, H. - J.	克劳斯	14
Krehl, L. von	克雷尔	62
Krötke, W.	科罗特克	100
Krolzik, U.	科罗尔祭克	40
Kropatscheck, H.	科罗帕彻克	237
Kropotkin, P.	克鲁泡特金	203
Krusche, W.	克鲁舍	25, 72, 108, 244
Lackner, St.	拉克纳	203
Ladner, G.	拉德纳	235
Lametrie, J. O. de	拉美特利	249
Landes, D. S.	兰德斯	62
Landgrebe, L.	兰德格雷贝	137
Landmann, M.	兰德曼	233
Lao - Tse	老子	21
Leibniz, G., W. F. von	莱布尼茨	31, 151, 162, 165f, 208
Leiss, W.	莱斯	41, 148
Levèbre, H.	勒伏布莱	37
Lévi - Strauss, C.	莱维—施特劳斯	118
Liedke, G.	梨德科	40f
Link, Chr.	林克	70, 75

Lippe, R. zur	利佩	250,269f
Lochman, J. M.	洛赫曼	234
Löwith, K.	洛维特	45,69,143,148
Lorenz, K.	洛伦茨	203
Lorenz, R.	洛伦茨	183
Lossky, Vl.	洛斯基	113,222
Lovejoy, A. O.	洛夫乔伊	88
Lovelock, J. E.	拉夫洛克	148,302
Lowe, D. M.	洛	139,142
Lowen, A.	洛温	262
Lüth, P.	吕特	275
Luhmann, N.	卢曼	139,143
Luria, Isaak	卢里亚	99
Luther, M.	路德	25,181f,239,260,310
Macquarrie, J.	麦奎利	300
Mann, K.	曼	299
Marcuse, H.	马尔库塞	39,132
Margulis, L.	马戈利斯	302
Marsden, G.	马斯登	198
Marx, K.	马克思	46,54ff,114,185f,202
Matson, Fl. W.	马特森	27
Maurin, Kr.	毛林	63
May, G.	迈	87
Mayr, Fr. K.	迈尔	244
McGilvray, J. C.	麦克基尔夫瑞	274
Melanchthon, P.	梅兰希顿	237
Merchant, C.	麦钱特	315
Merton, Th.	默顿	47
Metz, J. B.	默茨	131,146
Meyer - Abich, Kl. M.	迈尔-阿比希	54

Michalski, K.	米哈尔斯基	63
Miller, P.	米勒	139
Mitscherlich, A.	米切利希	42
Moldaenke, G.	莫尔登克	237
Moleschott, J.	摩莱肖特	58
Montagu, A.	蒙塔古	198
More, H.	莫尔	162f, 164f
Müller, A. M. Kl.	缪勒	52, 139
Müntzer, Th.	闵采儿	142
Mumford, L.	芒福德	37, 62
Mußner, Fr.	姆伯纳	106
Nagel, W.	纳格尔	295
Natanson, M.	纳坦松	139
Nebelsick, H.	尼贝尔锡克	39
Nelis, J.	内利斯	167
Neumann, E.	诺伊曼	300
Newton, I.	牛顿	27, 47, 109f, 151, 162, 164ff, 315
Nicolaus von Cues	尼古拉·库萨	100, 202
Nietzsche, Fr.	尼采	152, 305
Oetinger, Fr.	欧廷格尔	28, 100, 112, 114, 165, 248, 302
Oettingen, A. von	欧廷根	100
Osiander, A.	奥贤德	48, 244, 302
Osten - Sacken, P. von der	奥斯滕—萨肯	80
Ostbathios, G. M.	奥斯塔修斯	240
Ott, H.	奥特	200
Otto, St.	奥托	235
Pannenberg, W.	潘能伯格	46, 162, 207, 268
Parmenides	巴门尼德	121f, 156
Pascal, Bl.	帕斯卡尔	152

Patai, R.	保陶伊	300
Peacocke, A. R.	皮科克	39, 209, 214, 220, 300, 306
Peccei, A.	佩切伊	37
Pena, J. R. de la	贝纳	188
Perls, F. S.	佩尔施	262
Petzold, H.	佩措尔德	262
Peursen, C. A. van	波尔森	268
Pflüger, P. - M.	普夫吕格尔	248
Philipp, W.	菲利普	315
Piaget, J.	皮亚热	155
Picht, G.	毕希特	120, 122, 139, 206, 268
Pierce, T.	皮尔斯	124
Pinto, A.	平托	42
Pius XII	庇护十二世	198
plato	柏拉图	87f, 120f, 124, 156f, 162f, 169f, 175f, 195, 251ff, 255f, 309
Plessner, H.	普列斯纳	65
Plotin	柏罗丁	311
Plügge, H.	普卢格	255
Pohlenz, M.	波伦茨	70
Polanyi, M.	波拉尼	208
Prenter, R.	普伦特	25
Preuss, H.	普罗伊斯	173
Prigogine, I.	普里果金	209, 212
Prior, A.	普赖尔	139
Quinn, J.	奎因	124
Rad, G. von	拉德	67, 85, 129ff, 281, 287
Rad, M. von	拉德	61
Rahner, H.	拉纳	308f, 312

Rahner, K.	拉纳尔	22, 145, 213
Ranke, L. von	兰克	140
Reventlow, H. Graf	雷文特洛	85
Richter, H. E.	里希特	40f
Ricoeur, P.	利科	76, 137, 299
Riesenfeld, H.	莱森菲尔德	279, 295
Rijssen, L. van	列日森	182
Rilke, R. M.	里尔克	185
Robinson, H. W.	鲁滨逊	111, 113
Rodriguez, A.	罗德里格斯	313
Rößler, D.	罗伯勒	275
Rohner, A.	罗纳	235
Rohrmoser, G.	罗尔摩色	41
Rorlorf, W.	罗道尔夫	279, 294ff
Rosenzweig, Fr.	罗森威格	29, 145, 279f, 283, 290, 292, 297
Rudolph, F.	鲁道夫	54, 63, 200
Ruether, R.	吕特尔	41, 244, 300
Ruler, A. A. van	鲁勒	262
Runyon, Th.	鲁尼恩	64
Rust, E. C.	拉斯特	39, 111, 113f
Safran, A.	萨夫兰	166
Sagan, D.	萨根	302
Santos, T. dos	桑托斯	42
Sauter, G.	绍特	143
Scanone, J. C.	斯堪诺内	42
Scheffczyk, L.	舍夫奇克	222, 235
Scheler, M.	舍勒	65, 141, 161
Schelling, F. W. J.	谢林	59, 100
Scailler, Fr.	席勒	142
Schleiermacher, Fr.	施莱尔马赫	50, 92, 112

Schlier, H.	施利尔	301
Schmaus, M.	施莫斯	177f, 301
Schmid, H.	施密德	70
Schmidt, A.	施密特	42, 58f
Schmidt, W. H.	施密特	194, 223ff
Schmidt - Kowarzik, W.	施密特—科瓦日克	54
Schmitz, H.	施米茨	154
Schmitz, Ph.	施米茨	40
Scholem, G.	舒勒姆	29, 78, 87, 99
Schulz, R.	舒尔茨	58
Schutz, R.	舒茨	280
Schwantes, H.	施万特斯	78
Schweizer, E.	施魏策尔	251
Segundo, J. L.	塞贡多	42
Seidenberg, R.	塞登贝格	118
Shakespeare, W.	莎上比亚	310
Shinn, R. L.	希恩	40
Singer, I. B.	辛格	99
Smart, J. J. C.	斯马特	162
Söhngen, G.	泽恩根	72
Spencer, H.	斯宾塞	198
Spinoza, B.	斯宾诺莎	57, 109, 162, 164, 219
Stachelin, B.	施特赫林	62
Stamm, E.	施塔姆	279
Stamm, J. J.	施塔姆	223
Staniłoae, D.	斯特尼洛阿耶	229
Steck, O. H.	施特克	43, 158, 230
Stegmüller, W.	施特格米勒	206
Sternpel, W. D.	施滕佩尔	139
Stengers, I.	施滕格斯	209, 212
Stent, G.	斯滕特	198

Stock, K.	施托克	105, 114, 182, 256
Stöve, E.	施特弗	200
Stone, M.	斯通	300, 303
Strauß, D. Fr.	施特劳斯	141
Strigel, V.	斯特里格尔	237
Strunk, R.	施特庞克	138
Stuhlmacher, P.	施图尔马赫	78
Susman, M.	索斯曼	287
Szabo, A.	绍博	279
Taylor, J. V.	泰勒	269
Tennyson, A. Lard	丁尼生	199
Thales	泰勒斯	155
Teilhard de Chardin, P.	德日进	64, 193, 198, 200, 202, 218f
Theodosius	狄奥多西	296
Thielicke, H.	蒂利克	238
Tibon - Cornillot, M.	蒂冯—科尔尼约	251
Tilenus, D.	蒂利努斯	167
Tillich, pö.	蒂利希	93, 96f, 187, 229, 279
Titius, A.	提修斯	200
Toffler, A.	托夫勒	270
Torrance, Th. F.	托伦斯	14, 208
Toulmin, St.	图尔明	116, 207
Trible, Ph.	特里布尔	195, 223f, 228, 304
Trillhaus, W.	特里尔哈斯	217
Trocme, A.	特罗克梅	294
Troeltsch, E.	特洛尔奇	141
Trowitzsch, M.	特鲁维茨	92
Uexküll, J. von	于克斯屈尔	61, 158
Vilmar, A.	维尔马尔	138

Vries, S. de	弗里斯	129
Ware, K.	韦尔	89
Weber, H. E.	韦伯	237
Weber, M.	韦伯	62
Weber, O.	韦伯	195, 217f, 222
Weizsäcker, C. Fr von	魏泽克	41, 46f, 206, 316
Weizsäcker, E. von	魏泽克	38, 41, 63, 202
Weizsäcker, V. von	魏泽克	61f
Welker, M.	韦尔克	44, 91, 95, 168, 181
Westermann, Cl.	韦斯特曼	85, 194, 222, 224f, 284
Weth, R.	韦特	44
White, L.	怀特	41
Whithead, A. N.	怀特海	52, 63, 91, 175
Winkler, R.	温克勒	202, 311
Wittram, R.	维特拉姆	137, 141
Wölfel, E.	沃费尔	87
Wolff, Chr.	沃尔弗	315ff
Wolff, H. W.	沃尔夫	223, 260, 279
Wolkstein, D.	沃尔克斯坦	300
Wulf, Chr.	武尔夫	248, 250f, 262
Wunderlich, D.	文德利希	155
Yoder, J. H.	约德	294
Zeno, S.	芝诺	304
Zimmer, H.	齐默尔	301, 306f
Zinn, E.	齐恩	112, 165, 248
Zizioulas, I. D.	齐日马拉士	30, 47
Zwingli, H.	茨温利	181

经文索引

(条目后数字系指本书边码;“A”指注释)

Altes Testament

Gen《创世记》

1	66,68A5,159,167A2,194A4
1:1	67,86,167
1:2	86,110
1:3	89,223
1:20f	223
1:20	195
1:22	195,284
1:26-30	223
1:26f	90,222f,240
1:26	43f,196,224,228,231,288
1:27	228,241
1:28-30	230
1:28	43,195,228,249,284
1:30	195
1:31	53,281
2	66
2:2	86,281
2:3	281A6,284,286
2:4	167A1,194
2:7	195,304
2:15	44

2: 18	196,228
2: 19f	168
2: 19	195f
4: 1	83
5: 1	222
5: 2f	238
9: 6	222,238
28: 12 - 19	153

Ex《出埃及记》

3: 5	153
16	287
20: 4 - 6	77
20: 8 - 11	288,291
20: 11	86,287
31: 17	86,281
34: 10	86
34: 33 - 35	227

Lev《利未记》

25: 1 - 7	291
25: 8 - 55	291
25: 11	288

Num《民数记》

16: 30	86
--------	----

Dtn《申命记》

5: 15	287
6: 5	260
10: 14	168

26: 5ff 130

Jos《约书亚记》

24: 3ff 130

1Kön《列王纪上》

8: 27 168

17 169

1Chr《历代志上》

28: 19 154

Neh《尼希米记》

9: 6 168

Est《以斯帖记》

4: 14 163

Hi《约伯记》

31: 1 261

Ps《诗篇》

7: 10 261

8 83, 225f, 231

8: 4 314

8: 6 90, 222

8: 7 314

16: 7 261

19 83

19: 2 314

51: 12 86

91	296A32
103: 22	314
104	83, 158f, 167A2
104: 29f	24, 114
104: 29	108
104: 30	82, 108, 217
106: 20	232
137: 4	78
139	164
139: 8	103

Thr《耶利米哀歌》

2: 11	261
-------	-----

Prov《箴言》

8: 22 - 31	24, 107
8: 30	312

Pred《传道书》

3: 1 - 8	129
----------	-----

Jes《以赛亚书》

6: 3	73, 290
11: 6ff	230
43: 18	131, 216
43: 19	216
43: 24f	102
43: 24	216
45: 8	169, 179
53	102
53: 4	102

53: 5	217
53: 11f	102
61: 1 - 11	292
61: 1 - 4	294
64: 7	314
65: 17	67
Ez《以西结书》	
37: 1ff	104
Dan《但以理书》	
9: 24 - 27	292
Hos《何西亚书》	
2: 23f	169
Jo《约珥书》	
3: 1	80, 107
Weish《所罗门智训》[基]	
《智慧篇》[天]	
2: 23	222
11: 24 - 12: 1	32f
Sir《便西拉智训(又名耶数智慧书)》[基]	
《德训篇》[天]	
17: 3	222
Jub《禧年书》	
2: 19 - 24	292
	453

slHen《斯拉夫文以诺书》[基]
《斯拉夫哈诺克书》[天]

33: 1ff 292

Neues Testament

Mt《马太福音》

3: 2 168

3: 16 179

5: 5 218

10: 7f 293

11: 2 314

11: 5f 293

17: 2 227

18: 3 320

22: 2ff 306

25: 1ff 306

28: 18 180, 233

Mk《马可福音》

1: 15 133

2: 27 293

3: 4 293

16: 2 294

Lk《路加福音》

2: 9 - 15 179

4: 18ff 21, 293

10: 18 179

17: 33 271

20: 34ff 320

20: 35f 251

20: 36	221
20: 38	105, 192

Joh《约翰福音》

1	68A5
1: 1	107
1: 3	107
3: 5	111
3: 16	96
5: 36	314
7: 21	314
10: 25	314
10: 30	30
14: 11	30
14: 12	314
17: 21	246, 261
19: 30	102
20: 1	294
20: 19	294

ApG《使徒行传》

3: 21	180
4: 31 – 35	111
6f	295
6: 14	295
7: 55	179
15	295
15: 28	25, 97, 302
15: 29	97
20: 7	294

Röm《罗马书》

1: 23ff	232ff
3: 23	232, 235f
4: 17	79
6: 4	133
6: 17	238
7: 24	81
8	249
8: 3	249
8: 11	79
8: 14	267
8: 16	112
8: 17	320
8: 19ff	53, 73, 80, 113, 196
8: 20	81
8: 22	113
8: 23	113, 232
8: 26	82, 113
8: 29f	232
8: 29	196, 225, 247, 267
8: 38f	180
10: 9	180
12: 3ff	80
13: 12	133
14: 7 - 9	105, 272
15: 4	133
15: 13	79

1Kor《哥林多前书》

4: 9	310
6: 13 - 20	107, 244

6: 13	267
6: 14	79
6: 19	267
7	72A12
8: 6	106
11	245
11: 3	241
11: 7	222, 241
12	80, 111
13: 10	78
13: 12	71, 227, 234
14	80
15: 20 - 24	79
15: 26	103
15: 28	290
15: 35ff	304
15: 42 - 44	271
15: 55 - 57	103
16: 2	294

2Kor《哥林多后书》

1: 22	107
3: 18	221, 227
4: 4	231
4: 6	80, 227, 231
4: 7ff	102
4: 10	267
4: 14	79
5: 5	107
5: 17	111, 133, 196
6	254A11

6: 4ff	102
12: 2	168
12: 9	102

Gal《加拉太书》

3: 28	111, 243
3: 29	320
4: 7	320
4: 8 - 10	295

Eph《以弗所书》

1: 9ff	106
1: 10	179
1: 14	107, 320
1: 19f	80
1: 20f	179, 180
2: 8	320
4	80
4: 8	180
4: 24	232
4: 30	108
5	302

Phil《腓立比书》

2	101, 102
2: 6	267
3: 10	102
3: 21	232, 267

Kol《歌罗西书》

1: 15ff	106
---------	-----

1: 15f	225
1: 16	169,174,179,180
1: 18	106
1: 20	179
2: 16ff	295
3: 1	180
3: 10	232

1Thess《帖撒罗尼迦前书》

5: 19	108
-------	-----

2Tim《提摩太后书》

4: 18	168
-------	-----

1Petr《彼得前书》

4: 7	133
------	-----

2Petr《彼得后书》

1: 4	97
------	----

1Joh《约翰壹书》

3: 2	234
4: 16	96

Hebr《希伯来书》

1: 2	107
1: 3	225
4: 9f	285
6: 17	320

Jak《雅各书》

3:9	222
Offb《启示录》	
1:4	144
1:10	294
1:16	227
5:12	102
7:14ff	102
11:15	102
12:10f	102
14:13	285
21	12,249
21:1	197
21:3	108,290
21:5	197
21:23	102
22:17	113A41

**Did《十二使徒遗训》[基]
《十二宗徒训海录》[天]**

14:1	294
IgnMagn《伊格那修致马格尼夏教会书》	
9:1	294

Barn《巴拿巴书》

15	294
----	-----