

中译本再版前言

蒂利希的《基督教思想史》中译本自 2000 年出版以来,一直为研究基督教神学和思想史之汉语学人采用,各方学人亦对此书之翻译素质多有回响。鉴于学者们的鼓励和赐言,敝所定意在尹大贻教授之译本上做出进一步的修订。际此,我们当铭记尹教授对本译本所付出的努力,纵然尹教授已离世安息,他为 20 世纪 80 年代初奠下汉语基督教思想研究之基石,我等后辈晚学将永铭心中。

为使本书译本更臻善美,我们邀约多位学人参与审译工作,敝所学术交流部主任陈家富博士受托承责总编审,在张贤勇教授和赖品超教授对译文建议修改的基础上做了较多的修订,陈博士对照英文版本审读全书,做出较多改动。包括概念的改译、补充漏译、修正误译之处和通顺文句。

众所周知,世上没有完美的译本,我们对本修订译本的期许是这文本成为汉语基督教思想资源的一个可供参照和研究的文本。诚然,每一次的修订只是迈向“完美”的一小步。

中译本导言

香港中文大学文化与宗教系教授 赖品超

引 言

对于神学工作者来说,对蒂利希(Paul Tillich)的名字以及他的生平和思想大概不应感到陌生。^① 相对于其他现代西方神学家来说,汉语学界对蒂利希的译介可算是比较多的了。他的作品有不少已被译成中文,除了他的三大卷《系统神学》(龚书森等译,台北:东南亚神学院协会,1988年再版)外,更有他的《文化神学》(陈新权、王平译,北京:工人出版社,1988)、《政治期望》(徐钧尧译,成都:四川人民出版社)、《生之勇气》(蔡仲章译,台北:东南亚神学院协会,1977年再版)、《新存有》(陈俊辉译,台北:水牛,1977)、《永恒的现在》(陈俊辉译,台北:大林,1979)、《信仰的能力》(罗鹤年译,台北:东南亚神学院协会,1964年初版)及《爱情、力量与正义》(王秀谷译,台北:三民,1973)等。在汉语学界,专以他的思想作为博士论文题材

^① 有关蒂利希的生平,兹不赘述,因为不少中文书籍都有简介。可参阅 Stanley J. Grenz, Roger E. Olson 合著,刘良淑、任孝琦合译的《二十世纪神学评论》(台北:校园书房出版社,1998)及傅伟勋编《永恒与现实之间》(台北:中正,1991)中的相关部分。英语资料参见 Wilhelm & Marion Pauck, *Paul Tillich: His Life and Thought; Vol. 1: Life* (《蒂利希:他的生平和思想;第1卷:生平》), London, Collins, 1977。

的已有数位。^① 此外,也有不少华人学者的博士论文是以蒂利希与另一位思想家做比较研究为题材的。^② 而蒂利希的独特用语,例如“终极关怀”,在基督教圈子外的华人学界中也是广泛地流传。^③ 甚至一些对基督教神学没有多大认识的学生也对蒂利希发生兴趣。^④

蒂利希给人的概括印象往往是一个很不传统的神学家,他的神学著作经常出现一些与传统神学用语迥异的术语,例如“终极关怀”及“有神论的上帝之上的上帝”等。此外,蒂利希更是以重视神学的处境性和文化性而驰名。他所倡导的关联法强调基督教的讯息要与当代处境结合起来,特别是要与当代文化思潮对话。总的来说,蒂利希给人的印象是一个文化神学家多过教义学家,更遑论教义史家或神学史家。然而,究竟蒂利希的神学与基督教的神学传统有什么关系呢?他又怎样看待基督教的神学传统呢?

蒂利希没有像巴特那样,在《教会教义学》的注脚部分大谈神学思想史中对有关问题的讨论;但有幸的是,蒂利希曾在美国讲授基督教神学思想史,其后有人加以整理出版成为这本书。因此,本书可说是提供了一个宝贵的资源,让我们可以看到蒂利希对基督教神学思想史的诠释,也为我们了解蒂利希的思想根源提供了一把重要的钥匙。

① 卢恩盛在 20 世纪 60 年代写过博士论文讨论蒂利希的神学与教育哲学,后来更成为蒂利希《系统神学》(第 3 卷)的中译者。刘述先在美国南伊利诺斯大学的博士论文探讨了蒂利希的神学方法论。该论文部分内容发表于:Shu-hsien Liu, "A Critique of Paul Tillich's Doctrine of God and Christology from an Oriental Perspective" (《从一个东方角度对蒂利希的上帝论和基督论的批评》),载 Charles wei-hsun Fu 和 Gerhard E. Spiegler 合编, *Religious Issues and Interreligious Dialogue*, New York, Greenwood, 1989, pp. 511—532。笔者在英国伦敦大学英皇学院的博士论文讨论了蒂利希对宗教间对话的神学观点,该文经修订后已出版,参见 Pan-chiu Lai, *Towards a Trinitarian Theology of Religions: A Study of Paul Tillich's Thought* (《走向一个三一论式的诸宗教神学》), Kampen, Kok Pharos, 1994。

② 例如宋泉盛在纽约协和神学院所写的博士论文是比较巴特与蒂利希对启示与宗教的看法的,而温伟耀在牛津大学的博士论文则主要比较巴特与蒂利希的人观。区建铭在波士顿大学写的博士论文则是比较蒂利希与朱熹的思想。最后值得一提的是,由东大图书公司出版的世界哲学家丛书,也将会有一册是专论蒂利希的,将由中国社会科学院世界宗教研究所研究员何光沪负责撰写。

③ 如可参考林安梧的《中国宗教与意义治疗》,台北:文海基金会,1996。

④ 参见苏恩佩《基督教神学思想简介》,台北:校园团契出版社,1971,第 175 页。

本书要点评介

正如布拉顿(Carl E. Braaten)的导论《蒂利希和古典的基督教传统》指出的那样,蒂利希的神学表面看来像是标奇立异,但若熟悉基督宗教的神学传统的话,便会发觉他的思想其实有相当深厚的传统基础,他的神学是不断与传统进行对话,透过传统来批判传统,并阐释某些传统的当代意义。^① 布拉顿的导论更对蒂利希本人的神学思想与基督教神学传统的关系,做了一个相当深入而精彩的论述,笔者在此不就这方面的问题再加讨论,而只尝试提出一些补充。^② 布拉顿的导言对于蒂利希思想在宗教改革神学的根源的论述,强调了蒂利希对路德思想的继承,这不知是否与布拉顿本人是路德宗(或译信义宗)的神学家有关。然而在书内,蒂利希也表示受到加尔文及茨温利(Zwingli)神学的影响,并对茨温利的圣灵论尤其推崇,认为其在宗教改革家之中最为完备。^③ 蒂利希甚至表示希望藉圣灵论去调和他自己的神学与巴特神学之分歧。^④ 这些都是一些有用的线索,帮助我们去了解蒂利希后期的思想,尤其是他对圣灵论之重视和努力的方向。正如巴特论施莱尔马赫(Schleiermacher)的书告诉我们的,有可能是巴特本身的神学多过施莱尔马赫的神学;^⑤ 同样地,蒂利希这部书所告诉我们的,可能是他自己的神学多过基督教神学思想史。

蒂利希这部基督教思想史,重点落在神学思想,而不是社会及政治思想。在风格上,可能由于原为课堂讲演之记录,保留了浅白流畅和生动活泼的特点,可读性甚高。在进路上,基本是以年代先后做安排,而不是以主题

① 蒂利希甚至认为,基督教神学的历史所指向的正是他所倡导的关联法。参见本书边码第293页。

② John P. Newport也曾对蒂利希所说的来自基督教神学传统的影响有一个扼要的交代。参见John P. Newport, *Paul Tillich, Waco, Word Books, 1984*, pp. 71—84。

③ 参见本书边码第257—258页。

④ 参见本书边码第316—317页。

⑤ 参见Dietrich Ritschl, *Editor's Preface* (编者前言), 载Karl Barth, *The Theology of Schleiermacher*, Geoffrey W. Bromiley译, Grand Rapids, Eerdmans, 1982, p. xi。

为纲领,然后在每一主题之下再做按年代先后的铺排。^① 虽然蒂利希认为神学思想史只不过是教理史(History of Dogma)的一个新名称,二者之间没有重大分别。^② 然而,一般之教理史,常常集中在个别教理之发展,而不太重视个别神学家的思想的个别特点和系统性。^③ 以帕利坎(Jaroslav Pelikan)的五大卷《基督教传统》为例,帕利坎比较重视传统的宏观发展,尝试指出同一时代或学派之不同思想家在同一课题上的共通之处,而不太重视个别神学家之思想的个别特点和各自的系统性。相对来说,可能由于蒂利希的系统神学的背景,他比较重视个别神学家的特点和体系性。由此观之,蒂利希的这本书可说是神学思想史多过教理史。

就作为一部神学思想史而言,蒂利希这本书仍有一些不足之处。例如因为是由课堂录音笔记而成,缺乏详尽之注释,难以查考其所用之资料和作为进一步研究之具体指引。在古代部分没有涉及亚历山大里亚的西里尔(Cyril of Alexandria)和阿波利拿里(Apollinarius)。^④ 此外,对东正教的神学传统,包括认信者马克西姆(Maximus the Confessor)等都没有讨论。^⑤ 在讨论现代神学思想的背景时,蒂利希集中在来自哲学的影响,未有充分正视其他方面的文化背景以及神学内部的发展动力,例如历史批判学及对《圣经》及早期基督教之研究等。^⑥ 在讨论现代神学的内容时,蒂利希更是集中在

① 对比例如 Linwood Urban 的 *A Short History of Christian Thought* (《基督教思想简史》), New York & Oxford, Oxford U. P., 1995 年修订及扩充版。

② 参见本书边码第 xxxviii 页。

③ 例如 Bernhard Lohse 的 *Epochen der Dogmengeschichte* (《教义史之时期》)(1963), 就是如此。参见 Bernhard Lohse, F. Ernest Stoeffler 英译, *A Short History of Christian Doctrine* (《基督教教义简史》), Philadelphia, Fortress, 1985 年美国修订版。

④ 据书内所示,因为那时刚好有东正教神学权威弗罗诺夫斯基(G. Florovsky)来讲学,所以让给他去讲授。参见本书边码第 80 页。

⑤ 这是非常可惜的,因为就笔者所见,蒂利希的神学有不少地方与东方教会的神学传统颇有相近之处,例如他对拯救之宇宙性意义的肯定,就是接近东方教会的传统多于西方的拉丁神学传统。有关这点可参看赖品超的《田立克论人与自然:一个汉语处境的观点》,载《道风》,1997(7),第 163—164 页。此外,蒂利希更继承了东方教会冥契神学大师亚路巴古人(托名)狄奥尼修斯(Pseudo-Dionysius)对宗教语言的看法,例如上帝超越了存在及位格等概念。因此,如果蒂利希对东方教会的神学发展有多些讨论的话,对了解蒂利希与东方教会的神学传统的关系会有帮助。

⑥ 对现代神学的文化背景的一个比较全面的介绍,可参看 Jeffery Hopper, *Understanding Modern Theology I: Cultural Revolutions and New Worlds* (《对近代神学的理解(一):诸文化革命和新世界》), Philadelphia, Fortress, 1987。

更正教,对于天主教的发展只轻轻带过。^①而在现代更正教神学的部分更是以德语界为主,忽视了在英美方面的发展。^②事实上,正如蒂利希自己也承认,他有一种知识上的地域主义(intellectual provincialism),而这是他到了美国之后才慢慢发现并尝试克服的。^③由本书看来,蒂利希并未完全克服这种知识上的地域主义。

从学术角度言,蒂利希的立论未必十分严谨,在选材与讨论上更反映了他主观的神学取向。^④蒂利希对他自己喜爱的殉教者查斯丁(Justin Martyr)、奥利金、亚略巴古人(托名)狄奥尼修斯和奥古斯丁等,就言之甚详;而对他自己不太喜爱的,例如德尔图良(Tertullian)、西普瑞安(Cyprian)及卡帕多西亚(Cappadocian)等神学家,则用较短的篇幅。蒂利希除了在正式讨论巴特的地方讨论巴特外,更在讨论其他神学家时,不时加插一两句表达他对巴特的看法。^⑤然而蒂利希对巴特的理解,基本上仍然是集中在巴特的早期思想,对后期思想则欠缺深入的讨论。对于这些不足之处,或许我们不应苛责,因为正如蒂利希所说,对历史的诠释总是带有一定的主观性,取材上总有一定的选择性。^⑥事实上,蒂利希早年十分强调,历史的研究不是为了所谓绝对客观的史实(Historie),而是经过诠释的历史(Geschichte);而对历史之诠释,在于找寻历史中之意义与目的。^⑦据蒂利希自己所说,他早年生活在德国乡间,自小就培养出一种对历史的浪漫态度,认为历史不是一堆

① 参见本书边码第224—226页。利文斯顿(《现代基督教思想》,何光沪译,成都:四川人民出版社,1992)比较能注意到天主教和非德语地区的情况。此中译本依1971年英文版译出,但该书最近已有第1卷的新英文修订版,James Livingston, *Modern Christian Thought* (《现代基督教思想》), Vol. 1, Upper Saddle River, New Jersey, Prentice Hall, 1997。

② 这种情况是颇为普遍的。Claude Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century* (《19世纪更正教思想》, London & New Haven, Yale U. P., 上册, 1972; 下册, 1985)比较能正视在欧陆以外之发展,而此书也是刻意为纠正此偏差而作。

③ 参见蒂利希《文化神学》(陈新平、王平译,北京:工人出版社,1988),第203—224页。

④ 据曾在芝加哥大学上过蒂利希课的沈宣仁教授口述,当年曾有学生将蒂利希的授课笔记拿去请教著名基督教思想史家帕利坎,帕氏表示(大意上)蒂利希个人的主观诠释多于客观历史事实。

⑤ 例如本书边码第34、44页等。

⑥ 参见本书边码第299—300页。

⑦ 这种观点见于他的 *The Interpretation of History* (《对历史的诠释》), N. A. Rasetzki 和 Elsa L. Talmey 译, New York and London, Scribner, 1936。

知识,而是作为一个活生生的实在参与在现在之中。^①到了美国,蒂利希发觉美国的学风常重视将来而轻视历史;在治史方法上,美国比较重视事实,而欧陆则比较重视诠释,蒂利希并不因此而放弃其对诠释历史之重视,他基本上认为最好是能对在事实与诠释之间的重要性取得平衡。^②

作为一部基督教神学思想史,蒂利希这部著作有几个颇具特色的观点值得留意。

首先,他的讨论以古希腊哲学开始,也讨论了两约间的犹太教及在罗马帝国中的神秘宗教,这是与一般的教义史或神学思想史之由耶稣基督甚或他的门徒开始颇为不同的。蒂利希论述的重点,不在于这些宗教或哲学对基督教神学的负面影响,而是这些宗教或哲学如何为基督宗教之兴起做预备,这与蒂利希自己的神学假设不无关系。蒂利希的神学强调上帝在基督耶稣里的启示,并非好像一颗石头(陨石?)突然从天而降,而是在历史中有一对启示之预备。而这正是蒂利希要自别于新正统派的一点。^③

其次,蒂利希对早期基督教教义的发展的评价,要比哈纳克(Adolf von Harnack)所做的评价正面得多。哈纳克认为耶稣所传的是一简单的福音,其核心为伦理教训,而此即为基督教本质之所在,其他一切的抽象的教义思辨,什么三位一体、神人二性等教义,全都是因受希腊文化的理智化(intellectualization)的负面影响而产生。蒂利希却认为,哈纳克正确地指出了早期基督教神学思想的希腊化(Hellenization),但却错误地把希腊化等同于理智化,看不到古希腊哲学其实是十分实存性的,更重要的是哈纳克看不到教义之发展的必需性。蒂利希更不同意像哈纳克那样,用还原主义的方法以面对现代文化的挑战,严格地二分耶稣本人所传的福音与使徒所传的有关耶稣的福音。^④蒂利希比较正面地评价教义的发展,认为教义的发展不一定是一种堕落(对简单的福音做教条化或哲理化),而是一种寻找身分认

① 参见蒂利希“Autobiographical Reflections of Paul Tillich”(《蒂利希的自传式反省》),载 Charles W. Kegley 和 Robert W. Bretall 合编, *The Theology of Paul Tillich*, New York, Macmillan, 1961, pp. 5—6。

② 蒂利希:《文化神学》,同前,第 223 页。

③ Tillich, *Systematic Theology*(《系统神学》),第 1 卷, London, SCM, 1978, 第 137 页及以下。

④ 见本书边码第 23、517—519 页。

同、自我定义的尝试,这种需要是必然的。因此,我们不可像哈纳克所主张的那样将基督教还原至耶稣的讯息,将传统教义放弃;反而应该重新解释教义,使之能有效地表达教会实在的生命。^①可见,二人在对神学思想史的诠释上的差异,正好显示了二人在神学路线上的分歧。

第三,蒂利希认为有关基督论与三一论的争论所牵涉之核心问题就是拯救的问题,因此在探讨争论双方在基督论或三一论在表面上的分歧时,应深入了解争论双方背后的拯救论。^②这是一个相当重要的原则,有不少教父学家在探讨早期基督教神学在基督论与三一论上的争论时,也十分重视论战双方在拯救论上的立场。^③蒂利希自己对阿里乌派(Arians)的了解却未有充分贯彻自己所倡导的原则,对阿里乌派的拯救论着墨不多,未有充分地以拯救论的进路来探讨阿里乌派的基督论。^④近年有些学者采用了这种进路,不再以上帝观为阿里乌派神学之核心,而改以拯救论作为阿里乌派思想的核心,对阿里乌派的思想得到一个更深入的理解。^⑤可惜,至今仍有一些神学思想史的教科书,虽然正视了阿塔那修斯(Athanasius)的神学中拯救论扮演了举足轻重的角色,却仍是常常忽视拯救论在阿里乌派思想的中心地位,仍以上帝观为阿里乌派神学之核心。^⑥

第四,蒂利希对于在历史上被判为异端的思想不是一面倒的否定和排斥,而是肯定其中也会有一些有价值 and 应该保存的成分,神学家应留意将这些有价值的保留下来。^⑦例如蒂利希认为,教会在否定一些所谓异端的思想时,很容易将一些异端的思想中有价值的东西也抛弃,使自己的发展局限

① 见本书边码第 xli 页。

② 见本书边码第 70、73 页。

③ 例如 Basil Studer, *Gott und unsere Erlösung in Glauben der Alten Kirche* (《早期教会信仰中的上帝和我们的救赎》), Patmos Verlag, Dusseldorf, 1985。英译本: *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church*, Mathias Westerhoff 译, Andrew Louth 编, Edinburgh, T & T Clark, 1993。

④ 见本书边码第 70—71 页。

⑤ 参见 Robert C. Gregg 及 Dennis E. Groh, *Early Arianism: A View of Salvation* (《早期亚流主义:一个对拯救的观点》), London, SCM, 1981。

⑥ 例如, Alistair E. McGrath 的 *Historical Theology* (《历史神学》), Oxford, Blackwell, 1998, pp. 47—51。

⑦ 相对于梁家麟对异端的观点,蒂利希的看法会更为正面。参见梁家麟《异端的“地位”》,载《今日华人教会》,1992(9),香港:世界华人福音事工联络中心,第 48—51 页。

甚至僵化起来。例如在否定孟他努主义(Montanism)中,正统教会很容易使信仰变得僵化,将圣灵的工作限制在教会传统所容许的范围,使信仰变得更多是看过去,更少看将来,更多的是权威主义。^① 蒂利希甚至对一些裁判的公正性表示质疑,例如对被判为异端的聂斯脱利(Nestorius)非常同情,甚至认为他是非常的无辜。^② 类似的观点受到不少学者的支持。^③

最后,在对近现代神学思想史的诠释上,蒂利希是有意地提出跟巴特不同的对施莱尔马赫的诠释和评价。蒂利希认为巴特的《19世纪更正教神学》一书写得很不错,甚至认为巴特对施莱尔马赫的讨论,比起巴特的一些追随者对施莱尔马赫的评论更为公正。^④ 然而,相对于巴特或布鲁纳尔(E. Brunner)对施莱尔马赫的诠释与评论,蒂利希对施莱尔马赫有更正面的评价和更公正的论述,更能为专研施莱尔马赫的学者所赞同。^⑤ 很多人只留意到蒂利希对谢林的研究和受谢林的影响,而忽略施莱尔马赫是蒂利希另一心仪之神学家,事实上蒂利希的教授资格论文(Habilitationsschrift)就是讨论施莱尔马赫的。^⑥ 难怪蒂利希敢于提出与当时盛行的对施莱尔马赫的嘲讽(caricature)相反的见解。论到施莱尔马赫的时候,蒂利希感慨地指出黑格尔对施莱尔马赫往往是按照那可能中最坏的意义来解释,然后进行批判。^⑦ 这种近乎“扣帽子”的嘲讽,使人容易接受了对某一思想家之轻蔑,无意再做深入和同情之了解,强化了对该思想家之误解。蒂利希在美国发现在理论的讨论中,学者往往展露出一一种英式的温和精神,就是常常对自己所不同意的立场,不是按较坏的意思(in pejorem partem),而是按较佳的意思(in meliorem partem)来解释。蒂利希明白到这种态度会有一个弊端,就是

① 见本书边码第41页。

② 见本书边码第84页。

③ 例如 Aubrey R. Vine, *An Approach to Christology* (《基督论的一种进路》), London, Independent Press, 1948. Sydney Cave, *The Doctrine of the Person of Christ* (《基督位格的教义》), London, Duckworth, 1925, p. 104. 对现代学者的讨论有一个综合撮要,参见 Aloys Grillmaier, *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon 451* (《基督教传统中的基督:从使徒时代至迦克敦 451》), John Bowden 译, London, Mowbray, 1965, pp. 496—505.

④ 见本书边码第388页。

⑤ 详见赖品超《从上来马赫看基督教神学与宗教学》,《建道学刊》,1998(10),第81—108页。

⑥ 见本书边码第330—331页。

⑦ 见本书边码第393页。

容易使人觉得对所争论的问题好像不太着紧；但蒂利希却表示这种态度仍是比较可取，因为比较符合基督教所高举的爱（agape）的原则。^① 其实同样的态度也正是巴特的忠告。巴特曾劝告他的学生不可对蒂利希妄下不成熟和肤浅的批评，而要细心查考蒂利希背后的动机，甚至要按照在可能中最好的意思来解释（interpretatio in optimam partem）。^② 当然，此原则很可能是属于知易行难的一种，无论是巴特或是蒂利希，在实践上未必能完全贯彻此原则，但此原则无疑是十分可取的，尤其是在对传统之解读与思想史之研究上。

蒂利希这部书所展示的不单是他对基督教神学思想史的理解，更揭示了蒂利希如何面对基督教的神学传统。蒂利希相信，任何神学系统必有其局限性，神学系统不能把握上帝，但为了避免神学论述之互相矛盾和支离破碎，系统仍是需要的。^③ 系统有它的危险性，因为系统易脱离现实，人若以某一系统为绝对或最终极的答案，会沉醉其中而最终成为自己的牢狱。因此，对神学系统的关注，不应在于系统作为一个系统的本身，而是在于其是否能表达教会及其生命的能力。^④ 蒂利希非常清楚地了解到教理是教会作为一个信仰群体的生命的表达，不是为了对理论的兴趣，而是为了澄清由内部而来的误解（异端），保障基督徒的身分认同。蒂利希认为我们应该非常高度地评价传统的教理，因为它们确有其伟大之处，但我们也不必照单全收盲目接受，因为这是有违教理的精神和基督教的精神的。^⑤ 蒂利希认为德国的学风太重视传统而容易变得缺乏创新，而美国的学风则太重视崭新的开始而容易变得无根，最好在二者之间取得平衡。^⑥ 蒂利希自己的神学正是尝试一方面扎根于传统，而又用创新的方法将传统重新诠释，使人发觉其中对当代问题的意义。借用帕利坎的名句，“传统是死者的活信仰；传统主

① 见本书边码第 393 页。

② 参见 Barth, *An Introductory Report by Barth* (《巴特提出的引介报告》), 载 Alexander J. McKelway, *The Systematic Theology of Paul Tillich*, London, Lutterworth, 1964, p. 11。

③ 见本书边码第 159 页。

④ 见本书边码第 xxxvii 页。

⑤ 见本书边码第 xli 页。

⑥ 蒂利希：《文化神学》，同前，第 223 页。

义是活人的死信仰”^①，蒂利希的努力正是要重视和继承传统而不流于传统主义。

蒂利希虽对传统神学有所批判并深明教条之局限性，但他更看到，传统神学可以是一个资源，帮助我们去面对当代的问题。蒂利希十分重视神学之大公性(Catholicity)，他汲取之传统资源并不囿于自己原来所属之宗派(信义宗，或译路德宗)，而是广泛地吸收其他宗派的神学精粹，除了希腊教父如伊里奈乌斯(Irenaeus)及殉教者查斯丁外，一般更正教神学家所漠视的中世纪神学，他也能在其中有所学习。可以说，蒂利希是以整个基督宗教的传统为基础，将它们作创造性的诠释和传承。难怪作为一个更正教的神学家，他的神学却得到不少天主教神学家的欣赏，甚至一再全面评估其神学之意义。^②对一些在历史上被判为异端的思想家，蒂利希并不采取汉贼不两立之态度，而是能在错误中看到其也有正面之价值。可以说，蒂利希所采取的正是一种辩证的态度，既非全然否定，也不全盘接受；一方面有严厉的批评，另一方面也有所学习、改造和诠释其对当代之意义。蒂利希的这种态度，不单应用于基督宗教的传统，也运用于教外的思想传统，包括希腊哲学、现代无神论者(如马克思)以至非基督宗教(如佛教)。^③他这种对传统的态度所预设的对传统的理解，就好像海德格尔(Martin Heidegger)所说的：“传统不强迫我们接受过去而一成不变的东西。传统，*deliverer*(法文)，就是释放，就是使人得到和过去交谈的自由。”^④也可以说，蒂利希所倡导的，就有如历程神学家柯布(John B. Cobb, Jr.)所强调的“创造性转化”(creative transformation)所展示的对待传统的态度。^⑤

① Pelikan, *The Christian Tradition* (《基督教传统》), 第1卷, Chicago, University of Chicago Press, 1971, p. 9。

② 参见 Thomas F. O'Meara 及 Celestin D. Weisser 合编, *Paul Tillich in Catholic Thought* (《天主教思想中的蒂利希》), Dubuque, Iowa, Priory Press, 1964, 以及 Raymond F. Bulman 及 Frederick J. Parrella 合编, *Paul Tillich: A New Catholic Assessment* (《蒂利希:一个新的天主教评估》), Collegeville, The Liturgical Press, 1994。

③ Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions* (《基督教和世界诸宗教的相遇》), New York, Columbia U. P., 1963, pp. 27—51, 89。

④ Martin Heidegger, *Was ist das—die Philosophie?* (《这是什么—哲学?》), Pfullingen, Gunther Neske, 1963, 第14—15页。引自项退结《现代中国与形上学》,台北:黎明,1981年再版,第179页。

⑤ 参见 Cobb, *Beyond Dialogue* (《对话以外》), Philadelphia, Fortress, 1982。

对汉语神学的意义

对汉语神学来说,蒂利希这部书的意义可分三个方面来说明。

首先,作为一本神学思想史的教科书来说,这本书对汉语神学界了解基督教神学思想史是有一定的帮助的。多年前面世的《基督教历代名著集成》及近年由汉语基督教文化研究所出版的《历代基督教思想学术文库》,主要仍是原典翻译,真正由国人创作而又有分量的研究却很少。^① 相对于现有的神学思想史的书(包括汉语或外语的)来说,本书仍有一定之参考价值。^② 而相对于现有的由华人撰写或汉译之神学通史,蒂利希的这本书更是毫不逊色。

第二,本书对于汉语神学界了解蒂利希的思想是很有帮助的。虽然汉语学界对蒂利希有不少研究,然而对蒂利希的思想与基督教神学思想史中不同的思潮的关系,却甚少深入探究,但这些问题对了解蒂利希的思想却相当重要。例如,曾庆豹批评蒂利希不外乎一个自由主义神学家,未有认真看待巴特对神学人论的批判。^③ 但由蒂利希在本书之剖白、特别是他对自由主义神学的批判可以看到,这种批评都是很值得商榷的。^④ 正如布拉顿在他的导论中指出,蒂利希对自由主义神学的态度不是完全接受,而是有批判性的。^⑤ 若将蒂利希定位在自由派与新正派的边缘或许会比较恰

① 就笔者所接触过的材料来说,彭彼德在20世纪30年代写成由广学会出版的《基督教思想史》(香港:圣书公会,1953),以当时那么多的限制来说,能写成该书,算是相当不错,最少胜过马石藻的《基督教神学思想史导论》(香港:天道书楼,1979)。汉语界神学思想史的著述近年有了改进,像林荣洪和林鸿信的都比以往的进步得多,惜林荣洪的著作至今只有初期教会的部分。见林鸿信《教理史》(上下册,台北:礼记,1996)及林荣洪《基督教神学发展史:(1)初期教会》,香港:中国神学研究院,1995年再版。

② 林鸿信对蒂利希的这本书有类似的评价,见林鸿信《教理史》(下),同前,第412页。

③ 曾庆豹:“神学论述的‘语言转向’:一个概观”,《道风》,1998(8),第50、62页。

④ 如再参考蒂利希在1935年写的一篇名为What is Wrong with the “Dialectic” Theology? (《“辩证”神学错在哪里?》)的文章就可更清楚地看到,曾庆豹所说的蒂利希从未认真对待巴特对自由神学的批判,这种说法是完全站不住脚的。见Mark Kline Taylor编Paul Tillich, *Theologian of the Boundaries* (《蒂利希:边缘上的神学家》), London, Collins, 1987, pp. 104—116。

⑤ 蒂利希甚至整体地批评自由神学,包括哈纳克的神学,认为它根本就没有真正的系统神学。参见本书边码第519页。

当。^①此外,谢文郁曾提出批评,以蒂利希追求理性与信仰的合一,施莱尔马赫则企图分离二者,蒂利希重新起用理性方法,对施莱尔马赫否定理性对信仰诠释的论述缺乏足够体会,而蒂利希更不知存在主义之起源于克尔凯郭尔(Kierkegaard)。^②若我们看过这本书中蒂利希对谢林(Schelling)、施莱尔马赫、克尔凯郭尔及存在主义的讨论,我们可能会发现,蒂利希基本上并不认为施莱尔马赫是尝试分离信仰与理性,^③更认为现代存在主义之起源不在克尔凯郭尔,而在早于克尔凯郭尔的谢林,尤其是谢林的晚期哲学。^④无论我们是否同意蒂利希的理解,要公正地评价蒂利希,是难以避免涉及他对基督教神学思想史的诠释的。蒂利希这本书正好可以帮助汉语神学工作者对蒂利希的神学有较全面和确切的掌握,有助于避免一些不必要的误解。

第三,本书所展示出的一种对基督教神学传统的态度,是值得汉语神学工作者认真学习的,可能会有助于汉语神学工作者建立一种对基督教(特别是西方的)神学传统更为健康的看法。在汉语神学界中,文化基督徒的神学论述,被华人教会神学工作者质疑,是否与基督教神学传统断裂或能否承接基督宗教历代神学之传统。^⑤笔者认为这种质疑或批评基本上是合理的,但也怀疑这种批评会否只是五十步笑百步。因为反观华人教会神学界对基督教神学思想史的研究,相对于对《圣经》和当代神学的研究来说,未免相形失色,而在神学方法上是否能正视西方神学传统也很成疑问。更正教华人教会,在信仰基本问题上固然是高举唯独《圣经》的原则,在面对当代的问题,例如生态或政经处境,也会是集中在对《圣经》的诠释或一些当代学者的见解,很少像东正教的神学家那样积极地发掘神学传统中的资

① W. E. Horden:《近代神学浅说》,梁敏夫译,香港:基督教文艺出版社,1976,第153页及以下。

② 谢文郁:“基督论的方法论问题——施来马哈与蒂利希比较”,《道风》,1998(9),第202、209、215—217页。

③ 参见本书边码第388页及以下。

④ 参见本书边码第437页及以下。

⑤ 类似的批评见梁家麟“又是我们欠的债吗?”,载《文化基督徒:现象与论争》,香港:汉语基督教文化研究所编,1997,第108页;及罗秉祥“敬答批评者”,载《文化基督徒:现象与论争》,同上,第208页。

源。^① 在尝试以本色化为进路的神学工作者中,常常将神学的任务理解为《圣经》与中国文化的问题,西方神学传统好像是一个大包袱,越快和越彻底弃掉越能有助本色化。^② 而在一些强调以处境化的亚洲神学为进路的神学工作者中,更常是集中在处境中的反省与实践(praxis)或采用当地的文化资源,假设甚至强调西方神学与亚洲处境为互不相干,对西方神学传统基本上是采取漠视甚或否定的态度。

从神学的角度言,基督宗教的传统信经中宣认圣徒相通和教会的大公性,汉语神学与其他语境无论古今的神学,不应是各不相干。汉语神学有权承继普世教会的神学遗产,当然也有责任对此传统之承传和发展做出贡献。从实际的角度考虑,汉语神学工作者中不少曾在西方接受神学教育,无可避免或多或少、自觉或不自觉地受到某些西方神学传统之影响。华人教会中不少也接受古代教会之信经,当代华人信徒的信仰多少带有西方宗派的色彩。而基督教在汉语处境中最备受质疑的,可能正是一些西方神学的传统教理,例如奥古斯丁的原罪论。因此,如何面对西方的神学传统是汉语神学所无法逃避的问题。

值得深思的是,西方的神学传统对汉语神学来说是否只是一个历史的包袱,完全没有积极的意义和帮助呢?就以本色化问题来说,面对儒家思想对奥古斯丁式原罪论的批判,是否可以考虑采取希腊教父(例如蒂利希尤其欣赏的伊里奈乌斯)的以上帝的形象为核心的人观和拯救论,发展出另类的人观和拯救论?面对生态伦理的问题,为何不可以像东正教神学家那样参考东方教父对人与自然的关系的看法?无论如何,怎样诠释基督教神学思想史,怎样处理历代神学家的遗产,是汉语神学必须面对的问题。对此问题,蒂利希的立场仍是深具启发性的。

① 参考及比较代表东正教的立场,由 Gennadios Limouris 编的 *Justice, Peace and the Integrity of Creation: Insights from Orthodoxy* (《公义、和平与创造的整全:从东正教来的洞见》), Geneva, WCC, 1990, 与一些中文的论生态与神学的刊物;例如麦希真编,《第五届世界华人福音会议汇报》,香港:世界华人福音事工联络中心,1997,第 244—271 页;《中国神学研究院期刊》第 26 期,生态与信仰专号(1999 年 1 月)内相关的文章;及何建宗《生态神学初探——旧约篇》(台北:雅歌,1995)等。

② 例如梁燕城提出的“非希腊化”(debellenization)。参阅蔡仁厚、周联华及梁燕城合著的《会通与转化》,台湾:宇宙光,1985,第 187—188 页。

版本源流

这本书是由两本原先分别出版的书结合而成,一本是《基督教思想史》(即本书的第一部分,由基督教在古希腊之思想背景一直论到更正教正统之形成以及敬虔运动和启蒙运动的崛起),另一本是《19世纪和20世纪新教神学概观》(即本书的第二部分,由更正教正统之形成、敬虔运动和启蒙运动开始,最后以20世纪存在主义作结束)。后来,布拉顿把二书合编为一,成为现在的这个版本。^① 本书两部分在内容上有少许重复,第二部分有记录蒂利希与学生在课堂上之问答,但第一部分则没有。

^① 有关版本来源的详细资料,可参看本书布拉顿的《Touchstone 版序言》。

Touchstone 版序言

xi

这本《基督教思想史》由蒂利希以前出版的两本讲演集组合而成。本书第一部分原来的书名是《基督教思想史》(*A History of Christian Thought*), 从基督教创立的希腊、罗马的准备时期开始, 而以宗教改革时期新教神学的发展结束。第二部分原以《19 世纪和 20 世纪新教神学概观》(*Perspectives on Nineteenth and Twentieth Century Protestant Theology*) 的书名出版, 开始于启蒙时期的兴起, 而以巴特和存在主义的神学结束。^①《基督教思想史》原来是蒂利希在纽约协和神学院发表的讲演, 由约翰(Peter N. John)速记记录和修订而成, 并由他印行了少量的第 1 版。不久之后就有了第 2 版。在第 2 版中, 约翰纠正了一些错误。当时他承认需要在文风和内容上对本书做进一步的编辑。我企图在哈伯和劳出版社(Harper & Row)1968 年出版的第 1 版中完成这个编辑任务。现在出版的这个一卷本对 1968 年的版本没有改变。

这个一卷本的第二部分包括蒂利希 1962 年至 1963 年春季在芝加哥大学神学院所作讲演的打字记录, 是完全照作者本人的口语记录的。

蒂利希对基督教传统历史的解释出现于一种新的神学风尚的兴趣来到而又迅速戏剧性地逝去的时期。蒂利希的思想转变显示出有早熟的性质。在用英语传布的神学世界中, 没有一种已经兴起了的运动超过了蒂利希的

^① 这些论著的扩大的德文版由 Ingeborg C. Hemmel 编辑, 于 1971 年出版。——原编者注

xii 影响,其广泛传播影响了神学院和神学生的新一代,也影响了许多全神专注地进行研究的神学家,他们都期望这种神学思想的传播。蒂利希把他们自己的宗教传统的基础介绍给学生们,使他们的信仰的象征对今天有更大的意义。蒂利希过去和现在都是真正伟大的神学教师。

布拉顿 (Carl E. Braaten)

芝加哥,伊利诺伊州

1972年3月

蒂利希和古典的基督教传统(英文版导言)

xiii

布拉顿(Carl E. Braaten)

蒂利希的激进主义

曾经有人说,真正的蒂利希是激进的蒂利希,但是这种推动蒂利希的激进主义的,不是那些想建立一个基督教标记的人所主张的对传统进行攻击的精神;毋宁说,它是推动基督教传统中的伟大先知精神的激进主义。蒂利希用以说明这种精神的词是“新教原则”(Protestant principle)。这个激进的原则不是用以反对基督教传统,而是为了发扬基督教传统的“公教实质”(catholic substance)。蒂利希为他自己的神学研究提出的一个问题是“包含在真实的新教(Protestantism)原则中的先知批判的激进主义(the radicalism of prophetic criticism),如何可以与保存在天主教会中的教条、神圣律法、圣礼、教阶体制、崇拜等相结合”^①? 蒂利希也看到了先知批判主义中的危险。先知用他们激进抗议的刀子去分析问题的核心;在传统中被认为是假先知的人就是那些放弃这个核心本身的人。这是催使蒂利希去批判我们的传统的宗教和文化形式的、植根于圣经先知传统(Biblical Prophetism)的真正的

xiv

^① Tillich, *The Conquest of Intellectual Provincialism: Europe and America* (《克服理智的区域主义:欧洲与美洲》), 见 *Theology of Culture*, New York, Oxford University Press, 1959, p. 169.

激进主义。因此，与《旧约》中的先知一样，他的“传统的批判主义”总是“从这种传统中来”，是从传统中的某种较深层次中来的，而不是从在“神学界”（theological circle）之外的某个任意的、中立的或格格不入的立场中来的。^①

大多数美国的蒂利希的评论者和批评者有一个印象，认为蒂利希是一位激进的创新者，或许甚至是危险的创新者。^②造成这种印象的主要理由经常为蒂利希本人所提到。美国人——或许一般的现代人——很少了解历史。他们不知道他们所从而出来的传统的来源，欧洲人比美国人有更丰富的历史意识，而且由于这个理由，欧洲的神学家更少倾向于强调蒂利希思想的创新特征。许多蒂利希所特别喜爱的观念和用语，美国学者看来是全新的，但它们原来是从长期以来他们的先驱者们的思想中来的。蒂利希的基本范畴和概念，他的思想风格和结构，并不是在基督教传统中没有先驱者的一——对那些知道基督教思想史的人来说是这样的。蒂利希的独特性，他的创造性和原始性在于他的思想的力量，在于他的视野的广大范围，他的直觉的深度，他在发展他的哲学和神学的各种因素的内在关系中所表现出的系统的一致性，以及他超越边界、进入新的领域中的勇敢精神。他能够这么积极地沉浸在他的时代的潮流之中去，而且赋予即将来到的事物的形式以这种有生命力的影响，因为他的思想的根子深深地扎入基督教会的古典传统之中，而且为这种传统所滋养成长。

与古典传统的对话

蒂利希是基督教会整个传统的儿子，几乎不能按照这个标准去说明从宗教改革以来的其他神学家。虽然，蒂利希也承认说他“从出生，受教育，

① 存在于“神学范围”之内是在于作出一种存在主义的决定，即存在于信仰的状态之中。参见 Tillich, *Systematic Theology*（《系统神学》），第2卷，Chicago, The University of Chicago Press, 1951, pp. 6, 8, 9—11。

② 参看蒂利希对学生所提出的问题“蒂利希是一个危险人物吗？”的回答，见 *Ultimate Concern*（《终极关怀》），D. Mackenzie Brown 编，New York, Harper & Row, 1965, pp. 188—193。

宗教经验和神学思考”^①都是一个路德派成员,但他没有安稳地躺在路德思想体系的任何传统形式之内。他尽可能超越他的直接遗产的任何有限特征。他的神学的超教派类型使他的许多路德派的同时代人很难承认他与他们是同一派别的成员。^② 他不必试图成为泛基督教主义的,因为他的思想的实质是从整个古典传统的领域中引申出来的。他的神学是与过去的伟大人物和伟大思想的生动的对话,是与古代教会的教父们,包括希腊教父和拉丁教父的对话,是与中世纪时期的经院哲学家和神秘主义者的对话,是与文艺复兴时期的人文主义者和新教改革者的对话,是与自由主义神学家和他们的新正统派的批评者的对话。他的研究传统的方法明显是辩证法的,是在阿伯拉尔(Abelard)的 Sic et Non(是与非)的精神下进行思考的。

蒂利希的系统神学是通过提出和回答生存的问题的节奏而建立起来的。该系统的五个部分的每个部分都包括两个方面。一个方面是提出了人的问题,而另一方面是给予了神学的回答。他承认在这两方面里最好有个居间联系的方面,这个联系的方面把他的神学的回答更清楚地放在传统的论述之中。^③ 这种与传统的对话以《圣经》与传统为媒介,这类事物出现在巴特的《教会教义学》(Church Dogmatics)的小版本中,因此,更加注意到《系统神学》的背后依据中去了。这种明显注意于历史传统所造成的损失,我认为就在于使蒂利希得到了某些人所说的他是一位思辨神学家的名声,他们认为他任意地提出了一些观念,而不管它们是否符合于教会传统的中心思想。如果有了这个结论,则是不幸的。这种观点把蒂利希思想的公教性质隐藏了起来,而且把他的系统神学中由于对传统的来源做了充分的理智思考而取得的思想的广泛程度也隐藏起来了。

xvi

为了进一步说明蒂利希的系统神学的活生生的背景,我们认为,出版他

① Tillich, *The Interpretation of History* (《历史的解释》), New York, Charles Scribner's Sons, 1936, p. 54。

② 参看我的单篇论文, Paul Tillich as a Lutheran Theologian (《作为一位路德宗神学家的蒂利希》), 见 *The Chicago Lutheran Theological Seminary Record*, 第 67 卷, 第 3 号, 1962 (8 月)。也参看 Jaroslav Pelikan, *Ein deutscher lutherischer Theologe in Amerika: Paul Tillich und die dogmatische Tradition* (《一位在美国的路德宗神学家——蒂利希和教义的传统》), 见 *Gott ist am Werk*, 此书系纪念 Hanns Lilje 的文集, Heinz Brunotte 和 Erich Ruppel 编, Hamburg, Furche Verlag, 1959, pp. 27—36。

③ 《系统神学》, 第 1 卷, 同前, p. 66。

的关于思想史的某些讲演似乎是十分必要的。他有一种为科学的历史编纂学的严格信条所审判的恐惧。在芝加哥举行的蒂利希的追思礼拜时,艾利亚特(Mircea Eliade)所说的话并没有夸大其词。他说:“但是,蒂利希当然没有成为一位宗教历史学家,事实上,他也没有成为别的事物的历史学家。他有兴趣于生存意义上的历史——即 *Geschichte*(经诠释的历史),而不是 *Historie*(客观的史实)。”^①非常少的人为这种历史的意识所负担,为回忆这些古典传统所负担。蒂利希的学生们对蒂利希的回溯以往的思想史的记忆而对他感到敬畏,他回忆思想的发展的主要阶段,甚至注意到在主要转折点上意义的细微差别上的巧妙转变。事实上,蒂利希在讲授神学的事业中的大部分工作是致力于思想史的讲演和课堂讨论。那些有幸在纽约协和神学院、哈佛大学、芝加哥大学跟从蒂利希进行研究的学生们,在今天还回忆起他的最令人怀念的课程,诸如在“基督教思想史”一课中的基本的连续讲演,还有“基督教神秘主义史”、“前苏格拉底思想家”、“德国古典唯心主义”。甚至这些学生们在背景上与蒂利希的关于基督教信仰的观点有不同的性质,也不会不从他那种作为基督教传统的解释者的讲课中学到许多东西。许多人从一种派别的传统的束缚中解放出来,变成对丰富的共同遗产的开放的研究者。

历史的解释

了解蒂利希的传统研究的关键是他的一个基本命题,即任何解释都是解释者和被解释者在超越这两者的第三者中所达到的创造性的结合。蒂利希把有一种只着重于报道“赤裸裸的事实”,而不加上任何主观解释的不偏不倚的历史研究,称之为“有问题的概念”(a questionable concept)。^②他认为没有历史学家与他所解释的历史材料的一种结合,就不能有真正的历史的解释。“历史学家的任务是把‘已经过去了’的东西‘恢复生气’。”^③因为

① Eliade, *Paul Tillich and the History of Religions*(《蒂利希和宗教史》),见 P. Tillich, *The Future of Religions*, Jerald C. Brauer 编, New York, Harper & Row, 1966, p. 33。

② 《系统神学》,第3卷,同前, p. 301。

③ 《系统神学》,第1卷,同前, p. 104。

历史本身不是一系列的事实,所以这种解释的方法是不可避免的。一种历史事件是一种特殊的综合,即是说,事实和解释是“结合在一起的”^①。进一步说,历史学家本人不可避免地是这一群人中的一个成员,他有一种记忆和价值的活生生的传统。“没有一个写出历史书的人是在超越于一切地位之上的一个地位去看历史的。”^②这个写历史的人的移情作用使他参与历史的活动,而成为历史中的一个基本的东西。

蒂利希在了解历史上受到存在主义者和马克思主义者太多的影响,以致他不能想象一个人可以在冷静的分离中观察过去的事情而把握到历史的意义。在一个关键性段落中,蒂利希着重指出:“只有充分地掺入到历史活动之中才能给予解释历史的基础。历史活动是了解历史的关键。”^③这种动态的历史观从蒂利希本人与他自身处境的历史现实的搏斗中产生。在他的一个自传中,他承认他的许多最重要的概念,诸如新教原则、凯洛斯、魔鬼的东西、神恩的形态、神律、他律、自律的三段式等,都是为了对历史做新的解释而提出来的。他说:“历史变成我的神学和哲学的中心问题,因为当我从第一次世界大战回来的时候,我发现了这种历史的实在性。”^④他带着先知的热忱,提出了“凯洛斯”(kairos)这个主题,在那个时刻,当永恒进入了历史,给他的同时代人一个号召,要他们在凯洛斯的意义上去了解历史。他自己在这些年代中与宗教社会主义发生联系,而且不容怀疑地成为这个运动的主要理论家。 xviii

当蒂利希转向过去的事情时,他不是为了过去事情的缘故而对它感到兴趣。他的卷入现在的事情和他对未来的事情有责任感,驱使他从过去的事件中寻找意义。“无论谁要保持纯粹观察的观点,那一定是他自己满足于数量和名称、统计材料和新闻剪报。他可以收集成千上万不能被证实的事情,但他不会为了这个理由而可能了解那些现在发生的事情。仅仅由于一个人他自己沉浸于走出过去而进入未来的创造过程之中,他才可以说到现时中最有生命力的东西,说到那些使现在成为一种生成力量的东

① 《系统神学》,第3卷,同前,p. 302。

② 同上,p. 301。

③ 同上,p. 349。

④ Tillich, *The Protestant Era* (《新教时代》), James Luther Adams 译, Chicago, The University of Chicago Press, 1948, p. xvii。

西。”^①一个人在现在中活动,他就必须了解他自己和他的处境,要了解这一点,他就必须概括了解这个过程,通过这个过程而使现在的处境得到发展。在本书的“导论”中,蒂利希指出他的关于新教神学的讲演的第一个目的是去表明“我们如何达到现在的状况”,或者换句话说“去了解我们自己”。^②这种在他自己的说明中的迷恋于过去是作为第二个的或次要的目的。我们已经企图指出,蒂利希对历史传统上的存在主义的兴趣是他所做的对19世纪和20世纪的新教神学概观这个讲演的特征。蒂利希要求我们使用的“历史”这个词将给许多人以暗示,说明历史编纂学的处理并不是首先去做解释。

蒂利希和早期公教主义

蒂利希的神学知识可以用作进一步了解教父著作的研究课程的前提,教父著作研究也可以作为了解蒂利希神学知识的前提。在蒂利希的神学中有许多达到了解古代教会传统的桥梁。当然,一个人立刻可以想到三位一体教义和基督论教义在蒂利希和主要的教父的神学思想中都占有中心的地位。不容怀疑,这是由于蒂利希对希腊哲学的喜爱使他同情地理解这些教条的发展,蒂利希完全不像里敕尔学派(Ritschlian school)的著名教条史学家们,特别是不同于哈纳克(Adolf von Harnack)。蒂利希对三位一体和基督论的古典教条作了非常高的评价,认为这是适当地接受了希腊化哲学的范畴中的基督教信息。蒂利希认为哈纳克的论点,即他认为这些教义是“基督教的希腊化”,是从一种对希腊思想的错误解释出发而对《新约》福音进行理智化歪曲的结果。哈纳克所不了解的是,“希腊思想是从人的生存观点出发,涉及永恒的东西,企图在这个永恒的东西中寻找永恒真理和永恒生活。”^③另一方面,蒂利希不相信这种古代教会的讨论问题的表述是与一切未来神学联系在一起。当时用的一些范畴不成问题对我们的时代是有

① Tillich, *The Religious Situation* (《宗教的处境》), H. Richard Niebuhr 译, Cleveland, Meridian Books, 1956, p. 34.

② 参看下文,边码第1页。

③ 《系统神学》,第3卷,同前, p. 287.

效的。蒂利希在他的《系统神学》中重建这些教条,是认真地努力去深入到旧表述的外层表皮下面,以便寻找一条道路去了解那个当时为免受异教徒的攻击而藏起来的实在体。批判文章和书籍已经写出了一些,而且还要继续不断地在一段长时期中写下去,以便进而说明蒂利希在什么范围内在重新解释教会的旧教义上所获得的成功。

在早期希腊教会中的逻各斯这个概念也在蒂利希的观点中成为其最坚实的基础之一。在当代的主要神学家中,蒂利希是唯一的把逻各斯学说结合进他自己的神学体系中的人。没有逻各斯这个观点,他就不能成为他已成为了的护教者神学家。当蒂利希讲到他自己是一位护教者神学家时,他心里想到的是2世纪伟大的护教者神学家的范例殉教者查斯丁(Justin Martyr)。对查斯丁来说,就像对蒂利希一样,逻各斯教义成为神的自我表现的普遍原则。如果护教者是回答基督教的轻视者的问题和责难,那么,蒂利希必须发现某些共同的根据。对查斯丁和蒂利希两人的共同根据的逻各斯来说,它是超越于教会的边界的,这种观点使一切宗教和文化中的人们都可能部分地掌握逻各斯这个真理,掌握对美的喜爱和道德的敏感性。蒂利希能够站在神学和哲学、教会和社会、宗教和文化的“边界上”,^①因为这个逻各斯变成了肉身,是那同一个逻各斯在人的生存的结构中普遍地运行。蒂利希护教著作证明了他如何同意护教者的信念,认为基督徒绝没有独占真理,而是这个真理无论在什么地方都可以被发现,从本质上说,这个真理属于我们基督徒。逻各斯这个教义使蒂利希的神学不陷入那个如此厉害地阻碍了教会传统的错误的基督教特殊化的陷阱。 xx

对认为开始五百年中的教会活动给予新教主义以反对罗马公教主义的清楚的支持这一点,蒂利希从来不存在任何的幻想。相反,他强调公教主义的形式化原则是“如何早地”就得到了发展,特别是在抵制诺斯替教的攻击时就已经形成了这种形式化的说明。经典已经结合成书,制定了使徒的传统,形成了信仰的规则,信经已经形成,教会权威的发展非常早就出现了,也出现了不能作为“黑暗时期的东西”而加以注销的偏差。当然,蒂利希不能

^① 蒂利希用 *On the Boundary* (《在边界上》) 这个词作书名写他的自传性著作, New York, Charles Scribner's Sons, 1966。这一版是《历史的解释》(同前)一书第一部分的修订和新译本。

承认早期公教主义的兴起是一种清楚的事件。按照“新教原则”，他可能指出，教会在反对异端的斗争中付出了重大的代价。他所称之为权威教会的、后来成为在教会中的宗教裁判所的他律的结构，在反对诺斯替教的正统教会的反应中已经有了开始。任何的规定都包含排除一些东西。当教会为异端所压迫时，为了保卫自己，就必须对它自己做出规定。蒂利希相信，这种自我规定不可避免地有一种使自己狭隘化的结果，“基督教教条的整个发展历史就是这种不断地自我狭隘化的历史。但同时又是一种‘进行自我规定’的历史。有一个定义是重要的。因为没有定义，则许多因素会从下面破坏整个教会，会否定它的存在。因此，这种教条的发展不是某种仅仅可以加以埋怨的东西或恶的东西，而是一种必要的形式，由于这种形式教会才保持了它自身的同一性……在这整个历史中的悲剧的因素就在于，如果某种像这样的东西必须完成，则它立刻就有了狭隘化的结果，从而排除了一些非常有价值的东西。”^①今天的神学家有突破这种定义的繁重任务。如果有可能的话，要去恢复这些有价值的因素。这些因素由于悲剧性的必然的理由而暂时被排除了。蒂利希由于这一类的辩证法的洞察，能够肯定教会在每个时期基本上是正确的，在那个时期中，它拒绝了一个主要的异端，但它的错误在于它在做自我规定的表述时变成了僵硬的，就像在特里托会议以后的(post-Tridentine)罗马公教主义和新教的正统派一样。除了教会不断的改革(*ecclesia semper reformanda*)之外，通过自我规定而达到自我还原这个问题不可能达到结束。

有两位古代教会的神学家对蒂利希发生了最大的影响，他们就是奥利金(Origen)和奥古斯丁。很清楚是他们与新柏拉图主义的共同结合吸引了蒂利希到他们的思想路线上去。当蒂利希阐明奥利金和奥古斯丁的教义时，经常难以把他们的观点与蒂利希自己的观点区别开来。^②这不只是一种情况，说明蒂利希把他自己的观点说成是奥利金和奥古斯丁的；我想毋宁说，他已经从这两位教父的观点中引出了他自己的思想，可能在首先回溯他自己的思想来源时，可以上溯到谢林，再上溯到波默，德国神秘主义，中世纪

^① Brown 编，《终极关怀》，同前，pp. 64—65。

^② 蒂利希对基督教思想史的讲演已由 Peter H. John 记录和编辑，在蒂利希的学生中做了范围有限的流传。这些讲演的新版本不久将出版。

的奥古斯丁主义,再上溯就是早期的基督教的柏拉图主义。无论我们认为他是什么原因对奥利金和奥古斯丁感到兴趣,他总是感到他和他们在一道像是一家人。

奥利金的神秘主义,他对宗教语言的象征意义的了解,他的逻各斯、三位一体、创世、超越的堕落的教义,以及他的末世论,特别是他的普救论,这些特点都是蒂利希可能运用到他自己的系统神学中去观点。我不认为蒂利希在做这种运用工作时是不批判地进行的。特别是,明显地,蒂利希除了对奥古斯丁的亲切感之外,他还拒绝了奥古斯丁保守的历史哲学,即在历史哲学中的那个方面,其结果是教会把上帝之国解释为上帝通过教会的等级体制和它的圣礼的媒介而统治地上世界。这是一种从奥古斯丁的决定性的偏离。它意味着蒂利希能够使他自己更多地与先知的历史解释相联系,接受他从菲奥雷的约阿基姆(Joachim of Floris)、激进的方济各派(Franciscans)和左翼的宗教改革派所得到的冲动。蒂利希自己的“凯洛斯”的教义几乎不能为传统的教会的历史解释所容纳,也不能与反千禧年主义(antichilastic)和非乌托邦主义的性质相协调。因为蒂利希及其以先知的思想路线解释未来可能孕育着一种带有决定性的新意义。对这种意义来说,过去和现在只是一种对未来的准备。这种保守的教会趋势总是打算去平息太活跃的对未来的期望。这种对未来的期望是对待现在的状况和现状中的教会地位的革命态度的温床。 xxii

中世纪的神律和神秘主义

进到论述蒂利希对中世纪的解释时,我们第一个要注意的是他对克服植根很深的理性主义的和新教所承认的一种偏见,即所谓的反对“中世纪的黑暗时代”,做出了很大的贡献。从大格列高利教皇(Pope Gregory the Great)到路德博士(Doctor Martin Luther)这一千年中间经常被以一种轻视的态度看成是铁板一块的无知的时代,教士的专横和宗教迷信的时代。直接反对这种观点的是浪漫主义对中世纪的理想化的形象。蒂利希不是浪漫主义者,但受到浪漫主义对中世纪的观点的影响。基督教的浪漫主义者回头把中世纪看成一种宗教与文化的理想的统一,看成一种有机体,在其中宗教的中心通过

崇拜形式、法律条文、道德规范和审美活动而放射出光芒。蒂利希不能同意浪漫主义者希望去按照中世纪模式而重建一个社会。在另一方面,蒂利希自己从这种浪漫主义对中世纪社会的看法中吸收了一种灵感而形成了他自己的神律的概念。“新教不能接受在浪漫主义或罗马天主教會的詞句中的中世紀的模式。它必須去尋找一種新的神律。而且,為了達到這個目的,必須知道神律的意義是什麼,這個意義可以在中世紀中找到。”^①

蒂利希可以在自律、他律和神律的原則下對歷史上的各個時期做一般性的概觀。“神律可以說是一種整體的文化的特徵,而且是一種解釋歷史的關鍵。”^②神律的文化的理想絕不能在地上實現,因為人生存在異化之中,異化貫穿於一切的历史中。但是神律的文化可以在地上有部分的實現。這樣的文化在地上是由于人的內在潛能為聖靈的驅動力所充滿而得以實現。它給予生命的自律形式以力量、意義和方向。自律所描寫的那種情況,是指這種社會情況與生活的超越來源和目的完全處於分離狀態。自律時期的例子或多或少地表現於希臘哲學中的懷疑主義、文藝復興時期、啟蒙運動和當前的世俗化神學。他律表示出把一種外來的律法加諸生活的自律的結構,要求無條件地服從於有限的權威,把良心和內在生活分离開來。在自律的獨立性與他律的強制性之間只能通過一種新的神律來加以克服。這是一種在其中宗教與文化沒有分離的情況,在這裡,代替分離狀況的,按照蒂利希的最著名的表述之一——是說,文化給予宗教以形式,而宗教是文化的實質。

蒂利希運用這些原則於中世紀。他強調,在中世紀的宗教與文化中,並不是具有同類的性質,而是它們有巨大的差異和轉變過程。他把中世紀教會對多種多样的思想方式的相對開放性與反宗教改革運動時期的教會的狹隘性對立起來。中世紀的頂峰是在13世紀達到了偉大的經院哲學體系。特別是從坎特伯雷的安瑟倫(Anselm of Canterbury)到波拿文都拉(Bonaventura)的奧古斯丁路線代表了一種神學理論中的神律類型。在這裡,從信仰開始,心靈對神在生活的一切領域和部門中的反應保持知覺上的開放。中世紀的結束便是以唯名論和他律為標志的。世界是分裂的,宗教

① 《系統神學》,第1卷,同前,p. 149。

② 《系統神學》,第3卷,同前,p. 250。

和文化的领域也是分裂的。双重真理的理论是作为一种哲学与神学并列存在,并处于一种矛盾的状态而设想出来的。按照这种观点,一种学说在神学上是真实的,可能在哲学上则是错误的;另一方面,一种学说在哲学上是真实的,可能在神学上则是错误的。按照教会的信纲,真理只能在绝对权威的基础上得到维持。这种权威的实定主义想法清楚地表明在邓斯·司各脱(Duns Scotus)和奥卡姆的威廉(William of Ockham)的清楚表达之中。权威这个概念变成他律的,而且越来越为教会以他律的方式加以运用。

xxiv

蒂利希对中世纪的解释的独特之处似乎在于,他把造成他律的解体和科学的自律与教会的他律之间的裂痕出现的事实归之于托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)。在他的一篇最自我表现的论文《宗教哲学的两种类型》(*The Two Types of the Philosophy of Religion*)^①中,他把信仰与知识之间的现代分裂的根源追溯到托马斯的否定了奥古斯丁所提出的信仰是上帝在认知活动中的直接呈现的观点。托马斯认为:上帝在存在的秩序中是第一的,而在知识的秩序中则是最后的。上帝的知识是推理的系列所达到的目的,不是我们的一切认知的前提。在理性离开了的地方,信仰就接上去。但是,信仰的活动变成接受权威的真理的意志的运动。蒂利希的意思是清楚的:“这是托马斯消解了奥古斯丁的解答的最后结果。”^②

这篇《宗教哲学的两种类型》的论文表示出这篇关于中世纪的哲学讨论是如何在蒂利希自己的思想中生活着的。他认为,这种基本的争论决定了它对世界历史产生了巨大的结果。当蒂利希在这段时间中进行讲演时,他不是争论的旁观者;他是坚决的热情的参加者。在大多数争论中,他是站在奥古斯丁主义者一边反对托马斯主义者,站在方济各修会会士们一边反对多明我修会会士们一边,站在实在论者一边反对唯名论者一边等等。这一切争论的背景是蒂利希所称之为的、在柏拉图和亚里士多德之间在历史上继续不断地进行着的永恒的对话。这是在智慧(*sapientia*)的哲学与科学(*scientia*)的哲学之间所进行的对话,或者像蒂利希所说的,在对上帝的本体论观点和宇宙论观点之间所进行的对话。

蒂利希与中世纪的联系也表现于他对中世纪的神秘主义的高度评价

① *Theology of Culture* (《文化神学》),同前,pp. 10—29。

② 同上,p. 19。

xxv 上。蒂利希认为,在任何宗教中都有一种神秘主义的不可取消的因素。他经常对学生们所提出的问题是“神秘主义能否接受基督教的洗礼而得以改造”?他的回答是“基督教可以进行这种洗礼”。因为我们对印度教的神秘主义的抽象类型与基督教的具体的神秘主义做了区别,所以那种具体的神秘主义可以纳入基督教之中作为一种历史的宗教。蒂利希认为,在宗教中没有这种神秘主义因素就还原到了理智主义或道德主义去了。真实的教义或善良的道德变成没有神秘主义方面的宗教的本质。蒂利希在这一点上基本上同意施莱尔马赫和奥托(Rudolf Otto)的观点,反对康德和里敕尔的观点。他绝不参加巴特和布鲁纳尔(Emil Brunner)的整个地拒绝基督教的神秘主义。在这一方面,巴特和布鲁纳尔仍然依附于里敕尔派的偏见,认为基督教和神秘主义是不可调和的对立面。

在基督教的传统中取消了一切神秘主义因素就会给我们只留下了一个未完成的基督教。在蒂利希的基督教的判断中,这会要求取消了使徒保罗的神学中,即他的圣灵的神秘主义之中的一半的内容。像路德评价如此之高的明谷的伯尔纳(Bernard of Clairvaux)这样的人的基督教神秘主义,就会失去了;的确,许多青年路德的神学就会被去掉了。这种基督教的传统将会失去了它为神秘主义所充实的丰富内容,而成为一片广漠的荒地。关于一切用以说明蒂利希神学的名称,除了显示出他的整个思路的巩固基础的神秘主义本体论这个名称之外,没有一个名称接近于适当的说明。这就说明为什么普遍的做法把蒂利希称为存在主义者不是非常确切的称号了。这种名称趋向于使他的反思人的生存这个存在主义基础模糊不清。蒂利希的存在主义教义是在他的神秘主义本体论的框架之中成长起来的。我们只有从这个观点才可以了解许多蒂利希的引起人们的诘难、或使人们感到迷惑的表达,如“超越有神论的上帝的上帝”、“存在本身”、“绝对信仰”、“出神的自然主义”、“信仰的实在论”、“象征性的知识”、“本质化”等等。这些名称是蒂利希的神秘主义方面和基督教的传统的反响。

xxvi

先知传统的重新发现

蒂利希思想的神秘主义方面总是与先知传统方面处于矛盾之中。他的

某些最尖锐的判断是与通过禁欲活动而自我提高到神的方式的神秘主义相对立的。他凭借宗教改革中的 sola gratia(唯独恩典)这个原则谴责神秘主义是一种自我拯救的方法。这种被许多人认为是蒂利希的神学之谜的问题,是由于他的思想的多种多样性质而发生的。当然,蒂利希思想的根源是深深地扎根于新柏拉图主义的神秘主义、德国的唯心主义、19世纪的新教自由主义之中,但是蒂利希把这整个遗产放在“新教原则”的批判之下。这个新教原则是他从保罗和路德的传统中推论出来的。上帝与人之间的异化是单独在神恩的基础上被克服的。在人的方面来说,他没有任何的优点和价值。这种宗教改革时期的单独通过信仰、并单独通过神恩而得到称义的教义的存在主义力量和神学实质,是由蒂利希的老师卡勒(Martin Kahler)传授给他的。但是蒂利希使这种观点激进化了,甚至使它适合于对宗教有怀疑的人的思想情况;他说“不仅那些是罪人的人,而且那些在怀疑之中的人都是通过信仰而称义的。怀疑的思想情况,甚至对上帝存在有所怀疑的思想情况都不会使我们与上帝相分离。”^①

蒂利希不满意于现代人很少了解称义的意义。由于这个原因,他用精神分析学理论中的医生要接受病人原来存在的思想情况这个新观点,来代替从法庭上取得合法判决的观点。通过信仰而由神恩达到称义被解释为尽管有我们不可能被接受的事实,但是我们被接受了。整个福音就是包含在这个“尽管”的短语之中。尽管我们有罪,有内疚;尽管我们受到谴责,也不信仰上帝;尽管我们存在怀疑,我们整个没有什么价值;但是福音的奇迹正是为了这些人们。“称义是作为罪人的人达到成为义人的人的似非而是的现象,不正义的人成为正义的,不神圣的人成为神圣的,即是说,在上帝的审判中不是以任何人的成就为基础,而是以上帝为基础,以上帝的自我奉献的神恩为基础。在那里,这种神—人关系的似非而是地被了解和被接受,一切人们的思想都为这种似非而是所破坏了。人不必因为他自己的样子而欺骗他自己,他是作为他自己的样子而被接受的,是在他的生存状态的整个堕落的情况下被接受的。”^②

xxvii

蒂利希对美国新教传道的一个最重要的贡献就在于他用当代的词句去

① 《新教时代》,同前,p. xiv。

② 同上,p. 170。

解释宗教改革的教义。他感到美国的新教很少接触路德和加尔文的先知教义。他在1950年对华盛顿特区的天主教图书馆发表的一系列讲演中,说明了“在宗教改革中先知传统的恢复”,这个讲演现在已在德文版蒂利希全集第七卷中出版了。^① 这个宗教改革时期的伟大教义已经为宗教改革的后代弄僵化了,现在由于蒂利希的新说明,使它成了人对上帝的关系上的生动的象征,从而给予路德的宗教改革成果以爆炸性的力量。蒂利希对美国新教教义中的伪正统派、浅薄的自由主义和清教徒式的道德主义等,都以他自己的先知精神进行了非常深刻的批判。他进行这种批判是因为他把握了路德的教义精神。他对美国新教的讲道做了观察。他认为这种讲道太趋于使上帝的神恩,即上帝对人的态度成为个人的道德的诚实、宗教的虔诚或真实的信仰的基础。“因信称义”这种表述已不被保持,不被证实。但是由于这种情况,有如蒂利希正确地指出的,信仰是转变为一种工作,这种工作是使一个人被激励去完成他自己的有意识的决定。为了避免这种佩拉纠主义的含意,蒂利希建议把因信称义说成是通过信仰而称义。这种观点意味着,信仰并不是称义的原因,而是神恩给予称义的媒介。蒂利希的一本小著作《信仰的动力》(*Dynamics of Faith*)^②的一部分就是用以克服这种对信仰概念的可怕的歪曲。当信仰以人类中心论来理解时,或者理解为一种认知活动(理智主义),或者理解为一种人的行为(道德主义),或者作为一种情感的活动(情感主义),信仰都会被歪曲。蒂利希自己对信仰的定义是认为它是一种表达为终极关怀所把握了的情况,是企图使用一种表达,表示信仰包括了自我的深刻程度和整体程度这两个方面,因此,它不仅仅是人的心灵的特殊机能所表现出来的一种功能。

xxxviii

路德对蒂利希的心灵的影响的广泛程度在这里不能做详细的说明。但是,有些联系的地方可以在这里提一下。路德说到正确地区别开律法与福音的能力使一个人成为神学家。这意味着和基督的两种性质相似,律法和福音可以被区别开来,但不是分离开来[分离开来就是聂斯托利主义

① Die Wiederentdeckung der prophetischen Tradition in der Reformation(《在宗教改革时期中先知传统的进一步发展》),见 *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung* (Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1962), *Gesammelte Werke*, 第7卷,第171—215页。这些讲演的英文版已经出版,但其德文版是蒂利希认为更具权威性的版本。

② New York, Harper & Row, 1957.

(Nestorianism)],也不能被混淆起来[混淆起来就是一性论(Monophysitism)]。蒂利希很少对律法和福音这两个范畴做明确的神学说明,但是其思想的结构是清楚地按照路德的神学的特征所提出的模式而提出的。它出现在蒂利希的神学中就是相互联系的方法论原则。他并不发展一种“关于”律法和福音的教义;作为代替,他的一切思想是按照律法和福音的教义而结构出来的。他的处理神学与文化的一些论文,他的《系统神学》的计划,以及他的一切讲道都表明他在宣讲基督教的回答之前,即宣讲福音之前,都会仔细地描述一下人的困境。人的困境的描写是说明人在律法之下的生存状况,基督教的回答提供了一种在福音之下的生活的可能性。这种联系总是律法先于福音,即是说,总是先提出问题,然后作出回答。对于蒂利希来说,这是一种专门的神学方法,而且恰恰在这一点上,他与巴特分离开了,巴特是把福音放在律法之前,他在转到分析人今天所体验到的人的现实处境之前,就讲到了基督。蒂利希在提出哲学与神学之间的一种有成果的相互联系时,也是在这种律法或福音上建立其基础的。当他指出哲学提出问题时,神学必须回答这些问题,他是以另一种方式说,福音是神对人生存中的可能引起疑问的地方的回答。哲学的功能与律法相似,而神学则与福音相似。

蒂利希相信,在路德的上帝教义中的“矛盾规律”可以有助于反对在新教神学中对上帝的形象做理性化的和道德化的理解的趋势。这种矛盾规律以一系列坚持在相互的辩证的矛盾的关系中的词汇表示出来,即上帝的隐藏性和启示性,上帝的愤怒和上帝的爱,上帝的异化的工作(*opus alienum*)和上帝的专门的工作(*opus proprium*),在左边的上帝之国和在右边的上帝之国等之中的辩证矛盾关系。这种思想类型按照相互矛盾的概念之间的辩证矛盾也是蒂利希的神学的特征。一个人可以在蒂利希分析神的生活底层中的本体论的两极性和在其三位一体的原则中,看到这种辩证矛盾的存在。当然,这种在蒂利希与路德之间的差别也必须得到承认。从路德到蒂利希之间还有波默(Jacob Boehme),又通过德国古典唯心主义,特别是谢林,给蒂利希提供了一种强大的以神秘主义一本体论的范畴表现的辩证思维的模式。因此,举例来说,路德的魔鬼是上帝的愤怒的代理人,从而使它出现在神秘主义神学的传统之中,从路德到波默,通过谢林而达到蒂利希,魔鬼作为一种否定的原则,作为一种非存在的原则,侵蚀实在的基础。神秘主义的

深层感也以在神的生活中的深渊的观念而表示出来。用波默的语言来说就是 Ungrund(无根基)。蒂利希认为路德和波默的上帝的观念都有他们的共同基础,这就是在《日耳曼神学》(Theologia Germanica)一书中所表达的晚期中世纪的神秘主义。他从这个传统中引出对 19 世纪晚期新教神学中把上帝的形象还原为简单的慈爱的父亲的形象的抗议。因此,对蒂利希来说,这种上帝的愤怒的象征不仅是一种可以从我们的上帝形象中去掉的原始的神话学的过时的设想。蒂利希总是感谢奥托的《神圣的观念》(The Idea of the Holy),因为该书更深刻地了解了上帝的深不可测的奥秘, mysterium tremendum et fascinosum(极端的神秘性和令人着迷)。在这一点上,他相信奥托是比里敕尔学派所领导的观点对路德做了更好的解释。

从正统派到新正统派

作为基督教传统的解释者,蒂利希对基督教思想史其余部分的说明可以从本书得到理解。虽然这个书名允许他阐明他对 19 世纪和 20 世纪的神学 xxx 的看法,他实际上回到了新教正统派时期,来开始他对这种发展的说明。他说明了 17 世纪和 18 世纪的主要神学原则。新教的经院哲学时期并不像对许多他的同时代人一样引起他的一种厌恶。他把这一时期的神学放在“古典传统”的一部分的地位上,并不把它看成是我们对它没有什么可以学习的偏离正道的东西。他们不是正统派的神学家,但他们的现代的模仿者则成为蒂利希轻蔑的对象。像斯彭内尔(Spener)和钦岑道夫(Zinzendorf)这样的原来是虔诚派的人,同样不是他所轻蔑的人,只是他们的追随者企图从他们的虔诚中提出一种方法才是他所轻蔑的。在蒂利希的著作中,许多地方表现出他想在正统派与虔诚派之间就神学是否由那些重生了的人才可以提出来这个问题做出调和。^① 他的回答是,虔诚派在强调神学包含有存在主义的承诺上是正确的,但是把这种承诺作为一种绝对确定性的问题则是错误的。这导致神学上的主观主义,正统派神学家对它提出抗议是正确的。

^① 《系统神学》,第 1 卷,同前,p. 11。

蒂利希的著作中最引起争议的问题之一,是他认为神秘主义是理性主义的思想来源。这两者在主观主义的观点上是共同的,即“内在之光”。由于重点稍微有点变化,从而在理性主义之中就变成了一种自律的理性。这个假设也许可以通过考察虔诚派和理性主义者在什么范围内如何联合起来攻击正统派,以及考察于虔诚派立足得最坚定之处,理性主义在什么范围内取得最大的繁荣而得到顶好的检验。这种两者之间的联合的正确性质可以作为一个进行历史考察的有趣主题。

在论述施莱尔马赫和黑格尔思想的两部分中,表现出蒂利希从他们那里得到了许多东西。必须记住,蒂利希对这两个人的看法与有些人不同,因为在一段时间中,有些人认为在神学上去揭穿这两个人的观点成为一种时尚,但蒂利希则对这两个人保持一种生动的记忆。这些人把施莱尔马赫看做一个神秘主义者,而圆滑地把他排除出去;而黑格尔则被视为一个思辨的哲学家。克尔凯郭尔对黑格尔的批判为许多人所接受,认为那是最后的定论了。而布鲁纳尔的论施莱尔马赫的书则把现代新教神学的缺点都算在施莱尔马赫的账上。^① 蒂利希经常回忆在 20 世纪 20 年代到 30 年代在他的课堂讨论上对这两个人的敌对的反应态度。蒂利希认为他保持自己的观点,而且不参加到其他人的观点之中,保持对自由主义时代的平衡感。今天又重新有了对施莱尔马赫和黑格尔的兴趣,不仅是在历史的理性上,而且是在他们的具有建设性的神学意义上。对黑格尔的重新肯定,即是说,对青年黑格尔的肯定,在德国神学中产生了动力,蒂利希对此不是十分熟悉,但他自己的神学在一定程度上非常接近于这种神学思想。^②

xxxix

蒂利希对待自由主义采取辩证的态度。当他最初为美国人所了解时,人们把他列在新正统派之中。他参加了新正统派批评自由主义的进步的教义,提出了相似的对人的极端异化的观点。他批评自我拯救的虚幻的观点,而且指出上帝的神恩的重要性,指出在基督之中的新存在,指出超越于历史,作为人所希望得到的实在实现的来源的上帝之国。他对自由主义这个名称所积极反对的是把基督教还原为耶稣的宗教。自由主义者企图运用高级批判的方法去重新发现在使徒对耶稣的各种描绘之下的历史上的耶稣,

① Die Mystik und das Wort (《神秘主义者和道》), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1924。

② 尤其是 Jürgen Moltmann, Wolf-Dieter Marsch 和 Wolfhart Pannenberg。

认为这不能给予基督教信仰以充分的基础。他认为对历史上的耶稣的追寻是一种失败。他也相信布尔特曼对这些来源的怀疑主义大部分是正确的。在蒂利希作学生的年代,自由主义的向上发展的形式是里敕尔学派。蒂利希不能同意里敕尔学派的神学家的基本观点,他既不同意他们的反形而上学的偏向,也不同意他们的拒绝神秘主义,既不同意他们的“回到康德去”的态度,也不同意他们把基督教伦理化。马堡大学是康德—里敕尔学派影响范围的中心。蒂利希来自哈雷大学,在那里,德国古典唯心主义和恢复主义或虔诚派的神学传统,是由他的哲学和神学老师,他自己经常提到的卡勒的学说而传授给他的。这种在哈雷和马堡之间的不同象征了蒂利希和布尔特曼之间的对立。布尔特曼是马堡大学的《新约》教授。布尔特曼是由赫尔曼(Wilhelm Herrmann)训练出来的,赫尔曼企图在伦理学的形式下讲授教义学。蒂利希批评布尔特曼的非神话化,因为这种观点仅仅把《新约》的伦理学的象征主义保持在他的存在主义的解释之中。宇宙的象征主义完全看不见了。这种宇宙的象征主义与原始的神话学一样地消失了。蒂利希主要是本体论者,他热情地对宇宙的象征主义感到兴趣,因此,蒂利希认为非神话化并不意味着要去掉这种象征,而是不要用按字面解释的方法去加以解释。因为伦理学是布尔特曼的解释的核心,这个基本要求是做出决定,他的神学是一种决定的神学。通过这种明显的矛盾,蒂利希的解释是按照本体论的范畴做出解释。他说到的参与到实在之中明显地就是通过象征的解释。参与的观念甚至表示出无意识的方面也包含在宗教活动之中;决定的观念把宗教活动局限于意识的层次上。在这一方面,我们可以了解为什么蒂利希的思想是一种彻底的圣礼的思想,另一方面,存在主义的神学的决定主义没有给宗教的圣礼方面留有余地。

本书的主要部分是研究 19 世纪的伟大的先知的学说。这些人中,有许多是在基督教传统的边沿上,有些人甚至是在它的最激烈的反对者之中。蒂利希在这一时期中对神学研究的选择集中于批判地深入于哲学方面,他把大部分历史批判主义的发展以及原始基督教的来源的考察等问题留下来,没有做出说明。他也很少注意由职业神学家所提出来的教会教义的重建。蒂利希做这样的选择的理由是,他相信历史研究和宗教改革的动力来自哲学观的改变。一个人仅仅必须想到,像施特劳斯(David F. Strauss)和鲍尔(Ferdinand C. Baur)这样的人所做的历史批判是依赖于黑格尔的历史

哲学的,也可以想到施韦泽(Alexander Schweizer)和霍夫曼(J. C. K. von Hofmann)那样的教义神学家是依赖于施莱尔马赫的宗教哲学的。蒂利希的解释的伟大性在于他以大师一样的能力去发现哲学概念对以后的事物发展的影响,并对它做出追踪的描绘。

但是,对于蒂利希的神学的偏于哲学观上的讨论的直接理由是在于蒂利希本人的思想状况和他对信仰的自我理解。他最好地研究了在哲学上指出方向的人们,他差不多以传布福音的热情将基督教的信仰推荐给信仰的理智的怀疑者和嘲笑者。他对19世纪的基督教的批判者的说明同时是一种蒂利希的理智自传的显示,它成为一种蒂利希把现代文化提到神学的议事日程上的极端问题所进行的对话的反映。我认为这种情况给下列断言提供了文献的证明,说明蒂利希是一位激进的神学家,他深入到传统的底层,以便给现代人的问题找出肯定的回答。他的最后的一些说明之一肯定了他自己的神学意图的估价,他说:“在我的神学思想中预先包含了直到现在的整个基督教思想史,我考察了这些对教会而言的宗教的任何事物,其中包括了对基督教在内都表示出怀疑、疏离或对立的人们的态度。而且我必须对他们说话。我的工作是对这些提出问题的人们进行工作,而且是为了他们,我才在这里进行我的工作”。^①

蒂利希的事业是在自由主义神学趋于衰落时才开始的,他生活于神学从“危机”神学的兴起过渡到它通过巴特而转到新正统派的时期,而且从巴特影响的衰落转到第二次世界大战后布尔特曼主义而达到顶点。在半个世纪中,神学走了一个圆圈;蒂利希观察到了自由主义恢复的信号。蒂利希最后在芝加哥作的“宗教史对系统神学家的意义”这个讲演中,特别讲到了神学的未来的问题。他看见我们是站在十字路口上。神学可能与世俗团体一道走上同一条道路,在这条路上散布着“非宗教的宗教”或“没有上帝的语言的神学”这样的矛盾论证,^②或者它也可能走一条相反的路,走向一种宗教史的神学。蒂利希对神学的希望在于后者。他认为如果神学依附于新正统派的排斥其他思想的态度,或者加入到“上帝之死”的集团中去,那就不可能有神学的未来。神学将一定会遇到一种挑战:“因此,我们作为神学

① Brown 编《终极关怀》,同前, p. 191。

② *The Future of Religions*(《宗教的未来》),同前, p. 80。

xxxiv 家,必须突破两个反对对待宗教史的自由研究的障碍:即正统的排外的态度和世俗的拒绝的态度”。^①一种神学由宗教史中的上帝的普遍启示而得到充分的信息,并由于基督教作为一种特殊宗教,是以超越于这两个障碍的一条道路为基础的,由于一些事件而使这条道路得以纯洁化。蒂利希把这种普遍方面和具体方面结合起来的宗教称为“具体圣灵的宗教”。^②

蒂利希的未来神学的观点是部分地在他与艾里亚德教授于1964年举行的联合讨论会“宗教史和系统神学”中形成的。艾里亚德指出,对蒂利希来说,这是一个机会,可以使他“更新他自己的神学”。^③他并不要求他自己的神学学生去把他自己的神学体系看成一种不能超越的成功。到最后,蒂利希表现出一种惊人的自由去超越他自己的体系的限制,指出了对神学的新的选择。艾里亚德对他们的讨论会上的描绘是一种方式,他认为蒂利希本人会使我们记住他,这就是“蒂利希自己如何为他对系统神学的新的了解而开辟了他的道路。”^④

① *The Future of Religions*(《宗教的未来》),同前, p. 83。

② 同上, p. 87。

③ 《蒂利希和宗教史》,同前, p. 33。

④ 同上, p. 35。

目 录

中译本再版前言	i
中译本导言	ii
Touchstone 版序言	1
蒂利希和古典的基督教传统(英文版导言)	3

第一部分 基督教思想史

导论 教条的概念	3
第 1 章 基督教的准备	9
A 凯洛斯	9
B 罗马帝国的普世主义	10
C 希腊化哲学	11
1 怀疑主义	11
2 柏拉图的传统	13
3 斯多葛学派	15
4 折衷主义	16
D 《旧约》与《新约》之间的时期	17
E 神秘宗教	20
F 《新约》的方法	21
第 2 章 古代教会神学的发展	23
A 使徒教父	23
B 护教运动	29

1 基督教哲学	31
2 上帝与逻各斯	34
C 诺斯替教	37
D 反诺斯替教的教父	40
1 权威的系统	42
2 孟他努的反动	43
3 作为创世主的上帝	45
4 拯救史	47
5 三位一体和基督论	48
6 洗礼的圣事	51
E 新柏拉图主义	52
F 亚历山大里亚的克雷芒和奥利金	56
1 基督教和哲学	56
2 寓意的方法	58
3 上帝论	60
4 基督论	62
5 终末论	64
G 动态论和模态论的神格唯一论	65
1 撒摩沙塔的保罗	66
2 萨伯里乌	67
H 三位一体的争论	68
1 阿里乌主义	69
2 尼西亚会议	71
3 阿塔那修斯和马尔塞鲁斯	72
4 卡帕多西亚的神学家	75
I 基督论问题	78
1 安提阿神学	79
2 亚历山大里亚学派的神学	83
3 卡尔西顿大公会议	84
4 拜占廷的莱昂提乌斯	86
J 亚略巴古人(托名)狄奥尼修斯	88

K 德尔图良与西普瑞安	95
L 奥古斯丁的生活与思想	100
1 奥古斯丁思想的发展	100
2 奥古斯丁的认识论	107
3 上帝的观念	110
4 人的学说	113
5 历史哲学	115
6 佩拉纠主义的争论	116
7 教会学说	123
第 3 章 中世纪的各种发展趋势	126
A 经院哲学,神秘主义,圣经主义	127
B 经院哲学方法	129
C 经院哲学的各种趋势	132
1 辩证法和传统	132
2 奥古斯丁主义和亚里士多德主义	132
3 托马斯主义和司各脱主义	133
4 唯名论和唯实论	134
5 泛神论和教会教义	135
D 各种宗教力量	136
E 中世纪的教会	139
F 圣礼	144
G 坎特伯雷的安瑟伦	147
H 巴黎的阿伯拉尔	154
I 明谷的伯尔纳	159
J 菲奥雷的约阿基姆	162
K 13 世纪	166
L 托马斯·阿奎那的教义理论	176
M 奥卡姆的威廉	181
N 德意志的神秘主义	184
O 早期的宗教改革者	186

第 4 章 从特伦托会议到现在的罗马天主教	192
A 反宗教改革的意义	192
B 权威的教义	193
C 罪的教义	194
D 称义(成义)的教义	195
E 圣礼	196
F 教皇无谬误	199
G 詹森主义	202
H 可能论	203
I 最近的发展	204
第 5 章 新教宗教改革者的神学	207
A 路德	207
1 突破	208
2 路德对教会的批判	213
3 路德与爱拉斯谟的斗争	216
4 路德与福音激进派的斗争	217
5 路德的教义理论	220
a. 圣经的原则	220
b. 罪与信仰	222
c. 上帝的观念	224
d. 基督的教义	226
e. 教会与国家	228
B 茨温利	232
C 加尔文	237
1 上帝的崇高	237
2 神意和预定	239
3 基督徒的生活	243
4 教会和国家	245
5 经典的权威性	247

第 6 章 新教神学的发展	249
A 正统主义时期	249
1 理性与启示	251
2 形式原则与质料原则	252
B 虔诚派神学	255
C 启蒙运动	258

第二部分 19 世纪和 20 世纪新教神学概观

导论 问题与方法	267
-----------------------	-----

第 1 章 正统主义神学、虔诚派神学和唯理论哲学在着重点上的变化	274
A 正统主义时期	274
B 虔诚派神学对正统主义神学的反应	279
C 理性主义的兴起	280

第 2 章 启蒙运动及其问题	286
A 启蒙运动的性质	286
1 康德对自律所下的定义	286
2 理性的概念	290
a. 普遍理性	290
b. 批判理性	292
c. 直觉理性	293
d. 技术理性	294
3 自然的观念	294
4 和谐的概念	296
B 启蒙运动中的人的态度	303

1 资产阶级特征	303
2 一种理性宗教的理想	304
3 常识道德观	306
4 主体感受	309
C 启蒙运动的内在斗争	310
1 宇宙的悲观主义	310
2 文化的恶	312
3 个人的恶	313
4 基于非道德的进步	315
D 启蒙运动的完成者和批评者	316
1 卢梭,法国革命,浪漫主义	316
2 休谟,宗教史,实证主义	317
3 康德,道德宗教,根本恶	319
第3章 对启蒙运动思想的古典主义、浪漫主义反应	325
A 莱辛、历史批判主义和斯宾诺莎的重新发现	325
B 斯宾诺莎和康德的综合	328
C 浪漫主义的本质	329
1 无限与有限	330
2 浪漫主义的情感因素与审美因素	334
3 转向过去和传统的价值	335
4 对联合与权威的探求	337
5 浪漫主义中否定的、魔性的东西	339
D 古典神学的综合:施莱尔马赫	341
1 施莱尔马赫思想的背景	342
2 作为情感的宗教概念	345
3 神学的实际定义	351
4 对基督教的解释	356
E 普遍的综合:黑格尔	361
1 黑格尔的巨大体系和悲剧性的狂妄	361
2 上帝与人(精神和人格)的综合	364

3 宗教与文化(思想和想象)的综合	368
4 国家与教会的综合	373
5 天意、历史与神义论	374
6 作为实在与象征的基督	377
7 永恒性反对灵魂不死	378
第 4 章 普遍综合的崩溃	379
A 黑格尔学派的分裂	379
1 历史问题:施特劳斯和鲍尔	380
2 人本学问题:费尔巴哈	382
B 谢林对黑格尔的批判	383
C 宗教的奋兴派及其神学后果	393
1 欧洲的奋兴派的性质	393
2 恢复传统的神学	397
3 自然科学和反对达尔文主义的斗争	398
D 克尔凯郭尔的存在主义神学	401
1 克尔凯郭尔对黑格尔的批判	402
2 伦理的存在和人的处境(焦虑、失望)	404
3 信仰的性质(跳跃和存在的真理)	406
4 对神学和教会的批判	413
E 政治激进主义及其神学意义	416
1 资产阶级激进派	416
2 马克思与黑格尔和费尔巴哈的关系	418
3 马克思关于人的处境的观点(异化学说)	419
4 马克思的意识形态学说和他对宗教的攻击	420
5 马克思的政治存在主义	423
6 马克思的先知因素	424
F 唯意志论和生命哲学	425
1 叔本华的意志观念	426
2 尼采的强力意志观念	430
3 尼采的怨恨学说	431

4 “上帝之死”和人的新理想	434
第 5 章 调解的新方式	440
A 经验与《圣经》信息	441
1 爱尔兰根学派	442
2 卡勒	444
B “回到康德去”运动	446
C 哈纳克	449
D 神学中的各种运动	453
1 路德思想复兴运动	453
2 圣经实在主义	453
3 激进批判主义	454
4 布尔特曼	455
5 诸宗教史的方法	457
6 特洛尔奇	458
7 宗教社会主义	462
8 巴特	466
9 存在主义	469
人名索引(边码)	471
主题索引(边码)	485

第一部分

基督教思想史

A History of Christian Thought

导论

教条的概念

人的一切经验都包含有思想的因素,这只是因为人的理智生活或精神生活体现在他的语言中。语言是用口述的和听到的言辞所表达的思想。人的存在无不包含思想。充斥于宗教中的情感主义不过是带有较少的思想因素,并且把宗教约化成一种对实在的“次等人”(sub-human)的经验层次。 xxxvi

施莱尔马赫强调宗教中的“情感”功能,黑格尔则强调“思想”,因而引起这两个观点的矛盾。黑格尔说甚至狗也有感情,但人则有思想,这是基于他对施莱尔马赫的“情感”意义所做的非有意的注解。我们发现,甚至到今天仍然有人重复这个误解。这个争论也表现出人的存在不能没有思想这个真理。即使一位没有接受过任何神学教育的虔诚基督徒,也一定有思想。甚至在宗教中,我们给一些特殊对象以各种名称;我们区别神的各种行为,我们把各种象征相互联系起来,并解释它们的意义。在任何宗教中都有语言,有语言就有人们甚至在最原始的层次上都要使用的普遍概念。有趣的是,这种在施莱尔马赫和黑格尔之间的争论在第3世纪已由亚历山大里亚的克雷芒^①早就提出来了。克雷芒曾说,如果低等动物有宗教,则这种宗教一定是默然无声的,没有言辞的表达。

^① 亚历山大里亚的克雷芒(Clement of Alexandria,约150—约215),希腊教父之一。——译者

实在先于思想；这两者是同样真实的，但是思想塑造实在。实在与思想相互依赖；一个不能从另一个中抽象出来。当进而讨论三位一体和基督论问题时，我们应该记住这一点。在这更多运用思想的基础上，教父们做出的决定已经影响了从那时以来的一切基督徒的生活，甚至在最早的时候这种情况就存在了。

也有一种方法论思想的发展过程。这个过程按照逻辑规则，也使用各种方法进行，以便处理人们的经验。当这种方法论的思想以言语或文字表示出来，并传达给他人时，就产生了神学学说，这是超过思想的更原始使用的发展。理想地，这种观念的发展就带来神学体系的建立。现时体系并非指一些可以寓居其中的东西。任何人寓居于一个体系之中，经过一段时间之后，他必发觉这个体系成为一个牢笼。如果你像我一样提出一个系统神学体系，你就会企图超越这个体系，以便不受其束缚。但是体系是必要的，因为体系是一种使思想前后一致的形式。我发现，那些对我们的神学系统性质表示最强烈地担忧的学生就是这样的一些人：他们发现我的两个观点有点矛盾，他们感到完全不能忍耐了。他们发现在一个论点中隐藏有体系的裂缝，马上就感到不快乐。但是当我进一步发展这个体系，使这个裂缝弥合起来时，他们就感到是我尝试再一次牢笼他们的手段。这是一种有趣的双重反应。这也是可以理解的。因为如果一个体系是作为一个最后的回答，则它变得甚至比牢笼还要差。但是，如果我们把一个体系理解为一种想把神学概念纳入一个前后一致、其中没有任何矛盾的表达形式时，那么，我们就不能避免它。即使你在片断地思考，如像有些哲学家和神学家（甚至是这方面的伟大人物）所做的，那么，每一片断都内涵地包括一个体系。当你读尼采的片断式著作——我认为尼采是最伟大的片断式哲学著作的作者——你可以发现包含在每一片断思想中的生命的完整体系。所以，一个体系是不能避免的，除非你选择的就没有意义的或自相矛盾的论述。当然，这种论述有时候也是有的。

这种体系的危险性不仅在于成为牢笼，而且也在体系自身之中的运动。它可能使体系自身脱离实在，可以说，它变成它所想去描写的实在之上的东西。因此，我的兴趣不在于体系本身，而在于它们表达教会的实在和教会生活内容的力量。

教会的教义被称为教条。以前这一类课程被称为“教条史”，现在我们

称它为“基督教思想史”，但这仅仅是名称上改变了一下。实际上没有人敢于写出一本基督教会中一切思考过教义问题的神学家的全部历史。这种历史会是各种矛盾观点的海洋。我现在讲课的目的是完全不同的，也即是要表明教会生活中作为已被普遍接受的表达方式的那些思想，这是“教条”一词原来所意指的内容。

教条这个概念是教会与世俗世界之间的事物之一。大多数世俗的人害怕教会的教条，不仅是世俗的人们，而且也包括教会的信徒自己在内。“教条”好像在斗牛时在牛面前挥舞的红布，在有些情况下挥舞起来，它会引起牛的愤怒与进攻。我想后面这种情况大多数是在世俗人们与教会发生关系的时候。要了解这一点，我们就必须考察教条这个概念的历史，这是十分有趣的。

这种历史研究的第一步是从希腊文 *dokein* 一词引出使用的“教条”一词开始，希腊文的这个词的意义是“去想，想象或提出一个意见”。在基督教之前的各个希腊哲学学派中，*dogmata* 指柏拉图的学园派（the Academics）、亚里士多德的逍遥学派（the Peripatetics）、斯多葛派（the Stoics）、怀疑派（the Skeptics）、毕达哥拉斯派（the Pythagoreans）等学派的相互不同的学说。在这些学派中，每个学派都有它们自己的基本学说。如果任何人想成为一个学派的成员，他就至少必须接受使这个学派与其他学派相区别的基本前提。因此，这些哲学学派都有他们自己的 *dogmata*（教条）。

基督教学说以相似的方式被理解为 *dogmata*（教条），它使基督教与其他哲学学派区别开来。这种被接受的过程是自然的，它不像引起愤怒的红布。基督教早期的教条所表达的是一位基督徒进入基督教社团时，他接受些什么。这是进行巨大的冒险和带来他们生活的巨大转变，所以一个教条就绝不仅仅是由一个人提出来的一种理论说明，它是对一个实在的表达，即对教会这个实在的表达。

第二，一切教条都是否定地表达的，即是说，是反对从教会内部产生误解的反应。这对于《使徒信经》（*Apostles' Creed*）也是真实的。举出《使徒信经》的第一条，“我信独一上帝，全能的父，创造天地的主”，这不仅是一个对其自身的说明，它同时是拒绝二元论，是在经过一百年的生死斗争之后才表达出来的。这对其他的教条也是同样真实的。这些教条越是晚出，就越是清楚地表明这种否定性质。我们可以称它们为保护性教义，因为它们是

企图保护圣经信息的实质。这个实质在一定程度上是有流动性的。当然，它有一个固定的核心，即承认耶稣是基督。但是，超出这一点，任何事物都是流动的了。当新的教义出现，它似乎有点削弱这种基本的承认，那么，保护性的教义就是增加在这个地方。教条就是以这种方式提出来的。路德承认下列的事实，即教条不是由一种理论兴趣所产生的结果，而是从保护基督教实质的需要所产生的。

因为每一新的保护性说明本身都会被人们误解，所以，总需要对它做出明确的理论表述。为了达到这一目的，就必须使用哲学词汇。这就是许多哲学概念和词汇进入基督教教条的原因。这并不是人们对这些哲学概念和词汇有兴趣。路德非常直率地公开声明，他不喜欢“三位一体”、“本质同一”（*homousios*）这些词，但他承认必须使用这些词。这是不幸的，因为我们没有更好的办法来表述它们。当其他人用这种方式在理论上表述一些危害到实质的教义时，就必须做出同样的理论表述。

这种概念史研究的下一步是说明这些教条变成教会所接受的教会法。按照教会准则，这种法规是思想和行为的规则。教会法是教会的规则，凡属于这个教会的人都必须遵守。因此教条就受到了一种律法的认可。在罗马教会，教条是教会法的一部分，它的权威性来自法律的领域。这是与罗马教会的普遍发展相一致的，“罗马”这个词有律法主义的发展的意义。但是，
xl 如果没有进一步的步骤，最近四百年间的反对教条的巨大势力，也许就不能建立起来；在中世纪时，教会法规被承认为民法。这意味着违反教义的教会法规的不仅是异教徒，即不同意教会基本教义的人，而且他也成了反对国家的罪人。正是这后一点在近代引起了反对教条的激烈反应。因为异教徒不仅破坏了教会，而且破坏了国家。他不仅必须被开除教籍，而且必须被交给民事当权者，作为罪人受到处分。正是因为教条的这种作用，启蒙运动才展开了反对教条的斗争。宗教改革运动本身仍然非常融洽地与以前教条的发展取得一致。但是，自从启蒙运动开展以来，一切自由主义的思考就的确已经以避开教条作为活动的特征了。这种趋势也为科学的发展所支持。科学和哲学必须得到完全的自由，以便使它们得到创造性的成长。

哈纳克^①在其著名的《教条史》（*History of Dogma*）中提出了一个问题，

^① 哈纳克（Adolph von Harnack, 1851—1930），德国神学家，教义史学家。——译者

即鉴于在启蒙运动初期教条的被削弱,教条是否已经走到了终结时期。他承认在新教神学中仍然有教条存在,但是他相信当新教的教条为启蒙运动所削弱时,教条史中的最后终结就到达了。因为到那时,在新教神学中真正没有教条了。哈纳克意识到他运用了一种狭义的教条概念,即是说,是从古代教会的基督论和三位一体的学说出发的。塞伯格(Reinhold Seeberg)认为,恰恰相反,启蒙运动的到来并没有终止教条的发展,教条仍然在发展下去。

在这里,我们遇到一个非常重要的系统性问题,即在当代的新教神学中有任何教条吗?你们进入神学院必须由教会进行各种考试,这不是知识的考试,而是信仰的考试。教会需要知道你们是否同意教会的基本教条原则,他们经常在教条的非常狭义的意义上进行这一类考试,没有更多考虑新教正统派以后的神学发展。许多学生对这种信仰考试有一种内在的反感,但是你不应忘记,你是在进入一个特别的团体,它是不同于其他团体的。首先,它是一个基督教的团体,不是异教团体。或者,它是新教团体而非天主教团体。在新教神学中,它可能是圣公会的团体,或者是浸礼会的团体。这 xli意味着,教会有一种合理的旨趣,要求代表它的人表示接受它的基本教义。每个棒球队也要求它的成员接受它的规则 and 标准,为什么教会应当让它的成员以个人的任意感受而行动呢?这是不可能的。

系统神学的任务之一就是帮助教会解决这个问题,它的解决办法既不应是太狭义的理解,也不应依据于16世纪或17世纪的神学家的理解。如果某个人接受这个教会,就有某些基本观点为他所接受。我相信这不是教会要求它的教士去接受一系列教条的问题。他们如何能够诚实地说,他们对这些教条的任何一个都没有怀疑呢?如果他们没有一点怀疑,他们就很难成为一位很好的基督徒,因为理智生活和道德生活一样是模糊的。谁可以声称 he 自己是道德上完美的呢?谁可以声称 he 自己理智上是完满的呢?怀疑是信仰中的一个因素。教会应当做的,是接受那些申明教会所坚持的信仰是他的终极关怀的事项、并尽其全力而工作的人们。但是,如果他被要求去说明一下 he 关于这一教义或那一教义的信仰,则 he 就被迫走向一种不诚实的境地了。如果 he 说, he 完全同意这一教义,例如,童贞女生育(Virgin Birth)的教义,则 he 或者陷于不诚实,或者停止了思考。如果 he 不能停止思考,则 he 必须怀疑。这就是问题所在。我认为,在新教的立场上唯一的解决

办法,是说这一整套教义代表一个人自己的终极关怀,一个人希望为这一团体服务,而这个团体是以这个基本教义为其终极关怀。但是一个人绝不能承诺不去怀疑这些特殊教义中的任何一项。

这种教条不应被取消,而是被解释,即这种教条不再是一种使人们产生不诚实或使人离开这个团体的压制力量。与此相反,这种教条是教会的现实生活的美妙而又深刻的表达。在这种意义上,我将企图说明,在讨论这些教条时,甚至当它们是以艰深的希腊文的概念作抽象的阐述时,我们是在研究那些教会认为对它的生死存亡最为恰当的表达。这种教会的生死存亡的表达,是在对外反对异教的和犹太的世界、对内反对一切不认同教会的趋势所进行的生死斗争中产生的。我的结论是:我们应当对教条做非常高的估价,教条内有一些伟大的东西。但是,不应当把教条看成每个人都必须赞同的一套特殊教义。这种看法与教条的精神相反,也与基督教的精神相反。

第 1 章

基督教的准备

A 凯洛斯

按照使徒保罗的观点,像耶稣作为基督出现这样的事情发生的可能性,并不是什么时候都会存在的。这件事发生在一个历史的特殊时刻,当时任何事物均准备了它的发生。我们现在就讨论这个“准备的条件”。保罗用凯洛斯(kairos)来描写时间已经成熟,达到或准备好了的感受。与现代语言字义的贫乏相比,这个希腊词是希腊语字义的丰富性的最好例子。我们用于“时间”的只有一个词。希腊语则有两个:一个是 chronos,是以时钟计量的时间,如像我们用在 chronology(年代学,按年代编排)和 chronometer(精密定时器)等词上一样;另一个是 kairos,它不是像钟上看到的数量的时间;而是作为时机的质量的时间,那个正确的时刻(参看它用于某些福音故事上的情况)。有时候,正确的时间,即这个凯洛斯,还没有到来,有些事情就发生了。凯洛斯是这样的时间,它表明那促使一个行为可能或不可能的什么事情已经发生。我们大家在生活中都经历了这个时刻,感到现在是做某件事的正确时刻,现在这个时候已充分成熟了,现在我们可以做出决定。这就是凯洛斯。保罗和早期教会就是在这个意义上说这个“凯洛斯”,即基督到来的正确时刻。早期教会和保罗在一定程度上说明为什么基督出现的

时间是正确的时间,他的出现如何是由各种因素的神意安排使其成为可能的。

- 2 我们现在所必须做的是说明基督教神学如何认为在世界形势中准备好耶稣到来。我们将从神学观点做这种说明——也可以从一些其他观点做说明——因此就提供了基督教神学对这种可能性的理解。这不是像天上掉下来一个石头一样,从基督掉下来了启示,有些神学家似乎就是这样相信的。“它在那里,你必须相信它,或者离开它。”这是与保罗的话相反的。实际上,有一种普遍的启示力量贯穿于一切历史,并准备基督教所认为是终极展示的东西。

B 罗马帝国的普世主义

- 《新约》的事件在其中发生的实际环境是罗马帝国的普世主义。普世主义有否定与肯定两个意义:在否定方面,它意指民族宗教与文化的崩溃;在肯定方面,它意指当时把人类作为一个整体而意识到的观念。罗马帝国与个别的民族历史相对立,产生一定的世界历史意识。世界历史现在不仅是一种在先知的意义上将在历史中实现的目的,与此相反,它已成为经验的实在。这是罗马的肯定意义。罗马代表普世的君主国,在这个国家中整个所知的世界是统一的。这个观念为罗马教会接受过来,但运用于指罗马主教。从罗马教会来说,这个观念也是现实的。它意味着罗马一直要求帝国的权力普及于整个世界,罗马教会在这点上追随罗马帝国。也许这是一种一般的重要说明,我们决不会忘记罗马的教会是罗马的,即这个教会的发展不仅为基督教所影响,而且为罗马帝国、为罗马帝国的广大疆土和法律观念所影响。罗马教会接受了罗马帝国的遗产。我们不应忘记这个事实。如果我们企图得到比我们所应当给予罗马教会的评价更高一点的地位,我们就应自问一下:在它之中有多少罗马的因素,它们在我们的文化中在多大程度上是对我们有效的?我们对建立基督教教条的希腊哲学概念也应做同样的评价上的探索。它们在多大程度上是有效的?当然,不必因为它是从罗马或希腊产生出来的而简单地拒绝,但也不必因为是从两者而来的就接受,即使他们是因为教条决定被认同的。
- 3

C 希腊化哲学

在这种统一的世界,一个世界历史的和由罗马建立的君主国的领域内,我们接受了希腊思想。这是希腊哲学的希腊化时期。我们区分希腊哲学的古典时期和希腊化时期:古典时期到亚里士多德去世而结束,希腊化时期则包括斯多葛派(Stoics)、伊壁鸠鲁派(Epicureans)、新毕达哥拉斯派(Neo-Pythagoreans)、怀疑派(Skeptics)、新柏拉图派(Neo-Platonists)。希腊化时期的思想是许多基督教思想的直接来源。不是古典希腊思想影响早期基督教,而是希腊化时期的希腊思想影响基督教。

我们还要区别在这古代世界走向终结的时期,也是凯洛斯时期中,希腊思想中的否定因素和肯定因素。否定因素即我们所说的怀疑主义(Skepticism)。怀疑主义不仅指怀疑学派,而且指希腊哲学的其他学派中的怀疑主义。这种怀疑主义是巨大的和令人钦佩的企图之结果,要在以客观的和理性的词汇去解释实在的基础上建立一个意义世界。希腊哲学已经削弱了古代的神话和礼仪的传统。在苏格拉底和智者派(Sophists)时代,这种传统已明显不再有效。智者派的哲学是主观思维反对旧传统的革命。但生活必须继续前进,在政治、法律、艺术、社会关系、知识、宗教等一切领域中,生活意义还必须加以检验。这是希腊哲学家企图去做的。他们不是坐在书桌边写他们的哲学著作,如果他们除了对哲学做抽象研究之外不做别的事情,我们老早就忘记了他们的名字。但是,他们是这样的一些人,他们客观地观察现实,把现实看成客观地给予人们的,并用分析的和综合的理性对它做出解释,从而建立一个精神世界。他们认为这是他们的任务。

1 怀疑主义

希腊哲学家要建立一个意义世界的伟大企图在古代世界的末尾崩溃了,并造成了我称之为古代发展的怀疑主义的终结。原来 *skepsis* 这个词的意思是“观察”事物,但是它已接受了审视任何教条、甚至希腊哲学学派的教条(*dogmata*)这个否定的意义,这样就挖空了这些教条的基础。怀疑派是这样的一些人,他们怀疑一切哲学学派的学说。或许更为重要的东西是这

些哲学学派,例如,柏拉图的学园派把许多怀疑主义的因素吸收到他们的哲学中。怀疑主义没有超过可能论,而其他学派则成为实用主义的了。因此,一种怀疑主义的气质进入了这一切派别,并渗透进古代世界晚期的整个生活之中。这种怀疑主义是一种非常严重的生活事实。再且怀疑主义不是坐在一个人的书桌边的问题,并发现每个事物均可以被怀疑。这是比较容易的。毋宁说,这是一切信念的内在崩溃。这样的结果是——这是希腊思想的特征——如果他们不再能提供理论判断,他们相信他们也不能在实践中行动了。因此,他们提出了 *epoche*(判断悬置)的学说,这个词的意思是“克制,约束;既不下判断,也不行动;既无理论上的决定,也无实践上的决定”。这种“判断悬置”的学说要求在任何方面均停止判断。由于这种原因,这些人穿一套衣服或长袍跑进沙漠。晚期的基督教教士在这方面也学他们,因为他们也对在这个世界上生存下去感到失望。有些古代教会的怀疑派是非常严肃认真的人,并得出我们今天的谄上媚下的怀疑派通常不愿意去做出的结论。他们有很多时间,但却怀疑任何事物。希腊的怀疑派脱离生活,以便达到身心一致。

怀疑主义的这个因素是基督教的重要准备。这些哲学学派,如伊壁鸠鲁派、斯多葛派、学园派、逍遥学派(*Peripatetics*)、新毕达哥拉斯派等,都不仅是我们现在意义上的哲学派别,例如杜威(*Dewey*)或怀特海(*Whitehead*)的派别,也是一个崇拜的群体,它们有半礼仪性与半哲学性的特征。这些人需要按其老师们的学说生活。在这个时期,在怀疑主义的实质渗透于古代世界时,他们首要的任务是寻求确定性。他们为了生活而要求有确定性。他们的回答是:他们的伟大教师柏拉图或亚里士多德,斯多葛派的芝诺(*Zeno*)或伊壁鸠鲁,在晚期则是普洛提诺(*Plotinus*),都不仅是思想家或教师,而且是有灵感的人。在基督教建立之前很久,灵感(*inspiration*)这个概念就在这些希腊学派中加以讨论了;这些学派的创立者是有灵感的人。当这些学派的成员后来与基督徒进行讨论时,他们举例说,不是摩西,而是赫拉克利特(*Heraclitus*),是有灵感的人。这种灵感说也给予基督教以机会进入这个世界。单独纯粹理性是不能建立起一个人们能在其中生活的现实世界的。

我们所说的关于哲学学派的创立者的特征,与基督徒也讲到的关于他们的教会创立者的特征非常相似。有趣的是,像伊壁鸠鲁这样的人——

他受到基督徒那么多的攻击,只有不多的残篇留传下来——被他的学生们称为 *soter*(救世者)。这是一个希腊词,在《新约》中使用时,我们把它译为“救世主”。哲学家伊壁鸠鲁也被称为“救世主”。这意味着什么呢?伊壁鸠鲁经常被看成这样的一个人,他总是有许多时间在他的美丽的花园中,教授一种反基督教的快乐主义哲学。古代世界对伊壁鸠鲁有完全不同的想法。他被称为“救世者”,因为他对其追随者做了一件任何一个人可能做的最伟大的事情:这就是把他们从烦恼中解放出来。伊壁鸠鲁,连同他的唯物主义原子论体系,把他的追随者从渗透于整个古代世界生活的对魔鬼的恐惧中解放出来。这一点表明,哲学在这个时代是一件多么严肃的事情。

这种怀疑主义气质的另一个结论是斯多葛学派所称的 *apatheia*(不动心)。这个词的意思是指对诸如欲望、快乐、痛苦等生活中的生命冲动没有感受,而是在智慧的状态中超越这些东西。他们知道只有少数人可以达到这种状态。那些作为怀疑主义者而逃到沙漠里去的人,表明他们在一定程度上有能力这样做。当然,在这一切的后边,有早期对神话中的诸神和传统礼仪的批判。大约与第二以赛亚(Second Isaiah)在朱迪亚^①对神话进行批判的同时,希腊也发生了同样的批判。这是一种相似的批判,它破坏了多神论诸神信仰的基础。

2 柏拉图的传统

6

我们已经研究了凯洛斯时代希腊思想的否定方面。但是这个时代也有一些肯定因素。首先我们要讲一下柏拉图的传统。超越(*transcendence*)的观念,即有某个东西超过经验实在的观念,是柏拉图传统给基督教神学做了准备的观念。柏拉图讲到了本质的实在,讲到了作为事物真实本质的“理念”(*ousia*)。同时,我们在柏拉图的哲学中发现有贬低生存世界的倾向,这在后来的柏拉图主义和新柏拉图主义中则更为激烈。他们认为,与本质世界相比较,物质世界没有终极的价值。柏拉图也描述了人的生存的内在目的——在《斐莱布篇》(*Philebus*)中的有些地方,实际上,在柏拉图的各篇著作中均有所发现——他把人的生存的内在目的描述为尽可能变成与上帝相

^① Judea = Judaea, 古巴勒斯坦南部地区。第二以赛亚指《以赛亚书》第四十章至第六十六章的作者,一般认为这一部分由另一作者写成,与前一部分的作者不同。——译者

似。上帝是精神的领域。人的生存的内在 telos(目的)是尽可能参与到精神世界,即神的世界中去。柏拉图传统的这个因素特别为教会的卡巴多斯的教父们(Cappadocian Fathers)^①用来描写人的生存的终极目的。

柏拉图对基督教的影响,除了超越与生存目的之外的第三个学说,是把灵魂描写为从本来是参与永恒本质世界或精神世界的,堕落于地上,寄寓于人的肉体之中,但仍然企图摆脱肉体对它的束缚,而最后达到提升(elevation),超出物质世界。这个提升过程是一步一步、一个等级一个等级地达到的。这个因素也被引用于教会,不仅为一切基督教的神秘主义者所利用,而且在很大程度上为官方的教会神父们所使用。

柏拉图传统中很重要的第四点是它的护佑(providence)观念。对我们来说,护佑似乎是基督教的观念,但这是柏拉图在其晚期著作中已经表达过的。它表述一种克服古代世界中对命运与死亡感到焦虑的重要思想。在古代世界晚期,对偶然性和必然性的焦虑,或如我们所说的命运,以希腊的神堤喀(Tyche)和海玛尔默勒(Haimarmene)为代表,是很有权力的东西。在《罗马书》第八章中,我们有《新约》中最重要的对胜利的赞美诗。我们在这里听到克服命运这种魔化力量的是基督的作用。柏拉图以他的护佑学说预
7 见到这种情况是他的最大贡献之一。从最高的神来的护佑给予我们以勇气去回避命运的兴衰交替。

增加到柏拉图传统的第五个因素是由亚里士多德提出来的。神是没有质料的形式,它自身是完满的。这是亚里士多德的一个最深刻的思想,这是被称为“神”(God)的世界的动力,它不是因果性地从外边推动世界,而是以爱为手段,通过驱使每个有限之物向着神发展而使世界运动。尽管亚里士多德以表面上的科学态度对待实在,但他提出了一个最伟大的爱的系统。他说,像他称为最高形式或 actus purus(纯粹形式)的神,由于神被每一事物所爱而推动每一事物。每一事物均有欲望使它自身与最高形式相统一,以求达到逃避它所生存于其中的较低的形式。事物在这较低形式中是为质料所束缚着的。后来这种亚里士多德的神,作为最高形式,进入基督教神学,对它产生了极大影响。

^① 卡巴多斯教父指卡撒得亚的巴西流、纳西亚的格列高利和尼斯的格列高利三位教父。——译者

3 斯多葛学派

从对晚期古代世界的影响来说,斯多葛学派比柏拉图和亚里士多德加在一起还更为重要。古代世界这一时期受过教育的人大多是由斯多葛学派传统塑造出来的。在我所著《存在的勇气》(*The Courage to Be*)中,我已讲到了一个人自己勇敢地去承担命运和死亡的问题。在那里,我说明了基督教和斯多葛派是整个西方世界的伟大的竞争者。但是,我在这里想说明另外一些问题。基督教从它的竞争者中吸收了许多基本的思想。首先是逻各斯(Logos)学说,这是一个当你研究三位一体和基督论思想的历史时可能带给你以失望的学说。要了解基督教教条的发展过程,就先要了解这些学说。逻各斯意思是“话语”,但它也涉及话语的意义,由话语所指示的可理解的结构。所以逻各斯也可以意指实在的普遍规律。这是赫拉克利特用这个词时所指的东西,他第一个把这个词用在哲学上。他以为逻各斯是决定一切实在事物的运动的规律。

斯多葛学派认为,逻各斯是呈现于存在的任何事物之中的神的力量,它有三个方面,这三个方面对以后思想的发展都是很重要的。第一是自然规律。8 逻各斯是一切事物遵照它而运行的原则。它是神圣的种子,创造的神的力量,它使任何事物成为现存的样子,而且它是一切事物运动的创造能力。第二,逻各斯意指道德规律,我们可以与康德一样把它称为实践理性。它是当人接受他自己是具有人的尊严和人的伟大的人格时,人所具有的内在规律。当我们看见古典著作中的“自然规律”(natural law)一词时,我们不应把它看成物理学的规律,而要把它理解为道德规律。当我们说到体现在《美国宪法》中的“人的权利”时,我们就是讲的自然规律。

第三,逻各斯也意指人认识实在的能力;我们可以称它为“理论理性”。它是人的理性认识的能力。因为人在其自身之中有逻各斯,他可以在自然界和历史中发现它。从这一点就可以推论出,对斯多葛学派来说,为自然规律即逻各斯所决定了的人,就是 logikos,即智慧的人。但是斯多葛学派哲学家不是乐观主义者。他们不相信任何人都是智慧的人。或许只有少数人曾经达到这个理想。除这些人以外的,或者是愚笨的人,或者居于智慧的人与愚笨的人之间。所以斯多葛派的哲学对大多数人持一种基本上属悲观主义的态度。

斯多葛学派原来是希腊哲学派别,后来它又是罗马哲学的一个派别。

有些最著名的斯多葛学派哲学家是罗马帝国皇帝。例如奥列留 (Marcus Aurelius)。他们把逻各斯概念用于他们所负责的政治事务上。自然规律的意义在于,每个人由于他是人就分有理性。在这个基础上,他们引申出远比我们在基督教的中世纪所发现的更为优越的规律,他们给每个人以普遍公民的地位,因为每个人均潜在地具有理性。当然,他们并不相信人们都是实际上掌握理性的,但是他们设定只要通过教育,人们都可以成为掌握理性的人。承认被征服的民族的一切公民均具有罗马公民的地位,是一种惊人的使人与人平等的步骤。女人、奴隶、孩子在旧罗马法中被认为是低等的人,但在罗马皇帝的法律中则成为平等的人了。这不是由基督教达到的,而是由斯多葛学派达到的。他们是由他们相信的每个人均分有普遍的逻各斯而

9 得出这个观念的。(当然,基督教是在不同的基础上持有这个观念的,即一切人都是作为圣父上帝的孩子。)因此,斯多葛学派在每个人的共同合理性上孕育了包含整个世界的国家观念。这是基督教可以接受和发展的观点,其区别是斯多葛学派没有罪 (sin) 的观念。他们有愚笨的观念,但不是罪,因此,在斯多葛学派中的拯救 (salvation) 是一种达到智慧的拯救。在基督教中,拯救是由神恩达到的。一直到今天这两个观点都是相互斗争的。

4 折衷主义

折衷主义 (Eclecticism) 是基督教会继承过来的另一种现实的哲学。这个派别的名字来源于希腊的词,意思是从多数理论中去选择可能的思想。美国人不应当轻视这一点,因为在这一方面与众多的其他方面一样,他们是与古代罗马人非常相像的。折衷主义者不像希腊的创造性哲学家。罗马思想家们往往同时是政客与国务活动家。作为折衷主义者,他们不创造新的系统。与此相反,他们像西塞罗^①那样,从古典的希腊哲学体系中选择他们认为对罗马公民有实用价值的最重要概念。他们从一种实用主义观点选择可以使作为世界国家公民的罗马公民有最好的生活方式的东西。他们所选择的主要观念,我们又在 18 世纪的启蒙思想中发现。这些观点是:给人们的生活提供一种安全感的护佑观念;引导出对上帝的恐惧和纪律的为每个

^① 西塞罗 (Cicero, 公元前 106—公元前 43), 罗马时期折衷主义哲学家。——译者

人所内在具有的上帝的观念；道德自由和责任的观念，它们使人受到教育，并对道德的错误有清楚的认识；最后是灵魂不朽（immortality）的观念，它以彼岸世界来威吓那些规避此岸世界惩罚的人们。所有这些观念以某种方式为基督教的传播做了准备。

D 《旧约》与《新约》之间的时期

我们现在讲犹太宗教的希腊化时期。犹太教（Judaism）在《旧约》与《新约》之间的时期提出了一些观念和态度，深刻地影响了使徒时期，即耶稣、使徒和《新约》作者的时期。在这个《旧约》与《新约》之间的时期，上帝观念的发展走向一个彻底的超越。上帝越来越成为超越的神了。而且由于这种理由，上帝越来越成为普遍的了。但是一个既是绝对超越的又是绝对普遍的上帝，就失去了一个民族神所具有的许多具体特征。就因为这个理由，引进了一些名称，以便保存神的具体性，这些名称与“天”（heaven）相似。例如在《新约》中，我们经常发现“天国”（kingdom of heaven）这个词代替“上帝之国”（kingdom of God）。同时，这种抽象在两种影响下得以实现：（1）禁止使用上帝的名字；（2）反对人神同形论（anthropomorphisms）的斗争。人神同形论即把神看成有人（anthropos）的 morphe（形象）。因此，《旧约》之中的上帝的激情就不存在了，转而强调一种抽象的神。这使那些用一种相似的极端的抽象去指上帝的希腊哲学家，能够与犹太的普世主义者在上帝的观念上联系起来。特别是亚历山大里亚的斐洛^①，他实现了这种联系。

但是当上帝成为抽象的东西时，它不是充分地去使上帝的一些性质，如像天、崇高、荣耀等实体化，这样，在上帝与人之间就必然出现中介体。在《旧约》与《新约》之间的时期，这些中介体对实践的虔诚来说越来越重要了。第一类形象是一些天使，有从周围的异教（Paganism）中引进的变坏了的诸神和许多女神。在先知与多神论进行斗争的时期，他们不能起任何作

^① 斐洛（Philo of Alexandria，约公元前25—公元50），犹太神秘主义神学家，对基督教教义的发展有影响。——译者

用。当多神论被完全克服时,如在后期的犹太教中,许多天使可以重新出现而没有多少重新掉入多神论的危险性。但是即使这样,《新约》知道这种危险性,并警告对天使的崇拜。

第二类形象是救世主(弥赛亚, Messiah)。救世主变成一种超越的存在,天堂的君主。在以波斯宗教为依据的《但以理书》中,救世主也被称为“人子”(Son of Man),他将审判世界。在《但以理书》中,这个词可能被用于以色列,但后来,他变成“从天上来的人”的形象,就像保罗在《哥林多前书》第十五章所描写的那样。第三,上帝的名字增加了,差不多变成活着的人。

11 这些形象中最重要的是上帝的智慧,这在《旧约》中就已出现了。智慧创造世界,出现在世界中,然后回到天上,因为它在人间找不到其地位。这是非常接近于第四福音的“前言”中的观念的。

在上帝与人之间的这些力量中的另一个是 shekinah,即上帝在地上的住所。另一个是 memra,即上帝的话语。这个词后来在第四福音书中变得非常重要。还有另一个词是“上帝的灵”(Spirit of God),它在《旧约》中是行动中的上帝,但是,在那时变成一个部分地在上帝与人之间的最高的独立的形象。逻各斯变成把犹太教的 memra,和希腊哲学的 logos 联系起来的最重要的东西。逻各斯在斐洛的哲学中是 protogenes huios theou,即上帝的头生子。这些在最高的上帝与人之间的中介存有,在某种程度上代替了在人与神之间关系上的直接性。如像在基督教中,特别是在罗马天主教中,这种更超越的上帝的观念,由于把圣者(saints)引进实践的虔诚生活中,而为一般人所接受了。官方的教义保持为一神论的,圣者只作为敬仰的对象,而不是作为崇拜的对象。

在人与上帝之间也产生了另一个具有巨大权力的存有世界,即魔鬼的领域。有恶的天使,也有善的天使。这些恶的天使不仅是在上帝指挥之下进行引诱和惩罚的代表,而且也是反抗上帝的权力领域。这一点,在耶稣与法利赛人就他的与驱除魔鬼相联系的关于神与魔鬼的权力的谈话中清晰可见。这种对魔鬼的信仰渗透当时的日常生活,也是最高的思考的主题。虽然这里有二元论的因素,但它并没有达到本体论的二元论的状况。在这里犹太教也可能从波斯引入了一些观念,即波斯宗教的魔鬼学(demonology)。在波斯宗教中,魔鬼与诸神有相似的地位,但它并没有掉入本体论的二元论。一切魔鬼的力量均从单一的神中取得他们的权力,他们并没有把自己

放在终极的地位上。这是从堕落的天使这个神话中引申出来的,恶的天使作为被创造的存有是善的,但作为堕落的,则他们是恶的天使,因此,他们是负责的和可以受处罚的。他们不只是创造了一个反神的存有。这里我们就有了第一个反异教的教条。 12

在这个时期中,另一个影响《新约》的是把未来提升到将来的永古万世。在犹太人历史的晚期启示录时期,世界史被分为两个极长的时期(aeons),即我们生活在其中的极长的时期(aion houtos)和希望到来的极长的时期(aion mellon),这个将来的永古万世时期是以悲观主义来评价的,而对这将来的永古万世时期则是以出神入迷的状态(ecstasy)去等候它的到来。这个正在来到的永古万世时期不仅是一个政治观念,它超越马加比时期的政治希望,在这个时期中,马加比(the Maccabees)反对暴君的专横,保护犹太人民。这个观点也不是先知信息的陈述;先知信息是更加历史的和此岸世界的,这些启示性的观念是宇宙论的;整个宇宙参与到这两个永古万世的时期中。这个永古万世时期是为魔鬼所控制的;这个世界,甚至自然界本身越来越趋于老化,也越来越走向衰落。这种情况发生的理由之一是人使使他们自己服从于魔鬼的力量,而且不服从于律法。亚当的堕落已经命定产生了普遍的死亡。这个观念是从《创世记》中的人的堕落的简单故事转变而为我们在保罗那里所看到的体系论述。这种堕落又因为每个人自己的现实罪行而得到肯定。这个永古万世时期处在一个悲剧命运支配之下,尽管有这种情况,个人还是要对它负责任。

在这个《旧约》与《新约》之间的时期,对律法的虔诚态度变得非常重要了,它部分地代替了狂热崇拜的虔诚。当然,圣殿仍然存在,但是犹太会堂是沿着成为宗教学校的路子发展的。犹太会堂变成了决定人们的宗教生活发展的形式。律法不是按我们通常的方式做出否定的评价。犹太人认为,律法是一种礼物和快乐。律法是永恒的,它始终在上帝之中,并且是先存的,与后来基督教神学所说的耶稣是先存的是一样的。律法的内容提供了整个生活的组织,包括最小的功能。每个人的生活时刻均在上帝之下,这是耶稣如此猛烈抨击的法利赛人的律法主义(legalism)的深刻观念。因为这种律法主义产生了一种不可忍耐的负担。如果一种不可容忍的负担加之于思想和行动,则在宗教中始终有两种可能性存在,第一是调和的方式,这是大多数人采取的方式。这意味着这种负担可以降低到可能 13

忍耐的那个极限。第二是绝望的方式。这是像保罗、奥古斯丁和路德所采取的方式。在《以斯拉四书》^①中我们读到：“我们已经接受了律法，因为我们有罪；它也会被失去；但是律法是永远不会失去的。”这里表现出来的情绪在许多保罗的话语中也反映出来，这是渗透于《旧约》与《新约》之间时期的晚期犹太神学中的情绪。许多这样的观念在《新约》中留下了它们的印迹。

E 神秘宗教

神秘宗教也对早期基督教神学有影响。这些神秘宗教不应当与神秘主义(mysticism)等量齐观。例如神秘主义是在我们在斐洛的哲学与神学中所看到的東西。他发展了一种忘我(ecstasy)的学说，忘我的原文 ek-stasis，意思是“站在一个人自己之外”，这是超越于信仰的虔诚的最高形式。这种神秘主义把先知的出神入迷与“热情”(enthusiasm)结合在一起。热情这个词来自 entheosmania，它的意思是占有神性。从这种理论最后发展新柏拉图派充分成熟了的神秘主义体系，例如亚略巴古人(托名)狄奥尼修斯(Dionysius the Areopagite)的神秘主义体系。在这个神秘主义体系中，个人的忘我状态被引导到与元一(the One)、绝对(the Absolute)、神合而为一。

但是在这种神秘主义的发展之外，我们还有甚至更为重要的、具体的神秘的多神的发展。这些神秘的多神是在一种一神论意义上的多神，即是说，那个人开始进入一种给予的神秘状态时有一个具体的神，这个神同时是唯一的神。然而，那人也可以进入多于一种的神秘状态，这意味着神秘的多神的多种形象可以互换。在这种学说中，没有《旧约》中的雅威(Yahweh)的排外性。

这种神秘的多神极大地影响了基督教的崇拜和神学。如果一个人开始进入神秘宗教，就像后来的基督教接受他们的成员分步骤地参加教会一样，他们参与到神秘的神之中，并在那个神性的经验中生活。在《罗马书》的第六章，保罗以参与耶稣的死与复活来描写这种参与耶稣的经验。一种出神

^① 《以斯拉四书》(Esdras)是旧约伪经之一。——译者

人迷的经验是在神秘活动中产生的。这些参与的人被带入对这位神的死亡的深切哀愁之中。然后,在一段时间之后,他们就有了已经复活的神的忘我的经验。这些神秘宗教描写了受难的神。自从德尔斐神庙的阿波罗神(the Delphic Apollo)以来,我们已经有了神参与到人的受难之中的观念。德尔斐神庙的阿波罗神必须对杀死具有其权力的地下当权者感到内疚,并付出代价。然后有一些通过心理手段的介绍人教的方法,由变换光明与黑暗、苦行的禁食、焚香、声音、乐曲等而带来沉醉入迷状态。 14

这些神秘宗教也有一种奥秘的性质,入教只能按照一种选择和准备的艰苦过程而进行。在这种方式中完满的神秘状态反抗亵渎。后来,在基督教的教会中也有相似的活动,以便反抗对异教迫害者的叛教行为。

F 《新约》的方法

我们上面所讨论的这些因素都是为了给基督教的兴起做准备。但是决定性的准备是《新约》中所记载的事件。这里,我们不能讲《新约》神学,但我们可以通过一些例子,说明《新约》如何从周围的宗教中接受一些解释范畴,并在耶稣是基督这个实在观点上改变了它们的形式。这意味着总有两个步骤:接受和改变。这些在各种宗教和《旧约》中所利用的范畴,在《旧约》与《新约》之间的时期被用于解释耶稣出现的事件,但这些范畴的意义被转变为运用于耶稣。

例如,从基督论(christology)来说,弥赛亚是古代先知的象征。或许从一开始早期的门徒与耶稣相遇时,他们就把这个象征运用于耶稣。这是一个重要的似是而非的情况:一方面,这是恰当的,因为耶稣带来了新的存有;另一方面,它又是不恰当的,因为“弥赛亚”这个词的许多含义超过耶稣的实际出现情况。按照记载,耶稣本人认识到这个双重判断的困难,因此,他禁止其门徒使用这个词。这个记载有可能是后来编造出来的。但是无论它可能是怎样的,它都说明这个范畴既是恰当的、又是不恰当的这种双重判断的性质。 15

“人子”这个概念的真实性也可能是同样的情况。一方面它是恰当的,也许由耶稣本人使用,用它来指神的力量在他身上出现,使他带来一个新的

永古万世的时期。另一方面,它又是不恰当的,因为人子被认为是出现在权力与荣耀之中。

“大卫之子”(Son of David)这个词也被使用。它是恰当的,因为它被认为是一切预见的实现者;它也是不恰当的,因为大卫是一位君王,所以大卫之子可以是指一位政治领袖和君王。当耶稣说大卫本人称弥赛亚为他的主时,他是反对这种误解的。

“上帝之子”是一个恰当的词,因为耶稣与上帝之间有特殊关系和密切交往;同时它又是不恰当的,因为上帝之子是一个十分常见的异教概念。异教的诸神在地上有许多儿子。就因为这一点,加上 *only begotten*(独生的),他被称为 *eternal*(永恒的)。犹太人对这个词感到困惑,就是因为它具有异教的含义。他们可以把以色列说成是“上帝之子”,但他们不能把它运用于个人。

kyrios 这个称呼意思是上主;它是恰当的,因为它在《旧约》中是用于表示神的权力的地方;同时它也是不恰当的,因为神秘宗教的诸神也叫 *kyrioi*, 即上主,而且进一步说,这样耶稣也被具体描绘为有限的存在体了。它是恰当的,因为神秘的诸神是神秘联系的客体,耶稣也是这样。特别是对保罗来说,一个人可能是在基督之中(*en Christo*),即是说,在权力、神圣和他的存在体的恐惧之中。

最后,“逻各斯”概念是恰当的,这是就它表现出上帝的普遍自我实现于一切实在的形式而言。在希腊哲学和犹太象征主义看来,它是宇宙创造的原则。它也是不恰当的,因为逻各斯是一个普遍的原则,而耶稣是一个具体的实在。把这个词用于耶稣是用以描写一个具体的人的生活。这表现在基督教的最大矛盾之中:即逻各斯变成肉身(*flesh*)。那里,我们有一个实在的例子,它说明一个带有过去时代含义的词,它的意义可以转变为表现基督教的信息。普遍的逻各斯变成肉身这个观念绝不能从希腊思想引申出来。因此教父们再三强调,虽然希腊哲学家具有普遍的逻各斯这一观点,但对基督徒来说,特殊的东西是逻各斯变成个人生活中的肉身。

《新约》的伟大性在于:它能够使用宗教史中所提出的话语、概念、象征,但同时又保存他们所解释的耶稣的形象。《新约》有足够伟大的精神力量把这些概念纳入到基督教中,吸取了这些概念的异教的和犹太教的含义,但没有失去基督教的基本实在性,即耶稣是基督这个事件,这些概念均被用于解释这个事件。

第 2 章

古代教会神学的发展

A 使徒教父

17

我们现在讲使徒教父(the apostolic fathers),我们所知道的最早的圣经以后的作者。他们中有些人甚至比以后的《新约》各卷的作者还要早一些。在这些使徒教父中,安提阿的依纳爵(Ignatius of Antioch)^①,罗马的克雷芒和《黑马之牧人传》(*The Shepherd of Hermas*)的作者等人,渐渐更多地依据于当时已经形成的基督教的统一教义,而不是像保罗那样依据于在书信中口述的教义。在这个时期中,人们从约翰和依纳爵的著作中比较间接地感觉到了保罗的影响。形成这种情况的原因至少一部分是由于与犹太人的争论已是过去的事了;保罗与犹太基督徒的斗争已不再继续下去了。代替这种争论的,是提出了一些连异教徒也可以理解的基督教信仰的肯定因素。一般说来,人们可以认为,在这个使徒教父时期,以前的出神入迷的信仰突破中的伟大幻象已经消失了,代之而起的是提出一套使教会达到统一行动的观念,并使传教工作成为可能。有些人抱怨这种发展,对圣灵的力量在基督徒的第二代中就这么早地日趋衰弱感到遗憾。这是在一切事业蓬勃发展

^① 依纳爵(Ignatius of Antioch,2 世纪初),早期教父之一。——译者

时期中所不可避免的事情。人们只要想一下宗教改革的历史就明白了。在突破出神入迷的信仰和接受这种突破的第二代之后,固定和集中于一些特别的重点就开始了。需要有一些教育方式去保持早年已存在的东西。

- 18 这个使徒教父的时期是非常重要的。即使它与以前的使徒时期相比可能明显地失去了精神力量,但它还是十分重要的,因为它保持了教会生活中所需要的东西。我们要提出的第一个问题是:我们可以从哪里去找到教会群众共同精神的表达?从原始意义上说,信息的真正中介者是那些圣灵的承担者(bearers of the Spirit),即“带有圣灵的人”(pneumatics)。但我们从保罗的《哥林多前书》、特别是其第十二章中已经知道,他在圣灵的承担者问题上遇到了麻烦,因为他们发生了不守秩序的事。所以他强调与圣灵在一起时的秩序问题。在保罗的教牧书信中,强调教会的秩序变得越来越重要了。在使徒教父时代,出神入迷的精神差不多消失了。这种情况被认为是危险的。他们问道:我们为什么需要它呢?圣灵说到的任何事情,已经以古典著作的方式表达在《圣经》和传统之中了。因此,作为那些从一个地方走到另一个地方的先知式使徒的代替,我们现在已有在基督教会众中兴起的确定标准和权威。那么,什么是这些标准和权威呢?

第一个和基本的权威是《旧约》。仅次于它的是现在《新约》之中的一些著作的最早选集。《新约》的限制还没有确定下来。教会用了两百多年的时间去对《新约》的全部文本做出最后的决定。

除了这些著作之外,已经有了一些当时已成为传统的教义和伦理学说的综合体,在克雷芒一世^①的著作中,这些被称为“我们的传统准则”。这个传统有各种名称,如真理、福音、教义、戒律等,但是,这是一大堆材料,它还必须精炼一些,以便供受洗的人们使用。所以就确定了人们入教时必须承认的信条。这种信条与我们现在的《使徒信经》比较相似,因为它的中心也是基督论的。基督论作为中心是因为它是使基督教社团与犹太教和异教区别开来的东西。

- 19 洗礼是参加教会的圣礼。受洗的人在那时当然是一个异教的成年人,他必须承认他将接受其洗礼的含义。然后,他在基督的名义下受洗。后来加上圣父和圣灵的名义。因为当时还没有与此相似的解释,这只是信仰和

^① 克雷芒一世(I Clement),即罗马的克雷芒。——译者

礼拜仪式,还不是神学。

所有这一切事情都是在教会中进行的,这个教会是 *ekklesia*,即上帝或基督的团体。*ekklesia* 的原来意思是“召唤出去”。他们被召唤离开他们的家园或国家去组织一个普世的教会;他们被召唤离开野蛮人,离开希腊人和犹太人,去成为上帝的子民。当然,犹太人预见了一点,并且有他们的 *ekklesia*(教会)。但是,他们不是真正的上帝的人们,因为真正的上帝的人们是普遍地召唤离开一切的国家。如果这是实情,那么,这些人就必须集聚在一起,达到教会信条的一致,以便把他们自己与在教外的人和教内的异端分子区分开来。这如何能够做到呢?它如何可能去决定一个学说是否与教会的教义相一致,而不是从野蛮人、希腊人或犹太人的教训中所引进的学说呢?对这个问题的回答是说,这只有由主教(*the bishop*)来决定,因为他是会众的“监护者”。主教代表在整个会众之中的圣灵。在反对异教徒、犹太人、野蛮人和异端分子的斗争中,主教变得越来越重要了。依纳爵在给斯穆尔勒(*Smyrneans*)的信中说:“主教在哪里,会众也应在哪里。”出现的先知可能是对的,也可能是错的,但主教总是对的。主教是真正教义的代表。起初,主教与地方教会的监督(*presbyters*)或长老(*elders*)没有区分。但是后来主教渐渐变成长老中的君主,产生君主制的主教团(*episcopate*)。这是一种自然的趋势。如果保证真理的权威体现在人们之中,则这种权威越来越狭小,以至最后成为由一个人做出决定的趋势是不可避免的。在罗马的克雷芒的著作中,我们已经发现使徒的继承这个观念的痕迹,即是说,主教代表了使徒。这清楚地表明,权威问题多么早地在教会中变成决定性的,而且开始了一种在罗马教会中达到其较充分发展的趋势。

我们现在讲这一时期中的一些特别教义。鉴于这些基督教徒居住于异教世界,因而首先必须强调说明的是一神论的上帝观念。因此,《黑马之牧人传》²⁰说,“首先,信仰的上帝是单一的,他创造了一切事物,从无使它们存在”。从无创造万物的教义在这里已表达出来。虽然我们不能在《旧约》中清楚地发现这个教义,但可以说在《旧约》中已经内含着这个教义了,并且是先于基督教的犹太神学家在《旧约》与《新约》之间的时期中已经提出来了。这个教义对于使早期教会与异教信仰区别开来带有决定性的意义。

我们应当同样地强调全能的上帝,即 *despotes*,有如上帝被称为有能力的统治着的主。克雷芒惊呼说:“啊!伟大的造物主。”他把上帝作为宇宙

的伟大的创造者和万物的主。这些概念对我们是如此自然,这一点是非常重要的,因为他们是反对异教信仰的防卫者。从无创造世界的意思是说,上帝在他创造世界时,并没有发现有预先存在的质料。因为,没有反抗形式的质料这一观点是新柏拉图主义的异教信仰,所以,它必须被超越。与这种观点相反,物质世界是上帝的创造的客体;它是善的,不能由于拯救的原因而遭到毁谤。demiurge(巨匠,创世主)这个词为柏拉图和诺斯替教派(Gnosticism)所使用,是指比最高的神低一些的某个事物。这最高的神是超过做这种低级的创造世界的事情的,所以,他把这种创造世界的事交给这个巨匠创世主去做。这意味着这个神圣的实在不是出现在创造的行动中。克雷芒与这个观点相反,说这个伟大的创世主就是上帝自身,在最高的上帝与世界的创造者之间并没有矛盾。创造世界是从无出发的绝对行动。这内含着上帝的全能力量。说上帝是全能的,并不意味着上帝是这样的一个人,他坐在宝座上,就像一位任意作为的暴君一样,能够做任何他想做的事情。可以说,全能的意思是说上帝是任何被创造的东西的根据,而且没有作为质料这样的东西可以阻挡他的创造。这是《使徒信经》第一条的意义:“我信上帝,全能的父,创造天地的主。”我们应当以极大的敬畏之情读这一条,因为由于这种信仰,基督教把它自身与异教徒对实在的二元论解释区分开来了。没有两个永恒的原则,即恶的质料的原则和善的形式原则同样永恒。这个信经的第一条是基督教建立起来的高大城垣,用以反抗异教信仰。如果没有这个城垣,基督教就不可避免地会蜕化为诺斯替教。在诺斯替教中,基督与其他的神一样是宇宙的各种力量之一,也许基督是这些力量中最强的。只有根据这第一条,信经的第二条才是有意义的。绝不能把上帝降低到三位一体的第二位格。

上帝作为万物的统治者有一个拯救计划。依纳爵特别发展了这个拯救计划的观念。在他致以弗所人(the Ephesians)的信中说到“塑造新人的组织”,这是对基督教信息的美妙的总结,这里所说的“组织”,原意是“建筑一栋房子”,它被用以说明上帝与世界之间关系的结构。有一种三位一体的——即圣父、圣子、圣灵的结构。只有三者合一才是上帝。有一种拯救的结构。这是引导到成为新人的各个时期的结构。这个新人、新造物、新的存在的观念作为拯救的目的,是这些神学家的贡献。这种拯救的组织形式在《旧约》时期已经提出来了。因此,依纳爵说:“犹太教已经信仰基督教了。”基督、新

人是旧人的分裂得以克服,死得以解决的完满实现。这引导到基督论。

一般说来,人们可以说,耶稣作为基督被认为是先在的精神存在体,它已把历史上的耶稣转变为他的拯救活动的代表。圣灵是上帝的本质,与上帝完全结合为一体的独立力量。圣子进入肉身的领域,“肉身”在这里意思是历史的实在。上帝接受了肉身,或者肉身与圣灵在他之中结合。圣灵居住于他所选择的肉身之中,他由于他的服务而成为上帝的儿子。

另一个观念与这个问题有关。一个人也可以说第一圣灵(the proton pneuma)成为肉身。例如,依纳爵说,“基督同时是上帝和完全的人,他来自圣灵和大卫的世系”。这意味着他不仅是接受了肉身的某个精神力量,而且他作为精神力量已变为肉身。

另一个词是 iatros,即医治者。拯救在这里也被理解为医治。这个医治者既作为肉体的治疗,也作为精神上的治疗。这种混合的观念用于强调某种矛盾的事情已经发生,神性的精神力量已经出现在人性和生存的条件下。²²因此,它被描绘为既有始源,同时又没有始源;他已经成为肉身,他已进入死亡。但是他是进入肉身的上帝在有永生的死亡之中。他既是马利亚所生,也是上帝之子;他既能受难,又不能受难;因为他上升为上帝。

依纳爵能够说:“因为有单一的上帝,他通过他的儿子耶稣基督表现他自己,圣子是从他的沉默中前进的逻各斯。”克雷芒二世^①也说:“第一圣灵的存在,诸天使的领袖,他成为肉身。他是以人形存在的存在,基督是从沉默中出发前进的道。”他从沉默(apo siges)中前进。基督打破作为神的根据的永恒沉默。他本身既是上帝又是完全的人。一个人可以讲到双重的信息(a diplon kerygma),这说明同一存在既是上帝又是人的信息。

在这时,我们看到这一整个时期的主要宗教兴趣。这个兴趣是克雷芒所说的从神学上说明作为上帝的基督。他说:“弟兄们,这样,我们想到耶稣基督,就像想到上帝,因为如果想到关于上帝的小事,我们就只能希望去接受这些小事。”拯救的绝对性要求一种绝对的救世主的神。我们在这时面对着两个可能的思想方式的问题:基督是进入肉身,接受肉身吗?或者,基督是作为逻各斯来的,转变成为肉身的存在?基督论的两种类型已经出

^① 克雷芒二世(II Clement),即亚历山大的克雷芒(约150—约215),希腊教父之一。——译者

现,取得肉身,或者转变为肉身而存在。

神圣的逻各斯观念打破上帝的沉默是非常深刻的。它意味着神的深渊没有话语、形式、客体和声音。它是永恒的无限沉默。但是出于这种神的沉默,逻各斯打破沉默,揭示在这种沉默后边隐藏着的东西。他显示出神的根据。

我们在这时发现基督论不是一个理论问题;可以说,基督论问题是基督救世学问题的一个方面。兴趣在于具有安全的拯救。欲望是去得到勇气以克服被失去的烦恼。拯救问题是基督论问题的基础。什么是这种拯救?基督的工作是双重的:第一,gnosis(知识);第二,zoe(生命)。这是早期希腊教会所理解的拯救道路。基督带来知识与生命。有时候,这两件事是结合在不朽的知识之中的,即 *athanatos gnosis*。那是不朽的东西和使其成为不朽的东西的知识。

基督召唤我们从黑暗走入光明;他使我们服务于真理之父。他召唤我们这些没有存在的人,并希望我们从他的新的存在出发具有存在。这意味着带给我们以存在的知识。知识与存在是相互从属的;非存在也是这样的。真理是存在;新真理是新存在。无论谁具有这种存在的知识,就有了拯救的知识。这一点必须加以强调,以反对太多的误解。哈纳克及其追随者把古代基督教看成为希腊的理智主义所感染。这个观点中有两点是错误的。第一,希腊的理智主义是一个不恰当的词,因为希腊人是对真理非常感兴趣的。但也有些例外,他们希望占有的真理是生存的真理,即关于他们的生活状态的真理,即使他们从歪曲的生活状态中被拯救出来,把他们提升到不动的元一的真理。早期的基督徒以同样的方式理解真理。真理不是关于客体的理论知识,而是认知参预于出现在基督之中的新实在,没有这种参预,就不可能有真理,知识是抽象的和没有意义的。但他们把知识与存在结合起来,这就是他们的意义所指示的东西。参预于新存在就是参预于真理之中,参预于真知识之中。

这个真理与存在的同一性与生命相结合。基督给予不朽的知识,即给人们以不朽的知识。他是达到不朽的救世主和引导者。在他自己的存在中,他是我们的不可消灭的生命。他既给人们以达到不朽的知识,也给人们以达到不朽的药剂。这就是圣礼。依纳爵称主的晚餐为使我们达到不朽的治疗,即 *antidoton to me apothanein*。在主的晚餐的圣礼活动这个观念中有深刻的意义,可以说,它是达到不朽的药剂或治疗。首先,它表示使徒教父

不相信灵魂的不死。并没有自然肉体的不死,否则说基督给予人们以不朽的生命这个话就没有意义了。他们相信,作为自然的人是要死亡的。如《旧约》肯定,在天堂中,人可以去食诸神的食物,称为“生命之树”,并由于分有这种神的力量而保持生命。与此相似,使徒教父教导说,由于基督的到来,天堂的状况已重新建立了。我们又可以分有永恒的食物,它是基督的身体与血液。在这样做时,我们就使我们自己抵消了我们自然生命的必然死亡。仅就罪是背叛上帝而言,死是罪的代价。因为这种罪,克服我们的自然身体必须死亡的上帝的权力就不再发生作用。但由于基督的到来,这种权力又起作用了。它在主的晚餐的实际活动中以圣化的实在方式发生作用。从这一方面可以得出结论,我们说灵魂不死的传统方式并不是古典的基督教教义,而是对它的歪曲;不是一种真正的灵魂不死,而是在虚伪的柏拉图主义意义上的灵魂不死。 24

B 护教运动

护教运动(the Apologetic movement)可以确切地被称为发达的基督教神学的诞生地。基督教以各种理由需要有护教派。希腊文的 apologia 这个词的意思是,在有人会控告你时,对法庭上的审判做出答辩或回答。例如,苏格拉底的《申辩篇》就是他对那些控告他的人的回答。与此相似,基督教通过回答特殊的控告来表白它自己的活动。系统地做这种工作的人就叫做护教者(Apologetists)。

需要做出回答是因为有一种双重的控告反对基督教:(1)认为基督教是对罗马帝国的一种威胁,这是政治上的控告;这种控告说基督教破坏了帝国的结构。(2)从哲学上说,认为基督教是没有意义的,它是迷信与哲学的片断论述的混合物。这两种打击是相互支持的。哲学打击由政治当权者接受过来,用作他们的控告,因此,由于哲学打击的政治后果,这变得非常危险。医生和哲学家塞尔苏斯(Celsus)是这种打击的最重要代表。如果我们明白那时的有教养的希腊哲学家和科学家如何看待基督教,那么,知道一些塞尔苏斯的思想是非常重要的。塞尔苏斯把基督教看成狂热的迷信和片断的哲学的混合物。按照他的观点,在《圣经》中的历史报告是矛盾的, 25

并缺乏任何确定的证据。在这里,我们第一次看到了对《旧约》与《新约》的历史批判,有些材料以后将被再三重复引用。在塞尔苏斯的著作中批判是为仇恨所推动的,后来,在18世纪,我们有一种由对在《圣经》的报道后边的实在的爱所推动的批判。

在转到说明塞尔苏斯对基督教的攻击时,我们发现攻击的重点是耶稣的复活。塞尔苏斯看到这些被称为非常重要的事件只是为使徒所证明,而首先是为少数出神入迷的妇女所证明。对耶稣的神化与我们在历史上所知道的别处的神化过程没有什么区别。例如犹希麦鲁(Euhemerus)这位犬儒学派哲学家曾详细说明这种神化方式的一些例子,在这些故事中,一个人、一位君主或英雄,被当作了神。塞尔苏斯说,特别令人讨厌的东西是,当这些故事与《旧约》中的故事一样完全不能令人相信时,它们就被当作寓言而解释过去。当然,这些是实际存在的。在塞尔苏斯批判《旧约》的奇迹故事时,可以看到一种反犹太教的因素。这是完全可以理解的,因为塞尔苏斯用他的批判反对犹太人,也反对基督教。

塞尔苏斯指控上帝的下降与基督教作者所强烈坚持的上帝的永恒性是对立的。但是,如果神的存在下降到地上,为什么这种情况发生在世界上被轻视的角落?为什么它只发生一次?特别是使有教养的异教徒——我们在这里有另一种反犹太教的感受——所厌烦的是犹太人和基督徒之间对救世主出现还是不出现之间的斗争。基督教用得这么多的从预见到的实现的论证也是一种愚蠢的论证。塞尔苏斯的丰富历史知识使他了解先知并没有预见一次事情与现实发生的事情相符合。这是整个教会历史中特别困难的问题。因为具有普遍意义的启示这个正确的观念被歪曲为“预先看到”后来发生的事情这种机械主义的关系。

26 塞尔苏斯对基督教的最深刻的批判既不是涉及历史的科学问题,也不是涉及道成肉身(incarnation)观念的哲学问题。与此相反,它是从基本的宗教感情产生的问题。他说,保罗认为已经为基督所克服的魔鬼力量实际上统治着世界。从基督教创立时起,世界从未发生变化。塞尔苏斯补充说,企图去克服魔鬼力量是没有意义的,他们是世界的实际统治者,因此,人们应当服从地上的罗马统治者,至少他们已经在一定程度上减少了魔鬼的力量。——这也是保罗的观点。罗马的统治者已经建立了一个确定的秩序,魔鬼力量在这个秩序中受到了一定的限制。虽然罗马皇帝作为个人是有问

题的,但必须服从他们,尊重他们,因为人们这种对这个世界的秩序、法律和自然的必然性的服从,可以使罗马变得更为伟大。基督徒破坏罗马的伟大和荣耀是有罪的,因为它削弱了可以阻止世界陷入混乱并免于魔鬼得到完全胜利的唯一力量。

这是经常在基督教史中听到的一种严重的攻击。基督徒中与塞尔苏斯相似的有哲学教养的人企图为教会回答它。护教者与其说是从历史批判水平上去答复这种攻击,不如说是从哲学方面去回答它。他们做出这种回答表明有三件事作为每个护教派的回答的特征。首先,如果你想有意义地去与一个人说话,就必须有一个共同接受的概念作为共同的基础。基督徒和异教徒所共有的真理必须首先提出来。如果你们没有共同的东西,就不可能对话,就不可能对异教徒说有意义的东西。一切基督教传教工作的规则是其他人必须了解你所说的东西,但是,这种了解至少包含有部分的共有。如果传教者说一种完全不同的语言,这就根本不可能得到了解。因此,护教者就必须表明有某种共同的东西。第二,护教者必须指出异教信仰的观念上的缺点。有些东西与异教思想是对立的。可以表明,异教哲学家已经有几个世纪提出对这些观念的批判。这是护教的第二步,即表明在对方中的否定性。第三,必须表明一个人的理论不是来自外边的东西而被接受的,毋宁说,基督教是异教信仰中的愿望与欲求的完成。这是神学的申辩形式,我在我自己的系统神学中也使用这种形式,也就是问题与回答的相互联系。 27

但是,在护教派中有一种危险存在,这就是过分强调共同基础,从而牺牲了两者的差别。因此,你仅仅接受对方的本来样子,没有指出与他有任何不同之处。必须在两个极端之间发现一种方法,一种方法是从外在的立场将难以消化的材料丢给对方,另一种方法是把他已知道的东西告诉他。后者是自由主义神学经常用的,前者则是基要派(fundamentalism)和正统派(orthodoxy)的方法。

1 基督教哲学

也许护教派最重要的代表是殉教者查斯丁(Justin Martyr)^①。查斯丁在谈到基督教时说:“这是我已经发现的唯一确定的适当的哲学。”这是什

^① 查斯丁(Justin Martyr,约100—约165),早期教父之一。——译者

么意思呢？有些反护教派的神学家把这一点解释为基督教已被融解于一种哲学之中的证据。他们进一步认为：这是任何护教派神学家对基督教所做的事情。但是当查斯丁说基督教是一种哲学时，我们必须了解他所说的哲学究竟是什么意思。在那个时候，哲学是指一个运动的精神的、非巫术的、非迷信的性质。因此，查斯丁的意思是，因为基督教不是巫术的或迷信的，所以它是唯一确定和适当的哲学。晚期希腊哲学不仅讨论理论问题，而且讨论实践问题。因此晚期希腊哲学在那个时候是讨论生活的存在主义解释的问题，也是讨论人们的生存中的生与死的问题。成为一位哲学家通常就意味着从属于一个哲学学派、一个礼仪团体，一般认为，那个学派的创立者已经得到一种对真理的启示性洞察。进入这个学派不是得到哲学博士的问题，而是他个人开始进入这个学派的氛围中。

查斯丁教导说，这种基督教哲学是普遍的；它是对生存的意义的全无所不包的真理。从这一点出发他就推论说，无论真理在哪里出现，这种真理就是属于基督教的。无论什么地方出现的关于生存的真理就是基督教的真理。

28 “任何人讲到的关于真理的东西都是属于我们的，属于基督徒的。”这不是纯粹的傲慢。他并不是说，基督徒现在已占有了全部真理，或者他们单独发现了真理。他只是用逻各斯学说阐明，凡不是原则上包括在基督教真理之中的东西所在的地方，就不可能有真理。这就是第四福音书所说的：逻各斯已经出现，它充满着真理与神恩。

而且相反的说法也是对的，查斯丁说：“那些按照逻各斯生活的人们是基督徒。”他把苏格拉底、赫拉克利特和伊莱贾^①这样的人都算作基督徒。但是，他补充说，出现在基督中的整个逻各斯已成为身体、精神和灵魂。因此，离开了基督教的哲学就部分地陷入了错误，甚至一部分是从属于来自异教诸神的魔鬼的引导。异教的诸神不是不存在；它们是真实的魔鬼的力量，是起破坏作用的力量。

这一切的意思是什么呢？它使基督徒感到他们自己完全是另一种宗教的印象就没有了。实际上，我们在这里发现了对基督教而言的宗教概念的否定。即使基督教是正确的，而其他宗教都是错误的，也一样失去了它们是

^① 伊莱贾(Elijah, 约公元前9世纪)是犹太教、基督教《圣经》故事人物，希伯来先知。——译者

一种宗教的感觉。护教派神学家不愿意说他们的宗教是正确的,而其他宗教则是错误的。他们只说这个逻各斯已经出现,他们的宗教是以这个逻各斯为基础的。他是充满逻各斯的上帝自身,出现于他的存在的中心,出现于他的整体性之中。这是比宗教更有意义的。这是出现于时空之中的真理。所以,“基督教”一词不被理解为一种宗教,而是作为一切宗教的否定。由于基督教的普遍性,它可以包括一切的宗教。查斯丁说,我所想的东西是绝对必须去说的东西。如果世界上的任何地方有一个基督教所不能作为它自己的思想因素而接受的生存真理存在,则耶稣就不能是基督。这样,耶稣就只能是与其他教师一样的一位教师,他所做的一切是有限的,一部分是错误的。但那不是早期基督教所已经说清楚的。他们已经说——而且我们应该说——如果我们称耶稣为基督,或者像护教派称耶稣为逻各斯,这意味着,按照定义,原则上就不可能有任何真理不包含在基督教之中。否则逻各斯一词用于耶稣,就如基督用于耶稣一样是不可能的。这并不意味着这个逻各斯知道一切的真理;这将是没有意义的,也将破坏他的人性。但它意味着出现在他之中的真理本质上是普遍的,并因此可以放在任何其他真理之上。因为这一理由,早期神学家毫不犹豫地采取尽可能多的希腊哲学真理,也采取尽可能多的东方神秘主义。 29

逻各斯在基督中的出现使甚至最没有教养的人也可以接受生存的真理。与此相反,哲学家可能在讨论它时失去对它的信任。换句话说,护教派哲学家认为,基督教远远优越于一切哲学。因为哲学的学习以受教育为前提条件,只有少数人才可以接近真理。其他人则被排除于真理的哲学形式之外。但是,这些人并不被排除在那些由生活中的人们的逻各斯所表现出来的真理之外。耶稣是基督的信息,是包括一切人种、一切阶级、一切团体、一切的人类社会分层的普遍信息。

另一项用以保护基督教的论证是那些参加教会的人们的道德力量和行为。因此,基督教会的会众对罗马帝国不是危险的。他们对于防止世界沉落于混乱之中有帮助。他们比罗马帝国本身更希望世界保持其秩序。所以查斯丁说:“世界从基督徒的祈祷中、从基督徒的服从于国家法律而得以生存下去。基督徒保持世界。另一方面,为了基督徒的缘故,上帝也保护世界。”

2 上帝与逻各斯

上帝的哲学观念是天赋于每个人的。一切巴门尼德^①归之于存在的特征在这里都是归之于上帝——永恒的,没有开始,无所需求,超越激情,不可破坏,不可改变,不可看见,等等。但是,在古典的希腊哲学和查斯丁的上帝学说之间有一点不同。这个不同来自《旧约》,并改变了任何事物。这就是上帝是全能的创造者(Almighty Creator)的教义!在这个教义形成之时,个人的因素就进入了上帝的同一性的抽象的和神秘的描绘中。上帝作为创造者是能动的,作为全能者,他是在一切运动事物后面的能动的力量。

30 有趣的是,在观察这种关于上帝的说明中,基督教的一神论在超越人格的存在因素和作为创造者——当然,也作为救世主的人格因素——之间动摇。当上帝的观念是一个思想的客体时,这种动摇是必然的。一个人不能避开永恒的东西、无条件的东西、不可改变的东西等因素。另一方面,实践的虔诚和我们的创造性经验预定了一种人与人之间的关系。基督教必须动摇于这两个因素之间,因为这两个因素都存在于上帝自身之中。

在上帝与人之间有一些天使和力量,他们有的是善的,有的是恶的。但是他们的中介能力是不充分的。逻各斯是真实的中介者。要解释“逻各斯”这个词的意义是艰难的,特别是对那些生而为唯名论者的人更为艰难。这种理解的艰难是因为这个概念不是描述个别的存在的,而是一个普遍的原则。如果一个人不是使用作为存在力量的普遍概念去思考问题,则逻各斯这样的概念是不可能被理解的。逻各斯这个概念可以依赖于柏拉图主义和中世纪唯实论的背景而得到更好的理解。

逻各斯是上帝的自我表示的原则。上帝的逻各斯是在他的自我之中表现他自己。因此,无论什么时候上帝出现,或者对他自己,或者对他自己以外的他者,他都是表现出来的他者,它都是表现出来的逻各斯。这个逻各斯是在作为基督的耶稣之中的独一无二的方式。按照护教派神学家的观点,这是基督教的伟大之所在。也是基督教关于拯救的理论基础。因为,如果这个神的逻各斯有其完满性,但没有出现在作为基督的耶稣之中,则拯救将是不可能的。这是一种从生存出发的论证,不是从思辨出发的论证。这意

① 巴门尼德(Parmenides,公元前515—公元前450),希腊哲学家。——译者

味着这位古典神学家从拯救的经验出发,进而用逻各斯说明作为基督的耶稣。

逻各斯是作为圣父的上帝的第一个“作品”或产物。圣父作为永恒的精神,在他自身之中有逻各斯,如护教派神学家之一的阿特那哥拉斯^①所说,圣父是“永恒地逻辑的”。在这里,“逻辑的”的意思不是说他可以很好地论证;他把论证留给我们。作为 *logikos* (逻辑的),它的意思是说有充分的意义和真理的原则。上帝不是非理性的意志;他被称为永恒的 *nous* (精神),这意味着他在他自身之内有自我显示的能力。这个模拟是从我们的经验中取得的。除了沉默的话语之外,没有以各种方式进行的精神活动与此相似,上帝的精神生活包括在他之内的沉默的话语。 31

有一种精神活动从圣父出发,来到地上,他显示他自己给他自己和世界。但是这个过程并不产生分离。这个“话语”与那个是“话语”的东西并不相同。另一方面,这个“话语”不能与那个是“话语”的东西相分离。上帝的话语不是与上帝等同的,它是上帝的自我显示。但是,如果你使话语与上帝相分离,则话语就变成了空洞的,没有了内容。这是企图以人的心灵过程相模拟来描写“逻各斯”这个词的意义。逻各斯在上帝之中产生——当然是永恒地产生——并不说明上帝变小了。上帝并不比他产生他的话语这个事实更少一些。所以查斯丁说:“按照数量,逻各斯不同于上帝,但不是按照概念有所不同。”他是上帝,他不是那个上帝,但他是在本质上与上帝统一的。查斯丁也用斯多葛派的内在的与超越的逻各斯学说展开说明。逻各斯在上帝之中是 *logos endiathetos*, 即“住在其中的逻各斯”。这是永恒地居于上帝之中的逻各斯,这个上帝在其中向他自己表现他自己的“话语”,由于其创造性而变为 *logos prophorikos*, 即向前发展中的逻各斯。因此,逻各斯是一个通过先知和智慧的人对外边的东西、对造物说话的话语。逻各斯的意义,既是话语,又是理性。如果一个人用《旧约》的话语来思考,他将宁愿把逻各斯译为“话语”;如果一个人用希腊词汇来思考,如护教派的一般思考方式,那么,这个人应把逻各斯译为“理性”,“理性”在这里的意思不是推理,而是指实在的有意义的结构。

作为神的自我表现,这个“话语”(逻各斯,形式,理性)是比神的深渊少

^① 阿特那哥拉斯(Athenagoras, 公元2世纪),希腊护教派神学家。——译者

一些东西的,因为神的深渊总是开始,出于理性的深层,由于他的自我显示走向世界。这个逻各斯是上帝产生的开始,可以说,他有一种降低了的超越性或神性。但是,如果问题是这样的,那么,它如何能启示出上帝?这就是以后时代中的问题了。当护教派使用“逻各斯”这个词时,这问题就提出来了,就不能再保持沉默不去理会它。如果这个逻各斯是运动中的上帝的自我表现,那么,它是比上帝或完满的上帝更少一点吗?一个人继续称基督为上帝,但是如何能说这个话,说一位历史的个人,可以生、可以死的个人,却被称为“上帝”,这可以为异教徒所理解吗?这困难不是道成肉身本身。“道成肉身”是希腊神话和一切神话中最普遍的事件。诸神来到地上,他们采取动物、人、植物的形式;他们做某些事情,然后回到他们的神性。但是这样的概念不能为基督教所接受,这个问题的困难之处在于这个上帝的儿子是一位历史的人,不是一位神话人物,并被认为是绝对的和独一无二的上帝的道成肉身。

道成肉身是仅此一次的事件;它不是一个特殊的化为肉身的上帝的因素或特征。毋宁说,他是成为肉身的神性的中心本身,并用逻各斯这个观念来表示。这个问题是把一神论与其他的神性观念结合起来。一神论这个概念如此强烈地与异教的多神论相反对。基督的两个方面,他的人性和他的普遍性必须结合在一起。这是护教派所要满足的那个时代的需要。因此,他们成功了。

在这些护教派神学家看来,道成肉身不是圣灵与耶稣这个人的结合,毋宁说,是这个逻各斯真正地变成了人。这个变形,在基督论中由于逻各斯学说而变得越来越重要了。通过上帝的意志,这个预先存在的逻各斯已经变成人。他已经具有肉身,这里我们已经有了以变形的基督论战胜义子的基督论的清楚解决。如果这个逻各斯(或精神)以耶稣这个人为义子,那么,我们就有了一种与逻各斯变形为肉身的观念完全不同的基督论。

逻各斯的拯救的恩赐是上帝的 *gnosis*(知识)、律法的知识以及复活的知识。作为逻各斯,基督首先是一位教师,不是一位教我们以他比我们知道得好的知识的教师,而是在苏格拉底那样的给予我们以存在的生存力量的意义上的教师。逻各斯给我们以关于上帝、关于我们通过自由去实行的道德规则的真理。因此,一种理智论证和某些教育因素就进入了基督教学说之中。这是逻各斯教义的可能结果。就因为这个原因,始终存在一些反对

这个学说的意见。

C 诺斯替教

33

护教派神学家保护基督教,反对哲学家和皇帝。但是对基督教的威胁不是来自外面,更大的危险来自基督教内部。这就是诺斯替教的危险。诺斯替教这个词是从希腊语 *gnosis* 这个词来的,它的意思是“知识”。它不是指科学的知识。*Gnosis* 一词用于三种方式:(1)作为普遍性的知识;(2)作为与神的交往;(3)作为性的交往。这三种意义都可以在《新约》中发现。知识是一种可以分有的知识。它与丈夫和妻子之间的关系一样是亲密的。它不是由分析和综合的研究而得到的知识,它是一种联系和拯救的知识,是与科学知识相反的生存的知识。诺斯替教徒是希腊的知识分子;但他们通过参与于神之中来理解人的认识功能。

诺斯替教徒不是一个派别;如果说有任何这种派别的话,那么,他们是许多派别。但是,实际上,诺斯替教是一个在古代世界晚期广泛传布的宗教运动。这个运动通常被称为不同信仰的结合。它是那个时代的一切宗教传统的混合体。它传布到整个世界,相当强烈地渗透进希腊哲学和犹太教。亚历山大里亚的斐洛是诺斯替教典型的前驱者。它也相当强烈地渗透进罗马法和基督教神学。

这种宗教混合体的基本因素如下:(1)通过亚历山大和罗马的征服战争而摧毁了民族宗教。这两个巨大的世界帝国削弱了民族宗教。这是肯定前提。(2)对神话进行的哲学解释。当你读诺斯替教的体系时,你有一种感觉,这就是它对神话做了理性论证性的解释,这种感觉是正确的。(3)它更新了古代的神秘传统。(4)它恢复了东方的宗教宣传中所出现的心理因素和巫术因素。当政治运动从西方向东方发展时,宗教运动则从东方向西方发展。因此,诺斯替教企图把已经失去其真正根基的一切宗教传统都结合在一起,并把它们联系在一个半哲学、半宗教性质的体系之中。

34

诺斯替教团体和原始的基督教之间有许多相似之处,但也有许多不同。诺斯替教团体与基督教会的公共传统相反,他们要求保存只由一些创造者所知道的秘密传统。他们拒绝《旧约》,因为它与诺斯替教的许多信条是对

立的,特别是与该教的二元论和禁欲主义倾向相对立。《新约》没有被拒绝,而是被他们加以清洗。马西昂^①是企图清洗《新约》的人,他留下了保罗的10封主要书信和最清楚地带有保罗影响的《路加福音》。可以推测,它们不包括那些与诺斯替教的基本教义相对立的因素,如《新约》中的其他书信与别的福音书。

马西昂首先不是一位思辨的哲学家,只是一位宗教改革者。他建立了追随者的教会。这种教会延续了一个长时期。他的著作的名字是《对立论点》(*Antitheses*)。他从诺斯替教出发在《旧约》的上帝与《新约》的上帝、律法的上帝与福音的上帝之间做出区别。他拒绝前者而接受后者。不应当把这个问题看成是两个上帝的奇异观念,毋宁应把它看成是哈纳克晚年所研究的问题。这就是《旧约》与《新约》是不是有那么大的差异,以至于不能结合起来的问题。马西昂派是一种极端保罗主义的形式,它在整个教会史中都是存在的。在现代时期,我们在巴特派(*the Barthian School*)中看到了它的影响,它把启示的上帝放在与作为自然规律的上帝相对立的地位上。在自然规律和历史中,人被看成是由他自己而存在的。当然,巴特派没有讲到一个次要的上帝;这样的奇异神话在今天将是不可能的。毋宁说,它讲的是在理性和道德的自然世界和与其他领域相反的启示的宗教领域之间的极端矛盾。这是马西昂的问题,他也按诺斯替教的二元论以两个方面的极端分离来解决这个问题。

对诺斯替教来说,被创造的世界是恶的;它为一个恶神所创造,他们又把把这个恶神看成与《旧约》的神是相等的。因此,拯救就是从这个世界中解放出来,并必须用禁欲的方式来达到完成。在这个二元论的世界观中没有末世论的地位,因为它从二元论的观点去看世界的终结。一种二元论的完满不是一种完满,它暗示在上帝本身之中存在着分裂。

救世主是天上的力量之一,被称为“永古万世”(aeons)或“永恒”(eternities)。“永恒”这个词在这里没有“无时间性”的含义,但具有宇宙力量的含义。这比较高的永古万世,救世主的永古万世,救世主的存在力量,降到地上,采取了人的肉身的形式。无论如何,神的力量不能受难是自明的。所以,他必须或者采取一种奇异的身体,或者采取这种方式,它只是看起来是

^① 马西昂(Marcion, ? —约160),小亚细亚教士,马西昂派创始人。——译者

一个身体,但是并没有变成肉体(早期的基督徒拒绝诺斯替派就是因为这一观点)。救世主下降到各种占星术力量所统治的不同领域之中。这特别是指行星。这些行星在文艺复兴时期以后很久还被认为是占星术的力量,甚至在新教神学中也还是这样。救世主通过由他降到地上去扰乱魔鬼力量的领域,并以揭露这些魔鬼力量的秘密武器克服他们。他知道这些魔鬼力量的封印、名号和特征。如果你有了一个魔鬼力量的名号,你就超越于他了。如果你叫出它的名号,它就失去了力量。诺斯替教的一段话语说:“带着这些封印,我将降到地上,走遍一切永古万世,我将认识一切神秘的东西。我将表现诸神的形式。这神圣道路上所隐藏的事物就叫做知识。我将揭示这种知识。”那里我们就看到了善良上帝的要求,来到地上的神秘力量的要求。

魔鬼的力量是命运的代表。落到魔鬼力量手中的人的灵魂,为救世主和救世主带来的知识所解放。一个人可以说,在诺斯替教中,救世主所做的是以某种方式使用白色巫术以反对星球力量的黑色巫术。保罗在《罗马书》第八章中讲到了这两种相似的力量,当时他说这些力量都服从于基督。因此,圣事的巫术力量是被承认的。最高的力量在圣事中来到地上。除了这些思辨的和圣事的特征之外,诺斯替教具有社团和禁欲主义的价值。它要求灵魂升天。灵魂是随着升天的救世主而升天的。救世主为了达到完满,从魔鬼力量手中解放 pleroma(普累若麻)^①,或精神世界。人的灵魂在其升天的道路上,与这些统治者相遇;灵魂告诉这些统治者它所知道的关于他们的东西。他知道他们的名号,因此知道了他们所代表的神秘力量,恶的结构。当他告诉他们以他们的名号时,他们就失败了,吓得发抖,就不再能阻止人的灵魂升天了。这些诗意的形象说明,诺斯替教是一种从魔鬼的力量中获得拯救的宗教。这是那整个时期的问题,基督教内外都是围绕着一个问题而存在的。人以某种方式比他的创造者好一点。人必须从那个创世的巨匠的力量中解放出来,但并不是一切人都可以得到拯救的。人可以分为三类:普纽马提可(pneumatikoi)即精神的人;普奇可(psychikoi)即遵循灵魂指导的人;莎尔克可(sarkikoi)即放纵肉体的人。莎尔克可完全不能得救了。普纽马提可是被拯救的。但是这中间的一些人,即普奇可,则向上下两

^① 普累若麻是与物质世界相平行的精神世界。——译者

方面分划。为了上升到高处,人必须参预到神秘的事物中去。这些人大多数是在圣洁化的神秘状态中,通常与洗礼相联系。在洗礼中,圣灵进入圣礼的水中,并停留在其中。圣灵被以一种特殊的有创始性的方式带到人间。

这些观念对基督教产生了一种巨大诱惑力。基督作为一个拯救的带来者成为历史的中心。但他被放在希腊主义的二元论世界观的框架之中。这个时期的宗教气质非常精美地表现于安德烈^①的《行纪》(Acts)一书中,此书是圣经外传之一,“我们这一代人有福了。我们没有被抛下,因为我们为光明所认识到了。我们不属于时间,它将融解我们。我们不是运动的产物,它将再一次地消灭我们。我们属于我们所追求的伟大事业。我们属于以怜悯对待我们的上帝,我们属于排除黑暗的光明。我们属于我们从它出来的元一。我们属于多样性。我们属于超越的天庭,通过天庭我们了解地上世界。如果我们赞美他,这是因为我们为他所承认了。”这是真正的宗教虔诚,不仅是如像诺斯替教的批判者所说的思辨的思考。

现在有许多人喜欢重新提出诺斯替教作为我们的宗教经验的日常表达,这不是因为狂热的思辨思考,而是因为它所表达的实在的虔诚。诺斯替教对基督教是一个巨大的危险性。如果基督教神学屈从于这种诱惑,则基督教的特殊性就会失去了。基督教在耶稣的位格这个独特基础上就会变成没有意义了。《旧约》已经消失,基督的历史图像也将随之消失。这些都避免了,这是因为有一些我们称之为反诺斯替教教父们所做的工作。这些教父进行了反诺斯替教的斗争,把它从教会中排除出去。

D 反诺斯替教的教父

第一批伟大的基督教神学家提出了他们的体系,以反对——也部分地接受——诺斯替教的一些观念。他们反对从外面来的攻击,以保护逻各斯学说。无论如何,为基督教所克服的这个世界的精神进入了基督教本身。因此,必须正视一种反对基督教化了的异教。但是,这样的一种战斗绝不是简单的否定,而是始终包含着接收一些东西在内的。这种对那个时代的宗

^① 安德烈(Andrew, ? —约 60—70),十二使徒之一。——译者

教气质的部分拒绝、部分接收的结果,就是我称之为“早期公教主义”(early Catholicism)的东西。我们现在研究的这些神学家是十分重要的,因为他们代表这种早期公教主义,他们表达了拒绝和接收当时的异教宗教运动后所提出的一些观念。他们在这样做时,接收了护教派已提出的逻各斯说,但他们现在把它构造——已不仅是辩护——成为《圣经》和传统的框架。在做这件工作时,他们去掉了——至少是部分地去掉了——这个学说的危险含义。当然,这种危险之一是滑进了多神论、三神论(tritheism)或二神论(ditheism)。像伊里奈乌斯^①和德尔图良^②这样的神学家的伟大之处就在于他们看到了这种危险,并用逻各斯学说去提出他们自己的时代的宗教运动所需要的构造性神学思想。

从宗教思想来说,伊里奈乌斯是反诺斯替教的教父中最伟大的一位。他了解保罗的精神,并有一种关于保罗神学对基督教会的意义的感受。但是保罗的学说使伊里奈乌斯感到重要,并不是保罗对犹太教信仰展开斗争时所感到的那种重要性——通过信仰,借助于神恩而成义,而是保罗自己的学说中更为核心的东西,即他的圣灵学说。在这些方面,伊里奈乌斯的神学比大多数早期公教主义更接近于新教的基督教教义;就保罗的通过信仰成义的学说而言,他是早期公教主义之父——但归根到底不是新教性质的——我把这种学说称之为保罗神学的“矫正方面”,这不是伊里奈乌斯思想的中心。

德尔图良是另一个反诺斯替教的教父,拉丁修辞学大师。他是拉丁语的教会词汇学的建立者。他有一个法学家的头脑,虽然他本人不是法学家。他有一种强烈的进攻性的性格,并有一种坚定的特征。他了解信仰的首要性和基督教的矛盾性质,但是,他不是人为地具有首创性的,因为他接受了斯多葛派的哲学,并随而接受了人的灵魂本性是基督教的——*anima naturaliter christiana* 这一观念。他也接受护教派的逻各斯学说,因为他不仅接受基督教的矛盾,而且具有一种敏锐的理性思考,他相信希腊哲学在理性的敏锐和清晰上不能超越基督教。

① 伊里奈乌斯(Irenaeus, 20/140—200/203),小亚细亚神学家。——译者

② 德尔图良(Tertullian, 约160—225),罗马帝国神学家,拉丁教父之一。——译者

第三个反诺斯替教的神学家是希坡律图^①(Hippolytus)。他比上面两位神学家更具有学术研究的特点。他的诠释性著作和关于教会史的著作驳斥了诺斯替教运动。这三位神学家清楚地看到了早期教会的处境。对新教教会来说,他们的重要性在于他们已经表明了以后罗马神学体系的主要基础。这早在3世纪就已经建立起来了。

1 权威的系统

诺斯替教给基督教教会提出的问题是,在权威的领域里,《圣经》是否超越于诺斯替教的秘密教训而具有决定性意义。诺斯替教的教师们说,耶稣在复活后的40天与他的门徒在一起时已经超过了他们的秘密洞察。这个洞察构成诺斯替教的哲学与神学。反诺斯替教的教父们反对这种意念的念头,认为必须建立一种《圣经》学说。

《圣经》是通过圣灵而由逻各斯所给予的,因此,它成为确定教义所必需的。教会的基础本身由于秘密讨论的侵入而受到威胁,因为这些秘密传统是与《圣经》著作中所说的完全不同的东西。因此,确立教义的决定是由对诺斯替教的生死斗争所引起的。这意味着教会必须回到古典时期,即基督教³⁹的使徒时期。古典时期所写的东西对以后的一切时代都是有效的,以后出现的真正的新东西都不会是正典性质的。这就是《圣经》中的有些卷,即使它们是后使徒时期所写的,但仍归于使徒名义下的理由之一。

那些属于《圣经》正典的,必须是在绝对意义上属于正典性质,包括那些文本中的书信。在这里,基督教只是按照犹太教中的律法的合法解释。在犹太教中,每一个在《旧约》中的希伯来文字都有公开的和隐秘的意义,并且是绝对来自灵感的。当然,这是不足够的,因为《圣经》必须加以解释。《圣经》由一个绝对标准而形成,这是真的。诺斯替教解释《圣经》不同于正统的教会。因此,传统的原则就一定会出现,传统应当与 *regula fidei* (信仰的规则) 相一致。当这个原则树立起来时,则不是《圣经》有决定性而是信仰规则具有决定性了。就像宗教改革之后写的信仰文件变成了神学教训的决定性原则,而不是《圣经》了。

信仰原则也被称为真理的原则;某件事是真的,因为它是从使徒来的。

^① 希坡律图(Hippolytus,约70—约236),拉丁教父之一。——译者

这是通过地方教会监督和主教亲自传下来的使徒传统(*traditio apostolica*),但是,这也是没有确定性的;也有许多在伦理传统和教义传统中的因素。所以,一种《圣经》和信仰规则的集中的总结需要与当时的主要圣礼洗礼中的信仰声明相联系。当然,这假定了主教负责的信仰规则和洗礼的信条有真理的功能。它们之所以有这种地位,是因为他们是使徒的继承者,在这里,我们已经有了由使徒的继承而来的主教统治学说的清楚表现。这种使徒继承在罗马教会中是显然可见的,按照这些反诺斯替教教父的观点,它由彼得和保罗所建立。伊里奈乌斯关于这个教会的意义说道:“一切民族均应进入这个教会,因为教会有比较伟大的权力,教会中的使徒传统始终是保持着的。”

因此,我们有一个给人深刻印象的权威系统:《圣经》、使徒传统、信仰规则、洗礼的信条,以及在与诺斯替派斗争中建立起来的主教制度。令人惊异的是,这一切多么早就建立起来了。

2 孟他努的反动

40

以孟他努^①为代表的团体建立了一种反对发展中的秩序的反动,也是圣灵反对这个秩序的反动。这次反动是非常严重的,其证据是德尔图良本人后来也成为孟他努派成员这一事实。孟他努派反对基督教教会的确立,这种情况在整个教会史中以各种形式出现。

孟他努派成员有两个基本观念,即圣灵和“终结”。他们认为圣灵为有组织的教会所压制。这是对精神运动的恐惧感,因为诺斯替教要求具有圣灵。它否认先知必须要有一种禁欲的性质。这个时候的教会人士写了一个小册子,它得出结论说,先知不需要在出神入迷中说话。教会不可能进一步了解先知的圣灵。对圣灵的恐惧是可以理解的,因为是在圣灵的名义下,各种分裂的因素才进到教会之中来的。

另一个观念是“终结”(end)。在对耶稣和使徒表示了希望之后,对终结即将到来的期望就感到有点失望了。使徒教父开始使他们自己在这个世界上确立下来。终结并没有来到的失望感引起巨大的困难,并引导到有必要在这个世界上建立教会,而且是建立一个能够在这个世界上生存下来的

① 孟他努(Montanus,约2世纪),异端派别孟他努派的创始人。——译者

教会。孟他努主义是对这种世界上的教会的反对思潮。但孟他努派也体验到早期基督教徒所体验到的,即他们希望的终结没有到来。所以,他们必须在这个世界上建立他们自己的组织,他们也建立了一个教会。这是一个具有严格纪律的教会,在一定程度上,它预示了在宗教改革时期和新教后期的派别教会的类型。孟他努派相信,他们代表了圣父时期、圣子时期之后的圣灵时期。教会中的派别革命运动一般都提出相同的要求;他们认为他们代表了圣灵的世纪。

但是,当时提出的企图是确立圣灵教导的内容。这个企图达到的结果是非常贫乏的。例如,在贵格会(the Quakers)刚成立时的出神入迷时期之后也企图找到这种内容。当这个内容被确立时,它产生的结果是没有什么新的东西,或者新的东西是多多少少某种形式的理性道德主义。这发生在福克斯^①和他的追随者身上,也发生于一切出神入迷的派别。到第二代时,他们成为理性的、道德主义的和律法主义的;这种出神入迷的因素就消失了;与使徒的基督教的古典时期相比较,具有创造性的东西没有多少保留下来。孟他努派将他们的贫乏内容在几本书中确定下来。他们采用先知继承的观念。当然,这是自相矛盾的,继承是一种有组织的原则,而先知是一种反组织的原则。企图把这两者结合起来是不成功的,而且是始终不会成功的。

基督教教会排斥孟他努派。但是由于孟他努派的胜利,基督教教会也遭到了一些损失。这种损失可以从四个方面看到:(1)正典得到胜利,但就不可能有新的启示了。第四福音书的结束语曾讲到要有新的启示产生,它始终是在基督的评判下产生的,这至少降低了力量和意义。(2)与先知精神相反的传统等级体系确立下来了。这意味着先知精神多多少少地被排除在有组织的教会之外,并已滑到宗派性的运动中去了。(3)末世论(Eschatology)的重要性比起在使徒时代来说,在这时期中少得多了。建立教会变得更为重要。对世界末日的希望降低到每一个人为他自己的随时可能到来的死亡做准备。从这时起,历史末日的观念在教会中成为不重要的问题了。(4)孟他努派的严格纪律完全失去了,代之而起的是教会生活越来越松弛。在这时,也发生了一些在教会史中经常发生的事情。小团体以其严格的纪律为标志而建立起来;这些小团体为教会所怀疑,后来这些小团体又渐渐形成比较

① 福克斯(George Fox, 1624—1691), 公谊会创始人。——译者

大的教会;但时间一久,它们也失去了它们自己原来保持的纪律的力量。

3 作为创世主的上帝

我们必须研究反诺斯替教的教父们在他们所建立的反对诺斯替教并保护基督教的理论框架中所教导的东西。诺斯替教把圣父上帝与救世主上帝对立起来。诺斯替教理论被称为 *blasphemia creatoris* (对创世主的亵渎)。这一点应当为今天的新正统派神学家所注意。在许多诺斯替教的马西昂主义 (Marcionism) 理论中,有一种对创世主的二元论的亵渎。他们使救世主上帝与创世主上帝处于如此的对立之中,虽然他们还没有掉进异端,但他们隐含地把上帝与实在的罪恶状态相等同,从而亵渎了创世主上帝。伊里奈乌斯反对这一趋势说,上帝是元一,在他之中没有二元性。律法与福音,创世与拯救,是同一个上帝引导出来的。 42

我们理解这个单一的上帝不是从思辨哲学上看,而是从生存哲学上看。伊里奈乌斯用下面的语言表达这个意思:“没有上帝,你就不能知道上帝。”上帝并不是一个客体。在一切知识中,上帝是在我们之中,并通过我们而知道的。仅仅上帝能知道他自己,我们可以参预到上帝对他自身的知识之中。但是上帝不是我们可以从外面知道的客体。就上帝的伟大性、绝对性、无条件性来说,他是不能为人们所知道的。上帝之所以为人们知道,是因为上帝的爱,所以他进入了我们。因此,为了知道上帝,你就必须在上帝之中;你必须参预到上帝之中去。我们不能把上帝作为在你自己之外的客体而注视着他。这个上帝已经从无创造了世界。“从无”(out of nothing)这个短语不是对上帝创造世界方式的描写,而是一个仅有否定意义的保护性概念。它意味着,没有在上帝创造世界之前就已经存在的东西,也没有与上帝创造世界相对抗的质料,即如异教所说的上帝据以创造世界的质料。上帝在创造世界时并不依据于质料。巨匠,即世界的建造者,需要把形式加之于对抗它的质料。基督教反对这种看法,认为每一事物是上帝所直接创造的,没有任何能与之对抗的质料。上帝是任何事物的原因。上帝的目的是任何事物的内在 *telos* (目的),是人类的拯救。它的结论是创造是善的,创世主上帝与救世主上帝是相同的。我们应当肯定,新的或旧的对创世主的亵渎始终是以混淆创造世界者的善与对它的歪曲。

这个单一的上帝是 *trias* (三者合一),即三位一体。Trinitas (三位一体)

这个词第一次为德尔图良所使用。虽然上帝是一,但他绝非单独的一个东西。伊里奈乌斯说:“始终与他一道的话语与智慧,圣子与圣灵,通过圣子与圣灵,上帝自由地、自发地创造一切事物。”上帝始终是生活着的上帝,因此,他绝非单独的,绝非与他自身不活动地相同一。他始终有他的话语,他的智慧和他在一起。这些是他的精神生活的象征,是他的自我显示,是他的自我实现。三位一体学说的动力是把上帝说成是生活着的,并可以把神理解为一个生活着的创造性根据的呈现。按照伊里奈乌斯的观点,这三者是一个上帝,因为他们是单一的 *dynamis*(动力)。存在、本质或潜能的单一的力量。“潜能”(Potentiality)和“动力”(dynamics)分别是拉丁文和希腊文的词,我们最好把它译为“存在的力量”。

德尔图良讲到单一的神的实体在三位的结构中发展它自身。上文的“结构”一词的英文是 *economy*,意思是“建筑物”,神性永恒地在统一体中建立起来,任何对三位一体的多神论解释都应被坚决拒绝。另一方面,上帝是作为生活着的上帝而建立起来的,不是一种不活动的同一体。因此,德尔图良使用 *una substantia, tres personae*(一个实体,三个位格)来说明上帝。

与诺斯替教相反,人是被创造的善。他是由他自己的自由而堕落的。人按自然本性终有一死,由于人服从于上帝而成为不死的,保持生活于天堂之中,分有在生命之树上的诸神的食物。但是他由于这种不服从于上帝的力量,而失去天堂的幸福。所以他必须重新得到这种幸福。如像我们前面已讲到的,人的不朽并非自然的属性,而必须作为从永恒王国中所得到的礼物而接受的东西。没有其他方法可以得到它。罪是精神的,也是肉体的。亚当已经失去了与上帝相似的性质(*similitudo*),即不朽的性质,但他没有失去这种自然的形象,因为自然的形象使他成为人。在这里,我们有伊里奈乌斯的著名的 *similitudo*(相似性)与 *imago*(形象)的区别。这两个词用于七十士译本(*the Vulgate translation*)的《创世记》第1章第26节。它说明上帝按照他的相似性,以自己的形象创造人。伊里奈乌斯给予这个词以神学的解释。每个人有上帝的自然形象。人作为人是有限的、理性的存在物,可能对上帝有一种关系。*Similitudo*意思是人有这种变得相似于上帝的可能性。这种与上帝相似的主要性质在于有永恒的生活。如果有什么人得到永恒生活,他就克服了他的自然死亡的性质,并得到了作为上帝礼物的永恒生活。

4 拯救史

拯救史被描写为三个或四个契约(covenants)。第一个契约是随着创世给予的。这是自然的律法,它归根到底是内在于人的爱的律法。第二个契约是当人失去其直接的天真地参预天国的生活时,第一个律法已经消失,由于第二个契约而又重新建立。第三个契约是在犹太教歪曲西奈(Sinai)的律法之后,在基督之中重新建立的律法。这个律法是完全相似的,即是说,爱的律法是由于人的本性而内在于人。上帝并不发布任意的命令,但他恢复了与人的本质属性相一致的那些命令,因此,它是在一切环境中都有效的。因此,在德尔图良看来我们就有了第四个契约,因为他成为孟他努派的成员了。这是与圣灵(Paraclete)订立的契约,它在那些时日的末尾,有了新的律法。这意味着拯救史被理解为按照一种律法对人类的教育。这就使为什么《旧约》属于基督教《圣经》和为什么哲学从属于基督教成为可以理解的了。因为它们是一一的拯救史的各个阶段。它们不为基督的启示所否定,而是为它所肯定。由于拯救史的不同契约的理论,与二元论相联系的一些问题得到了解决。不仅有单一的启示。卡洛斯这个圣经观念意思是有一种适应于每个新的契约状况的启示,第一是天堂的启示,然后是选民的启示,然后是基督的追随者的启示,有时候是圣灵的启示。在每一种情况下,有一种不同的卡洛斯,不同的“正当的时刻”。这种思想使基督教解除了它自己的启示被宣称为唯一的启示,而不是被看成为在拯救史的整个过程中的一个阶段的狭隘性。这种狭隘性,就像在马西昂派或至少部分地在巴特学派中那样,导致启示陷于孤立,并与整个人类历史相对立。

谈到基督论时,伊里奈乌斯说:“圣子的不可见的东西是圣父,圣父的可见的东西是圣子。”这一点是永恒地如此的。在上帝之中,始终有某种东西是潜在地可见的,始终有某种东西是在上帝之外保持为奥秘的、深不可测的。这些情形是两个方面的,它象征地区分为圣父与圣子。圣子是圣父的永恒地可见的东西,表现为耶稣是基督的人的表现形式。反诺斯替教的教父们比护教派更强烈地强调在基督教中的一神论方面,因为他们要对付基督教中的多神论倾向。如果圣灵也以逻各斯一样的方式去解释的话,则护教派,连同他们的逻各斯学说,都会使基督教危险地接近于多神论思想或三神论思想。从约翰到依纳爵、伊里奈乌斯都不是把逻各斯理解为具有某种较

少的本质,一种次要的形式或在上帝之中的存在的力量,而更多地是作为启示者,作为上帝的自我显示的上帝本身。

伊里奈乌斯把拯救称为 *anakephalaiosis* 或 *recapitulatio*,意思是扼要重述。它是指《以弗所书》第1章第10节中所说到的一切天上的事物与地上的事物均同归于基督之中。伊里奈乌斯以《以弗所书》中的这些话作为他的拯救史观念的基础。他认为被亚当所打破了的发展过程由基督而重新开始,也由基督而达到完成。新的人类在基督之中开始了。原来人类所走的道路,曾经为亚当所破坏,但最后还是由基督来实现了。

无论如何,不仅是人类,而且整个宇宙都在基督出现之后达到它的完成。为了完成这一点,基督必须参预亚当的本性。因此,基督是生活的开始,而亚当是死亡的开始。亚当在基督中得到完满。这意味着基督是本质的人,亚当成为人,但实际上并没有成为完全的人。亚当从一开始就不是在完满的状态中,他生活于孩子的天真状态。在这里,我们有了可以称为超越的人道主义的深刻理论。这种人道主义是说基督是本质的人的完满,是亚当的本性的完满。因为在人的发展过程中出现了破裂,这样的一种完满成为必要的了。亚当从他过去要走的道路上跌倒了。亚当的孩子一样的天真失去了;但是第二亚当可能成为他以前所要成为的完满的人。而且我们可以通过参预到出现在基督之中的完满的人性而成为完满的人。完满的人性包括永恒的生命,就其参预于无限性之中而与上帝相似。

当我讲到这些问题时,我始终对古代教会的神学比19世纪提出的普及神学好得多而深感惊奇。它是那样地更为深刻,那样更充分地说明基督教的矛盾,它没有成为非理性的、非感知的或荒谬的。当然,在边界线上,在角落里有荒谬的因素,也涉及奇迹等。但是其核心理论是非常深刻的,即是说,在理解基督上,既不是理解为一种偶然事件,或一个最高存在的变质,而是作为已完满的或本质的人性,因此总是与亚当相关,与人的本质存在相关,与人的堕落情况相关。

5 三位一体和基督论

德尔图良给三位一体和基督论提供了基本的公式。他以精致的方式使用了法律的语言,因此,他的理论成了对未来起决定作用的理论。德尔图良的表述进入了罗马天主教会的拉丁信条:“让我们保持神的结构的奥秘,它

把统一性放在圣父、圣子、圣灵的三位一体之中,三位不是在本质上,而是在等级上;不是在实体上,而是在形式上。”在这里,我们第一次看到了由德尔图良引进教会语言中的 trinitas(三位一体)一词。他也说到在三位一体中的统一性,否认任何形式的三神论趋势。作为三神论的代替,他提到了“结构”这个古代基督教神学中的重要词。说到神的结构就是说到上帝的“构成”在各个历史时期中的表现形式。三位一体在一个生活的和动力的方式中被构成为一种历史的显现。但是在这个三位一体中,只有一个神的本质。如果我们用“存在的力量”来翻译“本质”,则我们就说明了这个词的意思。有单一的神的存在力量,而且,这个存在的力量的三个结构显现出来的每一个均参预到这个完满的存在力量之中。

上帝永恒地具有 ratio(理性)或逻各斯在上帝自身之中。这是一个内在的话语。当然,这是精神的生存过程的特征。如果我们说上帝是圣灵,我们必须也说他是三位一体的,他有话语在他自身之中,并且有与他的自我客体化联系的统一性。这种话语从上帝出发,恰如光线从太阳放射出来一样。在创世的时刻,圣子变成第二位格,而圣灵是第三位格。神的实体或本质,意味着存在的力量,是在全部三个位格之中。德尔图良的“位格”(persona)一词与我们的“人格”(person)这个词并不具有同样的意义。你和我是人,因为我们能推理,能决定,能负责任等,这种人的概念是完全不能运用于上帝的,也不能运用于在上帝之中的三个本质(hypostases)。那么,“位格”的意义是什么呢?“位格”与希腊文的 prosopon 这个词一样,指演员的面具,通过这个面具,一个特殊的性格就表演出来了。因此,在神的自我阐明中,我们有了神的三个面貌、三个样子、三个性格表现。这些就是三位一体一神论的古典说明。 47

德尔图良也提供了关于基督论的基本说明。他说:“我们看见一个双重的本质,不是混同的,而是统一在一个位格之中,即在神和人的耶稣之中。”在这一段说明中,我们有基督的人的存在的两个性质或力量之学说的表达。这里的 persona(位格,人格)意思是一个人的面貌或个人的性格的存在,即是说,耶稣。在这个词中,有两个不同的存在力量,一个神和一个人,统一起来了。这些力量的每一个都是独立的,不与另一个相混同,他们还互相统一在一个人之中。如果我们问,这如何是可能的,我们就预示了以后发生的许多讨论。

在道成肉身是否变形,即上帝变成人,或接受一种人的本质这个问题上,德尔图良决定主张后者。德尔图良和大多数神学家一样,确定上帝归根到底是不能改变的,存在的两个力量必须保存在他们各别的统一性之中。耶稣作为人不是变形的上帝,他是实在的人,真实的人。他也能是真实的上帝,但他不是两者的混合物。如果逻各斯变态或变形为某物,则他将改变他的本性,但是逻各斯保持在作为人的耶稣之中。所以德尔图良更多的是采取人的本性的逻各斯,而不是神话的变形的观念来思考。

按照伊里奈乌斯的观点,拯救力量是圣灵,他存在于教会中,它使教会成员从旧人更新为在基督中的新人。基督给予他们以生命(zoe)和光(phos),他给他们以新的实在。这是上帝在人之中的工作,是通过人的信仰而接受到的。因此,不需要律法,因为我们爱上帝,也爱邻人。这是保罗的因素,但它不足以克服反保罗的因素。归根到底,新存在是神秘的和伦理的。在这种意义上,伊里奈乌斯的概念是早期基督教的最高形式,但它不是新教的。在新教神学中,重新成为新人是采取因信称义的方式。

48 伊里奈乌斯思考拯救的过程是按照神秘主义的重生为不死的人。与此相反,德尔图良讲到作为基督徒生活内容的完整纪律。他讲到通过律法的教育过程,服从于实在就是永恒生命。我们在那里有德尔图良这位罗马法学家的思想,他喜欢律法,同时又是禁欲主义的虔诚派,他成为一位孟他努成员。在伊里奈乌斯那里,我们有神秘的参与,在德尔图良那里则屈从于律法,这些是早期公教主义的两个方面。这第二个方面,即屈从于律法,就像在新教的突破之前一样,是具有决定性的。但是新教运动也否认伊里奈乌斯的形式,并回到保罗的另一面,即因信称义。

在德尔图良的神学中,我们有犹太教的律法主义的罗马公教形式。与上帝的关系是合于律法的,基督教仅仅是一种新的律法。基督教是回到律法的宗教,但是不能成为一种简单地借助于圣礼的拯救的犹太人的律法与规则。因此,他能够说:“evangelium(福音)是我们的特别律法。”违背律法意味着有罪,惩罚是必要的。“但是如果人们按照他的意愿做,他将使他自己成为我们的债务人,那么,我们就可以得到好处。”有两类要求,即戒律与劝告。在这种方式下,每个人均可得到神圣的东西的宝库,在这里,他可以回到基督那里,得到基督已经给他的东西。基督徒的美德是为人们尊敬的。禁欲主义和殉教的牺牲感动了上帝,使他对我们行善,“你相信我,你越是

尽你的力量,上帝就会越是帮助你。”在第2世纪末,我们发现了许多以后罗马公教的重要观念。我们已经有了对任何人有效的戒律,而特别的劝告是对教徒说的;而且我们已有基督是新律法的观念。罗马公教迅速出现在基督教中,出现这一情况的理由是基督教包含一切的罗马思想和生活方式,也包括了希腊的思想和生活形式,它成为最容易被接受的。

6 洗礼的圣事

在当时,洗礼仍然是最重要的圣礼。它除去了过去的罪。洗礼有两个意义,即除去罪行和接受圣灵。当然,洗礼预定承认信经,意识到一个人的罪,并确认救世主的拯救。

49

洗礼的实践有三个特征:(1)施洗者对受洗者行按手礼,给他以圣油,这种媒介使接受圣灵有了可能。(2)他拒绝了魔鬼,连同一切它的虚饰和天使。一个人离开了魔鬼的领域,这意味着这个人参与到异教之中的罪恶从此终结。这不仅是道德上的宣告,它还要更深刻得多。它是与统治世界的魔鬼的决裂,拒绝多神的异教。(3)洗礼的第三个因素是宽恕与重生的统一,异教的生存状态从此告终,基督徒的生存状态就开始了。在洗礼中,加入教会的预备阶段就告终了。已受洗的人称为 *teleioi*,即完全的人。因为他们已经达到了 *telos*(内在的目的),即人的生存本身。

反诺斯替教教父的洗礼理论认为,圣灵是与水相联系的,这与诺斯替教的奥秘是相同的。德尔图良由于其斯多葛派的思想背景,很容易想到圣灵是在水中的物质力量。这种力量以某种物质方式消灭以前的罪恶,而以物质方式给予圣灵,这里我们就看到了德尔图良的“唯物主义”的东西,这点是重要的,因为它使婴儿受洗成为可能。如果水是拯救的力量,则婴儿可以与成人一样得到拯救。德尔图良接受这一学说,并不是没有犹豫的。但是在基督教已停止给个人,即一个人一个人地施行洗礼,这是出于异教的方式,而要“全民族”地施行洗礼时,则这种理论是必须接受的。因此,小孩不能被排除在外。但是如果小孩被包括在内,这就必须有一种完全客观的洗礼的理论,因为小孩是不能由他自己决定的。

伊里奈乌斯认为主的晚餐(Lord's Supper)是不死性的物质的转移。在圣餐中,与天上的神的因素的联系就发生了。

这些观念是罗马教会造成的;从长远看,它们是很有影响的,公教教会

在纪元 300 年左右准备完成。由于这一原因,我们不能说新教教义是这种早期的几个世纪的教义的重建。公教的特征很早就是强有力的。这是安立
50 甘宗(Anglicanism)的“中间路线”没有实现的理由之一,它本身将是对教会分裂的理想解决。第一个五百年的所谓一致绝不是宗教改革原则上的一致。因此,如果有人说,我们应当回到从伊里奈乌斯到狄奥尼修斯著作那样的发展过程而达到统一,则我将说,他最好成为一位天主教徒。因为新教不能这么办。在这最初的几个世纪的神学中,它们的许多教义新教不能接受,例如,教会的学说、权威的系统、圣礼的学说等方面都有所不同。在三位一体和基督论方面没有多大差异,但不同的含义也在其中出现。

E 新柏拉图主义

希腊哲学的末尾达到了一种状态,这时候哲学成了宗教,而宗教成了神秘主义的哲学。所以当时哲学家成为基督徒,他们可以使用一种已经是半宗教的哲学。那个时候的哲学不是现在的经验主义者(empiricists)、逻辑实证主义者(logical positivists)、自然主义者(naturalists)所讲授的哲学。在《新约》时代,哲学本身包含一种宗教的态度。这是为什么基督教本身必须涉及哲学的缘故,因为它是一种竞争的宗教。这种宗教的哲学叫做新柏拉图主义(Neo-Platonism)。在新柏拉图主义中,柏拉图的、斯多葛派的和亚里士多德的思想被融合为一个体系,它同时是哲学的体系,又是宗教的体系。新柏拉图主义表达古代世界渴望有一种新宗教。它表达一切特殊宗教的解体,同时又是自律理性的崩溃,由理性自身去建立一种新的生活内容成为不可能了。因此,这些哲学家变成一些神秘主义者。而且,他们作为神秘主义者企图在背教者尤瑞安^①的帝国的保护下建立一种新宗教。在这样做时,他们必然与基督教发生冲突。伟大的亚历山大里亚神学家克雷芒和奥利金^②遇到了新柏拉图主义的挑战,并用新柏拉图主义的概念去表达基督教。

^① 背教者尤瑞安(Julian the Apostate, 331 / 332—363),罗马皇帝(361—363),原信奉基督教,在即位后与基督教决裂。——译者

^② 奥利金(Origen, 约 185—约 254),神学家,希腊教父之一。——译者

新柏拉图主义的重要性在于,它不仅影响了提出第一个伟大神学体系的奥利金,而且它通过狄奥尼修斯的著作而影响了一切以后的基督教神秘主义形式和大多数古典的基督教神学形式,特别是关于上帝、世界和灵魂的学说。如果不了解异教信仰的最后企图是以哲学神学的形式来表达其思想,它既是古代思想中的科学,也是古代人的生活方式的新柏拉图主义,要进一步了解基督教神学的发展就是不可能的。 51

普罗提诺是对建立新柏拉图体系具有最大责任的哲学家。这种体系不仅有科学方面,而且有政治方面。背教者尤瑞安这位皇帝打算介绍新柏拉图主义以反对基督教,这种打算表明,他不仅认为新柏拉图主义是一种科学或哲学,而且是一种净化灵魂的包罗万象的宗教体系。

普罗提诺认为,上帝是超越的元一(One);它是超越于任何数的“一”,甚至这个“一”,就它是一个数来说,它包括了二、三、四、五等在内。就由于这一点,它使用了“元一”这个词。因为,当我们听到神秘主义语言中的“元一”这个词时,它不是被理解为与其他的数一样的一个数,而是超越于一切数之上的东西。这个“元一”特别指超越于实在的基本分裂的东西,也超越于主体与客体的分裂,超越于自我与世界的分裂。因此,神是一切特殊事物的深渊,一切确定性的事物均消失于其中的深渊。但是这个深渊不只是某种否定的东西;它是一切事物中最肯定的,因为它包括一切存在的事物。当你在神秘主义著作中读到“超越的无”(transcendent nothingness)时,你不要把这个词解释为“无”(nothing),而是要解释为“没有事物”(no-thing),即没有确定性的事物,没有有限的事物,而是任何有限的确定性事物的根据。因为在它自身之中是没有差异的,它是不能运动的,不能改变的,并且是永恒的。从这个一切事物的永恒根据出发,任何事物均消失于其中,一切事物在这同一时候有它们的起源。这整个体系是描写世界和它的一切形式均来源于这个存在的最后根据的方式。这个作为来源的第一个东西,就像太阳发射出来的光一样,也就是希腊哲学中称为 nous(努斯)的东西,它可以意译为“心灵”或“精神”。它是终极原则之后的第二原则,也是从而流溢出事物的存在根据之后的第二原则。这个第二原则,即“努斯”,是第一原则,即永恒根据在其中看到它自己的东西。它是永恒的东西自我直觉的原则。上帝在“努斯”原则中显示出它自己。神在“努斯”之中的这种自我直觉是柏拉图称之为理念的东西的一切形式和结构,是一切可能性的来源。这些“理 52

念”是存在的本质的可能性。任何真的事物、美的事物都包括在这个“努斯”之中,包括在神的心灵和神的永恒自我直觉之中。不仅是普遍的本质——树性、红性等——在这个永恒的心灵中,而且是个别的东西的本质。在上帝之中的是我们每一个人的形式,它独立于在我们的生命中每一时刻所发生的变化,一位伟大的画家可以看见这种形式,并表现于他给我们画的肖像之中。

但是还有一个普罗提诺称为“灵魂”(soul)的第三原则。这个灵魂是一切希腊思想中的生命的原则。它不是首先在不死的实体之中,而是运动的原则。这是使星球运动的原则,所以星球也有灵魂,它也是使动物和植物运动的原则,所以它们也有灵魂;它也是使我们的身体运动的原则,所以我们有灵魂;它也是使整个宇宙运动的原则,所以有一个世界灵魂。这个灵魂原则是在“努斯”和物体的实在之间的中介物。它是现存的世界的创造性力量,它形成和控制质料,就如像我们的生命原则形成和控制我们身体中的每个细胞一样。这个世界灵魂在许多个别的灵魂中使它自己实现出来。每一事物有一个个别的灵魂。这些个别的灵魂给予每一事物以运动和生命,但它们全有它们的共同原则在世界灵魂之中。

这个普遍的和个别的灵魂的原则都是带有明确性的。普罗提诺知道生命是模糊的。这种不明确性是生命的确定特征。灵魂既转变为精神(或努斯),也转变为质料;可以说,灵魂面对着两个方面。它总是注意到有意义的内容。用我们的语言来说,我们把这种情况称为人的精神生活,它表现在知识中,则是伦理学、美学等。同时,它注意到我们的身体的存在,以及质料体现出来的整个世界。

53 在这个从最终极的存在到心灵、灵魂和质料的等级体系中,每个事物都有它的地位。在这一方面,普罗提诺可以把整个神话世界放在他自己的体系之中,在把神话放置在他的体系中之后,哲学就将神话世界净化了。异教的诸神变成存在的有限力量,它在实在的整体之中有它们的地位。这个世界是和谐的;它为天意的原则所指挥。这个天意与和谐的结合——这种启蒙运动和在进步中的现代信仰的主要原则——形成乐观主义的世界观的基础。这种乐观主义直接表现在普罗提诺的另一项说明中,即关于行星力量是魔鬼的力量,是一种幻象的说明中。这种力量不是独立的力量;它们是服从于天意的,恰如保罗在《罗马书》第8章所描述的那样。其区别在于普罗提诺从他的

宇宙和谐哲学中引申出这种说明,而保罗则从基督战胜魔鬼引申出这种意义。

在宇宙之中有许多不同的灵魂:可以死去的灵魂,如像植物、动物和人的灵魂;另一种是不死的灵魂,如古代神话中的半神的存在体和神的存在。这些神话中的诸神作为存在的力量在这个体系中重建起来。它们不是互相对立的,但在这个等级体系中有它们的确定地位。

安排这个整体的世界秩序的原则,作为天意就是逻各斯。逻各斯是努斯或心灵的理性方面。它不是另一个等级体系,而只是“努斯”的运动方面;按照天意把各个事物组织起来,并给每个事物以它们自己的地位的,是理性原则。用我们现代的表达方式,天意就是自然规律,在物质世界和生物体中的各个事物均服从于这个自然规律。“努斯”不是逻各斯,“努斯”是一切内容的来源,而逻各斯给它们以秩序。逻各斯是更带有运动性质的原则,按照天意的运动力指挥自然规律和道德规律。

因为灵魂有模糊性,它就可以离开“努斯”,同时也离开在那深不可测的元一之中的永恒来源。它自身可以与它的永恒起源相分离,并转移到比较低下的领域中去。自然界是无意识的领域;它居于质料和有意识的灵魂之间。但自然界有无意识的灵魂;只有人的灵魂才是完全有意识的。这种灵魂从“努斯”到质料的转移,“努斯”向物体的领域的转移是恶(evil)的来源。恶不是一种肯定的力量,它是精神的东西的否定。它是参与到质料之中,参与到非存在之中,参与到那种自身没有存在力量的东西之中。当灵魂转到非存在时就产生了恶。希腊人和基督徒都不承认恶是一种本体论的实在。恶有一种神的根据,即神的存在产生恶,这是一种摩尼教的异教观念。恶是非存在。当作出这种说明时,不管是普罗提诺、奥古斯丁,还是我自己, 54 都被指责为这意味着对罪没有严肃地对待,认为罪是无物。一说到“非存在”(non-being)一词,就给人们一个印象:罪是想象出来的,而不是实在的。但是,存在的某物的歪曲状态是同样实在的。只是它不是本体论意义上实在的。如果罪是本体论意义上实在的,这将意味着有一个创造性的恶的原则,就像在摩尼教中一样。但这是基督教的创世论学说所否认的。奥古斯丁说: *Esse qua esse bonum est*(作为存在的存在是善)。恶是善的创造的歪曲。

普罗提诺描述这个非 *me on*(存在)为质料,而且能够变成存在。他把这个非存在说成是还没有存在的东西,而且,它与已经存在的东西相对抗。他认为它是那些没有量度、没有限制、没有形式的东西,它始终处在需求、无

确定性和饥饿之中；它是绝对的贫乏。换句话说，恶是这个非存有在我们的物体的生存之中的呈现。它没有存有的力量，没有善的力量。

灵魂转向这个非存有是因为它相信，由于它的帮助，这个非存有自身就可以独立地存在了。因此，这个非存有自身与这个根基相分离，并与“努斯”相分离，这个“努斯”是它原来所追求的对象。但是灵魂反观他所从而出来的根基，并渴望回到这个根基。灵魂在爱的追求中上升到那个值得被他爱的东西，即那个存有的根基和来源本身。当灵魂达到它所渴望达到的最后目的时，它变成与上帝合而为一。但这个道路是艰难的，这个道路首先是通过一些美德，然后到达禁欲主义的净化过程。与上帝的联系不能通过这个生命过程中的道德行为或禁欲主义而达到。它只能由神的恩惠达到，即是说，当超越的元一的神的力量抓住了在出神入迷状态中的心灵时才能达到。但达到这种情况的可能性是很少的，仅仅在不能被强制的伟大经验之中才能达到。

在最高的出神入迷状态时，才发生了普罗提诺所说的从一个人飞向元一，即是说，我们这样的个人达到超越于数的最后的元一。什么是人的存在的 telos（目的）、内在目的、目标、结果？这个问题柏拉图已经给予了回答：homoiosis tou theou kata to dynaton（尽可能变得与上帝相似）。这也是神秘宗教的目的，在这个神秘宗教中，灵魂被假定为参与到永恒的元一之中。这是亚历山大里亚学派的思想框架。它是从深不可测的元一中开始的圆，由流溢的方式下降，通过等级体系一直达到灵魂的含混状态，然后通过灵魂，掉进物质世界的力量之中。这个物质世界是由非存有所决定的。然后，这个圆继续通过灵魂的提高，通过这些不同的等级走向回转的道路，一直达到最高的元一，并且在出神入迷的状态中达到了这个目标。我们必须在心灵中保持这个体系，因为我们不能了解基督教与神秘主义的关系，也不能了解基督教与它所由以分离出来的希腊哲学之间的关系。

F 亚历山大里亚的克雷芒和奥利金

1 基督教和哲学

新柏拉图主义体系是在亚历山大里亚发展起来的。阿摩努斯·萨卡斯（Ammonius Saccas）是普罗提诺和奥利金的老师。奥利金是亚历山大里亚

一所学校的神学家和哲学家。这是一个训练慕道者的学校,有点类似神学院。这个学派的第一个伟大教师是亚历山大里亚的克雷芒。克雷芒以一种极端的形式使用逻各斯学说。在这方面,他与其说依赖于柏拉图学派,不如说是依赖于斯多葛学派。上帝是超越于数的元一。但是,逻各斯是神表现于其中的各种事物的中介者。他说,逻各斯是给人以爱的上帝的器官。因此,在过去与现在都是人类的教育者。逻各斯作为神的自我彰显,始终在人的心灵中活动。逻各斯通过律法而为犹太人做了准备,对希腊人则由他们的哲学做准备。他以某种方式为一切民族做了准备。逻各斯绝不会不为人们所了解。

当克雷芒说到哲学时,他并不是注意于一种特殊的哲学,而是注意于一切哲学家中的真实的东西。在他的思想中,希腊哲学的许多因素与圣经的元素混合在一起。他从斯多葛学派的原著中大段大段地引用,他不仅把基督教介绍进哲学,而且介绍进一种生活的哲学方式之中。克雷芒把 *philosophiein* (哲学研究) 这个词定义为对一种完美生活的追求。在古代希腊哲学发展的晚期,过一种哲学的生活是追求尽可能接近于上帝。克雷芒的观点是按照逻各斯而生活;即 *a logikon life*,或许我们可以把它译为“有意义的生活”,即按照客观的意义而理解的生活。基督徒首先是从信仰开始,即从 *pistis* (虔信) 开始,*pistis* 这个词译为“信仰”是不恰当的。它是在信仰中的存有的状态。在这种意义上,信仰是一种参与到新存有的实在之中的状态。它包含皈依上帝、禁欲生活的趋向、激情和希望。这是在基督教中一切别的事物的前提。而且在这里,克雷芒是离开了希腊哲学家的。按照逻各斯而生活意味着参与到信仰与爱的领域之中。即是说,参与到教会生活之中。亚历山大里亚的哲学家们不是独立的哲学家,而是基督教会的成员。因此,他们是参与到为一切知识所预定的信仰状态之中,但是,这种信仰状态是不充分的,因为它仅仅被了解为赞同与服从。一种真实的参与要求更多的东西,即追求知识或真知 (*gnosis*)。基督徒是完全“具有真知的”。真知 (*gnosis*) 是一种认识的信仰,一种以认识的方式发展其内容的信仰。它是信仰传统的科学解释。“科学的”在这里不是用在自然科学的意义上,而是用在方法论的意义上。每个人均在这种发展的道路上,但只有少数人达到目的。克雷芒说,完全的人只是那些遵守教会规则的具有真知的人。这意味着哲学家在他们进入教会时,遵守他所接受的教会的传统。对于这些完全的具

56

有真知的人,最高的善是上帝的知识。这个知识不是一种依照论证与分析的理论,而是参与到上帝之中。它不是 episteme(认识),即科学知识,它是 gnosis(知识,真知),即神秘的参与的知识。它不是自由的思辨的 gnosis(知识),而是参与到教会的会众之中,也参与到上帝之中。这种传统保持着典范,即是说,准则。教会是母亲。没有教会,真知是不能达到的。

克雷芒的思想是基督教思想与希腊哲学两者综合的范例。基督教必须应付作为一种普遍的和极有影响的体系的新柏拉图学派。一切过去的价值都在它之中联系在一起。基督教必须使用它,同时又要克服它。这个工作由亚历山大里亚学派完成了。基督教被提高到最高教育的状态。

波菲利(Porphry)是最重要的新柏拉图主义者之一。他承认亚历山大里亚学派,特别是奥利金的高级教育水平。但是,他对奥利金作为一名基督徒将生活于野蛮的、非理性的生活之中表示非常惋惜。他作为一个新柏拉图主义者,对参加教会感到不能理解。波菲利承认奥利金的哲学具有创造性;他说,奥利金由于用希腊思想去解释《圣经》的奇异的神话,是被“希腊化了”。克雷芒与奥利金两个人都是希腊哲学家,并且同时也是基督教的信徒和教会的服从的成员。他们决不怀疑把这两者结合起来是可能的。

奥利金从来源问题上开始他的体系。他比克雷芒更为严肃地看待来源问题。这个来源指圣经著作和在教会的指导与宣讲中的总结。古代的“信仰规则”给他的思想提供了一个体系的框架,但是《圣经》是它的内容的基础。对真实的神学家来说,第一步是接受《圣经》的信息。没有人可以是神学家,但又不属于教会。一个自由漂浮的哲学家不是基督教的神学家。但要求于一位神学家的比这更多一些。他必须也尝试从哲学上去了解事物。而对于奥利金来说,则意味着从新柏拉图主义哲学去了解事物。

2 寓意的方法

奥利金认为基本的权威是《圣经》。他提出了著名的《圣经》的三个意义之间的区别:(1) somatic(文字上的)或语文学上的意义。每个人都可以了解具体内容上的意义(somatic 来源于 soma,意思是“身体”);它与字义上、历史上的意义是等同的。(2) psychic(心理上的)或道德上的意义。道德上的意义意味着把经典的文本应用于我们的处境,即把他生存的应用运

用在我们自身当中。(3) pneumatic 或属灵的意义。它仅仅为那些完全的人所理解,“完全”不是在道德的意义上,而是在神秘意义上的理解。在有些情况下,《圣经》文本只具有神秘的意义,因此,这与文字上的意义相一致。但是一般说来,神秘的意义与文字上的意义有区别。神秘的意义通过一种寓意的方法而发现,这是一种发现在文本后面的隐藏意义的方法。

这种寓意方法的学说,或者文本中的神秘意义的观点,是受到 16 世纪 58 的宗教改革者的强烈攻击的,它是与我们的实在论的语文学观念格格不入的。什么是寓意方法的理由呢?这是很容易了解的。它之所以被提出来,是为了便利于这种绝对权威的文本可以运用于解释者的处境。去找一种与文字意义不同的意义是十分必要的。每次讲道都对《圣经》文本中的话语做出不同的意义说明。今天有些《旧约》的解释者也这样办,他们在《旧约》文本中发现了对《新约》的基督论的说明。这差不多是不可避免的。如果你有一个具有绝对权威的文本,它的文字上的意义并未对你说什么东西,因此,你有意识地或无意识地使用一种方法把原来的意义转变为一种生存的意义。当然,这可能导致完全削弱了这个文本的权威性。因为这一理由,路德派的宗教改革者重新建立了真正的、文字上的、语文学上的文本作为实在的权威。但当我们考察正统的和基要派的作者的教义解说和他们对《圣经》中所引申出来的证明时,我们立刻就注意到,它们的确是奥利金所已经做了的;他们使用了一种方法超出于《圣经》文本而做出解释。仅当你是完全忠诚的,你才能够了解文字上的文本,然后你说:“这没有对我们说任何东西”。或者说:“我们必须说别的某种东西;我们提出超越于文本的意义,我们并不意味着去表达在这个文本中的隐藏的意义。”我想这是唯一的前后一致的态度。但是可以想一下另外的例子——《美国宪法》及其修正条款。它们具有绝对的合法的有效性,但是为了使它们可以运用,就要由最高法院来解释它们。解释总是意味着运用某种事物于现在的处境。最高法院的公正并不运用寓意的方法;代替这一条的是他们讲法律的“精神”,而且法律的精神经常可以与法律的词句相对立。

有两类基督徒:(1)许多单纯的基督徒,他们接受圣经信息和教会教导的权威,但没有充分了解它们。他们逐字逐句地了解神话。像奥利金所说的,他们更喜欢治病奇迹,而不喜欢耶稣随同他的三个门徒到山上显现圣容的故事;该故事对于要超越文字上的意义而做出转变意义的解释的那些人

来说,是一种寓意的和隐喻的表达。奥利金指出,早期的信徒的态度是“只
59 要信仰”,这代表一种低级的基督徒的完满性。一切基督徒从这个层次开始。(2)有一些基督徒具有对 *gnosis*(知识)的魅力的信仰,即对知识的恩惠的信仰。在这种方式下,皈依的、有教养的希腊人成为完全的基督徒,但他们始终在信仰基础上做这种转变。这种信仰的概念不同于新教神学中的信仰的意义。在这里,信仰的意思是接受教义,而新教神学的信仰则是接受与上帝恩惠的重新结合。奥利金认为,第一步是接受权威,第二步是对圣经信息做主动的、合理的理解。第二步离开了第一步是达不到的,只能在第一步的基础上达到。

3 上帝论

奥利金的体系的第一个学说是上帝论。上帝是存有本身,因为上帝的存有超越于任何事物。他是超越于知识的,因为知识预设了主体与客体之间的分裂。上帝是超越于变化和激情的。他是万物的来源。但是上帝有他的逻各斯,他的内在话语,他的自我彰显。这个逻各斯使上帝首先对自己彰显,然后对世界彰显。这个逻各斯是存有的创造性力量;一切存有的力量都在逻各斯的力量中统一起来。整个精神世界都统一在逻各斯之中。它是在特殊状态下的任何事物,具有存有的一切事物的普遍原则。这个神的逻各斯永恒地从存在的根基、从神的深渊发射出光辉,就像从光源发射出光辉一样。因此,不可能假定有人会说“有一段时间圣子不存在”。说这句话就是否认了逻各斯的永恒性。绝没有一个时候,圣子,即永恒的逻各斯并不存在。

永恒的逻各斯是神圣的实体的永恒的出生。他不是“从无”创造出来;他不是有限的。他与圣父有相同的实体,在这里,*homoousios to patri*(与圣父同一实体的存在)这个表述第一次提出来了。但是,尽管有逻各斯的永恒性,逻各斯比圣父少一点。只有圣父是没有来源的;圣父甚至不是被产生的。他是 *auto theos*,即由他自己存在的上帝,而圣子是从圣父而来的上帝。圣子是上帝的善或本质、或性质的形象,但不是上帝本身。

60 因此,我们在奥利金的这种观点中发现了两个趋势。第一,圣子与圣父是共同永恒的;第二,圣子有一种比圣父较少的真实性和存有的力量。圣子是一切被产生的实体中最高的,但他是比圣父少一点的。圣灵的真实性是

同样的,它在基督徒的灵魂中运行。虽然教会的宗教传统要求 trias(这三者)是崇拜的对象,但圣灵被认为少于圣子,圣子又少于圣父。有时候这三个最高的精神存在体甚至被称为诸神。这意味着这两个原则在奥利金的思想中有冲突。一个原则是救世主的神性,他必须是神,以便他有能力去拯救世人。另一个原则是流溢的框架。有一个流溢的等级存在,从绝对的圣父下降到最低的层次。最高的三个精神存在体(圣父、圣子和圣灵)和其他的精神存在体之间的区分界限是某种任意的区分。

理性的本性或精神是永恒的,从其原始状态说是自由的与平等的,但是,它们从与上帝的统一状态中堕落了,因而与上帝有了各不相同的距离。由于它们在天上对上帝的反叛,它们已经落到物体世界中去了,这是它所受到的惩罚,同时也是它们得到净化的方式。人的灵魂是这些堕落的精神与人的肉体的中介。人的灵魂是已经冷却了的精神。即是说,本来是圣灵象征的强烈火焰降低到成为一个人的生命过程。这种堕落是一种超越的堕落。它在时间和空间中均先于我们的生存。它是一种自由的堕落,它在自由中被决定。自由并没有由于堕落而失去,但是,它在一切具体活动中是现实的和呈现出来的。在这些具体活动中,超越的堕落成为历史的实在。我们可以说,个体的活动代表这种堕落的永恒性质。换句话说,我们的个体在时空中的生存有一个在天上的序曲。关于我们的决定性事情在我们出现于地上时已经发生了。这与罪有特殊关系。罪是以超越的堕落为基础的。这种超越的堕落的学说,对在唯名论思想中成长起来的人们是难以理解的。只有人们认识到超越的力量是实在的东西,而不是个别事物时,才可以理解到这种超越的堕落。在这个学说中有一种深刻的意义使它必然地成为基督教神学的象征。它意味着我们人的生存和作为整体的实在的生存不仅是创造,而且是有罪和审判。当我们注视世界时,我们看到它是普遍地堕落的。61 世界的堕落本性渗透一切事物,甚至贯穿于人之外的自然界。如果人们问堕落是从哪里来的?为什么这种堕落是普遍的?为什么没有例外?对这些问题的回答是:因为堕落先于创造,恰如堕落跟随着创造一样。奥利金有两个堕落的神话。一个是超越的堕落,从神话学来说,它不是在空间之中。它是从与上帝相结合转移到从与上帝结合中分离出来。另一个是内在的堕落,即内在于历史的堕落。超越的堕落通过历史平面上的特殊活动而成为现实。罪是精神的,但身体的和社会的生存过程加强了罪。它是超越的,并

且是一种与自由结合在一起的命运,就像每个命运一样。

与在普罗提诺的学说中一样,奥利金认为罪是离开了上帝,罪不是某种肯定的事物。恶的存在就是没有善性的存在。因此,罪与创造有两重关系。对于自由和平等的精神来说,创造先于堕落,对于物体世界来说,创造跟随堕落,也跟随着精神的自由。按照精神的自由,甚至在永恒之中,堕落也可能再次发生。世界过程的终结不是必然的历史的终结。堕落本身可能重复发生,然后,这整个过程开始再次发生。在这些观念中,我们看到古希腊历史哲学中的循环论思想。这种思想方式没有为奥利金所克服,它是后来为奥古斯丁所克服的。

4 基督论

奥利金思想的最困难部分与他的基督论有关。逻各斯本身是与耶稣的灵魂相联合的,耶稣的灵魂与别的一样是永恒精神。他的灵魂与一切灵魂是一样先存的。但是逻各斯自身刚好与这个灵魂联合。耶稣这个人的灵魂则完全接受这个逻各斯。耶稣的灵魂已经消融在逻各斯的力量和光照之中。这是一种神秘主义的联合。一切的圣人都可以仿效这种联合。灵魂联合上帝的逻各斯和人的身体。在这种方式下,就有两种完全分离的本性联合在耶稣之中。第四福音书中的逻各斯成为肉身的命题是一种字义上的说法。真相是逻各斯提取了肉身,因此,可以说耶稣已变成了逻各斯。这更像嗣子论的思想。另一方面,东方教会的流行观点是需要有一位在地上的神,他与我们一道行动,而不是一位作为超越力量的神,只取得一个肉身,然后在他已取得肉身之后又回去了。但是奥利金却认为这个思想是不能接受的,因为逻各斯就算在耶稣之外,也没有停止存在。逻各斯是一切有形式的事物的形式。在道成肉身之后,逻各斯不再是一个人,这与一切精神存有体的情况相若,这些精神存有体因而被称为诸神。但如果他们都是神,那么,他们与三位一体的第三位格的圣灵的区别在哪里呢?这个问题是没有解决的,在流溢说(emanation)的基础上,这个问题也不能解决。在流溢学说中,有一个继续不断的下降过程和返回过程,但是,基督教属于一神论。一神论如何能保持有两种流溢,而它既是比神低的,同时又是神?

当人跟随逻各斯的范例,他们自己就变成 logikoi,即是说,为意义、理性和创造力量所决定。他们就被引致神化。但是,耶稣还要做另一些事情以

使得这一点对人是可能的,耶稣已经把他的身体作为献祭。他的牺牲是为了谁?就是给了撒旦,作为一种赎价!撒旦要求支付这样的赎价以让人得到自由;但是,撒旦被背叛了。撒旦不能守候耶稣,因为耶稣是纯洁的,因此不是在撒旦的权势范围之内。撒旦被背叛这个观念,在奥利金那里,不仅是一个神学意念,而且也在大众化的信仰虔诚中被发现。中世纪充满了这一类故事,如农人们,特别是他们的妻子们,发现魔鬼到来而出卖他们,而使她们单独地离开。在我们看来,这似乎是一种漫画式的神话观念,从字面意义上来看这些故事,它的确是这样的。但它包括有一个深刻的宗教洞见,即是说,否定的因素绝不能最后得到胜利。它不能得到胜利是因为它是从肯定的东西中生长出来的。当撒旦把耶稣放在他的权力下面时,撒旦不能保持他的权力,因为他自己就是生活于神的自身之中,即神性。这表明罪最后是无能的,罪不能无确定性地把存有的肯定力量保持在它的控制之下,因为这种存有的力量是从善而来的。善与存有的力量是同一的。所以奥利金的学说的意义在于说明撒旦最后得到胜利是不可能的,因为他根本就是从那他所要反对、并企图去战胜的力量中生长出来的。 63

奥利金引进一个在实践的虔诚,这是对以后的教会史产生巨大影响的观念,即以灵与基督之间的神秘性的爱来解释《雅歌》。人的灵魂是逻各斯的新娘,这就是这些爱情诗歌的意义。灵魂接受新郎于她自己之中,她有时是为逻各斯秘密拜访的。即是说,圣灵有时为我们所经验到,有时灵魂孤独地留着,没有永恒的东西拜访她。这是一种直接关系到个体的对《雅歌》做的第一次神秘主义解释。在犹太教中,它是用上帝与会堂之间的关系来解释的。在这里,我们看到了进行寓意解释的必要性。《雅歌》本身不过是犹太人的爱情诗歌,也许是在进行婚礼时的结婚诗歌。它也在正典之中,并具有神圣的权威。它能够做什么呢?犹太人的回答是,它涉及上帝与民族之间的关系。我非常喜爱旧版的路德《圣经》译本,因为我受洗时就拥有了它。在这本《圣经》的《雅歌》的题词上,讲了一些事情,说它是关于上帝与教会之间的关系。但是,奥利金的解释说它指基督与灵魂之间的神秘婚姻。当然,这是神秘主义的例子,但它是非基督教的神秘主义的一种转化,是一种具体的神秘主义。为圣灵所抓住的灵魂并不超越它自己而进入神的深渊,而逻各斯,即神的具体性就进入灵魂当中。这是我称为在其中得到神秘主义的“洗礼”的第一步。神秘主义可能由于变成具体的东西而被引进教

会。如果奥利金和以后的明谷的伯尔纳^①讲到逻各斯与灵魂之间的神秘主义的婚姻，这并没有破坏作为中心的位格性（centered personality）。它是保留着的，就像在一种婚姻之中，位格之间完全联合在一起而没有受到破坏。

5 终末论

奥利金神学的最后一点是关于历史和世界的最后终结的学说。他从灵意的方法去解释这个终结。这些原始想象是用灵意词句解释的。基督的第二次到来是基督的属灵形象出现在虔诚者的灵魂之中。基督一而再、再而三64地回到地上，他不是以物质的样子做戏剧性地出现，而是进入我们的灵魂。虔诚的人们为一种属灵经验所充满。保罗所说的“属灵的身体”是物质身体的本质或观念。它是伟大的肖像画家所画出来的。这就是身体参与在永恒中。

对罪的惩罚是地狱。地狱是在我们的良心中燃烧的火，也是我们与上帝分离了而燃烧起来的失望的火。但这是炼净我们的灵魂的暂时状态。在最后，任何人、任何物都变成属灵化的了；身体的存在会消失了。奥利金的这个学说称为 *apokatastasis ton panton*，即万物的复归。因为自由绝不能被取消，有一种整个过程又重新开始的可能。奥利金是一位彻底的自由哲学家，这是他有别于奥古斯丁的地方。

这种终末论的属灵化至少是奥利金在基督教会中成为异端的一部分理由，虽然他是基督教会的最伟大的神学家。一些头脑简单的人反对这个伟大的科学的神学体系。一些传教士和其他人不想屈从于关于未来生命、最后灾难、永恒审判等拘泥于字面意义的说法（literalism）。这些头脑简单的人的动机是复杂的。这种对奥利金学说的反对一部分是由于犹太人关于身体的存在的实在论看法，这是反对希腊人的二元论的；一部分是对那些在现世过了一辈子好日子的人进行报复的观念。所以他们为了一个非常实在的和照字面了解的审判、最后灾难和天堂等观念而进行斗争。教会站在他们一边，谴责奥利金的异端方向。

① 明谷的伯尔纳（Bernard of Clairvaux, 1090—1153），法国神学家。——译者

G 动态论和模态论的神格唯一论

头脑简单的人们也反对奥利金从护教者接受来的逻各斯基督论。平信徒和头脑简单的人们对逻各斯概念的宇宙论思辨不感兴趣。他们希望有上帝本身在基督中来到地上。这个群体被称为神格唯一论者(Monarchians),它源自 monarchia 一词,意思是“一个人的统治”。这些人想只有一位统治者,65 单一的上帝而不是三个,他们认为后者是由逻各斯基督论所引导出来的。他们反对作为第二上帝的逻各斯,强调圣父的“神格唯一”。这个运动是反对逻各斯学说的三神论危险的一神论反动。逻各斯学说把上帝旁边的圣子以及在圣父、圣子旁边的圣灵实体化了。

一个名叫狄奥多图斯^①的人,是罗马的工匠,他认为耶稣是一个人,圣灵在洗礼时降到他身上,给予他执行弥赛亚工作的力量,但这不是使他成为上帝。有这类想法的人都对福音书中讲到耶稣是一个人的段落感到极大兴趣。也许狄奥多图斯和小亚细亚的一个叫做反逻各斯派(Alogoi)的小群体有联系,称为 Alogoi 是因为他们否认逻各斯的学说。因为逻各斯这个观念出现于第四福音书,他们就拒绝第四福音。他们企图建立真实的文本,强调从文本的字面进行解释,反对寓意的解释。从一个意义上看,他们是许多以后的教会史中强调耶稣的人性的运动的前驱者。从安提阿学派^②,通过中世纪的基督嗣子说^③,到现代自由主义神学^④都反对作为上帝的逻各斯变成人。这是被称为基督嗣子论的或动力论的基督论。基督这个人是被上帝认作儿子的,他为逻各斯或圣灵所充满,但他不是上帝本人。这是反对逻各斯基督论的神格唯一论的、一神论的反动。

① 狄奥多图斯(Theodotus, 2 世纪),拜占廷学者,提出基督嗣子说。——译者

② 安提阿学派(the school of Antioch),以安提阿教会为中心的古代神学学派。——译者

③ 基督嗣子说(adoptionism),认为耶稣只是一个人,被上帝认作嗣子。——译者

④ 现代自由主义神学(modern liberal theology),19 世纪至 20 世纪的神学思潮。——译者

1 撒摩沙塔的保罗

撒摩沙塔的保罗^①是安提阿主教,是属于我们上面讲的思想一边的。他说,逻各斯和圣灵是上帝的品质,而不是位格。他们是永恒的力量或上帝中的潜能,而不是在独立的存有意义上的位格。耶稣是一个由天上的这种力量得到灵感的人。居住于耶稣之中的逻各斯的力量,像在一个容器中一样,或者像我们住在房子中一样。耶稣与上帝的联合是意志与爱的联合;它不是自然的统一性,因为自然对上帝来说没有意义。耶稣越是在他自己的存有中发展,他越是多得到圣灵。最后,耶稣达到与上帝的永恒的联合,因此,他成为审判者,获得了上帝的地位。他成为上帝,但他是以某种方式被
66 认为值得成为上帝。当然,这样一种观念是否定救世主的神性的。这种否定是使他成为异端的东西,虽然许多当时甚至现在的人都有点赞成他们的思想。

神格唯一论的运动是分裂的。一方面,有的追随嗣子论的基督论。这种观点认为上帝或者逻各斯,或者圣灵接受一个完全的个人为基督,并给他以在他复活时成为完全的神的可能性。在西方,这个思路的代表是罗马的狄奥多图斯,在东方,则是撒摩沙塔的保罗。这种基督论的出发点是人的存在,然后,它强调那些涉及基督的人性的圣经说明,最后,它说明耶稣在地上是为圣灵所推动,并在最后被提升到神圣的领域中去了。神格唯一论的另一方面是被称为模态论的神格唯一论,它与大量的基督徒的基本感受相一致。“模态论”(Modalism)的意思是上帝本身以不同的样态出现,即以不同的方式出现。它也称为 Patripassianism(圣父受难论),意思是圣父本人在基督中受难。这个运动的另一个名字是萨伯里乌^②主义(Sabellianism),这是从它的主要代表萨伯里乌的名字来的。它在东方和西方成为广泛流行的运动,也成为逻各斯基督论的实在危险。

在西方,有一个名叫帕克西亚^③的人,德尔图良与他进行斗争。他的观点是,上帝圣父本人是童贞女马利亚所生,是唯一的上帝,他受难并死去。

① 撒摩沙塔的保罗(Paul of Samosata,约3世纪),传教士,安提阿主教。——译者

② 萨伯里乌(Sabellius,2—3世纪),利比亚的神格唯一论神学家。——译者

③ 帕克西亚(Praxeas,2世纪末—3世纪初),神格唯一论的主要代表。——译者

成为上帝的意思是成为一切事物的普遍父亲。如果我们说上帝是在耶稣之中,就意味着圣父在耶稣之中,因此,帕克西亚及其追随者就攻击那些所谓的 ditheoi(二神论者),即信仰两个神的人,也攻击那些 tritheoi(三神论者),即信仰有三个神的人。他们的斗争是为了保卫上帝的神格唯一论,保卫那种由圣父本人表现出的基督的完满神性。这两种意见得到许多人的支持,因为大多数人需要上帝本人出现在地上,即一位与我们在一起的上帝,他参与到我们的命运之中,当我们看见耶稣、听耶稣说话时,我们就看见了、听到了他。

2 萨伯里乌

萨伯里乌是模态论神格唯一论者的领袖。他说:“同一位是圣父,同一位是圣子,同一位是圣灵,他们是三个名字,但三个名字指同一实在。我们有一个神还是有三个神呢?”圣父、圣子和圣灵是名字,他们是 prosopa(面目,面貌),但他们不是独立的存有。他们在连续的能动中产生结果,一个接着一个,但是同一个上帝以不同的面貌出现,它是同一个上帝以三个面目在历史中活动。这个圣父的 prosopon 在他的活动中是作为创造者和规律的给予者。圣子的 prosopon 则出现于耶稣的诞生和升天。因为耶稣的升天,所以圣灵的面目表现为生命的给予者。贯穿这一切表现的都是同一个神格唯一的圣父上帝。因此,说天上的三位一体是不恰当的。没有超越的天上的三位一体。代替超越存在的三位一体的是历史的,或者说是“经世”。“经世”一词的原文是 oikonomia,意思是建构一栋房子。三位一体是在历史中被建构的。 67

当萨伯里乌说,同一个上帝从本质上说是圣父、圣子和圣灵,只有面貌出现或显示的差异,他是说,他们是 homoousios(本质同一),即他们全都具有同一本质,同一存有的神的力量,但有三个显示。虽然这个思潮受到谴责,但它并没有消失。它作为一种强烈的一神论思想在奥古斯丁和通过他在一般的西方神学中重新出现。这种模态论的思想是与逻各斯基督论对立的。如果你能区别这两种思潮,那么,你就可以洞察在 homoousios(本质同一)和 homoiousios(本体相似)这两个字的微小差别上的似乎不可理解的斗争。这不是对抽象概念的斗争,而是在一神论思潮和企图建立上帝与人之间的神的等级体系的斗争。一般说来,东方是依据于柏拉图、普罗提诺和奥利金,对上帝与人之间的等级体系的本质感兴趣。当然,这就使基督成为

我们将看到的半神。西方和东方的某些团体则一方面有兴趣于神的位格唯一论,而另一方面则对耶稣的人性感兴趣。对于我们,作为西方人,等级体系是一个抽象的问题,不是一个活生生的实在的问题。

H 三位一体的争论

我们首先必须考察一下在奥利金之后三位一体问题是如何发展的。奥利金以其建构性思考的强大力量,以致得到他的对手的赞同,其中包括神格唯一论者和萨伯里乌主义的神学家。他的基督论如此充满了神秘主义的虔诚,使得他的表述成为信经的公式。我们不应忘记,当希腊思想家提出一个信仰或信经时,在我们看来,这就似乎是与抽象的哲学一样的东西,但对他们来说,则是对本质的神秘直觉,也就是对存有的力量的本质直觉。例如,在卡萨里亚(Caesarea),一种用于洗礼的信经已经加上了从奥利金那里来的神秘主义的表述:“我信仰耶稣基督,上帝的逻各斯,从上帝来的上帝,从光来的光,从生命来的生命,一切被造物的首生的,在万代之前受生于圣父。”这既是哲学,又是神秘主义。它是希腊化的哲学,而不是古典的希腊哲学。希腊化的哲学是与东方的神秘主义传统相联系的。因此,似乎抽象的哲学概念可能成为神秘主义的信仰。

这种神秘主义哲学与一种基督教认信的结合,在奥利金的流溢论体系遭到基督教要求教义统一的观点的质疑时,是有一些危险性的。例如,下列观点都是遇到质疑的:一切精神的永恒性和先存性,超越的堕落观念,属灵的没有肉体的复活,属灵化的终末论等。逻各斯的地位也是遇到质疑的,更不用说为神格唯一论者的反动所支持的常识性的教义统一观点所要求的上帝在地上的观点了。有等级的流溢说,在存有力量的等级制度中要求有某些次于最终极的超越者的东西,即次于超越任何事物的元一的东西。

由于这种斗争,在奥利金学派中产生了奥利金思想的左派与右派的分划。右派的奥利金主义者说,在三位一体之中没有被创造的和居于次位的;没有不是从一开始就在三位一体之中而是后来增加上去的。圣子不是次于圣父的,圣灵也不是次于圣子的。要求坚持这个理论的代表现代被称为“高级基督论”(high christology),即在耶稣里的圣子不次于圣父

本身。

左派的奥利金主义者反对右派的传统主义；它是科学的和现代主义的。⁶⁹这种理论主张圣子从本质上是与圣父离异的；他是被造的存有体；他在他受生之前没有存有体。这意味着逻各斯基督论是在等级制度中发展的。首先，有圣父，是最高的等级，是超越于任何事物的永恒的元一；然后有逻各斯，是第二个等级，并次于第一等级；圣灵是第三个等级，次于第二等级。不朽的精神形成第四等级，它低于第三等级。这些是包含在这个激烈的斗争中的两个派别，这种斗争差点毁灭了基督教会。

与神学的差异一道，政治也渗透进了三位一体的争论。当时想找出一个解决这个争论的方法，但是不要涉及理论的深层次。这种方法就是罗马哲学中的折衷主义，它类似于美国的实用主义。罗马政权给这种避免深层的希腊思想的实际解决提供了指导。狄奥尼西^①是罗马的教皇。他宣称：“有两件事是必须坚持的：神圣三一和神格唯一的神圣信息。”这是两派的两个主要信仰，一个肯定神格唯一的神圣信息，它反对逻各斯基督论；另一个肯定神圣三一，它表达了逻各斯的基督论。所以教皇采取了两个派别的主要公式，并申明这两者是必须保存的。但他没有说这是如何可能的。这是实际的教会政治，有如我们将看到的，这是一个最后占了上风观点。但是它占上风只是在差不多八十年的激烈斗争之后才达到的。这种我们称为阿里乌争论(Arian controversy)的斗争对教会有长远的影响，它最后达到的决定成为对基督教的所有时期均有效的东西。

1 阿里乌主义

阿里乌争论是由许多原因所引起的一种独特的古典的争论。几位罗马皇帝的政治活动牵涉到这个争论之中。这些皇帝需要教会的统一，因为这时候基督教已成为罗马帝国的国教。这种在教会中的带有威胁性的分裂将使整个帝国陷于分裂状态，这是非常可怕的。主教们与神学家们之间的长期不和也是发生争论的原因之一。也有一种狭隘的传统主义和无限制的抽象思辨的方法之间的斗争，过分强调在理论上解决问题与教徒群众的狂热

^① 狄奥尼西(Dionysius, Pope, ? —268),可能出身于希腊的教皇(259—268)。——译者

相结合。但是,这不是整个的过程。要了解真正决定性的争论的基本意义和它的永恒含义,还必须研究下列问题:在一个黑暗和垂死的世界中,拯救如何是可能的?这是自使徒教父以来的中心问题。它也是包含在伟大的三位一体和基督论的争执中的问题。

阿塔那修斯^①是阿里乌^②的伟大论敌,他认为拯救之所以可能只有一个条件,即圣子是由作为人的耶稣形成的,因此,我们可以成为上帝。此之所以可能只是因为逻各斯是永恒的。因为以耶稣的样子出现于我们面前的是实在的上帝。圣父是父亲,只是因为他是圣子的圣父。因此,圣子是没有开始的。圣父永恒地有圣子。圣子是圣父的永恒的儿子;而且圣父是圣子的永恒的父亲。但当圣父和圣子是共同地永恒的,逻各斯才能出现于耶稣之中,耶稣才能给我们以永恒性。耶稣能使我们像上帝一样,他始终意味着使我们成为不朽的,给予我们永恒的知识,永恒生命的知识。甚至一切被创造的精神中最高的也不能给予我们实在的拯救。一个被造的精神体,即使是最高的,也不及上帝。但是我们是与上帝分离的。我们依赖于上帝,也必须回归于上帝。所以,上帝必须拯救我们。

按照阿里乌这位亚历山大里亚长老的观点,只有上帝圣父是永恒的和没有源始的逻各斯,即先存的基督,也是一个被造物。他是由无创造出来的;有一段时间他还不存在。奥利金曾经认为没有逻各斯还不存在时间。左派的奥利金神学家反对这个观点,说有一段逻各斯还不存在的时间。这段时间还先于我们的时间而存在,但它不是永恒的。逻各斯不是永恒的。上帝的力量在耶稣之中运行不是永恒的神的力量本身,而是一种有限的较低的神的力量。这个逻各斯是与神的本性有差异的,并在各方面与圣父的本质不相似。逻各斯不能完全地、确定地看见和知道圣父。他成为上帝仅仅通过每个上帝的选民均可圣化而表现出来。这个圣化(deification)之所以发生,就像每个上帝的选民圣化的发生一样,是通过他的自由。逻各斯有自由离开上帝,但是他没有这样做。这个逻各斯是半神的力量,是耶稣的灵魂。这意味着耶稣不是带有一种自然人的灵魂的完全的人。圣母马利亚生

① 亚大纳西(Athanasius,约293—373),埃及神学家。——译者

② 阿里乌(Arius,250—336),利比亚人,埃及亚历山大里亚司铎,提出阿里乌主义。——译者

下这位半神,他既不是完全的神,也不是完全的人。这种阿利乌的解决办法是与古代世界的英雄崇拜(hero cults)相一致的。这个世界有许多半神,这些神甚至在天上(如奥林浦斯(Olympus)),它不是完全的神,而是神的派生形式。耶稣就是这些神中的一位,但他不是神本身。

2 尼西亚会议

阿里乌的基督论在公元325年的尼西亚会议(the Council of Nicaea)上被拒绝了。《尼西亚信经》(Nicene Creed)说:“我们信独一上帝,全能的父,创造有形无形万物的主。”这些是重要的说话。“无形的”(invisible)指涉到柏拉图的“理念”(ideas)。上帝不仅是地上万物的创造者,而且是出现在柏拉图哲学中的“本质”(essences)的创造者。这个信经继续说:“我们信独一主耶稣基督,上帝的儿子,为父所生,是独生的,即由父的本质所生的。从神出来的神,从光出来的光,从真神出来的真神,受生而非被造, homoousios(与父同质),天上,地上万物都是借着祂而受造的。祂为拯救我们世人而降临,成为肉身的人,受难,第三天复活,升天。将来必将再降临,审判活人死人。我们也信圣灵。”信经继续说:“凡说曾有一段时间还没有祂,在被上帝所生之前祂尚未存在,或说上帝的儿子所具有的是与上帝不同的本体或本质,或是被造的,或是会改换或变化的,这些人皆为公教会所咒诅。”这是基本的基督教的信仰。核心的词句是“与父同质”。这里没有讲到圣灵,这就是还需要继续斗争,取得决定的问题。后边的谴责是有趣的。这里所包括的人是指向反对阿里乌派的:“凡说曾有一段时间还没有祂……这些人皆为公教会所咒诅。”

现在我们将提出尼西亚会议的决定对世界史和教会史的意义:

(1)最严重的基督教的异端被克服了。基督不是许多半神中的一位,也不是一位英雄。祂是上帝本身,在一个历史的位格中表现为神的本质。⁷²这意味着对异教信仰做出确切的否定。在阿里乌的观点中,在反诺斯替主义的斗争中曾被打败的异教信仰在阿里乌那里又抬起了头。阿里乌主义的胜利将使基督教成为仅仅是许多可能的宗教中的一个。

(2)《尼西亚信经》以更有利于罗马和西方而不利于东方的词句表达。东方不喜欢 homoousios(与父同质)。它希望有个等级制度的阶梯。罗马和它的东方伙伴坚持这个“与父同质”。由于这个原因,尼西亚的决定立刻遭

到攻击。接着进行了近六十年的斗争,直到公元 381 年,才达到了一个更满足东方要求的解决方案。

(3) 这个决定性的词句是“与父同质”。这不是流溢说的框架,而是神格唯一论的框架。因此,它被责备为是萨伯里乌的观点,而主要的辩护者阿塔那修斯(Athanasius)和马尔塞鲁斯^①也同受责备。

(4) 尼西亚会议决定的特别明显的否定特征是它的谴责部分。基督的被造性(creatureliness)被否定了。他除了与父同质以外没有其他的 ousia(本质),但是对什么是 homoousios(同质)没有做出解释。它没有决定这三个 prosopa(位格)在上帝之中是否有真实的差异,而且如果是有差异的,它们是否是永恒的或历史的。没有对圣灵做出说明。只有一件事是决定了:基督不是一位道成肉身的半神;他不是超越于一切的被造物;他是上帝,而且上帝是创世主和无条件者。这种否定的决定是尼西亚会议的真理和伟大之所在。

(5) 有某些其他的含义。这些说明是用哲学的而非圣经的词句做出来的。有些希腊概念被采纳入教条之中,不是与古典哲学一样,而是与神秘主义哲学一样。

(6) 从这次会议之后,教会的统一是以大多数主教的同意来决定。公会议主义(councilarism)已经在等级制度的原则下发展了;大多数主教代替了其他的权威。只是在更晚一些的时候,罗马主教在主教之中要求有一种特殊的地位才成为突出的,直到最后大多数主教的权威被取消。

(7) 教会已变为国家教会。这是为了达到教会统一所需付出的代价,皇帝没有以命令提出教条的内容,但他施加了压力。当有对教条的反抗发生时,君士坦丁(Constantine)以后的各位皇帝都施加了压力。这意味着教会史的新的发展的确,世界史的新的发展也开始了。

3 阿塔那修斯和马尔塞鲁斯

尼西亚会议决定的主要辩护者是阿塔那修斯。他首先是一位伟大的宗教人物。他的基本宗教信仰是坚定的,因此,他可以使用各种科学意义和政治手段以推进他的事业。他的风格是明朗的;他的行为前后一致,细心谨

^① 马尔塞鲁斯(Marcellus, ? —309),意大利籍教皇(308—309)。——译者

慎,虽然有时候他的用语是与人调和,并且是不带有刺激性的。他几次被从他的主教辖区亚历山大里亚驱逐出去。他被扣押,但他还是对异端和皇帝的最后的胜利者。阿塔那修斯挽救了尼西亚会议决定,但为了这样做,他必须与一种更偏向对《尼西亚信经》做奥利金观点的解释的做法妥协。

阿塔那修斯认为罪是由赦免来克服的,死是对罪的咒诅,要由新生命来战胜。赦罪与新生命均是基督所给予。新生命包括与上帝的交往、道德更新和作为一种现在拥有的永恒生命。正面而言,永恒生命是神化,即尽可能变得与上帝一样。因此,需要有两件事,即对有限性的胜利和对罪的胜利,这必须参与到上帝的无限性和神圣性之中。这如何能达到?只有依靠基督。基督作为真实的人,他为罪的灾祸而受难,作为真实的神,他克胜死亡。不是半神,不是英雄,不是有限和相对的存有的力量能够做这件事情。仅仅作为历史的人的上帝才能改变历史,仅仅作为神,他才能给予永恒性,没有半赦免性、半永恒性这样的东西。如果我们的罪被赦免了,它们就一定是全被赦免了;如果我们是永恒的,则一定是完全永恒的。半神不能是救世主。救赎是基督论的问题。

完成这个拯救工作的基督,除了通过圣灵之外不能为人的心灵所理解。只有通过圣灵,我们才能达到与基督的联合。这意味着基督的圣灵必须与基督自身一样是神圣的。在尼西亚会议决定之后,产生了一种否认圣灵的神性的团体。阿塔那修斯也为反对它们而斗争,并且说:他们是错误的,因为他们想要把圣灵视为被造物,但是如果基督的圣灵是一个被造物,基督也就是一个被造物了。基督的圣灵不是耶稣这个人的灵;基督的圣灵不是一种心理学的功能。基督的圣灵是上帝自身在耶稣之中,并通过他在我们之中。在尼西亚会议中没有达到完成的三位一体的表述在此就最后完成了。为了可以使我们与基督联系在一起,圣灵必须与基督自身一样是神圣,不是半神,而是完全的上帝。

阿塔那修斯的支持者之一是马尔塞鲁斯。由于他的原因而使神格唯一论进入了讨论之中。虽然他是阿塔那修斯的亲密朋友,但马尔塞鲁斯被不喜欢他的神格唯一论倾向的、更偏向奥利金的神学家所谴责。马尔塞鲁斯的着重点是一神论。在创世之前,上帝是 *monas* (单一),即没有差异的统一。上帝的逻各斯在他之中,但仅仅是作为一种创造世界的潜质力量,而尚未是实现的力量。仅仅通过创造世界,这个逻各斯才开始工作,并成为上帝

在万物之中的真实活动着的能力；通过逻各斯，一切事物均被创造出来。在创造的时刻，神由 monas(单一的)变成 dyas(二元的)，统一体变成二元体。在道成肉身中，逻各斯取得肉身的活动，第二个“经世”就被完成了。在圣父与圣子之间出现了真实的分离，尽管潜在的统一还是保留着，所以，在这时候“信仰的眼睛”还是可能在圣子中看见圣父。因此，当基督复活之后，圣灵在基督教会中变成相对独立的力量时，单一性(the monas)和二元性(the dyas)的进一步扩大就出现了。但是，这种分离不是初步的；圣灵和圣子的独立性不是最后的。圣灵和圣子将最后回到与圣父实现统一。然后，圣子的肉身就趋于消失。潜在的或永恒的逻各斯不应被称为圣子，仅因为透过道成肉身和复活，他才成为圣子。在耶稣中，一个新人，一个新的人性出现了，他由爱而与逻各斯联合在一起。

我们已经描述的是动态的神格唯一论的体系。三位一体是动态的，是进入了运动的，接近于历史的，而且它已失去了在奥利金思想中的静止性特征。但这个体系被拒绝了，它被指责为萨伯里乌主义的，代表那种上帝圣父自身出现在地上的神格唯一论。奥利金的等级体系战胜了马尔塞鲁斯。

75 但是这种斗争在继续下去。奥利金主义者反对 homoousios(与父同质)，这不仅导致与阿塔那修斯或马尔塞鲁斯这样的人斗争，而且反对了尼西亚决议本身。当然，这是发生在东方。奥利金主义者在尼西亚会议时受到罗马皇帝的压力之后，又积聚了力量，重新开始反对尼西亚决议，坚持三位一体是三个实体。这可以说是在流溢说的等级制的存有力量的框架内对三位一体的多元论解释。在这种框架内，三位一体被看成是等级，只有圣父是无条件者和无限者。圣父单独是永恒事物和暂时事物的来源。这是东方神学和东方的普遍的虔诚信仰的氛围。这种氛围一再占有上风。在某些场合得到皇帝的强烈支持。这个皇帝否定他的前任君士坦丁的决定，并企图以压力使尼西亚决定的支持者转而反对尼西亚决议。

但是在东方神学中有一个缺点，它仅仅是否定地与尼西亚决定相联系，而不是积极地支持决定。所以它很容易与决定发生分裂，把它的反抗力量转化为反对尼西亚会议的决议。东方的一些神学家实际上转向了阿里乌主义。他们被称为 anomoioi(父子不同说派)。意思是“圣子在一切事情上都不同于圣父”。它认为圣子完全是一个被造物。仍然有其他一些人在尼西亚决议和东方的神学氛围之间进行调解，他们被称为 homoiousianoï(本质相

似派),因为他们接受 homoiousios(本质相似),但不接受 homoousios(本质同一)。homoiousios(本质相似)是从 homoios 派生出来,意思是“相似”。它意味着圣子是本质上相似于圣父。所以我们现在有 homoousios(本质同一)与 homoiousios(本质相似)之间的斗争。亚历山大里亚的敌对的异教徒对这种在街上、理发店里、商店里进行的争论开玩笑,挖苦那些基督徒是就希腊字母“i”争吵,即区分 homoousios 和 homoiousios 这两个词中间有没有“i”这个字母表中最小的字母。但这是比关于“i”这个字母的意义更为重大的斗争,有不同的虔诚精神在它后面。对本质相似派来说,圣父与圣子在各方面都是平等的,但它们并没有同一的本质。这个团体在解释他们所消除不了的、《尼西亚信经》中所表述的 homoousios(本质同一)时,仅解释为 homoiousios(本质相似)的意思。甚至阿塔那修斯和西方教会最后也同意,如果这个表述本身被接受,则这样的解释也可以。西方则接受圣子的永恒生出,即从奥利金引申出来而西方并不喜欢的表述。并且与它一道,西方接受了内在的神,永恒的三位一体,这是三位一体的非历史的(非经世的)的观点。另一方面,东方也接受了在可能解释为 homoiousios(本质相似)的 homoousios(本质同一)一词。在这个相同的条件下,东方也接受了圣灵的本质同一(homoousia)。

76

这意味着已经发现了可以解决斗争的神学表述,但神学的词绝不能解决神学差异本身。我们将要看到在东方和西方教会以后的发展中,这种斗争如何发生影响,如何进行斗争,以致最后发生分裂。但只是在公元381年的君士坦丁堡宗教会议(Synod of Constantinople)时,做出了东方和西方教会均同意的决定。在这个决定中,homoousios 与 homoiousios 可以走在一起来了。但是,在达到这种可能之前,新的神学发展已经出现了。这些发展是由三位伟大的卡帕多西亚的(Cappadocian)神学家做出来的。

4 卡帕多西亚的神学家

三位卡帕多西亚的神学家是大巴西勒^①、尼斯的格列高利^②和他的弟

① 大巴西勒(Basil the Great,329—379),希腊教父。——译者

② 尼斯的格列高利(Gregory of Nyssa,约335—394),希腊教父。——译者

弟纳西亚的格列高利^①。大巴西勒是凯撒里亚(Caesarea)的主教;他一身多职,曾是牧师、主教、修道生活(monasticism)的伟大改革者、传道者、道德学者。他对新的和旧的阿里乌派进行斗争,反对赞同基督是半神半人的观念的所有活动。但是大巴西勒死于达成君士坦丁堡的有利的决定之前。

大巴西勒的年轻的兄弟尼斯的格列高利被称为“神学家”。他继承了奥利金的传统和他的“科学”方法。基督教在君士坦丁的指导下取得胜利后,以及当尼西亚教条已确定下来后,就有可能重新提出一种神学以把希腊哲学和基督教教条联系起来,但这个神学已不再像护教派和奥利金所做的第一次伟大的努力那样具有新鲜感了,因此,它更多是一种表述的问题,而不具有实质上的创造性了。纳西亚的格列高利对三位一体做了确定的表述。他们在雅典当学生时就成为大巴西勒的亲密朋友。他们的友谊不仅在他们共同的神学信仰上,而且在他们共同的修道主义上。纳西亚的格列高利担任主教,在一段时间中是君士坦丁堡宗教会议的主席。

这些卡帕多西亚的神父们,特别是纳西亚的格列高利对使用于三位一体教条上的一些概念做了比较明确的区别。他使用了两个系列的概念,第一个系列是单一的神(One divinity),单一的本质(ousia),单一的本性(physis);第二个系列是三个实体(hypostaseis),三个属性(idiotetes),三个位格(prosopa, personae)。神是单一的本质或本性,具有三种形式,是三个独立的实在。这三个形式或实在有同样的意志、同样的本性和本质。但是三个这个数字是实在的,三个中的每一个均有其特殊的特征或属性。圣父有不被生出的属性,他是从永恒到永恒。圣子有受生的特征。圣灵有从圣父与圣子出来的特征。但是这些特征在神的本质上是沒有区别的,而仅仅在他们之间的相互关系上有所不同。这是复杂而抽象的哲学,但它提供了一个使教会可能结合在一起的纲领。君士坦丁堡会议取消了加在《尼西亚信经》上的谴责部分,因为它们不再适用于新的词句。它也对原来的《尼西亚信经》中没有包括的关于圣灵的功能做了说明:“我们信圣灵,赐生命的主,从父和子出来,与父子同受敬拜,同受尊荣。”这个说明具有神秘主义的力量,也可以用于礼拜的仪式上。这个决定结束了关于三位一体的斗争。阿里乌和萨伯里乌以及他们的追随者被排斥了。这个决定的否定方面是清楚

^① 纳西亚的格列高利(Gregory of Nazianzus, 约 330—389), 希腊教父。——译者

的。但它对发展三位一体的学说的肯定含义则非常难于说明。我将指出四点肯定含义：

(1)一方面, 圣父是神性的根基; 另一方面, 他是一个特别的位格、一个特殊的实体。如果这两个观点联系在一起, 就可以说是四位一体而不是三位一体。可以说到作为一个神圣根基的神圣实体, 说到三个位格圣父、圣子、圣灵作为神的根基的彰显, 这样我有了一个四位一体(quaternity), 而不是三位一体。始终有个指向这方面的倾向。托马斯·阿奎那^①还必须反对这个倾向。神学通常说: 圣父既是一切神性的来源, 又是每个神性彰显的来源。

(2)永恒的三位一体的区别是空洞的。建立三位一体的学说是为了理解历史上的耶稣问题。只要注意到这一点, 则上帝与耶稣之间的区别就是明显的。但是如何把这个区别保持在一个超越的三位一体的领域? 这个区别由非受生的、受生的和出来的这些词所形成。这些词的意义究竟是什么? 它们是没有内容的词, 因为没有任何的表象可以确定它们的意义。这里可以提前讲一下, 奥古斯丁说, 这些区别是不能表达的, 因为它们说到了某件事, 但这是为了不保持沉默。这意味着如果这个提出三位一体学说的动机被忘记了, 则这个表述就成为空洞的了。

(3)圣灵到今天仍然是抽象的。圣灵只有在被定义为基督的圣灵, 即作为基督的耶稣的圣灵, 它才可能成为具体的; 但是, 如果圣灵被放在超越的三位一体的地位上, 则它比作为一个位格还更为抽象。为了这个理由, 圣灵对基督教的虔诚来说就永远都并不是非常重要的。在圣灵被神化为与基督是神的相同意义上的时候, 圣灵在实际的虔诚中为神圣的童贞女所代替, 这位生育上帝的童贞女在一定程度上要求她自身有神性, 至少对大众的虔诚信仰来说应当是这样的。

(4)三个实体、三个不同位格的概念可能引导到三神论(tritheism)。当亚里士多德的哲学代替了柏拉图的哲学时, 这个危险就变得更为实在。柏拉图的哲学在中世纪始终以神秘主义的实在论为背景。在柏拉图哲学中, 共相(the universals)比个别的例证更为实在。在亚里士多德的哲学中, 质料(the matter)则是完全不同的。亚里士多德称个别事物为 telos(目的), 即一切自然发展的内在目的。如果事情是这样的, 则上帝中的三种存有力量

^① 阿奎那(Thomas Aquina, 1224—1274), 意大利神学家, 经院哲学家。——译者

就成为三个实在的独立体,或者更确切地说,这三个上帝的彰显成为存有的独立力量,即独立的位格。那些就其所受的教育为唯名论者的人,在了解三位一体教条上有巨大的困难。对唯名论来说,一切事物都必须是一个确定的事物,为其他事物所限制和分离。对于我们这些习惯于在柏拉图、奥利金和中世纪著作中看到的神秘主义实在论的人来说,在一个共相中的存有力量是优越于、并且不同于在特殊事物中的存有力量的。因此,在以柏拉图哲学解释三位一体教条时,则三神论的危险降到最低,而当亚里士多德的范畴居于优越地位时,由于唯名论的思潮把个别的实在放在重要地位上,三神论的危险就存在了。这样圣子与圣灵就可以说成是特殊的个别存有物,这样我们就落在了三神论的范围之内。

东方的伟大神学家大马士革的约翰(John of Damascus)反对这个结论。他强调在上帝的三个彰显中表现出行动和存有的统一性。但是别的问题又产生了。对实践的虔诚来说,三位一体的教条刚好变成与它原来所认为的意义相反。这个教条原来认为是解释作为基督的耶稣,它被认为是借逻各斯学说的帮助使希腊人可以了解这个教义。但是逻各斯学说的结论在阿里乌的理论中变得如此危险,特别是传统神学反对它。如果仍然使用它,则它的哲学意义就被破坏了。在这种方式下,三位一体教条变成一种神圣的奥秘。可以说,神圣的奥秘是放在祭坛上的,并被崇拜的。他进入了圣像(icons)之列,在东方教会中成为非常重要的崇拜图像(cult),他进入了教会礼拜的公式和赞美诗之中,在那里作为奥秘一直存在着。但是,它已失去了解释生活着的上帝的力量的这种意义了。

I 基督论问题

从历史来说,基督论问题是关于三位一体的争论的结果。但从原则来说,情形则相反。三位一体是回答基督论的问题。它是一种回答,但它最后的形式却似乎否定了它产生的基础。这个问题是:如果圣子与圣父是同一个实体,那么,对历史上的耶稣如何理解呢?这是整个三位一体教条的目的。但是,按照尼西亚会议所表述的三位一体教条,它仍然可以使耶稣成为

80 可以理解的吗?他如何能够没有限制地具有神性,但同时又是一位实在的

人呢？基督论的争论进行了几个世纪，一再地把教会拖到自我毁灭的边缘，就是要回答这个问题。

总是有两个主要类型的基督论思想。一种是作为圣父（或作为逻各斯，或圣灵）的神，使用拿撒勒人耶稣这个人，受生，给予灵感，或做儿子等方式成为圣父的儿子。另一种是神圣存有（逻各斯或永恒的儿子）在一个转化行动中变成了人。《尼西亚信经》及其本质同一（*homoousios*），以及它的神格唯一论趋势采取前一种解决办法。罗马神学也是这种方案。强调永恒的神性的儿子使其强调历史的儿子的人性更容易一些。一位半神能被变成为人；上帝自身只能认一个人作为儿子。但是这前一种解决方案是与奥利金的思想不一致的。在奥利金的思想中，永恒的逻各斯是次于圣父的，并且由于永恒的逻各斯与耶稣的灵魂相联合，在永恒性之中有历史的耶稣的特征。因此，永恒的逻各斯可以由肉身的帮助很容易地转化形式进入耶稣之中，一种转变形式的基督论就出现了。这两种可能之间没有明显的不同。本质同一可以被解释为接近于萨伯里乌，或接近于阿里乌。这意味着在尼西亚会议之后的基督论可以或者在认作义子的意义上，或者在转化形式的意义上加以解释。不久，许多神学家就发现了这种不确定性，当一个人起来做阿里乌在三位一体争论中所做的事情时，即在基督论的领域中引出奥利金的结论，这就变成一个争论的问题了。这个人就是拉阿底西亚的阿波利拿里^①。^②

1 安提阿神学

西方一直没有遵循亚历山大里亚的思想路线，阿波利拿里是亚历山大里亚思想路线的最激进表现。亚历山大里亚神学家的宗教兴趣真实地与拯救问题有关。除非耶稣的人性多多少少被包含于神性之中，因而我们可以崇拜作为整体的耶稣，耶稣的心灵就可以与神的逻各斯相统一，否则，拯救如何是可能的呢？回答是：拯救将是不可能的。因此，普遍的趋势是向后来

81

① 阿波利拿里（*Apollinarius of Laodicea*，约310—390），叙利亚神学家。——译者

② 在蒂利希的讲座中，由弗罗诺夫斯基神父（*Georges Florovsky*）做了两次关于阿波利拿里和亚历山大里亚的西里尔（*Cyril of Alexandria*）的讲演，因此，蒂利希没有详细说明这两个人的观点。

被称为基督一性论(Monophysitism)的方向发展。按照基督一性论,基督只有一个本性;神性吞没了人性。

西方和安提阿学派反对亚历山大里亚神学(Alexandrian theology)的这一趋势。这个学派的第一位神学家是莫普苏埃斯蒂亚的西奥多^①。安提阿学派有明确的特征区别于亚历山大里亚学派。这个特征使这个学派成为现代神学中着重于历史上的耶稣的前驱者。

(1)安提阿学派有一种强烈的语文学的兴趣,希望对耶稣的历史图像有一些确切的解释,并强调基督的历史意义。依此,它预示着现代时期的历史批判学。

(2)这个学派在亚历山大里亚哲学的意义上有一种理性化的趋势——恰如自由主义神学也有这个趋势一样。

(3)安提阿学派的神学家恰如罗马和斯多葛学派一样,有一种强烈的伦理学的人格主义的兴趣——这与神秘主义和本体论的兴趣有所不同。

罗马和西方并不由始至终站在安提阿神学(Antiochean theology)一边,但总地说来,安提阿学派代表了西方的主要趋势。与东方的安提阿学派相联系的是它的着重于历史和人格性,在观点上,它可能是偏向西方的,这种观点后来战胜了东方的神秘主义的本体论的兴趣。但是,总地说来,流行的宗教偏向于亚历山大里亚学派一边,而反对安提阿,安提阿学派不能占上风是有一些原因的。它的教条的基本结构是与它的观点相反的,因为这种教条来自奥利金,与亚历山大里亚学派的思想更为一致。在政治上它也遭到反对,而且对在当时的基督教中广泛流行的迷信缺乏道德上的反抗。这些人物还不够伟大,去抵制人们提出的要求,即要求有一个神奇地行事、在地上行走的上帝,而上帝的人性只是它的神性的外衣,虽然安提阿学派与罗马有联系,保存了基督的人的历史描绘在宗教中的意义。如果没有安提阿学派,教会就可能完全失去了这个对基督的人的历史的描绘,西方的历史意识也不能得到发展。

安提阿学派反对基督一性论派使基督的人性为神性所吞没,以及由此
82 引起的许多巫术的和迷信的观念,从而保卫了教会。因此,安提阿学派奠定

^① 莫普苏埃斯蒂亚的西奥多(Theodore of Mopsuestia,约350—428/429),神学家、主教。——译者

了西方强调基督论的道路。或许从西方来的人要充分了解东方的宗教意义是不可能的。美国人可能比欧洲人甚至更难于理解,因为欧洲更接近于东方,不仅在地理上,而且在历史上也更接近一些。神秘主义和本体论的因素渗透了整个欧洲的西方文化。美国却不是这种情况。你们的遗产是受惠于安提阿学派和西方的,这两者的联系挽救了这种在你们看来非常自然的态度。

莫普苏埃斯蒂亚的西奥多着重反对阿波利拿里所主张的基督具有完全的人性与完全的神性的结合。他说:“一个完全的人,就其本性而言是基督,包含理性的灵魂的和人的肉身;作为人是完全的,其中神性的位格也是完全的。称它们中的一个是非位格的,那是错误的。”这在东方是共同的观点,在基督一性论中,主张仅有一个本性是位格的,即神性而不是人性。因此,西奥多说:“人们不应当说逻各斯变成肉身”。西奥多认为,这是一种模糊的寓言的说话方式,并且不应当用作简明的表达,取而代之,人们应当说:“他取得了人性”。逻各斯不是被转化为肉身。这个转变形式,或变换性质的观念,在他看来都是异教的,所以他拒绝了它。异教的迷信精神希望有一位变化的上帝在地上行走。但西奥多当时面对一个困难的问题。如果基督的人的方面和神的方面,其本身都是位格,那么,他不是带有两个位格中心的存有体了吗?他不是两个儿子的结合,就像西奥多的论敌所说的,是一个有两个头的怪物了?西奥多企图说明两个位格的联合。他拒绝本质或本性的统一。在本质上,它们是绝对不同的,因为神性不能局限于一个个体的人之中。逻各斯是普遍地临在的。甚至当耶稣还活着时花也开放着,动物生存着,人们在行走着,文化还在发展着。逻各斯在这一切中都起积极作用。他说逻各斯只存在于耶稣这个人之中是不可能的。因此,他讲到由圣灵来达到这个统一,圣灵是神恩与意志的统一。他提出一种与先知相模拟的圣灵在耶稣中存在的方式来说明,认为这些先知是为圣灵所驱使的。而耶稣 83 为圣灵所驱使则是独一无二的,在先知之中的圣灵是有限的,而在耶稣之中的圣灵则是无限的。

两个本性的联合开始于马利亚的母腹之中。在此逻各斯使他自己与在一种奥秘方式之中的完全的人连接起来。这个逻各斯指导耶稣的发展和内在成长,但不是用强制的方法。耶稣与任何人一样有神恩,甚至有无限的神恩。神恩是不能通过强制而运行的,只是通过位格的中心而运行。通过上

帝的恩典,耶稣增长其圆满性。他说,因此耶稣具有一个位格,但其两个本性不是混合的,他否认他谈到两个儿子;代替这种错误说法,他说他肯定两个本性。神性并不改变人的本性的本质。耶稣有人的本性,这种人的本性由于神恩而跟从于神的本性。因此,人们可以说到马利亚生育上帝。这是决定性的表述。它是反对安提阿学派的传统。但他们不能否认 theotokos (上帝之母)这一短语。他为使用这一短语辩解,说马利亚也是生育了一个人。这是一种直接而恰当的说法;另一种说法,即马利亚生育了上帝,则仅仅是间接恰当地说这个问题,因为耶稣的身体是与上帝的逻各斯结合在一起的。

西奥多以相同的方式赞同人的本性也应被崇拜,而且与此相反,上帝则曾受难。这些事情只能被说成是位格的统一。关于这种统一,人们可以说这些事情是因为可以说到位格统一时也就说到了整个存有。但是他拒绝逻各斯转化成为人的存有的观念。西方神学家说,本性的同一只有在耶稣复活之后,升天坐在上帝的宝座上才能达到,这时身体和人的灵魂得到荣耀和转化。人的方面为神的方面所吞没的情况是发生在天上的超越的事件,并不是发生在地上的。因此,西奥多说,仅仅肉身,即历史的人,受难和死亡,不是在他之中的神性,说神性和肉身属于同一个本性是一种亵渎上帝的说法。安布罗斯^①说虽然基督有两个本性,但受难的只是他的人性。接受基督中的人性和使他成为上帝的儿子的同一个神恩也在上帝面前称我们为义,并使我们成为上帝的孩子。

因此,我们看到了神性与人性的两种联系方法:罗马的联系包括经验的、位格的和历史的兴趣;安提阿的联系有同样的兴趣,但以之做语文学的
84 研究和哲学的考察。这种罗马的与安提阿的联系或许导致安提阿学派胜过亚历山大里亚学派。但这种胜利没有发生。因为罗马有比神学兴趣更多的政治兴趣。罗马是基督教会的伟大中心,而且就因为这一点,它不需要由于一定的神学观点而完全迁就基督教。

聂斯脱利^②是安提阿学派的领袖之一。在公元429年,他讲到反对 theotokos (上帝之母)的学说,这个学说说明童贞女马利亚生育上帝。聂斯脱

① 安布罗斯(Ambrose,约339—397),拉丁教父。——译者

② 聂斯脱利(Nestorius,5世纪上半叶),君士坦丁堡神学家。——译者

利说,马利亚生了一个人,他成为神性的器官。不是基督的神性受难,而是基督的人性受难。因此,人们可以说,马利亚是 christotokos(基督之母)。后来,聂斯脱利承认,人们可以间接地说马利亚是 theotokos(上帝之母),意思是指逻各斯的上帝下降到人间,把他自己与马利亚所生的人联合在一起。但这不是变形说的神话所说的意思,即不是一位神的存有下降到人世,成为一个人。

基督的两性在位格的结合中保存他们的性质。他们相互联系而不是相互混合在耶稣的人性之中。“人”这个词描写在耶稣之中的一个本性,而“上帝”或“逻各斯”这个词则描写另一本性。这些观念带给聂斯脱利以异端的责备。这些观念一般说来是在安提阿的传统中提出来的,但在聂斯脱利这里遭到怀疑,并最后遭到拒绝。如果我们说聂斯脱利的观点是异端的,则可以认为这是一切异端中最无辜的。实际上,他是拜占廷(Byzantium)学派和亚历山大里亚学派之间斗争的受害者。

2 亚历山大里亚学派的神学

有一些其他的发展支持亚历山大里亚学派的观点。

(1)长时期有一种马利亚的传说,在《圣经》之中,这个传说只有一个小小的基础,它是从虔诚的想象而生长起来的。马利亚的形象引诱着创新的人们的思想。

(2)使亚历山大里亚学派比安提阿学派占了上风的第二个理由是对贞洁性的高度评价。这种情况使贞洁性思想倾向增强,并发展到禁欲主义。

(3)也有一种在这个时期出现的宗教生活上的精神真空支持了亚历山大里亚学派的发展。这需要加以充实的空虚空间是希望在宗教的中心有一个女性的因素。埃及神话中有伊西斯^①和俄赛里斯^②这样的女神和她的儿子的因素,但基督教中则没有。在这个问题上,基督教跟随犹太教,排斥女性因素。第一,圣灵出现在耶稣出生的故事中是作为一种男性的因素;第二,圣灵是一个抽象的概念。因此,在一般人的思想中,圣灵绝不能代替来自《旧约》的、以男性为中心的不同宗教形式。

① 伊西斯(Isis),埃及女神,良妻的象征。——译者

② 俄赛里斯(Osiris),埃及神,主王室丧葬,死者的主宰。——译者

(4) 亚历山大里亚学派的转化基督论有一种普及的要求。他们想象有一种需要有上帝存有的头脑简单的人。如果你告诉他,有一个上帝在圣坛上,去并得到他,那么,他就会去。但这如何是可能的呢?因为道成肉身。在道成肉身中,上帝变成我们可能得到的某个事物,我们可以看见他,我们可以与他一道走路等。这是人们的普遍感觉。这种感觉成为反对安提阿学派的决定性因素。

亚历山大里亚的西里尔^①需要表明人的本性是被放进与逻各斯联合,逻各斯保持其过去的样子。所以 he 可以说,逻各斯本身体验到死亡,因为他接纳耶稣的身体于他自身之中。在他的公式中,认为“一出于两种本性”,他接受两个本性的抽象区别,但实际上这两个本性没有区别。这使他成为对 theotokos(上帝之母)斗争中的领导者。他的宗教动机是:不是成为君王的人超越于我们,而是上帝自身以人的形式出现。如果聂斯脱利是对的,则仅仅一个人会为我们而死,而不是逻各斯。如果他是对的,则在主的晚餐中,人们吃的是一个人的肉。人们所需要的东西是神的物质临在(physical presence)。

起初,安提阿学派和亚历山大里亚学派似乎有可能联合起来。但是,后来亚历山大里亚学派做了那么有力的反应,以致罗马站到亚历山大里亚学派一边去了。罗马给了安提阿学派一个条件,即它必须排斥聂斯脱利,因为它引起太多的怀疑。在公元 431 年以弗所会议(Council of Ephesus)时达到一种协调,后来又经过了好几次其他的会议,包括著名的以弗所强盗会议(Latrocinium of Ephesus),最后在卡尔西顿大公会议(Council of Chalcedon, 86 公元 451 年)上达到最后的解决。在这里,罗马和安提阿学派的联合证明了它的力量。他们得到反对者之一优迪克^②的帮助。优迪克是君士坦丁堡的修道士。他提出了一种激进的基督一性论的理论,并因此受到会议的谴责。这既是对亚历山大里亚学派的谴责,也表示了安提阿学派的胜利。

3 卡尔西顿大公会议

教皇利奥一世(Pope Leo I)写的一封信对召开卡尔西顿公会议起了决

① 亚历山大里亚的西里尔(Cyril of Alexandria, 约 315—386), 希腊教父, 巴勒斯坦地区人。——译者

② 优迪克(Eutyches, 约 375—455), 君士坦丁堡神学家, 基督一性论者。——译者

定性作用。这封信说每一种本性和实体的属性是保存完全的,两者结合在一起就形成一个位格,谦逊与严肃相结合,微弱与强大相结合,朽坏与永恒相结合。在真正的人的完全本性之中有一真正的上帝。因此,圣子从他的宝座上下来,从天上下来,没有失去他的圣父的荣耀,并进入这个低下的世界,因为在每一本性之中有这个位格的统一。由这一点可以了解人子从天上下来,而上帝之子则已钉在十字架上,被埋葬了。在这里,我们有与安提阿神学中所说的相同的现象。一种激进的说明相当容易地与传统观念结合在一起。卡尔西顿大公会议的决定就是在这个基础上提出来的。从意义上说,它并没有超过尼西亚会议,但是它与尼西亚的决议结合在一起,就超越了一切其他的宗教会议的决定。今天没有人可以不知道卡尔西顿大公会议所做出的决定而能够研究系统神学。这个会议的决定以带有悖论的公式表述出来。

(1)“因此,随从圣父,我们全体一致承诺教导人们信仰单一和相同的圣子,我们的主耶稣基督,在神性中完全,亦在人性中完全。”

(2)“真正的上帝,同时是真正的人,他带有理性的灵魂和身体。”

(3)圣子是“按照他的神性与圣父有共同实体的,而且按照他的人性是与我们有共同实体的;除了罪以外,在一切事上与我们相同。”

(4)圣子“按照神性是于万代之前受生于圣父,而且在以后的日子里,为了我们,也为了拯救我们,按照其人性为童贞女马利亚——上帝的生育者(上帝之母)所生。”

(5)“单一而相同的耶稣基督、圣子、主、独生的,具有两种本性。这两种本性必须不被混淆,它们没有任何改变、没有任何区分、没有任何相互分离的本性。” 87

(6)“两种本性的不同绝不因为两者的结合而被取消,毋宁说每一存有的特性被保持下来,并结合在一起形成一个位格和一个实体。他不是分裂或区分为两个位格,而是单一的相同的圣子,独生的,作为道的上帝,主耶稣基督。”

在这个文件中,就像在类似的文件中一样,我们看到非常熟悉的哲学术语被转而运用为礼拜仪式上的语言和诗意的语言。这些说明的否定方面是明显的。肯定方面则是更为引起怀疑的。罗马的理论得到胜利,但可能有不同的解释。东方教会对决议感到失望。从亚历山大里亚来的代表没有签

署文件,如果他们签署同意这么一个与大众的要求相反的文件回到家里,一定会在回去时就被狂热的教士们打死的。东方教会对卡尔西顿会议的反对,就其激进方面而言,就足够有力地使东方与罗马分裂,以致它容易成为伊斯兰教清教徒的反应的牺牲品。这对埃及和它的邻国的基督一性论教会特别真实。他们全为伊斯兰教的反应所吞没了。我称这种情况为清教徒的反应,即是说,这是对基督教越来越沉落于其中的圣礼迷信形式的反应。我有一个观点——我不知道弗罗诺夫斯基神父是否同意——如果东方基督教采纳了位格性和历史的因素,则伊斯兰教的攻击不会像过去发生的那样成功。与此相反,这一区域的基督教掉进迷信之中越来越深,因此,对伊斯兰教类型的反应就日益敏感。

卡尔西顿会议的决定一部分被否定,一部分被放在一边。从公元 482 年至 519 年之间,东方与西方教会出现了第一次分裂。卡尔西顿会议的决定在西方教会中是维持着的,东方教会则或者拒绝它,或者改为以基督一性论去解释它。在查斯丁皇帝(Emperor Justin)主持重新联合之后(公元 519 年),基督一性论在亚历山大里亚成为胜利者,这是激进地转回到西里尔和他的着重于两个本性的统一。在道成肉身的神性与人性的结合之后,只有 88 一个本性是存在的。按照基督的复合的本性,按照他的位格,按照他的意志,基督是单一的。在这种结合之后,就没有了本性或动力的二元性,更多的激进的基督一性论者认为,卡尔西顿会议的决定和利奥教皇断言的两个本性和两个动力均应被谴责。这些基督一性论者认为,由于马利亚的怀孕,基督的肉身进而成为神了。这实在是把马利亚作为女神。激进派认为,他们的论敌崇拜某种可以死亡的东西。他们需要的不过是没有人的相对性的地上的神。

4 拜占廷的莱昂提乌斯

查斯丁尼皇帝(Emperor Justinian)要求卡尔西顿决议派和基督一性论派重新联合。他在这一点上采用修道院的神学家拜占廷的莱昂提乌斯(Leontius of Byzantium)的理论。这位神学家把西里尔和利奥的观点结合起来,提出了一种经院哲学观念,他认为这是对长期没有解决的基督论问题的一种解决办法。莱昂提乌斯认为在基督中的人的本性并没有它自己的 hypostasis(实体);它是 anhypostasis(没有实体)。在这里 hypostasis 意思是作为

一种“独立的存有”。与此相反,人的本性则是 enhypostasis,这个词的意思是人的本性在神的逻各斯的本质之中。这里,我们已经达到经院哲学的理论了。当这个学说提出 enhypostasis(人的本性在神的逻各斯的本质中)时,我们并不真正知道这个词的意思是什么。但它被提出来的理由是显而易见的。这个问题是:两个本性能否缺乏一个独立的“头”,即一个实体,而存在呢?回答是它们不能这样存在。因此,基督有代表两个本性的单一的实体。

人的本性的存有是在逻各斯之中。这意味着安提阿学派的神学,包括西奥多的神学在内,都必须被谴责。这个拜占廷神学的宗教意义表现于崇拜仪式和神学表述中的关于耶稣受难的斗争中,这是非常明显的。treis-hagion(三倍的神圣)也被扩大为这样的公式:“神圣的上帝……全能的……不朽的,他为我们而被钉死在十字架上,怜悯我们。”神圣的 trias(三一)之一在肉体中受难。尽管这个观点受到罗马的抗议,但在公元553年在君士坦丁堡的第5次公会议上通过,并作为教义存在。这次会议以14条强烈谴责表示它自己的意见,强调两种本性只是理论上有所区别,并不是实际上的区别。逻各斯的位格已经变成一个人的人格中心。人的本性没有它自己的人格的特征。这是决定性的论点,因为如果是这样,则他如何能帮助我们?被钉在十字架上的耶稣是真实的上帝和荣耀的主,是三位一体中的一位。耶稣基督与逻各斯的同一是完全的。如同在圣像中,耶稣出现在黄金铺地的环境中,人的位格性已经消失了。

然而,西方并不是这么容易被战胜的。一种西方的新反应出现了。提出的问题是:耶稣基督的单一的位格是否有一个或两个意志。这时候的斗争是在 Monothelites(一意志论派)和 Dyothelites(二意志论派)之间进行。这时候,西方就占上风了。基督有两个本性,也有两个意志。人的本性不是为神的本性所吞没。只有我们认识到拯救是如何与个人、与历史、与个人生活相联系这个关键问题,整体的发展问题才能被把握。在这一点上,西方是了解的,而东方则没有了解。

东方必须进行的最后一个争论是圣像问题。Eikon这个词意思是“形象”。圣像是教会的教父和圣者的形象。圣像应受尊敬,但不是受崇拜。如果有人问,这个区别实际上意味什么,则我们就必须说,在一般人的了解中,尊敬总是发展成为崇拜。

我们已经考察了卡尔西顿公会议所制定的基督论的兴起和以后的命

运。通过这一切,可能已经有一种对东方教会所强调的存在一种隐藏的反抗议。这是可以理解的,因为这一点对你们来说,并没有像我们说的宗教改革或现代神学那样的极大的重要性。但是情况是这样的,如果你知道早期发展中的基本问题,并真正地了解它,其他的事情就比较容易了。另一方面,如果你知道当代的情况,而不知道这些基础,则任何事情都是空洞的。这就像修一栋房子,从房顶修起,而不是从基础修起来。我相信,古代基督教神学的发展是真正的基础,这基础必须立刻在圣经基础之后被注意。

卡尔西顿会议的学说,虽然我们想起它使用希腊词汇于基督教神学,但它总是为我们西方神学、甚至为东方神学挽救了耶稣形象的人的方面。这个人的方面已经濒临到完全为神的本性所吞没的边缘了,如果这样下去,则基督教在西方的继续发展,包括宗教改革都将不可能了。这就是卡尔西顿会议及其决定的重要性。东方并没有真正加以接受,而是改变了它的形式,将它纳入思考和行动的圣礼的方式中。

在要了解基督论学说的几个阶段时,始终要记住两个概念:(1)这个存有体有两个“头”,即神性与人性,在这里,没有统一;(2)这个存有体的一个方面已经消失,人性已消失了,留存下来的本性是逻各斯的本性,上帝自身的本性,所以当耶稣行动时,它不是神性的东西和人性的东西的统一,它只是正在行动中的逻各斯。因此,一切的挣扎、不确定性、失望和孤独,如像四本福音书中所表达的,似乎是耶稣所体验到的,但其实不是真实的经验。它们是没有影响性的。这是东方教会发展中的危险。这个危险为卡尔西顿会议的决定所克服。我们必须感谢东方教会,他们可以违反它自身的基本感情而这样做。《旧约》的力量和耶稣作为人的方面的完整形象的力量使东方教会在这方面不陷于失败。

J 亚略巴古人(托名)狄奥尼修斯

亚略巴古人狄奥尼修斯是古典的基督教神秘主义者,东方教会史上最有趣的人物之一。他对西方教会也是十分重要的。在《使徒行传》第17章第34节中,我们读到一个叫狄奥尼修斯的人,保罗在亚略巴古讲道之后,他随从保罗。他的名字被生活于大约公元500年左右的作者所使用。在传统

中,这个人被认为是与保罗谈过话的真正的狄奥尼修斯。他在狄奥尼修斯这个名字下写他的书。我们现在认为是伪造的著作,在古代那是一种写作的习惯。这并不是在专门的或道德的意义上借著名人物的名字来写自己的著作的卑劣行为。一直到 15 世纪,这个伪造的实情才在历史上确定下来。确定的历史事实是,写这本书的人大约生活于公元 500 年左右,他写这本书借用了保罗在雅典的伙伴的名字,以便使这本书得到权威性。这本书于公元 840 年左右被西方的伟大神学家埃里金纳^①译为拉丁文。整个中世纪 91 都使用这个拉丁文译本,并有许多经院哲学的注释者为它做出解释。狄奥尼修斯代表希腊发展下来的拜占廷末期哲学的主要特征。他是新柏拉图主义和基督教的中介者,也是大多数基督教的神秘主义之父。他的一些概念奠定了东方和西方大多数基督教神秘主义的基础。有些概念(如教阶体制[hierarchy]),进入了日常用语,大大帮助了形成罗马的西方教阶体制。

我们有两本他的主要著作:《论神圣名字》(*On the Divine Names*)和《论教阶体制》(*On the Hierarchies*)。后一本书分开论述天上的和教会的等级制度。“等级制度”一词可能就是由他创立的,至少我们不知道有什么别的人在他之前使用过这个词。hierarchy(等级制度)这个词由 hieros 和 arche 两词构成,hieros 意思是神的、神圣的,arche 意思是原则、力量、开始。因此,狄奥尼修斯把这个词定义为“对于知识和功效的神圣等级体系”。这个定义很大程度上阐明了一切大公教会的思想;它不仅是本体论的,而且是认识论的。不仅在存有体上有等级,而且在知识上也有等级。神圣的等级体系取自新柏拉图主义,它是亚里士多德和柏拉图(*Symposium* [《会饮篇》]中)后首次得到充分发展的思想。最重要的人物是普罗克洛^②,他是经常被人 与黑格尔相比较的新柏拉图主义哲学家。他有同样的三一思想——正题、反题、合题——并把一切实在均纳入这样的神圣等级体系中。

狄奥尼修斯令人惊奇的事在于,这个体系出现于希腊世界的末期,它总结了希腊智慧所说的关于生命问题的一切东西,并被介绍进基督教,为基督教所利用。不久之前,这个体系还被背教者尤瑞安运用为反对基督教的

① 埃里金纳(John Scotus Eriugena, 810—877),爱尔兰神学家和哲学家。——译者

② 普罗克洛(Proclus, 410—485),希腊哲学家,新柏拉图主义者。——译者

工具。因此,尤瑞安和基督教神学家相互之间所进行的生死存亡的战斗,现在却被一位希腊基督教神秘主义者和神学家(托名)狄奥尼修斯(Pseudo-Dionysius)统一起来了。

另外一本书是《论神圣名字》。“神的名字”这个词也是新柏拉图主义的词,当新柏拉图主义者把一切异教的神均纳入他们的体系中时,他们使用了这个词。他们怎么能这样做呢?因为他们使用了哲学的批判主义原则,按照这个原则,当时没有受教育的希腊人确实实地信仰异教的神。直到当时还有这个传统,还存在民众的宗教,因此,有些事还要用这些神的名字去做。他们企图用这些名字来表明神的性质。这些名字在神圣根基和神的流溢中表示不同的等级和力量。这些名字指出力量、爱、能量性以及其他的美德等原则,但不能把它们当作特别存有体的名字。这意味着,我们如果用现代的语言来说,则这些名字是发现了我们关于言说神的符号性质。论到神圣名字的著作在整个中世纪出现了很多。神学家写书论述我们用以指上帝的任何事物所具有的符号意义。他们当时没有用“符号”(symbol)这个词,但他们用“名字”作为特征或属性的表达。如果我们遵照古典神学在这方面的洞见,则我们不会像我们经常做的那样,把上帝说成只是符号的。这个“只是”是非常错误的!这个错误在我们方面,因我们掉进了一个拘泥于字面意义的错误。宗教改革者,特别是加尔文也反对这种拘泥于字面的观点。

我们用以说到上帝的任何事物的符号解释符合于狄奥尼修斯提出的上帝观念。我们如何能知道上帝的事?狄奥尼修斯回答说,有两种方式认识上帝。一是肯定的方法或肯定神学,就是一切名字是肯定的,它们就应当归之于上帝,因为上帝是任何事物的根据。因此,上帝被任何事物所指称;每个事物均指向上帝。上帝必须以一切的名字命名。但是,第二,有一种否定神学的方式,它否定上帝可以用无论什么事物来命名。上帝甚至是超越于神学可以给予他的最高的名称的。上帝超越于灵,超越于善。像狄奥尼修斯所说的,上帝是超本质的,上帝超越于柏拉图的理念,即本质,超越于一切最高的东西。上帝不是最高的存有,而是超越一切可能的最高的存有。如果我们说上帝是神性的存有,则上帝是超越的神性,超越上帝的,因此,上帝是“不可说的黑暗”。由这种词的结合,他就上帝的本性出发,否认上帝可以被说到或可以被看见。因此,一切的名字被归之于上帝之后,它们都必须

消失。甚至“上帝”这个神圣的名字本身也应当消失。也许这是我在《存在的勇气》一书的末尾所说到的关于“超越上帝的上帝”(God above God)的思想来源——当然这是无意识的相同——即是说,“超越上帝的上帝”是一切存在事物的真实根据,这个上帝是在我们所能给予的名字之上的,甚至是在最高的存有这个名字之上的。

重要的是肯定方面与否定方面都引导到同一个结果。在两种情况下语言的形式都是被否定的。如果你谈论上帝时,你最好是说,你不能谈论上帝,即是说,你没有说到任何特殊的东西。当然,这是关于上帝必须说到的第一件事,因为就是这一特点使他成为上帝,即是说,他是超越于任何有限事物的。甚至在这个意义上,统一和三一的问题都消失在上帝的深渊之中。因此,上帝是超越本质的,超越柏拉图的理念的,也是超越于一切数的,它甚至是超越于“元一”这个数的——所以在这一方面,就没有“三”或“一”或“多”的区别。当说到上帝是“元一”时,可以把这个观点翻译为它意味着上帝超越于一切的数,甚至超越于“一”这个数。只有在这个基础上,我们仍然可以说到“三一”,说到在世界中的无限自我表达。 93

这个深渊的“元一”,是一切存有体的来源和实体,流溢出事物的光,这个光是一切事物中的善。光是一种符号,不仅为了认识,而且也为了存有。这就像希腊哲学家巴门尼德所说的什么地方有存有,什么地方也有存有的逻各斯。这个光,是存有和知识的力量,是与它自身相等同的;它是不可动摇的,无穷尽的。有一条向下的道路,有一条向上的道路。我们在赫拉克利特的哲学中已经知道了这一点,他说,在一切事物中有一条从土经过水、经过火而达到气的道路,也有一条从气回到土的道路。即是说,在任何活生生的存有中有一种基本的张力,即存有发展下去的创造力和存有向上发展的拯救力的张力。这个向上发展道路的三个阶段是净化、光照和联合。净化(Purgation)是伦理的、禁欲的领域的纯洁化过程,光照(illumination)是神秘的理解力的领域,联合(union)是完美的状态,即回到与上帝统一为一体。在这最后的阶段中,有些事物发生了,狄奥尼修斯把它称为神秘的无知。这同样的事物通过库萨的尼古拉^①的“有学识的无知”(docta ignorantia)的观念而与现代世界联系起来。狄奥尼修斯与库萨的尼古拉均认为这是唯一终

^① 库萨的尼古拉(Nicholas of Cusa, 1401—1464),德国哲学家、神学家。——译者

极的真知。“无知”这个词是说,当我们深入到万物的根基时,我们就不再知道任何特殊的事物。因为任何特殊事物都是变迁的,它不能是终极的实在和真理。如果你从各种变迁的事物深入到终极,你就达到了永恒的岩石;你就有了独自停留在这个岩石之上的真理。

这个基本的实在以等级表现出来,称为等级制度。从上到下的过程是流溢的过程,从下到上的过程是拯救的过程。等级制度表现这两个过程。它们是神的深渊流溢的道路。同时,它们也是神的深渊启示的道路。就它能被启示出来而言,在向上的拯救的道路上与上帝联系在一起。从向上道路的观点而言,等级制度有在一切存有与上帝之间建立尽可能最大的相似性和联系的目的。旧的柏拉图的公式:“存有尽可能与上帝相等同”也为亚略巴古人所利用——越来越走近上帝,最后与他联合在一起。

每一个等级都从上一个等级接受它的光,并把这个光传到下一个等级。在这一方式中,每一等级同时是活动的,又是被动的。它接受存有的神圣力量,并以一种受限制的方式把它传给下一个等级。但是,这种等级体系最终是二元的。有两个基本不同的等级,即天上的等级和地上的等级。天上的等级是柏拉图的本质或理念,在本质或理念之上是上帝。本质或理念是上帝的第一次流溢所产生的。狄奥尼修斯把这些本质或理念解释为天使的等级。这是出现于晚期犹太教(即《旧约》与《新约》之间这一时期的犹太教)的观点的发展。天使的概念——它是一种符号化的人格概念——与实体化的本质或存有的力量混合在一起。他们变成同一个存有,并代表天上的等级。如你需要用今天有意义的方式去解释天使的概念,那么,你就可以把它们解释为柏拉图的本质,或存有力量,而非为特殊的存在物。如果你解释它们为后者,则这一切均成为原始的神话了。另一方面,如果你把它们解释为在本质中、在存有的力量中的存在的神圣力量的流溢,则天使的概念就变成有意义的,也许还是重要的。作为有翅膀的小孩的天使这种带感情的形象,与作为存有力量的神圣流溢这个伟大的概念没有关系。

地上的教会等级是天上等级的形象。天使是神性深渊的属灵反映。天使始终注视着神,并且是神的存有力量的直接的接受者。他们总是渴望与神达到等同,并回到神之中。对我们来说,天使是第一批启示者。如果我们以这种方式了解问题,我们就可以了解天使是神在其中首先表现它自身的意义的根据。有三个系列和三个层次的天使——当然,这是经院哲学的学

说——使它可能与地上的等级做模拟。地上的等级是属灵存有的力量。从这里,我们可以学到许多中世纪的实在论的学说。地上等级是:

(1)三个圣礼:洗礼,主的晚餐,振坚礼。

(2)三种神职人员的等级:助祭,司铎,主教。

(3)三种非神职人员的等级:不完美者,这些人甚至不是教会的成员;平信徒;有特殊功能的修道士。

这九个地上的等级作为中介使人的灵魂回到上帝。他们都是一样必需的,而且全都有相等的存有力量。作为唯名论所教育出来的人们,你们立刻会问,作为等级,圣礼与人们(神职人员和平信徒)相等同是什么意思呢?这只有了解到人们在这里的功能是圣礼的力量的承载者,是存有力量的承载者之后,你们才可以理解这个问题。对圣礼的真实性也是这样。这是狄奥尼修斯称这九个为等级的原因。它们全是存有的神圣力量,他们有些体现为人,有些体现为圣礼,而有些作为个人只具有成为教会会众中的信仰者的功能。

这种等级体制使地上世界也进入等级体系之中,因为地上的事物,诸如声音、色彩、形式、石头,都被用于表现教会等级(特别是在圣礼中)。一切实在均属于教会的实在,因为教会的实在是表现于上帝的存有和知识的不同等级中的等级的实在。在教会的奥秘之中一切事物被解释为它们表达神的深渊的符号力量。它们表达上帝,它们指导一切事物回到上帝。教会的奥秘深入到内在的神性,深入到万物的神圣根基,因此,万物潜在地包含于其中的符号系统就被建立起来了。这是拜占廷文化的原则,即是把实在转化成指向永恒的东西,不是像西方世界那样改变实在。 96

因此,东方的等级制度思想更多地是垂直以深入到它的深层去解释实在,而新教的上帝之国这一概念,则是属于一种水平层面的神学。用东方和西方的角度来看这处境,则东方缺乏去改变现实的历史路线上的能力,因此,首先成为伊斯兰教打击的牺牲者,其后又成为马克思主义打击的牺牲者。另一方面,当我们检查自己的文化时,无疑可以说,我们很大程度上失去了垂直的方面。我们总是向前走;我们没有时间停在某个地方看一下天上与地下。

要理解我所说的为了神圣根基使一切事物都变得通体透明,我们应该看一下艺术问题。在我们的拜占廷镶嵌工艺品中,大多数是半透明的宗教

图画。这些镶嵌工艺品完全没有描写出现于水平线上的任何事物的趋向，它们需要表达的是通过出现在时空平面上的各种实在事物而显示出神圣的临在。它使各种事物成为指向它自己的深层的象征。这是镶嵌工艺品的伟大性质。纽约的大都会艺术博物馆有一些这种艺术品的例子。在那里，你能感受到神圣超越性的表征，甚至这些主题完全是属于地上的——动物、树木、政治人物、宫廷妇女。每一种表征均有其终极的象征意义。在拜占廷教会中的最后一个大争论与圣像或神像有关。因为拜占廷文化相信以圣像的力量去表示事物的神圣根基。民众的信仰会把圣像的透明性与神的力量混同起来，这有很大的危险。因为神的力量通过圣像是有效的，但不能与圣像相等同。这整个的斗争是在圣像的透明力量的意义上，对东方来说，这是本质的，因此，大多数伟大的艺术都从那里产生，然后征服了西方，危险就在西方变得如此巨大，以致罗马教会部分地屈服了，后来又为新教所打击，特别是为宗教改革打击，其结果是新教完全把圣像从教堂清除出去了。因此，在

97 加尔文主义中，自然界的事物失去了它们的透明性。这就是圣像破坏运动的意义。这种对迷信方式的反动是可以理解的。在迷信方式下，许多罗马公教信徒对他们的圣像祈祷。但是，我们认识到，通过相同的方式，一切自然物均失去它们的透明性，人们不能对它有如此的确信。事物变成仅是技术活动的对象，自然界变得非神化了，自然界表现神的功能就失去了。我们可以说，拜占廷文化所要达到的结果是使一切实在属灵化。这不能与理想化相混同，它们是两个完全不同的东西。霍夫曼的耶稣图像是一种理想化。拜占廷的耶稣像有透明性，但它不是理想化的图像。神圣的奥秘是可见的，不是带有理想性质的、男子汉般俊朗的、令人愉快的人的存在。所以我将说，东方教会代表我们已经失去的某种东西。因此，我特别喜欢东方正教教会参加世界教会联合会，这样就可以使各国教会与它们相交往。我们不应想象自己不能从它们那里学到什么。可能在几个世纪的更亲密接触之后，东方教会的深层方面可再次进入西方思想之中。

西方也接受了狄奥尼修斯的体系。有两件事使这种接受成为可能，它使这种神秘主义基督教化，同时它也受到基督教的洗礼。第一，是流溢说不被理解为一种自然的图画，而是被理解为一种人格的图画。由于上帝的仁慈，他给予一切存有体以存在。这就超越了异教的思想。在这里，人格主义的因素参加进来了，新柏拉图主义的二元论被去掉了。第二，等级制度在基

督与教会的周围建立起来。一切事物只有在与教会和基督的联系中才有它们的光照的力量和统一的力量。基督不是一种与其他等级体系一样的等级制度。这种思想是为《尼西亚信经》所否定了的。但基督是上帝的彰显。它出现在每个等级制度中,通过每个等级体系而起作用。在这种方式中,存在于新柏拉图主义中的异教的诸神和各种奥秘的体系就被克服了。在这种方式下,西方教会可以接受等级制度和奥秘的体系。作为一种结果,中世纪的神秘主义不是与教会等级制度相对立的。它们一起发挥作用,只是更晚些时候才发生斗争。

K 德尔图良与西普瑞安

98

我们首先要讲到的西方教会的两个人是德尔图良和西普瑞安^①。我们已经在讲激进的属灵主义和激进的终末论的孟他努派时,讨论到德尔图良的观点。他是孟他努派运动最主要的神学代表。我们已经讲到,他凭自己的能力提出了三位一体论和基督论的公式,这些公式由于罗马的压力,最后战胜了东方教会提出的其他建议。其次,我们已看到,他是一位斯多葛学派哲学家,按照斯多葛学派的观点,以激进的方式运用理性提出了他的理性主义体系。但是这同一个德尔图良也知道基督教有一些矛盾的因素。他说,人的灵魂自然而言就是基督教的(*anima naturaliter christiana*),因此,猜想他也是那位说出下列的话的人——尽管他实际上没有这样说——“我信仰,因为它是荒谬的”(*credo quia absurdum est*)。德尔图良实际上说的是:“上帝的儿子死了,它以一切的方式为我们所信仰,因为它是荒谬的。耶稣被埋葬了,他又复活了,这个事实是确实的,因为它是不可能的。”这个 *paradoxa* (矛盾)是两个因素的混合。第一,它表达出在实存条件下上帝出现的那种惊异和无法预期的实在。第二,它是以罗马演说家使用拉丁语的方式,按照修辞学原则表达这个概念。不能把这个话看成字面上的意思,而是借助于一个矛盾,指出基督的不可能性的实在性。现在,人们把这个话改变为一个公式,即“我相信,因为它是荒谬的”。但德尔图良并没有说过这句话。按

^① 西普瑞安(Cyprian,约200—258),北非拉丁教父,迦太基主教。——译者

照这个观点,他也不可能提出这样一个清楚的教义的公式,并且,作为一个斯多葛派的哲学家,他也相信逻各斯的统治力量。

在德尔图良的学说中,也着重于罪的问题,这后来成为西方教会的重要问题。他说到 *vicium originis*(原罪),并把原罪等同于性的问题。他以这种方法预示了罗马基督教的长期发展,贬低性的要求,并提出罪的普遍性的观念。

99 德尔图良认为圣灵是一种纤细的实体。这也是一种斯多葛学派的观点。这种纤细的实体称为圣灵,或恩惠,或爱。这三个词在天主教神学中是指同一个事物。因此,罗马天主教神学可以讲到 *gratia infusa*,即灌注进去的恩惠。像一种液体灌注进去,即把一种纤细的实体灌注入人的灵魂之中,并转化为人的灵魂。这是罗马天主教圣礼思想中的非人格主义因素。这种恩惠能通过圣礼而灌注进临终的涂油礼所用的油中,注入洗礼的水中,注入圣餐的面包中,因而进入人的灵魂。这种观点具有一种“属灵的唯物主义”的来源。可以说,它在罗马教会中起了巨大的作用。

最后,德尔图良提出了禁欲主义的观点,即对一己动态的实在进行自我否定,这是接受上帝的实质性恩惠的方式。他使用对罪的“补偿”(compensation)这种法律的语言;禁欲主义是对罪的否定特征的补偿。他也使用“满足”(satisfaction)这个词。通过善功,我们能够满足上帝。他也说到“自我惩罚”(self-punishment)。按我们自己惩罚自己的程度,上帝将不惩罚我们。所有这一切都是法律性质的思考,虽然德尔图良本人不是法官,但所有罗马的演说家和哲学家都使用法律的范畴。一般说来,这是西方的基本特征,它成为以后罗马教会发展的决定性因素。

西普瑞安是北非主教,他对教会论有很大影响。西普瑞安讨论的教会问题是一个非常接近生活的问题。由于有对基督教的迫害,其结果就有一些人成为失落的人(*lapsi*)。这是指由于在迫害中宣布放弃对基督教的信仰,或者提出寻求异教权威保护的书籍,或者在大拘押中告发教友的人们。这些人希望回到教会并克服引起他们堕落的弱点。谁应当被允许回到教会?教会不能接受那些完全堕入邪恶的人。谁来决定哪一个人适合于回到教会?通常的教导是说要那些有“灵性”的人才可以做出决定,即是说,要那些已因迫害而受折磨的人,或者那些以其他方式证明了他是完全可以信赖的基督徒的人,但这种方法完全是过去时代的遗留,在其中,“属灵”一直

超过“职责”占有统治地位。但现在职责需要把这个过去时代的遗留放在一边,把这个决定权拿过来,主教负责教会,他必须对失检的人有决定权,他并且应当以自由的方式做出决定。他应当接受那些堕落过,而且不只一次堕落的人,同样也可以接受其他那些死去的罪人。 100

另一方面,这种教导仍然是有效的:就是圣灵决定某个人是否可以属于教会。所以西普瑞安说,主教是属灵的人,那是有圣灵的人,是从早期使徒以来的圣灵的继承者,就是使徒的继承人。在这种方式下,圣灵变成职位的资格。这就是职位的最大胜利,现在圣灵与职位连在一起,圣灵就被称为继承的圣灵。这是一种观念的转移,神职人员由于担任神职,就被给予了神恩。一切神职人员中最高的,教皇本人,就体现了上帝在地上的恩惠。

另外一个与生活有关的问题是如何对待那些由异端分子和分裂分子进行洗礼的人。我希望你们明白这两者的区分。异端分子是那些有不同信仰的人,他们是由于基督教会的教义不同而背离道路的人。分裂分子则是那些遵循一种特殊的教会政治发展路线,从教会分裂出去的人,那或许由于主教之间的斗争,或许由于不愿意接受罗马的主教。因此东方教会与西方教会的分离,被称为一种分裂。西方教会并不把东方教会看成异端的教会,而是看成一个分裂的教会。新教则被看成是一场异端的运动,因为这是信仰的基础本身在危险中,而不仅是拒绝承认罗马主教。

现在产生的问题是,为这些团体之一所洗礼的人们,如何可以被接受为自己教会会众的成员。回答是按照所进行的洗礼的客观性来决定。洗礼的有效性不能依据于进行洗礼的人。我们将看到奥古斯丁如何贯彻这个观点。西普瑞安的教会观点是这一切的基础。

(1)“那些不把教会作为母亲的人,也不能把上帝看成父亲。”“在教会之外,没有拯救。”(*extra ecclesiam nulla salus*),教会是能获取拯救的组织。这表现出与早期基督教时期发生了变化。在早期基督教中,教会是一个圣徒的群体,而不是能获取拯救的组织。当然,在早期基督教中,拯救也是发生在教会之中的;人们是在教会中被拯救而离开异教的信仰和魔鬼的共同影响的。但是教会本身并不被认为是拯救的组织,而是作为圣徒的群体。在西普瑞安学说的这一着重点上是与西方的法律思想相一致的。 101

(2)教会是建立于主教管区(*episcopate*)的。这是依据于神圣律法的,因此是信仰的对象。“这样,你必须知道,主教是在教会中。教会是在主教

中,而且,如果一个人不服从于主教,则他就不是在教会中。”这是主教管区主义(episcopaliamism)的最纯粹形式。虽然它与这个词的现在意义所指的东西有些不同。

(3)教会的统一相应地置基于主教制的统一中。一切主教都代表这种统一。尽管一切主教是平等的,但这种统一有一个具体的代表;那就是彼得和他的辖区。彼得的主教管区(The See of Peter)是这样的教会,“从这个教会产生教士的统一,天主教会的发源地和根基。”这是奥古斯丁以前就提出了的观点。由于这个观点的提出,虽然西普瑞安并没有想到,但是罗马的首领以比他所表达的更为激进的方式设身处地就成为不可避免的了。

(4)主教是 sacerdos——即拉丁语的司铎。司铎的主要功能是献祭。司铎在主的晚餐上献出这些东西,因此,重复对各各他的献祭。“他模仿基督所做的事;他在教堂之内给上帝圣父以真实的和完全的献祭。”在这里,这也不是像天主教的弥撒那样相同的东西,但它不可避免地导致这一情况。在原始民族中,就更是这样。他们有其实实在的思想,并且倾向于把象征的东西看成实在的东西。罗马教会的许多基础早在大约公元 250 年,在西普瑞安还活着时已经存在。无论我们说了些什么反对罗马教会的话,我们不应忘记是早期基督教的发展导致这种情况。当今天有人讲到第 1 到第 5 世纪这 500 年间的一致时,这是一种误导。当然,新教、天主教和正教在主要的宗教会议的决议上是一致的,但仅仅是表面上的一致,因为这些事情的生活的意义与宗教改革者建立的新教学说是完全不同的。如果你看一下像西普瑞安这样的教父,你就可以看出这种区别。没有一个新教教徒可以接受这种观点中的任何一点。

让我们总结一下西方人的一些传统观点:

(1)人们可以提到这些一般的西方的实践活动倾向,上帝与人之间的律法关系,对一般基督徒的更强烈的伦理冲动,这不是涉及他们自己,而是涉及世界。我们可以把终末的关怀包括在这实践活动之中,而不是着重于对神秘学和神秘主义的关怀。总之,我们可以说,西方的特征从一开始就是律法,而不是参与。

(2)罪的观念,甚至原罪的观念差不多完全是西方的。东方人的主要关怀是死和不朽,错误和真理。西方人所主要关心的是罪的拯救。例如,圣安布罗斯对使徒保罗这位关于罪和拯救的主要教师是有极高评价的。安布

罗斯被称为 *doctor gentium*, 即各民族的教师。保罗掌握了知识的关键。彼得掌握了权力的关键。整个中世纪的历史都连续不断地有彼得和保罗之间的斗争, 也可以说是知识关键和权力关键之间的斗争。最后是知识的关键在宗教改革中占了上风, 而权力的关键则在罗马教会中占了上风。因此, 按照安布罗斯的看法, 神恩首先被了解为罪的赦免, 而不是作为我们在东方的柏拉图的态度所看到的神化。

(3) 后面一点有下列的结果: 西方的基督教着重于基督的历史的人性、基督的谦逊, 而不是基督的荣耀。例如, 我们以庄严的敬畏之情站在罗马的圣萨比纳(St. Sabina)教堂的门前, 你在第一流的木刻耶稣受难像前得到解救。这个教堂的门是世界著名的, 它来自第 4 世纪。在这里, 西方表明它与一切镶嵌工艺品中所表现的荣耀的基督分离了, 这是比许多神学公式更具有象征性的东、西方教会的区别。当然, 同样的情况也表现在神学公式中。我们在研究卡尔西顿会议时所说到的东西, 现在可以由那文纳(Ravenna)教堂中的镶嵌工艺品与圣萨比纳教堂的门相对比得到, 前者是那时在拜占廷的影响下完成的。在那里, 你发现两种基督论清楚地图像中表现出来。其中之一, 你看到了一位有极大权力的宇宙之主, 具有一切荣耀的世界的审判者, 或者作为升天的元一, 以他的庄严为天使、人、禽兽和自然界无机物所环绕, 这一切东西都参与到他的荣耀之中。在另一个形象中, 则你有了受难的基督的令人惊奇的呈现——从另一方面说, 也是使人感到不幸的呈现。前者是亚历山大里亚的基督论, 它体现出基督的身体的存有为神的形式所吞没了。后者则是安提阿的罗马的基督论, 它比包括基督受难的人性在内的其他方面更强调基督的人性。这提供了一个例子说明情感上的区别。因此, 我们有了在整个西方绘画史上的最令人惊奇的、最残酷的、最具有破坏性的耶稣受难像的代表作。我们有许多早期哥特式的受难像, 这也许是现代教堂的管理人所不允许陈列的, 他们是那样地丑陋。恰如耶稣受难像是一件美丽的事情! 但它是丑陋的——这是西方可以接受和可能了解的东西。

(4) 西方比东方更为强调教会的观念, 教会在某些方面是按照罗马国家的法律结构建立的, 带有一种权威的原则, 带有双重的律法, 即教会法与民事法。等级制度的权力集中表现于教皇制度; 每个人亲身参与忏悔的圣礼, 甚至修道士也是亲身参加的。

L 奥古斯丁的生活与思想

现在我们讲到比任何人更典型的西方教会代表,他的理论是谈及西方教会的一切的基础。奥古斯丁生活于公元354年到公元430年。他的影响不仅荫照了其后的一千年,而且包括了直到现在的一切时期。在中世纪,他的影响达到这样的程度,甚至那些在神学理论和方法上攻击他的人,即受到亚里士多德影响的多明我修会修士(the Dominicans),也经常征引他的著作。托马斯·阿奎那是中世纪的奥古斯丁主义的最重要反对者,但他经常从肯定的理解上征引他的著作。

104 奥古斯丁也是一切宗教改革者在他们与罗马教廷进行斗争时经常征引的神学家。由于他是柏拉图主义者,他深刻地影响了现代哲学,例如,他对笛卡尔(Rene Descartes)及其学派,包括斯宾诺莎(Benedictus de Spinoza)有巨大影响。他也影响了现代神学。我毫不含糊地说,我自己和我的整个神学更多地是站在奥古斯丁的传统上,而不是站在托马斯·阿奎那的传统上。我们可以追踪一个从奥古斯丁到中世纪的方济各修会修士(the Franciscans)的思想路线,然后是宗教改革者、17世纪至18世纪的哲学家,再后就是德国古典哲学家,如黑格尔,到当前的宗教哲学。在一定程度上,它不是经验的宗教哲学。我认为,经验的宗教哲学这个词就是有矛盾的,这不过是以每个人的真理的直接性为基础的宗教哲学。

1 奥古斯丁思想的发展

要了解奥古斯丁,我们必须按照7个不同的方面去追踪他的思想的发展,然后在第8个方面说明他的思想内容的否定方面。

(a)这7个方面的第一方面可以帮助人们了解这位最伟大的教父的广泛影响,就是奥古斯丁所依赖的其母亲的虔诚。这意味着,同时他也依赖于基督教的传统。这使我们想到柏拉图的情况。当柏拉图写作时,他是写出了他所从属的雅典贵族的贵族政治传统。但这个传统在自我毁灭的伯罗奔尼撒战争(Peloponnesian War)中结束了。然后,贵族政治被消灭了,不仅是作为人的份子,而是贵族政治的原则本身也被消灭了。所以柏拉图所记在

心里的是一个政治与哲学存在的理形,它是一个形象,没有更多的实在。因此,我必须警告你们一点!柏拉图的名字比别的希腊思想中的任何东西都更为重要,甚至比亚里士多德也更重要。但是不要认为在晚期的古代世界中,柏拉图总是最有影响的人。他的确有一些影响,他的著作《蒂迈欧篇》(*Timaeus*)差不多是晚期古代世界的“圣经”。但他不能发挥真实的影响,因为他提出的任何事物都是在纯粹本质的领域中,并没有历史的基础。在这里,我是按照纯粹的经济唯物主义思考的。如果社会的和经济的条件不再存在,如果一种文化已经达到某一状态,它就不能受来自过去的一种观念的理形影响,更不要说是转变了。我们今天也有—种类似于此的情况,这就是回到中世纪,罗马教会的力量越来越增长与这种渴望有关。但这是不可能成功的。我们不能回到中世纪,虽然这是每个天主教徒所希望的。因此,当柏拉图写他的《国家篇》(*Republic*)和后来的《法律篇》(*Laws*)时,在这些著作中包括这种哲学思想的一切因素——这些书包括那同一时期的社会的、心理的和宗教的思想——在某种意义上,他是作为反动的思想家(a reactionary)而活动的。“反动的”这个词,我这里的意思是指他所追求的东西是过去的事情了,并且不能重新在罗马帝国的时期建立起来。这就产生了一种空虚感。在这种空虚感中,犬儒学派(the Cynics)、怀疑学派和斯多葛学派比柏拉图更为重要,因为它们适合于当时的形势。是斯多葛主义,而不是柏拉图主义控制了以后的古代世界,但是柏拉图在中世纪又回来了。

奥古斯丁的情况完全相反。在柏拉图体系中是一个伟大的贵族政治传统结束了。但是,在奥古斯丁的体系中,一个新的传统又开始了。他有一位相信异教的父亲和信仰基督教的母亲,信仰异教的父亲使他有可能去参与到当时最大的异教信仰中去,而信仰基督教的母亲则使他有可能进入另一个传统,即一个新的拟古的体系。

(b)第二方面是奥古斯丁发现了真理的问题。这与他阅读西塞罗的《霍尔滕苏斯》(*Hortensius*)有关系,西塞罗在该书中谈到真理的问题。西塞罗认为,那意味着在现存的不同真理形式中和不同的哲学中进行选择。西塞罗这位罗马的大政治家用一种折衷主义的哲学回答问题。我想,每个美国政治家去写一本论真理的书都会这样做。他会在他自己发现的、与他的政治处境有最大关系的哲学中选择那些因素。与此相似,西塞罗也从实际

的观点对真理感兴趣。他不是一个有创造性的哲学家。在希腊哲学的大灾难之后,那是不可能的,因此,他从实用性出发,主张能够在罗马帝国中提高公民素质的善良性的观念,就是具有哲学价值的观念,达到这个提高目的的观念有神的护佑、上帝、自由、灵魂不朽、报偿等。奥古斯丁处在类似的处境中,对他来说,这仅仅是上帝之城,而不是 *civitas terrena*(世俗之城)。所以,他在基督徒生活需要的基础上,而不是在罗马公民的基础上,吸取了柏拉图哲学和其他哲学的材料,提出了一种实用主义的哲学。其基本形式是实用主义的和折衷主义的,与西塞罗的哲学有相似之处。奥古斯丁也不是在柏拉图和斯多葛派具有创造性这个意义上具有创造性的哲学家。他在耶和华(Yahweh)的《旧约》观念与巴门尼德的存有观念之间进行巨大的综合而达到成熟。奥古斯丁比教会史上的任何人都有更大的成就,他负起把耶路撒冷和雅典联系起来的责任。

(c)第三方面是他的摩尼教信仰(Manichaeism)。这个波斯宗教是二元论的体系,并在希腊化时期形成一个运动。这个宗教的名称来源于其教主摩尼^①,它是琐罗亚斯德教(Parsism)的希腊化形式,以二元论为特征。我们可以把它看成波斯宗教的先知琐罗亚斯德(Zoroaster)的预言书和在晚期古代世界以诺斯替主义思想形式出现的柏拉图主义的混合物。

摩尼教徒长期以来是基督教的主要竞争者。他们断言他们代表当时真正的科学神学,奥古斯丁就是由于这个原因而为他们所引诱,同时也因为摩尼教的二元论可以使他合理地解释罪的问题。这是摩尼教对基督教史始终有一定影响的原因。中世纪时,基督教总有一些支派为摩尼教观点所影响,而且有许多摩尼教思想在今天仍然流行,但我们并不知道它们的存在。无论什么时候都用两个终极的原则去解释罪的问题,这就是摩尼教思想。恶的原则与善的原则一样是被肯定的。奥古斯丁为摩尼教所引诱有十年的时间,这是有一些原因的。首先,对摩尼教徒来说,真理不仅是一个理论的争论,或一个逻辑分析的问题,而是一个宗教的问题,一件实际关注的事情。第二,真理是拯救的真理。摩尼教是一个拯救的系统。善的东西为恶的原则所诱惑,拯救就是从恶之中把善的因素拯救出来。第三,真理在于善与恶的斗争,它给人们以解释历史的可能性。

① 摩尼(Mani, 215—276),摩尼教创始人。——译者

奥古斯丁始终在摩尼教的影响下,他离开了摩尼教的团体,又进行反对它的斗争,但是他的思想,甚至更多的是他的感情,染上了摩尼教对现实的深刻的悲观主义的色彩。他的罪的学说如果离开了他的摩尼教时期的信仰就不可能得到理解。奥古斯丁离开摩尼教是由于天文学的影响。天文学使他了解到星球的完美运动,即宇宙结构中的基本因素。这使任何二元论的原则都不可能了。如果宇宙有一个可以计算出来的常规数学形式的结构,并且它是和谐的,你在什么地方可以发现魔鬼的创造在世界中所产生的结果呢?世界按照其基本结构的创造是善的;这是从天文学中所引申出的结论。这意味着他使用了古希腊毕达哥拉斯(Pythagoras)的宇宙观念。他使用了数学所表达的形式与和谐的原则。 107

这个希腊的欧洲的原则为奥古斯丁克服了亚洲的二元论和否定性。因此,奥古斯丁离开摩尼教哲学是一个象征性事件。它意味着现代自然科学、数学和技术从亚洲的二元论的悲观主义和对现实的否定中解放出来,这对于欧洲的未来是极其重要的。其后中世纪的奥古斯丁派哲学家和神学家始终是一些把天文学和数学看得比任何别的事物更为重要的人。作为柏拉图主义和奥古斯丁主义的现代自然科学,诞生于相信有一种为数学规则所决定的、和谐的宇宙。这也是文艺复兴时期的宇宙观。如果我们对思想的运动看得更深一些,就可以明白奥古斯丁信仰摩尼教是由于它的解释罪与恶,而他离开摩尼教的信仰则是由于天文学,这个事实是涉及亚洲的东方和欧洲的西方之间关系的世界历史性的象征。

(d)在奥古斯丁离开摩尼教团体之后,他陷入怀疑主义,这就像一个人对真理的体系所抱的幻想破灭之后经常发生的情况一样。这时候,你会对达到任何真理的可能性均发生怀疑。在奥古斯丁时代,各种各样的怀疑主义广泛传布。甚至在后学院派,即柏拉图学派中,对知识的怀疑主义也以所谓的或然论(probabilism)形式存在。它认为仅仅或然的陈述是可能的,确定性没有可能存在。所有奥古斯丁的早期哲学著作都是研究确定性问题的。他希望克服怀疑主义哲学;他需要确定性。这是他的思想中的一个重要因素,因为怀疑主义预定了古希腊哲学的否定的终结。英雄的古希腊人企图在哲理性的基础上建立一个世界,却以怀疑主义达到一个灾难性的终结;从企图用本质的学说建立一个新世界开始,却以怀疑主义告终。必须了解,他们是在这个基础上着重于启示的。作为古希腊哲学的终结的怀疑主 108

义,是以否定形式预定了基督教接受启示观念的方式。怀疑主义经常是启示学说的基础。这些大多使用荒谬的超自然主义的词汇去强调启示的人们,就是那些经历了对任何事物都进行怀疑的人。怀疑主义和独断主义是相互关联的。基督教强调启示的方式,一直到文艺复兴时期都与西方人所经历的巨大冲击有关系。这种冲击是由古希腊哲学家企图找到确定性但却归于失败所引起的。

怀疑主义也提出了新的知识学说,即奥古斯丁建立的一种新认识论。这种认识论开始于以内的人来代替对外在世界的经验。怀疑主义是企图在客观领域中,也是在事物和客体的领域中建立一个世界的终结,这种企图的失败使奥古斯丁转而从他自己的内在自我发现真理的存在。因此,我们对奥古斯丁陷入怀疑主义这个问题有两点结论:一是他因此接受了启示;另一个是他作为哲学家,转而认为,要深入到他的灵魂的最内在中心,深入到他自己的主体,以求找到确定性。奥古斯丁站在怀疑主义和新的权威——即教会的权威之间,恰如柏拉图站在旧的权威和刚冒头的怀疑主义之间。在那里我们又看到,在柏拉图时是拟古时期的终结,而在奥古斯丁时则是新的拟古时期的开始。

(e)奥古斯丁在哲学领域中从怀疑主义解放出来出现于他的思想的新柏拉图主义时期。怀疑主义是古希腊思想的终结,而新柏拉图主义则是它的另一个终结。怀疑主义是以否定方式达到古希腊哲学的结束,而新柏拉图主义则以神秘主义的方式达到它的结束。奥古斯丁成为一位新柏拉图主义哲学家,并用这种哲学作为一种新确定性,即上帝的直接确定性的基础。在新柏拉图主义中,你在内在的灵魂中找到真理的直接性,奥古斯丁也从人的内在灵魂中找到神的新确定性。

109 新柏拉图主义也给予奥古斯丁以解释上帝与世界关系的基础。上帝是作为 amor(爱)世界的创造性基础。因此,从一种心理学的观点出发,爱给他以进入他自身的入口处,虽然这必须由他的基督教经验给他以支持。但是奥古斯丁当时所做的一些事情,是以后的文艺复兴时期的一切哲学家也做的——他把新柏拉图主义的意义转向其反面。新柏拉图主义是一种否定的哲学,一种回避世界的哲学。灵魂被提升,转而离开物质世界,进入终极的世界,这是新柏拉图主义的意义之所在。奥古斯丁改变了这个着重点。他抛弃了等级的观念,代之以新柏拉图主义的在一切事物中对神圣的直接

体验,尤其是在他的灵魂当中。

(f) 奥古斯丁克服怀疑主义,不仅在哲学上得到新柏拉图主义的帮助,而且得到了教会权威的帮助。这是在圣安布罗斯的帮助下完成的。安布罗斯是米兰主教,是教会权威的代表。权威的原则是一种形式,在这种形式中,新的拟古主义,或以教会传统开始的新的拟古时期,意识到它自身。怀疑主义的大灾难驱使奥古斯丁越来越走向权威,越来越走向启示的权威,具体地给予他以这种信心的是教会的权威。

整个中世纪的发展都有一种怀疑主义的焦虑,或如我们所说的无意义的焦虑,克服了这种焦虑就接受了启示和权威。对奥古斯丁来说,权威意味着教会的影响力、吸引力和势如破竹的能力,还有教会的代表性。权威的现象不是一种他律(heteronomy)的问题,好像它是对我们施加的力量。即是说,服从于某人要我们去接受的力量。奥古斯丁认为,权威是回答古代怀疑主义中所包含的问题。因此,他经验到的权威不是作为他律,而是作为神律(theonomy)。在当时,的确以某种方式表现出它是神律的。

(g) 深刻地影响奥古斯丁的另一件事情是基督教的禁欲主义,这是以修道士和圣者为代表的。他经历了神秘主义理想和他自己的感官世界的张力。在奥古斯丁的时代,性的领域被认为是以可怕的方式亵渎神明的,斯多葛派的理性和新柏拉图主义都不能克服这种大规模的世俗化。在希腊和其他国家中的拟古时期,传统和信仰所允许的爱的自然形式已被摧毁了,一种无限制的性的自然主义占了上峰。斯多葛派、犬儒学派或怀疑主义的言论均无助于反对这种性的放肆,因为他们宣讲的是律法,而律法是没有力量反对自然主义的歪曲性的冲动的。奥古斯丁发现了一个新的成圣的原则,它证明了在这一领域中对己和对他人解决办法。它在其自身存在着同样的矛盾,就像我们在狄奥尼修斯的基督教的新柏拉图主义中所看到的,即对世界的肯定与否定。基督教肯定被造世界,并透过神圣在基督里的历史呈现来圣化实存。新柏拉图主义否定被造世界;事实上,它并没有真正的创世,它否定上帝的历史的呈现,或把上帝看成经常在发生着的普遍事件。奥古斯丁是被拉开了,他作为一位基督徒,他植根于《旧约》。他在评论家庭与性时,以性保持在家庭之内为限度。作为受到新柏拉图主义和古代否定地对待世界的主张的影响的人来说,他否定性,赞扬禁欲主义。这两者之间的斗争贯穿于整个教会史。我们甚至在宗教改革者中也可以看到这种矛

盾,虽然宗教改革者基本上是站在奥古斯丁的肯定观点方面,依据于《旧约》的先知主义肯定人的身体。在另一方面,对性的冲动的怀疑是如此深深地植根于基督教的传统之中,以致宗教改革者虽然有其激进主义,也不能完全抹杀新柏拉图主义的禁欲主义的遗留的产物,并对任何性的事情均表示怀疑。这在加尔文影响下的新教国家中也仍然是真实的。

重要的是不仅要了解奥古斯丁思想发展中的这七个方面,而且要注意在这些对他的主要影响之中所失去了的东西。亚里士多德是失去了的,当然,不是完全失去了,因为普罗提诺包含了许多亚里士多德的哲学于他的体系之中。但是,亚里士多德的哲学对奥古斯丁没有直接的重要性。因为奥古斯丁并不把对希腊科学的关心包括在他的哲学和神学中,这不仅指自然科学,而且政治科学也不是实际地包括在他的思想中。这对于中世纪的进一步发展是有意义的。

(1)亚里士多德所做的是建构一个中介的体系,而不是一个二元论体系,就像我们在柏拉图和普洛提诺体系中所看到的。奥古斯丁不能采用中介体系,因为在他看来,二元论世界观似乎是基督教的适当表达。

111 (2)亚里士多德强调个体的重要性对一些思想趋势提供了一个发展的基础。这些趋势却与奥古斯丁所需要的教会的社团性相距甚远。

(3)亚里士多德讲到的是两个极端之间的中庸之道。他否认任何与奥古斯丁的情欲的和禁欲的出神入迷状态相似的东西。而且,这是准资产阶级的态度。这样的后果后来在新教神学中成为非常清楚的了。

(4)亚里士多德提出一些特殊的科学,它们从理性的和横向的角度去研究事物。奥古斯丁否认这种事物的重要性。他认为重要的是上帝和灵魂的知识,而不是有关自然界事物的知识。

(5)亚里士多德是一位逻辑学家。奥古斯丁对逻辑没有特殊兴趣。他的思想的直觉和意志论的性质使他对纯粹逻辑的抽象性不感兴趣。

(6)亚里士多德是一位归纳思想家,一位经验论者。他从在时空之中所经验到的实在的东西出发,从经验上升到最高的抽象。奥古斯丁则追随柏拉图,是一位直觉的思想家;他从超越的东西出发,向下走,达到经验的实在的事物。

当13世纪亚里士多德被重新发现之后,这两种不同的态度发生了冲突。就由于这个原因,13世纪成了基督教神学的最伟大的世纪;这是完全

为亚里士多德与奥古斯丁的矛盾所决定的。这个矛盾继续不断地经过了以后的几个世纪。如果什么人愿意给我贴个标签的话,我可以自称为“奥古斯丁主义者”,而且是在反亚里士多德主义的和反托马斯主义的意义上的奥古斯丁主义者。在宗教哲学上,我基本上同意奥古斯丁的哲学,但在其他方面,则不一定同意他的观点。例如,作为一位完型派的(Gestalt,即格式塔的)神学家和哲学家,我更接近于亚里士多德,而不太接近于奥古斯丁或柏拉图,因为活生生的有机体的结构是亚里士多德的;而原子式的、机械的、数学的科学则是奥古斯丁和柏拉图的。

2 奥古斯丁的认识论

知识的目的和方法表现于奥古斯丁的下列话语中:“我愿意去知道上帝和灵魂。”“没有别的东西了?”“完全没有了。”上帝和灵魂!这意味着,灵魂是上帝呈现于人的地方。他需要知道灵魂,这是因为只有在这里他才能知道上帝,而不能在其他地方。当然,这意味着上帝不是在其他事物边上的一个客体。上帝在灵魂中被看见。上帝是在人的中心,在分裂为主体性和客体性之前。上帝不是人们可以讨论他的存在或非存在的奇异存有,毋宁说,他是 a priori(先在)于我们自己的,上帝在尊严、实在、逻辑的真实性上均先于我们而存在。在上帝之中发生主体与客体的分裂,并在上帝之中克服了主体对客体的知识的欲求。没有这样一个裂缝,主体对于上帝的关系比主体与它自身的联系更为接近。 112

在奥古斯丁的传统中,一切宗教哲学的来源是上帝呈现在灵魂中的直接性(immediacy)。或者,有如我宁愿向你们说明的,这是对无条件或终极的经验,并可以用终极关怀或无条件关怀来加以表达。这是任何事物的 prius(先在者)。这不是讨论是否有某个物体存在的问题。奥古斯丁把这个问题与确定性问题联系在一起。他说,我们有两件事作为直接的证明,第一是逻辑形式——甚至有的问题预定有这个逻辑形式;第二是直接的感官经验,它应当真实地被称为“感官印象”,因为经验一词太模糊不清了。它的意思是这样的:我现在说,我看见蓝色;客观上说,这个颜色可能不是蓝色,而是绿色。——有时候,我混淆了这两个颜色,特别是在妇女的衣着上,有时引起蒂利希夫人的恐惧。无论如何,我有蓝色的感官印象。这是绝对确定的,即使这件衣服并不是蓝色的。这就是他的“直接性”所指的东西。

我可以看见一个人,但当我走近一些时,它实际上是一棵树。当我们在雾中行走时,经常发生这种情况。这意味着没有在它之中的关于客观因素的确定性,但有所看到的这样的东西的印象的绝对确定性。对任何实在事物可以有怀疑。逻辑形式不是实在的;它们是使问题成为可能的结构。因此,它们是直接的和必然的。感官经验则不是实在的,除开就我们具有它们来说,它们是否比这一点还有更多的东西,我不知道。因此,这两个证明——逻辑的证明和知觉的证明——并没有克服怀疑主义。那么,如何才能使对实在的怀疑得到克服呢?第一,我们必须从普遍怀疑开始;我们必须怀疑任何事物。不是笛卡尔第一次说这个话。甚至在奥古斯丁之前就有人说过。但奥古斯丁也说到它。在什么地方有一个确定性的起点吗?奥古斯丁说:“你知道你正在思想。”“不要走到外在世界,而是走进你自己。”即是走进你自己思考的起点。“真理在人的内部,因为人的心灵除了知道呈现在心灵中的东西之外,不知道什么东西。”这就是说,提出问题的怀疑主义者的直接自我意识是确定性的点。在外在世界中失去了的真理,使任何事物都成为怀疑主义的怀疑对象,但又在内在世界中发现了真理。灵魂是内在的领域,这种观点与古希腊哲学是对立的。古希腊哲学认为灵魂是生命的力量。这种意义上的灵魂的发是基督教的最重要成果之一。它包括把世界看成一切现象的总和。与希腊人相反,在那里,灵魂是一切事物的一部分,世界现在成为一个客体。世界是相对于灵魂来说的现象,它是唯一实在的事物。

这些观点——即进入你的内在世界,你在那里会发现真理——听起来与笛卡尔所说的 *cogito ergo sum* (我思故我在) 非常相像。区别在于笛卡尔认为自我 (the ego) 的自我确定性是数学证明的原则——他从这个观念推出他的自然界的理性体系,但奥古斯丁认为,这个内在证明具有上帝的直接性。所以奥古斯丁说,在进入你的灵魂之后,超越你自己。这意味着,在你的灵魂中有超越于你的灵魂的某种东西,某个不可改变的事物,即神圣根基。他在这里指出无条件的直接可知性。这的确不是上帝存在的证明,而是一种表明上帝被预定在关于他的怀疑的环境中,“当没有看见我们信仰的东西时,我们看到在我们自己之中的信仰”。即是说,我们看到某个无条件把握的存在处境。

奥古斯丁碰见的人们会说:为什么真理是完全的?真理本身不是必然的。为什么不固着在或然性上?为什么不限制自己于实用的、起作用的回

答上？奥古斯丁回答说，这是不充分的，因为它引导到生活的完全空虚上去了。如果没有什么无条件的或终极的，原始意义就失去它们的重要性了。这不能借人的处境不是占有真理、而是寻求真理的这种说法而加以抵消。奥古斯丁回答说，寻求真理不是回答真理的问题，因为，如果我们是寻求真理，就至少要有某种对真理的直觉；我们必须知道，当我们接近真理时，我们就正在去接近它。为了知道我们正在接近真理，我们就必须已经有某种标准，即是说，真理本身。奥古斯丁说，在任何相对主义中，无论它可能是多么激进的，一种绝对的标准是被预定的，即使它不能以命题的形式表达出来。因为真理是某种只能在我们的灵魂之中才能发现的东西，物理学对于发现终极真理是毫无用处的。物理学对于上帝的知识不能做出贡献。奥古斯丁说，天使们有神的事物的知识，下层的魔鬼认识事物的世界。物理世界的知识包含参与到它之中。知识是联系，联系就意味着爱；那些从事于认识事物的人就爱这些事物，参与这些事物。这意味着，他离开了最高的神的知识；这意味着他在没有真理的状态下。自然科学只有在它们表示神在自然界中的原因时，以及表示三位一体在花朵与禽兽中的踪迹时，才是有意义的，而就自然科学本身来说是没有意义的。这种观点的结果就是，在中世纪的大部分时间中，自然科学的重要性被降低了，并且完全没有真正向前发展。奥古斯丁对技术与自然界的关系不感兴趣，他对控制自然界的分析性质的知识也没有兴趣。这使中世纪对自然科学的态度成为不可理解的。如果中世纪的人们热爱自然界，那是因为他们可以把自然界看成是三位一体的神的体现。当然，这也给他们以工艺生产的可能性。这是比我们在控制自然的知识下所可能生产的绝大多数东西更高级的。你们到修道院（博物馆）去看挂在墙上的壁毯，你们在那里看到的不是自然科学所创造的自然界图形，没有禽兽或花朵这些自然界的東西，它们全是画出来以便表示三位一体的踪迹的。即是说，以自然界的事物的分别与联系来表示生命的运动。它们企图表明自然界的神圣根基，并赋予它们以它们的内在美。要了解这些造物，你必须看它们的 *intentio*（意向），即它们真正意味着什么。

奥古斯丁说，新柏拉图主义者和柏拉图本人是最接近于基督教的。奥古斯丁在这些人的思想中，特别是在逻各斯学说中，看到了三位一体的因素。然后，他说，道成肉身是哲学所不能肯定的一项事物——这是揭示神学和哲学关系的重要说明——哲学使神学家有可能说到逻各斯，但当神学说

到逻各斯成为肉身时,这是基于把基督教与古典哲学区别开来的宗教信息的神学陈述。这个逻各斯成为肉身的陈述是启示的问题,不是哲学的问题。逻各斯作为宇宙的普遍原则以历史形式出现。这是独特的,是不能比较的历史事件。

3 上帝的观念

奥古斯丁的爱的观念是把他的上帝观念中的神秘主义因素和伦理因素联系起来的力量。让我们在说明其上帝观念之前首先说明一下他的爱的观念。瑞典神学家鲁格伦(Anders Nygren)写了一本著作《圣爱与欲爱》(*Agape and Eros*),此书批评了奥古斯丁,因为奥古斯丁在讨论基督教的一般神学时把神圣爱与情爱结合在一个综合体中。鲁格伦是正确的。在奥古斯丁的神学中有这两个因素。Agape(神圣爱)是在《新约》的位格意义上的爱的因素,带有上帝的赦免的意思。Eros(欲爱)表现一切被造物对作为最高的善的上帝的期望,是期望与上帝联系在一起,以永恒地直觉到神的丰富性来充实它自己。当我们说到上帝在博爱之中下降为人时,上帝之爱的因素就显著地表现出来了。但我宁可用拉丁文的 *caritas*(仁爱)这个词来代替英语中意思有所歪曲的 *charity*(博爱)一词。博爱使人在基督之中成为谦逊的,上帝给予神恩和怜悯,参与到最低微的创造物中,并把它们提高到最高的地位。在另一方面,情爱的追求从下面到上面;它是一种渴望、驱动力,是由最高的上帝所鼓动的,是由上帝以其充实和完满所把握的。逻各斯成为肉身,这就是上帝之爱。但是一切肉身(一切自然的和历史的实在)是期望达到上帝的;这就是情爱。在我所著《系统神学》中已经说到,如果你丢弃了情爱,你就不能更进一步说到对上帝之爱了,因为情爱是对我们为它所充实的存在的最高力量的爱的向往。

上帝是 *summa essentia*(终极的存有),是超越于一切范畴、超越于一切时空事物的。甚至实体的那些范畴也不能使用。本质与生存,存在与性质,功能与行动,这些范畴在上帝这里不能有所区分。我们在狄奥尼修斯著作中所发现的否定神学也出现在这里。这两者均依据于新柏拉图主义。另一方面,有一种肯定的方式。上帝是一切形式的统一;他是一切美的原则。上帝是一切美的形式,上帝是一切形式的统一。一切观念、一切本质,或力量,或事物的原则,是在上帝的心灵之中。个别事物通过观念来到上帝,也回到

上帝。

这里,我们有上帝观念中的两个因素。就上帝超越于任何差异而言,它是超越于主体与客体的。爱不是走向一个客体的主体的感受。它归根到底不是一些被爱的对象。但通过我们对这些对象的爱,爱本身就是被爱的。Amor amatur(爱就是被爱)。这意味着神的存在根据是爱。爱是超越于主体与客体的区分的。它是纯粹的本质或幸福,是在一切事物中的神圣根基。如果我们以正确的方式爱事物,包括爱我们自己,我们就是在它们之中爱神的实体。如果我们为了它们自己的原因爱事物,与在它们之中的神圣根基相分离,则我们是以错误方式爱它们,因此,我们是与上帝分离的。从这一点来看,奥古斯丁有一种正确的自我的爱;这是爱你自己就像为上帝所爱,或者,通过你们自己去爱作为万物的神圣根基的上帝。

奥古斯丁也是处在《旧约》和《新约》与早期教会的位格主义传统中的。这一点对奥古斯丁比对像奥利金这样的东方神学家更为重要。在三位一体的讨论中,他是完全站在西方一边的,他更着重于上帝的统一而不是着重于在上帝中的不同 hypostaseis(实体)和三个 personae(位格)。他表达这一点所用的词,很清楚地说明他是以我们今天的神学观点来看这个问题,把“位格”一词用于上帝,而不是个别地用于父、子、灵这三个位格中之一。当然,奥古斯丁在这方面没有成为异端,虽然他和西方神学家一样,倾向于神格唯一论的观点。他倾向于这一观点的证明是,他把三位一体和人的生活看成类似的。他说“父、子、灵类似于 amans(施爱者)、quod amatur(被爱者)和 amor(爱)”；或者“三位一体类似于记忆、理智和意志”。这意味着他使用三位一体这个词是为了把上帝描绘为人。因为上帝是一个人,这意味着一个统一体,上帝与外界(ad extra)的一切行为始终是整体的三位一体的行为,甚至道成肉身的行为也是这样。三个位格和实体的任何一个都不是为他自己而行动的。由于一切事物的实质是爱,而它的三重表现是施爱者、被爱者和爱,为神圣根基所创造的任何事物都带有三位一体的痕迹。这给予直接的世界以神律的性质。生命的形式不是被否定或被打破,而是通过神律为神的实体所充满。

在神与世界的关系上,奥古斯丁非常清楚地说明从无中创造世界的学说。在创造世界之前没有质料,创造是在没有独立实体的条件下完成的。这意味着有一种有限性的持续不断的威胁。我相信当我们现代的存在主义

思想家,包括我在内,说到有限性是存有和非存有的混合物,或非存有呈现于任何有限事物中时,就是与奥古斯丁关于任何事物都处在不可度量的虚无深渊的危险之中的陈述有关系。世界在每一时刻中都为神的意志所创造,它是爱的意志。因此,奥古斯丁做出结论——宗教改革者同意他的这个结论——认为创造与保存是同一事物;世界一时一刻也不能独立于上帝。实在的形式、规律和结构并不使它成为一个独立的实在。这使得上帝和世界这两个实在的一切理神论结合(deistile fixation)成为不可能。上帝是持续不断地与世界相联系的根据。

这一切理论是与奥古斯丁的时间学说相一致的。从哲学上说,时间学说是他的最大成就,因为在这里他真正开始了关于时间概念的思想的新时代(参看他的祈祷书,《忏悔录》[Confessions]卷二)。时间不是事物在其中存在这一意义上的客观实在,因此,时间对上帝是无效的。时间如何在创世之前存在这个问题是没有意义的。时间是与创造世界一同创造的;它是世界的形式。时间也和空间一样,是事物有限性的形式。世界和空间或时间具有永恒性,只是就它们是去进行创造的永恒意志而言。这意味着它们是潜在地呈现在神的生活之中,而不是作为实在永恒的东西;作为实在的,它们是有限的;它们有开始和终结。按照奥古斯丁的观点,只有一个世界过程。在希腊哲学中,亚里士多德和斯多葛学派提出世界是循环的,生与再生周而复始地重复它自己。奥古斯丁否定这个希腊概念的决定性论证就是他的世界是过程的理论。奥古斯丁认为有一个确定的开始和一个确定的终结;只有永恒是在这个开始与终结之前,以及在它们之后。希腊人认为空间是有限的,时间是无限的;或说得确切一点,时间是没有终结的。奥古斯丁则认为时间、空间都不是无限的。他同意希腊人所说的空间有限性。他们都不能了解空间的无限性,因为他们全都是潜在的雕刻家,他们的世界观是可塑造的,他们需要在空间中去观看物体。空间的无限性就打破了由毕达哥拉斯派以数学形式表达的实在的可塑造的形式。但是奥古斯丁说时间是有限的。如果时间有个终结,则这个时间的有限性是必要的。在希腊思想中时间不是有限的,与此相反,时间是衰落与重复的形式。时间在创造的过程中没有它自身的意义。自然界的无休止地重复出现的时间是没有意义的,有意义的时间是历史上的时间,但历史上的时间不是数量的问题。奥古斯丁说到的世界历史的6000年就是时间的意义。如果与此不同,有100万年,

甚至1000万年,那就不能说明时间的意义。意义是一种质的概念,不是一种数量概念。时间的度量不是用时钟上面的时间,钟上面的时间是物理的时间,它趋向于重复它自己。但是时间的意义是凯洛斯,即这历史性的时刻,它是时间的质的特征。

有一个世界,它的中心是地球;有一个历史,它的中心是基督。这个单一的过程是永恒地为上帝所安排好了的,但永恒性不是时间之前的时间,它也不是无时间性。它是超越于这一切范畴的某个事物。但是,虽然世界是永恒地被安排好了的,它却既不是永恒的,也不是无限的,它是有限的和有意义的。无限的意义实现于有限的时刻之中。这种有限感使中世纪成为我们可以了解的。那时,人们感到他们生活于一个过程之中。这个过程有一个为我们所确切地知道的、在我们的时间之前几千年的创造世界之日的开始,而且它有一个确定的终结,这是在我们之后的几年或几千年的最后审判之日。我们生活在这个时期之中,我们在这段时间中所要做的事情是极其重要的——这就是整个世界过程的意义。我们是在这发生的一切事件的中心,基督是在我们存在的一切事物的中心。这是中世纪的世界观。你可以想象,如果你认识到这个世界观的意义不是语言的问题,而是对实在的感受,对一个人的生存的理解,则这个世界观离我们已经多么远了。

119

4 人的学说

奥古斯丁说,人的决定性功能是意志。它呈现于记忆和理智中,有爱的性质,即希望达到重新结合。这种意志的优越性是西方用以战胜东方的另一个伟大观念。它造成了中世纪的唯意志论(voluntarism)和理智主义(intellectualism)之间的伟大斗争,这两个灵魂的基本活动——知识与爱或意志——有一种模糊的性质。它们一部分是直接地指向它们自己,一部分是超越它们自己。它们指向它们自己的是自我的知识和自爱。“我们存在,我们知道我们存在,而且我们爱这个我们的存在和知识。”这意味着我们是自我关联的和自我肯定的。我们在知识和意志之中肯定我们自己。

另一方面,爱和知识超越于我们自己,并达到另一个存有。爱参与到永恒之中,它是它自己的永恒性。灵魂有超时间的方面。这种参与不是我们普通称为灵魂不朽的东西,而是参与到神的生命之中,参与到神的爱的存在根据之中。无论如何,这个观念是与奥古斯丁的另一个观念相矛盾的。人

们可以说,这个神秘主义因素是与教育的因素矛盾的。灵魂不仅在其本质上是永恒的,而且在时间连续性的专门意义上也是不朽的。由于这些东西离开了上帝仍然是不朽的,所以把它们从永恒性中排除出去。这个不朽性意味着它们的惩罚和诅咒。灵魂被排除于上帝;这意味着它们被排除出爱——爱是存在的根据——灵魂是不值得怜悯的。灵魂与其他东西之间没有了爱的统一性。但是,如果情况是这样的,人们就必须问:如果存有是爱,那么如何能有存有的统一。在这里,我们就看到了在神秘主义本体论的思想和伦理学的教育学思想之间的这种矛盾之一。我们在奥利金讲到的 *apokatastasis ton panton* (万物复归元首)——即对存在的任何事物进行最后拯救——这个教会所拒绝的教训中也有这个矛盾存在。在这种矛盾中,奥秘神学、哲学或神秘主义始终是选择这一方面,特别是永恒的东西,在永恒性中与上帝相结合这一方面。教会的、教育的和伦理学的思想则总是选择另一方面,即被永恒地谴责和惩罚的人格的可能性这一方面。逻辑上说不可能这样主张,因为永恒这个概念本身都排除时间的连续性,而且,在奥古斯丁神学中如此重要的爱的本体论概念也排除了与爱没有统一性的存有。教育的观点给任何人以不断的威胁。因此,教会始终坚持教育的原则,接受这种逻辑的矛盾,以便产生一种永恒的(即无终止的)谴责的威胁。本体论的神秘主义与教育上的道德主义在这个问题上是对立的。

我在这里想到另一个问题。这也许在我们的时代中是更为具体的。认真地想一下这个问题的人,或者至少在基督教或存在主义的传统中进行反思的人,都会毫不怀疑地同意有一个乌托邦将在地上建立。这个乌托邦有时被称为上帝国,有时被称为无阶级社会,它是不用暴力或强制而建立的。乌托邦源自希腊文 *ou-topos*,意思是没有这个地方,也就是在时空之中“没有这个地方”。但是如果承认没有这个地方,那我们追求政治革命和改造社会的狂热意志就减少了。有些人会告诉你们,他们知道这是一个乌托邦,但如果他们告诉人们,人们就不会再为改造社会而斗争了。仅当他们相信最后阶段就在目前,即上帝国已在目前,他们才能斗争。仅仅乌托邦这个信念就减少了他们的行动力量。我们要去回答的问题是什么?这里,我们有相同的问题,这个伦理学的观点,在这里是社会的、教育的观点,与对时间和永恒性之间关系的洞察相对立。所以许多人说,我们知道这是乌托邦主义,但我们必须肯定它,否则人们就不会有行动了。另一些人说,我属于这后一

种人,他们跟随着乌托邦主义的失望始终是并必然是使它不能以这个样子去告诉人们,如果你了解得好一点,就不要叫人们失望。因为失望比狂热的降低更糟糕。这是我的看法,而且,这是个非常有问题的看法。

奥古斯丁认为,甚至未受洗的小孩也是不能被谴责下地狱的,而是到 *limbus infantium*(未受洗的孩子死后所住的地方)。他们在那里被排除于永恒的幸福之外,被排除于神的爱之外。这种观念在一定的历史时期中可能有巨大的教育价值,但也为教会所谴责。这对我没有什么价值。经常会产生一种神经性的阶段——这对人的恐惧上帝的谴责是特别真实的,因此,我们不能说这是优秀的。 121

5 历史哲学

奥古斯丁的历史哲学以二元论为基础。史哲学通常都是这样。当然,它不是本体论的二元论——那是不可能的——只是历史观的二元论。一方面,有一个上帝之城;另一方面,是地下之城,或魔鬼之城。上帝之城是爱的实现,它在教会中呈现,但教会是 *corpus mixtum*(混合的团体),有的人本质上与精神上均属于教会,但其他人则不是这样。因此,在这种教会的两个特征之间就有一种处于中间情形的人,有一些教会中的人代表上帝国,另一些则是混合的,这是一个等级制度。在这个等级制度中,有些人是担任神职的,他们在这两方面起转化作用。基督在他们之中统率教会,而且基督是呈现出来的。因此,天主教会可以在这两方面使用奥古斯丁的观点。可以把上帝之国与教会相等同,以达到把教会绝对化的目的,这是实际发生过的事情。另一方面,可以把区别表现得非常清楚,这是宗派运动和新教所表现出来的。在奥古斯丁的神学中,上帝国与教会有一种辩证的关系。上帝国是足够模糊的概念,可以为不同的观念所利用。但有一点是清楚的,即在世界历史上没有千年王国的阶段,没有第三个世纪。锡利亚主义(*Chiliasm*)和千禧年主义(*millennialism*)是为奥古斯丁所否定了的。基督在现在统率教会,这就是一千年。没有我们生活于其中的时代以外的历史阶段。上帝国通过等级制度而统治世界,锡利亚主义者是错误的,我们不应当在现代时期以外去看上帝之国,历史上的上帝之国就是现在。

地上之国有相同的模糊性。一方面它是权力、强制、任性、专制的国家。 122
奥古斯丁称它为“匪徒的国家”(gangster state)。它具有我们在一切国家中

都看到的帝国特征。另一方面,有一种统一性可以克服现实的分裂,而且从这一观点出发,它是爱的成果。如果这一点为君主所理解,他就可以成为基督徒的统治者。在这里,我们又有了一个模糊的评价,国家一部分与魔鬼之国相等同,一部分又不同于魔鬼之国,因为国家限制了魔鬼的力量。

历史有三个时期:在律法之前的时期,在律法之下的时期,在律法之后的时期。按这种方式,我们就有了对历史的充分解释。我们是在最后一个时期,即第三阶段。宗教的异端认为仍然可以希望有另一个国家。当然,中世纪的一些宗派表现出这种异端观点,在这种观点下,宗派运动的革命企图与奥古斯丁的历史哲学的保守主义的斗争就明显可见了。

6 佩拉纠主义的争论

当我们讲到奥古斯丁思想的意志论特征——即他认为人的中心不是理智而是意志时,已接触到了他关于人的学说。在这一点上,他提出一种以神学家和哲学家为代表、并使整个西方世界均受到影响的观点,即意志为人的中心。当我们讲到中世纪的哲学家和神学家、一直到现代的一些学者时,我们将看到这些影响持续不断地存在着,并与从亚里士多德来的一种思潮进行了创造性的斗争。奥古斯丁与亚里士多德之间的斗争是一种推动中世纪思想史发展的决定性力量。差不多每一事实都可以看成是与这个斗争有关系的。

123 一直到这里,我们只描写了在本质关系中的人。如果人通常被看成是在他与上帝、与他自己、与其他人的本质关系中,奥古斯丁则把人看成是一个其本质是爱的意志。这个爱是存有的创造性的根据。奥古斯丁的爱是上帝之爱与情爱在其中相结合的爱。但这个人的根本性质不是他的生存的性质,人的根本性质不是在时空之中的现实的人。恰恰相反,这个人的根本性质是为被奥古斯丁称之为罪的东西——特别是原罪——所歪曲了的。这种观点与《新约》和教会的传统思想是一致的。他的罪的学说,即他的人的学说的中心,是在他与佩拉纠^①的争论中展开的。

奥古斯丁与佩拉纠的争论是教会史上的大争论之一,它可以与三位一体和基督论的争论相比拟。这种争论以后不断在教会史中重新出现。在

^① 佩拉纠(Pelagius,约354—约418以后),古代不列颠修士,神学家。——译者

《新约》中已经有保罗和教牧书信(catholic Letters)作者之间的矛盾,在奥古斯丁和佩拉纠之间也有这种矛盾。在某些方面,在托马斯·阿奎那和方济各会会士们之间,最后在巴特与现代的自由主义神学家之间,都有这种矛盾。有一点是决定性的。这种矛盾通常是按自由的概念来讨论。但这是一种误导,因为自由这个概念有如此多的与这一问题无关的含义。决定性的问题是宗教与伦理的关系问题。问题的关键是道德命令的实现是否依赖于神恩,或者说,神恩是否依赖于道德命令的实现。

佩拉纠不是一个孤立的异端。他代表古希腊思想中、特别是斯多葛派的学说中主张的自由是受教育的人的根本性质的哲学学说。人是理性的存有,而且一个有理性的人具有深思熟虑和决定行为的自由。单是这一点不会使他成为异端,因为大多数东方教会都明确地主张这种自由观点。但是佩拉纠以一种方式发展了这种观点,以致与奥古斯丁发生了冲突。当冲突结束时,奥古斯丁至少部分地胜利了,而佩拉纠则成为极端的异端,他的名字一直被认为是古典的基督教异端之一。

佩拉纠认为死亡是一个自然事件,不是堕落的结果。因为死属于有限性,即使亚当不由原罪而堕落,人也是会死的。我们看到,这同一个概念在伊纳爵和伊里奈乌斯的著作中也提到过,即人是自然地有限的,而每个自然的东西都是注定要死亡的。但按照天堂的故事,人可以通过分有神的食物而克服其本质的有限性。佩拉纠所做的是放弃第二个可能性,只肯定第一个可能性是真实的,并与基督教传统相一致。

亚当的罪只属于他自己,而不属于人类整体。在这个意义上原罪就不存在了。原罪就使罪成为自然范畴中的罪,但人是道德的存有。因此,道德要求的对立必须是一个自由事件,而不是一个自然事件。每个人作为罪人一定会犯罪。简单地依赖于亚当并不使任何人成为罪人。在这里,佩拉纠再一次说到某种事物是普遍地基督教的,个人不参与到罪行之中则没有罪。另一方面,他没有看到,基督教也强调罪的普遍性,因此,使罪成为人类的命定的罪,对预定为第一个人的亚当的关系当然是神话性质的,但在这个神话中,基督教会——无论是否按它的字面意义——已保留了这种悲剧因素,这是我们在希腊人的世界观中也发现的。佩拉纠提出了一种看法,但他没有看到基督教描写人的处境的深刻性。

当小孩子生下来时,他们处于亚当堕落以前的情况,他们是天真的。当

然,佩拉纠不可能对恶的环境与习惯歪曲这种天真本性的事实视而不见。这近似于现代的精神分析学说的主张;与父母或其代表的关系决定了孩子的灵魂深处的情意结和否定性。现在甚至还有另一种学说,这种生物学的学说认为这种歪曲是遗传的,即使你把小孩放在可能最好的环境中,也是不可避免的。从生下来的小孩的本性中就有这种歪曲。但是,佩拉纠希望避开这种遗传的罪的观念。罪不是一种普遍的悲剧的必然性,而是一个自由的问题。美国非常赞赏这种佩拉纠的观念,每个人总可以有一个新的开始,人总可以通过他个人的自由做出决定赞美神或反对神。另一方面,欧洲人更为赞同这悲剧的因素,而不是那么接近于美国人的看法。在欧洲,奥古斯丁的否定方面——我可以称它为存在主义——已强调这种悲剧因素,并已降低了佩拉纠主义(Pelagianism)可能有的伦理热情和影响。

在这种环境下的基督的功能是一种双重的功能:在对信徒的洗礼中,给他提供罪的赦免,并给予一个无罪生活的例子,不仅通过赦免罪,而且通过
125 禁欲主义避免犯罪的机会。耶稣是禁欲主义的例子,他是第一个典型的修道士;佩拉纠本人也是修道士,神恩等同于在洗礼中一般地免除罪。神恩在这以后就没有意义了。因为在洗礼之后,人自己就可以做任何的事了。仅仅在洗礼的时候,人接受赦免的神恩。

我们可以说,佩拉纠主义是一种带有苦行禁欲因素的、有力地强调伦理意义的观点,但生活的悲剧方面已经完全失去了。不要太轻视佩拉纠主义,要认真看待它。我不认为我们全都是生来就是佩拉纠主义者——就像我对唯名论的看法一样——但我会认为佩拉纠主义是非常接近于我们大家的,特别是在那些以宗派运动为依据的国家中,美国很明显地就是这样。当我们企图要求上帝降临于我们自己时,我们总是可以得到结果的。这是我们通常称为“道德主义”的东西。“道德主义”这个词是经常被误用的。佩拉纠说,善与恶都是由我们完成的。如果这是真的,那么,宗教就是在被转变为道德的危险中。

与佩拉纠的这种观点相反,我们有奥古斯丁的罪的学说。奥古斯丁同意佩拉纠的观点,认为自由是人的原始的、本质的属性,所以亚当堕落时,他是自由的。人的原始的自由是指向善的,而善与上帝爱他自己的爱是一致的。在这个意义上,每个人都是自由的。但这种自由是危险的,它是如此危险,以致人可以改变他走向上帝的方向,反而使他自己转向追求时空中的特

殊事物。奥古斯丁认为自由的危险非常巨大,所以他提出了一个著名的学说,即 *adjutorium gratiae*(神恩的助力),这是在亚当堕落之前就给予他的。亚当那时不是在纯粹本性之中(*in puris naturalibus*)。神恩的助力使亚当可以继续不断地改变他的意志转向皈依上帝。神恩的助力使这种转变有可能发生。但是,这是宗教改革者所不同意的奥古斯丁的观点。这个神恩的助力的观点间接地意味着在人的本性之中有不能走向善的东西,它必须被超自然的东西所充实。它意味着人在他的纯粹自然状态中是如此地危险,他实际上必然会堕落,除非有超自然的力量帮助他。宗教改革者把这个着重点放在人性上——这个观点非常相似于文艺复兴时期的人性观——他们拒绝了 *donum superadditum*(补充人的本性的神恩的礼物)这个观念。这里有非常深刻的意义上的不同。在这个似乎是经院词汇的背后隐藏有一种创世评价的问题,在神恩的礼物学说中有某种作为抗拒力量的质料这样的希腊价值观念。在这里渗入的希腊悲剧感的因素,是与犹太教和新教的肯定自然乃自在的善对立的。

126

奥古斯丁认为,第一个人亚当也有不堕落、不死、不离开善的自由。在这种情况下,他是与他自己处于和平状态的——这是从人们现代的深层心理学观点出发的深刻说明,他是与一切事物、与一切人和平相处的。没有贪心,没有欲望,甚至没有性生活。在这种情况下,没有痛苦,甚至没有生小孩的事情。亚当不堕落是非常容易的。没有产生堕落的实在的理由。但是令人惊异的是他堕落了,并没有外在的理由说明他的堕落。堕落是从他的内在生活开始的。按照奥古斯丁的观点,罪是在于它开始时的精神的罪。人需要在他自身之中存在,他有一切善的可能性,没有东西使他走向堕落,他具有一切他所需要的东西。但是要由他自己去保存这一切东西,他需要停留在他自己之中。因为他没有这样做,所以他离开了上帝,他堕落了。这是尼布尔^①所称的“傲慢”,我宁可把它叫做 *hybris*(狂妄)。人在这种情况下失去了神恩的帮助,并且陷于孤独。人是需要自律的,并且要自我独立。这意味着陷于错误地爱他自己,切断了正当的对上帝之爱。奥古斯丁说:“一切罪的开始是傲慢,傲慢的开始是人的离开上帝。”如果说用狂妄代替傲慢之所以比较深刻,那是因为傲慢经常有一种特别的心理状态的含义。但是

① 尼布尔(Reinhold Niebuhr, 1892—1971),美国神学家。——译者

这不是那里所指的东西。在心理意义上,最谦逊的人也能有最大的傲慢。

127 这些说明首先表明奥古斯丁知道罪是某种发生在精神领域中的东西——离开了他所从属的存有的根基。这不是自然主义的罪的学说。甚至有比这更重要的东西,那就是奥古斯丁清楚地表明了罪的宗教性。他认为罪不是道德的失败;它甚至不是不服从。不服从是罪的结果,不是原因,原因是离开上帝,离开了作为最高的善的上帝。原因是离开了作为上帝用以通过我们而爱他自己的爱。由于这是罪的本性,它应当与“各种罪”(sins)保持区别,“各种罪”涉及道德行为。罪首要地和基本地是离开了上帝的动力。由于这个理由,不可能有道德的挽救。只有一个挽救是适当的,即回到上帝。当然,这只有在上帝力量中才是可能的。这个上帝的力量是人在生存的条件下已经失去的。

人离开了他的最高的善的直接结果是这个善的失落。这个失落是人的本质的惩罚。用于教育或法律的词汇中的惩罚是次要的。奥古斯丁认为,基本的惩罚是本体论的。如果上帝是任何肯定的东西,则终极的善,或存有的力量克服了非存有,这唯一的实在的惩罚可能是失去这种存有的力量,不再分有终极的善的内在的惩罚。奥古斯丁这样描述它:“当灵魂为上帝所孤独地留下来时,它死了,就像身体为灵魂所遗弃时,肉体就死了。”用宗教的话来说,已经死了的灵魂就已经失去了它对身体的控制。当这种情况发生时,这种罪的其他方面成为现实的了。开始的地方是狂妄,转向自我,变得与上帝分离。这个结果是俗人的欲念(*concupiscence*),无限的、无穷尽的欲念。*concupiscentia*(情欲)这个词是欲念或性的冲动(*libido*[力必多],以现代心理学的使用方式来说)。在奥古斯丁的用法上有两个意思:普遍的意义是转向运动的东西,这种东西是变化的和消失的;狭义的理解则是指自然的性的欲望,它是伴随着羞耻的。*concupiscence*(情欲)这个词的模糊性也在弗洛伊德^①的 *libido*(性的冲动)这一概念中发现。两个词的普遍的意义都是要求以实在的丰富性去充实一个人自己的存有,而且两者均有性欲的意义。从这种模糊性产生了许多后果。例如,在弗洛伊德的理论中,是按照他的清教徒主义,表露了他对性的要求的贬低,表露了他的资产阶级的压制。在另一方面,又是这种处境的揭露。但弗洛伊德并没有找到这一问题

① 弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856—1940),奥地利精神分析学家。——译者

的解决办法,或者是压制欲望,或者是逃避欲望。由于你不能逃避,按照弗洛伊德的观点,就是你有死的欲望,如他称之为死亡本能(death instinct),这是对欲望的无尽性的回答。在新教神学中,与早期的一切公教神学一样,concupiscence一词的模糊性产生了各种禁欲主义的后果,包括最极端的和使人厌恶的形式。宗教改革者企图重新建立性的问题的严肃性,但是他们只在有限的形式上成功了。他们绝没有完全成功地在他们自己的原则上反对罗马教会。因此,任何知道一些关于道德行为史和新教的伦理学说史的人就会明白,基督教在这一点上非常不确定,对这些包含在人的生存之中的问题没有做出满意的回答。

128

亚当的罪是原罪有两个理由。我们大家都潜在地生存于亚当之中,生存于他的生儿育女的力量之中,并以这种方式我们都分有了他的自由决定的意志,因此是有罪的。当然,这是一种神话,并且是一个时常引起人们质疑的神话。第二,亚当把性的冲动、欲望引进性的生育的过程中。这一因素由遗传而传给一切后代。每个人均由性欲的恶而出生。原罪首先是精神的罪、灵魂的罪,在亚当和在一切人中都是一样。但它也是肉体的罪。奥古斯丁把每个人的罪的精神性质与从亚当引申而来的罪的遗传性质结合起来,感到非常困难。

因为原始的、遗传的罪,因而每个人都属于“毁灭的一群”(mass of perdition),属于否定性的统一体。这种情况的最重要的结论是,甚至早死的婴儿也是遭难的。因为每个人均属毁灭的一群,除了上帝的特殊行动之外没有一个人可以得救。这是最有力量地强调人在罪的悲剧中的一体性。因此,他最极端地否认在个别人性中的自由——差不多是在摩尼教的意义上否认人的自由。人类的涵盖一切的统一性使我们成为我们生存的样子。由于现在对深层心理学和社会学的研究,我们大体上可以比我们的父辈更好地了解奥古斯丁的意思,即是说,每个人均不可避免地参与到人的生存和社会结构中,人不管是否有神经病,他们都参加到个人的心理结构中。但是,这就引起了下列的问题:个人参与到罪之中是为了什么呢?在奥古斯丁的著作中没有回答这个问题。

人已失去了他转回到终极的善的可能性,因为他有普遍的罪性。我们是在劳役的规律之下,为意志所束缚。因此,神恩首先是 gratia data(赠与的神恩),是上帝无偿地给予恩惠。上帝给予一定数量的人以恩典,人数不能

129

增加,也不能减少,他们是永恒地属于上帝的。其余的人则留下来接受他们应得的诅咒。在人中没有理由争取这一群人的预定,或其他一群人的拒绝,理由只在上帝那里。这是一种奥秘。因此,人不能说到先知或先见到人所将做的事情,就像自由学说所经常说到的。这是不可能的,因为上帝的意愿和认知是同一的。上帝绝不能看到某物,好像某物不是为他的存有的力量——即他的意志所包含似的。上帝总是对他所认知的东西抱有意愿。“上帝选择了我们,不是因为我们愿意成为神圣的,而是为了使成为神圣的。”人没有理由争取预定。上帝既可有意愿,也可满足意愿。

奥古斯丁不是在专门的心理学意义上的决定论者。预定论并不排斥人的意志。人的心理学上的意志是保持并区别于外界力量的,或者脱离人的强制因素的。但是人的意志的趋向上帝则依赖于上帝的预定,而且上帝的预定的意志不能为人们所探索,神恩给予每个人以可能成为基督徒。罪的赦免首先是由上帝给予,然后在洗礼中实现,因信仰而接受赦免。在这个问题上,奥古斯丁继承了这一个一般的传统。但他超越了这一点。赦免是实在地参与到终极的善之中。这个终极的善已出现在耶稣是基督之中,没有耶稣是基督,则不可能有善的思考、善的行动和爱。奥古斯丁把神恩的这一方面描写为善良意志的灵感,或者他也说成是爱,首先是对上帝的爱的灵感。他说:“圣灵帮助人们,是在坏的欲念、善的欲念产生之处激发灵感,即是说灌注 *caritas*(上帝之爱, *agape*) 于我们的心中。”因此,称义(*Justification*)是一种爱的灵感。信仰是接受启示的手段。但是,那个时候的信仰已经有了接受不可信仰的学说的、恶化了的意义——它使基督教关于信仰的讲道在今天已不可能了。所以,奥古斯丁区别两种形式的信仰,他把一种形式的信仰称为 *credere deo aut christo*(对上帝或基督的信仰),即是说,接受上帝的道或命令;他称另一种为 *credere in deum aut christum*(进入上帝和进入基督的信仰)。130 第一种是理智的承认,没有希望和爱。第二种是由神恩或由圣灵或由爱所建立的一种个人的联系。这只是成义的信仰,因为这种信仰使他刚好成为义人。

那些被预定的人不能又堕落了。他们接受了坚持信仰的礼物,不失去他所接受的神恩的礼物。这些人中没有一个是依赖于任何优点,甚至不依赖不抗拒神恩的优点,因为在奥古斯丁看来,当神恩来到你那里时,你是不能抗拒的。

奥古斯丁用这些思想打击佩拉纠。在一切方面,他都是佩拉纠观点的对立面。但奥古斯丁的学说并没有为教会所完全接受,虽然他被认为是教会的伟大导师。佩拉纠主义被拒绝,甚至半佩拉纠主义(semi-Pelagianism)被拒绝,是后来才达到的,一百年之后才被谴责。但是,这次被拒绝并不能阻止它回到教会中。历史家有时指出这是隐蔽的半佩拉纠主义。这种观点不能被否定。特别是在奥古斯丁学派和后来的方济各修会中,半佩拉纠主义是非常活跃的。当然,它不可能在官方教会中重复佩拉纠的教训。但是否认神恩的不可抗拒性和强调为保持神恩而进行事功的必要性的半佩拉纠主义回到了教会,使以教育方法传布奥古斯丁的学说成为可能。我们在前面已经讲了这个问题。你不能在一个教育机构中有像奥古斯丁这样的学说,而且基督教会有一千年的时间是唯一的教育机构。在这种情况下,你必须求助于自由意志去对这些人进行教育。一个极端的学说不能直接地呈现于大多数人中。因此,极端悲剧的因素没有完全失去,它只是在一定范围内为了教育需要的原因而被限制。宗教改革者出现的时候就是这样的处境。在那个时候,悲剧的因素差不多已被降低到没有了,代替它的是强调教育的伦理的和禁欲主义的因素,这些在教会中占了重要的地位。除了少数例外,教会通常对预定论的任何学说均持非常怀疑的态度——至少天主教会是这样,因为这种学说使与上帝的最后关系不依赖于教会,或者至少是向这方面发展。因此,在这里,我们就又有了我在联系到奥利金和其他神学家时所讲到的那些矛盾之一,即终极的神学观点和倒数第二位的教育观点之间的矛盾。在宗教的教训、劝告和讲道中,你总会发现有这两个因素处于矛盾中。奥古斯丁和佩拉纠之间的伟大斗争也许是在基督教会中的古典例子。 131

7 教会学说

奥古斯丁的教会学说对一切基督教会都有巨大影响,而不只是对罗马教会如此。因此,我们必须研究它。人们已经说明,西普瑞安认为教会是拯救的机构,这主要是用圣徒群体(communio sanctorum)来代替教会的概念。把教会看成一个机构的后果是改变了教会的神圣性的观念。在这种情况下,奥古斯丁进入了与多纳图派运动(the Donatist movement)的斗争。原来就有一种观点强调个别成员或作为整体的集体应当圣洁化。这种观点成为

教会进行实际的圣事活动的方式。现在教会的神圣性与圣事的礼物,特别是神职人员的圣事力量相等同了。sanctus(神圣,圣者)这概念不再指圣洁化的某个人,而是指具有圣事力量的某个教会。这代表了从主观因素到客观因素、从个人的神圣性到机构的神圣性的意义上的基本改变。

奥古斯丁任主教的北非有一些人不能跟上这个意义的改变,人们有兴趣于教会和它的成员,特别是神职人员的实际的圣洁化。这种争论包括下列问题:

- (1) 忏悔行为的纪律;
- (2) 由异端分子所进行的洗礼是否有效的问题;
- (3) 由在迫害期中发表离开《圣经》的言论,或者否认自己是基督徒的 traditores(叛教者)所主持的授任神职是否有效的问题。

132 由主观上不是神圣的人员所传送的客观的神恩是有效的吗?因为多纳图派排斥他们,不允许他们担任神职,多纳图派认为教会的神圣性是教会代表的神圣性。坚持这个观点的结果使个别的基督徒依赖于神职人员的道德状况和宗教状况。他们将依赖于教士的内在神圣性。奥古斯丁对这个事实的观点是明确的,他认为不可能做出这样的判断,任何这样做的企图都会产生可怕的后果——它使人们以为只有上帝才可以洞悉人的心理状态的功能为教士所取得了。他要求挽救教会的客观性,以面对当时对教会代表的主观神圣性的要求。在这里,他赞同西普瑞安的意见。他针对这个问题提出了信仰(包括希望)和爱的区别。信仰和希望可能是外在于教会的,因为他们为其内容所决定。你可以在极端分子中生活,你甚至可以是单独一个人的你自己。但是,如果你以正确的方式满足了洗礼的规则,那么,内容是决定性的,而不是你个人的异端行为或道德的无价值状态具有决定意义。一般的洗礼程序与公教会的洗礼程序是相同的。因此,如果异端的教会使用这种同样的程序,它们的内容就使他们的圣礼活动成为有效的。

另一方面,爱不能在没有正确信仰的地方找到。爱是把教会团结起来的原则。这不是一种可以在任何地方看到的简单的道德的善,但它是个人的相互之间的上帝之爱的关系。这是爱的精神。它在教会中体现为和平的统一性,它重建了在生存状态中被破坏了的、原始的神圣统一性。这是只能在教会中找到的东西。由于这一原因,只有在教会中才可以找到拯救。没有使神恩像液体一样流入人们的心灵的上帝之爱的倾注,就不可能有拯救。

虽然,在教会之外的圣礼可以是有效的,但拯救只能在教会之中才可以得到。

这种信仰与爱之间的区别是非常重要的,它使教会成为天主教徒得到拯救的唯一地方。从这一点就引导到圣礼的有效性与有效果性的区别,如果异端分子所完成的圣礼是按照正統的传统进行的,则这个圣礼是有效的。这意味着这种人用不着重新进行洗礼。另一方面,这些圣礼在异端团体中是没有效果性的,它仅仅在教会之内。例如,洗礼总是给予一种 *character indelebilis*(不能消除的性质),就像这个专门术语所说的。它是从上帝而来的性质,一个人受了洗礼,无论他做了什么事,他终其一生都是基督徒。这是非常重要的。因为它使中世纪教会对待异教徒和犹太人与受过洗的基督徒有所区别。已受过洗的基督徒服从于异端的律法,而异教徒和犹太人则不服从于异端的律法。即使已受洗的基督徒企图去成为犹太教徒或异教徒或穆斯林,他们也不能因为这个洗礼活动本身授予他们以不能消除的性质,无论他完成这个活动是正統的还是异端的。

133

按照同样情况,授予神职总是有效的。一个司铎堕落了,并被开除了教籍,他就被禁止进行圣礼,但是如果他们应当进行时,则这次圣礼是有效的。如果在监狱中,一个中世纪的被开除了教籍的司铎应当为一对男女举行婚礼,尽管他已被禁止进行圣礼,但这次圣礼是有效的。如果一个司铎被宽恕了,重新加入神职人员中,就不需要有重新授予神职的圣礼,因为原来的授予神职是保持有效的。

这一切使教会中的人们完全独立于司铎的性质。因为没有人可以以任何方式确实地知道这种性质。当然,司铎犯了大家看见的死罪,被开除教籍,并被禁止执行圣礼活动,这种情形是不同的。他所做的事在任何情况下是有效的。我们在那里所具有的是有等级的拯救制度,这是一种不依赖于这些有其行为功能的人们的。在这个制度之内,有那个信仰的社团精神的性质。按照天主教的学说,个人行为是社团性质的条件;按照宗派信仰,如果社团性质有其任何性质的话,它就是个人行为的条件。教会的这两个概念在整个教会史中都存在冲突。

第 3 章

中世纪的各种发展趋势

134 我们首先对作为一个整体的中世纪的主要思想趋势做一个全面观察，然后只对少数有独创性的神学家做进一步的说明。

在我对中世纪各时期做了研究之后，发现它的基本问题表现和体现于一个特殊机构中，这个问题是一个特殊的、引导着文化发展和解释自然界的神圣社团的超越实在性的问题。如果你总是记住这一点，就可以理解在中世纪中所发生的任何事情。如果你不从这一点出发，就不能理解这一时期的任何事情，因为那时你就是用你自己的今天的标准去衡量中世纪。中世纪不允许做这样的解释。你在考察中世纪的被歪曲了的图景时，一种共同的判断是说它是“黑暗时代”(Dark Ages)；它的含义是说我们生活于明朗的时代，所以我们以一种轻蔑的眼光回头看中世纪，说它是可怕的、迷信的时代。但这个看法是不真实的。中世纪是一种形式，在其中，从永恒的基础上解决了人的生存这个伟大的问题。在中世纪的一千年中生活的人们在许多方面并不比我们生活得坏，在其他一些方面，他们比我们生活得好得多。没有理由以任何轻蔑的眼光回头去看中世纪。另一方面，我不是浪漫主义者，我不需要像浪漫主义者所做的那样，以中世纪的标准去衡量我们自己的处境。

中世纪不是如像我们对它的无知使我们相信的那么整齐划一的。它是有非常大的差别的。我们可以将其区分为下列的时期：

(1) 过渡时期, 纪元 600 年到 1000 年。600 年标志大格列高利教皇^①的时期, 他是一位古代传统还很浓厚的人, 但在他的所作所为中, 中世纪已经开始了。在这个时期中, 我们有保守的年代——尽可能保存可以保存的东西, 但那是比较少的, 也有接受新事物的年代; 一些统治欧洲的部落, 日耳曼的、罗马的部落参加进来了。这是从古代世界到中世纪世界的过渡时期。这就是有时被称为“黑暗时代”的过渡时期, 特别是第 9、第 10 世纪。但是这些年代并不如人们所想象的那么黑暗。那时候为我们全体所从而诞生的新世界做准备的一些伟大事件已经发生了, 即使我们已经忘记了这些事件。

(2) 早期中世纪时期, 从纪元 1000 年到 1200 年。在这个时期中, 与古代完全不同的、新的具有创始性质的形式已经发展了。这是一个创造性的和深刻的时期, 它的代表是罗马风格的艺术。

(3) 中世纪鼎盛时期, 从纪元 1200 年到 1300 年。这时候一切基本因素已经具备, 并已进入了经院哲学、哥德式艺术和封建生活的伟大系统之中。

(4) 中世纪晚期, 从纪元 1300 年到 1450 年。从 1300 年开始, 我们就进入了中世纪瓦解的时期。但是说到“瓦解”, 我们并不愿意低估一些新的主题的巨大高潮在这个时期已有所发展, 这个高潮使文艺复兴和宗教改革成为可能。

A 经院哲学, 神秘主义, 圣经主义

我将讨论的第一批问题主要是认识态度上的——或者说, 主要是神学态度上的——问题。有三个方面总是存在和有影响的, 即经院哲学、神秘主义和圣经主义。

经院哲学 (Scholasticism) 是整个中世纪带有决定性的认识态度。它是对基督教教义的方法论解释。经院哲学这个词是从学校 (school) 这个词来的, 意思是“学校的哲学”, 即在学校中研究的哲学。今天的“学校”一词的含义已与生活相分离, 而“经院哲学”这个词更是与生活相分离了。当我们

^① 大格列高利教皇 (Gregory the Great, 约 540—604), 意大利籍教皇, 公元 590 年至 604 年间任教皇。——译者

136 听到这个词时,我们想到的是一些没有生活气息的体系——就像一位经院哲学家说到的:“和一匹马一样重”。没有人可以读它们,因为它们已与现实没有关系。在中世纪晚期,经院哲学已被歪曲,而经院哲学的实在意向是对生活中的一切问题做神学的解释。我们有非常丰富的经院哲学文献,它们对中世纪的人们的灵性生活曾发生巨大影响。

对这一点有一个限定:经院哲学的教育是只让少数上层阶级享有的。经院哲学的所有书籍都是用拉丁文写成的,只有当时的受教育者才可能读懂拉丁文。当然,一般的平民不能读它或写它。所以问题是如何把这些经院哲学所讨论的信息带给一般的人们。有两种方式去达到这一目的:参与教堂的礼拜和各种礼仪,看各种图画,听圣乐,接受其他的感观印象,没有多少理智活动,而是给予一种对神秘东西的直感,并得到某种道德的指导。但这并不意味着这些客观事物是实在的个人经验。这是中世纪的神秘主义(mysticism)所包含的意义;它把个人经验引进宗教生活中去。

神秘的意义已为新教神学家所误解,它从里敕尔^①开始,一直到在巴特的神学中仍然是这样被歪曲的。人们把这种神秘主义与亚洲的吠檀多类型(Vedanta type)的神秘主义,或与新柏拉图主义的神秘主义(如普罗提诺的思想)相等同,则是一种误导。当你研究中世纪神学时,要忘掉这些观点。每个中世纪的经院哲学家都是神秘主义者;即是说,他经验到他所说的东西,就像他个人的经验一样。这就是在经院哲学领域中神秘主义原来所意指的东西。神秘主义和经院哲学并不对立。神秘主义正是对经院哲学信息的体验。教条的基础是在奉献、祈祷、沉思和禁欲实践中与神合一。如果你知道了这一点,你就可能不掉入把神秘主义与基督教相分离的陷阱里去。把这两者分离,就意味着把基督教归结为一种理智化的信仰和道德化的爱。这就是里敕尔学派成为新教中的占统治地位的教派以来所发生的情况。不要犯与那种把神秘主义和个人消失在深渊之中的、绝对的和抽象的神秘主义相等同的错误。神秘主义——新教正统神学家称它为 unio mystica(神秘的单一)——是在上帝的呈现中与上帝直接联系。甚至对正统派的人们来说,这是与上帝相联系的最高形式。在中世纪,神秘主义与经院哲学是属于同一范畴的。

^① 里敕尔(Albrecht Ritschl, 1822—1889),德国信义宗神学家。——译者

与经院哲学和神秘主义在一起的第三种态度是圣经主义(biblicism)。137
 圣经主义在中世纪晚期是很强烈的,并帮助开辟了进行宗教改革的道路。圣经主义不是新教所专有的,因为在中世纪甚至有专注于圣经的研究。这些研究有时候是对经院哲学体系的批判。但是,这种专注于圣经的研究通常是与神秘主义联系在一起的,也经常与经院哲学联系在一起。圣经主义是打算使用《圣经》作为实践的基督教的基础,特别是作为一种平信徒的基督教信仰的基础。中世纪晚期的圣经主义是很有成效的,它使得许多平信徒在宗教改革之前就有可能读到《圣经》。

经院哲学、神秘主义、圣经主义这三种态度在大多数情况下是在同一个人中结合起来的,它们也有可能相互矛盾。例如,在明谷的伯尔纳(Bernard of Clairvaux)和阿伯拉尔^①之间的斗争中,经院哲学和神秘主义之间就是有矛盾的。但是,这两者之间没有一种是更为优胜的。这两者都把它们所有的东西给予了中世纪教会。圣经的批判只适合于经院哲学体系和神秘主义经验的圣经基础。经院哲学是那个时期的神学,神秘主义是个人经验上的虔诚,圣经主义是从圣经传统来的继续不断的批判的反映,并加入了其他两种态度,最后在宗教改革中克服了这两者。

B 经院哲学方法

经院哲学有一个基本问题,即权威与理性的问题。什么是中世纪的权威?它是作为中世纪生活基础的实质性传统。权威首先是教会的传统,它表现于被承认的教会神父、信经公会议和《圣经》。当我们今天听说“权威”时,我们趋向于把它想成一位暴君、一位父亲、君主、独断者,或者想成一位教师。当我们在中世纪的原著上看到权威一词时,就不能把这些意义加之于 auctoritas(权威)这个词。我们也绝不当把它与那个时期的教皇相等同。把教皇理解为权威是中世纪最后一段时间才有的,这差不多已是中世纪的末尾了。在中世纪的早期和鼎盛期,权威是一种活生生的传统。这时就有了一问题:理性与每个人在其中生活的教会的活生生的传统的关系 138

① 阿伯拉尔(Abelard, 1079—约 1144), 法兰西神学家, 伦理学家。——译者

是什么？当时没有其他的传统。这个活生生的传统对于中世纪的人们就像我们呼吸的空气与我们的关系一样，是自然而然的。这个比拟可以帮助我们了解在中世纪这个活生生的传统意味着什么。

但是，传统是由许多因素构成的，这一切因素并不是说的同一件事。在研究这些因素时，有必要从这些因素进行选择。中世纪首先在实践决定的领域，即在教会法规(canon law)中经验到这种选择。教会法规是中世纪生活的基础；教条(dogma)是教会法规之一，教条给予教会法规以它在教会内的合法权威。因此，实践的需要形成了一类人，他们的任务是在教会法规的意义上协调不同的权威，因为这些不同的权威是出现在许多教会法规的结合之中的。这种进行协调的方法是一种辩证的方法，即被称为“是和不是”的方法。在中世纪，理性是达到这个目的的工具。理性集合和协调教父们和历次公会议的言论。因此，理性的功能是收集、协调和评论教父们的言论，首先是在实践上，然后是在神学陈述的理论层面上。在这方面做得最成功的是郎巴德^①，他的《教父名言集四篇》(*Four Books of Sentences*)是整个中世纪经院哲学的手册，其他神学家写他们自己的神学体系时要对该书做出解释。

理性的其次一个功能是解释这个以名言集形式所表达的传统意义。这意味着信仰的内容必须加以解释，但是信仰是预定的。从这种情况出发，就有了这样的话语 *credo ut intelligam*（“为了知道，我相信”）。这意味着，信仰的实体是被给予的；它是人们所分有的某种东西。在中世纪，人们并不发挥信仰的意志，信条的被给予与自然界的被给予完全一样。自然科学并不创立自然界；而是自然科学家的计算给予自然界以结构和运动。与此相似，理性有解释这个现存传统的功能；理性并不创造这个传统。这个比拟可以帮助我们更好地了解中世纪。下一步是由那些把亚里士多德带进神学的思想家来实现的，他们不是太思辨地而是非常小心地完成的。特别是阿奎那做了这件事。他们认为理性可以充分地解释权威。没有一个理性的论点与权威相对立；活生生的传统可以用理性的概念加以解释。为了解释活生生的传统的意义，没有必要破坏理性，甚至今天的托马斯主义也是这样的立场。

^① 郎巴德(Peter the Lombard, 约1100—1160), 意大利神学家。——译者

最后一步是把理性从权威中分离出来。邓斯·司各脱(Duns Scotus)和奥卡姆这两位唯名论者断言理性对权威和活生生的传统来说是不充分的,理性不能表达权威。以后的唯名论者对这个观点做了非常清楚的说明。但是,如果理性不能解释传统,传统就以一种完全不同的方式变成权威;它变成我们自己即使不了解它也必须服从的具有支配力的权威。我们把这种情况称为“实定主义”(positivism)。这种传统是实际确定地给予了的,它在那里,我们只是必须注意它,接受它,使我们自己服从于它,就像教会所给予的那样。理性并不能表示传统的意义;它只能表明从教会和活生生的传统的决定中所推论出来的不同的可能性。理性可以提出可能性与不可能性,但并不是实在性。理性不能表示事物应当如何存在。它们完全依赖于上帝的意志。上帝的意志是非理性的和预定的。它是在自然界中给予的,所以我们必须是经验主义者,以便发现自然规律如何存在。我们不是在自然的中心。我们在教会的命令之中,在教会法规之中,所以我们必须以实定的方式自己服从于这些决定;我们必须把它们看成实定的法规,因为我们不能按理性的概念来了解它们。

在新教神学中有两件事情结束了,即教会的权威和一定程度上的理性。因此,理性完全发挥它自己的能力,并在文艺复兴时期成为创造性的了。在宗教改革中,传统转变为个人的信仰。但是反宗教改革的运动又企图使理性处于传统的束缚之中,只是这个传统与其说是活生生的传统,不如说是被制定的传统。这个传统变得与教皇的权威相等同了。这是对我们现在的处境非常重要的,甚至今天我们还必须与活生生的传统打交道。活生生的传统经常与权威相混同,而这个观点是错误的。权威可能是自然的,也可能是事实的,在我们之中并不包含一个裂痕,破坏我们的自律,并使我们服从于外在的规律或他律。在中世纪早期,权威是自然的,可以说,就像我们对自然界的关

140

上。这个“铁幕”的方法在中世纪早期是不必要的,因为没有其他的传统;一个人生活在这个传统中,就像我们生活在自然界中一样地自然而然。

C 经院哲学的各种趋势

1 辩证法和传统

中世纪的自律的思考在其中兴起的第一个形式是辩证法。“辩证法”(dialectics)这个词今天难以使用,因为它有无数的意义。它的原始的意义已经失传了。这个词在希腊文中的意义是“谈话”,指就一个问题相互谈话,通过表示“是和不是”来使对话进行下去,一个人代表“是”的方面,另一个人代表“不是”的方面。我们已经提到法学家如何代表教会法规为了实践上的理由来协调不同的权威、公会议和神学家。出于这种需要,就产生了辩证法,即“是和不是”的方法。这种方法被用于神学问题。但是,“是和不是”的辩证方法对传统保卫者来说是某种有点恐惧的东西,因为一旦允许说“不是”,人们就不知会被引导到哪里去了。这在今天也是真实的,当你想到我们的基要主义者和传统主义者时,就像他们是在中世纪早期一样。

141 中世纪早期是不能提出许多“不是”的主张的,这是由于古代人必须说这个主张,也要考虑到那时的教会传统是当时的人们生活于其中的唯一的传统这一事实,还有任何事物均在转变和巩固之中这一事实。所以,虔诚的传统主义者起来反对辩证法的神学家。在这里,我想到,作为例子,明谷的伯尔纳可以作为虔诚的传统主义者的代表,而阿伯拉尔则是辩证法的代表。问题在于,辩证法是否可以在神学中产生某种新的东西,或者它仅仅可用于解释现存的东西,即传统和权威。

2 奥古斯丁主义和亚里士多德主义

在讨论奥古斯丁的神学时,我们已经指出,亚里士多德的思想在它的发展过程中没有得到注意。在中世纪的鼎盛时期,奥古斯丁主义者起来与新兴的亚里士多德主义者做斗争,至少是相对立。奥古斯丁主义者以方济各修会为代表,而亚里士多德主义者则以多明我修会为代表。我们有奥古斯丁主义者反对亚里士多德主义者,或方济各会修士反对多明我会修士。方

济各会的领导者之一是波拿文都拉(Bonaventura)。他是罗马教会的枢机主教,是反对阿奎那这位伟大的多明我会神学家的代表。当奥古斯丁和亚里士多德相对立,或者说,当柏拉图和亚里士多德相对立时(因为就奥古斯丁的思想而言是新柏拉图主义的),就已提出了宗教哲学的基本问题之一,并一再继续他们的永恒的对话。这种对话在人类的思想史上将不会停止,因为它们代表了一种永远有效而又总是相互斗争着的观点。我们在柏拉图、奥古斯丁、波拿文都拉和方济各会修士的思想中发现了更近于神秘主义的观点,而在从亚里士多德到阿奎那这个思想发展过程中发现更近于理性的、经验的观点。从宗教和神学的观点上说,这或许是最重要的中世纪的思想趋势。差不多我们当代宗教哲学的一切问题,都在这个13世纪时特别激烈的斗争范围中做过讨论。

3 托马斯主义和司各脱主义

第三个对立或斗争是在托马斯主义和司各脱主义之间进行的。在一种意义上,这是其他斗争的继续。因为邓斯·司各脱是方济各会修士,而阿奎那是多明我会修士。这个争论也是包含在作为终极原则的理智和意志之间的斗争的新问题,而且也是对现代世界具有决定性意义的问题。对多明我会修士,对托马斯主义,即对阿奎那引进教会的亚里士多德的理性来说,理智是具有优先性的能力。人是作为理智的人。对于引导到邓斯·司各脱的奥古斯丁思想路线来说,意志是有优先性的能力,意志使人成为人,并使上帝成为上帝。上帝首先是意志,只有在次要的方面才是理智。意志是人格的中心,而理智则居其次,世界原来是由意志所创造的,而且由于这一原因,它是非理性的,可以通过经验而得到认识。在其次的层次上,它是有理智上的秩序的,但这个秩序不是最后的,并且我们不能通过演绎的方法去认识它。在现代世界上,这个相同的斗争还在进行下去。例如,像柏格森^①和耶鲁大学的布兰夏尔德^②(Brand Blanshard)这两位思想家从意志和理智的不同角度提出对立的体系时,就是这种斗争的继续。

① 柏格森(Henri Bergson, 1859—1941),法国哲学家,提出层创进化论。——译者

② 布兰夏尔德(Brand Blanshard, 1892—1964),美国哲学家,新黑格尔主义者。——译者

4 唯名论和唯实论

第四个斗争的趋势是唯名论反对所谓的唯实论。为了使这个斗争成为可以理解的,我们必须知道唯实论是什么。如果你需要了解中世纪的唯实论是什么,那么,可以简单地把它译为“观念论”(idealism)。中世纪的唯实论就是我们现在称为观念论的体系。如果我们不是在一种道德的意义上或一种特别的认识论意义上去思考观念,而是按照事物的观念或本质具有实在性和存在的力量来看观念论,你就了解了唯实论的意义。中世纪的唯实论差不多与我们今天称为实在论的体系刚好相反,今天的实在论差不多与中世纪的人们所说的唯名论是等同的。对中世纪的人来说,共相、本质、事物的本性、真理的本性、人的本性等等,是决定每个个别事物——诸如树木或每个个别的人等——将发展为什么样的东西的力量。这可以称为神秘主义的实在论或观念论。Universalia realia(共相是实在的);这是中世纪的实在论。当然共相不是时间空间中的事物。“我从来没有看到过人,我只看到过保罗和彼得”,这样的说法有点太容易了。不能拒绝共相,这是一种误解。这是中世纪的人也知道的事情,但是他们坚持一切的“保罗”和“彼得”始终有鼻子、眼睛、脚和语言。这是一种只能用一般概念(共相)来了解的现象。我们称为“人”的存在的力量使每个人都可能变成带有他们的一切潜能的人。这些潜能可能还没有发展,或者甚至已经被破坏了,但每个人均有潜能。

唯名论持相反的观点:只有彼得和保罗存在,只有在第116街街角上和德里河边上的那棵特殊的树存在,不存在那普遍的“树”,也不存在树的力量——即使一棵树成为一棵树的东西。在这里,你就有了感觉上不同的例子。如果作为一个唯名论者,你看到一棵树,他就感觉到“这是一个实在的东西,如果我去碰到它,我会碰伤我的头”。但也可能在看到这棵树时,感到惊异的是撒在地上的种子使这棵树的特殊结构发展了,出芽了,长出了它的叶子。那时,在这棵大树上,你可以看到“普遍的树”,而不是只看到一棵大树。在看到彼得与保罗时,你不仅看到这两位特殊的个人,而且也看到人的本性、普遍的人,作为一种使一切的人可能具有这种特征的力量。这是一种用逻辑的语言进行的重要讨论,而且在一直进行下去。几乎我每天都在我的比较偏重于中世纪的实在论思考方法的基础上反对唯名论,这就是我把存在思考为存在的力量。他们认为这是反对唯名论的“神圣精神”,并且

也这样反对逻辑实证论的“非神圣的精神”，以及许多其他这样的精神，认为这是一种罪过。我参与这个斗争是因为我相信，虽然极端唯实论是错误的，即是说，唯实论反对亚里士多德将柏拉图的共相看成在天上的某地的特殊事物，但是仍然有一再地实现它们自己的许多结构。所以可以说，存在的力量始终在反对非存在。为了这一理由，我相信我们不能仅仅是唯名论者，虽然唯名论的态度——即对实在的谦逊的态度——不希望从逻辑上推论出实在事物的态度，是我们所应当保持的。

唯名论的直接重要性在于它破坏了共相，它不仅把共相了解为抽象概念，而且了解为包含有一些东西的实体，诸如家庭、国家、朋友、工匠，一切先于个人的群体。同时，中世纪唯实论的危险在于，个人发展其潜能的努力被阻止了。因此，唯名论是对此的一种重要的反应。它是如此地重要，以致我们将认为，如果没有唯名论，现代世界中的人格性——它是民主政治的真实基础——将不能得到发展。当我习惯于批评我们是唯名论者时，我赞扬它的注重于充分发展的个人和个人的潜能，这就阻止了我陷于任何亚细亚的同一性的危险。在面对这样的危险时，中世纪的唯名论必须被了解为和中世纪的唯实论一样是实定的。中世纪的唯实论主张有超越于个人的存在力量；中世纪的唯名论保持或强调个人的价值。事实上，中世纪早期的极端唯实论被拒绝，使欧洲没有陷入亚细亚的同一实体，即陷于集体化的过程。事实是在中世纪末，由于教会力量对个人的过分要求，一切共相都失去了，它使上帝本身成为一种个人，上帝成为暴君，给其他的个人颁布法律。这是唯名论随同带来的歪曲，而对个人人格的肯定则是它的创造性的贡献。因此，当你在逻辑学教材中读到唯名论与唯实论时，你不要陷于相信这个问题本身基本上是一个逻辑问题。当然，它也必须用逻辑科学的语言来讨论，但它实际上也与表现于逻辑学领域之中的、对作为整体的实在的态度很有关系。

5 泛神论和教会教义

在中世纪神学中，与唯实论有一部分联系的是泛神论（pantheism）。这个思想趋势走向完全取消个体的作用。这通过不同的方式达到：第一，它表现于被称为阿威罗伊主义的理论。阿威罗伊^①是阿拉伯哲学的最重要

^① 阿威罗伊(Averroes, 1126—1198), 阿拉伯哲学家。——译者

代表,他认为,产生文化的普遍心灵是一种实在,个体的心灵参与到这个实在之中。但是个体的心灵不是独立的东西。这是与亚细亚化的哲学相一致的。阿威罗伊被拒绝。第二,是表现于艾克哈特大师^①类型的德国神秘主义中的泛神论因素。这会融解一切中世纪虔诚信仰的具体性,并引导到文艺复兴时期的哲学。教会以个体的、权威的上帝的名义拒绝了这个观点。

D 各种宗教力量

下面我们将考察中世纪的宗教力量。这些宗教力量中最巨大的和最为基础的是教阶体制。教阶体制代表神圣的实在,而教会、国家和文化作为一个整体又依赖于这个神圣实在。神圣实在施行作为主要圣礼的弥撒。当时,这种教阶体制实现了教育日耳曼与罗马各部落的工作,使他们从野蛮人成为基督徒。在达到这个目的时,教阶体制企图不仅通过苦行的圣礼影响个人,而且影响人们现实的社会地位。苦行的圣礼是与弥撒的圣礼相互关联的。弥撒是客观的,而苦行则是主观的。这种教阶体制要求控制世界。民事的权力,或世俗的等级体制,以皇帝为顶点,它与教会的等级体制发生斗争,并一直处在斗争中。教会从宗教的角度所要做的是企图建立一个基督教的世俗生活团体;皇帝从世俗的观点也希望做同样的事情,因为这种社会生活同时既是世俗的,又是宗教的,并不像我们所认为的那样是两个分离的领域。

教阶体制由于采取世俗的功能,总是处于使它本身变成世俗化体制的危险之中。其他的宗教力量则抗拒这种趋势,这些宗教力量之一是修道生活(monasticism)。修道生活表示对世界的不可调和的否定。但这种否定不是寂静主义的否定。它是一种与旨在转变世界的活动相结合的否定,这种活动包括劳动、科学研究、其他文化形式、教堂的建筑与装修、诗歌、音乐等。这是非常有趣的现象,并与宗教改革者和人道主义者所攻击的日趋恶化的修道生活关系不大。一方面,这是一种从世界引退的激进行动,它把对世界的控制让给世俗的神职人员。但另一方面,它又不完全掉到禁欲主义的神

^① 艾克哈特大师(Meister Eckhart, 1260—1327/1328),德国神秘主义哲学家与神学家。——译者

秘主义的形式中去,或者像东方教会那样掉进危险的礼仪主义的形式之中。它自己努力于转变现实世界。

基督徒创造了伟大的中世纪审美文化。甚至在今天,天主教會的某些修道院还表现出非常高的文化形式。特别是本笃会(the Benedictines),直到今天还保存了这个传统。基督徒也是神学的科学、甚至一切科学的实际代表。在方济各会的修士中,特别是在多明我会的修士中,产生了一些很伟大的神学家。另一些基督徒从事于农业劳动、土地灌溉、沼泽地排涝等类的事情,这在新转到基督教信仰的中欧和北欧的新征服国度里是十分需要的。这些修道团体,如我们今天可以说的,是教會的积极的禁欲主义的前锋。他们自由地完成文化活动,而且也是与教會的基本要道结合在一起的。后来,还企图把这种修道的精神介绍到其他团体中。我们可以提到两个团体,即骑士团(the knights)和十字军(the crusaders)。骑士与异教进行战斗,并征服了东部日耳曼。如果你需要一种概括的历史说明,那么,你就可以考察一下下列的情况:这些骑士团体在一千年之前为了基督教的扩大而在东欧进行战斗,并扩大了日耳曼的影响,这些地方在20世纪由于西方基督教民族的帮助,已经被征服了。即是说,这些斯拉夫人的团体已经重新取得了在中世纪由军事的修道院团体从他们那里取得的地方,现在基督教因非基督教的、世俗主义的共产主义形式而被压制下去了。在20世纪,特别是在1945年的柏林会议后,东欧倒向了共产主义,居住在那里达一千年之久的日耳曼人被赶出来了。如果对这个情况做一概览,你就看到一点中世纪修会的重要性了。

十字军和十字军战士的精神可以看成是将修道生活的精神引进低层贵族所产生的结果。他们是为了征服东方的巴勒斯坦和拜占廷帝国(Byzantine Empire)。但是到最后,他们也被排除掉了。

教派主义(Sectarianism)是另一种宗教力量。对此不应当像通常那样,过多地从教条的角度去理解。当然,教派有时候有一些奇异的教义,并由于这种原因而离开教會。但是实际的原因是心理上的和社会上的,较少由于神学的原因。教派主义批评教會在它的要求与实际情况之间有距离。一些特殊的团体希望表达一些奉献、圣洁和神圣性。这是希望实现某种修道生活的极端观点。按照这种观点,它是反对教阶体制的。教派运动在一定程度上是平信徒的运动。sectare(教派的)这个词的意思是他们自己从教會团体中“分离”出去。但是,以非教派的方式把修道生活的理想至少部分地介

绍给世俗生活,是通过所谓 *tertiarii* (第三会) 实现的。圣方济各^①的“第一会”是男修士的团体,“第二会”是修女的团体,后来又在平信徒中建立了第三会。这些参加第三会的平信徒并不进入修道院,也不过独身生活。他们自己部分地服从于修会的纪律,这样就产生了一种世俗的虔诚,它到中世纪末叶变得越来越广泛地被采用,从而开辟了宗教改革的道路。

在这里,我们必须提到一些教会史上的伟大个人作为中世纪的虔诚的代表。在文艺复兴时期的意义上,他们并不是伟大的个人。毋宁说,他们作为某些客观的事物,即“神圣的传奇故事”(holy legend)的代表才是伟大的个人。这种神圣的传奇故事从《圣经》开始,在其后的世纪中继续下来。“传奇故事”并不只是意指“非历史的著作”;它是历史和解释的混合物,包含一些通常涉及伟大个人的故事,但这些人于这些故事并无联系。因此,传说的历史是一种教会精神的代表的历史。这意味着中世纪的天主教徒深知一切历史的连续性。这种历史回到圣经时代,甚至回到《旧约》时代的挪亚和亚当。这种历史的连续性以一些伟大个人为代表。但是,他们之所以让人们感兴趣,不是因为他们作为个人,而是作为人们生活于其中的传统和精神的代表。对我来说,这一点似乎比向那些已成为圣者的个人祈祷这种迷信的运用更为重要。这种神圣的传奇故事是一种与自然界一样的实在体,是人们生活于其中的某种东西。它是一种实在体,活生生的传统以符号的形式通过它而表现出来。研究宗教艺术的人们会了解,直到乔托(Giotto)这样一些中世纪艺术的伟大人物,与其说是个人,不如说是神呈现于一个特殊事件、形式和性格的代表。

148 另一种宗教力量是日常生活的普遍迷信。如果我们把“迷信”(superstition)这个词理解为一个有限的实在体与神的等同,则日常生活的这种形式可被称为迷信。这种迷信在整个中世纪都存在。例如圣者的或来自基督的生活的圣物。另一种迷信被表现为经常重复出现的奇迹,或对神圣事物的态度;这种神圣事物不仅是神圣的东西的代表,而且是包含了神圣的东西本身在内的力量。迷信的肯定方面是它把日常生活神圣化了。让我用一幅图画来表示这一点。可以举出一个中世纪的城市夏特勒城(Chartres)作为例子。不仅它的天主座堂是重要的——你必须通过它来了解中世纪,而且

^① 圣方济各(St. Francis, 1182—1226),中世纪神学家,方济各修会创立者。——译者

你可以从它建筑在这个小城市的中央的山上这种方式而了解中世纪。这是一座雄伟的天主座堂,它俯瞰整个周围的农村。在它之中,我发现了日常生活的象征——贵族、工匠、行会、教会的不同的支持者。整个日常生活以圣化了的的形式存在于这座天主座堂的墙内。当人们进入天主座堂时,他们的日常生活就在神圣的环境中表现出来;当他们离开时,他们就带着从天主座堂中所接受到的圣化而回到他们的日常生活之中。这是迷信的肯定方面。它的否定方面在于这一切都是以可怜的图画、雕塑、圣物和各种神圣事物等迷信形式表示出来的。

在中世纪人的日常生活中,另一个非常重要的东西是魔鬼的经验,人们认为魔鬼是一种实在体。按一条垂直线,上可以引导到神,下可以引导到魔鬼。魔鬼是一种力量,它出现在天主教堂中是作为一种被征服了的东西。驱魔术(Exorcism),即驱赶魔鬼,是天主教堂中的日常实践事务之一。当人们进天主教堂时,他就给自己洒一点圣水,这有一种去除日常生活带给人们的魔鬼的力量,达到纯洁自己的效果。洗礼是在可能接受罪的赦免之前先驱除魔鬼力量。魔鬼的存在被认为是证明了教堂的重要性。这可能是最重要的一个象征——神的力量克服了日常生活中的魔鬼力量。一直到中世纪末尾,文艺复兴带来了古代世界晚期的魔鬼的象征的观点和实在性,魔鬼以烦恼超越于神。这个时期的教会由于对魔鬼力量在其本身之内和在其他方面出现而经常形成一种烦恼之感。这就是审判女巫,以及部分地表现于迫害异端的背景。这是对魔鬼的魔鬼似的迫害的基础,没有更好的办法去描 149
写这些对巫师的审判。这是对生活的“底层”的一种感受,它可能在任何时候以精神性烦恼的形式在许多人中爆发出来,起初,教会还有能力克服它,但这不是在中世纪末期。所以,他们开始了对男巫的大迫害,这种迫害比对异端的迫害更为残酷,更为血淋淋。在每一种迫害中,在对人们自己和其他人的敌对态度后边,都有恐惧存在,即对以魔鬼的符号表现出来的、不存在的东西的可怕烦恼。

E 中世纪的教会

在中世纪神学家系统中没有教会论的特殊地位,这是一个有趣的问题。

这一点表明,在一些其他事物中,教会是自明的;它是一切生活的基础,不是一个教义的问题。当然,在讨论教阶体制、圣礼、对民事权力的关系上,教会学说还是隐含地提出来了。

我们首先要研究的是:在中世纪思想中,教会对上帝之国的关系如何?对这个问题的回答是进一步说明教会对世俗权力、对文化等的关系这些问题的基础。这个问题的背景是我们已经讲过的奥古斯丁对历史的解释。我们必须对此做出评论,以便了解这个情况。

在奥古斯丁对历史的解释中,我们看到了教会与上帝之国有部分等同,也有部分不等同。这两者不是完全等同的,因为奥古斯丁非常明白教会是一个混合体。它充满了一些人,他们形式上属于教会,但是实际上并不属于教会。另一方面,他把教会与上帝之国相等同,是从教阶体制中的神圣恩典这个观念出发的。不管是两者等同,还是两者不等同,都可能成为重点。这始终是中世纪的问题。当然,教会按照教阶体制的恩典企图肯定它自身是与上帝之国等同的。但是,认为任何中世纪的代表,不管是神学家、教皇,还是主教,都把他们的善良或神圣与上帝之国相等同,则是不正确的,是他们的神圣性、客观的神圣力量才始终与上帝之国相等同。这种神圣的实在体的客观性,对了解中世纪思想具有决定性意义。另一方面,现实的教会是一个混合体,而神恩的代表是被歪曲了的。所以,从这个观点出发去攻击教会是完全可能的。中世纪的讨论是在这两者之间不断摇摆中进行的。

与教会对上帝之国的关系相一致,奥古斯丁也认为国家与地上之国是部分地等同、部分地不等同的。他有时把地上之国称为撒旦之国。两者部分地等同是基于这样的事实,即奥古斯丁解释历史时认为国家是强制权力的结果。他称这些国家是“强盗国家”,是由一群强盗组成了这种国家。这群强盗没有被称为罪人,只是因为他们有充分的权力把这个国家掌握在他们自己的手里。这种观点使人们想起马克思对国家的分析。然而,这是与那种认为国家是有必要的,是为了压制那些如不加以制裁就会导致动乱的罪恶力量的自然法思想相对立的。

这里,又强调了或者是国家与撒旦之国相等同,至少与罪恶之国相等同,或者强调了两者的不等同,着重说明国家有一种神圣的功能以制止动乱。这一切只有从奥古斯丁生活的那个时代才可能得到理解。因为那时候的罗马帝国,以及后来的日耳曼罗马帝国,都是非基督教的权力的领域。甚

至当君士坦丁接受基督教为国教时,权力的争夺一直在进行,古代文化的实体仍然存在,它还没有为教会的宗教实体所代替。但以后形势改变了。随着基督教向西边扩张,教会变成了生活的文化实体,成为决定一切个人关系,决定一切艺术、知识、伦理道德、社会关系、人与自然界的关系,以及一切人类生活的其他形式的力量。奥古斯丁部分地接受了古代的实体,部分地加以抛弃,留下来的一部分则从属于教会的神律原则。

在这样一种形势下,人们可以不再说国家是撒旦之国了,因为现在的国家实体是教会。出现了一个新的形势,它不仅对教会与国家的关系产生了一些结果,而且对国家本身产生了结果。日耳曼的体制如何与教会发生关系?在日耳曼部落基督教化之前,它们有一个宗教体系,在其中,那些公侯和部落首领不仅代表地上的权力,而且代表神圣的权力。他们主动地代表两个领域。在日耳曼国家中,就神职人员从属于这些部落的封建秩序来看,这种两者结合是继续下去了。像欣切马尔(Hinrichmar)这个人,他是法兰西莱姆斯(Rheims)的大主教,是代表一种神圣的政治力量的封建制度的保卫者——同时是政治的和神圣的东西的保卫者——他反对教会的普世性。日耳曼的君主们必须给予下属的封建诸侯以政治权力,也必须给予作为下属于封建诸侯的主教们以权力。教会把这称为买卖圣职(simony),这个词是从西门希望买一个神圣权力的故事演变来的。这是与这些封建诸侯必须为他们所得到的东西付出代价相联系的。所有这一切均与日耳曼罗马部落的领主制度(the territorial system)相关联,这种制度是与教会的普世性相对立的。

与封建主教和本地君主或公侯相对立的力量来自三个方面:(1)来自低层神职人员;(2)来自教皇们,特别是格列高利七世(Gregory VII);(3)来自无产者群众,特别是意大利北部反封建的无产者群众。教皇利用比自己更接近于低层神职人员的低层主教们,所以在教皇的名义下,低层主教可以在他们自己的教区内反抗封建神职人员。这是最后导致格列高利七世与亨利四世(Henry IV)之间的大斗争的情况。这通常被说成是教会与国家的冲突,但这是错误的说法。在我们现在的意义上,“国家”是从18世纪才有的概念。因此,当我们讲到“国家”时,在希腊、罗马、中世纪的情况下,我们总应该对它加上引号。已经存在的是有合法权威的军事的和政治的权力。

这种斗争不是由于像以后经常发生的情况,即国家侵犯教会的权力。这是由于更为基本的原因。因为教会是每个人的日常生活,是每一个活动、

152 行业、商业、职业的精神生活的代表,这中间没有宗教改革以后才发展起来的领域的区分。它是具有不同方面的统一的实在体。因此问题就发生了,即哪一方面是这个统一的实在体的首要部分。必须有一个首要部分,有两个首要部分就发生了危险。因此,神职人员和公侯、封建领主这两个方面都要求作这个统一实在体的主要部分。以封建秩序为代表的“国家”意识到也要代表作为一个整体的基督教团体,而且以教皇为代表的教会也意识到要扮演这同样的角色。双方都要求相同的地位,即包括世俗领域和宗教领域两者的地位。君主希望代表整个基督教,并作它的保护者。当君主成为日耳曼皇帝,并作为神圣罗马帝国的继承者时,这就特别是真实的。另一方面,教皇格列高利七世从教阶体制上提出这相同的要求。他提出超过以前已经做过的各种活动。认为他本人与一切的主教是同一的,即普世的主教。一切主教团的神恩都来自教皇;在他之中有彼得的呈现,而在彼得之中又有基督本人的呈现。在这个主教的神圣权力上,没有一位主教不是依赖于教皇的。教皇是教会的普遍的君主。但是他走得这么远:认为教会是身体的灵魂,而身体是世俗生活。那些代表世俗生活的人与代表精神生活的他的关系,就像作为身体的四肢与作为灵魂的内在自我之间的关系。作为灵魂应该管束身体的四肢,因此,教皇应当管理帝国与一切封建秩序。

这就是“两把刀子”(two swords)的著名学说所表达的思想。这是说,有两把刀子,即地上的刀子和精神的刀子。因为肉体的存在从属于精神的存在,所以皇帝、封建诸侯的刀子是从属于教皇的精神的刀子的。因此,地上的一切人都从属于罗马教皇。这是教皇卜尼法斯八世^①(Boniface VIII)提出的理论,教皇的希望在这里以极端的形式表示出来了。皇帝们为反对这个理论而斗争,最后达到了调和,但一般说来,教皇占了上风,至少在基督教世界这个统一实在体之内,教皇们和君主们均为此而斗争。

153 但是在中世纪出现了新的力量,处于这些新力量前列的是民族国家的出现。民族国家要求对教皇和皇帝保持独立,在民族国家后边的是民族感情。贞德^②的重要性在于她首先激发了法兰西民族主义,进而与教皇发生

^① 卜尼法斯八世(Boniface VIII, 1235 或 1240—1303),意大利籍教皇。——译者

^② 贞德(Joan of Arc, 1412—1431),英法百年战争中法国反抗英国侵略的女英雄。——译者

直接冲突。在中世纪末叶,民族国家已经取得了许多教皇的权力,而且法兰西是领导的力量。公正的菲利普(Philip the Fair)把教皇搬到法西的阿维尼隆(Avignon),其结果是两个教皇彻底分裂,削弱了教皇的权威性。公侯们与皇帝们逐渐独立,并建立了民族国家,同时又成了宗教的首领。因此,英国出现了这样的理论:英国国王代表英国教会的基督,就像教皇是基督的代表一样。

另外一个兴起的理论是指向反对教皇的。这些发展中的民族国家的主教们不想只成为教皇的臣仆,他们需要重新得到已经有过的地位,在我看来就是尼西亚会议时代的地位。他们提出公会议主义(conciliarism)的观念,即主教们的公会议是教会的最高的权威。这个观念是与教廷主义(curialism,来自curia[教廷])相对立的。教廷是对教会和国家的统治权。因此与民族国家对帝国和教皇制度的反应相联系,公会议主义是威胁教皇的一种过激运动。但是,从长期来说,教皇最后有权力去破坏在巴塞尔(Basle)和康士坦斯(Constance)召开的公会议,在这两次会议上,公会议主义暂时取得了胜利。民族分离和各种分裂,加上中世纪晚期虽然有一些相反的事件,但仍希望有一种统一,使教会主义(ecclesiasticism)和君主政治在罗马教会取得优势成为可能。

在中世纪末叶,也有一些反对教会的重要批判运动、教派运动和平信徒运动。在理论领域中,教会的最大批判者是奥卡姆,他争取德国的民族国家,反对教皇的普世君主政治。但是最有成效的是英国的威克里夫^①(John Wyclif)。威克里夫从《圣经》中的lex evangelica(福音律法)观点出发,以激进的方式批判现存的教会。他翻译《圣经》,并在民族的君主的支持下反对教阶体制。在那个时候英国国王与教皇的关系变得很不稳定。教皇在引诱英国国王迫害威克里夫和其追随者上,没有取得成功。 154

最后,教阶体制(即作为一个普世的实在体)在宗教改革的运动中结束了。新教教会采取了老早已在公侯们的准备下成熟了的地区教会形式。随着教皇权力和教阶体制的逐渐消亡,教会不再有一个支持者存在了。因此,公侯们接受了“最高主教”的头衔。这意味着他代替了教阶体制的神圣主教,并成了像一个平信徒成员一样的在教会内的最高的管理者。他成为卓

^① 威克里夫(John Wyclif,约1330—1384),英格兰神学家,早期宗教改革者。——译者

越的平信徒成员,但可以使教会保持它的秩序。新教教会以这种方式变得附属于地上权力。一直到今天,他们还有这个问题。在路德派的时候,是教会与公侯们、他们的内阁、权威政府之间的关系问题,在加尔文主义的国家中和在美洲,则是社会上占统治地位的阶级成为对教会的决定力量,并构成其行政支柱。

F 圣礼

从现实的宗教生活的观点来看,也许圣礼(sacraments)是中世纪教会史上最重要的事情。当我们讨论中世纪的圣礼时,如果我们是新教徒,就必须忘记我们在圣礼的直接经验中的一切事情。在中世纪,圣礼不是发生在一年中的某些时间的事情,它仅仅被看成是比较严肃的行为。宣讲的话语不需要与圣礼放在一起。因此,特洛尔奇^①(Ernst Troeltsch)可以称天主教为全部世界史中最伟大的圣礼机构。

155 以前我们已经讲到,中世纪是为一个问题所控制住的,即是说,它要求有一个为超越的神的性质的现存实在所指导的社会。这个要求是不同于《新约》写作时期的要求的。在那个时期,个人灵魂的拯救是当前的问题。这也不同于拜占廷时期(纪元450—950年),在那时,是以奥秘作为神的根据解释一切实在,但没有大的变化。这也不同于19世纪结束的文艺复兴时代后期,在这段时期中,世界为人的理性所指导,为作为实在中心的人所指导。它也不同于早期的希腊时期,那时,人的心灵是在寻找不动的永恒。上述各个时期都有它们特殊的问题。因此,中世纪的问题是神以神圣的形式出现于世界(社会和自然界)的问题。按照这个观点,我们就可以问“神圣的”(sacramental)这个词的意义是什么?它的意义是指教会史中的各种事物。它指基督的事迹、基督的受难(耶稣受难像);它指福音书,这些书可以称为圣礼;它指《圣经》中的符号,它指教堂的象征性质,也指教会中所进行的一切活动,总之,指神圣的东西在其中呈现的一切事物。这是中世纪的问题——神圣的东西呈现出来的问题。

^① 特洛尔奇(Ernst Troeltsch, 1865—1923),德国神学家。——译者

圣礼表示基督恩典的客观性,它呈现于教阶体制的客观力量之中。一切恩典——“恩典”(graces)可以译为新存在的实体力量——都是呈现在教阶体制之中、也是通过它而呈现的。圣礼是上帝表现于基督之中的、基本的神圣的实在性的继续。在每一圣礼之中,有一个超越性质的实体呈现。水、面包、酒、油、话语、按手礼,如果一种超越的实体倾注于它们之中,这一切事物就变成神圣的了。这个实体像一种治病的药水。有一个对神圣的定义是“为了治疗由原罪和现实的罪所产生的创伤”,上帝建立了圣礼作为拯救的方式。这个定义清楚地表现了在中世纪的象征主义中圣礼的意义,这个意义就是治疗的力量被倾注于实体之中。

新教中经常提出的问题是:有多少圣礼?一直到12世纪,有许多圣礼活动。对于在这些圣礼之中什么圣礼是最重要的,总多多少少是清楚的,即洗礼和圣餐。在一千多年的教会史中,被发现有七种圣礼是最重要的。在这种发现之后,“圣礼”这个词就以特殊的意义被保留下来,用以指这七种圣礼。这对了解圣礼是什么是不幸的。我们必须注意圣礼的普遍概念是神圣的东西的呈现。因此,sacramentalia(圣礼)是在一切时间中在教堂内所完成的;这些圣礼只是以特殊的方式体验到神的呈现的活动。有七种圣礼这个事实,其后有许多理由——传统的理由、实践活动的理由、教会的政治的理由、心理的理由,还有许多其他理由。罗马教会有七种圣礼;有很长时间只有五种。新教有两种圣礼;在有些教派中,至少在安立甘教会中,实际上和理论上是三种圣礼。但是,有多少种圣礼是关系不大的。问题在于圣礼的思想意味着什么?这是新教徒所必须要理解的,他们已经把它忘记了。

罗马教会认为主要的圣礼是洗礼和圣餐。但是,救赎是人的虔诚的核心。授职礼是进行一切其他圣礼的前提。婚配是对自然生活的控制。坚振(Confirmation)和终傅(extreme unction)是在个人生活中给予支持的圣礼。因此,我们看到某种圣礼的raison d, re(存在的理由)是“历史地传授下来的”,其他圣礼都是从教会建立之后才产生的。

圣礼是什么?圣礼是一种由上帝建立的可见的、可感觉到的记号,它是以可见的事物为代表、而上帝的力量在其中隐藏地发挥作用的药物。基本的观念是:神圣机构,可见的记号,药物(用药物作为象征是十分重要的),在可感觉的实体的外表下的上帝的隐藏的力量。如果一个圣礼有物质实体,有形式,有构成它的话语,有神职人员去做教会企图去做的工作,它就是

有效的。这三个因素是必要的。记号(我习惯说的是符号)包括质料。因此,圣礼有因果性质,它在灵魂的内在部分引起某种事物,即某种神圣的事物。但是圣礼没有终极的原因。它依赖于作为其终极原因的上帝。圣礼是上帝恩典的媒介。“神恩”应当始终是作为神的存有的力量、或新存有的力量而传达。新存有使人释罪,成为义人(justify),或使人圣化(sanctify),justify和sanctify这两个字在天主教的用法上是同义的,而在新教的用法上则完全不同。神恩,或新存有的神圣力量,是由圣礼倾注灵魂的本质,倾注入灵魂的最内在的中心。除通过圣礼之外,没有其他方法可以达到接受释罪和圣化的神恩。倾注入灵魂的中心实体影响了灵魂或如我们所说的心灵的功能。圣礼的恩典驱使理智走向信仰;驱使意志走向希望;驱使整个存有走向爱。

决定性的说明是:圣礼对我们有效是 *ex opere operato*(因功生效),而不是由于任何美德。只有一个主观的前提,即是说,相信圣礼就是圣礼,而不是相信圣礼是一种对上帝的特殊关系。这是“最低限度的”理论;那些不反抗神的恩典的人都可以接受恩典,即使这些人是不值得接受的,只要他们不否认圣礼是神的恩典的中介,他们都可以得到。“由于它的唯一的完满”的理论使圣礼成为一种准巫术性质的客观事件。这是宗教改革者最极端的一种观点。

人的一生都在圣礼的影响之下。洗礼去掉他的原罪;圣餐去掉他的可宽恕的罪;救赎去掉致命的罪,终傅去掉人临死之前还留下来的罪;坚振使一个人能成为教会的战斗者;授职礼使一个人进入神职人员中去;婚配使人担负夫妻的自然使命。但是在这一切圣礼之上的,是弥撒的圣礼。基督徒在每一天、在每一教堂之中重复纪念基督的献祭,以便把面包和酒转变为基督的身体和血。这种献祭是神的呈现的基础,也是教会的圣礼和教阶体制的力量基础。因此,可以说,弥撒是各种圣礼的圣礼。正式地说,弥撒是圣餐的一部分,但是客观上说,弥撒过去与现在都是一切圣礼的基础,因为在这里教士有 *facere deum*(造成神)的能力;从面包与酒造成神是中世纪的教会的基本能力。

补赎(Penance)是一种与一切他者处于矛盾之中的状况。它是个人的虔诚的圣礼,对它有很多讨论。在补赎的圣礼中,赦免罪的条件是什么?有人把这些条件看得非常容易,有人看得更沉重一些。所有人相信一个人的

悔罪是必要的——他们的罪或轻或重,另一方面,一种圣礼是必要的。但是没有·一个经院神学家回答过圣礼与个人因素如何关联的问题。刚好在这一点上,中世纪教会由于加强了救赎圣礼中的主观方面而遭到反驳。这是路德的经验。因此,他成为教会的改革者。 158

G 坎特伯雷的安瑟伦

下面,我将提出12世纪坎特伯雷的安瑟伦^①和巴黎的阿伯拉尔加以讨论。安瑟伦神学著作的基础与其他经院哲学家是一样的。他们都肯定在《圣经》和教父对《圣经》的解释中,一切真理是直接或间接地联系在一起。对他的 *credo ut intelligam* (“我信仰,为了去理解,而不是我理解,为了去信仰”)这个说法,必须在他如何理解信仰与传统的前提下去加以了解。信仰不是作为一个人的特殊行为的相信,而是参与到活生生的传统之中。这个活生生的传统——即人们生活于其中的精神实体——是基础,神学则是建立在这个基础上的解释。

永恒真理,即真理的一些原理的内容,是为使我们的意志服从于基督教的信息和由这个服从而引起的往后经验所把握。这种经验是由神恩所给予的;它不是由人活动所产生的。在这里,“经验”(experience)一词变得很重要了。它必须与我们今天所说的“经验”区别开来,如果我们今天用“经验”一词是指全部事物的话,因为这个词用得这样宽,以至于它成为最可能引起怀疑的和差不多没有意义的了。无论如何,在中世纪,一般说来,经验并不意指“宗教的”经验。这样一个事物在当时还不存在。毋宁说,经验意指参与到包含于《圣经》和教会神父们的权威解释中的客观真理。每个神学家都必须参与到经验之中。因此,这种经验可以变为知识,但不是必然变成知识。信仰不依赖于知识,但知识是依赖于信仰的。我们也可以使用我们以前所用的比拟方法:自然科学的前提是参与到自然界之中,但参与到自然界之中并不必然地引导到自然科学。在这个基础上,理性可以完全自由地把经验转变为知识。安瑟伦是一位伟大的思辨思想家,他是在“思辨”(specu-

^① 安瑟伦(Anselm of Canterbury, 1033—1109),意大利经院哲学家、神学家。——译者

159 lation)一词还没有用于指注视玄虚的云层的意义上的思辨思想家,那时思辨的意思是分析实在的基本结构。

以经验为基础的知识引导到一个体系。在这里,我们就了解到了全部中世纪思想的特点之一。中世纪的思想家们知道,为了前后一贯地思考,你必须系统地思考。在我们教学中所使用的“系统神学”(systematic theology)一词,有一些这种观点的痕迹,即知识必须有系统的特征,以便使它前后一贯。另一方面,人们在使用“系统”这个词时又受到攻击,这正是因为他要求系统地思考,而不是零碎地、片面地进行思考。但是教会不能在这里提供一个观点,在那里又提供一个观点,它们相互之间没有关联,甚或相互矛盾——个别思想则可能有这样的情况——在系统科学中,不好的是从没有经验基础的原理中引申出结论。但这不是“系统”的意义。“系统”的意义是在认识上以这种方式达到经验的秩序化,使经验的内容没有相互矛盾,并达到完整的真理。就像黑格尔正确地指出的那样,真理是整体。

因此,理性可以用理性化的概念讨论所有宗教的经验。甚至对三位一体学说也可以在经验的基础上用理性去处理。换句话说,自律的理论与教会学说是同一的。还有,当我们说数学结构与自然实在相互从属时,这是可以与我们对自然的关系相比较的。数学理性可以把握自然界,可以使自然界的运动和结构具有秩序,成为可以理解的。神学理性可以用相同的方式使不同的宗教经验成为可以理解的,并相互有联系。这是安瑟伦用以讨论神学问题的很有勇气的方法。在说到甚至三位一体也可以用理性的概念去了解时,他是在追随奥古斯丁的遗产。我们可以称它为辩证的一神论。这是可以在其中看到上帝自身的运动的一神论。上帝是一种活生生的上帝,因此,有一种“是”与“否”在上帝之中。上帝与他自身的死板的同一是不存在的。换句话说,三位一体的奥秘可以用辩证方法去理解。这种奥秘包括
160 在理性自身之中,不是与理性相对立的。它如何能是这样?因为按照古典的神学,上帝在其自身之中有理性,就像他的儿子逻各斯是有理性的一样吗?因此,就上帝与世界的关系而论,从本质上说,由理性去加以考察是有效的。自律不是被奥秘所破坏。另一方面,自律不是空洞的和形式主义的。它并不缺少神的生活的奥秘,而只是以辩证的思维去表达它。这个内容,即理性的实体和深层,是一种出现在启示之中的奥秘。

这意味着安瑟伦的主张既不是在空洞的形式主义意义上是自律的,也

不是使他的理性从属于一种他所不了解的传统的他律,它差不多是一种不可思议的奥秘。安瑟伦的态度是我所称之为神律的东西。这是我在我的著作和讨论中经常使用的概念。当你问“你用的神律(theonomy)这个概念意指什么”时,你可以得到回答:“安瑟伦的哲学的研究方式,奥古斯丁的方式,或者……”在这里我有点犹豫地要说到“黑格尔的方式”,虽然是在对黑格尔进行批评时才曾经提到他。这种神律的意思是承认存有的奥秘,但不承认这种奥秘是一种权威主义的超越因素。它是加之于我们的和与我们相对立的,它把我们的理性打破成碎片,它是一切理性的深层。理性与奥秘是从属于一个领域的,就像实体与形式从属于一个领域一样。

但是在一点上我离开了黑格尔而与安瑟伦相一致。实际上,不只是在一点上,而是在这种整体考察的全面转折上,即逻各斯变成肉体上!这不是辩证理性的问题。这不仅是辩证的,不仅是奥秘,而且是悖论性的。我们处在生存领域中,在这里,生存的根基是上帝与人的自由,是罪与神恩。在这里,理性只能承认,不能理解。在生存领域,理性本身为意志和决定性所统治,而不是为理性的必然性所统治。因此,它可以变为反理性的、反结构的、反神性的、反人性的。这意味着它不是给理性必然性以限制的奥秘与启示。存在的奥秘为好的辩证法所保持,为坏的辩证法所破坏。但超越奥秘和辩证法有某种包含悖论的东西。这意味着虽然人自身包含有矛盾,而且始终有矛盾,但有一种可能性克服这个处境,因为一种新实在已在克服这种处境的条件下出现了。这是基督教的悖论!这是我们看到神的奥秘与神的逻各斯之间的鸿沟而严重关切的问题。教会一再地坚持这两者是属于一个领域的。如果一个人否认理性的结构对神的奥秘是充分的,那他在思想上就是二元论的;因此,上帝自身是分裂的。 161

安瑟伦的神学思想表现在他著名的关于上帝存在的论证中。或者,有如我愿意说的,我需要指出,他的所谓对于上帝存在的论证既不是论证,又不是证明了上帝的“生存”。但是它们做得比这些好一点。有两种论证,即宇宙论的论证和本体论的论证。宇宙论的论证是在他的《独白篇》(Monologion)中提出的,而本体论的论证则是在《论道篇》(Proslogion)中提出的。我需要指出,这些论证不是论证尚不知道的或可疑的、实在的东西的生存,即使它被称为“上帝”也是如此。这个论证与这个实在是完全不同的。

宇宙论的论证说:我们有一些关于善的东西、伟大的东西、美的东西的

观念。这些观念在一切事物中实现出来。我们在各个地方发现美、善、真，它们当然是以不同的大小与不同的程度表现出来的。但是，如果你需要说某物以一种较高或较低的程度参与到善与真的观念，那么，这个观念本身必须是预先设定的。因为它是你用以估量的标准，它本身不是一种可估量和有程度的东西。善本身或无条件的善——存在或美——是始终预先设定的。这意味着在每一有限事物或相对事物中包含有对无条件的绝对的东西的关系。条件性与相对性包含和预定某种绝对的和无条件的东西。这意味着有条件的东西和无条件的东西是不可分离的。如果你分析实在，特别是你自己的实在，你总是发现在你自己之中的有限因素，但它不可分离地与某种无限的东西有关系。这是从有条件的东西归结到无条件的东西的问题，而这也是表明两种因素相互关联的分析的问题。实在就其性质本身而言是有限的，它指向这个有限的东西所属于的和从它分离出来的无限的东西。

162 这是宇宙论论证的第一部分。直到这里，它是对有限性的生存的分析，而且在这个范围内，它是善与真，且对一切宗教哲学来说是必要的条件。实际上，这是那个宗教哲学。但是，这个观念是与形而上学的实在论相混同的，这种实在论把共相与存在的程度相同一。有如我们前边已讨论过的，中世纪的实在论给予共相以存在的力量。在这种方式中，建构在无条件地善、大、存在之中的概念等级体系不仅有本体论的性质，而且成为一种实体的实在，即与其他东西相并列的一个存有。这最高的存有是最普遍的。它必须是单一的，否则另一个东西可能被发现；它必须是包含一切的。换句话说，无限的东西的意义或性质立刻变成了一种较高一级的无限的存有，最高的或无条件善的、或无条件大的存有。就这个论证是描写人于其中遇到存有的方式，即是说，作为有限者包含于无限者之中和为无限性所排除的存有而言，它是正确的。如果它被认为是引导到就最高存有的生存而言，则是可疑的，并将引出一种可能遭到攻击的结论。

在《论道篇》中，安瑟伦本人批判了这个论证，因为它从有条件的东西开始，并且把它当作无条件的东西的基础。就这个论证的第二部分而言，这个批评是正确的，但不是指第一部分，因为在他的论证的第一部分，他不是把无限的东西放在有限的东西的基础上，而是在有限的东西之内分析无限的东西。安瑟伦需要比这一点更多的东西，他希望有一个不需要这个世界就可以找到上帝的直接论证。他需要在思想自身之中找到上帝。在思想走

出它自身之外,达到世界之前,它就应当对上帝有所确定。这就是我用神律的思考所真正意指的东西。

这是那样的一种论证:因为这种论证是经院哲学的,并且远离我们的思想模式,所以难以领悟。安瑟伦说:“甚至愚妄的人也相信,在理智中有某个事物,没有比它大的东西可以被思想,因为这个愚妄的人听到这一观点时,他了解它,而且,他已了解的东西是在了解之中。的确,那个没有比它更大的东西的东西可能不只是在理智之中被思考,即是说,如果它只是在理智之中,它也可以被思考为在实在之中,则它是更多一些的。因此,如果那个比它更大的东西可以被思考只是在理智之中,那么,那个没有比它更大的、能被思考的东西,就是某种有比它更大的东西、可被思考到的东西。但这的确是不可能的。因此,不容怀疑,没有某种比它更大的、可能被思考到的东西存在于理智中也存在于实在中。这就是您,我们的主。”这最后一句表达的意思是明显的,因为我在我们最近几百年的逻辑论文中还没有读到过这一句话。在通过这最细致的逻辑论证之后,它归结为“这就是您,我们的主”,这就是我所说的神律。这不是一种保持自律在它自身之中的思考,而是一种通过神律而进入到心灵与神的根据之间的关系的思考。 163

我现在企图逐点分析这个论证的意义。

(1)甚至这愚妄的人——《诗篇》的第53篇的愚妄的人在心里说“没有上帝”——也了解“上帝”这个词的意义。他了解在上帝这个词中可以想到最高的、无条件的东西。

(2)如果他了解上帝的意义是某个无条件的东西,那么,这是一个存在于人们心中的观念。

(3)有一个较高的存有的形式,即是说,不仅存在于人的心中,而且存在于人心之外的实在世界中。

(4)因为在人心之内和人心之外要高于仅仅存在于理智之中,它必然归之于无条件的东西。

这个论证中的每一步都可能很容易被否定,而在安瑟伦的时代就已有有人提出了否定的反驳。例如,有一种反驳说,把这个论证运用于任何最高的东西都是同样有效的,比如说,运用于一个完美的岛屿。更为完美的是在实在之中存在,而不是在心灵中。进一步说,“在心灵中存在”这个词组是模糊的,它实际上意指被思想的东西、意想的东西、人的意向性的对象。但是

“在什么之中”是隐喻性的，不应当只从字面上去理解。

安瑟伦回答第一种批评说，一个完美的岛屿不是一种必然的思想，而最高的存在，或无条件的东西是一种必然的思想。他回答第二种批评说，无条件的东西必须克服主观性与客观性的分裂，它不能只存在于心灵中，无条件的东西的意义164 的力量克服了主体与客体的分裂而包含了两者。如果安瑟伦已经给予了这样的回答，则论证的错误的形式将被取消。但是，这个论证不是一种对最高存有的论证，而是一种对人的思想的分析。有如这个论证所说，必须有一个论证说明思维与存有的无条件的必然性是同一的，否则就可能完全没有确定性，甚至缺乏怀疑主义者总是预定的那种程度的确定性。这是奥古斯丁的论证，说上帝是真理，而说真理是预设的，那甚至是怀疑主义者也承认的。因此，上帝是与作为真、善、美的无条件的东西的经验相同一的。本体论的论证所真正做的是分析在人的思想中的某种超越于主观性和客观性的无条件的东西。这是必然的，否则真理就不可能存在了。真理预设知道真理的主体和被知的客体是以某种方式在同一个地方。

但是不可能从这种分析总结出一个分离的存在。这一点接触到这个论证的第二部分。在这一点上，我们不能追随中世纪的实在论。所谓的本体论论证是就人的心灵以其必然性指出某种超出主体性与客体性的东西，并指出真理的经验，因而它是人的心灵的现象学的描写。如果你超出了这一点，你就要面对一种破坏性极大的批判，就像本体论论证的整个历史所证明了的那样。本体论论证的历史依据于对形式或内容的态度。如果着重于论证的“内容”，如一切伟大的奥古斯丁主义者和方济各会修士一直到黑格尔所做的那样，则本体论论证是可以接受的。如果着重于论证的“形式”，像同样伟大的思想家从托马斯·阿奎那到康德所做的那样，则这个论证必然垮台。非常有趣的是，这是一个从柏拉图到现在持续不断地存在着的论证。它的最古典的表述就是安瑟伦的表述。

如何能让一些最伟大的思想家在这个论证上被分开？人们不能说托马斯·阿奎那比奥古斯丁更聪明，康德比黑格尔更聪明，或者相反；他们全都是最重要的思想家，但他们还是相互对立。这个论证为一些最伟大的思想家热情接受和拒绝，如何对这个现象做出解释呢？对这个问题的回答只能165 是每一方都看到了不同的某个方面。接受本体论论证的人看到它在人的心灵中，尽管人具有有限性，但有某种无条件的东西呈现于人的心灵中。对这

种无条件的因素的描写不是论证。我是同意在这种描写的意义上肯定本体论论证的。另一方面,像托马斯·阿奎那、邓斯·司各脱和康德拒绝这个论证,是因为他们认为这个论证是无效的。在这一点上他们的确是对的。我企图对这个世界历史性的争论提出一个解决办法——这个争论的结果比争论的经院哲学形式所表达的更为伟大——我的解决办法是说明这些人是在做不同的事情。赞成这个论证的人具有一种正确的观点,即认为人的心灵甚至在他转向外在世界之前就在他的心灵中有了无条件的东西的经验。反对这种论证的人,就他们认为这个论证的第二部分是无效的、因为它不能引导到一个存在的最高存有而言,那也是正确的。康德论证说,存在不能从一个概念推证出来,对于反对这一论证是绝对有效的。因此,人们可以说,安瑟伦的意图并未失败,即是说,上帝的确定性并不依赖于任何与我们的世界的接触和把上帝与我们的自我意识完全联系起来。

我将指出,在这一点上,宗教哲学的两条道路分开来了。一种类型注意于文化、自然界和历史的神律,即是说,它们是以对无条件的东西的认知为基础的。我相信,这是唯一可能的宗教哲学。另一种类型注意于那一切——自然界、历史和自我——依据某种外界给予的东西而存在的东西,从这些东西出发,通过进一步的分析,人们可以最后达到一个最高的存有,即被称为上帝的存在。这是我否认的形式。我以为这对宗教没有帮助,并且最后毁灭了它。用一种宗教语言,我可以这样说,如果上帝不是一切事物的 *prius*(优先物),他就是不能被达到的。如果一个人不从上帝开始,他就不能达到上帝。这是安瑟伦认识到宇宙论论证的不完美性时所感觉到的。

安瑟伦在神学上也运用他的原理于救赎的教义。在《上帝为何成人?》(*Cur Deus Homo?*)一书中,他企图对在拯救工作中基督的代替人受难做出充分合理的解释。这个教义的论证步骤如下:

(1)上帝的荣耀因人的罪而受到冲击。为了上帝的荣耀,他有必要以否定的方式做出反应。

(2)有两种做出反应的方式:或者采用惩罚的方式,这意味着人与上帝的永远分离;或者采用满足的方式,即让上帝满意,因而他可以无视人的罪,这是上帝决定以他的怜悯去解决这个问题的方式。 166

(3)人是不能完成这个满足的,因为他必须做他所能做的,但他不能做得更多。除此之外,他的内疚是无限的,这种有罪感使他不可能靠人的内疚

本性就解决这个问题。唯有上帝才有可能给予他自己以满足。

(4)另一方面,因为是人犯罪,因此是人而不是上帝必须给予满足,所以,必须有某个既是上帝又是人者去做这件事,他作为上帝有能力做它,作为人则需要做它,只有上帝一人才可能做这件事。

(5)但是上帝一人不能通过他的事迹而做到这种满足,因为不论用什么方法,他必须靠服从上帝而做成这件事。他也只能通过他的受难而做成这件事,因为他没有必要受难;他是无辜的。因此,自愿的受难是基督为了满足上帝而做的工作。

(6)虽然我们的罪是无限的,但这个牺牲亦是无限的——因为这是上帝本身做出的牺牲——它使上帝有可能给予基督他现在值得的东西,即因为他的牺牲而得到了人。基督本身不需要任何事物;他所需要和希望得到的是人,所以上帝给予基督以人。

在这个法条主义的、量化的思考后面有一个深刻的思想:罪让上帝自身内产生了矛盾。这个矛盾被感受到了。安瑟伦的理论得到了普遍接受,是因为每个人均感受到上帝不是很简单地就原谅了这些罪,恰如我们接受我们自己不是简单地接受一样。那仅仅在受难、自我否定的行动中才是完全可能的。这里就有了基督的救赎工作的教义的力量。教会并没有对安瑟伦的理论做教义的解释。教会已经聪明地限制它自己不要这样做,因为没有救赎(atonement)的绝对理论。我们将要见到的是阿伯拉尔和奥利金以及其他神学家都有不同的救赎理论。教会并没有做出决定,但它显然最喜欢安瑟伦的理论。这可能是因为它具有最深刻的心理根源:就是我们感到为我们的罪必须付出代价,因为我们不能付给,上帝必须付出这个代价。

167 因此问题就来了:对人如何能参与上帝的拯救,安瑟伦的这种法理学思想不能做出回答。托马斯·阿奎那对这一问题回答说:这是头脑与其他器官、基督与教会之间的神秘主义的结合,它让我们参与到耶稣本人的一切步骤中去。

H 巴黎的阿伯拉尔

我们已经讨论了作为一位典型的神律思想家的坎特伯雷的安瑟伦。神

律的意思是它没有以他律的权威破坏理性,而且还在于它没有让它成为空洞的和毫无成果的,而是使它通过启示、传统和权威的给予而充满了神圣的实体。安瑟伦代表了中世纪思想中的更客观的一极,客观的意思是这个传统是那个被给予的基础,但并不排除进行深入细致的个人思考与探索。另一方面,我们在巴黎的阿伯拉尔那里看到了主观方面的代表,如果“主观的”意思不是指出于意愿,而是深入到个人的生活、把它作为主观的实在的话。不幸的是,“客观的”和“主观的”这两个词都变得这样地不确定,并在所有层面受到歪曲。我们不应当认为,如果某物是客观的,那它就是实在的与真实的;如果某物是主观的,那它就是由意愿形成的。在这里,“客观的”指《圣经》、传统和权威等被给予的实体的实在性;“主观的”指进入个人生活中的某物,如这些经验到的和讨论到的东西。

阿伯拉尔是12世纪的哲学家和神学家。他生活于巴黎圣母院的荫蔽之下,标志着他的精神状态和性格的是主观性,这可以在下列各点中明显见到。

(1)阿伯拉尔热情采用辩证思维,在任何事物上都表示出“是”与“否”的看法。他非常轻视那些接受信仰的奥秘而对表现奥秘的词的意义毫无了解的人。他不愿意从理性中推论出奥秘,但却使奥秘成为理性可以理解的。当然,奥秘总有成为空无所有的危险,但这种危险是思维本身所固有的。思维一旦开始之后,它就不可避免地破坏了生活的直接性。问题在于是否可以重新建立一种比较高级的直接性。这也是你在这里所听到的神学课的真理。去听这种神学讲课就意味着陷入危险之中。如果有些偏于基要主义的人知道他们的未来神学家将在纽约协和神学院这样的、像阿伯拉尔一样喜欢辩证思想的地方受教育,他们会感到有些害怕。但是如果不冒这种危险,信仰就不能成为一种真实的力量。 168

(2)阿伯拉尔代表法理学思想方法的类型,这种思想方法是由德尔图良传入西方基督教的。他可以说是保卫传统权利的律师,他表明了传统的源泉中的矛盾——不能否认有这种矛盾——是可以解决的。在做这种辩护时,他支持教会,但是,这种辩证法当然同样有力量去保卫和攻击。有些传统神学家感觉到了辩证法的这种危险,甚至在危险面前变得现实。这或多或少地是一些正统神学家不喜欢护教学的理由:你用以保卫基督教的手段,同样可以用来攻击它。

(3)阿伯拉尔是一位有强烈的自我反省能力的人。这大概是在这么一种客观的时期的新事件,这个时期的客观性表现于关系到内容,而不是关系到一个人自己。阿伯拉尔不仅对真理和善表示关怀,而且同时对他的关怀进行反省。我们大家都知道这种情况;我们有一种后悔的感情。我们有信仰的经验,我们也反省到这种感情。这典型地是现代的。这首先出现在阿伯拉尔的思想中。从这个观点,我们可以了解他的著名的自传《我的不幸的历史》(Historia Calamitatum)。这个书名与奥古斯丁的《忏悔录》(Confessions)是一致的。但是重要的不同在于,他的自我分析不是像奥古斯丁那样在上帝面前做出忏悔。这种自我分析联系到他自己,联系到他所经历的事情。这个书名表示出我们大家作为现代人生活的危险。当奥古斯丁进到忏悔时,他让他自己与上帝相联系,就像上帝注视着他自己。如果我们讲到“不幸”或“灾难”,这总带有一种怨恨的感觉。怨恨是一种主观性的记号。这在阿伯拉尔那里,是为他的巨大野心所支持的,他不大关心别人。例如,不关心他的老师,而且,他不断地攻击权威。

169 (4)这种主观性也见之于感情领域。阿伯拉尔是那些发现感情是一个特殊领域的人们之一。此之例证是他与爱洛伊斯(Heloise)之间的恋爱故事。这是一个带有-一切浪漫主义的爱情形式的悲剧和伟大事件,虽然这个事件比它在浪漫主义时期得到发展还早得多。它代表 eros(情爱)的发现碰上了占首要地位的两件大事:第一件是家长的权威;第二件是简单的性爱,这与个人关系没有关联,但是教会已经允许它和限制它,而且它被使用为家长制家庭中的一个因素。除此之外,我们还在阿伯拉尔和爱洛伊斯的恋爱故事中找到了一种性的方面和精神方面相结合的关系、危险的事物。而正当野蛮部落刚刚变得有教养、接受了基督教福音之际,阿伯拉尔可以说是走在了其时代的前头。

阿伯拉尔的著作《是与否》(Sic et Non)使用了一种在他之前就有的辩证方法。它来自教会法学中的教会法规著作(神圣律法著作)。教皇的律法师企图调和教皇和历次公会议的命令。教皇和他的顾问们必须对实际的问题做出决定,而且他们需要使这些命令以法律传统为基础。所以法律必须是和谐的。但是教皇们和历次公会议的教条决定是教会法的一部分,所以它们也必须通过“是和否”来加以调和。当阿伯拉尔写这本书时,他企图调和教义,不表现出教义的差异,以免引起疑难和怀疑主义。与此相反,

他需要表明可以取得和谐的方法,证明在传统中有其统一性。这已为教会权威所接受,因为他们也需要有这种统一性。事实上,一切经院哲学家都接受阿伯拉尔的“是和否”的方法。他们提出问题,他们对回答提出相反的观点,并讨论相反的观点,最后做出决定。

这种方法的第一步是打算对神父们的言论、历次公会议的决定、各种命令以及《圣经》文本做历史的研究,了解这些文本是否真实地提出了这个问题。进一步说,人们必须表明这些文本是在什么历史环境中和在什么心理条件下写出来的。任何文本中的变化都必须加以考察。在同一个作者中所出现的这些变化的范围和结构都必须加以考察和描述。如果这些都做好了,就可以表明那些似乎是矛盾的东西完全不是矛盾的,而且完全相同的思想可能以不同的形式表现出来。在思想史中各种陈述相互矛盾,只是由于那个 Gestalt(格式塔)中的各个孤立的陈述被抽取出来。在出现矛盾时,实际上它们说的可能是同一个东西。 170

第二步是探讨一个词的字面意义——这是语文学的工作。这可能引导到发现一个词的不同意义,甚至在同一个作者的著作中也有这种不同的意义。在我的演讲中,我不断地发现语文学上的问题是突出的,如果我们使用像“信仰”或“上帝之子”这些词,它们就有许多意义,就像在这间房子中有许多人一样,每种意义都带有细微的差别。如果我们问自己,在这种语义学的分析中有什么危险吗?或者更广泛地说,逻辑的分析、语义的澄清和语义的还原,在怎样的程度上可以运用于基督教信息的内容呢?在这里,我将说明,没有运用它的绝对可能性,因为当我们处理生活中存在的事物时,每个词都有一个它所指的那个事物的边界,它给予这个事物以它的颜色和力量。如果去掉了这个特点,你就只留下了一个骨头——一个概念的骨头——没有肉也没有皮。这就是我为什么不相信逻辑实证主义者的批判的原因,尽管我的兴趣在于语义学,因为我相信如果我完全采用了他们的方法,则在神学、形而上学、本体论、艺术理论、历史等研究范围内的一切用语将失去它们的丰富的意义,而被归结成为数学符号,这些词的真实力量和意义就完全失掉了。

下一步是运用《圣经》的权威性作为最后的标准。这个观点带有新教的性质,并与中世纪的圣经主义非常相像,但实际上并不如此。阿伯拉尔以之提出他的理论的,不是像路德那样从《圣经》的一种新经验出发。它毋宁是把《圣经》作为一种法律,作为一种最后的法律裁判来使用,这与新教把

《圣经》看成一种可以发现称义的信息的地方是完全不同的。在阿伯拉尔那里,对传统的法律的关系不同于安瑟伦的创造性的传统主义。虽然,安瑟伦不像阿伯拉尔那样采用辩证法,但他更有创造性,更有勇气,同时,对传统的实体更带有感性的性质。

171 阿伯拉尔在他的一切伦理学说和神学学说中都表现出主观性。他的伦理的自律与主观的理性相联系。他是康德的先驱者,虽然他们两人在时间和处境上有巨大的不同。他认为,没有一个行为本身是善的还是恶的,只是意向性使这个行为成为善的或是恶的。康德表现出相同的思想——除了善良的意志,没有东西是善的,因此,对阿伯拉尔来说,行为本身是没有差异的;只有意向性是决定性的。“价值在于意向性。”因此,使我们有罪的不是人的本性,甚至不在于欲望本身,而在于意向性,即意志。道德系统的内容不是重要的事情,而是良心是否按照这些道德系统办事。道德系统的内容在运用于具体环境时总是有问题的。绝不能把它们看成是绝对的,但良心必须作为一种指导。当然,完满的善是客观标准和主观意向之间的确切的符合,因此,良心表明什么是实际正确的。但是,实际情况常常不是这样。当客观标准与主观意向不符合时,那最好是按照我们的良心办事,即使这样做时客观上是错误的。他说:“除了违背我们的良心之外,没有罪过。”甚至托马斯·阿奎那在一定意义上也接受这种想法。托马斯·阿奎那说:“如果有一位在等级上高于我的,我曾发誓服从他,他要求我做某件违背我的良心的事,我将不做它,虽然我不得不服从于他。”良心被看成是最后的裁判,虽然良心可能在客观上是错误的。新教徒和康德是由这些表述所预设了的,但是在阿伯拉尔的时代,它们不能起作用,因为它忽略了教育的因素。如果那些没有教养的人被告以他们应当遵从他们的良心的指导,但是没有足够严格的、客观的标准,他们就会左右为难,从而陷于歧途。在这一方面,与许多其他方面一样,阿伯拉尔预见了一些以后变成现实的东西,例如有些在18世纪的法国出现的观点。

阿伯拉尔否认在亚当里一切人都有了罪的观点。他认为罪不是肉体方面的,而是意志的行为,没有意志的同意就没有罪。因为当亚当犯罪时,我们的意志并未表示同意,因而就不是我们的罪。在这里,我们看到主观性如何解决原罪的学说。确切地说,是18世纪才解决了这个问题,因为这个学说表示罪的悲剧方面和客观方面,而不是表示其主观和个人方面。

在基督论中,阿伯拉尔强调基督的人的行为,并且以极端的方式否认基督是转化了的上帝或逻各斯(transformed God or Logos),或比较高的神圣的存有。对他来说,基督的个人活动是决定性的,而不是他在上帝中的本体论来源是决定性的。

阿伯拉尔为新教徒所熟知,而且被最经常地引证他的拯救学说。有如我们所看到的,安瑟伦在其救赎学说中认为,出于人的罪所产生的环境,上帝与基督之间进行了交易。他用数量上的满足来描写救赎。但是在阿伯拉尔看来,这是在基督的受难上可以看到的上帝的爱。这个上帝的爱产生我们的爱。这不是如安瑟伦所说的在超越的权力之间的客观机械的关系,使上帝原谅了人的罪,反倒是神的爱的主观的活动,在我们之中引起对神的爱。拯救是对上帝的爱的赦免行动的伦理上的回报——这是从个人的意义上说的。这种观点是救赎学说的类型之一。它是以个人为中心的救赎学说,从这种学说出发,就把通过代替受难实现救赎这种机械论的观点抛弃了。安瑟伦的学说处于神话学的领域,上帝与基督之间相互有交易,基督牺牲了,并得到上帝的回报。在这方面阿伯拉尔的看法是先于新教的观点的,是先于自律论的观点的。这是在理性和以个性作为中心的意义上说的主观性。阿伯拉尔的这许多观念都被拒绝了。对于教会发现它处于有教养者的环境中来说,阿伯拉尔的理论出现得太早了。例如如果你告诉某人,你必须了解,忏悔行为(悔过)只有从上帝出发才是有效的,而不是从恐惧出发,那么,你就削弱了宣讲律法的教育结果。阿伯拉尔作为神学家,不运用对人们为善良的东西,而是用作为终极真理的东西,还有那种使自律的人走向善良的东西去思考。虽然他的有些学说被拒绝了,但因为他的辩证法的伟大,使他成为转到经院哲学的过程中最有影响的人物之一。

I 明谷的伯尔纳

明谷的伯尔纳是与阿伯拉尔同一世纪的人。他与阿伯拉尔就是否可以运用辩证法于基督教信仰进行斗争。伯尔纳是基督教神秘主义的最著名代表。他作为阿伯拉尔的论敌,在一次大公会议上成功地使阿伯拉尔的理论遭到拒斥。但是把他看成阿伯拉尔的论敌,只有一半是真实的,因为伯尔纳

也是支持在信仰上的主观方面的因素的,他支持神秘主义经验性质的主观性。他希望使客观的基督教教义、神父们和教会的大公会议的决定成为个人思考的材料。两人观点的区别在于,阿伯拉尔以理性达到这个目的,而伯尔纳则以神秘经验达到这个目的。这个神秘经验是以信仰为基础的,这和每个中世纪的神学家一样,而且信仰被描写为一种意志的预见。伯尔纳所表达的是奥古斯丁的唯意志论。信仰是勇敢的 and 自由的,是仅仅通过个人的足够经验而使预见的某种事物成为实在的。确定性不是在信仰的行为中给予的,它是对人们可以达到的一种状态的大胆预测。信仰由圣灵建立,随后的经验是使它确立起来。

但是,伯尔纳的神秘主义比预期着方济各学派学说和更晚一些的中世纪关于信仰的一些思想更为重要,也具有更大的影响。在对基督教神秘主义的讨论中,我已讲了这个问题,即“神秘主义可以接受洗礼吗”?它是基督教的吗?神秘主义比基督教更为古老,并且是更为普遍化的。基督教与神秘主义的关系是什么?在我们的讨论中,我们已得出结论,如果神秘主义可以成为一种具体的基督的神秘主义(Christ-mysticism),它就可以接受受洗。这与保罗的理论非常相似:参与在作为圣灵的基督中。这刚好是明谷的伯尔纳的观点。伯尔纳的重要性在于,他是在基督教神秘主义发展中的“施洗之父”。有些巴特主义者说基督教和神秘主义是两种不同的事情,一个人或者是基督徒,或者是神秘主义者;这种观点认为差不多两千年的接受神秘主义的打算是错误的。针对这一看法,人们可以指出,在伯尔纳的神学中有一种爱的神秘主义。仅当你有爱的神秘主义,你才有基督教的神秘主义。

在伯尔纳的理论中,神秘主义有两种类型的内容。第一,《圣经》记录中所给予的耶稣形象,通过耶稣的形象神性明显表现出来。重点是参与进耶稣的谦逊,而不是学习他的伦理命令,虽然伦理命令是随着谦逊而来的。我们在耶稣之中参与到上帝的实在性,耶稣的神秘主义的追随就是参与到他之中。当我们读到关于阿西西的方济各和肯彭的托马斯^①如何企图追随耶稣时,不会忘记这不是犹太人追随摩西的方式;它不是另一种律法,那意味着

^① 肯彭的托马斯(Thomas a Kempis, 1379 / 1380—1471), 德意志修士, 神秘主义者。——译者

参与到耶稣的存在意义之中去。在这种方式中,中世纪的神秘主义克服了对服从基督的以律法方式进行的解释。我们除了以神秘主义方式参与到耶稣中去,就不能真正地追随他。这种参与是动态的,不是静态的和律法主义的。这种具体的、积极的对基督的爱的神秘主义,是伯尔纳的神秘主义的第二种内容的前提。他的神秘主义的第二种内容是抽象的神秘主义;它被称为“抽象的”,是指它被从任何具体的事物中抽离出来。它是一种神圣的深渊的神秘主义。神秘主义经验的这一方面是基督教的神秘主义与其他形式的神秘主义所共有的。按照伯尔纳的观点,这种抽象的神秘主义有三个步骤:

(1) 考察(即你去看外界的事物,这些事物对你的主观性来说是客体);

(2) 沉思(即参与到“神的圣殿”之中,也就是你深入到至圣所中);

(3) Excessus(超越,即走出自己,超过正常的生存的态度,一个人在这种超越中是他超过了自己,但又并没有失去他自己。这也可以描写成 *raptus*(为神所抓住))。

在第三个阶段中,人超过自己进入神性,就像一滴酒掉进酒杯。实体保留着,但是这个别一滴的形式却融解到包纳一切的神的形式中去了。一个人并不失去他的身份,但他变成了神的实在的一部分。

这两种神秘主义的形式应当始终区别开来:具体的神秘主义是爱和参与到救主——上帝的神秘主义,而抽象的神秘主义或超越的神秘主义,则是超过任何有限的东西,达到任何事物的终极根基。当考察这两种形式时,我们可以说,至少就现世生活来看,伯尔纳的神秘主义是属于基督教传统的。至于第二种类型,我们可以说,这使其在永恒中的爱成为不可能的,但是因此我们必须补充说,保罗在他所说到上帝将是在一切中的一切时,他曾说到了某种相似的东西。这意味着当我们走到终极时,不能按照分离的个体这样简单地思考,虽然我们仍然必须按照爱来思考。这不是容易的事情。无论

175

如何,决定性的问题是:在伯尔纳的观点中,有某种不同于(托名)狄奥尼修斯著作中的理论的东西,这就是具体的神秘主义、基督的神秘主义、爱的神秘主义。它仍然是神秘主义,因为神秘主义是参与,而参与包含部分的同一。

在正要走到讨论中世纪早期神学的末段时,我必须简单地考察一下圣维克多的雨格^①。他是 12 世纪最有影响的神学家。他比安瑟伦、阿伯拉尔

^① 圣维克多的雨格(Hugh of St. Victor, ? —1142),比利时神秘主义神学家。——译者

或伯尔纳更有影响。他是系统思想的完成者。他写了一本著作叫《论基督教信仰的圣礼》(*On the Sacraments of Christian Faith*)。这里的“圣礼”一词用于广义的理解:一切上帝的业绩、一切在其中可以见到神的东西都是圣礼。他区别两类上帝的业绩:他称之为 *opera conditionis*(有条件的业绩)和 *opera reparationis*(弥补的业绩)。这种观点对中世纪生活做了深入的透视。一切事物都是在它们背后的不可见的根据的可见的体现。但这种观点没有引导到神学的泛神论形式,因为虽然一切上帝的业绩是神圣的,但它们集中为七种圣礼。如果不仅是体现出来的实在的东西,而且上帝的活动也都被称为神圣性,那么,神圣性这个概念就成为充满动态性的了。因此,我们就有了一种把世界作为动态形式的解释。它以教会的七种圣礼为中心,特别以弥撒和救赎为主。

J 菲奥雷的约阿基姆

在菲奥雷的约阿基姆^①的著作中,我们有了一种对历史的解释,它对中世纪和近代的思想都发生了极大影响。约阿基姆是南意大利卡拉布里亚(Calabria)的一座修道院的院长。他写了一些讲历史哲学的书,这些观点完成了对奥古斯丁的历史哲学的代替,形成了大多数中世纪和近代革命运动的思想背景。奥古斯丁的历史解释是同一时期中大多数保守运动的基础。我需要对比约阿基姆和奥古斯丁的观点做一种对比的研究。

176 奥古斯丁的观点奠定了近代以来基督一千年的统治,并把它与控制这个时期的教阶体制及其神恩相等同。教阶体制的神圣力量使它成为基督的直接媒介。所以,基督统治一千年的时期就是教会的统治。因为按照但以理的预见,这是最后的时代,没有任何未来的时代了。这一千年就是在这里,我们生活在这个时代之中。就教会是一混合体来说,批判只能指向教会,而不是指向教会的基础。这基础是终极的东西。奥古斯丁以这种方式去掉了千禧年主义——即一千年的教义——的威胁,这种千禧年主义认为

^① 约阿基姆(Joachim of Floris, 1130 / 1135—1201),意大利神秘主义者、神学家、圣经注释家。——译者

千年王国要在未来才能到来。在千年王国的光辉下,教会和它的教阶体制都要受到批判。

约阿基姆更新了要在未来才到来的基督的一千年统治的观念。他提出了在历史中展开的、以历史特征为标志的三种时代的理论。第一个时期是从亚当到施洗约翰,或者到耶稣基督。这是圣父的时期。第二个时期是从乌西雅王(King Uzziah,见《以赛亚书》第六章)到纪元 1260 年。这个分期的方式是按照《旧约》的世系进行的,这个时期被认为包含 42 代。第三个时期从本笃(Benedict)在基督之后的第六个世纪开始建立修道院起,它被称为圣灵的世纪。它有基督之后到 1260 年的 21 代。

这个分期方法似乎是非常人为的。有些世纪也是重叠的;第二时期与第一时期从乌西雅王到耶稣诞生或到施洗约翰是重叠的。第二时期与第三时期从本笃到 1260 年是重叠的。这个重叠的意义是什么呢?它代表了一种对历史发展的深刻观念。历史时期不是截然重新开始的,而是总以某种重叠展开的。没有“哥特时期(the Gothic period)的结束”和“文艺复兴时期的开始”、“文艺复兴时期的结束”和“巴洛克时期(the Baroque)的开始”、“巴洛克时期的结束”和“罗可可时期(the Rococo)的开始”等一类事情。每个新时期都是在前一时期中被想象、并在前一时期的母腹中诞生的。没有人比马克思更理解这一点了。当马克思建构他的历史解释时,他描写了每一新时期如何在前一时期的母腹中做了准备——例如,社会主义时期是在资本主义时期的母腹中做了准备的,而资本主义时期则是在封建晚期做了准备的。这就像生育一样:有一个时期,母亲与孩子一道同在一个身体之中。按照这个重叠的观念,新时期的萌芽是先于所谓的 fructificatio(果实)即成熟而实现的。当一个时期可以看见其最初的开始时,它还没有成熟。在这个运用于历史的三阶段的框架中,后续的时期总是有一定的时间出现在前一时期中。基督以这种方式成为三个历史时期中的统一因素,历史是越过基督而前进的。这是我们在约翰福音所见到的同一个问题,即圣灵是否超越了基督。约翰福音以双重方式解决这个问题:一方面,它部分地认为圣灵超越于基督,约翰福音说许多事情现在不能说,但圣灵将到来,并帮助你;另一方面,圣灵又不是靠他自己的力量,而是从基督得到力量,他是出现在第二时期,即圣子时期的。

正是因为这些《旧约》中的名字——它是任意的,应当严肃地看待这些

关于历史发展的意义的观点,而不应当拒绝这些观点。每一个历史学家都知道各种历史分期的任意性。历史将告诉你,我们称之为“文艺复兴时期”的这个时期只是有少数人物参与的活动,这些人起初是意大利的艺术家、学者和政治家,后来又有英国、荷兰和德意志的人们参加。在那时,大多数人仍然生活在前一世纪所流行的条件下。

178 这些阶段的特征是什么? 约阿基姆作为一位深刻的观察者,他知道第一时期是由社会条件所决定的。在这个时期中,婚姻是决定性的社会形式,劳动和服役(奴隶、封建制度等)是由经济条件决定的。在宗教上,这个时期可以被认为是律法的时期。在第二时期,神职人员和有组织的教会是决定性的。神圣的实在使律法成为不必要的了。因为有神恩,这是以信仰的时代代替良好的事功。这不是自律的时代,而是神职人员对每个人表达神的出现。第三个时期是修道主义(monasticism)的时代,在这个时代中,修道的理想掌控了全部人类,新的世纪的产生就停止了。因此,这是按必然性而言的最后的时代,在这个时代中,由圣灵给予的神恩比第二时期的神圣的恩典更高。第二时期在犹太教中已做了准备。犹太教有某些神圣的恩典。第三时期则在教会史中做了准备,修道制度是第三时期的基础。这个时期的内在部分是自由,即自律,不再服从于国家的教会权威。合适的态度是以沉思默想代替事功,以爱代替律法。

因此,我们这里对不同的历史时期做了社会学的解释,但社会学并非如马克思所说的是任何事物的“原因”,而是一种必要的条件。同时,它是一种宗教的解释,表明(在律法之下)各种事功、为信仰所接受的神恩、在沉思默想和爱之中的自律的自由这三者之间的差别。这个框架是三位一体式的,始终包含于三位一体的神学中的动态因素已经成为平面的,即转变为历史的运动。它是三位一体观念的历史化;圣父、圣子、圣灵在历史上有不同的功能。当然,这三者的全体总是共同呈现出来的:上帝不能分割开来。这意味着某物仍然是在前头的。圆满的社会、修道的社会仍会来到。当不仅以它来衡量《旧约》社会,而且以它来衡量《新约》社会时,教会就必须受到批判。

另一个思想是,真理不是绝对的,而是由一件事对其时代有效与否而决定真与不真,有效为真,无效为不真。bonum et necessarium in suo tempore (善和必然性也是按其时代而决定其意义的)。这是真理的动态概念,即真

理按其历史中的情况而发生变化的观念。早期教会总是运用这种动态原则于《旧约》的。《旧约》的真理性不同于《新约》的真理性,而《旧约》也是在神的灵感指导之下的上帝的话语。神学家为说明这一点而讲到天命和誓约。因此那时已采用了“凯洛斯”这个观念。“凯洛斯”意味着,由于时间的不同,所以真理也有不同。这个观念反对天主教会的绝对主义,天主教会把自己的存在与历史的最后时期相等同,即与终极的真理相等同。约阿基姆认为有一种比教会的真理更高的真理,这就是圣灵的真理。他从这一点推论出教会是相对的。它是 *inter utrumque*,即在圣父时期与圣灵时期之间的时期。教会的缺点不仅在于歪曲,而且在于它的相对有效性。在这个框架内,教会被相对化了。只有第三时期是绝对的,它不再是权威的,而是自律的。每个人均有圣灵在他自身里面。这意味着基督教的理想在未来,而不是在过去。他称基督教是 *intellectus spiritualis*(精神的理智),而不是 *literalis*(字义的),即是说,基督教是由一种精神形成的理智,不是由基于字义的律法所形成的理智。179

他从这一点推论基督教的未来,认为教阶体制和圣礼都会结束。它们都不再被需要,因为每个人都是在精神上与上帝直接联系,权威的干涉也不必要了。约阿基姆讲到 *papa angelica*(天使的教皇),它是超出于一个人的原则。这种教皇表示出没有权威的圣灵的临在。教阶体制将转变为修道制度,平信徒也将过这种修道生活。当这些情况发生时,最后一个时期就来到了。在这第三时期中,社会将处于圆满、沉思、自由和在圣灵之中。这将在历史中发生。奥古斯丁认为最后的结束只是超越。没有新的东西会在历史中发生。约阿基姆则认为有新的东西在历史中出现。

约阿基姆也讲到“永恒福音”。它不是一本书。按照《约珥书》的预言,这种福音是圣灵出现在每一个人之中,这是在这本圣经中讲到的。永恒福音是 *simplex intuitus veritatis*(一种真理的简单直觉),它可以没有中间的权威而为人们所领悟。自由意味着在个人中有圣灵的权威。这就是神律,不是理性的自律。神律是充实了的圣灵的呈现。历史在其进步过程中产生自由。这个观念是有进步主义精神的;有一个目的在它的前面。

这些是革命性的观念,因此它为托马斯·阿奎那以教会的名义所反对,是可以理解的。在过去,教会有它的古典时期,但在未来却没有。教会的古典时期是使徒时期,教会以历史为基础;历史造成教会,但教会本身不在历

史中。教会是超越历史的,因为教会是在历史的末段。约阿基姆的观念是重要的,因为它们有动态的、革命的、爆发的力量。极端的方济各修会的修士把约阿基姆的预见运用于他们自己的修会中,并在这个基础上对教会造反。许多派别运动,包括美国生活所依据的宗教改革运动的一些派别,都是直接或间接地依赖于菲奥雷的约阿基姆的。启蒙运动的哲学家们教导说,将有一个历史的第三时期,在这个时期中,任何人均有内心之光——理性之光——的指导,这也是基于约阿基姆的思想。社会主义的思想提出要建立一个没有阶级的社会,每个人都直接对终极的原理负责,也是以同一个思想为基础的。当然,认为这一切人都知道约阿基姆和他的思想则并不是实情;但是,西欧有一个革命思想的传统,它首先出现于约阿基姆的著作中。许多美国的乌托邦思想必须通过西方的这种运动而得以理解。据我所知,东方宗教中不能找到这种思想,因为从东方的宗教思想中可以知道,它们是一种非历史的宗教。在约阿基姆的思想中,则出现了一种对历史的辩证法的新透视。这种思想为激进的方济各修会的修士所继承而流传下来。

K 13 世纪

13 世纪是中世纪的高峰。西方世界的发展方向是在这个世纪中以非常确定的方式决定下来的。整个经院哲学都依据于郎巴德(Peter Lombard)。我们还没有讨论到他的思想,虽然他是属于 12 世纪的人。他不像其他神学家那样具有创造性的研究,但他是中世纪系统的教材性质的著作的作者。他把教父们的论述组织在一本书中,称为《教父名言集四篇》;如果说中世纪也有教科书的话,则这本书就是中世纪的教科书。每一位伟大的经院哲学家都是以注释郎巴德这本书来开始他们的神学研究的。

从神学上可以把 13 世纪描写为三个发展阶段,用三位神学家的名字来命名为:波拿文都拉、托马斯·阿奎那和邓斯·司各脱。还有几位其他神学家在他们中间,我们将偶尔提到。邓斯·司各脱作为学者是他们中最伟大的,他也是整个近代时期所依赖的新发展的起点。托马斯·阿奎那是罗马教会的古典神学家,在现代时期又由教皇树立为这样的神学家。波拿文都拉则在其存在、其神秘主义及其神学中代表着奥古斯丁和圣方济各的精神。

13 世纪成为中世纪的高峰的前提是什么呢？在讲到第一个前提时，我需要提到十字军，这不是因为它的政治和军事的意义，而是因为它们带来了基督教与两种高度发展的文化的接触，即与原来的犹太文化和伊斯兰文化的接触。也许人们甚至可能说，在那时有与第三种文化的接触，即与古希腊的古典文化的接触，但它是通过阿拉伯的神学家作为媒介而融入中世纪世界的。一种文化与另一种文化的接触，如果它是足够认真的接触，总是带有一种自我反省的性质。仅当你与别的东西接触，你才有可能反省你自己。当你毫无阻碍地迈步向前时，你就不会被迫回头去看看你自己。当你遇到阻碍时，你就反省了。这是基督教必须做的。它开始以更为激进的方式反省它自己。13 世纪高峰出现的第二个前提是亚里士多德的完整著作原本的出现，同时也出现了在方法上比奥古斯丁更为优越的亚里士多德的科学的哲学体系。13 世纪高峰出现的第三个前提是几个新型的修道团体，传道的托钵修会的创立，它既加强了宗教实体，又使基督教教义普及了。它们产生了达到一切国家的世界范围的组织，并相互在神学上进行竞争。因为它们不是以民族为教区，所以它们在世界范围内竞争，并在相互竞争中产生了最高意义的神学系统。从 13 世纪以来，这两个修会成为神学研究的承担者。它们都使用亚里士多德的理论，但它对此做了不同的使用。它们使用犹太教和伊斯兰教的新知识，但它们使用的方法也是不同的。

这就使我们去研究两个修会，即方济各修会和多明我修会。它们是以两个人的名字命名的。阿西西的方济各和多明我^①是这两个修会的创立者。方济各继承奥古斯丁和明谷的伯尔纳的修道思想，他与其前驱者一样着重于个人的经验，但他与沉思的生活相反，介绍一种积极生活的思想。从一开始，这就更接近于西方思想，而不同于东方思想。方济各也提出了一种人对自然界的新关系；不仅人类有等级的秩序，而且太阳、星球、动物、植物也从属于神的生活的力量。去理解方济各的最好办法是去看一下乔托的一些图画。乔托除了给方济各的生活绘制图画之外，差不多没有画别的题材。方济各的故事成为新的神圣传奇故事。因此，方济各成为文艺复兴之父。通过这种对一切存有的友爱精神，他为宗教打开了自然界之门。他给自然界找到了它的存在的根基，这个自然界的存在的根基是与人的存在的根基

① 多明我(Dominic, 约 1170—1221), 西班牙传教士, 多明我会创始人。——译者

一样的。

方济各也提出了这样的思想,认为平信徒也必须被带引到圣者的圈子。在神圣的系统中,神职人员和修士们是真正的代表,而平信徒则只是被动的。为了把平信徒带引到圣者的圈子,他建立了所谓的第三会(tertiaries),第一会是男修士修会,第二会是女修士修会,第三会则是平信徒修会。平信徒可以结婚,但他们履行某些修会的原则。方济各把这些都放在教皇的权威之下。乔托的著名图画表现了最伟大的教皇英诺森三世^①与罗马教廷的最伟大圣者方济各相互会见的场面,描写了世界史上一个古典事件的环节。但是,这表现出了对教阶体制的威胁。在方济各修会的极端分子企图与后来成为反教会和反宗教运动原型的约阿基姆的神秘主义思想相结合的革命中,这种危险就成为现实的了。世俗的原则也是危险的,因为它可能意味着教阶体制的绝对权威趋于结束。洞察自然界的关系和在自然界中的神的根据的神学,从长远来说,将破坏天主教的超自然主义,这也是危险的。一般说来,方济各修会属于基督教的以神秘主义方式与文化与自然因素相结合的奥古斯丁、安瑟伦、伯尔纳的传统。

与方济各相反,多明我不是这样的创造性的人物。他采用对人们讲道和捍卫信仰的方法。这是一种新的东西。他采用与其他思想调和、或者转变异教徒的信念、或者迫害他们的方法来保卫基督教的信仰,即是说,或者用护教学的方法,或者用传教的方法,或者使用教会的权力。由于用这三种方式,多明我修会成为宗教裁判所的修会,反宗教改革的修会,一直到后来
183 耶稣会(the Jesuits)才代替了它。多明我修会产生了中介的护教神学的系统,即托马斯·阿奎那的系统,并培养了一些伟大的传教士,包括艾克哈特大师。在把亚里士多德思想介绍给西方上,多明我修会比任何其他教派都做得更多一些。他们的工具是理智,甚至在他们的神秘主义中也强调整智。而方济各和奥古斯丁的传统则把重点放在意志上。最后,方济各修会的意志主义打垮了多明我修会的理智主义,因此,开拓了邓斯·司各脱、奥卡姆和一些唯名论者的道路。

这是13世纪的巨大发展的精神背景。不经常注意这些运动,这一时期

^① 英诺森三世(Innocent III, 1160 / 1161—1216),意大利籍教皇(1198—1216)。——译者

的神学思想是不能得到了解的。当我们想到托马斯·阿奎那时,我们必须理解他是一位中介性的神学家。他比任何别的人都理解神学的中介性功能。在德国神学中,Vermittlungstheologie(中介神学)这个词在19世纪被用为贬义词。我为了捍卫这个词的意义,说一切神学都是中介的,它存在于任何历史时代,都是在福音的信息和理解力范畴之间进行调解。

中世纪高峰时期的动力是为奥古斯丁和亚里士多德之间的斗争——或者说,奥古斯丁派的方济各修会和亚里士多德的多明我修会之间的斗争——所决定的。但是这种矛盾不应看得太严格,因为一切中世纪的神学家都是奥古斯丁派。自从13世纪以来,就他们的哲学范畴来说,又都是亚里士多德派了。还有,这些学派由于宗教哲学的不同而反映出不同的着重点。

让我们来弄明白对中世纪来说,亚里士多德意味着什么。在13世纪初叶,由于阿拉伯哲学家的帮助,亚里士多德的哲学才为人们所了解。

(1)亚里士多德的逻辑学是始终为人们所了解的,但它被用为一种工具,没有对神学内容发生直接影响。当亚里士多德的全部著作被重新发现时,它被发现是讨论了一切生活领域——对自然界的观察、政治学和伦理学——的完整体系。它表述了一个独立的世俗世界观,包括一种价值和意义的体系。问题是一个已经接受了奥古斯丁的教会传统的世界如何与这种世俗的观念和意义系统打交道呢?这个问题与最近几个世纪的神学所提出来的下列问题相类似:人们讨论从17世纪以来的科学革命思想如何能与基督教传统相调和呢?

184

(2)亚里士多德提出了一些基本的形而上学范畴,诸如形式与质料,现实与潜能。他提出了一种新的质料学说、上帝与世界关系的学说以及在这个基础上的对实在的本体论分析。

(3)也许他提出的最重要的东西是一种知识论理论。灵魂从外界世界接受印象。亚里士多德总是从经验出发,而奥古斯丁传统的出发点则是直接的直觉。可以说,奥古斯丁派是站在神的中心,从神的中心对世界做出判断。亚里士多德派注视世界,对神的中心做出结论。

奥古斯丁主义与亚里士多德主义相联系的整个运动必须从这个知识问题出发去考察。问题是:我们的知识是参与到世界与人们自己的神的知识之中,还是必须与此相反,通过从外面去研究世界以认识上帝?上帝在我们

的知识中是最后的还是最初的？奥古斯丁回答说，上帝的知识先于其他知识，上帝的知识最先来到，我们必须从它出发。我们有真理的原则在我们自己之中。上帝甚至是关于上帝的问题的前提。波拿文都拉说：“上帝是最真实地呈现于灵魂和直接可知者的东西。”真理的原则是神或在我们之中的永恒之光。我们从它们出发，我们从我们的上帝知识开始，我们从这里运用在我们之中的神圣之光而走向世界。这个神圣之光或这些原则是普遍范畴，特别是 *transcendentalia*（超越者）这个范畴，即这些超越于任何具体的和经验事物的东西，如存有、真理、善、元一。这些是我们具有的直接知识的终极概念，而且，这种知识是在我们灵魂中的神圣之光。仅仅在这个对实在的终极原则的直接知识的基础上，我们才发现在经验世界中的真理。这些原则呈现于每一认知活动中。当我们说某物存在时，当我们对某物做出逻辑判断时，真、美、存有本身的观念就呈现出来了。波拿文都拉可以说：“存有本身是首先出现于理智之中的东西。”存有本身是关于上帝的基本说明。这意味着每一种认识活动都是在神圣之光的力量中形成的。方济各会的修士们认为，这个神圣之光和这些在我们之内的原则不是被创造的，而且我们参与到它们之中。这以某种方式意味着没有世俗知识这样的东西。一切知识都是以某种方式植根于我们之中的神的知识。在我们的灵魂中有一种同一性观点。这种同一性观点先于任何特殊的知识活动。或者，我们可以说，每一知识活动——关于动物、植物、物体、天文学、数学——都是内涵的宗教的知识。数学命题和医学发现一样是内涵于宗教命题中的，因为只有在人的灵魂中的非被创造的神圣之光的力量中才是可能的。这是内在之光 (*inner light*) 的著名学说，它也为中世纪和文艺复兴时期的派别运动和一切神秘主义者所利用。归根到底，内在之光的理论也是启蒙运动的理性主义的基础。理性主义者都是主张内在之光的哲学家，即使这种内在之光后来失去了它的神的基础。

我们称这种态度为神律。方济各派尽管也使用形式与质料、潜能与现实这样的概念，但是他们企图维持神律的观点。所以，从奥古斯丁到波拿文都拉，我们发现有一种内涵的宗教的或神律的哲学，在这种哲学中，上帝不是从其他前提引申来的结论，而是先于一切结论存在的，上帝使这些结论成为可能。这就是我的论文《两种类型的宗教哲学》(*The Two Types of Philosophy of Religion*) (在《文化神学》一书中) 中所讲到的哲学观点，我称这种哲

学为本体论类型的,它也可以被称为神秘主义类型的,即直接性的类型。我也愿意把它称为神律类型的。在这种哲学中,神先于世俗的东西。

与此相反的类型是托马斯主义的宗教哲学。托马斯·阿奎那去掉了认知活动中的上帝的直接呈现。当然,他承认上帝是在其自身之中的首先存在的东西,但上帝不是对我们来说首先存在的。虽然任何事物都从上帝出发,但我们的知识不能从上帝出发。我们的知识必须从上帝所创造的结果,即有限世界出发,然后从有限世界达到上帝。在从上帝所产生的结果出发上,我们可以对这些结果的原因做出结论。换句话说,人从存有本身分离出来,从真理本身分离出来,也是从善本身分离出来。当然,托马斯·阿奎那不能否认这些原则是在人的理智结构之中,但他称它们为被创造的光。它们不是神在我们之中的呈现,而是上帝在我们之中的产物。因此,在知识的活动中,我们没有上帝,但是运用这些原则,我们就可以达到上帝。不是像方济各派成员的观点,我们从在我们之中的神的原则出发,然后发现这个有限世界,而是我们从有限世界出发,然后也许可以在我们的认识活动中发现上帝。

方济各会的成员在反对这种托马斯·阿奎那的理论时说,这种方法以一种完全亚里士多德方式从感性经验出发是适合于 *scientia* (科学,这里是用科学一词的最广泛的意义的),但它破坏了 *sapientia* (智慧)。智慧一词的原意是关于终极原则的知识,即关于上帝的知识。波拿文都拉的追随者之一提出一种先知性质的观点,认为在你按照亚里士多德—托马斯·阿奎那的方法并从外在世界出发时,你就会失掉原则。你可以得到关于外在世界的知识——他同意这个观点是因为他知道经验知识不能用其他方法得到——但你失去了可以直觉地把握在你自己之内的终极原则的智慧。托马斯·阿奎那回答说,上帝的知识和一切知识一样,必须从感性经验开始,并在这个基础上通过理性的结论而达到上帝。

这两种对上帝的知识的观点之间的分歧是宗教哲学的重要问题;有如我现在所要表明的,这是西方世界世俗化的最终的原因——因为还有一些其他原因,我这里所使用的“原因”(cause)一词只指认识领域。亚里士多德的方法处于与奥古斯丁方法相对立的地位,后来这种从外在世界出发的方法逐渐占了上峰。托马斯·阿奎那知道,以这种方式达到的结论,虽然逻辑上是正确的,但并不产生对上帝的真实信仰。因此,他们必须以权威作为

补充。换句话说,教会对仅仅由经验的方法所不能充分达到的上帝保证其真实性。这个处境是明显的。在波拿文都拉的观点中,我们有一切生活领域中的神律的知识;我们没有任何不开始于上帝的知识。在托马斯·阿奎那的理论中,我们有由科学方法所可能达到的自律的知识。但托马斯·阿奎那知道这还走得不够远,所以它必须以权威作补充。这是13世纪时奥古斯丁派与亚里士多德派热烈争论的意义之所在。有一种在托马斯·阿奎那观点中存在的裂缝,但这个裂缝在当时还不是明显可见的。以托马斯·阿奎那的天才,他差不多能处理任何问题,他有能力去做出调解,他的个人的神秘主义的虔诚使他能够隐蔽这个裂缝,但是这个裂缝在那里存在,它所产生的结果是托马斯·阿奎那本人所远远不能认识的。这在邓斯·司各脱的哲学中就暴露出来了。

邓斯·司各脱不是一位中介的思想家,而是激进的思想家。他把似乎是联系在一起的东西割裂开来。他反对托马斯·阿奎那的调解。另一方面,他也不盲从其方济各会的先驱者。他同意托马斯·阿奎那对亚里士多德思想的接受,但他认识到在托马斯·阿奎那思想中的、可能被掩盖起来的结论。

邓斯·司各脱认为,在有限东西与无限东西之间有无限的裂缝,因此,有限东西完全不能用认识的途径,或者以直接性——如以前的方济各派所希望的——或者以托马斯·阿奎那和多明我派所希望的而达到上帝。他甚至批判 *transcendentalia* (终极的原则,即超越的东西)——如果你是唯名论者,你会很喜欢这种批判。他说:存有本身(*esse ipsum*)只是一个词;它指出无限东西和有限东西之间的模拟,但只是一种模拟。“存有”这个词并不包括上帝和世界。裂缝就在于你不能用一个词包括这两者,甚至不能用 *verum, bonum, unum* (真、善、元一)来包括两者,并以存有本身作为它的意义。因此,只有一种方式可以打开接受上帝的途径:即是权威的途径,由教会的权威接受启示的途径。

司各脱的理论中可以有两种实证主义(*positivisms*)。一种是宗教的或教会的实证主义,它意味着我们必须只接受教会所给予我们的东西,因为我们不能通过认识的途径达到上帝。另一种是经验方法的实证主义,它意味着我们必须用归纳的方法和抽象的方法发现自然界所实际地给予我们的东西。这样,我所说的裂缝就明显可见了。在托马斯·阿奎那那里,它是掩盖起来的;在邓斯·司各脱这里,它就被揭开来了,不再是掩盖起来的了。这

仍然是我们的问题,就像它是13世纪的问题一样。

邓斯·司各脱所揭开的裂缝在一个世纪之后的真正唯名论之父的奥卡姆那里变成很大的裂缝了。按照奥卡姆的观点,完全不能通过自主的知识认识到上帝,上帝是不能达到的。每件事物都可能是现存的东西的对立面。因此,上帝只能通过我们自己服从于圣经的权威和教会的权威而达到。我们要服从于圣经和教会的权威,只有在我们有神恩的 *habitus* (习惯) 时才能办到。仅当神恩在我们之中运行,我们才能够接受教会的权威。文化知识、科学知识是完全自由的和自律的,而宗教知识则完全是他律的。一方面,奥古斯丁和方济各会传统的原始的神律已注入完全科学的自律;另一方面,这种神律也注入了教会的他律之中。这就是中世纪末叶流行的情况。因为中世纪是以中介的体系为基础的,当中介破裂时,这个中介体系也结束了。

如果我们在传统的理性和启示问题上对这些理论进行比较,就可以说:在波拿文都拉那里,就在理性自身的深层次上具有真理的原则,它是启示的。当然,这不是指基督的历史的启示,而是指我们的上帝的知识。在托马斯·阿奎那那里,理性不能表达启示。在奥卡姆那里,启示和理性并存存在,甚至与理性对立。在中世纪末叶,宗教领域和世俗领域是分开来的,但不是像现在这样分开来,因为中世纪仍然需要维持其传统的统一性。因此,教会发展它的极端他律的启示,以便统治一切领域,从外面去控制它们。由于这种情况,自律的世俗主义和宗教的他律之间就产生了拼命的斗争。中世纪晚期的情况不应与中世纪早期的情况混在一起。在传统保持其力量时,中世纪不是他律的,他们是自律的。但是到了中世纪末叶,一种独立的世俗领域确立起来了。这就引导到教会是否可以控制这个独立领域的问题。文艺复兴和宗教改革是用于取消教会的这种权力的方法。

双重真理(*double truth*)论在这段时间出现了。有些人真正地相信——189
他们不仅是表面上用以隐蔽他们自己的观点——一个对同一事物的陈述实际上既可以是神学上真实的,又可以是哲学上错误的,也可以与这种情况相反。因此,他们可以接受教会的整个他律的体系,同时又继续发展他们自律的思想。如果一种哲学理论与神学传统发生冲突,他们可以在“双重真理论”中寻求躲藏之地。对许多人来说,这是一种逃避办法,但它也是一种信念,认为这些领域是相互分离的,你在这个领域中所说的话可以与在另一领域中所说的话完全相反。

我们已经讨论了认识论的问题,但在这个认识论问题的后面有个上帝的问题。中世纪的上帝观念有三个层次。

(1)上帝观念的第一个和基本的层次是 *primum esse*(原始的存有)或 *prima causa*(原始的原因)。“原因”这个词不是在“原因与结果”这种有限领域中所指的意义。*prima* 这个词也不是指在时间上第一的,而是在一切原因的“根据”这个意义上使用的。所以“原因”这个词在这里更带有象征的符号的意义,而不是字面上的意义。上帝是一切事物的创造的根据,它是 *creatrix universalium substantia*(一切事物的创造性的实体)。这是关于上帝的第一个陈述,即上帝是存有的根据,有如我所喜欢的讲法,上帝是存有本身,或第一因;所有这些词都是指同样的意义。

(2)这个实体不能按无机物的领域去理解——如古代的物理学的观点,把它看成是火或水——也不能按照作为生命过程的生物领域去理解,它必须被理解为理智。作为存有根据的上帝的首要性质是理智。理智不是指理解力;它意指的是上帝就其自身而言,同时是主体与客体,它意指上帝知道他自己,也知道好像他不知道的世界。存有根据,或者换句话说,创造性的实体,是意义的承担者。结论是,世界是有意义的,它可以在有意义的词中得到理解。逻各斯,即话语,可以把握它。要理解实在,我们必须有个前提,那就是它是可以理解的。实在是可以理解的,因为它作为神的根据有理智的特征。知识是可能的,只是因为神的理智是任何事物的根据。

190 (3)上帝的第三个层次是,上帝是意志。这是从基督教的奥古斯丁传统来的,而强调理智则是从古希腊的亚里士多德传统来的。如果意志的概念被用于上帝和世界,则它是指一切事物的动态的根据,而不是指我们观察自己的心理的功能。意志是存有根据的创造性能力。这种意志有爱的性质——在完满的奥古斯丁传统中。世界的创造性实体有意义和爱;以象征的说法,它是理智和意志。恰如我们说,上帝知道他自己,所以我们必须说,上帝意欲或爱他自己,作为绝对的善,的确,作为一切事物的最终目的。上帝爱一切造物,给它们以不同等级的善,而它是这些善的最终根据。因此,一切造物期望于上帝,上帝是它们的爱的客体,它们的爱趋向于那每一个存在物都看到的、它们的终极的善的东西。

这就是中世纪的上帝的观念。这个上帝不被称为一个人(a person)。“人”(person)这个字在中世纪并不用于上帝。这个观点的理由是三位一体

的三个成员被称为 *personae* (位格, 这个拉丁词的意思是“面”或“状态”), 圣父是位格, 圣子是位格, 圣灵是位格。位格在这里意味着神的根据的特殊性质, 在一个特殊本质中表示自己。因此, 我们可以说, 是 19 世纪才把上帝变成一个人。其结果是上帝这个古典的观念的伟大意义就被这种说法破坏了。当然, 这种位格的结构, 包括存有、理智和意志是模拟于我们自己的存在经验的, 所以, 如果我们称我们自己为“人格”, 我们也必须把上帝说成是“人格”。这完全不同于称上帝为一个人。首先, 上帝是存有本身, 他是在万物之中的存有的根据。这个人格方面表现于理智、意志和它们的统一性。但是在说到上帝是一个人时, 在中世纪, 这就是异端了; 他们把这看成是一位论的异端 (a Unitarian heresy), 因为它是与上帝有三个位格这种讲法矛盾的, 三个位格是上帝的存有的三种表现。

在上帝之中的理智与意志之间关系的问题上, 也发生了与认识问题同样的争论。托马斯·阿奎那的传统认为, 理智是上帝和人的特征。托马斯·阿奎那论证说, 人之所以不同于禽兽, 只是因为人有理智。如果禽兽能够理智地在它的意志前面有个目的, 则它是有人特征了。但禽兽只能有 191 没有目的的意志, 这是在我们归之于人的能力的意义上这么说的。因此, 托马斯·阿奎那认为是理智使人成为人, 因此, 这是上帝的首要特征。理智是洞察普遍的真与善的能力。邓斯·司各脱反对这种理论, 他认为上帝和人是意志。意志是普遍地具有创造性的。除了神的意志本身之外, 没有对神的理性的理解。没有可以决定意志的东西。善就是善, 因为上帝意欲有善。世界成为它现在的样子没有理智的必然性, 拯救将如它已发生的那样发生。对上帝来说, 除了他不再是上帝, 则一切事情都是可能的。邓斯·司各脱说到 *potentia absoluta* (上帝的绝对能力), 上帝使用他的绝对能力仅仅为了创造一个给予的世界, 使这个世界有一定的秩序。在这个层次上, 他讲到了 *potestas ordinata* (上帝的安排的能力)。他区别这两种能力, 如像我们所知道的世界, 和我们由启示而知道的拯救的计划不是必然地这样发生的, 它成为这样, 是由于上帝的安排的能力。包含在这种区别中的有某种带有威胁性的东西。这个世界不是永恒就是这个样子, 没有必然性使它成为这个样子。上帝的绝对能力威胁性地在安排能力后面, 而且可以改变一切事物。邓斯·司各脱不相信这会发生, 但是它可以发生。

这个思想意味着什么? 它意味着我们必须接受已给予的东西, 我们不

能推论出它来,我们必须对现实表现出谦逊的态度,我们不能按照必然性推论出这个世界或拯救过程。把这个理论与安瑟伦的救赎理论相比较时,就会发现安瑟伦企图按照必然性推论出在上帝、基督和人之间的拯救方式。邓斯·司各脱会说,没有这种必然性,代替它的是上帝的实定的秩序。在这个上帝的绝对能力的观念中,我们有了一切实证主义的基础,包括在科学、政治、宗教和心理学里。在上帝被定义为意志时——即上帝由他的意志决定,这世界就变成不能计算的、不确定的、不安全的了,因此,我们被迫服从于实定给予的东西。一切实证主义的危险都以邓斯·司各脱的概念为基础。因此,我把他看成是西方思想史的转折点。

L 托马斯·阿奎那的教义理论

我们将讨论托马斯·阿奎那的一些最重要的教义观点。首先是他关于自然界与神恩的观点。他的著名的论述是:“神恩并不取消自然界,而是充实它。”这个重要的原则是认为,神恩不是否定自然界,而是充实自然界。极端的奥古斯丁主义者,或者更确切地说是奥古斯丁的摩尼教的歪曲者,不接受这个论述,他们认为神恩取消自然界。在这一观点上,我同意托马斯·阿奎那的观点。自然界与神恩不是两个对立的观念。神恩只与异化的自然界相对立,而不是与自然界本身相对立。但是托马斯·阿奎那说,自然界为超自然所充实,超自然即神恩。这是从上帝创世以来就已存在的实在的结构。上帝给予天堂中的亚当以不仅是他的自然的能力,而且给予他以超过其自然能力的 *donum superadditum*(额外恩物)。这是神恩的礼物。由于这种礼物,亚当可以保持其与上帝和好的状态。

这是一个新教神学完全与托马斯·阿奎那不同的观点。新教神学认为圆满的自然界并不需要任何神恩的补充;如果我们在我们被创造时是圆满的,就不需要任何神恩从天上来到我们之中。因此,新教神学取消了“额外恩赐”这个概念。这个观点听起来有点像关于亚当是否得到这种神恩的神话故事,但这不是重要之点。这些神话故事表达一种关于实在结构的深刻观念。在托马斯·阿奎那的神学中,实在结构有两个层次。新教神学则认为上帝创造世界本身是圆满的,实在的被创造形式是充分的。上帝不需要

给这个被造物补充任何东西。这是我们在文艺复兴时期所看到的对待生活的相同的基本情态。这个时期都把上帝创造世界本身看成是圆满的,人和他的被创造的潜能居于中心,没有一种超自然赠与补充给他。托马斯·阿奎那则有两个等级:自然界和超自然界。新教神学说,这种情况只是因为人的堕落,人与上帝异化而使自然界被歪曲了,因而需要另外一种力量,即神恩的力量。它的中心是赦免。赦免是 *restitutio ad integrum* (恢复人的完整性)。这个观念是彻底的一元论的观点。被创造世界就其本身而言是圆满的:上帝不需要给予他的已圆满的造物以补充的神恩。上帝还必须来到存在的世界克服其中的斗争,这是神恩所要做的。所以在新教神学中,神恩是接受那不可能接受的东西。在天主教神学中,神恩是一种实体,它居于与自然实体相类似的地位。

193

这个托马斯·阿奎那的原则对启示和理性的关系也是有效的。启示并不取消理性,而是充实它。在这个问题上,我也同意托马斯·阿奎那的观点。我相信启示是处于出神状态的理性,在启示中,理性的深层突入 (*breaks into*) 理性形式,驱使理性超越理性本身,但并没有破坏理性。但是,我并不愿意接受这个学说的托马斯·阿奎那形式。在托马斯·阿奎那形式中,理性存在于一个领域,启示存在于理性在其中得到圆满的另一领域。因此,在这个问题上,我们就有两种形式,天主教的世界观从本质上说是二元论的——自然和超自然。天主教神学以其全部力量保护超自然主义。新教神学则从另一方面与文艺复兴时期的一元论思潮相统一,一元论在这里的意思是存在一个神的世界,并且有拯救和重生(这是同一件事情),作为上帝对这个世界的分裂的回答。但是这个回答并不是否定这个世界的被创造结构。

在某种意义上,新教神学的二元论是比较深刻的,但不是实体的二元论。它是上帝之国和反对它的魔鬼力量之间的二元论,它不是把被创造世界与堕落世界等同起来。堕落的世界是被创造的世界的歪曲。因此,新存有不是另一个创世,而是原来的统一的重新建立。这种重新建立的结果之一,是在新教神学中世俗世界跟上帝是直接联系的。在天主教中,世俗世界则需要通过以超自然的实体为中介,这个超自然实体是以教阶制度和圣礼活动表现出来的。在这里,你又发现了一个基本的差异。新教神学着重于世俗性。这很清楚地表现于路德关于家庭女仆的圣功和修道士的圣功的对

比价值的对话中。如果是为了对上帝的恐惧而做圣功,则女仆的圣功比修道士的苦行主义更有价值,即使她做圣功是由于对上帝的恐惧。在这里,着重点是在世俗行为本身。如果你是以正确的方式做圣功,则它就是上帝的启示。一个人不必一定要做修道士,但是,如果尝试这样做,人们要求生活于超自然的领域,这与称义的悖论是对立的,因为你作为一个罪人是已被称义了。

托马斯·阿奎那从其认识论出发,就一定会拒绝上帝存在的本体论证明。本体论证明认为,在人的心灵的中心有一种对无条件的某物的认知。在人的心灵中有一种神的 a priori(先天的)呈现表现于真、善和存有本身的无条件特征的直接认知。这是先于任何其他知识的,所以,上帝的知识是第一的知识,唯一的绝对的真实的确定的知识,这不是关于一个存在的知识,而是关于在灵魂深处的无条件因素的知识。这是本体论证明的核心。但是,当我联系到安瑟伦讲到本体论证明也是按照理性证明方式论证的时,从这一基础上就会得出一个结论:存在着最高的存有。就这样的论证来说,这个论证就是无效的,有如它的批评者——托马斯·阿奎那、司各脱、康德——所已经表明的。作为分析人在有限东西与无限东西中的矛盾,这个论证是有效的,这是直接的确定性的问题。

托马斯·阿奎那属于拒绝本体论证明的人,因为他认为,它作为一个证明是无效的。这种情况在司各脱那里亦是真实的。但是为了填补由于否定了本体论证明和神在人中的直接认知所造成的空虚的空间,托马斯·阿奎那必须从现实世界中找到证明上帝存在的方式。世界虽然不是就其本身而言是首要的,但是它给予我们以经验则是首要的。这刚好与奥古斯丁派的方济各修会会士所说的下列意见相对立,他们认为给予我们的首先是在我们之中的真理原则,仅仅在这个原则的基础上,我们可以运用怀疑的作用。所以托马斯·阿奎那必须表明另一种方式,即宇宙论论证的方式。按照这种方式,人们必须从外界的世界去发现上帝。我们必须注视我们的世界,运用逻辑的必然性去发现它可以推论出有一位最高的存在这个结论。托马斯·阿奎那有五个论证得出这个结论。这是哲学史反复说明了的。

(1)从运动的证明。运动要求有一个原因。这个原因本身被推动。所以我们必须回到一个不动的推动者。我们把这个不动的推动者称为上帝。这是一个用因果性做出的运动的证明。在世界上发现运动的原因,即我们

必须发现它本身不被推动的事物。

(2) 每个结果总有一个原因,但是每一原因本身是先前的原因的结果。195
所以,我们从原因回到原因。但要避免无穷的倒退,我们必须说有一最初的原因。按照托马斯·阿奎那的观点,这个原因不是时间意义上的最初的,而首先是在尊严的意义上最初的;它是一切原因的原因。

(3) 世界上的任何事物都是偶然的。它不是像某物作为其本身那样必然的。它可能是另一样子。但是如果任何事物都是偶然的,如果任何事物可以消失到无的深渊之中,因为它没有必然的存在,这就必然把我们引导到那具有终极的必然性的某物,从这个终极的必然性,我们可以推论出一切偶然的因素。

(4) 在自然界和人都中都有目的。但是如果按照目的行动,那么,什么是目的呢?当我们达到一个目的,我们又要问那个已达到的目的是为了什么目的。所以我们需要有一个最后的目的,即在一切手段后边的终极目的。当我们达到最初的目的时,这最初的目的已成为手段了。这就引导到最终目的的观念,用我们现在的说法,或许是最后意义的观念。

(5) 第五个论证是以柏拉图哲学为基础的。它认为在存在的各种事物中有完全性程度的不同,有些事物比其他事物较好,或更美,或更真。但是如果具有完全性的程度,那就必须有某个绝对完全的东西,通过它,我们可以区别更多或更少的完全性。当我们做出价值判断时,我们要先假定超越于程度的某物。

在这一切论证中均有因果性范畴。它们从使这个世界成为可能的某物的这个世界的特征而得出结论。我相信这些论证作为分析是有效的。它们中的每一个作为分析而不是证明,都是有效的。在上帝存在的证明教义中,我们可以在出现于过去的著作中找到对实在的有限性的最适当分析。它们包括对人的有限性的生存论分析,它们作为这样的理论具有真实性。就它们超越于这一分析、并证明一个作为无限存在的最高存在而论,他们就得出了一个不能认为是有效的结论。

在托马斯·阿奎那的哲学中,我们有预定性的概念,它结合了各种动196
机。预定性是奥古斯丁的观念,托马斯·阿奎那在其理智的原则中把它接受过来。他认为理智了解必然性,并可以通过必然性从先定的东西引申出结论。另一方面,邓斯·司各脱强调意志,以致认为神和人的意志是最后的

实在。本体论的终极,不为它们以外的任何事物所决定。所以邓斯·司各脱和方济各会的修士强调自由的因素——即佩拉纠主义因素。这些方济各会的奥古斯丁主义者把一种隐秘的佩拉纠主义引进中世纪神学,而托马斯·阿奎那则在他的理智主义基础上以决定论进行思考。这表明托马斯·阿奎那在宗教上比新教所允许的对经院神学的批判更有力量。看来路德完全不知道托马斯·阿奎那。他知道中世纪晚期的唯名论神学家,可以正确地说这些神学家歪曲了经院哲学。因此,路德反对他们。但他可能已经发现他和加尔文的预定论思想在托马斯·阿奎那的著作中已经存在。

托马斯·阿奎那的伦理学教导符合于他的等级体系,就像符合于他的整体思想领域一样。在他的伦理学中,有一种理性的基础结构和一种神学的超越结构。这两者相互联系与自然和神恩的相互联系相同。基础结构包含四种主要的世俗道德,这是从柏拉图的哲学中来的,即勇敢、节制、智慧和包含一切的正义。这四种道德产生自然的幸福。幸福并不意味着有一个好的时日,或者有乐趣,而是一个人自身的本性得到圆满。在希腊文中,幸福一词是 *eudaimonia*,有一个派别称为幸福主义(*eudaemonism*)。基督教经常批判这个派别,理由是幸福不是人的生存目的,而是上帝的荣耀之所在。我认为这是对 *eudaimonia* 一词的完全错误的理解。这是的确的。基督教神学所称为幸福的,是在除去了自然道德基础上所说的幸福,而且托马斯·阿奎那是知道这一点的。因此,托马斯·阿奎那不是反幸福主义的。*eudaimonia* 从希腊词 *eu* 和 *daimon* 两词合并而成,意思是“很好”和“守护神”,即指导我们很好生活的神的力量(参考苏格拉底的 *daimon*[守护神]观念),这种指导的结果就是幸福,即以正当的方式被引导到自我圆满。

197 按照托马斯·阿奎那的观点,这四种哲学的自然道德可以给予自然的幸福,即在希腊文意义上的幸福。道德不是现在意义上有坏的含意的词。这些坏的含意包括例如戒除性的关系。它意指拉丁词所指的 *vir*,这个词的意思是“人”,因此,它的意思是人性、存在的力量。在这些不同的道德中存在的力量表示出它自身,即存在的正当的力量,由正义所联系起来的存在的力量。托马斯·阿奎那所做的是把基督教的伦理学和古代的自我圆满的伦理学结合在一起,也与后者的自然道德——即勇敢地存在、表现有限性的节制、表达这些限制的知识的智能以及最包含一切的正义——结合在一起。正义使每一道德与其他道德保持一种正当的平衡。

在这个自然基础上,也发现了基督教道德的信仰、爱和希望。它们是超自然的,因为它们不是为自然所赋予,而是由神恩所赋予。所以托马斯·阿奎那的伦理学体系有两个层次,即自然的伦理和精神的伦理。这有超出于理论思辨的某种东西;它是社会环境的表现。接受柏拉图和亚里士多德的道德,意味着一种城邦文化已被发展了。在那个时期,世俗道德和基督教道德已经结合起来。在这个时期中,骑士的秩序发展了,它们对中世纪高峰时期有伟大的影响。他们把世俗的勇敢和基督教的爱、世俗的智慧和基督教的希望、世俗的节制和基督教的信仰联系起来。人道主义和古典主义的理想被纳入普世的基督教文化之中,并得到发展。

人的伦理目的是完成对他本质的东西。托马斯·阿奎那认为,人的本质的东西是理智。理智意味着人在理性的意义和结构中生活的能力。不是意志而是理智使他成为人。人的意志是与低级动物所共有的;而人的理智,即人的心灵的理性结构是为人所特有的。

托马斯·阿奎那把伦理学与美学结合起来。他是中世纪第一个建立神学美学的人。“美是善的一种,即在美之中灵魂不占有而安息着。”你可以享受一幅图画,而不占有它,你可以享受到图画中所描绘的树木、海洋、房屋和人们的纯粹形式,而不需要占有它们。在艺术和在音乐中一样,灵魂中没有带有利益的享受。美就其本身来说,就是可以使人感到快乐的。这是引导到人道主义方向的动机,但它不是自律的人道主义,而始终只是第一步达到超越人的可能性的某物的人道主义。

托马斯·阿奎那以相似的方式说明教会和国家的问题。有由国家所代 198
表的价值和比较高的体现于教会中的超自然的价值,教会有超越于国家和不同的民族政府的权威,因为它代表某种更高级的东西。如果有必要的话,教会可以要求人们不服从它们。我们已经讨论了的托马斯·阿奎那的伦理学跟他的教义说明一样,对西方世界有充分影响。它们可以在《神学大全》(Summa Theologica)的第二卷的第二部分中读到。

M 奥卡姆的威廉

奥卡姆的威廉是唯名论之父。唯名论和实在论的斗争是由中世纪的命

运注定的,在今天,也是由我们自己的时代所注定的。今天的这种斗争至少部分地以观念论和实在论的斗争继续着。今天的观念论就是中世纪的实在论的观点。奥卡姆批评中世纪的实在论,批评它把共相看成是实在事物,看成具有独立的存在。如果共相离开事物而存在,它们就只是重复这些事物。如果它们只在心灵中存在,它们就不是实在事物。因此,实在论是没有意义的。实在论没有意义,在于它不能说出共相有哪一类的实在性,“树”(树性)的实在性是什么?奥卡姆说,它只在心灵中,这样就完全没有实在性;它意味着某物,但它不是实在的东西。那个时代的实在论者说,“树”(树性)这个共相以一种特殊的方式指导每一棵树是一种自在的存在的力量。它不是一个事物——没有实在论者曾这样说过——但它是一种存在的力量。唯名论者说,只有个别的事物,没有别的东西存在。增加那种原则有违思维的经济原则(参见奥卡姆的剃刀〔razor〕)。如果你能够用最简单的方式解释共相这一类的某物,例如,说它们是心灵上所意味着的东西,那么,你就不应该像柏拉图那样建立一个理念的世界。

199 这种批评建立了发展到个人主义的根基,个人主义在中世纪晚期变得越来越有力量。它是从古希腊和中世纪的思想变化来的。古希腊对待世界的情感是从否定一切个别事物开始的;中世纪是使个人从属于集体。这一切不只是一种逻辑游戏。唯名论者赢得了时代的存在。毋宁说,它代表了在看待社会整体中的实在事物的态度上发生了变化。你将在逻辑史著作中发现唯名论和实在论的讨论,的确是这样,但那并没有充分说明这种争论所意味着的内容。这是两种对待生活的态度之间的争论。在今天,这两种态度以集体主义和个人主义的争论表示出来。但是,中世纪的集体主义只是部分的整体主义,它基本上是神秘主义的。这种神秘主义的集体主义——根本上认为教会是基督的神秘的团体——是与我们当代的集体主义不同的。但它是一种集体主义。实在论者为它而斗争,而唯名论者则要瓦解它。当唯名论者取得成功时,中世纪即实际瓦解了。

如果只有个别事物存在,那么按照奥卡姆的观点,共相是什么呢?共相与认知的行动是一致的。共相在我们的心灵中出现,我们必须使用这些共相,否则我们就不能说话了。这些共相是自然的,他称它们为 *universalia naturalia*(自然的共相)。超越于共相的是词。这些词是产生于我们心灵中的这些共相的符号。它们是约定的共相。词可以被改变,它们是由约定而

存在的。词是普遍的,因为它可能用以称呼不同的事物。因此,这些人也被称为“词语主义者”(terminists),因为他们认为共相只是“词语”。他们也被称为“概念论者”(conceptualists),因为他们认为共相只是一些“概念”。在他们之中并没有实在的“存有的力量”。普遍概念的意义在于它指示不同事物的相似性,但这是它所能做的一切。这一切浓缩为一个观念,即只有个别事物有实在性。没有作为人的人,只有保罗、彼得、约翰具有作为个人的实在性。没有“树”,只有在角落里的这株特殊的树有实在性,以及其他特殊的树有实在性。我们称它们为树,是因为我们发现它们有相似性。

这个唯名论的观点也被运用于上帝。奥卡姆称上帝为 *ens singularissimum*(最单一的存在),这意味着上帝自身已变为个别的。这样,上帝与其他个别的存在就是分离的了。上帝注视着这些个别事物,这些个别事物也注视着上帝。上帝不再是任何事物的中心——就像用奥古斯丁的思想方法看待上帝那样。上帝已被移离中心地位而处于远离其他事物的一个特殊的地方。个别事物变成独立的。上帝在一切其他事物中以实体的样子出现已不再有意义了,因为这样的一个意想的预定是一种神秘的实在论观点。因此上帝必须知道事物,即从外边经验地知道事物。恰如人经验地接近世界一样,因为上帝不再被认为存在于世界的中心,所以上帝也是凭经验从外边知道任何事物,而不是由于处在中心而直接知道事物,一切实在通过这个中心而联系在一起。这是一种多元论的哲学。它认为有许多个体,上帝是其中之一,虽然上帝是最重要的一个。以这种方式来看,一切事物在上帝中的统一性就从此告终了。它们的个别地分离的结果,是它们不能直接由于他们的共同参与于共相之中而具有相互的联系——就如我们按奥古斯丁的思想方式所见到的共同体那样。在这种情况下,共同体就为社会、为社会关系所代替了。作为这种唯名论的结果,我们今天生活于社会之中,我们在社会中通过合作与竞争而相互联系,而社会中的人们没有一个人没有参与的意义。共同体是相互参与的,社会则是共同利益的结合,彼此分离,相互影响,相互反对。

除了通过记号、词来使我们相互交流而具有共同的活动之外,我们相互缺乏了解。这预告了我们在一个技术社会中的生活,这种社会首先在唯名论占首要地位的国家如英国、美国发展。关于人与人之间的关系、人与事物之间的关系的态度在美国和美国哲学传统中是唯名论的,在英国和一些西

欧国家也大体上是这样。在这里,实在论所保存的实体的统一性就完全消失了。这意味着我们有相互的知识不是通过参与,而只是通过感官的知觉——看见,听到,接触到。我们由感官知觉而知道事物,并在心灵中对它们自行反省。当然,这样就产生了实证主义(positivism)。我们必须注意实证主义的思想方式所给予我们的东西。

从这一切产生了许多事情。理性的形而上学成为不可能的了。例如,不可能构成一种理性心理学去证明灵魂不死,灵魂在肉体生前和死后存在,灵魂在整个肉体中完整地存在等。如果这些事物得到肯定,那么,它们是信仰问题,不是哲学问题。与此相似,理性神学的一切方面都成为不可能了。上帝并不出现在我们的感官知觉中。上帝是不可触知的,因为我们没有了像奥古斯丁的思想所认为的直接的或非中介的与上帝的联系。我们对上帝没有直接知识。我们只有间接的反映,但它们绝不引导到确定性,仅仅达到较低程度或较高度度的或然性。这种或然性绝不能提升到确定性;而且这种或然性是非常可疑的。完全可能没有一个世界的原因,但有许多原因。最完全的存在——这就是上帝的定义——不是一个必然地无限的存在。像三位一体这样的教义是以神秘主义的实在论为基础的——即三个位格参与到一个神性之中——它是明显地非或然性的。这些东西完全是非理性的信仰问题。科学必须走它自己的路,而信仰必须保证一切科学方法认为是非理性的和荒谬的东西。

如果实情是这样,我们就很容易明白,权威成为最重要的事情。信仰是从属于权威的。奥卡姆所了解的权威是《圣经》的权威而不是教会的权威。奥卡姆不仅在思想上,而且在实践上解除了实在的联系。他站在德意志君主一边反对教皇。他提出自律的经济学和自律的民族政治学。在生活的一切领域中,他赞成建立独立的领域。这意味着积极致力于瓦解中世纪的统一性。

N 德意志的神秘主义

艾克哈特大师是德意志神秘主义的最重要代表。这些神秘主义者企图做什么呢?他们企图从实践的目的上解释托马斯·阿奎那的体系。他们不

是坐在世界旁边的思辨的修道士,他们希望人们有可能经验到经院体系中所表达的那些内容。因此,艾克哈特大师的神秘主义把最抽象的经院哲学概念——特别是“存有”这个概念——与热烈信仰的灵魂、宗教情感的温暖、宗教行为的爱的力量联系起来。他说:“没有东西像存有本身那样更接近于存有者,更与存有者亲密了。上帝就是存有本身。”上帝与存有本身的同一性是被肯定的。Esse est deus(存有本身就是上帝),这不是存有的静止概念。当我使用存有这个概念时,我经常被人们批评为把上帝看成静止的。这种观点甚至对于艾克哈特大师的神秘主义也不是真实的。存有是继续不断的水流和循环,他称存有为 Fluss und Wiederfluss(水流与回流)。它总是流下去又回复不止。存有是生活,并有其动态的特征。

为了使这一点更清楚,他区别了神性与上帝。神性是存有的根据,在它之中有任何事物的运动和反运动。上帝是本质,是善与真的原则。艾克哈特甚至从这一点提出三位一体的观念。第一个原则是既不被产生、也不产生的存有;第二个原则是自我转化为客体的过程,即逻各斯、圣子;第三个原则是自我生育的能力,即圣灵,它创造个别的事物。艾克哈特用否定神学的词句来说明神性。他称神性为单纯的根据、安静的荒漠。神性的性质没有任何性质,它是超越于任何特殊性质的。三位一体的基础是上帝向前发展和回到他自身。上帝重新认识他自己,上帝重新看到他自己。这就构成逻各斯。上帝是在原型意义上的在上帝之中。“原型”(Archetype)一词在今天又由荣格^①恢复使用,它是柏拉图的“理念”(idea)一词的拉丁文的翻译。本质,即任何事物的原型,是在神性的底层的。它们是神的 verbum(话语)。因此,在上帝自身之中的圣子的诞生和世界的永恒创造是同一件事情。被造的存有是正在接受着的存有。被造物并不给予它自身以存有,上帝则给予它自身以存有。但是创造从上帝接受存有。这是存有的神的形式。创造包括人只在与永恒的实在相联系时,才具有实在性。创造与上帝分离时则一无所有。创造回到上帝的决定点在灵魂。从上帝分离出来的东西通过灵魂回到上帝。艾克哈特把发生这一切的灵魂的底层基础称为“闪光”(spark),或者称为灵魂的最内在中心,或者称为灵魂的堡垒。它是超越于灵魂的各种功能差异之上的决定点。它是在人之中的非被创造的光。圣子

^① 荣格(Carl Jung, 1875—1961),瑞士精神分析学家。——译者

以这种方式生存于每一灵魂之中,这个普遍性的事件是比耶稣的特殊的诞生更为重要的。

203 然而,这一切是在可能性的王国中。现在必须把它带到现实性的王国中去。上帝必须生在灵魂中。因此,灵魂必须使它自身从有限性中分离出来。有些事情必须发生,它被称为 *entwerden*(产生),是与变化相对立的,从自身走出去,失去它自身。拯救的过程就是人摆脱他自己,摆脱一切事物。

罪和恶表明上帝的呈现,就像任何事物的呈现一样,它们使我们进入认识到我们的实在样子的境况。这是路德从艾克哈特大师那里吸取的一个观念。上帝是 *nunc aeternum*(永恒的现在)。上帝来到处于其具体环境之中的个人之中。上帝并不要求个人在上帝来到之前有某种善良行为。上帝是在个人的异化中来到个人之中的。为了接受神的实体,需要安静或忍耐,而不是激动。事功不是进入上帝的手段,事功是我们已进入上帝之中的结果。艾克哈特反对使宗教关系成为有目的的事情。这一切都是宁静主义(它主张一个人的灵魂保持安静)和一种激烈的行动主义的奇妙混合。内在的情感必须表达为事功,事功也会转变为内心的情感。这也就取消了神圣世界与世俗世界之间的差异。它们是存在于我们之中的表现与根据。

长期以来,这种神秘主义对教会有很大影响。目前在许多人之中仍有影响。这种多明我修会的神秘主义是唯名论的个人之间相互孤立的平衡力量。人们可以说,在宗教领域中,德意志的神秘主义的冲动广为流行,在世俗领域中,唯名论的态度广为流传。唯名论和德意志神秘主义这两者在一定程度上准备了宗教改革运动。

0 早期的宗教改革者

宗教改革以前的时期完全不同于中世纪高峰时期。在这个时期中,平信徒的原则变得重要,圣经主义开始超过教会传统。或许这个形势的最重要表现是英格兰人威克里夫。他已经有了大量以后的宗教改革者所使用的观念,而且他确实为英格兰准备了宗教改革的土壤。一切前宗教改革者所缺少的东西是宗教改革的唯一基本原则——即路德对被接收的经验的突破,尽管它是不可接受的,用保罗的话来说,这就是被称为由神恩通过信仰

204

而称义。这个原则在路德之前没有出现过。在宗教改革中别的观念差不多都在所谓的前宗教改革者的思想中出现了。因此,当我们讲到前宗教改革者时,我们必须主要注意那些用以反对罗马教廷而后来的宗教改革还在使用的批判观念。如果有人辩论说,他们不应当被称为前宗教改革者,则其理由是他们缺少宗教改革的主要原则,即在与上帝的新的关系上还没有实在性的突破。

威克里夫是以奥古斯丁神学为依据的,但他也依据于英国的布拉德瓦尔丁^①的学说。他表达了奥古斯丁所反对的并与唯名论有关的佩拉纠主义观念。布拉德瓦尔丁是奥古斯丁与宗教改革者之间的重要联系人。他的一本著作的名字深具特征,这本书叫《上帝反对佩拉纠的原因》(De Causa Dei contra Pelagium),此书反对的不是奥古斯丁的论敌佩拉纠,而是反对佩拉纠主义。他说:“已经发生的任何事物都是由必然性发生的。上帝必然地决定任何发生的事情,任何道德上的恶的行为或造物只是由偶然性所决定的。”这意味着上帝是任何事物的本质原因,但不能认为恶是由上帝决定的。从这一点出发,他像奥古斯丁一样推论说,教会是上帝所预定的教会全体成员。真正的教会不是拯救的教阶体制的组织。这种真正的教会是与教会的混杂的集团和教阶体制的组织相对立的,现在所存在的教阶体制不过是对真正教会的歪曲。教会的基本法不是教皇的律法,而是《圣经》的律法或基督的律法。这些观念并不意味着是反罗马教会的。布拉德瓦尔丁和威克里夫都没有想到要离开罗马教会。他们认为只有一个教会,甚至路德在他本人离开天主教会之前也还需要更多的时间进行考虑。

对罗马教廷来说,奥古斯丁的原则有一些危险。在奥古斯丁之后,一种半佩拉纠主义取消了奥古斯丁主义对罗马教廷的危险。现在这些危险又以奥古斯丁的名义出现了,这就是以布拉德瓦尔丁和威克里夫为代表的理论。205
预定论的观念意思是有许多人不是被预定的,例如,许多教阶体制中的人。这就提供了在教阶体制中寻找表现他们不是被预定的那种症候的基础。这种症候的发现要利用基督的律法,诸如山上教训,或者差派使徒——这一切观念和律法在一个有组织的教阶体制的教会中是危险的。

威克里夫从他对教阶体制的批判出发,修订了教会的教义和教会与国

^① 布拉德瓦尔丁(Thomas Bradwardine, 1290—1349),英国神学家。——译者

家的关系。这也有一个长久的传统。自从 12 世纪以来,英格兰已经有一个运动,以一个被称为约克郡的匿名者(the Anonymous of York)为代表,这个人代表英格兰国王的利益写书,把国王称为不列颠民族的基督。有一种反罗马教廷的趋势,赞成有一个与拜占廷的情况相似的不列颠领土内的教会。国王是一个国家的基督,在赞美诗和图画中把国王描写为基督,就像君士坦丁在拜占廷是整个东方教会的基督一样。这种模拟是为英格兰国王反对教皇的反叛做准备的。

威克里夫区分两种形式的人的统治或政府,即自然的统治或福音的统治。福音的统治是爱的律法,而世俗的统治则是罪和为物质和精神的货物而采取的强力手段的产物。一方面,我们有自然法,它在古典传统上总是爱的律法,而且它包含了一切。这是应该进行统治的律法。另一方面,不幸的是有一种对民事政府的需要,因为罪的关系,这是必要的。强力和强制是为了维持这个国家的物质和精神的福利所不可避免地要采用的手段。自然法,即爱的律法,对教会的政府是足够的了。因为教会是被预定者的团体,强力在这里是不需要的。自然法的内容是耶稣给予的统治,服务于人的统治。基督的律法是爱的律法,它于服务之中表现它自身。从这一点就可以推论,教会必须是贫穷的;它必须在经济上和政治上不是进行控制的。它必须是穷人的教会,这种教会是极端派的方济各修会修士和由斐奥雷的约阿基姆原来预见到的那种教会。

206 但是,教会并不是完全神圣的。传教士成为有财富的人是一种应当加以取消的错误行为,如有必要可以由国家权力来执行。如果教会以开除教籍相威胁,则国王应当不怕它,因为除非他先开除自己的教籍,他就不能去开除一个人的教籍。真实地开除一个基督徒的教籍是割断他自己与基督的联系。这意味着教阶体制已经失去了它的主要权力;教阶体制不再能决定对个人的拯救了。当教会与贫穷的律法,即作为精神统治的基督的律法相对立时,就应当加以批判。从这一点可以进一步推论,教条上没有必要设立一个教皇,这也是斐奥雷的约阿基姆的观点。约阿基姆说到 *papa angelica* (天使之父)是真正的精神的原则。威克里夫也说,如果我们为一种精神原则所统治,有一个教皇是完全正确的,但不是必要的。这些观点与教派对掌握权力的、富有的教会所进行的抗议完全一致。总的说来,它们也与官方的教义框架是一致的。它们不与宗教改革的抗议相一致,因为它们以律法为

基础——不是教会律法,而是基督的律法——而且也不是在福音的基础上。

因为威克里夫的攻击的基础是在《圣经》中表现出来的基督的律法,他提出了《圣经》的权威,并用以反对传统的权威,反对对《圣经》做符号学的解释。他甚至也是在《圣经》的基础上达到这样的理论,认为 *predicatio verbi*(宣讲上帝的道)比教会的圣事更为重要。中世纪出现了从实在论到唯名论的转移。在基督教会的早几个世纪,形象的功能在宗教艺术和圣事中具有首要地位,自从邓斯·司各脱甚至从奥卡姆以来,上帝的道的听取就变成最重要的了,而不是看圣事对实在的体现。甚至在宗教改革之前,对上帝之道的强调得到了发展,它变成了唯名论的首要根据。为什么有这种情况?因为实在论看到了事物的本质。*idea* 来自 *idein*(看)。*Eidos*(观念)的意思是图画,事物的本质,即我们可以在每一事物中看到的原理。当然,这是一种直觉的、精神的看见,但它仍然是看见,而且它是表现于伟大的艺术之中。伟大的艺术表明可以用眼睛看见的事物的本质。在唯名论中,我们注重的是个人。个人如何能够交流?个人是通过话语来交流的。因此,如果上帝已变成最个别的存有,即奥卡姆所说的 *ens singularissimum*(最单一的存有),那么,我们接受从他来的交流,就不是通过一种对神的本质的直觉,如像表现在他的一切创造物中的那样,而是通过他告诉我们的他的话语。因此,话语与看的功能相对立,成为决定性的了。话语的重要性超过圣事,在威克里夫那里已经表现出来。这还不是宗教改革的神学,因为在这里的话语是律法的话语;它还不是赦免的话语。这是宗教改革与前宗教改革的区别。 207

如果有一个教皇存在,他就必须是真正的教会的领袖。他是被预定者的教会的领袖,否则他就不是基督的代表。一切精神力量都是精神权力派生出来的。但教皇是一个人,他会陷于错误。他不能给予赦免;只有上帝才能给予赦免。这是在路德的九十五条提纲中的第一次反对赎罪体系的意见。如果教皇不是生活于谦卑、纯洁、贫穷之中,他就不是真正的教皇。当教皇像他所做的那样接受世界的统治时,他就是永远的异端。教皇以前由“君士坦丁的赠与”(Donation of Constantine)而这样做了,尽管事实上这个历史文件是伪造的,但它终究成了教皇的政治权力的伟大基础,使他成为罗马的君主,具有西方的一半的帝国主权。它之所以是异端,是因为教皇的精神权力变成君主了。如果他这样做,他就是敌基督者(Antichrist)。这是从

《圣经》中来的词,在宗教改革中被运用了。它被用于教会史上,特别是为一些教派分子在批判教会时使用。他们说,如果教皇要求代表基督,而实际上是与基督相反对的世界的统治者,那么,他就是敌基督者。

有一次我与世界教会联合会(the World Council of Churches)的秘书长霍夫特(Visser't Hooft)谈话,谈到希特勒时期的荷兰。他说,我们荷兰人民和其他的基督徒起初有一种情感,认为希特勒是反基督者,因为他做了一切反神的事情。但是后来我们认识到,说希特勒是敌基督者是不十分恰当的。敌基督者必须至少保持某些实在的基督的宗教荣耀,所以,这种说法有可能把它们混同起来,而抬高了祂。但是希特勒没有保持这种宗教荣耀。他说,后来我们知道时代的终结还未到来,希特勒不是敌基督者。

这不是敌基督者的教条问题。霍夫特在这些观念中是站在教派运动的实在的传统上的。今天我们称某人为敌基督者,这只是作为一种用于称呼的名字来了解,但当路德称那位教皇为敌基督者时,他不是作为用于称呼的名字,而是从教义上这么说的。即是说,在那同一个地位上被认为是代表基督,但做的每一件事都是反对基督的。

教会卷入大企业进一步说明了它的敌基督的性质。梵蒂冈(Vatican)也成为世界的银行了,特别是在路德的时代,但以前也是这样。主教们是较小的银行家,但全是这样。威克里夫坚持主张,必须消灭这种情况。甚至修道士也失去了他们贫穷的理想,并使他们自己顺应于教会成为富有者的一般欲望。

这些批判把威克里夫带到甚至更为激烈的结论。他攻击变质说(transubstantiation),他说基督的身体,从空间来说是在天堂上。以基督的效力说(virtualiter),实际上是在面包中,但不是从空间上说。这是完全与换质说的观念相对立的。当教会拒绝了他时,虽然他知道在《圣经》的依据上他是正确的,但他从这里认识到,在有些信仰问题上,官方教会可能是错误的。这也是路德的伟大经验,教会拒绝了对它的错误的正确批评。在作为基督的真实律法的《圣经》的基础上,他可以批评任何不可以相信的教会的决定。他批评许多圣事和特殊的圣事,如婚配的圣事。他批评天主教提出的圣事有 character indelebilis(不能消除的特征)的观念,按照这一观念,有一种不能消除的特征依附于受了洗礼、振坚、任圣职等圣礼的人。他甚至批评传教士的独身生活。他批评圣者的知识的观念,批评民众宗教中的迷信因素。

他认为修道生活应予以禁止,因为它造成一个教会中的分裂,认为不应当在基督徒的地位上有所区别。应当有一个 *communis religio*(共同的宗教),任何人都属于它。天主教称之为修道行为模范的,如爱仇敌等,应为一切基督徒所实现。按照否定的方面,人们应说,威克里夫差不多预见到了宗教改革 209 者的一切理论。他为君主所支持,因为英格兰国王长期不仅在宗教方面,而且在政治方面反对罗马干涉国家事务。威克里夫被攻击得很厉害,但总被保护。在他死后,他的运动低落了。但种子已撒入土中,当实际的宗教改革爆发时,就变得蓬勃发展了。

这一点表明,罗马教廷不能在教派批判的基础上得到改革,即使像威克里夫这样激烈的批评也做不到。一种改革只有在一种新的原则的力量——即与上帝建立的新的关系的力量推动下才会出现。这就是 16 世纪的宗教改革所做的事情。

第 4 章

从特伦托会议到现在的罗马天主教

210 在讲述宗教改革之前,我们将讨论一下从特伦托会议(Council of Trent)到现在的反宗教改革运动。在宗教改革时期有许多次大公会议企图克服教会的分裂。对普世会议的要求一直没有停止过。当特伦托会议召集时,它不是一次普世的会议,而是一次反对宗教改革的会议。这次会议在特伦托差不多举行了几十年,中间有许多次休会,新教的改革者是被排除在会议之外的。

A 反宗教改革的意义

反宗教改革运动不只是一种简单的反对行动,而是实际的改革。就在特伦托会议之后罗马教廷已不是它以前的样子而论,它是一次改革。这是教廷从自我肯定出发,决定去反击宗教改革运动的伟大进攻。当某件事被攻击时,它后来对这一方面重新做出肯定,那就已不是原来的样子了。具有特征意义的结果之一是,教廷变得狭窄了。不应当按照特伦托会议以后的天主教的样子去想象中世纪的教会。中世纪教会在各方面都是开放的,也包含有严重的矛盾,例如方济各修会与多明我修会的对立(奥古斯丁派与亚里士多德派的对立)、实在论者与唯名论者的对立、圣经主义者与神秘主

义者的对立等。在反宗教改革运动中,罗马教廷所包含的许多可能性被停止了。罗马教廷企图成为“反对者”,即宗教改革运动的“反对者”——恰如新教教会将其先知的原则变成抗议罗马的原则一样。

这不是基督教的整体的分裂。这种改革不是变成整个教会的改革,而是成为抗议团体的教条,即抗罗宗(the Protestants)。非抗罗宗也改革它们自己,但是是以“反对者”的名义,即与某件事对立的名义,而不是一种直接的创造性。这一直是历史的情形:一个团体必须去对抗什么敌对力量时,它就缩小了它的范围。我只举共产主义对西方世界的攻击为例,你就可以看到,美国所坚持的各种自由在捍卫这种自由时却大大缩小了。宗教改革本身是广泛开放的。但当各种各样的攻击针对宗教改革时,产生的结果是非常狭窄的新教正统学说——这在美国叫做“基要主义”——表示宗教改革在对抗它所受到的攻击时缩小了它的范围。 211

B 权威的教义

这引导我们谈及特伦托会议所规定的权威学说。

(1)传统的《圣经》和《旧约外典》(*Apocrypha of the Old Testament*)都是《圣经》,具有同样的权威性。路德已经把《旧约外典》排除在正典的有效性之外,他还想把另一些书排除于正典之外,如《以斯帖记》等。他排除《外典》的重要性在什么地方?因为这些书是以律法主义为特征的,是照习惯用法的广义的律法主义的书。这个律法主义精神在罗马教廷中已长期存在,现在是以圣经外典各书为权威的。因此,我们有两个《圣经》,即罗马教会的《圣经》和新教的《圣经》,它们不是等同的。

(2)《圣经》和传统在权威性上是相等的。它的意义表达为“是以同样的虔诚和崇敬接受的”。这是特伦托会议用以否定圣经原则的方式。对传统是什么并没有下定义。实际上,传统变成了与梵蒂冈历来的决定相等同。但没有给传统下定义。对传统不下定义这一事实就使教皇有可能以他喜欢的方式去使用传统。他当然不是随心所欲地自由使用传统,因为有一些实际的传统在历次大公会议上和以前的决议中已确定下来。但是现在的决定 212 总是决定性的。而且,现在如何决定传统何指,是在教皇的掌握之中的。

(3) 只有一种《圣经》的译本具有最终的权威性,即圣哲罗姆^①译的武加大译本(Vulgate)。这是反对爱拉斯谟^②的。爱拉斯谟曾经按高级批判的原则编订《新约》的文本,这种文本为宗教改革者所使用。教会把武加大译本作为唯一的神圣的译本,其教义上的目的是排除这种高级批判的方法。

(4) 当圣经主义通行时,这个问题就提出来了:谁解释《圣经》? 特伦托会议的明确回答是,圣母教会(the Holy Mother Church)给《圣经》以解释。在新教神学中,是神学机构做出解释。这个不同之处在于教皇是一个人,而他的决定是最后的;新教有许多神学机构,因为它们有那么多相互不同的见解,所以它们的权威性是长期不能达到的。

这种教会中的权威性教义是一种对宗教改革者所攻击的东西的重新建立,它使教皇的意见成为无可怀疑的;他不能受到攻击与批评。教皇是超越于为任何竞争的权威所削弱的可能性的,甚至《圣经》也不能削弱他的权威,因为只有他才有解释《圣经》的最后决定权。

C 罪的教义

特伦托会议在解释人的问题上提出了一种与宗教改革者不同的观点。特伦托会议认为罪是人向某种比较坏的东西转化(in deterius commutatum),即转化为更坏的东西,也就是退化。这是反对宗教改革者的,宗教改革者认为人在原罪的堕落之后,就完全失去了他的自由。这种完全失去了的自由是使人与上帝联系的自由,而不是心理学意义上的自由。在这些讨论中,没有人否认后一种意义上的自由。但是,从特伦托会议的神学来说,人的自由不是失去了,消灭了,而只是减弱了。这些在洗礼之前的罪,在洗礼的圣礼中已经被赦免了,但在洗礼之后,欲念还保存下来;但是,按照罗马教廷的观点,这种欲念不应当称为罪。按照《奥格斯堡信经》(Augsburg Confession),罪是信仰的缺乏。罗马教廷说,虽然欲念来自于罪,也倾向于罪,但它不是罪本身。这意味着人不是完全败坏了,甚至人的自然冲动也不

① 圣哲罗姆(Saint Jerome, 347—419 / 420),拉丁教父,圣经学者。——译者

② 爱拉斯谟(Erasmus, 约 1466—1536),荷兰人文主义者,《新约》的编订者。——译者

是罪。这在天主教神学中有一个重要的结果——也许在美国的情况要除外,因为在这里,从一开始就为一般的社会风气所影响——这就是它不是清教徒那样的。天主教神学可能是要求极端禁欲的,但在日常生活中他们不是清教徒似的。当我们德国北部和东部的新教教徒到巴伐利亚(Bavaria)去时,就有一种感觉:在我们把当地与新教区域的宗教与道德社会风气做一比较时,就觉得我们到了一个快乐的国土。对宗教改革者来说,欲念本身就是一种罪。对罗马教廷来说,它则不是一种罪。因此,它可以允许在日常生活中的活动比新教徒有更多的自由,更加快乐,更多表现人的生命力。

另一方面,在宗教改革者看来,罪的学说建基于一个事实:罪就是不信(unbelief)。罗马天主教与此相反,认为不是这样。罪既不是不信,也不是与上帝相分离。罪被理解为违反上帝律法的行为。这意味着,特伦托会议把罪的宗教的理解掩盖起来了。这是另一个基本的差异。从这一点来看,罗马教廷把罪理解为可以被赦免的特殊行为。当天主教徒向神父忏悔他们的罪时,他们得到赦免,使他们得到解放。这也有助于更加肯定这些主要是天主教国家中的人的生活的生命力因素。与此相反,新教神学认为“罪”(sin)是离开上帝,“小罪”(sins)只是次要的。因此,有些基本的事情必然会发生。一种完全的改变,转化存有的形式,重新与上帝联合是完全必要的。这使新教徒比天主教徒有了更大的负担。另一方面,天主教的理论原则上是律法主义的,把“罪”区分为许多“小罪”。当新教徒按照这种看法行动时,他们追随的是天主教的思想路线,而不是宗教改革的思想路线。

D 称义(成义)的教义

宗教改革者与罗马天主教会的主要争论之点是唯独依靠信仰(sola fide)而称义(成义)的学说。这种讲法是宗教改革者用于论战的目的。在特伦托会议时,罗马教廷再三重申托马斯主义的成义学说的传统观点,但是带有一种文献上的意义。天主教会知道,有如宗教改革者所说的,这个问题是 articulus stantis aut cadentis ecclesiae(关系到教会成败的论题),因为这是与宗教改革对立的主要论点。罗马教廷认为,这个争论必须尽可能达到调和。它要避免宗教改革者所攻击的唯名论者对这个学说所做的歪曲,虽然在主

要的说明中, *remissio peccatorum*(罪的赦免)不是 *sola gratia*(单独靠神恩), 还有些其他因素加进去, 这是相当清楚的。这是使在准备成义的神圣行动时, 有一种 *gratia praeveniens*(预期的神恩)降临于人。人可以拒绝, 可以接受, 由人自己决定。因此, 人必须在预期的神恩中与上帝合作。在人接受神恩之后, 神恩是按他合作的程度而给予他的。人在预期的神恩上越是与上帝合作, 成义的神恩就越是给予他。

成义作为一种赠礼包含两件事: 一方面信仰, 另一方面是希望与爱。仅有信仰是不够的。按照特伦托会议的决定, 由于一个基督徒犯了大罪, 尽管信仰仍然存在, 他会失去成义的可能性。对这一点, 宗教改革者会说, 如果你是信仰神的, 你绝不会失去你的成义的可能。但是罗马教会是按古代传统理解它的, 古代是把信仰理解为理智的和道德的行为, 它可能失去, 但成义仍然存在。宗教改革者把信仰理解为成义的行为, 如果会有成义, 这是不可能失去的。

在新教神学中, 没有别的理由比 *sola fide*(唯独信仰)更遭到误解的了。这不仅被罗马教廷误解, 而且也被新教徒们理解为人的理智行为。这种“信仰”行为强迫上帝给他们以赦免。但是“唯独信仰”意味着在我们的罪被赦免的时刻, 不能做别的事情, 只能接受这种赦免。任何事情都会破坏上帝的活动、他的专有的恩惠。这个宗教改革者的核心立场——神恩只能单独由信仰接受——先是被误解, 然后是被拒绝。这意味着从这个时刻起, 教会的分裂就完成了。在这两种宗教形式之间不可能有调和的余地。即是说, 宗教改革者主张, 我们转向上帝、接受他的恩惠的行为毫无疑问是一种接受行为, 这是上帝把什么东西给予我们, 我们不做任何事情。而天主教教义则主张我们必须为神恩做准备, 我们必须与上帝合作, 信仰是一种理智的承诺, 它可能有或可能没有。特伦托会议对这一观点的一切谴责是以对唯独信仰的误解为基础的。

E 圣礼

虽然特伦托会议的神父们企图在一定程度上使他们的观点与新教的称义观点相接近, 但在圣礼问题上他们完全没有做这种努力。在这里, 告诫是

不必要的,因为任何告诫都会削弱罗马教会的本质。所以特伦托会议指出:“一切真实的正义开始(如果它已经开始的话)是增长发展,如果它已经失去了,则是由圣礼来重新树立的。”这就是圣礼的功能,兼及宗教的功能。

特伦托会议的神学不大讲到圣礼有效进行的方式,也不大讲到个人接受的方面。系统阐述的教义是认为圣礼 *ex opere operato non ponentibus obicem*(因功生效而一无人为设置的障碍)才得以顺利进行。如果你不在圣礼有效进行的过程中、在你自己里面设置障碍(*obicem*),则不管你的主观状况如何,仅仅由于圣礼完成(*ex opere operato* 因功生效),它们是有有效的。这是宗教改革的另一个关键性问题,即除了在信仰的领域中人与上帝发生了实际的面对面的相交(*person-to-person encounter*)之外,就没有人与上帝的联系。这比不反抗上帝的恩典要亲密得多;这是实际上的转向上帝。没有这一点,新教徒就认为这些圣礼不是像对天主教徒那样有效的。

关于圣礼的数目,照基督所制定的圣礼是七种,路德与加尔文都把圣礼减到两种。天主教徒认为这 *de fide*(由信仰去接受的礼仪),这七种圣礼是否完全由基督所制定,是用不着从历史上去怀疑的。当你读到一本天主教 216 书籍中的教条表述有关 *de fide*(由信仰去接受)时,这就意味着它是罗马教廷的教条。你不能怀疑或者否定,除了你冒被开除教籍的危险。

没有圣礼就没有拯救。圣礼是拯救的力量,不仅是新教神学所说的增强信仰的力量。圣礼有它们自己隐藏的力量,它传达给一切不反抗神恩的人。洗礼、振坚礼、授职礼有一种不可取消的特征——这是另外一种与宗教改革者观点相反的理论。一个人是为生命而受洗;在中世纪这有实际的效果,一切受洗者处在异端的律法下面。那些属于其他宗教下面的,如犹太教的、伊斯兰教的,落在限制异己的宗教律法下面,但不是为了异教而像基督徒那样受到迫害。在罗马教会的实践中,圣礼的不可取消的特征是生与死的问题。授职礼的不可取消的特征也同样是真实的。这意味着被开除教籍的传教士可以在监狱中完成有效的婚配。在他之内的圣礼的力量克服了个人的被开除教籍的状况。这与新教的普遍的传教士身份的学说是对立的。在天主教教义中,不是每个基督徒都可以讲道和主持圣礼,只有那些被授予神职的人才行。被授予神职意味着已接受了圣礼的力量。圣礼的力量甚至体现在圣礼的礼仪形式上。如果有一个规定的礼仪要进行,但没有传教士,没有主教,可以改变它,或者省略某些没有罪行的内容。从教会实行圣礼开

始,一直到它所使用的形式,都贯穿着圣礼的力量,不可能有任何的随意性。

婴儿的洗礼是有效的。洗礼的水洗去了原罪的玷污。一个人以后的生活中的信仰在作为神的行为的洗礼的力量下,开始了一切基督徒的存在。如像路德所说的,这对各种罪的赦免是不够的。这意味着用宗教的语言来说,洗礼失去了对以后生活的现实力量。它不是一个人通过信仰所要回归到的地点,它的意义在于圣礼有不可取消的特征这个事实。

变质说被保存下来,它之所以被保存,是因为你总要发现一种对它的清楚检验。即是说,这是要求我们崇敬我们的主耶稣基督。对新教来说,除了
217 在圣礼的行动之外,面包不是基督的身体。对天主教来说,面包和酒在它们祝圣之后,就成了基督的身体和血。所以当你进入一座空的天主教教堂中,你就进入了神圣的气氛中。当你在欧洲国家旅行时,你就会遇到这种感受。因为这是他们最感兴趣的。这时候,你不是进入一座星期日做弥撒的房间,在一个星期中有时使用,而是进入了一座上帝一天二十四小时在那里的房间,是在至圣所(the holiest of holies),在祭坛上,在神龛上。它决定了这个教堂的整个气氛。上帝总是以一定的方式在那里的祭坛上。我相信有些新教教堂企图对祈祷和默想保持开放的理由,但这些活动对人们只有非常有限的结果,也许还对他们不发生什么作用。但你如走进罗马教堂,某种情况就发生了,它的效果一直在那里——这就是上帝自身的临在,基督身体的临在,他出现在祭坛上。

在这个基础上,罗马教会也保持弥撒来反对宗教改革者的批评,不仅保持为生者的弥撒,而且也包括为那些已死者和在炼狱中的死者的弥撒——以基督的身体为献祭。在这一方面,特伦托会议实际上完全没有改革,也没有提供一个较好的神学基础,它只是肯定和圣化传统。

对补赎的圣礼的态度有一点点不同。这是新教给予批评的另一方面。一般说来,补赎的圣礼仍保持为一种圣礼,尽管只是这种圣礼的最弱的方面,即不彻底的忏悔的学说(路德把这种忏悔讽刺地称为由绞刑架所引起的后悔),这种学说认为补赎是一种由恐惧所引起的后悔,也保留为必要的准备。悔恨,即真实的后悔,《新约》用的词是 *metanoia*,这是不够的,它应由有关的圣礼和赦罪文加以充实才行。这种赦罪的话不只是宣告上帝已经赦免了,而是它本身就给予了赦免。它不是司祭给予赦免,而是上帝通过司祭,并仅仅是通过司祭而允许赦罪。不仅如此,基督徒需要从司祭给予的赦

罪文得到更多的东西。他们也需要做出赔偿,因为惩罚不是由于内疚就取消了。因此,有些惩罚必须加之于那些甚至已经参加了圣礼的人们。这种赔偿通过如祈祷“我们的父”一百次,或贡纳金钱,或进行朝圣等来完成。这就是宗教改革者所不同意的内容了。 218

婚配保持作为一种圣礼,虽然与此圣礼相对立,贞洁得到更高的评价。这仍然是罗马教会的理论。现在,在宗教改革之前还是变动的东西成为确定的了。它是由反对宗教改革而变为确定的。这表明罗马教廷是怎样缺少能动的创造性。当你读天主教的神学家所写的系统神学时,你就会有这个感觉;这些书说的是非常次要的问题,因为一切基本的问题都已经解决了。

在这个问题后边的基本教义是授神职的圣礼。授神职是把一切其他的事情联系起来的重要之点。教士是构成罗马教廷本身的成分,他有执行圣礼的权力。讲道经常是次要的,甚至是可以省略的。献祭和教士的身份是由授神职完成的——献祭的意思是在弥撒时贡献基督的圣体。这两者均包含于任何的教会法中。两者都是预定的;这种圣礼的献祭的教会是教会体制的教会,而这种教阶体制的教会是圣礼的献祭的教会。这就是罗马教会意义上的大公主义。

F 教皇无谬误

这些决定确定了基督教的分裂。罗马教廷实际上只接受了对弊病的外在补救。但许多问题还遗留了下来。第一个是教皇与大公会议的关系问题。这个问题把我们引导到从特伦托会议到1870年梵蒂冈会议(Vatican Council)的发展。在特伦托会议上有两种意见相互冲突。第一个意见认为,教皇是普世主教、基督的代表。这意味着每一个主教的权力都是从教皇的权力派生出来的;每一主教参与教皇的权力,而教皇也参与了主教的权力,因为教皇是基督的代表。另一种意见认为,教皇是代表教会的统一与秩序的、地位平等的权力者中的第一个。这是大公会议主义的观点;大公会议有最后的权力做出最后的决定。前者是教廷主义(curialism)的观点;他们认为罗马教廷(Curia)是决策的权力中心。这个问题不是在特伦托会议上决定的,它拖了好几个世纪。 219

在梵蒂冈会议上做出决定的条件之一是：在罗马教廷中对教皇构成最大危险的那些集团越发遭到削弱。这些集团就是国家教会。例如独立的法国教会运动——被称为高卢主义(Gallicanism)——是对罗马教廷的真实威胁。在德意志、奥地利和其他地方也有相似的运动。在这些地方，国家教会以他们的主教为领导，反抗教皇的许多措施。世俗的统治者与民族国家的主教联合起来反对教皇。但是这为历史发展所破坏了。产生这种情况的原因之一是，如法国革命的领导者拿破仑和德意志的公侯等统治者利用教皇以反对本地的教会权力。外交手段总是玩弄利用一方反对另一方的伎俩。民族的公侯利用他们自己的主教以反对教皇对他们的权力的侵占，他们也利用教皇反对他们自己的主教的权力。这种动乱的结果是教皇占了上峰。在1870年的梵蒂冈会议上做出了教皇无谬误的决议。这个决议有许多前提。第一，需要对“传统”一词做出确定的解释。人们现在做出教会传统和使徒传统(apostolic tradition)的区别。使徒传统是由许多通过没有在《圣经》中讲到的途径进入教会的古代传统所构成。教会传统则是在教会史过程中由教皇决定的传统。教会传统是唯一存活的传统，它是与教皇的决定相等同的。这是积极的一面。

它还有消极方面的情况。耶稣会越来越削弱其他一切的权威。与托马斯·阿奎那相对立，耶稣会士削弱了道德意识的作用，使他们自己成为公侯们的道德意识的指导者。他们也以同样的方法影响普通人的道德意识。耶稣会士包围了大多数具有政治决定权的人物，给他们出主意，成为他们的道德良心的指导者。如果你引导一位公侯的道德良心，你就可以运用这种指导于一切政治上的决定，因为在一切政治决定中都有道德的因素。这就是耶稣会士所做的。他们把天主教公侯的良心转到一切反对宗教改革的残酷行为上。因此，道德良心就不再用作权威了。

220 主教的权威为耶稣会士所削弱。在大公会议中的主教权力为耶稣会士所提供的解释所削弱。大公会议的成员和他们的决定是由教皇做肯定的。这就意味着教皇对大公会议的完全胜利。教皇在特伦托会议上为大多数主教接受为对这个会议的事件做出决定的人。其结果是一切大公会议的决议都需经教皇的决定才可以生效。教皇成为不能被批评的了。

甚至教会的教父们也为耶稣会士所削弱了。耶稣会是特别反对奥古斯丁主义的。只有一个教会之父，即活着的教皇。一切早期的教父都有不少

的异端言论,或错误,甚至是谬误。你从这里就可以明白,耶稣会士是非常现代的人。他们知道历史问题,并用这些问题去破坏教父的权威。新教的历史编纂也做同样的事,他们使宗教改革者的先知式的权威成为可能。所以双方都使用批判主义。耶稣会士给教皇以绝对权力,而新教徒则解除《圣经》的权威。

1870 年的宪章《永恒教牧通谕》(Pastor Aeternus)宣告教皇对教会内的一切其他权力有普遍的裁判权,没有一个合法的团体可以不从属于教皇。其次,教皇被宣布为普世主教。这意味着他实际上是通过地方主教而对每一天主教徒具有权力,如果这一点未得到执行,他可以运用其直接的主教权力而把一个主教所属的教徒引导到反对这个主教。第三,当教皇以教皇全权和最高的权威名义(ex cathedra)讲话时,他是没有错误的,这是梵蒂冈大公会议中最明显的决定,这个决定使一些天主教徒从罗马教会中分裂出来,他们自称为“老天主教徒”。他们在联邦德国保持一个小团体,在争取罗马教廷上没有成功。

自 1870 年以来,第一次以教皇全权和最高权威的名义做出的决定,是在我们这一代于 1950 年采纳了童贞女马利亚身灵升天的教义。教皇在做出这个决定之前征求了大多数主教的意见。大多数主教赞成他的意见,少数人反对。这一问题的传统在一千年以上。在教会史上,我们有各个时期中对这一问题的看法。马利亚被提升到天上,基督给她加冕,或为上帝所接待。现在的问题是:这是教会中必须容忍的虔诚的意见吗,或者是 de fide (信仰)的问题? 当它是虔诚的意见时,任何天主教徒均可不同意它,但不失去其灵魂的得救。在它被认为是信仰问题时,像 1950 年教皇所宣布的那样,每一天主教徒就必须接受它是真理,没有理由可以使他不接受这种必然性。许多天主教徒深深地为这一点所震动了,但他们自愿服从这个决定。

教皇的无谬误并不意味着有一个人,他的每一句话都是没有错误的。从 1870 年到 1950 年,有 80 年了,没有一个教皇曾经说到在狭义上他说的任何事情都是无误的。但是到了 1950 年,他这么做了,这使我们想到这个关于教皇无误的教条需要绝对严格执行了。从新教徒和人文主义者的观点出发,不能对这个教义及其含义有一些看法。

这是在《永恒教牧通谕》的第四点上最后肯定的。教皇是不能由教会的行动改变的。你必须把这种规定与可能发生的、对美国总统一

加以比较；这种怀疑是不多的，但它已经发生，还可能再发生。中世纪时也发生过这类反对教皇的事情；有的还撤去了教皇的职务，有的则继续担任教皇。这一切到 1870 年就中止了，因为没有撤去教皇的权力了。在这个意义上，教皇是绝对的，不可罢免的。不可能对教皇有怀疑。在这种情况下，教皇提出的任何教条都是一定有效的。例如这意味着童贞女马利亚无原罪成胎生基督，这个 1870 年以前提出的教义现在成为信仰了。在此之前，多明我修会的修士在这个问题上反对方济各修会的观点，可以认为这不是有效的教条。现在因为教皇已以教皇全权和最高权威的名义 (*ex cathedra*) 接受这个含义，它就成为了有效的教条。

G 詹森主义

222 在罗马教廷内有一种回到原来的奥古斯丁主义的强烈运动。这个运动被称为詹森主义 (*Jansenism*)。这个名称是由詹森^①的名字而来的。耶稣会士莫利纳^②是写文章反对主张预定论的托马斯主义的多明我修会神学家。耶稣会反对这个教义，主张人的自由。詹森和詹森主义者，其中最著名的是帕斯卡尔^③，起来反对耶稣会。但是耶稣会在斗争中占上风。教皇们支持耶稣会。耶稣会会士在罗马教会中是现代化人物，他们是有纪律的，非常类似于我们今天所看见的集体主义服从形式。他们完全致力于教会的权力，同时富有为自由和理性所决定的理智教育和现代思想。

詹森主义运动企图回到真正的奥古斯丁传统，但为耶稣会所反对，并最后为他们所消灭了。但是，在这个过程中，耶稣会失去了在公众眼光中对他们的尊敬，并在 18 世纪被许多天主教国家所抛弃。在这次讨论中，有一个有趣之处：如果詹森的一些理论被谴责，那么，这些谴责不仅包含内容上的问题，而且在于事实问题，即他是否说过他被指责为说过的那些话。这似乎

① 詹森 (*Cornelius Jansen, 1585—1638*)，荷兰神学家，反对耶稣会的天主教神学。——译者

② 莫利纳 (*Luis de Molina, 1535—1600*)，西班牙神学家，耶稣会士。——译者

③ 帕斯卡尔 (*Blaise Pascal, 1623—1662*)，法国哲学家、数学家，詹森主义的热烈支持者。——译者

是非常愚蠢的事情,但是在这个问题的背后的重要性是:当教皇追究某人的著作、谴责它时,他的正确与否不仅在于是否应当拒绝这个思想,而且在于这些思想是否在他所谴责的这本著作中。这意味着教皇是每一本著作的解释者。如果教皇说,这是这本著作的意思,就没有可能面对事实做一些语文学上的辩解。这里我们就看到了集体主义的原则和权威主义的推广使用,甚至推广使用到历史事实上去了。教皇决定什么是历史事实,不仅限于其在神学意义上真实与否的问题。

詹森主义还有另一些著作。有一个叫做奎斯勒尔^①的,企图再次引用奥古斯丁的原理为它们辩护,并用以反对耶稣会,但教皇再次站在耶稣会一边。奥古斯丁很大程度上被从反宗教改革运动的天主教主义中排除出去了,教皇在《独生子》(Unigenitus)这个训令中排除了罗马传统中最好的东西,他排除了奥古斯丁的神恩、信仰和爱的教义。例如,某人同意奥古斯丁说,“主啊,如果你不给予你所安排的东西,你就白白地命令了”,这被认为是一种责备的话。这是一种误解,因为对奥古斯丁来说,上帝的安排只能由上帝给予所安排的东西才是满足了的。在詹森主义的争论之后,如果有人能在罗马教廷说这个话,是要被谴责的,这就包含了对奥古斯丁的谴责。 223

当你遇到现代的进步的天主教徒——这些人在欧洲比在美国多;在美国天主教徒除少数例外,已失去了他们的灵性的力量——你会发现他们总是回到奥古斯丁,总是在被赶出去的边缘,处在被开除教籍或被禁止发表意见的情况下。在我最近到德国旅行时,有时与天主教团体讨论,我非常惊异于我们的观点那样地接近。但这些人感到,如果他们在奥古斯丁的原理上同意我的意见,他们就是危险的!这意味着在詹森派的争论中对奥古斯丁的谴责就像一把刀子,悬在每一种有灵性的天主教神学理想的上边。

H 可能论

我需要讨论的最后一个问题是可能论(probabilism)。罗马教廷的权威

^① 奎斯勒尔(Pasquier Quesnel,1634—1719),法国圣经学者,詹森主义支持者。——译者

在伦理问题上提出的意见是可能性。耶稣会士说,如果一个意见是可能的,人们就被允许遵从这个意见,即使与它相反的意见是更可能的,也是这样。这意味着在伦理问题上,一个人没有自律性;这些是教会断然否认的事情。一个人必须始终遵从罗马教会传教士的指导,特别是接受听忏悔神父的指导。但是听忏悔神父本人对一个问题有许多可能的看法。因为他不是在他的精神的力量之中,而是在一些权威的基础上,必须与一个人谈话。因为这些权威总是相互矛盾,或者至少是相互不同,他可以建议一个人去做某事,认为这样做可能是正确的,即使以其他的伦理行为方式是更可能的,他也建议这样做。如果你能够发现一个被承认的教会权威,他对某一问题讲了某一意见,这个人就可以遵照他的意思办,即使这样办是不安全的,甚至另一办法似乎更好一些。这个教义的结果是陷入极端的伦理相对主义,产生不精确性和混乱。当然这在18世纪是最好的办法,因为那时教会赞成正在出现的资产阶级社会的新道德,这种观点这样地被谴责,以致后来在罗马教廷中引起了反对意见。

224 利高里^①就反对这种见解,但没有在实际上克服它,因为他也认为不是我可以决定的,而是我听忏悔神父决定。听忏悔神父如何能决定?最后还是可能的原则得到胜利。另一种发展与这个问题相关联,即是说,现在任何的罪都是小罪。在这一问题上也是耶稣会主义与资产阶级——这些最大的敌人们——联系在一起去取消了罪的极端严重性。这是詹森主义和早期的新教人士都坚持的教义。

I 最近的发展

可以进一步说一下当代的天主教大公主义。我已经说过了一些教皇最近所做出的决定。让我讲一下一个不那么为人们所熟知的圣童贞女身灵升天的决定。这是教皇传阅的《人的起源通谕》(Humani generis)中讲的。在这个文件中,教皇讲到了一些在关于教皇无谬误的梵蒂冈会议中所说到的内容之外的问题。在这个梵蒂冈会议文件中,无谬误只指以教皇全权和最

^① 利高里(Alfonso Maria di Liguori,1696—1787),意大利神学家。——译者

高权威的名义(ex cathedra)所做出的、关于教条和伦理学的正式的陈述。但在1950年的这个文件中,它讲到了哲学,对存在主义做了尖锐的攻击。这意味着教皇决定一种哲学是不正确的,天主教徒就不能赞同这种哲学。这就大大超过了以前教皇所说的任何观点。当时托马斯·阿奎那被承认为那个天主教的哲学家。这就意味着有些法国的存在主义者——德·卢巴克(de Lubac)等人——必须放弃他们的哲学观点,因为在哲学上,他们是存在主义者,虽然他们是以宗教的语言回答存在主义的问题。

我记得我在1950年3月问尼布尔:“当教皇以教皇全权和最高权威的名义做出童贞女马利亚身灵升天的宣告时,你做何感想呢?”当时,他回答说:“我不这么想,他是对这个问题太聪明过甚了,他是给整个现代世界一个耳光,罗马教廷在今天这样做太危险了。”只是几个月之后,教皇就这样做了!这甚至意味着像尼布尔这样敏锐的观察者也不能想象教皇会敢于在今天做出这样的决定。但他做出来了。这意味着一个权威系统为了它自己站稳脚跟,变得越来越思想狭隘了。它一定会做其他集权主义系统所做的事情;他们一步一步地排除一个一个的危险。他们企图阻止他们的成员接触其他系统。罗马教廷已经通过宣布“禁书目录”(Index of Prohibited Books)清楚地这么做了。这些书不是禁止学者们阅读,而是禁止广大教徒阅读。人们被禁止读这个目录上的任何书籍,学生读这些书必须事先得到特别的许可。但是教皇的这个决定还有另外的含义。这意味着自由世界已变得这么虚弱,教皇不需要去害怕它。这是我们——我和尼布尔——的错误,我们以为教皇会尊重全世界的新教徒和人文主义者——也许甚至尊重共产党人,而不把他自己放在差不多每个人都说到的、罗马教廷提出这个教条的迷信地位上去。但是教皇并不怕这些。他可能是对的,因为重新反对这件事或类似的事情的微弱抗议并不能再对天主教会有任何的伤害。人文主义者的反对差不多像不存在一样,因为人文主义者是在自我解体的过程中。存在主义的伟大之处在于他们描述了这个解体的过程,但是他们自己就在它中间。

集权主义和权威主义应予以区别。罗马不是集权主义的,只有一个国家才可能是集权主义的。但罗马教廷是权威主义的,而且它运用了集权主义国家已运用过的许多功能。天主教大公主义的存在给我们提出的问题是:在自由化时代结束之后,是否自由就完全结束了。由于这个问题,我们

就被引导到宗教改革的问题。

我们将简单地研究一下宗教改革。我们同意汉德(Handy)教授的意见,由于事实上你们是从新教传统来的,并在新教观念的滋养下生长发展,你们不需要像学习古代和中世纪教会知识那样学习新教知识。但是我还不
226 太肯定你们不需要它!因为在美国发展起来的这种新教神学不是这样的宗教改革的表达,而是与所谓的福音激进派(Evangelical Radicals)更有关系,有一些路德派和加尔文派的团体,他们是坚强的,但他们已以惊人的程度适应于美国新教神学的气氛,这种气氛不是由他们造成,而是由教派运动造成的。因此,当我二十年前初到美国时,纽约协和神学院(Union Theological Seminary)差不多不知道宗教改革的神学。而宗教改革之所以几乎不为人知,是因为有不同的传统、而新教传统又被简约为更接近于非宗教改革诸传统的缘故。

第 5 章

新教宗教改革者的神学

A 路德

227

宗教改革和一般教会史的转折点是奥古斯丁修会的修士路德在他的修院中的经验。路德不仅讲授不同的教义；其他人也这样做，如威克里夫。但其他抗议罗马教廷的人中没有一个人能够突破这个体系。唯一真正做出突破的，而且其突破改变了世界面貌的，是路德。这是他的伟大之处。他的伟大不应由把他与路德主义(Lutheranism)相比较来衡量；那是完全不同的事情。路德主义是在历史上已经与新教正统派、政治运动、普鲁士保守主义相联系的和没有联系的某种东西。但路德不同，他是基督教会的少数伟大先知之一，他的伟大是非常突出的，即使为他的某些个人特征和他后来的发展所限制。路德的责任在于使基督教纯洁化，宗教改革的基督教可以以平等的地位与罗马传统相并立。以此观点，我们必须注意这个人，因此，当我讲到路德时，我不是讲到提出路德主义的神学家——许多人从事于这个工作，有人认为梅兰希顿^①比路德更有贡献——而是注重于说明路德是突破罗马教会体系的人。

^① 梅兰希顿(Philip Melanchthon, 1497—1560)，德意志神学家、教育家。——译者

1 突破

路德就罗马天主教对基督教的实质所构成的三个不同的歪曲做了突破。这个突破产生了另一个宗教。在这里，“宗教”是什么意思？这里的“宗教”除了指人与上帝之间的另一种个人的关系，即人到上帝、上帝到人的关系之外，没有别的意思。这就是教会的重新联合不可能实现的原因，尽管从16世纪以来为这种联合已做了巨大的努力。你可以对不同的教义做出调和，但你不能在不同的宗教之间做出调和！不管你是对上帝有一种新教的关系，还是你对上帝有一种天主教的关系，你都不能兼有这两者，你不能对此做出调和。

天主教的系统是为了给人以永恒的快乐而建立一种上帝与人之间的客观的、量化的、相对的关系。这是一种基本的结构：客观的，不是个人的；数量的，不是性质的；相对的和有条件的，不是绝对的。这引导到另一个命题：罗马教会的体系是一种神—人的管理体系，是由教会的管理来代表和实现的。

首先是谈及目的：目的是给予人永恒的幸福，并从永恒的惩罚中拯救人。人不是在地狱中永恒地受苦，就是在天堂中得到永恒的快乐。完成这个目的的方式是通过圣礼，在圣礼中，一方面是神恩的神奇地降临，另一方面是产生功德的自由的自由——神奇的神恩由积极的律法完成，积极的律法由神恩完成。数量的性质也由伦理的命令达到。有两种性质不同的行为命令和劝告——对一切基督教徒是命令。劝告是基督的充分支配，只对修道士实施，部分地对传教士。例如，对仇敌的爱是一种达到圆满的劝告，但不是对一切人的命令。禁欲主义是达到圆满的劝告，但不是对一切人的命令；对死罪有永恒的惩罚，对轻罪是炼狱。天堂是给予炼狱中的人的，有时是给予在世上的圣者的。

在这些条件下，没有一个人知道他是否能确定他的拯救，因为一个人不可能做得非常完满，一个人不能接受到足够的恩惠，也不能在所做的功德和禁欲上达到完满。这种情况产生的结果是在中世纪末期产生了大量的焦虑。我在《存在的勇气》中把内疚的焦虑描写为三种类型的焦虑中的一种，我从历史上和社会上说明这种中世纪末期的内疚的焦虑。当然，这种焦虑总是存在的，但它是预先注定的，差不多像一种传染病似的。人们所做的不

足以得到上帝的怜悯和逃避他们的坏的道德意识。他们的大量焦虑表现于那个时代的艺术之中,也表现于一次又一次的朝圣,表现于对圣者遗物的收集与崇拜,表现于做许多次“我们的父”的祈祷,表现于捐纳税赋、买赎罪券,也表现于自我折磨的苦行主义和一切可能免除一个人的内疚的东西。去考察这一时期是有趣的,但我们差不多不能了解它。路德在他的修道生活中也有这种相似的内疚和自责。由于这种焦虑,他进入修道院,通过修道生活,他却感到大量的禁欲生活也不能使人在相对性、数量和事物的一系列活动中真正得到被拯救的确定性。他总是处在是否威胁了上帝、责备上帝、毁灭上帝的恐惧之中。他问道:我如何能得到一位怜悯的上帝呢?出于这个问题和在它背后的焦虑,宗教改革就开始了。

什么使路德反对罗马教会的数量的、客观的和相对的观点呢?对上帝的关系是个人的,它是我与你的关系,不是以任何物体或任何事物为中介的,而只是由接受作为《圣经》内容的接纳的信息(message of acceptance)来建立这种关系。这不是一个人存在于其中的客观状态;它是路德称之为“信仰”的个人关系;不是一个人可以相信在某物之中的信仰,而是接受一个人被接纳的事实。这是性质的,而不是数量的;一个人或者与上帝分离,或者不与上帝分离。没有分离与不分离的数量上的、程度上的区别。在人与人的关系中,一个人可以说有冲突和矛盾存在,但就它是信任与爱的关系来说,它是性质的问题,不是数量的问题。同样,这是无条件的,而不是有条件的,就像它在罗马教会的神学体系中一样。如果一个人为了教会做了一些事,或不大考虑到自己的利益,这不是有一点接近于上帝,而是完全地、绝对地接近于上帝,就像他完全与上帝结合在一起一样。而且,如果不是与上帝结合在一起,那么,一个人就是与上帝分离了。一种状态是无条件地肯定,另一种状态是无条件地否定。宗教改革重新树立了《圣经》的无条件的范畴。

从这一点可以推论,在虔诚中的魔化主义和律法主义的因素消失了。罪的赦免或被接纳,不是过去在洗礼中所完成的行动,而是必须继续不断地 230 进行的。悔罪是在任何对上帝的关系中的一个因素,而且在任何时刻中都存在。因为神恩是上帝与罪人的一种位格共融,魔术主义的和律法主义的因素就不存在了。不可能有任何功德,只有被接纳的需要。在我们的灵魂之中没有隐藏魔术力量,使我们可以为上帝所接纳,但是在我们的准备接纳神

恩的时刻,就是可以接纳的。因此,圣礼活动被拒绝了。有一些圣礼,但它们完全意味着不同的事情。禁欲的实践永远被拒绝了,因为没有一种禁欲的实践具有确定性。在这一点上,经常流行一种误解。我记得有一次马利坦^①告诉过我这一点,他说,人们问道,如新教徒想到他们自己的个人确定性,这不是以个人为中心了吗?但是路德想到的不是抽象的确定性;他的意思是与上帝重新结合,这就意味着确定性。任何事情均以这种为上帝所接纳为中心。这是确定的,如果你有了上帝,你就有了他。如果你总是考虑你自己、你的经验、你的禁欲主义、你的道德行为等,你就只有对自己的极端的自鸣得意和盲目地对待你自己,这样你才是确定的。这些是绝对的命令。神的要求是绝对的。它不是带来一种或多或少的幸福的相对要求。这种绝对要求是快乐地接受上帝的意志。只有一种惩罚,不是教会的不同程度的满足和在炼狱中的不同程度的惩罚和最后的地狱。这种唯一的惩罚是离开了上帝的绝望。因此,只有一种神恩,即与上帝的重新结合,这就是全部的问题!路德把基督教的原则归结为这样简单的问题。哈纳克^②这位伟大的教条史学家称路德为还原的天才。

路德相信他的任务是重新申述《新约》的教义,特别是保罗的教义思想。但是,虽然他的信息保持了保罗的真理,但它绝不是保罗所说的东西的全部。他的环境决定了他从保罗继承了哪些东西,即是说,继承因信称义的教义。这是保罗用以反对律法主义的。但路德没有接受保罗关于圣灵的教义。当然,他并没有否定它;甚至路德采纳了这个教义的一些因素,但不是采纳了决定性的因素。这个决定性因素是圣灵的教义,“在基督里”,即新存有的教义,这是路德的因信称义的教义中的薄弱环节。保罗的环境有所
231 不同。在保罗的思想中有三个主要的核心问题,这使它成为一个三角形,而不是圆形。第一个点是他的终末论意识,即在基督中终末论圆满达到,而不是一个新的实在开始了的确定性。第二个点是圣灵的教义,它意味着保罗认为上帝已经出现,此时此地,在基督中的新存有已经给予了。第三个点是他批判地反对律法主义,坚持因信称义。当然,路德接受这三者,但他对终末论没有得到真正的理解。

① 马利坦(Jacques Maritain,1882—1973),法国神学家,哲学家。——译者

② 哈纳克(Adolph von Hamack,1851—1930),德国神学家,教义史学家。——译者

路德的突破由补赎的圣礼而在外显地表达出来。罗马教会有两个主要的圣礼：弥撒的圣礼(the Mass),这是圣餐的一部分;补赎的圣礼(the sacrament of penance),则是主观的圣礼,指个人的修道,它具有广泛的教育功能。这个圣礼可以称为主观性的圣礼,与作为客观性的卓越的圣礼弥撒相对立。中世纪的宗教生活就在这种圣礼中构成。虽然路德攻击弥撒,但这不是批判的真实之处。实在的争论是与补赎圣礼的泛滥有关系。这种补赎圣礼的泛滥来源于补赎圣礼有一些不同的部分,它包括悔恨、认罪、赦罪、赎罪等。第一点和最后一点是最危险的。

悔恨——真正的懊悔、心灵的转变——为不彻底的后悔所代替,这是由害怕外来惩罚所引起的。路德把这种不彻底的后悔称为由迫切的处罚所引起的后悔。路德认为这是没有宗教价值的。另一个危险之点是赎罪,这并不意味着你可以由苦行赎罪的事功而得到罪的赦免,你去做这些苦行是因为你已得到赦免之后,罪仍然在你那里。决定性的问题在于你谦卑屈从于教士的苦行赎罪的要求。教士对与上帝的交往(communicandus),加上各种各样的活动,有时是那样地难于摆脱。教会以购买赎罪券来顺从这种欲望,这也是一种献祭。人们必须贡献许多金钱去买赎罪券,这些赎罪券用以代替完成苦行赎罪的事功的责任。流行的观念认为这种苦行赎罪的后果是克服一个人的内疚意识。人们可以说,在这里,一种永恒生活的交易正在进行。一个人可以买了赎罪券,并以这种方式避免了惩罚,不仅避免了地上的惩罚,也避免了炼狱中的惩罚。这些滥用使路德想到了补赎的圣礼的整个意义。这使他得出完全与罗马教廷的态度相反的结论。路德的批判不仅指向补赎圣礼的滥用,而且指向在这个教义本身中的这个滥用的来源。因此,路德把他的九十五条论纲(Ninety-five Theses)张贴在符腾堡(Wittenberg)教堂的门上。论纲的第一条是对基督教宗教改革的一种古典的表述:“我们的主耶稣基督说‘你们应当悔改’,是希望教徒用整个生命悔罪。”这意味着圣礼活动只是一种形式,在这个形式中,表现一个更普遍的态度:在与上帝的关系中什么是重要的。这不是一种新的教义,而是一种由宗教改革者带来的与上帝的新的关系。这种关系不是一种上帝与人之间的客观的操纵的关系,而首先是一种人进行悔过的关系,然后是信仰上帝。

或许最突出的和悖论性的表达是路德下述的话语:“悔过是不正义与正义之间的某种东西。因此,当我们忏悔时,我们是罪人,但仍然为了这个

原因,我们也是义的。在称义的过程中,部分地是罪人,部分地是义人。除了忏悔之外,没有别的东西。”这意味着在与上帝的关系中总有与忏悔类似的东西。路德并没有在这个时候攻击补赎圣礼本身。他甚至认为买赎罪券也是可以容忍的。但是他攻击产生一切滥用的中心点,这就是宗教改革的决定性事件。

233 在路德进行攻击之后,其结果是非常清楚的。购买赎罪券的金钱只能有助于有关教皇所强加于人们的事功,即教规的惩罚。在炼狱中的死者是不能由教皇给予赦免的;教皇只能为他们祈祷;他没有权力加之于死者。赦免是上帝的单独的行为,教皇——或任何教士——只能宣告上帝已经做了赦免,教皇的金库不能产生赎罪的结果,只有基督的事功的金库才可以给予赎罪。圣者不能做多余的事功,因为任何人应用各种方法做他所能做的是他的责任。关键性的权力,即赦罪的权力,上帝是给予跟随他的门徒的。唯一的赎罪事功是爱的事功;其他的事功都是教会任意想出来的,并没有完成它们的时间和空间,因为我们在每一时刻中总是想到上帝要求我们的爱的事功。认罪是由教士在悔罪的事功中制造出来的,是受到上帝的指示的。人们不需要为了认罪而到教士那里去。每一次祈祷“我们的父”,我们就认识到自己的罪了,这是我们应做的事情,而不是进行圣礼的认罪。路德在论述献祭时说,这是一个危险的概念,因为我们不能对上帝献祭。如果有献祭,这是基督对上帝所做的,而不是由我们做的。炼狱是人的虚构和想象,并没有《圣经》上的依据。在悔罪的圣礼中的其他因素是赦罪仪式。路德在心理上充分考虑到必须承认一次庄严赦罪仪式可以产生心理上的效果,但是他否定它的必要性。福音的信息,在每一时刻都是一种赦罪的表示。你可以接受这个信息作为上帝对你要求赦免的祈祷的回答。你不需要为此而走到教堂去。

这一切意味着赎罪的圣礼完全被取消了。赎罪转变成为个人对上帝和邻人的关系,完全不是为了得到对在地狱、炼狱和在地上的客观上的惩罚的减免而必需的一套手续。这一切概念虽然不是为路德所取消,却至少实际上为路德所削弱。每一件事是放在人与人关系的基础上的、上帝与人之间的关系。这意味着地狱只是一种状态,而不是有一个地方。宗教改革运动对人与上帝关系的了解消除了中世纪的了解。

教皇不接受路德在人与上帝关系方面的观点。因此,路德与罗马教会

之间的斗争就产生了,但是让我们说清楚,这不是分裂的开始。路德希望改革教会,包括改革教皇和教士的制度。但是教皇和教士并不想进行任何方式的改革。最后的伟大训谕对教皇的权力下定义说:“因此,我们宣称并明确说明及下定义说,对每个人的拯救服从于罗马的高级教士,教皇是完全必要的。”这个训谕无比尖锐地说明教皇的无限的和绝对的权力。

2 路德对教会的批判

234

路德批判教会并不从他批判赎罪圣礼推论出来。基督教最后标准是福音的信息。依据这个理论,就没有教皇不犯错误的教义。教皇可能陷于错误。不仅是教皇,而且大公会议也可能有错误。不能接受教皇是绝对统治者的教廷至上的理论,也不能接受教廷的大公会议绝对没有错误的大公会议至上的理论。教皇和大公会议都是人和由人组成的,都可能陷于错误。教皇作为在人的律法基础上选出来的主要行政者,律法有权宜的性质,是可以容忍的。但是,教皇要求以神权进行统治,并把他自己看成教会中的绝对人物。路德不能容忍这种情况,因为没有人可以是神权的代表。教皇的神权是一种魔化的要求,实际上是敌基督者的要求。当路德讲到这一点时,他与罗马教廷的分裂就完全明显了。教会只有一个首领,这就是基督本人。教皇现在的存在是神的谴责的创造,以表示神对基督教的处罚。这是神学的意义,并不是指名骂某个人的。路德称教皇为敌基督者,在神学上是极严肃的态度。他不是批评一个特别的人的缺点。许多人在那个时候批评教皇的行为。路德批评的是教皇的地位,还批评教皇成为基督的神权的代表的要求。教皇以这种方式败坏了灵魂,因为他希望有一种只属于上帝的权力。

路德作为一个修道士已经体验到了罗马教廷中的修道制度的重要性。修道制度产生了道德的双重标准;有一种高级的劝告是适用于接近上帝的人们的,而运用于普通人的则是一些规则。高级的劝告运用于教士,诸如禁食、纪律、谦卑、独身生活等,教士从人的存在上比普通人高一等。这种双重标准因历史情况形成,教会在其中迅速发展。其结果是认为一般人自身不能负担起基督的担子,因为这对他们是太沉重了。所以要有一个遵循高级的道德与虔诚的劝告的特别集团来做这件事,这些人就是虔诚敬神者(reli- 235
giosi),他们的使命是执行宗教工作。

路德攻击双重标准的道德。他说神的要求是绝对的和无条件的。它涉

及每个人。这个绝对的要求摧毁了整个的宗教体系。没有天主教归之于教士的圆满的状态。每个人都必须是圆满的,但没有一个人能够是圆满的。人没有权力找到神恩去做正确的事,教士的特别努力也不会做这件事。有决定性的是意愿、善良意志,而不是天主教会所说的不可思议的习性(habitus)。这种意愿和善良意志甚至在其内容为错误时,它也是正确的。对一个人的人格性的估价就依赖于一个人对善的内意向性。路德把这一点看得很重要。他以为有做善事的意愿,或者有归向上帝的意愿,是不够的;你必须乐意地自愿参与去做上帝所意愿你去做的事。如果你满足了整个律法,但不是快乐地去这样做,那就毫无价值。雇工一样地去服从并非满足了基督教的伦理。只有去爱,快乐地爱上帝和人,才能满足律法,这是对每个人的期望。

这意味着路德把宗教和伦理颠倒过来了。我们不与上帝结合为一,就不能满足上帝的意志。没有罪的赦免是不可能的。甚至在最好的人中也有绝望、攻击性、冷漠和自我矛盾等因素,仅仅在神的赦免的基础上才可以把基督的沉重担子加在人们的臂上。这完全不同于一种对基督教的道德化解释。道德行为是人遵循上帝的意志——人可以遵循它,也可以不遵循它,虽然人在本质上应当遵循它——而在先的东西(prius)是参与到神恩,参与到上帝的赦免,参与到他的存有的力量中。这使在世界中的一切事物发生差异。基督教神学总是企图恢复相反的方面,使宗教的方面依赖于道德。在这样做的地方,我们就是处于真实的基督教精神的领域之外。如果一个人说“啊!上帝必须爱我,因为我爱上帝,差不多做了一切上帝要求我做的”——即是说,做了乡下的邻居所要求我做的——宗教和道德的关系就会完全倒过来了。宗教改革的中心,著名的短语“因信”(sola fide)的意义毋宁是这样的:“我知道我没有做任何善事,每一件似乎是善的事是不明确的,在我之内的唯一善良的事是上帝宣称我是善的,如果我接受这个神的宣告,那就会有一种被改变了的实在,从中会产生伦理行为。”宗教方面是先于伦理方面的。

“因信”是宗教改革运动最被误解和歪曲的短语。人们把它理解为,如果你做了一件信仰的善的事功,特别是信仰某件不可信仰的事,这件事就将使你在上帝面前成为善的。这个短语不应被了解为“只因信仰”,而应了解为“只因单独通过信仰而得到的神恩”。信仰在这里的意思不过是接受神恩。这是路德所关怀的,因为他已经体验到,如果采取别的方式,你就总是

失掉神恩。如果你的确采取这种方式,你就要掉进绝对的失望之中,因为你了解你自己,知道你不是善良的。你知道这一点,就像保罗所知道的一样,这意味着伦理学是善的结果,而不是善的原因。

关于给予罗马教廷以巨大力量的圣事因素,路德讲了些什么呢?从本质上说,罗马教会是圣事的教会。这意味着从本质上说,上帝是现在出现的,而不是遥远的和在要求时才出现的。圣事的世界观是一种认为神是现在出现于事物中、于行为中、于任何可见的和实在事物中被看见的东西的世界观。因此,圣事的教会是一种现在出现的上帝的教会。另一方面,罗马教会是以一种教阶体制,并仅仅以教阶体制的神秘方式而运行的教会,所以,一切不参与这个教会的人们都是不受关心的,而那些参与的人们,即使他们是不值得的,也接受了圣事。路德就这一点说,没有个人心中的充分参与,即是说,没有听取与圣事相关联的上帝的道并接受上帝的道的信仰,圣事是不会自行有效的。就圣事而言的圣事,完全不能对此做出帮助。圣事思想的不可思议的方面因此就被取消了。

从这一点,我们就可以推论变质说也是无效的,因为这种学说把面包与酒看成在神龛上和 in 神坛上的一个神的实体。但这样的事并未出现。上帝的出现不是一种客观事物出现意义上的出现,不是在一个地方以一种特殊方式出现。这只是对有信仰者的出现。对这种情况有两个标准:如果只是 237 对对有信仰者,则它只是一种行动。因此,如果你进入一个教堂和进行一种圣事,你不需要做任何事情,因为它是纯粹的面包,它变成比面包有更多的东西,这只是在行动中是如此,即是说,它被给予有信仰的人们时就有特殊的意义。变质说在一切时候都是存在的,当你进入一座空无一人的罗马教堂时,你必须在神龛前鞠躬,因为上帝在那里出现,即使是在你的边上与从事这一礼节时没有别人在场,也是这样。路德取消了这个现在出现的观念,他谴责“不可取消的特征”(character indelebilis),认为它是人的虚构。并没有不能去掉的“特征”这样的东西。如果你被聘请为牧师,你就必须像别人在这个职务上所做的一样,准确地履行牧师的职务。如果你离开了牧师的职务,成了商人、教授或者鞋匠,你就不再是牧师,并不再有进行圣事的权力。另一方面,任何虔诚的基督徒在与他人发生关系时都能够有神职人员的权力,但并不要求要给予神职。

按照这一方式,整个教阶体制的基础就被取消了。但最重要的是路德

对弥撒的批判。弥撒是我们带给上帝的献祭。但是实际上,我们没有带给上帝什么东西,因此,弥撒是一种亵渎(blasphemy),一种渎圣行为。它之所以是渎圣的,是因为人在这里给上帝以某种东西,而不是希望上帝自身以基督的形式给我们以礼物。除此以外,不需要什么东西了。

3 路德与爱拉斯谟的斗争

238 当时人文主义者的代表是鹿特丹的爱拉斯谟。在宗教改革开始时,路德和爱拉斯谟是非常友好的,但后来他们相互攻击,在新教神学和人文主义者之间造成了分裂,这种分裂除在16世纪20年代茨温利(Zwingli)企图使它消除之外,一直没有被治好。爱拉斯谟是一位人文主义者,却是一位基督教的人文主义者,他完全不是反宗教的。他相信 he 自己是比当时的任何教皇都要善良的基督徒。但是作为人文主义者,他有一种使他与先知有区别的特点。路德不能支持爱拉斯谟的非生存的分离,他的对宗教内容缺少激情,以及他的学者式的对基督教信仰内容的分离态度。路德感到爱拉斯谟没有对终极关怀的关切态度。第二,爱拉斯谟是一个学者式的怀疑主义者。就像任何学者一样,他们都关心于他们所解释的字词的传统和意义。路德不能赞同这种怀疑主义的态度。路德需要对终极关怀有绝对的说明。第三,路德在政治上和其他方面都是一位激进的人。爱拉斯谟似乎是愿意去适应政治环境的人——他与政治环境妥协不是为了他自己的原因,而是为了使世界保持和平。第四,爱拉斯谟有一种强烈的借助于教育的观点,他认为决定性的是在教育意义上的个人发展,当时的和现在的一切人文主义者都有这种对教育的追求和激情。第五,爱拉斯谟的批判是一种理性的批判,并没有革命的攻击性。

路德与爱拉斯谟之间的讨论最后集中在意志自由的学说上。爱拉斯谟主张人的自由;路德反对人的自由。但这需要做性质上的说明,爱拉斯谟和路德两人均对人的心理自由没有任何怀疑。他们都不是把人看成与石头和畜生一样。他们都承认人在本质上是自由的,人之所以为人就因为他是自由的。但从这个基础他们得出了相反的结论。爱拉斯谟认为这种自由在来到上帝面前时也是有效的,你可以在你的拯救上帮助上帝,与上帝合作。路德则认为这是不可能的。路德认为这种观点把上帝与基督的荣耀取走了,却使人具有了他本来没有的东西。所以路德说到“被奴役的意志”(en-

slaved will),人的自由是被奴役的自由意志。说一块石头没有自由意志是可笑的,只有有自由意志的人才可以说是有一种被奴役的意志,即被实在的魔鬼的势力所奴役。对路德来说,唯一的确定点是能因信称义,我们对拯救的贡献没有什么可以自我安慰。路德说,在爱拉斯谟的眼光中,基督的意义被否定了,最后,连上帝的荣耀也被否定了。

我们在这里看到了两种态度的区别。人文主义者的态度是区分的分析方法,如果采用综合的方法,那是道德上的综合,不是单独从上帝的眼光去看任何事物的、先知的综合方法。

4 路德与福音激进派的斗争

239

路德与福音激进派的斗争对美国的新教来说是特别重要的,因为在美国的基督教中占上风的类型不是直接由宗教改革所产生的,而是通过福音激进派的运动而产生的宗教改革的间接结果。

福音激进派都以路德为依据。这种趋势在中世纪之前长期存在,但是路德把它们从被谴责的压制下面解放出来。福音激进派差不多接受了一切路德所强调的理论。但他们超越了路德。他们有一种感觉,认为路德在半路上停下来了。首先,他们攻击路德的《圣经》原则,上帝不仅是在过去说话,而现在却变得沉默起来了。他们认为上帝总是在说话,上帝在人的心里和底层意识中说话,人们准备以自己的信仰去聆听上帝的话语。圣灵在心的底层,虽然不是在我们自己的底层,而是在上帝的心的底层。闵采尔^①是福音激进派中最有创造性的,他说,圣灵总有可能通过个人说话。但是为了接受圣灵,人必须参与到十字架中去。他说,路德的讲道说到的是温和的基督、赦罪的基督。我们也必须讲到苦难的基督,基督召唤我们去把他的十字架担负起来。我们应该说,十字架是边缘的处境,它是内在的,也是外在的。闵采尔以惊人的方式用现代存在主义的范畴表达了这个思想。如果一个人认识到了他的有限性,它就在他的心中产生了一种对整个世界的憎恶。这样,他就真正变得精神上贫乏了。被造物的生存的焦虑控制了他,他不可能找到勇气。因此,他发现上帝在他的面前出现,他被改变了。当他发生了这

^① 闵采尔(Thomas Muntzer, 1490—1525),德国教士,宗教改革中的激进派领袖。——译者

种变化,他就可以接受特别的指示,他可以有个人的观点,不仅是在整体的神学方面,而且在日常生活中的事情上也有他自己的观点。

在这些观念的基础上,这些激进派感到它们的目的是宗教改革的充分实现,而路德则一半是保持天主教的观点。他们感到他们是上帝选中的人。240 而罗马教廷在称义上没有对任何个人提出确定性。路德有称义的确定性,但不是被选中的人;加尔文不仅有称义的确定性,而且在被选中的人这个大范围中。闵采尔及其追随者有在选民的团体中被选中的确定性;他们是派别性的团体。

从这个内在的圣灵的观点出发,一切圣事都不必要了。圣灵行动的直接性甚至使其余的牧师工作在这个团体中也成为不必要的了。代替这方面工作的是另外的推动力,它可以表现在两个方面,一个是通过苦难而改造社会的运动,而且,如果社会不能改变,他们就不可能放弃武力、诅咒、公共事务,以及一切把人引导到政治秩序的活动。另外一些激进者的团体将通过政治的方式,甚至以武力来克服恶的社会。

福音激进派也被指出是一种狂热的信仰派别。他们强调圣灵的出现,而不是《圣经》著作本身。圣灵可能在任何时刻出现在个人之中,甚至给他们的日常生活以劝告。路德有不同的气质。他的感情基本上是上帝的愤怒的感情,也是上帝进行审判的感情。这是他的主要经验。因此,当他说到圣灵的出现时,他以个人的悔恨,或个人的搏斗来表达它,这使其把圣灵作为所有物成为不可能了。我认为这似乎是宗教改革者和一切完美主义者和虔诚派的态度之间的区别。路德和其他宗教改革者把主要的重点放在上帝远离于人上。因此,今天的新宗教改革派的神学家如巴特等人,继续强调上帝是在天上,人是在地上。这种远离的感情——或如克尔凯郭尔所说的悔悟——是人与上帝的正常关系。

宗教改革的神学与激进福音运动的区别的第二点与十字架的意义有关。宗教改革者认为十字架是拯救的客观事件,不是被造物的个别经验。因此,由于个人的弱点,或者由于承担一个人的弱点的道德努力,参与负担十字架的责任问题不是宗教改革所研究的主要问题。当然,这是预定论的问题。今天在我们之中也有这些同样的细微差别。在我们之中有些人是追随宗教改革的神学,强调通过基督的十字架的拯救的更多客观性,而另一些241 人则更多是承担十字架的任务。这两方面无论如何不是矛盾的,但作为人

的生存的大多数问题,这更多是着重于一个方面,而不是相互排斥。很清楚,我们这些受到宗教改革传统影响的人们更着重于基督的十字架的客观性,基督是上帝在人里的自我牺牲,而另一些人则从福音传统来,所以在美国力量比较强,他们更着重于自己承担十字架的责任,承担灾难的十字架的责任。

第三,路德认为启示始终是与《圣经》中的历史启示的客观性相联系的,而不是与人的灵魂的最内在中心相联系的。路德感到,派别教会相信在《圣经》中体现的历史启示之外,在人的现实处境中可能有直接的启示是一种傲慢。

第四,路德和整个宗教改革家,包括茨温利,都强调婴儿洗礼是上帝所预期的恩典的象征,这意味着它不依赖于主观的反应。路德和加尔文相信,洗礼是一种神的奇迹,决定性的事情是上帝开始了这个行动,并且在人的反应之前老早就已发生了。在洗礼的事件与成熟的不确定时刻之间的时间差在上帝眼中并不意味着什么。洗礼是神贡献出赦免,人总是要回到这个时候。另一方面,成人的洗礼着重于主观的参与,即成熟的人的决定能力。

路德和其他宗教改革者也关心一些派别使他们自己孤立的方式,他们声称,他们是真正的教会,他们的成员才是选民。这种观点是宗教改革者所不可想象的。我想他们在这一点上是正确的。大家熟知,宗教改革中的一些派别在心理上缺乏对不属于其派别的人们的爱。你们中的有些人可能已有对今天的派别集团和准派别集团的相似经验。他们所最缺乏的不是神学观点,甚至不是对他们的否定面的细察,而是缺乏爱,即与我们全部生活于其中的否定处境相同一的爱。

最后的不同与终末论有关。宗教改革者的终末论引起了他们否定我们在派别活动中所发现的对国家的革命批判。未来的上帝国的宗教改革论沿一条垂直线运动,与可以说以任何方式给予魔鬼的并行线无关。路德经常说到他所期待的可爱的最后日子,这不是像梅兰希顿一样为了从“神学家们的愤怒”中解放出来,而是为了从当时比起今天并不令人愉快的玩弄权力中解放出来。对欧洲与美国的这些事情进行比较,它们的样式并不相同是显而易见的,在福音激进派运动的影响之下,在美洲是改变现实。在欧洲,特别是在第二次世界大战之后,有一种终末论的情——在实在的意义上对终结的希望和幻想——和基督徒在玩弄权力面前表现顺从。

5 路德的教义理论

a. **圣经的原则**:当你看见一座路德的纪念碑时,他的雕塑有一本《圣经》在手中。这是某种方式的误导。天主教会说,贯通中世纪的有一种圣经主义,这是对的。我们在前边已经强调,圣经主义的态度在中世纪特别强烈。我们在奥卡姆这位唯名论者的著作中,看到了对教会的剧烈批判是以《圣经》为基础的。虽然,在路德那里,圣经原则意指别的事情。在唯名论神学中,《圣经》是教会的律法,它可以被转而用以反对现实的教会,但它仍然是律法。在文艺复兴时期,《圣经》是真正宗教之来源的书(source-book),是由有素养的语文学家如爱拉斯谟所编辑的。当时有两种流行的态度:唯名论的律法态度,人文主义者的教义态度。这两种态度都不能突破天主教体系的基础。仅仅有一种圣经解释的新原则可以突破唯名论和人文主义的教义。

路德在其本人的素养上有许多唯名论和人文主义因素。他对《新约》的爱拉斯谟编辑本做了很高的评价。他经常在他的灵感学说上回到唯名论的律法主义。按照他的这一观点,《圣经》的每一个字都是受上帝的感动而被圣灵所默写出来的。当一个《圣经》段落的字义解释似乎支持他的观点时,就发生了他对圣餐教义的辩护。但除了这一切之外,路德有一种对《圣经》的解释,是与他人与上帝关系的新理解统一的。如果我们了解他所说的“上帝的道”(Word of God)是什么意思,对这一点就可能更为清楚。在路德的传统和巴特等人的新宗教改革神学中,“上帝的道”这个词比任何其他词都用得更为频繁。也许,这个词比我们所能认识到的更使人陷于误解。路德本人认为这个词至少有六种不同的意义。

路德说——但是他了解得更好——《圣经》是上帝的道,但是当他实际上希望去说明他对这个词的意义的理解时,他说在《圣经》之中有上帝的道,有基督的信息,有他的神人和合的事功,求得罪的赦免与提供拯救。他说得很清楚,这是在《圣经》之中的福音信息,因此,《圣经》承载上帝的道。他也说,信息存在于《圣经》之前,即是说,在使徒的讲道中。如加尔文后来所说到的,路德指出作为《圣经》各卷的成果的写作文本是一种紧急的情况;它是必然的,它也是紧急的事件。因此,只有宗教内容才是重要的,信息是经验的对象。“如果我知道我所信仰的,我就知道《圣经》的内容。因为

《圣经》并不包括基督之外的任何事物。”使徒的真理的准则是《圣经》，在《圣经》中什么事物是真理的标准表现为它们是趋向基督及其事工(*ob sie Christum treiben*)，这意味着它们是否趋向基督，集中于基督，追求达到基督。只有在《圣经》各卷中才讲到基督和他的事功，其中包含有强大的有灵性的上帝之道。

从这一点出发，路德就可以对《圣经》各卷做出某种区分。在集中地谈到基督的各卷中，最集中的是第四福音、保罗书信和《彼得前书》。路德可以讲一些非常勇敢的观点。例如，他说，如果犹大和彼拉多传了基督的信息，他们就也可以成为使徒，如果保罗和约翰没有传基督的信息，则他们就不会成为使徒。他甚至说，今天有任何人，如果他具有像先知和使徒那样的强大的圣灵，他就还可以建立新的十诫和另外的约书。我们必须从他们的源泉吸取养料，只是因为我们没有充满圣灵。当然，这是极端反唯名论的和反人文主义的。它强调《圣经》的灵性的特征。《圣经》是神的圣灵在写出《圣经》的那些人中间创造出来的，但它不是照原话抄录。路德在这个基础上可以开始对《圣经》各卷进行一种半宗教的、半历史的批判。这并不意味着要考察摩西五书是否由摩西所写。他十分清楚地知道，先知各书是很散乱的。他也知道各位先知的预言经常被证明是错误的，《以斯帖记》和约翰的《启示录》并不真正属于《圣经》。第四福音书在价值上和权威上超过同观福音。《雅各书》完全没有福音的性质。

244

虽然路德派的正统神学并不能保持路德这种伟大的先知特质，但有一件事是由路德的自由所完成的。新教神学可能做某种整个世界的其他宗教都不能做的事情，这就是接受对《圣经》文本的历史研究。这是经常由“高等批判”和“圣经批判”这种引起误解的词所指出的研究。这只是把历史方法运用于宗教的神圣经典，这是天主教所不能做的，至少只可能在很有限的方式中进行。这件工作不能在伊斯兰教中进行。耶弗里(Jeffery)教授有一次告诉他的学院同事们说，每一位想去做他对《可兰经》(Koran)所做的研究的伊斯兰教学者是有危险的。寻求《可兰经》的原始文本就包含了对现行文本做历史的批判。在一个律法主义的宗教中这是不可能的。因此，如果我们是关于《圣经》的律法主义者，按照圣灵传授的理论，我们就要回到我们在伊斯兰教中所看到的宗教阶段，我们就失去了在路德的研究中所发现的新教的自由。

路德在他的讲道和著作中,没有与语文学一道,逃避到用一种特别的圣灵主义的、精神性的或寓意的解释方法来解释《圣经》的一般文本。神学院的理想是以正确的语文学方法,包括高等批判,结合以将存在主义方法运用于我们必须向《圣经》文本提出的问题,并在系统神学中得到解答,也由此而对《圣经》做出解释。学院对“专家”的分科是一种很不全面的研究方法。

245 《新约》的研究者告诉我,我不能讨论某些问题,因为我不是这方面的专家,或者,我说,我不能讨论一个问题,因为我不是《旧约》或《新约》的专家。就我们大家这样做来说,我们对路德企图不采取寓意的解释方法而回到同时具有灵性的语文学方法的观点是有罪的。在今天,这是很实在的问题,学生们可以就此做许多工作,以便不使他们的教授们仅仅成为“专家”,而不再是神学家。他们将问《圣经》学者有关他所发现的生存的意义,也问系统神学家关于他陈述的《圣经》的基础是什么,因为他们对实际的《圣经》文本是做语文学的理解的。

b. **罪与信仰**:我想更加着重于路德的罪与信仰的教义,因为宗教改革对这些问题的了解大大超过我们今天一般对基督教的理解。路德认为罪是不信。“不信是真实的罪。”“除了信仰,没有东西能使人正义,除了不信,没有东西能使人有罪。”“不信就是罪的全部。”“主要的正义是信仰,因此,主要的恶是不信。”“因此,‘罪’这个词包含我们与信仰神一道存在的正在生活着和正在做着的事情。”这些说法预先假定了一种信仰的概念,而这种概念不管怎样都与接受教义无关。就罪的概念而言,这些说法意味着量的差异(重的和轻的罪)和相对性的差异(可以用或此或彼的方式加以赦免的罪)是无关紧要的。每一件把我们从上帝的分离出来的东西具有相等的重量,对它没有“或多或少”的问题。

路德认为,生命是一个整体,它的本性和实体都已经败坏。在这里,我们必须评论一下我们经常听到的“整个败坏”(total depravity)这个词。这并不意味着在人之中没有一点善良的东西,宗教改革者和新宗教改革的神学家都没有讲过这个意思。这个词的意思是,人没有一个特别的部分免除了生存的歪曲。现代的心理学家将把整个败坏这个词翻译为人是被歪曲了的,或者理解为人是在他个人的生活中心与他自身做斗争。人的每一件事均包含这个歪曲,这就是路德的意思。如果对“整个败坏”做荒谬的理解,则人不可能说他只是全盘地被败坏了的。一位整个被败坏了的人不会说他

是整个地被败坏了的。甚至,我们是有罪的,也预示有某个超越于罪的东西。我们所能说的是:人没有一部分不是为我们的自身矛盾所纠缠的。这包含理智和一切其他的方面。恶就是恶,因为他们不去满足一个人爱上帝的要求。这只是缺少对上帝的爱,这是罪的基础。或者说,这是缺少信仰。路德讲到这两方面。但是信仰总是先于爱的,因为它是一种我们接受上帝的行动,爱是我们与上帝结合的行动。每个人都在罪的处境中,没有一个人比路德更清楚在个人和团体中的恶的结构力量,他没有像今天的现代心理学所用的词那样,称它为强制力(compulsion),但是他知道这就是他所指的东西,即魔的力量、撒旦的力量,它是比个人的决定能力更大的力量。这些魔化的结构是实在的。路德知道,罪不能被理解为自由的特殊行为。罪必须被理解为一种结构,一种魔化的结构。它对每个人均有强制力,可以由神恩的结构而得到抵消。我们一切人均被这两种结构之间的斗争所包围。像路德所描写的,有时候我们被神的强制力所支配,但是神恩的结构不是占有形式的强制性,因为它同时又是一种解放力量;它把我的本质的东西解放出来。 246

路德在其关于魔鬼的学说中,特别强调魔化力量的产生。他认为魔鬼是神的愤怒的表现,或神的愤怒本身。路德有些话的意思不清楚,他指的是神的愤怒,还是魔鬼的愤怒,不清楚。实际上,路德认为这两者是相同的。有如我们看上帝,所以上帝是为我们而存在的。如果我们把上帝看成魔鬼的面具,则上帝对我们就是这样,而且它毁灭了我们。如果我们把上帝看成婴儿耶稣,则我们就在那里发现了他的天真,他就使他的爱被我们看见了。因此,他有这种对我们的爱。路德在最深刻的意义上,是一位深层心理学家,但他不知道我们今天所理解的方法论的研究。路德从道德的深度来看这些事物,这种方式不仅在加尔文的基督教理论中失去了,而且在路德派的神学中也很大程度上失去了。

路德认为信仰就是上帝把他自己给予我们时,我们接受了他。路德把这种信仰与承认历史事实的历史的信仰(*fides historica*)区别开来。信仰是接受上帝的赐予,上帝的恩惠的呈现把握了我们。着重点在于信仰接受的性质——*nihil facere sed tantum recipere*(只是接受,不做别的事情)。这些观念完全集中在被接纳的接受性上面。在罪的赦免上,它带给人们以宁静的心情和面对上帝与人的精神生命力。“信仰是一种活泼的和不安分的 247

事物。正确的、活生生的信仰绝不是懒惰。”信仰中的知识的因素是一种生存的因素,任何其他东西都是从它派生出来的。“信仰造就人,人做出事功,不是事功塑造一个人。”这是为我们今天在深层心理学中所知道的情况所肯定的。这是造就一个人的生命的终极意义。一个分裂的人格不是一个不做善的事功的人。有许多人做许多善的事功,但缺少终极的中心。这个终极的中心就是路德所称的信仰。这个信仰造就了一个人。这个信仰不是接受教义,甚至不是接受基督教的教义,而是接受力量本身,我们从力量出发又回到力量。无论教义是什么,我们通过力量而接受教义。在我所著的《存在的勇气》一书中,我把这种接受的力量称为“绝对信仰”(absolute faith),这种信仰可能失去任何具体内容,但仍然作为对生命之所以为生命、存有之所以为存有的绝对的肯定而存在。因此,唯一的否定事物是路德所称的不信仰,即不能与存有的力量本身结合的状态,分离和强制的能力超越了神的实在性。

c. 上帝的观念:路德的上帝观念是整个人类思想史和基督教思想史中最有力量的。这个上帝不是与其他存有并存的存有。他是我们只能通过矛盾而具有的上帝。在上帝前面隐藏起来的東西是在世界之前可见的,而在世界之前隐藏的则是在上帝之前可见的。“这就是上帝的美德(即存有的力量)吗?懦弱、激情、十字架、受难:这些都是上帝的武器。”“人的力量因为十字架而空无所有了,但在十字架的虚弱中,神的力量却临在了。”路德就人的状态说:“成为人就意味着非存有,生成,存有。它意味着在匮乏、可能性、行动中存在。它总是意味着在罪、称义、正义中存在。它总是意味着人是一个罪人、一个悔过的人、一个正直的人。”这是一种矛盾的说话方式,但它表明了路德对上帝的崇敬。上帝只能通过矛盾的规律而被看见。

路德否定任何可能使上帝成为有限的东西、成为在其他存有之外的一个存有的观点。“没有东西是这么小的,甚至比上帝更小一些。没有东西是这么大的,甚至比上帝更大。上帝是不可言说的存有,他超越于我们可以命名、可以想象的任何事物,也在这些事物以外,谁知道被称为上帝的是什么呢?它超越于身体,超越于精神,超越于我们能说、能听到、能想到的任何事物。”他提出上帝是比一切被造物之接近它们自己还要更接近于这一切创造物的伟大观点。“上帝已发现了他自己的神性本质可以完全在一切被造物之中,特别是在一个人之中,比这些造物对它们自己的关系更深层、

更内在、更明显地表现出来。同时上帝也不在任何地方,不能为任何人所知道;因此,上帝拥抱任何事物,就在它们之中。上帝是整体地存在于每一沙粒之中。但是上帝在一切之中,在一切之上,并在一切被造物之外。”在这些表述中,上帝教义中的有神论和泛神论这两种趋势的古老斗争就得到了解决;它们表明了上帝的伟大,上帝临在的不可避免性,同时,表明了上帝绝对的超越性。我将从教条本身说明所有关于上帝的教义;只要离开了这些因素之一,就不能说明上帝,而是说到并非上帝的某个事物。

路德在上帝全能(omnipotence)的教义中表示出同样的观点。他说:“我所说的上帝全能,并不是指上帝不做许多上帝所能做的事情,而是指上帝可以有效地做任何事情的实际行动。”即是说,上帝不是坐在世界的旁边,从外边看着世界,而是在每一时刻、每一事物中行动。这就是上帝全能所指的意义。一个关于上帝的荒谬的观点就是认为,上帝计算着他是否应当做他不能做的事情。作为创造能力的上帝观念就把这种荒谬观点取消了。

路德认为,被造物是上帝的“面具”;上帝是隐藏在被造物后面的。“一切被造物都是上帝的面具和幕布,以便它们工作,并帮助上帝创造许多事物。”因此,一切自然界的秩序和组织都为神圣临在所充满,历史过程也是这样的。他以这种方式说明解释历史上的一切问题。历史上的伟大人物,如汉尼拔(Hannibals)、亚历山大(Alexanders)、拿破仑——在今天,他可能加上希特勒——或者哥特人(the Goths)、汪达尔人(the Vandals)、土耳其人(the Turks)——在今天可能加上纳粹之类——都是为上帝所驱使去攻击和摧毁一切事物的,并且以这种方式通过它们而向我们说话。它们是上帝对我们所说的话,甚至是对教会所说的话。这些英雄的人们非常特殊地突破了日常生活的规律。他们为上帝所武装,上帝召唤和鼓舞他们,给予他们以时间,我将说,给他们以“凯洛斯”。在这个“凯洛斯”之外,他们不能做任何事情;没有一个人可以离开这个恰当的时间。在这个恰当的时间中,没有人可以反抗那些当时行动着的人。尽管上帝在历史上的每一个事件中行动,但是,历史仍然是上帝与撒旦之间的斗争和他们存在的不同领域。路德可以做出这两种说明的理由是上帝创造性地行动,甚至在魔鬼的力量中起作用。如果魔鬼的力量不是在任何时候依赖于作为存有的根基,作为在他们中的存有的创造性力量,他们也就不可能存在。上帝使撒旦作为引诱者成

为可能；同时，上帝也使撒旦被征服成为可能。

d. **基督的教义**：路德的基督论中有趣的东西首先是他的方法。他的方法完全不同于古代教会的方法。我可以把它称为真正的相互关联的方法；它使对我们来说的基督是什么和我们关于基督所说的内容相互联系起来。这是从基督论对我们所产生的结果这一观点来看的。梅兰希顿在他所著的《神学要点》(Loci)一书中表达了相似的观点。他说，基督论的对象是说明基督的恩惠，不是把他的位格和本性与恩惠分离开来。路德在描述这种关联方法时说：“某物作为某一物体是在它自身之中，上帝作为客体也是这样。如果一个人，就其自身而言是正直的，则上帝也是正直的。如果一个人是纯洁的，则对他来说，上帝是纯洁的；如果他是恶的，则对他来说，上帝也是恶的。因此，上帝将对被诅咒者表现为永恒地是恶的。但是对正直的人来说，上帝就是正直的。这完全是由他自己是什么而决定的。”这是以关联方法说到上帝的方式。路德认为，称基督为上帝，意味着已经体验到了从基督给予我们的神圣效果，特别是从罪得赦免。如果你离开了基督的效果来谈上帝，那就是一种错误的客观化的方法。你必须从上帝所产生的效果去看上帝。神的效果要是神圣的，神就必须自身是神圣的——这就是标准。

250 我们所说到的上帝始终具有参与的特征——与他一道受难，与他一道荣耀，与他一道钉十字架，与他一道复活。“宣讲被钉十字架的道理意味着宣讲我们的内疚，和我们的恶的被钉。”“所以我们与基督一道走，首先是作仆人，因此，现在是王；首先是受难，因此现在是在荣耀中；首先是被审判，因此现在审判……所以你必须行动，首先是谦卑，以便得到高升。”“一道被谴责与得福，生和死，苦难与快乐。”这既说到基督也说到我们。矛盾的律法、上帝的律法总是矛盾地起作用的，基督中充满着矛盾。把人的评价体系对立起来，是上帝的行为的关键。这种矛盾在教会中也是有效的。教会就其可见形式来说是可怜的、谦卑的，但在这种谦卑性中，就像在基督的谦卑性中一样，有一种教会的荣耀。因此，教会的荣耀在受迫害、受难和谦卑时特别明显可见。

对我们来说，基督是上帝，我们的上帝，他是在与我们的联系中的上帝。路德也说到基督是上帝的道。从这一观点看，新教神学应当通过它的基督论而从生存方面去思考问题，保持人的信仰与所说的关于基督的东西的直接关联。一切关于基督的神性和人性的表述，或者关于基督作为上帝之子

和人子的表述,只有在对它们做存在主义的解释时才可感觉到。

路德非常强调上帝在基督中的临在。在道成肉身中,神圣的道或逻各斯已经变成肉体。路德的道的教义有不同的阶段,第一,有内在的道,他也称它为上帝的心,或者是永恒的圣子。这个内在的道仅仅是上帝的内在的自我表现,是完全的。作为人的心是隐藏的,所以上帝的心是隐藏的。上帝内在的道,即他的内在的自我表现,是隐藏在人之中的。但是路德说:“我们希望在将来注视这个道。当上帝开放他的心……借以把我们引进他的心。”路德的道的第二个意义指出基督是可见的道。在基督中,上帝的心变成肉身,即足说,变成历史的实在。以这种方式,我们可以有神的关于其自身的隐藏的道的知识,虽然,仅仅由于信仰,不是作为其他客体中的一个客体。路德的道的第三个意义指出,上帝的道是说出的道,是由先知、耶稣、使徒们所说的话语。因此,它成为《圣经》的话语,在其中内在的道被说出来。但是,在基督之中的永恒的道的启示的存在比在《圣经》中说出的全部的道更多。这些话语是他的见证。但是,这些话语只是在间接意义上是上帝的道。路德绝不是像现在许多基督徒那样是《圣经》崇拜者(bibliolatrous)。对路德来说,道是上帝的自我彰显,但这绝不限于《圣经》的话语。上帝的道是在《圣经》之中,以《圣经》表现,也在《圣经》之下,但并不是等同于这些话语。上帝的道的第四个意义是教会讲道时的话语,但这仅仅是第四层意思。如果某个人说到“道的教会”,他这个话讲的是教会在礼拜时讲道的首要性。在这个问题上,他显然不是路德的追随者。

251

路德的道成肉身学说的特别性质,是他不断强调道成肉身中上帝的微小(smallness)。人不能站在纯粹的绝对——上帝——之前。如果人直接与上帝相比量,他自己就会被引向绝望。上帝已经为基督给予这个理由,因此在基督之中,他把他自己看得是微小的。“在其他的事功中,他是认识到他的力量、智慧和正义的伟大性的,而且他的事功看来太可怕了。但是,在这里,基督表现出他的温和、怜悯与仁慈。”我们不知道基督,就不能了解上帝的崇高,并驱使我们陷于愚蠢和怨恨。这是路德对圣诞节有很大兴趣的原因;他写了许多非常美丽的圣诞节的赞美诗和诗歌,因为他重视在基督中的微小的上帝。基督在摇篮中是最小的。路德认为,这种矛盾是圣诞节的真实意义,一个在摇篮中的人同时是全能的上帝。一切存有中最小的和最无助的,在他自己之中有神性的中心。这是路德对上帝的自我启示的矛盾性

质的思考。因为上帝的矛盾性活动包含最弱小的、又是最强大的内容。

e. **教会与国家**:任何知道宗教改革的人都必须问,在宗教改革的原则基础上,教会是否有可能生存下去。教会是否必须成为一个有组织的和有权威的共同体,并有坚定的纪律和传统?一个教会是否必须是大公性的?而新教原则又是否与建立教会的可能性相冲突?即认为只有上帝是一切,而人接受只在其次呢?

252 毫无疑问,路德关于教会的教义是其理论的最薄弱环节。教会问题是宗教改革留给将来几代人的最没有得到解决的问题。理由是天主教的体系没有被代替,而且因为反权威主义和反教阶体制的新教思维形式,不能以具有相等权力的新教体系去确定地代替它。路德连同茨温利与加尔文,选择教会的教制类型以与福音激进派的派别类型相对立。这是从特洛尔奇以后所做的区分,是一种很好的区分。教会的教制类型是我们从之而来的源泉,总是在那里,我们从出生起就属于这一种形式,而不是我们选择了它。当我们从生活的早期的昏暗中醒转来时,也许就可以重新肯定我们坚定地属于它了,但是我们已经客观地属于它。这是完全不同于激进的狂热派的教会的。在这激进的教会中,决定一个人需要成为一个教会成员的个人,是教会的创造权力。教会是由许多个人决定要组成一个教会、组成一个上帝的团体的盟约形成的。在这里的每一件事都依赖于独立的个体,他不是由作为母亲的教会所诞生的,而是他参与建立一个积极的教会群体。如果你把欧洲大陆的教会教制类型与美国的甚至表现为主要宗派的各种派别类型相比较,就可以看出这些区别是十分明显的。

路德对可见教会与不可见教会的区分是最难理解的问题之一。我们在了解这一问题时,必须坚持一个主要点,就是要注意路德的意思是,这两者是同一个教会而不是两个教会,不可见教会是可见教会的属灵的性质,而可见教会是经验的,始终是属灵的教会的被歪曲的实现。这也许是宗教改革反对派别的最重要之点。派别需要把教会的可见方面与不可见方面等同起来。可见教会必须被纯洁化,要像现在的一切团体所说的那样,清洗掉任何在灵性上不属于这个教会的成员。这就预示着我们能够知道,谁在灵性上是这个教会的成员,即我们可以洞察他们的心来做出判断。但是,这是只有上帝才能做的事情。宗教改革者不能接受这种观点,因为他们知道没有一个人不是属于这个作为教会的“治疗院”(infirmary)的。这个治疗院是可见

的教会,而且是对每个人开放的,没有一个人可以坚定地处在它之外。因此,每个人本质上均属于这个教会,即使他在精神上是远离它的。 253

这个教会是什么?这个教会就其真实本质来说是一个信仰的对象。有如路德所说的,它“在灵里是隐蔽的”。当你看到教会、教会的神职人员、教会建筑、教会的会众、行政管理、礼拜活动等实际的运转情形时,你就知道了这个可见教会,连同它的缺点在内。不可见的教会是隐藏在里面的,它是一个信仰的对象。它要求有更多的信仰去相信,在今天的普通会众的生活中,它绝不是在任何方面高高在上的,灵性的教会是存在的。当你相信不是人们组成教会,而且教会的基础不是这些组成教会的人们,而是圣礼的实在,即上帝的道,也就是说基督组成教会时,你就相信这一点了。如果不是这样,你就对教会失望了。路德和宗教改革者认为,教会的真实本质是灵性的问题。“灵性的”和“不可见的”这两个词在路德看来是同义的。教会的信仰基础只是教会的基础,即基督,也就是道的圣事。

每个基督徒都是祭司,因此他们都有能力宣讲上帝的道和主持圣事。他们全都属于灵性的因素。但是为了有秩序的缘故,某些特别固定的人选将被教会会众聘请担任教会的职务。牧师是一个职位,这个职业跟所有其他职业一样;它不包含任何的完全性、超越的神恩,或诸如此类的事物。平信徒和任何牧师一样,也是一个祭司。担任职务的教士是其他人的“代言者”,因为其他人不能表达他们的思想,而他则可以表达。因此,只有一件事造就牧师,那就是教会会众的聘任。授职礼完全没有圣事的意义。他说:“授职不是祝圣,我们以我们所具有的道的权力、讲道和进行圣事的权威来进行职务授予;这就是授职礼。”但是这并不在对上帝的关系上表示一种较高的等级。

在路德派的国家中,教会政府很快就变成与国家政府相等同了。在加尔文派的国家中,教会政府与民事政府(受托管理人)相等同。发生这种情况的原因是路德取消了教阶体制,没有了教皇,没有了主教,没有任何更多的专门意义上的神职人员。那么,谁将管理教会呢?首先是牧师,但他们不是适当的,因为他们没有权力。这种权力来自君主(princes),或来自社会中的自由组织,就像我们在加尔文的神学中所见到的。路德称君主为在他们领区内的最高主教。他们不是去干涉教会的内部宗教事务;但他们必须进行行政管理——即 *ius circa sacrum*(围绕神圣事务的法律)。牧师和每一 254

个基督徒都应当留心神圣的事务。

这样的解决办法是由紧张情况造成的。当时不再有主教或任何教会权威,而教会需要管制。所以紧急确立了主教。除了选侯(electors)和君主之外,没有人可以做这件事。由于这种紧急的情况,在德意志出现了国家教会。教会多多少少——我认为是“多”而不是“少”——成为了国家的一个部门,君主成了教会的主宰者。这不是希望而是表明,教会需要一种政治的支持。天主教的政治支持是教皇和教阶体制。从新教来说,则必须是这个接收管理权的共同体的突出成员,不管他是君主,还是社会团体,就像在更民主的国家中那样。

路德的国家学说研究不易,因为有些人相信,路德对国家的解释是纳粹主义的一个真实原因。至于对这个问题究竟应如何理解,我们要注意的,几百年过去了,历史上发生了许多事情,路德思想的存在与纳粹的出现和得势相比,太早了一点!但这不是决定性的。决定性的是,路德的国家学说是一种实证的学说,神意是按实证主义的态度理解的。实证主义的意思是按事物的本来样子去理解事物。实证的律法是决定性的,路德把它与神意的教义联系在一起。神意使这种权力或那种权力存在,因此,要反抗这些权力是不可能的。你没有用以审判君主们的理性标准。当然,你有权力从他们是否是好的基督徒这个观点去审判他们。但是,无论他们是好的基督徒,还是不好的,他们的权力都是上帝给予的,所以你必须服从他们。历史的命运曾经带来专制者,带来了尼罗们(Neros)和希特勒们。因为这是历史的注
255 定,我们必须服从它。

这意含着自然法的斯多葛学说。可以用这种自然法来批判实证法,但自然法已消失了,留下来的只有实证法。自然法在路德那里并没有真正存在过。国家中的公民有平等和自由,这种斯多葛派的学说完全没有为路德所使用。所以,路德不是革命的,在理论上和实践上都是如此。在实践上,他认为,每一个基督徒都必须与坏政府好好相处,因为它是上帝按神意安排下来的。路德认为国家不是一个实在体本身。谈到宗教改革者的国家学说时,总有一些误解。“国家”(state)这个词在17世纪到18世纪以前是没有的,代替这个词的概念是Obrigkeit(权威,统治者)。政府是权威,但不是称为“国家”的组织。这意味着在路德的国家学说中,没有民主的含义。情况就是这样,必须如实地接受这个国家。

路德如何能提出这样的主张？像路德这样的比别人更加强调爱是道德的最高原则的人，他如何能接受当时的国家的专制权力呢？他对这个问题有过解答，这个解答是非常充满灵性的。他说，上帝做了两类工作，一类是他自己的专门性的工作，这是爱与怜悯的工作，即给予神恩。另一类是他的陌生的工作；这也是爱的工作，但这是对他来说非常陌生的工作。这是通过惩罚、威胁、国家的强制权力、法律所要求的各种苛刻措施而进行的工作。那些认为这是与爱相反的行为的人们提出问题：强制性的权力如何能与爱联系在一起？而且这种强制权力是从这样一种我们经常基督教的和平主义者和其他人的观念中发现的无政府主义中推演出来的。在我看来，路德所表述的情况是真实的。我相信，他比我知道的任何人都认识得更深刻，联系权力和爱这两个因素的可能性在于上帝的“陌生的”工作和“专门的”工作的学说。国家的权力是一种上帝的爱的工作，它甚至使我们有可能出现在这里，或完全为了完成仁慈的工作，而必须镇压恶人的攻击，镇压反对爱的那些人的攻击；爱的陌生的工作在于消灭反对爱的东西。称这样的事为陌生的工作是正确的，但它仍然是一种爱的工作。如果没有摧毁反对爱的力量，爱就完全不是地上的力量了。这是对我所知道的权力和爱之间关系的最深刻的洞察。整个的国家实证主义学说使路德的神学不可能接受革命的主张。革命的结果是动乱，即使它企图维持秩序，但首先是产生混乱和没有秩序。因此，路德明确地反对革命。他接受实证地给予的、天意的赠品。

256

纳粹主义在德国之所以可能，是因为这种实证主义的权威主义由于路德肯定地给予君主而不能去掉了。这样就产生了对任何一种德国革命的伟大抑制作用。但我不相信，这可能对现代的集权主义产生任何抑制作用。当我们说到路德对纳粹主义负有责任时，我们是说了一些没有意义的话。纳粹的意识形态是差不多与路德的观点相反的。路德没有民族主义的意识形态，没有部落的或种族的意识形态。他赞扬土耳其人的好政府。从这个观点看，路德的看法没有纳粹主义的影子。仅仅从路德政治思想中的保守主义观点上看才有一点影子。但这只是它的基本前提的结果。在理论上把路德与纳粹主义联系起来的唯一实际是，路德打击了德国人的革命意志的支持力量。这样在德国人民中就没有革命意志的存在了。这就是我们所能说的一切，再没有别的了。

人们说的先是路德、后是黑格尔产生了纳粹主义，也同样没有意义。原

因在于,即使黑格尔说过国家是上帝在大地上的行走,但他的上帝并不是意指权力国家,而是指宗教与交织在国家中的社会生活的文化统一性。在这种意义上,黑格尔可以说,有一种教会和国家的统一。但对他来说,“国家”不是纳粹的政党运动,或者是向一种部落制的回复。他认为国家是压制罪恶的、有组织的社会。

B 茨温利

257 茨温利不是像路德那样有创造性的神学家,他一部分依赖于路德,一部分独立于路德。要描述一下茨温利的基督教的特征是不容易的。茨温利受到人文主义的很大影响,他一生是爱拉斯谟的朋友。茨温利和梅兰希顿两人都没有与爱拉斯谟分离,而路德则在后来与爱拉斯谟分离了。他们两人既是人文主义者,又是基督徒。他们是基督教的人文主义者。这在茨温利是特别清楚的。茨温利认为经典的权威性的基础是文艺复兴的口号:回到原处。《圣经》是上帝的启示。“上帝本人需要成为教师。”路德绝不可能说出这样的话。路德认为上帝比一位教师具有更大的权力。决定性的差异在于,茨温利有一种更完整地得到发展的圣灵的学说,路德和其他宗教改革者都缺少这种学说。“上帝能够通过圣灵而给予真理,对非基督徒也同样给予真理。”上帝始终是通过圣灵而给予每个人以真理,而且圣灵在《圣经》的话语还不存在时就已经存在了。这在某种意义上把路德加在人们身上的《圣经》的负担给解除了。

路德有一种基督教生活的动态形式。茨温利和加尔文一样提出一种静态的形式;信仰是心理的健康。如果你是心理上健康的,那么,你就可能有信仰;与此相反,有信仰的也是心理上健康的。实际上,这两件事是同一的。路德认为,信仰是一件动态的事情,指心灵达到一定的高度与深度。茨温利则认为,信仰是更趋向于人文主义的,它与健康的资产阶级的理想颇相类似。“基督教的信仰是信徒们在灵魂上所感受到的东西,就像健康对人的身体一样。”路德认为,连同着与个人的上帝的愤怒和爱相一致,群体持续地走向衰落和兴旺。茨温利认为,与上帝联合的方式不是这种动态式的。茨温利是进步主义的;路德是矛盾的。很难说在茨温利的理论中有矛盾的

作用。不是矛盾解决了,就是矛盾已经照原来的样子被接受了。因此,茨温利与路德之间的基本不同在于:基督教生活的矛盾与基督教生活的合理的进步主义(progressivism)之间的对立。

瑞士的宗教改革是宗教改革与人文主义的综合。我们后面还要讲到加尔文是依赖于茨温利和路德两个人的,但是尽管加尔文是从茨温利回到路德,但加尔文在一定程度上也是在人文主义的教育中成长起来的,他的著作在风格上和内容上都表现出渊博的古典学识。然而,当自由主义神学从 17 世纪到 19 世纪兴起时,它的发展更与茨温利、而不是与加尔文相一致。我已经指出,茨温利相信圣灵直接在人的灵魂中工作,圣灵的日常工作方式是通过《圣经》的话语进行的,但是上帝也能以特殊方式在并未与基督教信息有接触的人们中间工作,也对其他宗教的人们和人文主义者进行工作。茨温利所举的例子大多出自古希腊的哲学家,如苏格拉底等人。 258

昨天我读了一首南部黑人和中西部农民的会众所唱赞美诗,这首诗除基督和路德之外,也提到了苏格拉底。我不认为以这种方式把神学引进赞美诗中是明智的。如果像茨温利和加尔文这样的人讲到在苏格拉底和塞尼卡(Seneca)等人的思想里面有启示和拯救,他们是犯了一个错误。这个错误是,他们只选择了异教的虔诚中的某些代表。但是,在这个方面,异教的虔诚的确相似于基督教的虔诚,即普通的人们在其上帝的知识上是那么强烈地有真正的虔诚。而且,这个阶层中的人们应该也是如此的虔诚。但是因为他们善良的人文主义者,他们只提到他们自身的社会阶层,这些人不仅是伟大的人,而且还是属于知识分子的。如果你是神职人员,最好是决定不要把这种事情结合到赞美诗中去。虽然,我已经给予你们尽可能多的苏格拉底和柏拉图的思想,但我不会向他们歌唱。

茨温利把上帝定义为存在于任何事物中的普遍的、动态的存有力量。在这个意义上,你可能认识到我自己的神学思想是在茨温利、加尔文、但也是在路德的影响之下产生的。无论如何,茨温利在人文主义形式中认识到上帝。它具有更多的理性决定论的特征。上帝通过自然法而起作用。因此,茨温利的预定论有一种理性决定论的色彩。加尔文的预定论也同样是真实的,而路德则有更多的奥卡姆主义和司各脱主义的因素。因此,上帝在每一时刻中的非理性行动的意义不能服从于任何的规律。

在路德和茨温利的宗教改革中,律法起了不同的作用。茨温利认为不

是律法使我们成为有罪的人,但是律法表明我们是有罪的;而路德有深刻的洞见,说明了我们在现代心理学中重新发现了的律法产生的反抗性,因此,259 有如保罗所说的,它使罪成为更有罪的。这是茨温利和加尔文的思想中都缺少的。律法的概念本身有一种非常肯定的含义。一般说来,是指自然法(natural law)。自然法在古典文献中首先是指理性的律法,指逻辑的、伦理的和法律的律法。其次,自然法也是指物质的规律。当我们在古代的书藉中读到自然法时,不应当把它想成物理学的规律,它习惯上是指在我们之内的伦理的律法,它属于我们的存在,如十诫和登山宝训。它存在于自然之中,存在于被创造的自然界之中,并且是我们的本质所具有的。这一类律法更多地存在于茨温利和加尔文的理论中,而不是在路德的理论中。路德讨厌说上帝在他自己和他的世界之间建立了一种律法的观念,也讨厌说上帝自己和有限的行为、事物以及其决定的东西之间建立一种律法的观念。他认为任何事物都尽可能是非理性的、非律法的,不仅在拯救过程中是这样,而且在历史和自然界的解释中也是这样。茨温利和加尔文以律法的名义接受世界。因此,康德把自然界定义为物理规律有效的领域,这是更接近于加尔文主义和茨温利主义的。无论如何,它不是路德主义的。路德认为,自然界是上帝的面具,通过这个面具,上帝与人类发生了一种非理性的关系——非常相似于《约伯记》上所说的关系。在茨温利主义和加尔文主义中,对自然界的态度与资产阶级的工业化社会要求按照人的目的分析和改造自然界颇为符合,但路德对人与自然界的关系的看法更多表现于神非理性地、神秘主义地出现在现存的任何事物中的意义。如果我以前不知道这一点,那么,在我到美国时就学到了它。

茨温利认为福音的律法也是律法。当然,他不仅讲到这一点,因为他像一切宗教改革者那样,接受了路德关于罪的赦免的学说。但他同时像唯名论者和人文主义者一样,说到了一种新的福音律法。这种律法应当是国家的律法的基础。威克里夫和奥卡姆有相同的观念。这表明在这一点上宗教改革思想有一种天主教因素,即福音可以解释为一种新的律法的观念。“新的律法”这个词是一种古老的用语,在教会史上出现得非常早。路德认为,这会成为一个讨厌的词。路德认为,福音就是神恩,唯独是神恩;它绝不能是新的律法。但茨温利认为这种新的律法不仅对道德处境有指导作用,260 而且对国家、对政治领域也是有效的。在政治上,福音的律法决定城市的律

法。如果城市不使它们自身服从于这种律法,它就可能为其他遵守这种律法的城市所攻击。茨温利考虑,这种律法是反对天主教神学的,所以,他在瑞士开始了反对一些城市的宗教战争,并在一次战役中牺牲了。但是他坚持福音的律法应当是国家律法基础的原则。这个原则对世界史有巨大影响,并把新教神学从反对宗教改革的罗马教廷的政治镇压下解救出来。

路德和茨温利之间的一个比较大的不同因素与圣事的教义有关。1529年路德与茨温利在马堡(Marburg)发生的斗争,是两种宗教经验类型之间的矛盾。一种是对圣事的神秘主义解释,另一种是理智的解释。茨温利认为圣事是一种“可信的记号和印记”,它是用作像提示物一样的符号。我们参加圣事就表示我们愿意属于教会。圣灵在圣事一边活动,而不是通过圣事活动。洗礼是一种神恩的记号,就像证章一样。它是一种命令的象征,但它与主观的信仰和拯救无关,是以上帝的预定为依据的。

在关于圣餐(eucharist)教义的争论中,其焦点表面上是面包和酒转移为基督的肉和血的问题。争论的中心是“这是我的身体”这句话中的“是”这个字的意义。人文主义者习惯于把“是”字解释为“意味”或“意指”。路德则认为应从字面意义上去理解。基督的身体是字面意义上临在的。茨温利认为是在信仰的沉思中临在,而不是 *per essentiam et realiter*(在本质上和实质上)出现。“当我们相信基督是为了我们而被杀害时,基督的身体就被吃掉了。”任何事物都是以主观的方面为中心。它是过去事件的表象,不是就其本身说是现在的事件。现在的事件只是在这个主体中,在这个信仰者的心中。基督确实与他的圣灵呈现在心灵中,但他不是呈现在自然界中,心灵只能为心灵所吞食。或者说,精神为精神所吞食,而不是为自然界所吞食。

茨温利反对路德,坚持基督的身体(按照字义)是限制在天堂上,即是说,在一定的地方。因此,基督的身体是一个特殊的个别事物。它不参与到神圣无限性之中。正如一个人有一个身体,基督是有限的,神性与人性是完全分开来的。圣餐是一种纪念和认信,而不是一种与一个真实临在的某人的个人之间的交往。路德强调临在的实在性,并为了这一点,提出了升天的基督的身体无所不在(*the omnipresence of the body*)的教义。基督的出现是在圣餐圣事的每一活动中反复出现的。历史上的位格与圣事的位格是同一的。路德解释这一点说,“你在什么地方提到上帝,你就必须在那里提到人

性,他们是不能分割开或分离的;它已变成一个位格。”说基督的身体上的神的特征只是在象征上或隐喻上的说法,是带有魔鬼性的说法。路德完全拒绝在天堂中的基督的神性与基督的人性相分离的观念,甚至在天堂上基督的神性和人性都是在一起的。他用基督的身体的普遍存在、升天的基督的身体无所不在的深刻的和幻想的教义来表达这一点。基督出现在任何事物中、在石头中、在火中、在树木中,但对我们来说,则只有当他与我们说话时,他才出现。但他可以通过任何事物对我们说话。这是上帝追求体现出来或具体表现出来的观念,基督的身体无所不在地出现于世界上,是上帝的永恒力量出现在世界上的形式。如果这是用经院哲学的说法表达出来,并且照字面意义或用迷信的意义去理解,则它是荒谬的教义,因为它属于一个被限制的身体。但如果用象征的意义,它就成为一个深刻的教义,因为它说明上帝是临在地上的任何事物之中的。上帝总是也以他的基督的具体历史表现出来的。路德认为这是原始的,他的意义是在任何自然物体中你都可以发现基督。在路德派的春天的星期日的礼拜中,你总发现大量的花和自然界的东 西被带进教堂,因为这是在世界上的基督的身体参与到教堂中来的象征。

262 当圣餐问题的讨论将要结束时,宗教改革中的一些问题就达到了共识。他们否认变质说,但他们不能在基督的普遍存在上达到一致同意。路德指出,他与茨温利有一个基本的差别,他说,这就是“他们与我们没有相同的精神”。这是什么意思呢?首先,它包含精神存在与身体存在的关系问题。茨温利认为:你有一个人文主义的理智主义,它把精神与身体分离开来,这是最后植根于新柏拉图主义的趋势。因此,在加尔文主义中,对表达问题没有兴趣。兴趣在于结合。神秘主义者俄叶丁格(Oetinger)说:“具体性(corporeality)是上帝的存在方式的结果。”因此,随之而来的浓厚兴趣是基督的身体在历史上、在圣礼上的实在性。第二个精神上的差异与自然界的宗教意义有关。在茨温利的思想中,自然界是按照自然法去控制和计算的。对比之下,路德的动态的自然主义经常走进自然界的魔鬼深层,而且对自然界的任何规律都不感兴趣。

有两个拉丁短语被用以表示这种区别。路德派的表达是 *finitum capax infiniti*(有限能承载无限),茨温利认为这是不可能的。宗教改革者的表达是 *finitum non capax infiniti*(有限不能承载无限)。这种基本的区别首先表

现在基督论中,后来推广到整个圣事生活和对自然界的关系。

也许可以正确地说,在瑞士的宗教改革中,社会的背景是发生那些讨论的特殊形式的决定因素之一。在德意志,我们有复活的贵族政治形式。在瑞士,我们有一些像苏黎世(Zurich)和日内瓦(Geneva)这样的大城市,这些城市是商业和工业的中心。从社会情况来说,瑞士的宗教改革向工业社会的方向发展。在路德派的宗教改革中,特别是在德意志北部,前资产阶级社会的情况尽可能被保存下来。当你读到路德的《小教理问答》(*Small Catechism*)时,你就看到了乡村与小城市的小农以及小手工业者的家长式文化的表现。与此相对立,当你读到一些茨温利和加尔文的著作时,你是与有世界的宽广视野的人们在一起,那是由于在他们居住的中心城市所进行的贸易。

C 加尔文

1 上帝的崇高

加尔文关于上帝和人的学说是他一切其他学说的转折点。有些人说预定论(*predestination*)是他的重点。但是,这是很容易加以否定的,只要举出 263 在他的《基督教要义》(*Institutes*)一书的第一版中还没有提出预定论这一事实就行了。只有在以后的几版中,这个学说才被放在显著的地位上。还有些更重要的讨论视角也可以否定这个观点。

在任何神学中,上帝论都总是居于最具决定性的地位上。加尔文认为,基督教的中心学说是关于上帝的崇高(*the majesty of God*)的学说。加尔文比任何其他宗教改革者都更清楚地说明了上帝是在一种生存的状态下被认知的。在他看来,人的苦难与神的崇高是相互关联的:仅仅由于人的苦难,我们才可以了解神的崇高;仅仅在神的崇高上,我们才可以了解人的苦难。加尔文用于上帝的一个词被奥托(*Rudolf Otto*)所重新发现,这个词就是 *numen*(对神既敬畏又向往的感情)。人们对上帝是既敬畏又向往的;觉得上帝是不可接近的、可怕的,但同时又是迷人的。他用“这种神圣的、既被敬畏又被向往的性质”来指称上帝。这是与一切偶像崇拜和多神教的多神崇拜有区别的。上帝不能被直接讲到,因为他有彻底的超越性。加尔文有一

种非常使人感兴趣的基督教的象征论。象征是上帝的不可理解的本质的意义。他说,象征必须是短暂的、易逝的、自我否定的。它们不是物质本身。我认为这个自我否定是关于上帝的任何象征的决定性特征;如果照字面意义去理解,它们就会产生偶像,说到这一点的是加尔文,不是伪狄奥尼修斯著作中的神秘主义神学。因此,当讲到涉及上帝的象征论时,我们可以指出不容怀疑其为不够正统的人。

264 对象征的真理追求超出于它自身。“对神的存有的最深刻的沉思是在心灵通过赞美而超越它自身的时候。”上帝论绝不是一种理论沉思的问题,他必须始终是生存参与的问题。巴特引自圣经《传道书》第五章第2节的话“上帝在天上,你在地下”,是加尔文经常引用并做出解释的。天堂的“在上”不是上帝一定要在那里的地方,但这是对上帝的宗教超越性的表达。这导致加尔文主义对偶像的恐惧的中心态度。加尔文反对偶像,在任何地方,他都感到他看见了偶像。就因为这个原因,他对宗教史没有兴趣,他实际上把整个宗教史都谴责为崇拜偶像的,宗教不可能避免有一种偶像崇拜的因素在里面。宗教在任何时候都是制造偶像的工厂。因此,基督徒和神学家都必须时刻戒备着,阻止偶像崇拜的趋势压倒他们对上帝的关系。

加尔文为反对在教堂中挂圣像和做一切可以使人的心灵离开完整的、超越的上帝的东西而斗争。这是在加尔文派的教堂建筑物中有一种神圣的空虚感的原因。已经克服了偶像崇拜的人的心的底层,仍然有一种对偶像崇拜的恐惧。对先知来说是这样,对穆斯林(Muslims)来说是这样,现在对宗教改革者来说也是这样。加尔文主义是一种反圣像运动,破坏偶像,破坏各种图像,因为它们离开了上帝自身。人的心灵是“永恒的偶像制造者”这种观念,可以说是我们关于上帝的思想中最深刻的内容之一。甚至正统派的神学也经常不过是偶像崇拜。

另一方面,加尔文比路德以更加否定的词句来描述人的处境。“对我们自然倾向于伪善来说,任何不足道的正直性的表面现象大量地充塞我们,但是没有实在的东西。”这就是我们的罪。人不能立足于他的实在性;对人自己来说,人是不真实的。像我们现在所说的,对一个人自己来说,人是意识形态的,他制造出关于他的存在的不真实的想象。这是对人的处境的极端的打击,但是这种观点与作为荣耀的上帝而言的上帝观是相对应的。当加尔文讲到爱的上帝时,它一般是在讲到被选中的人的语境时说的。在这

些人中表现出上帝的爱。那些不被选中的人们从一开始就被排除在爱之外。如果这是真的,那么加尔文所认为的上帝是恶的创造者也是真的吗?对这个问题他是与神意(providence)和预定论的教义相联系而做出回答的。

2 神意和预定

加尔文深知他的思考方式可能很易引导到半自然神论的概念,即把神与自然界放在一道。在自然神论在英国兴起的几百年以前,加尔文就对把神与自然界放在一道的自然神论思想提出了警告。与自然神论的观点相反,他想象上帝在从事保存和管理这个世界的一般性活动;因此,一切的运动都依据于上帝。自然神论是一种世俗的理解,希望上帝与我们保持一定的距离。如果上帝坐在他的宝座上,不关心在这个世界上所进行的事情,那么,就把世界留给我们了。这确实是启蒙运动和工业社会所需要的。他们不能容忍有一个不断地与世界纠缠的上帝。他们必须有一个上帝,它给予世界以开始的动力,然后坐在它的旁边,不打扰企业家从事他们的事务,也不打扰工业的建立者。加尔文反对这种理论说:“信仰应该进一步深入。”上帝是世界的永恒的保持者,“不是用一种确定的普遍行动推动世界这一完整的机器和它的各个零件,而是以一种特别的神意保持、培育和提供他所创造的世界所需要的任何事物。”这一切包含一种上帝在他所给予的律法之中的动态的过程。他知道自然法的教义可以很容易地就使上帝成为实在之外的某一事物。因此,按照加尔文的观点,一切事物都有工具的性质;它们是工具,上帝以此每时每刻都在进行工作。如果你要把它称为泛神论,那可能完全是对的,因为那意味着每个事物均在上帝之中。事物被用为上帝按照其所乐意的方式行动的工具。这种理论非常接近于路德的思想。加尔文也有一种上帝全能的概念,它反对想象有一个最高的上帝坐在什么地方仔细思考他应当做什么、知道他能做的许多其他事情或他需要做的任何事情这样的荒谬观点。这的确有点像一个管家务的妇女,她决定去做这件事或那件事。这是一种没有价值的上帝观,而且宗教改革者是知道这一点的。上帝“不是徒劳的、懒散的,或者差不多是睡大觉的,而是精干的、有效能的、工作着的,从事连续不断的活动;不是一种仅仅是混乱的运动的一般原则,就像他应当命令一条河流为它自己建设好一些渠道而流下去一样,而是经常为一种遥远的特殊的运动给予动力。因为他被视为是全能的,不是因

265

为他可以去活动而不活动,却懒惰地坐在那里。”全能的是完全的活动性(omniactivity)。神意在于神继续不断的活动。

这就引起了一个加尔文到临终还在思考的问题:如果全能是这样的情形,那上帝不就是恶的原因了吗?第一,加尔文并不怕说自然的恶是自然界的歪曲的自然结果。第二,他说,这是一条带领被拣选者到达上帝的途径。但他做出了第三个断定:这是表示上帝的神圣性的途径,它是以那些被选出来要加以谴责的人和选出来要加以拯救的人来表示他的神圣性质的。这说明上帝制造了一些恶人,以便惩罚他们,也为了拯救其他一些恶人,使他们摆脱恶的本性。这种极端以神为中心的观点,使一切事物均以神的荣耀为中心,已不可理解地受到攻击了,而加尔文已敏感地想到,他会被指责为把上帝作为恶的原因了。

对加尔文来说,世界的灾难不是真正的问题。因为他的第一原则是上帝的荣耀。他可以说明人受苦的原因:(1)是一种被歪曲的、有罪的世界的自然结果;(2)是一种把被选中的人带到上帝的方式;(3)是上帝在对一个被歪曲的世界进行惩罚而表示其神圣性。在这里物质的恶一部分是作为自然的结果,一部分是一种教育手段,一部分是作为对恶的惩处。但这不是解决道德的恶的问题。加尔文企图说明,撒旦和坏人的恶的行为是由上帝的意见所决定的。甚至彼拉多和勒布夏德列惹尔(Nebuchadnezzar)都是上帝的仆人,上帝使人的心灵被蒙蔽,而心则变得更刚硬;他把一个恶的灵魂放在他们的心中。加尔文征引奥古斯丁的话说:“像奥古斯丁所说,上帝以坏人的坏的意愿充实他的正直人的意志。”“他(奥古斯丁)宣称,上帝创造光明与黑暗,上帝形成善与恶。不是他所完成的恶,就不会有恶出现。”这种把上帝作为恶产生的原因的说明,只有在加尔文认为世界是“神的荣耀的剧场”这种观念下才可以得到理解。上帝在我们称之为世界的场景中表现出他的荣耀。为了表示出他的荣耀,他产生了恶,甚至产生了道德的恶。加尔文说,认为上帝因为自由的缘故才允许恶,这个说法是无意义的,因为上帝是在运动着的每一事物中行动;坏人虽然不是随从他的命令,却是追随他的意志。由于追随他的意志,恶人就违抗了上帝的命令,这就使他们有内疚。

这意味着严格来说,加尔文的神意观念是上帝引起的(God-caused)。我不说“上帝决定的”,而是说“上帝引起的”。如果按照加尔文所认识到

的,有些人感到我们不能说这个关于上帝的事情,这一类的神意是可怕的事情,加尔文回答说:“对神意的无知是最大的不幸,随着神意的知识而来的是最高的幸运。”对神意的信仰把我们 from 焦虑、恐惧、操心中解放出来。随着中世纪的结束而来的这个时期是大灾难和外在变迁的时期,也是内心的深刻焦虑的时期。加尔文的神意学说不是—种抽象的学说;他的目的是治疗焦虑,提高道德的勇气。由于这个原因,他赞扬了神意。 267

包含在他的神意学说中的是他的著名的预定学说。预定是关于人的终极目的的神意,引导人通过他的生活而达到最后目的的是神意。所以预定不过是神意的逻辑含义和最后的实现。这个预定学说意味着什么呢?这个问题是如何引起的呢?为什么大多数宗教中的伟大人物,如以赛亚、耶稣、保罗、奥古斯丁、路德都是预定说的赞同者,而那些不赞同的人则是接近于对基督教的道德解释,却不是严格的宗教解释呢?如果我们不否定预定,我们就是否定这许多高级的宗教代表和他们的神学。

存在于预定学说后面的问题是:为什么每个人不是以相同的可能性接受或拒绝福音的真理呢?不是每个人都有同样的历史的可能性,因为有些人不知道耶稣。不是每个人都有同样的心理上的可能性,他们的条件决定他们甚至不能理解告诉他们的事情的意义。对这个问题的解答就是神意,但是,有如我们所已说到了的,关于我们的永恒命运的神意是预定。基督教在强调基督的独一无二性的时候,必须问为什么大多数人没有听到它,其他听到过它的人是那样地预定他们不能明白所听到的话的意思。换句话说,这一切讲到预定的人是经验地观察某些事物,即是说,有一个选择的原则在生活中产生效果,而不是平等的原则产生效果。不是按照平等原则去理解生命,而是仅仅按照选择的原则去理解生命。

每个人都提出类似的问题。加尔文说,我们不应当出于错误的谦逊而压制这类问题的提出;我们必须提出这些问题。“我们不会清楚地相信——我们的拯救从上帝的自由的怜悯的源泉中流出来,一直到我了解了这种永恒的选择,它以这种比较说明神的恩典,他不采用一切不加区别的办法去对待拯救的希望,而是给予一些人他拒绝给予的其他东西。”这个问题也有另一方面。那些提出这个问题的人给予了一种拯救的确定性,因为预定使拯救完全不依赖于我们人的存有的动荡状态。对拯救的确定性的希望是保罗、奥古斯丁、路德和加尔文的预定论的第二个理由。他们不能在观察 268

他们自己的状态中找到一种确定性,因为他们的信仰总是微弱的和变迁的,他们只能通过观察他们以外的、上帝的行动来发现它。

神恩的具体特征在选择中是明显可见的:它特别包括我,同时排斥其他人。这引导到双重预定的概念。“我们称预定为上帝的永恒命令,上帝以他的命令表示他要人类中的每个人成为什么样子,因为他们不是按照相似的命运创造的,但永恒的生命是为某些人预先安排的,而永恒的谴责是为一些其他人安排好了的。因此,每个人被创造是要达到这个目的,或者那个目的。我们说,他们或者预定为生,或者预定为死。”这是加尔文的定义。这种选择的原因是什么?那仅仅是上帝的意志,而不是别的。“因此,如果我们不指定上帝为什么允许给他的人以怜悯的理由,而是因为这是他的快乐,我们也就不能找到其他原因,而只是他的意志要责罚其他人。”上帝的这种非理性主义的意志是预定的原因。这把我们引导到一个绝对的奥秘之中。我们不能要求上帝做任何说明。我们必须纯粹地、单纯地去接受它,而抛弃我们的善和真的标准。如果什么人说,这是不公正的,加尔文就会说,我不能超越神的意志而找到一个决定上帝的本性的东西,因为上帝的意志不能依据于任何别的东西,甚至不能依赖于他。在这里我们看到了奥卡姆主义和司各脱主义观念的充分影响,它说明上帝的意志是上帝所做事情的唯一原因,再没有别的了。

加尔文本人感觉到了这个学说的可怕的方面。“我一再探问,亚当的堕落是如何发生的,它不依赖于任何的补救,把这么多民族和它们的小孩拉到永恒的死亡的命运之中,但因为这是上帝的意志……这是一个可怕的命令,我认罪!”但当加尔文被攻击时,特别是在他的最后几年——在面对他的死亡时——他以稍微不同的方式回答这个问题:“他们的沉沦基于神的预定,以这种方式,它的原因和实质在他们自己中被发现了。”因此,直接的原因是人的自由意志。加尔文和路德一样在两个层次上思考。神的原因不是一个实在的原因,而是一个命令,是某种奥秘的东西。对这个奥秘来说,因果性范畴只是象征,而不是专门的运用对象,在这个之外,加尔文知道,就像其他宗教改革者和每个预定论者所做的那样,上帝在做出预定的命令时是通过人的有限的自由而提出来的。

如果我们应当批评这一点,我们不应当说,这是上帝的因果性和人的自由之间的简单矛盾。这是太容易了,但是,因为两个层次是不同的,在不同

的层次之间不可能有矛盾。矛盾必须发生在同一个层次上。存在着神的活动的层次,它是一个奥秘,因为它不适合于我们的范畴。存在着人的活动的层次,它是自由与命定的混合体。宗教改革者,或者任何伟大的神学家都不会按照单一的思想层次进行思考的。否则他就面临着各种不可能的说话,它们不仅相互矛盾,而且其结果则是破坏了他的思考,不然他就做出英雄的打算,企图去接受矛盾。换一个方法,你可以按两个层次思考。例如,你可以说:“当我说到上帝的行为时,我不能避免因果性的范畴,但当我这样做时,我从上帝推演出任何事物,包括我的永恒的命运。”这像是机械决定论的办法。但这不是预定论所意味着的东西。在神的层次上,因果性是象征地被运用的,以表达把我们带给上帝的任何事物是从上帝派生出来的。

对个别的加尔文主义者所引起的问题是:他是否是被选中的?什么给他以被选中的保证?因此,寻找一个标准,即寻找一个被选中的标志就开始了。加尔文承认某些标准。首要的和最具决定性的标准是在人的信仰活动中与上帝的内在关系。因此,有对上帝的祈祷和对人的高尚道德水平的要求。这些全是一些标志。从心理上说,这带来了一种处境,个人在此处境中,仅仅通过道德生活和经济上的幸运产生一种被选中的标志的确定性。这意味着他企图成为一个善良的资产阶级的工业经营者的公民。他相信如果他是这样,他就有了预定的标志。当然,在神学上,大家都知道预定并不能为这些行为所引起。但是,如果有这些标志,个人就可以有一种确定性。270 在这里,这种说明被选择的标志的神学中隐藏有一种危险。

加尔文对上帝之爱讲得非常少是相当明显的。神的荣耀代替了神的爱。当他说到神的爱时,它是指上帝对被选中者的爱。神的爱的普遍性被否定了,魔鬼的否定作用和世界的分裂要求加尔文通过他的双重预定学说有一种永恒性。因此,这是一种与神的爱相矛盾的教义,神的爱保持任何事物的本来样子,但丁(Dante)在《神曲》(*Divine Comedy*)中表达这一学说时,在进入地狱之初写道:“我也已为神的爱所创造”。但是,如果某物为神的爱所创造,他就不能被永恒地谴责。

3 基督徒的生活

我只需要对加尔文关于基督徒的生活的学说做少许的说明。他说:“当他们解释在人们的心灵上的不安与恐惧已经减轻之后心灵经验到生动

活泼与快乐时,我不能与他们(即与路德)有一致的意见,因为即使人们认为一个人死去后可以在上帝之中生活,但这毋宁是意指一种热情的欲望和努力过一种神圣和虔诚的生活。”对路德来说,新的生活是与上帝重新联合;对加尔文来说,新的生活是在基督徒的生活中力求实现上帝的律法。在基督徒的生活总结中是自我否定和没有爱的。它是从我们自己出发。“啊!人的活动是多么伟大的一种熟练生活啊,他认为他不是他自己。他由他自己的理性建立了他自己的主权与政府,并以它贡献给上帝。”加尔文所描写的基督徒的生活与路德所描写的在基督徒中的盛衰浮沉、狂喜与失望的景况不同。对加尔文来说,基督徒的生活是上升的路途,通过有条理的各阶段而得到实现。

271 在加尔文关于基督徒生活的理论中有两个其他因素。世界是一个流亡的地方。身体是灵魂的无价值的牢狱。这些词更接近于柏拉图,而不接近于《旧约》和《新约》。加尔文还否定了生活的任何恨。他的禁欲主义不是企图否定生活本身或通过苦行而否定身体的罗马天主教类型的禁欲主义。它是韦伯(Max Weber)和特洛尔奇称为一种内在世界的禁欲主义的东西。它有两个特征:纯洁和通过劳动而得到利润。纯洁应被理解为严肃、朴实、节制。这在信奉加尔文主义的国家的人民生活中发生了重要的后果,他表现为外表的清洁和与不清洁相等同的色情生活的对立。后者是反对宗教改革的原则的,但它是加尔文伦理学的结果。这种内在世界的禁欲主义的第二个特征是在世界上的生产工具的活动,利用这些工具而取得利润。这已被韦伯在《新教伦理与资本主义精神》(*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*)一书中称为“资本主义精神”。这已经引起了那样的误解,我愿意对此做出评论。有一些人以为,像韦伯和特洛尔奇这样的大学者已经指出了加尔文主义产生资本主义,因此这些聪明的人对韦伯做出回答——韦伯可能是19世纪中社会学和人文学科中的最伟大学者——他们认为资本主义在加尔文之前就已经存在了,特别是在意大利北部的伦巴第平原、德意志北部和南部、伦敦等地,资本主义早已存在了。韦伯所说的东西是指加尔文的伦理学精神所涉及的那些事物,以及与基督教派别的伦理学有关的事物,它们是为资本主义经济中的一个重要因素的投资目的服务的。在前资本主义的经济中,富有的人显示他们的财富的方法是过奢侈的生活,建造庄园和别墅,或贵族的豪华住宅。但是加尔文企图说明人们应如何不同地

去使用他们的财富，这些财富应当一部分用于赠送，一部分用于新的投资。支持资本主义经济的最好方式之一是在投资上谋取利润。即是说，作为生产资料之一而投入再生产，而不是以生活上的奢侈浪费掉所取得的利润。

这就是韦伯所需要说明的。如果你不相信他是正确的，我可以告诉你德意志北部的情况。在20世纪发生的几次大灾难之前，那些新教徒居住的城市是富有的城市，而天主教徒居住的城市则是贫穷的城市。也许这些穷人比富有者快乐，但是德国在加尔文主义影响下的城镇产生了资本主义，而不是在天主教徒或者德国东部的路德派教徒地区产生了资本主义。

4 教会和国家

272

加尔文的教会学说与路德的观点相似。教堂是讲道的地方，在那里正确地进行圣事。但是加尔文在经验教会与看不见的教会之间做了更严格的区分。路德认为看不见的教会只是可见的教会的精神性质，而加尔文则认为看不见的教会是那些预定的人们的团体，在一切历史时期中，并不始终是依赖于上帝之道的宣讲。这是与茨温利和加尔文的圣灵学说相联系的；圣灵也离开基督教信息而进行工作，并因此是普遍活动的。

从这种观点出发，可见的教会是一种紧张处境，是上帝适应于人的弱点。因此，它不是在教会中的信仰问题，而是相信有一个教会，其主要的功能是教育。教会总是必须把人们带进看不见的教会中去，即以讲道和圣礼为手段把人们带进被预定者的团体中去。另一方面，强调教会的教育工作较路德派的神学更为激烈。虽然这种教会归根到底是一种上帝的紧急创造，但实际上是大多数人完全进到上帝的怀抱中的唯一途径。加尔文的教会论与路德的教会论之间的区别是，路德认为教会有两个标志，即教义和圣事，而加尔文则认为有三个标志，即教义、圣事、纪律。纪律的因素是决定性的。“有些人对纪律有这样的一种憎恨，就像憎恨这个名称一样，他们应当注意下面的说明……因为基督的拯教学说是教会的灵魂，所以纪律形成一条韧带，把教徒们联系在一起，使每个人处在他的恰当的地方。”纪律从私人的劝诫开始；它经过公众的挑战（这对社会是毁灭性的），而最后达到开除教籍（excommunication）。但是，甚至开除教籍也不能把一个人从上帝的拯救力量中开除出去。某个被开除教籍的人在这种情况下，按照罗马教廷

就不能被拯救,而在新教中,一个人尽管被开除教籍,如果他是在被预定者当中,则仍会被拯救。

273 在这三个教会的标志之外,神的律法还规定一些其他事情。有四个职务:牧师(pastors or ministers)、教师(doctors or teachers)、长老(presbyters)、执事(deacons)。牧师和长老是这四个职务中最重要的。这四个职务是由神所授予的,它们必须是始终存在的,它们来源于《圣经》。

在教会的混合状态中,在它之中有一个圣洁化的共同体。这个共同体是由教会建立的,并在圣餐中表现出来。因此纪律先于接受圣餐。我们打算详细说明加尔文的圣事论。这个理论的主要之点是他想调和路德与茨温利。不同于茨温利的,是他不认为圣餐只是一种纪念性的聚餐;他需要上帝的临在。但不是如我们在路德那里看到的迷信的和神秘的临在,因为在路德那里非教徒也是吃了基督的身体。这是巫术的说法,我认为加尔文拒绝这种说法是正确的。与此不同,他认为在圣餐中是基督的精神的临在,这也是有效地阅读《圣经》的前提。

加尔文是人文主义者,因此,他比路德给予国家更多的功能。路德实际上只给予国家一种功能,即镇压恶和保持社会不发生混乱。加尔文利用了善良的政府和帮助人民等人文主义观念,但是他绝没有走到赞成派别运动的观点,认为国家可以是上帝之国本身。他把这种观点称为犹太人的愚蠢。他所说的——赞同茨温利的观点——是建立一种神律,即通过运用福音律法于政治环境实现上帝的统治。加尔文为此而进行了艰苦的工作。他要求日内瓦的地方官员不仅注意律法问题,即一般意义上的秩序问题,而且要注意最重要的日常生活的内容,即注意教会。他们不仅要在教会中作教师,并应在可以教导的地方提供决定性的意见,而且他们应当监督教会,惩罚那些亵渎者和异端。所以加尔文在日内瓦官员的帮助下建立了一个共同体,在其中,上帝的律法控制了整个的生活。牧师和传教士不是必然地包括于其中,神律的统治者一般不是牧师,否则神律就变成由传教士统治了。一般说来,他们是平信徒。加尔文说国家必须惩罚不敬神的人。他们是罪人,因为他们反对以上帝的律法为基础的、国家的律法。

加尔文主义从反宗教改革的攻击中拯救了新教神学。加尔文主义通过新教徒在世界范围内的联系而成为巨大的国际力量。加尔文主义的另一个因素是革命的可能性。加尔文确实说过,就像路德讲的那样,一切革命都是

反对上帝的律法。但是后来他提出了一种例外情况,这成为西欧历史上带有决定性的因素。他说,虽然不应当允许个别的公民去发动革命,但是在每个统治力量所应服从的自然法遭到反对的情况下,下级的地方官员应当自愿地去发动革命。这是在像我们这样的民主政治中可能做到的,在这种民主政治中,我们全体都是下级的地方官员,我们通过选举而建立政府。在这种环境下,一般是允许革命的。西欧的情况是国王们和女王们大多数站在天主教一边,新教神学只能为人民所拯救,人民相信他们可能以上帝的名义为反对统治者而斗争,这些统治者压制真正的福音,即通过宗教改革而纯洁化了的福音。

5 经典的权威性

经典的权威性的教义是很重要的,因为在这种教义的基础上,新教信仰的各个团体的圣经主义在其中发展起来了。加尔文认为《圣经》是真理的律法。他说:“详细说来,真理可以在世界上保持下去,发挥在一切时代中继续不断地进行教导的作用。它决定这些由犹太民族的祖先所遗留下来的神谕应当作为公众的记录而保存。按照这个计划,宣布了律法,先知们后来又对律法做了附加的说明,先知们是第一批解释者。”因此,《圣经》应当是高于一切的,每个人都必须服从它。《圣经》包含一种“天堂上传下来的教义”。虽然由于人的思想发生变化,一定的适应现状是必要的。这种适应现状也是保存基督教教义所必要的。由于把它们写下来,上帝的教训成为有效的。加尔文也讲到《圣经》是“上帝的孩子们的特别学校”。

这一切都是无害的——或者完全是相反的。对加尔文的《圣经》学说应如何解释,人们进行了许多讨论。无论如何,讨论的结果认为,《圣经》的权威性是绝对的,但只有对相信圣灵给予证明的《圣经》包含有绝对真理的人才是这样。如果相信圣灵的证明,我们就可以证明整个《圣经》是一部权威性著作。《圣经》的权威性是从《圣经》由记录圣灵的话语而编成这一事实所推论出来的。从圣灵话语记录下来这个词引导到关于言语灵感(verbal inspiration)的学说,这个学说超过加尔文所说的任何事物,并且与新教原则本身矛盾。使徒们是基督的“笔”,一切来自作为人的存在的使徒的东西都为圣灵所超过,圣灵证明上帝的神谕都包含在这本书中。“但是,在使徒和他们的后继者之间有这样的一种……差异——使徒是圣灵的准确

的和真实的抄写员,因此,他们的抄写被接受为神谕。”他并且认为《圣经》是“出于上帝之口”而被写下来的——这就是全部的《圣经》。在《旧约》与《新约》之间的区别大部分消失了。一直到今天,你仍然可以在加尔文主义的国家中发现这一点。

第 6 章

新教神学的发展

我们现在将考察一下在过去几个世纪中新教神学发展的过程。这个发展不仅从历史观点看是重要的,而且因为在这个时期中所产生的一些因素深刻地沉积在我们的心灵、灵魂和身体中,也有其重要性。虽然我不能全盘地说明新教神学的历史,但我可以说明在它的发展过程中的各种思潮。 276

A 正统主义时期

紧接着宗教改革的直接浪潮是正统主义(Orthodoxy)时期。正统主义比美国所称的基要主义(fundamentalism)更为伟大、更为重要。基要主义是19世纪的一种反应的产物,是古典正统主义的原始形式。古典正统主义有一种伟大的神学。我们也可以把它称为新教经院哲学(Protestant scholasticism),它带有“经院的”这个词所包含的一切精确性质和方法论讨论。因此,当我讲到正统主义时,我指的是宗教改革的动态的运动走向结束之后,宗教改革把它自身建立为一种生活和思想的教会形式的路线。它是宗教改革思想的系统发展和进一步巩固,并且是在与反宗教改革运动相对立中发展的。

正统主义神学曾经是、而且直到今天也是以后一切发展的基础。不管

277 这些发展——有如一般的情况——是指向反对正统主义，或者是企图回复到正统主义，它都起了基础的作用。自由主义神学一直到现在都是依据于它曾经与之做斗争的正统主义的。虔诚主义(Pietism)依据于它欲使之转化为主观主义的正统主义。过去和现在的回复运动(restoration movements)企图重新恢复在正统主义时期中曾经活生生的思想。因此，我们将以比美国通常所采取的方法更为认真的态度来说明这个时期的思想。德国和一般的欧洲的神学机构——法国的、瑞士的、瑞典的等——建议每个神学生至少熟悉一位宗教改革后的正统时期的古典神学家，不管他们是路德派的还是加尔文派的神学家，而且要从拉丁文著作去熟悉这些神学思想。即使我们今天已不大注意学习拉丁文，但还是应当知道这些学说，因为它们构成了新教思想的古典体系。当今天的新教教会甚至不知道按正统主义的教义学如何古典地表达他们自己的基础时，这个体系已成为“没有听说过的”事物了。这意味着你们甚至不能理解像施莱尔马赫、里敕尔、美国的自由主义、社会福音神学(Social Gospel theology)，因为你们不知道他们反对什么，或者依据什么。一切今天的神学都是以某种方式依据于古典的正统主义体系的。

278 正统主义神学也有其政治意义，因为需要从宗教改革时期的政治气氛去给宗教状况下定义。这是准备三十年战争(Thirty Years' War)的时期。在德国皇帝下面的每个邦都必须明确地决定他们的立场，这是它在神圣罗马帝国这个统一体中得到合法承认的基础。进一步说，神学是每个邦的君主们的神学。这些君主们希望从他们的神学机构确切地知道，牧师想教些什么。君主们必须知道这一点，因为他们是教会的官方的主人，即最高主教(summi episcopi)。这个时期的神学问题都包含一个合法的问题。当涉及《奥格斯堡信经》(Augsburg Confession)时，读到“改变派”(Variata)或者“非改变派”(Invariata)，你可能说，这是多么没有意义的问题！不仅新教主义的统一性受到威胁，而且当没有得到君主允许的改变派(即改变《奥格斯堡信经》)的神学思想被引进非改变派(即不改变《奥格斯堡信经》)的神学时，人们是会因此被杀害的。这绝不仅仅是没有意义的问题。这是“原路德主义”(Gnesio-Lutheranism)和“菲利普主义”(Philippism)的区别。“原路德主义”意思是真正的或原始的路德主义，是以弗拉修斯^①为代表的，他也

^① 弗拉修斯(Flacius, 1520—1575)，德国路德派神学家。——译者

是新教最伟大的教会史家。弗拉修斯有一个观点与今天的巴特派的观点相似,即强调人的整体的败坏。按照经院哲学的词汇,弗拉修斯认为人的本性的实体是原罪。但这个观点不为正统派所接受。

另一方面,菲利普主义代表梅兰希顿的观点,它非常类似于宗教改革的观念。因此,甚至到今天,也难以发现在菲利普主义中有多少是宗教改革者的观念,有多少是梅兰希顿的观念。这个团体比较接近于我们今天称之为温和的自由主义神学,它是反对原路德主义的。在16世纪末叶,这种斗争的结果是达成了一个《协和信条》(Formula of Concord, 1580)。许多君主领地上的教会相信这个信条包含对《奥格斯堡信经》的非改变形式的纯粹解释。这一切的含义是,在正统主义中教条因素变得比宗教改革更为重要,而精神因素比固定教义更带决定性。路德没有提出固定的教义,虽然他本人是非常固执的。

1 理性与启示

现在我必须说明正统主义神学的原理。首先是神学与哲学的关系。这是新教神学中非常古老的争论。路德似乎不想从理性接受任何东西,但实际上这不是真实的。真实的情况是路德说了许多反对哲学家的、生气的话,他所想到的哲学家一般是经院哲学家和他们的教师亚里士多德。但是在俄尔穆斯国会(Diet of Worms)的著名讲话中,路德本人说,除非他或者为《圣经》所拒斥,或者为理性所拒斥,他不会放弃他的信仰。路德不是非理性主义者。他所反对的是认为理性范畴应转变为信仰实体的观点。理性是不能去拯救人的,但必须为它自身所拯救。

这样就变得非常清楚了,神学的教学是不能不用哲学的。无论讲授什么东西,必然要有意识地或无意识地使用哲学范畴。路德由于这个理由,并不阻止梅兰希顿重新介绍亚里士多德的哲学,并在介绍亚里士多德的同时,介绍了许多人文主义因素。但是,总有一些人攻击哲学、人文主义和亚里士多德。有一个人叫霍夫曼(Daniel Hoffmann),他讲到“哲学家是异端的鼻祖”。一直到今天还有些神学家讲这个话。但是当他们提出他们的神学时,你可以很容易从中找到“异端的鼻祖”,即找到他们从中取得其哲学范畴的哲学家。他们已经说出,在哲学上是真实的,在神学上则是错误的。哲学家就其是哲学家来说,是不会恢复原来的力量的。这是非常有趣的话。

因为它意味着有一个生活的领域,在这里是不能重新恢复它们的力量。但是,这是与新教神学的世俗主义所强调的观点恰恰相反的。霍夫曼说:“哲学家企图与上帝一样,因为他们提出了一种不是神学那样阐明的哲学。”霍夫曼不能贯彻这个思想,但是他继续不断地怀疑教会和教学中的哲学家,更广泛地怀疑一般的哲学,而不是存在于罗马教会中的哲学。在目前的神学研究中这种怀疑又非常活跃起来。

在神学中哲学的最后胜利是正统主义一切神学体系的前提。格哈得^①是提出了路德宗神学的古典体系的神学家之一。他是一位伟大的哲学家。在某些方面 he 可以与罗马天主教的阿奎那相并列。他代表新教经院哲学的最后繁荣。他区别纯粹的条款和混合的条款,凡单纯由启示而来的,是纯粹的条款;凡从理性看是可能的,从启示看也是可能的,则是混合的条款。他与阿奎那一样,认为上帝存在可以用理性去证明。但他也认识到这种理性证明不能给予我们确定性。“虽然这种证明是正确的,但我们是因为启示而相信它。”按照这种方式,我们就有了两个结构:理性的下层结构和启示的上层结构。圣经的教义形成上层结构。后来实际上发生的事情——这是对随后的几个世纪的预见——是这些混合的条款变成理性地与非理性混合,而理性神学的下层结构并不具有启示的上层结构,理性神学把启示的上层结构吸收到自己中间,取消了它的意义。当这种情况发生时,我们就进入了理性主义(rationalism)或启蒙运动(Enlightenment)的领域了。

280 2 形式原则与质料原则

正统主义的新教神学提出两种神学原则,一种是形式的原则,一种是质料的原则。但是,就我所知,这些是19世纪的词。形式原则(formal principle)是《圣经》,质料原则(material principle)是称义的教义。路德认为它们是相互依赖的。在《圣经》中提出称义信息的是涉及基督的内容,这是真实的。另一方面,这种称义是从《圣经》中吸取来的,因此,它是依赖于《圣经》的。这种《圣经》与称义的相互依赖在路德的思想中保持于一种自由的、创造性的、活泼的方式中。正统主义的态度则变得不同了。这两个原则是相互并列的,其结果是《圣经》变成在权威的领域中的实在原则。

^① 格哈得(Johann Gerhard, 1582—1637),德国路德宗神学家,圣经学者。——译者

正统主义中的《圣经》教义是什么?《圣经》以三重方式被证实:(1)通过外在的标准,如年代、奇迹、预言和殉道者等;(2)通过内在的标准,如文风、崇高的思想、道德的承诺;(3)通过圣灵的证明。但是这种证明具有另外的意义。它不再具有我们是上帝的儿女的意义(“圣灵与我们的心同证我们是上帝的儿女”,见罗8:16)。与此不同,圣灵证明《圣经》的教义是由圣灵启示的和真实的。就《圣经》是圣灵的启示说,在上帝与人的关系上,在圣灵的中介地位上,圣灵是《圣经》的真实性的见证。其不同之处在于,如果圣灵告诉你,你是上帝的儿女,这是一种直接的经验,完全没有律法包含在它之中。但是,如果圣灵证明《圣经》包含真实的教义,则整个问题就从人与人之间的关系转到客观的律法关系上去了。这确实是正统主义所证明了的。

随之而发生的一项非常有趣的讨论是关于不能更新的神学(*theologia irrogenitorum*),即不能改变、或不能新生的神学。如果《圣经》是新教神学的律法,则一切可以读《圣经》、并对《圣经》可以做出客观解释的人都可以写一本系统神学,即使他们不信仰基督教也可以这样做,他们所做的一切事情就是了解《圣经》的字词和句子的意义。虔诚派是绝对否认这个观点的, 281他们说,只能有更新了的人的神学。如果用现代的观点去看这个讨论,我们就可以说,正统主义相信不依据于生存经验的系统神学是可能的,而虔诚派则认为神学必须依据于生存经验。

在这两种观点中有某种困难的问题。这种不能新生的人可能知道教会与《圣经》所说的东西对拯救是本质的,但他不能把这一点运用于当前的处境。正统主义神学家的功能是不依赖于他的宗教性质的。他可能完全站在外边考虑问题。另一方面,虔诚派神学家可能说到他自己,别人也可以说到他,他是可以有变化的、新生了的和实在的基督徒。但是他必须确定地说明这一点。“我是一个真实的基督徒”,可以有说这样的话的人吗?他说这话的时候,他就不再是真实的基督徒了,因为他是确定地在他与上帝的关系上看他自己的。这的确是最不可能的。这个问题今天仍然在一切新教教会中存在。在我的《系统神学》中,我以下列的方式解决这个问题。只有那些体验到基督教的信息是他的终极关怀的人,才可能是神学家,但不能超过这一点另外有所要求。可能有一个,他对某个特殊教义有所怀疑,他仍然是比许多其他人更好的神学家,只要这种关于教义的怀疑是包含在他的终极关

怀之中。所以一个人不需要“转变”(converted)成为一位神学家,不管“转变”这个词可能是什么意义。不要求你去证实你是否是好基督徒,因此你可以说,“现在因为我是一位好基督徒,我可以是一位神学家”。虔诚派将告诉你:“在你真正是一位神学家之前,你必须首先要有所转变。”这时,你应当回答他说:“这个‘首先’要限制于一个唯一的事物,这就是从上帝来的终极关怀已经掌握了我,因此,我关怀上帝和上帝的信息,但我不能在此之外再说什么了。有时候我甚至不能用这些话来表达我的终极关怀,因为甚至有时候‘上帝’这个词也不存在了。无论如何,我不能把它用作相信我是一位好的基督徒、因此可以成为神学家的基础。”

282 正统的灵感学说采取了某些加尔文的观念,结合起来形成一种更激进的和有创造性的理论。这种理论认为《圣经》的作者是基督的代笔者,是圣灵的公证人,是圣灵写《圣经》的笔。在希伯来文本中的话语甚至变音符都是受灵感的感召而写出来的,因此,正统主义神学家波赫特霍夫(Buxtehuf)争论说,他反对希伯来文的辅音是在7世纪和9世纪才得到其元音变音符这个事实,反而认为它们一定是在《旧约》中就是这样的。先知们一定已经发明了这个变音符系统,这实际上是一千五百年后才发现的。这是灵感的融贯学说的结果。如果不是这样,圣灵对希伯来文本做了什么呢?因为没有元音,希伯来的话语在许多地方是模糊的。因此,在路德的《圣经》译本、詹姆士王的译本和其他新译本中都有这样的问题。一个人是被灵感学说引导到实际的荒谬中间去了。为了保持这个学说,人们必须要做一些人为的协调,因为《圣经》在历史上和在其他方面有无数的矛盾。这些矛盾看来是表面的,人们被迫坦率地去找一些方式对它们做出协调。

另一比较深层的问题是 *analogia scripturae sanctae* (《圣经》的模拟方法),这意味着《圣经》的一部分必须用另一部分来做出解释。用这种方法,信条可以在《圣经》的基础上建立起来,这些信条就是每个人都可以在《圣经》中发现的表述,这是灵感的教义的另一个不可避免的结果。

对那些轻易接受逐字逐句由灵感传达学说的人有另外的一个帮助,问题是,我们在《圣经》中所发现的许多教义是关于什么的?它们全都对拯救是必要的吗?天主教会会有一个非常好的回答。你不需要知道任何关于它们的说明;你只要相信教会信仰它们。只有神职人员和受过教育的人有必要知道特殊教义,天主教的平信徒相信教会所相信的,却在许多方面并不知道

它们是什么。新教神学不能这么做。因为个人的信仰就意味着新教神学中的一切事情。内涵的信仰(*implicita*)和阐明的信仰(*explicita*)之间的区别对新教神学是不可能存在的。但是,由于这种情况,一个不可能的难题就产生了,每个普通的农人、鞋匠、城乡无产者如何能了解一个受教育者在其神学考试时也感到太多了的、《圣经》中这么多的教义?对这个问题的回答是 283
区分基本的条款和非基本的条款。这个区分甚至在今天也还是通用的。原则上说,不应当做这种区分,因为如果圣灵启示什么东西,那么,我们在什么程度上说它是非基本的?无论如何,当从非基本的条款的偏离引出某种结论时,就可以证明非基本的条款是非常基本的。

虽然这是一种危险的情况,但是为了教育人的目的,这种区分是必须做的。大多数人不能完全了解教会的教义的完整含义。在这个问题上有两种兴趣在相互斗争着。一方面,系统神学家的兴趣是尽可能增加基本要道,任何事物都是重要的,不仅因为他正在写这方面的问题,而是因为它是《圣经》中讲到的。另一方面,教育者的兴趣则与系统神学家的兴趣相反。教育者认为这种基本要道应越少越好,这样,他所讲的内容才可以被理解。他喜欢把次要的教义放在一边。最后是教育者的见解占了上峰。我们在启蒙运动中所找到的理性主义大部分是这些基本要道还原到大众可理解的层次。教育工作一部分是由于启蒙运动的到来而加强了,这是那个时期的所有大哲学家所关心的主要问题。直到今天,教育工作一部分习惯上更倾向于以启蒙运动为基础的神学,而不是注重于神学的其他部门。这种情况发生的原因是:教育工作的需要带来一种内容的限制,而神学的需要则要求扩大内容。

B 虔诚派神学

正统主义有一种转向下一个大运动虔诚派运动的教义。在正统主义的 *ordo salutis*(拯救过程)的教义中,最后一步是 *unio mystica*(与神的神秘结合)。路德认为这是称义中的信仰的开始,在正统主义从教会传统接受与神的神秘结合作为必须达到的规定性状态时,信仰的概念就成为理智化的了。路德认为这两者是同时存在的;在正统主义中,这两者是分开的。信仰成为对真实教义的理智的接受,而与神的结合则成为神秘经验的问题。路 284

德——特别是年轻时期的路德——把这种分裂看成两个方面，即神秘方面和理智方面，两者是并列存在的。

什么是虔诚派(Pietism)?这个词在美国比在欧洲更少得到尊重。在欧洲，人们用“虔诚的”和“虔诚派成员”这些词，而在美国则不大使用。因为在美国，这些词带有虚伪和道德主义的含义。虔诚派观点是宗教的主观主义方面反对客观主义方面所做出的反应。当然，拯救过程中的主观主义方面在正统主义理论中是讲到了的，但是它不大为人们所注意。正统主义实际上是生活于神学和教会组织的客观性之中。但是，这不应被过分强调。如格哈特(Paul Gerhardt)的赞美诗——他生活于这一时期最发达的年代中——总讲到个人与上帝的宗教关系。但是人民大众认为它允许有放肆的行为；道德状况非常低下，特别是在路德派国家中，教义的因素是决定性的，而纪律则不存在。

虔诚派成员，特别是他们的最主要代表斯彭内尔^①写了一系列对路德的介绍。他说明虔诚派神学的各种因素都是路德在早年著作中提出来的。正统主义为了迎合教义的客观主义内容而把它们去掉了。斯彭内尔企图表明，正统主义只把握了路德学说的一个方面。虔诚派的这一观点是正确的。虔诚派神学对整个文化有巨大影响。它是第一个在社会伦理学方面发生作用的。虔诚派成员在哈雷(Halle)建立了第一个孤儿院，建立了第一项传教事业。正统主义认为非基督教国家是迷失了方向的，因为这些国家在教会建立之后就直接得到了使徒的传道，但它们拒绝了传道。例如圣多马^②曾到亚洲。因此，不必要恢复传道事业。虔诚派对此有完全不同的看法。他们认为人的灵魂不管在什么地方，都可以通过皈依而得到拯救。因此，他们开始对外国的传教活动，这给他们以世界历史的光辉前景，像钦岑道夫^③和韦斯利^④一道访问美国，而正统主义则把他们自己限制于那些已信仰这些教派的国家之中。

285 礼拜仪式的领域也有巨大发展。最重要的是恢复了振坚圣事，把这种

① 斯彭内尔(Philip Jacob Spener, 1635—1705), 德国神学家, 虔诚派创始人。——译者

② 圣多马(St. Thomas, 1世纪), 十二使徒之一。——译者

③ 钦岑道夫(Nicolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, 1700—1760), 奥地利宗教改革家, 社会改革家。——译者

④ 韦斯利(John Wesley, 1703—1791), 英国人, 韦斯利派创始人之一。——译者

圣礼作为对洗礼圣事的增强。

虔诚派神学在三方面对神学是重要的。它企图改革神学、教会和道德。根据虔诚派神学,神学是实践的学科。为了得到知识,人们首先必须信仰——这是基督教神学的古老要求。同时,这个要求就导致释经学(exegesis)占有极其重要的地位。《旧约》和《新约》的神学成为决定性的,而不是以系统神学作为具有决定性的内容。在圣经神学比系统神学占上风的地方,差不多全是由于虔诚派的影响。在神学家可以教训其他人之前,他自己必须先受教育。

教会不仅是人们聚会的团体,它的存在是为了听取上帝的道。不仅是神职人员,而且平信徒也是教会的代表。平信徒在不同的场合以牧师的职能而起积极的作用——有时是在教堂中,而大多数时间是在他们的家里和在 collegia pietatis(特别的虔诚性的集会)中,他们在这种集会中聚会在一起,培育虔诚的修养。他们花很多时间解释《圣经》,他们注重于转变信仰的需要。强调 ecclesiola in ecclesia(在大教会中的小教会)的观念。

虔诚派也影响了新教世界的道德。在 17 世纪末叶,欧洲的道德状态非常糟。三十年战争带来了解体和混乱。生活方式变得极其野蛮、不文明、没有教养。正统主义神学家对此没有做什么工作。但是虔诚派企图把接受基督徒生活的负担和解放的个别基督徒聚会在一起。虔诚派的主要观念是圣化(sanctification),这是基督教派别运动所共同强调的观念。个人的圣化首先包含否定对世界的喜爱。在与正统主义神学的讨论中,不关心伦理道德(adiaphora)成为重要的问题(Adiaphoron 这个词的意思是不起作用,与伦理无关)。这个问题在于是否有某些人的活动与伦理没有关系,做或不做,皆无不可。正统主义认为有这种与伦理没有关系的整个领域;而虔诚派神学则否认有这样的领域。他们把这种情况称为对世界的喜爱。因为经常有这种事情发生,斯彭内尔注意对它的谴责,其后,弗兰克^①和那些哈雷的虔诚派成员变得非常激进。他们反对跳舞、看戏、游戏、华丽的装饰、宴会、日常生活中的闲谈。一般说来,这与清教徒的主张相类似。但是,在这一方面,我愿意指出,它不是那种在美国也存在的、压抑生命力的清教徒似的体系。

^① 弗兰克(August Francke, 1663—1727), 德国路德宗牧师, 虔诚派早期支持者。——译者

它更表现出 19 世纪中叶的虔诚派福音运动的特点,这个运动谴责吸烟、喝酒、看电影等。

正统主义神学家强烈反对虔诚派的攻击。有一位正统派人士写了一本书叫做《虔诚派的恶》(Malum Pietisticum)。正统派与虔诚派相互攻击,但最后是虔诚派占了上风,因为它与那个时代的趋势相联系,离开了 16 世纪和 17 世纪的严格客观主义和权威主义,走向 18 世纪和 19 世纪出现的自律的原则。

把启蒙运动的理性主义与虔诚派的神秘主义对立起来是完全错误的。认为理性和神秘主义是两个对立面是流行的、无意义的看法。从历史上说,虔诚派神学和启蒙运动两者都是反对正统主义的。虔诚派的主观性,或贵格会神学和其他禁欲主义运动的“内在之光”的学说,有反对教会权威的直接性和自律的特征。说得更明确一点,现代的理性的自律是内在之光教义中神秘主义的自律的产儿。内在之光的学说是非常古老的,我们在中世纪的方济各修会的神学中就看到了。在一些激进的派别(特别是后期方济各派)中,在文艺复兴时期的许多派别中,从属灵派神学转到理性主义,从信仰圣灵作为每一个人的自律指导转到由每个人均有的自律理性的理性指导中,都有内在之光这个观念。从另一个历史视角来看,菲奥雷的约阿基姆提出的第三个时期,即圣灵阶段的学说中,就把这个观念放在圣灵阶段后面,从而启蒙运动中的资产阶级就达到了这个第三阶段,即理性的世纪。在这个理性的世纪中,每个人都直接受到教育。他们回到《约伯书》中的预见。在这个预见中,每个女仆和仆役直接得到圣灵的教导,没有一个人通过别人而得到圣灵的教导。

287 因此,如果我们认为神秘主义的意思是圣灵出现在人的灵魂的深处,我们就可以说理性主义不是与神秘主义相反的。理性主义是神秘主义的产儿,两者都反对权威主义的正统主义。

C 启蒙运动

索齐尼主义(Socinianism)是启蒙运动的来源之一。它是由索齐尼^①开

^① 索齐尼(Faustus Socinus, 1539—1604),意大利神学家,索齐尼派创始人。——译者

始的一个运动。他从意大利逃到波兰,在那时,他找到一个安全的避难所,在那里,他进行反对反宗教改革的运动,也避免了对一些宗教改革运动的迫害。他和他的追随者写了一本称为《拉冠问答》(Racovian Catechism)的书,主要是说明理性主义的新教神学。哈纳克在其《教条史》中说,索齐尼主义是基督教教条史的终结。新教神学保持了一些教条,至少是教会早期的教条。索齐尼主义借助于文艺复兴时期的理性主义和人文主义而融解了一切基督教教条。这个运动与它在英国的自然神论的重现(它在那里更为激进)和把它加以贯彻的现代自由主义神学(包括哈纳克本人)相比,都更为重要。

(1)索齐尼主义者接受《圣经》的权威性,但宣称在一些非本质的事物中它可能是错误的。进一步的历史的批判是必要的。它的标准是在《圣经》中有反理性的和反常识的东西,这不可能是上帝的启示。《圣经》中有些道德上无用的东西不可能是上帝的启示。索齐尼讲到 *religio rationalis* (理性宗教),认为这是《圣经》所给予的,是《圣经》的权威性的标准。

(2)在上帝论中,索齐尼主要批判了三位一体的教条。索齐尼主义者是后来的一位论运动的前驱者。他说——在这一问题上,从历史上看他是正确的——对在《圣经》上并不存在三位一体教条的论证这一问题,正统派在以后才提出了论证。《圣经》并不包括三位一体的教义,虽然有些关于三位一体的表述。他说,古希腊的一些概念预示了里敕尔派对这一教条的批判,我们今天全是以这些预示为依据的。这些古希腊的概念对了解福音的意义并不恰当,除此之外,它们自身也包含矛盾。

(3)上帝从所予的混沌(*the given chaos*,即《创世纪》中创造世界的故事中所说的 *tohu wabohu*)来创造世界,这是在异教和希腊哲学以前提出来的。因为人有理性,所以人是上帝的形象。理性使人高出于其他的。亚当不是完全的人,而是原始的和就其本性说会死去的人。他既没有原始的不死的性质,也没有原始的完全性。我相信这是接近于《圣经》本文的两个方面,而不是其后亚当的得到荣耀。这种荣耀使他后来的堕落成为绝对不能理解的了。索齐尼主义者认为亚当的堕落来源于他的感性印象的力量,其基础在于他的自由。这种自由仍然在人之中。 288

(4)因此,原罪或遗传的罪的观念是矛盾的观念。索齐尼说没有不存在于内疚之中的罪。如果我们从生下来就有内疚,那么,我们在出生之前就

有罪,或者至少在我们生命开始时就有罪,这是没有意义的说法。实在的真理是,我们是在历史的过程中堕落了,而且,我们的自由是一个弱点。这使上帝有必要给我们以自然启示以外的新的启示。基督有真正的人性,但没有神性。另一方面,他也不是一位普通的人。基督是高级的人,可以说是尼采意义上的“超人”,但不是喜剧故事中的“超人”。从这个理由来说,基督可以是崇拜的对象。

(5)基督的祭司一样的职务被否定了。基督是先知和王。关于代替献祭或惩罚,或为罪而献祭的观念,是没有意义和自相矛盾的,因为内疚总是个人的事,并必须贡献给个人的。另一方面,基督是王,坐在上帝的右边,是真正的统治者和审判者。

(6)称义是融解于道德的说法。为了成为义人,我们必须遵守上帝的诫命。对于国家,他赞成对国家的权力形式进行消极反抗。

(7)末世论被解除了;它是一种虚构的神话。留下来的和最重要的是不朽性。这必须以各种方法予以保持。

许多这些观点预示了启蒙运动的神学和现代的自由主义神学。从索齐尼主义中真正存留下来的是启蒙运动的三个神学观念:上帝存在、意志自由和灵魂不朽。我愿意从康德的《什么是启蒙?》(“What is Enlightenment?”) 289 一文中摘引他的观点:“启蒙是人从他自己招致的监护中解放出来,监护是人不能没有别人的指导而利用他自己的理解力。自己招致的意思是这个监护的产生不是由于人没有理性,而是由于人缺少决断和勇气在没有其他东西的指导下去使用理性,‘努力去使用你的理性吧!’ Sapere aude! 这就是启蒙运动的口号。”康德企图表明有一个监护者和权威是多么的舒适安逸,但是这种舒适安逸必须加以抛弃。人必须要站立起来,这就是他的自律的本性。

理性主义和启蒙运动强调人的自律。“自律”不是在任意的意义上使用,即人不是按他个人的欲望和任意的意愿去塑造他自己,并决定他自己的事情,autonomy(自律)这个字是由 autos(自己)和 nomos(律法)这两个希腊字构成的。这不是说“我是对我自己的律法”,而是理性是在我之中的普遍的律法,即实在的结构。这个自律的概念经常为一些神学家所误解,他们说这是人的可怜状态,他需要自己管理自己,而不是依赖于上帝。这是一种可怜的神学与可怜的哲学。自律是上帝给予的自然法,它出现在人的心灵和

世界的结构中。自然法在古典哲学和神学中一般理解为理性的规律,并且是神律。自律遵循在我们自己之中发现的规律。它总是与坚定地服从于理性规律相联系。它比任何似乎是任意的宗教观念更为坚定。启蒙运动中的自律的支持者反对像神恩那样任意的东西。他们要求强调人的服从于他自己的本性的规律和世界的本质。

与自律相反的概念是他律(heteronomy)。他律是确切的任意性。当恐惧和欲望决定我们的行动时,无论这种恐惧由上帝或社会或我们自己的弱点产生,这种任意性就表现出来了。康德认为,如果教会的权威态度,甚至上帝的权威性被看成是他律的力量,这就是任意的。如果这个权威不是为理性本身所决定,则任意性是服从于权威的。因为不然的话,一个人就是使他自己的行动服从于恐惧、忧虑或欲望。启蒙是企图建立一个在这种自律理性之上的世界。

恰如自律不是为所欲为,理性也不是计算。理性是对真理和正义的原理的认识。在这个理性的名义下启蒙运动反对18世纪法国和欧洲一般地存在的ancien regime(古代制度)的魔鬼的权威。这种理性是认知真和善的原理,而不是商业理性中的计算与控制。18世纪在这些方面有其成功的因素;理性总是被看成反对法国国王、罗马教皇和一切与他们合作镇压人类的制度对人类的扭曲。如果我们知道18世纪的理性主义为我们所做的事情,就不应当轻视它。就是由于启蒙运动,我们才没有了女巫审判。是笛卡尔的哲学运用于具体问题才使这种迷信成为不可能。在西方,我们大家享有普遍的教育是18世纪的创造。我们的民主主义也来源于同一个世纪。 290

和谐(Harmony)是启蒙运动按照自律和理性的原理而引申出来的第三个原则。如果我们在我们存在的深层发现了真理和正义的原理,如果每个人具有不同的兴趣,则民主政治和经济的普遍知识和共同意见的一致如何成为可能的呢?如果每个人自律的理性是终极的主宰者,互相一致的社会就不存在了吗?和谐的原则就是回答这个问题。这个原则并不意味着在每个人之间有一种美妙的和谐。18世纪知道实际存在着多么可怕的生活。毋宁说,和谐意味着,如果每个人按照他的理性办事,或者甚至于有非理性的趋势,但在每个人的后面仍然有一个规律,其结果使每个事物达到最大限度的协调一致。这就是经济学的曼彻斯特学派(the Manchester school)的意义,也就是美国宪法和民主信念所追求的幸福的意义。尽管每个人在关于

政府的问题上自行做出决定,但有一种 *volonte Generale* (公共意志) 从这一切人中产生。当所有人都作为个人而受到教育时,就会形成一种小区精神,这是伦理学和教育信念。如果每个人以他自己的方式与圣经的信息遭遇,结果会形成一种新教性质的一致主义,这是新教的原则。

291 奇迹就是这样发生的。实际上,在和谐的原则下的预见是可以在这一切领域实在地得到证实的。经济发生了最迅速的发展。一种新教的一致主义产生了,尽管有许多宗教存在,尽管分裂的趋势在今天的美国明显可见,但民主政治已经运行,现在仍然继续运行着。现代对进步的信念尽管缺乏任何的权威,但它植根于和谐的原则。

当讨论启蒙运动时,我们必须记住的另一个原则是容忍 (*tolerance*)。容忍的主要历史理由之一是,如果不容忍还继续存在,则整个欧洲将为宗教战争所毁灭。从这种毁灭中得到拯救只是由于一种容忍状态。容忍对各种相互战斗的宗教团体的分歧采取不偏不倚的态度。但是,当洛克 (*John Locke*) 写作论容忍的书信时,已充分认识到容忍不能是一种绝对的原则。所以他以一种有趣的方式限制容忍。虽然他是一位走向启蒙运动的发展的领导者,但他仍然说,有两个团体不能被容忍,它们是天主教和无神论者。天主教不能被容忍是因为他们按照定义就是不容忍的,他们的目的在于征服每个可以用他们的权力去对付罗马教廷权威的国家。无神论者不是没有容忍的人,但他们威胁了西方社会的基础本身,因为西方社会是以上帝的观念为基础的。洛克的观点的最重要证明是尼采,他说,因为“上帝死了”,整个社会的形式的改变就有把握了。这是洛克以理性的名义所要排除的。

英国的自然神论是对现代神学产生巨大影响的另一个运动。自然神论以一种实际的方式运用哲学去解决神学问题。自然神论是知识分子的运动,也不是一种实在的哲学。自然神论者写出著作批评传统的正统神学。他们像索齐尼派一样,批评圣经宗教的一些问题。一切我们现在在自由主义神学中所熟悉的东西,都可以从自然神论的批判因素中找到——圣经历史的一些问题、耶稣的权威性、奇迹的问题、特殊启示的问题。宗教史表明,基督教并非如此不相同的东西,神话的范畴是在布尔特曼^①论解放神话的论文之前二百五十年的自然神论者所发明的——这些就是大陆派神学一直

^① 布尔特曼 (*Rudolf Bultmann*, 1884—1976), 德国新教神学家。——译者

在研究的问题。这个伟大的历史批判运动开始于 1750 年前后。莱辛^①是启蒙运动的最伟大代表,他是诗人,也是哲学家,是反对拘泥于传统词句的愚蠢正统派的领袖。在神学中发展的批判路线,从施特劳斯^②、施莱尔马赫等,一直到韦斯(Johannes Weiss)、史怀哲^③和布尔特曼,其来源可以追溯到 18 世纪中叶,它们都是贯串索齐尼派和其他派别的观念的。 292

似乎神学有一个无所不包的发展,就像淹没各大陆的一个海洋。但这不是真实的。在所有这些时期中都有一些反应,有高潮与低潮。有循道派神学和虔诚派神学的反应,有 18 世纪末叶的浪漫主义的反应,有 19 世纪中叶的奋兴派运动(the revivalistic movements)的反应,最后有 20 世纪初叶的新正统派的反应。在这一切的运动中,有一个问题是显著的,这就是现代思想与基督教的兼容性(compatibility)是什么?在做出综合的企图之中总有一个动荡发生,在柏拉图和黑格尔的意义上,这种综合是一种实在的不同因素的创造性的统一。在这个意义上,黑格尔和施莱尔马赫这两个人在 19 世纪产生了最伟大的神学影响。他们两人一道产生了我所说的伟大的综合。他们把现代思想中的一切冲动,一切自主发展的结果纳入他们自己的体系。超越这种综合,他们企图说明真正的基督教信息只能在这个基础上才能得到保持,而不是只按照正统主义神学或者按照启蒙运动。他们既拒绝两者,又企图找到一种方式去超越它们。施莱尔马赫的思想更多地是来自他的虔诚派背景的神秘主义传统(他是一位摩拉维亚弟兄会的成员[a Moravian]),而黑格尔的思想则更多地是从新柏拉图主义传统来的哲学思想。到 1840 年,这两种形式的综合被认为是完全崩溃了。一种极端的自然主义和唯物主义发展了。然后,在这个时代,另一个神学派别企图去拯救它不能拯救的东西。这就是里敕尔学派。它的领袖,除里敕尔本人之外,还有赫尔曼(Wilhelm Hermann)和哈纳克,后者在许多方面都是我们的老师。这是一种在更朴实的层次的新的综合,是在康德的区分知识世界和价值世界的层次上的新的综合。

在 19 世纪到 20 世纪之交,一部分是在内在的神学发展的影响之下,里 293

① 莱辛(Gotthold Ephraim Lessing, 1729—1781), 德国启蒙思想家。——译者

② 施特劳斯(D. F. Strauss, 1808—1874), 德国哲学家, 青年黑格尔派代表。——译者

③ 史怀哲(Albert Schweitzer, 1875—1965), 德国神学家, 哲学家。——译者

敕尔的综合崩溃了。我可以提到特洛尔奇(他是我的伟大的老师)和卡勒(Martin Kahler),他是我的另一位老师,是从哈雷大学的虔诚派和奋兴派的传统中出来的,但是,它是在世界史上的一些事件,即两次世界大战的影响下产生的。这些事件意味着欧洲生活的几个世纪的结束。反对基督教和现代思想的综合的分离趋势又在巴特的影响下成为实在的了。我自己的回答是,这种综合是不可避免的。因为人总是人,同时又是在上帝之下的。他不能以不成其为人的那种方式在上帝之下生活。为了找到一个超越以前的综合方式的新途径,我采用了相互关联的方法。我企图表明基督教信息是回答涉及自我批判的人道主义的一切问题。今天我们称这种思想为存在主义(existentialism)。它是自我分析的人道主义(humanism)。这既不是综合,也不是分离;既不是同一性,也不是区别性;它是相互关联。我相信整个基督教思想史是朝着这一方向发展的。

第二部分

19 世纪和 20 世纪

新教神学概观

Perspectives on Nineteenth and Twentieth
Century Protestant Theology

导 论

问题与方法

在这系列演讲中,我们的任务是阐述 19 世纪和 20 世纪的新教神学这个很广泛的主题。^① 我们之所以能够这样做,是因为这个课程有确定的目的和特殊的限制。

这个课程的第一个目的是通过考察它们的背景,以了解我们自己的问题。我无意要你们只去读许多对你们没有意义的材料。我只想向你们说明我们如何达到现在的情况。为了达到这个目的,可能要从大量的素材中吸取一些需要的东西。

我希望你们会发现,过去的事情,甚至就其本身而言,也可能是非常有趣的。不仅仅因为它是我们的过去,是我们作为宗教的信仰者和神学的思想家所来自的过去。也许 eros(这个柏拉图式希腊文中的爱)会使你们对某些过去的事件发生兴趣。这会是一种美丽的副产品。但我不知道在什么程度上我会成功地唤起这种“爱”。

无论如何,一门历史课程,特别是一门思想史课程,总有双重目的。主要的目的是了解我们自己,也有其他的目的,那是对一些过去发生的事物所

^① 本系列演讲于 1963 年春季的三个月中在芝加哥大学神学院进行。它们是在“19 世纪和 20 世纪的新教神学”这个课程名称下进行的。该班共进行演讲 18 次,每次一个半小时。全部脚注材料是由现在的编者增补的。——原编者注

引起的迷惑做出反应。这后一个目的,在今天,对你们中的一些人可能更为
298 重要。但作为一种常规,这总不是历史研究的主要理由。

这个双重的目的,特别是首要的和基本的目的,即试图去了解我们自己,使我们着重于思想的趋势,而不是着重于形成这种趋势的个别人物。当然,个别的神学家也要加以讨论,因为他们是这种发展的代表,但只有对那些引导我们到现在的事件过程中、代表伟大的转折点的神学家,我们才做比较充分的讨论。

这个课程的确定方向使本讲演不能局限于讨论神学家。我们在讲演中必须也涉及哲学家。在某些情况下,这些哲学家比当时的神学家更为重要。因为他们的宗教哲学对基督教思想史产生了决定性的作用。在其他情况下,一些科学家会比哲学家更为重要。文学和音乐将形成历史发展的一个重要角色。这一点,我是暗指巴特。

当我读到巴特论 19 世纪神学史的美丽著作^①时,我感到极大的兴趣,也感到惊异。因为它非常显著地讨论了哲学史,甚至讨论到音乐。如果巴特这样做表示了他对哲学的态度,那么,我也确切地感到有理由做这相同的事情。我推荐巴特的书作为他的思想和我自己的思想的最伟大的汇合的证明。因此,我将必须通过讨论一些哲学家、科学家、文学家而侵犯了神学家们所规定的限制。

我们也必须侵犯另一种限制,以便了解 19 世纪的问题。我们必须回转
299 到 18 世纪,有时还要回到 18 世纪之前。因为现代思想的原理是在 19 世纪以前的许多世纪中形成的。你可以发现这些原理在文艺复兴时期的所有伟大思想家的思想中已含蓄地存在了,而且的确在 17 世纪的伟大科学系统中已经存在了。但是只有到了 18 世纪,这些原理才作为神学的批判而充分地表达出来。每个名实相符的大学和学院都是以 18 世纪的思想家为依据的,并且是以他们对正统派和虔诚派思想的基本批判为依据的。如果你像我 30 年前一样从欧洲到美国,你将会惊异地感到,美国人比欧洲人要更多地依据于 18 世纪。理由很简单。美国人经历了非常少的对 18 世纪浪漫主义

^① 原名是 *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* 《19 世纪新教神学》,Zurich, Evangelischer Verlag, 1952; 英译本更名为 *Protestant Thought from Rousseau to Ritschl* 《从卢梭到里敦尔的新教思想》,New York, Harper & Row, 1959。不幸的是,英译本只有 11 章,还不到德文原版的三分之一。

的反应,因此美国人对 18 世纪有一种非常强烈的联系。这样,当我们回到正统派和虔诚派神学所由以发生的那些原理时,将对你们把情况说得多一些。

我们也必须超过 19 世纪而讲到 20 世纪,因为某些基本的神学事件发生在过去的 60 年中。我现在只顺便提一下其中的一些事件:由哈纳克作为代表的古典的自由主义神学的结束,存在主义观点的伟大的、无所不包的胜利,在美国被称为新正统派神学、在欧洲被称为危机神学的恢复传统活动。不幸的是,欧洲的危机神学(theology of crisis)也称为辩证神学(dialectical theology),实际上它是更反辩证的,而不是辩证的。最后,在近几年已经有一种现象,可以称为新自由主义(neoliberalism)。现在这四种运动已经出现在 20 世纪,如果我们不包括它们,这个课程就不会把存在主义作为我们的处境的结论。

我再重复说一下,这个课程在三个月中要讲比较多的内容,但这是可以实现的,只是我们要从特殊的观点,或者比较好的办法是从一个贯穿整个课程内容的观点去选择和解释材料。这意味着我们不只是说有个 X 先生,他讲到这一点,稍后一点,有个 Y 先生又来了,他讲到了那一点,所以一切支持 X 先生的人和 support Y 先生的人合在一起达到现在的时代。这是没有意义的历史研究法,即使它可以被称为最大地“尊重事实”的方法。实际上这是与实在的事实没有联系的。当然,在解释历史时有事实的因素,否则这种解释就变成历史过程的错误解释了。历史有一个内在的 telos。Telos 这个词的意思是“目的”,是某件事要达到的目的。每一时期有一个内在的目的,对一定的时期必须在其“目的”观点下做出历史的解释。透过这个时期的每一事物与这个“目的”的关系,我们了解它的意义。在每一时刻中,有无数的事件发生。如果我们观察在自己之内、在我们的大脑和心灵之中的微观世界的因素,则在一个小时中发生的事情,要比世界上的一切书籍所能描写的要多得多。因此,历史的解释必须是有选择的,每件事都依据于我们所用以选择的观点和我们用以建立重要的解释的原则。例如,在教会史上,什么是最重要的呢?当然,回答是基督教会和它的神学研究。这也包括西方文化和文化活动与宗教之间的关系。无论如何,必须找出历史解释上的观点。

有一种观点是我想要使用的,即企图把现代思想的分歧因素结合在一

起的继续不断的努力。这些企图中最重要的是想把正統的传统和人道主义传统结合起来。如果“正統的传统”(orthodox)一词对你们来说太狭窄了,那么,我们可以把它改为“古典的”(classical)传统。一切现代神学都是企图把近代基督教思想史中的这两个思潮结合起来。但是,这当然是一种非常普遍的说法。情况是无限丰富的,不管是文化方面还是宗教方面,它都比所能指出来的丰富得多;但是,如果我们仔细地观察就会发现,一切神学家,特别是伟大的神学家,将企图去回答这个问题:什么是古典主义传统与人道主义传统之间的关系?一种回答可能是:在这两者之间完全没有肯定的关系,只不过是一个在另一个旁边。也可能有相反的回答:这两者之间有一种完全的统一性,每一个传统或者向这一方向发展,或者向另一个方向发展。但是,在这两个相反的回答之间,可能还有许多其他的回答,不是像这两种回答那么片面,可能企图找出它们之间的活生生的关系,这中间充满着许多问题、矛盾和可能的解决方案。

301 首先,我将提出在这个必须加以结合的分歧情况中的不同因素。在已经表明这些因素,即正統派神学、虔诚派神学、启蒙思想和浪漫主义等之后,我将讨论最伟大、最大包容量和最有效的思想。但是分析到最后,还是不能成功地把这些思想结合在一起。我把这种分析称为伟大的综合(the great synthesis)。Synthesis(综合)这个词在希腊文中的意思是“放在一起”,但在英语中,这个词有一种否定的含义,综合的珍珠不是真正的珍珠。但是,施莱尔马赫的神学和黑格尔的哲学——这两个19世纪初叶的伟大综合的代表——的确不是人造的珍珠。他们是非常真实的,并对直到现在的整个思想史有巨大的影响。例如,黑格尔通过他的学生们的反面响应已经改变了20世纪地球的面貌,这也许是任何哲学家都没有做到的。我们只要提到共产主义革命就足以说明问题了。

施莱尔马赫和黑格尔这两位思想家是以前一切因素所走到聚会点,然后又从那里分开来,后来达到一些新综合的要求。我们将看到这些新综合如何一再地做出尝试。在我看来,最后就是必须在今天达到的完成。所以整个过程有一种戏剧的性质。这是人道主义在基督教中的兴起,它表现为对基督教传统的批判。从基督教传统出发,产生一个世俗化的存在和思想的广泛世界。因此,又有一些企图把这种分歧因素再次结合在一起的最伟大的哲学家和神学家出现。他们的综合又被摧毁,而这些分歧的因素结

合起来,并企图相互战胜,做出一种把它们再联系在一起的新打算。里敕尔学派是这种情况的一个例子,而哈纳克则是它的起领导作用的代表。在 20 世纪有布尔特曼学派,还有一些其他的派别。

因此,在我前面真正有一场戏剧。在这场戏剧中包括了许多悲剧。在这场戏剧中,斗争包含有无数人内在的、个人的、精神生活的全面分裂——这种分裂在神学院神圣的门前并没有停止过。我们大家都不能避免这种斗争,不管我们喜欢它,还是不喜欢它。

有一件我已提到的事情,你可能提出疑问,即德国神学在 19 世纪和 20 世纪初叶所占有的显著地位。这只是我认为不以人的意识为转移的事实。发生这种情况的原因是,另一些新教国家不以相似的程度包含在这种斗争之中。如果看一看大不列颠帝国,我们就发现在那里没有真正神学兴趣的深度。安立甘教会把它的重点放在崇拜仪式、政治结构和伦理后果问题上。这是它的聪明之处,也是它的伟大之处。但这不是狭义的神学。在北欧四国(the Scandinavian countries),只有一个人在 19 世纪表现出其特殊性,这就是克尔凯郭尔。他不仅是像海德格尔(Martin Heidegger)所称的宗教作家,而且在他的宗教著作中提出了存在主义哲学。许多现在的存在主义者从克尔凯郭尔的著作中提出了自己的哲学。克尔凯郭尔提出他当时的哲学,是因为他努力去克服其老师黑格尔的思想。黑格尔的思想渗透他的全部著作,差不多贯穿于他的每一句话中。与克尔凯郭尔同时的还有一位受到黑格尔哲学显著影响的神学家,丹麦的马尔腾孙主教(Bishop Hans Martensen, 1808—1884)。他正如 19 世纪中叶流行术语所说的,是一位中介的神学家。^①

19 世纪时,荷兰发生了批判的神学研究态度(自由主义教会把一切自由主义的批判因素都纳入它自己之中)和不屈不挠地保持传统神学的、正统的加尔文教会之间的分裂。但在这一时期中,荷兰没有提出新的神学理论。

在瑞士,比较旧的传统保持下来了,但在这里兴起了某些其他影响。这些影响后来都形成了现代神学。有三个人必须提到,其中最伟大的是尼采,

^① “中介的神学”(theology of mediation)是一个专门术语,指 19 世纪把基督教信仰与现代思想相互联系在一起的各种努力。参看本书(边码)第 208—215 页。

他对基督教的攻击对后来整个神学体系有巨大影响。第二个是布克哈特^①，他是一位历史学家，著有一些关于文艺复兴时期和佛罗伦萨与罗马艺术的为人们所欢迎的著作。第三个人是奥威贝克^②，他讲到巴特所常讲的，
303 如果基督教达到 19 世纪自由主义的观点，那么，人们可以提出这样的问题：我们仍然是基督徒吗？他激情地否定了这一点。他对后来的思想有巨大的影响。这些人在瑞士所体验到的新的生命冲动，对发生 20 世纪的神学革命，包括对巴特和布鲁纳尔^③起了重要的作用。

在法国，只有少数人是新教教徒，现代派运动是最有趣的，包括那些代表所谓“信仰象征主义”的人物。“信仰象征主义”(symbolofideism)这个词按字面意思是“信仰的象征主义”。卢瓦齐^④是现代派中最著名的。这些现代派提出了一种很有趣的宗教象征主义理论。他们被教皇开除了天主教的教籍，但他们的影响并未中止。我经常遇到天主教的平信徒，特别是受过高等教育的平信徒，他们认为大多数教条应作为象征来理解是当然的。但这不是官方所允许的。这些现代派的信仰象征主义者是为教皇所谴责的。

一般说来，美国是追随欧洲大陆发展的。首先是正统派，然后是虔诚派——虔诚派在美国被称为奋兴派(revivalism)，再以后是自由主义(liberalism)。但有两点不同。第一，在美国，自由主义采取一个教会的形式，即上帝一位论(Unitarianism)。这在欧洲并未发生。这些自由主义者是在一些特定的教会中的神学运动，但它并不把它自己建立为一个教会。也许这是一种较好的解决办法，因为似乎美国的上帝一位论派为它的分裂所苦，它企图比欧洲的自由主义神学家更为固定一点，因为它与一个教会传统结合在一起了。

第二个重要的不同是社会福音运动(social gospel movement)的兴起。在 19 世纪晚期，以哈纳克为代表的自由主义神学也有社会伦理因素，但它不是本质的。仅仅是由于第一次世界大战后一种比较小的运动，即宗教社会主义(religious socialism)的兴起，才出现了与德国相似的情况。在这之前，宗教社会主义已在瑞士和英国出现。但是一切神学从社会伦理学观点

① 布克哈特(Jacob Burckhardt, 1818—1897), 德国神学家。——译者

② 奥威贝克(Franz Overbeck, 1837—1905), 德国神学家。——译者

③ 布鲁纳尔(Emil Brunner, 1889—1966), 瑞士神学家。——译者

④ 卢瓦齐(Alfred Loisy, 1857—1940), 法国圣经学者, 宗教哲学家。——译者

改变它们的形式,就建立了一种社会福音的神学,^①这在美国还是初创的变化。

这给我们提出了对一些事物的广泛的宏观的看法。它对你们充分表明了 304
在德国发生的主要的和最带有戏剧性的神学运动。这也意味着它是产生在路德派的土地上的。这是不奇怪的,因为没有其他的新教教会这样着重于强调教义,强调被称为宗教改革时期的纯粹教义。路德所称为上帝之道的、超越于罗马教会的神学,体现于路德派的信经与教义。路德派的神学至少在一些派别中,仍然保持这种着重于基督教的教义方面。加尔文派的教义更加强调纪律的伦理方面,而圣公会神学(Episcopalianism)则更侧重于崇拜仪式方面。

这一切都表明我要向你们讲授的基督教思想史可以说是系统神学的历史方面。它不是教会史,我也不是教会史家。如果你们问,我为什么要学习这些东西呢?为什么这些基督教思想史的研究总是寻求一些事件的发生日期等可能不久就忘记了的的东西呢?那么,我必须回答说,这不是我研究历史事件的方式。

^① 参看 Walter Rauschenbusch, *Theology of the Social Gospel* 《社会福音神学》, New York, The Macmillan Company, 1918。

第 1 章

正统主义神学、虔诚派神学和 唯理论哲学在着重点上的变化

305

A 正统主义时期

首先,让我对宗教改革时期以后的,即正统主义的发展说几句话。现在用的“正统主义”(orthodoxy)或正统派这个词有两个意义,即东方正教和新教正统主义。东方教会称他们自己为正教(即俄罗斯正教和希腊正教)。他们有这样的称呼,不是因为他们对教义感兴趣,而是因为他们对传统感兴趣。当然,东方正教教会有固定的崇拜仪式的形式,他们也有教义的说明。但他们在这一方面是非常灵活的。没有教皇是他们的幸运之处。因为他们感到他们是在不断发展中,他们可以在世界教会联合会中与新教建立密切的关系。Orthodoxy 这个词在希腊文中的意思是“正确的意见”,但是在东正教中,它是指“古典的传统”,这个传统表现于会议、信经和为他们所承认的一些教父,以及它的整个崇拜仪式的发展过程。这是东方的正教。在这里,正教这个词的意义,完全不同于我们在说新教正统主义时所指的内容。

306

我们也必须在正统主义和基要主义之间明确做出区别。新教的正统主义时期与美国所谓的基要主义没有什么关系。毋宁说,这是指新教历史中的经院哲学时期。新教神学中有一些伟大的经院哲学家,其中有一些人与

中世纪的经院哲学家同样伟大。这些人中的一个 是格哈得 (Johann Gerhard, 1582—1637), 他在其里程碑式的著作^①中与 13 世纪和 14 世纪时经院哲学的巨著一样, 阐述了许多问题。这样的工作美国的基要派是完全没有做过的。新教正统主义是建构体系的派别。它并没有任何像美国基要派以虔诚派和奋兴运动为背景的东西。它是客观主义的和建构主义的, 企图提出关于上帝、人和世界的纯粹的和广泛的教义。它不是像美国基要派那样由平信徒的圣经主义所决定。平信徒的圣经主义拒绝深入研究圣经的文本, 而只是使它自身置基于对“上帝之道”的传统解释。

你不能在古典正统主义中找到与此相似的东西。因此, 正统主义神学与基要主义经常被混淆, 是非常可悲的事情。16 世纪末叶与 17 世纪初叶的古典正统主义的伟大成就之一, 是在这些年代中这些人持续不断地进行对基督教思想的讨论。这些神学家不是对圣经解释所使用的概念的意义一无所知的、没有神学素养的平信徒。他们知道这些概念在教会一千五百年历史中被使用的意义。这些正统的神学家知道哲学史, 也知道宗教改革神学。他们处在宗教改革者的传统中这个事实, 并不使他们不彻底地理解经院神学; 他们可以讨论它并批评它, 甚至在可能时接受它。

这一切使古典正统主义成为基督教思想史上的伟大事件。我感到, 现在许多天主教很有教养的神学家之所以优越于新教的很有教养的神学家, 在很大程度上是由于他们熟知拉丁文, 就像你熟知你的英语一样。他们可以用拉丁文表述基督教的古典教义, 至少回到与 2 世纪的德尔图良保持联系。在拉丁语中, 有某种我称之为关于哲学和神学的词义解释的结算所 (clearing house)。它在语言上和逻辑上的明确性, 克服了许多新教思想中流行的词义的模糊性。这种明确性在现代语言中并不存在。我并非建议你们应当像我们的神父们所习惯的那样去说拉丁文。神父们应当写一篇用拉丁文写的论文, 以便通过大学入学考试。他们必须能够没有注释就流利地使用拉丁文。虽然这种能力已经失去了——它代表神学思想在明确性上的巨大损失——我们至少要能够读拉丁文与现代语言对照的拉丁文本。我希望有人把写这样一本书放在心上。我们可能有一个古典正统学说 (路德宗

^① 这是指格哈得的九卷本教义学著作 *Loci theologici* (《神学主题》, 1610—1622), 该书是对经院神学的“主题”方法的古典表述。

和加尔文宗)的纲要,就像现在在德国的情况那样,或者把这两者结合在一本纲要中。在这本书中,你可以一边读到拉丁文原著,在另一边则是英语的译文——你可以读懂它的,因为在英语中有这么多的拉丁文——英文译文不会像拉丁语那么优美。

与这一点有关,我经常想起要提到我以前的老师卡勒,他生活于紧接着歌德(Johann Wolfgang Goethe)的时期。他熟知歌德的作品及《圣经》。他习惯说,16世纪和17世纪的正统主义是拱座,与它紧连的是一切后来的新教神学。这是非常好的象征,因为一切后来的新教神学如果不与在新教正统主义的宗教改革运动神学的古典表达相联系,它们就都变得有点模糊,并悬挂在空中。许多现代新教神学的神学思想的模糊性,都源于这种缺少新教正统主义思想的知识。

308 施莱尔马赫是现代新教神学之父。他是在新教正统主义的框架内接受神学教育的。如果你读他的教义学,即《基督教信仰》(*The Christian Faith*),^①你就会发现,他并没有提出任何离开古典正统主义的思想,因此也没有离开正统主义对虔诚派的批判,最后也没有离开这两者对启蒙思想的批判。这是对一切神学思想的重要阐述过程。

正统主义神学是对新教神学最客观的表述。当然,在使用“客观的”这个词时,我发现必须仔细地将其定性为与“主观的”相反之词。在今天,“客观的”这个词意思是指科学地证实的和在经验上真实的。这不是我用以说明问题的意思。一个人不能只是把一些范畴从科学用法变换为人文学科用法。当我们说到正统主义神学是“客观的”时,意思是指一个教义本身的表达并不特别涉及接受或拒绝它的个人。“主观的”因素——“主观的”这个词并不意味着是指现在人们习惯使用的意思,即指随意决定或为所欲为的——涉及信仰主体,用我们现在称为存在主义的意思去解释某个事物。正统主义神学企图尽可能地是客观的,但这个神学系统也是对主观因素开放的。首先,一切新教神学均具有主观因素,那就是,路德的个人经验、茨温利的或后来的加尔文的个人经验,这三个人都突破了罗马教会的客观主义。这种突破是在正统主义神学系统本身中的一个因素。只要我们去看法兰克福正统主义神学中的两个主要原则,这种主观因素就非常清楚了。这两个原则可称

^① 此书英译本由 H. R. Mackintosh 和 J. S. Stewart 编, Edinburgh, T. & T. Clark, 1928。

为“质料原则”(material principle)和“形式原则”(formal principle)。

宗教改革的质料原则是因信称义的原则,或者毋宁说是通过信仰而因为神恩达到称义的原则。原谅我在这个说法上的微小改变!不要以为我这是说错了,而总是说通过信仰而因为神恩达到称义。这个证明有可能理解为正确的力量是神的恩典;这个通过信仰是说,人们得到恩典的渠道是信仰。信仰绝不是原因,而只是一个渠道。在信仰被理解为称义的原因时,信仰是一种比罗马天主教神学中的任何东西都坏得多的、人的事功,结果是使人们失去自己的诚实而强迫他自己去相信某些事物。这是因信称义这个短语的结果。如果信仰是使我们为上帝所接受的、人的事功,而且这种人的事功是拯救的基础和原因,我们就绝不可能在路德的追求确定性的意义上确定我们的拯救。路德在谈到追求确定性时提出这个问题:“我如何去发现一位仁慈的上帝?”因此,当你研究新教神学时,你要永远取消这种信仰的歪曲——拉丁文上的 sola fide(因信)——它把信仰看成原因,而不是看成渠道。当路德说信仰总是接受和仅仅是接受时,他是反复把这一点说清楚了。这种观点并没有提出别的东西。他的确不是提出上帝的善意。

在这里,语言学的问题成为最深刻的神学问题。在新教神学中的重要歪曲就来源于这个基本的混淆——恰如路德曾经说到的,对教义的一种理智上的接受,可能是人的拯救力量。路德认为,信仰是圣灵的结果。圣灵与神的恩典是同一回事,上帝通过给予我们以圣灵而给我们以恩典。圣灵使我们可以得到我们的罪被赦免的信息。如果有人说,在你能够被赦免之前,你首先必须信仰上帝、基督及他的救赎,加上路德的教义以及教理问答手册(Catechisms);则这是与整个宗教改革的观念对立的。这个观念是反神的,也是反宗教改革的。首要的事情是对神的恩典的开放,而不是企图去产生它,企图去产生它的最坏形式——至少在今天——是企图去接受教义,去相信某种我无论如何认为是不可相信的东西,强迫我们去相信,并压制诚实的怀疑。这是一种最坏的歪曲。

还有另外一个原则,即形式原则。正统神学体系是建筑在形式原则基础上的。这是使经典变成固定的和僵硬的东西的原则。难道正统主义神学体系不可能在这个基础上可靠地建立起来吗?我们大家都知道,自从奥利金以来,已经有了许多对《圣经》的解释。对《圣经》中决定性的东西,在各个时期都有不同的理解。《圣经》是解释的对象。如果有人不信仰它,最好

是问他，“你知道这希腊文当时被写下来时是什么意思，以致你可以把它等同于上帝的道？”这时候他很可能会回答说：“我根本不知道希腊文，但我有詹姆士王本的《圣经》(the King James Bible)，当然，这是真实的上帝的道，一切现代化的《圣经》都应该被烧掉。”这仅仅是一个一无所知的人的典型观点。它可能压制意志去面对真实的情况。《圣经》一书包含了对发生在《旧约》与《新约》之中的一些事件的报道。它提出了启示和作为基督教基础的启示在基督中得以实现的历史。这是《圣经》所宣告的主要事件。

但是我们说，这就使我们不能成为主观的，因此，我们甚至绝不企图去把《圣经》中的一首诗译出来。《新约》的一切段落的确切翻译都以了解它们的意义为基础。这是学者严谨的工作所需要的。同时，当单纯的信徒读《圣经》时，宗教传统也在《圣经》的理解上发生作用。这些信徒读《圣经》并不因此而节省了力量。这是新教的表述 *Scriptura suiipsius interpres*（《圣经》解释它自身）的意义。《圣经》对每个读《圣经》的虔诚信徒都做了这件事，但这并不意味着可以像基要派所认为的，信徒对这种情况毫无所知也可以明白神学教条。所以在这里，就有主观性原则不可避免地加入进来，虽然宗教改革者以《圣经》的权威性取代教会的权威，以阻止主观性加入进来。这一点在加尔文那里最为清楚。加尔文认为，没有圣灵的作用，《圣经》对任何人都并不说明什么事情，不管这个人 是神学家，还是一位虔诚的读者。圣灵是创造性的力量，在圣灵之中，我们自己个人的材料被包含于其中，也为圣灵所超越了。人的精神不是像某些灵感说的理论中所认为的那样，像一架记录材料的机器。

在古典的正统派神学中，有我们必须讲到的另外一个危险因素。这就是正统主义神学的双层特征。下层的被称为“自然神学”(natural theology)，它是由理性在起作用的。上层的被称为“启示神学”(revealed theology)。神学家总是难以决定属于这两层的是什么。我们可以理所当然地说，像涉及三位一体和道成肉身的教义是放在启示神学中的，但创世和神意的教义属于哪一类是被怀疑的。因此我在前面提到的格哈得就区别出纯粹教义和混合教义(*doctrinae purae et mixtae*)。纯粹教义是那些只能从神的启示中演绎出来的；混合教义则是那些可以部分地用理性处理、部分地用启示处理的问题。

311 这样一种观点是完全不能令人满意的，并预示一种其本身不能令人满

意的理性概念。因此这就发生了下层反对上层的革命斗争,就像社会中的下层阶级反对上层阶级的斗争那样。但在宗教改革时期,是神学建筑的下层对上层的反叛。下层要求成为整个建筑的权利,并否认上层具有任何完全独立的权利。我们称这种观点为神学中的“唯理论”(rationalism)。在正统神学的结构自身当中的某些观点,使这种唯理论的革命有可能发生。

B 虔诚派神学对正统主义神学的反应

在自然神学反对启示神学的革命发生之前,有另一种类型的反对正统主义神学体系的批判。它求助于主观的因素,并重新找到了路德的个人经验。圣灵的能力通过圣经的信息让路德实现了一种反对罗马教会的客观主义的革命。路德在其早期神学思想的发展中,受到神秘主义思想的影响。他受到名为《日耳曼神学》(Theologia Germanica)一书的深刻影响。这本书是德国神秘主义时期虔诚派著作中的一部经典作品。路德对上帝的经验引起了其思想的爆发,并因此改变了大地的面貌。这种上帝的经验是什么?这并不是教条的批判。有许多观点是早于路德的教条批判的。路德的大多数立场在理论上已由早期宗教改革者提出来了。但是这种对上帝的经验,是一种个人对上帝之间关系的爆发。这一经验究竟是建基于人的理智或道德类别的成就,还是建基于一种对上帝所给予、并尤其被赦免的开放性?后者是决定性的因素。因此宗教改革时期已经有一些我们必须称之为神秘主义的因素。它们在虔诚派反对正统派运动中一再显露出来。这首先是在17世纪的德国(斯彭内尔和弗兰克)、然后是在英国的循道宗(韦斯利兄弟^①)、最后是在美国的许多派别中显露出来的,他们宣称圣灵的临在。 312

虔诚派有它的神学,但一般说来,它是一种接受正统传统的神学,就像美国奋兴派运动所做的,在神学上更少涉及从基本要道的偏离,并更接近于原始的信仰方式。但是虔诚派是在正统主义的基础上反对正统派,这是一种长期的、甚至更为艰苦的斗争。让我对你们讲一下这个问题。有一种所

^① 韦斯利兄弟(Wesley, Charles & John),查理·韦斯利(1707—1788)英国宗教领袖,韦斯利宗创始人。约翰·韦斯利(1703—1791),英国宗教领袖,韦斯利宗创始人。——译者

谓的“非重生神学”(theologia irrogenetorum),即那些没有重生的人所做的神学。正统派保持一种观点认为,因为神学是一种客观的科学,不管我们是不是可以重生,都可以写出完全有效的神学。虔诚派说:“不,那是不可能的;你一定得重生。由于你参与到每个事物之中,由于你谈到一切事物,只有你有重生的经验,你才能成为神学家。”正统派神学家对这一点的回答是:“你如何能毫无怀疑地说你会重生?你把任何情感的经验都认作是实在的再生吗?难道重生不是一个在圣灵指导下的过程,而圣灵不允许你对之前和之后做出清楚的区别吗?”

当然,一些人有着决定性的经验。约翰·韦斯利就有这种经验。德国虔诚派弗兰克也有这种经验,钦岑道夫也有这种经验,但这些都是例外的情况。普通基督徒的发展并不表现出一种清楚的重生前与重生后的区分,所以他可能带有决定性地讲:“现在我可能成为一位神学家,因为我已经真实地体验到了重生。现代神学仍然在讨论这一点。今天我提个方法问题,是否存在地参与到神学问题中,就一定都是为了理解它或解决它们?我认为,这种提问的方式可以是一种结合的表达,是把正统派神学家和虔诚派神学家的关怀结合在一起。存在地参与的确是必要的,但一种在一定时间点上的重生的经验确实是不存在的。这是不可能的。我们以存在主义的方式关心这些问题就足够了。我们以存在主义的方式参与它们,即使在那个时刻它可能是在怀疑的方式中。所以我对这个问题的回答成为正统派与虔诚派的主要争论点。这意味着在处理神学问题时必须有存在主义的参与,并注意到终极的严肃性。这的确是神学的前提,但这绝不导致确定一个时刻和指出一种内在的重生经验。最后的结果是,虔诚派利用宗教改革者自身所有的主观性因素,成功地把正统主义带出它似乎不可克服的堡垒。这是路德和加尔文被正统派所忽视的另一面。因此虔诚派可以打开这个非常僵化的思想体系。”

C 理性主义的兴起

宗教改革的神学引起了一个特别的、打开走向理性主义门户的教育问题。在罗马天主教神学中,你可以通过相信教会所信仰的东西而得救。这

被称为 *fides implicita* (内涵的信仰)。如果你相信你被教导的,那么你就内在地接受了天主教教会所教给你的真理。这就是宗教改革所爆发出来的许多论点之一。宗教改革者教导说,每个人都必须有在信仰中的神恩的经验,以代替这种内涵的信仰。每个人都必须能够承认他的罪,体验到后悔的意义,以便他有把握通过基督而得到拯救。这变成新教神学中的问题,它意味着每个人必须具有关于基督教会某些基本要道的教义的基础知识。在讲授这些教义时,你不能以未来神学教授讲课的相同方式,以他们的拉丁文和希腊文知识、解经学与神学思想的历史去教导普通人。你怎样才能教导每个人?那就要使你的教导变得极端简单。这种简单化越来越成为一种理性化。在你的宗教教育中,你必须用理性可以理解的东西去教导,因为每个人都必须知道,在教义问答手册中说的是什么,以及它的意义是什么。

这种教学方法所产生的结果是,必须使这些教义更合于理性,并成为更加可理解的。这是宗教教育用于为启蒙运动做准备的服务方式之一。启蒙运动的人们经常没有保存宗教传统之外还要做任何别的事情的想法。但是他们说:“我们必须以理性的方式去做这个工作,以便人们可以了解。在新教神学中,我们不会有像罗马天主教徒那样的人,他们进教堂,望弥撒,或许还去认罪,然后又离开了。新教徒必须有一种直接的个人与上帝之间的关系,不管他们是否上教堂。他们必须自行去了解,不能被领到牧师和教授那里去。因此,必须使教义能为人们所理解。不能忘记这仍然是我们的一个问题。因为我们大家都是自律的,与只是接受教会所教导的东西的罗马天主教徒有所不同。我们必须自己理解教义,而不管我们是平信徒还是牧师。因此,自由主义教育在我们的时代中面临这个相同的问题:这些事情如何能成为可理解的?这不是整个的问题,但这是对整体发展非常重要的教育方面。” 314

*

*

*

我们在前面已讨论到从自然神学方面去反对正统派神学,而正统主义本身正是自然神学的两个层次之一。正统派神学的下层结构是自然神学,而自然神学是理性的神学。因此,启示神学的合理的批判主义的兴起是从

正统主义神学自身产生的。理性神学是一种通过对上帝存在的论证等以建立为纯粹理性所普遍接受的神学。在这一点上,下层结构反对上层结构的反叛就可能发生。下层结构以理性论证为工具而建立起来。作为启示神学的上层结构是以启示的来源作为基础的。在新教神学中,这些是真正与《圣经》文本相等的,而在天主教神学中则把教会的传统也包括于其中。这整个结构被精致地建构起来。从两个层次之间关系的观点上看,它是非常脆弱的。非常有可能像传统的说法通常所表示的那样——理性反叛启示。但这是一种不恰当的表达方法,这一点我后面会加以说明。

315 这导致了自然主义的或理性主义的神学与超自然主义神学之间在18世纪的斗争。这个斗争带来对正统派神学的削弱。虔诚派神学与理性主义神学有一个共同的因素。虔诚派神学比正统主义神学更为现代化,因为虔诚派神学中的主观因素更接近于现代思想。如果“主观性”这个词对你有任意性的含义,它就不应被使用;毋宁说,我们应该讲到存在地参与。这可能是一种笨拙的表达,但它至少避免了通常与“主观性”这个词相联系的任意性含义。在虔诚派或经常所称的奋兴派和理性主义神学中有一个公分母,那就是神秘主义因素。这是了解宗教改革之后新教神学如何发展到现代神学的最重要观点之一。因此,我现在需要讨论一下神学中的神秘主义因素和理性主义因素的关系。

理性主义和神秘主义并不是像你们经常认为的那样,是相互对立的。在希腊文化和现代文化中,理性主义都是神秘主义的女儿。理性主义是从在人之内之“内在之光”或“内在真理”的神秘经验发展出来的。理性出现在我们之中,是从神秘经验,即神出现于我们之中的经验中产生的。在贵格派运动中可以最清楚地看到这一点。在福克斯^①时代的贵格会神学(Quakerism)是一种禁欲主义的神秘主义运动,这与大多数宗教改革和宗教改革以后时期的激进运动是一样的。在贵格会神学的第二代中,产生了一种道德的理性主义,由此产生了现代贵格会活动的伟大道德原理。贵格会教徒绝没有感觉到他们的理性主义、和平主义等方面的资产阶级道德与他们的神秘主义的直觉经验是对立的。因此,去研究一下贵格会神学的发展,以便了解神秘主义的内向性与理性主义的内向性之间的关系,是十分有用的。

^① 福克斯(George Fox, 1624—1691),英国神学家,贵格会创始人。——译者

这两者都存在于我们的主观性之中。内向性神学的对立面是宗教改革者的古典神学,即上帝之道的神学。这种神学认为上帝之道从外面加之于我们,与我们相对立,并对我们做出审判,所以我们必须在先知和使徒的启示经验的权威性上去接受它。

这整个的斗争对我们所讨论的这两个世纪的神学运动具有基本的重要性。相同的斗争出现在 20 世纪,表现于哈纳克的《什么是基督教》^①和巴特的危机神学之间的斗争。去研究这种斗争,你应当阅读哈纳克和巴特之间明显有古典意义的来往书信集。在这里,我们有一种类似宗教改革的神学家和重洗派及其他属灵运动之间相遇的现代形式。不幸的是,spiritualist(属灵的人)和 spiritist(通灵者)这些词为神秘学者(occultists)所盗用,不再用于通常的神学中。我在《系统神学》的第三卷^②“生命和灵”这一部分中,提出了一种灵的神学(a theology of the Spirit),但我没有使用这些意义混乱的形容词。如果我偶然地用了这些词,也并非把属灵主义(spiritualism)理解为人可以在死后与其灵魂进行交往。即使这是实在的事情,我也不愿意对它表示兴趣。宗教改革时期的属灵运动经常被称为“激进的福音运动”。我们在正统派神学和虔诚派神学之间看到相似的斗争,这我们已经讨论过了,并且在 19 世纪德国古典唯心主义以及正统派神学在 19 世纪中叶的恢复传统神学中的再生政治中,也看到了这种斗争。

如果允许我有时间讲一下个人的事情,你们就可以看到在我自己的神学和巴特的神学之间也有这种相似的斗争。一个认为上帝从外边进入而接近于人(巴特),另一个认为是从人开始的。现在我相信有一个概念可以调和这两种方式,这就是“圣灵”(the divine Spirit)的概念。它是使徒保罗提出来的。保罗是伟大的圣灵神学家。神的灵成为他的神学的中心。古典的新教观点,沿着路德、梅兰希顿、加尔文和布谢尔(Martin Bucer)的路线,都坚持这个观点。保罗是主张通过信仰因神恩而达到称义的神学家。这的确不是错误的。但这是保护保罗观点的教义。保罗在反对所谓的犹太派(Judaizers)的斗争中发展了这个教义。这些所谓的犹太教徒想把福音改变为

^① Adolf von Harnack, *What Is Christianity?* 《什么是基督教?》, Thomas B. Saunders 译, New York, Harper & Brothers, 1957.

^② The University of Chicago Press, 1963.

317 另一种律法,他们要求异教徒或外邦人归属于犹太教律法,他们认为耶稣只是律法的另一个解释者。保罗必须为反对这种观点而斗争,否则基督教就不能在异教民族中存在。基督教将保持为一个小的犹太教派别。但是对保罗来说,如此重要的称义学说也不是他的神学中心,他的神学中心是他的圣灵的经验与教义。因此,他是站在强调内在性的新教神学那些人一边的。保罗甚至说到神秘主义者所一直强调的那些话,即成功的祈祷不是得到我们所请求的东西的办法,而是达到圣灵的一种办法。是上帝本人作为圣灵为我们祈祷,并与我们的灵同作见证。你可以在《罗马书》第八章中读到这一点,从那里你将看到保罗的确是一位圣灵神学家。

虽然我不是一位神秘主义神学家,但我将说,我更偏重于经验和内在性的神学,因为我相信圣灵在我们之中。在圣灵的概念中,最高的综合是从外边来的上帝之道和在人的内部出现的经验之间的综合。这一切有点离题了。但是如果一位系统神学家教授历史,他不得不告诉你们他所想到的一些事情。他不能以教课本的方式列举事实。你们可以自己做得更好一些。问题是从外边来的道的神学和内在经验的神学之间的不同,“内在的道”这个词是常用的,但又是错误的。这不是一个恰当的词。“内在之光”就好一些。在现代词汇中,我们用“存在主义的经验”。这个观点是说两个事物不是相互排斥的。圣灵的概念是克服外来与内在之间斗争的调和力量。

318 我认为理性原理是从产生洞见的原理的出神入迷经验中发展出来的。这种洞见可以变成理性化的。作为理性原理在我们之中的出现,原始的、作为基础的出神入迷(ecstasy)可能消失或减退,其结果是使圣灵变成对理性一词的最广义的理解。在后面讲启蒙运动时我将阐明这一点。无论如何,我希望你们现在了解一件事:神秘主义的对立面不是理性主义,而理性主义是神秘主义的女儿。神秘主义的对立面是按照从外边来的权威理解的道的神学。我们归属于它,或是由于接受这些教义,或是由于被充实以道德命令。我们也应当避免对“神秘主义的”一词的曲解。例如,当一个人在心灵上有点模糊,就被认为是有点神秘主义的。这不是对这个词的严肃用法。神秘主义因素是内向性,通过内在经验参与到终极的实在。在某些场合,神秘主义者企图通过禁欲主义和自我空虚的锻炼等方法而达到这种参与的目的,但神秘主义也不应当与这些锻炼方法相等同。

无论我们可以想到什么类型的抽象的神秘主义,诸如我们在普罗提诺

的观点和印度教中所看到的,它们都互相有些相似,但我们还是应当说,在每一种宗教、在各种祈祷中都有一种神秘主义因素。这种神秘主义因素是内向性的参与和神圣的临在的体验。在这种情况下不存在的地方,我们只有理智或意志,我们有教义的体系或伦理学的体系,但我们没有宗教。在新教神学中,特别是在美国的某些新教团体中,我们发现了神秘主义因素被忽略和被遗忘时所发生的情况。教义不是被推在一边,而可以说是在神坛上和箱子里。它们被视为理所当然的,没有人对它们严肃地提出问题。神学不是非常重要的。但是所谓的基督教道德则保存下来,其结果是“耶稣的教导”被误用了,耶稣成了一位教师的贫乏形象的典型化。耶稣不只是一位教师,他的教导是他的存有的表达,因此,不是普通意义上的教导。所以,新教神学成为一种非神秘主义的道德戒律体系,而它的特别的宗教基础,上帝的圣灵在我们的灵中的出现,就没有被注意到。新教神学的历史拒绝这种态度,并表明这是完全偏离了真正的神圣的临在的经验。

有许多理由表明为什么理性主义由希腊和现代文化中的神秘主义产生出来。但我们不能深入地讨论它们,我们只能观察到它在 17 世纪末叶和 18 世纪大规模地出现。禁欲主义的新教团体及其领导者们也是启蒙运动的领袖。这发生于许多地方,只能在我所说的有关理性主义对神秘主义的关系基础上去理解。一个抓住了他们的统一性的词是“内在之光”。这个词来自中世纪神学中的奥古斯丁与方济各修会神学的传统,宗教改革时期的派别运动又重新恢复了这个词,许多美国的新教神学也以此为基础。内 319
在之光是每个人在他们自己之中的光,因为他是属于上帝的。多亏了它,他在神的道(话)对他讲述时,他能够接受它们。

第 2 章

启蒙运动及其问题

320

A 启蒙运动的性质

我们现在必须讲一下启蒙运动的基本原理。我们将不直接讲诸如英国的霍布斯(Thomas Hobbes,他实际上是生活在 17 世纪的)和休谟(David Hume)、德国的莱辛和康德、法国的卢梭(Jean Jacques Rousseau)和伏尔泰(Voltaire)这些 18 世纪的伟大思想家,而是描述一下启蒙运动的基本原理。我们的学术生活大多是以这些原理为基础的。

1 康德对自律所下的定义

我们将讨论四个主要的概念,而不深入地探讨它们的应用内涵。第一个概念是“自律”(autonomy)。为了阐述这个概念,我将指出康德在 18 世纪后半叶是如何理解它的。康德把“启蒙”(Aufklärung)定义为人克服他的不成熟性——就他对这种不成熟性负责而言。他指出,不成熟性是指人没有别人的指导就不能运用他自己的理性。这种不成熟性是由我们自己造成的,其根源在于他没有别人的指导就没有决断和勇气去运用理性。理性的自由运用是启蒙运动的本质。这是对自律的意义的非常恰当的描述。康德指出,如果一个人有一些无论什么类型的保卫者,不管它们是宗教的、政治

的或是教育的保卫者,他都会生活得非常的舒适。但是康德提出自律理论的意图是叫人们离开在别人指导下所得到的安定生活。在康德看来,这种安定生活是与人的真实本性相矛盾的。 321

这是在康德理论中自律这个概念的意义。他可以说这是启蒙的基本原则。理性的自律在每一个人之中。对“自律”一词需要做某种解释。autonomy(自律)一词由两个希腊文构成,一个是 autos,意思是“自我”,另一个 nomos,意思是“律则”。自律的意思就是对一个人自己的律则。这个律则不是在我们自己外边,而是在我们之内作为我们的真实存在。这个词的希腊文来源清楚地表明,自律是与武断或任意性相对立的。自律不是没有律则的主动性。康德在指出人的意志的本质特征是理性的律则时,就强调了这一点。从这一点的任何偏离都损害到人的意志的这种本质特征。律则是内含于人的理性结构之中的。人的活动的理性方面和实践方面都包含有律则。它涉及知识,也涉及技艺,涉及人的个性的发展,也涉及社会的发展。任何属于人的本性的东西都内在于他的理性结构中。人是自律的。审美的实现(艺术作品)、认识的实现(科学探索)、在成熟的人格中的个人的实现、在正义的原则中的社会的实现等等所依据的律则,都属于理性,并以在每个人理性之中的自律为依据。

我必须警告你们不要对自律做某些歪曲的说明。例如,新正统运动(neo-orthodox movement)的一些神学著作攻击自律原则,说它是对上帝的反叛。他们把自律与个人的任意性和武断相等同。他们在做出这样的解释时就歪曲了自律的意义。人的自律并不反对上帝的话语或上帝的意志——这种歪曲似乎认为上帝的意志是与人的被创造的善和善的实现相对立的。我们可以把自律定义为人回忆到他所具有的、他自己的被创造的善。自律是人在其精神活动的一切领域中都在理性律则里生活。许多启蒙运动的哲学家把自律与神的意志等同起来,也不批评这种等同。但是对个人来说,自律意味着有勇气去思考,意味着有勇气使用人的理性力量。我们去看与自律相反的词,即他律时,这就变得更加清楚了。 322

他律(heteronomy)一词也来源于两个希腊词,heteros 的意思是“疏离的”或“异己的”,nomos 的意思是律则,这样,整个问题就非常清楚了。包含任意性和武断的是他律,而不是自律。为什么?因为如果我们一定要服从于一个异己的权威,即使它是从上帝来的,这也要与我们自己的被创造的善

良意志相对立,并使我们自己服从于不是在我们之内的纯粹理性的东西,如我们的期望、追求或快乐的原则等。因此,我们在异己的权威上寻找安定感,它使我们因为害怕受处罚或掉进不能解决的问题而没有勇气去运用我们的理性。这样,我们就得到一个惊人的结论,即他律归根到底是企图逃避恐惧,不是借助于勇气,而是服从于给予我们安定感的权威。在这种意义上,他律间接地借助于快乐原则,并否认了我们自己的理性结构。例如,康德在弗洛伊德和现代心理治疗之前就深知宗教的他律也使人服从于异己的律则——无论他律与教会有关,还是与《圣经》有关——并且,人服从于这种律则是为恐惧所驱使的。这意味着他们归根到底是为快乐原则所驱使、不服从人的理性结构的被创造的善。

在这种意义上,一切宗教权威都可能变成他律的。当然,在他律转变成为神律(神的律则)时,这种他律的性质就消失了。神律包含有以《圣经》和教会作证的、对圣灵在我们之中呈现的、我们自己的个人经验。非常有趣的是,加尔文在他讲话中这么强调他律的权威性,但他清楚地说明只有当圣灵作证时(*the testimonium Sancti Spiritus internum*),《圣经》才是我们的权威。在这种内在的证明缺少时,《圣经》的权威就没有意义。这时候,服从于它的权威仅只是一种外在的服从,而不是内在的经验。人在自律中遵循上帝

323 在我们自己的存在中所培植的自然律则。如果我们在《圣经》和教会中体验到这种律则的真理性,那么,我们仍然是自律的,但同时在我们中有神律的方面。如果我们没有这种体验,那么,我们在权威的服从中就像仿效不成熟的人借着避开对惩罚和危险的焦虑以追寻安定感。自律在知道它依靠于神时就是神律,但是没有神律方面的自律,就降低到只是一种人文主义了。

在我们的时代,他律已经被破坏了,这是一件危险的事情。人们总是寻找他律的安定感,人们的群体尤其是这样。教会他律的破坏意味着人的群体跑到其他的他律中去了,如跑到集权主义体制、宗派的狂热或基要派的狭隘观点中去了。因此,人们把自己与当代的自律思想的整体发展隔开了。

从这些原理出发,你就可以了解为什么启蒙运动是一切革命中最伟大的革命之一。从社会观点上说,启蒙运动是一场资产阶级革命。但从精神上说,它是人的自律潜能超过不再令人信服的他律的革命。但是,在这一点上,你们不要误解我的意思!由于中世纪的人们生活在这些传统中而没有批评它们——恰如我们呼吸空气而不知道在呼吸空气,因此中世纪传统在

当时仍然是神律的。但到了中世纪末叶,人们的心灵对此提出问题,这就产生了一个大问题。教会的反应是运用它的一切力量,以他律的方式去镇压这些好探究的头脑。在教会传统的气氛下,这些好探究的头脑不再是舒适的,并且不再能把它看成是自明的了。这样一些事情随之发生。人知道了他的激进提问的力量。那么我们应做什么呢?难道我们应当尝试去压制自律思想,就像教会用宗教裁判所所做的那样?或者做一些别的事情?我们应当尝试在自律之中找出神律的方面,即宗教方面,但又不削弱自律思想吗?这就是施莱尔马赫与黑格尔企图去做的。这个问题今天仍然存在。我们不能放弃自律,但我们也不能在空洞的自律中生活。因为这样我们就处于由错误的权威和集权势力所给予的安定感的危险之中。

324

* * *

提问:①在你的神律定义中,你提到由《圣经》和教会作证的、内在神灵呈现的经验,你愿意更充分地描述一下这个圣灵,以便我自己认识它吗?如果它是自我证实的,那么,一个人如何培养或达到这种圣灵呢?

解答:这是一个神学和劝告的混合问题。让我说一件事情。显然,如果我们说圣灵在我们之中运行,这是由我们证实的。但用什么别的东西可以证实它呢?如果用什么权威去证实,那么,我们为什么要承认那个权威呢?因为圣灵告诉我们去承认它。这样我们就又回到圣灵去了。例如,这是加尔文的想法,当他说到《圣经》的权威就用这种方法。只有通过圣灵证实《圣经》的内容,《圣经》才可以成为权威。《圣经》才不只是外在的权威。但是,在加尔文神学的这一点上有一个问题。这是圣灵证实《圣经》的特殊内容吗?如果是这样,则证实是在读《圣经》时发生的,或者圣灵是证实《圣经》本身,则在证实之后,《圣经》本身不是就成为权威了吗?这是后来在加尔文正统神学中占有主要地位的理论。而且从此以后,也成为路德派的观

① 按照蒂利希的习惯,他要求学生在开讲之前向他提出问题,由他回答。他的回答总是把这个主题的历史方面和系统方面交织在一起。编者选择了少数问题和回答,以便蒂利希深入地对这个问题进行阐明,并保持当时的课堂气氛。

点,因此也变成整个正统主义的权威原则。我可以重复一下我前面说过的。如果圣灵证实《圣经》本身,对特殊内容不做任何考察,那么,原则上任何人都可以写一本神学。这把我们引导到非重生的神学(theologia irrogenetorum),即那些不是重生的人的神学。但是如果圣灵所证实的是特殊内容,那么,你必须在阅读《圣经》的任何时刻用生存的方式领会《圣经》的内容。你至少必须参与到圣灵在你之中运行的过程中去,并证实《圣经》信息的真理性。但是你也可以问,如果圣灵是自我证实的,我要做什么才可以接受到它?这个问题不能回答,因为如果我在回答它时成功了,我就将给你一种方法去强迫上帝降临于你。但是上帝摧毁任何这种方法,甚至像他摧毁我们的道德的自我正确性一样。可以给予的唯一回答是对生活的影响保持开放——生活的影响可以来自他人,来自读《圣经》,或来自参加教会的圣事,或来自爱的行为——通过这些影响,上帝可以在我们之中运行。在聆听和等待之中,我们可以体验到圣灵,但除此之外就不能说什么了。完全没有有效的方法强制上帝降临于我们。

2 理性的概念

现在,我们讲另一个同样重要的概念,即理性(reason)的概念。在这里,为了使我们过去的形象纯洁化,也需要做一些语义的澄清。这是一个很难理解的概念。并且,我只能采取有限的步骤去解释这个词的意义。

的确,这个问题的意思不是讨论我们通常所说的理性和/或启示的含义。如果我能够使你们在没有清楚地界定这些词语的意义之前绝不去讨论理性与启示的对立,那么我这一讲就不是徒劳的了。在通常的语言中,理性是受到高度尊敬的。但是它的意义比在启蒙运动和西方世界以前历史中所理解的理性意义狭隘得多。在今天,生意人的计算、自然科学家的分析、工程师的构建工程表示了理性的意义。这三个方面的活动决定了理性的概念。因此,用这种现代的理性概念去作为启蒙运动对理性意义的理解,从历史上说是不正确的。当我们说“理性时代”时,并不把理性限制于它的现代用法的分析和综合的意义上。

326 我将区分四种不同意义上的理性概念,并逐一加以讨论。

a. 普遍理性(Universal Reason):理性概念的第一个意义是指普遍的逻各斯。Logos(逻各斯)是希腊语的理性。这个词的另一个意义是“话语”,

在赫拉克利特和斯多葛派的哲学中,逻各斯的意义既是话语又是理性。希腊人问道,人的话语和人的语言如何能够把握现实?他们的答复是,逻各斯是任何被创造物的原则和普遍形式,既在作为整体的实在之中,也在人的心灵之中。当人使用话语时,因为它能把握实在,所以它有意义。其反面也是真实的。实在把握人的心灵,所以人能够说到和说明实在。

这是理性的逻各斯概念。这个概念在基督教神学中作为首要的原理一再出现。它是一切实在物中的次序和结构的原则。正如第四福音所说:“万物是借着祂[即逻各斯]而造的。凡被造的,没有一样不是借着祂造的。”(约 1:3) 逻各斯是上帝借着祂创造世界的原则。这是一切古典神学的基本观点。实在与心灵有一种逻各斯结构。作为实在与心灵的一种结构,逻各斯包括我们的知识力量,我们的伦理的认知或良心,还有我们的审美直觉。这些是逻各斯在我们之中的一切表现(康德写作纯粹的或理论的理性批判和实践的理性批判,新康德学派加上审美理性的批判作为第三个批判,把实践理性与理论理性联系起来)。因此可以举例说,理性和逻各斯在一棵树中,也在人中,人给树以名称,并描述在每一棵个别的树中再现出来的“树性”。这种描述之所以可能,只是因为在这棵树中有人们可以用自己的心灵去把握的结构,或者,因为这种把握是相互的,人的心灵为那棵树的构造所把握。

宇宙曾经为理智力量、神的根据所创造,而且因为宇宙曾由理智创造,理智就能够把握它。我们可以用理智来把握世界,因为它曾经由理智来创造。世界有一个结构。这个道理在哲学和神学中都同样是真实的。这个理性概念用在神学和哲学上是没有矛盾的。在一切神学中都有—种必然的逻各斯因素。任何不了解世界的逻各斯结构的普遍性,也不了解逻各斯的理性意义的神学,就变成了一种粗糙的理论,也不能成为神学。当这种逻各斯因素在神的学问(theo-logy)中消失时,神学就变成一种狂热的对《圣经》段落的反复诵读,而没有努力去了解他们的意义。 327

我们刚才所描述的是一种二元论的异端邪说的特征,即他们把创造与救赎分离开来,并把它们放在相互对立之中。创造包括逻各斯。如果救赎与创造对立,上帝就与他自己相对立。因此我们有一个善的上帝和一个恶的上帝,即救赎的、善的上帝和创造的、恶的上帝。教会在最初的几个世纪差一点为创造的善良性的斗争所摧毁。即是说,为作为整体实在的逻各斯

结构的斗争所摧毁。教会最后克服了这种使人们接受二元论的诱惑,认定这是一种魔鬼的引诱。它之所以是魔鬼的引诱,乃是因为它把神性分裂为善的上帝和恶的上帝,这种异端邪说不断地出现在基督教中。它在新正统派的较早时期中特别强烈。^①

但是同样情况出现在其他不大精致或不大有教养的体系中。存在主义著作中有许多这种二元论的异端邪说,它描写这个“问题”,但并不给予“回答”,即把这个世界留给魔鬼去管。

b. 批判理性(Critical Reason):理性的逻各斯概念在18世纪不是最重要的,虽然逻各斯确实是赞颂创世荣耀的虔诚信仰的前提。毋宁说理性概念的第二含义,即批判理性才是更有效果的。在批判理性的名义上,这种道路是为转变这个世界的法国革命所准备的。在这之前,美国革命发生了,在宪法中把宗教方面与理性方面结合起来。这是它伟大的地方。但是在法国革命中,因为与天主教的斗争,理性变得激进,甚至发展成反宗教的。它对教会和国家的他律权威所控制的制度都进行了摧毁。

我们必须了解批判理性是什么。批判理性不是基于哪一种行为更有利而决定去做这一件事、不做那一件事的计算的理性。毋宁说它是一种充分的、激情的、革命的、以正义原则的名义着重于人的本质的善。革命的资产阶级为反对封建制度和权威教会而斗争。不像我们现代的分析 and 批判的理性,它有一种对实在的逻各斯结构的激情信仰,并深信人的心灵可能透过转变社会而重建这个结构。因此我们可以与称它为批判理性一样,称它为革命理性。因为这种批判的、革命的理性的宗教深度,它克服了封建秩序下人们屈服于国家和教会的他律的偏见。它之所以能够这样做,是因为它以真理与正义的名义说话。启蒙运动的哲学家是非常有激情的。他们不是实证主义者,他们对只收集对革命纲领没有意义的事实不感兴趣。他们成为他们所感到的、在他们心中的神圣逻各斯所给予的激情的殉道者。如果东方和西方有更多这种革命的理性,将是一种好事情。在俄罗斯和美洲,它都会被对事实的实证观察所压制。没有那种在心灵和现实中表现神圣精神的逻

^① 蒂利希对巴特的一本小书《上帝的人性》(*The Humanity of God*)所代表的思想上的明显变化表示高兴。他把这种转变解释为一种有希望的标志,表现出他希望克服把救赎的上帝和创造的上帝对立起来。而且也是一种着重点的改变。这种着重点的改变与蒂利希自己的思想总是从人的处境出发是相接近的。

各斯的激情。

c. 直觉理性(Intuitive Reason): 因此,我们就讲到了第三种理性概念。我称它为直觉理性,它为一切哲学家在一切时期中以某种方式所使用。从前,直觉理性与柏拉图的本质的直觉理念是同一的,特别是与善和真的普遍本质的理念相同一。现在我们有另一个词说明它。我们称它为现象学的。现象学是一个哲学学派,它最后回到柏拉图主义,并在中世纪哲学,或许在方济各传统中找到其根源。它的基本假定是,人的心灵有力量去直觉那本质。在这个时刻注视一个红的物体,一件红色衬衣或衣服,心灵可以体验到“红”(redness)的本质。红的本质出现在一个特殊的物体中,并且能为心灵所把握。我称这个理性为直觉理性。

今天,理性与直觉被认为是相互对立的,但他们不应当是对立的。直觉 329
理性是一种非分析的理性,但它用描述来表现它自己。在了解生命和精神的
结构上,我们必须用这种描述的方法。直觉理性意味着注视意义,试图去
了解它们,而不把客体分析为心灵客体或物质客体。这是另一种理性。当
我们在特殊的東西中看到普遍的東西、不问分析的問題或关系的問題时,我
们一直使用直觉理性来说明世界。我们在这一讲中是讨论意义的问题,我
们是在讨论直觉理性的领域,这就像柏拉图在他的早期对话中一样。当他
试图去讨论什么是美德、勇敢或坚韧时,他就是使用直觉方法。这是在柏拉
图早期对话中最为清楚的。当我们需要去知道什么是坚韧时,我们先找一
些例子,由语言的某种普通意义所带引我们的例子。我们比较这些例子,从
这些例子中,我们最后得到一个普遍概念,它包含不同的例子,并显示出它
们的同一性所在。

在现代哲学中,这被称为现象学的方法。这种方法是一切人文学科所
绝对必要的。要了解文学、神学或哲学的意义,都依赖于对这种方法的应用。
哲学上,胡塞尔(Edmund Husserl, 1859—1938)在1900年前后所著的
《逻辑研究》(*Logical Investigations*)^①中重述了这种方法,但不是发明了它。
他是存在主义的前驱者。这个事实使我们感到兴趣。存在主义已经被普遍
接受,但不是它的前驱者被普遍接受。我们发现一些精神分析学的哲学家
起初接受存在主义作为他们的哲学基础,但后来又回到现象学(phenome-

① *Logische Untersuchungen* (《逻辑研究》), Halle, M. Niemeyer, 1900.

nology, 或直觉理性), 承认如果没有现象学的方法, 存在主义就无话可说。

330 d. 技术理性(Technical Reason): 这就使我讲到最后一个理性概念, 讲到它在今天所占有的优越意义, 即技术理性。技术理性把实在分析为它的最小元素, 然后由这些元素构成其他事物, 构成大一点的事物。我们看到这种理性在爱因斯坦(Albert Einstein)的著作中以数学物理学形式起作用。在爱因斯坦那里也有直觉理性的强烈因素存在。爱因斯坦企图描述在他的思考过程中直觉因素和分析因素之间的关系。除两种因素之外, 还有批判因素, 它体现在爱因斯坦的政治活动中。在这里他按照 18 世纪对理性的理解而行动。他知道按照理性如何理解正义, 但是他在科学发展中当然是用另一种理性。他也知道理性的逻辑斯特点。在一本已出版的爱因斯坦与我本人讨论上帝观点的著作中,^①爱因斯坦说, 实在的结构的奇迹是他说的神(the divine)。这在一半的意义上是我说的逻辑斯概念。

这样你们就明白了, 技术理性的最主要代表是知道理性的其他方面的。技术理性的力量在于它的分析实在以及由这种分析而构造工具的能力。使用技术理性的一个极端例子是逻辑实证主义。它所讲到的只是分析, 它主要是用以制造其他工具的工具。我们不当轻视技术理性。我们大家都依赖技术理性而生活。特别是神学家不当轻视它, 如果他们愿意仍然作神学家的话。甚至在论证中所运用的思想的分析形式也必须保持纯粹。在讨论中, 我们应当不以情感代替逻辑, 或者用接受他律的宗教权威以代替逻辑。我们必须像那些不知道其他理性形式的人一样使用逻辑, 同样充分地 and 严格地使用逻辑。只是我们要在知道我们所说理性有四种基本形式的前提下, 才去使用它。

3 自然的观念

下面我转而讲述自然(nature)的概念。鉴于 18 世纪一直进行的自然主义(naturalism)和超自然主义(supernaturalism)的斗争, 对这个概念的研究是十分必要的。超自然主义神学企图用自然主义用来改变传统的相似工具去拯救传统。因此我们必须研究, 在这场争论中的自然概念究竟是什么

^① 参阅 Paul Tillich, *Science and Theology: A Discussion with Einstein* (《科学与神学: 与爱因斯坦讨论》), 载 *Theology of Culture*, New York, Oxford University Press, 1959。

意思。我可以用我自己的切身经验告诉你们,我最早对神学做科学研究的一件事情是研究施莱尔马赫之前的自然主义与超自然主义的概念——它是我用以取得在大学授课资格的论文(Habilitationsschrift)^①。由于这个研究,我得以洞察在这次讨论中自然概念的错综复杂性质。这影响了我的思想发展。 331

我区别了两种基本的自然概念,即自然的质料的概念和自然的形式概念。质料概念(the material concept)指自然中的事物,通常是指次于人的或非人的事物。这就是我们通常称之为自然界的東西。这是物理学、生物学、植物学等等所研究的一切实在事物。自然的形式概念(the formal concept)指人的存在,但人的身体当然也属于自然的质料概念:人的身体与任何生物的身体一样是自然的。但人的身体包含不同的因素。它有心灵或灵魂。从作为心灵或灵魂的人的存在就可以推论人的历史。因此自然与历史处于矛盾之中。

当我们提出问题——自然是否会堕落,是否能被拯救,或者当我们走进自然界,或当我们讨论自然界是否只是我们控制的对象,服从于我们的技术活动,或者人是否能与自然界交往等时,我们讲的都是自然的质料概念。在这一切的说话场合,我们指的是自然的、物质的概念。但是也有一种完全不同的概念,这是一种甚至更有神学意味的概念。它是“自然的”(the natural)的概念。它从希腊思想引申出来,来自希腊文的 *physis*,它所指的是生长(growth),其反义词是 *nomos*(律则),它是由人的意志所产生的某种东西,诸如社会制度、约定的规则与法律。它不是由自然产生的,而是由人们转变这种生长的东西所产生的任何事物,都属于这一类。这个区别可以帮助我们更好地了解从苏格拉底、犬儒学派哲学家(the Cynics)、享乐主义者(Hedonists)以及斯多葛学派以后的各哲学批判学派所提出的社会批判主义。他们的自然法概念认为,我们有内在与生俱来的东西,是他们批判社会中一切专横东西的根据。

在从古希腊到中世纪、甚或直到17世纪的西方世界的所有文献中,你 332

^① Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität, dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher (《施莱尔马赫之前的超自然神学中的超自然概念,它的辩证质量和同一性原则》), 1915.

可以看到“自然法”这个词,它很少意指“物理的规律”,即由物理学所发现的规律。它通常意指理性的规律,特别是道德规律和认识理性的规律,即逻辑的规律。这一切均称为自然法,它是人的真实本性。我在前面讲到的逻辑各斯的规律,既包括人之外的自然界,也包括人的自身。它是由创造所给予的,因此被称为自然的。

为了使关于自然或自然主义的神学论述成为有意义的,有必要区别这两种自然概念。与我们刚才讨论的自然的东​​西的概念有关系的,有两个其他的概念,这就是非自然的东​​西(the unnatural)和超自然的东​​西(the supernatural)。非自然的东​​西只是对某种特定的东​​西的本性的颠倒。另一方面,超自然的东​​西不是被认定为非自然的东​​西。可以认为超自然的东​​西具有更高的力量,并比自然的东​​西更有价值。它与自然的东​​西这个领域有冲突,并且可以进入其中的较高领域。超自然的东​​西既与外界自然相冲突,又与人的心灵和精神活动相冲突。人的心灵或精神(spirit 中的 s 应小写,以别于大写表示的“圣灵”)属于自然的东​​西的世界,而不是在物质的东​​西之中,但它是在自然的形式意义之中。人的心灵由于它可以使​​用语言和制造工具,而超越于自然的和物质的意义。

超自然的东​​西这个概念引起一种神学问题。我们说有一个比人的领域在力量上更高、也更有价值的领域是什么意思?超自然的领域与人的领域相冲突是什么意思?在什么意义上,冲突这个概念是说得过去的?如果上帝与上帝所创造的自然的东​​西相冲突,这是否会引导到在神性之中有魔鬼的分裂?上帝与什么东​​西冲突吗?如果有冲突,在什么意义上才可以这么说?这些问题是一切神学、包括现代神学都必须去研究解决的。这些问题是黑格尔和施莱尔马赫的问题,他们两人都企图提出一种超越于自然主义和超自然主义的神学。在现代神学之中,不管我们是讨论上帝论、基督论、救赎论(soteriology),还是讨论终末论,都包括这些问题。

4 和谐的概念

333 现在我们讲第四个概念,和谐(harmony)的概念。这个概念是启蒙运动基本信仰的一部分。在我的用语中,我可以把和谐叫做启蒙运动的终极关怀。一切启蒙运动的哲学家都直接地或间接地、明显地或内涵地使用这个概念。他们都在这个原则的指导下构建他们的体系。我们首先要对它做

语义学上的说明。今天讲的和谐可能有一种音乐的含义,它是已经存在的,而且是应该存在的。但是它也可以变成一种坏的形容词,意思是“不俗”(nice),当我们说“一个不俗的一团和气的家庭”时,就是这个意思。当然,这个意思理解的和谐不是启蒙运动的伟大哲学家的终极关怀。

启蒙运动哲学所用的和谐概念是一个矛盾的概念。这意味着它必须总是用“纵使”这个话来对它做界定。古代的毕达哥拉斯学派哲人讲到普遍和谐,也讲宇宙的和谐,纵使每件个别的事物和个别的人似乎是各走各路。但这一切有一种包罗万象的和谐。希腊文 *cosmos* 我们译作宇宙,它原来的意思是美与和谐。毕达哥拉斯学派哲人为音乐的和谐找到了数学公式。他们相信声音的和谐是由星球的运动产生的。因此他们说到许多天体构成一个宇宙的和谐,每一天体有一种不同的声音,而一切天体在一起构成一种和谐的声音。如果你去除这些观点中半诗意的神话学的因素,你就可以说它们有一种对实在的普遍的、令人欣喜若狂的解释。当然,毕达哥拉斯学派哲人也知道,在实在中有一种分裂,奇数与偶数的分裂就是这种分裂的表征。奇数代表善,偶数代表恶,因为奇数是完满的。奇数是完成了的,而偶数则可分,因而是未完成的。对一切希腊的思想来说,完成的东西是善的,而未完成的东西是恶的。

和谐的概念也包括在柏拉图主义和基督教的天意观念中。柏拉图是第一个从哲学上把天意作为中心概念的人。天意也是基督教神学的基本概念,甚至基督徒的日常生活中也以它为基本的观点。基督徒的日常生活很大程度上为天意所决定。普通的基督徒在他们生活的动荡中,从他们对天意的信仰找到一种最后的安定感。但是天意这个基督教的基本观念在启蒙运动时期世俗化了。在这个时期就用和谐一词来表达这种世俗化。

基督教的天意这个观念并不包含上帝从前就已经安排好了每个事物、334
现在他坐在他的宝座上睡觉、世界则自行运行这种机械论的意念。宗教改革思想家就竭力反对这种对天意观念的歪曲。应该说,天意的意思是上帝在每一时刻都在创造和指挥历史中的每一事物,使它们在上帝的天国中达到最后的完成。因此你就有了“纵使”的因素。尽管人是有限的,尽管人从上帝异化,上帝还是决定每一时刻,因而在它之中,对终极的体验是可能的,因而在历史的善与恶的整个过程中,神的目的将最后占上风。天意并非机械地运行,但它指挥和指导着世界的事务。对个人来说,天意意味着在时间

过程中的每一时刻,有一种达到上帝国的可能性。这是基督教的概念,它对宗教信仰徒和每个地方的基督徒都是如此重要。预见一点点事情——这也是里敕尔神学的一个基本概念。

甚至当天意观念在启蒙运动中世俗化了的时候,它的某些特征还被保留着,特别是“纵使”这个因素。基督教强调尽管有“罪”和错误,有些在历史中有意义的事还是可以在上帝的天意指导下办到的。启蒙运动的哲学也保持着这一方面,他们把这个观点运用到一切生活领域中,世俗生活中对这一点的最清楚的表达是在经济学方面。这由经济学的曼彻斯特学派(the Manchester School)的亚当·斯密(Adam Smith, 1723—1790)在其和谐观念中表达出来。这个观念说,尽管每个人可能被对利润的兴趣所推动,每个人都是从追求利润出发,但到最后,生产与消费的整个目的是按照某种隐蔽的规律而终归要达到的。这个观点加上许多条件,也成为美国资本主义理论的基础。存在着这种对和谐的基本信仰。尽管生产者、卖主、买主相互斗争着,每个交易都是追求最大的利润,或是为了做到最好的生意,但某些经济学的规律将在这些追求的背后发挥作用,使一切相关的人都得到最大的利益,整个社会也将得到满足。

335 当然,历史已经表明,这个似乎神秘的利益和谐的规律,在经济生活上追求利润的社会中的个人背后起作用。它有助于消除一直到18世纪还在一切西方国家中存在着的贫穷。没有这种对隐蔽的和谐规律的信念,这个曼彻斯特学派的理论就不会被提出,并像它已经起的作用那样运行。

在政治学上相同的原则也是有效的。按照启蒙运动哲学家的观点,民主政治预设如果每个人按照他们自己的推理办事,那么一种对一切人有利的普遍的共识,或一种大多数人的意愿就可以形成。因此,少数人应该准备承认,大多数人的意愿就是全体的真实意愿。Volonte generale(公共意志)——这是卢梭的神秘概念,他把公共意志和全体的意志(the will of all)区别开来。多数人并不代表全体的意志,因为有反对的意志,但它代表公共意志,这种真实的意志追求达到作为整体的集团的最高利益。

我们现在立刻就可以看到这种和谐的信仰所产生的结果。如果没有这种和谐的信仰,民主政治就不能运行。因为少数人会不接受由多数人做出的决定是有效的。在有些南美洲国家,这种情况有充分的事实证明。一个民主的多数人出现了,组成了政府,但不为军队领袖所喜欢。这些领袖发动了暴

动,推翻了政府。这是否定民主政治的主要特征。当没有和谐的信仰,即在对多数人决定的天意的有效性没有信仰的时候,民主政治就是不可能的——我在日本时,日本知识分子时常要我讲一下民主政治的宗教基础,因为他们有相似的问题。他们也有一种民主政治,但他们知道,当强有力的少数人不愿接受公共意志,即不接受天意的和谐时,民主政治就受到很大的威胁。

我们也运用相似的概念于教育领域中。要使人们具有承认在民主政治中的和谐原则的政治成熟性,就必须有教育上的准备。教育可以发展每一个人的潜在能力,以期最后由此产生一种对善良社会的信仰。启蒙运动时期的人们就是由于这个信仰的引导而建立前所未有的公共学校的。以前只有上层阶级的学校和教会学校。在这些学校中,人们服从于教会的讲道和教学。但启蒙运动建立了一批公共学校,它们变成了文化的中心——当我初来美国时,我发现这里人们是多么严肃地在从事教育,比我所知道的任何欧洲国家都更为严肃地从事教育。对此我是有点惊异的。美国出现这种情况的理由是他们对和谐的信仰更为强烈——无论如何,公共学校是在启蒙运动哲学的影响下建立起来的。

336

在那时,甚至上帝也被描绘为一位教师。他们相信上帝分阶段地教育人类,在这个伟大的世纪,即 18 世纪,启蒙的世纪,成熟性已初露曙光的世纪,上帝已最后达到了他的教育目的。莱辛(1729—1781)对这个观念做了古典的表达。莱辛是德国诗人、哲学家、神学家,德国启蒙运动最伟大的代表。他的小书《论人类的教育》(*The Education of the Human Race*)对教育问题做了古典的阐述。^①这本书或许会使你对启蒙思想有比其他事物更为深刻的理解,他是从生命的感受这个观点来说明启蒙思想的。

和谐原则得到运用的另一个领域是认识论,即知识的理论。非常清楚,洛克(1632—1704)和以后的一切经验主义者都发展了这一方面的观点。在这里,有一种信念,即我们将找到一种方法,使从现实中得到的一些杂乱无章的现象在我们的心灵中产生一个有意义的实在形象,使知识与行动成为可能。这就预定了在我们之中起作用的是和谐的规律。我们的兴趣是要注意许多经验主义者如何得到和谐规律,如何教条式地确信这个规律是在

^① *Lessing's Theological Writings* (《莱辛的神学思想》), Henry Chadwick 译, Stanford, Stanford University Press, 1957.

这一方面起作用的。

337 在哲学上最深刻地表述和谐观念的是莱布尼茨(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716)。他是德国哲学家。德国和欧洲的哲学很大程度上是依赖于他的。同时他是足够伟大的,所以他现在是被当代分析哲学家热烈推崇的哲学家。因为他有用逻辑计算描写一切实在的光辉思想!莱布尼茨使用了“和谐”一词,并讲到使实在的活动在一切领域中成为可能的“预定和谐”(pre-established harmony)。这个观念的哲学背景是笛卡尔将广延的事物或 *res extensa*(广延之物)与思维实体或 *res cogitans*(思想之物)分隔,提出了两者之间可能交往的问题。对这一问题的回答是存在第三个实体,即上帝。在上帝之中,灵魂与肉体的交往就产生了。我们的灵魂与肉体没有直接的交往。我们的思维可以在神的根据中通过身体与心灵两者的超越统一体的中介而影响我们的身体。

莱布尼茨以一种有趣的方式落实这个观点。在哲学史中,你们了解到了单子(monads)。这个词在希腊文中的意思是“单一”。单子相互之间不能交往,它们被肉体互相分隔开来。但是我们作为个人的单子可以相互说话。这是如何可能的?这只是由于你与我两者可以回溯到由神的根据所决定了的预定和谐。莱布尼茨在下列的说法中表达了这个思想:“单子没有窗和门。”这个说法意味着个别的人是关闭在他们的自我之中的。这个单子理论被解释为——我想这个解释是正确的——它以象征的方式说明了中世纪的社会共同体分解为近代的原子式社会。

这个问题总之是:“一个存在体与另一存在体的交往如何可能?”对此的解答是通过我们个别生命后边的预定和谐。每一个别的单子,你和我都有整个宇宙在它们之内。每一个别的单子都是一小宇宙。我们每一个体均以不同的清晰程度体现这个宇宙。我们被假定为去把它发展到最大可能的清晰度,但从潜在地看,我们知道和占有任何事物。潜能的发展是每一单子的无限的工作。这是莱布尼茨的观念,也是他对和谐概念的形而上学表述。虽然这个理论使我们似乎有某种异想天开的感觉,但它对启蒙运动的思想 and 以后的哲学均有巨大的影响。

338 在新教中,我们有这种和谐概念的宗教对应物。新教的观点是宗教或基督教不需要一个可以解答一切问题的中心权威,不管这个权威是公会议,还是教皇。另一方面,教会召开多次宗教会议就是对和谐原则的表达。因为当

时流行的假定是,参加一次公会议的大多数人的意见就是对圣灵的表达。当然新教也有一个权威,就像日后所谓的一个形式的原则,即《圣经》。《圣经》能通过圣灵而影响每一个别读者,这个观念是对和谐原则的表达。和谐原则在《圣经》的个别读者背后起作用,使一种普遍的和谐和教会的存在成为可能。尽管新教有许多不同的宗派和神学的冲突,但他们仍相信有新教主义(Protestantism)这个东西的存在。的确,除了世界教会联合会之外,没有一个可以看见的统一体的形式,新教是分裂为各个教会与教派的,但仍有可能把新教与东正教、罗马天主教、人文主义以及一切其他的宗教区别开来。有某种统一性,这就是和谐原则的表现,但它是伴随着“纵使”的限定条件的。

通过说明这一切和谐原则的运用之后,我希望你们能够明白,当这个作为中心的超自然的权威被去掉时,实在中的个体化的实在体与它们之间的冲突仍然存在,因此唯一可能的回答只能是:在宗教与文化中,在经济学和政治学中,在认识论和物理学中,仍有一种预定和谐存在;它间接地产生的东西,据假定,是由神的干涉或者由例如存在于中世纪罗马教廷中的一种内在于历史的、联系一切的权威所直接产生的。这种超自然的权威现在为和谐原则所代替。这就引导到另一个问题:如果这种和谐不发生作用怎么办?这是一个存在主义的问题,它开始于 19 世纪初的浪漫主义的第二时期,一直贯穿 19 世纪和 20 世纪。

在大多数知识分子——他们是我们的知识生活的承担者——之间,仍然有这类与和谐概念同一的、似是而非的乐观主义。我们在弗洛伊德主义和马克思主义中都发现了它。我们在通常的民主的人文主义中也发现了它。我们在经济学和政治学所谓的自由主义的每件事中也发现了它。但是,它与 18 世纪的和谐原则是不同的。许多事情发生在这一段时间中。过去一个半世纪的神学发展都在寻求对这一问题的解答,这个问题是:假如和谐原则不起作用怎么办?

*

*

*

提问:请在你所定义的普遍逻各斯意义上的理性与和谐的启蒙运动概念之间做出区别。

解答:这两个概念不属于同一层次,因此难以做出区别。但我可以讲一下这两者之间的关系。理性的逻各斯类型是指实在就其本质特征而言的理智的和意义的结构,而和谐概念则是指现实存在物的运动状态——即是说,它是指时空中的各种趋势和谐地结合起来的方式。和谐的情况是:尽管个人有其任意性,但历史运动的普遍过程是肯定的和有意义的。所以,简略地说,我们可以认为逻各斯是按实在的本质特征说明其形式结构,和谐则说明时空中的存在物的带有模糊性的运动状况。更简单地说,一个是结构,另一个是动态的运动。

提问:你曾经讲到启蒙运动的关键理论之一是人的心灵与永恒的逻各斯的和谐。这个理论与无限在有限之中的浪漫主义理论在哪些方面相似或相异?如果它们是相似的,那么,在什么程度上浪漫主义在被康德摧毁之后又回到了基本的启蒙运动学说?

解答:在这里,有一个完全不合于事实的前提。我已经指出,启蒙运动的关键学说之一是人的心灵与永恒逻各斯的和谐。我想,你一定是对它做了一百八十度的误解了。我真正说的是,启蒙运动的和谐不是心灵的和谐,并且与我们现在称为和谐的东西没有关系。现在了解的和谐是指心灵的平静愉悦:坐在一个美丽的花园里,观赏花卉,感到一个人自己与自然界的和谐。这个提问也许表示,在我以前讲课时没有对这个启蒙运动的和谐概念
340 与它的感情化色彩做出充分的说明。因此,我必须再做尝试。

和谐是一个矛盾的概念。你不是和谐的。在你的心灵中完全没有和谐。你不是与上帝处于和谐中。你与上帝对立,你与上帝做斗争。尽管如此,在你的背后命运或天意仍然指导现实走这样的一条路,最后还是把你引导到最好的结果。这意味着尽管发生了一些事情,你仍被带回到上帝那里,或带回到你自己。在启蒙运动时期,和谐原则只能按这个“纵使”的条件去理解。最好是想一下经济学的曼彻斯特学派的学说,以求得到说明。卖主与买主都为他们自己的利润而斗争,最后达到一种短暂的均衡。它带给整个社会以最大的利润。个人只想到他自己的利益,但是整个社会服从于“纵使”。因此我们有这样的想法,私人的恶是公共的利益。虽然你很贪婪,你只给你的卖主你应当给的,而不会多给一便士。但这个卖主也以同样的情感对待你,并与你斤斤计较。但在你背后的和谐通过天意的指导而发挥作用。这就是天意的矛盾。命运或上帝,或者黑格尔、马克思所说的辩证

过程做了你不知道的某种事情。虽然你是贪婪的,不与人协调,但最后的结果对有关各方都是最有利的。我还可以在其他领域中举几个例子。例如在民主政治中,尽管在政治斗争中相互辱骂,候选人做出的承诺他从来没有意图去兑现,但有一种“公共意志”出现。虽然没有人知道生活的真正意愿是什么,但经过民主政治的过程,社会的真正意愿都出现了。在投票选举完成时,大多数人的决定代表整体社会的真实的普遍意志。

因此,和谐观念与令人愉快没有关系。它的意义也不在于人的心灵与永恒逻各斯是同一的。启蒙思想完全没有这个观念。它只有这样的观念:理性,即理性的逻各斯类型,给人以正义的基本原则。如果这个正义的基本原则被破坏了,就像启蒙运动认为正义在封建社会中被破坏那样,启蒙运动就以属于人的心灵的自然法的名义对社会的侵犯展开斗争。但是,在这里没有人与上帝的神秘的结合,没有尼古拉·库萨的哲学中的无限与有限的统一。 341

在这个提问中有一件事是对的,那就是:神秘主义与理性主义不是对立的。但是理性主义是从同一性的基本神秘主义原则——即真理的结构呈现在人的心灵深处的原则中产生的。在提问中的这一点的确是对的,的确有这样一种关系。但是没有启蒙运动的哲学家会接受斯宾诺莎的哲学。他们全都拒绝斯宾诺莎,但斯宾诺莎却是库萨的尼古拉和西方世界的神秘主义传统的真正继承者。对伏尔泰、卢梭和其他启蒙主义代表来说,主体—客体相联系的结构是决定性的。但是他们承认在人的自然结构中有一种对正义的认识。他们在这个正义的名义下可以对社会中被扭曲了的东西展开斗争。

B 启蒙运动中的人的态度

在说明了启蒙运动的四个概念——权威、理性、自然与和谐——之后,我们将讨论启蒙运动中的人的态度、这些启蒙运动的发展的伟大承担者的态度以及这种态度迄于今天的影响。

1 资产阶级特征

首先让我们做一个社会学的说明。启蒙运动中的人是资产阶级分子。Bourgeois(资产阶级)是一个法文词,它相当于德语的 Burger,意思是“生活

在城市墙内的人”，这种人不同于中世纪的人，他们精于计算并具有理性。在中世纪，人的自我信任、自我意识和自我评价并不依据于他的理性——最广义的理性——的力量，而是依据于他应付由一种超越的命运把他放置于其中的处境之能力。中世纪的人，无论是帝王还是乞丐，或者在这两极生活之间占有一个地位的人，在社会中都具有其特殊的地位，而每一地位都与终极实在有直接的关系。帝王的作用是统一遍及已知世界的基督教徒的团体，而乞丐的作用是给予人们展示其仁慈行为的机会，并因而有助于拯救那些人的灵魂。在这两极之间的每个人也同样感到占有一特殊的地位。这便是社会的等级制秩序——同时表现在天上和地上的、一个人在另一个人之上的神圣秩序。这个概念来自伟大的神秘主义者亚略巴古人狄奥尼修斯（纪元 500 年左右）。它由经院哲学带进中世纪，以表示每个人在其一生中所占有的地位；它不仅是表示教会等级，而且也表示世俗的、政治的和社会的等级。这种等级制度在路德宗教改革后的结果就是天职的概念。每个人由于神的召唤（vocatio），都有一个上帝给他安排好了的地位。他将停留在那里，而不打算冲破这个环境。

中世纪这种由上帝安排整个生活的垂直方式与启蒙运动时期资产阶级社会在水平线上竞争的生活情形是截然相反的。资产阶级为了控制整个现实，就要去分析并改造它。在他的劳动中处于一个水平线上是决定性的，他需要用精密的计算去控制它。作为生意人，他必须精密计算；否则他就会失败。这种计算意味着他必须超越他现在碰巧发现自己所处的地位。他并不接受现状。这又要求对现实有所认识。远远超越他的有限地位的现实必须得到了解，以便去计算和控制它。一个人必须预计到自然是有序律的。现实具有某种可计算的模式。所以资产阶级有一种计算的态度。在资产阶级看来，自然和现实作为一个整体是按一种有序律的模式构造出来的。他们必须依据于这种模式，因为这种模式使他的企业决策成为可能。

2 一种理性宗教的理想

因此，必须破除与现实的计算模式相冲突的非理性因素。这意味着必须去掉宗教的非理性因素。资产阶级需要有一种理性的宗教，这种宗教认为上帝处于整个生命过程的背后。上帝创造了世界，以后世界就按照它自己的规律运行。上帝不再进行干涉了。每一种干涉均意味着可计算性的

丧失。这种干涉是不能接受的。一切特别的启示均在否定之列。

因此,一切生活的边界线概念都被抛弃了,因为它们打乱了人与现实之间关系上的计算活动和控制活动。举例来说,人的死亡作为人控制现实这个进步思想的干涉力量被抛弃了。对死亡的古典理解是处于一条垂直线上的。它认为人的生命从永恒中来,并要回到永恒中间去,这个规定不适用了。在资产阶级的神学讲道中,18 世纪以前的罗马天主教对死亡的讲道就不再存在了。帕斯卡尔和耶稣会士之间的巨大冲突就包含有资产阶级社会对在讲道中去掉死亡、罪和地狱的胜利。耶稣会士站在资产阶级社会一边。耶稣会士在当时给资产阶级一个很好的理论去打破古典神学的由神决定人的死亡概念,而转到人世间的死亡概念。由死亡和最后审判而引起的传统威胁就被抛弃了。它们被认为都不是很好的体验。给人们讲到死总不是一个好滋味。在现代的美国社会中,人们也避免讲到死。人不是死,只是他过去了。死对进步的社会不是恰当的。人的死意味着人的控制和计算的结束,也意味着内在世界的终极目标。

对原罪的观念的批评是一种更为强烈的打击。这不仅是对与天堂故事的讲道相关的、具有迷信味道和有文本做基础的理论进行的很有道理的批评,而且也批评了这个理论与这个地球上的处境的进步与改善有冲突。现代人文主义思想大多仍然在这个批判上追随启蒙思想。当尼布尔成功地攻击了这个流行的人文主义观点时,就成了神学上的伟大事件。当然,他得到了我们生活于其中的 20 世纪存在主义思想的支持。除了这一点以外,人的处境的进一步改善仍然是非常得到人们关注的问题。

对地狱的恐惧也不为人们所考虑了。对死亡的恐惧实际上是对地狱的恐惧,因此这个概念也不存在了。它的象征意义也不再存在了。主张这种观点的结果是它的对立面也不存在了。不仅天堂的神话的象征,而且神恩概念本身也不存在了。神恩是来自人的自律活动之外的一种活动,因此康德认为它是某种他律的东西的表现。因为由于它从外边来,就削弱了人的自律力量。那么康德所谓的理性宗教(reasonable religion)还剩下什么呢?① 在这

① 参看 Immanuel Kant 的书 *Religion within the Limits of Reason Alone* (《单纯理性限度内的宗教》), T. M. Greene 和 H. H. Hudson 译, New York, Harper & Brothers, 1960 (中译本:香港:汉语基督教文化研究所, 1997。——编者注)。

个理性宗教中,祈祷也被取消了,因为祈祷使一个人涉及超越于他自己的东西。启蒙运动时期的人们严重地怀疑这种关系。康德说,如果什么人在祈祷时感到惊奇,他就会有羞怯的感受。他感到,一个自律的人控制世界,又具有理性的力量,但被发现在从事祈祷,这就是不够高尚的。

因此,有限性、失望、焦虑以及神恩这些人的生存因素被放在一边,留下来的是对进步的信仰,对与实在一道存在的超越的上帝、在创造了世界之后就不干涉世界运行的上帝的信仰。留在世界上的是具有道德要求的人自身的力量,用资产阶级的正直与安定所解释的道德。灵魂不朽也留下来,它即人在死后还可以进一步发展的能力。

3 常识道德观

启蒙运动的人的道德观的基本因素是宽容。启蒙运动时期的资产阶级的人是能够宽容的。他们之所以了解宽容,是由于在宗教战争中的感受。他们非常厌恶宗教战争中的屠杀和破坏——在三十年战争(1618—1648)中,德国有一半人民被杀害——这种厌恶使他们拒绝教会的绝对要求。宽容精神也许首先是由宗教改革提出的,但是直到血腥的宗教战争已经证明了不可能把这些教会重新统一起来,才由世俗政权把它们接收过来,强制教会接受宽容原则。

除了政治上的原因之外,接受宽容原则的第二个理由是因为宗教改革时期各宗派的灵修运动(spiritualistic movements)的兴起。它们着重强调对每个人自己直接与上帝交往的信仰。没有人与上帝相交往的一种形式有权利反对人与上帝交往的其他形式。在美国人的宗教生活中也有许多与此相似的感受。与每个人可以直接与圣灵联系相比较,《圣经》与宗教传统都成为次要的了。

接受宽容原则的第三个理由与世俗国家的兴起有关。因为国家超越于教会之间的分裂,所以国家变得越来越世俗化了。国家不能与这些教会中的任何一个相认同。但是一个有趣的问题被提出来了,这是由洛克清楚说明了的。这个问题是:能不能有完全的宽容?例如,当他们原则上是不赞成宽容的,特别是当他们掌握权力时,他们能对天主教会宽容吗?洛克说“不能”。不能对天主教会实行宽容原则。他认为对无神论者也不能实行宽容原则。因为整个社会的道德体系是以信仰作为道德律的赐予者和裁判者的

上帝为基础的。如果这个信仰消失了,这个道德体系就瓦解了。在这里,我们就看到了宽容原则的基本局限性,甚至对它的积极支持者也有这种限制。

我们现在是在讨论由洛克论宗教宽容的著作做了古典表述的、作为 18 世纪资产阶级社会生活态度的一个因素的宗教宽容。我们指出了宗教宽容有其 17 世纪的经验作背景。17 世纪可怕的宗教战争差不多毁灭了欧洲。当明显地表示出新教教会或天主教都不可能得到决定性胜利时,世俗国家必须干预,世俗国家不与任何一个宗教团体相认同。对不同宗教传统的宽容是在这种残酷的、破坏性的宗教战争经历中成长起来的。这种战争总是最为残忍的,因为其他战争以特殊方式表达它们的无条件的关怀,而宗教战争以其终极性表达它的关怀,但是终极关怀不是与宗教战争等同的。这样产生的结果是宗教以其最坏的形式魔化了。

在我们生活的 20 世纪也有相似的现象。一些准宗教团体进行战争,因为它们出于对其具体而特殊地表达其终极关怀的、绝对的、无条件的信仰,总想整个地消灭他们的敌人。在一些国家之内和一些国家之间的法西斯主义和共产主义之间的战争,以及在西方的自由人文主义和东方一些集权主义之间所进行的、贯穿冷战时期的专制独断精神,就是这种现象的现代形式。我们在其中看到了由于恶魔似地把某种有限的事物提升到绝对的有效性所产生的恐怖。我称它为恶魔似的,是因为一些个人和国家占有和摧毁阻挡他们的任何事物。因为这是在有限基础上做的,他们自己也最后走到自我毁灭。这就是魔鬼行为的辩证法。魔鬼行为起初于具体宗教领域表现他们自己,在法国,表现为天主教与胡格诺新教信徒(the Huguenots)之间的战争,在欧洲其余部分是天主教与新教团体之间的战争。任何一方面都不知道这样的事实,即上帝比任何他表现出来的特殊形式更为伟大。了解这种情况,宗教宽容观念应当提出来并为世俗政权所支持,就是可以理解的了。世俗国家从宗教狂热中拯救了差不多快被毁灭的欧洲,宗教神秘主义的每个人与上帝直接接触的观念,为宗教宽容原则提供了支持。就所讲的宽容观念来说,它不是无限的宽容,有如我们所说的,至少洛克就把天主教与无神论者排除在外。天主教被排除,是因为它原则上不主张宽容;无神论者被排除,则是因为他们根本否认宗教宽容的基础。

我们现在讲资产阶级道德生活的另一特征,即纪律的因素。整个资产阶级文化的基础是压制封建时期的贵族专制制度所允许的那些因素。这种

道德纪律的意义部分地回到加尔文主义。加尔文主义本身从一个城市——日内瓦——中成长起来,在这个城市中纪律是基本的。在贵族社会中,至少是在上层阶级中——也在农民中,有如 17 世纪荷兰农村景色画家的作品中所表现的——接受生活中的快乐,表现于色情游戏的更原始的生命力,追求提高对生命冲动感受的陶醉,追求在古希腊艺术中的美感和自然界的壮丽。有些人持有一种更带贵族气味的立场,他们就有更大可能表达一切形式的高贵生命力。贵族不仅是大地主,而且是中世纪和中世纪后期城市带有贵族气派的人。

在资产阶级社会中,这一切均被否定了,一部分以宗教的名义,另一部分——这些总是相互依赖的——是以资产阶级社会秩序和经济结构需要的名义所取消的。这一切都是通过以劳动改造现实来加以约束和压制的。资产阶级的劳动要求有纪律和自我控制能力。这是以另一方式与新教相联系。新教已经取消了修道院式的苦行主义。路德、加尔文和其他一切宗教改革家摧毁了修道院式的苦行主义,不认为它是真实的宗教生活秩序,这是对修道制度的一个重大打击。但是后来在新教中禁欲主义以另一形式恢复过来。这是一种内在世界的修道制度,而不是外在世界中的修道制度。在劳动的禁欲主义下,劳动人民制造技术工具以改造现实,并服务于人类。韦伯(Max Weber, 1840—1920)这位伟大的德国社会学家描述了这种内在世界形式的新教禁欲主义。^①上帝之国这个观念对加尔文思想是如此重要,它被认为其真正意义在于以改造自然界而造福人类。

在这种观察下,我们就可以解释诸如为什么对工人实行十四小时工作日,但只得到最少的、仅能维持生活的工资,而工厂主甚至工作更艰难,工作时间更长,才能得到利润等情况。因此劳动、纪律、自我控制构成资产阶级社会伦理原则的核心。资产阶级社会的经济存在得到为了上帝之国而实行内在世界的禁欲主义这一理论的支持而变得巩固。

研究这种资产阶级自我约束的伦理原则瓦解的具体案例是很有教益的。当这种原则瓦解时,整个体制开始崩溃。我们对 19 世纪德国的经济历史的研究表明了资产阶级社会的逐渐胜利究竟发生了一些什么事情。德国

^① *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (《新教伦理和资本主义精神》), New York, Charles Scribner's Sons, 1930.

资产阶级的胜利被推迟了,因为德国封建力量的统治比法国、英国、荷兰、比利时都长,但最后到 19 世纪末叶,德国资产阶级也取得了胜利。人们在这里可以看到下述社会学规律在起作用,虽然这些规律还不是严格的,因为人们的自由还可以改变它们。首先,大公司与企业的生产者通常服从于严格的劳动纪律。在第二代,这种纪律还继续着,但是现在处在更奢侈的基础上了。然后第三代就享有—种更高的生活水平,变成大家所知道的美国的花花公子了。在德国,他们追求生活的奢华,表现在生命力的感官享受上。在艺术形式上,他们也许会珍藏绘画,建造豪华寓所。这种用以分析资产阶级社会的三代人的规律表明,当压制没有更进一步加强时,当同时存在—种奉献于劳动的禁欲形式时,你就开始感到这个社会的栋梁已分崩离析了。

4 主体感受

“眼泪”这个词是我们在 18 世纪的文献中经常遇到的。每个人都哭泣,每个人都失望或快乐得失声哭叫。在描写快乐的场面时,人们流泪,他们不能自制。这是什么意思?这是理性的世纪,也有伤感的情怀。这两者如何联系在一起?有一种两极的联系点。对任何在人们的理性原则实现之后所得到的事物,他们流泪了。理性主义者认为情感因素应被排除于理性之外。情感与生活中的重要事务,如资产阶级的工业生产和产品推销等,是没有关系的。所以当情感被排斥于理性之外、并不服从于逻辑的准则时,其结果是他们走向狂热,最后发生各种各样不能控制的情感发泄。这也发生在 20 世纪的人们之中。因此在思想领域中完全是理性主义者的人们,其个人生活却堕落到了不能控制的情感主义之中。如果人是可以分为两个部分的,即分为理性主义的人和情感主义的人,其结果将是在他们的情感中没有理性存在。当情感主义与无知联系在一起时,一种危险的情景就发生了。349 在美国发生的危险之一是冷战宣传造成了一切无知的情感冲动。有一天,它会在错误的道路上爆发,并对民主制度造成破坏。这就是从麦卡锡主义(McCarthyism)到它的当前流行形式的一切法西斯主义运动的危险性。我们也应该认识到,如果哲学家们只停留在对逻辑做逻辑探索的封闭圈子中,不走进相关的生活领域,他们就脱离了我们生存的现实,而走到联系情感主义和无知的运动中去了。

C 启蒙运动的内在斗争

现在我们必须说明一下启蒙运动本身之内的斗争。看一下这些足以了解同时期的神学发展的情况是十分重要的。在启蒙运动中有冲突,但我们对这个时期通常有的灰色形象却完全是不真实的。实际上,启蒙运动时期比我们所想象的灰色形象要丰富得多。在历史中没有一个时期会被认为是实实在在地铁板一块的。如果我们去看文艺复兴时期,并认为南巴伐利亚(Bavaria)的每个农民都是16世纪文艺复兴的承担者,我们就是在想象一件可笑的事情。整个欧洲只有几千人在推动着文艺复兴运动。这几千人对这个形势有所理解,并成为走向未来的引导者。所以无论是文艺复兴时期或是以后的各个时期都不是铁板一块的。

在启蒙运动时期,有连续不断的地下运动。说它们是地下的,是因为它们只偶然地清楚表示出其本来面目,即对当时的现状进行反抗。但是这些反抗的运动并未占有真正的统治地位,他们不能阻挡资产阶级的最后胜利,在理智生活上,在资产阶级社会至为重要的经济生活上,在政治革命上,在宗教影响上,都不能阻挡。他们没有战胜启蒙运动的乐观主义和进步主义的态度。尽管如此,当胜利的资产阶级发生内部冲突、并为20世纪的新形势开辟道路时,这些地下运动依然存在,并且登场露面。我们必须提到它们,也是因为它们在以后的神学讨论中起了重要的作用。

1 宇宙的悲观主义

我首先提到的是在整个启蒙运动时期都存在的宇宙悲观主义(cosmic pessimism)的地下活动。这是对自然界的灾难性事件的反应。18世纪的神学家的态度是什么?我会称之为目的论的乐观主义(teleological optimism)。Telos来自希腊文,意思是目的或目标。这种观点对神创造世界的目的有一种基本的乐观主义看法。上帝的目的是什么?它是如此地创造一个宇宙,使一切事物都会为达到人的善而一道运行。启蒙运动神学家在描写神的智慧时,总是把上帝描绘成为一位奇妙的工匠,他制造一台可能是最好的机器,使人达到光荣和幸福。上帝为了这个目的而制造太阳和月亮。他注意

到太阳晚上不发光,以便人可以睡眠。在每一件最小的事情上,人们都可以看到上帝为人类创造一个可能是最好的世界的智慧与善良。每一事物都是合于目的论的,有一个为了满足人类需要的目的。人们为什么不应当是乐观主义的和力求进步的、并享有上帝为了人的善良而以他的智慧所创造的一切事物呢?

但是就在这个时候,有的事情发生了,那就是 18 世纪中叶的里斯本(Lisbon)地震,压死了许多人。这次灾难与 20 世纪的许多恐怖事件相比,我们会以为没有多大意义。但是在那个时候,只有较少的人具有较高的文化,即是说,对人类有较高的估价。这件事产生了巨大的震动。里斯本地震有六万人被压死。在那个认为上帝是按照为人服务的目的而创造世界的时期,这是一个不可想象的大灾难。这个事件部分地造成了 18 世纪对乐观主义和进步主义的动摇。它也以一种戏剧性的方式象征着每个人所知道的事情在任何时候均可能发生,但它可以轻易地被掩盖起来。

351

看一看哲学家如何被震动是很有趣的。这是大大影响了歌德(1740—1832)的青年时代的事件。法国启蒙思想运动的代表伏尔泰(1694—1778)于地震后写了带有深刻的悲观主义色彩的小说《老实人》(Candide)。它的结尾有一个忠告,叫人们归息于他们的田园,与世界历史的恐怖灾难断绝关系。

这样的事件并不能阻止资产阶级社会的不断进步。这件事之后不久,就产生了 19 世纪的进化论观念。无论如何,这种悲观主义是潜在的,它可以作为一种有影响的哲学运动而走到前台来。后来的谢林^①和叔本华(Arthur Schopenhauer, 1788—1860)就是这样的哲学家。但是启蒙运动时期占统治地位的哲学基本上是乐观主义的。莱布尼茨在他的神义论(theodicy)原则中以最有特征的形式将此表达出来。theodicy 这个词由两个希腊字组成,theos 的意思是神,而 dike 的意思是正义。因此,神义论的意义是“在世界上存在许多恶的情况下论证上帝的正义”。

但是莱布尼茨的神义论比用于启蒙运动时期的乐观主义哲学要深刻得多。他的思想是说,如果上帝将创造一个有限的世界,他就不可能克服与有限性相联系的限制。上帝必须接受这些有限性的限制,因而有各种各样的

^① 谢林(Friedrich Schelling, 1775—1854),德国哲学家,后期提出天启哲学。——译者

恶随着创造世界而发生。这是他必须进行的冒险。因此,假定上帝在创造一个完全的世界,那么,自然而然地,他创造的是一切可能的世界中最好的一个(the best of all possible worlds)——就像我们的世界实际上所是的一样。这个短语成为一个标语。当悲观主义抬头时,这句话就成了一种用于讽刺的话了。看一看里斯本吧,六万人死了,他们会说这是一切可能的世界中最好的世界吗?这是一种反应。但这当然对一种伟大的哲学是不公正的。这种情况经常发生。对黑格尔就发生过这种情况。莱布尼茨真正意味着的是,这个世界不完全是善的,但是如果有一个世界存在,那么这就是最少恶的世界。或者说是可能的世界中最好的,因为上帝不能创造一个绝对善的、有限的世界。那就是说,有限性在它自身中就有恶的必然性。

352 这个基本的哲学问题在 19 世纪的所有神学家的理论中均有所反映。他们将处理神义论的问题。上帝创造的这个世界是善的,但因为它是有限的,这世界就不能是完满的。莱布尼茨的短语被挑出来,受到歪曲,并借此以恶毒的讽刺来反对他。

2 文化的恶

另一个问题是资产阶级社会如何取得进步?一些启蒙运动时期的哲学家,特别是卢梭(1712—1778),在这里看到了一种非常有趣的矛盾。卢梭在他的第一本著作^①中讨论了这样一个问题:科学与艺术对社会道德有积极的影响吗?这个问题本身是由科学院提出作为学术征文的内容的,卢梭的论文得了奖。这个问题本身就指出,某种对文明的赞美持怀疑主义态度的论调已在法国社会的知识分子当中成熟了。卢梭的回答是否定的,他说艺术与科学对道德和人类的快乐都没有贡献。艺术与科学所真正做的是推进非道德思潮,这种非道德性不是在我们经常使用这个词的狭义上,而是在伦理发展和道德敏感的广义上说的。毋宁说是它们的对立面,即助长反伦理发展和非道德敏感性。

卢梭断言,在新的社会状况下,少数人的快乐的增长成为多数人处于悲惨状态的基础。他不只是想到资产阶级社会,而是考虑到了自原始时代以来文明的整个发展过程。与以前的时代相比,科学与技术生产率的增长已

^① Discours sur les sciences et les arts(《论科学与艺术》), 1750.

在社会中产生了“占有者”(the “haves”)与“非占有者”(the “have nots”)之间的更尖锐的划分。卢梭认为,以前的时代变成了“失去的天堂”,看来像是进步的文化变成了否定的状况。这种状况来源于私有财产的确立,这是以前时代所没有的。因此,卢梭对18世纪法国革命以前的政治经济状况做了生动的描述:一方面是奢侈与懒惰,另一方面是被剥削状态和悲惨的生活。因此卢梭对文明促进道德进步的信念提出怀疑。文化进步是善的吗?不是!现代社会的进步,是因为它与我们后来所说的高贵的野蛮人的自然状态相比,有艺术与科学才是好的吗?许多人附和卢梭的观点,说不是,因此让我们回到原始的自然状态。 353

卢梭这些观点表明他是双重的先知。在他的政治著作中,他是法国革命之父与资产阶级社会的代言人。没有人像卢梭那样有力地并有代表性地预示了法国革命。但是由于他对文明的进步持批评态度,又成为浪漫主义的先驱。浪漫主义时代紧随着启蒙运动时代,并力求战胜它。有趣的是,卢梭同时是两个时代的代表。的确,卢梭是启蒙运动的伟大的完成者,同时又是它的战胜者。在英国是休谟,在德国是康德,在法国是卢梭。他们作为启蒙运动的代表和完成者,又在某一方面同时是它的战胜者。因此,我们已经讲到启蒙运动的内部斗争。卢梭的观点是特别清楚的。法国革命之父同时是浪漫主义的先驱。

3 个人的恶

另一个问题被提出来了。如果我们有一个基于买卖双方的交换社会,人的欲望就必然引起并致使这种买卖关系成为可能。因此,在启蒙运动和资产阶级品德教育中的反清教徒原则就提出来了。如果每个人都应劳动,没有人应当去买工业产品并使用它,那么,不久之后,就没有劳动好做,而整个生产体系就垮台了。因此,提高人们对货物的欲求,不仅仅是善良的,而且是重要的。这样的结果就是提出享乐原则作为进入资产阶级社会的动力,以反对原来的加尔文主义的和带有禁欲主义色彩的早期资产阶级劳动原则。用一个公式表达就是:人们可以说私人的恶是公共的善。我们会看到这如何由英国的曼德威尔^①的理论表示出来。

^① 曼德威尔(Bernard de Mandeville,1670—1733),英国哲学家,伦理学家。——译者

354 我们必须谈谈有关资产阶级社会禁欲时期之后发展的幸福论(eudæmonism)的哲学前提。我们经常使用“唯物主义”(materialism)一词,今天被用于冷战宣传,因为共产主义者被认为是唯物主义者。把这个词用于宣传的人不为这个词的意义操心,一想到这个词的意义,他们的宣传热情就降低了。这是一种可怜的状况!但是在学术研究上,我们必须尝试找出唯物主义的真正意义。

有许多不同的唯物主义形式。例如马克思主义的唯物主义是完全不同于18世纪的法国唯物主义的。后者是一个特殊类型,即本体论的或形而上学的唯物主义——这是马克思以最大的热诚反对的观念之一。但是18世纪有一位哲学家对此做了很有价值的研究,因为一直到现在,神学伦理学还与他提出的一些观念做艰苦的斗争。这位哲学家的名字是爱尔维修(Helvetius, 1715—1771),这个名字的拉丁文意思是Swiss(瑞士人)。爱尔维修是法国人,唯物主义的代表。他的观点是,人用以作为行动指针的唯一原则是自爱(self-love)。他不想对什么是自爱做很详细的分析,但认为自爱的基本意义是谁也不会为了事物本身而对之有所欲求。爱尔维修的心理学是:任何人爱事物只是为了他自己的快乐。区分善与恶的道德良心的观念是没有基础的。良心是由惩罚产生的。所以他提出下列观点:“在免于惩罚终止之处,后悔就开始了。”这句话的意思是,仅当你受到惩罚时,你才后悔你所做的事情。但当你不受处分时,就没有后悔了。从心理学上说,这句话在很大程度上是真实的,但它并非总是真实的,而且它在原则上不是真实的。按照爱尔维修的观点,最伟大的人是那些具有最大的热情、并有力量去满足热情的人。即使每个人在教育、机会和天分上是平等的,也会有热情上的差异,这种热情的力量会在世界上造成所有的差异。

355 热情力量的因素是启蒙运动的最重要的秘密因素。这种力量大多数被压抑着,而处于被掩盖的状态。马基雅弗利^①的学说在18世纪就像在前两个世纪一样,是一种禁忌,并非因为他的观点是错误的,而是因为那些按照他的原理行动的人压制了他的理论。一切可能的权力形式,甚至下毒和暗杀都是被允许的;只要求助于意识形态上的安慰,认为对国家是善的,都可

^① 马基雅弗利(Machiavelli, 1469—1527),意大利文艺复兴时期政治思想家。——译者

以采用。一切政治家都是马基雅弗利式的人物,但是他的思想没有被他们公开表达出来。如果他们表达了他的思想,他们自己的权力就会被削弱。唯一有效的办法是你可以这样做,但不要这样说。所以为争取权力而斗争是 18 世纪的一个真实的不公开因素。19 世纪的哲学家仍然做马基雅弗利所做的,不仅在外交政治方面,而且在更普遍的形而上学形式上。这就是尼采的“强力意志”(will to power)观念的意思。尼采揭露出启蒙运动的真相,把这种权力因素公开出来。他是 20 世纪存在主义哲学的主要先驱之一。

当然,在这个基础上,宗教被否定了。传教士的权力是以群众愚笨的信任感为基础的。尼采也必须否定教会,因为教会谴责热情是一种罪恶。而对尼采来说,具有最大的热情就可以完成最多的事业。最终为所有人做得最多的、真正伟大的美德,是热情的美德。宗教与这些每个人均可接受的热情和欢乐相对立;宗教要求压抑,所以要抛弃宗教。

4 基于非道德的进步

揭开了启蒙运动的掩盖,一种魔鬼的自然主义就兴起来了。但它在 18 世纪结束之前不能充分表现出来。这种魔鬼的自然主义大部分表现在性观念之中。在英国,它以更富哲学味的形式表现出来;进步以非道德性为基础,也以否定伦理原则为基础。爱尔维修的学说也有这个观点,但它由曼德威尔以哲学形式表述出来。与经济学的曼彻斯特学说相似,他主张由于经济交换的必要性,对整个社会来说,如果每个人均按照他自己的快乐本能行事,就可以达到最好的结果。进步依赖于那些对豪华生活有巨大的欲望、并有能力为他们自己购买奢侈品的人。如果我们记住,这些观点是在英国长期压抑人们的快乐追求的清教徒主义的土壤上提出来的,就可以对当前出于经济的必然性而颂扬追求奢侈生活所引致的内在冲突有所领悟。如果这些放纵于奢侈生活的人群不存在了,一切社会进步就会垮台。如果否定了特权与社会地位,经济就会倒退。因此,这样的命题就提出来了:对奢侈、荣誉和社会地位有欲求的、有权力的个人的私人的恶,是保持整个资本主义社会机器运转的力量。 356

如果我们研究这些事情,就会看到,18 世纪的社会绝非铁板一块。问题是我们要知道存在主义对人的困境的分析,有一部分在启蒙运动时期就隐蔽地存在着,已准备在稍后走到前面来。

D 启蒙运动的完成者和批评者

现在让我们研究前面已指出的、作为启蒙运动的完成者和战胜者的三个人,即卢梭、休谟和康德。

1 卢梭,法国革命,浪漫主义

我想对卢梭是法国革命之父不需要做进一步的说明了。他的原理引导了美国独立和法国革命。它是自然理性的原理。它是我所称为的批判理性的运用。批判理性归根到底是从斯多葛派理论中引申出来的,它使卢梭成为法国革命的哲学家。它是对和谐的信仰的运动,和谐说明多数人的意志是社会的真实的意志,是对社会最好的东西。但是在卢梭的理论中也有别的自然概念。你们记得,我说有两种自然的观念,即质料的和形式的。自然的质料概念指人之外的自然界,但它包括人的身体。形式的概念是指,举例来说,人的自然精神。卢梭作为法国革命之父,在他把自然与理性等同起来的时候,就是使用自然的形式概念。他是从一种人类的原始天堂般的状态,即原始共产主义状态的观念引申出他的自然的和理性的东西的想法的。他没有用过共产主义一词,但却说到在野蛮人中“没有私有财产”。在这里,自然以前理性的(*prerational*)形式存在,以一切存在者在一起的自然共同体的形式存在——这是现在所说的一种自然产生的生态学(*a nature-produced ecology*)。在那里人是整个自然界的一部分。这种想法为我已经讲到的伤感情绪所加强,渴望回到自然界。你能在凡尔赛宫(*Versailles*)对此找到说明——如果你去访问小特里亚隆宫(*Petit Trianon*)的话,那里是为表现牧羊人和牧羊女的游戏而修建的。在这些给人以深刻印象的建筑中表现出卢梭主义。人们能够看到两种理性概念的奇怪结合。有一种为法国革命奠定哲学基础、也为美国宪法提出基本原则的批判理性;但与此一道也有对人之外的自然界的浪漫主义的伤感渴望。他相信,“自然的和理性的东西”在文明之前的几千年就已经体现出来了。由于卢梭思想的这个第二方面,作为法国革命基础的启蒙主义哲学就为后一时期的浪漫主义所克服了,所以我们看到卢梭是18世纪理性原则的完成和克服。

2 休谟, 宗教史, 实证主义

我现在讲第二个思想家, 在他的哲学中我看到了启蒙主义的完成和克服。他是英国的休谟(1711—1776)。洛克的哲学表达了启蒙运动思潮的古典形式, 休谟则是它的终结。休谟在他的认识论中批判了启蒙运动思潮对理性主义原理的信赖。他在我们所称为理性的直觉概念和批判概念的有效性上削弱了信念的确定性。与此同时, 他还削弱了启蒙运动所依据的自然法的形而上学基础。启蒙运动神学的主要宗教概念是上帝、自由与不朽。休谟以他基本的认识论的怀疑主义削弱了这些概念。他代表批判启蒙运动思潮的理性确定性的一种方式, 使这种确定性在英国像要受到致命的打击。休谟打败了现代人在不同意义的理性基础上解释一切生活问题的伟大企 358 图。在这一方面, 他可以被看成是我们称为现代哲学中的实证主义的出发点。

资产阶级已经在历次革命中克服了它的敌人, 现在已经增强了自己的权力地位。如果在这种情况下, 资产阶级用以取得权力的那些原理仍然有效, 则他们可能成为对胜利的资产阶级自身的威胁。因此, 批判理性就为实证主义地接受对理性做观察和计算所代替。这就意味着从启蒙运动时代的伟大思想家的批判激情到现代唯名论哲学的实证主义的伟大转折。究竟实证主义的意思是什么? 它意味着接受实证地直接经验到的材料本身, 观察和描述它, 不打算去批判它, 也不打算以它们为原料来建立一个构造性的体系。因此, 我们在休谟哲学中有了个转折, 通过休谟对康德的影响, 它对欧洲大陆哲学也发生了重要的影响。

这个转折的取向对三个国家的哲学都是十分重要的, 这三个国家就是对现代哲学发展具有带头作用的法国、大不列颠和德国。在卢梭时代的法国, 我们有一直到法国革命都为反对传统而战斗和奋勇前进的理性。法国是信仰天主教的, 而启蒙运动思想一部分是被共济会纲领(Freemasonry)的批判态度所培育起来的。甚至到今天, 它还使法国思想分裂为两个方面, 一是追随天主教的, 一是反对它的。法国教会和国家之间在 20 世纪初叶的伟大斗争, 在每一方面的激进分裂, 以及整个国家的内在区分, 这一切只有在启蒙运动对罗马教廷的权威系统进行斗争的主导思想之基础上, 才可以得到理解。启蒙运动不仅反对罗马教廷的权威, 而且反对它的思想内容。在

最近五十年的法国历史中,我们没有看到通过一种综合足以克服这种分裂的信号。甚至今天的法国也还是这个情况。

359 英国的情况是由休谟的实证主义态度决定的。休谟不打击国家教会(the established church),但是他打击你能由理性给予辩护的信仰。从理性的观点看,有一种彻底的怀疑主义批判基督教的一切象征,但没有那种发生在法国的激进的及可恨的打击。这也是今天英国情况的特征。我们在那里没有公开地互相攻击的两个态度,但是它们相互平行地发展,差不多互不接触。一方面,女王作为王国的象征,保护国家教会和它的一切传统及宗教仪式,但没有实在的权力。另一方面,大多数的知识分子走他们自己的路,并不真正打击国家教会,但是也不与任何它的传统宗教仪式系统相结合。没有进行综合的打算。这就是为什么大不列颠国家教会对系统神学简直没有什么贡献的原因。由于某种理由,这种观点并不相等地运用于苏格兰教会。但是法国天主教会,特别是它的某些辩护著作,却对神学做出了巨大的贡献。19世纪的德国神学也做出了巨大的贡献,因为它有紧迫的需要去找到一种综合。

在最近的日子里,英国发生了一件有趣的事。我是最近知道的,因为我也以一种方式卷进去了。伍尔威奇(Woolwich)的罗宾逊(John Robinson)主教写的一本书出版了。书名是《对神忠实》(*Honest to God*)^①。你们有人从《时代》(Time)杂志上读到这本书中的论宗教部分,无疑已经听说这件事了。我也是在主教送给我这本书之前从这本杂志中知道的。他发展了原产于德国处境中的一些神学思想,这些思想试图寻找出一种有关宗教传统和现代世俗思想间冲突的答案。罗宾逊引用了大量我的著作和朋霍费尔(Dietrich Bonhoeffer)的著作。朋霍费尔是被纳粹政权杀害了的神学家,他在监狱里写了许多信传出来。^②在这些信中,朋霍费尔研究了我在我的全部著作中说明了的相同的问题,即企图解决宗教传统与现代思想之间的冲突。罗宾逊的说明引起了许多反对意见,因为他的观点削弱了教会的传统主义。360 教会并不认真地注意使传统与现代思想达到一种结合的问题,以及向现代

① Philadelphia, The Westminster Press, 1963.

② Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison* (《狱中书简》), Reginald H. Fuller 译, New York, The Macmillan Company, 1953.

人说明传统符号系统的意义。因此,这本书就对教会产生了巨大冲击。当然,在英国的现状中也有一些少见的例外,例如,邓普尔(Temple)大主教企图采取大陆神学的某些基本思想。但是,总的说来,英国现状的特征是不愿意为了激进神学思想的缘故而牺牲它的以礼拜仪式建立起来的传统。因此,它没有对在现代人的生存中所包含的一些问题做出回答。

3 康德,道德宗教,根本恶

我现在必须集中研究德国。德国对 19 世纪和 20 世纪的新教神学,比任何其他国家做出的贡献都多。当然,我必须把瑞士包括在内。因为从语言上和神学上,瑞士都属于与德国相同的情况。例如,巴特在回到瑞士之前,有许多年在德国任神学教授。

对 19 世纪神学起了决定性作用的人,也许比黑格尔和施莱尔马赫起了更大作用的,是康德(1724—1804)。他是完成和战胜启蒙思想的三位伟大人物中的第三位。

康德在对一种哲学的认识论批判上是追随休谟的。该种哲学假定宗教上的上帝、自由和不朽诸概念可以由理性论证加以建立。这是不可能的,其基本的理由是,人是有限的,有限的心灵不能达到无限。19 世纪和 20 世纪的每一个人差不多都接受这种批判作为哲学的前提。你不会找到一位神学家不接受这个理论,或者修改它,并企图在康德给予自然神学以巨大打击之后,还想去挽救自然神学中可以挽救的东西。甚至像巴特这样坚定地站在古典传统基础上的人,也完全接受康德对自然神学的批判。

这种对自然神学进行批判的基础,是康德关于人的心灵的范畴结构(the categorical structure of the human mind)的学说。思想范畴和时间空间的直观形式构成人的有限性的结构,因此,这些结构只对了解有限事物的相互关系才是有效的。如果人超越有限事物和它们的相互关系,则因果性、实体、量、质等等都是无效的。这种情况的直接结果是你不能认为上帝是第一因或普遍实体。这些范畴对物理学或其他科学的计算是有效的,它们是一种前提。事实上,它们是以各个事物作前提。即使休谟批判这种范畴,在他的批判中也预定了这些范畴。尽管如此,你不能超越它们而有所前进。例如,因果性范畴是描写有限经验的相互关系。时间以其过渡性,即不能在一个时刻把它固定下来,而成为有效性的主要形式。如果你固定在这一时刻,

时间已经又逝去了。如果这些范畴不是使用在现象领域中,即那些不是出现在时空中的事物,这些范畴就完全不能使用。这意味着根据理性的结构把这些概念来运用于上帝、自由和不朽诸概念,像自然神学所做的那样,是不可能的。

这种批判是如此基本和激进,因而康德被认为是启蒙运动时期的整个理性神学的摧毁者。但是它有另一个含义。我平生所听的第一次哲学讲座是柏林大学系统神学家卡夫坦(Julius Kaftan, 1848—1926)讲的。我当时也许只有16岁,还在中学读书。德国没有学院,但是有一种中学,它让你一直读到18岁,这样你就可以直接进入大学。我让这次讲演迷住了,一直没有忘记它。这是一次非常简单的讲演,但是使人印象非常深刻,因为这次讲演中有许多真理。卡夫坦这时是康德—里敕尔神学学派的权威。他说有三位伟大的哲学家,有三个伟大的基督教团体:希腊正教的哲学家柏拉图、罗马公教的哲学家亚里士多德、新教的哲学家康德。现在单是这一点就是有趣的,因为现在在普世运动(the ecumenical movement)中,柏拉图、亚里士多德和康德可能走到一起参加天上的讨论。不管这将会是怎么样,说康德是新教主义的哲学家的基础是什么?真实的基础在于:他是最清楚地和最尖锐地看到了人的有限性、看到了人不能突破他的有限性的界限并超越有限性而达到无限的哲学家。

康德的范畴、时间、空间作为人的心灵结构的学说认为,结构给人解释有限的世界,但人不能超越这个世界。这个学说叫人在实在面前要保持某种谦逊的态度。这种谦逊的态度也可以在经验哲学中发现,而经验哲学只接受经验所给予的现象。但是康德的理论比经验主义的哲学具有更深刻的存在主义意义。

我们是有限的,因此就必须接受我们的有限性。新教神学的观念认为,我们只有通过上帝而达到上帝,只有神恩才能克服罪与恶。我们与上帝之间存在异化,不是我们自己,也不是很多的善功就可以拯救我们的。这些观念也可以推广到思想领域。甚至在思想领域中我们也不能出现在上帝面前。上帝一定会来拯救我们。这是与启蒙运动哲学的傲慢态度相对立的、非常基本的变化。启蒙运动哲学相信理性——一切不同形式的理性——的力量,把人直接地放在神的面前。按照康德的观点,可以说人们是在一个监狱中。康德把人放在一个有限性的监狱中。一切逃避的企图——神秘主义

和理性主义均以逃出有限性为特征——都是徒劳的。我们能够做的唯一事情是接受我们的有限性。康德的确是以这种方式在很大程度上表述了新教神学的态度。

但这能够是全部的理论内容吗？人除了有限性之外就没有其他的能力吗？如果人没有超越有限性的立足点，甚至哲学也可以谈到有限性吗？动物是有限的，但它们不知道这种有限性。它们没有在任何立足点上超越有限性。以后康德写了他的第二批判，即《实践理性批判》。这本著作说明道德律令的观念。他称它为绝对律令或无条件律令。这里就有了一个突破，不是在理论思想的领域中，而是依据于道德律令的无条件要求的经验。这个突破不是直接走到上帝。康德提出一种对上帝存在的论证，那是用他自己的批判方法，但并非真正接受上帝。不过，他说明了一件事，即在我们的有限结构之中，有一个无条件真实性的立足点。这个立足点就是道德律令 363 和它的无条件特征的经验。

所以我们关于上帝、自由、永恒生命都没有确定性，但我们可以确定是隶属于某种无条件的东西，那是我们能够名副其实地经验到的。显然，康德并不注意道德律令的特殊内容。在人种学方面接受的教育，足以让他了解各种文化之间在道德律令的内容上的巨大差异。但这种律令的要求形式，它的无条件性质，是不依赖于特殊内容的。因此，不是这种道德律令的内容，而是它的彻底形式，给予康德以突破的感觉。这种突破就超越了理论理性使人的心灵处于其中的、有限性的牢笼。

康德哲学的另一个理论冲击了他的同时代人，甚至像歌德这样的人也因此而超越了启蒙运动思想。道德律令的无条件要求给予了我们。但我们生活在时空中，没有把这种要求纳入我们的现实意志之中，虽然这种要求是我们本质的意愿，它使我们的意志成了真实的意志，我们现实的意志被颠倒过来。行为的原则，或如康德所说我们据以行动的道德准则，被颠倒过来。他称这一点为人的彻底的恶(the radical evil in man)。现在记住，启蒙运动最狂热地攻击基督教的是原罪，或如康德所说的彻底的恶，我则宁愿称之为普遍的不幸的异化(universal tragic estrangement)。彻底的恶意思是恶达到radix，在拉丁文的意思是“根”。彻底的恶是指在人的生存的根基上有一种人的本质意志(man's essential will)的颠倒。

康德的彻底的恶这个观念从启蒙运动观点来说就是不可原谅的罪。康

德因为提出了这个观点而受到激烈的攻击。但康德的观点后来为许多人所承认。他们更深入地讨论这一问题,使它成为存在主义的早期思想来源。这就是哲学家谢林第二个时期的哲学。我们在这里发现康德哲学中一种非常彻底的、从启蒙运动的偏离。康德在他所著的《单纯理性限度内的宗教》中讨论了哲学观点,从而形成一种完整的宗教哲学。我将简单地称这本书为初步的系统神学。这种系统神学成为现在还在美国流行的神学观点的基础,因为康德的思想为里敕尔及其学派进一步发展,并由劳兴布施(Walter Rauschenbusch, 1861—1918)和社会福音运动传到美国神学中来,直到第二次世界大战前,社会福音运动受到尼布尔批判时,一直是影响很大的。

我们现在必须对康德的神学思想做简单的陈述。康德认为历史是由恶、彻底的恶和善之间进行着的斗争。善的原则出现在人类之中,它是与人的本性相同一的,人的本性是善的。善出现在基督之中,基督代表这种人们所具有的本质的善性,并反对彻底的恶对善性的歪曲。在基督之中,这种扭曲被克服了。上帝与人的统一被重新建立。耶稣对恶的胜利是地上的上帝之国的开始。教会是由为本质理性所决定并自己掌握了与上帝重新和好的力量的人们所组成的、不可见的团体。从不可见的教会过渡到混杂了某种东西的经验教会(empirical church)是不可避免的。但是经验教会必须总是为纯粹理性本质教会的标准所批判。康德认为,这种批判应当是非常彻底的,因为要这样彻底地进行批判,所以实际上就否定了经验教会。他把经验教会看成是迷信并服从于教会权威的人所统治的团体。因此,属于本质教会的每个人应努力去克服这种可见的教会,因为它以他律的权威去破坏自律,以迷信破坏理性。每一个人都应当努力,而教会作为整体也应当努力,去克服这些破坏的因素。

康德最尖锐地打击的是教会的祭司式的统治。他认为这是与理性的自律统治绝对对立的。康德的观点认为,一切上帝与人直接交往的因素在这里均被取消了。在我讲到他对上帝存在论证的批判时已经指出了这一点。现在我们就可以明了在康德的这些观点中有某种宗教类型存在。他不承认有出神入迷状态含义的圣灵降临于人的灵魂之中。神的神秘主义临在被彻底否定了。里敕尔学派是受到康德影响的。里敕尔和他的门徒,包括这个学派的最权威人物哈纳克,对神秘主义进行了基督教史上最彻底的批判。这里留给我们的东西,就是前后一贯的有限性形式,人不同于一般动物的,

只是通过道德律令而超越于有限性。道德给予人以尊严,善与恶的斗争是一种道德的斗争,在这种斗争中,神恩和祈祷等因素均被否定了。

神恩被认为贬低了人对善与恶的自律的选择自由。祈祷被认为是一种心醉神迷的经验。一个人在这种情况下会为了被某种惊奇的行为所控制而感到惭愧。这是康德的基本感受。当然,我们称之为神迹的,在自然界本身的心醉神迷状态是对实在的普遍本质结构的侵犯。留下来的还有上帝国的哲学。这个上帝国是与地上有道德的人的现存社会体制相同一的。上帝国不仅包括个人的道德,而且包括社会正义和地上的和平。康德写了一本论永恒和平的书,它成为 19 世纪末 20 世纪初有影响力的社会福音运动的宗教基础。

康德写了第三批判,即《判断力批判》(*Critique of Judgment*)。在这里他企图小心地避免有限性的牢笼。在德国哲学的古典时期,康德的追随者把它看成一条出路。从康德的观点,最好是说它只是扩大和美化这个牢笼,而不是真正地突破了它。但他的追随者说这是一种突破。康德在他的《判断力批判》中企图把他的两个不同的理性,即理论理性和实践理性结合在一起。他说明两者可以联系起来。但不是迷信式地加以肯定,而只是用可能性的方式,或者不如说用人对实在的一种幻象,并不知道实在是否真正符合于这种幻象。

在第三批判中,康德发展了他对自然界的看法。由于这种理论,他的思想成了反映在一切形式的有机体学说以及在艺术中的现代格式塔理论(*Gestalt theory*)。在这两个领域中,康德看到判断是可能的,包括认为自然界是一个作为整体的有机体、并有一种有机结构的判断,以及认为在艺术中每一种意义表象都有其内在目的的判断。康德没有说自然界实际上就是这样,但总是加上一定语,说是 *als ob*(俨若)。他完全为牛顿式的自然规律,即以数学和科学的观点去看自然界所支配。但是他说,虽然我们所研究的实在的自然界是牛顿物理学的自然界,但是我们仍然能够把自然界看成俨若一些结构、有意义的结构或有机体,并且俨若整个宇宙有此类有机结构的特征。 366

这样,康德小心地并带有很大局限性地提出了一个原则,浪漫主义把它挑选出来作为其自然哲学的主要原则,而仅仅去掉这个“俨若”。这是有很大不同的。从康德的有限性牢笼这个前提,你只能说“俨若”。但是如果你

在一些方面可以突破这个牢笼,就能够说自然界或实在实际上是什么样子。这是批判哲学和后来的本体论哲学之间的分水岭。

康德就是这样,像卢梭、休谟一样是德国启蒙运动思想的完成者和批判者。他的伟大之处在于他了解人的被创造的有限性,当然,是在他的半虔诚主义的新教理论的基础上了解的。虔诚主义因素被去掉了,但存在主义和虔诚主义互相之间有密切联系。我记得海德格尔有一次以他的虔诚主义范畴给我们做了一次无神论的讲道。无论如何,由于康德证明了人的被创造的有限性,或者,有如我们今天要说的,他洞察到了人的存在主义的处境,而为19世纪的所有神学家推崇。但是人的心灵和人的灵魂不可能停留在这个水平上。因此19世纪的一切运动虽然以康德为基础,却总是企图超越他。在我做学生的岁月中,反复提到的一个口号就是:了解康德就意味着超越康德。我们大家都希望这样做。我将在讲课中告诉你们神学在企图这样做时可能采取的各种方法。

第 3 章

对启蒙运动思想的 古典主义、浪漫主义反应

我们已讨论了两位法国哲学家,伏尔泰是古典主义的代表,卢梭是启蒙运动思想的完成者与克服者。又讨论了两位英国哲学家,古典人物洛克和启蒙运动思想的完成者与克服者休谟。我们已讨论德国启蒙运动思想的完成者和克服者康德,对古典哲学家莱辛,我们就要讲到。 367

A 莱辛、历史批判主义和斯宾诺莎的重新发现

莱辛是一位具有广泛成就的思想家。他是诗人、戏剧家、哲学家和神学家。当还是德国一个小城市的图书馆员时,他编辑了一位历史学家莱马露斯^①写的小书^②,从而在新教神学史上掀起了最汹涌的浪涛。莱马露斯对

① 莱马露斯(Hermann Samuel Reimarus, 1694—1769),德国哲学家。——译者

② 莱马露斯的研究在他于1768年去世后由莱辛(Lessing)出版,收入一本文集,名为(Wolfenbüttele Fragments《沃尔夫比特残卷》),该书的英译本名为*The Object of Jesus and His Disciples, as Seen in the New Testament*(《从〈新约〉中所见的耶稣及其门徒》),A. Voysey编,1879。也可参见史怀哲(Albert Schweitzer)的书,*The Quest of the Historical Jesus*(《历史上的耶稣探索》),其德文原本叫 Von Reimarus zu Wrede(《从莱马露斯到瑞德》)。

历史上的耶稣进行了现代的探索。莱辛这位图书馆员出版了莱马露斯探索关于耶稣生平的残篇,该书是作者用激进的历史批判主义方法写成的。出版该书是相当冒险的。莱马露斯已经死了,但他的手稿在莱辛手里。当这些手稿出版时,震动巨大。汉堡(Hamburg)的首席牧师哥茨(Goetze)企图保护正统,其论证有好的,也有不好的。但是整体的理智气候是不可逆转的。因此没有一位神学家在阅读耶稣生平的文件时可以不理会莱马露斯对同观福音的可靠性所提出的质疑。

因此 18 世纪中叶历史批判主义的基本问题就提出来了。人们在当时受到的冲击就像现代许多平信徒在《死海古卷》(*Dead Sea Scrolls*)出版时所受到的冲击一样。除了我们更进一步知道第一个世纪的巴勒斯坦之外,就神学来说,情况基本上没有什么不同。莱辛编辑这本激进的研究手稿的勇气,就是使他成为伟人的众多事件之一。

关于莱辛的另一件重要的事,是在他的著作《论人类的教育》中关于哲学和宗教的进步主义思想的古典表述。他认为人类已经到了理性的世纪。这种把理性描写为自律的观念,与 12 世纪的伟大先知约阿基姆的观点非常相似。约阿基姆预见到圣灵时代的到来,认为在这个时代中,每个人将直接受到圣灵的教育,不再需要权威。我将讲一下这种精神的神秘主义与理性主义之间的密切关系。是的,莱辛是把这两者统一起来的著名代表。莱辛认为,理性时代是神灵时代的实现。他直接指出约阿基姆的运动是他的先驱者之一。

和这个时代的其他启蒙运动思想家一样,另一个激动人心的思想也在莱辛的观点中出现,这就是人的转世化身(*reincarnation of men*)观念。在理性时代到来之前已经死亡的人们将要回来,所以他们能够参与到真正的人类的完成。这些似乎是非常不合理的观念被用以回答一切进步主义思考所提出的困难问题。如果我们说,在将来的某个时候将是一个理性、和平、正义的时代等等,就必须追想到那个时代到来之前的死者。把他们从完成的时代排除出去吗?如果没有超越的完成,他们就被排除了。对启蒙运动时期的人来说,当然并没有完成。至少,在基督教的传统来说,这是明明白白没有完成的。所以它们必须按照时间和空间来回答这个问题。再生或转世化身的观念是唯一可以帮助他们的。

也许我们还要补充关于莱辛的另一件事情。他写了一个剧本,叫《聪

明人纳桑》(*Nathan the Wise*),已被翻译出来并上演。他在这本戏剧中描写了伊斯兰教、基督教和犹太教的相遇。这位聪明的犹太人是整个戏的主角。这个剧本的主题是宗教相对主义。在基督教历史中,基督教与伊斯兰教的相遇把基督教的相对主义地位问题推到前台来了。基督教因为受到威胁而转向狂热。异教徒理论并不代表真正的宗教威胁。但伊斯兰教是一种威胁,它战胜了基督教的东半部分。这就产生了这两个历史宗教之间的关系问题。

现在讲最后一点。莱辛去世前不久与在当时具有重要地位的哲学家雅可比(Friedrich Heinrich Jacobi, 1743—1819)^①有一次谈话。在莱辛死后,雅可比出版的书说,莱辛在谈话中承认对斯宾诺莎非常推崇。按照这个报道,莱辛甚至称他自己为斯宾诺莎主义者。这是一个丑闻。在那个时候,关于精神的事情是如此严肃的问题,像莱辛这样的启蒙运动时期的伟大人物会是一位斯宾诺莎主义者,这个观点一定会造成巨大的冲击。斯宾诺莎是宗教上的禁忌物,不仅对基督教、对犹太教正统派是这样——斯宾诺莎曾在阿姆斯特丹被赶出犹太教会——对启蒙运动思想也是这样,因为斯宾诺莎思想的最内在核心是中世纪犹太教的神秘主义。这是在他的冰冷的几何学系统下面埋藏着的火山。对这一点可以做历史的追溯。如果你读斯宾诺莎的《伦理学》,不是依据他自己所说的 *more geometrico*(以几何学方法)组成的定义与结论的真实性去读,而是按照作为基础的激情,即按照放在人的前面的最高目的,即参与到上帝爱它自己的永恒的爱之中去读,那么你就会明白,这个在用几何学方法装饰的冰冷表层下掩藏着神秘主义的火山是多么贴切的比喻。

370

最后的结果是斯宾诺莎越来越得到广泛的接受。施莱尔马赫甚至写了一首赞美诗给圣斯宾诺莎。他在其一生中的确是一位“圣者”,与任何天主教的“圣者”是相同的。施莱尔马赫要求他的同时代人在思想上和情感上对这位圣者做出奉献,认为他是一位孤独的人。他以他的特立独行成为一切时代最深刻、最伟大的思想家。还有,这一切人都是康德主义者。康德的哥白尼式的革命,有如他自己所说的,动摇了一切哲学的基础。那么,在康

^① 雅可比追随康德,把宗教的确定性赶出理性范围,而使它留在信仰范围之内。他经常被引用的话是声称“他的头脑是异教徒的,而心灵是基督徒的”。

德的基础上,斯宾诺莎如何能被接受呢?

B 斯宾诺莎和康德的综合

关于斯宾诺莎和康德的关系成为哲学和神学的难题。为什么这么困难呢?一方面是因为斯宾诺莎的神秘主义的泛神论,就像它有时被人们称谓的那样。这个理论是说,有一个永恒的实体,存在的各个事物只是这个实体的样态。这个普遍的实体有无数的属性,但我们只能知道它们之间的两个,即精神(mind)和广延(extension),就像斯宾诺莎的老师笛卡尔所说的一样。这个单一的实体呈现在任何事物之中。在这里,我们有了我将称之为同一性(identity)原则的东西。每个事物在永恒神圣的实体中有同一性的基础,实体建基于一切事物之下。有限的东西与无限的东西之间的同一性是完全的。正是这种神秘主义的背景说明了其强烈的吸引力,它使直到今天的历代思想家都沉醉在斯宾诺莎的哲学中。这对歌德也是真实的,他或许比莱辛更接近于斯宾诺莎。

与这种神秘主义泛神论体系相对立的是康德的哲学,它着重于距离(distance)的原则。人必须接受有限性原则,神的超越性超出人的把握之外,也居于人的中心之外。关于这种人的有限性和他不能达到无限性的东西是一切康德的批判的动力。所以一切康德的追随者和整个欧洲大陆哲学都面对这个问题:如何把神秘主义和新教原则联系起来。如何把同一性原则、神参与到我们每一个人之中,与分离原则、道德服从的原则、不参与到神之中这两方面的不同结合在一起。

371 我的博士论文就是讨论这个矛盾的。我的研究集中在一个哲学家,即谢林。他是黑格尔的先驱者、朋友,而后来成为论敌。我试图发现谢林如何解决这个矛盾的问题。我的博士论文的题目是《谢林哲学发展中的神秘主义与有罪意识》(Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung, 1912)。在这本书中,你将发现两件事:在更抽象的方面,你可以用与对立原则、甚至与矛盾原则(至少在道德的意义上)有关的同一性原则去表现它。在这里,我们有一些基本的动力企图建立康德以后的巨大综合。在康德生活的时代已经部分地开始了这种综合。在他死后,发展就更充分了,在

黑格尔与施莱尔马赫中达到了它的结论。后来,这个结论被破坏了,至少部分地在“回到康德去”的口号下被破坏了。这个口号的意思是我们必须放弃同一性原则,接受有限性,并保持一种道德服从(moral obedience)的宗教。

我称这个综合为康德与斯宾诺莎的巨大综合。当然它还包括许多其他内容。这是同一性原则和分离或对立原则的综合,浪漫主义的哲学家,首先是施莱尔马赫这位浪漫主义的伟大神学家,都是以这种企图达到综合为特征的。他们都是新教神学家,他们已经从康德对自然神学的批判中学到了一些东西,没有人再怀疑这一点了。在另一方面,他们是从神秘主义传统来的。例如,施莱尔马赫从钦岑道夫的虔诚主义传统来。这些神学家都有把这些看来似乎不可调和的对立学说结合在一起的任务。

从这时开始,贯穿整个19世纪的基督教神学史的动力是这两个方面的矛盾。如果你举行一次关于巴特神学思想的讨论会,就又会看到反对神秘主义、反对任何形式的同一性原则的意见。但是也有一些神学是从康德与斯宾诺莎的结合而建立其体系的。

C 浪漫主义的本质

372

在我们研究施莱尔马赫的神学之前,必须讨论一下什么是浪漫主义(Romanticism),以便使人们了解在我们说施莱尔马赫是浪漫主义哲学家时是什么意思。巴特很不喜欢浪漫主义,他曾经说,我们大家都是浪漫主义者。这表明他十分公正地甚至承认他自己也是依赖于19世纪与20世纪伟大的、反启蒙哲学的浪漫主义传统。

为了说明浪漫主义的本质,按照惯例,我首先要做一个语义上的说明。我初来美国时,听我的朋友兼同事、纽约协和神学院的尼布尔讲到浪漫主义,其所用的说法是我通常称为乌托邦主义的。乌托邦主义(utopianism)指对一个未来的完满社会的观念。这个社会是按照卢梭的高贵的野蛮人的思路所设想的原始而公正的社会。尼布尔把这称为浪漫主义。在欧洲大陆没有人用浪漫主义这个词来指乌托邦主义,虽然某些卢梭哲学的因素,如回到自然的情感欲望与现实的浪漫主义有关联,但是浪漫主义发展的主要国家法国、英国和德国实际上对其完全有不同的理解。我需要向你们说明浪漫主义的

某些构成因素。我们可以研究是什么使谢林、施莱尔马赫、施耐格尔^①和洛德(Richard Rothe)等神学家或哲学家成为浪漫主义者的? 什么原因使德国出现浪漫主义诗歌? 浪漫主义为何影响了 19 世纪后期尼采等人的自然主义哲学? 而且——这不应该被忘记——产生了舒伯特(Schubert)、舒曼(Schumann)直到布拉姆斯(Brahms)等人的浪漫主义音乐的因素是什么?

1 无限与有限

我们首先必须研究的是无限与有限的关系。这里我们必须回到早期文艺复兴时期,回到在罗马天主教居红衣主教高位的库萨的尼古拉。他于 373 1401 年生于摩塞尔(Moselle)的库萨地方。他是一位很重要的人物,但在 20 世纪比在 19 世纪更为人们知晓。在 19 世纪的新康德主义哲学的力量影响下,笛卡尔几乎不容争议地被认为是现代哲学的创立者。但在 20 世纪,很清楚的是,我们不能只了解影响经验论与唯理论的现代哲学方法的创立者笛卡尔,还需了解更多的哲学家。我们还需要了解表述了现代思想的形而上学基础的哲学家,他就是尼古拉·库萨。

有助于重新发现库萨的尼古拉的是卡西尔(Ernst Cassirer)^②,他也由于逃避希特勒的迫害而来到美国。我自己在早年的思考中已认识到库萨的尼古拉,就是通过他对那条一直引导到谢林的思想路线之影响而取得这种认识的。

库萨的尼古拉与笛卡尔非常相似的是,他也基本上是研究数学的思想家。但他不是把数学知识用在方法论上,而是用在本体论的探索上。他的主要原理是 *coincidentia oppositorum*(对立的一致),即有限与无限的一致。在有限中出现无限,即是说那是作为整体的宇宙之创造性的统一力量。神在世界中运行,世界被包含于神之中。有限潜在于无限之中,无限是在现实的有限之中。有限是相互包含的。他以几何学的术语表达这一思想,说上帝——毋宁说神——是任何事物的圆心与圆周。神是任何事物的圆心,虽

① 施耐格尔(Friedrich Schlegel, 1772—1829),德国哲学家,文学家。——译者

② 卡西尔论述文艺复兴时期与启蒙运动哲学的书有 *Individual and Cosmos in the Philosophy of the Renaissance*(《文艺复兴时期哲学中的个人和宇宙》,1927); *The Platonic Renaissance in England*(《英国柏拉图哲学的复兴》,1932); *The philosophy of the Enlightenment*(《启蒙运动的哲学》,1932)。

然神超越于任何事物；但他也是圆周，因为他包含了任何事物。事物是脱离神的，同时神又在事物之中。

非常有趣的是，路德在讨论神临在于圣餐的材料面包与酒中这一问题时使用了相似的论证。他可能并非依据库萨的尼古拉的著作。路德很可能并不知道库萨的尼古拉，但他可以利用早期相似的原始材料，即德国和最终来源于新柏拉图主义的神秘主义材料。路德说，上帝比任何事物与它们自身的合一还更为接近于这些事物。上帝完全在每一沙粒之中，但是整个世界不能包含上帝。上帝虽然存在于事物之中，但他超越于任何有限之物。所以我们在这里有一个共同的发展过程。这个发展过程以它的终极关怀的形式成为现代人的心灵的基础。终极关怀即解释上帝与世界关系的基本原理。 374

这种观点与上帝在天上、只是他的现实权力达到地上这一普遍观点大有不同。在尼古拉和路德的神秘主义思想——路德的神秘主义起初是公开的，但后期是隐蔽的——看来，上帝和世界是相互包含的。现代思想超越了晚期古代世界流行的神的领域在天上、人的领域在地上的狭隘二元论。神不是与世界并列或在世界之上，而是存在于任何人与自然界的事物之中。在某些方面，我们可以说，现代的自然主义是从对立的一致这种神秘主义思想中诞生的。这不只是一种探讨实在的、唯理论或经验论的方法论。在它的背后是一种体验，即自然不是在创造的实在的外边，而是潜在地存在于上帝的创造之前——当然这不是说时间上在前，而是逻辑上在前——因此在创世之后，神就在万物之中。这意味着有限不仅仅是有限的，而在某个方面它也是无限的，并以神作为它的中心和根据。

这种有限与无限的关系原则是浪漫主义的首要原则，任何别的东西都是依赖于它的。没有这个原则，浪漫主义以致像施莱尔马赫那样的神学家的思想就成为不可理解的了。

现在让我们简明地指出从早期文艺复兴时代（库萨的尼古拉）进入18世纪和19世纪的神学思想线索。我们必须提到的下一个人是布鲁诺^①，他是文艺复兴时代的自然主义的殉道者。他的自然主义是神秘主义的自然主义，不是使自然界服从分析和技术的那种计算的自然主义。布鲁诺反复地

^① 布鲁诺(Giordano Bruno, 1548—1600)，意大利神学家，哲学家。——译者

375 讲述对宇宙的热情,这使他被宗教裁判所迫害致死。他之所以受害,是因为整个教会权威体系是以上帝与人之间的关系的分离、互不参与、权威原则、调解原则为基础的。尼古拉·库萨的神秘主义内在性没有被接受。

库萨的尼古拉虽然写了比布鲁诺所写的一切著作更为危险的著作《论信仰的和平》(De Pace Fidei)^①,但因他能够成为罗马天主教会最有影响的红衣主教而没有受到攻击。在这本著作中,他讲述了天上的信仰和平。天上有个集会,讲授逻各斯,即神的话语是在一切宗教中都存在的——这是按照保罗的解释——因此宗教之间的斗争是不必要的。这种以超越于各种宗教的种种特殊表达的某个事物为基础的和平观念是一种危险的观点。它触及自从中世纪基督教与伊斯兰教接触以来及在与犹太教的不断的神学讨论中日趋激烈的一项争论。在早期文艺复兴时代,尼古拉抱有这种观点,但逃过去了,布鲁诺却成了反宗教改革的牺牲者。也许是教会感到他的热情的自然主义会把神从实在之中赶出去。

我们必须讲到英国的和谐原则的伟大代表莎夫茨伯利(Shaftesbury, 1671—1713)。他用和谐原则对自然界做了有机体论的解释。在这个思想发展线索中,德国最伟大的代表不是哲学家谢林,而是诗人歌德。我们在他的诗歌中看到了对自然界的热情冲动。歌德不仅在诗作中,而且在他的自然科学研究中表达这一点,这种研究在很大程度上预见到现代的格式塔理论。按照这种理论,自然界不是孤立的原子的因果性聚合,而是由许多结构所组成。人们必须在自然界中寻找这些结构、这些原始的现象。在心理学中,这些结构就是休谟哲学中的原型(archetypes)。歌德的原始现象和休谟的原型都回到了超越于任何经验实在的、柏拉图的理念或本质。所以我们可以说在歌德的思想中。库萨的尼古拉、布鲁诺和莎夫茨伯利伯爵的主要观点汇集起来,形成了一个实在的形象,它在19世纪下半叶为经验科学所376 战胜。但在19世纪和20世纪中,不断发生对经验科学的反动,例如尼采就是与布鲁诺相像的心醉神迷的自然主义者,但又没有神秘主义因素。

歌德认为自然界的无限性的确是存在的。不过它是以无限与有限相平衡的理论存在的。我们把这种观点称为歌德的古典主义态度,这是一种与其他观点一道反对启蒙思想的观点。在歌德对待自然界的态度上,希腊精

^① 英文名为 *On the Peace of Faith*。

神仍然存在,即认为在古典的形式中各个因素得到了平衡。当然,在某个意义上,这是不再可能的了。一切在基督教基础上回到希腊的企图都证明是失败的。你不能走回头路。现代的人文主义就是基督教的人文主义,并保持其基督教人文主义的特征,大多数反基督教的人文主义者,如尼采,经常恰巧是新教传教士的后代,尼采实际上就是这样的。基督教的实质不能完全丢掉。许多古典的思想家像谢林等人一样出自新教家庭,这绝不是偶然的。在北欧相当原始的新教国家中,新教传教士是较高文化的代表。他们经常为希腊精神所控制,以致他们直率地要求回到希腊。但这是绝不可能的。

无论如何,在歌德的纯粹古典时期中,无限与有限的难题是解决了。这不是晚期或早期的歌德,而是中年的歌德。古典时期总是像房子的上边一样,在它们出现之前,有许多东西早已存在。像希腊的智者派(sophism)一样,必须有启蒙运动;必须有 Sturm und Drang(狂飙运动)——这是一个年轻人的运动,然后是理智的运动。只有在这些阶段之后,歌德才进入他的古典时期。柏拉图也有这个过程。古典的柏拉图是在他的中期对话中得到展现的。在希腊雕刻中,我们也看到了同样的情况。古典时期在原始时期与自然主义时期之间只经过了一个短暂的时期。因此古典时期只在歌德一生中的短时期内出现。然后浪漫主义突破了。浪漫主义打破了无限与有限的平衡,借助于无限的动力超越了一切有限形式。

我们在这里看到充分发展了的浪漫主义的另一种特征。在这种意义 377
上,我们大家都是浪漫主义者,因为我们的思想是动态的,并不需要把它自身与任何给予的形式联系起来。在这个意义的后边是康德的自由学说对浪漫主义的极大影响,特别是费希特^①的绝对自我(the absolute ego)哲学对自由学说做了进一步的解释,从而发生了更大的影响。自我是创造性的,世界上的每个事物只是对自我的限制,而实在的最内在性质则是自由,这是费希特从康德及其实践理性中所学习到的。费希特把整个世界解释为每个个别的自我的自由原则与非我(non-ego)——即弗洛伊德所谓的“伊德”(id)——反抗这种自由两者之间的斗争。这种斗争始终在进行着。这里你就看到了浪漫主义的动力对每一种特殊形式的突破。这具有一些确定的含

^① 费希特(Fichte, 1762—1814),德国哲学家。——译者

义。例如,可以举出我们今天生活于其中的社会结构,即美国 20 世纪 60 年代的郊区结构。一个人如何能够超越这个结构?可以通过想象去超越。浪漫主义就是想象的哲学。一个不能通过他自己的想象而超越他生活于其所处环境的人,就会发现他自己被禁锢于这个环境中。

美国没有真实的浪漫主义时期。它从英国输入了一些东西,但是受过教育的人们的整个生活却很少受到浪漫主义的影响。这有低估想象力作用的原因在内。这样就使唯独它才可以超越事物的现状并意识到每一时刻均可出现的无限潜能的想象力消失了。因此你在这里就有了无限超过有限的另一个结果。但这个无限不是像在尼古拉·库萨的观点中那样有上升和下降的方面。神出现在个人之中,即使具有对宇宙的热情,但也多多少少是以一种静止的方式存在。但是现在浪漫主义自身后面有一种现代世界巴洛克时期的基本风格,它追求进入地平线的运动力量。所以这不仅是无限在上面,而是无限在前头,给每一新时刻以新的创造力,呈现出无限多样的可能性。创造性的观念、文化创造性的观念是已经进入美国的浪漫主义因素。文化是人的创造性,而且这种创造性是在水平线上无限发展的,这是费希特的观点,也是一般的浪漫主义观点。

378 这样,我们在这里已经有了无限对古典的批判或启蒙思想所具有的平衡的突破,平衡为浪漫主义所突破而转入了水平线的发展。如果我们要理解浪漫主义中历史的重新发现的基础,就一定要理解这一点。对历史的完整理解是与浪漫主义有关的东西。在说明这一点之前,我们必须先说明另一点,即浪漫主义中的情感因素与审美因素。

2 浪漫主义的情感因素与审美因素

正如我已讲过的,浪漫主义反对启蒙哲学。启蒙运动不缺少情感,但它是主观的或伤感的情感。我们整天流泪。浪漫主义不是伤感主义,可以说,这是因为它没有必要去对启蒙运动的合理性、计算的和战斗的批判理性做什么补充。如果无限是在一切的有限之中,则在有限之中意识到无限的是直觉。这是完全的神秘主义或自然的神秘主义。神秘直觉不是与情感脱离的,它把情感放在直觉的行动本身之中,而使情感客观化。在浪漫主义中,有一种不是伤感的情感,但它是表现出来的,并有柏拉图的 eros(情爱)的特征。施莱尔马赫是柏拉图著作的伟大的浪漫主义翻译者,这不仅仅是巧合。

如果你读这些译本,你就会知道,这是对柏拉图哲学的浪漫主义的解释。这是非常好的译本,但是翻译总是解释——也许为了要在施莱尔马赫所使用的语言中感受到这一点,你就必须生在德国——贯穿于施莱尔马赫的柏拉图著作译本的,是情爱的语言。无限存在于有限中的直觉包含有情感因素与认识因素的统一,而又表现为创造性的情爱。

这里有浪漫主义的美学因素的直接结果。浪漫主义是通过美学范畴体验世界的。康德有与自然界的自然科学分析相结合的、具有绝对的或无条件特征的道德律令。在他的第三批判,即《判断力批判》中,康德在对实在的审美直觉中找到了把理论理性与实践理性联系起来的原则。他发现这一原则是对当时被称为牛顿原理的、对自然界的科学考察和道德原则的超越。道德总是律令的,而理论则是分析的。在这两者之间有一种联系吗?在自然界中有某些东西可以说是充满了道德律令的要求而超越于只是自然界的科学分析的吗?有如我告诉你们的,他发现在自然界中的有机性和在文化中的审美活动有这两者的结合。在那个时候,这仍然被称为美的东西(the beautiful),但我愿意称它为表现的东西(the expressive),在这表现的东西中,两者是结合在一起的。 379

因此,浪漫主义使用康德的《判断力批判》比使用任何其他理论著作要多得多,因为在这本著作中,康德表现出有可能接受对他以前的两个“批判”的基本限制,并同时超越它们。

这就意味着浪漫主义哲学用审美直觉代替宗教。当你发现艺术家或在论艺术的著作中提到艺术是宗教本身时,你就处于浪漫主义传统的领域中了。谢林在其美学时期的观点中认为,艺术是整个历史中的伟大奇迹、独特的奇迹。它必须只是一次性地出现在世界上,以说服我们相信终极者上帝所呈现的奇迹。他将此称为超越于主体与客体、超越于理论与实践的同一。我们在施莱尔马赫的《论宗教》(*Speeches on Religion*)中也发现了相同的对宇宙的审美直觉。审美直觉作为参与的直觉真正地把艺术看成是启示的。

3 转向过去和传统的价值

无限呈现于有限之中的观念使浪漫主义有可能对过去有一种新的看法。在这一点上,浪漫主义与启示思想的斗争是特别巨大的。启蒙思想认为过去多多少少是与迷信捆在一起的。现在理性时代已经到来,中世纪的

迷信已经消失了。这就是启蒙运动的历史观。如果你读莱辛的《论人类的教育》，你就会发现这个观念，现在理性取得胜利的时代已经开始了。另一方面，浪漫主义却以一种非常不同的态度对待过去。无限也以生命的各种表现形式和它们的伟大象征呈现于过去的历史时期。它们也有自己的启示特征。这意味着认真地考察历史，即历史上的过去。对浪漫主义来说，传统是重要的，而启蒙思想则只是传统的批判者，新教在有些方面也是批判传统的。

这种对待历史的新态度对历史编纂学来说是非常重要的。伟大的 19 世纪历史学家们都受到这种浪漫主义思想的影响。无限临在于过去，它在中世纪和希腊都呈现出来。因此，一种现在全新开始的观念，在理性时代表现出它的狂热性。歌德在其《浮士德》(Faust) 中嘲笑这种观念，一切的浪漫主义者都这样做。许多浪漫主义者想回到中世纪，重建中世纪文化。他们也把他们的有机体哲学概念运用于社会。他们提出有机的社会(an organic society) 这个概念。法国的宗教社会主义者圣西门(Saint-Simon, 1760—1825) 区分历史上的批判时期和有机体时期。要说明中世纪形成一个有机体时期非常容易。任何事物在这个有机体中有其特殊的地位和功能。另一方面，18 世纪的启蒙时期形成一个批判时期。在这个时期中有机体的结构是被攻击的，它们由于存在专制、迷信等而恶化了。圣西门和那些宗教社会主义者，期待一种新的有机体时期的到来。大多数以后的欧洲宗教社会主义运动——曾经有许多这一类的活动——曾经依据于这种有机体社会的观念去反对原子式群众社会。这是圣西门及其学派观念，这是以后欧洲各国的一些宗教社会主义者、包括我曾经参加过的那个宗教社会主义运动的观念。^①

如果没有重新发现社会中的有机体和神在历史的过去时期的临在，这些发展就都不会发生。我在这个问题上又看到了一些在美国情况中所具有的、差不多至今不能打破启蒙思想传统的特点。浪漫主义从来没有真正地突破以进入美国传统。浪漫主义在某些文字的表达上有所表现，但它绝不是像在欧洲那样成为一种转变现状的力量。在欧洲被认为是政治上保守的东西，在美国却被看成是极端自由主义的；在美国被看成是自由主义的东

^① 参看下面论述宗教社会主义的有关部分，(边码)第 234—239 页。

西,在欧洲则是接近于社会主义了。这种情况说明生活的术语和感觉是不同的。这种特点的结果之一是:在这里,历史从来没有像在欧洲那样受到认真的看待。甚至今天的经验历史学家也不认真地看待历史。“认真地”的意思是“存在主义地”重视当前的生存状况。浪漫主义历史学家研究古典的希腊或中世纪时,他们当然也需要去寻找事实,但这不是他们的主要兴趣之所在。他们的主要兴趣在于探讨过去的历史之意义,以获得今天的人的自我阐释。

如果不提出这些生存的问题,历史研究就只是研究过去的事实,而不是对照过去来研究我们自己的处境。我相信,美国学生反对认真地对待历史,有一部分原因是由于浪漫主义对美国没有深刻的影响。美国宪法是一部启蒙思想的伟大政治文献,你在其中找不到什么浪漫主义的因素。这并不是偶然的事情。觉得一个新开端已经出现的启蒙运动感情是美国经验的一部分。

因此,保守主义的概念是非常模糊的。在欧洲,保守主义总是与浪漫主义地肯定过去的事情相联系的,它意味着保持传统,发现在宗教与文化中的过去的传统,渴望回到中世纪,渴望回到原始基督教或希腊文化。另一方面,“保守主义”这个词在美国没有与此相似的传统意义,它与资本主义社会的个人主义有更多的关系。欧洲就绝不会把这种情况称为保守主义。因此,“保守主义”这个词可以用作单纯的法西斯运动就可能发生的情形,就像我在加利福尼亚(California)的两个月中所了解到的约翰·比尔奇社团(John Birch Society)就是这样。这些运动与保守主义没有关系。它们以现代的大众文化为基础,希望排斥一切自由主义的因素,不是为了中世纪或其他过去的某个相似时期的缘故,而是为了保持上层阶级在资本主义社会中的统治。这有助于知道历史,去了解那些我们这么自由地使用的一些词的意义。

4 对联合与权威的探求

382

我上面说,浪漫主义渴望回到中世纪和它的有机结构,但这个有机结构总是与一种等级制的结构相同一的。有趣的是,在比较大的城市的有机特征中,有一些非专制制度体系的等级存在,并且只有在有限的范围内,我们才可以称之为有机的。总的说来,有机体有一种等级特征,它可以很容易地

从自然界的有机体概念中推演出来。人作为一个有机体也是由等级制而做出解释的。人的作为中心的自我是支配一切事物的等级制的顶点。因此重建权威的想法就成为浪漫主义的重要因素。由于这种重建权威的要求,就发生了反对美国和法国革命趋势的反动。我们在德国类型的浪漫主义中非常清楚地看到了这种反动的要求,但是也可以在法国看见。如果你要了解像戴高乐(Charles de Gaulle)这样的人物,你就必须了解浪漫主义传统以及在法国一再被打破的、渴望以等级方式统治的有机体。

这种等级制不能只被了解为一种孤立的政治等级制,而是作为一种宗教的政治等级制,并可以被了解为回复到把政治领域与宗教领域重新联系起来。例如洛德(Richard Rothe, 1799—1867)这位施莱尔马赫的学生,就对教会与国家再达到同一的文化观念有兴趣,这与美国的教会与国家分离的原则完全相反。国家将成为一切文化的无所不包的形式。我们可以在黑格尔哲学中找到相似的观点,他所说的国家就是神在地上的意思。但对这一点不能加以误解。如果有这样的人说到国家是神在地上,或者如果朋霍费尔说到世俗世界和不是作为神的实在表现的宗教领域,他们就不是把国家看成是政治家们所管理的行政结构。那是一种自由民主主义的国家概念,是以教会和国家的分离为前提的。除此之外,他们也认为国家是一切文化活动的统一体。这是一种国家的文化概念,政治方面比宗教文化方面更少决定性。

383 显然,如果你想的是这样的国家概念,你就可以浪漫主义地回到希腊城邦,在政治城邦中没有与宗教平行的政治生活。整个政治生活都渗透了诸神的活动。这种城邦的官员也是宗教人员。如果你读黑格尔的早期著作,就可以发现对希腊城邦的浪漫主义描绘,其中包括把国家和教会的同一性看成整个思想的最重要部分。诺瓦利斯^①是一位浪漫主义的诗人,写了一本著名的小册子,或叫论文,是《基督教或欧洲》(Die Christenheit oder Europa)^②,他在书中描绘了在全欧洲的宗教信仰中的一切文化成分的重新结合,它克服了将欧洲各国分隔开来的边界线,并用与教皇相似的宗教政治权威重建一个欧洲。诺瓦利斯在这篇论文中描绘了在未来社会中才会存在的

^① 诺瓦利斯(Novalis, 1772—1801),德国诗人,浪漫主义理论家。——译者

^② 诺瓦利斯:《夜颂中的基督》,林克译,香港道风书社2003年版,第137—164页。——译者

浪漫主义的人的形象。

5 浪漫主义中否定的、魔性的东西

现在让我讲一点关于浪漫主义的否定方面和魔性方面的内容。第一件我要着重说明的是浪漫主义有两个时期。我通过研究谢林,很早就知道了这一点。谢林思想的发展就是这两条思路的原型。施莱尔马赫和早期的谢林完全属于第一时期的浪漫主义,而后期的谢林和克尔凯郭尔则属于第二时期的浪漫主义。或许人们可以说,在19世纪20年代就发生了从第一时期到第二时期的转折。浪漫主义的第一时期强调无限临在于有限之中。我们将看到这种观点对施莱尔马赫的思想发展的意义是什么。在第二时期,一些别的东西出现了,深层的方面,即无限的方面不仅一直达到神,而且下降到魔性当中。浪漫主义诗人和哲学家的这个发现,对我们的处境极为重要,因为在这个浪漫主义的第二时期,20世纪存在主义的一切观念差不多都已经提前形成了。

20世纪的存在主义不仅仅依据于克尔凯郭尔的哲学,而且首先依据于谢林的第二时期的观点。谢林对克尔凯郭尔和其他一些哲学家发生了决定性的影响。在这里,人的理解力和人的处境中的黑暗面明显地表现出来了。无意识的概念对以后直到我们时代的整个世纪具有决定性的重要意义。我想你们早已知道这个概念不是弗洛伊德发现的。它实际上比浪漫主义的第二时期还要早就出现了。我们在波墨^①和巴德尔(Franz Baader)等人的著作中间接地知道,但最重要的可能性是在谢林的自然哲学中这个概念被重新发现并得到了表述。谢林把整个自然哲学解释为无意识原则和意识原则之间的斗争。许多叔本华的无意识哲学都是从这一点展开来的。弗洛伊德在叔本华的学生哈特曼^②的著作中发现了无意识这个概念。然后弗洛伊德进一步以他的心理学方法和经验方法来阐明这个概念,使它成为我们今天注意的中心。但是真实地发现无意识,以有力的哲学词汇对它做出说明,以反对笛卡尔的意识哲学的,则是浪漫主义第二时期的著作。

在第二时期中,否定因素变成浪漫主义中的魔性的因素。它揭露出人

① 波墨(Jacob Boehme,1575—1624),德国神秘主义者,宗教哲学家。——译者

② 哈特曼(Eduard von Hartmann,1842—1906),德国哲学家,心理学家。——译者

的灵魂中许多魔性一样的、深层次的内涵。启蒙思想只是模模糊糊地知道一点这些东西。无限临在在有限之中被表达清楚之后,现在魔性临在在有限之中也得到了说明。在康德的宗教哲学中,善的原则与恶的原则之间的斗争现在变成神与魔性之间的斗争了。尽管自然主义贯穿于整个19世纪,我们却非常强烈地意识到,在同一个时期存在于实在中的魔性的力量,往往以一种方式预示着这种魔性力量在20世纪的彻底爆发。

* * *

提问:你谈及浪漫主义是无限在水平维度上向古典平衡的突破。你所说的“水平维度”是什么意思?

385 **解答:**这个问题提醒我,我忽略了浪漫主义思想的一个特别方面,即反讽(irony)的概念。有一个人对反讽是特别重要的,他就是施耐格尔(1772—1829)。他是谢林的朋友,是柏林浪漫主义小组的成员。浪漫主义时期的一些典型事例是由他的态度表现出来的。这就是反讽的态度。“反讽”这个词的意思是无限优越于有限的结集,并追求超越达到另一个有限的结集。在施耐格尔的意义上,浪漫主义者的自我从具体的束缚中解放出来。一个具体处境意味着两种精神的处境,即信仰的具体形式和人与人关系上的处境。例如,在浪漫主义态度上占有重要地位的性关系,以出神入迷的方式超越任何有限处境。这一切情况均包含在反讽这个浪漫主义概念中。应当以无限与有限的关系这个基本原则去了解反讽。我认为在歌德的古典时期,我们有一种平衡,渴望有一种形式,以便使无限实现在有限事物中。但浪漫主义追求超越无限在有限处境中的任何特殊的实现。

这种浪漫主义的反讽突破了一些社会形式,例如传统路德派的家长式统治、家庭观念、双亲与孩子的关系、政治的稳定等。这一切形式都成问题了。在欧洲各国的传统中,任何特别内容都成为“赞成”或“反对”的问题。反讽并不单是攻击,也有“赞成”的,但“反对”是主要的。在对生活问题的具体解决上,它总是说“反对”。

在这个前卫的浪漫主义集团中,有一种反讽的超越现存的社会生存形式,这种超越的结果是传统伦理的解体。在你发现这种情况的地方,总是与

浪漫主义地以反讽方式把个别主体提高到现存形式上有关系。但是如果这种情况发生了,那么伴随着具体性的失去,空虚感就发生了。施耐格尔由于破坏了生活形式、信仰、对家庭的伦理关系等的基础而形成空虚感。形成一种没有内容、没有责任寄托的处境。这形成有关生活意义的空虚感。现在你就明白了20世纪的中心问题,即生活意义的问题,年轻一代的空虚感问题并非如我们所相信的是20世纪固有的,在浪漫主义第二时期也强烈地表现出来。我可以归结为一句话,施耐格尔这位浪漫主义反讽的最精确的代表者最后参加了罗马天主教。这意味着由于空虚感,他希望使自己随附于其上的生活主旨已经给予了天主教权威体系。这是欧洲知识分子一再重复发生的激进的处境。在19世纪和20世纪,特别是两次世界大战之后及欧洲大灾难之后,这是经常发生的。许多人由于无意义感,缺少任何规范以组成和创造社会的内容,从而转向了以天主教作为关怀和保护的母亲。这就是我所说的浪漫主义突破进入世界上的意义。这是对任何具体处境感到不满足,是以反讽为手段破坏任何事物的基础。它不是直接做革命的攻击,也不是为了像资产阶级社会所企图做的那样转变现实,而是以提出问题,破坏其基础方式,以“赞成”和“反对”的方式表示出来。 386

我们在克尔凯郭尔的观点中也看到有这种反讽方式。他绝不是革命的。他在政治上是保守派。但他有能力对生活的任何状况提出疑问。这是从浪漫主义的基本反讽态度中学习来的。

D 古典神学的综合:施莱尔马赫

我们将用一讲或更多的时间讨论施莱尔马赫(1768—1834)的神学。到这里为止我们已经讲过的各种问题都是理解他的神学的必要前提。如果你没有牢固地掌握这些知识,而只是简单地从教科书中找出一些片面说明,那你最好是忘记它。因为这样做是没有意义的,你不能为他辩护,你也不能攻击他。如果你攻击他,那你就完全错了。如果你打算为他辩护,那你又没有能力这样做。你必须从一个观念的来源去了解这个观念。你必须知道否定的含义,了解一个人卷进去了的斗争,了解他所反对的论敌,了解他所接受的前提条件。如果你不了解这些东西,那么当你研究像施莱尔马赫这样 387

的重要人物时,则任何东西都变成歪曲的了。这就是我在讲 19 世纪和 20 世纪新教神学时不从他开始的原因。他是现代新教神学之父。在 19 世纪和 20 世纪时,他的地位是大家公认的,后来新正统神学企图不继承他,剥夺了他的现代新教神学之父的学术地位,把他作为神学的歪曲者。

这是一个严肃的问题。因为在这个发生于我的学生时代前后关于施莱尔马赫的冲突中,神学面临着要做出一个基本的决定:究竟以我们已经描述过的神学各因素去建构一个综合体系是正确的方向,抑或回到正统神学的传统并做出一些理论修改才是正确的方向?如果遵照这后一种方法做,施莱尔马赫当然就被丢弃了。但是,如果遵照前一条路,则施莱尔马赫是现代新教神学的奠基者。所以你们要对这一问题做出决定。如果我可以先做一说明的话,则我的决定是坚定地站在施莱尔马赫一边,但加上一个规定性的说明。既不是他,也不是黑格尔,真正得到了成功;黑格尔甚至更伟大一点,也是做同样的尝试。从他们的失败,19 世纪的正统集团和 20 世纪的新正统集团做出结论,说这是不可能的。但是,我却做出结论,说必须再做一次尝试。如果不能再做一次尝试,我们就应该不再把神学看成一个系统的体系,而是停留在反复诵读《圣经》的一些段落,或者充其量把神学限制于解释《新约》与《旧约》上。

但是,如果系统神学还有任何意义,我们就必须在施莱尔马赫和黑格尔的综合失败之后再做一次尝试。事实上已经再一次做了尝试,19 世纪后期和现在的 20 世纪都做了再一次的尝试,即使我们这里又继续是失败的,也不能得出否定系统神学的结论。凡是要冒着风险和鼓起勇气去做的事,都意味着可能失败,这是人的处境的一部分。除此之外,把这些失败与反复诵读正统的圣经词句而不失败相比较,我们仍然可以得到更多的洞见。这不是说我们反对巴特,他写了一本论证 19 世纪神学、也涉及 18 世纪哲学和音乐的精彩著作,这本书有一些部分非常深刻地论述了莫扎特和施莱尔马赫,他比新正统派的学生们和反对者们都要公正。所以,这不是直接地,而是间接地反对巴特,因为他培养了一些学生,他们并没有学到他的伟大胸怀,只是继承了他早年的独断态度中的某些因素。

1 施莱尔马赫思想的背景

施莱尔马赫代表我所说的神学领域中的伟大综合。从这种企图出发,

开始了整个的后期新教神学,包含它的一些失败。但是对带有失败的生活只有一个选择,那就是,没有失败就不是生活。施莱尔马赫被认为是在神学领域中战胜启蒙运动的胜利者。他没有否定启蒙哲学,但他企图在另一个层次中战胜它。例如他说一个真实的哲学家就能够成为一个真实的信徒。他可以把虔诚和哲学结合起来,因为施莱尔马赫早年与摩纳维亚(Moravian)修会的联系,他可以有更多的对虔诚的领悟。他能够把虔诚与发掘哲学思想的深层结构的勇气综合起来。或者换句话说,最深层的哲学思想是完全与我内心的最深层的宗教感相一致的。

这意味着我们认为他是启蒙运动的征服者时,我们不认为他把神学与哲学分离开来,并轻视哲学,把哲学从神学研究中排斥出去。启蒙思想把宗教归结为证明上帝存在的、关于上帝的知识,或者更确切地说归结为自然神学或者道德。在康德的哲学中,道德方面一直是非常强烈的。康德的宗教哲学是他的道德哲学的补充,是由他的实践哲学所决定的,宗教只是完成他的道德律令的工具。着重于宗教知识和着重于自然神学,是最后促使黑格尔的伟大的、包罗一切的综合失败的一个因素。 389

启蒙运动的神学基础是上帝与世界的分离,上帝与人的分离。这是英国自然神论所预示了的。早在18世纪英国的自然神论是继承洛克的哲学,自然神论是用自然神学证明上帝存在的宗教哲学,但是在这样的方式下,他不会与资产阶级社会发生冲突。这是一种完全承认上帝存在的必要前提。如果上帝以什么方式干涉,他不可能得到承认。所以上帝被放在与世界并列的地位,作为一位创世者,或作为一位制表匠人——用另一种形象——并在表被制好了之后就自己运行,制表匠人就不加以干涉了。自然神论者让人们具有他们自己的理性,特别是具有计算的理性——把这些人看成是资产阶级社会中从事生产和经营商业的理智的代表——如果这一点是对的,就可能借助于计算和批判的理性去批判基督教传统。他们甚至在卢梭与伏尔泰在法国做这件事之前就彻底地做好了这件工作。自然神论者先于他们做这件事。自然神论也先于休谟以实证主义的态度把宗教看成国教会与批判的心灵并列在一起,几乎从来没有有什么接触。

这些自然神论者是一群非常有趣的人,我说“一群”是因为英国的贵族集团的代表们是这样看待他们的,这个贵族集团与大资产阶级合作,也不喜欢这种批判态度。他们被认为是粗陋的。在英国,以理性的名义批判宗教

一直被认为是粗陋的。你接受它就像实证地接受某种事物,或许你从社会学的角度去描绘它,但你并不批判它。这样做不是高贵的贵族阶级的态度。这种态度的结果就是自然神论的思想家托兰德^①和丁达尔^②等人被认为是在较低理性层次上思考问题,这种理性表现出粗野的样子。他们确实是粗野的。例如,主要的自然神学著作之一的书名是《基督教并不神秘》(*Christianity Not Mysterious*, 1696),它去掉了一切超自然主义和神迹的因素。他们批判《圣经》,从一方面成为历史批判主义的开始者。由此产生的结果是预示了许多现代的历史批判神学,例如莱辛出版其著作的莱马露斯是以英国的自然神论者为依据的,他在德国使对《圣经》来源的探索发生了革命。伏尔泰和法国启蒙思想家的上帝的理性概念也来自英国的自然神论者。这些自然神论者的思想是施莱尔马赫神学的一部分。因此,你就发现他经常提到这种类型的启蒙运动的神学家。

但是还有另一方面,我们与斯宾诺莎相联系讲到这一点。上帝与世界并存的基本原则是彻底的理性主义者和超自然主义者都同意的观点。反对上帝存在于世界的另一边是自然神论原则,或者如理性主义说的上帝不干涉世界,或者如超自然主义者所说的上帝偶然地干涉世界,我们现在有 *deus sive natura* (上帝或自然界) 的原则,那是从使神秘主义与中世纪晚期神学联系起来的 9 世纪伟大神学家伊里金纳 (John Scotus Eriugena) 的哲学来的。这个原则重新引进了一个完全不同的思考宗教的形式,即作为启蒙哲学的真正反题的思考形式。在讨论浪漫主义时,我称它为无限在有限之中的原则,即两者相互包含的原则。当然,斯宾诺莎的哲学被改造了。它不再是几何学的斯宾诺莎。知道一点点斯宾诺莎哲学的人都知道他称自己的主要著作作为《伦理学》(*Ethics*)^③,是更加几何学化了 (*more geometrico*) 的伦理学,即用几何学方法写成的伦理学。作为一个书名来说,这本身就非常有趣。他企图使用全新的数学方法来讨论形而上学、伦理学、政治学等学科。这一类都是以一种方式提出来,即把世界看成是可以用几何学方式描述的整体。这是对世界和世界的神的依据所做的非常静止的概念表达。他称这

① 托兰德 (John Toland, 1670—1722), 英国哲学家, 自然神论者。——译者

② 丁达尔 (Matthew Tindal, 1653—1733), 英国哲学家, 自然神论者。——译者

③ 由 James Cutman 编, 并写了一篇导言, New York, Hafner Publishing Co., 1949。

个世界和神圣的根据为“实体”。无论如何,这个观念是建立在同一性的基础上的,是反对启蒙思想的分离原则和区别原则的。上帝是在这里和在现在,他在任何事物的深层次中。他不是如讨厌的“泛神论”这个词所说的是每一个事物。没有人曾经这样说过。说这样的一种事物是完全无意义的。比较好的是避免用这个词。但是,即使它的意思是指任何事物,也是指神临在于一切事物之中,神是一切事物的根据和统一体,不是指神是一切个别事物的总和。我不知道在全部哲学史中有任何哲学家曾经这样说过。因此你把“泛神论”这个词译作“上帝是一切事物”是彻头彻尾的误导。我希望那些责备路德和我自己是泛神论者的人,在使用这个词之前先对它下个定义。当然,库萨的尼古拉、谢林、黑格尔和尼采等哲学家的体系也被认为是泛神论。恰如一个人不是超自然主义的自然神论者或有神论者——有神论作为一个词在今天的美国不过是自然神论的超自然主义形式——就一定是泛神论者一样。无论什么时候,一个人听说同一性原则,他就会认为这是泛神论,这种观点假定它主张上帝就是这张书桌。

当然,路德会说,上帝比一事物接近于它自身更接近于这件事物。他甚至会说,对于这张书桌来说,也是这样的。你不可否认,上帝是这张书桌的创造性的根据,但是说上帝是一切书桌的结合,还要加上一切的铅笔和人们——这是绝对没有意义的。同一性原则的意思是,上帝是一切事物的创造性的根据。我所不喜欢的是使用这句短语的那种简单随便的方式,即说“有神论是如此奇妙,而泛神论是如此可怕”,这使了解整个神学史成为不可能了。

2 作为情感的宗教概念

与二元论相对立的同一性原则使施莱尔马赫有可能建立一种对宗教的新理解。这种新理解是在其著作《论宗教,对从文化上轻视宗教的人的讲话》(*On Religion, Speeches to Its Cultured Despisers*)^①中首先提出来的。这本著作最清楚地表明了它是辩护神学著作。“辩护”(apologize)在希腊文意指回答,在法庭上回答。举例说,如果你遭到指控,辩护就是你做自我答辩所说的话。因此,辩护神学就是回答的神学。我将说,每一种神学都是对在每一时期人们心灵中所存在的问题的一定回答。而且这种辩护的因素不应

^① 由 John Oman 译为英文, New York, Frederick Ungar Publishing Co., 1955。

被忽视。从历史上说,基督教神学就是在罗马帝国时期由于教会的辩护需要才建立起来的。在政治上是在迫害基督教徒时期回答异教徒的攻击,在神学上则是回答哲学家的批评。这是回答的神学。护教者在2世纪组成特殊的神学学派,他们代表的不仅是一个派别。他们表达了直到奥古斯丁时期的基督教神学的一切回答特征。

施莱尔马赫所做的也是这种回答。如这本书的书名所说的,他回答的对象是在那些有教养、有文化的人们中轻视宗教的人。因此,从这种辩护神学出发,新系统就有可能提出来。施莱尔马赫在《论宗教》一书中的论证如下:自然神论类型的理论知识——不管是理性的知识还是超理性的知识——和康德哲学类型的道德服从的自然神学,都预定了主体与客体之间的分裂。我作为主体,而超越于彼岸的上帝则是客体。上帝对我来说只是一个客体,而且对上帝来说,我也是一个客体。有一种差异、分离与距离。但是这种差异必须在同一性原则的力量下得到克服。这种同一性呈现于我们之间。但是施莱尔马赫犯了一个大错误,他用以指这种同一性的经验的词是“情感”(feeling)。宗教不是理论知识,也不是道德行为。宗教是情感,是绝对依赖的情感。这是一个很有问题的词,因为心理学家立即跟随他并把施莱尔马赫的情感概念解释为心理学的功能。

但是在施莱尔马赫神学中的“情感”不应真正地被理解为主观的情绪。毋宁说,情感是超越于主体与客体之上的宇宙对我们存在的深层结构的影响。他明显地是指这个意思。因此,他所说的“情感”,可以说是对宇宙的直觉,而且,他可以把这种直觉描写为“神化”(divination)。当然,这个词是由“神”一词演化出来的,它的意思是对神的直接认知。它意味着对超越于主体的客体的东西的直接认知,对在我们之内的任何事物的根据的直接认知。他称这个东西为情感是个大错误。黑格尔和施莱尔马赫都是谢林的学生,并且两个人均体验到了同一性原则的意义,可惜的是,像黑格尔这样的人也误解了。黑格尔和施莱尔马赫两个人都在柏林大学,但两人都喜欢对方。黑格尔的争论方法与德国哲学家和神学家的做法一样,经常是这样:他们解释论敌时,都是对他们所攻击的人持贬义的看法(in pejorem partem),这意味着对一个人所说的观点用最可能坏的意思去理解。

美国则是另一个样子。我有这个印象,不列颠在理论讨论上的温和精神产生了一种愿望,以褒义的看法(in meliorem partem)去了解持有不同意

见的人。即是说,以最可能好的眼光去看别人。由于这种原因,在美国要成为一位神学院的教员比在德国容易一些。但这也有一些缺点。人们偶然会有这种感觉,这里对待神学问题没有德国那么严肃。这也许是我做出的单纯的限定条件,但是我愿意说一下,从 agape(神爱)的观点,我赞成美国的态度。

无论如何,最明显的是,当施莱尔马赫说到情感时,他的意思不是指主观的情绪,这是表现在他的系统神学著作《基督教信仰》(*The Christian Faith*)中的事实,他使用“无条件的依赖的情感”就超越了心理学的领域。因为从心理学意义来说,在我们情感中的任何事物都是有条件的。它是在连续不断的情感、情绪、思想、意愿、经验中的流动,都是与主观的情感不同的。

因此,他自己的“无条件的依赖的情感”^①这个短语非常明显地表现出,这个情感不是个人的主观情感,黑格尔的批评是不公正的。这在德国的教会中也产生了不幸的后果,德国教会中的男信徒就不大进教堂了。当他们知道宗教不是清楚的知识问题、也不是道德行为问题,而是一种情感问题时,他们就产生了反感。我可以以我自己在19世纪的处境告诉你这一点。教堂变得空空如也。既没有年轻人、也没有男人去满足他们的情感需要。他们在讲道中寻找敏锐的思想和道德的意义。当宗教被还原于情感、并由于伤感的赞美诗而被削弱——伟大的旧时代的赞美诗却是有神出现的宗教力量——时,人们对教会就失去了兴趣。 394

施莱尔马赫把宗教作为情感的概念也在美国产生了不幸的后果。当我与反神学的同事讨论神学时,如果可以引用某个把宗教只放在主观情感的黑暗角落里的人的话时,他们非常快乐。宗教在那里是不危险的。他们可以使用他们的科学话语和政治词句,他们的伦理和逻辑分析等不顾宗教,教会可以放在一边,他们不必那么严肃认真,因为他们的活动是在主观情感的领域。我们不参与到这样的活动中去,但是如果有些人有这种欲望,让他们到教堂去。我们不介意。但是在这样的时刻,他们遇到了一种与科学过程、政治运动、道德原则有很大冲突的神学——不是从外边,而是从内部——神学需要表明在这些东西之中有一种我所称的终极关怀,或施莱尔马赫所谓的无条件的依赖感,那么,这些人就反感了。因此他们把宗教放回到情感的

① 德文是 das Gefühl der schlechtthünigen Abhängigkeit。

领域。如果神学或宗教本身允许他们这样做,他们是在那里帮倒忙。这样一种关于宗教情感的讲道是对宗教大大的损害。

对这种情感是唯一的——有如弗洛伊德所说的海洋一样的——情感、即对无规定性的情感的观点,施莱尔马赫没有为他自己做充分的辩护。情感实在比这种意义大得多。施莱尔马赫的另外一个论点使这个重要的意义可能非常清楚。他区分两种无条件依赖的形式。一种是因果性的依赖,这只是指依赖于某一个东西,如小孩依赖于他的母亲,或者像我们在一定程度上依赖于气候;另一种是目的性的依赖,它是从希腊文 *telos* (目的) 来的,意思是指向一个目的、即道德目的的道德完满。就施莱尔马赫认为基督教是一种目的性类型的宗教而不是像亚洲的神秘宗教那样的主体性类型的宗教来说,这一点是非常重要的。目的性依赖有道德律令的无条件特征。现在, 395 两种因素均存在,但按照施莱尔马赫的特点,西方宗教中占统治地位的是目的性的道德因素。在这里康德的影响是显而易见的。因此,说施莱尔马赫的“情感”没有规定性是很不正确的。它在道德意义上是非常确定的,在神秘的意义上,它也是确定的。它不是主观的、海洋一样的情感。

这是大家所称的宗教经验的东西的本质,即某种无条件的东西超越于我们所认知的知识和行为。当然,当涉及整体的人时,就像任何事物都包含有情绪因素一样,也有一种情绪的因素包含在宗教之中。但这种情绪的因素并不规定宗教的性质。

在这种新基础上,施莱尔马赫提出启蒙运动和正统派之间、理性主义和作为正统派的修改形式的超自然主义之间的讨论就可以结束了。在这个新原则的基础上两方面都是错误的。超自然主义是错误的。上帝的神迹干预、特别的灵感和启示一类的事情是在真实的宗教经验层次之下的。这些是客观的事件,它可以从外边看见;关于它的存在或不存在,人们可以讨论;但宗教本身是直接性,是与神的直接关系。这种外在的客观的事件,对于无条件依赖或神在宇宙中的神化这种基本经验并不增加什么东西。

因此,那种保证这样的超自然干预的权威也是不必要的。各种宗教的权威,不管是《圣经》的权威,还是教会的权威,凡是提出这种干预的说的,都被取消了。这就使现代科学从宗教干预中解放出来了。为了奇迹而停止自然规律的超自然主义观点就完全垮台了。

但是其他的一些事情在这个基础上也垮台了。一个现在存在的人称为

“上帝”的和一个有意识的人在死后生命仍然继续的观念,或者灵魂不朽的观念也垮台了。在施莱尔马赫的《论宗教》中,这整个超自然的遗产被否定了。在《基督教信仰》中,他重新说明了这个遗产的本质,他的说明的方式我稍后将回过头来阐述一下。

施莱尔马赫所提出来的第一个激进的和基本护教的说明如下:与上帝相统一,参与到上帝之中,不是一个死后不朽的生命的问題;与此相反,是一个参与到永恒生命之中的问題。这是决定性的。在这一问題上,他遵循福音书。古典的德国哲学家称第四福音为真实的福音,不是因为从历史来说第四福音包含有关于耶稣的可靠报道——他们很快就知道完全不是这回事——而是因为《约翰福音》最接近于表达能克服理性主义和超自然主义之间的斗争的原则。永恒生命是此时此地的问題,而不是死后生命的延续。这是他们强调的主要点之一。它是参与于时间之前、时间之中、时间之后的永恒,也就是超越于时间。 396

这种同样的批判转向反对在上帝与人之间的一切中介者。对以传教士作为上帝与人之间的中介的等级制体系来说,同一性原则总是非常危险的。这对天主教与新教都是实情。例如,新教教会与罗马教会一样对神秘主义团体,例如贵格会采取敌对态度,因为在这些团体中均以某种方式肯定同一性原则。他们怀疑神秘主义,因为它提出人们可以在教会的中介之外直接与神联系。因此,施莱尔马赫反对传教士与权威,认为它们不是必要的,因为每个人都可以被召为传教士,并为圣灵所充满。从这一观点你也可以理解,圣灵无论出现在什么地方,都是服从于《圣经》的话语的。宗教改革者最初是以圣灵的力量反对罗马教廷的,但是不久他们就在反对宗教改革时期的灵修运动(the spirit movements)的斗争中遇到了困难。出现了大不列颠、尼德兰和美国这样一些国家。有了国家是好事,因为他们可以逃脱罗马教会和改革教会这两个方面的残酷迫害。

施莱尔马赫不赞成把宗教看成由教会功能作中介的东西,转而把宗教看成每个人的日常生活的特殊曲调的音乐伴奏。他以一种诗歌的方式表达宗教关怀——即终极关怀——在人生的每一时刻中的存在。人们可以说,这种观点是永恒生命的典型的、观念的预示,在这种观点中的确没有了宗教,但在它之中,上帝是每一时刻均存在的。它表达这样一种理想:它在《新约》中是表达为“永远不停地祈祷”的。如果你用抠字眼的方法去理解 397

它,那是没有意义的。但如果你体会它的意义,它就有丰富的意义。它意味着把我们的世俗生活的每一时刻都看成是为神的临在所充满,不是把神的临在只推到星期日做礼拜时,而在别的时候就忘记了它。

毕达哥拉斯说,天体与音乐的调子相类似,不同的音却像交响乐一样构成和谐的曲调。他从这里体会到神在宇宙中的临在。我们为了像毕达哥拉斯那样体会到神在宇宙中的临在,首先就必须发现神在我们自己中的临在。我们每个人都是人性的特殊的和独特的镜子,人性是了解宇宙的钥匙。宇宙不在我们之中,我们绝不能了解它。宇宙和我们的中心是神,由于无限呈现于我们之中,我们才能重新认识在宇宙中的无限是在我们之中(我在这里有目的地强调“重新”这个意思)。无限在我们之中的关键是什么?他说:这是爱,但不是在 *agape*(神爱),即基督教的爱的概念这个意义上的爱,而是在柏拉图的 *eros*(情爱)的意义上的爱,这种爱把我们与善、真、美联系在一起,它使我们超越有限而达到无限。

人类历史的每一时期都表现出在我们之中的无限与在宇宙中的不同形象的无限的相遇。每一个人和每一时期的这种独特性使人类有许多宗教存在是必要的。有多种多样的宗教以及同一宗教传统在不同历史时期有不同的表现,基本上是因为无限总是以不同方式反映在我们之中和宇宙之中而产生的。因此,施莱尔马赫的浪漫主义精神使他强调历史的宗教的具体性。这是超越启蒙运动的自然宗教观念的重要步骤。自然宗教把一切宗教还原为三个原则,即上帝、自由、不朽。这种自然神学观点,不论它是理性主义的,还是超自然主义的,都由于重新发现了这些特殊宗教的丰富性、具体性、完满性而得到克服。在这种方式中,施莱尔马赫用他的无限内在于有限之中的原则去克服自然主义的理性主义和超自然主义从具体宗教中抽象出某些原则,假定它们对一切宗教均是有效的,而且抹去了这些宗教中的具体的东西。

没有文艺复兴时期的个别性的评价,没有浪漫主义中的心醉神迷的直觉因素,这一切都不可能存在。这是使宗教思想设法回到实际的宗教的东西。整个启蒙运动都在去掉具体的、实际的宗教的有意义的性质,只留下一些抽象原则。在这种重新发现具体的实际的宗教——这里实际的意思是“历史上给予的”——的基础上,施莱尔马赫进而强调一种实际的基督教。

施莱尔马赫的《论宗教》(*Speeches on Religion*, 1799)是非常成功的,当

发行第三版(1821年)时,他在导言中写道,他不再反对启蒙运动的轻视宗教的人们,并为自己辩解。他现在离开了那些正统的狂热分子,因为他们在他为基督教辩解的名义下回转到启蒙运动前的正统传统,并企图消灭施莱尔马赫的作为其著作基础的整个发展过程。

3 神学的实际定义

一般说来,浪漫主义是达到实际认识的桥梁。这种看法是完全不同于英国类型的实证主义的。休谟是从经验的科学考察出发,或从批判的认识论出发的实证主义者,他认为我们只有感觉材料或感觉印象。在欧洲大陆,实证主义是浪漫主义的产物,浪漫主义对历史的和传统的感性材料做出评价。当施莱尔马赫写《基督教信仰》一书时,十分重要的是他称此书为 Glaubenslehre(信仰的学说),他不称它为“神学”所意指的“上帝的学说”。³⁹⁹ 他不敢给它这个名称,因为这本书实际说的是基督教信仰本身。那是一种给予的实在,你可以从施莱尔马赫有一段时间所归属的钦岑道夫的摩拉维亚虔诚派集团发现它,你也可以在各个地方的教会中发现它。因此,系统神学是在基督教会中出现的对信仰的描述,这是神学的实际基础。你不必首先决定一般的宗教或特别的基督教的真实性或非真实性。你发现基督教是历史中的经验事实,然后,你必须描述基督教的象征意义。

因此,神学是对一种历史实在的实证知识。施莱尔马赫对这种经验的实证的神学和所谓的启蒙运动的理性神学两者做出了非常明确的区分。他甚至还要走得远一点。他说,基督教神学是这些理论观点和实际规则的总体,没有这些东西的存在和使用,教会活动就是不可能的。这种定义现在在神学发展中听不见了。从这种理性神学转到实证神学是很明显的。这是一种高度实证主义的神学概念。我将把它称为你在历史中发现的对某个团体的实证描述。你不能否认这个团体的存在。你可以描述这个团体中被认为很重要的概念和他们接受的一些规则。这样你就可以用关于这些事物的知识去教育受召唤作教会领袖的年轻神学家,使他们以后熟悉这些东西。这是一种真理问题被忽略了实证主义。

这种神学的实证主义性质在下列的观念中甚至更加明确。他甚至像我们今天所做的那样,区分哲学的、历史的和实践的神学。但是有一点区别。这个区别就是教义学和伦理学属于历史神学,而不属于哲学神学。它们之

所以属于历史神学,是因为它们是在一定的时间存在于教会和一个特殊教派中的教义的系统发展。这种教义今天还存在。历史学家只应该描述它。
400 他把这种描述叫做系统神学。这是实证主义的显而易见的表达,我所要补充的是,虽然它没有继续存在下去,但它有很大的影响。现在,我们有哲学神学和系统神学,这两者有别于历史神学和实践神学。我们有四种神学,或者采取别的分类,把哲学神学归入系统神学。

* * *

提问:就算施莱尔马赫的情感不是意味着主观的情绪,但是,他的《论宗教》不是没有情绪的特征,而且有情绪是人的存在的不可否认的一部分。你和施莱尔马赫认为情绪在宗教生活中居于什么地位?

解答:对于施莱尔马赫和以后的许多神学中的“情感”一词的模糊性来说,这是一个非常真实的问题,但是,施莱尔马赫在这个问题上显然与大家一样有相同的看法。没有人可以在涉及整体人格的任何经验中排除情感成分,而且在宗教中,这也许是比其他领域更为真实的。我们的存在的直接性反应——直接性(immediacy)是情感的正确定义——可以在一个诚实的祈祷者和群体的崇拜集会或静听先知的讲话中见到,这是十分真实的。让我们从艺术上举一个例子。当你去参观一个艺术展览时,你为你所看见的一幅画所深深吸引;你完全沉醉在这幅画中;你生活于其中,而且你的情绪被激发起来。但是如果有人说,你的审美经验只是一种情绪,那么,就不会有由这类画所产生的这种确定性的特征。我承认在这个时刻,我是情绪激动的,如果不是这样,我就不会认识到实在的这一方面,除了通过投入这幅画之外,我自己心中的一个方面也不会显示出来。

我将说关于音乐的一些相似的情况。人们经常说音乐完全处在情感领域中。这是真的。但这是一种很特殊的情感,它是与特殊的音乐形象与音乐形式有关系的,是这些形象与形式使音乐成为艺术。这也把存在的一个方面启示给你。如果没有音乐对你的影响,它就不会被启示出来。所以我们可以说,虽然情绪的因素总是呈现在某一类经验之中,但你不能说一种确定的经验只是情绪。用爱的经验来说,你不能说爱是情绪。爱有情绪的因

401

素在其中,而且有很多成分是这样的情绪,但爱不是情绪。我认为这是永远从属于相互之间的分离的东西重新联系在一起。这种经验不能与我们称为情感的个人反应相等同。

施莱尔马赫称为宗教中的无条件依赖的东西是与一种情感的强烈因素相联系的。奥托(1869—1937)在他的《神圣的观念》(*The Idea of the Holy*)^①一书中把这种情感描绘为存有的情感,它既是令人着迷的,又是使人过分紧张的,这两种情感同时存在。这些对立的情感呈现出来。但它并不构成宗教行为本身。在宗教行为中,无条件的东西对你的出现是构成这种宗教行为的东西。我习惯于把这种在你的生存本身中的情感称为无条件的关怀。这也是你的心灵的关怀;你寻求他的真实性;它是你的意志的关怀;如果你经验到它,你就要做某件事。它改变你的整个生存。所有这些方面被包含在里面。如果它只是一种情感,它将是一种分离的审美的快乐,而且那就是全部了。施莱尔马赫有时在这方面遭到误解,但那不是真正的施莱尔马赫。

在回答这个关于施莱尔马赫的问题时,我也回答一下有关我自己思考过的问题,因为我相信这个“无条件的依赖”只是稍微狭义地表达了“无条件的关怀”。无条件的关怀并不着重于施莱尔马赫所着重的依赖的因素,但是它也是企图超越主体与客体分裂的框架。它有相似的基本动力,而且是一种整体的经验——即神圣的经验——的表现。没有教义上的分歧,而主要是一种含义上的不同,即终极关怀和绝对依赖之间的不同。

* * *

在前面讨论施莱尔马赫的神学时,我研究了他的基督教神学的实证主义概念。我们指出了一个惊人的事实,即他把教义学和伦理学划分在历史神学之中,因为它们是对存在于特殊时间中的特殊教会的教义的系统发展。402
我们把这称为实证主义;它是描述以经验的方法表示出来的基督宗教的实在的神学。但如果这就是全部,施莱尔马赫就不会是一位系统神学家;他将

^① J. W. Harvey 英译, New York, Oxford University Press, 1923。

是一位研究现在教会条件的教会历史学家。

但这个实证主义的特征被施莱尔马赫开始提出了把宗教群体看成人类历史的普遍表现这个一般概念而抵消了——是在一种逻辑上不清楚的方式上抵消了。他从这里引申出宗教本质的概念。这就不再是实证主义。它是对一个事物的本质的分析。这是以关于什么是本质、什么不是本质的建构性判断为先决条件的。他的无条件依赖的情感这个概念的确是一个普遍的哲学类型的概念。他把基督教从属于宗教概念,后者至少在含义上不是从基督教引申出来的,而是从世界宗教的全部中分离出来的。当然,实际上,宗教哲学家的引申总是大多数决定于他进入这个世界的宗教实在的入口处。就施莱尔马赫的实情来说,他是从虔诚派基督教进入的。在每一宗教的哲学概念中,我们都可以看到这个进入门路的踪迹,即哲学家自己的宗教。没有一个人可以从他的定义中抽象出这个主观的因素。为了从实在引申出一个概念,一个人就必须能够参与到这个实在的生活之中。例如,一个人没有能力去体验艺术作品,他就不能提出艺术的概念。

这个论证的结论就是基督教成为各种宗教中的一个宗教。基督教之外有其他的宗教。因此,一般说来,在这个基础上,基督教就被说成是一切宗教中最高的、最真的、最完满的。在过去五十年间因为巴特的挑战而引起的神学讨论中,这是居于前位的非常重要的论点。当我们研究新教神学史时,发现了一本瑞士宗教改革家茨温利的书,书名是《真的宗教和假的宗教》(De vera et falsa religione)^①。在这本书中,他认为基督教是超越于一切假宗教的真宗教,认为假宗教是歪曲神的启示(参看罗1),但保罗在《罗马书》中并没有说到基督教。他说到的是基督。他不会说基督教是决定性的东西。很好的去读一下保罗的信函,看他如何攻击当时存在的基督教。他攻击犹太教的基督徒(律法主义者)与诺斯替派的歪曲(没有律法)。这意味着当保罗批判一切宗教时,他没有把基督教排除在批判之外。他并不用基督教去反对其他宗教。他毋宁是在用基督去反对任何宗教,甚至反对现实的基督教。这是表现在他建立的教会群体之中的。

在茨温利——也在一般的宗教改革家和大多数的正统神学中,我们发现这种基督和基督教之间的区分没有被清楚地提出来。如果基督教被放在

^① Huldreich Zwingli, 英文书名 *Of the True and False Religion*.

顶峰,人们就一定要问它是否并非与着眼于它自己的歪曲的其他宗教站在相同的裁判下。如果我们看偶像崇拜的历史,就将会看到许多偶像崇拜是以基督教的名义出现的。实际上,基督教的绝对性,如特洛尔奇所说的,不是基督教的绝对性,而是基督超越于一切宗教。基督教的至高无上在于它自己和一切其他以基督为名义的宗教的见证。巴特看到了这个困难,并为了这个理由,倾向于回避宗教的概念,不把它用于基督教。但是,如果这是对的,则它又是以另一种方式在提高基督教,而不仅是使基督高于其他宗教。我怀疑这样做是巴特的真实意图。

不管那将会是怎样,宗教的概念还是需要的,因为存在着经验的宗教实体。一切实际存在的宗教有很大的相似之处。如果你拒绝用“宗教”这个词,就必须找到另外一个词,如“虔诚”或其他类似的名称,去作为经验的宗教实体的名称。但是,“宗教”这个词是不可避免的。我可以告诉你我自己的经验。早在20年代我写了一篇名叫《宗教哲学中宗教概念的克服》(*The Conquest of the Concept of Religion in the Philosophy of Religion*)^①的论文。这篇论文的观点与巴特的思路非常相近,但是甚至在那个时候我就知道,只有基督教在宗教哲学中也被克服了,而且还要在宗教哲学中有反对宗教的东西,这个想法才能办到。如果没有看到这种情况,这就是宗教没有被克服。但巴特的影响在德国是非常大的,因而当我在1948年回到德国时,我的朋友就直率地批评我还在用“宗教”这个词。可以说,这个词已经被从德国的神学讨论中清除掉了。

404

这种情况已经改变了,但仍然有一种反对这个概念的怨恨之情,我相信这种怨恨之情是自我欺骗,因为那时用一些其他的词来代替“宗教”这个词。但我们所需要的是知道施莱尔马赫、特洛尔奇、哈纳克等人的方法是不够的,即是说,他们起初把基督教定义为一种宗教,然后又说它是最高的、绝对的宗教。巴特派的人所做的是同样错误的,他们说基督教是一种启示的宗教,它超越于其他那些只是人企图走向上帝、完全不是以启示为基础的宗教。

如果我们试图克服宗教概念,认为这个概念似乎使基督教相对化了,那

^① Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, 载 *Kant-Studien*, Berlin, 第27卷, 1922(3,4), 第446—469页。

么,我们就必须使基督与其他宗教相对立,或者使上帝在十字架上显示出他的反对其他宗教的判断,但不是表示把基督教提高为特殊宗教。

现在我们就研究一下施莱尔马赫对宗教本质的理解。在整个神学史中,人们都认为他是克服了启蒙运动对宗教的歪曲的神学家。因为在启蒙运动中,宗教被理智化了和道德化了。施莱尔马赫的宗教概念的否定方面是认为,宗教从本质上说不是思考,也不是行为。它的肯定方面则认为,宗教是无条件的依赖的情感,是在一个人的自我中对无条件的东西的直接意识,在反映之前的直接生存关系,在我们的意识中认知无条件的东西的直接性。所有这些表述同样是指宗教经验的实在。知识与行为是结果。宗教知识
405 与宗教行为跟随这种直接认知,但它们不是宗教的本质。无条件的依赖的直接认知超越于我们在与世界的关系中所具有的部分自由与部分依赖的混合情感。在一切我们对世界和对他的关系中,有这种自由与依赖的混合情感。如果我们是具有生命力的,我们在对待现实上就感到非常自由;如果这种自由的情感降低了,我们就感到我们依赖于他者,也依赖于有限之物。在这个时候,这整个有限之物的经验的领域超越于对无限的东西的认知。如果我们说到上帝,我们只能说这是我们的无条件的依赖的来源的名字。这样,上帝就不是被了解为与另一星系一样的客观存在的实在。他超越于任何有限关系,而且他是一切关系的基础,这些关系全都无条件地依赖于他。

如果上帝是其他许多客体中的一个客体,我们就可以按照知识与行为而作用于他。这就意味着上帝可以被证明。这种证明可以是被证实的,而且上帝可能为我们的行为所感动。但上帝不是在其他客体中的客体。他临在于我们的直接意识之中,我们所说的关于上帝的一切是对这种直接性的表达。施莱尔马赫害怕“位格”一词用于上帝时会使上帝成为从属于我们的认知活动和行为的一个客体。所以他用“灵性”(spirituality)一词代替“位格”。当然,在灵性中,位格的因素是有的。没有精神是不同时包含有人格的承担者的。但是灵性这一概念比去掉了对上帝概念的客观化歪曲的位格更为合适。

4 对基督教的解释

施莱尔马赫对基督教的整个描述以宗教的哲学概念为基础。从长远的眼光来看,这种观点比实证主义的因素更为正确,实证主义观点只是把基督

教看成被描述的经验实在。现在我们就说明他的思想中突破实证主义因素的那一部分。这就是他的基督论,当他解释为什么他认为基督教是宗教本质的最高表现时,他说,这是因为基督教有两个与其他宗教相区别的特征:第一个是他所说的伦理的一神论。这意味着宗教中的无条件依赖首先不是在唯物主义的词汇思想中所说的物质的依赖。这也不是如某些对加尔文神学中的预定论观念的歪曲解释所认为的那种机械的依赖,因为这种歪曲把预定的象征意义与机械的因果性混在一起了。虽然他的依赖的观念清楚地来源于加尔文的影响,但那不是施莱尔马赫的观点。基督教不是认为对上帝的关系是物质的机械的依赖关系的那种宗教,而认为是目的论的依赖关系,认为上帝是规律的给予者,并预示我们必须走向的目的地。这种目的论的依赖指上帝是我们的无条件的道德律令的来源。在这里你就清楚地看到了在施莱尔马赫思想中的康德哲学因素。它不是像在谢林的自然哲学中那样,人通过自然界而依赖于终极的上帝。 406

使基督教成为最高宗教的另一个因素是每一事物均关系到拿撒勒的耶稣的拯救。拯救在他的神学中有非常确定的意义。它是一种有限的、被禁止的、被歪曲的宗教意识转变为一种充分发展了的宗教意识。具有充分发展的宗教意识的人就是被拯救了的人。他在与上帝的不断的意识的交往中生活。这就是拯救。一切末世论的象征被取消了,或者必须予以重新解释。这个拯救工作,这种使我们的宗教从禁止、限制和歪曲中解放出来的工作是由基督完成的,基督本人具有充分发展了的宗教意识。因为他不需要拯救,所以他可以成为救世主。

这并不意味着耶稣只是人的范例。他毋宁是 Urbild(原始类型),即原始形象,这是本质上与上帝相结合的人的代表。在这里,当我们从他开始的理念去看普世的宗教概念时,我们惊奇地发现了在施莱尔马赫的观点中的高等的基督论(high Christology)说明。这一点之所以可能,是因为他实现了自己人格的虔诚和他对基督教的实证主义的肯定。有趣的是,布鲁纳尔在他论施莱尔马赫的书^①中说,施莱尔马赫的基督论思想是他的教义学的

^① Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben (《神秘和道,现代宗教观与基督教信仰间的对立》), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1924。

一个插曲,它与整个体系并不调和。它是突破了他的体系原则的、他的虔诚情感的范例。我不认为这是真实的,因为施莱尔马赫的实证主义因素是真实的。这是他回避宗教哲学问题的方式之一。从另一方面说,这又是不能
407 回避的。仅就人们能够一般地说在施莱尔马赫的思想中有一种对基督教的纯粹哲学的观点与更实证主义的观点之间的矛盾来看,布鲁纳尔是对的。一切以后的神学学派都有相同的困难。整个里敕尔学派是以施莱尔马赫为依据的,具有强烈的实证主义和圣经主义因素;另一方面,也依赖于康德的认识论,依赖于康德的宗教哲学。

在没有详细说明施莱尔马赫的个别学说之前,我们可以对贯穿于他的整个体系的方法做一个简单的说明。他的神学方法是描述基督徒的宗教意识的内容,认为这种宗教意识的出现是由基督的出现所决定的。就其建立一个前后一贯的思想体系、思想之间没有矛盾但有相互依赖这一点来说,系统神学或教义的系统是理性的。施莱尔马赫用一切的精神辩证法来建立这个体系。当他说明特殊问题,如《圣经》、基督、罪、拯救、赎罪或可能的其他问题时,他首先讨论两个相反的观点:一个是他知道、新教神学家也一定知道的古典传统的观点。另一个是 17 世纪的正统派启蒙运动的批判主义的观点。于是,他试图通过考察基督徒的思想意识来解决这个问题。当然,这是由他自己的宗教观念所决定的。

在方法论上的决定性事物是关于从人的生存参与于终极的上帝之中所引申出来的上帝、世界、人的神学命题,即从人的宗教意识中所引申出来的命题。这些是真实有效的说明,但并不意味着就每个事物都可以提出这种关于物理学或天文学的最近发现的陈述。这些陈述的形式是各种各样的。形式上的差异是由于我们今天将说到的生存参与的事实。这说明,我们归之于上帝的性质或特征是我们与上帝的关系的表现。施莱尔马赫作为加尔文的追随者,他认为,我们讲到了关于上帝的 *essentia dei* (上帝本质) 的东西。我们能说的只是上帝对我们的关系,这是通过启示经验而表现出来的。
408 这有三位一体的含义。作为超越客体的客观的三位一体的教义是不可能的。三位一体的学说是人与上帝的关系的充分表达。每个位格 (*personae*)——你不能说成是几个位格 (*persons*), 因为这意味着是一些别的东西——是上帝与人和世界相联系的一种确定方式的表述。仅仅在这种方式中,位格才有任何的意义,因此他把三位一体的教义放在末尾,作为上帝的

完整的学说,在一切的特殊关系之后——是在那些研究罪与赦罪、创世、死与永生、圣灵在教会和个别基督徒中的出现等教义之后——都是从基督徒的宗教意识出发做出肯定的描写的。在这些完成之后,他的思路转到神本身,它给我们以三位一体的说明。

我遵循与施莱尔马赫相似的方法,但有一点不同。我在描写这些达到上帝的三位一体的轮廓时有两个阶段。第一个阶段是从生活着的上帝(living God)教义出发,生活着的上帝总是在三位一体的上帝之前,甚至在基督论可能存在之前,也是在基督已经出现之前。即使自称是上帝一位论者的,他说到生活着的上帝也是三位一体的。我在哈佛大学与主张上帝一位论的学生和同事讨论时,我不是从基督论开始,而是从生活着的上帝的象征开始。生活着的上帝本身不是不活动的单一的上帝,不是不活动的同一,他是走出去又走回来。这一点决定上帝在任何地方都是在生命的过程之中。如果我们运用这个象征的方法于上帝,就进入到三位一体的思考之中了。二、三、四这些数字——这一切数字都出现在基督教神学史中——不是决定性的。但神的运动,走出去又走向他自己——如果我们说到的是生活着的上帝,这就是决定性的。

施莱尔马赫没有使用这种可能性。他仅在有关基督论上看三位一体。但我相信,如果一个人不是从生活着的上帝的观念去看三位一体,那么,因为三位一体的象征理论被运用得太晚了,差不多就变得不可能使用了。在与单一的事件联系在一起时,那就容易变成迷信,只联系到历史上的耶稣,它就只变成某种被观察到的东西。我将给你们一个说明这为什么是重要的例子。如果我们今天想象在宇宙的另一一些部分中有可能有精神的存在体,基督对他们的意义是什么这个问题就提出来了。因此,只主张基督论的三位一体概念的人们会说,我必须把作为基督的拿撒勒的耶稣的信息带给这些精神存在体。我认为这是荒谬的。除此之外,我将说神圣的逻各斯、永恒的逻各斯,上帝走出去和表现他自己,表现于任何精神存在体,像出现于人们的历史中心一样出现于这些精神存在体的历史中等原理,也是荒谬的。但是有的东西出现于人的历史之前。“还没有亚伯拉罕就有了我。”^①这意味着普遍的逻各斯,即神自我表现的原则是出现在拿撒勒的耶稣中的。

^① 《约翰福音》八章58节。

点。当然,我们一点一点地讨论施莱尔马赫的学说将会非常有趣,但这是一门有关施莱尔马赫的专门课程,而不是新教神学史了。

E 普遍的综合:黑格尔

现在我们必须开始讲在哲学发展上做了巨大综合的哲学家黑格尔。施莱尔马赫是在神学上做了巨大的综合。黑格尔和施莱尔马赫在19世纪初是柏林大学同事,黑格尔是哲学领域综合的完成者。黑格尔和施莱尔马赫在他们的思想体系和成果上都直接超越了他们的领域。固然,他们是植根于德国的发展,但他们的影响却超出了德国的界限和地区性。施莱尔马赫对新教神学的影响在美国也是显然可见的。黑格尔的影响不仅扩展到宗教,而且扩展到20世纪世界上发生的政治转变;即使存在主义起来反对黑格尔,也带有黑格尔思想的印迹。所以我们可以说他的伟大的综合是今天许多现实问题——包括世界革命和东—西方斗争的转折点。马克思、尼采、克尔凯郭尔、存在主义、革命运动等,不考虑他们直接或间接地依赖于黑格尔这一点,是不可能很好地加以理解的。即使有些人反对黑格尔,也在他们的攻击中使用了黑格尔的范畴。因此,黑格尔在某种意义上不仅是一个内在的哲学学派或一个关于宗教的内在的神学思想方式的中心和转折点,而且是直接或间接地影响整个20世纪的一个世界历史运动的中心和转折点。 411

1 黑格尔的巨大体系和悲剧性的狂妄

当我们说到黑格尔在哲学领域中实现的巨大综合时,可以从两个方面去加以理解:第一,是它对西方文化中所包含的各种成分所做的巨大综合;第二,是它对宗教思想中开展斗争的各个矛盾方面所做的综合。我将从这两个方面来说明黑格尔。

但是在我这样做之前,必须要去掉黑格尔被歪曲的形象。你对黑格尔一无所知比只知道一个常见的、对他的漫画似的描绘好得多。如果你对黑格尔哲学只有一个声音嘈杂、各个轮子——正题、反题、合题——转个不停的磨房一样的形象,那么,你不了解任何黑格尔的哲学反而会好得多。当我

第一次在法兰克福讲授关于黑格尔哲学的课时,我讲了整个一学年,每周四小时,结果只讲了准备讲的内容的一半。在那个时候,黑格尔的早期著作被发现了,^①这些著作很好地帮助我清理了我头脑中的被歪曲黑格尔的形象。在那个时候的法兰克福教学中,我尝试向学生说明,每个伟大的哲学都包括两个方面的因素:一个是它的生命力,它的生命的血,它的内在的性质;另一个是由这种哲学所产生的哲学上的紧急状态。没有一个伟大的哲学家只坐在他的书桌后边说:“在早饭和中饭之间的时间里让我做点哲学研究。”一切哲学都经历了神的力量和魔鬼的力量、怀疑主义和信仰、肯定生命和否定生命的可能性之间的可怕的战斗。生存的奥秘这个问题存在于一切创造性的哲学家后面,而不仅是存在于哲学的分析者或历史学家的后面。

在黑格尔的残篇中有一种情形是非常清楚的,即宗教和政治形成了黑格尔思想的生命血脉。当他在符腾堡图宾根神学院学习时,他发现了分裂神学和哲学学生的灵魂的,是超自然的宗教与理性主义的斗争。一方面,在宗教之外有由法国革命所决定的政治形势;另一方面,是德国君主们的专制。海峡另一边的英国则在其宪法中有了民主制度的开端。

宗教与政治这两件事非常早就同时进入了黑格尔的生命哲学之中。如果你想了解“生命哲学”(philosophy of life)在欧洲大陆的词汇中的意义——德文 *Lebensphilosophie* 几乎不能翻译为英语,那么,你可以读一下黑格尔的残篇,它使读者最深刻地洞察到爱的关系的动力,不仅仅是在人的层次上,而且是在一切生存的实体中。

这是黑格尔思想的一个方面,但是在黑格尔那里与在一切哲学家那里一样,有另一个因素,即变得越来越占重要地位的方法问题。他的论逻辑学的著作就其本身而言是伟大的,但它的结果则是使他早期的生命哲学被正题、反题、合题这种逻辑的机械推演所掩盖了。这种逻辑因素成为决定性因素是一个哲学史上的大悲剧。例如,在黑格尔的《哲学全书》中,我们有进入一个磨房的印象,它总是发出一个相似的嘈杂声音,按照相似的节奏运转着,因此,如果一个概念转入这个磨房,你从开始就可以知道它将如何走下

^① G. W. F. Hegel, *Early Theological Writings* (《早期神学著作》), 由 T. M. Knox 译为英文,并写了导言。部分残篇由 Richard Kroner 译为英文, Chicago, University of Chicago Press, 1948。

去。这在黑格尔那里是一个强烈的因素,也是一个不和谐的因素。我想不去讲它。但是如果你去检视一下在一个人的思想中的生命血脉是什么和它的结果是什么,这也是公正的。对黑格尔来说,那是在宗教和政治领域之中。

在这些引言之后,我们将讨论一下他想结合在这个巨大的综合中的各种不同的时期。他从启蒙运动中来,目睹正统的新教神学和对它的理性主义批判之间的激烈斗争。因此,他有把传统的基督教与启蒙思想结合起来的问题。但这绝不是他所要做的一切。他也是生活在我们称为古典时期的时代中。我们讲的这个时代是与歌德相联系的。在艺术和哲学上,间接地在神学上,存在回到古希腊的古典时期的直接意图。这个古典主义的因素在黑格尔的早期著作中是非常强烈的,例如,他当时描写的理想政治制度就是这样。他总是描写希腊 polis(城邦)的理想,在城邦中,宗教与政治是结合在一起的,个人通过民主制度参与到整个社会生活中。所以,这一点必须放在这个巨大的综合中的正确位置上。 413

然后,黑格尔转入浪漫主义时期,在开始阶段,他本人跟随谢林,是非常忠诚于浪漫主义的。但由于其理智的头脑,他很快就与浪漫主义的情感因素分离了,甚至在其所出版的最伟大著作《精神现象学》中批判了它们。该书英译本的书名叫 *The Phenomenology of Mind* ①,而德文原书名是 *Die Phänomenologie des Geistes*。这个英文译名是不幸的,因为德文中的 Geist 这个词的意思是“精神”。在那里,我们看到另外一个因素被引导进去了,即法国革命的精神。图宾根神学院的那些学生参加了法国革命,对符腾堡的统治君主表示了极大的愤怒。他们也没有成为革命者,因为这不是德国人的性格。他们只在精神上成为革命者,但不是在政治方面。后来革命者来自另一世界,却使用了黑格尔的范畴。

如果注意这一切因素,你就看到它包含了很不少的东西:基督教传统、古典希腊文化、启蒙运动、浪漫主义运动。这一切都要被结合进普遍的综合之中。没有一个人有像黑格尔那样激进的意图和具有这样的综合能力。虽然康德在其批判道路上是更深刻的思想家(做出这个判断不无困难,却仍有可能),但黑格尔超过康德,在哲学史、宗教史、政治上开创了一个时期。

① 由 J. B. Baillie 译为英文, New York, The Macmillan Company, 1910。

因此,这个巨大综合的崩溃是一个历史性事件。它不只是哲学学派之间的内部斗争。这一直在发生,但有时这种斗争变得具有世界历史上的重要性,就像在第四、第五世纪时发生的神学争论一样。环绕着黑格尔体系的兴衰的那些事件超越于学派之间的斗争形势。这是黑格尔体系的巨大性质,但这种体系的巨大经常与狂妄结合在一起。Hybris 这个词是一个希腊词,它经常被译为“傲慢”。但不应当这样翻译,因为傲慢是一种道德的或反道德的态度,可能没有傲慢但却充满了 hybris(狂妄),即非常谦逊,但在他的谦逊中保持着一种狂妄态度。最好将这个词译为“自我提升到神圣的领域”,这是在希腊悲剧中所使用的该词的意思。伟大的英雄就是这样的一些人,他们落进狂妄的境地,他们面对着诸神的生活夸大他们自己,他们在神的能力的悲剧反击之下垮台了。

黑格尔体系就是这样的一个例子。这首先不是关系到黑格尔的个人性格。有其他的人比黑格尔更为狂妄,例如,谢林就是这样的人。狂妄在他的基本观念自身中表现出来,这个观念表示由于一个人自己的存在,世界史就走向结束了。理由是黑格尔遭到从各方面来的攻击。他被赶出他自己自居于其上的天意的宝座,他完成的体系没有通向未来的出口。只有上帝在天意的宝座上,只有上帝可以了解过去,建立未来。当黑格尔想去做这两件事时,他就居于狂妄的地位上了。随“狂妄”而来的,是他的体系的悲剧。

在这时,你看到哲学史是超越于人们发现的、互相对立的一些有趣观念的历史的。哲学史是人的自我解释的历史,而且任何这样的自我解释不仅从属于逻辑的判断,而且从属于作为整体的生存意义的判断。这是思想的责任,同时也是思想的伟大性所在。

2 上帝与人(精神和人格)的综合

在黑格尔体系中,神和人的综合表现为绝对的精神和相对的精神的综合。这里的精神是英语的 mind 或德语的 Geist。英语的 mind 是对德语的 Geist 的不正确的翻译。但用英语的 spirit 去翻译也充满了困难。Spirit 被保留给宗教使用,并被认为是用以说明上帝和神圣的事情。人是没有这个 spirit 的。人分为心灵与身体。这种人的学说的残缺不会有一些实践与理论的重要后果,它差不多使完善的人学成为不可能了。我们有心理学、生物学,但没有人学。一般的人类学(anthropology)是——至少当我来到美国

时是这样的——一种有关人类遗留在这个地球表面上的一堆骨头的学说。现在我们又加上了文化人类学(cultural anthropology)。但是这个学科并没有讲到人的本质,而且只讲到我们的祖先们所经过的那几个阶段。这门学科的特点是以一种特别争执不休的独断理论去考查文化概念本身。人所建立的任何事物都是用一种特别的文化意义去加以解释的。因为人只是他的文化的产物,我们不能说任何关于人的普遍的事物,也不能说到区别于禽兽与人们的任何事物。但是没有文化人类学家告诉你谁创造文化,文化为什么会变迁,在文化的发展中产生了什么。所以今天讲到作为人的学说时,我们面临许多特别的困难。

或许,我们可以尝试去克服这种困难的办法之一,是重新引进 spirit 这个词,但这个词的第一个字母 s 应小写,以区别于第一个字母大写为 S 的、专用以指上帝的圣灵的 Spirit。因为,如果你不能经验到在你自己之内的精神是什么东西,你也不能以象征的方法或模拟的方法把它运用于上帝。当我们有一个作为精神的人学,就必须把精神界定为心灵和力量的统一,创造性——它使人的文化成为可能——和生命力——它是人的生活力量——的统一。精神是一个动态的概念。如果你丢掉了精神的动态的因素,像你只用心灵这个概念所造成的,这里所留下来的就只是理智的运动。人的心灵方面的理智活动造成的结果是把情感的因素放在理智之外,使我们失去了我们可以在柏拉图的情爱(eros)学说中可以找到的内容,即在人的整体中的情感因素、意志因素、理智因素的结合,这样产生的结果也是失去保罗所用的基督教的 gnosis(知识)这个概念所指的东西,它的意思是知识和联系,了解上帝的意思是指人的精神与神的圣灵的联系。它不是意指 episteme 416 (认识)这种分离的科学知识,对有限的事物的结构的探索。gnosis 总是意味着联系,如果这个词不是像今天这样被歪曲,我们可以说它指神秘的联系,就像新教正统主义一直理解的这样。神秘主义意味着神与人联系的经验。

所以,虽然黑格尔的精神现象学中的 Geist 已经被英译为 mind,我们认为除了词汇学的困难之外,应当把 Geist 英译为 spirit。对黑格尔来说,上帝是绝对精神,人是相对精神;或者说,上帝是无限精神,人是有限精神。说上帝是圣灵,意指他是创造的力量,不是在自然主义的意义上说这种创造的力量只是客观的过程,而不是创造的力量与心灵,或者比较好地是说它与意义

结合在一起。这种创造力量与意义联系在一起,就在人们之中产生了对人格的自我意识,并通过人们创造文化、语言、艺术、国家、哲学、宗教。这一切均包含在精神这个概念之中。但你如果说到绝对心灵(absolute mind),就必然想到在什么地方某个最高理智,一个没有身体的理智。可以说这是一个没有力量的心灵。无论如何,按照宗教传统——犹太教和基督教的传统,还有其他宗教的传统,上帝首先是全能的,他是力量,他是不能被限制的,他是无限的力量。他是在一切其他力量中的力量,他给其他力量以存在的能力。这个力量的因素属于精神的概念。如果你把 Geist 英译为 mind,就去掉了这个力量,就使新教神学史、黑格尔的体系和黑格尔的神学的继承者成为不可理解的了。

我经常说,我是为拯救小写 s 的 spirit 的十字军的成员。我需要这个词。一切其他语言都有这个词。法语中有 esprit,德语有 Geist,希伯来文中有 ruach,拉丁文有 spiritus,希腊文有 pneuma,但在英语中,这个词多多少少是失去了。这部分是由于英国经验主义的理解,部分是由于笛卡尔的把人区分为理智与身体。尽管笛卡尔在创造现代科学和哲学的分析方法上是伟大的,但我们必须说,从人学这个观点出发,他已略去了在心灵与身体之间的人的实在中心。以前,这被称为“灵魂”——这是现在在每个大学中的语言警犬所禁止使用的词。因为这个词与伤感性相联系,没有科学价值,除了
417 它是亚里士多德的人学的中心概念,即 psyche 所指的东西之外,必须被译为拉丁文的 anima 或英文的 soul。

无论如何,这是我发现我们掉进去了的一个坏的处境,它使人们在这个中心概念上对黑格尔也难以理解了。精神是使人作为人格性和人作为人格能在文化、宗教、道德中被创造的创造者。这种人的精神是神的圣灵的自我表现。上帝是绝对的圣灵,它是通过每一有限精神而呈现出来和运转于事物之中的。为了了解这一点,我们必须回到我关于作为一位生命哲学家、生命过程哲学家的黑格尔所说的东西。一切生命过程都是神的生命的表现,只是一切生命过程出现于时空之中而在上帝之中时,它们是在它们的本质属性之中。上帝把他自己的潜能现实化于时空之中,通过自然界、历史和人而达到这种现实化。上帝在他存在于人和历史,以及人的历史现实化的各种形式之中的人格属性而发现了他自己。上帝不是在每个人之外的一个人。黑格尔说的绝对精神不是一个在有限精神之外的存在,但在上帝之中,

它的本质实在是表现出来的东西。它在时空之中得到了实现,同时从它的本质属性产生异化的东西。

在这里,我们就有了这个世界作为神的本质在时空中自我实现出来的整个景观。因此,每个事物就其本质属性而言是神的生命的自我表现。这个世界过程经过自然界、经过各种精神的现实化而运转着。在人的精神中,特别是在人的艺术的、宗教的、哲学的创造性之中,上帝发现他自己是人的本质的存在。上帝并不在他自己之中发现他自己,但他来到他自己,通过世界过程,最后通过人和通过上帝的人的意识来到他作为本质而存在的那些东西中。这里,我们就有了古老的神秘主义观念,即在上帝的人的观念中,上帝知道他自己,并在上帝对人的爱中,上帝爱他自己。我们发现这些观念也在斯宾诺莎的哲学中,因此,我这么着重于说明斯宾诺莎是一位用几何学方法构成其体系的犹太神秘主义者。但是,在黑格尔的哲学中,我们发现这些神秘主义观念有一种动态的创造性的形式,而不是斯宾诺莎哲学中静止的几何学形式。

黑格尔把上帝看成是一切事物的本质结构的承担者。这使他成为本质主义哲学的伟大代表,成为企图把一切事物的本质了解为神的自我表现在时空中的表达的哲学家。以后的存在主义的抗议只能被理解为对这种本质主义哲学的反动。现代的存在主义是作为对黑格尔的本质主义(essentialism)的反对而诞生的。因此,我们必须了解黑格尔的本质主义的性质,本质是神的生命的表现。自在的上帝是各种植物和动物、原子和星空的结构,表现人的最内在中心的人性的本质。这一切都是作为在时空中表现的生命呈现。

因此,黑格尔不能把上帝想象为在其他人之外的人。这种想法的上帝就比真实的上帝少了一些东西了。如果这样,则世界过程、存在的结构就比这个上帝多了一些东西,就会在上帝之上。这样,上帝就会有一个命运,他就会像希腊的诸神一样被抛进现实。因为希腊诸神也服从于命运,来了又走了,与宇宙的结构相比,他们也是不死的,但是他们是被生下来的,随这个世界而死去。但是基督教的上帝与实在的结构一样,他在他自己之中有其实在结构,实在结构是上帝的生命。这个基本的变迁使基督徒从命运的焦虑之中解放出来。你在希腊悲剧家中已经可以看到反对这种观念的斗争。悲剧作家反对服从于命运的诸神,因而诸神是比人更为低下的,因为人能反

抗在逻各斯的力量中的普遍的命运。人超越于命运,因此,也超越于诸神。所以上帝不是一个人。他是精神的,有如我在与施莱尔马赫的观点相联系时所告诉你们的,上帝不是一个人,因为这样就使上帝从属于希腊诸神的命运了。

就上帝在人之中意识到自己来说,就人在本质属性中包含作为潜能的上帝的内在生命中的每一事物来说,上帝和人之间有一个同一性的存在。上帝创造这个世界和充满他自己于世界的过程是一种手段,通过这个手段,神的生命丰富性成长于时空之中。上帝不是一个分离的实体,不是局限于自己的某个东西,他属于世界,不是世界的一部分,但是以他为根据才有万物的存在,存在的万物又回归于上帝。这是神与人的精神的综合。这是 19 世纪的宗教奋兴运动所集中攻击的一个论点,它需要强调人对人的关系和神与世界的关系不同。

3 宗教与文化(思想和想象)的综合

黑格尔所建构的另一个综合是宗教与文化之间的综合。在黑格尔的哲学与神学中,宗教作为绝对精神和相对精神的关系的基本观念的结果,具有两重的意义。一种意义是:任何事物就其本质而言都是以神为基础的。为了了解黑格尔关于宗教与文化综合的思想,我们必须知道“自然”对黑格尔的意义是什么。库萨的尼古拉的神与人在任何事物中的一致这个观点的确出现在黑格尔哲学的整个体系之中。绝对精神出现在自然之中,但它是异化的形式出现的。这里,我们就接触到了 20 世纪非常重要的疏离(*estrangement*)这个概念。在存在主义的概念中叫做异化的,在宗教的象征意义来说称为堕落(*the fall*)。黑格尔把这个观念用于自然界。自然界是精神,但它是异化了的精神,精神还没有达到它的真实的性质。可以说,上帝为了超越而进入自然界。从历史上来说重要的事件是,黑格尔所提出的这个概念后来被他的学生用来反对他。因为,有如我们将要看到的,黑格尔发展了一个调和的哲学,但他的学生说没有调和(*reconciliation*)。没有调和这个说法是存在主义的基本观点。这个世界不是调和的。黑格尔的巨大体系在于他建立了这许多范畴,别人可以因为这些范畴而攻击他。马克思解释资本主义的异化概念的极端重要性是从黑格尔引用进来的。但又用来反对他。如果你不了解马克思从黑格尔那里找到了异化概念,只是又用这个概

念去攻击黑格尔,那么,你就不能了解马克思主义和它对19世纪和20世纪的哲学精神的意义。马克思反对黑格尔,说异化是可以的,但没有调和。阶级地位表明没有调和。黑格尔说,在国家(指普鲁士)中,政治的调和与社会的调和都是存在的。存在主义的反叛开始于反对这一点。

在黑格尔的体系中,有一种从自然哲学到逻辑学的过渡。在黑格尔的 420
逻辑学中,一些有趣的事发生了。为了理解克尔凯郭尔对黑格尔体系的攻击,你必须知道这一点。在黑格尔的逻辑学中,他用实在本质的逻辑抽象来表达它们。他没有说到人,但人作为一个本质的东西出现在他的逻辑学中。他没有说到实在中的数量,但量的范畴出现在他的逻辑学中。他没有说到实在的动物,但动物生活的概念出现在他的逻辑学中。所以在他的逻辑学中有一个充分发展了的实在的本质的结构体系。但没有达到这种本质在时间、空间、历史中的实现。可以说,它是对内在的神的生命的描写。为了这一点,他甚至利用了三位一体的象征,上帝在他的永恒生命中,在永恒本质的生命中,在任何事物存在于时空中之前,在范畴与本质成为现实之前,他走出去又回到他自己。

很清楚,我们在这里看到的是在逻辑的名义下的内在的神的生命的哲学,而不是分析哲学,即人的心灵的主观力量。但是,与亚里士多德的逻辑学一样,它是对实在结构的描绘。但是,在亚里士多德那里,与在一切希腊哲学中一样,它是一种静止的描写——抽象的等级体系,然后得出结论。黑格尔的逻辑学描写内在的神的生命的动态过程的结构,在这个过程中,一切在其本质中的实在体在它们实现于时空中之前已经呈现出来了。

但是问题出来了。它如何能达到现实?在这里,黑格尔把创造的观念与堕落的观念结合起来,把自然界说成是异化的或疏离的精神。异化(alienation)和疏离(estrangement)这两个词以后在存在主义哲学中起了巨大作用。在我看来这两个词说的是同样的事情,但是,我知道某些哲学家宁愿用“异化”这个词,也许是因为这个词更抽象一点。我自己毋宁愿意使用“疏离”这个词,因为它包含了异乡人的想象,也包含有曾经相互亲爱的人们和相互之间同属一个本质的人们的分离的意思。我认为这个词更有力量。

当黑格尔说自然界是疏离的精神时,其“疏离的”并不是意指被取消的或被改变了的。所以整个世界过程被黑格尔看成是神的自我疏离的过程。这个神的自我疏离使我想到,按照基督教神学的这一观点,即上帝创造带有 421

人的堕落的可能性的世界时,他进行了一种冒险。基督教神学认为,上帝虽然预见到这个世界的异化与堕落,但他仍然创造了这个世界。在加尔文的神学中,甚至说上帝注定了堕落的发生。无论如何,这是黑格尔对圣灵在自然界中的异化的更逻辑的表述的宗教实质。

人的精神从自然界发展出来经过了许多过程。在黑格尔的《哲学全书》中,他写了篇幅很大的《自然哲学》,这本书大部分依据于以康德和斯宾诺莎哲学的综合为基础的谢林哲学。关于这一点,我已经讲过了,它发展了自然界的浪漫主义因素。谢林说明了自然界、有意识的东西和无意识的东西的内在力量。黑格尔是第一个在哲学中用“无意识”(unconscious)这个词的人,后来弗洛伊德从另一个思路接受了这个词,并用在经验心理学的目的上。但是,实际上,这个词来源于谢林的自然哲学。浪漫主义的自然哲学家所需要说明的东西是:在自然界中的精神为它的充分实现于人之中而进行斗争。你在耶稣会士德日进^①的著作中看到同样的观念,他写了一本《人的现象》(*The Phenomenon of Man*)^②,它有许多与浪漫主义的自然哲学相类似的地方。如果我们把歌德作为古典主义自然哲学的代表,则它甚至与古典主义自然哲学也有相似之处。这个自然哲学的重要问题是去说明它与科学研究之间的关系,科学研究从伽利略(Galileo)和牛顿(Newton)以来有了很快的发展,首先是天文学,后来是生物学和物理学。黑格尔企图像谢林那样把科学研究的成果纳入他的体系之中。谢林本人知道许多当时有成就的科学家,但是这里有危险的情况存在,如果科学研究的初步成果被用以构成哲学与神学体系,则这些成果就变成僵化的、形而上学上的某种真实的东西了。因此,科学家抱怨这样使用他们的科学成果,因为他们知道这些成果的初步的、暂时的性质。在哲学家写出他们对物理学和生物学的哲学解释的同一天,在实验室中又发现了新的现象,这些新的观点一经发表就会使哲学家的解释变成陈旧的和无效的。这种困难总是存在的。另一方面,我从与物理学家的个人接触中知道,他们非常希望哲学家对他们的研究成果做出评价和解释。所以,哲学有一个困难的任

① 德日进(Teilhard de Chardin, 1881—1955),法国天主教神学家,科学家。——译者

② 由 Bernard Wall 译为英语,由 Julian Huxley 写了一篇导言, New York, Harper & Row, 1959。

科学方法的逻辑分析,这样就不对他们的成见怀有偏见。但是甚至这也是充满危险的,因为可能某些新的成果会使方法有必要做某种改变。所以,我们唯一可做的是说,考查自然界的一个特别层次的观点必须保持独立于自然科学的进步。这是德日进所做到了的。他本人是发现北京人(Peking man)或中国原人(Sinanthropus)的头骨的发掘组的成员,北京人是史前期的存在物之一,它还不是现在样子的人,而是在发展到人的系列中的一种。尽管他有很严格的科学训练和工作经验,他也敢于提出这样的观点。在我的《系统神学》第三卷中,我从哲学观点出发对这一类问题做了探究的尝试,但是我知道那是不稳定的和有危险性的。另一方面,如果我们不做这种尝试,我们就使上帝离开了自然界。如果上帝与自然界没有了关系,则他就与整个存在没有关系了。

黑格尔认为人是从自然界中出生的,在人中有另一种现象出现了。精神回到他自己。上帝在人之中发现他本质上是什么,即他是绝对精神本身以一种相对的存在形式出现,是一种具有生物学条件的存在体,但是他具有精神的、自我意识的方面。黑格尔区分了精神的三个方面或三个层次:(1)主观精神,它是人的个人的内在生命,例如,心理学就属于关于主观精神的学说。(2)客观精神,它是社会、国家和家庭。伦理学的主题就属于客观精神。(3)绝对精神,它是上帝在人的层次的充分表现。艺术、宗教、哲学属于绝对精神。

在这里有许多方面是非常有趣的。在这里的一件危险的事是把伦理学看成社会哲学。伦理学与家庭、社会、国家有关。黑格尔的伦理学是一种客观主义的伦理学。克尔凯郭尔特别激烈地攻击这一点。因为黑格尔只从社会 423 中的人的本质结构观点出发去了解伦理学。他不把伦理学了解为个人的人格在与他自己和他的社会相联系下做出道德的决定。克尔凯郭尔在反对这一点上提出其伦理上的决定个人人格的概念。因为黑格尔在其体系中没有人格的伦理学,克尔凯郭尔却如此着重于个人人格的决定作用。黑格尔只有一个社会伦理学的体系,个人人格的伦理关系是在社会伦理学体系之中发展的,但在这个体系中没有自由决定的个人。

下面讲一下宗教与哲学的关系。宗教在美学与哲学之间,这也是重要的。在谢林哲学发展的一个特定时期,认为美的东西是神的自我表现的伟大奇迹。在美的形象中,康德的理论理性和实践理性的二元论就被克服了。

甚至在谢林看来,国家也是一个伟大的艺术作品,艺术作品被看成神的真实表现。黑格尔看出来这是不可能的,因为在一切艺术中都有一种不实在的因素。有一种看起来的调和,但仅仅是在形象中,而不是在实在自身之中。所以黑格尔把艺术放在先于宗教的阶段中,宗教超越于艺术,是一个实体。在宗教哲学中——不幸的是黑格尔没有亲自出版这本书,但是可以通过黑格尔的学生的一些笔记而知道它的内容,我们发现它是对宗教的最伟大的评价之一。在黑格尔看来,宗教是生命的实体和中心,它使任何事物成为神圣的,并给任何事物以深度和高度。

但是现在某个有趣的事情发生了。我们需要了解黑格尔是在什么意义上说哲学是超越宗教的。而要了解这一点,就必须首先了解黑格尔哲学中的一个情况。在黑格尔的自然哲学的等级体系——主观精神、客观精神、绝对精神——中,比较高的层次并不取消比较低的层次。作为精神的人一直处于物理学规律、化学规律和生物学规律的影响下,他又区分这些为三种形式。你马上会看到,这从现代原子物理学的观点来说是多么不可能的。在原子物理学中,化学的东西与物理的东西之间的区别差不多消失了。它可能也存在,因为黑格尔认为比较高的层次不取消比较低的层次的内容。但是比较高的层次的东西是绝对精神在时空之中更完满的实现的表现。因此,如果说哲学比宗教更高级,则他并未取消宗教。黑格尔保留宗教为精神
424 实在的实体,即绝对精神的关系。他在这里说明了宗教史的整个发展,在宗教史中,一切宗教均有其正确的地位,基督教作为启示宗教,被给予最高的位置。

那么,什么是宗教与哲学之间的区别?区别在于我们的认知与绝对的关系的形式。在宗教中,如黑格尔所说的,我们用表象思考,即用 *Vorstellungen* 思考。现在我们毋宁把它称为神话和象征。哲学可以用概念 (*Begriffe*) 去解释这些表象或象征。对宗教内容的概念解释是哲学的最高目的。在这一方面,黑格尔非常接近于西方哲学发展的一般形式。我们可以在古希腊哲学中以不可思议的清楚明白追踪这种发展过程。首先有神话、神统纪 (*theogonies*)、神的起源的故事,然后是宇宙起源研究 (*cosmogony*)、世界的起源,以后就从这些宗教神话中产生了第一批重要的哲学概念。哲学史说明了这个过程。所以黑格尔也相信哲学概念诞生于宗教的神话学象征。实际上,黑格尔自己的哲学也是宗教哲学,却是在一种狭义上的宗教哲

学,它与教会传统、象征和神话有联系,在他的系统中有一个特殊的地位。他以这种方式借助于用哲学所提供的概念形式代替宗教的象征,把哲学的批判思考与宗教的以象征符号进行思考结合起来。

4 国家与教会的综合

我想讲的第三个综合是在政治的领域,即国家与教会的综合。如果你听到黑格尔所用的“国家”(state)和一般的浪漫主义哲学中所用的“国家”,你不应当把它想成在自由民主政治下那种被称为“国家”的东西,即政府的抽象系统。因此,使国家完全离开生活的经济和文化内容的、美国人所说的国家观念,是完全不同于欧洲人所说的国家的。黑格尔认为国家是在一个民族国家范围内一切共同活动的综合统一,黑格尔所说的国家是教育、艺术、宗教、经济、防御、行政、法律和属于文化领域中的一切事物的指导中心。如果你从这个意义上去看国家,你就可以比较好地理解黑格尔所曾说过的,国家是神在地上的行走。但是,如果你把国家与集中的行政组织看成同一的,那么,这就差不多是褻渎这个词了。这是一个不幸的表达,经常被用于反对黑格尔。这个词意指的是上帝在时空中的一切文化领域中的自我实现所表现出来的东西。这一点的集中统一在最广泛的意义上就是国家。如果你也在这个意义上使用这个词,则国家实际上就是教会,因为国家不仅是行政的工作,而且是一切方面的文化生活,包括宗教。这样,你就可以说,国家可以被称为上帝在地上的代表。 425

但是这种说明是如此不幸,因为它被极权主义的意识形态有意识地或无意识地用于在德国、俄罗斯、意大利等处进行的活动。因此,为了替一切政治生活和经济生活上的集权控制辩护,一些人就经常引用黑格尔的学说。这完全不是黑格尔的意思。行政只是各种功能之一。法律是另一种功能。但它们没有一种意味着采取极权主义的方式,虽然在它的形成过程中隐藏着这种危险性。对我们来说,最重要的是对教会的关系。如果我们采用黑格尔的国家定义,那么,教会与国家当然是统一的。有些神学家追随黑格尔的思想,认为不应当有一个特殊的教会,这完全是清楚的。国家的生活与教会的生活应当是同一的。在这里,古典主义的影响是明明白白的,因为在古希腊的城邦中,没有独立的“教会”或崇拜与城邦生活分离存在。有一位神学家德魏特(Wilhelm De Wette, 1780—1849)说,基督教的命运不再依赖于

教会,但依赖于社会所给予的实体,并以国家的形式表现出来。实体在这里是以精神实体形式出现,而精神实体是一个国家的生活借以产生的创造性根据,因此,国家和教会就不再区别开来了。

这些概念听起来不应当让人感到那么奇异。在美国的公开演说中,我们经常听到有人说“我们是基督教的国家”,这句话是什么意思?的确,我们不是在经验意义上的基督教国家。我们与任何国家一样是非基督教的国家。也许它意味着,在我们的一切世俗生活中,在我们国家生活的多种表现中,有一个按基督教思想形成的实体。如果按这个意义理解,它就是对的,但这也是十分危险的,特别是当被用在我们的反共宣传上时,因为没有一个国家这么简单是基督教的或无神论的,而无论它的领导人采取什么理论。所以这种说法是有问题的。既不是这一个,也不是另一个是真实的。

我们一直为这个问题所纠缠。朋霍费尔在《狱中书信》中的一些论述把这一点表示得最为明白。他在这些信中指出,人已经达到成熟,宗教领域和文化领域的分离不应再加以保持了。教会应当知道,它不是神在历史中的唯一代表,但是世俗文化有一个平等的要求,也许是我们的时代的真实的要求。这是黑格尔的关怀在这些观点中回荡着。文化是站在教会外边的某种事物吗?教会将离开文化的自动发展而站在旁边吗?教会应被推到一个角落里与一切文化都不发生关系吗?或者,我们应当转而理解文化中的宗教因素和宗教中的文化因素,并企图像以前几个世纪和各种文化一样追求走向一个新的统一。这是说国家是上帝在地上行走、或者国家和教会的同一的较深刻的意义。

5 天意、历史与神义论

有另一个非常重要的和决定性的观点,黑格尔在这里企图达到巨大的综合。这就是用天意和神义论解释历史,在那一类问题上为上帝辩护。黑格尔同意莱布尼茨和启蒙思想家的宇宙和谐概念。和谐也是黑格尔哲学中的一个矛盾的概念,尽管实在有对立,尽管个别人有任意性和不合理的行为,历史的终极出路是肯定的,是与神的目的一致。人们可以说黑格尔的历史解释是以世俗形式运用天意概念,这种形式可以说是哲学家坐在上帝的宝座上,注视着他的天意的活动,并描写这种活动。黑格尔可以在发生的每一事件上看到绝对精神、存在本身的神圣根据的自我实现。这意味着,历

史中的任何事物都是神的启示。他可以说历史是可以理解的,但是可以理解的历史要依据于理性的逻各斯观,依据于这种神的自我显现于历史之中,依据于神的根据显现它自己的形式的普遍原则。

黑格尔在这个基础上做出说明,它受到很多哲学家的责备、误解和攻击。那就是他的任何实在的东西都是合理的这一论点。现在的8岁的小孩都知道,不是每个实在的东西都是合理的,但是19世纪末叶的60岁的哲学家却以其广大的智慧动脑筋考虑如何去反驳黑格尔。这样,他们就可以以其伟大的感受去表示他们如何地比黑格尔高明一些,因为他们知道有许多具有实在性的事物并不是可以合于理性的。但是他们并不高明;他们只是不能了解这位伟大的思想家的深刻思想。黑格尔说的这句话首先必须作为一个悖论来思考。它是这样的悖论,尽管在实在中有不少的不合理性,他可以一而再、再而三地说到这些不理性,但是其中仍然有一种隐秘的天意的活动;即绝对精神通过一切创造物,特别是在人们的不合理态度中自己显示出来,这种历史过程的天意的力量在人的活动、意愿、计划的背后,并通过人的合理性与不理性来运作。这个观念与基督教的天意学说一样具有相似的悖论性质。尽管有一些黑格尔也知道的悲剧性事件,但他绝不对天意表示失望,也不做早期的基督教徒在可怕的迫害中所做的事情。只是你在非悖论地去看天意时,你才对它表示失望。如果你是悖论地说到它,你可以说,尽管是这样地,还是那样地,但生命的奥秘存在于所发生的任何事情的背后。任何个人在每一时刻、在任何处境下都直接地达到上帝,并在时间中和超越时间中达到他自己的圆满。

虽然,在黑格尔的说明中的悖论因素明显地存在着,但是黑格尔并没有按照基督教接受奥秘的那种方式去接受奥秘。黑格尔知道事情为什么如它们发生的样子出现。他知道历史过程如何展开。因此,他失去了在基督教确定特殊事物的奥秘的天意悖论中的一个因素。他甚至没有讨论特殊事物,但他相信他知道一般过程本身。他建构出作为永恒本质或潜能的实现的历史。这个过程可以说是神的生命在其内在的辩证运动之中活动,是神在他自己之中的游戏。在这里,他提出了在神的生命之中的三位一体的象征意义。这些永恒本质被实现在时空的历史过程之中。 428

但是永恒本质如何实现呢?在这里,黑格尔在看待历史过程时的悲剧性感受往往为他的解释者所忽略。他说历史不是个人出现的地方。个人在

历史中不能是快乐的。历史并不关心个人。历史在神的生命中,从一个观念或本质或潜在性实现它自身,走向另一个,走完其伟大的发展历程。这些观念的承担者是社会集团、民族、国家。每一民族,每一文化团体都有它的时间,在这个时间中有如黑格尔的逻辑学所安排的,有一个特殊的永恒观念在时空中实现出来。

他说,这一切由于激情和利益而发生。在历史中没有一个东西不是由于激情和利益而发生的。在这里,我们看到了存在主义者的观点,他们从黑格尔那里接受了这些观点,而又用它来攻击黑格尔。“利益”(interest)这个词,克尔凯郭尔特别用它来攻击黑格尔,而“激情”一词则在更广泛的意义上即强力意志和经济意志的意义上为反黑格尔的哲学家如早期的马克思和尼采所使用。他们全是依据于一个概念去反对他们所攻击的对象,甚至是按照他们的词汇用法来达到攻击的目的。

黑格尔有一个概念对他的历史学说中的“尽管如此”的特点有强烈的表达。这个概念就是“观念的机智”(the cunning of the idea)。这是非常具有神话意义的短语。观念的机智可以说是神的诡计多端,它在那些人的背后活动。这些人在历史中表演,使一些与历史的有意义发展相一致的事件发生。这个观念使了解希特勒这样的人物成为可能。黑格尔在这一方面非常接近于路德。路德在理解宗教改革时期作为“上帝的面具”而实施进攻的匈牙利人阿蒂纳(Attila the Hun)和土耳其的领导人等人物时就是这样分析的,他们是面具,通过他们,上帝完成了他们的历史目的。这也是神话的想象,类似于观念的机智。这两点都指出了神的活动的悖论性质,悖论(paradox)这个词,我们用的是它的希腊文的原来意义,即与我们的正常信仰和意见相反的、反对一切希望的。在这个意义上,黑格尔的“观念的机智”和路德的“上帝的面具”在世界史上是完全一致的。所以黑格尔可能说,他把历史看成是神的神义论,为了世界历史的恐怖而为上帝辩护。黑格尔说,不容易解释历史中的否定现象,我们不能为上帝辩护,但是历史过程为上帝辩护。或者,尽管在历史过程中充满着似乎与神的目的相对立的事件,但上帝用历史过程为自己辩护。

在黑格尔解释历史、世界过程、神的生命内在辩证法上有另一个重要的观点。这就是否定性(negativity)原则。我警告过你们,不要主要用三合体的辩证法,即正题、反题、合题去看黑格尔哲学。这可能是对黑格尔哲学

的一种漫画化,但是黑格尔的晚期著作,特别是他的《哲学全书》,要负担这种漫画式的哲学研究的责任,在这些著作中,这种框架式的哲学经常是不能忍受的。在这个框架式的辩证法后边,有黑格尔的在任何生命过程中都存在否定因素的观念。否定与肯定在它自身之中形成矛盾,并显示出其内在的可能性。当然,这是为存在主义所采用的另一个观念。在存在主义和海德格尔哲学中的无(nonbeing)的问题,在黑格尔哲学中已经有了。两者的区别在于,黑格尔并不认为否定继续不断地威胁着肯定,而是在完成了的综合中被克服。在这里,黑格尔也是坐在天意的宝座上,总是知道有一条出路。尽管他的体系很大,这种“狂妄”使黑格尔的综合达到最后的解决。按照黑格尔的观点,没有否定就不可能有生命,若不是这样,则肯定就以死板的同一性保持其自身。没有变化就没有了生命。生命的继续不断的过程走出它自身,又企图回到它自身,在其自身之中有否定性原则。这是他的神义论的最深刻之处,即作为生命的内涵的否定的必然性。要了解以后的存在主义的兴起和它与本质主义的对立,也必须知道这一点。

6 作为实在与象征的基督

430

黑格尔企图把他那个时代的一切因素与基督教的基本教义——即耶稣是基督结合起来。在基督教与现代思想之间的普遍综合随基督论问题而起落。对黑格尔和一切存在主义者来说,这个问题是特别困难的,因为被称为基督的耶稣首先是一个个人,问题于是就提出来了:这个个人同时可能是普遍的吗?这是自黑格尔以来就已经进行着的斗争,并且以某种方式在他以前的启蒙运动和神秘主义中表现出来。这个问题甚至在今天也还没有充分解决。

但是黑格尔企图解决这个问题。对他来说,上帝与人尽管实际上是分离的,并且是对立的,但具有本质上的同一性。这体现在耶稣因为这种同一性而被称为逻各斯。他提出了一种基督论,与库萨的尼古拉的有限与无限的相互内在性原则相一致。在作为基督的耶稣中,无限的东西完全实现于有限的人之中。无限的中心自身呈现于这一有限的人的耶稣的中心。因此,耶稣是普遍的东西,是任何人的存在——就某些方面来说是任何存在的潜在的、本质的真实性的表现形式。他是绝对精神的自我显示。后来的奋兴派或虔诚派神学与这一观点展开斗争,因为他们的理论主张独特的个体

性与这种个体性的位格关系居于最中心的地位。

几天前,我与一位同事就一个问题做了非常有趣的讨论。这个问题是耶稣对我们的重要性在于他是我们的一位伙伴(Mitmensch),即是说,他作为一个伙伴,我们与他有共同的关系,并因此而成为重要的吗?或者他是作为圣灵的代表而对我们是重要的呢?我个人对这个问题的意见是,黑格尔比虔诚派的人用他们的耶稣学的方式与耶稣建立的关系更接近于保罗和早期教会的理解。无论如何,由黑格尔提出的这一问题仍然是一个活生生的问题,在有基督教教会的时候,这个问题总是会存在的。

431 7 永恒性反对灵魂不死

一般的虔诚派激烈地攻击黑格尔对灵魂不死的神秘主义的和哲学的理解。这种攻击从心理学上是可以理解的。因为,很明显,个人的灵魂不死不能在这个体系中得到肯定;它与这个体系的最后一致不能相合。他们作为个人通过历史过程参加到神的生命之中,并按照我们参加到历史过程的程度而参加到神的生命之中。黑格尔、谢林和德国古典哲学家把这种参加称之为永恒生命。他们在与个人的灵魂不死相对立的意义上去了解这个永恒生命。他们确定地认为可以用《圣经》来支持他们的这种见解,即灵魂不死只属于上帝,而人则没有他个人的不死,甚至按照《圣经》的神话象征所说的堕落之前的人也没有这种灵魂的不死。在天堂之中人可以得到灵魂不死,只是由于他吃了生命之树的果子,甚至在作为《圣经》版本的基础的神话中的诸神自身也没有灵魂的不死。

所以黑格尔在这里表达了一种思想,不管它是如何地深刻,也不管它是如何地为神秘主义和哲学所强调,它是与每个个人的情感与愿望相冲突的。因为这个理由,黑格尔的哲学批判得到许多人的支持。

第 4 章

普遍综合的崩溃

我已向你们说明了被带进黑格尔的巨大综合的各个成分。我还没有深入说明一些哲学因素。大量的康德主义、斯宾诺莎主义、从斯宾诺莎来的歌德和谢林的那种动态的转变形式、浪漫主义等因素被纳入到黑格尔的体系之中。这些因素全都在其中。但是为了本讲课的目的,我优先要讲的,是在这个体系中与基督教传统有关系的東西。我企图强调的是这些因素对于黑格尔建立其综合有多大的重要性。这一直是我们要讨论的问题。我们能够永远像精神分裂症患者一样生活于分裂的意识之中吗?我们能够在一方面是基督教传统、另一方面是现代思想的创造性观念和符号中过一种分裂的生活吗?如果那是不可能的,那么,怎样的真正的综合才是可能的?在黑格尔的综合崩溃之后,一些新的体系产生了,企图去建立新的综合。这些体系全都依赖于黑格尔,但是没有一个体系具有黑格尔体系那样的普遍性和历史力量。 432

A 黑格尔学派的分裂

黑格尔学派的分裂是如何发生的?黑格尔对基督的解释以基督教的《圣经》形象为历史的实在。他不怀疑这一点。他的解释也强调在上帝与 433

人之间的普遍的本质的统一性的象征意义。因此,他的解释包括实在与象征两个方面。但是,有些问题的提出暗中破坏了这种解释的历史方面。这样就产生了问题:我们可以信赖关于基督的历史讲述吗?这个历史批判主义比黑格尔生活的时期早得多。自从英国的自然神论运动、18世纪的唯理论和超自然主义的斗争以来,历史批判主义就存在了。但是,现在由黑格尔引入了一些新的因素。

1 历史问题:施特劳斯和鲍尔

在18世纪讨论的问题是,那些关于耶稣生平的讲述是真的还是假的。基督教神学倾向于认为,许多历史材料都可以通过历史批判主义而得到证实。有些批判主义者企图说明,差不多没有什么保留下来的东西是历史上可信赖的。其他一些批判主义者在黑格尔观点的基础上论证说,即使这些讲述不是历史上可靠的,但它们不会因此而失去其宗教的价值。如果关于耶稣生平的《圣经》记录有这么多的不确定性,这也没有什么关系。从谢林和黑格尔以来,象征的概念就没有意图对历史问题怀有偏见。这些讲述只是与有普遍意义的经验语言不同的另一种语言。

施特劳斯(David Friedrich Strauss, 1808—1874)在写《耶稣传》(*Life of Jesus*, 1835)^①时,是从以前的历史批判主义引申出他的体系的。它像闪电雷鸣般打击到这个巨大的综合和在这个综合中感觉到安全的人们。施特劳斯认为四福音书的作者并非传统认为是作者的那些人。但是他更进一步,企图说明耶稣诞生和复活是表达在耶稣和上帝之中的本质东西的永恒同一性。这被感到是一种巨大冲击。差不多二十年后,学者们企图否定施特劳斯的《耶稣传》,当然经过进一步的研究证明,有些观点也是不真实的。但是施特劳斯提出的问题放在教会生活面前,不能对它置之不理。

施特劳斯后来的发展可以说明如下:这包含有一些悲剧性事实。他后来又写了另一本《耶稣的生平》^②,如他所说,这本书是为德国人民而写的。

^① *The Life of Jesus, Critically Examined*(《耶稣传:一个批判的考察》),由 George Eliot 从德文第4版译为英文, London, Chapman Brothers, 1846。

^② *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*(《为德国人民而写的耶稣生平》), Leipzig, 1864。英译本名为 *The Life of Jesus for the People*, London, Williams and Norgate, 1879。

在这本书中,他提出了胜利的资产阶级的典型的世界观,不是 18 世纪的伟大的进取的资产阶级的世界观,而是他所代表的、在 19 世纪已取得胜利的实证主义的、唯物主义的资产阶级世界观。这种世界观是以计算的态度对待世界为特征的,基本上对实在做唯物主义的解释,并从资产阶级的契约概念提出道德规则。我提到这一点,是因为尼采以创造的生命力的名义给施特劳斯以激烈的攻击。他攻击这种资产阶级安静地躺在它的有限性上睡大觉。

这与福音批判有很大关系,因为施特劳斯以他的资产阶级观点打碎了神而转化为人,或打碎了无限的东西而转化为有限的东西,从而取消了神。无限的东西适应于有限的东西。施特劳斯和后来的许多传记作者所写著作中的耶稣形象是一个家庭化的神的形象,这种家庭化是因为资产阶级要适应计算和控制有限的现实的社会需要。在这方面,尼采是超过施特劳斯的、有远见的胜利者,甚至还超过了一切神学家。

但这还不是故事的结束。黑格尔的一个学生鲍尔(Ferdinand Christian Baur, 1792—1860)走得更远,他建立了图宾根学派(the Tübingen school),特别研究《新约》。他企图把正题、反题、合题这个黑格尔概念运用于早期基督教的发展。正题是犹太教基督教社团;反题是异教的基督教思想路线(他非常重视彼得和保罗之间对割礼问题的斗争,保罗占了优势,打开了基督教克服异教世界的道路);彼得和保罗类型的基督教的综合是约翰的基督教。鲍尔在这一点上非常接近于古典德国哲学的传统,因为在《约翰福音》中的诺斯替教的词汇,特别是逻各斯这个词,使康德、费希特、谢林和黑格尔等哲学家都热爱《约翰福音》。鲍尔对基督教的解释是很重要的,也有很大影响,但是从一种历史观点出发可以认为它是正确的,也可以证明它是不正确的。面对由圣灵鼓动而写成《圣经》文本这个正统观点,鲍尔提出了这些《圣经》文本是如何按历史方式写出来的。他提出的在教会中进行的创造性发展以及由它形成《圣经》的这种观点,已经改变了我们与《圣经》的整个关系。历史批判的整个发展后来以某种方式使鲍尔关于《圣经》文本的历史出现的观点超过了由上帝话语记录而成的观点。由上帝话语记录而成的观点认为,这些上帝话语是由圣灵传授的,像速记员在一台打字机上记录一样,《圣经》文本系机械地记录而成。

2 人本学问题：费尔巴哈

从人类学的 (anthropological) 批判观点反对黑格尔的宗教哲学的，是费尔巴哈 (Ludwig Feuerbach, 1804—1872)。他在转向反对黑格尔之前受到黑格尔的很大影响。黑格尔说人是上帝在他身上认识到自己的存在物。因此，上帝的知识不可能与人的知识相分离。但是费尔巴哈在西方的自然主义、唯物主义和心理学主义的影响下，认为黑格尔必须被颠倒过来，上帝不过是人对他自己的无限性的认知的投射。你可以看到这只是把黑格尔倒转过来。黑格尔认为上帝按照他自己创造了人，而费尔巴哈则认为人按照他自己创造了上帝。这是两个完全不同的观点。这里我们就有了费尔巴哈的投射理论。“投射” (projection) 这个词现在已被广泛使用。一切的教育均研究投射方法。弗洛伊德的观点把上帝解释为一种人的投射，即父亲的形象等。但是费尔巴哈更深刻一些，我建议你们所有刚发现了弗洛伊德的投射理论的研究者，都回到研究费尔巴哈，他有一种真正的投射理论。

436 在专门的意义上，投射是什么意思？它意味着在银幕上映出一个形象。为了这样做，你需要有一个银幕。但是我总是发现没有在现代思想中关于投射的银幕。假定我们承认，上帝是父亲的经验在我们思想上的投射，上帝是父亲经验的形象，但是，为什么这是上帝形象本身？谁是这个形象投射于其上的银幕？费尔巴哈对这一点有一个回答。他说，人的无限性经验、继续生活的无限性意愿、爱的无限强度等，使他可能有一个可以投射形象的银幕。当然这使人理解到，从宗教哲学的观点，人们可以同意这一切的理论，最早的是纪元前 600 年的色诺芬尼^①的理论。这意味着具体的形象、运用于无限东西的具体象征，是为我们的处境所决定的，也是为我们自己的无限性的关系所决定的。这是有意义的。当然这是不充分的。但是，无论如何，费尔巴哈比今天的这么多似乎有教养的人们更为理解下列的问题，即如果你有一个投射理论，你就必须解释为什么这个形象刚好投射在这个银幕上，为什么这个结果是某个无限的东西——即是说，是神、无条件的东西、绝对。它从哪里来？父亲不是绝对的。只有当有某种无条件的东西或无条件东西

^① 色诺芬尼 (Xenophanes, 纪元前 570—前 470)，古希腊哲学家。——译者

的认知在我们之内,我们才能了解为什么这个被投射的形象必然是神的形象或象征。因此,我按照最重要的投射理论家的看法,批评在大众的非反映思想中流传的现代投射理论。在这里,你就有了一个武器,可以用它去对付这种关于投射的普通说法。

费尔巴哈在这里提出的观点,马克思承认为是对宗教的最后的决定性的批判。如果我们不了解马克思与费尔巴哈的关系,就不能了解马克思。马克思说,费尔巴哈一下子就完全解决了宗教问题。宗教是一种投射。它是我们的某种主观事物,我们把它放在绝对的天上。但是这样你就向前走了一步,超越了费尔巴哈。他说费尔巴哈做了一件大事,但是还走得不够远。他没有解释为什么投射是完全解决了问题。马克思说,这不能用个人去做出解释。这只能用人们的社会存在去加以解释,更特别地要用人们的阶级地位去解释。宗教是一些人的逃避行为,这些人为上层阶级所压迫,只能逃避到绝对的领域中去寻求想象中的完满。马克思的否定宗教,是他理解人的社会条件的结果。 437

在这里,你看到这些思想已经发生了巨大的影响。差不多现代人类有一半的反宗教态度是以这种在黑格尔、费尔巴哈和马克思之间似乎是专业化的争论为基础的。而费尔巴哈和马克思又是从黑格尔来的。费尔巴哈把黑格尔的观点颠倒过来,然后马克思引进了社会学的因素。超验世界的投射是不在这个世界中存在的东西的投射。这是可以争取到人民大众相信的有力论证。欧洲工人运动花了逾百年的时间才可以支配这种费尔巴哈和马克思反对黑格尔把基督教与现代思想结合起来的企图之争论。

我所提到的这些人被称为黑格尔左派,反对他们的神学家则属于黑格尔右派。后者有马尔亨勒克(Marheineke)、别德曼(Biedermann)、佩德勒(Pfleiderer)。黑格尔右派企图说明,在黑格尔的前提下,可能有一种站得住脚的和可以被证明为正确的基督教神学。

B 谢林对黑格尔的批判

我们已经讨论了一些黑格尔的批判者,像费尔巴哈和马克思等人。我现在要介绍的是我认为在哲学与神学上都是最基本的批判者,或许是对我

们今天的理智生活的最重要的批判者。他是继从某方面来说是一切存在主义者的先驱的帕斯卡尔(1623—1662)之后遵循存在主义思想的第一位伟大的存在主义的批判者。他就是谢林。我们必须记住,他是早于克尔凯郭尔的。事实上,克尔凯郭尔在19世纪中叶曾听过谢林的柏林讲课,在他反对黑格尔的斗争中,用了许多谢林的范畴。

438 我知道谢林这个名字在美国不大为人们所知道。这有许多原因,原因之一是谢林和费希特一道是康德与黑格尔之间的桥梁。在你达到了桥梁的彼端之后,你就经常倾向于忘记了这个桥梁本身。康德是开创德国古典哲学的人,黑格尔则是德国古典哲学的终结。这一切发生于差不多五十年间。但是在这半个世纪中,费希特和谢林先是为继承康德而工作,然后是给予黑格尔一些基本的思想。当然,他们不只是康德与黑格尔之间的桥梁。他们是独立的哲学家,其影响远远不止黑格尔而直达我们的时代。我回忆到一个不能忘记的时刻,那是在我去柏林大学的路上,在一个书肆里,得到一部非常稀有的第一版的谢林全集。我的钱不多,但我千方百计地买下了它。这一次用去的不现存的钱也许比我用去的所有不现存的钱和现存的钱都更为重要。因为我从这部书中学到的东西决定了我的哲学和神学的发展。

我已经告诉你谢林怎样对康德的批判认识论和斯宾诺莎的本体论做了综合或结合。但是谢林有比这个综合更多的东西。从某一方面看,歌德也做了这方面的工作。但是谢林成为浪漫主义的哲学家。他不仅代表在自然哲学中的浪漫主义思想的开始。有一些这方面的因素在费希特,甚至在康德的第三批判即他介绍生物学理解的生命的完形理论时已经讲到过了。但是谢林的思想还与浪漫主义的不同变化时期保持了同步的发展,而决定性的转折点则是从浪漫主义开始转变为存在主义。在这个意义上,谢林远远超过只是康德和黑格尔之间的桥梁的作用。黑格尔死后很久,他成为对黑格尔的最大批评者。在谢林的哲学中,浪漫主义的第二阶段变成存在主义的哲学。他最后达到把实在理解为与他前一时期所理解的截然相反的东西。这一点通过哲学经验对宗教的了解、深刻地参与到他自己和他周围的生活的思维中而得以达到。但是他绝没有取消黑格尔和他以前所已经完成的东西。他保留为一种本质的哲学。他与这一点相反,提出了存在的哲学。存在主义不是一种能以它自己的腿站立的哲学。实际上,它根本没有腿。

它总是建基于实在的本质的结构的幻象上。在这个意义上,它是本质主义为基础的,不能没有本质主义而存在下去。如果你说人是恶的,你必须有一个人在他的本质的善之中的概念,否则,“恶的”(evil)这个词就不会有任何意义。没有善的与恶的之间的区别,这两个词本身均失去其意义了。如果你说人的结构在时空之中被歪曲了,或者说,人堕落了,那么,你必须有一个从而堕落的东西。你必须有一个在时空中被歪曲的结构。所以只有存在主义是不能成立的。但它可以是哲学研究的主要着重点,甚至是整个一个时期哲学的主要着重点。在谢林的晚年,存在主义是他的哲学的着重点。虽然本质主义被预定了,但不是发展了。这也是我们的哲学家们和诗人们的真实情况。我可以用当代存在主义的圣者,小说家卡夫卡^①来说明这一点。在卡夫卡中,你不会发现有解释本质主义的内容,但你可以发现本质主义内涵在里面,预示它的存在。因为没有本质主义,他甚至不能在他的小说《城堡》(*The Castle*)中描写对意义的无益的追求,在小说《审判》(*The Trial*)中不能描写他所没有意识到的有罪的可怕经验。对人的处境的本质主义的理解是在它的背面的,即存在主义的描写背后的。你在任何地方都看到这一点。如果在艾略特^②(T. S. Eliot)的作品中你发现了焦虑的世纪的描写,这预示了在它描写的极端意义上有可能并没有焦虑。因此,一切存在主义均预示着本质主义从它那里逃脱了。在帕斯卡尔的观点中,它奇妙地表现出来。帕斯卡尔把亚伯拉罕、艾萨克、雅可布的上帝与人的伟大性质和人的悲惨生活两者都联系起来。

谢林在其较早的时期中,把斯宾诺莎的各种事物在永恒实体上的本体论统一的原则推到极端。这种同一性原则对在唯名论的思想方法中受教育的人是难以理解的。你们大家都是唯名论思想方法训练出来的,而不管你们知道与否。唯名论的思想方法是一种观察特殊事物和特殊事物的关系的方法,它完全使用逻辑的和科学的方法去认识特殊事物。终极的同一性是非常难以理解的。但是,至少有个历史事实必须知道,即人类的最大多数不是唯名论的,一切亚洲的宗教均以同一性为基础,希腊哲学从最初的研究起

① 卡夫卡(Franz Kafka, 1883—1924),奥地利作家,存在主义思想家。——译者

② 艾略特(T. S. Eliot, 1888—1965),英国现代主义诗人、剧作家、评论家,1948年诺贝尔文学奖获得者。——译者

就是以同一性原则开始,那时,巴门尼德说:“哪里有存在,哪里就有存在的
440 逻各斯。”这意味着“道”可以把握存在,理性结构使我们有可能讲到存在,
我们可以有意义地使用词。

这个基本原则是基督教思想的整个基础。所有的神父都预定这个巴门尼德的观念,只是以三位一体的象征来丰富它的内容。上帝在哪里存在,哪里就有他的逻各斯,他们是在圣灵的能动的创造性之中的“元一”,它是一种必然性观念,因为它解释某个一切思想所预定的事物。这个预定是说,有真理存在,而且我们可以认识这个真理。为了得到真理,为了做出真理判断,做出这个判断的主体和判断所针对的事物可以说必须在同一个地方。他们必须走到一起。我们用“把握”这个词指这种情况。你必须“把握”实在的结构。但是为了达到客体,必须有一个主体对客体的基本归属感,这是同一性原则的一方面,即是说,主体与客体不是绝对分裂开的,虽然在我们的有限存在中,它们是分开来的,但它们本质上归属在一起。

同一性概念的另一方面是一(the one)与多(the many)的问题。这是柏拉图提出的重要问题。多是各种各样的,但仍然形成天体的统一、世界的统一、宇宙的统一,这如何可能?甚至在universe(宇宙)这个词中,“一”这个词根还保留在里面。这如何可能?回答是必须有一个一与多的统一。同一性原则说,单一的实体——斯宾诺莎称它为实体,这是一个非常有力量、有创造性的亚里士多德和经院哲学的词——使其集合性在同一时间、同一空间成为可能。没有单一实体,就不能有事物之间的因果性联系,就不能有实体的联系和不同实体的分离。后面这一点为亚洲宗教所特别强调。我记得有一个真正的斯宾诺莎的论证为一位佛教的高僧所使用。在讨论人们之间如何可能形成一个共同体的问题时,这位高僧说,如果每个人均各有其实体,则共同体是不可能的。它们是永远分离的。我回答说,仅当个人有他们的独立实体时,人的共同体才是可能的——当然,这里实体的意思是一个自在的东西——否则就没有共同体,而是只有同一体。没有分离的地方,也没有
441 共同体。我离开日本时带着这个论证,我在那里有过这个最重要的讨论。

坚持同一性的哲学家论证说,必须有一个作为基础的同一性。我不会否认这一点,因为如果我们相互之间是完全陌生的,如果在我们人类的共同实体中没有同一性的因素,我们就不能相互说话。我们将不能有任何形式的共同体。这种对多样性的重视使西方世界与东方世界分离开来。基督教

从犹太教发展出来具有极大的重要性。在犹太教中,个人的人格在永恒的上帝面前有个人的责任,它不像在亚洲那样融解到各别事物的同一性之中。

在宗教史中的这些问题也是预先决定了像谢林这样的哲学家的。在斯宾诺莎的影响之下,他被这个单一实体所把握,即被那个超越主体与客体、超越精神与物质的单一实体所把握。他的整个自然哲学均是要阐明潜在的精神居住在自然客体之中及其如何在人之中达到完满。自然的浪漫主义哲学不过是库萨的理论的实现,即无限的东西呈现在有限的事物之中;还有就是加上斯宾诺莎的理论——一个单一的实体包括它的一切样态;还要加上谢林自己的理论——精神的东西呈现在物质的东西之中。因此,自然哲学在谢林这里变成一种在自然界中的存在能力以半哲学、半美学的方式表达出来的直觉体系。这种存在能力是超越于精神的东西与物质的东西的分离的。

现代科学家可以认为这是一种想象的或美学的幻想,没有什么东西与他的著作有关系。但是,并非一切现代科学都这样说。我知道有生物学和完形心理学的科学家就追随谢林的思想,虽然他们拒绝接受他的具体结论。无论如何,谢林是这种浪漫主义自然哲学的开创者。就因为他在这方面的作用,他在二十多岁时已经很有名气。在那个时候,他是除费希特之外的德国著名哲学家,比黑格尔还为人们所熟知。黑格尔是更晚一些才开始为人们所知的,以后才慢慢地有所发展。

在谢林的哲学中,自然被认为是能动的,因此,它也是反斯宾诺莎主义的。在斯宾诺莎的哲学中,自然界以几何学的形式呈现出来,而在谢林的哲学中它部分地以生物学的形式、部分地以心理学的形式呈现。在这种建构中,自然过程从最低的形式开始进到自然的最高形式,最后进到人,它是按照两个原则的对立进行的。他称一个原则为无意识的东西,而另一个原则为意识的东西。他企图表明在自然的一切不同形式中,意识如何慢慢地发展,直到达到人,在人的意识中则变成自我意识。这样新的发展就开始了,这就是文化与历史的发展。但是谢林的无意识的发现是重新发现,因为文艺复兴时期的哲学家帕拉塞尔苏斯^①和波墨在纪元1600年左右已经知道

442

^① 帕拉塞尔苏斯(Paracelsus,1490—1541),文艺复兴时期瑞士医生,自然哲学家。——译者

了人的无意识因素,甚至把它运用到了上帝和自然界。

你们有些人可能相信,无意识是弗洛伊德发现的。弗洛伊德的功劳不是发现这个概念,而是把它从医学心理学中抽引出来,按照科学方法运用它们。这个概念本身回到谢林不是直接地回溯到他,而是通过唯意志论哲学家和黑格尔的批评者叔本华、也是通过哈特曼实现的,哈特曼写了一整本书论述无意识的哲学。可以说明这本书是弗洛伊德知道的。因此,这是谢林的自然哲学中还存留下来和仍然有效的因素。在康德和费希特的哲学中,你看到实践理性和道德命令占有优先地位。宗教只是道德命令的补充,它最多只是表示道德命令的无条件特征的工具。费希特的哲学涉及道德决定的自我,像他所称为 *ich* 的自我,是完全与自然分离的。自然只是物质的东西,人必须使它成为在他自身之中、在他的身体(身体就是自然界的一部分)和在他自身之外的周围环境中的东西,以便将道德命令实现出来。自然就其本身而言是没有意义的。所以在这里,谢林带有一种神圣的愤怒,转而反对费希特,说费希特认为“主张自然界只是作为达到道德的荣誉的材料,是对创世主的亵渎,自然界自身有神圣的光荣”。他以这种态度对待自然哲学。

443 但是,这个词有一种甚至更深的意义。这就转到了超越于规律概念的神恩(*grace*)概念。如果自然不做出有意义的决定,也没有道德命令,而是在它自身之中有神的存在,那么神的存在就不仅是依赖于我们的道德行为。神的存在先于实在的发展,而且它也是在我们的道德行为后面的。神在道德命令之下,也在道德命令之上。谢林的哲学或神学主要是一种神恩的学说,强调现存的神的实在在我们的价值之前,在我们的道德行为之前。所以,自然哲学是一种反对启蒙运动的道德主义、重新发现神恩的方式,这是浪漫主义对神学的贡献。在这里我将说明,因为美国新教神学没有一个浪漫主义时期,除了少数个别的人之外,一种启蒙的道德态度占主要地位的宗教一直保存到今天,他们对神恩的观念非常陌生。耶稣的教导是道德规则和教义的规范。你在美国教会的讲道中听不到多少神的存在先于我们所做的一切事情的论述。这种情况的另一结果是圣礼感受的消失。仅当无限东西出现于有限东西之中、有限东西不仅从属于无限东西的命令、而且在它之中有一种拯救的力量即神的临在的力量时,圣礼的思考才是有意义的。这是浪漫主义的重要发现。当然,它出现于早期教会的整个圣礼的经验之中,

但是在很大程度上,它在宗教改革中消失了一些,后来在启蒙运动中,认为圣礼的基础只是道德命令,这种圣礼感受就完全消失了。

所以,我们有了一个以同一性原则为基础的全新观念。后来,谢林超越自然哲学,发展到通过艺术去对实在做哲学的理解。美学的因素做了全力的冲击。在谢林的美学唯心主义时期,他用艺术来代替宗教。艺术直觉是我们于其中看见上帝的方式。神通过艺术而达到我们。既没有《圣经》的奇迹,也没有其他东西作为上帝的表现,而是任何艺术作品是神的实体的充分启示,是伟大的奇迹。

在谢林由于他的自然哲学而著名之后,又发展了他的审美直觉(aesthetic intuition)的哲学,他完成了这一时期的哲学体系,被称为同一哲学(the philosophy of identity)。在这里,作为他的各个时期的哲学基础的原则就表现出来了。它不是以几何学的形式,而是以逻辑的形式展现的,这使斯宾诺莎所意图达到的形式完全达到了。这一点代表了在谢林的发展中的本质主义的结束。对谢林来说,1809年是重要的一年,因为在这一年,他的朋友施耐格尔的妻子、著名的莎士比亚作品的翻译者卡洛林·施耐格尔(Caroline Schlegel)死了。她是浪漫主义的伟大妇女之一。她的书信是那个时代的古典文献。她的早死是对谢林的极大灾难。在这件事之后不久,又发生了两件事。一件事是对话体著作《克拉纳》(*Clara*)出版,在这本书中,他用柏拉图的对话形式提出永恒生命意味着在我们的本质存在中的东西转化为本质。本质存在就是上帝所看见的。它不是在时空中的存在物的延续,而是我们本质地存在的东西参与到永恒性之中。但是对人的精神生活更为重要的是他写了论人的自由的著作。^①这本书可能是他的最重要著作。因为在这里自由的概念加入到同一的概念中去了。当然,自由预定了选择的可能性。同一本身是永远完满的。所以施特劳斯可以说,是谢林的自由原则使他离开了同一性原则的平静。同一性原则是在谢林称之为《哲学体系》(*System of Philosophy*)的著作中做了详细阐释的。在这本书中,他像斯宾诺莎一样,说到永恒的平静,不追求一个目的,但凭借沉思直接接受存在的力量。

^① Friedrich W. J. Schelling, *Of Human Freedom* (《论人的自由》), James Gutman 英译, Chicago, The Open Court Publishing Co., 1936。

但是因此就产生了一些问题。如果你读这两本书,先读《哲学体系》,是他阐明他的同一哲学的书,然后读《论人的自由》,你就感到你进入了一个新的世界。这样的情况的发生是因为卡洛林之死对他个人的经验发生的影响所造成的。但是,思想逻辑也发生了一定的作用:有解释多样性和差异性、生活本身走出同一性以进入变化并希望回到它自身的需要。如何能够做出这个解释呢?如果有一个永恒的根据作为我们大家永恒平静地生活于其中的实体,我们又如何去解释我们像现在这样生活于在时空中连续不断运动的世界之中呢。这就应当用自由来做出解释。自由打破了同一性。在这里,他使用他的自然哲学的想象。他以神为根据解释两三个原则:无意识的或黑暗的原则,可能与自身对立的意志的原则,这是一方面;另一方面是逻各斯或光明的原则。在这里,有这样的可能性,无意识的意志,即在神的生命深层中的驱动力,可能从同一性中分裂出去。但是它不能在神的生命本身之中这样发生。两个原则的精神统一总把它们保持在一道。但是在人中,在创造物中,它可以分裂开去。在创造物中,自由可以转而反对它自己的神的实体,即它的神的根据。所以他为堕落的神话做出解释,他按照柏拉图、奥利金和波墨的观点,把堕落解释为超越的堕落。堕落不是一下子发生的,而是经常发生,并发生在一切创造物中。这种堕落是从创造的基础分裂出去,我们从这个基础得到自由的力量。

谢林用善与恶的问题来表达这一点。他认为善与恶的可能性是上帝给予的。恶的可能性是因为依据于神的意志可能与它自身相对立。但是在上帝中恶绝不可能发展到分裂。只有创造物的自由决定转而反对它的创造的根据才说明了恶。神的生命的深不可测的底层,意志的先于理性的发展,逻各斯或光或理性或结构或意义的原则,以及它们的统一体,即他所称的精神,这些原则是永恒地与上帝联系在一起。这三个原则存在于神的生命之中,但是在神的生命之中呈现出来的有限东西不能分裂出去。这些原则的统一体只能在创造物中发生分裂。这是你能够在弗洛伊德的经验词汇学和各种现代心理治疗学的深刻说明中都可以发现的。你可以发现在荣格的著作中对其做了最明白的表述,在弗洛伊德的著作中发现的爱洛斯(eros)和坦纳托斯(thanatos)——即“爱”与“死”的表述中则是使用了一种更为隐晦的用语。在谢林的著作中,则是以最高度抽象的词联系到结构的性质去说明意志的性质。如果你进到19世纪,就将随处看到这些观念的影响。直

到柏格森的法国唯意志论都是以这些观念为根据的；在德国，叔本华和尼采的唯意志论同样是依据于这些观念，它们对怀特海的哲学有很大的影响，还延伸到现在，特别是体现在哈尔茨霍恩^①这位怀特海学派的主要代表的学说中。所以这些观念对于在历史上有重要性的人们已有巨大的影响。 446

对神学的影响不是没有决定意义的。19世纪的有些神学家是沿着谢林的思路进行思考的。但是谢林并没有平静下来，在这个突破之后，他沉静了几年。在他的老年时期，他被召到柏林，目的在于让他与左派黑格尔学派进行战斗。许多重要的人19世纪中叶在谢林的讲课中听讲。最重要的一个人是克尔凯郭尔。他在柏林听谢林讲课的笔记本已在丹麦的哥本哈根（Copenhagen）图书馆被发现。这个材料反映出谢林在柏林讲课的最后一个时期是悲剧性时期。这些讲课材料被他的一个论敌过早出版，当然是以贫乏的面貌出版的，这使他遭到许多人的批判。有些批判者甚至轻蔑地对待他的著作。但是他讲的东西仍然值得我们去仔细研究，因为几乎没有一个20世纪的存在主义的诗歌、文学、哲学以及间接地在视觉艺术中使用的范畴，你不能在这些讲稿中找到。它们可以在《谢林全集》最后四卷中找到。当像特伦德伦堡^②和克尔凯郭尔这样的人批评黑格尔的《逻辑学》、也批评他把辩证法和历史混在一起时，他们是在做谢林在其最后的一些著作中曾经更充分地做过了的事。

在这些最后的著作中，你将发现两种类型的哲学的区别，即否定哲学和肯定哲学。肯定哲学是同一性哲学或本质主义。它被称为否定哲学，是因为它从一切科学研究对象的具体情况中抽象出来。它不包含对这种哲学的否定评价，而是涉及抽象的方法。你从具体情况中抽象出来，直到你来到实在的本质结构，人的本质、动物的本质、心灵的本质、身体的本质等。否定哲学研究观念的领域，就像柏拉图称为理念的领域一样。但是，否定哲学并没有说到肯定地说明的任何事物。人的本质并没有说到任何有关人在时空中存在的事实。“肯定哲学”（positive philosophy）这个词表达我们现在称为存在主义的那种哲学。它研究肯定的东西，时空中的现实情境。没有否定方 447

^① 哈尔茨霍恩（Charles Hartshorne, 1897—2000），美国哲学家，继承了怀特海的过程哲学。——译者

^② 特伦德伦堡（Friedrich Trendelenburg, 1802—1872），德国哲学家，黑格尔哲学批评者。——译者

面,要理解实在的本质结构是不可能的。如果没有甚至在现实的树木存在之前就永恒地存在、并且甚至在一切树木均不存在于地上时也永恒存在的“树性”的结构,就不能有一棵树。这对人也是同样真实的。人的本质是人在地上出现之前就永恒地存在的。它是潜在地或本质地被给予的,但它不是现实地或存在地被给予的。因此,我们在这里就处于哲学思考的伟大转折点上。谢林作为哲学家在描写人和存在的情况。我们就是这样地处于浪漫主义的第二时期。无意识的东西被推到表面。在生活的底层和人的存在的底层的魔鬼因素已经非常明显地表现出来了。这甚至可以被称为一种经验主义。谢林有时称它为高级的经验主义(*higher empiricism*)。说它是高级的,是因为它研究事物不只是根据它们在科学实验室的现象,而是与它们的本质相互联系起来研究。因此,他就完全领会并使用到了现在的存在主义著作中流行的那些范畴。我们有了焦虑的问题、无意识与意识之间关系的问题、有罪的问题、魔鬼的问题等。在这里,对事物的观察而不是它们的理性结构的发展,成为决定性的。

谢林的哲学中有什么东西可以说是与 20 世纪的存在主义哲学相对抗的?这就是悲观主义。但是应当避免用悲观主义(*pessimism*)这个词,因为它是指一种情绪的反应。哲学不能是悲观主义的。一个人仅仅可能在心理态度上是悲观的。这种哲学描写这种情境,即本质与存在之间的斗争,这种斗争不表现在存在主义著作的概念中。

但是谢林不仅提出存在主义的问题;他也企图对这个问题做出宗教的回答。他是按照古典基督教传统去回答问题的。他更近于正统派,而克尔凯郭尔则更近于虔诚派和奋兴派的神学,如果我们可用这个比较来分析的话。无论如何,对谢林来说,他是对存在主义问题做出回答的路德的正统派。这个回答是从宗教史的重要观点做出的。在这里,他给予我和其他人以 448 一个解答宗教史的意义的钥匙。宗教史不能只是以心理学的词汇去解释,它必须用实在的力量去解释。实在的力量把握无意识,或者它是从无意识出发,把握人的意识并产生宗教史中的象征。当然,他必须使用他那个时候对他有用的、关于宗教史的有限知识。对宗教史的有限知识,谢林比黑格尔了解得多一些。正是由于他自己的影响使后来的缪勒^①在宗教史研究上

① 缪勒(*Friedrich Müller*, 1823—1900),德国宗教学家。——译者

有了精深的发展。但是谢林所知道的东西是由他自己研究得到的,它不是得自于无意识的想象或者主观的心理投射,而是得自于把握人的心灵本身的存有的力量。这些东西穿过人的心理,他的灵魂通过他的有意识和无意识的思想,但它们不是从它抽引出来的。它们从人们在实在本身的深层所具有的根源产生出来。

因此,宗教的不同类型表达存有的不同力量,人是为这些不同的存有力量所把握的。宗教中的可怕的牺牲,在宗教中的惊人的严肃性,以及宗教是人类历史中最光荣、也是最残酷的部分这一事实,说明只有把宗教理解为不是有意愿地思考问题,而是把它看成涉及人们所遭遇到的存有的力量的问题时,这一切才是可以理解的。在这种认识中,他解释了内在的冲突,也解释了宗教史上的可怕的斗争。

这里结束了我们对谢林哲学的考查。你知道他可以被认为是黑格尔的主要的和最有力的批判者,但不是一个忽然发作而仅仅对这个伟大的综合做出自然主义的和世俗主义的反对的批判者,而是一个在其批判的基础上对一种新综合给予动力的人。

C 宗教的奋兴派及其神学后果

19世纪的大多数神学运动开始都是作为批判神学——批判这个伟大的综合——出现的。神学体系和哲学体系不是像冰雹一样从天上落下来,而是在历史运动中准备好,并在这个运动的社会的、政治的和宗教的所有领域中出现的。我现在就讲对黑格尔的保守的批判的宗教背景。

1 欧洲的奋兴派的性质

449

大约1830年前后,有一个“觉醒运动”(awakening movement)^①像暴风雨一样扫过欧洲。它不限于在欧洲流行,因为差不多同时在美国也有一个奋兴运动。它流行于法国、德国、瑞士。在英国,它是与国家教会中要求恢复天主教的力量因素相联系的。在各个地方,个别人和小团体为对人的生

^① 觉醒运动的德语是 die Erweckungsbewegung。

存问题和基督教的信息对他们有什么意义的新理解所吸引。他们通常以小团体的形式集合在《圣经》的周围。这个运动不限于任何特殊的社会团体，虽然在那个时候，工人运动在向各个方向发展。在德国东部的地主贵族中它有些很有实力的代表者。一般说来，这个运动在欧洲、在德国西南部是在小农中流行，在欧洲其他国家则是在资产阶级人士中发展；它经常与浪漫主义对启蒙运动思想的反击相联系。它的基础是我将称之为自然法的东西，这个自然法对物质方面和精神方面都是真实的，这个“法”即是说物质和精神世界不能有真空，不能有空虚。什么地方有一块空地，它就将去充满它。启蒙运动及其所造成的后果，特别是在法国和后来在德国的唯物主义思潮，在精神生活中产生了一种真空的感觉。启蒙运动的理论宣传包括一切可能的主题，如农业问题、技术问题、政治问题、心理学问题，但是没有终极关怀这一方面的内容。因此，一种强烈的虔诚派的运动就进入到这个空地上去了，他们强调以生命的虔诚的温暖精神充实和转变这个空虚的环境。当我1904年在哈雷大学——这个地方是在德国东部地区——开始我的研究时，我是这个大学最有威信的人物卡勒的学生。卡勒在古典主义和浪漫主义传统中是一位不寻常的人物。他告诉我们，当他还是年轻人的时候，他心里对歌德有深刻的理解。他对德国古典主义的诗歌、文学、哲学有广博的知识。

450 后来这个奋兴派运动抓住了他，他转而皈依于这个真实意义上的“回转”（being turned around）的运动。他成了一位《圣经》神学家，以最高的精神力量影响着我们。在哈雷，人们可以看到这个运动的影响。大学里的学生组织——美国大学的这种组织称为学会——的主要活动是围绕争论和饮酒进行的。奋兴派改变了这一切。有些学会建立在确定的基督教原则上，禁止过度饮酒和学生之间的争论。这是奋兴派运动的大方面。在我1904年参加学会时，这种情况仍然可以看见。大家非常认真地实行基督教原则。最普通的讨论题目之一是：“如果你是在怀疑中，你还可以成为这样的团体的一个成员吗？”在一次全德国和瑞士的所有基督教学会参加的会议上，我形成了这样一个看法，即团体的基础不在于我们个人，而是在基督教原则上。个人可以怀疑，也可以不怀疑，他的怀疑可以是非常厉害的，但他如果很认真地考虑他怀疑和信仰的问题，并与他失去信仰的问题做斗争，那么，他就是我们学会的成员。自从我成了神学教授之后，我就告诉我的学生，信仰包含有信仰自身，怀疑则是对怀疑自身也怀疑。比较年轻的和比较年老的牧

师都知道同样的道理。当卡勒 70 岁时,他以借助于神恩通过信仰而称义的原则为题目做演讲。他告诉我们:不要认为在什么年纪时人就会变成安详的、成熟的、有信仰的、再生了的人。内在的斗争到最后一天也在进行着,不管他有多大年纪了。这意味着他的虔诚主义不是完全的虔诚主义,那种完全的虔诚主义经常成为加尔文主义的生长土壤。毋宁说他是路德派的虔诚主义的典型。在这里,借助于神恩,通过信仰而称义是似是而非的。上帝接受那些不可接受的人是一个基本的原则。

因此,这里是一种看起来与我们已经讨论到的有点不同的神学动力。出于这种神学动力,有些有趣的事情发生了。在虔诚派运动的第二次浪潮中,就和第一次浪潮(钦岑道夫和摩纳维亚派,卫斯里兄弟和循道派)一样,传教的兴趣成为重要的了。有趣的是在第一次虔诚派的反动和第二次虔诚派对启蒙运动思想的反动中,重新兴起了传教的热情。在他们的经验的力量中,那些为奋兴运动深深吸引了的教徒,希望把这种力量传给全世界的异教。所以,在 30 年代一种新的传教神学产生了。这是一种有限的传教神学。其主要思想仍然与早期的虔诚派一样,是在一切国家中拯救灵魂;恰如皈依经验是个人的经验一样,这种传教活动就其特征而言也是个人主义的,它有一种思想,希望尽可能地转变更多的异教徒,以使他们免于永恒的惩罚。无论如何,在 19 世纪的传教热情中有一种新的因素。它不仅指向基督教会之外的异教徒,指向非基督教徒、犹太人,而且指向家里的人们,这是在家里布道,或如德国人所说的“内在布道”(inner missions)。这是特别有趣的,因为它是与对非本族人进行关于社会责任感的强烈教育相联系的。

这个社会责任观念的提出方式是有趣的。在路德派流行的地区,不可能像在加尔文派和激进福音派流行地区那样发生革命运动。路德派的虔诚主义在工业革命开始时的群众的社会条件也是很有趣的。但是它没有改变社会结构的思想。它只是为帮助社会条件的受害者而工作。革命的观念由社会主义者接了过去。我们在宗教改革时期的农民运动领袖闵采尔那里已经发现了革命思想的萌芽。闵采尔是一个非常有趣的现象。他不说我们必须改变社会本身,而是说我们必须给予为日夜不断的劳动所奴役的穷人读《圣经》的可能,并使他们有可能具有属灵的经验,即圣灵的经验。他在萨克森(Saxony)的小城中看到了在工厂中所使用的某些早期资本主义生产方式,这些工厂中的人没有星期日,没有充分的休息与睡眠,没有机会受到教

育,没有学校,没人读书,没人写字。他的社会主义思想来自这种对城市劳动阶级和农民阶级的观察。

452 19世纪奋兴派运动的论证是相同的。社会的健康部分应该帮助生病的部分。生病的部分由在这无情的资本主义胜利的日子里被剥削的劳动者所构成。但是家里布道仍然基本上只意识到使那些对教会表现出陌生态度的人们皈依教会。的确,劳动群众是完全与教会隔离的,并没有号召他们起来革命。革命是在路德派教会的讨论问题之外的。但有一种召唤,要负起责任去帮助那些由于生活境遇而不能了解他们的精神价值的其他阶级。我在这里不能详细说明全部的社会背景——农业劳动者的生活条件,一切城市劳动者原来都是从农业劳动者转来的,因为原来没有工业,当工业开始发展时,他们从农村出来,但在农村中最低的阶级就已经与教会疏远,因为教会总是在上层阶级一边的。

这个对社会责任的意义的重视的确是很重要的,但它是不足够的。教会的成员产生一种感觉,认为将个人的仁慈运用于不幸的个人就足够了。但是这一点本身使疏远教会的人们不能对由工业革命造成的新社会环境有真实的了解。因此,尽管有奋兴派的感受和对非本族人的社会责任,社会主义和共产主义的兴起不能在欧洲受到阻止,因为没有被注意到的是,工业劳动者不久就达到了一百万人,个人的帮助是完全没有效果的。个人的帮助并不能改变这个环境。

预见到更晚的时间所发生的事情,我将对20世纪的宗教社会主义运动说几句话。这个运动企图把两个因素结合起来:一方面是对劳动者和非本族的群众的社会责任,它是觉醒运动的神学和虔诚运动的特征;另一方面是认真地看待转变中的社会环境,不仅从个人关系上考虑,而且要接受法国和德国的社会主义者对社会环境的分析,特别是要接受马克思的最深刻的理论。因此,宗教社会主义运动把19世纪奋兴派的遗产和社会主义的兴起结
453 合在一起。当我们在第一次世界大战之后的德国建立这种运动时,我们深刻地了解了奋兴派和里敕尔学派的人们的社会态度,他们在个人主义基础上思考社会主义者所描写的新社会状况,如完全非人化、Verdinglichung(物化),群众的一种对象化。劳动者从劳动力的所有者转变成为出卖劳动力的对象,他们必须出卖他们自己以求得生存。他们所居住的地方不是现在意义上的贫民窟,而是一处不属于人的地方。我还记得当我在柏林或鲁尔

等最大的工业中心走进劳动者居住的地区时所感到的恐惧,亲眼看到了这些人所忍受的那种非人的生存状况。我们对这种情境的回答是以社会责任的奋兴派的传统与特别是马克思和恩格斯(Engels)等社会主义者的社会分析相结合的形式表示出来的。

2 恢复传统的神学

觉醒运动还有一些另外的结果,特别是传统神学的恢复。施莱尔马赫、黑格尔、谢林的学生们已经提出了一种调解的神学,它把重新发现的《圣经》的真实内容与现代人的心灵的关怀结合在一起。但是与这种中介的神学一道,兴起了一种恢复的或重新复原的神学,或者说是如我们今天称之为与自由神学相对立的保守的神学。这个恢复传统的神学是一种急剧地回到正统的传统,或者重新发现正统的传统。在这个运动中的神学家并没有提出许多新的神学思想,但他们对我们做了一件有价值的事情。他们打开了古典正统主义思想宝库。即使我完全反对恢复传统的神学,我也这样说。因为我希望每一个学生都从拉丁文学习关于新教正统神学的古典说明,然后他将成为与罗马天主教神学家一样的、有教养的神学家。他们知道阿奎那、苏阿里斯^①和其他古典神学家。当然,这样,他就可以超过他们。但是超越他们却没有处于正统之内,就不是一个完整的态度。但这是越来越多地发生的情况。所以我现在认为,恢复传统的神学为我们所做的一件好事是指出过去的珍宝仍然是与我们有关系的東西。格哈得(Johann Gerhard)或其他伟大的新教经院哲学家所讲述的完整教义仍然是与我有关系的。它们知道许多我们所存在的问题,并提出了我们不应简单地忘掉的解决办法。除此之外,他们也不像我们现在的基要派那样是奋兴运动的直接产物,没有多少神学的学习。基要主义简单地以虔诚和不知道《圣经》如何写出来和如何存在的《圣经》解释作基础。所以你不能把古典正统神学与基要主义做模拟。但是,无论如何,一种恢复传统的神学不可能长期持续下去,因为历史不是回到过去,而是向前发展的。

这种恢复传统的神学表现出一种伟大综合的解体。这些正统神学的形式轻视从启蒙运动以来所发生的变化。它们回到古典正统神学。它们不接

^① 苏阿里斯(Francisco Suarez,1548—1617),西班牙经院哲学家。——译者

受《圣经》著作的历史评判主义。它们采取对《圣经》做字面意义的解释的态度,它们甚至相信,即使摩西五经(Pentateuch)中的一本讲到摩西的死,也是摩西写的。这种荒谬性始终是从《圣经》由圣灵感召而写成的学说推论出来的。这种学说不能长期坚持。这种神学发展的真实代表是调解派的神学家们,其中有卡勒和里敕尔学派的神学家们。

3 自然科学和反对达尔文主义的斗争

对这种伟大综合的另一种打击来自现代科学方面。谢林的自然哲学和黑格尔把人的精神范畴机械地运用于自然界,就产生了经验科学的伟大反应。经验科学遵循我们在物理学中所使用的分析方法与综合方法;遵循作为一种假设的自然界的数学结构、作为形而上学背景的机械运动和牛顿关于自然规律的观念。总而言之,遵循在一切领域中、特别是物理学和医学中的机械自然主义。这种运动直接表现于达尔文主义(Darwinism),这值得从
455 基督教神学的观点去加以考查。

这种机械的或机械主义的自然主义威胁到基督教神学,所以基督教必须对此加以防卫——也有一些其他的自然主义,如尼采的生命主义的自然主义,柏格森和怀特海的动力学的自然主义。我们有时把这种机械主义的自然主义称为“唯物主义”,但唯物主义一词有三个不同的意义,所以我在这里不用这个词。——无论如何,基督教神学面对这种机械主义的自然主义时,变成了一种后退的和防卫的神学。这就是里敕尔的神学的真理性之所在。这是一种融合的神学或护教的神学,19世纪下半叶所写的神学著作大多数属于这一类。基督教神学就像一支在前进着的军队面前退却的队伍。随着前进的军队每一次取得新的突破,在这种情况下就是现代科学的进攻,基督教神学将企图去保护仍然未受到损害的基督教传统。然后,一种新的突击将使以前的防卫成为无法防守的,这样,另一次的退却和安排一种新的防卫就是必要的了。就这样不断地周而复始。这是整个的情景。这种科学与宗教之间的斗争给“护教的”(apologetic)一词带来了轻蔑的意义,这是一种“护教的”的无可奈何的形式。必须接受的第一次伟大的冲击是哥白尼(Copernicus)的世界观。这种思想的最伟大代表伽利略被宗教裁判所强迫公开声明放弃他所相信的地动说,但他的公开声明完全帮不了教会。不久,神学家们必须接受哥白尼的世界观。以后就是牛顿的物体按照永恒

的自然规律做机械运动的学说；自然规律的概念由康德提出并加以哲学的论证。这阻碍了神干预世界运动的思想；上帝被放在世界的另一边，不允许上帝去干预世界上的事。这样神学就要防卫神迹，即神的干预的可能性的观念，当然，这个观念预定了上帝为了完成他的拯救工作必须毁坏他所创造的世界这个不幸的概念。但这是一种护教的理论。因此，由于以这种方式保护神迹是站不住脚的，这就要求另一次的退却。一种进一步的冲击来自进化的理论。当时六天创世说受到捍卫，然后又被放弃。进化学说认为生命是由无机界发展出来的。如果这是对的，则上帝在哪里呢？按照创世的传统观念，上帝已经创造了有机的形式；上帝创造世界的特殊工作必须被设定，而且整个的护教理论就是悬挂在这个细小的线上。但是在科学知识中有一个空白点，这就是科学不能说明有机物如何从无机物发展出来。神学为这个空白点而感到高兴，因为他们可以把上帝放在这个科学所留下来的空隙中。可以说，在科学不再能做出说明的地方，上帝就在那里发挥作用。上帝填补了科学所留下来的空白。 456

这是一种没有价值的对上帝的理解。这种理论是不可能得到防卫的，所以必须再一次地撤退。但是最后的立足点还保留着。这就是人的创造。在这里，罗马教会仍然坚持认为，即使进化过程像今天生物学所预定的那样，仍然有一个生物学所不能解释的东西，那就是上帝所给予人的不死的灵魂；人是比较高级的动物，同时也是在进化中的。这在过去和现在都是对科学的一个最后的防卫，但这个最后的防卫也是站不住脚的，因为它预定有一个实体，即灵魂，认为它是与身体的形式相分离的形式。但是在亚里士多德的意义上，灵魂是身体的形式，你不能把两者分离开来。除此之外，永恒生命的概念与这种在某一时刻把不死的灵魂放进人的身体之中的二元论构造没有关系。当这一最后的防卫被放弃时，科学就战胜了一切护教理论了。这是一件好事。因此，必须从一种绝对新颖的方式去看这个情况。科学在另一方面生存和起作用，因此，不能以创世、完满、赦免、道成肉身等宗教符号去代替科学，宗教也不能为科学理论所干预。关于生物体如何得以生存，或第一个细胞如何由一些大的分子发展出来等科学理论，都不能与神学有直接的联系。当然，间接地说，每一件事物都涉及神学。因为当科学描述生命的构成和发展的方式时，它就间接地说到关于上帝的工作，即生命的创造的根据，但这不是用最高的存有在自然的过程中所做的干预来

说明的。

457 在过去,你对这整个科学与宗教之间的斗争是不怀疑的。但是当我开始研究神学时却并非这样。在那个时候,护教神学充分相信科学绝不会发现一种方式来说明这个发展形式,让我们说从原始的烂泥中发展出第一个细胞。但科学可能在很大程度上表明这一点,也许不是充分地说明,但这是一个经验的问题。神学并不需要使上帝在我们科学的空白点上去起补充的作用。

对达尔文的斗争所面对的不仅是这种一般性的进化观念,而且有更具体的人的来源问题。“猴子变人的审判”(monkey trial)是这种19世纪的非常明显的斗争的最后一次表现。这是教会在哥白尼革命和牛顿的自然规律观念这前两次冲击之后所承受的一次巨大冲击。我可能是错误的,但我相信除了在南方的某些咬文嚼字者或拘泥于《圣经》的人之外,在比较年轻的一代人和科学家中,已没有一个人再纠缠于这种斗争了。人们预定,科学必须走它自己的路,宗教方面是不同于科学方面的。但在19世纪,这些事情破坏了几百万人的信仰。读了社会主义著作的工人决定否定地对待宗教,他们总把宗教看成是干预了科学讨论的领域。当宗教这样做时,它是一种失败了争论。它花了几个世纪去克服科学家中的反宗教态度和宗教信徒中的反科学态度。如果我们现在已不在这种处境中了,则我希望绝不要又回到这种环境。今天,我们应该避免这种护教论的残余。例如,我们不应当把我们的自由学说放在海森堡(Heisenberg)的非决定性原则基础上——就如同说,因为在自然界中有某种非决定性,我们就可以说到自由。或许,在明天,这个非决定性原则又为另一原则所代替了,那时,你的奇妙的护教理论就垮台了,你就加入到从护教论撤退的军队中去了。20世纪的神学家应当从19世纪神学家学习这一课。你不能护教式地把终极的维度放在对有限关系的表达上,以建立你的象征。

458 你可以像我在《系统神学》第三卷上一样说明自然界的结构,讲到自然界的一切领域。但这不是为了护教的目的,而是与阿奎那的理论一样,即他知道任何事物,就知道了关于上帝的事物。我们在任何领域中所知道任何东西,都是对上帝的创造性根据的见证。在这个意义上,我们必须研究科学的说明。但我们也必须在另一意义上去这样做。因为就科学家也是揭露存有的逻各斯即实在的内在结构来说,他们的工作也是具有最高的神学兴

趣的,因为这些揭露并不是与出现于基督之中的逻各斯相对立的,而是同一个逻各斯。因此,在这个意义上,科学的见证就是上帝的见证。这是正确的关系,而不是就不正当的干预来说的、相互冲突的关系。

D 克尔凯郭尔的存在主义神学

对克尔凯郭尔也必须作为一位促使普遍的综合趋于崩溃的有贡献者而加以研究,虽然他所发生的最大影响是在我们的时代,而不是在他自己的时代。他把存在主义哲学和对伟大综合的虔诚派的、奋兴运动的神学批判相结合,并以此为基础提出一种新的神学。更为特殊的是,他把包括奋兴主义的正统内容的、奋兴运动类型的路德派虔诚主义与谢林的存在主义范畴相结合。虽然他否认谢林的结论,但他吸取了那些范畴。他的批判主义与马克思和尼采的批判主义一道,是历史上最为重要的批判主义。但是在这三种批判主义中,没有一种在 19 世纪成为有影响的世界史意义的学说。克尔凯郭尔在 19 世纪是一个很大程度上被遗忘了的人。我以骄傲的心情回忆起,我在哈雷大学作神学学生时,我们通过符腾堡的一位孤独的人的译本而接触了克尔凯郭尔的思想。在 1905 年至 1907 年间,我们为克尔凯郭尔的思想所迷惑了。它是一个非常伟大的、经验的神学家。我们不能接受那种恢复传统的神学正统思想。我们特别不能接受那些“实证的”(positive)神学家的思想,这里“实证的”一词是在“保守的”这一特殊意义上使用的。这些实证的神学家一点也不关心历史批判学派。因为这是为这个学派所进行的真实的科学探究。如果要对《新约》的历史基础做诚实的研究,就不能否认这方面的研究。

但是,在另一方面,我们有一种道德的歪曲感。在这种非神秘的空虚感 459 中,神的神秘存在的温暖失去了,就像在整个里敕尔学派中那样。我们没有为这种道德主义所吸引。我们在它之中没有发现古典神学总是具有的深度的内疚意识。所以,当遇到克尔凯郭尔时,我们就非常快乐了。这种进入人的生存的深层的强烈虔诚感受与我们感到非常重要的黑格尔哲学的伟大性质相结合,就是使我们非常快乐的东西。真正关键的一点将是否定黑格尔的调和观念是真正的调和。人不是由于哲学家头脑中的调和而得到调和

的。以后,我们还从马克思那里听到相同的观点。

我们可以与 20 世纪的存在主义运动相联系而讨论克尔凯郭尔。虽然,在这次讲座的结构上,我毋宁愿意把他放在他自己的历史地位上,他在那里是对黑格尔的伟大综合做了决定性批判的代表者之一。我们愿意公正地讨论他的思想,你可以不仅把它作为 19 世纪的神学思想,而且作为 20 世纪的神学思想来理解这种讨论。因为虽然他在 19 世纪进行写作,但他在 20 世纪有其实质的影响。在后面的讲课中,我们可以看到有其他两位思想家有相似的情况,他们不是教会内的神学代表,而是反教会的代表。他们是马克思和尼采。马克思特别表现于他早期的反对黑格尔的存在主义的抗议,而尼采则是追随叔本华的思想的。

你可能稍微有点惊异于我没有多讲一点这个时期中教会内的神学运动。我这样做的理由是,对我们的处境来说,他们不像黑格尔的伟大批判者们那么重要。对我们今天的神学情况来说,这些批判者比调和的神学家们是更为基本的。有某些少有的例外,例如,我在哈雷大学读书时的老师卡勒。实在的影响来自神学家外的人们。当然,克尔凯郭尔从宗教上说是在神学家之内的,但作为一位教会的批判者,他也许甚至比马克思和尼采加起来还要更激进一些。

460 克尔凯郭尔在三个方面成为时髦的:(A)从宗教上看,这被认为是最有道理的,因为他的宗教著作像对他写作的 19 世纪一样,对今天也是有效果的。(B)对辩证神学来说,他是一种有影响的灵感。美国把辩证神学称为新正统神学。欧洲一般称为辩证神学,这是表明它与黑格尔的关系,因为辩证一词是黑格尔思想的主要原则。(C)对海德格尔起了很有影响的灵感作用,海德格尔给予整个运动以存在主义的名称,那是从克尔凯郭尔推演出来的。

1 克尔凯郭尔对黑格尔的批判

与大多数反黑格尔主义的情况相似,克尔凯郭尔的批判也是以调和的概念为基础的。在黑格尔的哲学中,世界是在宗教哲学家的心灵中产生调和的。宗教哲学家通过人的精神生活的不同形式,即主观精神(这是心理的方面)、客观精神(这是社会—伦理的和政治的方面)和绝对精神(艺术、宗教和哲学)而发挥调和的作用。哲学家生活在这整个过程之中。他是深深地存在于宗教领域中;他生活于美的领域中;并在宗教领域的基础上,把

在宗教中是神话和符号的东西用概念表达出来。从这一切,他发展了他的宗教哲学。他以这种方式在他的心灵中反映出世界过程所经过的正题、反题、合题的有限综合。当哲学家达到他的最高阶段,成为宗教哲学家时,他把宗教生活中的符号以概念的形式表达出来,因此神的精神,即绝对精神在哲学家的心灵中达到它在宗教基础上的安宁。这就是黑格尔所了解的调和。这种在哲学家心灵中的调和是我上面提到的一些人,即谢林、费尔巴哈、虔诚派、自然科学家所攻击的对象。他们全都认为世界是不能调和的。神学家回到康德,并指出有限性的牢狱是不能被洞察的,甚至黑格尔的伟大体系也不能达到这个目的。有限性与无限性的调和还没有达到。

克尔凯郭尔以特殊的方式去做同样的工作。他指出,在其本质的体系中,调和是可能的,但这个本质的体系不是我们生活于其中的实在。我们是生活于生存的领域中,并且,在这生活的领域中调和也还没有发生。生存是善与恶之间的决定的地方。人存在于悲剧性的处境中,存在于悲剧性的恶的不可避免性之中。这种在生存中的对立意味着黑格尔是把质的完满性与生存的不完满性或异化混淆起来了。我告诉你们,异化或疏离是黑格尔所提出来的术语,但是,这个术语以后被转而用于反对他了。黑格尔认为自然界是异化的精神;物质的实在是自我异化的精神。克尔凯郭尔说,人类处在异化的状态中,在黑格尔的连续不断的一系列综合的建构中,反题的否定性在世界过程中的被克服只是在涉及本质领域中才是真实的。在象征的语言上,我们也许可以说,它只是在上帝的内在生活中进行的。但是,克尔凯郭尔强调说,异化是我们的处境。只有在内在的神的生活中有调和,但不是在我们的处境中。 461

黑格尔已在他的伟大体系的逻辑学中描写了内在的神的生活。逻辑学是本质在它们的最高的抽象和它们的内在辩证关系中的科学。因此逻辑学家跟随这个体系发展。对一切本质主义进行批判的一个重要人物是特伦德伦堡。克尔凯郭尔对黑格尔的逻辑学的批判是依赖于特伦德伦堡的。他的批判认为,逻辑的过程不是一个实在的过程,它不是时间的过程;它只是对逻辑关系的描述。黑格尔所做的事只是把逻辑的辩证过程与历史中的现实运动混淆起来。而复和总是在神的生活的辩证过程中的实在,它不是在人的生存的外在过程中的实在。所以,从逻辑学的观点可以批判黑格尔,说他把本质与生存(存在)基本上混淆起来了。

黑格尔不能以焦虑和失望去了解人的处境。克尔凯郭尔不能追随黑格

尔；他的整个生活带有一种忧郁的气质，他经常讲到这种忧郁是与他的父亲反对上帝所带来的灾难联系在一起的。他感到其父亲的这种亵渎上帝反映在他身上，使他不能得到自由。这种情况使克尔凯郭尔这样的一个人可以去发现黑格尔那样的人所不能深刻地体验到的事物。黑格尔在一种资产阶级的处境中生活，他心理上感到非常舒适，他可以克服他所看到的生活中的否定的和悲剧性的因素。

462 2 伦理的存在和人的处境(焦虑、失望)

克尔凯郭尔的忧郁的个人条件与他的没有调和的实在相联系的主要特征之一，是他孤独的个人经验。在这里，我们再一次看到了对当前的存在主义的预示。个人孤独地站在上帝面前，世界过程不能把他从他所生活的这个处境的巨大责任中解放出来。他再三说，最后的实在是做抉择的个人，在自由中的个人必须决定向善还是向恶。我们在黑格尔哲学中没有发现这一点。有趣的是，黑格尔的思想那样地普遍全面和包罗万象，却没有提出个人的伦理学。他的伦理学是客观主义的；他使伦理学从属于历史哲学和法哲学之下。家庭的伦理学、国家的伦理学、社会的伦理学、文化的伦理学，这一切都在黑格尔哲学中存在，但是关系到个体做出个人的抉择的伦理却是没有的。这在谢林批判黑格尔时已经指出了这一点，但克尔凯郭尔比其他人强调得更多一些。

产生这种孤独的经验的原因是什么呢？这是由于处于异化中的人的有限性。但它是个别的人的有限性。当同一性原则是决定性的时候，它可能通过与无限性相联系的存在经验而克服对有限性的焦虑，克服必须走向死亡的焦虑。但是这个回答对克尔凯郭尔则不可能。所以他企图表明我们在焦虑中，因为我们是有限的存在；我们在失望中，因为我们是在有限性中的存在。第一点是他对焦虑的描写，第二点是他对失望的描写。有两本著作是每一个神学家都应当阅读的。这两本书篇幅都不大，即《惧怕的概念》和《致死的病》^①。我总是批评《惧怕的概念》这个英译本的译名错误。因

^① Soren Kierkegaard, *The Concept of Dread* (《惧怕的概念》), Walter Lowrie 英译, Princeton, Princeton University Press, 1944; 以及 *The Sickness Unto Death* (《致死的病》), Walter Lowrie 英译, Princeton, Princeton University Press, 1941。

为惧怕是不同于焦虑的,惧怕这个词有突然存在的某物的含义,而克尔凯郭尔用这个词所描写的是人的本体论状况。但是,现在在英文中“焦虑”已一般地为“惧怕”所代替,被用以表示克尔凯郭尔所想的那种状况。无论如何,《惧怕的概念》是一本关于焦虑的理论的基本著作。这个理论已为另一些人更充分地发展了。现在有许多论述这一主题的著作,其中包括像弗洛伊德和默伊(Rollo May)等人的著作。

克尔凯郭尔讲到两种焦虑。第一种是与他的堕落学说(theory of the fall)相联系的。他用《圣经》中的亚当与夏娃的神话作为对堕落的象征的说明,并在这个神话中发现了深刻的心理透视。这是实现一个人自己的自由的焦虑,是一种双重的焦虑:一方面,这是没有实现它的焦虑,是受到限制而不能达到实在的实现的焦虑;另一方面,这是知道可能失去一个人的同一性而实现它的焦虑。这不是描写原来历史上的亚当,而是讲到“亚当”这个词的意思所指的、我们每个人中的亚当。在这希望实现一个人自己和害怕实现一个人自己的双重焦虑中,每个年轻人都发现他自己关系到性的问题,他与他的双亲的关系问题,与他生活于其中的政治传统的关系问题等。这总是实现或不能实现一个人的可能性的问题。

最后,做出抉择是为了实现一个人自己,这是与堕落同时发生的问题。但是在堕落之后有了另一种焦虑,因为堕落与对界限的每一次侵犯一样,都产生内疚,内疚的焦虑的极限就是失望。这种失望是在《致命的病》中得到描写的。这种致命的病在一切人都存在。这个条件是借着许多黑格尔的范畴而加以描述的。就像在人之中的精神与物质的冲突一样,人有有限的精神,人体验到在他自己之中的冲突,有摆脱他自己的愿望,也有不能通过自杀而摆脱自己的愿望,因为内疚的意识清楚表明,自杀不能帮助你逃避你现在的处境。有一件事要记在心上,这就是内疚一词既指有罪的存在对某件错误的事的客观状况的感受,也指有罪的感受的主观状况。把这两种状态混淆起来可能是非常糟糕的。例如,当许多精神分析学家说我们必须打消内疚时,这种说法是非常模糊的,因为他们实际必须克服的是放错了地方的内疚感,它是最坏的心理疾病之一,但是只有他们使病人面对他成为罪人的实在状况时,即理解了内疚的客观意义时,才能达到这个目的。我们必须在内疚和内疚感两者之间做出清楚的区别。内疚感可能引起非常多的误导。在神经过敏和精神病患者的情况下,它们总是被放错了位置。抵制这

种神经过敏的办法之一,是坚定地认识到这种放错了位置的内疚感,因为他不能面对实在和他自己的实在的内疚。这个实在的内疚是他对终极的东西产生了异化,这表明他自身是在其现实的行为中违反了他自己的真实的存在。

3 信仰的性质(跳跃和存在的真理)

没有逃避致死的疾病的可能性,因此,不能以逻辑词句推论出来的某物一定会发生。你不能从你自己的任何事物中推演出它。它一定会来到你那里,它一定会被给予你。就在这里,克尔凯郭尔提出了“跳跃”(the leap)的学说。事实上,这个学说在他描述堕落的学说时已经出现了。焦虑把人带到一个抉择的面前,这是要积极地去实现他自己,或者反对实现他自己。这个抉择是一种跳跃,它不能用逻辑方法推演出来。如果它被推演出来,那么,它就不再是罪,而是必然性。在这里,我们可以回忆到我关于施莱尔马赫所讲过的东西,他认为罪是我们的精神生活与肉体生活发生关系时的不相适应所产生的必然结果。这种观点把罪看成一种必然性,因此,把内疚的尖锐性从罪中取消了。克尔凯郭尔拒绝这种对罪的看法。他认为人的堕落是一种非理性的跳跃,一种不能从逻辑必然性推演出来的东西。

但是有一种相反的跳跃,即信仰的跳跃。你也不能从你的处境中推演出这种信仰的跳跃。你不能克服致死的疾病、异化的焦虑。只能用信仰去克服它们。因此,在克尔凯郭尔的理论中,信仰有一种非理性的跳跃的特征。他从个人的观点讲到跳跃。他是这样地熟悉黑格尔的辩证法,因此,他建立了一种领域的辩证法。在这些领域之间有一种跳跃存在。这是非黑格尔式的辩证法。但是这些领域本身相互等级式地联系起来,而且这是真正地黑格尔式的联系。有四个步骤或领域,你也可以称它们为阶段,但是这些阶段不是在时间上相互随从或在空间上互相重叠的层次的那种阶段。这些层次或阶段是美学的、伦理的和宗教的。人生活于所有这些层次或阶段之中,然而,具有决定性的是它们如何相互联系,以及究竟哪一个为首要的。

克尔凯郭尔对美学阶段的描述也许是他所做的最为光辉灿烂的事情。他的《诱惑者的日记》(*Diary of the Seducer*)经常为了其他目的而遭到诋毁,但它最充分地描述了美学阶段的充分实现。他对莫扎特的《唐璜》(*Don Juan*)的分析也是一本文学批评、哲学和神学全合在一起的伟大著作。美

学阶段的特征是与人的生存扭在一起,没有从它超脱出来。它与美学这门课程本身或艺术没有关系。当然,这种仅仅与处境分离和不卷入处境的态度可能在音乐、文学和视觉艺术的态度中产生;但它也在对现实的理论和认识的关系中产生。认识可以只具有不卷入现实的分离的美学态度。我恐怕大学中的许多人文学科就是这个态度,甚至还把它视为理想。的确,在各种学术性的探讨中,有一些只是分离的因素,当在说明日期、地点、关系等问题时分离将是必要的。但是当你去做出解释时,分离将由生存的参与而被推演出来。否则你就不能了解现实,你就不能“与现实相联系”。

黑格尔从某一方面被看成是持美学态度的,象征浪漫主义也被认为属于这一类。因为他们的美学偏向,使他们把一切文化的内容放在非生存态度的基础上,缺少一种与生存的结合。当我初来美国时,在讲学中有一次用了美学主义(aestheticism)这个词,当时我的一位哥伦比亚大学的同事告诉我,不要用这个词来描绘美国人。这是一种典型的欧洲现象。美国人是行动主义者,而不是美学主义者。我现在不认为这是真实的。我想甚至在大众文化中也有相当多的这种美学偏向。它表现于文化商品的买卖之中——我在《时代》杂志四十周年时讲了这个问题——在这里,你经常看到一种非参与的非生存的态度。克尔凯郭尔的批判在这里会是有效的。也许总的说来,这在美国的知识分子中不是一个很大的危险。我的观察发现,他们在一切讲演和讨论、哲学和艺术中很快地跳出分离的美学态度而提出了一个问题:“我们将做什么呢?”这个态度被克尔凯郭尔描述为伦理阶段的态度。 466

在伦理阶段,分离偏向的态度是不可能的。克尔凯郭尔提出了“魔性”这一概念,这个词的意思是“自我隔离”(self-seclusion)。这属于美学阶段,没有走出一个人自己,而是使用每个人和每件事以达到一个人自己的美学的满足。与这种魔鬼的自我隔离的情况相反的是爱。爱给一个人打开了一条出路,把他带出自我隔离的处境,在这样做时,就克服了魔性。这种爱的特征引导到爱的关系。在这里,克尔凯郭尔接受了黑格尔的客观伦理学、家庭伦理学、使命伦理学、国家伦理学等。在美学阶段,性产生孤立;在伦理阶段,爱克服了孤立,产生了责任心。诱惑者是对待其他人的不负责任的象征,因为其他人是只为美学的态度所操纵的。只有通过责任心才能达到伦理阶段。

有趣的是,作为一个传记的事实,克尔凯郭尔并没有达到他认为是达到

了伦理阶段的两个决定性事实,即家庭和使命。他靠作为一个作家的收入而生活,但他没有一个正式的使命,不管是教会内的或教会外的使命都没有。他与他的未婚妻奥尔逊(Regina Olson)有这种悲剧的经历。他非常爱他的未婚妻,但是因为他不能超越他的自我隔离、他的忧郁的状态,他最后解除了婚约,并始终没有克服由此产生的内疚。

这样克尔凯郭尔就说明了宗教阶段。宗教阶段超越了美学的和伦理的阶段,并且表现于与使我们感到无限的兴趣的东西、或产生无限的激情的东西之间的关系。你们可以回忆到,我已讲过了黑格尔的两个概念:兴趣和激情。黑格尔的批判者从他取得了这两个词。黑格尔说,没有兴趣和激情,历史上的伟大事情就不可能发生。这种观念被克尔凯郭尔用于宗教的处境中,又在马克思那里用于19世纪的革命运动的准宗教之中。

467 宗教在自身之中有两种可能性,即同一性与对立。同一性原则以神秘主义、无限与有限的同一性为基础;对立的原理以异化,即有限性和人的处境的內疚为基础。在这次讲座中,我已多次讨论了这个问题。我们特别是在斯宾诺莎与康德的对立中看到了这一点。斯宾诺莎是同一性的代表,而康德是批判的分离的代表。这种二元论渗透于一切人的生存和思想,它也出现在克尔凯郭尔所描述的两种类型的宗教之中。他称这两种类型的宗教为“宗教A”和“宗教B”,但更有力的表达方式是用“苏格拉底”和“耶稣”这两个人的名字来指同一事物。这两个人有一共同的某物。他们两个人在对待神的看法上都是存在主义者。两个人都不只是一位传布知识的观念或内容的教师。他们是人类历史上最伟大的教师,因为他们是关心人的生存的人。这意味着他们不只是传布内容,而且另外还对人们做某些事情;他们没有写什么书,但他们比写了许多书的人提供了更多的学问。古希腊的四个哲学学派全都是没有写什么书的苏格拉底的学生。基督教是没有写什么书的耶稣创立的。

仅仅这个情况就表明了这种人与人之间的处境,它完全包括了这两种类型的宗教性的生存状态。但是这样就产生了巨大的区别。宗教A或苏格拉底的宗教预定真理出现于每个人的存在之中。基本真理在人自身之中。辩证法的和存在主义的教师只是必须把它们从人中召唤出来。苏格拉底用两种方式做这件事。一种是反讽。这个概念存在于我所说的最好的浪漫主义的传统中。这意味着一个人所确信的每一件特别内容都必须服从于

彻底的追问,一直到它的不安定性被揭露出来。没有东西是自明的。在柏拉图的对话中苏格拉底是讨论的领导者,他运用反讽的方法于当时的学生们,即知道一切事情的智者。苏格拉底的追问削弱了他们的学术上的自我意识,即他们对他们没有错误的信心。苏格拉底把这种问答法也用于与作为他的追随者的工匠、生意人和贵族分子的谈话中。另一种方式是接生术 (midwifery)。这意味着关心生存状态的教师使本来在人之中的知识诞生, 468 他帮助人们发现在他们之中的真理,而不是简单地告诉他们真理。这一点预定了柏拉图的理念论的哲学,它认为人的灵魂与所有事物的本质之间有一种永恒的关系。所以知识是回忆的问题。在柏拉图的对话《美诺篇》(Meno)中提到了一个著名的例子,他问一位奴隶关于三角形三个角的关系的毕达哥拉斯命题。虽然这个奴隶完全没有受过教育,但他也能了解它,因为在他之中有数学的自明性。这不是通过外在的教育方法在他之中产生的。这的确是几何学和代数的真实性的来源,任何人可以在他自己之中体验到这些事物的自明性,但这不是某些其他事物的真实性。这样就引致了经验论者对苏格拉底和柏拉图的反驳,这是一方面,也引致了以耶稣为代表的其他宗教类型,这是另一方面。

按照克尔凯郭尔的观点,苏格拉底和耶稣都间接地交流,但他们并没有任何的教科书知识。苏格拉底通过间接的交流把在人之中的东西带给意识。因此,他被称为宗教的教师。我完全同意这个观点。我认为说苏格拉底是一位哲学家是可笑的,而称耶稣是宗教家或者说是一位信宗教者,则实在是亵渎的说法。他们两人都是在生活的意义和终极关怀的意义上,即在人的生存处境上说明人。他们是在存在主义的意义上做这件事。在这个意义上,我们称苏格拉底为自由主义的人道主义的创立者,这种人道主义是准宗教之一。如果苏格拉底和耶稣之间的区别不是哲学与宗教之间的区别——在这里,这是绝对没有意义的说法——那么,区别是什么呢?区别在于,间接的、反讽的教师苏格拉底并没有转变别人的存在的总体状态。这只能在宗教 B 中才能做到。在宗教 B 中教师同时是救世主,他用治疗和解放的方法帮助他所教的人。在这里,另一类型的意识进入了他的生存状态。按照这个观念,上帝不是在人之中。人是由于异化而与上帝分离开了。因此,上帝必须从外面进入到人,并对他进行教导。上帝以基督的形式进入到人之中。

上帝不是在个体中的矛盾的呈现,他是以基督的形式在人之外出现。
469 没有人可以从人的处境推论出基督的来到。这是另一次跳跃,上帝通过把他的儿子送到人间而进入了时间的跳跃。这不能从人推演出来,但是是给予人的,这使耶稣从教师转变成为人们的救主。如果苏格拉底是伟大的生存的教师,那么,耶稣则是转变人的教师和救世主。

宗教阶段在这种方式下其内部包含有矛盾。黑格尔对基督的解释是与柏拉图主义一致的。在黑格尔哲学中,上帝与人的永恒本质的统一在基督中以完全的方式表现出来,但他也出现在每一个体中。克尔凯郭尔则认为上帝从外面或从上面来。你们从这里就可以看到巴特的直接出发点。按照他的观点,你不能从人出发,甚至也不能以人向神提问的方式出发。你必须从来到人间的神出发。人的处境不是你可以在人的困境中所发现的那样使你得到宗教回答的问题。按照这种信念,巴特批评了我自己的系统神学,认为在这种意义上,它不是与克尔凯郭尔的神学思想一致的。这种上帝总体上从外面来到人的观念具有伟大的宗教力量,但我想指出,它的宗教力量与他的哲学力量是不相称的,与他的思想力量也是不相称的。它不能以这种方式达到实现。但是这还不是它的核心问题。核心问题是你可以看到在上帝从人的上面和外面来到人、在上帝与人之间没有接触点的观念中,从克尔凯郭尔到巴特和新正统神学有一个过渡过程。当布鲁纳尔指出必须有某种接触点时,巴特以他充满激情的“否”作为回答——在这篇著名的论文中,他为自己的上帝是外在于人的绝对的他者这个观念辩护。我不相信这个观念应当被辩护,但是,无论如何,从否定方面看,它有伟大的力量。

这是和与跳跃的比喻有关的真理概念相联系的。这个真理完全不同于科学意义上的客观真理。因此,克尔凯郭尔做了如下的说明,它指出了他的整个哲学与神学著作的要点:“真理是紧紧地与大多数个人的激情经验相结合的客观的不确定性。这是真理,是现在生存着的个人所可以达到的最高真理。”在这里,他把信仰定义为与真理一样,因为这刚好是信仰的跳跃。一个非常重要的因素是他称之为客观的不确定性(objective uncertainty)的东西。这意味着神学不是以客观的确定性为基础的。黑格尔所企图达到的
470 客观的确定性对上帝和人之间的环境是不适合的,仅当个人已经进入了实在的本质的体系、本质的结构,客观的确定性才会是可能的。但人没有这种本质的体系,他是在这个本质体系之外的,这就像上帝是在人之外一样。因

此,宗教中的客观确定性是不可能的,信仰保持其客观上的不确定性。在客观的科学观点的领域中,真理不是生存状态的真理。克尔凯郭尔不愿意否定科学真理的可能性,但认为科学真理是与人的生存相分离的真理,它不是包含全体的真理;它不是生存状态的真理。生存状态的真理是客观的不确定性和个人的激情的经验或主观的确定性,是一种不能达到客观化的确定性。它是跳跃的确定性。

这种信仰的跳跃的主观确定性总是遭到批判与攻击,因此,克尔凯郭尔以一种激情的方式紧紧地把握着这个问题。在个人的生存中有激情的内在的运动,而且在这种激情的力量下,我们具有对我们的生存状态有重要性的唯一真理。这就是世界上最有意义的事情,即“存在还是不存在”(to be or not to be)的问题。这是关于人的命运的终极关怀,也是人的生活的意义问题。当然这是不同于我们用一般的科学客观性所说明的真理性的。如果我们与克尔凯郭尔的生存状态的真理这个观念相联系而使用“主体性”(subjectivity)这个词,那么,请注意要避免把这个主体性与意愿性(willfulness)相等同的错误。意愿性是今天对这个词的含义的理解。因此,要理解像克尔凯郭尔这样一个人,实际上,和要理解所有的古典哲学家一样是相当困难的。“主体”的意思是它所说的东西,即在它本身上所指的某物,拉丁语是sub-jectum,即它所指的东西。人是sub-jectum,即人是在人自身中所包含的东西,而不是ob-jectum,这个ob-jectum是一个主体注视着它的与主体相对立的客体。如果人是这个客体,则他就变成一个物了。这是我们时代的疾病。对主体性的抗议并不意味着对意愿性的抗议。它意味着对自由、对创造性的个人、对人格性、对在异化和在困境状态下的人、对在其悲剧的处境中必须做出决定的人的抗议。在这些观念下,我们差不多已对克尔凯郭尔的神学做了完整的提要解说。

但是,这时,克尔凯郭尔超越这一点而提出了问题:要给予这种处境以内容,我们能够做些什么呢?我们必须指出,在克尔凯郭尔的观点中不可能找到内容。他不是一位建构体系的神学家,他不能这样做,因为仅当一个人 471 不仅是对生存状态有兴趣、有激情,而且有一种对实在结构的本质的洞察,他才是一位建构的神学家。没有这种准备,系统神学是不能构造出来的。因此,我们在克尔凯郭尔的神学或宗教著作中只能找到很少的内容。我们仅有“矛盾”这个词的不断重复,跳跃只是表示矛盾的另一个说法。它不能

逻辑地推演出来,它是非理性的和令人惊异的。

但是有一个他经常提到的内容,这就是基督的出现。因此,对克服怀疑和失望的处境非常必要的跳跃是跳进基督的实在中。他以一种非常不寻常的矛盾的 and 神学上可以质疑的形式来说明这一点。他说这只涉及一件事,即在公元 30 年,上帝派遣基督来拯救我们。我不需要更多的神学了。我不需要历史批判主义的结论。知道这一件事就足够了。我必须跳跃进这件事中。因此,我们必须问:我们能够解决历史批判主义已经由跳跃的神学提出来的问题吗?我不相信可以解决这个问题。从哲学上说,这个问题是这样:我向什么方向跳跃?你可以跳向任何的方向,但是如果你有个方向在你心里,你就已经有了一些知识,所以这已不是一个纯粹的跳跃了。如果你在完全的黑暗中,并不知道向什么方向跳跃,你就进行跳跃,那么,你可以某处着地,甚至可能在你刚才由之跳出的地方着地。在这个概念中的危险是要求某个人去跳跃,但没有给他指出方向。因此,我们有比主体性和矛盾更多的东西,我们有意愿性和任意性,我们有完全的偶然性。但如果你已经知道了向什么方向跳,例如向基督的方向跳,那么,你就必须有一个进行这个跳跃的理由。这个理由可能是关于他的某种经验、某种历史知识、某种从教会传统来的他的形象等,但无论如何,你有某种内容。仅仅是名称并没有说出任何东西。如果你有这些事物,你就已经处在神学和教会传统之中了。这就不再是纯粹的跳跃。这是我们必须认为是克尔凯郭尔所留下来的、完全没有解决的问题。他的说明要求你跳过两千年、到公元 30 年去解决你的问题是完全不实在的,因为没有人可以这样做。可以假定,理智的跳跃,或者情感的理智的跳跃,是由你的整个自我所决定的,是以两千年的教会和文化历史为条件的。你不能做这种跳跃而不使用当代的语言。即使你保持沉默,你也使用了语言,因为你在思考时,你就内在地在说些什么。当你做出这种跳跃时,你是正在使用 20 世纪 60 年代的语言,所以你是依赖于以前的两千年的。认为历史上的耶稣是基督,即认为我们可以与耶稣是同时代人,这是一种幻想。我们只有按使徒描写耶稣的方式,即就基督是圣灵来说,才是与基督同时代的,因为圣灵出现在这中间的一些世纪之中,也超越于这些世纪,但这是别的问题。克尔凯郭尔想通过同时性的概念来解决历史批判主义的问题。如果你把同时性理解为保罗所说的圣灵出现在我们之中,并显示耶稣的面目是基督,你就可以解决这个问题,但你不能因为变成了与耶

稣本人同时代的人而回避了历史批判主义。这是我们必须从神学观点提出的基本的批判。

4 对神学和教会的批判

我们必须继续讨论克尔凯郭尔对神学和教会的批判态度。^① 人们差不多可以这样认为,当克尔凯郭尔说到教会和神学时,他所描绘的形象与其说是一种公正的描绘,不如说是一幅漫画,特别是在把教会机构作为一个批判的对象时。他攻击教牧人员成了与一切其他雇员一样的雇员,也带有特别的义务和经济的安定性。他也攻击这种教牧人员的地位,特别是他们的资产阶级因素——有一个职业,结婚,生孩子——而同时又宣称对克尔凯郭尔来说的基督是包含在自我矛盾之中的不可能的可能性。但是克尔凯郭尔没有指出这种矛盾如何解决。这的确是一个实在,对于克尔凯郭尔来说,这是与基督教的本质的绝对性相矛盾的实在。人们不能把这一点看成是客观的有效批判,因为如果一个人这样做了,他就取消了所有教会机构。如果教会机构还存在,不可避免的就是社会学规律使它们感到有这些问题,并影响机构的形式和主持机构的人员。 473

他对神学的攻击也同样产生了这种情况。他攻击神学是因为神学想从生存状态的矛盾出发建立一个有严密规则的客观化的体系。在这里,神学家的处境的不适当性质又明显地表现出来,但这是以漫画的形式表现出来的。另一方面,神学是否是教会的一种必要的服务则是一个问题。如果它是必要的——而只要基督教存在,神学总是有必要存在的,在保罗与约翰时就有神学——问题就因此产生了,那就是:神学的任务可以与基督教信息的矛盾以另一种方式统一起来吗?当克尔凯郭尔在攻击神学、讲到神学家时,他嘲笑地建议:因为基督诞生了,让我们在神学中设立一个座位以处理基督的诞生;基督被钉十字架了,让我们设立一个完满的教授职位以研究基督的受难;基督复活了,所以让我们设立一个有关的教授职位等。这一类对神学的喜剧似的攻击,对任何读到它的人,不管他是不是神学家,都发生了巨大的影响。但是如果这种攻击作为一种比提示更多的东西,如果把它作为一

^① 参看 Kierkegaard 的 *Attack upon "Christendom"* (《对“基督教会”的批判》), Walter Lowrie 英译, Princeton, Princeton University Press, 1944。

种药方,那就取消了神学。

我们从这类神学批判可以得到的真理是,对待生存态度的问题采取客观化的态度有其不适当性质。这涉及教会与神学。在教会中有一种客观化的因素,即与一切社会学的结构类似的社会学结构因素。在神学中,有一种与一切思想结构相类似的思想结构。当然,这种提示是非常重要的。教牧人员和神学家都应当永远记住这种不适当性质。不仅要记住这种不适当性,而且要记住他们正在做的事情的必要性。就像尼布尔所说的,我想他是在追随克尔凯郭尔表示出这种看法。这种不可能的可能性体现在教会和神学家的理论中。某种矛盾的东西,与所有希望相反,被带人与任何时空中的其他客体相似的生存状态的形式中。但是,这是世界上的教会的整体的矛盾处境。你也可以用指出基督宗教是许多人类文化的许多部分之一来表示它,但同时是从神出发与文化中的各种事物发生从上到下的关系的。从这一点你就可以得出结论,基督教应当从任何文化关系中去掉,但是当你尝试这样做时你就会发现,这是不可能的。为了这样做,你所使用的那些词都是依据于你想从它把基督教分离出来的文化的。另一方面,如果没有看到从宗教到人世的垂直方面的影响,如果基督教只是为人类的一个阶级服务,那他们就被褻渎地称为宗教人士,而且只变成了整个文化的一部分。这可能对加强爱国主义有用,但这个在基督教与文化之间的矛盾就消失了。

我们在这时遇到了我们所不能解决的、实在的永恒的冲突,它与克尔凯郭尔所遇到的一样。自从克尔凯郭尔时代的丹麦就有一种注重修养的调解的神学,先知的声音几乎不再听见了。克尔凯郭尔的思想变成先知的声音,先知总是从神到人世间垂直对人们说话,而不留心人世所发生的事情。但是按照这种观点,克尔凯郭尔就变成了只注意人世间一部分的人;他变成了存在主义的一部分,也就是新正统主义神学的一部分,也成为更深层的心理学的一部分。这样他就被带进了文化之中。这恰如以色列的先知们。这些先知们以从神到人世间的垂直方式说出了似是而非的、先知的言语,变成了宗教的改革者,例如,在其他地方对崇拜有一些不正当的使用,所以他们负起责任把崇拜集中于耶路撒冷。所以在从神到人世间的垂直方面之外,又有了新的在人世间的实现,这就是先知的言语在文化上的实现,这是不可避免的。因此,就有了再三反复的对先知的言语的需要,它使我们了解每一个宗教的仆人的处境是一个似是而非的处境,在一个意义上是不可能的。克尔凯郭

尔在他的时代并不为人们广泛接受,但是到了 20 世纪初叶,人们认识到正在到来的、这个世纪的地震之后,克尔凯郭尔的声音就重新为人们所倾听了。

* * *

提问:你总结了克尔凯郭尔对苏格拉底的理解。你认为这是对苏格拉底的正确理解吗?或者这包含了克尔凯郭尔思想的特征?

解答:第一,我认为这包含了柏拉图的特征。我们并不知道它与历史上的苏格拉底有多大关系。这与同观福音对第四福音的情形相似。第四福音类似于柏拉图,而同观福音则类似于色诺芬对苏格拉底言行的记述。也许从狭义的历史观来看没有一个是正确的。但这是历史人物对我们出现的方式。历史上的决定性的东西是一个人对与他在一起的人们的影响。这是在对苏格拉底与耶稣的一方面进行严格模拟,他们两人并没有写什么东西。 475

我们知道他们只是通过对其门徒的影响而影响后世的,这种影响不仅使他们在历史上成为重要的,而且成为象征性人物,在这些人物中体现了某种象征或原始类型。一个人物通过这种方式被提高到一个象征的地位,这个人物继续影响着历史。

现在,柏拉图描述的苏格拉底的确使克尔凯郭尔讲到苏格拉底的反讽和接生术或精神接生法所讲到的东西。反讽使一个人让他所知道的东西消失了;精神接生法则使一个人的灵魂中所内含的思想被引导出来。这两部分的确是保存于柏拉图所表述的关于苏格拉底的言论中。柏拉图对苏格拉底的描绘究竟有多大的正确性,是讨论了两千多年的问题。不能确切地说柏拉图对苏格拉底的描绘有多少是以苏格拉底本人为基础的。学者们企图去做出决定。用我们现在的历史研究方法,我们也许可以非常接近于历史真理。我认为,历史上的苏格拉底可能不是如色诺芬所描写的那么平庸。但色诺芬不是柏拉图的学生,他是以另一种方式做描绘的。

但是克尔凯郭尔在做出另一种区别上是对的。我们讲到宗教 A 和宗教 B。宗教 A 是这样一种宗教:神直接出现在每一个人之中。可以在这个人的存在深处发现神。这基本上是宗教经验的神秘主义形式。上帝在我们之中,无限在有限之中。我们说明了整个现代的发展是怎样以这种原则为

476 基础的,它最明白地表现于库萨的尼古拉的无限与有限在每一有限事物中的一致原则。另一方面,在宗教 B 中,基本点是分离、疏远化。这意味着在神与人之间有一个裂缝,所以人更需要有苏格拉底那样的产婆,她把已经在我们之中的东西带出来;某种新的东西必须从外边出来。救世主或耶稣必须来。这是耶稣与苏格拉底之间的区别。耶稣不仅是苏格拉底那样的生存的教师,他也是克服神与人之间的裂缝的救世主。我想,你们已经认识到这两个原则之间的辩证关系了。在我自己的神学讲课中十分重要的是同一性原则,或无限与有限在每个人之中一致的原则,以及得自外界的启示的交往原则,它既是启示的,又是拯救的或转化的原则,这两个原则之间有辩证关系。启示在克尔凯郭尔思想中的意义不是关于上帝的学说或知识的交往。这是恶意歪曲的启示的概念。启示是神对人的自我表现,它是一种转变力量。从启示经验产生的象征说明与教义说明都是次要的。

E 政治激进主义及其神学意义

现在我所要讲的内容可能使你们惊奇。我即将讲述的是自从宗教改革以来的所有神学家思想中最为成功的一种神学,即马克思的思想。我将把他作为一位神学家来加以考查。我将要向你们说明,如果不讲马克思,就不可能了解大部分 19 世纪和整个 20 世纪的历史。如果你只将其作为一位政治领袖来考查马克思,或者将其作为一位伟大的经济学家(他也是经济学家)、或者作为一位伟大的社会学家(他甚至更是社会学学者)来考查,你就不能对在 20 世纪转变了整个世界、克服了将近半个世界的力量的来源有所了解。由于他说的话在很大程度上与使人类发生的分裂相联系这个事实,马克思如何可能被认为是一位神学家呢?在原来的马克思和现在在俄罗斯和中国所进行的事业也有一种深刻的裂缝,虽然他的著作的历史结果表现在这些国家中。

477 1 资产阶级激进派

在马克思开始他的事业时,有一群人我们可以称之为自由的激进派。以资产阶级社会的自律原则为基础,一个资产阶级激进派发展起来了。有一位你们至少知道他的名字的人,叫做施蒂纳(Max Stirner, 1806—1856),

他写了一本书,叫做《唯一者及其所有物》(*The Individual and His Right*)^①。在这本非常激进的书中,他企图取消包括启蒙运动在内的、传统社会加诸人们的、支配一切的规范。他与克尔凯郭尔非常相似,把个人作为中心,但他与克尔凯郭尔不同的是他的个人与上帝没有任何关系,而只是与他自己有关系,因此就没有任何规范。这是产生马克思的批判的许多问题之一。由于这一理由,我必须在这里提到施蒂纳。他有神经质的性格和极端主义分子的气质。当然,作为唯一的个人,如果他不依赖于给予其帮助的他人,他是一天也活不下去的。但是这对他是不重要的,他忘记了它。个人的绝对的自主被他以差不多欣喜若狂的词句来加以描写。

现在你就可以想象,马克思和他对社会的分析知识会以充满进攻性的讽刺去反对绝对自主这一观念。他知道经济上的生产社会,以及关于农民和食品商店等的情况,而且也知道不能像神经质的波希米亚人一样很容易地从这些东西抽象出一些道理。今天的垮掉的一代(*the beatniks*)攻击社会也忘记了这个事实,这些是他们生存的整个基础,一分钟也少不了它们。这同样的道理也被运用于克尔凯郭尔。他所激烈攻击的教会以及教会在文化中的传统是他的一切言论的基础。在公元1年到公元30年,上帝来到世界成为人。没有写定的《圣经》和建立了教会组织的教会传统,就没有什么东西可以传给克尔凯郭尔,他与上帝的整个关系就成为不可能的了。这是一个你们应当记住的观念。当有人攻击“有组织的宗教”——这是一个不好的词——并说我是很有信仰的,但我反对有组织的宗教,这是没有意义的。它之所以没有意义,是因为在个人的宗教性中——原谅我用这个可怕的词——他是依赖于教会传统才得到他可以用于祈祷、沉思和神秘经验的每一个词、每一个象征的。没有说话的群体,就没有什么说话,也没有什么内部的说话,也就没有什么精神生活了。在这种方式中,拒绝这些反对有组织的宗教的攻击是很容易的。你可以而且应当批判教会可能采用的组织形式和方式,但是用“有组织的宗教”这个词作为对教会的称呼是完全没有意义的,它只说明讲这个话的人没有思想,通常只是根据他童年时的不好的经验想问题,更可能是从周日学校中得来的想法,周日学校是一个巨大的实验

^① 施蒂纳是施米特(*Johann Kasper Schmidt*)的笔名,是*Der Einzige und sein Eigentum*(《唯一者及其所有物》)(*Leipzig, O. Wigand, 1901*)的作者。

室,它使儿童失去基督教信仰。

2 马克思与黑格尔和费尔巴哈的关系

现在我必须从马克思与黑格尔和费尔巴哈的关系开始讨论。马克思是黑格尔的学生。黑格尔的另一学生是费尔巴哈。就像马克思说的,他使黑格尔在用头立在地上之后,改为用脚站立在地上。黑格尔相信实在是与哲学家的头脑相同一的。费尔巴哈说明,哲学家和别的人一样是依据于生活的物质条件的。所以费尔巴哈提出了一个唯物主义和自然主义的人的学说——即人依赖于他的感觉等。马克思说费尔巴哈做好了主要的事情,他已经批判了黑格尔对宗教的解释。马克思感到他在这一方面没有更多的事必须做了。但他必须批判费尔巴哈的唯物主义本体论,并批判费尔巴哈认为存在是个人的存在、个人本身是决定整个情况的东西这种观点。马克思批判费尔巴哈时说,这种唯物主义并不比唯心主义更为优越。它稍微有一点点优越,是因为唯心主义只是思想观念,但没有任何实在作为基础。唯物主义更接近于实在。但是如果在唯物主义哲学中仅仅考虑个人,它就与唯心主义一样地不好。因为它的“人”这个普遍概念是从个人中抽象出来的,跳过了人生活于其中的社会条件。

因此,马克思既攻击唯物主义者,也攻击唯心主义者。关于“马克思主义的唯物主义”这个词,最好留给宣传家使用,他们使用和混淆了唯物主义的三个不同意义,以便达到他们的宣传目的,但是这与历史的真理和学术的教育没有关系。这样,你们最好是要了解唯物主义有三个意义。

第一个意义是本体论和形而上学的唯物主义。你在费尔巴哈的著作中就能发现这种意义。他按照原子的可计算的机械的因果性运动来解释自然界中的事物。在历史上,这个理论不经常被表述。美国现代的自然主义的确不是唯物主义。形而上学的唯物主义也可以称为还原的自然主义。还原主义(reductionism)的意思是把一切事物还原为原子和分子的机械运动。这是一种陈旧的哲学。它在19世纪末叶存在于欧洲。在18世纪末叶的法国和法国革命前的百科全书派的哲学家中也存在这种唯物主义。美国也有这种唯物主义,但很少。总的说来,这是一种被克服了的哲学,是离马克思主义非常远的。

第二种意义是伦理学唯物主义,它的意思是只对物质的商品、金钱等感

兴趣。当某个人在宣传上被称为唯物主义者时,在伦理学的唯物主义和形而上学的唯物主义之间没有清楚的区别。例如,如果马克思主义被称为唯物主义,宣传上的计策是给人以伦理学唯物主义的印象。但是,实际上,原始的社会主义运动和原来的马克思那一类的共产主义都是攻击资产阶级社会的唯物主义的。在这种资产阶级社会中,任何事物均以买卖关系和利润等为基础。所以马克思主义刚好是与之相反的。现在资产阶级唯物主义的批判者被称为唯物主义者,通常带有伦理学的唯物主义或只对物质的商品感兴趣的含义。

第三个意义是历史唯物主义,这意味着整个历史过程最后依赖于经济生产方式。这是马克思主义的唯物主义。它应被称为历史的或经济的唯物主义,它完全不同于前两种意义的唯物主义。

马克思研究个人与社会的问题。这意味着整个历史过程归根到底依赖于经济生产方式。这在法国、英国和荷兰不是那么新的理论,但在德国却是非常新的。在德国,社会结构总被视为当然的,是由上帝安排好了的。这是与路德的理论相一致的。社会学的分析被人们避开了。19世纪的德国学者刚开始考虑社会学问题时,法国的社会学就已经非常发达了。马克思的社会学观点一部分从法国接受来,一部分从他对大部分欧洲人民的悲惨社会条件的观察得来。个人靠他自己而生存的观点是一种幻想。这种观点完全不同于克尔凯郭尔和施蒂纳的观点。但是马克思看到我们是社会群体的实在成员,要使我们脱离社会群体是不可能的。所以,他批评黑格尔和费尔巴哈,因为他们都没有把个别的人看成社会结构的成员。需要对社会结构和个人在社会结构中的地位做出分析。 480

3 马克思关于人的处境的观点(异化学说)

和克尔凯郭尔一样,马克思讲到人在资产阶级社会结构中的疏离的处境。他使用异化(alienation, 德语 Entfremdung)这个词不是从个人的观点而是从社会出发的。在黑格尔哲学中,异化的意思是绝对精神超越逻辑学阶段而进入自然界,变得远离了它自身。在克尔凯郭尔的哲学中,它意味着人的堕落,人通过跳跃,从无知转入知识和悲剧。按马克思的观点,它意味着资本主义社会的结构。

马克思对现代社会的描述具有极大的重要性。如果我们作为神学家谈

到原罪时,例如却不知道社会环境中的异化问题,我们就不能真正地向人们讲述他们在日常生活中的现实处境。马克思认为异化就意味着人的社会处境处在非人化状态(dehumanization)之中。当他讲到人类的未来时,他讲到真实的人道主义。他寻求达到一种真实的人道主义的处境,在这里不只是少数有文化者感到快乐;人道主义也不是占有文化商品。他寻求重新建立一种真实的人性去代替那种异化社会中的非人化状态。非人化状态这个观念所包含的主要内容是说,人已经变成生产与消费的巨大过程中的一个齿轮。在这个生产过程中,劳动者个人已变成一个事物、一件工具,或者是在市场上进行买卖的商品。个人为了生活必须出卖他自己。

481 这些描述包含着人在本质上不是物体,不是事物,而是一个人。人不是工具,而是最高的目标和目的。人不是商品,而是每个事物所要达到的内在目的。人是内在意义和目的。马克思对非人化状态或存在于资本主义社会中的异化的特殊形式的描述,与他从古典人道主义所继承来的东西完全对立。他认为这两者没有调和的余地。在历史现实中,只有非人化和异化。从这里出发产生改变环境的力量。当马克思在《共产党宣言》(*Communist Manifesto*)中讲到人民大众从他们的锁链中解放出来时,这些锁链是由资本主义的劳动条件所产生的非人化的力量。因此,人的本质特征就失去了。人在阶级斗争中的两个方面为生存条件所歪曲了。仅当这些条件被消除时,我们才能知道人是如何真实存在的。基督教神学认为我们能够知道什么是人的本质存在,因为本质的人已经在基督中生存的条件下出现了。

异化不仅指以阶级之间的分裂为特征的人的关系,而且指人与自然的关系。爱欲的因素已经去掉。自然界只是作为制造工具的材料,并由于利用工具而制造出消费物品。自然界已不再是一个主体,我们也作为主体以爱欲联系在一起,并与自然界相结合。爱欲在自然界中是存在的内在力量,是通过自然而创造性地发挥作用的能动的存在的根据。在工业社会中,我们只把自然界作为材料,由它制造出用于买卖的东西。

4 马克思的意识形态学说和他对宗教的攻击

对神学来说,意识形态是另一个非常重要的概念。什么是意识形态(ideology)?这个词本身比被马克思使用时还要早就出现了。例如,拿破仑用这个词指那些教授们,认为他们是意识形态家,而不是实践的政治家和将

军。这个词的使用有一段历史,其含义到今天还是模糊的。意识形态可以是一个中立的词,只意味着一个人所提出的观念体系。每一集团或阶级都有一个观念体系。但是意识形态也可以意味着观念的无意识产物,它为一个统治阶级争取权力做辩护,因此,在阶级斗争中意识形态成为最危险的武器。这大多数是无意识的产物,但可以用于有意识的方式。 482

马克思用“意识形态”一词作为武器。这可能是他用以反对教会与之结合的统治阶级的观念的最锐利武器。一切欧洲的巨大教会:正教教会、路德派教会、圣公会教会都站在统治阶级一边。罗马天主教会在这一方面要好一些,因为它从古典的中世纪时期起就保持一种社会感和社会分析的传统。

在我们的日常语言中用的另一个与意识形态的意义非常接近的词是“合理化”(rationalization)。我们说到个人的合理化,是说他用一些概念去为他用来加诸其他人的权力做辩护,或者用以为他们的某些快乐的放纵行动做辩护。合理化一词用于社会集团时就成为意识形态了。这是一个很重要的神学概念,每个基督徒和每个教会总应该对他们用来为他们自己的传统的自我满足辩护的意识形态持怀疑态度。每一教会都应对自己持怀疑态度,以免它所表述为真理的只是一种它的权力意志的表现。

马克思用意识形态这个观念去补充费尔巴哈对宗教的批判。他说,费尔巴哈批判宗教在原则上是成功的,但他的批判不是建立在社会学的分析上。马克思说,一个超验东西的完满性(或天堂的完满性,或不死的圆满性)的宗教象征体系,不仅是每个人的希望,而且是统治阶级的发明,以便阻止人们在现世生活中去寻求满足。他们的注意力应转移到来世的生活。这是著名的话“宗教是人民的鸦片”所表达的意思。他只是意味着如果你有永恒满足的保证,你就不会以革命的方式为人们在世间的暂时满足而斗争了。

我并不认为这是真实的。这与克尔凯郭尔批判他生活的那个时代的教会有非常相似的地方。它是先知性宣讲(prophetic word)的激进主义。但是,这种相似的观念当然被运用于马克思本人和跟随着他的一切运动。因此,我们必须问:这些胜利的革命运动的各种意识形态的特征是什么?难道它们不也是新的争取权力的意志的表现吗?当我们看到马克思的观念在苏俄已经发生的作用时,我们就会立刻做出肯定的回答。俄国的统治阶级 483

用从马克思继承来的意识形态去保持他们的权力,虽然他们的观念只与马克思有一种间接的关系。他们在继续保持掌权的意志中有意识形态的因素。形成这一情况的原因是马克思没有从上而下地以垂直的批判方式去对待他们自己。在一切共产党掌权的国家中,我们都发现同样的情况,即没有从宗教道德出发的垂直的批判。在关于人们的生活水平方面他们有许多真理,但他们不能把这些放在宗教与道德的垂直的批判之下,因为他们把它铲除掉了。没有人可以做得非常完全,但它们可以最大限度地做好。我们文化中的危险就是我们用不大激进和革命的方法去做刚才讲到的事情,而在大众文化上却使用更精致和更复杂的方法行事。

欧洲的教会与工人运动之间的巨大裂缝发展了。教会是保持统治阶级的权力以反对劳动群众的意识形态的代表。这是一种悲剧情况。在美国,这种悲剧在较小范围内发生是一件大事。但在欧洲,它导致一切工人运动采取激进的反宗教和反基督教的态度,而不只是共产党人如此。不应是“坏的无神论者”——像宣传家们称呼他们的——为这种状态负责。事实是,欧洲的教会、正教教会、路德派教会、圣公会教会没有社会感和方向,它们是指向实现他们的目的,他们努力于文本上和教义上的精益求精,而把社会问题留给神意去主持了。沙皇的统治阶级、德意志帝国的统治阶级、英国的统治阶级也不去接触工人阶级所进行的活动。大不列颠的情况要更温和一些,因此,大不列颠没有马克思主义的革命。但是,情况还是非常相似的。

484 这种情况在全世界均可看见。一方面,有一种仅是人世生活上的完满的神学。上帝与没有阶级的社会、或者与英国工党和德国社会民主党的继续不断的社会改良相同。教会和它们的神学有一种从宗教道德上关心人世生活的方面。但是有些事情发生了,它企图渡过裂缝。英国很早就有宗教社会主义运动(*religious socialist movement*),无论是否用这个名字来称呼它们自己,它们的思想是相同的。因此,在德国有了一个宗教社会主义运动,它是从瑞士的先知人物中传来的。但是在第一次世界大战之前,德国没有这一类的活动存在。

我还记得当时的柏林几个工人居住区的大教堂的情况。工人们除受洗、结婚和丧礼之外,不进教堂。教堂为这些事件举行礼拜仪式。但是工人们与教堂的内在关系并不存在。我对当时的一位典型的路德派牧师说,工人们不能听到基督的信息,你必须以不同的方式去做这件事。你不能希望

他们走进教堂来。他的回答是他们在每个星期天早晨都听到教堂的钟声响了,如果他们不来到教堂参加礼拜,他们会感到有罪。但是他们没有感到任何事情,他们不知道任何事情。他们与宗教的传统象征没有关系。路德的态度是人们可以来到教堂听基督的信息。至少人们听到教堂的钟声,那就够了。如果他们不来,他们将为上帝所拒绝。幸运的是,这个态度已不再存在。但是这一类的态度使教会与工人阶级之间产生了巨大的裂缝,宗教社会主义就是企图去弥补这个裂缝。

5 马克思的政治存在主义

马克思的思想中的存在主义成分是十分浓厚的。他的真理概念与克尔凯郭尔的真理概念有相似之处。真理是对人的存在的真理,即关系到我们的生活处境的真理。我们已经讲到,克尔凯郭尔把真理定义为充满热情去把握客观的不确定性。马克思用理论与实践之间的裂缝去为真理下定义。这就是说,真理必须与社会环境相联系。一个不包含在社会环境之中的哲学理论不是真实的。我们在实用主义(pragmatism)和杜威的理论中看到一些与此有关的观点。事实上,存在主义与实用主义有很大的相似之处。使杜威在美国成为伟大的教育家的因素之一,是他坚持一切知识必须与教育过程中的实践活动相联系。这一点对马克思来说甚至是更为基本的。我们没有在生存状态下参与到我们生活于其中的社会结构,就不可能知道关于人的处境的真理。在人的处境的现实性之外,不可能把握真理。因此,在我们的历史时期,人们必须参与到无产阶级的处境中去,以便了解异化的深层情况。这里,我们必须小心地避免一个错误观念。在马克思的著作中没有美化无产阶级。革命运动使无产阶级成为弥赛亚,成为救世主。我们可以说不是因为无产阶级是这样的奇妙的人们——马克思绝不相信这一点;马克思对无产阶级的人们有深刻的了解——是因为他们站在历史的特殊地位上,历史把他们卷入阶级斗争之中,并通过这种斗争,使一种新的实在可能成为现实存在的东西。马克思知道阶级分裂对阶级斗争的双方都产生了歪曲。人们被迫成为客体。领导的资产阶级和劳动群众就非人化而言是在同一条船上。但无产阶级还有一个有利之处:他们经受到异化,因此,他们被迫进行反抗。在至福的意义上,无产阶级是幸福的,因为他们生存于阶级形势的极端否定的边缘。所以从马克思主义的社会批判理论来说,一种《圣

485

经》的真理已被用于对社会形势的分析。当一个人说到无产阶级的拯救力量时,这并不意味着无产阶级是善的,而其他人是恶的。马克思的朋友恩格斯是一个大生意人,一位资本家。但是,社会的结构把无产阶级放在最底层,他们感到需要革命。通过它的革命地位,无产阶级被认为是拯救力量。

6 马克思的先知因素

486 我们不能忽视马克思著作中的救世因素,特别是在他的较早著作中,我们听到了现代世俗先知的声音。他说的话与《旧约》中以色列先知的说话相似。马克思作为一位犹太人,处在犹太人持续了一千年的批判主义的传统之中。他对他所目睹的社会现实的愤怒,有着旧约先知的某种愤怒心情。虽然它被一些宣传因素所歪曲,就像每个政治领袖经常碰到的那样,但是,我们不能忽略在他的整个著作中的先知因素。当先知们对以色列人说话、甚至当他们说到其他国家时,他的整个打击力量也是针对他们自己的国家的。他们看到,他们所说的话没有转变他们自己的国家。所以,他们说上帝的愤怒会打击以色列,特别是杰里迈亚知道这一点。然而,也存在着上帝的承诺,承诺不会落空,它会得到实现。因此,先知们有遗民(the remnant)的感觉,这一小群人成为神的承诺的承担者。

感到自己是遗民的不仅是先知的观点。每个人以先知的心情对待一大群人或一个国家时都会有这种思想。如果没有这种思想,你就会走到失望的境地,并被迫放弃你的希望。但是你不需要放弃希望,因为有其他遗民。“遗民”这个词意思是指那些被残留下来的人,这些人不拜偶像,不做不正义的事等。在广义上,这个词的意思是指在一个群体中的少数人,他们对形势有清醒的认识,因此成为未来发展的承担者。这种遗民的观点在一定范围内局限于无产阶级救世主义。归根到底,它不是整个无产阶级,而是无产阶级的领导集团,即先锋队,他们是有决定力量的。所以,把无产阶级与救世主简单地等同起来,限制于这样的事实,即这些先锋队的人们有一种救世的作用。这些先锋队甚至并不总是无产阶级的成员。他们是像马克思和恩格斯那样的人,从知识分子或上层分子中出来,打破他们自己的意识形态上的自我限制。他们学到历史发展的规律,并可以加入到先锋队中去。

马克思的世俗化的先知主义(prophetism)与犹太人的先知主义的不同之处在于:后者总是注意于宗教对现实社会的影响,而不依赖于为马克思所

注意的人的集团或依赖于逻辑的或经济的发展的必然性。他们最后依赖于上帝,而这是现代的世俗化运动所缺乏的。的确,这个运动是准宗教的。它不是伪宗教的,因为伪宗教意指“欺骗的”或“虚妄的”。然而,它是准宗教的,因为它就其本身说有一种先知主义的结构,但带有一种差异——这就是以宗教影响现实的、超越的从上而下的路线已经没有了。 487

悲剧的事情是欧洲、亚洲和非洲的革命运动原来都来自先知的信息,但当他们成为胜利者时,没有把他们自己的批判精神运用于他们自己。他们不能做这件事,因为他们认为没有东西可以超越他们自己。俄罗斯共产党人在东西方讨论中对待一切问题都没有表示出最后的自我批评。当然,在共产主义国家中有个别团体有一些自我批评。有些个人承认自己有罪。但是他们总是罪在反对他们自己的政党,没有高于党的东西;党是没有错误的,党是不可能错误的。为了解放整个社会阶级的革命运动,结果却陷于一种新的奴役制度;而缺乏超越性则是造成这种悲剧状况的原因。这是一种世界历史的悲剧。以前的历史中就发生过相似的事情。例如,我们可以想一下耶稣基督的运动何以在中世纪晚期变成宗教裁判所的教会。发生这一切悲剧性转变,是因为没有宗教原则所引导的自我批判。当教会不再按从上而下的路线对自己做出判断时,像宗教裁判所这样的事情就会发生。马克思主义运动不能对自己做出判断,是因为它的整个现实的结构。在这种结构下面它就可能变成我们现在与斯大林主义等同的社会集团。在这种形式下,原来的团体为之而斗争的任何事物都可能变成压制和歪曲。就在20世纪,我们可以最清楚地看到在社会领域中人的异化的悲剧现实。

F 唯意志论和生命哲学

现在,我们来讲这个运动的最后阶段,即达到施莱尔马赫和黑格尔的大综合的崩溃的阶段。这个运动阶段是唯意志论(voluntarism)。这个词是从voluntas,即拉丁文的“意志”一词引申而来的。唯意志论是一种以意志为决定因素的哲学。它开始于19世纪的哲学家谢林。谢林在其早期的研究中,即成为自然哲学家之前,是一位意志论的哲学家。他认为意志是原始的存在。它是存有本身。我们可以最恰当地用意志来描述存在。存在不是事 488

物；它不是一个人；它是意志。这个“意志”的观念指我们今天经常称之为“无意识的本能”(unconscious instinct)的东西。但是“本能”这个词如果在用于翻译弗洛伊德的著作时，应予以抛弃，而应用“驱动力”(drive)一词来代替。人没有死的本能。这是对“本能”这个词的误用。但是人有死的驱动力在他自身之中。

唯意志论是哲学史中的几个大思想线索之一。唯意志论与另一个大思想线索，即可以回溯到亚里士多德，包括阿奎那、唯名论者、英国经验论者、康德，一直到很大程度上的谢林、黑格尔和现代语言分析学派这些人在内的学派。这两条思想线索使西方哲学运动充满活力与张力。在提到阿奎那的名字时，我们也应当立刻提到邓斯·司各脱和威廉·奥卡姆作为他的唯意志论的反对派。

1 叔本华的意志观念

我们从谢林来到叔本华。影响叔本华的不是黑格尔的伟大综合，也不是谢林的另一哲学。通常认为叔本华是19世纪唯意志论的第一个代表。他把他的唯意志论与一种深刻的悲观主义结合起来。当人们讲到悲观主义时总要提到他。但是唯意志论并不必然是悲观主义的，有如我们将在他的伟大的学生和批评者尼采哲学中所见到的那样。

不仅叔本华的性格，而且他的命运均应加以考查。他生活于黑格尔的沉重的阴影之中，终其一生，他都没有真正获得应有的名誉。他的名著《作为意志和观念的世界》(*The World as Will and Idea*)^①到了很晚的时候才为人们所知晓。此书对19世纪下半叶有巨大影响，这种影响并通过弗洛伊德而达到20世纪。叔本华的最重要的学生是尼采。这条发展线索以后表现为从尼采到法国唯意志论者柏格森、德国的海德格尔、法国的萨特(Jean-Paul Sartre)，再到英国本世纪的伟大形而上学家怀特海。这一切哲学的发展均来源于谢林哲学中的强大的唯意志论因素，却有待日后通过叔本华与尼采才普遍地产生影响。

为了了解这个19世纪的运动，再回溯得远一点是有帮助的。唯意志论从什么地方来？它第一次是在奥古斯丁的思想中出现的。他在自己的人格

^① 此书由 R. B. Haldane 和 J. Kemp 译为英文，London, Trubner and Co., 1883—1886。

特征中以相比于大多数希腊哲学家和作家更有力的方式体现了意志因素。奥古斯丁是意志的哲学家,特别在于意志是爱这一点上。对他来说,一切实在的实体就是意志。他可能已经写出了谢林的命题,即原始的存在是意志,但因为他说明的是上帝的创造世界,所以他称它为爱。爱是原始的存在;爱的力量是存在的任何事物的实体。这个爱(amor),爱它自身(amor amoris),这种意志的自我肯定就是神爱。

在中世纪,奥古斯丁的思想以一些伟大的方济各修会的神学家为代表,而多明我修会的神学家则代表亚里士多德的思想。13世纪这两个修会之间的思想矛盾代表了中世纪思想的最高峰。方济各派主张意志先于理智,亚里士多德—托马斯学派,或多明我派则主张理智先于意志。这不是有关人的心理活动的模糊观念;它归根到底表达的是本体论上的意义。它意味着在上帝本身上,在存有的创造根据上,或者意志是首要力量,或者理智是首要力量。在这次讲课中,我们主要研究了那些代表理智的首要性的哲学家和神学家。在18世纪除了一些例外,也主要是这种观点占有统治地位。康德给了实践理性以优先性,代表意志因素的一种突破。在谢林的哲学中,我们有了完全的突破。这也在费希特中发生。但是从这整个时期来看,对理智的重视还是占有优越地位的。在13世纪波拿文都拉是一位伟大的方济各派神学家,在他的神学中意志具有决定性地位,即是说,意志是爱。他是一位伟大的神秘主义者,也是早期的方济各会总管。这种爱的神秘主义也可以回溯到圣方济各。与阿奎那尖锐对立的是邓斯·司各脱,他本人是方济各会修士,是整个中世纪最伟大的批判思想家,也是西方最重要的哲学家之一。托马斯和司各脱两人都生活于13世纪。司各脱界定上帝为意志,除意志之外就没有别的东西了。另一位方济各会修士是威廉·奥卡姆,他所理解的意志是非理性的意志。奥卡姆是晚期中世纪的唯名论哲学之父。有一个早期的唯名论运动,阿伯拉尔和安瑟伦是与它进行斗争的。 490

如果上帝是纯粹的意志,他可以做他想做的。他在他自己之内没有理智的限制。没有逻辑结构将阻止他做他需要做的事情。这个世界在每一时刻均依赖于某个绝对不知道的东西。归根到底在世界上没有事物是可以被计算的。仅因为世界由上帝安排,它才能是被计算的,上帝可以离开自然秩序和道德秩序。如果上帝需要,他可以杀害善而热爱恶。路德的神学就受到唯名论的影响,虽然还不是真正依赖于它。路德本人是一位唯意志论

者,而且就他本人来说,他具有更多的酒神似的、对人的生活的底层的理解。他是在我们时代的深层心理学家之前的伟大的深层心理学家。他对在世界上和在中间的魔鬼力量有一种洞察。有一些传说告诉我们,路德曾经持续不断地进行反对他自身之中的魔鬼力量的斗争,他称这种进攻为 *Anfechtungen*(诱惑)。当他描写这种“魔鬼的进攻”——这也许是对 *Anfechtungen* 最好的翻译——时,他说在这种绝对失望的情况下的一个时刻是魔鬼进攻的时间,比地狱更坏。

我必须提到过渡到 19 世纪的唯一意志论的桥梁。哲学家和鞋匠波墨在他的幻象中看到了在上帝之中的完满的魔鬼力量,即意志的因素。他称它为上帝的本性,并且看到了一种与在上帝中的光明、逻各斯、智慧与真理相对立的因素。他了解在神的生活中的斗争,这两个因素之间的矛盾。这种矛盾使神的生活不只是像在亚里士多德哲学中的纯粹的现实 (*actus purus*),而是一种动态的过程,带有进行斗争的潜在能力。在上帝之中的这种内在斗争总是胜利地结束的,但在造物中,他破坏性地、也是创造性地爆发出来。

491 波墨对谢林关于神的内在生命的思想有巨大影响。如果这一切说法太具有神话性质,那么,你可以读哈尔茨霍恩、怀特海和柏格森等人的著作。他们都受到波墨的影响,同时也受到谢林的影响。波墨本人则受到路德的唯意志论的影响。甚至黑格尔也在某种程度上受到波墨的影响。

你要在西方哲学和神学发展中看清楚西方世界,方法之一是依靠单纯的阿波罗精神和阿波罗精神与狄奥尼修斯精神相结合这种张力而进行。阿波罗精神意味着把理智放在意志的对立面,作为人的决定性力量;而阿波罗精神与狄奥尼修斯精神相结合则是把意志作为中心,理智作为次要的力量与意志相对立。如果这是讲到人,它也是讲上帝,在中世纪和现代神学中都讲这两者。所以我们在这里有了一幅西方哲学发展的极富于动态特征的图画。对我们重要的是要知道这一点,因为我们仍然处在这种斗争中间。这种斗争仍然在进行中,例如,在怀特海学派和逻辑分析哲学之间就是这种斗争的表现。

这给予你一个历史的景观。但是让我们进行几点其他的研究。第一是“意志”这个词。对一切想了解什么是意志这个观念所意指的东西的人来说,这是十分重要的。如果你读一本心理学的书,你就习惯于发现意志是从

其他一些因素引申出来的,一方面是生命的驱动力,另一方面是理智。意志被认为是次要的现象,而首要的则是意识现象。如果这样来看意志,就不可能了解意志如何可以与存有本身是同一的。在石头、水晶、植物、动物中如何能有意志呢?它们没有意识;它们没有以理智为指导,以语言表达、使用普遍概念的目的。但这绝不是意味着它们可以从本体论的意义上理解。意志是在一切的生命形式中的动态的东西。仅仅是在人的活动中,意志变成有意识的意志。在唯意志论的哲学中,意志限制于有意识的心理学活动。你不能从有意识的意愿的存在体的人本身的心理经验引申出意志的意义。但是这个词必须使用。对这些本体论者来说,意志出现在人中是有意识的意志,在其他动物中,则是本能或驱动力——这些也出现在人中——在植物中则是欲望冲动,在物质实在中则是引力这样的趋势。如果你把意志理解为在一切实在中的能动的因素,那么,你就了解到它的意义了。

492

理智这个词也受到误解。这个词像本体论者已经使用的一样,它不是指学院的孩子们的“智商”。理智一词来自拉丁文 *inter-legere*, 即相互比照去读。相互比照去读意思是说在某个事物之中、在实在之中去读它,去了解它。这意味着参与到一些事物的形式中去。可以读的事物都有一个形式。实体、动力,你不能去读它,它是不清楚的;它们是驱动力。阅读用在这里,其意思是隐喻性的,只有在有形式的地方才是可读的。“理解”这个词有一种相似的隐喻的意义。“处在下面”与“相互比照去读”有相同的意义,它们都是指一个地位,我们处在这个地位上就是在实体本身之中,并且可以知道它的特殊形式。我们称这种知道为认识。

叔本华的观念是意志——无意识的意志——趋向于实现所意愿达到的东西,因为意志不能达到它想达到的,并且在其反作用中产生了对死的欲求。这个概念也就是我们在弗洛伊德所讲的死的趋势或死的驱动力中所看到的。这是从我们的意志总是不能得到完满实现引申出来的。意志绝不能得到它所意愿的东西。由于这一情况,生命的不完满性就产生了;按照叔本华的意思,这就驱使意志总是有新的满足其欲望的企图,并且总是产生它不可能达到的因素。生命就是对不能达到的满足所进行的、永不停止的追求。其结果是生命的厌恶,对每一次满足的深层次的不满意。在所有唯意志论者看来,性的驱动力占有一个重要的地位——从不满足到满足,然后又需要有新的满足。这个驱动力的不稳定性最后把欲望引导到没有更多意愿的安

定中。

意志的观念对西方文化史发生了具有非常重要意义的影响。叔本华发现了佛教和佛教中的自我否定意愿的观念,即通过不再有任何意愿来使人的意志达到安定的意志。当然,叔本华不是历史学家,而是哲学家。他把他的哲学与一个基本的印度观念相认同,即幸福是顺从个人意志,在一种没有形式的自我中克服自我,就像禅宗佛教徒(Zen-Buddhists)所讲的,或者像印度教教徒所说的,回到婆罗门原则(the Brahman principles),即永恒的东西之中。从这里就引导到生命中苦行禁欲的倾向。叔本华在这一点上没有跟随印度的观点。但是无论如何,他把这个观点介绍给了西方世界,它们对西方世界发生的影响一直延续到现在。

叔本华对他的一般观点提出一个例外,而这个例外就使他与当时的浪漫主义哲学取得了一致。他说当我们听音乐时,我们就可以达到在时空中的安定。音乐是对不安的意志的预期的救助。在音乐之中,意志达到安定,但一个人不能总是听音乐,人必须最后进入仅在死亡的时刻才发生的最后的救助。叔本华被认为是克服了在许多人中流行的黑格尔的进步的乐观主义,并为20世纪的存在主义的悲观主义扫清了道路。

2 尼采的强力意志观念

对20世纪和神学发展来说,比叔本华更为重要的是尼采。他是叔本华的学生。他不用意志这个词,而用了“生命”。生命本质上就是意志,却是一种特殊的意志,他离开了叔本华的意志而走到一个完全相反的方向。它不是带给自己以安定的意志,并由于安定而不再成为意志,而是认为意志是他所说的强力意志(will-to-power)。

首先我们必须说明一下“强力”这个词。我已经使“意志”这个词不被误解为只是心理现象,而要认为意志是一切生命过程的普遍驱动力。现在,我必须对尼采的“强力”这个词做解释,使它免于被误解。尼采认为强力是存有的自我肯定。强力意志的意思是肯定一个人的生活强力的意志,即肯定一个人自己的个人存有的意志。人的这种强力意志成为取得个人的强力和社会强力的意志。这不是首要的概念,但它是整个概念的一部分。这种强力与纳粹主义没有关系,与纳粹主义的非理性的强力也没有关系。它是最好的东西的强力;仅仅超越一个人自我的强力才能给一个人以社会强力。

如果一个人不能去实行贵族式的自我限制,这个人的强力就要衰落。所以,粗鄙的纳粹运动滥用强力是与尼采的强力意志观念没有关系的。尼采提出来的这个伟大的象征,在庸俗的人们的口中变成某种魔鬼的东西,完全是一个悲剧。 494

尼采的风格是明智的,与黑格尔的辩证哲学完全相反。他是在文学史上用格言形式写作的伟大作家之一。格言可以是非常有力量的。前苏格拉底的哲学差不多只留下一些格言,这一部分是由于历史的偶然性,因为许多早期的异教著作都由于基督教的狂热而被毁坏了,后来又为伊斯兰教的狂热所破坏。但是无论如何,这些残简本身是完全可理解的和充满奥秘的。对尼采的这些格言式的著作,这也是同样真实的。他告诉我们,他写作这些格言是在受灵感启示的时候完成的。他也写了许多诗。

尼采知道在一切生命中的模糊性。他知道在人生过程中总是呈现出创造性因素与破坏性因素。如果你需要去发现他关于上帝的观念,你不要首先就去看他的“上帝死了”的说法,而是要去读《强力意志》(*The Will To Power*)^①一书的最后一些格言。这本书是由一些格言构成的。这部著作本身不是一本书。这最后的断片描述生命的神圣的特征,在表述上具有生命的模糊性、壮丽性和破坏性。他要求我们在其伟大的模糊性上肯定这个生命。从这一点出发,他后来有另外一种上帝,这是有魔鬼的地下活动、狄奥尼修斯精神的地下活动的明显可见的上帝。合理性或意义的因素的胜利不是像在康德、黑格尔、休谟、洛克那样的哲学家的思想中那么清楚,但是有一种开放的生命力,以及它的半创造的、半破坏的力量。

3 尼采的怨恨学说

生命的标准从何处来?尼采有一种与费尔巴哈和马克思的理论相似的理论。这就是他的怨恨(*resentment*)理论。犹太教和基督教的正义观念,希腊和基督教的逻各斯观念,基督教的爱的观念,就是由群众对贵族统治者的怨恨所产生的全部观念。这是马克思称为意识形态的同一类的东西。马克思看到人民群众对上层阶级所允许的、从超越的天得到满足这一点持否定态度,并从而引申出基督教和一般的宗教观念和价值,称之为意识形态。马 495

① 由 Anthony M. Ludovici 译成英语, London, T. N. Foulis, 1913—1914。

克思把这个词用作革命的有力武器。精神分析学说表明个人如何使用合理化概念去为他们所需要保留或满足的、他们自己的驱动力辩解。因此,尼采增加了第三个概念,即怨恨的概念。这三个概念具有巨大的力量,因为他们是人的处境的实在显示。合理化(*rationalization*)这个概念表明个别的人如何企图在一个价值系统中为他的爱欲与强力意志的自然驱动力找到种种理由。弗洛伊德以其经验主义的方法论发现,我们的意识生活所表达的我们实际存在的东西是非常少的。这是20世纪思想潮流的一场革命。它削弱了在一切西方国家中,特别是新教占优势的国家中资产阶级和清教徒的道德规范。你们大多数人属于这个革命的第三代,但我属于第一代;我企图说明不是表面的意识、而是人们的生存状态的底层活动决定人的经验和关系这一点对新教神学有何意义。意识形态这个概念显示出统治阶级有兴趣于提出一个超越的系统,以转移社会群众对他们被剥夺了应享权利的直接处境的注意力,借此保持统治阶级的强力。我们知道今天同样的事情在不够发展的国家中还进行着,在那里,有一些革命的趋势。它们经常注视着我们的民主观念,这些观念部分地植根于斯多葛派,部分地植基于《旧约》,作为一种西方世界的意识形态去维持其优越性,并介绍其价值。

在尼采的怨恨的心理学中,像正义、平等、民主、自由主义等一切观念都是由群众的怨恨所产生的,而且这种怨恨的大多数有力量的承担者是犹太教和基督教。因此,这个怨恨的功能完全与马克思的意识形态概念相反。由怨恨产生的观念是对统治阶级的打击,而在马克思看来,意识形态系统则是一种统治阶级使其他人屈服的武器。

496 尼采的一个特别有趣的观念是他对基督教爱的观念的打击。爱的观念的确是一个大问题。首先,在现代语言中,我们并没有在希腊文中所具有的区别。*Epithumia* 是生命的追求(在拉丁文中,这是弗洛伊德使用的 *libido*); *philia* 是爱的友谊类型,即友爱,也是人与人之间的关系。*eros* 是爱欲,是对善、真、美的创造的、文化的爱,*agape* 是用在《新约》中的,其意义是接受他人,它包含有正义的原则。它是与其他人重新联系在一起,像站在同一个最后基础上的人的力量。因此,他是接受、原谅、转移的对象。这就是基督教的 *agape*(神爱)的观念。

这个神爱的观念在我们时代以前老早就已经伤感化了。它是在浪漫主义中伤感化了的。基督教的爱几乎不能与伤感的欲望或怜悯区别开来,特

别是怜悯与基督教的爱观念完全等同起来了。因此,在这种意义上,仁慈代替了我们刚才所定义的爱。尼采反对这一切观念,为生命的自我肯定的意志而斗争。他是最伟大的批判者,不是基督教的爱观念的批判者。虽然他认为他是批判基督教的爱观念,但是他是批判伤感化的爱的观念。在这种观点上,爱被归结为同情。在强力的名义下,即在强力意志、生命的自我肯定的意义下,他反对这种削弱了坚强生命的观念。

尼采做了很好的论证,使我们在爱的讲道中应当记住这些东西。他说,你讲到无私的爱和需要牺牲自己以帮助其他人,但这只是弱者在别的什么人保护之下爬行的方式。弗罗姆^①,一位精神分析学家,曾经把这种尼采批判过的、错误的爱称为“共同生活的爱”(symbiotic love),symbiotic 这个字是由 syn(共同的)和 bios(生活的)结合而成,意指“共同生活”。这是一种弱者对曾经以他的力量而生活的他人的爱,一种利用他人的、爱的形式。这是尼采实际上要反对的。当我们说到基督教的爱时,不应当忘记这一点。爱可以指希腊人所区分的四种事情的任何一种,因此不能用它指任何事物,除非解释清楚是在什么意义上使用这个词。通常它是与爱的伤感的类型相联系的。

尼采对音乐也有很大的兴趣。他是作为过渡到现代音乐的桥梁的伟大作曲家瓦格纳(Richard Wagner)的朋友。但是最有趣的事件之一是,尼采与瓦格纳后来闹翻了。他们虽然是朋友,但是尼采逐渐注意到瓦格纳恢复了伤感性的宗教。就我所记得的,他们两人的最后分裂与瓦格纳写作的《巴尔西法》(Parsifal)这一作品有关。这一作品是有代表性的受苦的神话之浪漫主义伤感化作品。这时候尼采以其强力意志、生命的自我肯定的意志做了过激主义的和非常强烈的反应。如果你注意到希特勒是瓦格纳音乐作品的爱好者,你就找到了纳粹主义离尼采的哲学有多么远的关键问题。虽然,听起来“强力意志”和“超人”这些词像是为纳粹主义做准备,从某种方式上,它们实际上是这样,但在尼采思想上并不是这样。这就像马克思为斯大林做了准备、但那并不是马克思的意愿一样。这些是历史的悲剧。

^① 弗罗姆(Erich Fromm, 1900—1980),精神分析学家,生于德国,1934年后在美国工作。——译者

4 “上帝之死”和人的新理想

“上帝之死”的概念是半诗意、半先知的象征。上帝之死的意思是什么？人们通常认为无论这个词是什么意思，它总是无神论的扩张。但这不是对尼采的正确解释。尼采并没有重复对有神论的上帝概念做无神论和自然主义的批判。他只是如马克思和费尔巴哈那样接受宗教批判。尼采的意思是当上帝的传统观念被推倒了，则与它有关的别的东西也必须被抛弃。社会以之作为基础的伦理价值体系衰落了，是上帝之死的象征的重要结果。当然，这是一种象征，因为它只能意味着就人对上帝的意识而言，上帝是死了。上帝本身死了这个观念是荒谬的。这个观念毋宁是说，传统意义上的人对终极者的意识已经死了。其结果——而它肯定这种解释——是某种别的东西必须代替上帝作为传统价值体系的承担者。这就是人。过去的人必须听“您应当”和“您不应当”的指示，那是从上帝或从价值的客观体系引申出来的。但现在这些都过去了。所以，尼采提出了人来代替上帝。这个人说“我愿意”；人不再说因为上帝存在所以“我将如何”，但他说“我愿意”，因为我愿意这样。我行动，因为我愿意，并且我决定什么是善的，什么是恶的。

这个观念有很多含义。这些含义之一是尼采的著名短语：“重新评价一切有价值的东西。”一切传统的价值均应代之以另一种评价。不仅超越的权威们做这件事，而且人也做这件事。谁是这个人？难道这不包含有过高地估计了人的重要性的意思？尼采的确无意太高地估计人的能力。与欧洲国家的工业化一道出现的人民大众是充满了怨恨的，他们是弱者；他对有强力者投降；有强力者提出了一些意识形态允诺他在天上快乐，因为他不能在地上得到快乐。这是尼采所知道的人。所以，不是这个人，这个能够说“我愿意”的大众的人，而是超人才能说这句话。尼采讲的是 *Übermensch*，它可以译为超人 (*superman*)，虽则它已经成为一个滑稽作品中的人物。还有一些其他的翻译建议：较高的人或优越的人，或者只是用德语 *Übermensch*，也许优越的人 (*superior man*) 是最好的用语。

这个优越的人从何处来？他来自达尔文意义上的人类进化理论。当你研究尼采的哲学时，你不要忘记这是达尔文主义发展到高峰的时代。他只接受了达尔文关于生命的选择过程的概念，在这个选择过程中，弱的物种被

淘汰,强的物种留下来,以产生更强的物种。这个达尔文的进化观念是尼采的优越的人这个观念的背景。当然,在整个进化论思想中有一个比较高级的人的形象,即在比较高的层次的、人类存在体的形象。但尼采不仅仅像西方世界通常所想到的,认为人类的道德教育和伦理生活是从较低层次到较高层次的精神教育发展。尼采也接受这个观念,但是他更加以字面意义和自然主义的方式去了解达尔文的理论。优越的人也是体力上的强者。如尼采说的,优越的人是一个在身体上和灵魂上坚强直率的人。在他的一些隐喻中,甚至把这种人比喻为野兽,但他是在人的层次上的野兽,不是非理性的,而是有力的,代表新的类型的存在,在这个类型中的人不像现在的群氓。

有一个问题经常被提出来:如果有进化的话,那么,是否进化到人就停止了?为什么不是超过人再继续向前进化?这有两种可能的回答。一个回答是进化到人时,在地球上的生物学的进化的可能性就没有了;不能有较高的发展继续下去。如果有任何进一步的发展,那么它必须发生在人的心灵、灵魂、精神的领域。但是无论如何,这是人的内在的发展,而不是人的身体的发展。当然,这不能在逻辑上予以证明。它预定没有可能在地球上出现身体上的较高的发展。如果这个预定不被接受,则尼采的观点将被认为是正确的,优越的人是强健的人,充满用不完的生命力,由严格的自我约束所形成,的确是贵族人格的最高理想。与这种优越的人相反的人,是他用“末人”(the last man)来加以描述的那种人。他对末人的描述是与优越的人相反的。他们是知道任何事物的人,但是不留心任何事物——处于半睡眠状态,是半中立的,完全规规矩矩,完全抛弃创造性。他像是在流行的社会学著作中所描述的“有组织的人”(organization man)的漫画。群氓不惜任何代价避免争论,因此,他在各个方面均接受屈服于规规矩矩的生活;他是不关心世事的,没有任何终极关怀,得过且过,玩世不恭,空虚自如。这一切描述,尼采是以诗的方式进行的。这就是他认为我们的文化正走向它的虚无主义。

这些观念有世界历史意义的后果。不仅纳粹主义,而且法西斯主义也使用强力的人的形象,它对自己及其团体有极强烈的自我肯定。当法西斯主义、纳粹主义和早期共产主义使用尼采的范畴时,它们都觉得尼采所讲的这种即将到来的虚无主义将要使人类进入一个没有创造性的、较高级的畜群中去,他们仅满足穿衣吃饭而已。因此,这种意识形态为法西斯主义和纳

粹主义所欢迎。他们经常使用尼采的理论,但他们抛弃了一个东西,即他们抛弃了精神方面。尼采的优越的人的观念包括身体上的与精神上的或心灵上的优越性。有一个纳粹的头头说,当他听到“精神”这个词时,他就拔出了手枪,因他感到那降低了生命力和创造性。这些观念是对纳粹主义有思想影响的。虽然尼采的一些表述与纳粹主义的意识形态有相似之处,但不要相信我们可以因为上述情况就从尼采、或从路德、或从黑格尔引申出纳粹主义。纳粹主义的观念与这些伟人的用语相似,是对这些伟人用语的庸俗化和歪曲。

对尼采来说,较高的种族这个观念是贵族的观念,你可以在一切种族和民族的用语中发现这种观念。它是上层压制下层形成的种族优越性的观念。它是由于贵族的人格用严格的自我约束所形成的中世纪理想。但是在纳粹主义中有一种从生活表面说明种族的观念,认为一种特殊的生物学的种族高于其他的种族,像北欧的日耳曼种族就成为优越的人们的集团。每件事都变成庸俗的了。在这种说法下,你可以更好地了解纳粹主义的准宗教的魔鬼性质。它是与在末人观念中所表现的工业社会的危险性完全相反的,末人只不过是玩世不恭和不带爱欲的眼光去看事物。

尼采对生命的肯定完全超越了一切,并成为由斯多葛学派所表达的古典形而上学观念或神话学观念,即永恒轮回(the eternal return)。这个观念是说历史不是向前发展的,而是回到它开始的地方,这是古典的希腊的永恒轮回观念。它意味着发生的任何事物现在无限次数地重复发生。在《查拉图斯特拉如是说》(Thus Spake Zarathustra)中,他把片刻描述为一个门道,它向两个方向开放。在这片刻中,有一个无数片刻的重复。发生的任何事物均无限次数地发生。这也是象征性的神话学观念。如果我们问它的意义,那么可以说它的意思是片刻的永恒化。片刻是永恒的,不是由于永恒生活在其中呈现,而是像施莱尔马赫和我自己的思想中的看法那样,我们是按照第四福音书中的永恒生命的观念去解释它的。但尼采认为永恒轮回是个圆圈。短暂易逝的片刻的永恒化,意味着每一事物在以前发生过,将再一次发生,并将无数次地发生。它是在非机械的、动态的自然主义的基础上去了解永恒性的一种企图。从宗教的意义来说,它是肯定每一片刻的永恒意义和在每一片刻中的任何事物,它不是从此以后的发展意义上的永恒,也不是从永恒分裂出来的一些独特的片刻这种意义上的永恒,而是圆从圆圈上

的任何一个点开始而又回到这个点这种意义上的永恒。这是永恒轮回的著名观念,在这种观念中起决定作用的是对生命的肯定。尼采对这个观念的表达是要查拉图斯特拉教他的学生去说,在死的经验中,他将肯定死的每个片刻。这是尼采的终末论;这是他的希望。虽然尼采的生活充满不幸,但与这种不幸相反,他无限地肯定生命。 501

就这一切观念论述终极关怀的问题来说,它们对我们的时代已经发生了巨大的影响。它影响了许多神学家,至少是由于他们想用其他形式的终末论去回答这种形式的终末论,并表示出不同之处。它们对一切包含辩护因素的讲道有无限的重要性。因为在这里,人不为自然主义的机械的物质的形式所控制。它是一种出神入迷的自然主义。当我们用自然主义一词时,我们当然清楚地了解我们想的是什么类型的自然主义。今天,我们称自然主义的机械的或唯物主义的类型为还原的自然主义,在这种自然主义中,一切事物均被还原为原子的运动。它否认心灵和生命有任何独立的实在性。它们也被称为附现象的(epiphenomenal)。说它们是现象的(phenomenal),是因为由心灵和生命的存在,你不能否认生命和精神;说是附的(epi)是因为它是次要的、表面的,不是实体的实在的一部分。这完全不是一种深刻的哲学。它只是自然主义的一种形式。尼采表达的完全是另一种,虽然以一种半魔鬼的形式表达出来,但它是伟大的。

* * *

提问:你对尼采做了描述,但不是对他进行批判。你喜欢这样做吗?

解答:我喜欢这样做,虽然这将是一种很长的讲课。如果我做批判,则将涉及尼采思想的一切因素。但让我从他的强力意志开始。我告诉你,尼采的强力意志这个观念没有使用“意志”和“强力”这两个词的普通意义。毋宁说,它表示存在于任何事物之中的驱动生命的力量,甚至超越了有机的生命。它是一个形而上学的概念。对人的方面来说,“驱动力”(urge)这个词更为恰当一些。强力不是社会的、政治的或经济的力量,而毋宁说是生命的自我肯定,不仅在保持生命的意义上,而且是在生命的进一步发展的意义上。在这一方面,尼采的观念是对我们能够在我们自己和在自然界中看见 502

的生命过程的恰当描述,因而不需要加以批判。但是,就关系到强力意志的规范世界而言,在尼采的观点中是没有的,这证明还是需要批判。正是这种缺少规范的原则使纳粹主义歪曲利用尼采的观点成为可能。尼采本人有贵族的规范。他的理想是16世纪和17世纪的威尼斯共和国。这种具有一切贵族阶级成员特征的、严格的自我约束是他的理想,所以不仅有任意性,而且有纪律。但是这种纪律没有可以运用于作为整体的人们的规范。因此,像海德格尔这样的人可以只简单地置换那按照尼采本人的观点在上帝死了之后已经消失了的、较旧的规范。上一次我已经讲了这一点。海德格尔以决断代替旧的规范,即决定去做某些事而不要有任何规范,只有我的意志,而且这是最高的规范。尼采的这个“我意愿”,作为他的最高规范,是不能给予善和恶的标准的。因此,尼采就可以写他的小书:《超越善与恶》(*Beyond Good and Evil*),这是一种批判,即没有规范。这种没有规范的后果是明显的,因为它使歪曲利用尼采的观念成为可能,纳粹主义就是这样非理性地运用强力意志的。

我也必须批判他的永恒轮回学说。他的观点是回到古典的重复出现的圆形运动的观念。没有新鲜事物,实际上没有新的东西。真的,尼采曾经着重强调历史中的新的东西,他可以讲价值的更新,价值的重新估定,优越的人的来到。在这里,新的东西的概念出现了,但这只是发生在圆形的特殊的一段上。没有可能建立绝对的新的东西。像作为历史目的的“上帝国”的象征是离尼采非常远的。尼采否认奥古斯丁的观念,即认为时间是走向某个事物,而不是走到作为起点的那同一个点上。即是说,时间是在圆圈上运动,这在尼采观点中重复出现,并且不是一致地重复,因为他也有达尔文主义的那种在历史中生命从较低形式到较高形式运动的观点。

503 第三个批判必须集中于优越的人的观点。这种人的完全性的生物学增长不会提高人的精神的高度。人的生物学发展会达到一个点,由这个点新的发展又开始了。即是说,由于文化、宗教和伦理,人的精神的自我实现发展了。这个新的发展系列不能通过身体的生存的进一步改进而有所提高。一个人可以说,对于自然界来说人是目的,恰如对历史来说,上帝国是目的。尼采受到自然主义的驱使,误解了新的起点这个概念。新的开始是说,当第一个人用他的独创的词去描述普遍事物时,他就在生活中有了一个创始。

我也要指出他的“上帝之死”这个观念只是相对真实的。因为传统的

上帝仍然活着,尼采本人提出了另一个上帝,这是神与魔鬼的存在,他把它叫做生命。我向你们讲到《强力意志》一书的末尾的一些格言。他描述了作为整体的生命的心醉神迷的形象,它具有非理性的性质和悖论的特征,并以肯定它的存在而服从于这个生命。他的确不是在普及的非恶性的意义上的无神论者。但是他在宗教传统、特别是基督教传统的上帝之外有一个不同的上帝。这个上帝与亚洲传统一样是真实的。当他否定把亚洲传统带进西方世界的叔本华时,他否定了亚洲传统。他否定了两个传统。我还要说到,他的否定的前提是对永恒性的认识,而这种对永恒性的认识在他那里是与在任何人中一样生动活泼的。

我还要讲到他的怨恨理论和道德理论。这种理论是自相矛盾的。因为贵族集团以他们的伦理学强加于大众,而他们的伦理规范是不依据于个人的意愿的。尼采是一位非理性的先知。但是基督教的神学家可以从他那里学到许多东西。他被纳粹主义这样地歪曲使用,我是感到非常抱歉的。为了这个原因,尼采在德国,并可能也在其他国家,失去了他的重要性。

第 5 章

调解的新方式

504 我们前面已经讨论过对伟大的综合的反应。它企图克服现代思想中的分裂。有趣的事实是,在 19 世纪末叶,人们深刻地感受到由于伟大的综合的破裂、它的一些因素被歪曲、接近于虚无主义等而发生了问题。所有人似乎都生活于快要疯狂的边缘。尼采本人就处在这一边缘,最后完全为疯狂所包围了。像法国诗人波德莱尔(Baudelaire)、里穆巴德(Rimbaud)和斯特林德堡(Strindberg)等也是这样。他们不能应付 fin de siècle,即 19 世纪末的社会状况。画家梵高(Van Gogh)和蒙克(Munch)受到同样情况的折磨。这些全都是这个伟大的综合的崩溃所产生的激荡和破坏的结果。他们不能找到一个躲避这种灾难的避风港。或者人们可以说,那些由于其性格而险些陷入疯狂境地的人们会成为未来灾难的先知——因为他们非常敏感——同时他们也是新处境的代表。这些人是孤独的天才,他们预知 20 世纪的灾难,也由于摧毁西方世界的统一传统和黑格尔与施莱尔马赫的综合而促成了这场灾难。

505 现在我们必须研究一大群非常理智的、学者型的、虔诚的神学家,他们大体上可以归入调解的神学家之列。对“调解的神学”(Vermittlungstheologie)这个词可以从两方面去理解。它可以被理解为只是否定的东西,即把调解等同于妥协。要责备对宗教信仰与现代思想做出妥协的神学家是容易的。这是把他们放在二者择一的面前,一是简单重复已有的传统,二是在传

统与现代思想之间做出调解。如果他简单地重复传统,他就是多余的,不必要的,因为传统在那里,每个人会接近它,不管他是否完全了解它。如果他不成爲多余的,他就成为调解的神学家,即调解传统与现代思想。这是第二种意义。这种方法有些可肯定的东西。我们可以说,神学按照它的定义就是调解的。“调解神学”这个词差不多是同语反复,因为一个不是调解传统的神学就不是神学。在这个意义上,我将为被责备为调解神学家的人做些辩解。如果我被取消了调解的工作,我本人就完全不必做神学家了。对于选择重复传统方法来说,那也完全不是神学了。

在“调解神学”一词中的批判含义——因为这个词被用于否定的含义上——是指向反对那些想尽可能挽救施莱尔马赫神学和黑格尔哲学的人;相反的情况也是一样,他两人既是哲学家,又是神学家,要更适应于宗教传统。调解神学并不提供一个新的突破,或提出一个新的开始,它只是进一步做出新的努力去营救可以营救的东西,去把存在于黑格尔和施莱尔马赫的传统中的一些部分与基督教传统结合在一起。

大多数调解神学家不为美国人所知,因为他们对美国人没有任何直接影响。我将不提到大多数这类神学家。但是,这不是说,作为对日前的处境的帮助,“回到康德去”这个著名的企图是对的。这种战斗的叫喊,这种回转到康德或像我喜欢称呼它的那样的撤退的信号,是由里敕尔及其群体叫出来的。这对美国却有巨大影响。当我初来美国时,里敕尔主义在德国已经消失了,但我感到十分惊异的是,它在这里还在蓬勃发展。

让我们观察一下某些调解神学的类型。他们所讨论的问题是要找到基督教信息之内容的确定性。在 18 世纪和 19 世纪的批判运动兴起之后,什么东西都遭到批判,什么东西都被怀疑。传统形式无力抵抗历史批判与哲学批判,即使它们由恢复正统派的神学家们一而再、再而三地重复说明也无济于事。所以,有必要回答这个基本问题:有一条在宗教领域中重建确定性的道路吗?

506

A 经验与《圣经》信息

对重建宗教确定性这个基本问题的回答之一,是回到施莱尔马赫的宗

教意识概念。用“经验”这个词比用“意识”好。但是,这个词显然是以施莱尔马赫对宗教观念的理解为基础的。我们可以明白,许多神学家是以宗教经验问题作为他们思考的中心的。美国有一种以经验为中心的神学,即所谓经验神学(empirical theology)。我需要花一些时间讲这些调解神学的派别。

1 爱尔兰根学派

德国的爱尔兰根学派(the Erlangen school)与路德的传统有密切关系。在这个学派中,施莱尔马赫的宗教意识观念在经验的概念下面,其意义有所扩大。宗教经验意味着任何事物。让我考察一下这个词。经验可以意指任何事物。在我到美国的头几年,在30年代和40年代,以哥伦比亚大学为中心的哲学思想完全为杜威的实用主义所控制。它的影响达到这样的程度,以致“经验”一词差不多被运用于任何事物。因此,我认为,“经验”只是表达“实在”的另一个词,因为客观实在是被考察的东西,而经验则是超越于主体与客体的一种表述。经验这个词被用得这么频繁,因而我有一种感觉,认为这个词已变得没有用处了。可能现在仍然是这个情况。就由于这个原因,我曾经企图把“相遇”(encounter)这个词介绍进来,这个词是从布伯(Buber)的“我—你相遇”这一概念中借用来的。

无论如何,施莱尔马赫以后的神学家提出了这样的问题:我们如何才能得到关于上帝、启示、基督、圣灵的确定性?康德已经批判了所有通过论证而达到上帝的途径。这些经验神学家接受康德的批判。他们不能追随黑格尔沿着思辨哲学的道路走下去,使用更精致的理性论证。因此,就有了历史研究的道路。但是这条道路被关闭了。因为历史研究不是给予一些内容,而实际上是把这些内容都去掉了,或者使它们成为可疑的,并质疑基督教的整个历史基础。在我们对基督教的历史所知甚少的情況下,我们要对它做可靠的历史研究,但是对这个发生在两千年前的历史事实如何才能得到了解呢?如果情况就是这样,那就只剩下一个回答。这就是必须要直接参与。人们就是为了这个目的而采用了“经验”一词。神圣实在的经验一定是神圣实在出现在我们之中,而这必定是唯一可能的、有保证的因素。但是,因此而发生了问题:我们在20世纪所具有的内在经验如何能保证发生在几百年前的任何事物?对这一问题的回答是:过去事件的实在性由它对我们发

生的影响而得到保证。

一个叫做弗兰克(F. H. R. Frank, 1827—1894)的人,是爱尔兰根大学教授。他提出了一个神学的完整体系。在这个体系中,他企图表明我们作为一个基督徒的当前现状是依赖于《旧约》和《新约》对已发生的事情的见证。一切《圣经》故事,包括创世、终极的完满、基督的再来,甚至神迹,是以此时此地我的个人经验作为保证的。这是把我的经验投射进入《圣经》时期的神—人的实在。但是,当然,批判者不难回答你,说从你自己的经验所投射出来的任何事物原来是由《圣经》和传统已经给予你的,因而你不能回避依赖于它们。所以你不能用你自己的经验去保证这些内容。但是,如果不是这样,它是以任何方式而成为可能的?这把我们带到现代神学还在争论的基本问题。我们不能像罗马天主教会那样接受宗教会议和教皇的权威。当然,归根到底,他们也不能做这件事,即是说,在他们自身之中就没有罗马教会的属灵力量的经验。当他们没有提出问题时,就没有问题;但是如果他们提出问题,那么,他们的回答也是经验的。它是以罗马教会的荣誉、真理和权力为基础的,而且它对这些问题作见证。换句话说,甚至有权威的罗马天主教徒也不能避免我们称为经验的主观性因素。但是这个经验并不给予他们以任何内容。一切内容均来自教会、教会传统和《圣经》。他们接受这些内容的事实,是由于他们参加到教会的精神之中。 508

对新教徒,同样的事情也是真实的。有如我在前边提到的,克尔凯郭尔可以通过跳过两千年而具有成为耶稣同时代人的观念。这如何是可能的呢?这是克尔凯郭尔所实际意味着的问题,但也许他的意思是指保罗所说的这个看法,即指我们再不以肉身来认识基督,而是根据圣灵。就他是圣灵时,我们是在基督之中(en Christo)。这是直接的参与。在这里,你就看到一个在伟大综合分解之后所产生的神学问题。经验可以做多大程度的保证呢?它可以保证时空中的任何东西吗?我不相信这是一个已解决了的问题。我们仍然在这个问题之中。当今天我们问什么保证拿撒勒人耶稣的基督性质时,我们不能单纯对之给予一个历史回答,因为历史的科学的回答使我们处于怀疑的状况,处于仅只有可能性与不可能性的程度差别的状况,从未使我们超过这一点。但是,如果我们说某种事情已对我发生,我们是按经验说话。对我已经发生的这件事是与一个事件相联系的,它必须发生在历史之中,因为它已经影响到我自己的历史存在。这是的确可以说的和必须

说的。这样留下来的问题是：宗教经验实际上可以保证多少？我把这个问题留给你们，这是一切调解的神学家企图用以克服主体与客体之间的分裂所要争论的问题。主体与客体的分裂从启蒙运动中提出来，在伟大的综合中似乎结合起来了，但后来又分离开了。所以，今天它们分开得很宽了，用什么新的方法使它们联系起来，是现在要做的。

2 卡勒

在这个时候，研究同一个问题的另一位神学家出现了，但他企图以另一方式回答。他就是卡勒(Martin Kahler)。他也是调解的神学家。他发现了一个非常重要的回答，在以后很长的时间中，都在讨论这一问题，但是，无疑地是在布尔特曼赋予它的形式上进行讨论。卡勒的影响对各方面都是非常巨大的。在他的时代，他的影响被当时支配着欧洲各个大学的康德—里敕尔学派所限制。今天的形势已经改变，这位神学家的毕生事业已再次变得明显可见了。

卡勒对我们所做的——我现在是半历史、半从我自己的经历来说明——带有两方面的重要性。第一，他了解怀疑的问题。他了解下列问题：宗教中的主体如何能成为客体？在启蒙运动的批判精神和以后的一系列事件已把宗教中的主体与客体分离开之后，它们如何能重新联系在一起？他回答说：这种怀疑是连续不断的人的处境中的一个因素，我们并不能由于把一切事物都放在经验的主观性之中而克服这种人的处境。我们必须像把一个人和其他人结合起来一样，也必须把接受来的经验的主观性和《圣经》见证的客观性结合起来。因此他指出，在这种见证中所描述的实在，不仅有它的中心表现，即基督和与他相联系的一切东西，而且还有在自然界和历史中的、超越于自然界和历史、在创世与完满中神圣的实在。但是主体与客体这两件事情如何能走到一起？他的回答是，它们不能以绝对的方式结合在一起，它们只能以接受我们的有限性的限制这种方式才可达到。这意味着，我们不能达到绝对的确定性。他把这种情况与新教的通过信仰和神恩而达到称义相比拟，即是说，人有分裂的内在生活与异化，它并不能完全被克服。这就是路德关于圣者不可能不同时也是罪人(simul iustus et peccator, 同时为义人与罪人)的观念。

卡勒不仅运用这个称义的信息于人的内在道德活动，而且运用于他们

的内在理智行为。不仅在这个词的道德意义上他是有罪的,而且抱有怀疑的他——以有罪的理智形式——为上帝所接受。称义的学说被用于思想,不只是被运用于道德。这就意味着怀疑并不必然地把我们与上帝分离开来。这是我在做卡勒的学生时所学习到的。在我自己的神学中,我进一步发展了它。但是从调解神学中来的第一个影响是存在于宗教改革的基本原则之中,然后又运用于从现代初期以来的主体与客体分裂的人的处境。这是这种调解神学所产生的结果。因为在《圣经》和传统的客观性与经验的主观性之间持久的分裂,以致相似的观点在欧洲与美洲越来越流行。这两者走向结合,但没有完全结合。分裂仍然存在,因而怀疑也仍然存在。

卡勒对我们的影响的另一点与历史批判学有关。历史批判学是接受客观主义的方式,即我们认为存在的这些事件对我们产生了转变的影响。我们如何能够认为这些事件是确定的?虽然我们是罪人和怀疑者,但这些事件对我们被拯救的内在经验负有责任。卡勒对《圣经》历史批判学问题的回答是明确区分历史上的耶稣和信仰上的基督。他的著名著作《所谓历史上的耶稣和历史的、〈圣经〉中的基督》(*The So-called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ*)是由我以前的学生译为英文出版的,并由他写了关于卡勒及其神学的导论。因为这是与我们的处境有密切关系的。^①

什么是历史上的耶稣与信仰上的基督之间的关系?我们可以把这两者分离开来吗?我们必须接受除了信仰之外我们不能达到基督这个观念吗?由于对《圣经》著作的历史考证而产生的怀疑有什么方法可以解决它吗?卡勒本人并不相信这两者必须分离开来。卡勒认为历史上的耶稣就同时是信仰上的基督,信仰上的基督并不依赖于对《新约》的批判考察所产生的结果。信仰保证历史考察的东西绝不能达到。信仰如何做这件事?信仰能保证什么?今天也存在这个问题,这个问题由于布尔特曼及其整个学派的人们也变得尖锐起来了。这种情况的第一个真实的观点在其激进的方面,这我得感激卡勒,他从伟大的综合中出来,在他生活的一定时期中从事于这一综合,后来为奋兴运动所转变,成为这一时期的有影响的神学家。但是,有如我告诉你们的,卡勒的这一理论对 19 世纪的处境不是决定性的。他是在 20 世纪才成为更充分发展了的神学的先知式前驱。卡勒的遗产只是在

^① 由 Carl E. Braaten 翻译、编辑并写了导言, Philadelphia, Fortress Press, 1964。

当代的激进批判主义观点的讨论中才重新被发现。

B “回到康德去”运动

现在,我需要说明一下康德—里敕尔—哈纳克这个思想发展过程,它引导到德国的特洛尔奇和美国的劳兴布施以至所谓的自由主义神学。

在大综合崩溃之后,一些神学家为这种崩溃的碎片所环绕。在这种情况下,为什么有的神学团体起来叫喊“回到康德去”?为什么是回到康德,而不是回到别的人?没有人叫“回到正统派”或“回到虔诚派”。有一些新康德主义的哲学家和神学家在我做学生的时候占有支配的地位。这就是把康德引进神学的里敕尔学派。你们可以回忆一下我们所讲到的康德的有限性的牢房。康德的批判认识论认为,我们不能把有限性的范畴运用于神。但是在实践理性的领域中有一个突破点,那即是道德律令的经验和它的无512 条件性质。只有在这里,我们才能超越有限性的限制。但是我们不能在理论理性上做这种超越。我们不能直接地证明上帝和说到上帝,而是只能用“恰如”(as if)这样的词,我们把这称为说话的规范方式,而不是可以直接肯定上帝的某些方面的构成方式。

这个“回到康德”的做法是与我前面讲过的另一标语“了解康德就意味着超越康德”走相反的路。后一个标语是费希特、谢林、黑格尔、施莱尔马赫的观点。里敕尔学派论证说,这个超越康德的结果是毁灭现在呈现于他们面前的大综合,就像巴别塔的破碎的残片一样。但是里敕尔学派不相信这些残片可以重新复原,就像其他调和神学家所想象的那样。不是回到正统派或虔诚派或圣经主义,像恢复正统派的神学家所想做到的那样。所以,必须找到另外的道路。这条路是退回到接受我们的有限性,就像康德的批判哲学说的那种有限性。里敕尔学派说,康德是新教主义的神学家。新教主义不希望爬到神的地位,而是使它自己保持在有限性的限制之内。大综合的企图最后是神秘主义的产物,是神与人之间的同一性的产物。因此,这个“回到康德去”的运动极端敌视一切神秘主义的形式,包括经验神学的形式,因为在施莱尔马赫的宗教意识观念和其他形式的经验神学中都有神秘主义的因素存在。经验意味着有神在我们自身之内,不是必然地由于自

然界,但也给予和感受到在我们自己的存在之内。但这不是新康德学派所允许的。他们不仅对真正的神秘主义表示抗议,而且反对各种经验神学。那么,留下来的是什么呢?仅仅留下两件事:一是历史的研究。这是自由主义神学的伟大性,同时也是它的缺点。就它敢于运用历史方法于《圣经》经典上而论,它是伟大的;就它企图把信仰放在历史研究的结果上而论,这是它的缺点。那是他们企图去做的。因此这个学派有肯定的方面,也有否定的方面。

但是,还必须有第二个因素,即如何可能有宗教的确定性?按照里敕尔学派的观点,康德只留下了一个窗口可以免除我们的有限性,这就是道德律令。确定性的真实基础是道德观点。我们确定我们自己是道德人格。这不是对在我们自己之外的某种神秘的东西的经验;这是直接的个人经验,或者更确切地说,是一个人自身的存在体的经验。因此,宗教是使我们可能实现我们自身作为道德的人的东西。宗教是伦理规范的支持力量。这些基督教的保卫者企图以道德原则为帮助来拯救基督教,但在这样做时,他们引起那些坚持宗教中的神秘主义因素具有决定性意义的人们的愤怒。所以,在这里,有了一个在人格性的伦理基础上做出论证的宗教。宗教是帮助道德的自我实现。所以里敕尔神学有两个方面:客观的科学研究和伦理的人格性的道德原则或经验。

513

我们已经提及的大综合认真地研究了真理的问题。基督教的要求在于真理,即关于上帝的真理,并在世界和人之间做出调和。这意味着有本体论的、宇宙论的和人类学的真理。施莱尔马赫和黑格尔都需要与实在的整体相联系去肯定真理。黑格尔的批判者和黑格尔主义者都否认在基督教和关于人、自然界、作为整体的宇宙的哲学知识之间,以及神的始源和宇宙的根本之间已达到满意的综合。所以,新康德主义者和里敕尔学派放弃了在这个意义上达到真理的要求。他们撤退到康德的实践理性批判,并且说,神通过道德律令,而不是通过别的东西表现出来。真理的问题为道德回答所代替。因此,基督教的功能是使道德成为可能。从这一个观点出发,一切本体论的问题就尽可能地被放弃了。当然,绝不可能是任何人都这样做。在新康德学派本身中,在 20 世纪初,有些人认为,在任何认识论中总有本体论的前提。如果你相信在你知道一切事物之前,在你回答问题之前,你可以回答“你如何知道”这个著名问题,并给它们以批判,这是自我欺骗。认识论不

能站稳脚跟,因为知道与被知道的实在都是本体论的概念。如果你要研究
514 知识问题,你就不能回避一定的前提。对现代的分析哲学,这也是同样真实的。分析哲学分析人的逻辑结构和语言结构,但它有一个隐藏的逻辑和语言对实在的关系的前提,即使人们不承认它。有时候有人说,我们不知道任何关于实在的东西,而且我们的逻辑和语言结构与实在无关,因此这种关系是否定的。但这必须加以证明。如果任何人想去证明它,他就是一个本体论者。或者,如果有一个肯定的关系,他们就必须做哲学家总是要做好的事情,即他们必须说明语言和逻辑如何与实在有关系。

因此,里敕尔主义是从本体论的问题撤退到道德的问题。整个宗教信息,即必须以历史的词汇来描写的耶稣的信息,是一种从在人之外与在人之内的自然的压迫下解放人格性的信息。拯救的功能是精神或心灵超越自然的胜利。这种胜利的方式是通过罪的赦免。这是里敕尔的撤退的神学的内在意义。它是一种足以支持 19 世纪中叶和末叶的资产阶级人格性的坚强发展的神学。在由前纽约协和神学院院长梵·杜森(Van Dusen)编辑的《基督徒的回答》(*The Christian Answer*)^①—书中的一篇论文里,我通过说明一些视觉艺术作品,对这种理想人格从文艺复兴时期到 19 世纪的发展做了详细的描述。从这里,你可以看到资产阶级的人格是什么。里敕尔神学给这种坚强的有道德约束的个人人格的发展提供了神学基础。它与社会和政治结构中的自由因素,与在科学中的能动的思考和拒绝一切权威相联系。它是与当时的情绪、自由的人格的心情相适应的,但它没有延续到 20 世纪。

里敕尔的否定本体论与另一个概念相结合,这个问题在现代美国哲学中仍在进行讨论,虽然比起我 30 年代初到美国时来讨论得不那么多了。这就是价值判断(value judgments)的概念。它没有做出本体论的论述,而是断言基督教做出了价值判断。这意味着任何事物都是与做出价值判断的主体相联系的。这是一种典型的回避方法。这是从洛采^②的观点引用来的。
515 洛采是 19 世纪中叶哲学史上的重要人物。人的精神生活、人的人格如何能在越来越增长的、把一切事物均化解为一大群原子的自然主义面前得到拯

^① *The World Situation*(《世界的处境》),见 Henry P. Van Dusen 编, *The Christian Answer*, New York, Charles Scribner's Sons, 1948。

^② 洛采(Rudolf Lotze, 1817—1881) 德国哲学家,新康德主义者。——译者

救呢？回答是虽然我们不能做出本体论的判断，但我们可以做出价值判断。在价值判断基础上，我们可以认为基督教是一种能够克服自然界的力量，并使我们成为有纪律、有道德的人格。你可以在美国的世俗化的清教主义中找到与这种思想类似的地方。这种世俗化的清教主义并非原来的清教徒主义。它是里敕尔的影响在德国已消失了很久之后仍在美国存在的证据。它是通过里敕尔本人的学生或在马堡（Marburg）的赫尔曼（Wilhelm Herrmann, 1846—1922）的学生传播进来的，有许多美国人在马堡跟赫尔曼学习。他是这样的人，他的自由主义与深刻的虔诚相联系，也与把基督教从一切权威主义的束缚中解放出来的强烈愿望相联系。

从里敕尔的反本体论观点引申出上帝学说，它否定在上帝中的力量因素，或差不多降低到什么东西都没有。它企图克服在上帝中的力量与爱的两极性，并把上帝的观念归结为爱。把拯救的信息归结为赦免，神的愤怒和审判这一象征从实践的虔诚中消失了。这是与启蒙运动思想、康德主义、一切人道主义传统相一致的。它也是非常成功的。但是一种批判主义是必要的。当我们祈祷的时候，我们通常以“全能的上帝”开始我们的祈祷。在这样做时，我们立刻就把能力与权力归于上帝。上帝的神性在于他是存在的最后力量。这是里敕尔神学中的最薄弱环节之一，正是在这一点上受人批判。

C 哈纳克

里敕尔学派的最伟大人物是哈纳克（1851—1930），他是一位很有影响的人物，基本上是一位教会史家。他的最大成就是《教义史》（*History of Dogma*）^①，此书至今仍然是这一研究领域中的经典著作。每一个基督教思想史的学生都必须研究这本书。你们从保守的传统中来，可能有这么一个感觉，即教义是从天上掉下来的，虽然你们不承认它。如果你读哈纳克的《教义史》，你将看到那些伟大的信经——《使徒信经》、《尼西亚信经》、《卡尔西顿信经》——是如何形成的。在这个发展过程中包含了那样长的历史

^① 七卷本，由 Neil Buchanan 英译，New York, Dover Publications, 1900。

过程,那样多的人的激情,也有那样多的神圣的指引。你将明白,尼西亚和卡尔西顿的普世宗教会议使用了许多希腊哲学的词汇,以制定出三位一体和基督论的教义。哈纳克看到在这个发展中的希腊化的第二次浪潮。第一次浪潮是诺斯替主义,第二次浪潮则是古代教义的形成;第一次浪潮被教会拒绝了,第二次浪潮则被接受,并为教会所利用。

哈纳克对教义史的深入研究提出了许多直到今天还在讨论的神学问题。基督教与诺斯替主义的关系一直在争论之中。关于诺斯替主义的最重要的书也许是约纳斯(Hans Jonas)所著的《神智与古典主义晚期的精神》(Gnosis und spatantiker Geist)^①,他对诺斯替主义的解释是以海德格尔和其他存在主义者所使用的存在主义范畴为基础的。它告诉你们诺斯替主义的思辨思想不是完全没有意义的,但它是基于古代世界晚期的人的处境。这种处境与我们的处境一样是完全崩溃和没有意义的处境。人们渴望拯救,在罗马帝国后期的恶化的世界中渴望拯救的力量。诺斯替主义企图表达这些拯救的力量,并用与现代的存在主义哲学家所用的范畴相似的范畴来描写人的处境。

但是,基督教拒绝诺斯替教派只为了一个理由,那就是这些诺斯替分子是反对《旧约》的。这意味着他们反对创世的观念、世界是被创造的善、与一个人必须被解放没有关系等。按照基督教教义,解放是指从有限性与罪、而不是从我们被卷入其内的那些事情中解放。换言之,诺斯替主义的二元论——即一位最高的神与一位对等的神之间的二元论——被拒绝了。教会
517 在拒绝这个二元论上成功了。但教会仍然使用希腊化世界的概念。你不应当把它称为纯粹的和简单的希腊思想,因为古典的希腊思想不超过公元前2世纪。希腊化主义跟随着这个时期。希腊化主义是希腊的、波斯的、埃及的、犹太的甚至印度和各种神秘主义集团的因素的混合物。它是一种混合的宗教性质,在其中使用了希腊概念,却是在按宗教性质改造过了的意义上使用的。

为了使基督教的信息能为我们所接受,就必须用这些预备接受它们的人所能了解的范畴去宣布这些信息。基督教会毫无恐惧地做这件事。哈纳

^① Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1934, 参见 Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (《诺斯替宗教》), Boston, Beacon Press, 1958。

克的批判是说,按照这种方式,基督教就成为理智化的了。但是哈纳克在这一方面是错误的。我对他的批评在这一点上是正确的。在过去五十年之间,我们对诺斯替教派的知识 and 整个希腊化文化的了解越多,就越是看到他在这一方面的错误。他认为希腊化与理智化是等同的。这不完全是真实的,甚至对柏拉图、亚里士多德、斯多葛派也不是真实的。每一伟大的哲学都是以一种生存的紧急状态为基础的,那是一种通过其提问必须取得拯救的答案的处境。如果你阅读柏拉图和亚里士多德的著作,你就会发现他们的处境的确是这样的。但是,在希腊化主义中,这是明显的,因为从公元前 100 年到公元后 400 年,这整个时期是以从被歪曲的现实中拯救出来的问题为中心的。希腊的概念在被用于基督教教义时,已经有一种宗教色彩。所以哈纳克在说明希腊化已经发生时是对的,但把它界定为理智化则是错误的。

按照哈纳克的观点,当 *ousia* (本体) 和 *hypostasis* (位格) 这些概念被用以解释教会的正式文件时,一种外来的因素已经进入了基督教。这个过程不是从第四、第五次大公会议时开始,而是在使徒教父时已开始。这是与较晚的《圣经》著作同时代产生的。因此,这个过程接受了来自提出神学中的逻各斯概念的护教者的强烈刺激。这一切都可以称为希腊化,但是别的如何能够产生? 异教徒不是犹太人,因此犹太人的概念不能被使用。除此之外,犹太人的概念甚至在耶稣和施洗约翰的圈子中也不是用得那样多。如果你读《死海古卷》,你将发现有《旧约》的概念,但你将甚至更多地发现从新、旧约之间的末世运动 (*apocalyptic movement*) 来的一些因素。甚至犹太教教义已适应新的环境。如果犹太教或基督教要存在下去,它就不能以其他的方式存在。

518

哈纳克的伟大就在于他说明了这个希腊化过程。他的缺点在于他没有明白它的必然性。我们这些在哈纳克的《教义史》的影响下从事研究的人意识到这种解放的作用。这是从把希腊化概念与基督教信息本身等同起来的必然性中解放出来。另一方面,我将不接受那种耳熟能详的说法,认为一切希腊的因素必须被抛弃,只有《旧约》的词汇才可以被使用。这种说法指出,基督教基本上是《旧约》的语言、《旧约》神学和虔诚的继续。如果这一点要前后一致地贯彻下去,至少三分之二的《新约》将被否定,因为保罗和约翰用了大量希腊化的哲学概念。除此之外,还要抛弃整个教义史。这个

概念是对一种特别的发展、即《旧约》的发展的束缚。基督不是比较接近于犹太人,而是更接近于希腊人。我相信那些坚持对希腊人和希腊化的异教世界传教的人是伟大的传教人。

哈纳克在另一方面对 19 世纪到 20 世纪之交有教养的群众影响很大。他本人有一次告诉我,在 1900 年,在中欧的最大城市之一的莱比锡(Leipzig)的火车总站货物堵塞,在这些车上不少是运送他的《什么是基督教?》一书的,他还说这本书已译为许多种语言,除了《圣经》之外,没有一本书有他这本书的译本多。这意味着,这本书是 19 世纪的最伟大学者之一的宗教见证,对第一次世界大战之前的受教育的人们有重要的意义。这意味着以一种摆脱教条主义的束缚、同时又把根基放在耶稣的《圣经》形象上的方式去肯定基督教的信息是可能的。但是为了塑造这个形象,他发明了一个公式,清楚地区分了耶稣的福音(gospel of Jesus)和关于耶稣的福音(gospel about Jesus)。他指出关于耶稣的福音并不属于由耶稣讲道传布的福音。这是自由主义神学的古典公式,即由耶稣讲道所传布的福音不包括以后涉及的耶稣讲道的信息。

这样的说明就预示把福音书归结为前三福音,然后取消了这些福音书中表现出保罗影响的内容。鲍尔关于保罗和耶稣之间的斗争的理论以一种更精致的、现代的形式存留下来,即保罗解释耶稣是以一种非常远离现实的历史的耶稣方式进行的。当然,这个观点有一些当代的赞同者。只是成为这么重要的讨论中心的不是保罗,而是存在于保罗之前的早期社团。这个早期社团在复活经验的基础上产生了关于耶稣的学说,即不能在耶稣本人的原始信息中发现的学说。这种原始信息是未来上帝国的信息,这个上帝国是这样的国家,在这里上帝与王国的个别成员是赦免、接受和爱的关系。

有的人可能说,你只提出这些东西,但没有批判它。所以我预先提出这一问题,并且说明一下,我不相信这是可能的态度,我相信整个《新约》是统一的,包括前三福音,耶稣是基督的说明,是新的永世长存的时代的带来者。我想这些基本说明克服了在一方面是耶稣、另一方面是早期教会或保罗或约翰之间的分裂。这里的区别,没有一个从历史看《圣经》的人可以否认或取消,然而,这个区别是否具有系统的、绝对的意义则完全是另一问题。我对整个自由主义神学,包括哈纳克在内,是认为它没有真正的系统神学;它

是在错误的道路上相信历史研究的成果。因此,它的系统的说明是比较贫乏的。但是,在那个时候,它们对许多人有意义。

D 神学中的各种运动

520

现在,我对一些其他的运动只能做简单的说明。

1 路德思想复兴运动

路德思想复兴运动是发生于里敕尔学派之内的运动,它使里敕尔学派在研究深度方面有所进展。当路德的理论被重新发现时,人们清楚地知道路德的上帝不是在道德上归结为自由主义神学的上帝。路德的上帝是隐蔽的上帝,未知的上帝,生活中的黑暗与光明同样植根于上帝之中。这个上帝是借助我们在前一章讲过的、唯意志论的思想路线而被看到的。这种观点是十分重要的,因为它解除了路德这位神学家所受到的普遍的歪曲;它表明在这位伟大的宗教改革者之中有巨大的内在动力;路德作为第一位宗教改革家,他的突破是一切宗教改革运动的基础,包括茨温利、加尔文和一些激进的福音派的改革都是以他的理论为基础的。这一切都是在里敕尔学派的基础上发生的,但它使里敕尔学派的理论更加内在深化了。

2 圣经实在主义

有另外一个学派产生。它在一定程度上是圣经主义对里敕尔主义的反应。但它的圣经主义并不限制于灵感学说(*inspiration*)和其他基要主义的信条。灵感学说已经不再采用,在德国只有少数基要主义信徒是例外。更确切地说,更适合于人性的是圣经实在主义(*biblical realism*),恰如路德更加关系到人性一样,这比19世纪晚期人们所想象的它在道德上决定个人人格更为恰当。主要赞同这种圣经实在主义的人之一是卡勒,与他一样对这种观点持赞同态度的有他的朋友施莱特尔(*Adolf Schlatter*)、卢特格尔特(*Wilhelm Lutgert*)和克勒默尔(*Hermann Cremer*)。

他们的缺点是:尽管他们的圣经实在主义和他们在《圣经》的光照之下 521

对人性的深层方面有所了解,但是他们反对历史批判主义。不可能对这种反对历史批判主义的态度做出辩护,因为历史批判主义是一个在科学上采取诚实态度的问题。不管一个人在对《圣经》文本的历史考察上是更保守的还是更激进的,他采用的一些方法必须是长期可以被接受的。在我离开哈雷大学后,曾经经历了一次在我发展过程中的实在性危机。哈雷大学是圣经主义有坚定基础的学校,在我离开那里以后就独立地研究圣经批判的历史。特别是在研究史怀哲关于耶稣生平的历史研究上,^①我相信圣经主义在没有认真研究历史问题上是不恰当的。这个经验使我在德国教会斗争的年代中面对巴特的影响时,在历史批判问题上不能保持沉默。巴特一言不发,而且当我来到美国时,这里的神学家也对他们感到担心。

但是对真正的问题不能长期置之不理。由布尔特曼引起的爆炸完全不是由于他的观点中有那么多的新鲜的东西,而是由于他把那些由巴特派压制下来的问题提到了表面上来。当然布尔特曼有他自己的特种激进批判主义,但是,自从历史批判主义在二百年前提出以来,方法上并没有什么新的东西。当布尔特曼写出他的非神话化的论文《新约与神话学》(*New Testament and Mythology*)^②时,爆炸就发生了。如果德国的神学家——和其他的神学家——已认识到不能始终不注意在《新约》解释上的历史态度,这个冲击就不会这么厉害了。

3 激进批判主义

在历史批判中激进主义的增长削弱了哈纳克和整个自由主义神学的前提。哈纳克的《什么是基督教》的前提是,人可以得到拿撒勒的耶稣这个经验的人的非常正确的形象,这只要以历史科学方法作保证就可以达到。即
522 是说,人们只要去掉早期教会和保罗与约翰等人所加上去的东
西,就可以达到对原始基督教的了解。但这是不可能的。激进的历史批判首先开始于《旧约》研究。以前对《旧约》的研究是读路德的《圣经》译本。在这个译本

^① *The Quest of the Historical Jesus* (《历史上的耶稣探索》), W. Montgomery 英译, London, Adam & Charles Black, 1910。

^② Rudolf Bultmann, *Kerygma and Myth* (《福音布道与神话》), 卷一, H. W. Hartsch 编, Reginald Fuller 译, London, S. P. C. K., 1954。

中,某些段落是用大号字排印的,这些是给人们安慰的,或者是与《新约》中的预言的实现有关系。对这种阅读《旧约》的方式的信任被威尔豪森(Wellhausen)的假设打破了。这是具有伟大的宗教意义的事件。现在读《旧约》不是把它当做用大号字印刷的、有教育意义的一些话语的集合,而是当做历史的真实发展,当做启示的历史,在其中,神的事情和人的事情都是包括在内的。

对《新约》的批判甚至是以更激进的方式进行。如果哈纳克如他所做的、用上帝和灵魂来说到耶稣,那么,这个问题就是:耶稣的内在自我意识是什么?耶稣对他自己的了解是什么?对这些问题的回答大部分依赖于福音书中的“人子”概念。在耶稣自己的思想中这意味着什么?他用人子称他自己吗?如果是的,是在什么意义上这么称呼?如果不是,早期基督教徒用人子指什么?史怀哲在他的著作《历史上的耶稣探索》的结论中提出了对这个问题的两种可能的回答方式。一种方式是史怀哲本人提出和坚持的,这是彻底的终末论的解决。耶稣认为他本人是终末论的启示文学的人物,在《但以理书》的意义上的人子与他自己是可以视为同一的。在这里人子是站在神的宝座面前的上帝的使者,然后离开天庭,降到这永世的万恶之中,并带给世界以新世纪。然后史怀哲进而描写这场大灾难,当耶稣在十字架上感受到被上帝抛弃了而叫喊时,耶稣希望上帝有力量去进行干预,拯救他和这个世界,但是上帝没有用他的力量去救他。这是一种说法。

有许多其他的说法。但是与史怀哲的说法相对立的另一个说法,是激进的、历史的怀疑主义的说法。它以列德(Wilhelm Wrede)和后来的布尔特曼为代表。怀疑主义在这里不是指对上帝、世界和人的怀疑,而是指对用历史的方法可否认识历史上的耶稣的怀疑。我自己所继承的是这种历史怀疑主义学派。如果史怀哲的启示文学的耶稣解释不是正确的,我们必须承认,我们处于不能很好地知道历史上的耶稣的处境。这个激进的处境是我企图回答这个系统性问题的背景。这个系统性问题是:如果历史研究不能达到对历史上的耶稣的真实形象的认识,那么,我们如何能说耶稣是基督?我的《系统神学》的第二卷就是企图描绘出从怀疑主义出发所建立的系统神学的若干结论,借以说明一般的《新约》问题,和特别的历史上的耶稣的问题。

4 布尔特曼

在我们论述历史批判主义这个主题时,可以说明布尔特曼的著作的某

一方面。在你读他的《同观福音传统史》(*History of the Synoptic Tradition*)^①时,你就可以了解到他的怀疑主义的激进主义,也明白他为什么达到保守主义的结论。但是对系统神学来说,问题不在于这些结论是否或多或少是保守的还是激进的。历史学家们反对布尔特曼,是因为他们更保守地使用布尔特曼所使用的相同方法。在批判主义的保守主义和激进主义的两极,对系统神学来说,并不意味着一件事,因为保守的批判主义与激进的批判主义同样地永远不能超越历史材料的可能性。我们是提出更肯定的可能性或更否定的可能性,对系统神学的基本问题并没有什么差异。

与这一点相联系,我们可以说明一下布尔特曼的追随者所提出的所谓对历史上的耶稣的新探索。在探索耶稣历史的可能性上,他们显然是更乐观主义的,但对系统神学的结论则没有改变。我们对历史上的耶稣的知识绝没有超越这一类或另一类的可能性。布尔特曼已经把他的历史激进主义和系统化企图结合起来。他称这种系统化企图为“去神话化”(demythologization)。524 他借此表示,我们必须把圣经信息从表述它们的神话语言中解放出来,认为这样就可以使不具有圣经世界观的现代人忠实地接受圣经信息。有如我上面所说的,这等于在神学领域发生了一次爆炸,因为巴特的影响压制了圣经解释的激进批判问题。因此,布尔特曼的名字成为神学争论的中心点。

因为你们大家都知道布尔特曼所企图做的,所以让我在这里告诉你们我对它的温和的批判。我感到在大多数论点上,我同意布尔特曼的观点。但是他并不知道神话的意义。他不知道宗教语言现在是、而且必须总是神话学的。他说上帝已在耶稣之中活动,以便使我们面对赞成真实生存或反对真实生存的可能性,并做出决定,这也是神话的。当他这样说时,这是一种象征的或神话学的说话方式。他反对承认这一点,他不能超越它。我经常指出他不应当说去神话化,而要说不要一字一句地、死板地理解《圣经》,这意味着不要把象征看成是对时空中的事件的字句表达。这种情况之所以形成,是因为要把基督教的信息提供给我们时代的异教徒只可能用这种方法,而且,我们大家至少有一半的教育是在这些异教徒之中得到的。我们大家都处在人文主义和基督教的边缘。我们甚至不能忠实地用《圣经》的词句对自己说话,除非我们可以不按字面意义解释这些词。

① John Marsh 英译, New York, Harper & Row, 1963。

虽然这是布尔特曼的重要性,但他不能把这一点与一个系统结构联系起来,甚至不能借海德格尔的存在主义的帮助而构成这种联系。但是这种存在主义不能帮助他说明《新约》概念的存在主义特征。《新约》的存在主义解释是研究焦虑、操心、有罪、空虚,这是很重要的。我也曾经把一种对《圣经》文本的存在主义解释运用于我的讲道词中,但是布尔特曼不能把这一切呈现在一个实在的系统结构之中。

5 诸宗教史的方法

冈克尔(Hermann Gunkel, 1862—1932)是第一个从宗教史观点进行研究的伟大批判者。他主要是《旧约》学者,但他的方法和结论已包含了对《新约》的学术研究。在德国,我们称他所参加的运动为 Religionsgeschichtliche Schule(宗教史学派),这不是对像伊斯兰教、佛教、印度教等现存宗教有特殊兴趣的学派,而是一种分析《圣经》文本的内容的方法。这个学派企图发现,《旧约》与《新约》在多大程度上依据于周围的其他宗教所具有的宗教符号。当然这排除了亚洲的宗教和后来才有的伊斯兰教,但它包含波斯、埃及和亚述的宗教;它包含宗教的原始形式,特别是在希腊化世界中成长起来的神秘宗教。《圣经》文本在多大程度上依据于这些犹太教之前和基督教之前的宗教运动?

冈克尔的观点和发现有巨大影响,我相信冈克尔的《创世纪的注释》^①仍然是一本说明异教对《旧约》各卷的影响的经典著作。它追溯在《创世纪》故事中出现的原始异教的一些主题。它证明犹太精神、先知主义和后来的传教士著作中如何改造异教神话,并在先知精神的影响下对它们加以清洗。这一切均使我们更加了解《旧约》。

《新约》也得到了同样的研究。与《新约》同时的周围的宗教也影响了《新约》的作者。启示文学时期的影响是明显的。某些概念与神秘宗教有联系。“主”(kyrios)这个词本身就可能与神秘主义有联系,现在如果不知

^① Genesis übersetzt und erklärt(《《创世纪》的翻译与注释》),Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1901。参看他的 *The Legends of Genesis*(《创世纪的传说故事》),W. H. Carruth 英译,Chicago, The Open Court Publishing Co., 1901,这本书是对作者的 Commentary on Genesis(《创世纪的注释》)的导言的翻译。

道这些情况的话,没有人能够以学者的态度去研究《新约》。在这些问题上,学者们的意见总是有不同的,但这种态度本身必须认真对待。

* * *

提问:在我们研究的这一部分的大多数系统神学在谈到罪的问题时均有所犹豫,或者根本就不谈这个问题。这样一种概括能有什么真实意义吗?
526 如果可以,对神学研究有什么特殊的意义呢?

解答:对调和的神学来说,这不是真实的。我们曾经讨论了施莱尔马赫的罪的学说,并指出它的缺点,他以进化论的方式从人的心灵发展相对于其身体发展的不适应性去引申出罪的问题。在里敕尔学派中,罪也没有得到充分的说明,因为罪是作为人的自我性质与他的自然基础之间的斗争这种相似的方式来描述的。对里敕尔学派来说,拯救是特别的罪的赦免,但不是转变,因为圣灵呈现在人之中并转变人的观念离里敕尔学派思想是非常远的。所以这个概括对我们讨论的主要神学家来说是真实的,但对调解的神学家则不是真实的,有些调解的神学家我们讲得很简略。有一个在罪的问题上很重要的神学家我略而未讲。他就是缪勒(Julius Muller, 1801—1878)。他得到一个绰号叫罪的缪勒(sin-Muller),因为他写了大量的经典著作论述罪的问题,特别是从谢林的哲学出发去论述它。^①当然,在我们讲到存在主义哲学家和神学家时,我们说明了他们对人的异化的处境的把握。克尔凯郭尔特别讨论了这方面的问题。他的观点是罪预定它自身,他从无知到有罪的转移和从有病到死的概念全都涉及罪的实在性的深刻方面。在调解的神学家中,有一种了解罪的深层次问题的强烈传统,这比施莱尔马赫和里敕尔两人均深刻得多。

6 特洛尔奇

527 下面只有一讲了,我们要限制于讲四个主题。第一个是特洛尔奇的思

^① *The Christian Doctrine of Sin*(《基督教罪的学说》), William Urwick 英译, Edinburgh, T. & T. Clark, 1868。

想,他是我以前在柏林大学的同事,我认为他以特殊的方式成为了我的老师之一,虽然我没有听过他的课。第二,我想讲一下德国宗教社会主义的基础。第三,讲巴特的神学。第四,讲存在主义的基本思想。

我首先讲作为宗教哲学家的特洛尔奇。他研究的主要问题是宗教的人的精神环境或在人的心灵结构中的意义。在这里,特洛尔奇追随康德,接受他的三大批判,但他说,不仅有康德在《纯粹理性批判》中所阐明的先天的理论理性,即人的范畴结构;不仅有康德在《实践理性批判》中所阐明的道德理性规律;也不仅有康德在《判断力批判》中阐明的美学原理,而且有一种先天的宗教心灵。这意味着有某种属于人的心灵本身的结构的东西,从这个心灵中产生宗教信仰。从本质上说,它是呈现出来的,虽然它总是潜在地与其他三个结构相同的。它是否现实化于时空之中是另一个问题,但是如果它现实化地表现出来,它就与其他三种结构一样具有特殊的确定性。它是 a priori(先天的)。说它是先天的,并不意味着它可以被了解为在时间中的,恰如一切康德所说的范畴是很清楚地存在于新生婴儿的意识之中。这不是“先天的”所意味着的东西。它所意味着的是,如果某个人有人的特征,如果他有人的心灵或人的理性结构,那么,这些范畴在经验的影响下就发展成为认识。这是特洛尔奇在说到先天的宗教信仰时所企图说明的。我将指出,在这一点上,他是站在中世纪的方济各—奥古斯丁学派的伟大传统之中的。我不能了解如果没有在人的心理结构中发现无限东西与有限东西互相交会或互相内在,我们如何能对宗教做一哲学的理解。

在他的著作《基督教的绝对性》(*The Absoluteness of Christianity*)^①中,特洛尔奇批评了哈纳克的名著《什么是基督教?》。他问道:什么是基督教的本质?我们从哪里去了解这个本质?它是基督教的古典时期、使徒时期的本质吗?它是从一切时期抽象出来,即用亚里士多德的从一切具体实在中抽象出它的本质的方法吗?在各种情况下,我们均遇到了不可能的情况,因为在历史上根本没有这样的本质。历史是对未来开放的。如果一个人需要讲到一个本质,则这个人只能通过预见整个未来才能做到,这是不可能的。由于这一理由,他否认有发现本质的可能性。

^① Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte(《基督教的绝对性和宗教史》),Tübingen,J. C. B. Mohr,1929。

特洛尔奇不仅是历史学家；他也是带有伟大的历史感的人。我记得当他发表一篇新教主义与现代世界关系的论文时所引起的激动。^① 在这篇论文中他讲到早期新教主义的中世纪特征，并批评新教主义结束了中世纪世界的观点。他企图说明早期基督教新教神学有一切中世纪的特点。他认为中世纪走向终结只是在启蒙运动开始以后的事。当然，这是我通常称为自由主义的新教的基本观点。

特洛尔奇的历史哲学植基于以否定态度对待他所说的“历史主义”（historism），或者用英语的概念，可以称它为“历史化主义”（historicism），无论如何，它是一种以相对主义对待历史的态度。从历史化主义来说，历史只是对过去事件的观察。它不是参加进历史之中的态度，也不是决定什么是历史过程中起决定性作用的东西。在 19 世纪末叶，在历史化主义的影响下，历史充其量只是一个供人们以超然的态度去观察的有趣主题。我也认识一些人，他们把这种超然的态度带进 20 世纪，并在这方面继续做历史化主义者。现在特洛尔奇企图以一个有趣的理论建构去克服这种观点。他提出问题说：什么是历史的目的？历史向什么地方发展？这个目的将决定历史的意义。但是他否认知道历史目的或给予历史以目的的可能性。他说，
529 我们只能说到我们生活于其中的具体历史结构。这的确是一个超越历史化主义的进步。他不仅是一位观察者；他也想改造历史。但他是以有限的方式去做这件事。他说，我们的任务是留心历史的直接的下一阶段，他称这一阶段为欧罗巴主义（Europeanism）。这与我们今天所称的西方世界刚好相合。当然他也把美国包括在内。他没有用我们的“西方世界”这个用语，因为在那个时候东方与西方的斗争还没有开始。欧罗巴主义是基督教的、犹太教的、希腊的、罗马的、日耳曼的因素的结合体。基督教是欧罗巴主义的宗教，它属于西方世界。因此，传教不能有转变东方世界人们的信仰的意图。但是作为代替物，他主张支持各大宗教之间的互相渗透。他是一个以自由主义神学为指导的特殊传教团体的主席。作为这个团体的主席，他提出了他的传教概念，即是说各种文化与各种宗教的相互交流。这意味着基

^① *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*（《新教主义与进步：新教主义与现代世界关系的一项历史研究》），W. Montgomery 编译，Boston, Beacon Press, 1958；译自 1911 年德文版的 *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der Modernen Welt*（《新教主义对现代世界形成的意义》）。

督教的绝对性的观念——不管这个有问题的观念意味着什么——必须加以抛弃。基督教将由于限制于西方文化、并认定它是欧罗巴主义的宗教而成为相对的宗教。基督教与西方文化相互从属。但是关于东方文化,所能企求的最佳结果是各宗教之间的相互交流。

我们想讨论的下一个问题是对神学最为重要的。过去的神学史通常是作为教条史或教会的教义说明史来讨论的。这在哈纳克那里也是这个情况。但是特洛尔奇受到韦伯(1864—1920)的影响。韦伯是一位伟大的社会学家,或许是19世纪德国的最伟大学者。因此,特洛尔奇提出问题:基督教会的社会教导是什么?^①这事实上是他的一本伟大著作的书名。难道我们不应当从教会的社会学说的观点出发去考察教义说明吗?或许,从这个观点出发,我们可以更好地了解这些教义说明,这样比离开教义的社会现实去研究宗教好得多。这种方法受到马克思主义的方法论原则的影响,但是,从一个方面,这种影响为韦伯自己对思想与社会现实的关系之解释所抵消。530 例如,韦伯企图说明加尔文主义对资本主义发展有巨大影响,其影响的方式在于资本主义的统治者由于加尔文伦理学所号召的个人内在世界的禁欲主义而得到他们的财富并经营他们的工厂。

因此,特洛尔奇的方法是双向的道路,一方面,一切教义的理解是基于社会条件,并且不能离开这些社会条件而得到理解。这是马克思主义的方面。但在另一方面,同样重要的观点是人们所习惯生活于其中的社会条件的方式又很大程度上依赖于他们的终极关怀,为他们的宗教信仰和伦理含义所决定。他在这个方式上与韦伯一道,企图为宗教史的解释找到一种新方法。

这些是研究特洛尔奇的要点。有如我告诉你们的,我已受到这些思想的深刻影响。但是有两方面,我已属于新一代。我们许多人不满意于特洛尔奇克服历史化主义的方式。我认为他本人还是在历史化主义的影响下。另外一点在于我们离开特洛尔奇而与存在主义相联系是同时发生的。特洛尔奇不完全地与这些存在主义思想接触。最后,他是从里敕尔学派出来的,而里敕尔学派是一种理性主义的存在主义。在企图克服这些特洛尔

^① *The Social Teachings of the Christian Churches* (《基督教会的社会教导》), Olive Wyon 英译, New York, The Macmillan Company, 1931。

奇的局限性时,我们总是感谢这种经常是对准许多基督教神学传统形式的极好的批判。他教导给我们一种自由,它超越里敕尔学派和自由主义神学的狭隘圣经主义的态度;尽管有其自由主义,但仍依赖于虔诚派的圣经主义因素。

7 宗教社会主义

531 宗教社会主义(religious socialism)可以被看成是一种克服特洛尔奇在反对历史化主义上的局限性的企图。我愿意花一些时间去追溯一下宗教社会主义基本理论的来源。这些来源的发展过程包括波墨、谢林、俄叶丁格,通常也包括在一方面既非正统派和基要派、另一方面也不是虔诚派的圣经实在主义的传统,这种传统超越教义上的路德主义,就在于它接近于社会和政治的现实。在这一发展过程中提出的基本思想到了我们的时代又变得非常重要了。因此,我们强调上帝是与世界相联系的,上帝不仅与个人和个人的内在生活相联系,也不仅与作为社会学实体的教会相联系。上帝与宇宙相联系,这个宇宙包括自然界、历史和个人。我还可以补充说一下,卡勒和施莱特尔也是在这个思想发展中的。他们强调上帝在教会之外活动的自由,这个教会包括正统派的或虔诚派的,均不能干预上帝的这种自由。他们也不受里敕尔的回避神学中的、宗教的道德改造理论的束缚。

有两个人的名字必须提到,这就是布伦哈尔德父子。父亲是约翰·布伦哈尔德(Johann Christoph Blumhardt, 1805—1880),儿子是克里斯多弗·布伦哈尔德(Christoph Blumhardt, 1842—1919)。父子两人均任牧师,儿子后来成为社会主义运动的政治领袖。父亲布伦哈尔德,有如他被称呼的,感到他自己是有能力消灭魔鬼势力的人。他在其符腾堡的巴德波尔(Bad Boll)教区实践他的医治社会疾患的抱负。他做这件事,是按照同观福音中所讲述的耶稣做这件事的办法,不是用大多是魔术的集中使用的信仰治疗,而是用圣灵的光照的力量。从这种经验中,他认识到上帝就是治疗的上帝,上帝与世界和现实的一切方面发生联系,而不仅停留于对人的灵魂做内在的转变,使人皈依上帝。

儿子布伦哈尔德把这些思想运用于社会现实。他特别重视上帝爱世界,而不仅是爱基督教徒。他反对在那个时候作为虔诚派路德主义的特征的、个人主义型的宗教所表现的自我中心主义。由于这一理由,他参加了从

19 世纪到 20 世纪之交很有力量的社会主义运动。他这样做是借助于对上帝之国的内在的历史的理解,但也没有放弃上帝之国的超越的实现,就像美国的社会福音神学所经常努力去做的那样。他可以说,那些不知道上帝的人所做的工作经常比教会中基督徒以上帝的名义所做的工作要多得多。

532

这些就是后来发展起来的宗教社会主义运动的思想。我记得我们在 1937 年的牛津会议(Oxford Conference)上也讲述过这种观点,这次会议是现代普世运动的重要会议之一。当时,我是包括一些东正教神学家和其他一些神学家的小会议的主席,我们的任务是阐明教会与社会主义和共产主义的关系。我们在相当惹人注目的条件下向大会提出了一个报告。在这个报告中,我们指出,上帝对教会说话时经常更直接地是从教会之外,通过那些是宗教和基督教的敌人,而不是在教会之内,通过那些教会的官方代表。我把这些与 19 世纪和 20 世纪的革命运动联系起来。这个报告差不多没有什么改动就为牛津会议所接受。虽然这是一个有重大意义的步骤,但它提出得太早了一点。在今天,如果全国教会联合会或世界教会联合会做出这样的说明,它会被倾听和理解,也可能为一些人所攻击。但是在那个时候这类说明先于现实情况如此之远,以致差不多全被忘记了。因此,由像布伦哈尔德这种人的经验和观点提出的对教会和社会关系的新理解,在大多数欧洲教会中都是像没有听见一样地被揭示出来的。宗教社会主义就是传布这种力量和观点的运动之一。

在这一方面,我们可以说一下关于教皇约翰二十三世(Pope John XXI-II)的事情。他能够批判教会,他自己的教会,并可以公开地宣称教会如何已变得与我们的时代的许多人没有关系了。他向我们说明,先知主义精神还未在罗马天主教中完全消亡,这种精神能批判先知所身处的宗教群体。它仍然在那里,并且会令人惊异地从等级制度的顶端发出呼吁,人们至少可以有这种希望。他已经做了的另一件事,是尽可能影响在教会之外的人们,不仅是到达在罗马天主教会之外的“分离开去的兄弟”,而且达到那些世俗的人,甚至达到那些与教会和与基督教为敌的人。在我自己过去的宗教社会主义经历的基础上,我感到对他有亲切之感。他赞成先知的对真理开放的自我批评,这在教会中已经被忘记了。这种自我批评精神在当代则由世俗的和反宗教的运动提出来反对教会。

533

宗教社会主义运动的直接先驱是瑞士的古特尔(Hermann Kutter,

1869—1931)和拉加兹(Leonhard Ragaz, 1868—1945)。你将从巴特的各种传记中找到关于他们的记载。他们两人均以基督教的名义为正义与和平而斗争。古特尔是更为先知型的,而拉加兹则更多地参与政治活动。重要的是要记住,巴特在他与宗教社会主义等类的运动完全决裂之前,他曾经是宗教社会主义运动的一份子。在第一次世界大战之后,我们企图在德国建立一种特殊的宗教社会主义,它要求估计到德国的特殊历史情况。1919年,德国发生了革命,这个国家分裂为工人运动和传统教会。传统教会实际上全是路德派,只是在西部有一些加尔文派的影响。在第一次世界大战之后,我们所面临的问题是如何克服在路德派的超越主义与在社会主义团体中的世俗乌托邦主义之间的分裂。路德派的思想认为世界以某种方式为魔鬼所掌握,在这里的唯一平衡力量是国家的权威。因此,革命运动完全被否定了,以上帝的名义转变社会的思想在德国路德派的传统中得不到反映。世俗思想则认为革命很近了。革命的到来是科学计算的问题,它甚至不要求有更多的政治活动。这种世俗思想没有超越的东西在里面,却仅仅相信如果社会主义成功了,一切人的问题都解决了。这些就是宗教社会主义在其中运动的两极。我们对当时形势的回答可以用几个概念为代表。第一个是“魔性的”(demonic)这个概念,我们的解释是指在个人与社会团体中的恶的魔性结构。当我们在20年代初期首先使用魔性的这个概念时,除了⁵³⁴在历史书中与各种对鬼魔的迷信信仰相联系以外,没有人听到过它。我们用“魔性的”这个词去描述破坏的结构,它战胜了创造的因素。这个概念的经验基础是对个人中的强制力量的心理学描述与马克思主义分析资产阶社会中提出的社会学描述。社会结构同时是创造性的,又是破坏性的。

然后,我们用“凯洛斯”(kairos)这个概念,当魔性的力量被认识到、并受到反抗时,就发生了永恒的东西进入历史,“凯洛斯”的意思是时间,恰当的时间,质的时间,与“前后的时间”(chronos)相反,这个词是时钟上的时间,数量的时间。“凯洛斯”这个观念是《圣经》上的观念,特别是与《圣经》中的施洗约翰和耶稣的《圣经》信息和约翰的解释历史有联系。我们认为这个概念是两个极端之间的调和概念。凯洛斯反对路德的超越主义,它意味着永恒可以被打碎为时间段落,一个新的开始可以发生。凯洛斯也反对乌托邦主义,我们知道历史成功的片段性质。在摆脱鬼魔的东西的历史中

不能达到完全的目的。我们有时用《启示录》的千年王国来表达这个思想，即魔鬼的力量被排除一千年，但是他们没有被克服。他们将从他们地下的监狱中重新回来。这是高度神话学的，但也是深刻的。它说的魔鬼的东西可以在一个时间中被克服，一个特别的魔鬼结构可以被克服，但魔鬼的东西总是要回来的，恰如耶稣在个人的事例中所描写的那样，在一个魔鬼被赶出去之后，更多的魔鬼向他涌去。

第三个概念是“神律”的概念。我们认为，宗教社会主义的目的是达到社会的神律状态，神律超越自律。自律是空洞的批判概念。它超越他律。他律意味着权威主义和奴役。神律是在自律和他律中的真实的东西的结合。整个社会充满了精神的实体，不管自律的发展的自由，也不管圣灵体现它自身于其中的伟大传统。这是我们的回答。我发现在 20 世纪的欧洲，有些东西非常接近于神律，特别是由方济各和奥古斯丁学派在神学上所表达的思想。

不要误解我的意思！我们绝不是像浪漫主义者所说的中世纪是如此伟大的时代。人们在那时也和往常一样是恶的。但是在其社会结构中有神律的因素。整个生活集中在教区的大教堂中，整个日常生活在教区的大教堂中圣化了。这就是我用神律所意指的东西。如果你到欧洲去看这种神律的真正创造性的产物——不是我们在别的地方也有的伪哥德式的仿造物——那么，你就可以看见在这些小城镇中的整体的生活——像巴黎附近的夏特勒(Chartres)——是在以神的意志统治的垂直方式下面安排好了的，一切趋向于终极的东西。

宗教社会主义运动绝不是追求较高的工资的运动，虽然在这方面要做一些事情。这是难以置信的开拓的环境。但它企图以新形式重建神对人的改造。在这一方面，我将说，这个环境从 1920 年以来没有改变。这同样的问题也存在于美国，不是在相同的社会结构中，而是在同样的精神结构中。仍然没有神对人的改造，没有神律的文化。

当宗教民族主义在纳粹运动的环境中兴起时，它在开始时使用一些宗教社会主义的概念，以便把有限的现实提升到在德国宗教上可以接受的终极。在希特勒执政的最初几年——当仍然可能理智地进行斗争时——我必须反抗这种对我们用于不同目的的概念的误用。如果我们有时间，我也想讲一下宗教和平主义(religious pacifism)和美国的福音运动。在我