



华东师范大学出版社六点分社 策划

三极彝训，其书曰经。经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。

——刘勰《文心雕龙·宗经第三》

圣经都是上帝所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的。

——《提摩太后书》3:16

圣经图书馆

The Biblical Library

主编

Chief Editors

杨克勤 梁慧

K. K. Yeo, Hui Liang

学术顾问委员 (以中文姓氏笔划为序)

Academic Advisory Board (in the order of the number of strokes in Chinese surnames)

贝尔 (美国海涵学会) David Baer (Overseas Council, USA)

朱厄特 (德国海德堡大学) Robert Jewett (University of Heidelberg, Germany)

刘小枫 (中国人民大学) Liu Xiaofeng (Renmin University of China, PRC)

克拉兹 (德国哥廷根大学) Reinhard Gregor Kratz (University of Göttingen, Germany)

克莱因 (以色列巴伊兰大学) Jacob Klein (Bar-Ilan University, Israel)

麦格拉思 (英国牛津大学) Alister McGrath (Oxford University, UK)

帕特 (美国范德比特大学) Daniel Patte (Vanderbilt University, USA)

佩杜 (美国布莱特神学院) Leo G. Perdue (Brite Divinity School, USA)

罗宾斯 (美国爱默瑞大学) Vernon Robbins (Emory University, USA)

卓新平 (中国社会科学院) Zhuo Xinping (Chinese Academy of Social Sciences, PRC)

杨慧林 (中国人民大学) Yang Huilin (Renmin University of China, PRC)

赵敦华 (中国北京大学) Zhao Dunhua (Beijing University, PRC)

柯林斯 (美国耶鲁神学院) John J. Collins (Yale Divinity School, USA)

威瑟林顿 (美国阿斯伯里神学院) Ben Witherington III (Asbury Seminary, USA)

格斯滕伯格 (德国马堡大学) Erhard S. Gerstenberger (University of Marburg, Germany)

朗曼 (美国威斯蒙特学院) Tremper Longman (Westmont College, USA)

萨肯菲尔德 (美国普林斯顿神学院) K.D. Sakenfeld (Princeton Theological Seminary, USA)

温特 (澳大利亚麦考瑞大学) Bruce Winter (Macquarie University, Australia)

奥登 (美国德鲁大学) Thomas C. Oden (Drew University, USA)

圣经图书馆

主编：杨克勤 梁慧

缘起

自西学入华以来，中国文教体制分崩离析，中国学人一直无法回避的问题：西方文明如何轻而易举割断我们的学统，终止了我们的道统。中西之争的题域一直困扰着我们。其实，中西文化各有其哲学思想、伦理道德及宗教文化之渊源，而这些渊源无不以古雅圣贤经书为开端和基石，形成经典。所谓“经典”，系指一种影响悠久文明形态走向的文本源头，蕴涵先知圣贤的智慧，其历经时间的长久考验，仍然能作用于今天的世界共同体与文本进行生命交汇，具有孕育一种重植根基、重温知新、重现思想的能力。刘勰《文心雕龙》道：“三极彝训，其书曰经。经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。”（宗经第三）“经典”的魅力在于它隐含宇宙秩序的永恒原则，背负磅礴的天理及诚意，其理想和认知超越了所起源的历史人文环境，构筑了现代社会、经济和文教体制的重要基础。因此，倡导以经典为基础和以文本为依据的主要目的：一，避免对古文化“道听途说”或“皮相论据”；二，以治经方法回归原典，重拾学统学理，从中取得借镜，在与圣贤的席谈中，寻索真知灼见，破解“中西之争”之伪；三，回归经典意味当下，我们要从“中西之争”的题域回归“古今之争”的视域，进而通达“古今之变”。

西方文明的最重要基石之一是圣经。本丛书“圣经图书馆”以希伯来和基督宗教正典文本为经，以人心并大道的普世共通性为纬，勾勒整全西方文明的基础图景，诚如宋儒陆象山云：“东海有圣人出焉，此心同也，此理同也。西海有圣人出焉，此心同也，此理同也。”（《象山先生行状》）虽然这些经典的思想源流、历史演进和影响主要在西方，但希伯来

和基督教智慧发源于古代西亚，不是西方文明的专利品，而是人类的精神珍宝和学术宝库，故使徒保罗写道：“圣经都是上帝所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的。”（《提摩太后书》3:16）

本丛书“圣经图书馆”旨在引介、注疏、移译和诠释各部经书，积累西方经学史的重要文献，改变我国西学研究长期偏重哲学论著、忽略宗教经典注疏的偏颇，以期对西方文明有整全而深入的理解。且在此基础上，鼓励、催生与中国文化的碰撞、对话和汇通。对“经典”的述作，旨在传承、固守、辨析一种文明形态的思想光谱，垒砌一种文明发展的基石。

“圣经图书馆”以“文史哲”为进路，旨在消弭“文史哲”的分割，此乃是中西方共通的古典治学之道。其中，以“文”为基础，即对文本的字、句、文法的分析和理解，包括训诂和修辞（或辩说）两大部分。古拉比及古希罗学人注重解经学和修辞学，中国先人自有类似注疏治学传统，讲究从“小学”进至“大学”。“小学”以字词训诂、文言语法和音韵为主，通晓字义和句义后，进入“大学”，在天地宇宙的视域中体认求索修身治国之道。以儒家为例，传统中国的“大学”建立在对德的自觉体认之上，天道统摄人道，“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”（《大学·明明德篇》）。而西方的“大学”则以哲学为主，亚里士多德以神学为第一哲学，后来的基督教神学基本认同了这一看法，把“文史哲”的方法转换为以圣经文本为主，继而遍寻史料史实，再以系统神学或神哲学为至真。

“圣经图书馆”规划出版研经工具书、参考书和注经书，旁涉文化背景探讨、史料整理和思想梳理，同时鼓励圣经跨文化解读方面的翻译和原创著作，以此裨益汉语及全球学界。在“置身区域，迈向环球”的大趋势下，“圣经图书馆”的撰述编译工作由国内外学者承担，并邀请国际圣经学界资深学术顾问，发轫并共臻经典编撰这一学术事业。

二〇〇九年九月九日

目 录

中译本导言(韩大辉) / 1

序言 / 1

第一部分 今日的上帝问题

第一章 上帝:一个难题 / 3

一 这一难题的传统阐述 / 3

二 这一难题的当代阐述 / 10

三 这一难题的神学阐述 / 19

第二章 对上帝的否定 / 24

一 近代自主性 / 24

二 自然的自主性 / 32

三 人的自主性 / 42

第三章 神学的困境 / 75

- 一 传统的护教立场 / 78
- 二 对话的新姿态 / 83
- 三 基督教与无神论之间的辩证关系 / 97

第四章 上帝经验与上帝知识 / 109

- 一 自然神学的问题与关怀 / 109
- 二 上帝经验 / 126
- 三 人类语言中的上帝 / 137
- 四 上帝知识 / 156

第五章 信仰中的上帝知识 / 182

- 一 上帝的启示 / 182
- 二 上帝的隐匿性 / 193

第二部分 耶稣基督的上帝之信息

第一章 上帝:全能的父 / 205

- 一 全能父上帝的问题 / 205
- 二 基督教关于父上帝的信息 / 211
- 三 关于上帝本质的神学定义 / 225

第二章 耶稣基督:上帝的儿子 / 239

- 一 拯救的问题:上帝问题的出发点 / 239

- 二 耶稣基督的拯救宣讲 / 247
- 三 耶稣基督圣子身份的神学解释 / 277

第三章 圣灵:主和生命赋予者 / 297

- 一 当今圣灵神学的问题与紧迫性 / 297
- 二 基督教关于上帝赋予生命者圣灵的信息 / 300
- 三 圣灵神学 / 320

第三部分 上帝的三一奥秘

第一章 三一论的确立 / 345

- 一 宗教史和哲学的准备 / 345
- 二 启示神学中的基础 / 353
- 三 教义史和神学史的发展 / 372

第二章 三一论的阐述 / 392

- 一 出发点 / 392
- 二 三一论的基本概念 / 411
- 三 三一论的系统理解 / 432

略语表 / 469

人名索引 / 471

主题索引 / 486

译后记 / 516

中译本导言

韩大辉

本人多年前便有机会接触卡斯培的作品,当时已觉得他不但博学,而且综合能力极高,本书就是一个鲜明的例子。环绕有关上帝的问题,作者从不同的层面切入,采用很多资料,但能有条不紊地将传统有神论的见解及当代无神论的挑战列出,然后找出一条思路,尝试答复上帝的问题,并认为只有耶稣基督所宣讲的上帝,才是众答案中最完善和彻底的。

一 卡斯培简短生平

卡斯培生于 1933 年 3 月 5 日德国的海登海姆(Heidenheim),于 1957 年晋铎,在本堂工作一年后,便开始了求学进修之旅,后在图宾根大学(Universität Tübingen)获得博士学位。卡斯培求学期间曾跟随当时学者舍夫奇克(Leo Scheffczyk)神

父当研究员。这是一位资深博学的神学家、宗座神学院院士(Pontificia Academia Theologica),后来因其卓越的学术成就被擢升为枢机。卡斯培也曾跟随孔汉思(Hans Küng)做研究员,这位神学家任教图宾根大学天主教神学系,后来他对教宗不能错和避孕的问题上,与教会的意见不一,并公开提出异议,闻名于世,最后由德国地方主教团宣称他的教导已偏离天主教神学家的身份。由此可见,在卡斯培的学术生涯中,对各种不同的见解相当开放。

卡斯培先后在明斯特大学(Universität Münster)教授信理神学6年,后来转到图宾根大学任教同样的神学科目,有20年之久,亦曾在美国华盛顿天主教大学任客座教授,并先后在此大学、圣玛利修院及大学获荣誉博士学位。他的著作甚为丰富。

于1979年,他是极少数的天主教神学家中的一位,坐席世界基督徒议会中的信仰与圣秩委员会。这是在基督教会各宗派中最全面和广泛的神学论坛。1987年,他被祝圣为主教,管理罗滕堡—斯图加特(Rottenburg-Stuttgart)教区。

1994年,他被委任为路德及天主教的合一委员会的共同主席,以及宗座基督徒合一部的秘书,并于2001年被任命为该部部长,又是与犹太人宗教关系委员会的主席。

二 上帝的问题

人有不同的存在方式,其中最重要的一种是“问”,不论是“发问”或者“被问”。人似乎在这些处境中,找出或深化人生意义。孔夫子也通过“每事问”而虚心求学。

不论中外古今,人在求知欲的推动下,不期然会让神的问题很自然地冒升上来。在日常经验中,人会问:何以有甲,因为有乙,何以有乙,因为有丙……这一连串“何以和因为”总不能漫无

止境而必须停在最后不再“何以”的“因为”上,那就是神。

这是有争议的,无神论者认为人在“何以和因为”一连串的问题之后,并无需要找一个勾将之整串挂起,因为这个勾是所谓“最后因”,于发问的人离得太远,根本是“遥不可及”,不论称它“盘古”、“力量”或“巧合”,都没有所谓,但总不能将这个勾视为敬拜的对象,更谈不上人对这个所谓“最后因”要负上任何伦理责任。

尽管如此,神究竟存在吗?他于我何干?此类问题总有其适切性,因为它最终涉及自己的存在意义。虽然人要追求实在的答案,但往往公有公理,婆有婆理,难以定论。可是,卡斯培作为信徒,在面对无神论时,不想各有各说便罢,很想建立一个适切的交流与讨论,而且不必在开始讨论时,先搁置自己的信仰,就好象假装不信神的存在,然后再进行意见的交换。

作者一开始便坦然承认,神确实存在,而且是所有问题的最终答案。可是,作者认为神愿意与人一起面对因着信神之后而冒出来的一切问题。对现代有神和无神的讨论,作者的立场是:唯一的答案只能是耶稣基督的天主,三位一体的天主。当然,作者企图通过与无神论者的交谈,才将其确立,亦即要解答无神论的设难和摆脱有神论的含糊,最后还将之纳入整合的神学语法,这立场才显得更有说服力。

为达成此目的,作者不断思量治学的方法,他从教父(Fathers of the Church)^①的研究中,找到灵感,与其说他学到初世纪的传统,毋宁说他悟出教父当年面对文化挑战时所持的勇气

① 在最初的世纪,基督徒称教会的精神领袖为教父,他们本人有卓越的圣德和丰富的著作,致力维护正统的教义,为教会所公认,属教会早期的人物。教父时代(Patristic Period)是由第2世纪开始。一般学者认为西方最后一位教父是塞维利亚的圣依希道(St. Isidore of Seville, 约560—636),而东方的则是圣若望达玛森(St. John of Damascus, 约675—749)。大部分的教父都是主教,很多都是当时的学者,透过宣讲、著作、管理、举行圣事,渐渐建立礼仪、伦理、生活及讲授教理的模式,很小心地将自宗徒承接下来的传给下一代,同时也开辟了做神学的领域。

和创意。由此,作者进行自我批判的思辨,不断将之净化和更新。此举为建立真正神学的思维,其成败系乎三个因素:一是忠于教会的宣信(confession of faith),因为教会笃信和持守耶稣基督的宣讲;二是坚持科学求知的严谨性,因为马虎的立论总不能服人,也不相称于自己所作的信仰选择;三是向时代的开放,因为教会所信奉的真理必会迎合人生。其实,这三点也离不开图宾根的治学传统,本书亦赖以产生。

作者引用奥古斯丁的话:“如果我的读者完全分享我的信念,让他与我同行;如果他分享我的疑惑,让他与我一起探索;如果他自觉在错谬中,让他返回我这里;如果他发现我陷入迷误,让他呼唤我回归正途。让我们以这种方式沿着仁爱之路朝向他〔天主〕,如《圣咏》所描述的‘永不停息地追寻他的圣颜’(咏104:4)”(《论三位一体》,卷一,第3章)。

本书共分三个部分。第一部分探讨神的问题,第二部分谈耶稣基督的天主观,第三部分论述三位一体的奥迹。

上帝的问题可从教会传统、当代和神学的角度阐述。作者从教会信仰切入,并引用信经^①第一句话:“我信唯一的天主。”

① 谁说“我信”,就是说“我誓守我们所相信的”。信仰的共融要求一种标准的信仰语言,把所有信徒团结在同一的信仰宣认内。在起初,宗徒时代的教会,就采用一些简短而标准的条文表达并传授自己的信仰。其后教会也很快地把自己信仰的主要内容,编成条目分明且有系统的纲要,特别给洗礼的候选人使用。这些信仰的撮要称为“信仰的宣认”,因为它们总结了基督徒所宣认的信仰。它们也称为“我信”(Credo),因为“我信”是这些撮要的第一个字。它们也称为“信经”(Symbolum fidei)。首次的“信仰宣认”是在领洗时举行。“信经”最初是洗礼时所用的信经。因为洗礼是“因父及子及圣神之名”(玛28:19)而施行的,在领洗时所宣认的信仰真理,是根据它们与天主圣三的关系而编排的。因此,信经分为三部分:“第一部分论述天主圣父及其奇妙化工;第二部分论述耶稣基督及救赎奥迹;第三部分论述我们圣化的本原——圣神。这些就是我们(洗礼)印记的三章。”参看《天主教教理》(香港:公教真理学会,1996)。

这宣信成为信者人生观的基础，一切问题都关乎到这个天主教上。人能解决问题，因为天主赐予人力量，人若不能解决问题，可能连天主也要被卷入问题中成为可被置疑的，甚或可被搁置的。当人对天主的宣信不能摆脱疑虑时，便要面对之，其中一个方法便是追求更深切的了解(*fides quaerens intellectum*)。这就是所谓神学，而神学的阐述是以科学的推敲，追求对信仰的了解，但绝不将信仰抛弃，也不将天主的隐秘性搁置。神学要维护天主的超越性，而且只有这样才可维护人的自主和自由及其牵涉的权利。不过，这样的神学尚须应对当代无神论的盘诘。

当代无神论的阐述受到世俗化(*secularization*)的影响。人们高唱自由，不容任何事物，包括神在内，去干预或威胁自己的“自主”。“世俗化”的追求在于从人的生活中，将“神圣”或关乎宗教的事物隔离甚至杜绝，以复兴人的绝对的自主性。为此，人须积极地否定神的绝对性，不可让神再关乎到自己生活上，更毋须将自己的生活关乎到神的层次，此为保障人的自主性。

无神论可说是现代才兴起的，因为自古代起，一般人都相信神。后来宗教渐渐式微，继而受到笛卡尔的“我思，故我在”的影响，人愈来愈着重自己作为独立主体的无上价值，并以此作为人性尊严的基础，这种自主的意识渐渐使神愈来愈不重要。

这种思维引发不同类型的无神论，有些认为科学足以对自然提出答案而无须牵涉到神；有些从人的认知论拒绝一切建基于传统形上学的自然神学；更有些从人文、政治、经济、历史、心理、人际关系等角度解释一切“宗教经验”无非是对超越的追求，而否认神有任何超然地位，渐渐“无神的假说”较诸有神的更为有意义。尼采所言“上帝死了”，恰好表达现代思维的路程，从有神到无神。

为此，面对无神论的挑战，尤其那大众的实践上无神论，神学感到身陷囹圄。新教的神学家企图寻求突破，提出“唯一信

仰”，因为从理性悟出来的神的论据，只会增强无神论的合理性。一些新教徒在神学方面以辩证的模式，对正反论调，进行综合，甚至指出真正认识神的切入点竟是无神论，因为不信神就是不接受与己无关和贬抑人性尊严的神，就此来说，无神论反而是一个净化神学的机会，使之开发一个真正接受上帝启示的空间，无须纠缠在自然神学的论据上。

天主教在梵二(梵蒂冈第二届大公会议,1962—1965年)之后,对无神论在态度上有所改变,从敌对到交谈。梵二也明认,人的自然理性固然肯定到神的存在和属性,但须由人的经验中,予以统整,其中最重要的课题关乎人性尊严。天主教再确定耶稣基督的天主并不抹杀人的尊严,反而为之提供超越的基础和实现。梵二重新肯定,人性尊严虽属人类学的探讨,但得由基督学加以统整,因为人的奥迹须通过基督的奥迹才得以明朗。这意味着探讨神的问题,有赖信仰和理性、神学和哲学、自然神学和启示神学相辅相成的合作。

作者进一步指出,对神的接受有赖“经验”和“了解”。回顾无神论之所以兴起,乃因教会的训导难以服人,用词往往令人费解,这显示人们了解信仰的先决条件有所欠缺,其中一个为信仰的能力已遭世俗化削弱。此外,人的自然理性对神所作的肯定虽有其价值,但受制形上范畴,其所推论出来的神,是如此抽象,以至对今日讲究感官经验的人来说,此神已被推到高不可攀的地步,故此自然神学于了解信仰的作用不大。天主教虽然认为启示的可信性合乎人的自然理性,但那自然理性须由信仰加以整合后才更能洞悉启示的内容。这种宗教经验是颇长的旅程,非一蹴即至,但最终引人到达奥迹的门前,那里有赖信德的勇气,人才可探首其内。

提到宗教经验,尚有语言的问题。作者认为语言本身具有指向超越感官经验的存有的动力,例如:可通过类比的方式有意

义地表达人对神的体验。再者,追求对神的了解仍属人的自由选择,是宗教经验的核心,此经验也牵动其他的体验,诸如:人面对外在的自然世界、内在的精神活动、人类历史的进程、自身存在的意义等所进行的种种探索,并能对未实现的希望激发一种期盼。

宗教经验及其语言的局限,更突显神的超越,人在信德中才能有所了悟,尽管不是全面的了悟。人虽然是有限的存有,不能完全掌握什么是无限,但对无限却有一种直觉,例如:从所经历的一串串时间,人就直觉地意会到无限和永恒。但若积极表达这无限,总感到无能为力,除非这无限自行向人显露出来。教会肯定三位一体的天主,并非从悟性,而是从耶稣基督的启示得悉。为此,有关天主的知识,神学视启示为最重要的源头。启示发生于人类历史中,在历史上的耶稣身上得以圆满,亦即天主在人的经验中披露自己,而在这些披露的经验中,天主仍持守其神秘的特性,并要求人以信德的服从接受他。天主虽自我披露,但神学的表述总会短了一截。神学虽可指出奥迹之所在,但并不规范奥迹,“言虽有限、意则无穷”正是神学的特色。

三 耶稣基督的见证

毋庸置疑,耶稣基督在历史上使很多人归顺他。他创立了教会,以延续其使命,宣讲福音。教会信经的第一句话:“我信唯一的天主,全能的圣父”,总结耶稣所显示的天主是“父”。《旧约圣经》以父亲描绘神,表示神是衍生万物的源头和主宰,意味着神的大能、慈悲、尊贵、父爱,而人对此神的归属,就是成为他的子女。耶稣更进一步提到天主是“我的父”和“你们的父”,这表示耶稣身为父的永远的唯一独生子,固然与父有独特的关系,有别于《旧约》的意义,同时也将父揭示给我们,说明父以爱唯一独

生子的大爱来爱我们。在后期西方神学的发展中,神的本质在形上学的范畴中,渐渐被描绘为绝对、纯粹现实的存有。自然科学虽将天主演绎为“绝对的存有”,但教会仍持守耶稣所宣示的“天主就是爱”。

教会的信经也提到:“我信父的独生子耶稣基督。”作者从救赎作出发点探讨天主的问题。他用颇长的篇幅引用《圣经》、教父和教会训导、神学的诠释,以圣子和救世主的身份描绘耶稣,最后特别从基督的十字架看他所启示的天主。十字架是天主显示伟大的爱情之处,他虚空自己,降生成人,走进人的历史,甘愿身处在软弱中,自由地选择受苦受难,无条件地为爱而自我牺牲,此为彰显天主本身是爱,既爱得自由,也享有自由的爱。十字架的事件成为了解天主圣三的切入点。圣子的降生和救赎来自圣父的意愿,表白了完全接受父无穷无尽的交付,父和子的互爱就是圣神。天主充满慈悲,他的爱超越软弱、痛苦和死亡,即使现时仍有痛苦和死亡,但其内在意义已转化为得救的希望。基督的事件,充满末世的幅度,使救恩处于“已经确定”但“尚未圆满”的状态中。圆满之日,亦是基督第二次再来之时,而直到那“时刻”,圣神有特别的作工。

信经又说:“我信圣神、主及赋予生命者。”今日价值多元和凌散的社会,物欲横流,属灵生活衰落,尤应提倡圣神可赋予生命意义和统一的功能,以复兴人文精神的生活。作者针对这课题,同样引用《圣经》、教父、教会训导、东西方不同的神学,陈述了一个精简结实的圣神论,圣神的显露正反映天主的本质,那就是天主内在自我交流的爱,这爱通过创造和救赎工程流入了世界,并以人作为倾注的对象;因此,在圣神内,我们满全创造的目的,得到基督的救赎,成为天主的子女,天主在我们内,我们在天主内。最后,作者指出圣神论的反省仍有待改善,为更能融合东西方的传统,更净化神学的思维,更贯通末日的意识。

四 天主的三位一体的奥迹和教会的宣信

天主三位一体的奥迹属于整个教会的信仰核心,由耶稣基督以其生命启示出来。他启示给人的天主,只有一个,但同时包含圣父、圣子和圣神三位。这启示的真理从起初便被教会认定为信仰的根基,这可从教会的宣讲、洗礼的宣信、教理的讲授和信众的礼仪和祈祷中看出来。在传递这真理时,教会一面要深入了解自己所相信的,一面为保护它免受各种错误扭曲,教会设法用更明确的格式去表达。显而易见,以信条形式说明此奥迹,绝非易事。这正是早期的大公会议的努力。为制定天主圣三的教义,教会不得不借助一些来自哲学的概念,诸如“实体”(substance)、“位格”(person)和“关系”(relation)等。虽然这些是当时教外文化的名词,但一经教会采用,便成了表达天主奥迹的专有名词,而要尽量摆脱固有的哲学意义,企图不受某种哲学的束缚,同时又能用人间的话语,将天主圣三的道理,以特定的格式展示出来。就此而论,哲学的反省发挥所谓“婢女”功能,辅助神学表白天主的奥迹。

现代所兴起的无神论,固然推翻神存在的论据,否认自然理性(即没有启示照明的理性)能有效地建立神存在的论据,而且由此种论据所述之神,太过抽象、笼统和模糊,遥不可及,使人无从将神和每日的生活统整起来。可是耶稣基督所启示的天主则截然不同,这三位一体的天主并非靠自然理性而得悉,乃靠耶稣的启示,他的启示是可靠的,因为是以他自己的死亡和复活作见证,尽管这启示需要人以信德去接受。

从天主内在生命而论,耶稣所宣讲的天主是“父”,不仅因为父是万有之源,重要的是父之所以为父,乃因与其独生“子”的永远的关系,同样“子”正因此关系而永远是父的独生子。自永远,

甚至降生后,子没有一刻停止过是子,为此子与父不分先后,都是“同性同体”(consubstantialis);同样圣神自永远便“发自”父和子(*ex patre filioque procedit*),亦即是父和子的爱。尽管圣经中“和子”(filioque)是西方教会后加的,且受东方教会谴责,但其解释是合理的。凡父所有的(即那无穷无尽的爱),除了父的身份外,都在那永远的生育中,交给了子,而子从父领受一切的爱,包括那自永远生发圣神的“嘘气”(spiratio),这里没有两个而是同一个嘘气。就此而论,圣神乃发自父“和子”(filioque)。

另一方面耶稣所宣示的救恩与天主圣三息息相关。那受父派遣的子,降生成人,除了罪过之外,与人完全一样,他借着苦难和死亡,使人与天主和好,使凡相信基督的人都能得到永生。无论谁相信基督,乃因受到父的吸引和受到圣神的推动;无论谁光荣父,乃因透过子,在圣神内,才光荣父。

尽管无神论将天主连同三位一体的宣信一并瓦解,不过,同时也提供机会深化这信仰的了解。在深化的过程中,作者认为哲学的思维,大有帮助去澄清这教条的含意。

五 发人深省的课题:痛苦和爱

其实,在众多当代思潮提出的挑战中,最打击力的是“恶和痛苦”的问题。如果有神的话,怎会有这些缺陷?难道神非全能或非全善?的确,“恶”是最令人费解的哑谜,值得深思,本书没有予以正面回答。

这里我们在有限的篇幅稍作澄清。我们要分辨两种恶。当缺乏思想和自由的事物在宇宙演化过程中“巧合”地产生了混乱,这是“物质恶”,如瘟疫、地震等。可是当人以自己的自由意志制造错乱、痛苦和死亡,那是“伦理恶”,如滥害无辜、种族屠杀

等。其实,从人的“自由”我们可看得出神的“自我虚空”(self-emptying),意即神将主权下放,让人享有更大的自立性。可是当人行了恶事,神只是“容许”,故此是人须负直接行恶的责任,而非神。当然,若将“恶”解释为人直接意愿的“产物”,神只是在其“虚空”原则下而作出“容许”,这种看法颇为消极,欠说服力。可是,这“消极”看法正好点出,人所接触的“存在”就是“奥秘”,而“恶”也在其中衍生,不能将之化约为逻辑上的问与答。面对奥秘,理性不可硬绷绷地划出思想的框框将之禁锢,反而要继续摸索,甚至要借助信仰之光的照明,勇于进入奥秘的深处。

正如卡斯培面对无神论的挑战诉诸耶稣所宣讲的天主,那么我们可在天主圣三宣信的光照下对恶寻求更积极的了解。这天主的本质是爱,圣父对其圣子的爱是最伟大的爱,而这大爱就是圣神本身。圣子“虚空”自己,降生成人,取名耶稣。他的一生就是用尽全力,将所接受的大爱,完全倾注人世,耶稣固然像其他人要经历死亡,但他的死亡是包括很大的痛苦,甚至感受到天主的抛弃。为何要有如此大的痛苦?这里正是一个很大的奥秘,就是圣三的爱要将从恶和痛苦中结出善果。圣父于世界的爱如此之深,竟将自己的独生子交付给充满暴戾和罪恶的世界。圣子为光荣父,甘愿服从父的旨意,甚至死在十字架上,并在这极大的痛苦中,连同那些受极度痛苦、磨难和压迫的人,并在极低下的处境中,拥抱所有的人。圣父因此以圣神的德能使他获得复活的光荣,并由他通过圣神将此光荣分施众人。

当然我们仍可追问:难道天主不可“预定”一个没有“恶和痛苦”的世界,然后将之创造出来吗?这岂非更好?回答此问题会牵涉到天主绝对的自由,这完全是他的选择,究竟哪一个选择更好,并非人所能裁决。不过,天主的“预定”并非在于要有怎样的世界和人,而在于无论世界和人是怎样,他只能去爱,而且不得不爱,这是他的本质。这说明天主之所以爱人,并非因人的功

绩,而是完全因为天主的恩宠。人未曾有任何功绩时,天主已对之垂青,而施予预定的恩宠,恩宠绝非人靠自己的功绩或任何地位或权利而可享有的。

耶稣首先是享有这预定恩宠的最伟大的典范。他是降生的圣言,有天主性和人性,也有双重儿子的身份:因圣父在永远中的生育而享有天主子的身份,因童贞玛利亚在时间中的生育而享有人子的身份。虽然是两个身份,但只有一位,就是圣言、天主第二位。耶稣就人子的身份而论,是领受天主“预定”恩宠最卓越的例子。天主早就预定了,耶稣这个人要被提升到最尊高而无可复加的地步,因这预定之恩,耶稣成为默西亚、完美的受傅者,他领受圣神。为此,他的诞生意味着新的创造,他因圣神的大能而非靠男女的肉欲而降生,他来到世上和人完全一样却不受罪恶的污染,他的宣讲意味着天国的临在,因此邪魔被赶、盲的看见、聋的听见、哑的说话、病的痊愈等。他的复活意味圣神的降临,使人获享赋予生命的圣神,赦罪的圣神,重生的圣神。他被预定为新人,通过他,所有人奉召领受预定的恩宠:被选、重生、赦罪、更新、圣洁等。

教会对天主圣三的宣信乃基于耶稣本人,他的确在历史中经历死亡而复活,并发显给门徒,派他们做见证,将信仰传给我们。信仰的确不能排除所有疑虑,但接受信仰的人,绝不该忽视寻找可信的理由。人如果排除信仰,只会削弱自己寻找真理的潜力,但若向信仰开放,就有助建立可信的理由。

六 神学反省

卡斯培认为圣三论的反省,可提高人的意识而更能活出自己的信仰。他提到神的问题牵涉到整个现实中“一而多”的问题,而且在一而多之间还牵涉自由和爱,问题就更形复杂。“多”

若不能归“一”，只图混乱而非和谐，“一”若容不了“多”，只是专制而非慈爱。一体三位的天主永远是一，因为每个神性的一位（父、子、圣神）的本体就“是”爱，换言之，爱就是三位的一体，三位永远和谐地成为一体。然而人受造为个别和独立的人位，人与人之间合而为一的基础是爱，但人不是爱，而是“拥有”爱，且通过爱，才能“合而为一”，合了也能分，只有当人被决定性地提升到圣三的共融中，才可分享到天主的那种永恒而和谐的合一。人之所以存在，正是奉召走上这条路。

事实上，教友对天主圣三的宣信(confession)，并非一种“教导”而是投入圣三的“光荣颂”，那光荣颂在耶稣的大司祭祈祷中已显示出来(若 17:1)。在同样的祈祷中，耶稣也求父使众人“合而为一”。父是爱的自我交付的泉源，子从父领受这大爱，两者的爱的交流就是圣神。天主虽然有自由创造或不创造、造这个或那个世界，但那创造必然源于爱，因为天主按其本质不得不爱。这爱就成为整个救恩史的基础，圣子的降生正将救恩带到高峰，圣子从父领受的爱并非只为自己，而是虚空自己，借着圣神倾注于人世。为此，卡斯培肯定天主圣三既是救恩史的总结，并喻之为救恩史的“文法”，因为整个救恩史由父作源头，通过基督，在圣神内才得以完成。

最后，圣三的宣信也回应当代无神论。作者认为有些人因不满“有神论”的理据和表述，索性放弃对神的信仰，成为无神论或不可知论者。这种做法似乎有将洗澡水连同婴孩一起倒掉之嫌。

神究竟存在吗？他于人有意义吗？这是有神论及无神论争论的关键。耶稣基督的启示不但肯定单单有一个神存在，而且这个神就是爱，就是三位一体的天主，这爱由圣父主导，通过圣子，在圣神内，普及众人。教会认真地接受耶稣的启示，而形成教会的宣信。作者为深化这宣信的含义和加强其可信性，作出一

个系统的反省,他称之为神学性的神学(theological theology),用以替代过往的自然神学(natural theology)。因为自然神学已无法得到当代无神论者的接纳,再者其所着重的自然理性一方面不足达至启示的三位一体之神,另一方面其所论及的神为人也太遥远,难以在人生历史中产生真正的生活意义。

然而神学性的神学正面对无神论的挑战,提出接受天主的先决条件不光是理性,也包括信德,因为这神通过启示而自我揭示出来,最圆满的启示由耶稣完成,然后交托给教会,由教会珍而重之。当信徒从事研究教会的宣信时,正是进行神学的工作(信仰追求明了[*fides quaerens intellectum*])。无神论认为对神的宣认,会阻滞人的自主和提升,甚至贬抑人的尊严,但耶稣的见证并非如此。当我们了解天主圣三这信条时,反而更能照明人的奥迹,更肯定人的尊严和谋求人的开放和超越。神学的反省固然配备系统的方法及不同的哲学思维,但就探讨神的问题而论,须着重人学的幅度,因为人的超越有赖天主的爱,就深化圣三的宣认而论,则须强调基督学的幅度,因为人对圣三的洞悉有赖基督的启示。这样的神学反省才可推展到教会的牧养、信徒的灵修,并回应当代有关神的问题。

卡斯培认为人因其信仰要求而不得不决定自己的人生观。这话并不暗示信徒须有既定的哲学,比如亚里士多德哲学,然而确暗示信友可有权选择适合的哲学。所谓适合的哲学是指对整体的开放,使人接受教会信仰时,具有了解信仰的先决条件。其实,中国哲学也可提供了解信仰的先决条件,作者在本书中固然没有予以说明,但绝不排除其可能性。

七 翻译和交谈

从汉语翻译读本书的思想时,颇感艰涩。可是,三位一体的

奥迹,何尝不是难以言喻,然而这么难了解的事,却成为教会的核心。教会谨慎之敬礼圣三,以此为一切行动的泉源和高峰,并代代相传,广传于世,使众人最终能分享圣三的共融,教会之所以如此,正因为圣三的奥迹是耶稣身上活生生地展示出来,而耶稣是教会的创始人和元首。

无论如何,教会必须将圣三的奥迹,用语言表达出来,这促使神学家不断努力寻求更好信仰的表述,使“三位一体”之神的教义更能让人接受。就此表述的改善而论,主要的功劳该归功于哲学而非神学,因为哲学紧扣人生的问题,向权威的答案提出尖锐的挑战,甚至将之全盘推翻,与此同时,哲学却提供新的理念和词汇有助神学的反思和建构。由此看来,哲学于信仰的功能,成为一个吊诡,同时具有“瓦解”和“重构”的潜能,就像水一般,既能“覆舟”,又能“载舟”。

卡斯培是以“交谈”的态度写本书,在第一部分,他尝试了解无神论者的立场和关怀,在第二部分提出耶稣所展示的天主,最后在第三部分指出信仰(神学)和理性(哲学)的交谈,确可以调和与会通有神和无神的对立和纷争。

用汉语翻译任何作品,最重要的是保持原著的文意。本书是作者集大成之作,内有《圣经》、教会的著作及各时代的哲学思潮,故此翻译时有一定的难度。同时也要注意教会也有不同的传统,例如:天主教在中国用汉语翻译教会的著作时,有传统惯用的词汇,由经典的名称到专有名词,很多时有别于其他教会的传统。汉语翻译本身要求中、西方思维的交谈和会通。本书原文是德语,后译为英语,作者的思想已受到两种欧洲文字的交谈和会通,汉译过程中,不但是有神论和无神论的交谈,也是中、西文化和而不同的传统的交谈。

其实,翻译不但涉及信仰和文化交谈和会通的初阶,也要求我们深化交谈的目的和态度。首先,从人性而论,交谈是人的基

本社会行为,借以沟通,彼此联谊,甚或寻找共同目标。再者,交谈是尊重他人和交好的基本态度,其本质是接受对方,即使与对方意见不同,这就是所谓中国人的“有容乃大”和“三人行必有我师”的胸怀。

从神学角度看,基督教相信圣言本身就是真理,早在圣言降生成人以前,天主早将“圣言的种子”散播人间,故此当宣讲基督时,也努力识别他们文化中所具有的“圣言种子”。当然,通过交谈,信仰与文化能逐渐会通,其阶段是指从和平共存、积极交流,及至最后两者相得益彰。

希望本书的出版有助于汉语神学的发展,并能对建构汉语神学有所裨益。以汉语作神学反省和写作,本身就是一种从交谈达致会通的工作。这是毋庸置疑的好事,甚至会使神学在世界上倍添中国文化气质。可是,神学是以追求启示真理的明了为重。这里所言的汉语神学,期望基督教思想和中国文化可排除万难,最后使两者相互糅合并相互辉映。

序 言

ix

上帝问题是神学的基本问题之一。本书旨在强烈呼吁给予它以应有的地位。的确,论及上帝问题的出版物并不鲜见。但就大多数情况来看,这些出版物仅限于讨论近代的思想所带来的问题。对于上帝——耶稣基督的上帝——的理解,因而还有三一论的认信,常常是作为某种附庸而产生,对所提出的问题也缺乏较深入的研究。当代新教神学显示出相反的倾向。人们在对“唯独基督”(solus Christus)和“唯独信心”(sola fide)的理解上,显得比昔日的宗教改革家更为激进,正是在此基础上,他们努力寻求一种由无神论取向所导致的、超越无神论和有神论的立场。然而,在我看来,这两种立场同样需要认真考察。对现代上帝问题和近代无神论处境的唯一回答,只能是耶稣基督的上帝和三一论的认信,而后者只有在摆脱现存的含混状态,使之转化成神学总体的语法后,方得以完臻。

为此,我追溯并再次研究了教父们和其他一些伟大的教会圣师。我从他们那里学到的,不是一种枯燥无味的传统主义,而

是一种我们今天几乎无法想象的勇气,借以进行自我的思考。传统和思辨的更新都是必须的,在当前神学处在十分可悲的萧条状态之下,尤其如此。因此,现今的神学,既要深入探讨当代人的问题,又要清楚神学之何为,它需要的不是较少而是更多的科学透彻性。教会性、科学性、时代开放性,这三者——而不是别的什么偶尔宣称的东西——是本书得以产生的真正图宾根传统。

x 因此,本书主要面向所有对神学中的信仰问题深感兴趣的人,还有日益增多的那些背景不同但当代意义危机促使他们对上帝问题产生新兴趣的人。

遗憾的是,在我那本 1974 年出版的基督论专著与现在这本关于上帝论和三一论的专著之间,时间耽搁太长,大大超过了原来的计划。大学内外许多任职的工作,以及耗时、耗力、耗神的校内的激剧变化,这一切都极大地妨碍了本书的写作。更重要的是,本书论题本身的难度不断要求更为深入的探讨和反思。

本书之终于问世,应归功于下列同事们的无私努力:我的助手科列特(Giancarlo Collet)和克赖德勒(Hans Kreidler),他们减轻了我大量的劳动;拉瑙小姐(Martina Lanau)、特尼森先生(Wolfgang Thönissen)、珀舍尔先生(Erich Poschl)以及马尔科夫斯基先生(Brad Malkovsky)不知疲倦地作了大量具体的技术性工作;我的秘书沃尔夫夫人(Elli Wolf)和费希尔夫人(Renata Fischer),她们认真细致地整理了手稿;最后,还要感谢美因茨市(Mainz)的马提亚斯—绿林出版社(Matthias-Grünewald-Verlag)的各位合作者。

我现在呈献给公众的这部著作,其实远未完成。但是,又有谁曾经解决了上帝问题呢?尽管本书花了大量时间来评述和总结关于上帝问题的讨论,其本身的目的只不过是给这种讨论作些贡献,其他人将会以批判的方式继续这场讨论。如果本书有

可取之处,那么,的确在处理本书主题时,伟大的奥古斯丁——从他那里我学到了许多,虽然我经常敢于违忤他的思想——的这些话值得引用:

如果我的读者完全分享我的信念,让他与我同行;如果他分享我的疑惑,让他与我一起探索;如果他自觉在错谬中,让他返回我这里;如果他发现我陷入迷误,让他呼唤我回归正途。让我们以这种方式沿着仁爱之路朝向他,如《诗篇》所描述的“永不停息地追寻他的圣颜”(诗 104:4)^①(《论三位一体》,卷一,第3章)。

谨以此书纪念第一个教导我言说上帝的人——我的母亲。

于图宾根

1982年使徒马太节

^① 现今的《圣经》译本为《诗篇》一〇五篇4节。《和合本》的译文为:“时常寻求他的面。”在希腊语及拉丁语译本中,第九篇与第十篇是合为一篇的,故有此出入。——编注

第一部分

今日的上帝问题

第一章 上帝：一个难题

3

一 这一难题的传统阐述

从最初的基督教世纪直到今天，联系着东西方所有伟大的教会的信仰认信，都以这样一句陈述开始：“我信独一上帝”（*Credo in unum Deum*）。^① 这句开场白同时也是整部信经的基础陈述；它以含蓄的方式包含了全部的基督教信仰。凡信有上帝、且信他赏赐那寻求他的人以生命的人，皆可获救（来 11:6）。换言之，任何人，只要他信奉上帝是那在《旧约》与《新约》中启示自己为那救助众生、既是生命又赋予人生命的独一上帝，便可获得拯救。就内容而言，其他信仰陈述还说到上帝之外许多别的话题，诸如世界的开始与终结，人类的起源、罪、救赎和完善，教会及其布道、圣事与圣职。然而，这些形形色色的陈述只有在与

^① DS 150; ND 12.

上帝相关时——即当它们是关于上帝的救世行动或是关于这个救世行动的传达时——方可视为信仰陈述。^①上帝因此便是神学的唯一且统贯一切的主题。^②上帝——世界和人类的拯救——似乎是用神学中许多词语语言说的唯一词语。就此而言，神学便是关于“上帝”(θεός)之可以言说的“道”(λόγος)，或如古人所称，是关于上帝的科学。^③

但是，“上帝”到底是谁呢？究竟有何意指呢？图乔尔斯基(Kurt Tucholsky)提出的这个问题，颇在情理之中，甚至是必然之问。正如布伯(M. Buber)在一段常被引用的话中所说：

“上帝”是人类所有词语中负载最重的一个词。再没有哪个词像它这般备受玷污和毁损……一代代芸芸众生莫不将其烦恼人生压诸该词之上，使之匍匐于地，承受人类全部负载而陷于泥淖。各个种族的人们以其形形色色的宗教教派已将“上帝”这个词撕成碎片；他们为之而杀戮、捐躯，致使这个词语印下了人们条条指印、斑斑血

-
- ① 梵蒂冈第二届大公会议关于《圣经》的特别论说，对于信仰来说是普遍有效的：《圣经》的对象是“上帝为我们的拯救”而启示的“真理”（《天主的启示教义宪章》[*Dei Verbum*]，11）。就这句陈述来说，会议并不打算界定信仰陈述或《圣经》陈述的内容对象，而是指出其形式对象，借此所有信仰陈述和《圣经》陈述方能得到理解。
- ② 参见 Thomas Aquinas,《神学大全》(*Summa theologiae*)，第一部，第1题，第7条：“在神圣的教义中，所有主题皆以上帝的思想来处理，或者因为它们便是上帝本身，或者因为它们皆与上帝相关联，以上帝为开端及终结。由此顺理成章的便是：上帝确实是这门科学的主题”(Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione dei, vel quia sunt ipse deus; vel quia habent ordinem ad deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod deus vere sit subiectum huius scientiae)。
- ③ 参见 Augustine,《上帝之城》(*De civitate Dei*)，卷八，第1章(CCL 47, 127)。奥古斯丁把神学界定为“关于神性的思想或言说”(de divinitate ratio sive sermo)。

迹……他们画下漫画，又在下面署以“上帝”之名；他们相互残杀，说是“奉上帝之名”……我们必须敬重这样一些人，他们奋力抵制那些滥用上帝名义、动辄求助于上帝权威的不公与罪行。①

因此，当我们问“上帝存在吗？”之前，以及当我们回答“上帝存在”抑或断言“上帝不存在”之前，我们必须知道我们在使“上帝”这个含混的词语时有待探明的是什么。除非我们对上帝有一个清晰的概念，或至少有一些初步概念，否则我们无法回答刚才的问题，而所给出的答案也必定是一些空洞的套话。

那么，接下来的问题是：我们如何才能获得一个关于上帝的初步概念？我们打算如何进行神学思考？我们当然不能以一个看来没有任何预设的上帝证明作为开始。任何着手证明上帝的人，对他所想要证明的事情，必须已有一些概括的理解；任何有意义的问题，都预设了对该问题之言旨的预先理解；同样，上帝证明也预设了关于上帝的初步概念。我们或许可以提出这样一个普遍原则：不存在无预设的知识。一切人类知识都在语言的媒介中发生，语言总是为我们预先提供用以解释实在的符号和图式。因此，开始神学阐述的唯一途径，便是探求各种宗教信仰和神学传统是如何理解“上帝”的。我们必须研究上帝言说之历史，从而使自己明了蕴含在“上帝”一词中的难题。

我们不妨以神学大师托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 1225—1274)开始我们的讨论。在《神学大全》一书的卷首，阿奎那开门见山地描述了人们谈到上帝时“一切”这个词的多种含义：上帝是一切实在之终极的、再无根据的根据，维系万物和推

① M. Buber,《相遇》(Meetings; La Salle, III., 1973),页50—51。

动万物；上帝是一切有限的善所分有的至善，是众善之本；上帝是引导和安排一切事物的终极目的。^① 由此，中世纪经院哲学之父，坎特伯雷的安瑟伦(Anselm of Canterbury, 1033—1109)把上帝界定为“无法设想比之更大者”(id quo maius cogitari nequit)，^②而且上帝的确比任何可以设想的更为伟大。^③ 这一界定并不纯然是一个最高级形式；它并非说上帝是“能够设想到的最伟大者”(maximum, quod cogitari potest)。假如真是如此，上帝也就不过是人类可能达致的最高实现而已。更确切地说，上帝是一个无与伦比的比较级；他永远是更伟大、更完美；他在一切相似性之中总是更为相异，总是迥然有别，总是更为神秘。

路德(Luther)在《大教理问答》(Großen Katechismus)中提出的定义却大相径庭。他的定义完全是非哲理性的，倒是表达了上帝理解在实存上的重要性：“有一个上帝意味着什么？或者，上帝是什么？上帝是我们可能指望从其得到种种的善并且在各种危难时可以向其求助者。”“那个你以心相通且有所依赖者其实就是你的上帝。”^④对于路德来说，经院哲学所定义的必然(notwendige)存在，业已成为一个“改变种种痛苦”(Notwendende)的上帝，一个在人生苦难中支撑和维系着人类的上帝、一个绝对值得信赖而且人类可以赖以生存的上帝。毫无疑问，路德有效地使《圣经》中的上帝信仰之基本主题发挥作用。

林林总总的现代定义，则试图把抽象的哲学维度和具体的

① Aquinas,《神学大全》，第一部，第2题，第3条。

② Anselm of Canterbury,《宣讲》(Proslogion),2。

③ 同上,15。

④ 《路德宗新教教会认信集》(Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche; ed. Deutscher Evangelische Kirchenausschuß; Göttingen, 1956),页560。

实存维度结合起来,按蒂利希(P. Tillich)的说法,上帝是“人类的终极关怀”。^① 而据布尔特曼(R. Bultmann)所称,上帝是“决定一切的实在”。^② 艾伯林(G. Ebeling)称上帝为“实在之奥秘”。^③ 拉纳(K. Rahner)则把上帝说成既是人的终点又是人的起源的“神圣奥秘”,以“无法命名的、我们无力支配反而完全为其支配”的形式“存在于爱的自由之中”。^④

尽管细节上有所不同,所有这些定义中有一点是明白无误的:“上帝”一词本不意欲解答许许多多问题中的某一问题。对传统来说,上帝并不是并行或超越于别的实在的一个实在。他不像其他对象那样是提问和认识的对象;上帝也不像被给予的人类和万物那样是“被给予的”。相反,上帝是那个蕴含于所有问题中的问题的答案;上帝是那个包含在人和世界之存在中的问题的答案。^⑤ 上帝是包含同时又超越所有其他答案的答案。

“上帝”一词中所提供的这个无所不包又超越一切的答案,恰恰对应于人的基本处境。人与其他生物不同之处在于,人是唯一并不因本能而不加思索地去适应某一特定环境的存

① P. Tillich,《系统神学》(*Systematic Theology*; Chicago, 1951),卷一,页12,等等,尤其是页211及以下。

② R. Bultmann,《言说上帝意味着什么?》(*What Does It Mean to Speak of God?*),载《信仰与理解》(*Faith and Understanding*; London and New York, 1969),卷一,页53。

③ G. Ebeling,《基督教信仰的教义》(*Dogmatik des christlichen Glaubens*; Tübingen, 1979),卷一,页187。

④ K. Rahner,《基督教信仰的基础:基督教概念导论》(*Foundations of the Christian Faith; An Introduction to the Idea of Christianity*; London and New York, 1978),页65-66。

⑤ 这是魏舍德尔(W. Weischedel)无可非议的出发点,见《哲学家的上帝——虚无主义时期哲学神学的基础》(*Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*; Munich, 1975)。

在者。相反,像人类学家津津乐道的那样,人是向世界敞开的存在者。^①他并不是与自身及其环境毫不费力地和谐相处;他本身既得塑造自己又得塑造环境。人不但被先天地赋予自我而且作为一项有待实现的天职被赋予自我。人因此而有提出问题的能力;他总是在不断提问。这种提问的能力正是人的伟大之处,是人的超越性之根据——这种超越性就是人那高于并超越万物的本质——也是人的自由之根据。然而,这种提问的能力却也是人的不幸。人是唯一会感到厌烦的存在者,是唯一会感到失望不悦的存在者。由于人对世界完全敞开,因此,只有当他为自身存在的意义及现实本身的意义找到答案时,他才能获得实现。

宗教传统确信由“上帝”这个语词所表达的实在提供了这个答案。根据这个传统,上帝并不是与所有其他一切实在并列的一个实在;他是领悟一切、支撑一切和决定一切的那个实在,是一切有条件者中之无条件者,是人的“一”与“一切”。换言之,上帝问题并不是一个范畴性的问题,而是一个先验的问题,就以下的双重意义而言:它是一个包含了所有问题的问题(“先验”,因而指该词在经院哲学关于先验的东西的学说中所具有的意义),也是一个与所有其他问题及答案之可能性条件有关的问题(“先验”,因而指该词在近代先验哲学中所具有的意义)。

由于上帝问题是所有问题中最根本的问题,因而上帝本身也可被提问。在一种没有矛盾的、枯燥窒息的氛围中,或者在一个伪称是可靠而健全的田园诗般的世界里,甚至古典神学也未能得到发展。^②阿奎那在《神学大全》中陈述了两条甚

① 在弗洛姆(E. Fromm)的《心理分析和宗教》(*Psychoanalysis and Religion*; New Haven, 1950)一书中,有一个总结,包括在上帝问题上的应用问题(页21及以下)。

② 例如Ebeling,《基督教信仰的教义》,同前,页168—169。

至在今日也依然十分重要的异议，借以引出他论说“上帝是否存在？”的一篇文章。他引世上的罪恶为证，反驳上帝无限的善这一断言，并指出“假定上帝不存在”(*supposito Deus non sit*)时能以一种纯然内在的方式去解释世界的可能性。^①阿奎那因此预期了近代对于“即使没有上帝”(*etsi Deus non daretur*)之实在的解释。

但是，在阿奎那与异教徒(*gentiles*)、尤其与伊斯兰教徒的论争中，辩论的焦点不仅是上帝的存在，而且还是上帝的身份问题(即“上帝”是谁?)。否则，他也许用不着写那整整一部《反异教大全》(*Summa contra gentiles*)了。即使对于阿奎那这样的中世纪思想家，上帝也不是自明之物，而言说上帝也不是平和地演练一种诗意的沉思。考虑到我们所拥有的实在的特性，对上帝的信仰一直是一种充满提问和探究的信仰。人类总是不得不说：“我相信，但我信不足，求主帮助！”(可 9:24)因为这一原因，古典传统的信仰总是一种“寻求理解的信仰”(*fides quaerens intellectum*)。

我们从而得到神学的古典定义：负责任的上帝言说。继奥古斯丁(Augustine)之后，安瑟伦把神学定义为“寻求理解的信仰”。^②依据这一定义，提问和理解都不是外在于信仰的。信仰本身被理解为一种既提问又理解的信仰。信仰是一种人类的行为(即使从另一观点来看，信仰也是上帝泽被世人的一种纯然恩典)。信仰仅仅存在于人的倾听、理解、赞同以及提问之中，神学因此而延长并发展了源于信仰又在信仰之内的那一活动。从严格意义上说，神学是信仰的科学。神学作为科学的特殊性在于：它以一种有条不紊的系统方式延续对内在于信仰的理解之道

① Aquinas,《神学大全》,第一部,第2题,第3条,第1异议及第2异议。

② Anselm,《宣讲》,“序言”(Prooemium),第1章。

求,把这种追求集中于各个处境中产生的难题之上,并试图以某一特定时代思想所使之有效的工具来满足这种追求。^①

二 这一难题的当代阐述

虽然上帝不曾被看作是某种自明之物,但自近代之发端以来,人们在其中谈论上帝和为之而谈论上帝的处境已发生了根本的变化。对于昔日的宗教人士,上帝或神灵是唯一真实的实在,世界则面临仅仅被视为表象与幻觉的危险。^②然而,在20世纪末一般人的意识中,情形恰好相反。人们视之为当然的东西,只是人的感官所能掌握的实在;而在另一方面,上帝却被怀疑为只是对世界的一种反映,一种纯粹意识形态的建构。尼采(F. Nietzsche)关于“上帝之死”的话语被广泛认为是文化诊断的密码。与之类似,海德格尔(M. Heidegger)继荷尔德林(F. Hölderlin)之后说到上帝的阙如;^③布伯则谈论我们时代的神蚀。^④从在被盖世太保监禁时身心所受的痛苦中,新教神学家朋霍费尔(D. Bonhoeffer)^⑤和

① 此处不可能探讨作为科学的神学之所有理论问题。可参见 W. Kasper,《教义神学的方法》(*The Methods of Dogmatic Theology*; New York, 1969);《作为科学的教义学——重新奠基的尝试》(*Dogmatik als Wissenschaft. Versuch einer Neubegründung*),载《神学季刊》(*Theologische Quartalschrift*, 157[1977]),页 189—203;《天主教神学的科学自由和教职约束》(*Wissenschaftliche Freiheit und lehramtliche Bindung der katholischen Theologie*),载《关于国家和教会的埃森谈话》(*Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, 16; Münster, 1982),页 12—14,尤其是页 26 及以下。

② 参见 M. Eliade,《宇宙和历史——永恒回归的神话》(*Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return*; New York, 1954),页 3—4。

③ M. Heidegger,《荷尔德林诗的解释》(*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*; Frankfurt, 1951),页 27。

④ M. Buber,《神蚀》(*The Eclipse of God*; New York, 1953)。

⑤ D. Bonhoeffer,《狱中书简》(*Letters and Papers from Prison*; London and New York, 1971)。

天主教耶稣会士特尔普(A. Delp)^①看到一个没有宗教、没有上帝的时代的临近,在这种时代里,昔日的宗教价值观将变得软弱无力、模糊难解。从那以后,这种情况变得十分普遍,长久以来人们关注的问题,已不是他人的无神论,而是我们自己心中的无神论。据梵蒂冈第二届大公会议称,无神论已成为“现代至严重的一件事”;^②它是一种“时代的征兆”。

这种大众的无神论——在人类历史上尚属鲜见——的背景,通常用“世俗化”一词加以概括。“世俗化”意指一种进程,它曾导致对于世界及其专门领域(如政治、文化、经济、科学等等)的某种理解,也导致对它们的某种处理,这种处理至少要脱离它们的超验根据,并以一种纯然内在的方式去思考它们、处理它们。^③

8

人们对于这种发展曾经作出截然相反的评价。在抗衡自由主义对于

① A. Delp,《面对死亡——写于逮捕和处决之间,1944—1945年》(*Im Angesicht des Todes. Geschrieben zwischen Verhaftung und Hinrichtung 1944—45*; Frankfurt, 1963)。

② Vatican II,《论教会在现代世界牧职宪章》(*Gaudium et spes*),19。

③ 关于世俗化的论述有:K. Löwith,《历史中的意义:历史哲学的神学涵义》(*Meaning in History; The Theological Implications of the Philosophy of History*; Chicago, 1949);T. Rendtorff,《教会与神学:近代神学中教会概念的系统功能》(*Church and Theology; The Systematic Function of the Church Concept in Modern Theology*; Philadelphia, 1971);《基督教理论——对其近代理解的历史神学研究》(*Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung*, Gütersloh, 1972);F. Gogarten,《我们时代的绝望与盼望》(*Despair and Hope for Our Time*; Philadelphia, 1970);J. B. Metz,《世界的的神学》(*Theology of the World*; New York, 1969);《历史和社会中的信仰》(*Faith in History and Society; Toward a Practical Fundamental Theology*; New York, 1980);P. L. Berger,《神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素》(*The Sacred Canopy; Elements of a Sociological Theory of Religion*; Garden City, NY, 1967);H. Lübbe,《世俗化》(*Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*; Freiburg and Munich, 1975);H. Blumenberg,《现时代的合法性》(*Die Legitimität der* (转下页)

世俗化的纲领性肯定中,传统神学从近代世俗化中看到的,只会是对上帝和基督教的一种前所未有的背逆,并且认为它必将以灾难而告终。有人因此而认为应该以基督教的复兴计划去抗衡世俗化的计划。与这种传统一复兴的论题相反,一股新的、更为进步的思潮,即人们所称的世俗化神学,于20世纪50、60年代采取了不同的观点。这种观点追随黑格尔(G. F. W. Hegel)、韦伯(M. Weber)、特洛尔奇(E. Troeltsch)和洛维特(K. Löwith)等人的思想,认为近代世俗化是基督教的必然结果,从某种意义上说,甚至是基督教在当今世界的实现(语出戈加腾[J. Gogarten];默茨[J. B. Metz])。因为,正是《圣经》中关于上帝与世界的区分,为关于世界的世俗观念开了方便之门。根据这一观点,那个已然忘却了它的基督教渊源、反而对其大加挾伐的近代无神论,便成了对近代世俗化进程之一可能的阐释——但并非唯一一种可能的阐释,而且肯定不是必不可免的。因为这一原因,那些作者总试图区分合法的世俗化与不合法的世俗化。

这种“进步”理论优于“复兴”理论之处在于,它使得基督教能够对近代各种解放进程予以肯定。另一方面,与近代历史的实际进程相比,它还停留在一个相当抽象的层面上。因为近代的真正历史是在与基督教相对立、与教会的反对相抗衡中展开的。其结果是,这一世俗化的世界不再是基督教的世界,而是一个对基督教淡漠的世界。不能将这一事实归因于双方的误解从而使其显得无关痛痒。

(接上页注③) *Neuzeit*; Frankfurt, 1966);《世俗化和自我决定》(*Säkularisierung und Selbstbehauptung*; Frankfurt, 1974);参见 W. Pannenberg,《神学的基本问题》(*Basic Questions in Theology; American Title The Idea of God and Human Freedom*; London and Philadelphia, 1973),卷三,页178—191;W. Kasper,《自主性与神律——基督教在现代世界中的定位》(*Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*),载《真理的宣称与基督教信仰——当代神学伦理学的问题与方法》(*Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Problem und Wege theologischer Ethik heute*; Düsseldorf, 1980),页17—41;K. Lehmann,《世俗化问题的神学解决:绪论》(*Prolegomena zur theologischen Bewältigung der Säkularisierungsproblematik*),载《信仰的现状》(*Gegenwart des Glaubens*; Mainz, 1974),页94—108;U. Ruh,《世俗化》(*Säkularisierung*),载《现代社会中的基督教信仰》(*Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*; Freiburg-Basle-Vienna, 1982),卷十八,页59—100。

出于这一原因，布卢门贝格(H. Blumenberg)批判了世俗化论题，提出了第三种阐释模式：近代发端于人类自我决定的行动，以反抗使人类沦为奴隶的某种势不可挡的超越性，也反抗那种已经成为刻板的、反动的、压抑的教会结构。按这一观点，近代被解释为对基督教的一个批判性反动，是人的一种求取自主性(autonomy)、自身找到根据的企图。比起那种相当抽象的世俗化论题来说，这一理论的确更符合近代历史的真实演进。然而，人们难以充分公正地评价世俗化论题中提出的种种正确观点，甚至于也未能提供一套令人满意的解释近代的理论。

对这种处境的恰当判断要求我们考虑这一情况，近代(尤其是晚近的无神论)是一种多层面的现象，不能按单一因果关系加以看待，也不能视为出自单一原则。^①就人类思想史来说，我们可以像布卢门贝格那样，把自主性与压倒一切的神律(theonomy)之间的冲突作为我们的出发点，但我们必须立即添加上各种其他的观点。因为从基督教解放出来的行动本身曾经基于基督教的种种预设之上。关于人类个体自由和尊严的观念是与基督教一同进入世界的。^②近代的解放以这种基督教对人的解放为预设，也以中世纪后期的唯名论和认信的时代那种僵死刻板的教会结构对基督教自由的误解为预设。这样，人的自我决定、抵忤基督教的行为本身便因基督教而成为可能。古代人文主义的回归和古代世界的复兴，为建立一种新的人文主义提供了各种帮助。^③而那些常遭误解的启蒙观念，如基督徒的自由、两个国度、世俗的天职^④等，也都发挥了作用。

9

① 例如 E. Troeltsch,《现代精神的本质》(*Das Wesen des modernen Geistes*; Gesammelte Schriften 4; Tübingen, 1925; Aalen, 1966), 页 334。

② G. F. W. Hegel,《法哲学原理》(*Hegel's Philosophy of Right*; Oxford, 1942), 页 51, 84, 124。

③ 这一点狄尔泰已阐述得尤为明白，见《文艺复兴和宗教改革以来的人的分析与世界观》(*Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*; Gesammelte Werke 2; Stuttgart and Göttingen, 1957), 页 254 及以下。

④ K. Holl,《“职业”一词的历史》(*Die Geschichte des Worts Beruf*), 载《教会史总论文集(二); 西方》(*Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte 2. Der Westen*; Tübingen, 1928), 页 189—219; M. Weber,《新教伦理与资本主义精神》(*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*; New York, 1958)。

不过,除了这些来自思想史的主题之外,与这些主题密切相关的那些真实历史的因素也必须加以考虑,比如16世纪的教会分裂和现代资产阶级(bourgeoisie)的崛起。^①自从宗教改革运动导致信仰统一的毁灭,并从而引起当时社会统一之基础的毁灭之后,整个社会秩序就不可避免地沦于混乱。其后果是16、17世纪的多次宗教战争,它们使社会到了毁灭的边缘。这一发展表明宗教已失去了整合的功能。社会的存活便要求把宗教弃置一旁,并找到一个能够维系一切的新基础。为了和平的缘故,宗教不得不宣布为私人的事,人们也不得不把大家共享的理性,或者根据具体

① 在哈贝马斯(J. Habermas)、科泽勒克(R. Koselleck)、里德尔(M. Riedel)、格勒图森(B. Groethuysen)、舍隆(D. Schellong)、戈尔德曼(L. Goldman)和其他一些人的研究基础上,“资产阶级社会”这个范畴已被当作是在当代的历史—社会处境之语境中对基督教进行解释的基础——尤其是在默茨的新政治神学中。参见J. B. Metz,《历史和社会中的信仰》,同前;《浮现中的教会:后资产阶级世界中基督教之前途》(*The Emergent Church: The Future of Christianity in a Postbourgeois World*; New York, 1981)。在米勒(W. Müller)的《资产阶级与基督教》(*Bürgertum und Christentum*)中,有一个不偏不倚的综述,见《现代社会中的基督教信仰》,同前,卷十八(1982),页5—58。这一进路富于刺激性和开拓性。不过,我们也看到它的局限。因为从12世纪以来直到19、20世纪存在着的资产阶级,在这一漫长时期经历了一些重大变化,谁能说在将来资产阶级不再显示出适应变化的能力呢?“资产阶级”在历史上是一个处于高度抽象水平上的、不适于描绘我们时代具体处境的全称概念,除非人们精确地指出附着于这个词的特定意义,否则这个词今天便是一个诽谤性的字眼;它的情感联想妨碍了理性的讨论。此外,我们不可忽略资产阶级文明的种种伟大成就而偏爱一种单一维度的批评;这些文明成就包括:个人自由的价值,人作为自由的存在者普遍享有的权利,宗教宽容的观念等等。与过早地宣布一种后资产阶级宗教相反,我们应该保证使这些从基督教获得灵感的观念能付诸实践并在宗教和教会中受到尊重。这不是说,要否认资产阶级文明的局限或危机。但是,这些局限或危机不能凭着对资产阶级的东西的抽象否定得到克服,而是要把资产阶级的遗产经改造后纳入更大语境中。正如我们很快会指出,与资产阶级文化中的宗教个人化相比,这个更大的语境不仅存在于宗教的政治维度当中。因为,在更为严密的检查下,资产阶级宗教证明其过去并不是那么非政治的;事实上,它曾变得过分地政治化。在经历那些新的社会问题时——打个比方——它并非因为自己不涉政治而酣然入睡;相反,它不愿承认这些社会问题,因为它是现存社会结构的因徒,它为这些社会结构赋予了合法性。结果,政治维度的丧失,便不能作为资产阶级宗教失败的原因。因为这一原因,我们需要一个比我们在政治神学中发现的更为全面的出发点。

情况,把自然规律作为社会生活的新基础加以接受。这种自然规律当时被认为是理性的,而且被认为“即使没有上帝”也不会改变(格劳秀斯[H. Grotius])。^①上帝因而变得对社会毫无作用。

现代资产阶级的崛起促进了这一发展。资产阶级本身的发展始于12世纪,后来受到宗教改革运动强有力的支持,它是从传统的政治、社会和精神力量中解放出来的结果,它以个人自主性原则为基础,而个人则依靠自身的知识、工作、成就与勤奋取得成功。当生活与其意义在个人洞见与个人活动中获赋予一个一贯的、自主的基础时,宗教——宗教把实在看作由上帝建立和安排的——至少会成为私人道德的问题,如果不是肤浅和无意义的话;它变成对“我们应该做什么?”这个问题的一种解答,并且会因其在民众中的社会效用而被接受。于是,只要宗教的仪式功能——尽管不是其建构功能——仍然受到利用,宗教便很容易扭被曲为现存制度所倡导的一种意识形态。

最后,我们不要忘记,现代科学的兴起曾经使一种新的世界观成为可能,而且这种新的世界观并不依赖于任何一种超验的基础,它甚至与《圣经》和教会传统中所预设的世界观大相抵牾。^②

神学语境过去曾为公众领域提供了种种基础,现在公众领域从神学语境中解放出来,却导致了上帝思想所专有的普遍性之失落。宗教成了纯粹内心的事,从而失去了与现实的联系。虔敬主义和形形色色的复兴运动把宗教完全弄成一种虔敬主体的事情,一种心灵宗教。黑格尔对这一处境的描述再恰当不过了:

宗教在个人的心灵中筑起自己的庙宇和祭坛。在叹息和祈祷中,这人寻求他在直觉中加以拒绝的上帝,因为担心理智认识到、直觉到的仅仅是事物,从而把神圣的树丛亵渎为一块木头而已。^③

① H. Grotius,《论正义之战与和平》(*De iure belli ac pacis*; ed. P. C. Molhuysen; Leiden, 1919), Prolegomena 11, 页 7。

② 参见下文,见本书第 30 页及以下(中译本,下同)。

③ G. F. W. Hegel,《信仰和知识》(*Faith and Knowledge, or the Selective Philosophy of Subjectivity in the Complete Range of Its Forms as Kantian, Jacobian and Fichtean Philosophy*; Albany, 1977), 页 57。

黑格尔意识到实在的客体化和宗教向主体性的退缩既会导致现实的平庸,又会导致宗教的空虚。世界没有了上帝;上帝也失去了世界和对象——就此词的本来意义而言。黑格尔因此在路德会赞美诗集中“上帝本身死了”(Gott selbst ist tot)一句话里,看到对于近代宗教所依赖的那种近代文化的情感之表达。^①

我们从以上简短的概述中可以得出的结论是:近代世俗化有各种不同的根源。这种世俗化因基督教而成为可能,一旦出现后,又作为一种反动,以自由的名义否定绝对主义的上帝形象。它与近代主体性不可分割,而后者则奠定了世俗化自主性的基础——不是以神律的方式,而是从内在性方面,甚至以宗教批判的方式——因此,近代主体性也就把古代人文主义变成自己特有之物。这样,便有许多论点甚至部分对立的主题解释近代自主性文化的兴起,这种文化因其内在性指向而与奥古斯丁所塑造的具有超验倾向的中世纪世界图景判然有别。在这个变得世俗化的世界里,上帝作为解释世界上各种现象的一种假设变得愈益浅薄;上帝变得对于世界毫无作用。我们必须生活在一个“即使没有上帝”的世界里。从而,对上帝的信仰愈益失去知觉的和经验的要素,愈益不真实;上帝本身也愈益不真实。结果,“上帝死了”这一陈述就有可能作为对近代生活和现实之意义的可信解释。

当然,人们不可能勾销上帝的实在性,而又指望其余一切仍照原样继续下去。在人类历史上,“上帝”这个词代表人类及其世界的终极根据和终极目的。如果上帝从这幅世界图景中退

① 同上,页190; Hegel,《精神现象学》(*The Phenomenology of Mind*; London, 1949),页752—753;《宗教哲学讲演录(卷三):绝对的宗教》(*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 3. Teil, *Die absolute Religion*; ed. G. Lasson), 页157—158。

出，这个世界就会失去根据，失去目的，一切事物都有变得毫无意义的危险。因为一事物只有当它处在一个更伟大的、有着内在意义的相互关联中时，它才会有意义，那么，一旦整体的意义消亡，一旦那规定、统辖和支撑该整体的上帝的实在性被移走，每一个单个的实在终归无意义，一切都坠落进“虚无”的深渊。换言之，就像让·保罗(J. Paul)、雅可比(F. H. Jacobi)、诺瓦利斯(F. Novalis)、费希特(J. G. Fichte)、谢林(F. W. J. Schelling)和黑格尔已经看到的那样，虚无主义正处于其发展之终结。尼采是少数几个有勇气面对无神论之虚无主义后果的思想家之一。在《快乐的科学》(*Fröhlichen Wissenschaft*)一书中，他在宣称“上帝死了”之后提出一连串问题：

如果我们使地球脱离太阳的控制，我们又能做什么呢？它现在移往何方？我们又将移往何方？要远离整个太阳系吗？难道我们不是在前后左右四处乱撞吗？可还有上与下的区别？当我们通过无际的虚空时，我们不会迷失吗？难道我们没有感觉到虚空的气息？那儿不会更冷吗？难道我们不是要一直陷入黑夜之中？^①

尼采的见解在今日是如此令人吃惊地切中肯綮。它比创立无神论人文主义的各种五花八门的计划更为贴切，也更为中肯。因为，随着上帝的奥秘的消失，人的奥秘也照样消失了。人们把人仅仅看作一个有着生物需要的存在，或者看作各种社会关系的总和。当那个大于人及其世界之物不再在场时，它便为一种全然适应需要、欲望和各种社会关系的意识形态所取代；“自由”

① F. Nietzsche,《快乐的科学》(*The Gay Science*; New York, 1974),第125节,页181。

死了,人也就退化了,成为聪明的动物,所有对于无条件的正义的饥渴也随之消失。上帝之死导致人之死。结果,今天的人感到一种可怕的空虚,一种意义和方向的失落,而这种失落正是许多人所经历的存在的焦虑之深刻根源。这种源于无神论的虚无主义更甚于无神论而成为这个时代的真正标志。

科拉科夫斯基(L. Kolakowski)这样说道:

12 连同宗教信仰的自信心一道,非信仰的自信心也被摧毁了。与启蒙时代无神论舒适惬意的世界相反——那时,仁慈友善的大自然给人提供保护——今天失去了上帝的世界被看作是暴虐的、无穷无尽的混乱。它被剥夺了意义、目的、路标、结构……自从尼采宣布上帝之死以来的一百年间,很少看到几个快乐的无神论者……上帝的不在场成了欧洲精神一处持续暴露的伤口,即使人们力图使自己麻木以忘却它……启蒙运动曾兴高采烈在期待基督教的崩溃,而基督教的崩溃(姑且算是崩溃)结果也几乎是与启蒙运动本身的崩溃同时发生。在被颠覆的上帝曾经矗立的地方,那据说将要建立的人类中心主义之绚丽夺目的新秩序却不曾到来。^①

为了人本身的缘故,关于上帝是一切实在的根据和目的的言说,在这种处境下便成了神学家紧迫的任务,而且实际上是神学家所有任务中最紧迫的一项。我曾以犹太宗教哲学家布伯的话开始本章的讨论:“上帝”这个词是“人类所有词语中负载最重

① L. Kolakowski,《在我们这个明显不信上帝的时代里对上帝的忧虑》(Die Sorge um Gott in unserem scheinbar gottlosen Zeitalter),载《那近而遥远的上帝》(Der nahe und der ferne Gott. Nichttheologische Texte zur Gottesfrage im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch; Berlin, 1981),页10。

的”；现在，让我用他进一步的陈述来结束本节：“我们不能净化‘上帝’这个词，我们也不能使之完整无损；但是，尽管它受到亵渎和毁损，我们还是可以把它从地上扶起，通过一段时间的精心呵护，把它树立起来。”^①

三 这一难题的神学阐述

摆在我们面前的问题是：在这个特定处境中，我们打算怎样明白易懂地谈论上帝？我们肯定不能直接开始于一种或多或少是自明的上帝信仰，然后再以一种纯粹实证主义的方式开始讨论《圣经》启示中的上帝。这样一种“从上而下”的直接进路在今天已行不通。理由是除非人们首先抓住特定答案所要回答的问题，否则这答案便难以理解。所以，我们也同样不能接受一个（好像是或者真正是）没有预设的观点，然后一步步试图证明上帝。这种“从下而上”的途径也走不通，因为每一个问题都得预先假定对涉及该问题的实在有某种“预先理解”。例如，我们甚至从未听说过“上帝”一词，我们就不会有谈论上帝甚或证明上帝这些思想。此外，上帝证明只有对那些已信仰上帝的人才有说服力。当我们讨论对上帝时，我们因此不得不回过头来谈到传统。^②

传统中关于上帝的讨论是一个可能的起点，因为这种谈论不仅是一些传统的东西。宗教传统过去可能现在仍然可能作为一种持久的力量，因为它解答的是一个恒久的问题——一个与人本身同一的问题。人是决不会忘记上帝问题的，因为上帝问题伴随着人自身。无神论的观点却会以其自身的方式使上帝问题依然存在。要对上帝保持完全的沉默，就要对传统上那些涉

① Buber,《相遇》,同前,页51。

② 对于这一陈述的更详尽的论证,参见下文,见本书第123—124、138—147页。

及上帝才能解答的问题也一并沉默。因为这一原因，至今也未能成功使这一问题完全沉默，这就不是偶然的了。相反，上帝问题目前正在世界各地引人注目地再度盛行。

我们因此将要把历史传给我们的“上帝”这个词语中所纪录的问题作为讨论的起点。一个问题便是一张初步的蓝图(*problēma*，“被抛向前方之物”)，一个本身包含着问题的答案，一个表明达到目的所要采取的方向的指示物。

亚里士多德(Aristotle)已经强调了这一论题：各门科学，甚至是并且尤其是形而上学，必须以前人研究中产生的那些问题开始。^① 只要有适当的条件，它同样适用于神学这门科学。神学以已在教会的信仰认信中得到传达的上帝(θεός)作为讨论的开始，力图在理性(λόγος)的法庭上根据人类种种问题而表明这一谈论的正确性，并且力图充分地理解这一论点。因此，神学的意图是为那个盼望作出辩护(ἀπολογία)，这个盼望仅在对上帝的认信中得到表达，并且这样做也是对世上不信者的挑战作出回应(彼前 3:15)。在这种程度上，神学可说是“寻求理解的信仰”。在其寻求过程中，信仰者要受到不信和神蚀这些事实的影响。但是，关键的问题不是别人的无神论，而是寄寓在我们自己心中的无神论。信仰本身因而成了问题。神学的全部目的便是一种科学反思的方式把握住作为信仰之一部分的理解、寻求(*quaerere*)和提问。当神学把信仰中固有的问题转换为一个科学的问题时，它并不是在建构某种与信仰不同的(*aliud*)东西，而只不过是以不同的方式(*aliter*)说出那同一种信仰，并且赋予它一种有条不紊的科学的反思形式。

以不同方式说出那同一种信仰，并不意味着将信仰变为一种

① Aristotle,《形而上学》(*Metaphysica*),卷二,994 a-b。关于亚里士多德对问题的观念,可参见他的《论题篇》(*Topica*),104b。

灵知(Gnosis)。既然以上帝为代表的这个问题不是一个范畴性的特殊问题而是先验的基本问题,那么先天地(*a priori*)说,神学的目的就不能是对于上帝的理性主义理解。任何这种理解都得预设一个无所不包的出发点和观点。但是,由于上帝是包容一切的实在,所以他也是“无法设想比之更大者”,即不是某种可为更广大的视域所构想的。一门设法要构想上帝的神学,事实上已经误解了上帝;它已经剥夺了上帝的神性而把上帝降格到一个有限的偶像之层面上。而神学如果投靠那种意欲在概念上把握一切甚至把握上帝的理性主义,它就没有力量驱除它所声称要驱除的种种迷信;它本身成了一种最无知的迷信。

14

这一切意味着,对于一个神学家,上帝问题不是一个可与其他许多人类能够(至少理论上能够)逐一解决的问题相比拟的问题。上帝是一个恒久的问题;他是超卓的问题,我们称之为“奥秘”。^① 神学的目的因而首要地不是问题的解决(*solutio*),也不是从一个问题到另一问题前进(*progressio*),而是把所有认识和提问都归结为上帝的奥秘(*reductio in mysterium*)。在思想中放弃对上帝的信仰,决不是神学的目的;神学的目的只能是把上帝的奥秘理解为奥秘。

按照我所阐述的,履行神学的任务之唯一途径,便是把上帝的奥秘理解为对人的奥秘的响应。具体地说,这一任务只有在涉及现实和人的奥秘之间的冲突中,在与当今形形色色作为意义和希望的方案而提出来的种种解释相争论的过程中,才能得到履行。就其全部本质而言,这种冲突不是一个纯粹理论上的问题,它也不是仅仅涉及私人的和个人的范围。关于上帝的冲突也是关于人的冲突,是一个突出的实践问题,这个问题由于在各个维度与人相关,因而也具有政治的维度。

^① 关于奥秘的概念,可参见下文,见本书第192页及以下。

一个信奉那位决定其他一切实在的上帝的人,不可能同意资产阶级把世俗的公共领域和宗教栖身其中的私人领域分割开来。我们只能急切地赞同这样一种新的政治神学,它引起人们对这种有害的分割的关注,并要求我们将上帝与公共生活联系起来作为人和社会生活的真理。另一方面,这种神学将政治维度转变成一种纲领性的基础和无所不包的框架及它的论证视域,就这个范围说它同样遭到果断的拒斥。甚至用最世俗的话来说,政治的东西既不是现实的精髓,从而也不是人的自由必须在其中加以讨论的框架。人的确在本性上是社会性的,其具体的实现依赖于一种以自由为标志的社会秩序。但是,人也拥有着与社会相对的本来权利,甚至反过来作为一切社会建制的根据或来源、支柱和目的。^① 我们辩论的这一出发点,因而不仅是社会本身,而是人。人作为个人有着社会性的维度,并且在趋向真实整体这个方面超越其社会性,对于这种真实整体,他仅仅只是在某种预先领悟(Vorgriff)中拥有而不是在概念(Begriff)中拥有,并且他总是作为一个追寻、求索、盼望和挑战者跋涉在路途中。

将上帝作为包容一切和规定一切的实在、作为万物的根据与目的、作为“无法设想比之更大者”加以谈论,这可以理解为关于现实的整体性这一特定问题的特定答案,这个问题与人作为个人不可分割。再者,仅仅与所有问题中最为无所不包的问题相关联时,对上帝的讨论才得以清晰阐述。形而上学指这样一门科学:它探讨的不是个别存在物或存在的王国,而是存在自身和作为整体的存在。^② 关于上帝的讨论预设了关于存在的形而上学问题,同时又使这一问题保有活力。因此,在目前的情形

① Vatican II,《论教会在现代世界牧职宪章》,25。

② 参见 Aristotle,《形而上学》,卷三,1003 a。这里,我不可能深入探究形而上学这一概念的历史和在形而上学理解中已发生的种种变化,以及——相应地——形而上学时代已告终结这一宣告之意义的种种变化。这里同样也不可能更详尽地解释神学与哲学的关系。参见下文,见本书第 108 页及以下,第 146 页及以下。

下，作为讨论上帝的神学也就扮演了关于存在自身的问题之保护者和辩护人。“基督徒是因其信仰而不得不从事哲学思考的人。”^①这话并不暗示得挑选某一特定哲学，比如亚里士多德的哲学或形而上学；不过，它的确暗示这样一种哲学的选择，这种哲学反对人类的眼界变得狭隘和模糊，使人们向整体意义的问题敞开，并且恰好以这种方式服务于人类之人性。正是这些限制的排除和人超越一切特定现实的开放性，才使人从所有既定的现实中获得自由，并赋予我们在现存的及任何将来的社会秩序中以自由和尊严。

如果说，对上帝的谈论超越任何一个世俗的内在领域，包括政治的领域，那么，维护上帝的超越性，也就是维护人的超越性，从而也是维护人的自由和不可剥夺的权利。^②为此，我们今天的基本任务，既是关于上帝，也是关于人的“回归神圣”。^③不幸的是，由于现在已出现许多还原主义的神学提案，我们如下的说法就不再是多余的了：尤其在今天，一种神学性的神学是当前的需要，也是对现代无神论唯一恰当的回应。

① H. U. von Balthasar,《上主的荣耀：神学的美学（卷三第一部分）：在形而上学的空间内》（*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, III/1: *Im Raum der Metaphysik*; Einsiedeln, 1965），页 974。

② Vatican II,《论教会在现代世界牧职宪章》，76。

③ Kolakowski,〈在我们这个明显不信上帝的时代里对上帝的忧虑〉，同前，页 21。

第二章 对上帝的否定

一 近代自主性

从严格意义上说,“无神论”这个词的产生,还是近代的事。甚至“无神论”这个词的广泛使用,大约也是在 16 世纪末和 17 世纪初。^① 这个概念的要旨,也许不能通过对该词的两个组成成分(即“有神论”[theism]和表示“非”、“没有”的前缀[a-])进

① 关于无神论的概念及这个概念的历史,参见 W. Kern,《无神论—马克思主义—基督教》(*Atheismus-Marxismus-Christentum. Beiträge zur Diskussion*; Innsbruck, 1976),页 15 及以下。关于无神论的基本著作有:H. Ley,《启蒙运动和无神论史》(*Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*; 3 vols.; Berlin, 1966--1972); F. Mauthner,《西方无神论史》(*Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland*; 4 vols.; Stuttgart and Berlin, 1920—1923); C. Fabro,《被放逐的上帝:现代无神论》(*God in Exile; Modern Atheism*; Westminster Md, 1968); W. Schütte,《无神论》(*Atheismus*),《哲学史词典》(*Historisches Wörterbuch der Philosophie*; Basle, 1971ff.),卷一,页 595—599。

行分析而简单地推导出来。如果我们把“无神论”简单理解为对(一神论的)有神论的否定,并进而把泛神论也看作是无神论的一种形式,我们就很可能使这个概念变得狭隘,也可能使它毫无根据地变得宽泛。只有否认任何与我们经验的世界及其内在原则并不简单同一的神圣或绝对之物的观点,才可看作是无神论的。无神论因而拒绝任何关于上帝或神灵存在的主张。这意味着,不仅存在或可能存在各种形式的上帝观念,也存在或可能存在于各种形式的无神论。

确定了关于无神论的这个概念,我们可以说,没有任何原始民族是绝对不信神的,因为所有原始民族都有某种关于神圣实在的观念或崇拜。甚至亚洲那些不承认人格神的主流宗教(如佛教、道教等)也不是像经常被错误地断言的那样是无神论的。由于其对世界的概念是神秘的,因而远古时代也没有我们前面所说的那种意义上的无神论者。从公元前2世纪起,我们的确发现一连串“无神论者”(atheoi)的名字,但这个词实际上指的是那些漠视国家神祇和公共崇拜的人,并不是指纯粹否定任何神圣之物的人。^①正是在这种有限的意义上,甚至一些基督徒后来也被当作“无神论者”受到咒骂和迫害。殉教士查斯丁(Justin)评论说:

我们承认,就这些虚假的神祇而言,我们是无神论者, 17
但是谈到真正的上帝,我们就不是无神论者了……^②

① 参见 Kern,《无神论—马克思主义—基督教》,同前,页 17 及以下。

② Justin,《护教文》(Apologia),卷一,6(Corpus Apol. I, 20—22)。参见: A. Harnack,《首三个世纪无神论的指控》(Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten; TU 28; Leipzig, 1905); N. Bros,《无神论对古代教会的斥责》(Zum Vorwurf des Atheismus gegen die alte Kirche),载《特里尔神学期刊》(Trierer theologische Zeitschrift, 75 [1966]),页 274—282。

因此,以反对早期基督徒的所谓“无神论的指控”来作为当代基督教无神论的基础,这只是一种欺骗性的标签。

真正的无神论否定一切神圣,这只是在近代才可能有的现象。它预设了基督教,就此而言,也就是一种后基督教现象了。^①《圣经》中的创世信仰,已摆脱了古代盛行的关于世界的神秘观念,并且通过清晰明确地区分作为创造主的上帝和作为受造物的世界,已造成现实的非神秘化。在这样做的时候,《圣经》用世俗的语词设想世界,用神圣的语词设想上帝,并且设想这两者的性质截然不同。只有当上帝彻底地被设想为上帝时,人们才可能彻底地否定他。只有当上帝的超越性得到严肃的看待时,人们才可能才体验得到世界的内在性,而且只有当世界仅仅被承认为世界后,世界才能成为客观化科学研究和技术转换的对象。这条自主理解世界的途径早在12、13世纪便已开辟。大阿尔伯特(Albertus Magnus)和阿奎那是这一运动的两个杰出代表。但是,由于植根于创造的思维之上,世界的自主性依然是整个神律语境的一部分;事实上,自主性本身也得到神律上的说明。^②另一方面,自主性从神律语境和关联中解放出来,以及由此为近代无神论兴起提供先决条件,都有着神学上的原因。这些原因是中世纪晚期唯名论提供的。唯名论把上帝的全能及自由的想法推到极致,把上帝变成一个随心所欲、任意施为的专制的上帝。于是,反抗这个不去解放人类自由反压制自由的上帝,反抗这个很可能命令那些非真实非正义之物的上帝,就是人类自我决定的一个行动。

这种反抗行动在笛卡尔(Descartes, 1596—1650)那里尤其

① 参见 G. Ebeling,《关于负责任的上帝的言说之初步看法》(Rudimentary Reflections on Speaking Responsibly of God),载《圣言与信仰》(Word and Faith; London and Philadelphia, 1963),页374及以下。

② 参见 Kasper,《自主性与神律》,同前,页17—41。

明显。他受到恶魔(*genius malignus*)的思想折磨,这恶魔“非常强大、非常狡猾”,“用尽一切伎俩”来骗他。最后,笛卡尔发现了真理的知识建于其上的不可动摇的基石。他以胜利者的口吻宣布:“他想怎么骗我就怎么骗我,只要我想到我是一个什么东西,他就不会使我成为什么都不是。”^①笛卡尔用这一公式表达他崭新的洞见:“我思故我在”(cogito ergo sum)。^②这个“故”字并不指向一个三段论的结论,只不过是表达了思维活动中这样一个见解:“我是一个思想着的存在者”。^③以“思想着的自我”(ego cogitans)为起始,以将自身把握为主体的主体为开端,笛卡尔向随后的整个近代提供了一个阿基米德支点;主体性成了近代的思维形式和思维态度。康德将其描绘为一种哥白尼式的革命。^④但是人们不可把主体性混同于主观主义,虽然这是一个经常出现的错误。主观主义把主体的有限立场和个人兴趣绝对化了,它是一种独特的观点;而近代的主体性却是一种普遍的思维形式,是通向实在的整体之一种新途径。

近代主体性首要地对上帝问题产生影响。笛卡尔和19世纪之前所有那些伟大的近代思想家都不是无神论者。事实上,在他的第三沉思和第五沉思中,笛卡尔转而求助于上帝存在的传统证明(即由果溯因的证明和从上帝概念出发的证明)。不过,对笛卡尔来说,上帝知识以人类主体性为中介才能产生。与

① R. Descartes,《第一哲学沉思录》(*Meditations on First Philosophy*; Indianapolis, 1978),卷二,25(20),页24。

② R. Descartes,《方法论》(*A Discourse on Method*),卷四,1--2,见《笛卡尔方法论及选集》(*A Discourse on Method and Selected Writings*; New York, 1957),页28。

③ Descartes,《第一哲学沉思录》,同前,卷二,28,页27;《哲学原理》(*The Principles of Philosophy*),卷一,7,见《笛卡尔方法论及选集》,同前,页186。

④ I. Kant,《纯粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*),第二版序,B xvi,见A. Abbott编,《康德》(*Kant*; Chicago, 1952),页7。

唯名论对于神律的夸大其词相反,自主性在此成了批判的标准。上帝的概念被承认为人类自主性的根据和手段。按这一思路,上帝最终成为人的自我实现的一个因素,尽管笛卡尔本人并没有作出这一结论。^①

由笛卡尔确立的这一新的基本态度,此后被冠以“自主性”之名。^② 古代和中世纪仅仅把这一概念看作是一个政治范畴;自主性意为按照自己的规律而生活的自由,即政治上的自我决定。这个概念在 16、17 世纪的宗教战争的相互关联中获得较为宽泛的意义。统一、自由与和平,再也不能在神律的基础上获得辩护了;必须求助于约束每个人并且对大家都是显而易见的自然法则,而按照自然法则,自主性也能给予宗教上的异见分子。近代的自然法则学说便是这样在斯多亚派观念的影响下由博丹(J. Bodin)和格劳修斯提出。这一学说将“自然律”(lex naturae)视同为“神圣律”(lex divina),但不再把“自然律”置于神律的基础上,而是借助人类对“即使没有上帝”的理解将其置于自主性的基础之上。法律的自主性导向道德的自主性。虽然在古代和中世纪,法律、习俗与道德在很大程度上组

① 关于这一解释,参见 W. Schulz,《近代形而上学中的上帝》(*Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*; Pfullingen, 1957),页 22 及以下,页 31 及以下。奥古斯丁相当熟悉这种思考方法,见《上帝之城》,卷十,第 6 章,第 9 节及以下;第 8 章,第 12 节及以下;第 25 章,第 36 节及以下(CCL 27, 159ff., 161--162, 174--175)。奥古斯丁甚至有这样的公式:“如果我被欺骗,则我存在”(Si enim fallor sum),见《上帝之城》,卷十一,第 26 章(CCL 48, 345--346)。不过,奥古斯丁思想是完全在神学秩序之内运作的。

② 参见 R. Pohlman,〈自主性〉(Autonomie),《哲学史词典》,卷一,页 701—719; M. Welker,《自主性的过程》(*Der Vorgang Autonomie. Philosophische Beiträge zur Einsicht in theologische Rezeption und Kritik*; Neukirchen-Vluyn, 1975); Kasper,〈自主性与神律〉,同前; K. Hilper,《伦理与合理性——对自主性问题及其神学伦理学意义的研究》(*Ethik und Rationalität. Untersuchungen zur Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik*; Moralthologische Studien, Systematische Abteilung 6; Freiburg, 1978); E. Amelung,〈自主性〉(Autonomie),《神学百科全书》(*Theologische Realenzyklopädie*; Berlin, 1974ff.),卷五,页 4—17。

成一个错综复杂、缠绕不清的结,但现在既然国家和法律已经获得了解放,道德就不得不自悟。其结果是一种基于内心确信的自主性道德。^① 道德获得哲学上的证明,应归功于康德。他的出发点是人的尊严,人决不能成为某种目的的手段,只能是“目的本身”(Zweck an sich selbst)。^② 这种自主性以自由为其基础,它“可以直接产生作用,独立于那些决定它的外来原因”。^③ 自由因此只能是其自身的法则。但是自由所享有的自主性不应等同于任意胡为;它既在个体自身的自由中,也在每个他人的自由中,有着自身的规范。因为这一原因,康德的定言律令是这样的:“如此去行动,俨然你的准则会通过你的意志成为普遍规则。”^④ 这一原则看来仅仅是形式的,因为事实上它把道德建立在人的尊严基础之上;它以一种涵盖全人类的视角建立起人际间的(而不是个人主义的)伦理学。

19

法律和道德摆脱了曾为其基础的神学语境,这种解放意味着宗教面临新的处境。假如宗教不再是社会中秩序、法律和道德的必要预设,它就不可避免地会成为私事。一旦各种世俗的领域摆脱了神律的各种联系,宗教就愈益成为一件内心生活方面的事。它成了一种虔敬主体的事情,一种心灵宗教,虔敬主义和形形色色的复兴运动为之铺设路径。黑格尔清楚地认识到宗教向主体性的退缩,一方面会导致现实的平庸,另一方面又会导致宗教本身的空虚。世界没有了上帝,上帝也没有了世界——在严格意义上说——没有了对象。其结果便是无神论和虚无主义。^⑤

近代思想为各种形式的无神论奠定了基础。“无神论”这个词适用于在哲学和神学文献中以极不相同的方式加以分类的各种现象。^⑥

① 参见 Troeltsch,《现代精神的本质》,同前,页 324; W. Dilthey,《世界观与文艺复兴和宗教改革以来对人的分析》,同前,页 90 及以下。

② Kant,《道德形而上学的基本原理》(*Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*),见 Abbott 编,《康德》,同前,页 271。

③ 同上,页 279。

④ 同上,页 260。

⑤ Hegel,《信仰和知识》,同前,页 189—191。

⑥ 一个重要的区别和分类,见 Vatican II,《论教会在现代世界牧职宪章》,19—20。

然而,从根本上说,无神论体系可还原为两种基本类型,对应于近代对自主性的两种可能的理解。首先,有自然的自主性和世俗的专门领域(文化、科学、艺术、经济、政治等等)的自主性,而理解和实施这些,对“上帝的假设”的需要已日见减少(自然主义的、唯物主义的、科学主义的、方法论的无神论或不可知论)。其次是主体的自主性,主体的尊严和自由阻碍着人们接受一个全能的上帝(关于自由的人文主义无神论和关于解放的政治无神论)。我们需要将这些同源于抗议世间邪恶与罪恶的各种无神论区别开来。从实存的观点看,邪恶与罪恶对许多人来说,远比从理论上和意识形态上否定上帝更有决定性意义。我将结合神义论问题讨论这第三种无神论,这里兹不赘述。

20 当然,将注意力仅仅集中于对无神论作系统的哲学探讨和集中于现代一些主要的意识形态,将是十分荒唐的。^① 不过,上述这些毕竟意味着一些基本的无神论态度已经被看作是似乎合理的了。为了描述这种态度,拉纳创造了“不安的无神论”这个短语,他以这个短语来指称受到世俗化世界挤压的那种经验,不再能使神性对自己成为真实的那种情感,上帝沉默的那种体验,以及对世界的空虚和无意义感到恐惧。^② 无神论因此成了对近代世俗化的一种似乎合理的解释。同时,不安的无神论者,因上

① 参见 K. Lehmann & A. Böhm,《教会和意识形态控制》(Die Kirche und die Herrschaft der Ideologien),载《教牧神学手册》(*Handbuch der Pastoraltheologie*; Freiburg-Basel-Vienna, 1966),卷二第二部,页 109—202。

② K. Rahner,《“认信”的科学》(Science as a “Confession”),载《神学研究》(*Theological Investigations*; London and Ballimore, 1967),卷三,页 390;参见 Rahner,《信仰中对上帝的真理的接受》(The Acceptance in Faith of the Truth of God),载《神学研究》,卷十六,页 169—170;《教会内外的宗教情感》(Religious Feeling Inside and Outside the Church),载《神学研究》,卷三,页 390;《无神论》(Atheism),《尘世圣礼》(*Sacramentum Mundi*),卷一,页 117—122。

帝的不在场而惊恐万状，出乎意料地成了牧场工人的好收成。

此外，还有一种淡漠的无神论：毫不关注宗教问题，一种或者看似或者确是恬静自得的无神论，一种不再提出而是抑制甚至蔑视宗教提出的重大问题的无神论。尼采为这“最后的人”画了一幅讽刺画。当上述那些重大问题提出来时，最后的人只是眨了眨眼睛（查拉图斯特拉在下面这段话里说）：

“爱情是什么？创造是什么？渴望是什么？星球是什么？”最后的人如是问，眨着眼睛。

大地变小了，最后的人在它上面跳跃着。他使一切变小。他的族类和跳蚤一样地不可断绝；这最后的人也生活得最久。

“我们发明了幸福。”——最后的人说，眨着眼睛。

他们还工作着，因为工作是一种消遣。但他们小心翼翼地使消遣不损伤自己的身体。他们不再变富些或穷些，因为这两者都是费力劳神的事。谁还愿意统治呢？谁又愿意服从呢？这两者都是费力劳神的事。

这样，仅有一群羊，而没有牧羊者！人人所望都一样，人人都是一样的：谁的感受与众不同就是自愿进疯人院。^①

尼采在这里所作的，当然预见了近代无神论的各种后果。尽管所有的人文主义冲动都在近代无神论中发挥作用，上帝之死却最终导致人之死。^②

① F. Nietzsche,《查拉图斯特拉如是说》(Thus Spoke Zarathustra; New York, 1954),查拉图斯特拉的序言第五篇(Zarathustra's Prologue 5),页17—18。

② 对于行为主义尤其如此。参见B. F. Skinner,《超越自由与尊严》(Beyond Freedom and Dignity; New York, 1971)。

二 自然的自主性

对近代无神论的兴起起了决定性作用的第一个重大冲突，是神学与不断涌现的现代自然科学之间的冲突。^①

21 1633年，对伽利略(Galileo)的审判以宣告其学说的有罪而结束。这一审判比任何其他事件都更具有典型的、划时代的意义。^②人所共知，在

① 关于自然科学的问题史以及神学与自然科学的关系史，参见：A. C. Crombie, 《从奥古斯丁到伽利略：科学的历史，400—1650年》(*Augustine to Galileo: The History of Science AD 400—1650*; London, 1952); F. Wagner, 《科学与受伤害的世界》(*Die Wissenschaft und die gefährdete Welt*; Munich, 1964); N. Schiffers, 《物理学对于神学的提问——科学的世俗化及追求自由的拯救渴望》(*Fragen der Physik an die Theologie. Die Säkularisierung der Wissenschaft und das Heilsverlangen nach Freiheit*; Düsseldorf, 1968); W. Heisenberg, 《物理学与哲学》(*Physik und Philosophie*; Stuttgart, 1972); Weizsäcker, 《科学之影响》(*Die Tragweite der Wissenschaft*; Stuttgart, 1972), 卷一; N. M. Wildiers, 《神学家和他的宇宙：中世纪至今的神学与宇宙论》(*The Theologian and His Universe: Theology and Cosmology from the Middle Ages to the Present*; New York, 1977)。关于经院哲学以前的发展情况，重要的还有迈尔(A. Meier)的著作，尤其是《经院哲学与自然科学的界线——14世纪自然哲学的研究》(*An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*; Essen, 1943)。

② 关于“伽利略事件”，参见：F. Dessaner, 《伽利略事件和我们——西方的悲剧》(*Der Fall Galilei und wir. Abendländische Tragödie*; Frankfurt, 1951); A. C. Crombie, 《伽利略关于科学真理的概念》(Galileo's Conception of Scientific Truth), 载《文学与科学》(*Literature and Science*; Oxford, 1955), 页132—138; E. Schumacher, 《伽利略事件——科学的悲剧》(*Der Fall Galilei. Das Drama der Wissenschaft*; Darmstadt, 1964); G. de Santillana, 《伽利略及其命运》(Galileo e la sua sorte), 载《伽利略的命运》(*Fortuna di Galileo*; Bari, 1964), 页3—23; H. Blumenberg, 《望远镜与真理的软弱》(Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit), 载《星际信使》(*Sidereus Nuncius*; u. a. Frankfurt, 1965), 页7—75; P. Paschini, 《伽利略的一生和著作》(*Vita e opere di Galileo Galilei*; Rome, 1965); O. Loretz, 《伽利略与异端裁判所的错误——自然科学—圣经真理—教会》(*Galilei und das Irrtum der Inquisition. Naturwissenschaft-Wahrheit der Bibel-Kirche*; Kevelaer, 1966)。

哥白尼(Copernicus)和开普勒(Kepler)的种种科学发现之基础上加以发展,使伽利略抛弃了《圣经》所预设的古老的地心说这一世界图像。他倡导不是太阳围绕地球而是地球围绕太阳转的论点。而罗马的宗教裁判所却竭力维护过时的世界图像和对《圣经》的非历史解释(顺便说一句,在这个方面它与宗教改革家是一致的)。然而,必须说的是,很少有历史事件像伽利略事件中那样,发生在其中的历史事实与供其产生的历史影响毫无联系。伽利略事件很快就成为一个神话。因为,当时的问题不仅在于要求自然科学的自主性,而这种要求从现代神学出发是十分合法的。问题还在于伽利略要求以自然科学解释《圣经》中的创造论,或者用另外的说法,要求以自然科学的名义确定神学陈述的范围。双方都超越了权限,即使在伽利略只是把他的论点作为假设提出来——按现代的标准恰恰是如此——而宗教裁判所也不会就此满足。不幸的是,使伽利略事件不同寻常的这种冲突,并不是一个孤立的现象。类似的冲突时有发生,尤其是在19世纪与达尔文(C. Darwin)进化论有关的辩论中,这些冲突延续到我们这个世纪,比如围绕德日进(Teilhard de Chardin)的争论。其结果便是教会史上最大的灾难之一:自然科学和神学之间的分裂,甚至是教会和近代文化之间的分裂。^① 因为,现代自然科学是现时代的坚实内核。^② 因为使这些科学成为可能的现代经济和技术,为资产阶级文化提供了基础,在这种文化中,近代的主体性哲学才能够发展,我前面所说的那种以内在为定向的近代思维才能够传播开来。相反地,自然科学植根于把人视为主体的近代认同中,因为只有在那里,自然才能成为科学观察和技术控制的对象。结果,任何关于上帝的言说,如果要严肃地进行或者受到严肃的对待,就必须用科学理解现实之严格标准来证实自己。

在中世纪,自然是上帝的形象和象征。对哥白尼、尤其是对开普勒来说,宇宙的象征观念依然存在幕后,在开普勒的《宇宙的神秘》(*Mysterium cosmographicum*)和《世界的和谐》(*Harmonices mundi*)两本书中,就把目

① 梵二会议在会议文献《论教会在现代世界牧职宪章》中小心翼翼地承认了这一失败。在文献中,会议还谈及科学的合法自律性。

② C. F. V. Weizsäcker,《人类的家园》(*Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*; Munich and Vienna, 1977),页22、93、466,等等。

22 标定位在把握住上帝本身的创造性思维之上。至于哥白尼,尽管他摒弃旧的以地球为中心的世界图像,迫使人离开了宇宙中心的地位,他仍然把人作为宇宙的精神中心和参照点;人就其生物本性不再是世界的中心,但他通过自身的努力而主动地、在精神上成为世界的中心。^① 这样的时代已经破晓:这里,人们竞相向往的是人为自己创造的、一个科学的、艺术的和哲学的世界。中心的地位已揖让给中心的功能。因为这一原因,康德有道理把自己看作是完成了哥白尼革命的人。

在伽俐略和牛顿那里,这种革命性新思维方式结出的果实,就是自然科学所独有的方法。^② 自然规律并不简单地以一种纯粹客观的方式从自然中解读出来,而是在假设与经验的相互作用中形成。自然科学家可以说是迫使自然就他提出的问题给予回答。不过,早自牛顿始,便出现了把获得自然知识的方式同自然本身的方式混为一谈的危险,把自然科学阐明的规律变成自然本身铁的规律的危险,以及把自然科学的方法变换为一种新的形而上学的危险。这种危险在牛顿发展起来的机械论世界观中显得更为严重。根据这一法则,自然被看作一架按着精密设定的模式运行的巨大时钟。

最初广为流传并为人们深信不疑的一种看法是:信仰和知识可以调和。作为最后的博学多才的学者之一的莱布尼茨(G. W. Leibniz, 1646—1716)的著作便代表了寻找信仰与知识的新综合之企图。但是,科学家发现的自然规律愈多,他们愈是不得不把上帝从这个世界排除出去。他们现在只是在边缘部位需要一下上帝,借以填补人类知识的某些空白(比如,牛顿利用上帝来校正行星轨道的偏差)。在这类宗教退缩的小冲突中,上帝

① H. Blumenberg,《哥白尼式的转向》(*Die kopernikanische Wende*; Frankfurt, 1965)。尤其参见 M. Heidegger,《世界图像的时代》(*The Age of the World Picture*),载《关于技术问题,及其他论文》(*The Question concerning Technology, and Other Essays*; New York, 1977),页 115—154。

② W. Heisenberg,《物理学家的自然观》(*The Physicist's Conception of the Nature*; London, 1958),页 7 及以下,页 59 及以下,页 78 及以下。

日益被推向世界的边缘,然后进入彼岸。另一方面,科学家愈来愈确信世界是无限的。这是不是意味着归根结底关于上帝的断言也一定得由世界本身作出?上帝与世界事实上是不是一回事?作为这些发展变化的一个结果,出现了界定上帝与世界之间的新关系的两种相反的解决方法:泛神论与自然神论。相比之下,无神论只是这种发展的一个相对晚近的产物。

泛神论^①指的是,就其存在与本质说,上帝与现实的整体(pan)是同一的。这一概念仅仅产生于近代。不过,倾向于泛神论的种种因素,却可在所有宗教文化中找到,尤其是在亚洲的主流宗教中,还有古代斯多亚派(Stoa),新柏拉图主义,甚至中世纪中贝纳的阿马尔里克(Amalric of Bena)和迪南的大卫(David of Dinant)等。尽管如此,泛神论体系的建立还是近代的现象。

在近代泛神论思想家行列中,居首位的是布鲁诺(G. Bruno, 1548—1600)。^②他曾经受到古代原始范型的刺激,但决定性的影响还是来自文艺复兴时期发展起来的新的世界观和人生观;他这个世界的美所倾倒。作为哥白尼发现之结果,他开始确信新的科学与传统的世界图像相互冲突。因此,他大胆地首先把世界看作是无限的,从而把上帝和世界视为同一的。对他来说,世界是上帝的必然展开。因为这些观点,他于1600年在罗马的百花广场(Campo dei Fiori)被烧死。

23

斯宾诺莎(B. Spinoza, 1632—1677)发展了最为连贯的泛神论体系。他吸收了新柏拉图主义和犹太教的神秘观念,特别是文艺复兴时的观念。

① 参见普菲尔特纳(S. Pfürtner)在《泛神论》(Pantheismus)中的概述,见《神学和教会词典》(Lexikon für Theologie und Kirche),卷八,页25—29。关于近代泛神论,可参见Dilthey,《世界观与文艺复兴和宗教改革以来对人的分析》,同前,页283及以下,页326及以下,页391及以下。

② 参见F. Überweg,《哲学史纲》(Grundriss der Geschichte der Philosophie; Darmstadt, 1957)中的概述,见卷三,页30—31,48—49,632—633。

对斯宾诺莎来说,上帝是绝对无限的实体,通过一系列内在因果关系而产生其无限的属性和有限的模式。这种泛神论的基本原则可化为这个公式:上帝或自然(*Deus sive natura*)。^①但是这个公式并没有断言一种彻底的、无差别的同一;上帝和自然仍然存在,被区分为创造自然的自然(*natura naturans*,或译“主动的自然”)和被自然创造的自然(*natura naturata*,或译“被动的自然”)。^②这一学说产生了巨大影响。通过莱辛(Lessing)的帮助,它成了作为歌德(J. W. Goethe)时代之标志的那种看待世界的宗教态度之基础;它深刻地影响了年轻的荷尔德林、谢林、黑格尔,还有施莱尔马赫(F. Schleiermacher)关于宗教的演说。^③斯宾诺莎关于上帝的概念对自然科学家尤具魅力,甚至今天在爱因斯坦(A. Einstein)的宇宙宗教性中也丝毫未见减弱。爱因斯坦以存在者的规律和谐来设想上帝,但并不信仰一个参与人类命运与活动的上帝。上帝不多管闲事——他不掷骰子!^④

泛神论把上帝和世界等同起来,雅可比早就反对把这种泛神论视为无神论的,因为这种等同把上帝消融于自然,又把自然消融于上帝。^⑤关于斯宾诺莎主义是不是一种隐蔽的——虽然是经过改良的——无神论的争论,一直持续到19世纪。^⑥当

① B. Spinoza,《几何学方法叙述的伦理学》(*Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*; ed. O. Baensch; Hamburg, 1955),页187,194。

② 同上,页32。

③ 参见 E. Spranger,《世界的虔诚——一份报告》(*Weltfrömmigkeit. Ein Vortrag*; Gesammelte Schriften IX; Tübingen, 1974),页224—250。

④ A. Einstein,《致玻恩的信》(Letter to Max Born, 4 December 1936),载《爱因斯坦、黑德维希和玻恩通信集,1919—1955年》(*Albert Einstein, Hedwig and Max Born, Briefwechsel 1919—1955*; Munich, 1969),页12及以下,也参见页118—119,224。

⑤ F. H. Jacobi,《斯宾洛莎的学说》(Über die Lehre des Spinoza),载《致门德尔松先生的信》(*Briefen an Herrn Moses Mendelsohn*; Gesammelte Werke IV/1; Leipzig, 1819; Darmstadt, 1976),页216。

⑥ L. Feuerbach,《哲学改革初论》(Preliminary Theses on the Reform of Philosophy, 1842),载 Z. Hanfi 编,《激怒的溪流:费尔巴哈文选》(*The Fiery Brook: Selected Writings of Ludwig Feuerbach*; Garden City, 1972),页153—154。

然,人们也同样可能赞成黑格尔的看法:斯宾诺莎主义只是某种形式的“无宇宙论”(acosmism)。因为根据斯宾诺莎的观点,世界只不过是一个神性实体的属性和模式,不是什么实体性的东西,^①泛神论就是这样一种有两重深刻含义的系统。

不过,启蒙运动时期有代表性的宗教哲学,不是泛神论,而是自然神论。^②自然神论发端于17至18世纪间的英国(赫伯特勋爵[Lord Herbert of Cherbury]、霍布斯[T. Hobbes]、托兰[J. Toland]、洛克[J. Locke]、廷德尔[M. Tindal]、科林斯[A. Collins]等),以后成为法国启蒙主义者(如培尔[P. Bayle]、伏尔泰[Voltaire]、狄德罗[D. Diderot]等)所效忠的宗教哲学,最后又进入了德国(如赖马鲁斯[H. S. Reimarus]等)。

自然神论是“自然宗教”,或者说是每个人都可以不依赖于任何超自然物而与之相通的一般宗教真理之体现。由于发现了其他宗教,超自然宗教的权威变得相对化;总之,在近代开端的种种宗教冲突中,超自然宗教不再作为统一的共同契约;更有甚者,其绝对主义的主张受到新的自然科学知识的挑战。因此,自然神论这种自然宗教能够成为谁都可以分享和理解的现代宗教观。在这种观点中,自然——用斯多亚派的方式来理解——成了对宗教的批判机关和规范。

24

① Hegel,《哲学科学百科全书纲要》(*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830; Hamburg, 1957), § 50, 页 76。

② 参见以下的概述:J. T. Engert,〈自然神论〉(Deismus),《神学和教会词典》,卷三,页 195—199;E. Troeltsch,《自然神论》(*Der Deismus*; Gesammelte Schriften IV; Tübingen, 1925), 页 429—487;Dilthey,《世界观与文艺复兴和宗教改革以来对人的分析》,同前,页 90 及以下,页 246 及以下;J. T. Engert,〈历史与自然神论批判〉(Zur Geschichte und Kritik des Deismus),《神学与牧养期刊》(*Bonner Zeitschrift für Theologie and Seelsorge* 7, 1930), 页 214—224;W. Philipp,《神学历史视野中启蒙运动的形成》(*Das Werden der Aufklärung in theologieggeschichtlicher Sicht*; Göttingen, 1957)。

自然神论的上帝概念表现出多样性,从不动的上帝(*Deus otiosus*)——他按照总建筑师和钟表匠的方式塑造了世界,然后让世界按自身的自然规律运行——的绝对超越性,直到更倾向于内在论和泛神论的种种观点。因此,自然神论、泛神论和有神论最初无论是在概念上还是在内容上都是含糊不清难以区分的。这三者间的清楚区分,实际上是后来发展了自己的分类法的教义神学所取得的成果。根据后者的解释,自然神论把上帝贬为一种超越性,因为它不能认识到上帝在世界中的内在性。人们经常地并且也是公正地看到这种自然神论面临着蜕变成一种周密的无神论的可能性。^① 因为,一个在世界上不再起任何作用的上帝,说到底只是一个已死的上帝。可是,自然神论的某些主要观点,甚至在今天还经常产生着影响,比如,关于神迹的可能性、祈祷的意义和对上帝之护理的信仰的讨论。

泛神论和自然神论都不能自成定论,因为两者都含有无神论的潜在倾向。在一种明确的无神论之发展过程中,有决定意义的影响来自 18、19 世纪自然科学中经验主义的、感觉主义的、唯物主义的自然概念。^② 面对凯歌四起的启蒙运动,对上帝的信仰愈来愈被迫在内线作战,上帝日益被剥夺自己的地盘和职能。因此,当拿破仑问拉普拉斯(P. S. Laplace)在他的《宇宙体系论》(*Système du monde*)一书中,上帝在什么方面起作用时,他回答道:“陛下,我不需要这种假设。”^③ 拉朗德(Lalande)——拉普拉斯的同胞和同时代的哲学家——断言上帝的存在是不能证实的,“因为没有上帝,任何事物照样可以解释”。^④ 随着关于

① 参见 Hegel,《宗教哲学讲演录》,同前,卷二,页 11。

② 参见 Heisenberg,《物理学家的自然观》,同前,页 78 及以下,页 86 及以下。

③ Kern,《无神论—马克思主义—基督教》,同前,页 27。

④ 同上。

现实的一种纯然内在论解释愈来愈流行,回归古代唯物主义观点(德谟克利特[Democritus],伊壁鸠鲁[Epicurus])^①之路已经铺平。我们业已在伽桑狄(P. Gassendi)、霍布斯和笛卡尔等人的著作中发现了这些观点。在法国启蒙运动中,这些观点通过狄德罗编撰的《百科全书》(*Encyclopédie*, 1751—1780)而尤为盛行。在《人是机器》(*L'homme machine*)这部著作中,拉美特利(J. A. de LaMettrie)第一个把这些观点应用于人。霍尔巴赫(P. H. D. von Holbach)和爱尔维修(C. A. Helvétius)则成为这些观点的宣传者。这些观点在19世纪中叶的庸俗唯物主义中达到高峰,或者更确切地说是低潮。正如在莫勒朔特(J. Moleschott)、比希纳(L. Büchner)的著作中所看到的那样,尤其是黑克尔(E. Haeckel)的《宇宙之谜》(*Die Welträtsel*)发行了40万册,被译成25种语文。黑克尔把上帝看作是一个较高级的哺乳动物,本质上是气体;他嘲笑上帝是“一级工程博士”。^②这一切同赫鲁晓夫(N. Khrushchev)对宇航员的狡黠提问有大体相当的水平:他们在太空看到上帝了吗?

25

机械唯物主义和它所引起的科学主义无神论,在今天已被

① 关于唯物主义历史,参见:F. A. Lange,《唯物主义史及当代意义批判》(*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*; 2 vols.; Leipzig, 1921); E. Bloch,《唯物主义问题:历史和本质》(*Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*; Frankfurt, 1972); N. Lobkowitz & H. Ottann,《唯物主义、唯心主义和基督教的世界理解》(*Materialismus, Idealismus und christliches Weltverständnis*),载《现代社会中的基督教信仰》,同前,卷十九(1981),页65—141。

② 关于这一点,可参见:G. Alener,《黑克尔和德日进的新教神学中的创造信仰和发展思想》(*Schöpfungsglaube und Entwicklungsgedanke in der protestantischen Theologie zwischen Ernst Haeckel und Teilhard de Chardin*; Zürich, 1965);《达尔文和黑克尔——神学观的比较》(*Charles Darwin und Ernest Haeckel. Ein Vergleich nach theologischen Aspekten*; Zürich, 1966)。

认为是明日黄花。^① 这种变化绝对不是自然科学本身发展的结果。爱因斯坦的相对论与博尔(W. Bohr)和海森伯(W. Heisenberg)的量子力学,把过去经常从古典自然科学演绎出来的那幅机械论的世界图像翻转过来。那幅世界图像过去一直是依靠方法论上不负责任地跨越自然科学各学科界限才成为可能。过去的教条主义无神论,今天已为一种“方法论的无神论”(这个表达来自拉克鲁瓦[J. Lacroix])所取代。这种无神论认为,自然科学本身能够也必须在方法论上从上帝存在的问题中抽身开来。自然科学家自己的方法只允许他作出符合科学的陈述;作为一个科学家,他因而既不能驳斥也不能武断地为上帝信仰辩护。反过来,神学家的方法既不允许他置疑也不允许他肯定自然科学中的观点。就其定义来看,上帝不是世界之外的一个实体,与别的实体并列;他因而也不是一个能够用经验方法进行可靠检验的假设。任何人如果因为这类陈述不能从经验中证实或证伪,就把它看作毫无意义,从而对它们置之不理,那么他自

① W. Heisenberg,《部分与整体:论原子物理学的范围》(*Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*; Munich, 1969),页 116—130、279—295;〈自然科学与宗教真理〉(*Naturwissenschaft und religiöse Wahrheit*),载《超越极限的行动——演讲与论文集》(*Schritte über die Grenze. Gesammelte Reden und Aufsätze*; Munich, 1973),页 335—351,尤其是页 347;P. Jordan,《站在宗教问题前的自然科学家》(*Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Abbruch einer Mauer*; Oldenburg-Hamburg, 1948);W. Weidlich,〈神学、哲学、自然科学领域中的上帝概念〉(*Zum Begriff Gottes im Felde zwischen Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft*),载《教会与神学期刊》(*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 68 [1971]),页 381—943;C. F. V. Weizsäcker,《自然的统一》(*Die Einheit der Natur. Studien*; Munich, 1971);《人类的家园》,同前,页 441 及以下;〈上帝问题与自然科学〉(*Gottesfrage und Naturwissenschaften*),载 M. Hengel & R. Reinhardt 编,《今天的上帝言说》(*Heute von Gott reden*; Munich and Mainz, 1977),页 162—180;M. Schramm,〈神学和自然科学——昨天和今天〉(*Theologie und Naturwissenschaften-gestern und heute*),《神学季刊》157(1977),页 208—213。

己也就跨出了经验证实或证伪的陈述之王国。他会自相矛盾，因为他关于无意义性的论题也是不能从经验中加以检验的。^①他把那种在自身领域内是合理的、并且明确自身局限的知识绝对化、意识形态化，使之变成一种对科学的信仰（即科学主义），这只能是一种迷信。

自然科学的陈述和神学的陈述，便是这样处于不同的层面上。然而，这并不意味两者可以互不关心，也不意味两者毫不关联。意识到自身局限的现代科学，正在两个方面遭遇上帝问题：一是当它探究其自身最终的预设时，这些预设本身已不再属于科学；二是当它探讨科学家面对其研究带来的后果时的伦理责任，尤其是在核子科学和遗传学领域。一方面是科学无神论的根本缺陷，另一方面是教会反抗科学并努力协调信仰与科学的护教学中的根本缺陷，这些缺陷在于：人们似乎试图把上帝和世界置于同一层面。上帝和世界成了竞争者，人们假定：归于上帝的任何属性不得归入世界，反之也是如此。但是，竞争的图式既误解了上帝的绝对性，又误解了人的自由。上帝作为无所不包的特殊实在，不可能是并列于或高于世界的实体，因为，假如他真是如此，他会为世界所限制，他本身也会是一个受到限制的有限的存在。只有在上帝被严肃地看作是上帝的时候，上帝才将世界解放为世界。反题也是真的：如果世界及其法则被当成绝对的，其结果是一种决定论体系，其中不仅上帝死了，而且人也死了，因为该体系没有给人类自由留下空间。机械唯物主义和由此产生的无神论的不幸，是它们放弃了近代的伟大认识，即人是世界的参照点，并把人类变成世界以及物质的一种功能。这样一来，只有对上帝问题的进一步讨论被缩细为神律和自主性、

26

① 参见下文，见本书第138—139页。

上帝的绝对性和人类自由之间关系的问题,这才是合理的。

三 人的自主性

近代思维的出发点,不是自然和实体,而是主体和自由。上帝问题的决断,因而不是在关于自然的问题意识中获得的,而是在关于人类自由的论战中获得的。这里,无神论只是在近代发展的末期再次登场。从笛卡尔到黑格尔,那些伟大的思想家毫不动摇地坚持上帝的概念。另一方面,新的出发点是以一种明确的方式改变了上帝的概念,并从而为 19、20 世纪的人文主义无神论创造了先决条件。

正如我早些时候指出的,笛卡尔已经提出上帝的观念来保护人的自我。在这个过程中,上帝的观念变得含混不清。上帝面临着成为人类自我实现的手段从而沦为一种功能之危险。这一危险早在康德那里就已变得更为明显。按康德的观点,上帝的思想不能通过理论理性而获得;不过,康德把上帝的思想作为实践理性的一个“公设”(Postulat)而引入。^①

27 因为,人对幸福的欲望只有与外在自然相和谐时才可能实现;但是,这种精神或自由和自然之间的和谐,反过来只能由绝对精神和绝对自由即上帝给予保证。只有预先设定上帝,人的自由才能“成功”。康德为了人类幸福而需要上帝。上帝之重要性不再是“在其自身”(an sich),而只是在于“对于我们”(für uns)的意义之中。

在康德之后的思想家那里,如费希特和谢林,人类自主性的思想再次得到密切关注。年轻的谢林在他的《关于独断论和批判主义的哲学书信》(*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*)中已经相当接近于一种公设的无神论。他似乎把人类自由看作与一个客

^① 参见 Kant,《实践理性批判》,A 223ff,见 Abbott 编,《康德》,同前,页 344 及以下。

观上帝的思想互不相容。^①冲突在这里已经显而易见,而在费希特于1798年挑起的无神论之争中则变得激烈。在一篇题为《关于我们对这个神圣的世界政府的信任之基础》^②的文章中,费希特把上帝与世界的道德秩序等同起来;上帝是人的自由之手段和中介,但他本身并不是自由。费希特否认上帝是人格的,因为他担心这样会把限制与有限引入上帝之中。^③他以这种误导的方式试图说明上帝不应该被当作是依照物质存在的方式而存在,因为物质的概念是从感觉的世界获得的,并且(比如在康德那里)服务于人的幸福。在费希特看来,这样的上帝只是偶像,而不是真正的上帝。对于他来说,真正的上帝属于道德的领域,也就是说,属于自由的维度。从这一角度看,费希特十分接近于谢林的后期哲学,谢林一再地试图不把上帝看作自由的手段,而是在其自身存在的绝对自由。^④

黑格尔对这种处境有特别的理解,并且强调无神论是近代思想深处涌动的潮流。他在几处提到路德会赞美诗集中“上帝本身死了”的一句话,以论证自己的观点。^⑤这里,是帕斯卡尔以及让·保罗对在宇宙之外而去世的基督的演讲为他开辟了道路。黑格尔把“上帝本身死了”这句话称为他那个时代的文化的表达,是“近代宗教所依赖的情感”。黑格尔试图借助于他那关于“思辨的受难日”的观念,即上帝与死亡调和的观念,借助于那在其反面得到恢复的绝对自由之观念来超越这一境况。上帝必须

① F. W. J. Schelling,《关于独断论和批判主义的哲学书信》(*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, 1795; *Gesammelte Werke I*; ed. M. Schröter),页214。关于这一点,可参见W. Kasper,《历史中的绝对——晚期谢林哲学中的历史哲学和历史神学》(*Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*; Mainz, 1965),页188。

② J. G. Fichte,《关于我们对这个神圣的世界政府的信任之基础》(*Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*; *Gesammelte Werke III*; ed. F. Medicus),页129—130。

③ 同上,页131;参见页400。

④ 参见Kasper,《历史中的绝对》,同前,尤其是页181及以下。

⑤ Hegel,《信仰和知识》,同前,页190;《精神现象学》,同前,页752—753、782;《宗教哲学讲演录》,同前,卷二第二部,页155及以下。

被看作是活的上帝,是虚己的自由,是向对立面即死亡倒空自己的爱,正因为如此而又能够将死亡扬弃。

28 尽管这些观念庄严崇高,黑格尔辩证地扬弃无神论的努力仍有含混不清的特征。这也就是为什么黑格尔死后(1831年)他的弟子们立即分裂成左、右两派。黑格尔右派,尤其是其中的马海内克(P. Marheineke),力图以正统有神论观点解释黑格尔,而黑格尔左派则很快把无神论归于黑格尔的名下。这里最典型的是鲍尔(B. Bauer)的著作《在无神论者和反基督者黑格尔头上吹响的最后审判的号角》(*Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen*, 1841)。按鲍尔的说法,黑格尔只承认那个在人那里意识到自身的普遍的世界精神。像施特劳斯(D. F. Strauss)那些天真的信徒(语出鲍尔),则简单地把这看作是泛神论;不过这实际上是最周密的无神论,它把自我意识置于上帝的位置。^① 鲁格(A. Ruge)称黑格尔为“无神论的弥赛亚”和“神学的罗伯斯皮尔(Robespierre)”。^② 我们在这里不妨把正确解释黑格尔的问题放在一边。这种语境中唯一重要的事实是:就其效果历史来说,黑格尔哲学的确变成了至今仍在左右我们处境的无神论。^③

有两个思想家应该作为新人文主义无神论的先知特别提一提,他们是费尔巴哈(1804—1872)和马克思。而我将要论述的第三个思想家尼采,已经看到这种无神论和有神论都将产生的

① 参见 K. Löwith,《从黑格尔到尼采——19世纪思想的革命》(*From Hegel to Nietzsche. The Revolution in Nineteenth Century Thought*; New York, 1964; Anchor Books ed. 1967),页 339—347。

② 同上,页 345。

③ 参见 H. Küng,《上帝的成人——黑格尔神学思维引论作为未来基督论的导论》(*Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*; Ökumenische Forschungen 1; Freiburg-Basle-Vienna, 1970),页 503—522。文学方面,这一激剧变化在海涅(H. Heine)那里表现得十分突出;参见 E. Peters & E. Kirsch,《海涅的宗教批判》(*Religionskritik bei Heinrich Heine*; Erfurter Theologische Studien 13; Leipzig, 1977)。

虚无主义的后果。

1. 费尔巴哈

在黑格尔的弟子中,费尔巴哈在把神学降为人学方面做得最成功,也最有影响。^① 费尔巴哈本人则从神学家变为反神学的哲学家,从黑格尔派变为一个唯物论地理解感性世界的人学家,这个感性世界今天常被解释为解放的感性世界。^② 我在这里仅仅对他的宗教批判感兴趣。马克思认为费尔巴哈已经完成了对于宗教的批判:^③“只有通过火流(Feuerbach)才能走向真理和自由,其他的路是没有的。费尔巴哈,这才是我们时代的

-
- ① 关于费尔巴哈的宗教批判,参见:G. Nüdling,《费尔巴哈的宗教哲学》(*Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie. Die Auflösung der Theologie in Anthropologie*; Paderborn, 1961);M. von Gager,《费尔巴哈:哲学和宗教批判——“新”的哲学》(*Ludwig Feuerbach. Philosophie und Religionskritik. Die ‘Neue’ Philosophie*; Munich and Salzburg, 1970);M. Xharfflaire,《费尔巴哈和世俗化神学》(*Feuerbach et la théologie de la sécularisation*; Paris, 1970);H. J. Braun,《费尔巴哈的宗教哲学——对宗教的批判与接受》(*Die Religionsphilosophie Feuerbachs. Kritik und Annahme des Religiösen*, Stuttgart, 1972);E. Schneider,《神学和费尔巴哈的宗教批判——十九世纪神学对于费尔巴哈宗教批判的反应》(*Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik. Die Reaktion des Theologie des 19. Jahrhunderts auf Ludwig Feuerbachs Religionskritik*; Göttingen, 1972);H. Lübke & H. M. Soss 编,《无神论论集——关于费尔巴哈的争论》(*Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um L. Feuerbach*; Munich and Mainz, 1975);H. Fries,《费尔巴哈对神学的挑战》(*L. Feuerbachs Herausforderung an die Theologie*),载《信仰与教会》(*Glaube und Kirche als Angebot*; Graz-Vienna-Cologne, 1976),页 62—90。关于新教神学对费尔巴哈的接受,可参见 E. Thies 编,《费尔巴哈》(*Ludwig Feuerbach*; Darmstadt, 1976)。
- ② 参见 A. Schmidt,《解放的感性——费尔巴哈的人学唯物主义》(*Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*; Munich, 1973)。
- ③ 参见 K. Marx,《黑格尔法哲学的批判》(Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right),载 T. Bottomore 编,《马克思:早期著作选》(*Karl Marx: Early Writings*; New York, 1964),页 43。

炼狱。”^①

费尔巴哈以其著作《基督教的本质》(*Das Wesen des Christentums*, 1841)取得了这种影响。在这本书里,费尔巴哈彻底颠倒了黑格尔辩证地理解的上帝和人的同一。他的出发点是:“宗教……是对无限的意识。”^②这种对无限的意识必然是那使人得以从动物区分开来的意识。因此,他说道:

在对无限的意识中,意识的主体把自己的本质之无限性当作对象。^③

对人而言的绝对者,人的上帝,其实就是他自己的本质。^④

上帝是人的展现出来的内在本质,是人的表达出来的自我;宗教是人隐秘的宝藏的庄严揭幕,是人最内在的思想的揭示,是对自己的爱情秘密的公开供认。^⑤

上帝是人的镜子。^⑥

神学的秘密因而便是人学。在宗教中,人投射并使自身的本质对象化。^⑦

费尔巴哈凭借他的投射理论解释宗教的起源。因为人并不

① K. Marx,《路德:施特劳斯和费尔巴哈之间的仲裁者》(Luther as Arbiter between Strauss and Feuerbach),载 L. D. Easton & K. H. Guddat 编,《青年马克思哲学与社会文集》(*Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*; Garden City, 1967),页 95。

② L. Feuerbach,《基督教的本质》(*The Essence of Christianity*; New York, 1967),页 2。

③ 同上。

④ 同上,页 5。

⑤ 同上,页 12—13。

⑥ 同上,页 63。

⑦ 同上,页 29—30。

在其自身中获得实现,他便把自己对无限性的渴望置诸上帝。“人按照他所不是而又想要是的样子创造了上帝。”^①但是在这样做时,人却使自己异化。“为了使上帝富有,人就必须变得贫穷;为了使上帝成为一切,人就成为无。”“人拒绝接受那些恰是他归之于上帝的。”^②宗教因而便是“人与自身分裂……上帝并非人之所是——人非上帝之所是。”这种分裂只不过是“人与其本质的分裂”。^③

这种宗教投射就这样导致异化和疏离,导致对人的否定。按照这一观点,无神论是否定之否定并从而居于新的更高位置。对上帝的否定便是对人的肯定。一旦神学的秘密被揭示为人学的秘密,对上帝的信仰就会变成对人本身的信仰。“宗教的开端、中途和结果都是人”。^④人神教(Anthropotheism)因而是意识到自身的神学。“人就是人的上帝(Homo homini Deus est)——这是至高无上的实践原则——这是世界历史的枢轴。”^⑤费尔巴哈的无神论终于导致世界的神化(apotheosis)。“最深刻的奥秘存在于普通的日常事物之中。”水、饼、酒从本质上是神圣的东西。费尔巴哈总结道:“因此,愿我们把饼奉为神圣,把酒奉为神圣,同样也把水奉为神圣!阿们。”^⑥向一种新宗教的改变在以下这段话中表现得更为明白:“这样,事物确实变化了。昨日还是宗教的,今天已不复存在,而今日的无神论,明天又将是宗教。”^⑦

以后,费尔巴哈进一步阐述了他的哲学。他的“新哲学”预

① L. Feuerbach,《宗教的本质讲演录》(Lectures on the Essence of Religion; New York, 1967),页 234。

② Feuerbach,《基督教的本质》,同前,页 26、27。

③ 同上,页 33。

④ 同上,页 184。

⑤ 同上,页 271。

⑥ 同上,页 276、278。

⑦ 同上,页 32。

示“我一你”哲学、^①甚至政治神学之先河：“人与人——我与你的合一——那就是上帝”。^②真正的辩证法并不是一个孤独的思想家与自己的独白，它是一种“我”与“你”的对话。^③宗教因而不是被个体的崇拜所取代；宗教与教会是被政治所取代，祈祷是被工作所取代。^④“这种新宗教，这种属于将来的宗教，就是政治。”^⑤

“不管这可能暗示着什么，费尔巴哈的这种反神学指出一个问题，一个由他向他的时代的神学提出的问题，并且可能不仅属于他的时代”。^⑥但是，由此引出的反问同样是必要的。关于投射理论，首先必须说的，并且作为一条普遍原则的，就是：投射是人类全部经验和知识的一部分，因而不可能否认它是宗教经验和宗教知识的一部分。但是投射这一事实仅仅证明我们知识中的一种必不可免的主观成分；至于我们经验和知识的对象之现实性，它则丝毫不能有所证明。借助投射理论，的确可能在某种程度上解释主观的上帝观念，但是这种理论并没有告诉我们关于上帝本身的现实性。特别是关于费尔巴哈的投射理论，必须说

30 说的是人类意识就其意向来说的确是无限的，但恰好在这种意向上的无限性的层面之中，人类意识自身的有限性才显然可见。由于人的物质上的有限性，人决不可能从物质上实现他的形式上的无限性。因为这一原因，人归根结底不能依靠自身的能力

① 参见 M. Buber,《对话原理的历史》(Zur Geschichte des dialogischen Prinzips), 载《全集》(Gesammelte Werke I; Munich, 1962), 卷一, 页 293—294。

② L. Feuerbach,《未来哲学的原理》(Principles of the Philosophy of the Future), 载 Hanfi 编,《激怒的溪流: 费尔巴哈文选》, 同前, 页 244。

③ 同上。

④ L. Feuerbach,《哲学改革的必要性》(The Necessity of a Reform of Philosophy), 载 Hanfi 编,《激怒的溪流: 费尔巴哈文选》, 同前, 页 148—149。

⑤ L. Feuerbach,《变革的必要性》(Notwendigkeit einer Veränderung), 载 K. Löwith 编,《短文集》(Kleine Schriften; Frankfurt, 1966), 页 231, 注 1。

⑥ K. Barth,《十九世纪新教神学》(Protestant Theology in the Nineteenth Century; Its Background and History; London, 1972), 页 536—537。

忍受；人并不能通过自我内在的封闭就无条件地变得快乐。因为这同样的原因，人决不能成为人的上帝。把神学还原为人学，并不能解决神学为之寻找答案的那一难题。确实，人的意向上的无限性并不证明存在某种真实的超越性以回答人的自我超越；但是这也不能证明上帝不存在，或者证明把上帝观念贬抑为人的观念是正确的。费尔巴哈的批判未能达到目的，至少它仍然使上帝问题悬而未决。

费尔巴哈对宗教的人学还原，不管怎样还是成了流传至今的宗教批判的一个基本部分。这不仅影响了马克思，而且也影响了那些更带资产阶级倾向的思想家。它继续存活在 20 世纪所谓的“公设的无神论”中，这种无神论为了人和人的自由而拒绝上帝（如哈特曼[N. Hartmann]、萨特[J. -P. Sartre]、梅洛-庞蒂[M. Merleau-Ponty]等）。康德关于上帝存在的公设论证在这里走向了其反面：不是上帝的存在而是上帝的不存在为人的自由所预设。即使上帝存在，这一事实在人类生活中也不起作用。^①人的自主性与任何一种神律都水火不容！

费尔巴哈持续不断的相关影响，在弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856—1939)^②那里表现得最明显不过。弗洛伊德对自我的经验和最广泛意义上

① J. P. Sartre,《存在主义是一种人道主义》(Existentialism Is a Humanism), 载 W. Kaufmann 编,《存在主义:从陀思妥耶夫斯基到萨特》(*Existentialism from Dostoevsky to Sartre*; New York, 1956), 页 281—311, 288—289, 294—296, 310—311。参见 G. Hasenbüttl,《没有上帝的上帝——与萨特对话》(*Gott ohne Gott. Ein Dialog mit J. P. Sartre*; Graz and Vienna, 1972)。

② 关于弗洛伊德的宗教批判, 参见: A. Plé,《弗洛伊德与宗教》(*Freud et la religion*; Paris, 1968); K. Birk,《弗洛伊德与宗教》(*Freud und die Religion*; Münsterschwarzach, 1970); J. Scharfenberg,《弗洛伊德及其作为对基督教挑战的宗教批判》(*Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben*; Göttingen, 1971);《幻觉与现实之间的宗教》(*Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit. Gesammelte Beiträge zur Korrelation von Theologie und Psychoanalyse*; Hamburg, 1972); H. Zahrtm 编,《耶稣与弗洛伊德:关于心理分析和神学的报告》(*Jesus und Freud. Ein* (转下页)

的意识的精神分析,开辟了一个新领域,并产生了广泛的实际影响,尤其是对性行为。在其间,精神分析远远不止是一种医学和治疗的程序;它代表了启蒙运动一个进一步发展,不仅对今天的教育理论、伦理学、宗教学和哲学等学科产生影响,而且对文学、文化、文艺等学科也产生影响。它是理解现实——尤其包括宗教的现实——的一把新钥匙。弗洛伊德精神分析法对宗教的解释和费尔巴哈投射理论对宗教的解释极为相似,从而更对后者进行深入的理解。

弗洛伊德的宗教批判是他整个人学和精神分析理论之一部分。不过,这里不可能探讨这些广阔的领域。我也不打算从宗教史和文化史方面来讨论弗洛伊德后期对宗教来源的推论;从历史的观点出发,这种在《图腾与禁忌》(*Totem und Tabu*)和《摩西与一神教》(*Der Mann Moses*)中完成的推论,至少是成问题的。这里我将只限于讨论弗洛伊德关于宗教批判的主要著作《幻觉的未来》(*Die Zukunft eines Illusion*, 1927),他后来把它收入《文明及其不满》(*Das Unbehagen im der Kultur*, 1930)。

弗洛伊德从根本上把人界定为本能的生物,然而,人受外部现实和文明召唤而放弃其本能;克服这一种冲突之错误的或不成功的努力,导致种种神经症(neurosis),导致从艰难的现实逃向替代性的解决办法。弗洛伊德关键的一步是清楚地认识到神经症与宗教行为之间的类同性。按照弗洛伊德的观点,当人们面对生活的困难和文明所强加的压抑之时,他们必

(接上页注②) *Symposion von Psychoanalytikern und Theologen*; Munich, 1972); E. Nase & J. Scharfenberg 编,《心理分析和宗教》(*Psychoanalyse und Religion*; Darmstadt, 1977)。对弗洛伊德著作的阐释,一般可参见; E. Jones, 《弗洛伊德的生平与著作》(*The Life and Work of Sigmund Freud*; 3 vols.; London and New York, 1953—57); P. Ricoeur, 《弗洛伊德与哲学:一篇关于阐释的论文》(*Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*; New Haven, 1970); W. Loch, 《心理分析理论、技术与治疗》(*Zur Theorie, Technik und Therapie der Psychoanalyse*; Frankfurt, 1972); A. Mitscherlich, 《为记忆而斗争:精神分析入门》(*Der Kampf um die Erinnerung. Psychoanalyse für fortgeschrittenen Anfänger*; Munich, 1975)。在这种语境中,关于波耶(J. Pöhl)的著作《因父之名:神学研究和精神分析研究》(*Au nom du Père. Recherches théologiques et psychoanalytiques*; Paris, 1972)和《当我说上帝之时》(*Quand je dis Dieu*; Paris, 1977)的争论,有一定重要意义。

然努力寻求安慰,借此使人能够忍受那种无助的感觉,而宗教正源于此。宗教观念来自“保护自己的必要性,由此人们得以抵抗自然那毁灭天性的无上威力”和“纠正文明的缺陷之强烈要求,这种种缺陷使人痛苦万分”。^①宗教观念因而“不是经验的沉淀或思维的产物:它们是幻觉,是人类最古老、最强烈和最紧迫的愿望之实现”。^②它们是人类婴儿期愿望的幻觉,一种“普遍的强迫性神经症”,“一种由愿望的幻觉和对现实的拒绝交织而成的体系”。^③为对付这种幼稚病,弗洛伊德提出“现实教育”,包括接受命运强加的种种必然性,因为与这些必然性相对抗的话,任何科学都无能为力。不过,这种顺从也包括无声的希望这种成分:通过把人们的期望从另外的世界撤回并将他们释放出的精力集中于尘世的生活之中,他们将可能成功地达到一种状态,其中,生活对每个人将是可以承受的,文明也不再压迫任何人。^④

弗洛伊德的宗教批判,不仅是强化不信者的不信,而且也意在解释信者的信仰。因此,它无论在神学上还是在教牧上都极为重要。另一方面,它的局限也必须指出。真的能毫无疑问地以宗教现象和精神病理现象(即强迫性神经症、婴儿期愿望的幻觉)间的类比作为出发点吗?至少应该说,从这种类比中不可推导出任何本质上的同一。相反,宗教现象必须首先根据自己的术语加以分析:它不可以先天地被还原为别的现象。否则,批评者会使自己面对这样怀疑:认为无神论而非宗教是一种愿望的幻觉。在对宗教现象本身作出更详尽分析的基础上,别的一些精神分析学家取得了比弗洛伊德更为积极得多的宗教观点(如荣格[C. G. Jung]、弗洛姆[E. Fromm]、弗兰克尔[V. Frankl]等)。不管怎样,心理学只能解释心理现实、心理内容和宗教的心理结果;其方法不允许它对那些正由宗教陈述所传达的客观实在和真理内容说三道四。这一事实再次使我们看到投射理论及其有效性的局限。

① S. Freud,《幻觉的未来》(*The Future of an Illusion*; London, 1961; New York, 1964),页30。

② 同上,页47。

③ 同上,页71。

④ 同上,页81—82。

2. 马克思

马克思(1818—1883)^①出生于一个后来皈依了新教的犹太人家庭。青年时的马克思就已经熟知法国启蒙运动了;后来,作为柏林“博士俱乐部”(鲁格、施蒂纳[M. Stirner]、赫斯[M. Hess]等)的成员,他接受了黑格尔左派的无神论,继承了费尔巴哈的宗教批判。只是他后来在巴黎时,接触了早期社会主义者(蒲鲁东[Proudhon]、圣西门[Saint-Simon]、欧文[Owen]等)的观点并且成为海涅(H. Heine)和恩格斯(F. Engels)的朋友后,他才信奉社会主义和共产主义。1848年,他和恩格斯撰写了此后成为共产主义运动基础的《共产党宣言》(*Manifest der*

① 关于马克思的宗教批判,参见:M. Reding,《托马斯·阿奎那和马克思》(*Thomas von Aquin und Karl Marx*; Graz, 1953);R. Garaudy,《上帝死了》(*Gott ist tot*; Frankfurt, 1969);V. Gardavsky,《上帝还没有死》(*God Is Not Yet Dead*; Menkes, London and Baltimore, 1973);G. M. M. Cottier,《青年马克思的无神论》(*L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*; Paris, 1969);W. Post,《马克思的宗教批判》(*Kritik von Karl Marx*; Munich, 1963);G. Kadembach,《马克思的宗教理解》(*Das Religionsverständnis von Karl Marx*; Munich-Paderborn-Vienna, 1970);R. Garaudy,《从无神论到对话:马克思主义——基督教合作的挑战》(*From Anathema to Dialogue: The Challenge of Marxist-Christian Cooperation*; London, 1967);H. Rolfes 编,《马克思主义与基督教》(*Marxismus und Christentum*; Mainz, 1994);V. Spülbeck,《新马克思主义和神学》(*Neomarxismus und Theologie*; Freiburg, 1977)。关于一般的马克思主义,参见:J. M. Bochenski,《修正的辩证唯物主义》(*Der sowjetrussische dialektische Materialismus*; Munich-Salzburg-Cologne, 1958);G. A. Wetter,《辩证唯物主义》(*Dialectical Materialism*; New York, 1958);J. Habermas,《关于马克思与马克思主义的哲学讨论》(*Zur philosophischen Diskussion um Marx und Marxismus*),载《理论与实践》(*Theorie und Praxis*; Neuwied-Berlin, 1969),页261--335;I. Fetscher,《马克思和马克思主义——从逍遥学派哲学到无产阶级世界观》(*Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung*; Munich, 1967);K. Hartmann,《马克思主义理论》(*Die Marxistische Theorie*; Berlin, 1970);L. Kolakowski,《马克思主义主要流派:起源、发展与消亡》(*Main Currents of Marxism: Its Origins, Growth and Dissolution*; 3 vols.; New York, 1978)。

Kommunistischen Partei)。同样是恩格斯激励马克思研究政治经济学(斯密[A. Smith]、李嘉图[D. Ricardo]、米尔[J. S. Mill])。虽然早期的“巴黎手稿”(Pariser Manuskripte, 1844)还主要行进在哲学人文主义的方向上,但马克思已日益对一种更为现实的人文主义产生兴趣。在他的主要著作《资本论》(*Das Kapital*, 1867)中,经济分析占据了整个前景。另一方面,后来辩证唯物主义的产生,只是恩格斯《反杜林论》(*Anti-Dühring*, 1878)的结果;通过采纳达尔文的进化理论并且把历史辩证法并入包容更广的自然辩证法之中,恩格斯将社会遵循的历史辩证法的原理变成一种普遍的世界观。列宁(V. L. Lenin)则使辩证唯物主义成了官方世界观。早期马克思与后期马克思、马克思与马克思主义之间的关系是有争论的。今天,在所有突出的差异中,学者们倾向于更多地强调关联性与连续性。

正是“巴黎手稿”在1932年的出版,导致人们讨论马克思本人的原初马克思主义,与共产党和共产党国家意识形态中教条主义和极权主义的正统马克思主义之间的区别。这场辩论引起了对马克思形形色色的人学和人本主义解释(如卢卡奇[G. Lukács]、科尔施[K. Korsch]、葛兰西[A. Gramsci]、沙夫[A. Schaff]、科拉科夫斯基、马霍韦茨[M. Machovec]、布洛赫[E. Bloch]、萨特、加罗迪[R. Garaudy]、勒菲弗[H. Lefèbvre]、梅洛-庞蒂等等),这些解释被当作修正主义而遭到正统马克思主义的抵制。这些新的解释既介绍了一种民主马克思主义的观点,又介绍了与基督教对话的新的可能性。“法兰克福学派”,如霍克海默(M. Horkheimer)、阿多尔诺(T. W. Adorno)等力图把马克思主义描述为近代启蒙运动的继续,并使之作为一种有着实际目的的历史哲学而恢复活力(如哈贝马斯[J. Habermas])。另一方面,由阿尔都塞(L. Althusser)提出的对马克思的结构主义解释,则坚持完全相反的观点:不是个体的人,而是各种关系的总和,才是历史的主体。更晚些的解释则再次争论说,极权主义的

- 33 特征,不仅在马克思主义中,而且在马克思本人的思想中也可以发现,因此马克思主义的内部发展不应看作是一种退化,而是一种或多或少一以贯之的进化(格卢克斯曼[A. Glucksman]、让贝[C. Jambet]、拉尔德罗[G. Lardreau]、莱维[H. Lévy])。从神学的立场出发,对马克思的解释中最重要的问题是:无神论和宗教批判对马克思主义是基本的,或者仅仅是偶然的,受历史条件决定。

仅仅以历史的眼光看来,马克思的宗教批判把费尔巴哈的人文主义无神论作为其不容置疑的基础。“非宗教的批判之基础是这样的:人创造了宗教,宗教却没有创造人。”^①就像费尔巴哈那样,马克思把宗教看作是一种投射。并且马克思也像费尔巴哈那样,并不把无神论仅仅看成是一种否定,而是否定之否定;在这种程度上,它是一种肯定,一种人文主义的肯定。共产主义以无神论为预设,但无神论还不是共产主义。对马克思主义而言,批判宗教可以说是批判世界的预设。于是对天国的批判就变成对尘世的批判,对宗教的批判就变成对法的批判,对神学的批判就变成对政治的批判。^②这就是马克思超越费尔巴哈之关键一步。与费尔巴哈不同,马克思决心依据人的经济和社会条件去理解人。但是,“人的本质决不是抽象地内在于个人之中。人在其现实性中是各种社会关系的总和”。^③“人就是人的世界、国家、社会。这个国家、这个社会产生宗教。”^④

这种关于人的具体经济、政治的观点,影响了马克思所追求的那种新的人文主义。费尔巴哈曾决心还黑格尔的泛神论以某种形式的无神论之

① Marx,《黑格尔法哲学的批判》,同前,页 43。

② 同上,页 44。

③ Marx,《费尔巴哈论纲》(Theses on Feuerbach),载 Easton & Guddat 编,《青年马克思哲学与社会文集》,同前,页 402。

④ Marx,《黑格尔法哲学的批判》,同前,页 43。

真面目,而马克思却希望以“哲学的世界化”取代黑格尔的“世界的哲学化”。^① 黑格尔仅仅在思想上而不是在现实中调和哲学与世界;臻于完美的哲学现在与一个堕落的世界形成对照。马克思希望实现哲学从而取消哲学;他希望将理论变为实践。“哲学家仅仅以不同方式理解世界;问题在于,改变世界。”^②因此,马克思说,迄今为止的唯物主义者主要缺陷——包括费尔巴哈的唯物主义——在于它把现实仅仅理解为观照的客体,而不是从主体的角度把现实理解为人的活动与实践。^③ 马克思便这样超越以前的机械唯物主义,并以历史唯物主义取而代之。历史唯物主义吸纳了近代主体性观念,从而能够把自己看作是启蒙运动和唯心主义的真正继承人。马克思的唯物主义因而同时也是一种人文主义,根据这种人文主义,人是对于人来说最高的存在。^④ 不过,既然这是关于具体的人,那么,这种人文主义同时就是一种自然主义,即一个人类世界的实现。这种实现预先假定:劳动的成果,作为人与世界的中介物,属于所有人共享。因此,对私有财产的消除,或者说,共产主义,是真正的人文主义。^⑤ 归根结底,马克思的目标是彻底而普遍的解放,那就是,人的彻底回归,“人类世界和人际关系向人自身的回归”。^⑥ 所需要的因而“是废除所有那些贬抑、奴役、遗弃、鄙视人之存在的情况”。^⑦

34

-
- ① K. Marx,《博士论文注释》(Notes to the Doctoral Dissertation),载 Easton & Guddat 编,《青年马克思哲学与社会文集》,同前,页 52;参见《科隆报》(Kölnische Zeitung)第 179 期社论:《宗教、新闻自由和哲学》(Religion, Free Press, and Philosophy),载 Easton & Guddat 编,《青年马克思哲学与社会文集》,同前,页 109—130;《黑格尔法哲学的批判》,同前,页 51。
- ② Marx,《费尔巴哈论纲》,同前,页 402。
- ③ 同上,页 402—403。
- ④ Marx,《论犹太人问题》(On the Jewish Question),载 Bottomore 编,《马克思:早期著作选》,同前,页 30—31;《黑格尔法哲学的批判》,同前,页 52。
- ⑤ Marx,《国民经济学批判——经济学——哲学手稿》(Zur Kritik der Nationalökonomie—Ökonomisch-philosophische Manuskripte),载 J. H. Lieber & P. Furth 编,《著作—手稿—信件》(Werke-Schriften-Briefe; Darmstadt, 1962),卷一,页 448。
- ⑥ Marx,《论犹太人问题》,同前,页 31;《黑格尔法哲学的批判》,同前,页 57—58。
- ⑦ Marx,《黑格尔法哲学的批判》,同前,页 520。

这种关于人的实践—政治的理解,也必须首先改变从费尔巴哈那里接过来的宗教批判,把它扩展到政治、经济和实践诸方面。《黑格尔法哲学的批判》(*Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 1843/44)一书中有一段经典描述。宗教并不是颠倒了自我意识,而是颠倒了的世界意识:它之所以是颠倒了,是因为它表达了一个颠倒了的世界。宗教甚至是“这个世界的总的理论”,“它的道德上的核准”,“它借以安慰和辩护的普遍根据”。“宗教是被压迫生灵的叹息,无情世界的感情,没有精神状态的灵魂。宗教是人民的鸦片”。^①

这些话里有几个有趣的论点。首先,宗教被理解为投射。但是这种投射的出发点不是人类本身;宗教倒是被理解为一——用后来的术语说——建立在各种现实关系上的上层建筑。这一观点表述在《资本论》从宗教批判出发的最重要的那一章中,即有着一个意味深长的标题的那一章:“商品拜物教及其秘密”。在马克思看来,商品是“一种很奇怪的东西”,“充满形而上学的微妙和神学上的怪诞”。^②它的神秘性和它的秘密归因于这一事实:它作为对象出现在人的面前,又把人自身的本质反射出来,这本质就是人在其劳动中自己产生的。这从而很像是“宗教世界的幻境”。^③这就是为什么宗教异化的排除只是真正人文主义的预设而已。无神论所促进的博爱,只不过是哲学的、抽象的;它只有在消灭了真正异化的共产主义中才能成为真实。^④

第二,宗教幻觉不仅是使人民处于被愚弄境地的僧侣统治阶级的作品。马克思远远超越了这类简单的解释。他不说——像列宁后来说的那样——宗教是给予人民的鸦片(*Opiun für*

① 同上,页 43—44。

② Marx,《资本论》(*Capital*; New York, 1967),卷一,页 71。

③ 同上,卷一,页 72。

④ Marx,《国民经济批判》,同前,页 595。

das Volk),是有意给予人民的安慰。马克思说的是,宗教是人民自己的鸦片(*Opium des Volkes*),是人民因为他们生活于其中的条件悲惨而给予自己的一种安慰。^①在马克思看来,宗教的意识形态并不是什么任意的东西,而是一种必要的自然过程。“意识只能是被意识的存在。”^②“统治者的思想只不过是占支配地位的物质关系的理念表达。”^③如果这些关系改变了,宗教就将自行消失。“只有当实际日常生活的关系,在人们面前表现为人与人之间和人与自然之间极为明白而合理的关系的时候,现实世界的宗教反映才会消失。”^④这样,将不再需要任何宗教。

第三,马克思对宗教的评价并不是纯粹否定的。他在宗教里不仅看到认可各种现存关系和使之合法化的功能,而且看到宗教是被压迫者的抗议和叹息。但是,宗教所经营的是允诺虚幻的幸福,兜售“锁链上生长的想象的鲜花”。^⑤这种幻觉必须消除,这样人才可以掌握自己的历史,“他才能去思考、行动和塑造自己的现实”。宗教批判因而是现世的、政治的批判之预设。“因此,一旦真理的彼岸世界消失,建立真理的此岸世界便成了历史的任务。”^⑥

因此,无神论是马克思的评价中一个基本预设吗?或者是不是他希望发现有一种对上帝的信仰及一种基督教——并不用于为压迫辩护而是服务于对不公正状况的先知批判、服务于人的解放——是可以接受的?

① 关于这一问题,可参见 Fetscher,《马克思和马克思主义》,同前,页 215。

② Marx,《德意志意识形态》(*The German Ideology*),载 Easton & Guddar 编,《青年马克思哲学与社会文集》,页 414。

③ 同上,页 438。

④ Marx,《资本论》,卷一,页 79。

⑤ Marx,《黑格尔法哲学的批判》,同前,页 44。

⑥ 同上。

对这一问题的回答有意见分歧。^①但是按像施泰因比歇尔(J. Steinbüchel)、雷丁(M. Reding)和戈尔维策(H. Gollwitzer)这样的神学家的看法,无神论和马克思主义的联系并不是一个无条件的必然联系。早些时候,宗教社会主义的代表人物(布卢姆哈特[C. F. Blumhardt]、库特爾[H. Kutter]、拉格茨[L. Ragaz]、早期的巴特[K. Barth]、蒂利希)坚持主张马克思主义在正义与和平方面的推动力与基督教的福音可以和谐共存,甚至是一致的。1945年后出现了基督教和平联合会(赫罗马德卡[J. L. Hromádka]、伊万德[H. Iwand]等);人们作了大量努力以建立沟通,尤其是在意大利和法国(吉拉尔迪[G. Girardi]、费萨尔[G. Fessard]等);在德国有关保罗协会(Paulus-Gesellschaft)赞助的各种会议,还有福尔格里姆勒(H. Vorgrimler)主编的《国际对话期刊》(*Internationale Dialog-Zeitschrift*),一直出到1975年;奥地利则有诺伊宁(G. Neuning)主编的《新论坛》(*Neue Forum*)。最后,还有1972年在智利圣地亚哥发起的基督教社会主义运动。这种新的政治神学、革命的神学和解放的神学都同样受到马克思主义和新马克思主义思想家的刺激,至少就社会关系的分析而言是这样。

天主教的官方教义也同样不是像它看上去那样铁板一块,碧岳十一世(Pius XI)发布的社会通谕《四十年》(*Quadragesimo anno*, 1931)已经有一些重要观点与马克思对资本主义的分析和批判有共同之处。这种对资本主义的批判一直持续到最近的社会通谕,即教宗若望保禄二世发布的

① 这个领域的概述有:W. Kern,《马克思主义和基督教中的社会理论与人类概念》(*Gesellschaftstheorie und Menschenbild in Marxismus und Christentum*),载《无神论—马克思主义—基督教》,同前,页97—118;《对马克思主义宗教批判的反批判观察》(*Die marxistische Religionskritik gegenkritisch betrachtet*),载Kern,《无神论—马克思主义—基督教》,同前,页119—133,尤其是页127—128;《马克思主义的宗教批判》(*Die Religionskritik des Marxismus*),载H. Rolfes编,《马克思主义—基督教》(*Marxismus-Christentum*; Mainz, 1974),页13—33,尤其是页27—30;H. Vorgrimler,《对话的问题意识和历史》(*Zur Geschichte und Problematik des Dialogs*),载Rolfes编,《马克思主义—基督教》,同前,页245—261;M. Prucha,《马克思主义—基督教对话特点的变化》(*Wandlungen im Charakter des marxistisch-christlichen Dialogs*),载Rolfes编,《马克思主义—基督教》,同前,页262—275。

通谕《论人的工作》(*Laborem exercens*, 1981)。此外,教宗若望二十三世
的通谕《和平于地》(*Pacem in terris*, 1963),保禄六世(Paul VI)的《论教会在
现代世界牧职宪章》(*Gaudium et spes*)和通谕《民族发展》(*Populorum
progressio*, 1967)开始作出区分。这一过程在保禄六世的公函《八十年
年》中表现得十分清楚。在这里,各种不同层次的马克思主义被区分开
来:作为阶级斗争积极实践的马克思主义;作为各种形式的政治、经济力
量发挥作用的马克思主义;作为基于历史唯物主义和否定超越现世的任
何事物的意识形态的马克思主义;作为探索社会及政治关系的方法与工
具的马克思主义。不过,这份文献能够承认这些各种不同层次间的种种
内在联系,已经是相当现实了。^①

事实上,马克思本人总是不仅把无神论的宗教批判看作是
共产主义的历史预设,而且把它看作是共产主义的根本预设;而
且,他认为无神论中的人文主义冲动只有在共产主义中才能得到
真正的实现。因为这一原因,马克思确实不仅激烈批评某种
反社会的和导致社会倒退的基督教,也向那种正在参与工人问
题的热心社会活动的基督教(比如克特勒主教[Bishop Kettel-
er])发起了猛烈攻击。^② 马克思信徒考茨基(K. Kautzky)和布
洛赫最先发现基督教具有社会的、解放的、甚至革命的潜能。不
过,布洛赫却为社会主义和无神论开拓这种潜能,因为“没有无

① 参见教宗保禄六世公函,《八十年年》(*Octogesima adveniens*, 1971), no. 33—34。

② 参见马克思于1869年9月25日致恩格斯的信,载D. Torr编,《马克思恩格斯书信选:1846—1895年》(*Karl Marx and Friedrich Engels, Selected Correspondence; 1846—1895*; New York, 1942), 页263;“在这次旅行路过比利时期间,通过在亚琛的逗留和溯莱茵河而上的游览,我深信必须同神父进行坚决的斗争,特别是在天主教地区。我将通过国际进行这方面的工作。这群狗东西(如美因兹的主教克特勒、杜塞尔多夫代表大会上的神父等)在他们觉得适宜的地方,就在劳工问题上献殷勤。”参见Marx & Engels,《共产党宣言》(*The Communist Manifesto*)。

神论,也就没有弥赛亚主义的地盘了。”^①在他看来,只有无神论者才能是一个好的基督徒。^②即使这样,对绝对的将来的希望,并不排除对内在于历史的将来的一种正确地理解的信奉,一种解放、激发和鼓舞的信奉,^③但事实有可能是,在马克思主义现世的弥赛亚主义和基督教的终末论盼望上意见不一致。^④

这种情况的原因可以在马克思主义对人的描绘中找到,根据这种描绘,人或人类是其自己的创造者,其存在只能归于自身。^⑤在马克思看来,人是自己的拯救者。每一个关系中介者的概念从一开始就被排除。^⑥对人来说,他的根本就是人自身。这种彻底的自主性排除任何形式的神律。“对宗教的批判以‘人是对于人来说最高的存在’这一学说结束”。^⑦加尔达夫斯基(V. Gardavski)评论道:

马克思主义本质上是无神论的。或者换句话说,是无神论给了马克思主义世界观之彻底的维度。没有无神论,马克思关于‘完整的人’的设计和他的共产主义概念都是同样不可思议的。^⑧

① E. Bloch,《希望的原则》(*Das Prinzip Hoffnung*; Frankfurt, 1959),页1413。

② E. Bloch,《基督教中的无神论》(*Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*; New York, 1972),页9。

③ K. Rahner,《马克思主义乌托邦和基督教人的未来》(*Marxist Utopia and the Christian Future of Man*),载《神学研究》,同前,卷六,页57—68。

④ 把马克思主义解释为世俗化的弥赛亚主义,可见于S. N. Bulgakov,《基督教中的社会主义?》(*Sozialismus im Christentum?*, 1909—1910; Göttingen, 1977),这种解释对洛维特产生了很大的影响,见Löwith,《历史中的意义》,同前,页33—53。

⑤ Marx,《国民经济学批判》,同前,页605—606;参见页645。

⑥ Marx,《论犹太人问题》,同前,页11。

⑦ Marx,《黑格尔法哲学的批判》,同前,页52。

⑧ Gardavsky,《上帝还没有死》,同前,页154。

我们必须毫不隐讳地承认：无神论不仅对正统的辩证唯物主义而且对原初形式的马克思主义都是一个基本要素。

基督教世界对马克思的每一种神学理解都必须从自我批判开始。除了克特勒主教、科尔平(A. Kolping)和希策(F. Hitze)等少数人之外,19世纪基督教世界对社会问题的正确评价来得太晚。德国的主教会议(1971—1975年)并非毫无理由地提到一件持续的丑闻,^①该丑闻源于错误的心态,尤其源于对社会问题的具有慈善倾向和结构性不强的观点。此外,长期以来人们未能恰当地区分不同层次的马克思主义,特别是区分马克思主义对社会问题的分析和马克思主义给出的意识形态方面的解释。我们必须承认马克思已经发展成为重要而且现在已是必不可少的工具,用以分析社会、经济和政治的问题。这些方法只有在变成普遍、绝对时,也就是说,当宗教现象仅仅是先天地按社会、经济、政治的观点而不是在宗教本身中得到分析和讨论时,它们才是意识形态的。

除了这种方法上的进展之外,马克思主义还为实质性的进展作出贡献:它论证了劳动的根本重要性。通谕《论人的工作》采纳了这一观点,但却是从基督教观点出发的;该通谕把劳动看作是人的自我实现之一种根本形式,由此显示人这个劳动者高于一切,甚至高于资本。马克思主义的宗教解释,除了别的原因外,是基于这一事实:他从未按照宗教现象本身来分析宗教现象,而是一开始就把它还原为经济和政治的功能。由于马克思自己没有为他的宗教批判予以证明,而是或多或少地继承了费尔巴哈的观点,所以对费尔巴哈投射理论的反对意见,同样也针对马克思。

① 〈主教会议决议:教会与工人阶级〉(Synodenbeschluss: Kirche und Arbeiterschaft), 1, 载《德意志联邦共和国主教联合会议:公报全集》(Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschlands. Offizielle Gesamtausgabe; Freiburg-Basle-Vienna, 1976), 页 327。

33 这就意味着,从上帝的观念受到某个特定时间内社会和经济的关系影响这一事实,并不就推论出上帝不过是这些关系的反映。如果马克思曾经真正调查过宗教在社会进程中发挥的作用,他就会问问自己,除了社会和经济的关系对宗教观念的影响外,是否还有(如韦伯指出的)宗教对社会观念和社会实践的影响呢?^①至少按照他的暗示,马克思显示出他认识到不仅各种关系决定观念,而且观念也以乌托邦的形式决定关系,并使之发生革命性变化。这反过来又意味着精神对于物质也享有至少是相对的独立性。最终结果是,宗教并不是糟糕的经济和社会状况的功能;当这些状况发生了革命性变化后,宗教也不会简单地消亡。

这种情况与第二个论点有关:个人的意义问题。这些问题在社会主义国家同样并且特别被提出来,因为后者带来个人与社会的各种新形式的异化。将个人的幸福、个人的命运、罪咎、受难和死亡等等问题,仅仅解释为走向无阶级社会进程中的一部分,这是不会为人充分接受的。这是问题的关键所在。基督教并不把人简单地看作社会关系的总和,而是看作个人,不管他怎样彻底地融合于社会,他也拥有与生俱来的价值和尊严,^②并且反过来是所有社会建制的根源、主体和客体。^③所以,在基督教看来,恶主要不是表现为结构和关系,而是表现为根源于人心的罪。人的尊严最终是基于人的超越性。^④人的自律和神律因而不是作为竞争者而相互关联;它们成正比增长,而不是成反比增长。^⑤

① M. Weber,《新教伦理和资本主义精神》(*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*; New York, 1930)。

② Vatican II,《论教会在现代世界牧职宪章》,12。

③ 同上,25。

④ 同上,76。

⑤ 同上,21。

从关于人的基督教观点和从人的构成性关联出发,可以说各种内在于历史的弥赛亚主义形式都为基督徒所摒弃。由于人与上帝的构成性关联,人不可能完全成为自己的主人。因此,他也不可能完全地从自己的历史中解放出来,彻底地重新开始。甚至革命者也被其历史纠缠;甚至他也需要宽恕、救赎和获得新生的恩典。最后,革命可以——充其量如此——给后代提供一个希望。但是,对于过去和现在的受苦人、被压迫者和失败者又将如何呢?他们仅仅是别人幸福的手段吗?如果希望和正义对所有人、甚至死者都是可能的,那么,只有当上帝是生与死的主宰,并且是起死回生的上帝时,这一切才有可能。^①毫无疑问,存在着一些在彼岸寻求安慰的错误做法,但是,当任何形式的彼岸的安慰都被作为空洞的应许而遭摒弃时,此岸有可能也就被剥夺了一切安慰。

39

3. 尼采

甚至作为一个学生时,尼采(1844—1900)^②就被他在新教牧师府上那令人窒息的气氛中渐渐认识的那种情绪化而又道德

① 这一观点来自 W. Benjamin,《历史哲学论文集》(Theses on the Philosophy of History),载《启迪》(Illuminations; New York, 1968),页 255—266。它已被纳入神学的框架,并在其中得到了进一步发展,尤其是为波伊克特(H. Peukert)所发展,载 Peukert,《科学理论—行为理论—基础神学:对神学理论建构之进路及状况的分析》(Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie. Analysen zur Ansatz und Status theologischer Theoriebildung; Düsseldorf, 1976),页 283。

② 关于尼采,参见:K. Löwith,《永恒回归的尼采哲学》(Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen; Berlin, 1935);H. de Lubac,《无神论人文主义的戏剧》(The Drama of Atheist Humanism; New York, 1950);K. Jaspers,《尼采与基督教》(Nietzsche und das Christentum; Munich, 1952);《尼采——对其哲学思想的导论》(Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens; Berlin, 1950);J. B. Lotz,《在天堂与地狱之间:尼采与基督教》(Zwischen Seligkeit und Verdammnis. Ein Beitrag zu dem Thema; (转下页))

化的基督教所异化了。他的反基督教论证,更多地来自生活,而不是来自理性。结果,尼采不止是一位哲学家;他更是上帝之死的预言家,以及现代人向基督徒和基督教禁欲主义理想提出质疑的一位目击者。不过,尼采也已经认识到无神论将导致的后果,即虚无主义;他预见到20世纪的意义危机,尝试以一种新的世界观与人生观来克服种种危机。

尼采的思想遇到许多解释和误解。他最初被乔治学派(Stefan George Kreis)宣称为无神论思想家,于是他关于主人的道德和金发碧眼的动物的种种陈述被纳粹主义滥用于政治和民族主义目的。起初,他的影响更多地只是一种文学的影响;在这种语境中,我们可以提一提托马斯·曼(Thomas Mann)、茨威格(Stefan Zweig)、卡赞扎基斯(Nikos Kazantzakis)、吉德(André Gide)和马尔罗(Audré Malraux)。由于他那喜用警句的风格和那使他陷于大量矛盾的对立思维方式,他最初被拒绝于应受到严肃对待的哲学家之列(文德尔班[W. Windelband]、希施贝格尔[J.

(接上页注②)*Nietzsche und das Christentums*; Freiburg, 1953); E. Benz,《在基督教会史和教会中的尼采观念》(*Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*; Leiden, 1956); G. G. Grau,《基督教信仰和智性的诚实——关于尼采的宗教史研究》(*Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsgeschichtliche Studie über Nietzsche*; Frankfurt, 1958); B. Welte,《尼采的无神论和基督教》(*Nietzsches Atheismus und das Christentum*; Freiburg, 1953); M. Heidegger,《尼采的话语:上帝死了》(The Word of Nietzsche: "God Is Dead"),载《关于技术问题,及其他论文》(*The Question concerning Technology, and Other Essays*, New York, 1977),页115—154;《尼采》(*Nietzsche*; 2 vols., Prullingen, 1961); E. Biser,《上帝死了》(Gott ist tot),载《尼采对基督教意识的毁灭》(*Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*; Munich, 1962);《尼采对基督教上帝概念的批判及其神学后果》(*Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen*),载《格雷斯学会哲学年报》(*Philosophische Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 78 [1971]),页34—64,295—304; W. Müller-Lauter,《尼采,其矛盾的哲学及其哲学的矛盾》(*Nietzsche, Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*; Berlin 1971); E. Fink,《尼采的哲学》(*Nietzsches Philogophie*; Stuttgart, 1973)。

Hirschberger]）。一直到雅斯贝尔斯(K. Jaspers)和海德格尔的时候,尼采才开始对哲学发挥重要影响。但是,雅斯贝尔斯和海德格尔只是根据他思想中尚未说出的话,并从而根据他们自己的哲学探讨来解释他。尼采的重要性大概可以在这一事实中发现:他力图超越基督教提出的对历史的评价,连同它对近代进步论信仰所具有的世俗影响,并且力图促进古代循环思维恢复生机(洛维特、芬克[E. Fink])和赫拉克利特哲学的对立哲学(米勒-劳特[Muller-Lauter])。另一方面,尼采的关键词,不是宇宙(Kosmos),而是人生(Leben)。正是从这一角度出发,他系统地提出对基督教的充满激情的批判,他把基督教解释为对人生的愤懑(Ressentiment)。因为这一原因,基督徒普遍地、神学家则尤其对尼采敏感。索洛维约夫(V. S. Soloviev)曾把他看作是敌基督的先锋人物。马塞尔(G. Marcel)、吕巴克(H. de Lubac)、巴特和其他一些人把他看作是不要上帝的人类的先知,同时又是这种因没有上帝而带给西方危机的目击者。更近一些,韦尔特(B. Welte)、比塞尔(E. Biser)等人,尽管他们与尼采之间有着不可逾越的原则分歧,已经开始与他公开对话了。

40

尼采把自己的著作理解为“怀疑派”(Schule des Verdachts)。^①所有从前的价值、观念和理想,都必须从它们的历史和心理根源上进行检查,所有的真理都被视为近似物、观点、有利于人生的偏见以及权力意志的表达。^②“真理是一种谬误,没有它,某种生命便不能存活。对生命来说,价值是决定性的。”^③“只有一种带有观点的察看和认识。”^④这种观点主义是所有生命

① F. Nietzsche,《人性,太人性》(*Human All-Too-Human*; New York, 1964), no. 1,载《尼采全集》(*Complete Works of Nietzsche*),页631。参见《快乐的科学》(*The Gay Science*; New York, 1974),第二版序,no. 3,页36。

② F. Nietzsche,《超越善恶》(*Beyond Good and Evil*; New York, 1966),第一部,“论哲学家的偏见”(On the Prejudices of Philosophers),页9—31。

③ F. Nietzsche,《权力意志》(*The Will to Power*; New York, 1967),no. 493,页272。

④ F. Nietzsche,《道德谱系学》(*On the Genealogy of Morals*; Kaufmann, 1967),第三部,no. 12;《权力意志》,no. 259。

的根本条件。^① 生命中继续存在的东西,要求幻觉并且赖幻觉而存活,^②与权力意志是一致的。^③ 尼采还把这点叫做“酒神的”(Dionysische),意指所有那些迷狂的、非理性的、甚至与日神的明晰形成对照的混乱无序。^④ 这里,尼采在理性、道德和理想方面与近代的信念有分歧。归根结底,他的意图是要抛弃自柏拉图以来的整个形而上学,也要抛弃基督教;因为“基督教是民众的柏拉图主义”。^⑤ 甚至科学也是基于某种形而上学的信仰之上。^⑥ 尼采从事于一种反对任何真理、善、存在、自在之物的彼岸世界之斗争,这种彼岸世界使得此岸生命被贬低为不真实的东西。

按尼采的观点,绝对真理的幻觉在上帝的思想中达到极致。上帝是我们“最经久不变的谎言”,^⑦它是“虚构、富于诗意的矫饰”;^⑧是“生命的相反概念”和对生活的愤懑之表达。^⑨ 尼采因而不得不把上帝之死作为他思想的中心内容。对于他来说,上帝之死是形而上学之死的最高表达。^⑩ 不过,读者会有误解之

① Nietzsche,《超越善恶》,同前,序言。

② Nietzsche,《人性,太人性》,no. 1。

③ Nietzsche,《查拉图斯特拉如是说》,同前,第二部, no. 12,“论自我超越”(On Self-Overcoming);《超越善恶》,no. 13,258,等等。

④ 尼采经常谈论酒神精神和日神精神,参见:Nietzsche,《悲剧的诞生》(*The Birth of Tragedy*; New York, 1967);《快乐的科学》,同前, no. 270,页 327—331;《偶像的黄昏》(*Twilight of the Idols*; Baltimore, 1968),no. 20,“一个不合时宜的考虑”(Expeditions of an Untimely Man),页 72;《我们两极》(*We Antipodes*),载《简明尼采手册》(*The Portable Nietzsche*; New York, 1954),页 669—671;《权力意志》,同前, no. 417, no. 1050,页 224,539。

⑤ Nietzsche,《超越善恶》,同前,序言,页 3。

⑥ Nietzsche,《快乐的科学》,同前, no. 344,页 280—282。

⑦ 同上,页 283。

⑧ 同上,《诗歌附录》(Appendix of Songs),页 351。

⑨ F. Nietzsche,《瞧,这个人》(*Ecce Homo*; New York, 1967; Vintage Books ed., 1969),第四部,“我为什么是命运”(Why I Am a Destiny),no. 9,页 334。

⑩ F. Nietzsche,《敌基督者》(*The Anti-Christ*; Baltimore, 1968),no. 40,页 153。

虞,如果他以为尼采谈的只是形而上学的上帝之死而不是基督教的上帝之死的话。情况恰恰相反,尼采认为基督教的上帝概念是“世上所能达致的上帝概念中最多讹误的一个”。^①在这概念中,上帝“堕落而为生命的矛盾,而不是生命的美化和永恒的肯定!”^②“十字架上的上帝是对生命的诅咒。”^③因此,“狄奥尼索斯面对被钉十字架者”(Dionysus gegen den Gekrenzigten)。^④

尼采关于上帝之死的信息在《快乐的科学》(1886)中有经典的表达。他在书中讲了一则寓言,一个疯子在一个灿烂的早晨点亮了灯笼,朝市场跑去,不停地喊:“我寻找上帝!我寻找上帝!”他跳进大笑着的人群中,用他的目光刺穿他们,喊道:“上帝到哪里去了?……我老实对你们说!我们杀了他——你和我!我们都是凶手!”^⑤尼采关于上帝之死的这些话,可追溯到帕斯卡尔、让·保罗和黑格尔。不过,在尼采这里,这则宣告有一种新的、更为广泛的意义。上帝之死是“最近发生的最重大的事件”;“这件事的本身太过伟大,太过遥远,太过超出人们的理解范围,且不必提许多已经知道什么东西被取代以及什么东西此刻已经整个崩溃的人”。^⑥上帝的阴影是长久的,我们必须首先破除这一阴影。^⑦

41

这一事件的最直接的后果是“一种无法描述之崭新的喜悦、欢乐、慰藉、活泼、勇气和黎明……”“最终,我们的视域重新变得

① M. Heidegger,《尼采的话语:上帝死了》,同前。

② Nietzsche,《敌基督者》,同前, no. 18, 页 128。

③ Nietzsche,《权力意志》,同前, no. 1052, 页 543。

④ Nietzsche,《瞧,这个人》,同前,第四部,《我为什么是命运》, no. 9, 页 335; 参见《权力意志》,同前, no. 401、1052, 页 217、543。

⑤ Nietzsche,《快乐的科学》,同前, no. 125, 页 181。

⑥ 同上, no. 343, 页 279。

⑦ 同上, no. 108, 页 167。

开阔了”。^① 不过尼采远离这种乐观的无神论。他看到“这一面临近的崩溃、毁灭、垮台及灾难之长久的进程和后果”，^② 他让他的疯子说：

如果我们使地球脱离太阳的控制，我们又又能做什么呢？它现在移往何方？我们又将移往何方？要远离整个太阳系吗？难道我不是在前后左右四处乱撞吗？可还有上与下的区别？当我们通过无际的虚空时，我们不会迷失吗？难道我们没有感觉到虚空的气息？那儿不会更冷吗？难道我们不是要一直陷入黑夜之中？^③

最终，当然不是上帝之死，即不信，而是对上帝的信仰本身，对尼采来说成了虚无主义的原因。这是因为上帝是对生命的否定。“在上帝那儿，虚无被神化了，虚无甚至被奉为神明！”^④ 这里，我们触及尤其是在尼采后期思想中使他专注的那个主题：有神论终归是某种形式的虚无主义；虚无主义是“我们迄今对存在之价值的解释的后果”。^⑤ 它“代表了我们的伟大价值和理想的终极的逻辑结论”！^⑥ 基督教本身是一个虚无主义的宗教。“虚无主义者和基督徒(Nihilist und Christ)：他们相互押韵，却并不真正和谐。”^⑦

“虚无主义意味着什么？——意味着最高价值自行贬值。

① 同上，no. 343，页 280。

② 同上，no. 279，页 279。

③ 同上，no. 125，页 181。

④ Nietzsche，《敌基督者》，同前，no. 18，页 128。

⑤ Nietzsche，《权力意志》，同前，序言，no. 4，页 4。

⑥ 同上。

⑦ Nietzsche，《敌基督者》，同前，no. 58，页 182。

没有目的。‘为什么?’找不到答案。”^①虚无主义是一种“世上本无所谓真理”的信仰，^②它包含“对一切形而上学世界的不信”。^③但是尼采把“不再具有攻击性的疲惫的虚无主义”同积极的虚无主义区别开来，积极的虚无主义把以前的目的看作是不充分的，它强大得足以为自己创造性地再次设定目的、理由和信仰”。^④“目的?新的目的?——人类恰恰需要这一点。”^⑤

尼采用各种隐喻来表达他自己对问题的解答。当中最重要的隐喻，是他在《查拉图斯特拉如是说》中关于超人(Übermensch)的谈论。当上帝之死成为现实时，超人的形象就出现了。“一切神祇都已死去；现在我们热望着超人生存。”^⑥但是，这个超人是什么？对尼采来说，他是大地的意义^⑦和人的意义。^⑧因为“人类是应当被超越的”。“人类伟大之处，正在于他是桥梁，而不是目的；人类可爱之处，正在于他是序曲，而不是终结。”^⑨超人是征服了从前所有的异化的人。他因而不是彼岸世界的人，而是忠实于大地的人，并且也不相信彼岸的盼望。^⑩他还砸碎了“价值的法版”；^⑪他不是蔑视肉身者中的一员；^⑫他抛弃了古老的德性而“超越善恶”。他是与自己一致，战胜了存在与意义之间一切紧张和分裂的人；他是使自己成为上帝并取代那被消灭和杀害的上帝的人。仅仅只是为了成

42

① Nietzsche,《权力意志》,同前, no. 2, 页 9。

② 同上, no. 598, 页 325。

③ 同上, no. 12A, 页 13。

④ 同上, no. 23, 页 18。

⑤ 同上, no. 866, 页 464。

⑥ Nietzsche,《查拉图斯特拉如是说》,同前,第一部, no. 22:“论赠礼的德行”(On the Gift-Giving Virtue), 页 79。

⑦ 同上,查拉图斯特拉的序言, no. 3, 页 13。

⑧ 同上, no. 7, 页 20。

⑨ 同上, no. 3, 4, 页 12, 15。

⑩ 同上, no. 3, 页 13。

⑪ 同上, no. 9, 页 23。

⑫ 同上,第一部, no. 4:“蔑视肉体”(On the Despisers of the Body), 页 34—35。

为上帝,人才会杀害上帝。^①“如果有上帝存在,我将怎能忍受自己不是上帝!”^②

尼采用另一个意象解释成为超人的途径:由三个变形组成的隐喻,或者说“精神如何变成骆驼,骆驼如何变成狮子,最后狮子如何变成小孩”。这骆驼奴颜屈膝;它屈从于更高的价值。狮子寻求自由;它是那个想要在自己的自由中并依靠自己的自由去为自己赢得幸福和实现的人之形象。不过,至于这个小孩:“小孩是天真与遗忘,一个新的开始,一场游戏,一个自转的轮,一个原始的动作,一个神圣的肯定言说。”^③“肯定的言说”从瞬间带来救赎。那创造的意志说:“但是我要它如是!”^④“那就是人生么?”“……那么好吧!再来一次!”^⑤

在《查拉图斯特拉如是说》的第三部分,尼采顺理成章地把超人概念引申为一种“深不可测的思想”:永恒轮回的思想。^⑥他用这一概念指称永恒性在每一瞬间的在场:“存在念念相生;围绕着这轨道,永远回环着那星球。任何一点都是宇宙的中心。永恒的路是螺旋形的。”^⑦尼采以伟大的正午之形象表达这种洞见。^⑧“世界深邃,深过白昼所能意识。世界的悲苦深沉;欢乐——却比痛苦更深;悲苦哀苦,上帝!欢乐要一切永恒——它要深,要深邃的永恒。”^⑨尼采没有接受对人生的否定,而是想要超越,以“达到酒神式的对世界本身的肯定,没有删减,没有例外,没有挑选”。^⑩他希望将那些以前曾遭否定的存在的方方面面理解为不但是必要的而且是

① Nietzsche,《快乐的科学》,同前,no. 125,页181。

② Nietzsche,《查拉图斯特拉如是说》,同前,第二部,no. 2:“神圣的诸岛”(Upon the Blessed Isles),页86。

③ 同上,第一部,no. 1:“三种变化”(On the Three Metamorphoses),页25—27。

④ 同上,第二部,no. 20:“论救赎”(On Redemption),页141;参见第三部,no. 12:“论新旧法板”(On Old and New Tablets),页208—209。

⑤ 同上,第四部,no. 19:“醉酒歌”(The Drunken Song),页318。

⑥ 同上,第三部,no. 2:“幻影与谜”(On the Vision and the Riddle),页155—160。

⑦ 同上,第三部,no. 13:“康复期”(The Convalescent),页217—218。

⑧ 同上,第四部,no. 10:“日尔”(At Noon),页275—278。

⑨ 同上,第四部,no. 20:“符号”(The Sign),页324。

⑩ Nietzsche,《权力意志》,同前,no. 1041,页536。

值得想望的,并且希望接受万物的永恒轮回。他对此的公式是“热爱命运”(amor fati)。^①

这种同一事物的永恒轮回论,无疑是意在否认基督教的历史一终末论的世界观,而这种对一切对立和反抗的消除,表明对西方形而上学根本基础的拒绝。人们可能从中看出神话的宗教性的批判更新,这可能表明甚至尼采也未能真正解决上帝问题,相反,这一问题以新的形式出现于他的著作中。像这样求助于神话的,并非尼采一人。早在他之前,格雷斯(A. Gorres)、谢林和荷尔德林已经在呼唤新的神话,在他的诗作《希腊诸神》中,席勒(Schiller)哀悼失去了灵魂的世界,试图唤回古老的世界,在那个世界中,“万物都是上帝的足迹”。^②更具有紧迫感的——如果这是可能的——是荷尔德林的挽歌,他对上帝的消失的悲伤,以及对上帝的复归的呼唤和期盼。“上帝很近,却难以把握。但凡危险来临时,救赎也即将到来。”^③其后,乔治和里尔克(Rilke)(以《杜依诺哀歌》[*Duineser Elegien*]中天使的形式)也都指向相似的方向。在托马斯·曼和——虽然有所不同——格拉斯(Gunther Grass)那里,我们再次发现对神话的迷恋。当然,没有人像海德格尔那样,敢于如此深入窥视有着技术时代世界图像的现今世界的“无”(Nichts)的深渊,与此同时又加入荷尔德林与尼采之列,寻找存在的新的启示。^④

尼采自己问道:“有诸神而没有上帝,那不正是神圣的吗?”^⑤甚至在他后来的笔记那里,我们还发现这一问题:“还有多少新的神祇是可能的?”他答道:“我不会怀疑有许多神祇。”^⑥因此,“我们信仰奥林匹斯山——而

43

① Nietzsche,《权,这个人》,同前,第二部,“我为什么如此聪明”(Why I Am So Clever),no. 10,页 258;参见《权力意志》,同前,no. 1041,页 536。

② F. Schiller,《希腊诸神》(*Die Götter Griechenlands*; *Sämtliche Werke I*; ed. G. Fricke & H. G. Göpfert; Munich, 1960),页 169—173。

③ F. Hölderlin,《拔摩岛》(*Patmos*; *Sämtliche Werke II*; ed. F. Beissner, Stuttgart, 1953),页 173。

④ Heidegger,《荷尔德林诗的解释》,页 38—39,61—62,73,等等。

⑤ Nietzsche,《查拉图斯特拉如是说》,同前,第三部,no. 8:“背教者”(On Apostates),页 182;第三部,no. 12:“论新旧法板”,页 203。

⑥ Nietzsche,《权力意志》,同前,no. 1034,页 534。

不信仰那被钉十字架者”。^① 这种渴望在著名的《酒神颂》(*Dionysios-Dithyrambus*)里表达得最为清楚：“哦，回来吧，我未知的神！我的痛苦！我最后的幸福！……”^② 不管这样诗行作何解释，尼采直到弥留之际始终专注于上帝问题；他提供了理由：“我担心，我们并不在摆脱上帝，因为我们仍然相信语法。”^③ 我们陷于语法的圈套，它就是“民众的形而上学”；^④ 因为它，迄今没有任何东西像有关存在的谬误那样有关劝诱的直接力量：“每个词，甚至我们说出的每个句子，无不表达了对它的偏爱。”^⑤ 是否还能表达尼采的概念呢？可能思考吗？

尼采并不是简单地使我们面临有神论或无神论的问题。的确，他不是仅仅批判基督教感性化和道德化的讽刺漫画；人们因而不可能通过对上帝形象作一点润色便去迎战他的批判。尼采让我们面临是存在还是不存在的问题；他的焦点在于我们整个西方文化的基础，既是希腊的又是基督教的。他揭示了这一文化的虚无主义倾向，并且看到虚无主义作为其结果正在到来。由于他对其当前时代的判断，尼采是一个不可思议的当代思想家，比马克思更有过之，因为马克思仍然依靠体现于人性和历史中的意义这一原则生活。而在尼采那里，对理性的信仰及由此而来的对现代性的信仰都已破碎。他揭露了意义和方向的缺失以及对现代文明的厌倦。他知道去神圣化的后果，包括使柏拉图主义和基督教一道建立的、曾经在现代科学技术方面取得丰硕实绩的这个世界变得毫无意义。“上帝死了”这一声明，就是

44

① 同上，no. 1034，页 533。

② Nietzsche，《查拉图斯特拉如是说》，同前，第四部，no. 5，“魔术师”(The Magician)，页 255。

③ Nietzsche，《偶像的黄昏》，同前，“哲学中的‘理性’”(“Reason” in Philosophy)，no. 5，页 38。

④ Nietzsche，《快乐的科学》，同前，no. 345，页 300；参见《超越善恶》，同前，尼采的序言，no. 34, 54，页 2, 27—28, 47, 67。

⑤ Nietzsche，《偶像的黄昏》，同前，“哲学中的‘理性’”，no. 5，页 38。

这个范围广泛的去神圣化过程的简略表达。

不过,尼采的诊断尽管具有挑战性,他的回答却不一定令人信服。生命——健康的、充满活力的、强健的生命——和生命意志,真是终极的东西吗?难道生命本身不过仅仅只是一个观点,一种权力意志的表达,一种为幸免于可能来临的虚无主义之绝望的努力吗?尼采努力把永恒设置于现实人生而不是彼岸世界,从而使我们的现实生命永恒化,这只会导致——对此没有谁能比尼采看得更清楚——毫无意义的东西永恒化,导致无法忍受的厌倦和对生命的憎恶。另一点则是:如果人想要保持为人,他能抛弃善恶之分吗?他可以对罪恶、对撒谎、对谋杀、对暴力说“是”吗?难道他不能为了人类生命的缘故在这些问题上作出区分吗?最后,求助于神话,就够了吗?是与非、真与假的区分,本质上与思想的发现是一致的,要否认这一点势必沦为荒谬。当尼采思想中那些矛盾似乎调和了时,它们最终却又一一重现。根据矛盾律,某事物不可能在同一方面同时是和不是,这是一切思维的基础;甚至要试图否认矛盾律这原则的,也得预设这原则。结果,从神话到逻各斯的这一通路不可能取消。当然,也存在着反面的问题,即:如果事情果真是这样,那么导致一个去神圣化的、无灵魂的和客体化的世界之后果,也是不可避免的吗?在那个世界,作为逻辑的最后一步,上帝必然是死了吗?或者,有可能以一种新的、非虚无主义的方式去思考上帝(Theos)与逻各斯(Logos)以及“神学”(Theo-logie)吗?神话学的语言在这其中会起何种积极的作用?

在《敌基督者》一书中,尼采特别指出这样一种方式。因为,尽管他对基督教和教会的批判尖刻,他仍然对耶稣存有某种敬重,只是耶稣的福音被教会变成“祸音”(Dysevangelium)。尼采没有把耶稣理解为天才或英雄,而是像陀思妥耶夫斯基(F. M. Dostoievsky)那样(尼采在许多方面非常接近他,却又与他迥然

相异)把耶稣理解为白痴,这个白痴“将爱当作唯一的、最终的生命可能性”而活着。^①在这种“存活于那没有减少或排斥、没有距离的爱”的生命中,不存在新信仰的问题,而只有新的行动方式的问题;“福音实践本身通向上帝,它就是上帝。”^②因为上帝之国就在我们之中;它不是人们在期待的东西;它无处不在,而又无处可寻。^③因此,在耶稣的生活与生活计划中,尼采认为他发现了他所宣告的:一种与自身一致的生活,一种为人索回滥用于上帝的那些属性的要求。在爱中的生命,这就是尼采所赞扬的
45 的那种慷慨馈赠的德行之本质:^④这会是那种新的、未被异化的生存计划吗?这计划虽然不全是基督教的,可它至少会是耶稣的吧?这是对耶稣的无神论式追循吗?其中《圣经》的“上帝就是爱”这一陈述,只能被颠倒过来,说成“爱就是上帝”吗?

新近的神学经常试图步尼采后尘,以此作为摆脱危机的出路。毫无疑问,人们在这种语境中所诉诸的尼采,是一个经过精心挑选的尼采。^⑤此外,尼采提出的原则问题,在这样一种缩短了了的改编本里,是决不可能一一得到解答的。但不管怎样,尼采的论述仍然提供了一个值得批判地接受的刺激点。不过,如果绝对的爱可能是在原则上取得一致的那个答案,那么,人不可能是这种绝对的爱;他只容许这种爱赠予他。

这又使我们回到那个纠缠于关于近代自主性观念的基本

① Nietzsche,《敌基督者》(*Der Antichrist*),同前, no. 30, 页 142。

② 同上, nos. 29, 33, 页 141, 146。

③ 同上, no. 34, 页 147。

④ 参见尼采对耶稣的批判,《查拉图斯特拉如是说》,同前, no. 21:“论自由的死”(On Free Death), 页 73:“他死得太早;如果他到了我这般年纪,他本来会放弃他的信仰的。他高贵得足以放弃信仰。”

⑤ Nietzsche,《查拉图斯特拉如是说》,第一部, no. 22:“论赠礼的德行”(On the Gift-Giving Virtue), 页 74--79)。

问题：一种纯粹的自我中介意义上的、彻底的人类自主性概念能成功吗？或者，一种成功的人类同一性，不应当仅仅是由他者给予的自由吗？是来自人类自身的存在——或者是所接受的存在？自主性能找到神律以外的基础吗？我们怎样把握神律，才能使之不指代他律，而是为自主性奠定基础，又将自主性引向实现？“爱”这个词已指出神学提供的答案。因为，爱意味着一种融合，这种融合并不同化他人，却使他人自由地成为他自己，以致实现自己。神学对诉诸人类自主性的近代无神论的响应，便是这样：与上帝愈融洽，意味着人类的自由就愈大，愈得到实现。

为了以一种理性的方式回应现代无神论，神学需要进行基本的自我定义和自我批判。在结束本章之时，让我们再次回顾一下近代无神论的基本问题。这个基本问题并不在“上帝存在”的信仰认信遭到“上帝不存在”的相反主张之时出现，神学因此被迫发问：“上帝存在吗？”信仰认信从来不以抽象的方式断言上帝的存在；相反，它总是说到这样一个上帝：上帝作为天地的创造者和主耶稣基督的圣父显现自己。现代无神论也未曾以其反思的形式简单地断言上帝的不存在；它倒是否定了一个非常特别的、以人类和生命的压迫者那种形象出现的上帝；如此一来，无神论才可能把上帝的种种属性归之于人。

处在历史进程背后的一个基本问题，已经被费希特在无神论之争(Atheismusstreit)中公之于世了。这个问题就是：我们能不能并且在多大程度上能够从以存在的命题来谈论上帝，还是我们只能根据行动确定上帝的属性。^① 古典神学从上帝的作用到他的存在并得出结论，认为——比方说——因为上帝对我

46

① J. G. Fichte,《回忆、答案、问题》(*Rück Erinnerungen, Antworten, Fragen*, 1799; *Gesammelte Werke* III; ed. F. Medicus), 页 235。

显现善,所以上帝是善的。它就这样把上帝理解为实体,可以用某些属性来陈述。近代哲学批判了这种方法。费希特^①和后来的费尔巴哈^②都认为,当这种存在的陈述在实体的意义上被运用于上帝时,上帝就被想象为存在于时空之中的存在者,从而变得客体化,并变得极为有限了。近代哲学本身给予的种种回答,至少可以说是含混不清。在无神论之争中,费希特给人这么一种印象:他把上帝的属性应用于道德秩序,多少有些像斯宾诺莎把它们应用于自然并把神话应用于宇宙。至于费尔巴哈,他把它应用于人类,马克思则把它们应用于社会。后期的费希特和后期的谢林想要通过把上帝说成是(近代意义上的)主体而不是实体,以避免那些无神论的后果,也就是说,在自由这一视域中思考上帝。因此,他们认为,他们能够在现代无神论所产生的基础方面战胜无神论,即以近代主体性哲学为基础对这一问题进行彻底思考。

近代无神论的基本问题,因而就是关于像“上帝存在”或“上帝不存在”这类命题是否有意义的问题。它是关乎上帝的存在命题之可能性条件的问题。这种澄清是必要的,因为“是”这个词的意义很不明确。乍眼看来,这个词似乎是作出一种同一性陈述。如果是这样,那么就有可能转换《新约》中“上帝就是爱”的陈述,将主语和谓词交换,从而说:“爱就是上帝”。也就是说,凡有爱产生之处,就有上帝,就有某种神圣之物。这一陈述从基督教的角度看,可能是相当合理的,但是它又可以作为无神论的理解,除非解释谁是爱的主体,或者人的主体与神圣的主体在这种爱的行为中是如何相互关联的。这样,就上帝问题而论,近代

① J. G. Fichte,《告公众》(*Appellation an das Publikum*; *Gesammelte Werke* III),页176。

② Feuerbach,《哲学改革初论》,同前。

哲学最终使我们面对这样的难题：存在的问题，或者关于存在的意义的问题，能不能和怎样才能在近代主体性哲学中重新提出来。这个问题以如此彻底的方式被提出，应该归功于尼采，以及海德格尔对尼采的解释。

第三章 神学的困境

一 传统的护教立场

现代无神论已经把神学逼入困境。这里尤为重要的大众的无神论,这是一种在以往历史中未曾有过的现象;它把实践上的——如果不是理论上的——对上帝的拒斥,或者至少是对上帝信仰的淡漠,看作是迄今似乎最有理由采取的态度。结果,神学便变得无法言说和无法沟通。现在,神学已没有任何获得普遍承认的形象、象征、概念和范畴,借此可使自己为人所理解。这种关于上帝言说之理解预设的危机,就是当代神学的真正危机。用更为学术的话来说,那就是:当代神学的危机在于信仰的前导(*praeambula fidei*)的失落,即信仰所需要的预设的失落,通过这些预设,信仰能成为信仰,并能使自身得到理解。当我们考虑神学开始勉力对付现代无神论的各种方式时,这一困境昭昭在目的。

可以理解,在对付近代无神论时,19世纪后半叶和20世纪

前半叶的神学求助于《圣经》、教父及中世纪和近代经院神学中的各种方式,以对付当时各种形式的无神论,或当时被当作无神论的那些东西。这种处理类型可以在双重的意义上描述为“护教的”。在否定和批判的方面,人们试图将对手的论点驳斥为不一致的;在积极和回应批判的方面,人们试图表明上帝信仰是理性的,并且以这种方式提出对信仰的辩护(ἀπολογία)。^①

这种辩论方法在《圣经》中已见萌芽。^② 只有愚顽人才说:“没有上帝”(诗 14:1; 10:4; 36:2)。《诗篇》作者以为这种愚顽是邪恶的,因为上帝对受造界和历史的支配是再明显不过了。从这里出发,《旧约》的智慧文学已经导出一个智性的论证。根据智慧文学,所有缺乏关于上帝的知识的人都是愚顽的,“因为,从受造物的伟大和美丽,人可以推想到这些东西的创造者”(《所罗门智训》13:5)。《新约》采纳了这一论点(罗 1:18—20; 徒 14:14—16; 17:26—29)。像《旧约》那样,《新约》能够从无神状态中看到人心拒绝承认所知道的上帝(罗 1:20),并因此而把世俗的东西当作偶像加以崇拜(罗 1:23; 加 4:8),还可能从这里滑向最糟的道德沦丧(罗 1:24ff.; 帖前 4:5)。《以弗所书》则清楚地谈到没有指望的不信上帝者(ἄθεοι)(弗 2:12);这个词所指的,显然并不是现今意义上的无神论者,而是崇拜偶像的非基督徒。他们存虚妄的心行事,心地昏昧,与真正的生命隔绝了,都因自己无知,心里刚硬。结果,他们放纵私欲,贪行种种的污秽(弗 4:17—19)。道德的恶就这样既是无神状态的根源,又是其后果,道德的堕落是无神状态的一个标志。《新约》因而表明它已察觉那些“说是认识上帝,行事却和他相背”的人的实践无神论

48

① 阿奎那对这两种方式有一个经典的阐述,见《神学大全》,第一部,第1题,第8节。

② 参见 J. M. González-Ruiz,《圣经中的无神论》(L'ateismo nella Bibbia),载《当代无神论》(L'ateismo contemporaneo; Turin, 1969),卷四,页5—20。

(多 1:16; 参见提后 3:5)。

按照《新约》和《旧约》，无神状态意义上的无神论，包括不承认真正上帝的各种态度，因而也包括各种形式的偶像崇拜；偶像崇拜把有限的东西绝对化，它事实上不仅在过去而且在当前都是一种可能性和现实性。这种对荣誉、威望、权势、财产、性、国家、种族等等的绝对化，实际上依其本质必然导致道德上应受指责的种种行为，还导致人与上帝的疏离、人与人的疏离以及个人与自己的疏离。唯有承认真正的上帝，人才能有真正的生命。换言之，只有相信的人，才能得救。上帝信仰与人的拯救之间的联系，在《希伯来书》十一章 6 节的阐述相当清楚：

人非有信，就不能得上帝的喜悦；因为到上帝面前来的人必须信有上帝，且信他赏赐那寻求他的人。

这里所涉及的，显然不是靠着理性获得的纯然自然的上帝认识，而是指信仰那显明自己作为历史的上帝和作为救赎者及审判者的上帝。无神论，便被认为是人失去拯救的一种表现。

49 教父们^①进一步发展了《圣经》中的这些见解。他们经常把无神论定义得非常宽泛，不仅包括异教的多神论，也常常包括犹太教及伊斯兰教的一神论。与我们当代语言使用相比意义十分宽泛的无神论，其所呈现给教父们的，不仅是一个理论的难题，而且是一个道德的难题。既然上帝是可以通过自然来认识的，对于他们来说，无神论就显得容易驳倒，甚至是荒谬的。结果，一种可诉之以罪的对上帝的全然无知，在他们看来就是一件不可能的事，他们便倾向于在实践的观点上把无神论看作是道德破产的后果和表现。

^① 参见 A. M. Javierre,《教父著作中的无神论》(L'ateismo nei Padri della chiesa), 载《当代无神论》, 卷四, 页 21—42。

经院哲学提供了一些对当今的讨论尤为重要的进一步解释。特别是,中世纪经院哲学之父坎特伯雷的安瑟伦在其《宣讲》一文中,发展了奥古斯丁的思想并且解释说,上帝不能理性地被思考为不存在。^① 安瑟伦便这样为阿奎那的理论开辟了道路;根据阿奎那的理论,上帝在每一个认识的行为中都被含蓄地认识到。^② 这意味着并没有绝对的无神论,也意味着,无神论者在使物质成为终极并进而成为绝对的时候,他确实以一种在某些条件下不为他所知的方式认识了上帝,尽管他对这种认识的解释是错误的。然而,借助于《希伯来书》十一章6节,阿奎那坚决主张,一种非含蓄而是明确的信仰对灵魂的拯救是必要的。他为此提出两个理由:一方面,我们自已以自然的方式能够认识上帝多少,这也不是容易得知的,而且当中并不会不掺杂任何谬误;另一方面,人类能够以自然的方式认识上帝的存在,但是认识上帝作为人的拯救,这种认识却是超出了人的自然能力而不能获得的。这样,一种明确的启示信仰对于人的拯救,便是必要的。于是,阿奎那在这里假定,上帝作为人的拯救这一信息已被所有人认识。^③ 然后,如果(阿奎那说)有一个人生活在原始森林中或与野兽为伴,从未听说过这一信息,那么上帝就会以一种内心启迪的方式将关于拯救的必要信息向他启示,要不然,上帝将给他派去一位福音传教士。^④ 很可能在其较晚时期,阿奎那在他的《神学大全》中克服了这种的确需要神迹介入的应急解决办法。他说,每个能充分运用理性的成年人必须自我反省,并反省其生活的意义和目的,在上帝恩典的帮助下,有能力皈依作为意义和实现、即作为人的拯救的上帝。^⑤ 由此可以得出的将会是:任何凭借良知指引自己朝向终极的价值,并能够在具体处境中承认这些价值的人,皆能获救。

① Auselm,《宣讲》(*Proslogion*),3-4。

② Thomas Aquinas,《论真理》(*De veritate*),第22题,第2条,回应第1异议;《四部语录注释》(*Sent.*),卷一,第3个区分,第1题,第2条。

③ Aquinas,《神学大全》,第二部第二部分,第2题,第3条,回应第5异议;《论真理》,第14题,第11条。

④ Aquinas,《论真理》,第14题,第11条,回应第7异议。

⑤ Aquinas,《神学大全》,第二部第一部分,第89题,第6条;参见 M. Seckler,《阿奎那之后的本能和信仰意志》(*Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*; Mainz, 1961),页237-258。

50 我们必须与这种神学背景相对照去理解关于无神论的种种官方陈述。只是到了历史上很晚近的时期,无神论才成为官方教义陈述的主题。碧岳九世(Pius IX)的《错误的提要》(*Syllabus Errorum*, 1864)仅仅概括了对泛神论、自然神论和宗教冷漠主义种种陈旧的指控;无神论没有提到。^①第一次提到无神论是在梵蒂冈第一届大公会议。在《论天主教信仰宪章》(*Dei Filius*, 1870)的前言中,会议回到特伦托大公会议(Council of Trent, 1545—1563)的老话题上,并且把理性主义、自然主义、泛神论、唯物主义和无神论这些现代观念看作是新教原则——每个基督徒都可以在基督教教义的事情上作出个人判断——的结果。会议把这些观念看作是理性的矛盾和对人类社会基础的毁灭。^②与这种观点相一致,会议界定了自然的上帝知识之可能性,^③谴责与基督教信仰对立的泛神论等观念。^④在将来的教宗训令中,这观点成为被遵循的路线确定下来,如:良十三世(Leo XIII)、^⑤碧岳十一世(尤其是在他的通谕《赎世主》[*Divini Redemptoris*, 1937]中)^⑥和碧岳十二世^⑦的那些陈述。但是所有这些陈述只给出一些扼要的指示。详尽的评论第一次出现在若望二十三世的通谕《慈母与导师》(*Mater et Magistra*, 1961)

① DS 2901-2902;ND 411/1-2。

② 《大公会议法令》(*Conciliorum oecumenicorum decreta*; ed. J. Alberigo et al.; Bologna, 1973),804—805。

③ DS 3004, 3006;ND 113, 216。

④ DS 3021-3023;ND 414-416。

⑤ 参见 A. Rohrbasser 编,《教会的拯救学说》(*Heilslehre der Kirche*; Freiburg/Switz., 1953),no. 184,1093—1095。

⑥ 同上,no. 992—996。

⑦ 同上,no. 736,751,936,1589。此外,在《人类》(*Humani generis*, 1950)通谕中,教宗碧岳十二世再次强调关于有位格的(!)上帝的自然知识之可能性,虽然他没有详尽讨论对他的立场不利的种种困难。参见 DS 3875, 3992;ND 144, 2135。

之中,虽然从多方面看这一评论仍未突破传统的框架:①无神论与理性相冲突,并且动摇每个人类秩序和社会秩序的基础。对这种现象本身,或者对要建立一个更公正、更人性的世界这种人文主义的冲动——即使这一冲动被误导了——都没有细致的分析。保禄六世的通谕《他的教会》首先在这方面提出新的规范;尽管原则上反对,但还是表现出对话的新姿态。②

二 对话的新姿态

梵蒂冈第二届大公会议在教会与无神论的关系史上掀开了一个新的篇章。它认为无神论是“现代至严重的一件事”,但立刻又补充说,这一问题“需要加以详细的检讨”。③这一变化——尤其是与马克思主义无神论的关系上的变化——已在这一公式中得到总结:“从诅咒到对话”。④这一公式准确地抓住了会议新的牧养重点,不过这也被夸大了,因为当会议确定新的重点时,这些重点并不取代旧有的陈述。相反,会议认为:

① John XXIII,《慈母与导师》(*Mater et Magistra*, 1963)通谕,207—215。

② Paul VI,《他的教会》(*Ecclesiam Suam*, 1964)通谕,96—98。

③ Vatican II,《论教会在现代世界牧职宪章》。参见 P. Ladrière,《梵二会议上的无神论》(*L'athéisme au Concile Vatican II*),载《宗教社会学论丛》(*Archives de sociologie des religions*, 16 [1971]), no. 32, 53—85; C. Moeller,《宪法史》(*History of the Constitution*),载 H. Vorgrimler 编,《梵二文献注释》(*Commentary on the Documents of Vatican II*; New York, 1969),卷五,页 1—76; J. Ratzinger,《第一部分第一章第 19—22 条注释》(*Commentary on Part I, Chapter I, Article 19—22*),载 Vorgrimler 编,《梵二文献注释》,页 143—163; J. Figl,《无神论作为神学的问题——当代神学的争论模式》(*Atheismus als theologisches Problem. Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart*; Tübinger Theol. Stud. 9; Mainz, 1977),页 31—81。

④ R. Garaudy,《从咒诅到对话:马克思主义者—基督徒合作带来的挑战》(*From Anathema to Dialogue: The Challenge of Marxist-Christian Cooperation*; London, 1967)。

忠于上帝及人类的教会,对这种违反人类的共同思想和经验,并贬抑人性天赋尊严的万恶理论及行为,现在一如往日,不能不以沉痛的心情,极其坚决地加以谴责。

51 这里有一些新的东西,会议并不是简单地发布一个抽象的判决,而是采取一个具体的、历史的进路,把讨论从纯粹本质主义的层面上升到生存的层面上。

解决问题的这一新进路,在三个方面彰显自己。首先,它努力提供一种描述,用以区分各种形式的无神论现象,也试图公正评价无神论的正面动机和冲动:人的自由、社会上的公正、对世上罪恶的抗议。其次,会议把这些论点和冲动变成一个直接针对自己的问题。

无神论作为一个整体来看,并不是一开始便出现于人的思想中。它源于各种不同的原因,其中必然包括对宗教的批判性反动,以及——在某些情况下——特别是对基督教的批判性反动。信仰者因而对于无神论的兴起可以做更多的事。

由于对基督教教义的误导描述和他们个人生活及社会生活中的种种匮乏,他们可能“遮蔽而不是显露上帝和宗教的真正本质”。^① 因而不仅包括对无神论进行辩驳,而且也包括对自己的义理和这种义理的信仰活力进行描述。^②

第三,这些论点里也有一些对无神论的新看法。首先,来自理性的上帝知识要以人类经验来加以补充。^③ 但是,真正的论

① Vatican II,《论教会在现代世界牧职宪章》,19。

② 同上,21。

③ 同上。

点基于人的尊严之上；没有上帝，人本身只是一个未曾解答的问题。承认上帝，因而并不悖于人的尊严，反而为人的尊严提供基础和实现。^① 这种人学论点进一步用基督论术语加以发展，因为只是通过耶稣基督的奥秘，人自身的奥秘才得以真正澄清；只有如此，才能解答受难与死亡之谜。^② 于是，会议不再把自己的论点基于自然的上帝认识之上了；它倒是把基督教信仰本身的中心要旨作为自己的出发点。这种人学和基督论的方式贯穿于教宗若望保禄二世的所有讲话中。^③

人所公认，大公会议的文本是产生某些不满的原因，因为无神论所提出的智性问题仅仅依靠具体的、历史的和生存的进路是不能解答的。历史的方面因此应该更明确地同关于自然的上帝知识之可能性的传统学说结合起来。在这一过程中，帕特和许多新教神学家提出的主要反对意见，不得不摆在桌面上来了。此外，会议忽略了否定神学(*theologia negativa*)，即关于上帝之隐匿性的学说。这大概有助于更清楚地阐明无神论对上帝信仰曾经有过的那种积极、净化的作用。最后，我们对上帝信仰之道德预设只字未提；这些道德预设中不但有纯粹的理性(*ratio pura*；即没有偏见的理性)，而且也有纯粹的和净化了的心(*cor purum et purificatum*)。这一方面在《圣经》和奥古斯丁传统中有着深深的根源。^④ 不过，尽管有这些批评，还是必须承认《论教会在现代世界牧职宪章》第十九至第二十二节“可以算得上梵二会议最重要的公告之一”，^⑤甚至可以说，它们“是 20 世纪教会史上的一块里程碑”。^⑥

52

① 同上。

② 同上，22。

③ 尤其参见《人类救主》(*Redemptor hominis*, 1979)通谕。

④ 参见 Ratzinger,〈第一部分第一章第 19—22 条注释〉,页 154—155。

⑤ 同上,页 145。

⑥ 同上,页 150。

如果没有深入细致的神学准备,梵二会议也许是不可能的。如是,同样地,梵二会议后的天主教神学采纳并进一步发展了会议提供的意见。对关于上帝问题的广泛讨论作出全面评述,在这里显然是不可能的。^① 我将限于梵二会议后天主教神学中关

- ① 对上帝问题的当代讨论,有:J. Lacroix,《现代无神论的意义》(*The Meaning of Modern Atheism*; New York, 1965); H. Gollwitzer,《信仰认信中的上帝存在》(*Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*; Munich, 1963); J. C. Murray,《上帝问题:昨天和今天》(*The Problem of God: Yesterday and Today*; New Haven, 1964); H. Zahrnt,《上帝问题:20世纪的新教神学》(*The Question of God: Protestant Theology in the Twentieth Century*; London, 1969); H. Zahrnt 编,《关于上帝的谈话——20世纪新教神学》(*Gespräch über Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Textbuch*, Munich, 1968); H. Zahrnt,《怎样一种上帝? ——一个信仰的疑问》(*What Kind of God? A Question of Faith*; London, 1971); C. H. Ratschow,《上帝存在——教义研究》(*Gott existiert. Ein dogmatische Studie*; Berlin, 1966); N. Kutschki 编,《今日上帝》(*Gott heute. Fünfzehn Beiträge zur Gottesfrage*; Mainz and Munich, 1967); H. J. Schultz 编,《上帝——到底是谁呢?》(*Wer ist das eigentlich-Gott?*; Munich, 1969); E. Castelli 编,《神学语言分析》(*L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*; Paris, 1969); W. Kasper,《信仰与历史》(*Glaube und Geschichte*, Mainz, 1970), 页 161—143; E. Coreth & J. B. Lotz,《批判考察下的无神论》(*Atheismus kritisch betrachtet*; Munich and Freiburg, 1971); E. Biser,《神学与无神论》(*Theologie und Atheismus, Anstöße zu einer theologischen Aporetik*; Munich, 1972); J. Blank 等,《上帝问题与现代无神论》(*Gott-Frage und moderner Atheismus*; Regensburg, 1972); J. Ratzinger 编,《上帝的问题》(*Die Frage nach Gott; Quaestiones disputatae 56*; Freiburg-Basle-Vienna, 1972); H. Fries 编,《上帝,我们时代的问题》(*Gott, die Frage unserer Zeit*; Munich, 1972); H. Fries,《与上帝分离? 期待回答的质问》(*Abschied von Gott? Eine Herausforderung-Versuch einer Antwort*; Freiburg-Basle-Vienna, 1974); K. Rahner 编,《上帝还被置疑吗?》(*Ist Gott noch gefragt? Zur Funktionslosigkeit des Gottesglaubens*; Düsseldorf, 1973); B. Casper,《宗教批判的本质和界限——费尔巴哈—马克思—弗洛伊德》(*Wesen und Grenzen der Religionskritik. Feuerbach-Marx-Freud*; Würzburg, 1974); R. Schaeffler,《寻找伙伴的宗教批判》(*Die Religionskritik sucht ihren Partner. Thesen zur einer erneuerten Apologetik*; Freiburg-Basle-Vienna, 1974); J. Möller,《所谓的人神机会——理性和上帝经验能说什么?》(*Die Chance des Menschen-Gott Genamt. Was Vernunft und Erfahrung von Gott sagen können*; (转下页)

于无神论的某些讨论。

考虑到标志着现代无神论特征的人文主义冲动和它所用的人学论据,拉纳把神学作为人学对待或者把人学作为神学的场境这种努力就具有特殊的重要性。拉纳仿效马雷夏尔(J. Maréchal),把近代的先验进路作为自己的出发点,但是他力图克服康德的不可知论,并超越他以达到一个形而上学的新基点。对拉纳来说,这种从存在者上升到存在并最终到达绝对的奥秘,是有限知识的可能性条件。按照拉纳的观点——也完全符合阿奎那的精神——在对作为存在者知识之可能性条件的存在的预先领悟中,上帝的实在性总是同时已经被肯定的。^①上帝的非主

(接上页注①)Zürich-Einsiedeln-Cologne, 1975); W. Kern,《无神论—马克思主义—基督教》,同前; H. Döring,《上帝的不在场——今日神学的问题与答案》(*Absenheit Gottes. Fragen und Antworten heutiger Theologie*; Paderborn, 1977); H. Küng,《上帝存在吗?——近代以来上帝问题之回答》(*Does God Exist? An Answer for Today*; Garden City and London, 1980); W. Brugger,《哲学家关于上帝学说的论集》(*Summe einer philosophischen Gotteslehre*; Munich, 1979); H. R. Schlette 编,《现代不可知论》(*Der modern Agnostizismus*; Düsseldorf, 1979); K. H. Weger 编,《从启蒙运动到当代的宗教批判——从阿多尔诺到维特根斯坦的作家词典》(*Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein*; Freiburg-Basel-Vienna, 1975); K. H. Weger,《人面对上帝的要求》(*Der Mensch vor dem Anspruch Gottes. Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt*; Graz-Vienna-Cologne, 1981)。

① 关于拉纳的神学进路,参见; B. van der Heijden,《拉纳——关于其基本立场的解释和批判》(*Karl Rahner. Darlegung und Kritik seiner Grundposition*; Einsiedeln, 1973); K. Fischer,《作为奥秘的人——拉纳的人学》(*Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*; Ökumenische Forschungen II/5; Freiburg-Basel-Vienna, 1974); K. Lehmann,《拉纳》(Karl Rahner),载 H. Vorgrimler & R. van der Gucht 编,《二十世纪神学综述——划时代的神学家》(*Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen*; Freiburg-Basel-Vienna, 1970),页 143—181; P. Eicher,《启示,近代神学的原理》(*Offenbarung, Prinzip neuzeitlicher Theologie*; Munich, 1977); K. H. Weger,《拉纳神学导论》(*Karl Rahner. An Introduction to His Theology*; New York, 1980); W. Kasper,《拉纳——变革时代的神学家》(Karl Rahner-Theologe in einer Zeit des Umbruchs),载《神学季刊》159(1979),页 263—271。拉纳在其早期著作《世界中的精神》(*Spirit in the World*, 1939; New York, 1967)里已为他的神学奠定了基础,以后他沿着宗教哲学的路线在《圣言的倾听者》(*Hearers of the Word*; New York, 1969)里,发展了这种学说,并在《基督教信仰的基础》中作了总结。

题的经验就这样带着先验的必然性出现于每一个精神行为、甚至否定上帝的行为之中。这个命题在关于无神论方面有着很根本的代表性。存在四种可能性：^①

一、个人把他的先验相关性作为有神论加以范畴性的解释，并通过自由决定而接受它。

二、个人把他的先验相关性作为有神论加以范畴性的解释，但却通过自由决定而否定上帝。这种观点代表了传统的无神论观点，在实践和理论上都应受到指责。

三、个人接受他的先验相关性，但却借助于一种谬误的上帝观念来解释它，他必须抛弃这种谬误观念，否则他不会得到任何关于上帝的概念。这是不应谴责的无神论，本质上是一种匿名的有神论。

四、个人违背良知，甚至否认先验的相关性，然后进而对正确的和谬误的上帝概念一概加以拒绝，或是他根本没有任何关于上帝的概念。只要这人仍然持有这种态度，教会认为其无获救可能。

拉纳的理论从整体上说完全属于经院哲学的传统，它代表了一种巨大的进步，因为它使得反思无神论现象中的各种内在可能性第一次成为可能，并以神学的语言进行这种反思，而不是立刻把无神论看作异己的、甚至荒谬的，从而加以拒绝。既然对话本质上预设了一个共同的基础，这一理论就第一次使对话成为可能。然而，与拉纳对上帝的必然肯定这个核心观点有关的一些问题依然存在。如果拉纳的这个核心观点是预先设定的，那么任何真正的无神论——这里谈的无神论并不是掩盖起来的、匿名的有神论——是否还有可能？因为根据这一理论，不管每个人是否

① K. Rahner,《无神论和暗含的基督教》(Atheism and Implicit Christianity),载《神学研究》,同前,卷九,页145—164;《世俗化和无神论的神学思考》(Theological Considerations on Secularization and Atheism),见《神学研究》,同前,卷十一,页166—184;《无神论》(Atheism),《尘世圣礼》,卷一,页117—122。

认识到这一点,也不管他是否想要这样,都必须根据先验的必然性将他的生命指向一个绝对者。剩下的问题是:这个“绝对者”是上帝还是偶像,并且,如果这种情况发生,反对上帝而接受偶像的决定是不是应受谴责?在某种意义上说,拉纳关于无神论的理论可以说是无神论宗教理论的原型或反典型。^①后一种理论以无神论的观点把有神论解释为人的投射,而拉纳则以有神论的观点把无神论解释为对人及其超越性的错误解释。

拉纳就这样不仅仍然停留在近代进路的框架内,而且仍然停留在古典形而上学的框架内。他的优点是证明了在阿奎那传统的古典思维和近代先验思维之间不存在对立。另一方面,如同整个近代发展所表明的,将上帝作为对人的超越性的解释,这是非常含混的,因为这样存在一个危险:要么不再能完全保护上帝的超越性,要么——就像拉纳的做法一样危险——把上帝的超越性变成一种无名的奥秘,人存在于其中,但对其只能缄默不得言谈。今日,在近代的终结(瓜尔迪尼[R. Guardini])、现代性的终结(格伦[A. Gehlen])和现代意识的终结(施佩曼[R. Spaemann])之时,当我们已明了这些进路的局限时,这一立场作为对现代无神论的回应就不再充分了。

海德格尔不同寻常地试图超越传统形而上学与近代主体性哲学。韦尔特(B. Welte)和巴尔塔萨(H. Urs von Balthasar)批判性并且创造性地追随他,虽然得到一些不同的结论。海德格尔对传统形而上学和近代主体性哲学的根本指责,是它们对存在的遗忘。^②他们仅仅在存在者的关联中考

54

① 参见 Figl,《无神论作为神学的问题》,同前,页 175—176。

② 这一论题已见于 Martin Heidegger,《存在与时间》(*Being and Time*; London and New York, 1962),页 19、43、487 等。参见 M. Heidegger,《什么是形而上学?》(What Is Metaphysics?),载 Heidegger,《生存与存在》(*Existence and Being*; Chicago, 1949),页 355 及以下;《林中路》(*Holzwege*; Frankfurt, 1957),页 195—196、238—247 等。

虑存在,而忘记了存在本身的意义问题。这种功能式的思维不仅产生了现代科学技术的世界图像以及那些在今天正日益明显的后果,^①还导致把上帝仅仅想象为存在的根据,从而剥夺了他的神圣性。“人既不能向这个上帝祈祷,也不能向他献祭。在这个自因(*causa sui*)面前,人既不能满怀敬畏地跪下,也不能在这个上帝面前奏乐跳舞。这种无神的思维必须抛弃哲学的上帝,即“自因”的上帝,它可能与神圣的上帝靠得更近。”^②尼采所说的“上帝死了”,便是这种形而上学思维本身的概括性结果。^③与之相应,海德格尔想要认真对待存在与存在者的本体论差异。在他的思考的开端,没有对存在者之美的赞颂,却只是惊讶有物存在,而不是“无”。^④

形而上学的终结之后,上帝不再可能被设想为必要的根据了。结果,上帝的隐匿性这个问题再次出现。按照韦尔特,所有认识都将其作为自己的可能性条件而指向的那种存在是极为暧昧的。^⑤它还可以被解释为“无”。接着的问题便是:这个“无”是虚空的“无”,抑或与之相反是“绝对者”的隐蔽的在场。仅仅靠逻辑得不出这个问题的答案;它要求一个最终涉及生命的意义或无意义的决定。韦尔特认识到,虚无主义已粉碎了经典的近代人文主义无神论仍然视之为当然的那些自明的意义前提。^⑥另一方面,与尼采不同并且与他直接相左的是,韦尔特把对于荒诞和虚无的选

① Heidegger,《世界图像的时代》,同前,页115—154;《神学问题》,同上,页3—35。

② Martin Heidegger,《同一性与差异》(*Identity and Difference*; New York, 1969),页72。

③ Martin Heidegger,《尼采的话语:上帝死了》(*The Word of Nietzsche: God Is Dead*),载《关于技术问题》,同前,页104—106。

④ Heidegger,《什么是形而上学?》,同前,页378。

⑤ 关于其后的著作,尤其可参见:B. Welte,《哲学家的上帝认识和无神论的可能性》(*Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus*),载《时间与奥秘》(*Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*; Freiburg-Basle-Vienna, 1975),页109—123;《上帝问题的尝试》(*Versuch zur Frage nach Gott*),载《时间与奥秘》,页124—138;《宗教哲学》(*Religionsphilosophie*; Freiburg-Basle-Vienna, 1978),页150—165。

⑥ 这种后虚无主义立场,同样可见于Küng,《上帝存在吗?》,同前。

择看作其本身是荒诞和不许可的。因为善与恶之间的区分是不可放弃的；爱是有意义的，其意义决不下于争取自由与公正的斗争。假定了上帝的非必然性，韦尔特便发现，既可能保存上帝的隐匿性，也可能保存上帝信仰的自由及伦理维度。在这一点上，他的后形而上学思维实质上更接近于《圣经》的思维，而不是传统的形而上学。同时，韦尔特成功获得与现代无神论展开对话的机会。他能够理解无神论的内在可能性，他优于拉纳之处在于他能够让无神论成为无神论，而不是把它变成一种匿名的有神论。但也恰恰在这一点上，他的局限也显而易见。无神论几乎成了上帝信仰本身的一种可能性和危险，也是它的一种潜在性。后形而上学的上帝理解，非常近似于艾克哈特大师(M. Eckhart)的神秘主义：上帝面临着被“无方式”(Weislose)吞没、消失于“虚无”的危险，而(正当的)非对象化的上帝理解亦面临着失去其对象的危险。^① 无神论和有神论的区别变得微乎其微。无神论的文本，因而能够像有神论的文本那样，为一种新的上帝言说提供几乎同样的基础。^② 这种神秘的上帝理解以其自己的方式再次远离了《旧约》和《新约》中那个在历史中言说和行动的有位格的上帝。^③

55

像海德格尔一样，巴尔塔萨也是从把对存在的原初惊讶出发。^④ 然而，他把存在问题看作是从开始就通过其他人作为中介出现的。“对于‘你’的经验唤醒了‘我’；被母亲的微笑唤醒，孩子从母亲的微笑中体验得

① 关于韦尔特对艾克哈特的诠释，参见〈作为亚里士多德主义者的艾克哈特大师〉(Meister Eckhart als Aristoteliker)，载《永恒的遗迹——关于宗教与神学之不同对象的哲学论文集》(Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie；Freiburg-Basle-Vienna, 1965)，页197—210；《艾克哈特大师——对其思想的思想》(Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken；Freiburg-Basle-Vienna, 1979)。

② 参见 Welte, 〈尼采的无神论和基督教〉(Nietzsches Atheismus und das Christentum)，载《永恒的遗迹》(Auf der Spur des Ewigen)，页228—261。

③ 参见 Figl, “无神论作为神学的问题”，同前，页205—206。

④ 关于其后的著作，参见：H. Urs von Balthasar, 《上主的荣耀》，同前，卷三第一部，页943—983；〈通往上帝的实在〉(Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes)，载《救恩史教义学大纲》(Mysterium salutis, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik；ed. J. Feiner and M. Löhrer；Einsiedeln-Zürich-Cologne, 1965ff)，卷一，页15—45。

到：它在难以理解的自我牺牲、真实、具有保障和富于营养这样一种环境中被接受，得到肯定和爱抚。”^①存在之灵光从“你”所表露出的爱之体验中升起。存在与爱相得益彰。凭借它的非必然性，爱成了存在之原初惊讶，成了存在的意义。这就是对为什么会有世界而不是无世界这个问题的回答。^②这一思路的基础，早在柏拉图那里便已发现。对柏拉图来说，超然于存在之外的善的理念，同时也是照亮所有存在者的灵光。“善”只能在一种迷狂中被“突然地”(ἐξαίφνης)领会。^③但是这种哲学的神秘主义本质上不能被完全实现。因为，神圣的绝对者被证明是没有内容、无法言喻的，它会变成无神论，除非它被想象为“你”，被想象为个人的爱——不过，它独自便可以证实或揭示自己确是如此。在爱的现象和爱之非必然性的现象中必然经历到的本体论差异，因而必须由一种神学上的差异来补充，在这种神学上的差异中，所有的存在必须建基在爱的自由上，而这种爱的自由本身是无根基的根基。这种绝对的爱同时对人是必要的，而且它不是必然地而是自由地作为恩典而赠予人。这甚至超出了必然性。^④因此，它可以被理解为理性的，但同时又可以被理解为超越理性的，从而只能在自由中被接受。基督教对现代无神论的回应，并不是要证明上帝是必然的，而是要证明上帝是无比伟大的。^⑤我们并不是出于说明这个世俗世界的目的而需要他；他超越一切尘世的实在，超越世上的一切，并且超越为这个世界的功利性目的的服务的一切事物；他是爱，而且只能在爱、并因

① Von Balthasar,《上主的荣耀》，同前，卷三第一部，页 945。

② Von Balthasar,《通往上帝的实在》，同前，页 18。

③ Plato,《理想国》(*Republic*)，卷六，505a—509c；《第七封书信》(*Ep. VII*)，341c。巴尔塔萨的其他哲学陈述，见于《通往上帝的实在》，同前，页 22—23。巴尔塔萨还提到托马斯·阿奎那的《论真理》，同前，第 22 题，第 2 条，回应第 2 异议。

④ 这是云格尔的公式，见《迈向问题论集：神学评论》(*Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen; Beiträge zur evangelischen Theologie* 61; Munich, 1972)。

⑤ 参见 H. Urs von Balthasar,《上帝问题和现代人》(*The God-Question and Modern Man*)，页 111—119。关于巴尔塔萨思想中这一基本命题，可参见 H. P. Heinz,《愈来愈多的上帝——巴尔塔萨的基督论进路》(*Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars; Disputatioues Theologicae* 3; Frankfurt, 1975)。

而只能在自由中被把握。在这一领域中提出的每个论点,都预设了一种选择。或者,用阿奎那的话说:认识和意志相互依存。在这样从哲学向神学的发展中,巴尔塔萨保持了韦尔特开启的与无神论进行对话的积极机会,但同时他又毫不含糊地消除了哲学领域中必然地残留着的种种含混性。他能够基于在阿奎那里发现的种种指示,而突破封闭的古典形而上学,进入一种开放的形而上学;这种形而上学本身仍不完整,它只有在神学中才既得到保持又得到超越。

所有那些迄今讨论过的与无神论进行神学辩论的方式,都遭到政治神学^①的挑战,以及遭到它以解放神学^②这一形式提出的那些问题的挑战。这两种神学所提倡的一种新型的神学,主要

56

-
- ① 我在这里仅限于讨论默茨所代表的政治神学。默茨关于这个问题的最重要著述有《世界的神学》,页 89—97、107—124;〈护教学(一):一般的护教学〉(Apologetics 1. Apologetics in General),《尘世圣礼》,卷一,页 66—70;《历史和社会中的信仰》,同前。讨论方面,参见:H. Peukert 编,《关于“政治神学”的讨论》(Diskussion zur ‘politischen Theologie’; Mainz and Munich, 1969);H. Maier,《政治神学批判》(Kritik der politischen Theologie; Einsiedeln, 1970);G. Bauer,《基督教的希望与人类的进步——默茨的政治神学作为基督徒社会责任的基督教根据》(Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt. Die politische Theologie von J. B. Metz als christliche Begründung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen; Mainz, 1975);S. Wiedenhofer,《政治神学》(Politische Theologie; Stuttgart, 1976)。还可参见默茨《历史和社会中的信仰》中的参考书目,页 77,注 1—2。
- ② 我在这里仅仅从浩瀚的文献中提出几部:G. Gutiérrez,《解放神学》(A Theology of Liberation; Maryknoll, NY and London, 1973);H. Assmann,《一个流浪的教会的神学》(Theology for a Nomad Church; London and Maryknoll, NY, 1975);L. Segundo,《神学的解放》(The Liberation of Theology; Maryknoll, NY and London, 1976);J. M. Bonino,《在革命的处境中做神学》(Doing Theology in a Revolutionary Situation; Philadelphia and London, 1975);P. Hünermann & G. G. Fischer 编,《正待启程的上帝》(Gott im Aufbruch. Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie; Freiburg-Basle-Vienna, 1974);K. Rahner 等编,《解放的神学——拉丁美洲对当代神学的贡献》(Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart; Stuttgart, 1977)。

不是被理解为对信仰的反思,而是对信仰实践的反思。它们认为,甚至现代无神论也主要地是一个实践的和政治的难题,只能通过某种新的实践才能解决。它们所关注的,因而是一种对理论—实践关系的新的界定和新的接受,这种关系是过去的神学所忽略的。通过反对存在于先验神学和对话神学中的个人化倾向,通过提醒人们关注一般神学的政治维度、特别是现代无神论的政治维度,这种神学无疑有所贡献。政治神学和解放神学就这样强化了我们某些问题的意识。近代的宗教个人化产生了现代无神论,这样一种洞见将这些神学引向一种对后资产阶级宗教和神学的纲领性声明,而这种宗教和神学也不会无批判地把作为近代及其个人化进程之结果的近代主体吸收进神学中去。^① 具体地说,其问题是:民众的神学。^② 民众,根据具体情况可能是金字塔的底部,在这里不仅是神学的目的和接受者,而且是神学的主体和神学得以存在和发展的场所。关于上帝的这场斗争,成了一场为所有想要在上帝面前作自由臣民的人争得权利的斗争。^③ 这种新的上帝言说从而只有在一种解放的实践处境中才有可能。

政治神学实际上让我们注意以主体或“我—你”关系为出发点的各种新近神学中的不足之处。问题只是它是否反过来沦为可能更为有害的简化之牺牲品。我已指出过,社会的维度因而还有政治的维度,并不是唯一的维度,而且肯定也不是涵括一切的维度,甚至也不是上帝问题仅在其中才得以恰当提出的维度。^④ 事实上,随着时间的推移,政治神学已极大地拓展了自身的进

① Metz,《历史和社会中的信仰》,同前,页 46。

② 同上,页 136—153;参见 Metz,《浮现中的教会——拉丁美洲的基础社群》,同前,页 82—94;L. Boff,《教会的新发现》(*Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika*, Mainz, 1980);A. Exeler & N. Mette 编,《大众神学》(*Theologie des Volkes*; Mainz, 1978)。

③ Metz,《历史和社会中的信仰》,同前,页 60,67 及以下。

④ 参见同上,页 14—15。

路,坚持宗教必须既是政治的又是神秘的。^①但是,无神论对神秘主义的可能性条件表示怀疑,因为神秘主义是在传统有神论意义上被理解的。这一问题可以在“实践”的口号下解决,只要实践是严格地在近代哲学所赋予的意义上理解的:自由的实践;换言之,只有人们接受被鄙视的近代自由哲学,然后在自由的范围内,重新提出自由在实在整体之中的意义这一形而上学问题之后,上述问题方能解决。

既然口号式的简单化再三发现与政治神学及其仿效者有关,这就有几个问题需要进一步的简要讨论。首先是一个初步的问题。如果我们不想“后资产阶级宗教和神学”这个口号回复到前资产阶级神学,我们就必须把近代资产阶级主体性的所有积极成果吸收入后资产阶级宗教,尤其是在知识和争取个人自由方面的进步。但是,只有当我们具体地看待近代的问题意识,而不是视之为概括和抽象并且加以拒绝,这才是可能的——尤其是考虑到天主教神学对近代性的长期抵制。那么,真正的问题就是,这一任务是否只能在“实践”这个口号下才能得到妥善解决。^②“实践”是一个有着许多含意的词;这既可以指生产活动方面的劳动(主

57

① 主要参见 J. B. Metz,《基督的追随者:宗教生活与教会》(*Followers of Christ: The Religious Life and the Church*; New York, 1978)。

② 关于实践的概念及其历史与问题,可参见 M. Theunissen,《理性的实现——关于黑格尔的理论—实践讨论》(*Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluss an Hegel*),《哲学评论》(*Philosophische Rundschau*, 1970, Beiheft 6); P. Engelhardt 编,《实践的理论——诠释与角度》(*Zur Theorie der Praxis. Interpretationen und Aspekte*; Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Philosophische Reihe 2; Mainz, 1970); L. Bertsch,《理论与实践之间的神学——关于实践神学之基础的论集》(*Theologie zwischen Theorie und Praxis. Beiträge zur Grundlegung der praktischen Theologie*; Frankfurt, 1975); K. Lenmann,《理论与实践问题及实践神学的建立》(*Das Theorie-Praxis-Problem und die Begründung der Praktischen Theologie*),载 F. Klostermann & R. Zerfass 编,《今天的实践神学》(*Praktische Theologie Heute*; Munich and Mainz, 1974),页 81—102; R. Bubner,《理论与实践——一个后黑格尔的抽象》(*Theorie und Praxis-eine nachhegelsche Abstraktion*; Frankfurt, 1971)。

体—客体关系),又可以指向自由的交往行动(主体—主体关系)。如果实践的概念成为标语或符咒,用以对抗某种所谓纯粹抽象的理论,并且被理解为迈向具体事实的呼召,那么它就成为对理论的一种抽象反对,成为一种没有概念内容的抽象物。面对着这种情况,我们需要警惕这样一种老生常谈,即理论与实践的关系首先是一个理论问题。在这种关联中,尤其值得注意的是阿多尔诺反对没有概念的实践这一警告,这种实践除了其自身外,不接受任何标准,从而成为无理性的、极权主义的。“实践的面孔上挂着一一种死一般严肃的表情……理论代表着所有并非心胸狭隘的事物。尽管它还缺乏自由,它仍然代表了不自由之中的自由。”^①正确地理解的理论本身便是实践,正如负责任的实践是理性的实践,因而是理性地反思的实践。最后,就“对上帝的信仰认信”这个词语的现代意义而言,它既不是理论,也不是实践;它是一个独特的语言形式,理论和实践的成分在其中相互交织。因为这一原因,它不可能在预先给定的、最终以新马克思主义术语解释的理论—实践辩证法之框架内得到恰当理解。不管上帝信仰可以怎样充分地利用人类理解的方式,归根结底它也只能根据自己的术语得到理解。^②任何其他方式都会导致一种典型的现代无神论对信仰的贬抑。

尝试纯粹以上帝信仰自身为其根据和采取一种彻底的信仰立场以作为与无神论展开论战的出发点,这把我们带到神学与无神论的相遇之最后一种模式;这种模式可被描述为辩证的。这种对话模式在自然神学传统中寻求一种共同的理解基础,使

① T. U. Adorno,〈关于理论与实践的参注〉(Marginalien zur Theorie und Praxis),载氏著,《词条:批判类型》(Stichworte. Kritische Modelle; Frankfurt, 1969),卷一,页173。

② 默茨在他论“纪念”(memoria)的论文中曾试图不偏不倚地对待这一观点。这一论点的最新陈述,可参见《历史和社会中的信仰》,同前,页184—204。不过,他只是在过去及现在关于“纪念”的哲学概念框架内讨论这一基本范畴,却几乎不论及“回忆—纪念”(anamnesis-memoria)在《圣经》中的意义和在圣礼—礼仪上的意义。

上帝信仰与无神论能相互理解,相互讨论,从而进入对话。另一方面,辩证模式则向这种共同基础的存在表示怀疑。它不承认信仰与无神论之间有任何肯定的联系,而只承认一种对立的联系。这是大部分当代新教神学在与现代无神论展开论战时所走的方向。

58

三、基督教与无神论之间的辩证关系

16世纪时,自然神学的问题并不是天主教会与新教教会之间的一个争论主题。关于上帝的自然的可知性、即理性的可知性,在17世纪新教正统神学中被传授,当时的天主教神学亦如此。彻底的决裂只是在19世纪、尤其是在自由主义神学中才发生,而到了我们这个世纪,巴特的辩证神学^①把自然神学的问题变成一个新的、尚未为人所认识的争论主题,事实上甚至把它变成绝妙的争论主题。^②

早期巴特在《罗马书释义》(*Der Römerbrief*; 1918年德文第一版,1922年第二版)中,以上帝和世界的对立为出发点。上帝是全然的他者,他审判并扬弃这个世界。上帝的拯救信息“不是关于人类的神性或人类如何成为神性的宗教信息、报道或指示,这信息宣布一位全然不同于人类的上帝。拯救自他那里降临人类,因为人类作为人不能认识他,也没有权力向他要求任何东西”。^③相应地,“存在的类比”(analogia entis)对于巴特(根

① 自从巴特写作以来,关于他的文献愈来愈多,不可胜数。我在这里仅限于巴尔塔萨的描述,见《巴特的神学》(*The Theology of Karl Barth*; New York, 1971);就对巴特的一般批判以及天主教对巴特的观点而言,该书都仍然是权威性的。云格尔在《巴特》(Karl Barth)一文中,对于整个关于巴特的讨论有出色的概述(载《神学百科全书》,页251—268)。

② 参见下文,见本书第120页及以下。

③ K. Barth,《罗马书释义》(*The Epistle to the Romans*; London, 1933),页28。

据《教会教义学》[*Die Kirchliche Dogmatik*] 卷一序言中人所共知的一段话)来说是“敌基督的发明”,以及拒绝成为天主教徒的唯一重要的理由。^① 这一极为尖刻的声明之根据是清楚的:巴特把存在的类比和基于其上的自然神学看作是启蒙运动和自由主义两者之现代主义神学站在同一阵线上,对此他发起了自己的攻势。在自然神学中,人的自然本性、理性、历史和自然宗教性,成了信仰的框架和标准,基督教则成了自我中立并且在人类中普遍存在的现象之一特例。^② 在此背景下,我们来理解《教会教义学》卷一第二部分关于“上帝的启示作为宗教之扬弃”那著名的一章。他的中心论题是:“宗教就是不信;宗教是一种关怀,的确,我们必须说:没有上帝的人的关怀。”^③ 它是一种固执的人类产物,是人类的一种傲慢企图,想要控制上帝,并在其中按照人的形象和样式塑造上帝。它是偶像崇拜和自我称义,^④ 神秘主义因此而变成无神论;两者都是宗教的不同形式。费尔巴哈说得对:“无神论是宗教真正秘密的揭露。”^⑤ 启示并不与某种业已存在并为人信奉的人类宗教相联系。它倒是与之相矛盾,就像宗教以前曾与启示相冲突那样。^⑥ 它扬弃宗教,就像宗教以前曾扬弃了启示那样。这种矛盾当然是一种辩证的矛盾;它在否定与提升这双重意义上扬弃宗教。因此,“基督教是真正的宗教”。^⑦

巴特随后便很大程度上缓和了他对自然神学的苛刻评

① K. Barth,《教会教义学》(*Church Dogmatics*; Edinburgh, 1936—1962),卷一第一部,页 X。

② 同上,页 44、385—386。

③ 同上,卷一第二部,页 280。

④ 同上,页 302—303、314。

⑤ 同上,页 320。

⑥ 同上,页 303。

⑦ 同上,页 326。

价——这种神学被天主教神学理解为与启蒙运动的神学截然不同。他对宗教作了更为积极的陈述。^①然而,他最初的指责对20世纪新教神学产生了几乎无法估量的影响;这些影响在这里只能作些提示。这些影响有一个共同点:试图确立一个超越有神论和无神论的立场,从而通过拒绝有神论使无神论的合法抱负成为自己的抱负。这样,我早先曾指出的那句可以追溯到路德宗赞美诗集的、关于上帝之死的说话,又被吸纳回神学中,并且在这个程度上被神学地“扬弃”了(aufgehoben,即被否定、被保存并且被提升至一个更高的层次)。

这种尝试在朋霍费尔写于纳粹狱中的那些书简里有最为真切的表露。^②在这些书简中,我们发现一种非宗教的基督教之构想。尽管朋霍费尔的宗教概念跟巴特的并不相同,两者却一致认为:至少在今天和今后,我们这个已变得非宗教的社会会缺乏宗教预设。^③不过,基督徒不必为此而惋惜,因为这种转变使我们“真正认识到我们在上帝面前的处境”。耶稣基督的上帝允许他自己通过十字架被逐出这个世界;他在这个世界孤立无援,软弱无力,只有这样,他才与我们在一起并帮助我们。因此,“在上帝面前并且与上帝一起,我们过着没有上帝的生活”。这种无神论的处境使人们有可能看到《圣经》中的上帝,“他依靠他的软弱,赢得这个世界上的力量和空间”。^④“这个已经成年的世界更加没有上帝,或许正因

① 参见《教会教义学》卷三第二部分关于“关系的类比”(analogia relationis)陈述,见页220—221、323—324。“关系的类比”与“存在的类比”(analogia entis)不同,然而在内容方面,“关系的类比”却十分接近天主教所意指的“存在的类比”。巴特在《教会教义学》卷四第三部分中有进一步的讨论。

② 关于朋霍费尔,参见:E. Bethge,《朋霍费尔——一个有远见和勇气的人》(Dietrich Bonhoeffer. Man of Vision—Man of Courage; London and New York, 1970);E. Feil,《朋霍费尔的神学:解释学—基督论—世界理解》(Die Theologie Bonhoeffers. Hermeneutik—Christologie—Weltverständnis; Gesellschaft und Theologie; Systematische Beiträge 6; Munich and Mainz, 1971)。

③ Bonhoeffer,《狱中书简》,同前。

④ 同上,页360—361。

为这个原因,这个世界在未成年前更接近上帝。”^①朋霍费尔就这样以更新了的十字架神学作为他回应现代无神论的出发点。

直到60年代,朋霍费尔当时的处境已完全改变时,他才开始产生更为广泛的影响,虽然不幸的是其影响常常浮于表面。在德国神学中,他的影响最初见于布尔特曼学派的激进分子中,其中布劳恩(H. Braun)把布尔特曼去神话化的计划扩展到《新约》中所预设的上帝理解,并以存在主义的术语把上帝解释为“我那漂泊不定的根基”,“我在我的人类同胞中找到的安全的根基,我对他们所具有的义务之根基”,“某种人类共契”。^②以类似的方式,泽勒(D. Sölle)寻找一种无神论地信仰上帝的可能方式。^③“在人类中出现的一切,均有上帝出现”;^④信仰是“某种生活的方式”,^⑤“某种存在的方式”,^⑥一个“生存的运动”。^⑦以这种基督教无神论出发,泽勒试图达到一种超越有神论与无神论的立场,虽然在这过程中,她通过将二者看作客观化的立场而使二者变得简单化了。^⑧归根结底,她的立场就像布劳恩的立场一样,恰好导致费尔巴哈所期望的情况,与纯粹的人文主义难以区分。^⑨

① 同上,页362。

② H. Braun,《新约神学的问题意识》(Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments),载氏著,《新约及其环境的研究专集》(Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt; Tübingen, 1962),页341。

③ D. Sölle,《无神论地信仰上帝》(Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie; Olten-Freiburg, 1968)。

④ D. Sölle,《成为他人的权利》(Das Recht ein anderer zu werden. Theologische Texte; Theologie und Politik 1; Neuwied-Berlin, 1972),页86。

⑤ Sölle,《无神论地信仰上帝》,同前,页79。

⑥ 同上,页82。

⑦ 同上,页81。

⑧ D. Sölle,《代表:“上帝之死”后神学的一章》(Christ the Representative: An Essay in Theology after the ‘Death of God’; London and Philadelphia, 1967),页11—12。

⑨ 可供讨论的著述有H. Gollwitzer,《上帝的代表:在上帝隐匿经验中的基督教信仰——与泽勒一谈》(Von der Stellvertretung Gottes; Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit Dorothee Sölle; Munich, 1968);《信仰认信中上帝的存在》,同前;Kern,《无神论—马克思主义—(转下页)》

在非德语的神学中,一方面是巴特、朋霍费尔——某种程度上还有黑格尔——另一方面是曾经使得神学圈内以及尤其是圈外许多人大摇其头的“上帝之死”神学,^①这两方面有着直接的关联。“上帝之死”实际上有多种不同的含义:从上帝在现代世俗化文化中的死亡(瓦哈尼安[G. Vahanian]),在语言中的死亡(范布伦[P. van Buren]),在其沉默中的死亡(汉密尔顿[W. Hamilton]),直到极端的虚己神学(Kenosis-theologies)——根据这种虚己神学,耶稣基督的上帝已在世界历史的舞台上死亡(阿尔提泽[T. J. J. Altizer])。这些观点在英国圣公会主教罗宾逊(J. A. T. Robinson)的《对上帝的诚实》一书中得到通俗化的阐述,这本书虽然是未经处理的、充满了过分简单化处理的混合物,它还是表达了许多人所模糊感觉到的东西。^②当然,人们很快就看出这种神学的潮流自相矛盾。因为,如果上帝死了,神学也就死了——这一命运从那以后至少降临到“上帝之死”神学的头上。这种思潮并不曾真正与现代无神论发生争论,而只是向其投降,除了以无神论为基础的论证外,放弃任何一种论证的机会。剩下的一切便只是一张神学词语的门面,背后没有神学,虚有其表。

第一个新的、严肃的尝试出现于莫尔特曼(J. Moltmann)的《被钉十字架的上帝》(*Der gekreuzigte Gott*)。莫尔特曼跟随巴特和朋霍费尔,把

(接上页注②)基督”,同前,页134—151,特别是页137—138;H. W. Bartsch编,《论戈尔维策和布劳恩的美因兹讨论》(*Post Bultmann locutum. Zur Mainzer Diskussion der Professoren D. Helmut Gollwitzer und D. Herbert Braun*; Vol. 2; Theologische Forschung 37; Hamburg-Bergstadt, 1966),卷二;Figl,《无神论作为神学的问题》,同前,页225—228。

① 参见C. F. J. Bishop,《“上帝之死”的神学》(*Die ‘Gott-ist-tot-Theologie’*; Düsseldorf, 1968);S. M. Daecke,《上帝之死的神话》(*Der Mythos vom Tode Gottes. Ein kritischer Überblick*; Hamburg, 1969);L. Scheffczyk,《无上帝的上帝信仰》(*Gottloser Gottesglaube*; Regensburg, 1974)。

② J. A. T. Robinson,《对上帝的诚实》(*Honest to God*; London and Philadelphia, 1963)。可供讨论的著述有:H. W. Augustin编,《讨论罗宾逊主教的“上帝是别样的”》(*Diskussion zu Bischof Robinsons Gott ist anders*; Munich, 1964);E. Schillebeeckx,《与上帝的个人相遇——回答罗宾逊》(*Personale Begegnung mit Gott. Eine Antwort an John A. T. Robinson*; Mainz, 1964);《新的信仰理解:对罗宾逊诚实》(*Neues Glaubensverständnis, Honest to Robinson*; Mainz, 1964)。

“作为基督教神学之基础和批判的基督的十字架”当作自己的出发点。^①这种思路从而排除了自然神学,这种神学在莫尔特曼看来忽视了十字架,试图从可经验的现实倒退到其在上帝之中的绝对根据,在这过程中获得一种关于上帝不能受难的有神论概念。^②为了抵制这个有神论的上帝,我们谈论一种“基督教无神论”便是有道理的。^③莫尔特曼的知识论进路不是类比法,而是辩证法。^④那就是,上帝在这里是从其反面得到认识的,无神状态就某种意义上说正是上帝知识的预设。换言之,如果我们从上帝十字架上之死出发,并且真正严肃地对待这一点,那么,无神论便与上帝的实在结合为一体,同时在这点上被扬弃(否定、保存和超越)。在那十字架上,上帝已预见到无神论,把它据为己有,并挫其锋芒。无神论和有神论同样被十字架扬弃(否定和超越)。“以三一论的十架神学出发,关于选择有神论和无神论的争论便消失了。”^⑤诚然,莫尔特曼从中所得出的结论当然是:按照近乎黑格尔的方式,上帝纠缠于人类罪孽的历史之中,于是,上帝在其自身和为其自身的存在(内在的三位一体)不再能与上帝在世上的受难史区别开来。在这一点上,用彻底的启示神学和十架神学的话来说是“从上而下的”进路,被莫尔特曼辩证地转换为一种几乎是神话学的和悲剧的上帝概念,这个概念不再将上帝与世界充分地区分开来。这种本源的辩证关系变成了同一性,两个极端得以接触。

对巴特开创的辩证神学,有一个必须提出的问题:^⑥上帝的超越性和《圣经》是否可能得到维护,而又不使人和人的肯定或否定的回应不得成为上帝言行的一个环节;这是因为,如果人和他的回应起了某种作用,下一步自然而然便是使上帝成为人的

① J. Moltmann,《被钉十字架的上帝》(*The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*; London and New York, 1974)。

② 同上,页 207—219。

③ 同上,页 251。

④ 同上,页 25—28。

⑤ 同上,页 252。

⑥ 参见 Balthasar,《巴特的神学》,同前。

一个环节。换言之,有必要把人理解为被上帝带上舞台的伙伴,并且是确定为自由的,就是说,人被理解为相对独立的伙伴,上帝在启示自己时将人预先假定为有能力倾听和理解他的圣言的伙伴(具备顺从潜能[*potentia oboedientialis*])。在信仰的层面上的这种对应关系(信仰的类比[*analogia fidei*]),就其本身而言预设了受造物的层面上的对应关系(存在的类比)。第二种的对应关系并不作为一种预先给定的、独立的启示框架起作用,也不限定后者的范围并将其变为一个预先给定的普遍原则之特殊运用;相反,这是启示的预设,是启示之成为可能所要求的预设。它为了启示而存在,为上帝而系统阐述受造之物的纯粹潜在性,完全超越于其本身的任何主动能力。^①

当代新教神学绝对没有忽略自然神学的真正关怀。在与上帝问题的关联中,这种关怀在以蒂利希关联神学之观点看待这一问题的神学家那里十分活跃,比如在吉尔基(L. Gilkey)^②的现象学分析和过程神学家^③最近的自然哲学中。这种关怀在潘能伯格(W. Pannenberg)^④那里尤受重

① 参见 E. Przywara,《存在的类比——形而上学》(*Analogia entis. Metaphysik*; Schriften 3; Einsiedeln, 1962),页 206—207。

② L. Gilkey,《给旋风命名——上帝语言的更新》(*Naming the Whirlwind. The Renewal of God-Language*; Indianapolis and New York, 1969)。

③ A. N. Whitehead,《过程与实在——论宇宙学》(*Process and Reality. An Essay in Cosmology*; New York, 1929); C. Hartshorne,《神圣相对论——上帝的社会理解》(*The Divine Relativity. A Social Conception of God*; New Haven, 1964); J. B. Cobb,《基督教自然神学——以怀特海的思想为基础》(*A Christian Natural Theology. Based on the Thought of Alfred North Whitehead*, Philadelphia and London, 1960)。

④ W. Pannenberg,《无神论的种类及其神学意义》(*Types of Atheism and Their Theological Significance*),载《神学的基本问题》(*Basic Questions in Theology*; 2 vols.; London and Philadelphia, 1970—1971)同前,卷一,页 184—200;《上帝的问题》(*The Question of God*),载《神学的基本问题》,同前,卷一,页 201—233;《神学之基本问题(三)》(*Basic Questions in Theology III*; American title: *The Idea of God and Human Freedom*; Condon and Philadelphia, 1973)。

视。潘能伯格对巴特及其偏激的信仰立场提出异议,认为巴特并未超出一种关于上帝的空洞断言,因而他本人就是近代主体性的一个极端例子。

过分让神学迁就我们时代的理智时尚的例子之一,就是对辩证神学的信仰。这种神学认为,能够接受无神论观点,然后凭借一种彻底的启示信仰而战胜它……就神学家不得不作出的更大理智努力而言,这代表着现代性的最低级形式。^①

62 归根结底,辩证神学悖论地把无神论作为信仰之自然预设,从而将其变成自然神学。^②但是,如果信仰在人类存在的可置疑性中不再找到其立足点,它就会变成非理性的和独裁主义的。^③与此相反,当今神学和教会必须抛弃独裁主义的做法,在辩论的层面上与现代无神论较量。

巴特的立场并不是唯一作为与无神论进行争论之基础而服务于当代新教神学的。尤其是在艾伯林^④和云格尔(E. Jüngel)^⑤的著作中,路德的立场也用来进行讨论。路德的立场与巴特立场均同意这一观点:真正的上帝知识只能通过信仰而获得,“因为这二者相依相存:信仰与上帝!”任何试图寻找上帝而抛弃信仰的人,只能找到魔鬼。但是,正是信仰塑造二者:上帝和偶像^⑥——当信仰和上帝

① Pannenberg,《神学之基本问题(三)》,同前,页87—88。

② 同上,页100。

③ 同上,页141—142。

④ G. Ebeling,《圣言与信仰》,德文版原有三卷(*Wort und Glaube*; 3 vols.; Tübingen, 1960—1975),其中卷一已经译有英译本(*Word and Faith*; London and Philadelphia, 1963);《路德研究》(*Lutherstudien*; Tübingen, 1971),卷一,页221—272;《基督教信仰的教义学》,同前,卷一。

⑤ E. Jüngel,《上帝作为世界之奥秘》(*God as the Mystery of the World*; Grand Rapids, 1982);《对应:上帝—真理—人类》(*Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch. Theologische Erörterungen*; Beiträge zur evangelischen Theologie, 88; Munich, 1980)。

⑥ M. Luther,《大教理问答》(*Der grosse Katechismus*; in BSLK),载《路德宗新教教会认信集》,页560。

如此紧密地结合时,费尔巴哈的投射论怀疑显得异乎寻常地强烈。路德的立场就其最深刻的本质而言易受无神论的诱惑。^①当然,客观地说,它与无神论大相径庭,因为路德说:“那个你以心相通且有所依赖者其实就是你的上帝”,^②而费尔巴哈的原则是:“他的心灵就是他的上帝。”^③

问题自然就是,这种根本区别如何不仅得到断言,而且使非信徒明了;或者透过言词,所信奉的事情如何能变得普遍可以理解,并且其合理性可以得到证明。在这一点上,路德的观点与巴特的观点有所不同,不同之处在于:前者不但断言一种存在于上帝和信仰之间的关联,而且也断言一种存在于信仰或圣言和处境之间的关联。^④在“上帝”这个词和上帝的圣言中,不仅是上帝显明自己,而且人类的处境也得以显明。事实上,“上帝”这个词和上帝的圣言把人类的基本处境作为话语处境加以关注;它们从人的语言性中占有人。^⑤“上帝”这个词向我们显示“人就其语言性而言不是自己的主人。他根据那并不属于他自己的语词的力量而生活,同时他又渴求那同样不能属于他自己的语词的力量”。^⑥从而,上帝是实在之奥秘,^⑦不过由于人的语言性,人才能在语词中并通过语词获得关于这种奥秘的知识;只有在语词中,关于上帝和人的真理才显明。只有圣言才能昭示人始终是上帝正在接近的那一个。由于这一原因,在圣言到达人之前,人不能认识作为实在之奥秘的上帝;另一方面,“上帝”这个词和上帝的圣言在人及世界的存在中得到证实——“证实”意为 *verum facere*,即“使之真实”和“引向真理”之意。^⑧

① Ebeling,《基督教信仰的教义学》,同前,卷一,页216;参见页212及以下。

② Luther,同上。

③ Feuerbach,《基督教的本质》,同前。

④ 特别参见 G. Ebeling,《上帝与圣言》(*God and Word*; Philadelphia, 1967);《基督教信仰的教义学》,同前,卷一,页160及以下,页189及以下。

⑤ Ebeling,《上帝与圣言》,同前,页28;相同的观点,见于 Jüngel,《上帝作为世界之奥秘》,页203及以下,页307及以下。

⑥ Ebeling,《上帝与圣言》,同前,页29。

⑦ 同上,页31;参见云格尔主要著作的标题“上帝作为世界之奥秘”。

⑧ 同上,页44。

63 这样,与无神论的争论便是一种为了世界和人类而进行的争论。但是这种争论还未在一个共享的中立立场——超出信仰与非信仰的一种认识上帝的自然力量——之基础上进行。这一点与自然神学相似,在上帝信仰和现代无神论的关系被看作是对话时,尤其如此。信仰不是一个涵盖一切的普遍范畴之下的特例(在这一点上,路德的批判与巴特的批判不谋而合)。^①出发点是信仰之现实,它与作为人的真实处境的非信仰之现实相遇,并力图使得处于这种失落和缺乏真理的处境中的人信服。这个出发点是上帝的应许,启示之言的允诺(*promissio*),信仰与这种启示之言一拍即合,而非信仰则反对它。路德的思维不在自然的上帝知识和超自然的上帝知识之框架中展开,而是在律法和福音之框架中展开。^②

真正的上帝知识只能通过对圣言的信仰方能获得,这一论点有这样一个推论:当我们不考虑人的时候,我们不能谈论上帝,只能为了我并且为了我们而谈论上帝,或者就上帝与人的关系来谈论上帝。^③如果我们从这种关系中抽离出来,并且抽象地谈论上帝的存在本身,我们便面临一种危险,把上帝客体化,从而剥夺其神圣性。断言上帝的存在与否认上帝的存在,同样都是无神论者的行动。^④旧的实体本体论因而必须为关系思维所取代。下面这一原则是正确的:“没有世界的上帝观念是一个纯粹的限定性概念,它表达这一真理——在上帝和世界的关联中,上帝绝对的首要地位便告显现。”^⑤至于其他,毋庸置疑,“上帝超越我们,不是我们的分内事”(*Deus supra nos, nihil*

① Ebeling,《基督教信仰的教义学》,同前,卷一,页209、218—219;《路德研究》,卷一,页216—217;Jünger,《对应》,同前,页169。

② Ebeling,《基督教信仰的教义学》,同前,卷一,页234。

③ 同上,页219及以下,页230及以下。

④ 同上,页212。

⑤ 同上,页224。

ad nos)。① 因为这一点,被想象为静止的上帝之存在和被想象为活跃的上帝之存在两者间的古典式区分被排除了。不考虑上帝的活动,我们也许就不能谈论上帝的存在,根据这一洞察得出的结论是“上帝的存在处于生成之中”(Gottes Sein im Werden)。②

在这一点上,我们十分危险地接近于黑格尔关于上帝不能离开世界而单独存在这一高度含混的立场。③ 信仰与非信仰之间关系的辩证界定,甚至在路德对这种界定的描述中,因而都面临着危险,就是把信仰与非信仰二者等同起来,以致不再能够以理性辩论的方式将二者区别开来,反而对这种区分武断地加以维护。无论是在旧的实体本体论中,还是在发轫于路德的关系神学中,无神论的危险似乎在原则上并没有被消除。

诚然,有趣的是,路德与阿奎那不仅受到同一危险的威胁,而且他们的肯定主张令人惊讶地相近。人所共知,按阿奎那的观点,我们对“上帝不是什么”比对“上帝是什么”更为了解。人们较少了解这样一个事实:在阿奎那看来,上述观点对信仰同样适用。甚至通过启示,我们仍然不知道上帝是什么;我们形同陌路人般地(*quasi ignoto*)与他相联。通过启示,我们仅仅对上帝更多和更伟大的作为有所认识而已。④ 不可否认,阿奎那的这一论点与他陈述上帝之存在的许多文章段落相抵牾。不过,我曾提到的那一段文字表明,在形而上学地加以确定的阿奎那神学和源自路德的关系神学之间,并没有彼此的对立。更确切地说,我们讨论的是两种互补的方案,这些方案意在谈论实质上是同样的东西,但是它们也具有局限和危险,因而需要相互批判和补充,在一个对双方都是生死攸关的根本问题上,两者只有相互协同而不是相互对立,才能完成它们的共同使命。

64

① Jüngel,《对应》,同前,页 202—251。

② Ebeling,《基督教信仰的教义学》,同前,卷一,页 230,参见 Jüngel,《三一论》(*The Doctrine of the Trinity: God's Being Is in Becoming*; Grand Rapids and Edinburgh, 1976)。

③ 参见 L. Oeing-Hunhoff,《上帝概念之危机》(*Die Krise des Gottesbegriffs*),载《神学季刊》159(1979),尤其是页 291—294,尽管对云格尔来说问题在这儿成了毫不留情的批判对象。

④ Aquinas,《神学大全》,第一部,第 12 题,第 13 条,回应第 1 异议。在此,我感谢同事塞克勒(M. Seckler)查录本段,这一点非常重要。

当我们回顾并试图作出概述时,我们可以辨别出所有讨论过的神学立场在面对现代无神论时都会碰到的一种深刻的困境。这种困境能影响到利用自然神学的护教立场和对话立场,也影响到辩证神学的立场,辩证神学的立场拒绝自然神学,然而恰恰因为这一原因,辩证神学的立场面临着一种的危险,就是使自身成为一种纯粹的自然神学。如果我们宣称这一困境影响到所有当代神学,可能也不致于被误解。我们缺乏可以清楚无误地言说上帝的语言和足够成熟的范畴。自从哲学成为无神论哲学以来,无论是公开表示或者心照不宣甚或只是在方法论上,所有哲学概念——实体的概念与关系的概念并无二致——在无神论的每一点上都是易于受到误解。面对无神论,信仰和神学除了再次并且以某种基本的方式提出关于它们自身的预设及其可能性条件的问题外,并无其他选择。但是这种基本的神学问题与前一章末尾提出的问题相比,已得到深一步的阐明。在前一章结尾处,我们说:基本的形而上学问题——存在问题——足以单独提供能在其中提出上帝问题的恰当视域。然而,现在我们必须更严密地界定这个问题。进一步的界定是必要的,既是因为对传统本体神学(ontotheology)的哲学内批判,又是因为辩证神学提出的批判性问题。现在的问题是:上帝问题和存在问题如何特别地相互关联;也就是说,我们是否必须在存在问题的视域内提出上帝问题,或者在上帝问题的视野内提出存在问题。这意味着,信仰和思维、神学和哲学、自然神学和启示神学之间的关系问题再次被提出来。这就把我带到我自己回应现代无神论思想挑战的基础立场上。

第四章 上帝经验与上帝知识

65

一 自然神学的问题与关怀

今天,对许多人而言,基督教关于上帝的信息已经成为一种无法理解或掌握的外国语。其实,在现今经验的语境中,用这种语言提出问题和给出答案,似乎已变得毫无意义。这些基本理解预设的消失,在今天不仅影响到所谓的“边缘真理”及“临界真理”,甚至还影响到作为基督教宣讲核心的种种术语(上帝、罪、救赎、恩典)。今天真正首要的问题,不再是这样或那样的真理,而是信仰的能力本身。在很大程度上,我们已经失去了信仰的维度,就是奥秘的维度。因此,从神学上而言,我们又被迫倒退到理解的开端;我们的经验能力已多半局限于五官所能把握的东西,局限于能够被计算、被生产的东西。结果,在我们这个世俗化的社会里,教义神学比以往更须关心其本身的理解预设。这种对理解信仰之理解预设的反思,称为“自

然神学”。^①

人们一致认为,自然神学的当代处境肯定是具有十分悖论性的。因为正当当代神学界号召讨论基督教信仰之理解预设的呼声日渐高涨时,自然神学却已声名扫地。也就是说,自然神学已成为当代神学的神经痛感区(云格尔)。

《圣经》并没有对信仰之理解预设进行明确反思。从这点上说,《圣经》里并无自然神学。另一方面,《圣经》却又实践着自然神学,并达到一个令人吃惊的程度。因为《圣经》就活在一个完全由宗教决定的环境中;《圣经》因而可能已经以一种完全自明的方式不仅求助于宗教观念和经验,而且还求助于普通人的日常经验,由此得出可供宗教陈述利用的种种形象。我们在《圣经》开头几页的两个创世记载中,就看到这一过程在起作用。这两个记载都接受人类远古的宗教观念(这些观念我们今天称之

① 关于自然神学的问题和关注,可参见:G. Söhngen,〈自然神学〉(Natürliche Theologie),《神学和教会词典》,卷七,页811—816;Balthasar,《巴特的神学》,同前;K. Riesenhuber,《生存经验与宗教》(Existenzerfahrung und Religion; Mainz, 1968);〈自然神学〉(Natural Theology),《尘世圣礼》,卷四,页167—171;B. Welte,《救恩的理解——基督教理解之哲学预设》(Heilsverständnis, Philosophische Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums; Freiburg-Basle-Vienna, 1966);Rahner,《圣言的倾听者》,同前。从新教神学的角度,可参见:H. J. Birkner,〈自然神学和启示神学——神学史综览〉(Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie. Ein theologiegeschichtlicher Überblick),载《新系统神学期刊》(Neue Zeitschrift für systematische Theologie, 3 [1961]),页279—295;C. Gestrich,〈未完结的自然神学〉(Die unbewältigte natürliche Theologie),《教会与神学期刊》68(1971),页82—120;E. Jüngel,〈自然神学的两难矛盾及其问题之真理〉(Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg),载《对应》,同前,页158—177;〈自然神学问题漫议〉(Gelegentliche Themen zum Problem der natürlichen Theologie),载《对应》,同前,页198—201;〈上帝——为了他自己的兴趣;更为自然的神学的辩护辞〉(Gott-um seiner selbst willen interessant. Plädoyer für eine natürlichere Theologie),载《对应》,同前,页193—197。

为“神话”),并根据独特的信仰经验重新对它们进行批判解释。尤其是创世诗歌表现了《旧约》的虔诚者是如何从世界的现实性中认识上帝的权能和荣耀(参见诗 8;19;29;104;148)。只有愚顽人才会在心底里说:没有上帝(诗 14:1)。在《旧约》后期,这种“自然的”上帝知识已经用说教的形式得到表达:“凡是不认识上帝的人,都是真正的愚人……因为,从受造物的伟大与美丽,人可以推想到这些东西的创造者”(《所罗门智训》13:1—5)。

在《新约》里,耶稣的比喻的意义十分重大。在耶稣的比喻中,在人类日常经验中呈现给人类的世界,成了上帝统治的比喻。自然和历史中的一切进程,都能够在这种语境中成为终末拯救的比喻。耶稣以人类的日常经验为出发点,并以这些经验为明镜,使人们能够理解他的信息。不过,通过耶稣的比喻,这些日常经验却会反过来得到意想不到的新意义(对比的比喻)。在上帝统治的比喻中,世界最终才具有其最终的意义。耶稣的比喻使得世界成为上帝统治的比喻。

《新约》表明在不同程度上使用了比喻。与世俗经验的联系,在路加的《使徒行传》中表现得最为直接。根据《使徒行传》,保罗在宣教布道中不仅诉诸《旧约》,而且还诉诸外邦人的宗教经验:上帝在自然和历史中的自我证明(徒 14:16—17;17:22—28)。

在保罗书信中,涉及“自然的”经验和知识的这些指称,并没有采取如此直接、肯定的形式,相反却采取批判、辩证的方式。保罗的确讲述过上帝通过受造的现实而为人所知(罗 1:19—20),尤其通过良知而为人所知(罗 2:14—15)。但他同时又说道,虽然外邦人知道上帝,但他们并不把他当作上帝,拒绝对他表示尊敬,而把专属上帝的荣耀奉献给受造物。这使他们的心肠变得刚硬,思想变得昏暗。他们对自己的无神状态与堕落无可推诿(罗 1:20)。当保罗要外邦人为他们的不信负责时,他间

67 接地承认外邦人认识上帝的可能性和现实性。这里可能谈到矛盾对立的接触。换句话说：人们不可把保罗十字架神学与自然神学的关怀视为矛盾对立的。尽管保罗强调十字架的愚拙(林前 1—2)，但他同样宁肯用悟性说五句教导人的话，也不肯说万句方言(林前 14:19)；其实，他想把一切思想都为基督所夺回(林后 10:5)。

这种情况与约翰神学又不一样。约翰接受关于饼(约 6)、光(约 8)以及道路、真理和生命(约 14)的问题作为人类的问题，这样，他就只好把耶稣基督当成这些问题的最终答案。因此，他首先假定，人生的启迪来自追求拯救，这样，男人女人都有一种对拯救的预先理解。另一方面，只有通过耶稣基督，何为光、生命、真理的问题，才会最终变得明白。正如一个答案要为人所理解，只有以所问的问题为根据一样，因此，反过来说，答案揭示了问题本身的最终意义。约翰宣称耶稣基督是道成肉身的逻各斯，被证明为十分重要(约 1:1—14)。因为这意味着他接受了犹太宗教学家斐洛(Philo)用来调和《旧约》信仰与古希腊思想的那个概念。约翰把逻各斯运用于耶稣，在这一做法的背后，有这样一种确信：在创造世界中发挥作用的逻各斯，正是在时候满足时于耶稣基督身上成为人的逻各斯。以类似的方式，后来的神学将斯多亚派、柏拉图以及亚里士多德的概念来为信仰服务。这样做的目的在于表达这样一个事实：以散播道种、留下踪迹的方式支配一切实在的逻各斯(λόγος σπέρματικός)，已在耶稣基督身上得到充分体现。^①

总而言之，我们可以这么说：虽然《圣经》没有明确反思过信仰的自然预设，但它的确对这些预设相当重视，甚至到达一个令

^① Justin,《护教文》，卷一，46(*Corpus Apol.* I, 128—130)；《护教文》，卷二，8、10、13(*Corpus Apol.* I, 220—223, 224—229, 236—239)。

人注目的程度,且形式多样,方法万千。在这种未经反思但却广泛运用自然神学的背景下,存在着一种《旧约》和《新约》都视为根本的信仰:创造的秩序与拯救的秩序是相互一致的。《圣经》把救恩历史的启示理解为先知式的现实解释。因此,按《圣经》理解,信仰并非某种盲目的冒险、非理性的情感、未经考虑的选择,当然更不是牺牲理智(*sacrificium intellectus*)。相反,信仰能够也必须对自己作出理智的陈述。根据《新约》,上帝召喚信徒给全人类解释他们抱有盼望之缘由(彼前 3:15)。

68

在早期的传统中,《圣经》中所包含的证言得到丰富的发展。教父们以双重的方式提到自然的上帝知识的可能性:按他们的说法,上帝既通过可见之物而为人所知,也可通过人的灵魂而为人所知。伊里奈乌(Irenaeus)已提到借以认识上帝的宇宙论方法:由于受造物总是指向一个创造主,作品要求有一位工匠,世界的秩序就揭示了秩序的创造者。^①认识上帝的心理学方法首先表达在这种理论中:上帝的观念是天赋于人的。^②德尔图良(Tertullian)说,上帝知识是灵魂的禀赋(*animae dos*)。^③

彻底思考信仰与自然知识的关系,首先在教父们与古代世界诺斯替主义的辩论中变得必要。诺斯替主义的起源尚未完全为人所认识。诺斯替主义以上帝与世界、精神与物质之间的一种绝对二元论为特征。救赎只能看成是从世界中救赎出来,而不是世界本身得到救赎。与这种二元论世界观的辩论,成了早期基督教生死攸关的斗争;正是在这场辩论中,基督教思想的基础首次得以澄清。为了回应诺斯替主义对创造秩序与救赎秩序所作的分离,教会制订了自己的正典,有意识地采纳《旧约》——其

① Irenaeus,《反异端论》(*Adversus Haereses*),卷二,第9章,第1节(SC 294, 82—85)。

② Justin,《护教文》,卷二,6,载《第二世纪基督教护教家集成》,卷一,页212—217;John Damascene,《论正统信仰》(*De fide orthodoxa*),卷一,第1章,载《大马士革的约翰著作》(*Die Schriften des Johannes von Damaskus*; ed. B. Kotter; Berlin and New York, 1973),卷二,页7。

③ Tertullian,《驳马西昂》(*Adversus Marcionem*),卷一,第10章(CCL 1, 451)。

中包括创世的记载——以及《新约》作为教会信仰的正典。正典的形成因此表达出为解释经文所需的最为重要的解释原则：《旧约》和《新约》，以及关于创造与拯救的启示，必须按照它们的内在统一性和相互对应（类比）得到解释。在目前的语境下，这就意味着《圣经》的启示必须根据现实并考虑到现实而得到解释；《圣经》启示必须证明是一种先知式的现实解释，从而显示其内在可理解性。

经院哲学传统主要是以古典的公理来表达这种创造与救赎的统一性：“恩典预设自然”(*gratia supponit naturam*)或“信仰预设理性”(*fides supponit rationem*)。^① 这里，我不能评论此项公理复杂纷繁的历史渊源，也不能评论与此项公理相关联的种种解释问题。这一公理原本并非指信仰必须预设一个学养深厚的头脑。这种自然的前提条件意味着恩典与信仰已不再是免费的礼物，并与已在《新约》中得到证实的经验构成矛盾：信仰为广大庶民百姓所“接受”。其实，这一公理的真正意思应是上帝启示必须预设一个能够倾听、理解并自由作出决定的主体。因此，上帝只能向具有理智和自由意志的人发出信仰的召唤，而不能向诸如无生命的对象或没有灵魂的生物发出这种召唤。信仰的预设因而就是人本身，而并非那种具有特定文化修养的人。

只有到了近代，我们才看到关于信仰之自然预设的官方论述。它们姗姗来迟，决非偶然。因为只是到了近代，人们才首次开始对信仰的预设持怀疑态度，进而在原则上加以否定。这种情况以双重的方式出现：由于过高地评价理智（理性主义），从而导致一种见解，错误地以为人类和世界是绝对自主的；与这种过高的评价相反的是，通过贬低理性，从而主张，唯有在信仰之中，人类才能接近上帝（唯信主义），只有通过宗教传统，才能接近上帝（传统主义）。

梵蒂冈第一届大公会议（1869—1870）批判了这两种观点。

① Aquinas,《神学大全》，第一部，第2题，第2条，回应第1异议。

会议重提相关的早期教宗法令,并解释道:信仰是一种与理性一致的顺从行为(*obsequium rationi consentaneum*)。① 在此基础上,会议反对唯信主义和传统主义,主张通过理性的自然之光,人类肯定能根据受造的现实而肯定地认识上帝。② 我们可以正确理解自然的上帝知识之可能性这一定义,但条件是我们必须认识到这一定义是有意地以一般性的术语来表达的。这一定义提及“知识”这个词的最广泛意义,而不是纯粹辩论和推理的思维。因此,人可否通过理性的自然之光来证明上帝,这并未得到界定。③ 另外,这一定义只提到上帝知识的可能性(*certo cognosci posse*),至于这种自然的上帝知识是否实际存在,却有意地未被提及。所以,这个问题不过是关于人类理性原则上是否向上帝敞开的问题,并不是关于具体的人能否真的只通过自然的知识就认识上帝的问题。因此,梵蒂冈第一届大公会议的教义就是发表一种先验的神学陈述;就是说,它与信仰本身所预设的可能性条件相关。这一先验的神学陈述是要阐明人应对自己的信仰或不信承担责任,并由此阐明信仰的合理性及其在理智上的诚实。

梵蒂冈第二届大公会议(1962—1965)接受并重复了梵蒂冈第一届大公会议的基础陈述。④ 与此同时,它却又把梵蒂冈第一届大公会议抽象的先验神学进路与具体历史及救恩历史的观

① DS 3009; ND 119. 参见 H. J. Pottmeyer,《信仰面对科学的要求》(*Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben 'Dei Filius' des I. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten Voten der vorbereitenden Kommission*; Freiburger Theol. Studien 87; Freiburg-Basel-Vienna, 1968)。

② DS 3004, 3026; ND 113, 115。

③ 这个可以得到证实的观点,首次出现反现代主义的誓言中,参见 DS 3538; ND 143/1。

④ Vatican II,《天主的启示教义宪章》,6。

70 点结合起来。一方面,会议还就当代人对自然的上帝知识所具有的具体困难作了详细的评述,也对由此形成的现代无神论形式进行评论。另一方面,它说明了这样一种事实:问题就是人本身,归根结底,不是通过对自然的上帝知识,而是通过耶稣基督,才得到回答。^① 会议的确没有就先验的进路与历史或救恩史的观点之间的关系作出完善的解答;两种观点同时并存,在会议文献中相对独立。对于教义的基础反思而言,整合这两种观点因而是一项重要的任务。

这个问题不仅有理论的一面,而且还有实践的一面。梵蒂冈第二届大公会议在《宗教自由宣言》(*Declaration on Religious Liberty*)中,综合各种早期的官方陈述,指出教会的任务是宣讲并以权威讲授基督所是的真理,“与此同时,以权威宣告并确认来自人本性的道德秩序原理”。^② 解释自然的道德法则,这个关于教会之任务的教导,构成教会在个人伦理和社会伦理方面的指示之基础;最重要的是,它是教会的社会训导的基础,也是它近来接受普遍人权的基础。这种教导所产生的问题十分明显。然而,任何不想否认创造秩序和救赎秩序秩序相一致的人,任何不想把基督教变成纯理论之物的人,原则上都不可能反对这种无视其以《圣经》为根据这一事实(参见罗 2:15)。因此,由这种教导引起的问题,必须得到准确的界定。它可与自然的上帝知识所引起的问题相比较;它在以下这一不断重复的批评中得到表达:教会的道德指示建筑在一种非历史地思考的自然概念之上。因此,仍是在教会道德指示的范围内,有必要把信仰的先验预设与人的历史或救恩史的处境联系起来。

《圣经》、传统及种种官方陈述,可以通过对问题本身进行更

① Vatican II,《论教会在现代世界牧职宪章》,19—22。

② Vatican II,《人类的尊严》(*Dignitatis humanae*),14。

有系统的反思得到确认。事实上,对这个问题的初步考虑,就已经产生了对待自然神学问题的第一种考虑。这就是:一种相对简单的反思表明我们从未在一种仿如经过化学处理的“纯粹”状态中拥有基督教信仰“自身”。我们只在作为一种常人能倾听、常人能理解、常人能肯定、常人能欣赏的信仰之基础上“拥有”基督教信仰。信仰只能通过人类倾听和理解的媒介而被“给予”。因此,关于基督教信仰作为一种白白的恩赐,无论我们必须对它说些什么,它完全地、纯然地是人的行为(*actus humanus*),它必须对人或理性负责。一种信仰如果不能对人或理性负责,不但对人毫无价值,而且对上帝也毫无价值。

71

如果我们继续进行第二种考虑——不以信仰见证的主体为起点,而以听众为起点,我们就能得到可资比较的结果。基督教信仰宣称是关于全人类之拯救的普遍真理,因此信仰见证的目的不在于只表达个人的宗教经验。基督教信仰因其普遍的可传播性而兴衰沉浮。所以,基督徒不仅必须在自己良心的法官面前对信仰负责,而且还必须向所有人解释他们的盼望(彼前 3:15)。那么,就问题的本性而言,基督教信仰不可能不涉及人类共有的东西以及在各种文化差异中将人作为人而联系在一起的东西:他们的理性。尤其在我们今天这样的处境下,一切都有赖于基督教信仰转向种种新的文化区域和新时代;要基督徒撤退到个人经验的领域中去,这是根本不可能的。今天,正像在基督教历史上几乎不曾有过的那样,至关重要的是基督教信仰必须强调人人都可以理解的合理性。

正如我这里所指,强调基督教信仰的合理性与以理性主义还原信仰毫不相关。在假定中立的理性之帮助下,从外部理解信仰是不可能的。我们只能说明,信仰只能靠本身而得到证实,或更准确地说,只能靠本身的对象,即上帝在耶稣基督身上的启示,而得到证实。自然神学不能代替这种证实,甚至也不能有所

补充。相反,自然神学的任务是要证明信仰的内在合理性,而这种信仰是在自身之中并从自身而得到证实的。基督教信仰的合理性的展示,同样与以理性主义还原信仰毫不相关。信仰不仅是一种理智的行为,而且还是整个个人的行为,这是根本无法否认的。用《圣经》的话来说,信仰产生于内心。从这个意义上说,信仰既简单又坦诚。然而,信仰的这种整体性并未排除理智,反而包括理智。因此,一种孩童的、亦即盲目的信仰,避开了理性的灿烂光芒,以一种五旬节前的方式,在紧闭的大门背后一味信奉,这种信仰并不是一种特别深入的信仰,而是一种相当贫乏的信仰形式,对信仰的期望不是太大,而是太小。那些真正确信信仰真理的人,同样相信其信仰将使他们得以解决理智对信仰的挑战。理智挑战的种类和程度,取决于基督徒在其他领域中所受教育的种类和程度,取决于他的信仰处境,以及他在教会和世界中的使命和位置。不过,从原则上讲,只有在不通过巧妙的心理控制或不以独裁者的身份强迫与人交流时,只有在宣称解放了人民大众并赋予他们能力去作出负责的决定的情况下,那些宣扬基督教信仰的人才能正确履行其使命。自然神学就是要为履行这一使命而服务。

72

要更深入理解自然神学的关怀,还须检视一下历史上已有的各种不同形式。我们可以把自然神学分成三种经典类型:

1. 希腊哲学家的自然神学

从文化史的角度看,希腊精神最大的成就,是它不满足于神话(Mythos)的意象,而要追问隐藏于其中的逻各斯(Logos)。公元前7至5世纪的自然哲学家,就已经采取这一做法。公元前5至4世纪的古希腊智者(Sophists),已经对神话的传统表现出批判与怀疑的态度。这促使他们区分自然(Physis)——即人和众神的本质是什么——和设定(Thesis)——

即人们自认为他们是什么——这两者间的差别。“自然”这一概念的批判意义,同样在柏拉图思想中十分明显。从柏拉图那里,我们首次发现了“神学”这一概念。他认识到神话故事中许多有害的特征,并希望区分神学的种类,即谈论众神的批判标准。^①在亚里士多德那里,神学变得与第一哲学相同,而第一哲学是以一种理性的方式讨论一个或多个首要原理,^②后来又成为自然神学,与神话神学以及在城邦中受到承认和赞颂的政治神学区别开来。斯多亚派的瓦罗(Varro)在公元前1世纪明确地讲述过这种神学的三分法,即自然神学、神话神学和政治神学。^③奥古斯丁批评了这种三分法,因为这只不过是一种二分法,因为神话神学事实上就是城邦神学,而城邦神学事实上就是神话神学。二者都把大量荒唐无用的东西归于众神。在奥古斯丁看来,无论哪种划分,即使是最好的柏拉图自然神学,还远差于基督教的真理。^④不过,早期基督教相当接受这种自然神学,甚至德尔图良也谈到“天然的基督徒”(anima naturaliter christiana)。^⑤在这种充满着张力的接受过程中,可以发现其中表达了对于自然神学的一种新的、基督教的理解,这种理解实现甚至深化了古代自然神学的批判意义。

73

2. 自然神学的基督教形式

《圣经》并不探究事物的自然本性,也就是说,不根据事物各自的本源(拉丁文“自然”[*natura*]源于“生”[*nasci*])来探究它们什么,而只以人和世界在上帝中的本原来探究人和世界是什么。因此,《圣经》不把现实视为自然(φύσις),而是视为受造物(κτίσις)。作为受造的现实,受造物一方面完全依赖于上帝,另一方面又与上帝有天渊之别;再者,考虑到现实依赖于上帝,同时又与他完全区别,现实在上帝面前就享有相对的独立性。由于这种相对的独立性,《圣经》就可毫不犹豫地论及由上帝自己给予和

① Plato,《理想国》,卷二,379a。

② Aristotle,《形而上学》,卷六,1026a。

③ Augustine,《上帝之城》,卷六,第5章(CCL 47, 170—172)。

④ 同上,卷六,第6章(CCL 47, 176—178)。

⑤ Tertullian,《护教文》(*Apologeticus*),第17章,第6节(CCL 1, 117—118)。

赐给人的本性(参见罗 1:26;2:14;林前 11:14)。这种相对的独立性有可能使人类反对上帝,由此而违反自身的本性(参见罗 1:18ff)。如今他们因其本性是可怒之子(参见弗 2:3),但由于他们整个人的存在都是本于上帝,即使作为罪人,他们仍与上帝完全保持着关联。正是作为罪人在堕落状态下,他们自己成为一个问题,一个自己无法给予回答的问题。因此,《圣经》解释世界和人类的存在,是以一种极端紧张的人神关系史的形式进行的。不过,尽管这段历史历经沧海桑田的变化,但仍有某种东西持存着,并保持着其同一性;虽然罪使其大为扭曲,却不能从根本上扬弃它。但与此同时,这种始终不变的本性,从此被拖入人神之间动态的历史运动之中,而这一历史是希腊哲学家根本就不认识的。因此,在《圣经》中,自然不是独立于恩典之外的存在秩序的基础;自然倒是一个术语,他表达了恩典秩序之中相对独立的存在结构。

这种将自然神学并入救恩史的做法,肯定可在古典传统所有伟大神学家的著述中找到:奥古斯丁、安瑟伦、波纳文图拉(Bonaventure)、阿奎那。自然概念融入其中的救恩史之动态运动,尤其表现在以上提到的公理之中:“恩典预设自然并成就自然。”这个公理清楚无疑地指明,自然完全是为恩典而存在的;自然是恩典的外在预设,就如恩典反过来是自然的内在预设,是自然为之而存在的。因此,自然不是一种独立的、自我封闭的、可自我完善或成就的现实领域。它以动态的方式得到定向,以超越自身,实现一种自身不能给予、只能靠上帝恩典而获得的完善。只有通过恩典,自然才能成功获得自身的确定性。一旦因犯罪而失去恩典,自然就变得自相矛盾,并且会深深地陷入歧途。

在经典的传统中,人们顶多只是把自然与恩典之双重秩序设定为一种可能性,而只是在近代,这一观念才得以发展起来。这一极其重大的进一步进展,是在16世纪由鲁汶(Louvain)神学家巴尤斯(M. Baius)的异端学说发动的。巴尤斯教导说,自然不仅听命于恩典,而且也有对恩典的權利。为要能够坚持恩典之无偿性,巴洛克(Baroque)时期和新经院哲学时期的神学家构建了纯粹自然(*natura pura*)的观念。^①这原本只是一种辅

^① 关于这一发展,可参见 Söhngen,《自然神学》,同前。

助结构,一种概念假设,有助神学家思考恩典之无偿性。但它却导致自然神学与超自然神学双重秩序的构建。这原本只是作为思想上的可能性而构想出来,其效果历史只是通过重新理解自然神学而产生的间接影响,才变得可以理解,而这种间接影响是在近代启蒙运动的时候才出现的。

3. 启蒙运动中的自然神学

由于多种原因,近代社会摆脱了基督教的种种历史预设。在16世纪教会分裂和由此产生的宗教战争以后,基督教不再具有把整个社会凝聚在一起的力量。现代社会不得不找到一种宗教上中立的新的基础,为此,它便求助于所有人类共有的基础,就是自然与理性。结果,一种新形式的自然神学便形成了:一种上帝知识和上帝学说,二者源于仅仅在理性的自然之光下对人和世界的本质所作的思考。这门新的、独立的自然神学变成启示神学的伙伴,二者平起平坐。事实上,旧有的关系很快逆转过来。自然神学在此之前一直是启示神学的预设,如今却变成这种神学的标准。^① 启示神学不得不接受是否对理性和幸福的发展有利这一原则的评判。启示神学成为自然神学的历史预设和媒介。

不管它怎样强烈地批判这种理性主义,天主教神学的反应仍然相当温和。它不仅反对理性主义,而且反对理性主义的对立极端,即唯信主义和传统主义,二者否认理性在信仰领域中有任何能力和权限。天主教神学因而希望走在一条理性主义与唯信主义的中间道路上。与理性主义相反,它在理解与信仰之间作出原则上的区分;与唯信主义相反,它坚持信仰是遵从理性的。这就导致一种关于双重知识秩序的理论:一是自然秩序,二是超自然秩序,两者不能相互矛盾。无论调和信仰和理性这种背后考虑是如何有道理,由这种考虑表达出来的思想形式,仍然需要依据古老的传统观点加以批评。因为这种自然神学和超自然神学的“双层图式”,只不过会以一种二者松散并列或一个重叠在另一个之上的形式而告结束,并不能真正产生有效的调和。事实上,这种图式在很大程度上取决于

75

^① 参见 M. Seckler,《启蒙与启示》(Aufklärung und Offenbarung),载《现代社会中的基督教信仰》,同前,卷二十一(1980),页5—78。

启蒙运动精神,以至它以一种抽象的、非历史性的方式发展自然神学,却不能把它恰当地整合到救恩史中去。

在回应近代的过程中,宗教改革的神学走了一条与天主教神学根本不同的道路,而这种不同到我们这个世纪几乎发展成一种全新的、导致教会分化的纷争,这种形式的纷争在16世纪尚未被意识到。^①关于自然的上帝知识这个问题,路德的论述是模棱两可的。他知道,上帝已把一种普遍的上帝知识赐给全人类;但离开了启示,人类就根本不知道,上帝对他们而言是谁。结果,他们把上帝变成偶像,一种由人类愿望形成的形象。按路德的说法,唯有通过上帝的圣道,人类才能够不仅正确地理解上帝,而且正确地理解人类。神学的对象是认识上帝和人类(*cognitio Dei et hominis*);但这样认识到的人是有罪和迷失的人(*homo reus et perditus*),而这样认识到的上帝则是称义和拯救的上帝(*Deus justificans et salvator*)。^②因此,在路德看来,没有普遍的、自然的对上帝知识和人类知识,其中启示知识只是一种例外。上帝和人类的普遍本质,只有通过启示与称义所提供的最具体知识,才能得到确定。

这些充满张力的基础,后来使得解决问题的不同进路成为可能。在早期的新教神学、即17世纪所谓“新教正统神学”中,自然神学的主题为人所认识、承认的方式与天主教对同一主题的解释完全一致。只是在19世纪的新新教神学(Neo-Protestantism)中,自然神学才变成批判的主题。但是,这一情况借以产生的方式,似乎更是肯定而不是否定自然神学特有的关注。施莱尔马赫对自然神学的批判,起了脱离启蒙运动的作用。与近代主体性哲学所理解的不确定和普遍的“自然之物”相反,施莱尔马赫希望对自由和历史之现实性予以适当重视。相应地,他的信仰论就始于伦理学的定理。这样,他只不过是批判某种完全确定的自然神学,并代之以另外一种自然神学。可资比较的例子有里敕尔(A. Ritschl),他是自由主义神学的领袖人物。对他而言,他反对自然神学的立场,就属于他对形而上学的批判。在他看来,宗教与启示所关涉的,不是自然,而是精神。

① 参见 Birkner,《自然神学和启示神学》,同前,页217及以下。

② M. Luther,《诗篇五十一篇注解》(*Enarratio Psalmi LI*, 1532),《魏科版路德全集》,卷40/2,页327。

由此,他对自然神学的拒绝,正好与他那个时代的资产阶级意识相吻合;在哲学上与之相应的,是新康德主义,以及努力摆脱自然神学束缚的人文科学。

对自然神学最猛烈的批判,来自辩证神学的代表,尤其是巴特,他因此而与自己旧日的战友布伦纳(E. Brunner)分道扬镳。^①在巴特眼里,自然神学是基督教资产阶级化的标志;在批判的同时,他希望征服文化新教(Kulturprotestantismus)的自由主义神学。^②不过,在批判资产阶级文化新教的同时,他又用一种新的方式与变化了的时代意识保持一致。因为,与此同时,由费尔巴哈、马克思和尼采发展起来的宗教批判,已摧毁了启蒙理性主义乐观的期望,即认为人可以通过自身力量认识上帝,并已竭力撕去作为人的投射的上帝知识的面纱。以一种结构上类似的方式,巴特把自然神学看成制造偶像;他从中看到人试图控制上帝的种种努力。结果,对于辩证神学来说,神学上的宗教批判是一种与普遍的时代意识接触的可能性;无神论在这里已悖论地变成一种自然神学。^③

因此,旧有的自然神学显然包含着种种问题与主题,它们在其曾经采用的历史形式消失后并未失去效力,相反,却不断地以变化了的形式走上前台,甚至在最严厉地批判它的人那里也出现。也就是说,要批判自然神学,似乎就要设法继续进行自然神学最为特有的活动:反思基督教信仰的理解预设。因此,自然神学的关怀又出现在当代新教神学中,这并不令人震惊。在某种程度上,后期巴特已是如此做了,现在亦正有人以不同的方法延续下去,他们是潘能伯格、艾伯林和云格尔。

4. 当代的问题意识

历史的概述业已表明,自然神学的概念十分含混。“自然神学”概念的含混与“自然”概念的含混有关。^④因为自然这个概念根据它被用于

① K. Barth,《自然神学》(Natural Theology; London, 1946)。

② 参见 Barth,《教会教义学》,同前,卷一第一部分。

③ 参见 Birkner,《自然神学和启示神学》,同前,页 293 及以下。

④ 关于自然的含混,可参见 Balthasar,《巴特的神学》,同前,页 217 及以下。

其中的关系框架而改变其意义。哲学的自然概念把自然同文化、历史相联系(也即相对立)。文化和历史源自人类自由的创造活动;相反,自然正是我们人类在活动的起点上预设的东西;世界的现实性、其他人的现实性以及我们自身作为自然预先给定的现实性。自然是我们没有创造的东西,也是我们不能创造的东西,而是我们在一切创造活动中必须首先预设的东西。从这个意义上讲,我们所提到的是未触碰过和未修饰过的自然。

77

神学的自然概念必须与上述的哲学的自然概念相区别。神学的自然概念不把自然与自由和历史相联系,而只把自然与恩典相联系。自然现在是恩典所预设的;人作为一种被赋予了理智知识与自由的存在,作为一种有能力与上帝相遇和接受恩典的存在。因此,神学的自然概念比哲学的自然概念更宽博、更广泛;它包括了哲学的自然概念所不包括的东西。其实,它尤其包含了这一方面的内容,因为恰恰正是精神和自由才是信仰——以及借信仰而获得的恩典——的先验预设。

根据这种概念解释,我们可以这样总结:自然神学源于就信仰自身的可能性条件对信仰进行先验的反思。然而,信仰预设一个拥有自由的主体。因此,自然神学与哲学家所谓的“自然”并不相关,却与自由相关,而从哲学的立场出发,自由正好与自然相对。所以,神学的自然概念不得不与自由相联系,并进而与历史相关。反过来说,这就意味着,自然神学也许不会满足于抽象的先验反思,恰恰相反,自然神学应与具体的历史条件和信仰预设紧紧相联。自然神学必须通过紧紧抓住历史现实才能建立起来。

这种抽象的先验神学思考的具体化,不仅源自当代哲学所处理的问题群,而且出自新近的天主教神学和新教神学所处理的更为尖锐的问题群。新近的哲学使与自身有关的种种启蒙观点得以澄清;它尤其澄清了那些涉及自身历史预设的启蒙观点。在这过程中,启蒙思潮中那种抽象的、非历史性的自然理解和理性理解已被清除。人们意识到,人的理性及理性视为自然和合理的东西,都取决于文化和历史的各种变化。不管理解的视域、思想形式、存在理解等方面的变化,是否以思想史的观点得到唯心主义的解释,或被唯物主义解释为经济变化的副现象,从黑格

尔、谢林、马克思和尼采,还有海德格尔、伽达默尔(H.-G. Gadamer)、哈贝马斯及其他人以来,理性的内在历史性已成为人们普遍接受的观点,把康德采用的先验提问推向前进。今天的思想家不像康德那样,他们清楚人类先天的理解条件能够在历史进程中不断变化。^①这意味着,为理解自然和理性如何融入救恩史所需要的新的理解预设已经建立起来,同时还意味着,从信仰的历史预设抽象出来的某种自然神学已肯定不可能。悖论性的一点是,这一论题从这样一个重要的事实得到最有力的肯定:一种至少在方法上不考虑上帝在耶稣基督身上的启示并努力建立上帝信仰之纯自然预设的自然神学,对那些已开始怀疑自己的基督徒肯定有帮助,但对非基督徒却通常毫无用处。魏舍德尔(W. Weischedel)对这些努力所作的批判性评价很有教育意义,值得注意。^②信仰之合理性的证明,因而要以信仰及其理解视域为预设,信仰不能凭本身而得到证明。

78

当代神学的问题群产生了与上面相同的结果。从这点看,盛期经院哲学中和宗教改革种种新进路中自然神学的原始意义之间的差别,并不像初看起来那样大。在两个问题群中,根本就没有为启示神学或者为救恩史中的特殊启示得以插入其中的一般框架所需要的中性的前结构和下层结构问题。在盛期经院哲学的神学中,关键问题在于存在着相对独立的实在,它是启示信仰所预设的,并且只能通过信仰才实现。自然神学并不是信仰的基础;相反,信仰才是自然神学的基础,虽然自然神学在这里仅仅作为一个相对独立的实在。因此,自然神学是关于信仰之合理性和普遍性的。信仰合理性的证明以这样的事实为起点:在耶稣基督身上已能见到关于上帝、人与世界的终极真理。只要让人看到,在耶稣基督中,那照亮世界的光如何以一种更新、更完整、更确定的方式在闪耀,这就能表明基督教信仰原初认信的合理性。

① 参见 R. Schaeffler,《经验的能力——论上帝话语的超验解释》(*Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*; Quaestiones Disputatae 94; Freiburg-Basle-Vienna, 1982)。

② 参见 Weischedel,《哲学家的上帝》,同前。

信仰的合理性可通过两种方式具体地表现出来。一方面，它以某种更为否定的方式通过以下事实得以表明：由于原则上相信受造的现实与拯救的现实并不矛盾，信仰在这基础上表明用以反对它的各种论点不合理，即使从纯理性的角度看亦没有道理。^①另一方面，它以某种更为肯定的方式通过以下事实得以表明：信仰证明自身的价值在于先知式的现实解释，即信仰提供了有意义的现实经验、有意义的现实理解、解放的实践等等机会。因此，信仰与不信之争并非关于任何一个更高世界或未来世界之争，而是关于我们当前的现实之争。信仰要求认识一切实在的终极基础、终极意义和目的，并且断定，因此唯有信仰本身的光芒，才能使受造世界所特有的光芒充分闪耀。信仰要通过这一事实证明自身：与那些总把现实的某一方面或某一领域绝对化的意识形态不同，信仰并不侵犯现象，而是按古代哲学宣称的那样“拯救”他们。^②最重要的是，信仰公正地对待人的伟大和不幸。因此，它可向其他的现实解释提出疑问：它们是否就世界与人说出更崇高、更全面的东西来，或者是否与此相反的，确是信者多见。

二 上帝经验

就上帝问题而言，今天我们又不得不回到理解的开端。结果，当我们谈到自然的上帝知识时，这不可能仅仅是关于抽象的上帝证明的。这些证明只有在以经验为基础并且努力深入经验、防止理智挑战的情况下，才有意义并可被理解。同一切知识一样，上帝知识也需要以经验为基础。但什么是经验呢？在多

① Aquinas,《神学大全》，第一部，第1题，第8条。

② 在Aristotle,《形而上学》(卷十一，第8章，1074a)中已经有了这一建议。

大程度上,我们才能够真正言说上帝经验呢?①

信仰与经验的主题是极为困难、令人困惑的。这多少与下述事实有关:经验的概念与信仰的概念都具有多层次和含混性。经验可以指:个人的生活经验,现代经验科学中受严格的方法培训的经验;当今俗世中的日常经验,虔诚的经验和信仰的经验,

① 关于上帝经验的问题,参见:H. G. Gadamer,《真理与方法》(*Truth and Method*; London and New York, 1975),页 378—387;K. Lehmann,《经验》(*Experience*),《尘世圣礼》,卷二,页 307—309;P. L. Berger,《天使的传言:现代社会与超自然的再发现》(*A Rumour of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*; New York and London, 1969);《神圣的帷幕》,同前;Kasper,《信仰与历史》,页 120—143;K. Rahner,《今日上帝经验》(*The Experience of God Today*),载《神学研究》,同前,卷十一,页 149—165;M. Müller,《经验与历史——作为超验经验的自由之哲学的特征》(*Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*; Freiburg and Munich, 1971);E. Schillebeeckx,《信仰的理解:诠释与批判》(*The Understanding of Faith: Interpretation and Criticism*; London and New York, 1974);《耶稣》(*Jesus: An Experiment in Christology*; London and New York, 1979),页 636—668;《基督》(*Christ: The Experience of Jesus as Lord*; London and New York, 1980);《关于〈耶稣〉和〈基督〉的临时报告》(*Interim Report on the Books Jesus and Christ*; London and New York, 1981);《经验和信仰》(*Erfahrung und Glaube*),载《现代社会中的基督教信仰》,同前,卷二十五(1980),页 73—116;A. Kessler, A. Schopf & C. Wild,《经验》(*Erfahrung*),《哲学基本概念手册》(*Handbuch philosophischer Grundbegriffe*),卷一,页 373—386;J. Splett,《思维中的上帝经验》(*Gotteserfahrung im Denken*; Frankfurt, 1973);G. Ebeling,《神学问题经验不足之哀叹》(*Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache*),载《圣言与信仰》,同前,卷三,页 3—28;D. Tracy,《寻求秩序的神圣义愤:神学中的新多元论》(*Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*; New York, 1975);J. Tract,《上帝经验》(*Erfahrung Gottes. Versuch einer Annäherung*),《宣讲与教义》(*Kerygma und Dogma*, 22 [1976]),页 1—21;D. Mieth,《何为经验?》(*What Is Experience?*),载 E. Schillebeeckx & B. van Iersel 编《启示与经验》(*Revelation and Experience*; Concilium 113; New York, 1979),页 40—53;B. Casper,《日常经验和虔诚》(*Alltagserfahrung und Frömmigkeit*),载《现代社会的基督教信仰》,卷二十五(1980),页 39—72;Schaeffler,《经验的能力》,同前。

乃至神秘的经验；实践经验，尤其在政治实践中获得的实践经验，以及从经验科学中接受过来并输入进来的经验。很清楚，这些不同的经验概念——或许还可以增加一些——所指的方向各不相同，在某种程度上还完全相反。当某人诉之于经验时，他并未清楚地说明任何事情；他只是注意到一个问题，却并未回答任何问题。

同样，信仰的概念也具有许多种意思。在神学的语言用法中，信仰可指信仰的行为(*fides qua creditur*)，但又可指信仰的内容(*fides quae creditur*)。在第一层意思中，询问信仰与经验的关系，就是询问我们对不可参透的奥秘(用宗教语言我们称之为“上帝”)之信任服从以及放弃自我，如何能够与我们对世界的冷静、明智、合理的经验相协调。在第二层意思中，信仰与经验的关系必须解决信仰的某些内容如何能与我们这个现代世界图像、尤其与现代经验科学的结果相一致的问题。这两种情况不可能截然分开，但仍得把它们仔细加以区别。

不仅经验和信仰的概念可以用不同的方式加以解释，而且经验与信仰的关系也可以用不同的方式加以界定。现在，我们需要特别讨论两种相互对立的立场。对这种关系的第一种、也是传统的确定方式为：信仰源自听道(罗 10:17)，其标准不是我们当下对现实的经验，而是由教会传播的以权威的方式宣讲的福音信息。对这种关系的第二种、基本上是现代的确定方式为：信仰是宗教经验的表达，而传统的信仰认信必须由此来衡量，即对已变的现代经验进行表达的能力或者起码使现代经验成为可能的能力。两个立场都有一定道理，但又都失之偏颇。

尽管基督教信仰真的以一次交付的信仰(犹 3)作为自己的标准，但我们也真的是在完全特定的历史经验传统中与这种信仰相遇的，这种传统不再直接是我们的传统，我们必须通过自己

的经验才能参与它。这表明了第二个立场的真实性。但第二个立场却又忽视了这样的事实：经验绝不能从零开始，而是经由历史传承下来的。它尤其忽视了这样的事实：不是上帝的圣道本身，而是其传统之历史形式（它只能以某一历史形式与我们相遇），应受到批判、测试和更为全面的检查。我们那些总是受到限制的、随历史而变化的经验，不能成为决定什么是圣道的标准；相反，圣道会而且必定会向我们揭示真实的经验是什么，与骗人的假象有何不同。圣道通过向我们揭示新的经验——一种依靠别的经验来证实自身价值的经验——来证实自身的真实。

最后，我们必须指出，信仰不仅与预先给定的经验现实有关，而且具有信仰特有的经验。这一方面尤其在《圣经》所理解的“知识”（Yādā）中得到表达，这种知识的获得决不仅仅靠理解力，而是由整个实存以及由实存的中心即人心来传达的。为信仰所特有的这种经验，尤为神秘主义者所熟知，因为对他们来说，信仰就是从经验认识上帝（*cognitio Dei experimentalis*）。^①

由此可见，信仰与经验的关系只能描述为一种批判的相互关系。由此形成的信仰传统和信仰经验之间的解释学循环无法消除。当然，关键的一点是：在这个循环中，福音的首要性得到保持；这就是说，我们决不可使当前经验绝对化，相反，我们的经验总是在历史中开放的经验，向新经验敞开。因此，问题就是：在当前的现实经验中，信仰在何处去寻找其相关项呢？

目前处境的特点是人们广泛失去宗教经验。如果我们真想

① 参见 A. M. Haas,《德国神秘主义中语言和经验的问题意识》(Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik),载 W. Beierwaltes, H. Urs von Balthasar & A. M. Haas,《神秘主义的基本问题》(Grundfragen der Mystik; Einsiedeln, 1974),页 75,注 1。

再次获得这种经验,我们就必须以一种普遍的经验理解为出发点,并以此表明,宗教经验的维度如何在人类日常经验“之中、之间、之下”开显。这种尝试仍然相当困难,因为——我们已经说过——经验的概念极为复杂且包含多层意义;它是所有哲学概念中最困难、最模糊的一个概念。

在我们的日常语言中,我们会提到有经验的人,就是指他是一位不只依靠道听途说或是根据书本来知人知事的,而是要亲自反复实践;因此,他将知识和能力结合起来。德语中表示“经验”(erfahren)这个词,源自 *fahren*,意思是“旅行”。因此,一个有经验的人,就是一个“旅行者”,他并非只靠道听途说来认识世界,而是在世界之中存在,与其他人共同分享生活,共渡难关,携手共事。罗马语族用了不同的方法来表达此意。他们说 *experientia*, 专家为 *peritus*, 指通过尝试、试验、错误和确认,已在其身上积累起渊博知识的人。

这种日常用语表明,经验不可以还原为一种客观主义的经验理解,就像人们常常把它归因于所谓的“经验科学”一样。经验不仅是我们通过实验就能建立和验证,并能还原为最简单的协议陈述。这样一种经验主义的经验理解,现在甚至已遭到经验科学家的扬弃。到目前为止,没有任何一种科学,包括自然科学,成功以令人信服的方式把所有知识还原为经验内容。现代物理学的发展——尤其是量子物理学的发展——业已表明,我们并不能认识现实本身,而往往总是、也只能是通过人的图像、模型和各种概念来认识现实。我们决不能够经验到现实本身,我们总是把现实经验为对我们有某种特定意义的东西;客观的经验与经验的解释决不能完全分割。无论如何,使经验上可以确定的东西绝对化,就会产生矛盾,因为“唯有经验上可以确定的东西才是真的”这一命题本身,就不是一个经验上可以确定的断言。悖论地,反形而上学的实证主义正是一种实证的形而上

学。因此,考虑到上帝不可能在经验上得到确定,实证主义就不能有效地反对上帝信仰;因为没有任何可设想到的经验方法,能证明上帝存在。上帝的存在并不是被给予的。但也沒有任何可设想到的经验方法,能证明上帝不存在的。

对一种片面的客观主义经验概念进行批判,当然也不能使宗教经验都还原为其反面,即主观的体验(Erlebnis)甚至主观的情绪。无疑,每种经验都是通过人的主体性之媒介产生的,并在其中引起回响和反应。宗教经验触及到人心深处和存在的每一根纤维;它会使人的一根根心弦都颤动起来。人不可能与上帝相遇,而同时保持为一个遥远的观望者,因为上帝完全地拥有他。以《圣经》的话说:上帝经验只在心灵、即人的内心中发生。但一个人要在主观上受到触及的主要因素,是他接触到并被某种并非他自身的现实所征服。这种现象对宗教经验甚至同样适用。具有重要意义的是,恰恰正是那些伟大的神秘主义者,对内在个人经验最有批判性、最为缄默审慎。对宗教体验的渴望,可以是十分非宗教的、自我中心的。那么,如果一个人想要与上帝相遇而不仅是与他自己相遇,他就不能为了自己而寻求那些经验。如果我们要把上帝经验还原为个人的体验,我们就会把自己限制在主观主义、无关联的领域内;这样,投射论的怀疑就会很快产生。

经验概念的双重局限性把我们带到一种关于经验本质的正面定义上来。经验既不得还原为某种客观的东西,也不得还原为某种主观的东西。经验包含两种要素:客观接触与主观感受。经验产生于客观现实与我们同时代背景所进行的主观交流这二者的相互作用之中。经验既受到现实的触及,又是以言词、图像、象征、概念对这种接触所进行的解释,这两个方面是不可分离的。因此,它具有一种辩证的结构;这就是说,它是历史的。因为“历史”意味着人与世界的相互作用。

83 经验的历史性又分为不同的方面。首先,它意味着经验从不孤立地通过主体于此时此地处理瞬间知觉而发生。相反,经验知识是经过多次重复、不断熟练地与现实接触而出现的。它通过以下这个情况而产生:确定的印象和对这些印象的解释不断得到重复证实。经验因而意味着需要为人处事得心应手,精于实践,能正确把握行为模式。这正是亚里士多德把经验同人的记忆联系起来的缘故。^① 不过,他所指的记忆不仅是个人所有的个别记忆,而且还是用社群的语言记录下来的集体记忆。语言是许多代人经验的结晶。这意味着,各种经验又常常是一个社群、民族、种族或阶级的经验。这些人类社群以对基本经验的共同回忆为特征,并通过不断复述神话故事、传说、传奇、掌故以及其他故事等等,使经验重新具有生命力。换句话说,经验通过叙事的中介作用而得以传达。

这最后一句话指向我们经验之历史性的第二个方面。通过语言的中介作用,先前的经验不仅在今天又重振生机;而且语言和“贮存”于其中的经验,还有助于我们解释我们今天的经验,并将其传给下一代。由此,在任何一个时期,经验存在于对过去和现在经验的回忆与传递之间的张力之中,以期这种经验会在将来得到保存和肯定。换言之:经验是一个不断更新、永无止境的学习过程。经验是严格意义上的“生活经验”。一个有经验的人,并不是一个能给一切事物提供完满答案的人,而是一位认识到经验永无止境、能在先前经验的基础上接受新经验、懂得如何体验、懂得如何经历新经验并富有成效地将旧经验与新经验联系起来的人。

这种过去、现在和将来经验之间的历史张力,具有双重的批判意义。首先,过去经验的回忆具有批判的意义。因为不仅存

^① Aristotle,《形而上学》,卷一,980 a-b.

在能说明过去的记忆,而且还存在危险记忆,未实现的希望或深刻的痛苦经验正是在这些危险的记忆中得以复生,并展示其权利。结果,人们如今视为理所当然的事情之令人迷惑的相互关联,可能会突然遭到破坏,一个新的世界突然开启。所以,最愚蠢、最不重要的事,莫过于使可能是十分贫乏的现在经验绝对化,把一句简洁的话“这对于我们今天已不再具有任何意义”当作判断过去经验的唯一标准。相反,对丰富而伟大的过去经验的回忆,可以提供一种面向未来的刺激,使我们在今天能有更加深刻的新经验。

另一方面,仅仅把新经验融入旧经验模式中去,显然是不成问题的。我们只有在这样一个时候,才真正经历基本的经验:当我们体验到现实对我们迄今养成的思想模式和行为模式顽固抵抗的时候;当我们体验到某种崭新的、令人吃惊的东西——它改正了我们的旧观念,阻挠我们的计划,开启我们新的思路,促使我们朝着新方向奋进——的时候。经验的能力总与乐于改变自己思维、接受转化紧密相关。卓有成效的经验,并不是我们的日常经验,而是要求我们作出决策的对比经验。换言之:从积极的意义上讲,经验使人消除假象;它消除过去的种种假象和令人迷惑的相互关联,因而将关于我们到目前为止所有的经验的真理揭示出来。

正如我到目前为止所表明的那样,历史的经验理解引向最后一个论点。过去、现在和将来经验之间的历史辩证关系表明,我们不仅具有亲身的直接经验,而且还具有经验之经验或间接经验。^① 这些间接经验代表了反思的开始。这种反思不是一种概念的反思,而是存在于我们直接经验“之中、之间、之下”更加

^① Ebeling,《神学问题经验不足之哀叹》,页22;Jüngel,《迈向问题论集》,同前,页8。

深刻的经验。

归根结底,这种经验之经验只是我们经验之有限性和不完全性的经验,因而又是一种痛苦的经验。从埃斯库罗斯(Aeschylus)开始,希腊文学不断重复玩弄两个字眼:πάθος和μάθος;通过痛苦(πάθος)的经验学习(μάθος)。尼采清晰地阐述了这个思想:“正像一个人能深刻地看透人生一样,他也能看透痛苦。”^①“人在多大程度上能忍受痛苦,几乎决定了人的地位高低。”^②由此可以得出这样的结论:通过把痛苦隐藏于青春、活力、健康的面具之后,从而使人免受公共生活之累,会导致我们的经验变得令人吃惊地浅薄、贫乏,并且对“被压迫生灵的叹息”(马克思)愈发无动于衷。没有谁经历过完整的人性,除非他经历过有限性和痛苦的折磨。但这样,经验就成为一条通往无限空间的道路,通往一个神秘莫测、更为广博、永远无法穷尽的奥秘。

总而言之,经验之经验说到底就是一种对我们经验之有限性和神秘性的经验。到此,我们已经达致宗教经验的维度。宗教经验不是一种直接经验,而是一种间接经验,是一种在其他经验“之中、之间、之下”的经验。因此,它不是与其他经验相邻并存的35 一种经验,而是存在于其他经验中的基本经验,是一种高于其他经验、渗透并影响所有其他经验的经验。因此,拉纳和洛茨(J. B. Lotz)提到先验的经验。^③初听起来,这个概念有点自相矛盾。因为“先验的”这个词应用于一种考虑,与先于经验并使

① Nietzsche,《查拉图斯特拉如是说》,同前,第三部, no. 2:“幻影与谜”(On the Vision and the Riddle),页 182。

② Nietzsche,《超越善恶》,同前, no. 270,页 220。

③ J. Lotz,《超验的经验》(*Transzendente Erfahrung*; Freiburg-Basle-Vienna, 1978); Rahner,《今日上帝经验》,同前,页 166 以下;《基督教信仰的基础》,同前,页 66—68。

任何或全部经验成为可能的先决条件有关。这样看来,经验不可能成为自己的条件:经验知识不能认识“先于”所有经验的条件。然而,这个概念的悖论只不过如实反映了现实的悖论。因为,一方面,是先验性首先使经验成为可能;另一方面,就其具体形式而言,先验性本身从历史上看是偶然的,就此而言,它可以成为横向显露的层面上的特殊经验内容。在宗教经验中,通过其他各种经验显露在我们面前的,是人类经验之包罗万象的终极维度,即奥秘的维度,所有经验源自并指向的这个奥秘的维度。

在指出了宗教经验的维度之后,我必须转而讨论宗教经验的现实性。如果没有能使宗教维度变得“澄明”的个别经验,宗教经验可能只是一种一般的、模糊的情绪。在盎格鲁—萨克逊哲学中,“显露情景”这个概念已成为专指这些经验的用语。^①它关乎个别的经验,其中展现在我们面前的,不只是这种个别的经验:“突然间”我们经验的整体变得条理清晰;我们经验的整体关联,以及游弋于其间的奥秘,在一种具体经验“之中、之间、之下”变得可以经验。

这些显露情景可以有多种形式:例如,欢快的情景,此时我们感到心花怒放,这世界、这人生似乎无限丰富多彩,美丽多姿,悦人耳目;或再如,悲痛的情景,这时我们无法理解这个世界,“为什么”的问题不断向我们涌来;还有恐惧的情景,原来坚实的大地忽然在我们脚下消失,世界旋转不停,一切深不可测的东西都赫然显示在我的面前;或是宽慰的情景,我们感到有他人的支持、拥抱与保护;或者,人与人之间爱和忠诚的情景,我们被别人

^① “显露情景”(disclosure-situations)的理论,主要由拉姆齐(I. Ramsey)所发展,尤其是在他的《宗教语言》(*Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases*; London, 1969)一书中。帕特尔(A. de Pater)作了进一步的发展,见《神学的语言逻辑》(*Theologische Sprachlogik*; Munich, 1971)。

86

无条件地接受、肯定,当我们为美好事物所陶醉时,我们周围的一切似乎都转化了,甚至像着了魔似的;或是烦闷得可怕的情景,这时一切都变得那么平平缓缓、无关紧要,现实变得空洞无物、虚有其表;以及面临死亡的情景,此时人进入永远的沉默,一切都被剥夺,自己无力控制,或者,有至爱亲朋被夺走了生命。面对死亡,关于人的终极真实表露无遗,清晰可辨:人最终既不属于自己,亦不属于他人;人被一种深不可测的奥秘所包围着;他自己就是一个永远也不能掌握的奥秘。

这样一些宗教经验充满着深刻的矛盾心理。奥托(R. Otto)在其名著《论神圣》(*Das Heilige*)一书中提出“对立和谐”。^①他把神圣者确定为既令人惧怕又令人神往的神秘(Mysterium tremendum fascinosum);即它既遥远,排斥我们,但同时又近在咫尺,吸引我们。只要这种奥秘的经验是一种我们一切经验无法接近的界域,它就会以全然的他者、可怕的深渊、虚无的荒野的形式与我们相遇。只要它处处同我们接近,它就会以避难所、恩典与实现的形式出现在我们面前。与奥秘相遇,既令人害怕,又令人欣喜;它能排斥我们,又能吸引我们,使我们恐惧害怕,又能使我们充满感激、喜乐、慰藉之情。奥古斯丁很早以前就知道这种矛盾心理。“我颤抖而着了火。我颤抖是因为我与他大相径庭;我着火是因为我与他又何其相似。”^②

由于这种矛盾心理与歧义性,使这种奥秘在人类文化历史中有可能获得许许多多的名称,并能有多种解释。因此,不加考虑地把这种奥秘的经验当成一种上帝经验,就会过于草率。这

① R. Otto,《论神圣》(*The Idea of Holy*; New York, 1950)。

② Augustine,《忏悔录》(*Confessions*),卷一,第9章,第11节(CCL 27, 199—200)。

种经验可以用有神论来解释,也可以用泛神论、无神论或虚无主义来理解。或者,人们最终——这也是现代文明常有的事——就不冠之以任何名称。当然,一旦发生这种情况,它仍然能用各种扭曲的方式得以表达,或以现代意识形态的形式,或以心理疾病的表达形式。最后,人们总不会完全放弃这个经验之维度。因为奥秘是一切经验的基础。因此,它本质上是与谜语或问题不一样的东西,至少从原则上讲,谜语和问题是可以一个个解开的。在我们的经验中,我们总会经验到自己有限的生命,被深不可测的神秘包围。

在我们生活与现实中弥漫充斥的奥秘经验,总是伴随着一个同样难以避免且难以克服的问题,这就是:一切实在之普遍意义的问题。一方面,我们不断在历史中经验到意义和无意义,另一方面,这种在一切经验中向我们显现的奥秘极为歧义,既然如此,我们就永远也不可能以经验为基础对这个问题作出确切的回答。正如其他一切的经验一样,宗教的经验亦如此,其真正意义只能用宗教语言及其背后的传统来揭示。因此,我们得更进一步提问,什么是奥秘?我们能给它取什么名称?我们到底能否给它命名?它难道不是回避我们,退回到一个无名的世界?我们可否真的称它为上帝?这种宗教语言有普遍意义吗?

87

三 人类语言中的上帝

经验之路把我们引到终极奥秘的门槛,我们不能直接经验这种奥秘,仅能间接地在我们日常经验“之中、之间、之下”经验这种奥秘。一旦我们要描述这种奥秘,我们的语言就毫无用处了。我们经验中所展现的东西,最终都是超语言的东西。这一困难总是在神秘主义传统中感觉得到的。然而,今天现代语言

哲学已使这一问题实质上变得更为尖锐。^① 现代语言哲学问道：人能否真的言述宗教的维度？“上帝”这个词在我们语言中真有意义吗？或者归根结底我们难道不应在我们经验的神秘维度面前保持沉默，一言不语？回答这些问题，对信仰宣讲和信仰认信都是生死攸关的大事；这一回答还取决于神学之可能性，即作为以语言方式传达的关于基督教信仰的理性论述。

- ① 关于宗教语言的问题，参见：F. P. Ferré,《语言、逻辑和上帝》(*Language, Logic and God*; London and New York, 1961); G. Ebeling,《神学的语言理论导论》(*Introduction to a Theological Theory of Language*; London and Philadelphia, 1973); H. Fischer,《信仰陈述与语言结构》(*Glaubensaussage und Sprachstruktur*; Hamburg, 1972); D. M. High,《语言、人和信仰》(*Language, Persons and Belief*; New York, 1967); A. Grabner-Haider,《符号学和神学：分析哲学和解释学哲学之间的宗教言说》(*Semiotik und Theologie. Religiöse Reden zwischen analytischer und hermeneutischer Philosophie*; Munich, 1973);《信仰的语言——在宣讲和神学的结构及应用》(*Glaubenssprache. Ihre Struktur und Anwendbarkeit in Verkündigung und Theologie*; Freiburg-Basle-Vienna, 1975); J. Splett,《信仰言说——基督教的上帝言说》(*Reden aus Glauben. Zum christlichen Sprechen von Gott*; Frankfurt, 1973); J. Macquarrie,《上帝言说：对神学之语言与逻辑的审视》(*God-Talk: An Examination of the Language and Logic of Theology*; London and New York, 1967); B. Casper,《语言与神学——一个哲学导论》(*Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung*; Freiburg-Basle-Vienna, 1975); W. D. Just,《宗教语言与分析哲学——宗教陈述的意义及无意义》(*Religiöse Sprache und analytische Philosophie. Sinn und Unsinn religiöser Aussagen*; Stuttgart, 1975); Peukert,《科学理论——行为理论——基础神学》,同前; J. Track,《对基督教之上帝言说的语言批判研究》(*Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott*; Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 37; Göttingen, 1977); J. Meier zu Schlochtern,《信仰—语言—经验》(*Glaube-Sprache-Erfahrung. Zur Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung*; Regensburger Studien zur Theologie 15; Frankfurt, 1978); T. W. Tilley,《谈论上帝：宗教语言之哲学分析导论》(*Talking of God: An Introduction of Philosophical Analysis of Religious Language*; New York, 1978); E. Biser,《宗教的语言障碍》(*Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik*; Munich, 1980); I. U. Dalferth,《关于上帝的宗教言说》(*Religiöse Rede von Gott*; Beiträge zur evangelischen Theologie 87; Munich, 1981); Schaeffler,《经验的能力》。

在20世纪,现代语言哲学提供的回答有显著的发展;我们在这里只能十分概括地进行描绘。20世纪初,出现了逻辑实证主义或逻辑经验主义,即人们常谈的新实证主义。其权威人物是罗素(B. Russell)和维特根斯坦(L. Wittgenstein)以及维也纳学派,维也纳学派以施利克(H. Schlick)、卡纳普(R. Carnap)为中心,也受罗素和维特根斯坦的影响。逻辑实证主义以精确的统一科学之理想为出发点,其种种陈述可以用符号语言来描述,这种符号语言反映世界并遵守着某种逻辑句法。因此,也只有那些陈述才会被看成是科学的、有意义的,它们具有可演示性和重复性,并且在这一点上,还可从各主体间得到证实。除逻辑标准外,还有一种经验性的意义标准,据此,一切陈述都得受经验的验证。形而上学和宗教的问题却不可能满足任何一种标准。因此,人们无法回答形而上学与宗教的问题。它们代表着伪问题,毫无实际意义的陈述。

这一立场的经典表达,可在维特根斯坦所著《逻辑哲学论》一书中找到。作者在该书前言已有这样的认定:“凡可表达者,皆能清楚表达;凡不可言说者,我们必须保持缄默。”^①一切超出语言界限的东西,都毫无意义。哲学著作中绝大多数命题与问题并非不真,只是毫无意义而已。结果,由于我们无法回答诸如此类的问题,我们只能认定它们毫无意义。毫不奇怪,那些最深奥难解的问题,其实根本不是什么问题。^②在该书结尾处,维特根斯坦承认他知道:“我们觉得,即使一切可能的科学问题都得到回答,人生的难题仍未得到解决。当然,这时不再有什么问题,而这本身就是答案。”^③然而,他坚持认为:“的确有的东西不可言说。它们能自己彰显。它们就是神秘之物。”^④另一方面,他总结道:“凡不可言说者,我们必须保持缄默。”^⑤

一旦采取这一立场,神学就注定要变得无言可语,一旦让新实证主义

① L. Wittgenstein,《逻辑哲学论》(*Tractatus Logico-Philosophicus*; Oxford and New York, 1961),7,页151。

② 同上,4.003,页37。

③ 同上,6.52,页149。

④ 同上,6.522,页150。

⑤ 同上,7,页151。

者的预设占了上风,“上帝”这个词似乎就不再有任何意义(艾尔[A. J. Ayer]、弗卢[A. Flew])。在这里,我们也许会谈到语意学的无神论或上帝在语言中之死。不过,这些描述太无关紧要,因为它们全都毫无意义。

但完全以现代自然科学范式为定向的逻辑实证主义,很快就从自然科学自身证明其难以自圆其说。其前提是,我们的语言是现实的映象。这一预设又因着现代量子物理学的发展,以及哥本哈根学派的博尔同海森伯对它的解释而被扬弃。据后者的观点,我们不能精确描述微观物理学层面的自然过程,除非借助我们宏观物理世界的辅助形象和概念。^①在科学理论的反思方面,也有不少困难。一方面,这些困难与严格验证的不可能性有关,另一方面,人们又不得不用约定俗成的语言来建立一种普遍有效的形式语言并阐述某一理论的基本命题。结果,逻辑实证主义的预设,以及科学性的理想,均受到动摇。

这些新洞见最初的后果,尤其在波普尔(K. Popper)《科学发现的逻辑》(*Logik der Forschung*)^②一书中得到专门的论述。继他之后,阿尔伯特(H. Albert)^③也对此作了分析。按这些人的观点,科学的基本命题通过约定俗成而被人承认;它们是科学界所接受的规定。尽管它们不可验证,但它们肯定可以被证伪。据此观点,科学是一个开放过程,以假设为出发点,但须遵循试错法(trial and error),反复试验。真理因而就是一个调节的概念;我们可以在永远开放的过程中追求真理,但永远达不到终点。在这里,一种激进的怀疑主义得到表达,反对无条件的真理宣称,以及所有关于存在的哲学(形而上学)。这种立场被库恩(T. S. Kuhn)在研究科学革命史时发展到极端。^④ 根据库恩的

89

① 参见 Heisenberg,《物理学家的宇宙概念》,同前,页 17—18, 21, 28—29。

② K. R. Popper,《科学发现的逻辑》(*The Logic of Scientific Discovery*; London and New York, 1959)。

③ H. Albert,《批判理性论》(*Traktat über kritische Vernunft. Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften. Studien in den Grenzbereichen der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften* 9; Tübingen, 1969);《批判理性主义的辩护辞》(*Plädoyer für kritischen Rationalismus*; Munich, 1973)。关于阿尔伯特(H. Albert),可参见;K. H. Weger,《批判理性主义的不幸》(*Vom Elend des kritischen Rationalismus. Kritische Auseinandersetzung über die Frage der Erkennbarkeit Gottes bei Hans Albert*; Regensburg, 1981)。

④ T. S. Kuhn,《科学革命的结构》(*The Structure of Scientific Revolutions*; Chicago, 1962)。

观点,科学发展不是以演化的方式推进的(这一观点到今仍为波普尔坚信不疑),而是通过反复改变范式这种革命性的方式向前发展的。范式就是人们接受的范例或模式,用以解决问题。在通常的科学实践中,出现的各种情况被强行划入这个范式之中,直到这个范式不再能够解决问题为止,又被一种新的范式所取代,作为一场大变革的结果。对于这样的科学革命,我们尤其能通过哥白尼、牛顿和爱因斯坦的例子看得一清二楚。

在这里,我没有必要对已经提出的几种理论作详细描述。我在此把它们介绍出来,只是为了表明在20世纪初盛极一时的逻辑实证主义实际上已受到普遍的扬弃。但这一变化并不一定意味着神学已经有救了。因为不管是波普尔的思想,还是库恩的思想,都不让我们有可能提到某种无条件的、终极有效的东西。因此,现在的问题仍然是:怎么才能有意义地言说上帝。

在讨论的第二个阶段,人们以完全不同的方式处理宗教语言的可能性问题。维特根斯坦后来对自己早期的观点进行了根本性的批判。维特根斯坦思想中的这种转向,在他的《哲学研究》(*Philosophische Untersuchungen*)一书中得到表达。一个语词或一个命题的意义,现在看来不存在于其所表象的客体之中,而在于其使用之中。“语词的意义在于其在语言中的使用。”^①语词的使用多种多样,每种情况又依赖于重要的处境、语境、语言游戏(这同时又代表了一种生活形式)。在不同的语境中,相同的句子可具有完全同等的意义。它可以起到责备、挑战、解释、指导或交流的功能。句子的意义因此也只能用所使用的语言游戏加以解释。成为人们注意的中心的,而不再是人为的科学语言,而是普通的日常语言(普通语言哲学[ordinary language philosophy])。

作为起点,在语言使用的框架中,已形成两种理论以解释宗教陈述:非认知理论与认知理论。根据非认知理论(布雷思韦特[R. Braithwaite]、黑尔[R. M. Hare]、范布伦及其他人)，“上帝”这个词不具有认知内容,只是用来表达一种伦理态度,解释一种承诺、一种生活方式或一种信念,或

① L. Wittgenstein,《哲学研究》(*Philosophical Investigations*; Oxford, 1953), no. 43,页20。

90 表达某种观照现实的确切方法。因此，“上帝就是爱”这句话并不具有陈述事实的意义，而只表明说话者有在圣爱的指导下生活的意向；这句话的意思是，爱就是上帝，是最为崇高且终极有效的。尽管我们对这理论所代表的一切进步作了讨论，但我们还得问一问，它对语言的宗教运用是否具有真正的价值。因为毫无疑问，例如一个信徒在祈祷的时候，他不仅在表明他的道德意向和世界观，他同时还在呼求和祈求上帝。因此，各种非认知理论便从语言的宗教使用中消失，它们把宗教信仰还原为伦理学。

认知理论的基础是由威兹德姆(J. Wisdom)奠定的。其主要代表人物有拉姆齐(L. T. Ramsey)，^①其后有帕特尔(W. A. de Pater)。^②拉姆齐的宗教语言理论与他的显露情景理论有极其相关。“显露情景”是指一个人突然“悟到真谛”，“豁然明达贯通”，换句话说，一种更加伟大、更加深入的相互联系得以释然。在这样的情景下，不仅存在某种有待观察的东西，而且还存在某种超越观察的东西。在这样的情景下获得的洞察，本身虽然不能验证，但也并非毫无适用性；相反，它们与经验相吻合，并把经验融为一体，成为有意义的相互联系（符合经验[empirical fit]）。不过，对这些洞察的理解，取决于内在的参与；这要求一种内在的承诺。在宗教的显露情景中，问题的关键在于现实的整体关联，在于我们经验的总体；在这些情景中，宇宙获得深度，变得充满活力。宗教语言不是描述性的语言，而是启发性的语言；它旨在开启某一特定的世界观——对于乐于接受这种观点的人，这一观点因现实本身而成为真实。再说一遍，尽管拉姆齐的理论包含许多有用的东西，归根结底它还是含混不清的。总之，宗教语言的现实及其所意指的现实之间的联系的具体特征，还是不清楚。不过，拉姆齐已经表明，宗教语言的特殊用法，既不可还原为经验的内容，又不能还原为伦理学。

在奥斯汀(J. L. Austin)《如何以言行事》^③一书中，他作了进一步解释，而他的观点又为瑟尔(J. R. Searle)^④加以发展。奥斯汀的理论对记述性

① 尤其是：Ramsey,《宗教语言》，同前。

② De Pater,《神学的语言逻辑》，同前。

③ J. L. Austin,《如何以言行事》(How To Do Things With Words; Oxford, 1962);《哲学论文集》(Philosophical Papers; Oxford, 1961)。

④ J. R. Searle,《语言行为》(Speech Acts; An Essay in the Philosophy of Language; London, 1969);《语言哲学》(Philosophy of Language; London, 1971)。

(constative)的语言使用和行事性的(perfomative)语言使用作了区别。在行事性的语言使用中,现实不仅得到记述,而且在语言行为中得到实现。在这个意义上,我们例如可以说:某人默默死去,某事遭到严厉批评,某人把某物放在某处,某人把问题提出来讨论,等等。这些例子清楚地表明,语言可以具有发生的性质。这种语言效果特殊,最明显的例子表现在提出宣称或建立地位的陈述中:“我命名此船为伊丽莎白号”;“我把你当成我的爱妻”;“这一局开赛”。这样的语言行为不仅记录了某种客观的实在及其所传达的信息,而且还对其所言之事物产生作用。这一语言行为为理论对宗教话语十分重要。因为宗教话语并不传达中性的信息,而是具有见证的性质;就是说,人们在处理这种话语时,归根结底也不可把语词与现实区别开来,不能把说话者与所言及的事情区别开来。在“上帝”这个词中,上帝按其字面意义为人“说出”;他就变得在世界、人生中临在和起作用了。另一方面,当我们对上帝沉默,不发一言,就我们而言,他已死去,也就是说,他不再具有生命。

91

我们一般可以说,语言之历史性和人类知识之历史性得到认识,是语言哲学讨论之第二个阶段的结果。我们的语言不是对现实的中性而客观的反映,而是人类主体的“成就”,人类通过语言而被引入一个历史的、主体间的语言共同体及其历史的生活实践之中。通过语言而传达的预先理解,具有一个揭示现实的功能。不过,具体而言,这种预先理解可以是多种多样的,且具有历史可变性,以致现实总是历史地发生在语言中。而这样理解的语言又并不表达现实本身,只是表达现实对我们所具有的各种意义。这种对现实的历史理解,使我们获得正面地理解宗教语言的新进路。事实上,神学在很久以前便已觉察到自己的使命和可能性,这是独立于语言哲学关于经文诠释的新近讨论的。因为形式批判学对于各种文体及相关“生活处境”(Sitz im Leben)的研究已在很大程度上客观地预期语言哲学所开辟的种种新进路。

然而,我们也必须承认语言哲学进路的种种局限。宗教语言和相应的生活形式,在这里被理解为其中一种语言游戏。问题仍然存在:我怎样才能进入这种语言游戏呢?只要盲目地信任它并实践相应的生活方式就行了吗?与此相关的是,人们常常批评维特根斯坦语言游戏理论的唯信

主义。如果宗教语言不是一种专用习语,而是能普遍交流的语言,那么,它就必须以一种一般的语言理论加以理解。只有这样,上帝言说才能获得普遍的响应。

讨论的第三个阶段形成于目前为止所讨论的两种方向的汇合。因为所有立场都汇聚于作为交往实践的语言这一理解上。科学语言依赖研究者的共识,这就已指明了这个方向;同样,语言游戏和语言行为的理论突出了语言有效性的主体间条件。这种把语言理解为交往实践的理解,是以德国的埃尔兰根(Erlangen)学派(如洛伦森[P. Lorenzen]、坎巴特尔[F. Kambartel]和米特尔施特拉斯[J. Mittelstrass])为代表的;它尤其得到哈贝马斯和阿佩尔(K. O. Apel)的发展,而且是以与神学有关的方式发展的。阿佩尔发展了关于交往共同体的先天的理论。^①按他的理论,一个交往共同体的语言是一切知识的先验预设。哈贝马斯在一个类似的基础上,发展了真理共识论。^②他把自己的理论与传统的符应论加以对比。符应论是关于语言和现实之间的一致性的,而真理共识论是关于参与交流过程者的一致性的。在一个受到干扰的交往环境中,每一个交往行为同时又是一种对理想的交往共同体的预先领悟,一种对不受异化的生活的预期。但这种预先领悟之结构的本体论地位仍没有在哈贝马斯的著述中得到最终的解释。

把语言理解为交往实践的理解,对宗教语言具有直接意义。因为信

① K. O. Apel,〈语言的先验解释学观念〉(Der transzendentalhermeneutische Begriff der Sprache),载氏着,《哲学的转化》(Transformation der Philosophie II. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft; Frankfurt, 1973),页 330—357;〈交往共同体的先验和伦理学的基础〉(Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft),载《哲学的转化》,页 358—435。

② J. Habermas,〈真实的理论〉(Wahrheitstheorien),载 H. Fahrenbach 编,《事实与反思》(Wirklichkeit und Reflexion; Pfullingen, 1973),页 211—265;〈交往能力理论初论〉(Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz),载 J. Habermas & N. Luhmann,《社会或社会科技的理论——什么促使系统研究的产生?》(Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie—Was Leistet die Systemforschung?; Frankfurt, 1975),页 101—141,尤其是页 123 及以下。

仰的见证只能通过语言和行为得以出现。宗教言语主要不是一种神学的、系统的信仰论,而是作为真理之见证的行为特征,它在具有崇拜和礼仪的宗教社群里,在宣讲、礼仪和侍奉的实践中,占有自己的一席之地。其主要作用不是教导,而是呼唤人们皈依上帝。因此,波伊克特(H. Peukert)不无理由地把语言理解为交往实践,从而寻找一种言说上帝的新进路。^①他引入本雅明(W. Benjamin)的一个思想并论证如下:如果每一语言交往行为所暗含的希望与渴望不致付诸东流,如果交往首先是真正普遍的,并包括与死者的团结,那么这就只能在有上帝存在的情况下,在上帝是给死人生命的上帝的前提下,方为可能。因此,每个语言交往的行为,都是关于那既活着又赐人生命的上帝的问题和预先领悟。每个语言行为的活力都源自对成功普遍交往的希望,它因此又是一种预期上帝国来临的希望行为。宗教语言因而并不像别的语言形式那样是一种专门用语;相反,宗教语言阐明其他一切语言的可能性条件。

现在的问题是,我们能否对这一无疑令人印象深刻的结果感到满足。第一个问题也许可以从语言哲学本身引出。据莫里斯(C. W. Morris)的理论,我们必须区分三种语言意义:句法学和语法学的意义(语言内的意义)、语义学的意义(与现实相关的意义)以及语用学的意义(与行为相关的意义)。^②前面讨论的那些理论,实质上集中在解释句法学和语用学的层面上,而尚未触及语义学的层面。我们因此必须更具体地提问,“上帝”这个词所代表的实在到底是什么。这个问题也是出于哲学的考虑。西蒙(J. Simon)已作了精确的观察,指出符应论与共识论之间的对立观站不住脚,因为共识论本身就是隐性的符应论。^③

因为共识存在于人们对“相同的事物”具有相同的观点。作为交往实践,语言同时又是对现实的解释。但“上帝”这个词意指的实在又是什么

① Peukert,《科学理论—行为理论—基础神学》,同前,页209及以下,页230及以下。

② C. W. Morris,《符号理论的基础》(*Foundations of the Theory of Signs*; Chicago, 1964),页6。

③ L. B. Puntel,〈真理〉(Wahrheit),《哲学基本概念手册》,卷三,页1649—1668; J. Simon,《作为自由的真理:新近哲学中真理问题之发展》(*Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie*; Berlin and New York, 1978),页1及以下,页11及以下,页27及以下。

93 呢?如果我们不再提出这一本体论问题,那么“上帝存在”这个陈述就会成为关于“上帝”这个词对我们有什么意义的陈述。通过这种从存在陈述到意义陈述和功能陈述的转化,“上帝”这个词的认知内容变得空洞。它或者成为普遍交往的具体体现,或者成为一种密码词和追求某种团结一致态度或其他伦理态度的冲动,或者成为一种对现实之意义的看法。这样,“上帝”这个词只是一个比喻用法,就是说,它总是代表其他的事物,故在原则上可被改变、被替代。简言之:宗教语言之真理的问题以及由此产生的上帝之现实性的问题,都是不可避免的。

在我们思考的第四个阶段,我们也许可以通过海德格尔后期哲学的帮助,更好地认识语言的本体论意义。^① 对海德格尔来说,人就是“此一在”(Da-sein);他不仅通过与现成的实在打交道而生存,他总是关心存在整体的意义。存在具体地存在于语言中,现实通过语言每时每刻都以历史的方式展现在我们面前。语言因此就是“存在之家”。语言的确可以阻碍存在的问题,例如科技的信息语言;但它又可以用新的方法揭示存在,尤其是神话和诗学的语言。语言是故事,其中存在的奥秘得以隐藏或得以说出。

海德格尔那令人难懂的观点和方法,已以各种方式,尤其通过伽达默尔^②和里克尔(P. Ricoeur)^③,卓有成效地应用于神学。为便于解释宗教语言的语义学功能和本体论意义,我们最好从隐喻语言或从象征和比喻的语言开始,因为这已为里克尔和云格尔所探讨过。^④

① M. Heidegger,《走向语言之途》(*Unterwegs zur Sprache*; Pfullingen, 1969)。

② Gadamer,《真理与方法》,同前。

③ P. Ricoeur,《诠释的冲突》(*The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*; Evanston, 1974);《哲学解释学与神学解释学》(*Philosophische und theologische Hermeneutik*),载 P. Ricoeur & E. Jüngel,《隐喻:宗教语言的解释》(*Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*; Evangelische Theologie Sonderheft; Munich, 1974),页 24—45;《圣经语言的地位与功能》(*Stellung und Funktion der biblischen Sprache*),载《隐喻:宗教语言的解释》,页 45—70。

④ E. Jüngel,《隐喻的真理》(*Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*),载《对应》,同前,页 103—157。

人所共知,比喻语言也是耶稣所用的语言。隐喻和比喻的功能并不是简单地描述一个熟知的事实;相反,它们提供一种对现实全新的创造性描述。这么做,他们使用一种熟悉和陌生的辩证法。比如,当我们说“阿喀琉斯(Achilles)是一头狮子”,我们就以一种不平常、陌生的方式使用了某个熟悉的概念,以便把熟悉之物变为陌生之物,由此赋予它全新的思想之光,熠熠生辉。隐喻用来打开一个现实的新视域。如同科学模型和范例,它们是启发性的工具,一种用以取消过去不充分的解释之言论策略,为更充分的新解释铺平道路。因此,隐喻使比现实更丰富的内容在语言中得以表达,我们或许可以说,隐喻使现实在语言中得以表达,以致某种比现实更丰富的东西在语言中得以表达。“上帝”这个词尤其如此。“上帝”这个词中使现实在语言中得以表达,以致比世界还大的“某物”同时在世界中得以显明。关于上帝的言说,使世界成为上帝的比喻;它以这种方式出现,使世界显得能够作为上帝的比喻。“上帝”这个词因此又是一个比喻,使世界作为比喻在语言中得以表达。结果,隐喻——尤其是关于上帝的言说——总是一个起作用的词语。它不关心世界向来怎么样,不关心其不变的本质,而关心其开放的未来。因此,“上帝”这个词邀请我们把世界视为比喻,进入其间,即产生一种思想变化,一种个人转化,走向信仰和希望。这样,“上帝”这个词的语义学意义,同时又揭示了这个词的语用语学意义。如果把“上帝”这个词理解为一个比喻,借以揭示作为比喻的世界,那么它就不是现实的一种投射性外推(一种投射),而是一种现实的预期,邀请我们走向新的实践,这种实践通过经验与实践真理而证明其真实性。“上帝”这个词是一个揭示自由空间和未来的词。

94

作为小结,我们也许可以说,不论从句法学—语力学的观点看,还是从语用学和语义学的观点看,语言都含有一种超越性的运动。它不仅可能、而且还经常说出比事实的情况更多的东西。语言的活力源自对现实之整体意义的预先领悟,并以隐喻和比喻的形式表达出来。故此,语言即是对人类未实现的希望的一种回忆,又是对这一希望的预期。即使在语言成为一种明显的宗教语言之前,它就已暗含着一个宗教的维度。只有宗教语言,

才能使语言成为语言。原因是“上帝”这个词不是一个无意义的词,相反,上帝在哪里默默无声中逝去,语言就会在哪里有危险。一旦上帝不再为人提及,就会出现巴别塔语言混乱的危险。

如果我们尝试采用语言哲学发展的成果,认真严肃地运用语言的创造力,因为语言不仅反映日常生活或科学经验中预先给定的现实,而且还在每一点上体现对现实之整体意义的预先领悟,进而还有对宗教维度的预先领悟,因为语言能够用隐喻的方式进行对现实全新的创造性描述,能够表达某种崭新的东西,那么,我们就同类比论面对面站在一起,这将被看成信仰的语言论。^①

陌生与熟悉的辩证关系这一比喻言语的特征,被一种新的方法纳入类比论中。类比介于单义陈述和多义陈述之间。^②“单义”意指一个语词在用来指称不同对象时都只有一个相同的意思。比如在“彼得是人”和“保罗是人”这些陈述中,两句中

① 关于类比学说,参见:G. Kittel,〈类比〉(ἀναλογία),《新约神学词典》(*Theological Dictionary of the New Testament*; ed. G. Kittel; Grand Rapids, 1964ff),卷一,页347--348;E. Przywara,《存在的类比》,同前;《操练的神学》(*Deus Semper Maior. Theologie der Exerzitien*; 3 vols.; Freiburg, 1938-1940);〈作为天主教基本形式的类比之范围〉(Die Reichweite der Analogie als Katholischer Grundform),载《经院哲学》(*Scholastik*, 15 [1940]),页339-362,508-532;E. Coreth,〈辩证法与存在的类比〉(Dialektik und Analogie des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik),载《经院哲学》26(1951),页57-86;〈存在的类比(一)〉(Analogia entis I),《神学和教会词典》,卷一,页468-470;L. B. Puntel,《类比与历史性(一):对于形而上学基本问题的哲学史一批判的尝试》(*Analogie und Geschichtlichkeit I. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*; Philosophie in Einzeldarstellungen 4; Freiburg-Basle-Vienna, 1969);W. Pannenberg,〈类比〉(Analogie),《历史与当代的宗教》(*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*; Tübingen, 1956ff),卷一,页350-353);〈类比〉(Analogie),《新教教会词典》(*Evangelisches Kirchenlexikon*; ed. H. Brunotte and O. Weber; Göttingen 1965ff.),卷一,页13-14;W. Kluxen,〈类比(一)〉(Analogie I),《哲学史词典》,卷一,页214-27;J. Track,〈类比〉(Analogie),《神学百科全书》,卷二,页625-630。

② Aquinas,《神学大全》,第一部,第13题,第5条及第10条。

“人”这一概念具有相同的意思,其用法是单义的。“多义”意指一个语词在用来指称不同对象时具有不同的意思。例如“脚”这个词,当它用于人或动物腿端附肢时,用于量度单位时,用于诗歌音律单位时,用于帆船底部时,它的用法具有不同意义,因而多义的。类比的言说同样介于单义和多义词之间,它们传达一种相似性和可比性,包含相同与差异。更准确地说,类比就是指关系上的对应性。这一观念源自数学领域($A:B=C:D$),但人们发现它实际上适用于一切科学领域;如生物学,它描述不同有机体间的相似性,这些相似性并不是亲族关系的结果(如像昆虫与飞鸟的“翅膀”,或甚至鸟翅、鱼翅和高级有机动物双腿间的相似性)。最后但并非最不重要的一点是,隐喻可变为类比。比如,当我们以隐喻的方式说人生的暮晚,这意思是指暮晚与白日的联系,正如老年与人生相联系一样。

乍眼看来,类比跟非歧义、单义的陈述相比,也许看似一种派生的、非本真的言说方式。事实上,类比主要地而决非次要地与非歧义、单义的陈述有关。^①非歧义的陈述只能通过与其他陈述相区别、相关联,才能成为可能。因此,非歧义性预设可比性,它包括相同与差异。故而类比又是单义陈述的预设与可能性根据。因此,难怪一切科学,甚至那些所谓的“精确科学”,也无不道理地依赖于类比。

古代哲学为类比这种语言形式的神学运用铺平了道路。在巴门尼德(Parmenides)和赫拉克利特(Heraclitus)^②的基础上,柏拉图首先在哲学中

① 同上,第5条,回应第1异议:“一切单义的谓词依赖于一个谓词,这个谓词本身不是单义的,而是类比的,这就是存在”(omnia univoca reducuntur ad unum primum, non univocum, sed analogicum, quod est ens)。

② E. Jünger,《类比的来源:巴门尼德和赫拉克利特》(Zum Ursprung der Analogie bei Parmenides und Heraclit),载《对应》,同前,页51—102。

使用类比。他把类比看成是最美好的结合物，^①如同把现实系在一起的东西，沟通万物，创造统一与和谐。这一中心划定了两个端点并把它们连在一起。在此，类比就成了宇宙的结构原则。对亚里士多德来说，类比(比例)也同样是一种居中者(μέσον)，^②这在哲学上对他尤为重要，当他在描述一切实在在存在中的统一性(包含各种分类)时。^③这种统一性不可能加以严格的界定；因为每个定义预设了一种类属和一种类差。而关于存在，人们不可能想出任何本身又不是某种存在者的类差。存在因而只能以对应的方式，即以类比的方式，归于不同的存在领域。^④人们只能从太一与通过太一来言说存在。^⑤类比，正像隐喻一样，证明是一种间接论述，指向其自身以外。

《所罗门智训》十三章5节已对类比在上帝言说中的基础地位说得一清二楚，因为书中写道，我们能够通过类比(ἀναλόγως)认识上帝，因为世界的美与秩序指向其自身以外。当然，古代先哲早就意识到，我们在这一过程中只能对于上帝或神圣者作出更为否定的陈述。^⑥恰当地说，我们只能说上帝或神圣者不是什么：无形的、不可见的、无限的等等。不过，这些否定的陈述带有一种肯定的意义。它们并非指向虚无，而是指向那概念上难以掌握的、超越存在与太一的东西，^⑦而面对它，探求概念知识的理性也只能默然无声。^⑧教父们接过这种否定神

① Plato,《蒂迈欧篇》(Timaeus),31a;参见53c,56c,69b。

② Aristotle,《尼各马科伦理学》(Ethica Nicomachea),卷二,第5章,1106a。

③ Aristotle,《形而上学》,卷五,第6章,1016b—1017a。

④ 同上,卷四,第2章,1003a。

⑤ Aristotle,《尼各马科伦理学》,卷一,第4章,1096b。

⑥ 关于否定神学的历史,参见:J. Hochstaffl,《否定神学——教父概念引介》(Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs; Munich, 1976);W. Kasper,《无神论与上帝的隐匿》(Atheismus und Gottes Verborgenheit),载《现代社会中的基督教信仰》22(1982)。

⑦ 这一观点已见于Plato,《理想国》,卷六,508b,并更详尽地见于Plotinus,《九章集》(Enneads),卷五,第4章;卷六,第9章。

⑧ Plotinus,《九章集》,卷六,第9章。

学(theologia negativa),更彻底地加以运用。托名狄奥尼修斯(Dionysius of Pseudo-Areopagite;之所以这样称呼他,是因为人们错误地把他看作是自诩为在亚略巴古的保罗的门徒)已经提出了经典的公式:“考虑到神性者,否定(*apophasis*)是真,肯定(*kataphasis*)是不足。”^①在这方面,思想上的最终可能性就是一种对无知的知,一种有饱学的无知(*docta ignorantia*)。^②这些洞见最终在拉特兰第四届大公会议(The Fourth Lateran Council, 1215)的信仰认信中得以反映:“因为除非包括一种更大的不相似性,创造主与受造物之间是不可能有任何相似性可言的。”^③这种自我封闭的类比哲学教义,这种试图通过某种居中者调解所有对立项的做法,被迫朝着上帝的方向敞开,动态地超越自我,指向一个更伟大者。如果照此理解,神学的类比论并不能当作一个封闭的宇宙论或本体论连续性之基础。相反,它是一种始终愈加开放的原则。它把我们导向那更大的奥秘,它本身并不是一种就其内容而言是纯粹理性的自然神学之基础,而是信仰的语言论。^④

① Dionysius the Pseudo-Areopagite,《天阶体系》(*De coelesti hierarchia*),第2章,第3节(SC 53, 77--80)。

② 这一公式源自苏格拉底(《申辩篇》[*Apologia*], 23b)和奥古斯丁(《书信》, 130, 15, 28 [PL 33, 505--506];《书信》, 197 [PL 33, 899ff.]),也出现在波纳文图拉(Bonaventure)的《箴言集》(*Breviloquium*, V, 6, 7)及《四部语录注释》卷二(d. 23, 2. 2, q. 3)中,尤其见于库萨的尼古拉(Nicholas of Cusa)的《有知识的无知》(*De docta ignorantia*; Opera I; ed. P. Wilpert; Berkin, 1967)一书中。

③ DS 806; ND 320。

④ 这一点起码对普日瓦拉同样有效,他在《存在的类比》(同前,页206)中论及存在的类比:“存在的类比因而仅仅是这样一个事实的表达;在作为思维的思维之起点,受造物之最为彻底的潜能便得以激发(直到顺从潜能[*potentia oboedientialis*])。这并非受造物在其中被掌握并因而能够被操纵的一条原则,而是受造物得以彻底发挥其潜能,毫无阻滞地振翅高飞的原则。”关于普日瓦拉,可参见 R. Gertz,《作为类比的信仰世界——普日瓦拉的神学类比论及其在关于信仰的类比的论争中的位置》(*Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogie-Lehre Erich Przywars und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die analogia fidei*; Düsseldorf, 1969)。

如果我们更加仔细地观察神学的类比论,我们会发现它包含三个环节或三个相互关联的步骤。^①首先是肯定法(*via affirmations*),它把有限与无限肯定地联系在一起,并以这种源自受造界的肯定关联作为出发点;肯定法从上帝对世界的作用认识上帝。其次是否定法(*via negationis*),它对内在于我们陈述中的有限模式加以否定,这种有限模式还内在于有限领域中一切完善性之实现中。再其次为卓越法(*via eminentiae*),它以层次更高、更卓越超群、事实上超越一切的方式(*eminenter*),把这些有限的完善性归于上帝。通过这几个步骤,与我们对上帝是什么的认识相比,我们更为认识上帝不是什么;我们认识到我们不能认识他。无论如何,我们的确知道我们的不知。我们的无知并非绝对的无知,相反,是有知识的无知(*docta ignorantia*)。正如黑格尔所想的那样,这并不意味我们的陈述已变得零星散落,失去确定性。其实,我们甚至可以用黑格尔的话来说,否定法预设肯定法;否定法并不是一种全然的否定,而是一种有限定的否定,只对肯定的完善性之有限模式加以否定,而并非这种完善性本身;卓越法也相应地是否定之否定,就此而言,它是一种更高的立场。卓越法把否定之肯定意义表达出来。这样,我们所处理的是起关联作用的中介过程,最终本身并非封闭的,而是完全开放的。^②

更详细地看,在经院神学中,类比论有不同的解释。阿奎那的类比论——被视为经典的类比论——也不是一个统一的整体,而是在其不同时期的著作中经历了并非不太重要的变化,因而能够产生不同的解释。^③其中重要的一点是阿奎那提到名称的类比或术语的类比(*analogia nomi-*

① Aquinas,《神学大全》,第一部,第13题,第2条至第3条。

② E. Heintel,《超越性与类比》(Transzendenz und Analogie. Ein Beitrag zur Frage der bestimmten Negation bei Thomas von Aquin),载Fahrenbach编,《事实与反思》,同前,页267—290。

③ 参见Kluxen,《类比(一)》,同前,页221及以下。

num),因此提到上帝名称的类比,^①他尚未提到存在的类比(analogia entis),这是卡耶坦(Cajetan)于16世纪才提出的概念,其作为原则的地位只是在20世纪通过普日瓦拉(E. Przywara)才得以建立。天主教方济会神学家,尤其是波纳文图拉,显得比阿奎那那更有保留;根据他们的看法,对上帝的知识只可能以启示为基础,以启示所建立的信仰的类比(analogia fidei)为基础。^②但是,正如泽恩根(G. Söhngen)^③和巴尔塔萨^④指出的那样,信仰的类比必须预设存在的类比,尽管这是作为一种纯粹的可能性,亦即,作为人类与上帝交谈的形式。司各脱(Duns Scotus)在这个方向上走得最远。按他的理解,理性只能获得一种“模糊的观念”,即上帝作为最高的存在。^⑤但

① Aquinas,《神学大全》,第一部,第1题,第13条:“论上帝的名字”(De nominibus Dei),尤其是第8条至第11条。

② 参见 G. Söhngen,《信仰类比的经典作家波纳文图拉》(Bonaventura als Klassiker der analogia fidei),《科学与智慧》(Wissenschaft und Weisheit, 2 [1935]),页 97--111;L. Berg,《圣波纳文图拉纳的类比学说》(Die Analogielehre des heiligen Bonaventura),《大学》(Studium Generale, 8 [1955]),页 662—670;J. Ratzinger,《恩典假定本性:关于一个经院哲学定理之意义和界限的考虑》(Gratia praesupponit naturam. Erwägungen über Sinn und Grenzen eines scholastischen Axioma),载 J. Ratzinger & H. Fries 编,《理解与信仰》(Einsicht und Glaube; Freiburg-Basle-Vienna, 1962),页 135—149。

③ G. Söhngen,《信仰的类比:(一)唯一出于信仰的上帝类似性?》(Analogia fidei; I. Gottähnlichkeit allein aus Glauben?),载《大公》(Catholica, 3 [1934]),页 113—136;《信仰类比:(二)信仰科学中的统一性》(Analogia fidei; II. Die Einheit in der Glaubenswissenschaft),载《大公》3(1934),页 176—208;《存在的类比还是信仰的类比?》(Analogia entis oder analogia fidei?),载《科学与智慧》9(1942),页 91—100;《信仰的类比中的存在的类比》(Analogia entis in analogia fidei),载《回应》(Antwort; Zollikon-Zürich, 1956),页 266—271;《类比与隐喻》(Analogia und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache; Freiburg and Munich, 1962)。

④ Balthasar,《巴特的神学》,同前,217—246。

⑤ J. Duns Scotus,《四部语录注释》,卷一, pol. , q. 1 schol.。参见 E. Wölfel,《存在的结构与三一论问题——尝试为司各脱自然神学奠基》(Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus; Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; Münster, 1956);M. Schmaus,《关于司各脱之单义性问题的讨论》(Zur Diskussion über das Problem der Univozität im Umkreis des Johannes Duns Scotus; Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1957, Heft 4; Munich, 1957)。

理性却不能认识上帝的本质。唯有在信仰中,上帝为何物才能得以认识和言述,上帝能在信仰中自由地显露自己。

鉴于这些经院哲学内部的、进而还有天主教内部的种种差异,存在的类比与信仰的类比之间的尖锐对立——这种对立首先由巴特以及其后一部分新教神学家提出,以反对存在的类比之教义——变得相当相对化。巴特相信,存在的类比之教义使上帝从属于一种使上帝和世界混在一起而不分彼此的存在关联,因而使得上帝不再为上帝。因此,他把存在类比的看成是敌基督的发明。^① 不过,他后来又提出他自己的关系的类比(*analogia relationis*)与工作的类比(*analogia operationis*),这是通过启示而建立的,但同时又在圣约所预设为其外部根据的创造中得以反映。^② 从结构上看,巴特这一观点与方济会的类比论并无二致。但差异则是在于,关系的类比只是外在的对应(外在的比例类比[*analogia proportionalitatis extrinsecae*])之基础,而不是本体上的对应(内在的比例类比[*analogia proportionalitatis intrinsecae*])之基础,或者换句话说,有一种类比,它基于上帝在历史上的言行(名称的类比或术语的类比!),而非基于存在

① Barth,《教会教义学》,同前,卷一第一部,页X。参见H. Diem,〈信仰的类比与存在的类比之比较〉(*Analogia fidei gegen analogia entis. Ein Beitrag zur Kontroversethologie*),载《新教神学》(*Evangelische Theologie*, 3 [1936]),页157—180;W. Pannenberg,〈论巴特类比思维的意义〉(*Zur Bedeutung des Analogiegedankens bei Karl Barth. Eine Auseinandersetzung mit Urs von Balthasar*),载《神学文学杂志》(*Theologisches Literaturzeitung*, 78 [1953]),页17—24;E. Jüngel,〈类比基础上的神学人学之可能性〉(*Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths*),载《新教神学》22(1962),页535—557;H. G. Pöhlmann,〈存在的类比还是信仰的类比? 巴特的类比问题〉(*Analogia entis oder Analogia fidei? Die Frage der Analogie bei Karl Barth*; Göttingen, 1965);K. Hammer,〈关系的类比与存在的类比之比较〉(*Analogia relationis gegen analogia entis*),载《说真话》(*Parrhesia*; Zürich, 1966),页288—304;E. Mechels,〈普日瓦拉和巴特的类比论——启示神学与形而上学的关系〉(*Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth. Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik*; Neukirchen-Vluyn, 1974)。同时可参见泽恩根与巴尔塔萨的有关著述(见注85,86)。

② Barth,《教会教义学》,同前,卷三第二部,页220—221,323—324。

本身,这就引起了存在与历史之关系——或者更确切地说,(救恩)历史的存在理解的关系——这个更为深刻的问题。^①问题因而是:我们如何才能把经典的类比论转化成一种(救恩)历史的思想?

如果我们不效法希腊形而上学把宇宙作为出发点,而是效法近代哲学把自由作为出发点,那么类比论的(救恩)历史性转化就是可能的。^②因为,我们可以看到,类比代表着一种运用自由的解释。自由存在于有限与无限、绝对与相对之间的张力中。我们可以自由地使自己远离有限而又有条件的瞬间经验,并把这看作是有限和有条件的,只因为我们超越于它,到达无限与无条件。只有在无限的视域中,我们才能把有限理解为有限;也只有在无条件、绝对性的光照下,我们才能把有条件理解为有条件。一切有限的观念都预设了一种对无限的预先领悟。鉴于人类自由和理性的这种预先领悟之结构,在人类自由和理性中已经同时有一种对于无条件和无限的暗含而潜在的认识。我们甚至可以说:有一种认识的类比。因为我们不能单义地用谈论有限和有条件的相同方式来谈论无限和无条件,否则,我们就会将无限和无条件视为有限和有条件的。但我们也不能多义地谈论这两者,否则,无限就不能成其为有限的视域,并照亮有限之物。因此,在一切量和质的差异之中,在我们自由的两极之间一定存在着一种对应,我们把这种对应关系称为“类比”。

一旦类比不再主要地被理解为对宇宙的解释,而是在自由的基本运用中得以理解,类比便具有一种历史形式;它从而分有

① W. Pannenberg,《新教神学中的类比应用之可能性与界限》(Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung des Analogieprinzips in der evangelischen Theologie),载《神学文学杂志》85(1960),页225—228;《类比与荣耀颂》(Analogy and Doxology),载《神学的基本问题》,同前,卷二,页212—238。

② J. Möller,《从意识到存在——形而上学的基础》(Von Bewusstsein zu Sein. Grundlegung einer Metaphysik; Mainz, 1962),页179及以下。

99

自由的结构,而且甚至代表自由的内核。与世界的纯然事实性相比,它表达了“更多”、“更新”的自由,它引导我们在自由的视域中重新看待世界,将世界理解为自由的天地,这就是说,把世界理解为一个历史的世界。如是得到转化的类比论,因而能够在我們面前揭示现实的种种可能性,即现实的未来维度。对自由的预先把握因而就是一种对未来的预期,而决非仅仅是过去和现在的延伸。如此得到更新的类比论,就可看成是对于福音之隐喻和比喻论述的语言形式所进行的思辨性解释。

如果我们试图在自由的视域中把上帝看成是完美、绝对的自由,看成是我们有限的自由所趋向的自由,^①如果我们又把世界理解为自由的天地,那么,我们就不可能指出上帝是我们思维必须设定的。作为完美的自由,上帝远远超出必然性;因为他自由自在,他只能在自由中向人揭示自己,只能在自由中为人所承认。鉴于此,当我们尝试在自由的视域中思想上帝,我们就不是在抽象的思辨方式思想上帝,而是具体地在世界中倾听上帝,以确定上帝自由启示的踪迹处于何处,并在这种踪迹的亮光中重新理解现实,视之为自由的空间,视之为历史。类比论使我们求助于《圣经》的证言,并据此让现实以新面貌展现在我们面前。与此同时,类比还为我们提供了语言上的帮助,语言是上帝自我揭示的预设,并使我们能够言述上帝的自我揭示。在这个意义上,信仰的类比预设存在的类比,并使后者完满实现。

四 上帝知识

在今天的科技世界,自然神学的基本问题,亦即负责任地言说上帝这一问题,将会最终得到解答,不是以宗教经验和宗教语

① 参见下文,见本书第164页。

言的形式,而是用理性之光。没有“概念的努力”,经验与语言就变成一个空洞的深渊(黑格尔)。于是,问题在于:从理智上讲,上帝信仰是诚实而负责的吗?或是信仰只能通过牺牲理智(*sacrificium intellectus*)才有可能呢?上帝信仰与人类知识之间是什么关系?我们能以某种纯粹自然的方式认识上帝,甚至证明上帝吗?^①

要进入这个课题,我们首先要问:何谓知识?知识显然远远不只包括证明。知识是多层次的、整个人的生命过程;它不仅意指概念的抽象,而且具有个人的维度;它尤其必须预设经验。但

100

① 关于上帝知识和上帝存在之证明的问题,参见:H. Ogiemann,《黑格尔的上帝证明》(*Hegels Gottesbeweise*; Rome, 1948);《存在到上帝——哲学上的上帝问题》(*Sein zu Gott. Die philosophische Gottesfrage*; Munich, 1974); F. Van Steenberghe,《隐匿的上帝——我们怎样知道上帝存在?》(*Hidden God. How Do We Know That God Exists?* St. Louis, 1966); W. Cramer,《上帝证明及其批判——上帝证明的证明力》(*Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft*; Frankfurt 1967); J. Schmucker,《上帝信仰的根本来源》(*Die primären Quellen des Gottesglaubens*; Quaestiones Disputatae 34, Freiburg-Basle-Vienna, 1967);《世界之偶然性问题》(*Das Problem der Kontingenz der Welt*; Quaestiones Disputatae 43, Freiburg-Basle-Vienna, 1969); Q. Huonder,《上帝证明——历史与命运》(*Die Gottesbeweise. Geschichte und Schicksal*; Stuttgart and Mainz, 1868); C. Bruaire,《思考上帝的任务——宗教批判、本体论论证、人的自由》(*Die Aufgabe, Gott zu denken. Religionskritik, ontologischer Gottesbeweis. die Freiheit des Menschen*; Freiburg-Basle-Vienna, 1973); J. Splett,《思维中的上帝经验——对上帝言说的哲学辩护》(*Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*; Freiburg and Munich, 1973); E. Hirsch,《所有上帝证明的终结? 自然科学家回答宗教问题》(*Das Ende aller Gottesbeweise? Naturwissenschaftler antworten auf die religiöse Frage*; Hamburg, 1975); J. Fellermeier,《走向上帝途中的哲学》(*Die Philosophie auf dem Weg zu Gott*; Munich-Paderborn-Vienna, 1975); W. Kern,《人的上帝证明——一个建设性的尝试》(*Der Gottesbeweis Mensch. Ein konstruktiver Versuch*),载《无神论——马克思主义——基督教》,页152—182; B. Welte,《宗教哲学》(*Religionsphilosophie*; Freiburg-Basle-Vienna, 1978); W. Brugger,《哲学的上帝学说大全》(*Summe einer philosophischen Gotteslehre*; Munich, 1979); Weger,《人面对上帝的要求》,同前。

是,知识与经验不同,知识不仅与现实有接触,而且同时意识到这种接触。^① 直接经验只专注于其对象,使这一对象内化,进入主体之中,知识则全然地展现给客体,与此同时,又完整地显示给自己。知识具有反思性,即它能从对象回到自身,并意识到自身。因此,知识预设了与所知之物的一种相对独立性;它直接与自由相联系。在知识中,我们与事物和他人融为一体,以致我们同时既远离它们,又区别作为客体的事物与作为主体的我们。

我们可以跟亚里士多德一样,用这种方式描述经验与知识之间的不同。知识不仅要问是什么,还要问为什么;它问及这种认识的根基——包括认识上帝和言说上帝的根基。^② 这样,知识还包括提出根据并加以证明。当然,我们必须知道,证明是一种类比概念,其特殊意义首先源于对每一个对象的证明。^③ 所有种类的证明都同样都可以让人们普遍进行重复的验证。但证明的形式不尽相同:数学家的证明,自然科学家以实验方法进行的证明,律师的取证,史学家的考证,文学研究学者的查证,或一位医生作病情分析时的诊证。因此,上帝的证明一定不同于数学或自然科学的方法,这并不是为奇。所谓“上帝的证明”超越了物质的、纯理性的维度,而进入到形而上学的世界之中,深入到无限的领域,其本质不再可能用有限的确定加以理解和领悟。人若要像证明其他有生命的存在者一样证明上帝,对他进行精确计算,用距离化—客观化的方式对上帝加以确定,那么,他不但不认识上帝,甚至深深误解了上帝。因此,我们不应对上帝的

① 参见 Aquinas,《论真理》,同前,第1题,第9条,回应:“真理为理智所认识,乃是因为理智反思自己的行动,不仅认识自己的行动,而且知道这个行动与对象之比”(Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem)。

② Aristotle,《形而上学》,卷一,981a-b。

③ 参见 Kern,《人的上帝证明》,同前,页154。

证明有过分的期望,上帝的证明只是一种有根据的信仰邀请。倘若自由与知识总是相互关联的,那么,上帝知识尤其在自由中才能实现。因此,各种上帝的证明都是对人类自由的合理诉求,是关于上帝信仰在理智上的责任性的辩解。

1. 宇宙论论证

宇宙论论证也许是最古老的上帝证明,其起点不仅是宇宙的现实性、秩序与美,还有其运动、脆弱性、偶然性。宇宙论论证首先从这些世界经验方面着手,然后又深入探讨世界的终极根据;宇宙论论证最终以源于宗教语言的“上帝”这个词来命名这个终极根据。

自西方思想开始形成以来,宇宙论论证就一直盛行不衰。早期希腊自然哲学家早已提出过此论证,从宇宙及其秩序追问其根据。教父们很早就采用这种观点。^① 这一论证的古典形式在东方教会有大马士革的约翰(John Damascene)的三种论证,^②在西方教会有阿奎那的五种论证。^③ 阿奎那一开始就以世界经验的不同各种方面(运动、因果性、偶然性、存在等级、合目的性)为出发点。然后,他深入探究这些现象的原因。这种对原因的追问不可能无穷后退直至进入无限的领域,因为整个原因的序列是偶然的,从而要求一种解释的根据。因此,在众多的原因中,必有第一因,它不能被理解为原因序列中的第一个原因,相反,它是整个原因序列的基础,本身再也

① 参见 W. Pannenberg,《接纳哲学上的上帝概念作为早期基督教神学的一个教义问题》(The Appropriation of the Philosophical Concept of God as a Dogmatic Problem of Early Christian Theology),载《神学的基本问题》,同前,卷二,页119—183。

② John Damascene,《论正统信仰》,卷一,第3章,同前,页10及以下。

③ Aquinas,《神学大全》,第一部,第2题,第3条;《反异教大全》(Summa Contra Gentiles),卷一,第13、15、16、44章。

不能有更高的原因作为其根据。它必须被理解为自立的、包容一切的存在,为存在本身的充盈,我们称之为“上帝”。即使是把这一证据加以严厉批判的康德,也认为它意义深远。在康德看来,这些论证并不是十分令人信服,但的确深入人心,即使在将来,人们也会对这种证明十分关注。尤其是由合目的性出发的所谓“目的论论证”,在任何时候都是值得以敬重的态度来称道的。“它是最古老、最明白并且最适合于普通人类理性的。”^①

事实上,就是在当今自然科学家的论点中,也能发现与这一宇宙论论证相似的论点,尤其当采取目的论证明的形式时。自然科学家能够在大自然的任何地方看到一个令人惊讶的秩序。的确,今天我们知道自然规律是人定的,只具有很高的可能性;但我们还知道我们可以信赖这些规律,因为没有这种信赖,技术就不可能存在。因此,大自然中一定有某些东西与人类精神在自然科学中的各种设计相对应;大自然必须受到某一精神秩序102 的统治,而这一精神秩序不可能源于人类,只能出自那环抱现实整体的精神。这种思考引导那些杰出科学家走向一种新型的柏拉图主义。他们在现实中认识到精神观念的具体体现,我们在我们的自然规律中创造性地重建它们。这样,正是自然科学所知的那样,大自然使得人们有可能接受上帝的存在。当然,这种接受有许多种形式。刚才解释的论点,仍然向泛神论或万有在神论开放(爱因斯坦),向接受有位格的上帝(海森伯)开放,也向一种新柏拉图主义的否定神学(韦茨泽克[C. F. v. Weizsäcker])开放。但无论人们怎样具体地确定世界和上帝之间的关系,这些立场都一致认为,只有上帝才能够成为现实之科学可理解性的基础。

^① Kant,《纯粹理性批判》,同前,页188(B 651)。

今天,对上帝的证明构成挑战的,与其说是自然科学,不如说是哲学。首先对这些证明当头一炮的是康德,其火力之猛,使得它们至今仍未复原。不过,今天更为严峻的挑战,并非来自康德,而是来自虚无主义。因此,对我们来说,上帝证明的出发点不再仅仅是世界中秩序的根据这个问题。因为,需要解释的并不是现实的“何为”,而是现实的“如何”。哲学的基本问题是:为什么有物存在,而非无物存在?^①阿奎那用他的第三种论证回答即偶然性的证明来这一问题。^②因为现实的偶然性意味着现实是彻底地成问题的。现存的一切,在过去某一时刻不曾存在,在将来某一时刻也会不存在;此外,现存的一切也有不存在的可能。现存的一切因此总是悬浮在“不存在”的深渊;一切都趋向虚无,完全受虚无的统治。这种虚无并不是不知怎么地形成的、甚至或许如此脆弱、模糊的实在;虚无就是无。它就是一种纯粹的理解概念,用以表达存在的成问题性。我们必须首先解决的,正是这种彻底的成问题性。

如果我们真的从这种成问题性开始研究,我们就会注意到一些值得留意之事:恰恰是在不存在之可能性的视域中,我们体会到存在的肯定性。尽管存在有其虚无性,它并不为虚无所吞噬;相反,存在之奇妙恰恰在与虚无相碰时向我们突显出来。恰恰是当我们碰着现实的不确定性时,我们经验到其可靠性、坚实性和美。这样,存在在抵制虚无时显现出一种力量。这或许可以用传统的矛盾律作出正式说明:正因存在着,存在者不能不存在。阿奎那更具体说了同样的话:没有什么是如此偶然,以致其自身不包含一些必然性之要素。这种在有限制之物中的无限制者,并不是通过复杂的证明过程才为我们所认识;它以主题的方

103

① Heidegger,《什么是形而上学?》,同前,页330。

② Schmucker,《世界之偶然性问题》,同前。

式与每一种对有限制之物的知识一同被给定,因为我们只有通过必然性,才认识偶然之物为偶然的。一旦如此理解,宇宙论的上帝论证归根结底只不过是反映这种原初知识;它是面对存在之奇妙,深感惊讶之时的解释。^①

因此,宇宙论论证以其极端形式——偶然性的论证——带给我们一件奇妙的事实,即存在者存在,尽管(悖论地说)不存在者也能存在。因此,我们面临着一个纯粹的“如何”,我们却无法得悉其“何为”。^②我们在此要处理的是理性的界限概念,因为我们所把握到的东西是我们只能说我们无法把握的东西。我们知道它不是什么,但不知道它是什么。在这种思维中,意图理解事物和解释事物的理性超越自身。我们与存在于我们解释性思维之外的无根据的根据相遇。恰恰在我们处理终极根据时,我们必须把解释性思想放在一边,把自己寄托于绝对的无根据者。我们思维的深渊,同样是我们行为和寻求安全的深渊。人面临着无根据性,面临着深渊,为恐惧所笼罩。在此在的深渊中,他没有任何东西可以抓紧,只能把自己托付给无根据的根据。一旦已绝对化的有限的东西崩塌下来,一旦偶像倒下,唯有作为绝对者的上帝才能给人生带来稳定和意义。我们需要行为和思维上的转化,只能通过这种转化才能认识上帝。转化本身并不能把上帝的存在显示给我们,但可让我们将现实重新理解为上帝奥秘的形象和样式,从

① 关于惊讶作为哲学思考的起源,参见:Plato,《泰阿泰德篇》(*Theatetus*), 155d; Aristotle,《形而上学》,卷一, 982b:“正是因为人们好奇,所以他们开始思考,并且现在仍然这样。”参见 H. J. Verweyen,《信仰行为的本体论预设——启示的可能性的先验问题》(*Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung*; Düsseldorf, 1968),尤其是页 159 及以下;Balthasar,《上主的荣耀》,卷三第一部,同前。

② F. W. J. Schelling,《启示哲学》(*Philosophie der Offenbarung*; *Gesammelte Werke. Erg. Bd. 6*; ed. M. Schröter),页 57,155。

而理解为有意义的。即使是不可理解的,上帝知识也能通过上帝使这世界及其秩序为人理解这一事实变得真实生动,并由此通过现实之现象证实其真实性。之所以如此,还因为承认上帝意味着对所有变得绝对化的有限之物进行去神话化和去意识形态化。由此,人在世界的面前变得自由;他不必成为任何事或任何人的奴隶;他向那总是更大者开放。承认只有上帝是上帝,就使得人能够成为人。在这点上,宇宙论的上帝论明就进入人学论证。

2. 人学论证

104

人学论证的出发点,并不是宇宙的外部现实,而是人类心灵的内部现实。无论我们愿意从心灵的认识开始,还是从道德意愿(或自由)开始,人们也会谈到心灵的证明,也就是说,意识形态或道德的证明。

古代的作家早已认识到,在人的精神本质中,存在着某种预感,某种预设,隐隐感到有某种神圣的东西存在着。这些作家尤指良知的现象,把它看成是对上帝的见证。教父们接受了这一观念,提及人天生就有一种上帝的观念。^① 德尔图良甚至提到“天然基督徒”(anima naturaliter christiana)。^② 但抛开别的不说,最重要的人物还有奥古斯丁,他指出走

① Justin,《护教文》,卷二,6(Corpus Apol. 1, 213-217);Origen,《驳克尔苏斯》(Contra Celsum),卷一,第4章(SC 132, 84-87);Augustine,《论灵义与字义》(De spiritu et littera),第12章(PL 44, 211ff.);《上帝之城》,卷八,第6章(CCL 47, 222ff.)。

② Tertullian,《护教文》,第17章,第6节(CCL 1, 117-118);《灵魂的证明》(De testimonio animae)(CCL 1, 173-183);《驳马西昂》,卷一,第10章,第3节(CCL 1, 451);“灵魂先于预言。因为灵魂一开始就拥有的知识是来自上帝的天赐;这一点,无论是在埃及人、叙利亚人中,还是在本都人中,都是如此,并无区别”(Ante anima quam prophetia. Animae enim a primordio conscientia ei dos est; eadem nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis)。

向内心的道路,教诲人们在内心深处找寻上帝,人的内心无法安宁,除非找到上帝。^① 在自己的心灵中,人找到他原则上不能怀疑的真理。因为,早在笛卡尔之前,奥古斯丁就指出:如果我们受骗,我就存在(*Si enim fallor, sum*)。^② 他认为,除了通过上帝的光照,这种真理很难解释。“因此,我们不可能认识上帝,除非我们能在内心中超越自我。”^③ 同样的论证还能在阿奎那的言论中找到。按他的观点,在每一种对有限存在的知识中,我们预先领悟那无限的存在,因为只有通过无限者的帮助,我们才能把有限看成为有限。因此,在每个认识行为中,都有一种隐含的上帝知识。^④ 同样,我们的意志也奋力超越一切有限。

在此过程中,我们不能无限后退;因此,必须有一个最终的目的。我们在面对着有限的财富时能自由自在,只因为我们努力向着绝对的善奋进。我们的一切努力都隐含着一种向上帝迈进的努力;我们在爱别的东西的同时,我们也在爱上帝。在经院哲学中,这些论证的确让位于宇宙论论证;只是到了现代,他们才移到台前。笛卡尔在他的第三个沉思中以人类意识中的上帝观念为出发点;他无法在人类有限的理性中找到这种上帝观念的根据,而只能在上帝的实在性中找到根据。^⑤ 这种上帝观念对笛卡尔尤其具有根本的意义,尤其因为环抱着人类及世界两者的上帝观念能保证我们对外部世界的知识之确定性。正如笛卡尔需要把上帝作为知识的保证,康德也需要他作为自由的公设。因为唯有自然与自由之间存在着一种先定的和谐,自由才能带来幸福。唯有自然和自由在包容一切的上帝自由的拥抱之下,这种和谐的存在才成为可能。^⑥

由于比利时耶稣会士马雷夏尔(J. Maréchal),近代的主体性进路才

① Augustine,《忏悔录》,卷一,第1章,第1节(CCL 27, 1);参照卷三,第6章,第11节(CCL 27, 32-33);卷十,第25章,第36节(CCL 27, 174);卷十,第26章,第37节(CCL 27, 174-175);卷十,第27章,第38节(CCL 27, 175)。

② Augustine,《上帝之城》,卷十一,第26章(CCL 48, 345-346)。

③ Augustine,《忏悔录》,卷十,第26章,第37节(CCL 27, 174-175)。

④ Aquinas,《论真理》,第22题,第2条,回应第1异议。

⑤ Descartes,《第一哲学沉思录》,同前,卷三,页33-50。

⑥ Kant,《实践理性批判》,同前,A 223ff,页344以下。

能得以进入天主教神学之中。^① 马雷夏尔影响了拉纳、洛茨、米勒(M. Müller)、韦尔特、默勒(J. Möller)、科雷特(E. Coreth)、克恩(W. Kern)以及其他。纽曼(J. H. Newman)已经独立地指出过人类良知中存在一种真实的上帝理解。^② 在以下的论述中,我将采用马雷夏尔学派的进路,但我将像克林斯(H. Krings)那样以人类的自由为出发点,而不是以意识为出发点。^③

张力存在于有限与无限之间,是人类自由必不可少的要素。只因它向无限开放,所以才能在面对着有限时仍能自由自在。因此,人类的自由不能在世界之内的相遇中找到其相应的实现。这使得人生无法安宁。要想实现自由,只能通过与自由相遇才行。这种自由是无条件的,不仅在其形式上的宣称中,而且在其内容上的实现中。唯有与绝对的自由相遇,人才能达致内心的安宁与实现。在其他任何一种自由实践中,都有一种对于完满实现自由的预先领悟,这种预先领悟虽然充满希望,但总是不满足的。这种对于完满实现的预先领悟,使每个自由的行为成为可能,提供光与力量。这种完全实现、充实一切的绝对自由之思想,因而是一种必要的思想。它是为自由之可能性的先验条件。

但有与这一观念相称的现实吗? 正像宇宙论论证的情况那

-
- ① J. Maréchal,《形而上学的出发点》(*Le point de départ de la métaphysique*),尤其是第五册:《批判哲学前的托马斯主义》(*Le Thomisme devant la philosophie critique*; Museum Lessianum, Sect. Phil. 7; Brussels and Paris, 1949)。进一步的哲学发展,尤其可见于 Coreth,《形而上学——方法——系统的基础》(*Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*; Innsbruck-Vienna-Munich, 1964)。
- ② J. K. Newman,《论赞同的原则》(*An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, 1870; New York, 1906)。
- ③ H. Krings,《自由:尝试思考上帝》(*Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken*),载《格雷斯学会哲学年报》77(1970),页225—237; H. Krings & E. Simons,《上帝》(*Gott*),《哲学基本概念手册》,卷二,页614—641。

样,我们现在面临着一个界限定义。因为与绝对自由的相遇,是在我们现在生存之条件以外的事。如若可能,这也只能在人死后方为可能。因此,只有在“永生”和“直观上帝”的预先领悟中,才能言说上帝。现世的人必须对有不完整的预期感到满足。那么,我们满足于抓住那些总是躲避我们的、总是常新的象征中把握绝对,这还不够吗?根据现在普遍流行的一种观点,最好是谦虚谨慎,抛弃一切对于意义的绝对界定。但是,人类自由能否充分地建基于一种不确定的无限视域,或是必须通过一种确定的无限目的找到最终的根据?对于这个问题的回答,只能说这么多:倘若人类的意义能够得到绝对的实现,这就仅仅在绝对自由的条件下方为可能。那么,问题就是:有意义的绝对实现吗?是基督教给这个世界带来意义的绝对实现。说到底,这种实现的成败,全在于自由对自身及其意义的决断。唯有自由才能决定自由的意义。但这意味着:作为完全实现我们自由的完全自由的上帝,无法从外部得以证明,除非人的内心深处向这种真理开放。他必须准备好预期死亡,放弃自我,从而真正赢得自我。人学论证只能阐述另一种选择。此外,它还能显示选择上帝意义深远,比别的办法更有意义。一旦这一切都说到做到,人学论证就显示了帕斯卡尔的赌注:“你一旦赢了,就赢了一切,倘若输了,也不会输掉什么东西。”^①

人学论证跟宇宙论论证相比,具有绝对优势:它不指向一个必然的绝对存在,一个最高的善,诸如此类,而是指向完满的自由。自由唯有在历史中揭示和显现自身,才能为人所认识。这样,我们在人学论证中所遇到的,因而不是一个抽象的上帝,而是一个历史的上帝,一个活的上帝。它从而将我们引向历史哲

① B. Pascal,《忏悔录》(*Pensées*), fr. 418(Br. 233),英译本见 A. J. Krailsheimer 编,《帕斯卡尔的忏悔录》(*Pascal's Pensées*; Baltimore, 1966),页 151。

学的上帝证明。

3. 历史哲学论证

天主教神学对历史哲学论证的关注相对而言比较少,时至今日情况依然如此。这导致历史哲学论证变得更难理解,因为基于与《圣经》经文有关的上帝在历史中的护理的论证,已经在教父们中发挥作用。^①

在《上帝之城》一书中写就了历史上所有神学最辉煌篇章的是奥古斯丁,其影响延续了数百年之久。其论题是:历史是上帝护理的作为,同时又是上帝护理的标记。直到近代,这个论题对于维科(G. Vico)、波舒哀(J. B. Bossuet)以及最终对于黑格尔,都具有很大的影响。^② 黑格尔将其整部历史哲学看成是上帝的护理支配世界的证明;为此,他把自己的历史哲学解释为在历史中实现的神义论,并期望这能替代莱布尼茨的形而上学神义论。^③

在普遍历史的观点中发展了上帝观念的,不是别人,而是天主教团宾根学派之父德雷(J. S. Drey),他是通过与德国唯心主义进行批判性、创

① 当异教作家(如波利比乌[Polybius])看到命运的力量在历史中产生作用时,教父们则把这说成是引导万物的上帝护理,甚至是用以教导人类的神圣计划; Irenaeus,《反异端论》,卷二,第28章,第3节(SC 294, 274--279);卷四,第20章,第1节及以下(SC 100, 625ff.);卷四,第38章,第3节(SC 100, 952--957);Clement of Alexandria,《杂录》(Stromata),卷七,第7章(PG 9, 449b--472a);Origen,《驳克尔苏斯》,卷四,第99章(SC 136, 430--435);Augustine,《论真正的宗教》(De vera religione),卷二十五,第46章(CCL 32, 216);《上帝之城》,卷五,第18、21--26章(CCL 47, 151--154, 157--163);卷七,第30--32章(CCL 47, 211ff.)。

② Löwith,《历史中的意义》,同前。

③ Hegel,《历史中的理性》(Die Vernunft in der Geschichte; ed. J. Hoffmeister),页28及以下,页48,77,等等。

造性的对话才这样做到的。^① 在当代新教神学中,潘能伯格提出一种以普遍历史为定向的神学,这种神学与黑格尔相关,又与狄尔泰(W. Dilthey)、海德格尔和伽达默尔相关。^② 经由马克思主义或新马克思主义,黑格尔历史哲学的进路,对政治神学和解放神学都具有广泛影响。^③ 精神决定历史,黑格尔对历史的这种唯心主义理解,对于唯心主义之后的思想家(谢林的后期哲学、费尔巴哈、马克思、基尔克果等)来说是成问题的。107 他们以不同的方式认识到,现实的事实性是预先给定的,既不能从精神中引申出来,也不能为精神所扬弃。马克思认为应把唯心主义颠倒过来,历史应来自不断变化的社会经济条件。在马克思看来,作为人类和世界之中介的,是实践,或者更特别地说,是劳动。通过劳动,人类改造世界,同时也受到世界的决定,^④直到人类最终在共产主义的自由王国里完全与世界复和为止。^⑤

我们紧靠的经院哲学传统,超越唯心主义与唯物主义的片面性,把自己理解为实在论,或者,更准确地说,经常把自己理解为唯心实在论(*ideal-realism*)。^⑥ 它承认主体与客体,精神与物质,理智知识与感觉经验,因为这每一项都具有相对独立性,故并不可简单说成前者来自后者。但实在论作为一种唯心实在论,的确又把精神看成更为广博的东西。因为

① J. S. Drey,《护教学:基督教神性现象的科学证明》(*Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung*; Mainz, 1847),卷二。

② W. Pannenberg,《救赎事件与历史》(*Redemptive Event and History*),载《神学的基本问题》,同前,卷一,页15—80;《解释的历史和普遍的历史》(*Hermeneutic and Universal History*),载《神学的基本问题》,同前,卷一,页96—136;《论历史的解释学和神学的解释学》(*On Historical and Theological Hermeneutic*),载《神学的基本问题》,同前,卷一,页137—181。

③ Pannenberg,《救赎事件与历史》,同前,页35—36,55—56。

④ 同上,页33—34。

⑤ 同上。

⑥ J. de Vries,《现实主义》(*Realismus*),《哲学词典》(*Philosophische Wörterbuch*; ed. W. Brugger; Freiburg-Basle-Vienna, 1976),页316—318。关于其历史,可参见:H. Krings,《现实主义》(*Realismus*),《神学和教会词典》,卷七,页1027;《当代哲学中现实主义的变化》(*Die Wandlung des Realismus in der Philosophie der Gegenwart*),《格雷学会哲学年报》70(1962),页1—16。

在理智知识的行为中,在自由的实践中,人类认识现实。一方面,这种认识是在与世界合二为一的每一个行动中,精神自视为相对独立的东西,同时又承认物质现实的相对独立性。另一方面,这种相对的合一,精神对物质的相对渗透,有这样一个预设:物质决非绝对地没有精神,而是具有一种可与精神类比的结构。^① 如果物质“在某方面”没有精神的特性,如果它不是“在某方面”取决于精神,我们就不可能认识任何超过人类投射的自然规律。自然的知识,尤其是自然科学,已经预设精神包含主体与客体,并建立它们各自的独立性。这种相互联系是在人与世界的历史交往中展示和实现的。结果,世界的历史交往表示,现实并非一种客观现成的东西,相反,主体在世界的建构中起了重要作用,正如主体也是通过世界得以协调一样。因此,现实的建构由世界与人类的辩证作用产生。^②

这种历史性的现实理解,产生与上帝问题有关的结论。因为如果照此基本进路,人在世界上的基本处境首先就是悖论性的。^③ 一方面,人类的理性超乎于一切事物之上,因为理性原则上可以通过认识而使一切事物成为自己的。理性的自由是相对于预先给定的现实的,在其自由之中,理性可以探究和问倒一切事物。正如亚里士多德和阿奎那所说的那样,理性“在某种程度上是一切”(quodammodo omnia)。^④ 但这“某种程度”

① 参见 Aquinas,《论真理》,第1题,第1—4条。

② 参见 W. Schulz,《变化的世界中的哲学》(*Philosophie in der veränderten Welt*; Pfullingen, 1972),页10、143—144,页470及以下,页602及以下,页841及以下。

③ 关于其后的论述,参见 R. Spaemann,《哲学的观点》(*Gesichtspunkte der Philosophie*),载 Schultz 编,《上帝——到底是谁呢?》,同前,页56—65;《上帝一词的意义问题》(*Die Frage nach der Bedeutung des Wortes "Gott"*),载《国际天主教期刊》(*International Katholische Zeitschrift*, 1 [1972]),页54—72。

④ Aristotle,《论灵魂》(*De anima*),卷三,第8章,431 b; Aquinas,《论真理》,第1题,第1条;《神学大全》,第一部,第14题,第1条,等等。

108 指向一种不可忽视的限制,并表明一种不得逾越的界限,与唯理主义和唯心主义相对。另一方面,这“某种程度”指明现实还比人和人的理性更大。人永远也不可能完全认识现实整体,更不能完全控制现实整体;现实总证明更大、更宽、更深,超出人的掌握,直到死亡,人终于屈从于现实。但人同样永远也不能完全透彻认识现实的细节。总而言之,物质避开人的理解。

那么,人的处境是否就毫无意义、荒唐透顶呢?这种对意义的怀疑产生于虚无主义,而虚无主义又发端于唯心主义的破灭;这种对意义的怀疑受到我们经验的抗衡,这种经验就是我们拥有部分而零散的意义;我指的是成功获得关于现实的知识,这些知识在诸如技术的领域中是有效的,此外,尤其重要的有人与人之间爱的幸福经验。在每一次成功认识与每一次成功实践中,意义得以显现,并反对人们对无意义的完全接受,并使整体意义的问题继续存在下去,甚至引向一个有坚实基础的希望之中,这个希望就是,部分的意义经验以一种意义性和合理性为预设。^①每一个部分的意义经验都证明是对无限制的整体意义的希望之预先领悟。但是,考虑到人类知识和行动的有限性,无论是在理论上,还是在实践上,也不可能指明和证明这种无限制的整体意义。在这里,只有一种根据的希望,一种有知识的希望(*doctas pes*),方为可能。整体的意义性尤其不可能来自有限的人,而只能来自环抱着人和世界的意义及精神,来自那同时又是决定一切的精神,因此来自我们在宗教中指称的上帝。

这一论点还可以变得更具体。人的历史希望最终是一种对正义的希望,即一种对被承认为人的希望。如此理解的希望决不是一种有立场、有偏见的看法,而是一种共同成为人类的可能

① 潘能伯格尤其发展了对个体中的整体之预期的这个方面。谢列贝克斯则作了批判性的区分,见《经验与信仰》,同前,页103及以下。

性之先验条件。作为人,我们根本不可能不希望杀人犯最终败倒在无辜受害者的脚下。^① 如果我们要抛弃这种希望,我们就抛弃自己。另一方面,非正义的暴力只能用暴力加以铲除。因此,我们陷入了罪责与复仇的撒但式循环之中,要得以救赎出来,就需要一个并不源自历史条件的全新开始。因此,对未来的预先领悟暗示上帝的新正义和国度的未来。不过,这种正义也须适用于死者。若把对未来的希望建立在前几代人的辛劳痛苦和对他们的放弃上,并把这些前人当作未来祭坛上的牺牲,那么这种希望就是犬儒主义的。因此,除非我们心甘情愿把希望切为两半,像先前那样,把它分给未来一代,分给那些进步的先驱者,不然我们的希望就一定意味着希望之上帝把生命赐给死人。^② 因此,未来不能仅仅是一种对现在的延长和强化(*futurum*),还是一种自足之力的未来(*adventus*)。

109

历史哲学论证引导我们去认识的希望之上帝,并不是站在终点上的上帝;在下降到现实之根据的思想倒退的终点那里出现,还有作为那不动的动者,只能作为终点,不能作为开端。相反,这个希望之上帝是活的上帝,他能作为开端;他是未来的力量,是那来临者。希望之上帝只能被视为绝对的自由,不能被视为别的东西。因此,这种上帝证明只能是一种假设,只有历史的发展才能对此加以肯定。它代表对某种典范的实在观的正当决定,这个典范通过《圣经》作者的证言以及还有从古至今所有真正信徒而得到证实,我们也要用我们的经验来加以验证。历史哲学论证把这一点弄得十分透彻明白,这一点与其他论证同时

① M. Horkheimer,《对全然他者的渴望——与谷姆尼奥尔的访问及评论》(*Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Hellmut Gammior*; Hamburg, 1976),页 62。

② Peukert,《科学理论—行为理论—基础神学》,同前,页 293 及以下;Metz,《历史和社会中的信仰》,同前,页 109 及以下。

出现过；说到底，从某一外在的权威证明上帝，是不可能的。关于上帝的观念要真正建立起来，就只能考虑其特殊含义。这是所谓的“本体论论证”，其他的论证都显现在这一论证上。

4. 本体论论证

迄今所处理过的所有上帝证明，背后都有一种共同的结构：它们都以宇宙论的、人学的或历史的经验开始，然后追问这些经验的终极根基和意义目的。第三步才将上帝等同为绝对的存在：“这就是人人都称做‘上帝’的东西。”由于将上帝等同为存在或存在之终极根基，我们就有可能谈论经典形而上学的本体神学构成。^① 经典传统确实不大注意这种等同；这里存在着一种未说出的共识，即终极的、最高的、包罗万象的实在就是上帝。110 通过现代无神论，尤其是通过虚无主义，这种共识已经遭到破坏。同这些立场的争论已使问题清楚：对这种终极实在不可能有任何明确的陈述。只有上帝才能阐明他自己。但这意味着：上帝不可能在严格意义上为人所证明，他必须自我显明。因此，我们的思考不能只从世界移向上帝，还必须从上帝移向世界，上帝的观念须经过人、世界和历史之现实性的检验。这是安瑟伦证明上帝的方法，这自康德以来被称为“本体论论证”。^②

① Heidegger,《同一性与差异》(*Identity and Difference*; New York, 1969), 页42。本体神学(Ontotheologie)的概念在康德的《纯粹理性批判》(B 660)中就已出现了。

② 关于本体论论证, 参见 J. Kopper,《本体论论证中的反思与推理》(*Reflexion und Raisonement im ontologischen Gottesbeweis*; Cologne, 1962); C. H. Hartshorne,《安瑟伦的发现: 关于上帝存在的本体论证明之再审视》(*Anselm's Discovery; A Re-examination of the Ontological Proof for God's Existence*; La Salle, Ill, 1965); D. Henrich,《本体论论证——其问题及近代历史》(*Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*; Tübingen, 1967); H. K. Kohlenberger,《形象与知性——对安瑟伦方法的考虑》(*Similitudo und ratio. Überlegungen zur Methode bei Anselm von* (转下页)

安瑟伦发展了他的本体论论证,在其著作《宣讲》中,他极力想把自己在过去著作《独白》(*Monologion*)中提出的众多论证集中成为一个论证。他告诉我们,他在绝望时曾决定放弃这项计划,但这个意念不断迫使他,最终令人欢喜地得以实现。^①因此,本体论论证代表一种思想经验,一种思想上的突破,或更准确说,是真理在思维中突破的经验,一种被真理控制的存在。相应地,这一论证与别的上帝证明不一样,它从上到下运动,先把握上帝的观念,或者被上帝的观念所把握,以便证明展示上帝的实在性。正因如此,安瑟伦以这样一句祈祷为引子:

教我去寻求你吧!请在我追寻你时展示你吧!因为没有你的教诲,我不能够寻找到你,除非你向我展示你,否则我不能发现你。

那么,上帝在何处以何种方式展示自己呢?

就在我心中,你创造你的形象,这样我就能记住,就能思索,就能爱上你。^②

(接上页注^②) *Canterbury*; Münchener philosophische Forschungen 4; Bonn, 1972); J. Brechtken,〈安瑟伦的论证——其观点、历史及其对今日上帝问题的意义〉(*Das Unum Argumentum des Anselm von Canterbury. Seine Idee und Geschichte und seine Bedeutung für die Gottesfrage von heute*),载《弗赖堡神学及哲学期刊》(*Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie*, 22 [1975]),页 171—203; K. Barth,《安瑟伦:信仰寻求理解——安瑟伦在其神学规划之处境下的上帝论证》(*Anselm: Fides quaerens intellectum. Anselm's Proof of the Existence of God in the Context of His Theological Scheme*; London and Richmond, VA., 1960)。

① Anselm,《宣讲》(*Proslogion*),“序言”。

② 同上,第1章,英译本见 J. Hopkins & H. Richardson 编,《安瑟伦》(*Anselm of Canterbury*; London and New York, 1974),卷一,页 93。

由此,安瑟伦的本体论论证就与他关于上帝在人心中形象学说联系在一起。这种联系常常被人忽视。如果稍加考虑,他的论证就不再显得具有纯粹的先天性或演绎性,而是证明它接近教父关于上帝的形象或人心中上帝观念的教义。

现在,安瑟伦尝试把人心中上帝形象提升到思维的层面。思维把上帝看成“无法设想比之更大者”(aliquid quo maius nihil cogitari potest)。^①因此,思维借以经验上帝之现实性的,并不是一种普通的概念,而是一种界限概念,它表达了思想超越自身的动态运动。与此一致,安瑟伦就不但把上帝定义为“无法设想比之更大者”,而且把上帝定义为“比可设想的更大者”。^②这样,关于人的理智,必须指出的是:“合理性地理解到〔上帝〕是不可理解的。”^③在上帝观念中,由于人类精神的本质中天生就具有上帝的形象,思维就从根本上引向自身之外。本体论论证其实就是对于理性(ratio)的本体论构成的逻辑解释。安瑟伦对此论证作了如下说明:

111

可以肯定,“无法设想比之更大者”不可能仅仅存在于理智之中。因为如果它仅仅存在于理智之中,人们就可能设想它也存在于现实中——这是更大的(比仅仅存在于理智中之的东西更大)。因此,如果“无法设想比之更大者”的确仅仅存在于理智之中,那么“无法设想比之更大者”就会成为“能够设想比之更大者”。这肯定是不可能的。因此,毫无疑问“无法设想比之更大者”既存在于理智之中,又存在于现实之中。^④

① 同上,第2章,页93。

② 同上,第15章,页104。

③ Anselm,《独白》,第64章,页73。

④ Anselm,《宣讲》,第2章,页94。

简言之：上帝的观念不可能无矛盾地被设想为不存在的。^①

安瑟伦的思维遭人反驳和讽刺，说他在本体论论证中从存在的概念推论存在或从上帝的概念争辩上帝的存在。安瑟伦还在世时，人们对本体论论证的批判就已开始。在名为《为愚人辩》(*Liber pro insipiente*)一书中，僧人戈尼罗(Gaunilo)批驳道：安瑟伦从理念的层次跳跃到现实的层次；但从一个完美之岛的观念出发，并不能得出关于其存在的结论。^②稍后，康德从不同的预设出发，也提出过类似的异议：在思维中的一百元并非真正的一百元；你不可能从存在的概念中获取存在。^③用学术的术语来表达这种异议：本体论论证是一种诡辩术；因为它包含一个“四词项的谬误”(quaternio terminorum)。的确，根据上帝的概念，上帝是存在的，但存在的概念却是含糊不清的。因为它既可表达思维中的存在，又可表达现实的存在。从存在是必然的这种观念看，这只能是一种概念上的存在，并非现实的存在。这些批判没能抓住本体论证明的结构。这种证明不仅关心任何一个观念的存在，而是关心最高的观念，这个观念对于思维是必要的，思维在其中同时得以超越自身。

安瑟伦是一个十足的柏拉图式思想家，在他看来，思维唯有在分有存在、解释存在时才能被称为“思维”。奥古斯丁早已把上帝看成是“没有比之更伟大者”(quo nihil superius)。^④当然，我们只能够在真理之光中认识上帝，真理就是上帝本身，真理也在心灵中显现。^⑤因此，上帝知识要以上帝真理的光照为预设。在《宣讲》中，安瑟伦把这一思维与人心灵深处的上帝形象联系起来。在此，上帝的实在性直接显现出来。本体论论证的目的在于解释这种本体上的关联。因此，尤其在与光照学说有关的地

① 同上，第3章。

② 阿奎那提出了这种异议，见《神学大全》，第一部，第2题，第1条，回应第2异议。

③ Kant,《纯粹理性批判》，同前，页181(B 628)。

④ Augustine,《论自由意志》(*De libero arbitrio*)，卷二，第6章，第14节(CCL 29, 246—247)。

⑤ 同上，卷二，第12章，第34节；卷二，第15章，第39节(CCL 29, 260—261, 263—264)。

方,属于奥古斯丁传统的思维家(黑里斯的亚历山大[Alexander of Hales]、波纳文图拉、司各脱等)特别应该坚持不懈地支持安瑟伦。同样,近代唯心主义的思想家——笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨、黑格尔及其他人——也接受安瑟伦的观点,只不过他们各自用自己的方式重新作了解释。尤其是黑格尔,绝对者的自我解释在思维中发生;各种上帝证明都是对这种必然关联的解释。^①

112

这些唯心主义的预设为第二种批判提供了基础,使批评又向前迈出重要的一步。这一批判同样可以到康德那里找到。正因为上帝概念是一种必然的、至高无上的概念,所以它又是一种界限概念,一种理性不可能更直接地界定的概念。它“对人类理性来说是一个真正的深渊”。^② 康德结论说,我们只能以一种调节性的方式而不是一种构成性的方式使用这种概念。^③ 正是这点上,后期谢林对本体论论证展开批判。按他的观点,在上帝的观念中,思维构成某物,思维在它面前沉默无言,理性向它屈服,其中理性“置身于自身之外,并进入一种绝对的出神状态中”。当它设置这一观念时,它似乎静止不动,似乎已麻木瘫痪”。^④ 因此,谢林把通过辩证法不断上升的整个哲学描述为否定哲学。应该承认,思维决不会满足于这一否定的结果。人类渴求意义,也只能在绝对的自由中才能找到它。^⑤ 因此,谢林勾画了第二种哲学:肯定哲学。其出发点是被解释为绝对自由的必然存在。它试图要表明这种绝对自由正是存在之主,即上帝。故此,这就走上了一条与本体论论证相反的道路:它不是从概念到存在,而是从存在到本质或概念。^⑥ 于是,谢林的目标是要表明绝对者的神性,要把绝对者以上帝的形式加以概念化。^⑦ 按谢林之说,这是整个形而上学所面临的困难。形而上学已把最高存在的概念等同为上帝的概念。这样,它就成了本体神学。谢林借以反对本体神学的论题是:

① Hegel,《宗教哲学讲演录》,同前,卷一第一部,页207—225。

② Kant,《纯粹理性批判》,同前,页185(B 641)。

③ 同上,页187(B 642ff.)。

④ Schelling,《启示哲学》,同前,页161、163、165。

⑤ 同上,页45—46,页91及以下,页125及以下,页203及以下。

⑥ 同上,页168。

⑦ 同上,页170。

“那必然的存在者并不是必然的，而事实上是那必然地必然存在的本质，即上帝。”^①这种非必然但事实上的联系，不能被视为先天的(*a priori*)，而只能被视为后天的(*a posteriori*)。这之所以发生，并不是通过思维从经验上升到上帝那里，而是通过思维下降到经验之现实，为要从那必然的存在者领悟现实，从而表明那必然的存在者是存在之主，是上帝。^②谢林本人的确没有一致地运用这一绝妙的洞见。如果他能保持一致，他不可能以对神性内的潜能思辨研究来开始他的肯定哲学；他只能把这构想成对上帝的历史性自我显示的反思。

在当代神学中，人们又以一种相应于变化了的问题处境的方式，重新愈加广泛地接受本体论论证。^③当然，今天不可能再无条件地接受柏拉图的分有观念，那正是此论证背景之所在，因为这种观念已经预设了上帝的存在，并仅仅表明了这种预设的必要性。我们必须以更为尖锐的后黑格尔哲学的问题处境作为出发点。自从安瑟伦时代起，思维就已将自己确立为纯粹思想，与种种神学基础毫无关系，思维发现自己陷入与上帝问题有关的困境之中。它必然地思维一种终极的、绝对的、不定的东西，但它不再能在概念上对此加以把握，或单义地对其本质加以界定。最终，纯粹的思维必然地要超越自身，如同它思考某种实际上不可能再思考的东西一样，因为无限者不可能以有限的概念来把握。故此，上帝只可能通过上帝为人所认识；他要让人认识他，人们才能认识他。归结到底，这也正是奥古斯丁光照学说的

113

① 同上，页 169。

② 同上，页 57 及以下，页 111 及以下，页 130—131。

③ 这一过程是以巴特对安瑟伦的诠释开始的(参见 Barth,《安瑟伦：信仰寻求理解》，同前)。巴特把安瑟伦的论证理解为安瑟伦在严格的神学意义上实施其“信仰寻求理解”的计划；这就是说，巴特把这一论证理解为指出信仰的内在连贯性和合理性。当然，在采取这一方法时，巴特没有正当地对这一论证在本体论上的深邃意义。

意思,而且安瑟伦的论证也是处于这个传统中。图宾根学派的神学家,尤其是库恩,也站在这个方向上,极力想恢复本体论论证。^①

按库恩的观点,从经验出发的论证——如宇宙论的、人学的、历史哲学的证明——都只有借助人固有的上帝观念,才具有可证明的力量。由于作为被造物的我们心中的上帝形象,这个观念就是我们自己的一部分,其形态是一般性的、不确定的;思维得以更新、得以深化、得以确定,这都靠上帝的启示。因此,上帝证明并不是首先将上帝观念带出来,它们并不产生这个观念,而且使这个观念更明确、更具体,并通过对世界进行反思性沉思证实它的真实性。因此,上帝观念就是启迪这些思考之光。在当代神学中,与在近代得到修正的安瑟伦之关怀最为接近的人是潘能伯格。按他的观点,流传下来的传统上帝观念得用其本身的含义加以揣度。“根据定义,上帝观念是决定一切的实在,必须通过人与世界所经验的现实而得以证实。”潘能伯格指示这一方法“在形式上与本体论的上帝证明是相同的,即上帝的自我证明”。^②

那么,同从下而上的纯粹思维之困境相比,本体论论证实现了一种思维上的重大转向,以从上而下的方式以及从通过历史传递下来的上帝观念进行思考,这个上帝观念在纯粹思想中解释现实,但这仅仅是一种相当一般的、不确定的、含糊不清的亮光。这一论证因此实现了一种对不确定的绝对观念的界定,并通过思考过世界、人与历史之现实性而证明此一界定。这种证

① J. E. Kuhn,《天主教教义学》(*Katholische Dogmatik I/2; Die dogmatische Lehre von der Erkenntnis, den Eigenschaften und der Einheit Gottes*; Tübingen, 1862),页 648—668。

② W. Pannenberg,《神学与科学哲学》(*Theology and the Philosophy of Science*; London and Philadelphia, 1976),页 300。

明是以这样一种方式进行的,即在对现实的反思性沉思中,上帝观念显出自身能够揭示现实,能够使相互联系变得一清二楚,能够使生活成为可能,能够鼓励自由。这样,信仰与不信之间的冲突,已不再是与某种未来世界或更高世界的冲突,而是与对人和世界之现实性的理解与存在的冲突。因此,信仰上帝意味着作出一个要求:信仰者要能看得更多。上帝信仰是要在经验上可肯定的东西中表明那比在经验上可肯定的更多的东西。它揭示作为符号与象征的现实。信仰的比喻语言和隐喻语言表明现实本身就是一种比喻。这种“更多”并不可以明确无疑地得以证实。但从某种无条件的意义选择的角度看,对意义的众多符号和指示,产生一种人性整体的肯定性。

114

尤其是纽曼提出了这种概率的证明。^① 纽曼尤其对具体知识感兴趣。在这一领域中,抽象的结论无济于事;两端都悬在空中,这一端有每个事例均必须预设的首要原理,那一端有永远无法下达具体现实的结果。我们在处理具体知识时,唯一可行的办法是通过概率的判断,各种判断加在一起就可引向肯定性。当然,这一过程需要一定的直觉、一种本能、一种洞察力、一种判断力;纽曼自己把这叫做“推断感”(illative sense)。它像明灯启迪我们进行具体推论。在这点上,他又与新柏拉图主义和奥古斯丁的知识论相一致,他们都提到光照。帕斯卡尔以一种类似的方式说明心灵的知识:“心灵拥有理性不知的理由。”^② 作为这种具体思考过程的实例,纽曼举出一位考古学家,从个别发现重构出整个文化生活世界;或一位律师,从线索中重构出犯罪的过程;或一位医生,从某些特别的病征中形成自己的综合诊断。在每种情况下,他们都需要原创性与智慧。说得更为一般,用我们的术语来说就是:只有通过对无条件意义的预先领悟,我们才能认识现实中的意义相互关联。

① Newman,《论赞同的原则》,第8—9章。

② Pascal,《忏悔录》,同前,fr. 423(Br. 277),页54。

上帝信仰中的意义选择之所以能够证明它对于现实之经验是充分的,是因为它是对一种不可还原的奥秘的预先理解,那么它不可能声称是现实及其所有现象的完满解释。相反,信仰中的意义选择极力批判每一种对世界的总体阐释。这种选择无疑具有意识形态批判的潜能,因为它超越了所有有限事物的绝对化——财富、权力、快乐、荣誉或是民族、种族或阶级——,指向更大的自由,从而使我们自由自在,使历史保持开放。它不仅具有一种肯定的功能,同时也具有一种批判的功能。信仰的可信性准确无误地体现在以下这个方面:它并不需要压抑任何现实的经验。它不需要令人眼花缭乱的意识形态,不需要将含混不清、多层次的现实整体还原为实证主义或属灵主义的单一维度,悲观主义或乐观主义的片面立场。信仰能公正地看待人类的伟大与不幸。

我们不可能向任何人确证这种观点;然而我们却有好的论证进行证明。这些论证的明证性只显示在那些准备好进入其中并改变自己立场的人;用奥古斯丁的话来说,他们净化自己的心灵,用《圣经》的话来说,他们用心灵之眼观察现实。这表明只要个人献身信仰,他就能在信仰中找到自身存在的意义。信仰本身反对小市民的观点,即真与善“单凭自己”便可“得胜”,并不需要个人的献身。信仰就是决心接受蕴含于生命的种种风险,这种决定是高尚的,也富于勇气,信仰同时也是承担生命风险本身的过程。

信仰上帝是心灵的基本行为和原初行为,它不仅只占据心智和意志,而是整个人。认识和意愿只是信仰行为的要素;这两者在信仰中融合成一个内在统一体。故此,信仰上帝既非一种纯粹理智性的信念信仰,又非一种纯粹意愿性的抉择信仰,也非简单的情感问题。信仰是全人投入的行为,从中完满达到人性的全新高度。

透过这种总结性的论题,我们成功对自然神学的问题加以思考。这是关于人类对上帝及其启示的信仰之责任性问题。我们思考的结果如下:人是这样的生物,他在其生活经验中、在其言谈中、在其知识中预先领悟无条件的完全自由之绝对奥秘。正是这种信仰中和盼望中的预先领悟,使人的认识和行动变得自由。结果,他孜孜以求于各种符号,以期与无条件自由之绝对奥秘相遇并彼此交流。人是生活在无限奥秘面前的存在,等待和期待这种奥秘的完全自我显示。人寻求符号与话语,上帝借这些在他面前启示自己。

第五章 信仰中的上帝知识

一 上帝的启示

我们可以如此总结上述讨论的结果：神圣的奥秘在我们这个世界中彰显。我们能在那总是作为受造物指向造物主的自然中，遇到神圣的奥秘；我们在那于人类自身之中变得明晰可辨的奥秘中，遇到神圣的奥秘；我们在那因希求超历史之物的盼望而变得富有生机的历史中，遇到神圣的奥秘。人类、其世界和历史之奥秘，其指向都超越自身。当然，对这第一个论题，我们必须用第二个论题加以补充：在人类及其世界的奥秘中，上帝也是隐匿的。我们可以理解这种奥秘的“如何”，但这种奥秘的“何为”，却是向我们隐匿的。因此，对纯粹的思维而言，这种奥秘性仍然是无法确定的，可以有各种不同的解释。的确，有人争辩道，这种奥秘就是一种存在着的、与世界不同的、神圣的奥秘。然而，纯然在思维的观点看，最终的明晰性是不可能的。我们不能参

透奥秘的本质,因为,我们所有陈述之间的相似性,都同时伴随着更大的不相似性。这种神圣奥秘的内在本质,因此而向我们隐匿起来、不可接近、紧闭起来。作为有限的存在,我们的一切生活、思维与行动,都是按照我们对无限者的预先领悟而行事的;不过,这“无限者”只是一种预先领悟,并非一个概念;这只是一个界限概念,我们无力使其变为一个概念。对于这无限者,我们的思维总是无能为力。如是,要使这无限者为我们所理解,就必须使其向我们显露,向我们开放;它就必须向我们启示自身。因此,启示对一切宗教而言都是本质性的。^①

① 关于启示理解,参见:R. Garrigou-Lagrange,《论天主教会提出的启示》(*De revelatione per ecclesiam catholicam proposita*; Rome, 1931); R. Guardini,《启示》(*Die Offenbarung*; Würzburg, 1940); P. Althaus,《当代神学中启示概念的通胀》(*Die Inflation des Begriffs Offenbarung in der gegenwärtigen Theologie*),《系统神学期刊》(*Zeitschrift für systematische Theologie*, 18 [1941]),页131—149; H. Schulte,《新约神学中的启示概念》(*Der Begriff Offenbarung im Neuen Testament*; Munich, 1949); Barth,《教会教义学》,同前,卷一第一部至第二部; W. Pannenberg等,《作为历史的启示》(*Revelation as History*; London and New York, 1968); H. Fries,《启示(三):系统的启示》(*Offenbarung, III. Systematisch*),《神学和教会词典》,卷七,页1109—1115; D. Lührmann,《保罗的启示理解与保罗派》(*Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*; Neukirchen-Vluyn, 1965); R. Latourelle,《启示神学》(*Theology of Revelation*; Staten Island, NY, 1996); A. Dulles,《启示神学的历史》(*Revelation Theology: A History*; New York, 1969); F. Konrad,《新教神学中的启示理解》(*Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie*; Munich, 1971); M. Seybold & H. Waldenfels等,《启示》(*Offenbarung*; Handbuch der Dogmengeschichte, Freiburg 1951ff.),卷一第一部及第二部; P. Eicher,《启示:近代神学的原理》(*Offenbarung, Prinzip neuzeitlicher Theologie*; Munich, 1997); P. Ricoeur等,《论启示》(*La révélation*; Brussels, 1977); M. Seckler,《虔诚地听取天主圣言:基督教启示理解之变化》(*Dei verbum religiose audiens; Wandlungen im christlichen Offenbarungsverständnis*),载 J. J. Petuchowski & W. Strolz 编,《犹太教和基督教信仰理解之启示》(*Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis*; Quaestiones Disputatae 92, Freiburg-Balse-Vienna, 1981),页214—236。

117 在一切时代和一切宗教中,人类都在寻觅种种踪迹和符号,借以探索上帝的奥秘。“启示”这个词用来指那些世俗经验、经验范围和方面的范畴性表达,其中人类看到征兆、符号和象征,通过它们,那无法言述的神圣奥秘向人类揭示自身。因此,启示首先是一种间接经验,就是说,启示是在其他经验“之中、之间、之后”的经验,其中上帝或神圣者自我呈现(神显[theophany]),或使其意志为人所悟(预言[divination])。这些经验中,有惊异的——令人吃惊的——大自然经验(风暴、闪电、雷声、狂风、太阳等),人际交往的经验(尤其是男女间相互吸引),历史动荡的经验(胜利与失败、城市邦国的建立等);还有文化事件、梦和释梦、签文中的预言、痛苦的经验(上帝的审判)等等。出神的现象,诸如闻神声、见异象,其所产生的作用不亚于传统、反思、默想与静观所产生的作用。

这些经验也是常人都会有的—般经验,在今天至少可在原则上以科学方法“加以解释”,比如用心理学或社会学的方法。但对于宗教人士而言,在这些世俗经验之中、之间、之后,存在着某种更深刻的东西;他们把这些看成是神圣奥秘自我彰显的符号和象征。对于宗教人士而言,一种新的视域和整体关联,就表现在这些每个人都能拥有的世俗经验之中、之间、之后;而对他,却如明灯闪亮,灯下他以一种新的方式看到整个现实。用当代语言哲学的术语来表达,我们也许会提到显露情景(disclosure situations),在这些情景中,某一特定事件会敞开整体意义和整体关联。^①因此,我们必须区分在个别启示事件之意义上的范畴性的启示概念,即在支配一切实在之奥秘中显露自身的超范畴事件。^②在后一种意义上,启示不是被给予的东西,而是自我

① 参见上文,见本书第134、141—142页。

② Eicher,《启示》,同前。

给予的东西,不是一种事实,而是一种发生(动名词)。而且由于这种发生正是宗教信仰的基础,因此就不能予以实证。就宗教信仰而言,人只有让自己参与其中,向它敞开自己,因而也只有在宗教信仰(这个词在这里是以广义和一般的方式来理解的)的行为中,人才“拥有”它。

在这种一般意义下,信仰不是一种对超理性真理的范畴性信任,而是人们借以拥抱神圣奥秘,认识和面对生命、世界、人类和历史的根本选择。故此,在局部和范畴性的行为这一层次上,宗教信仰并不存在;宗教信仰既不是纯粹的理智行为,也不是纯粹的意志行为、情感行为。宗教信仰存在于人生决断的水平上,是一种关乎整个人及其一切行为的决断。它是一种最根本的选择,一种不可不作的选择,一种对现实整体之特定理解的决断,以及一种对与现实整体的特定实践关系的决断。作为负责任的人类回应行动,这种决断就是对启示的回应,他知道自己受到邀请、挑战、支持。这种决断是一种原初的信任,可理解为一种自我给予的赠礼。

118

《圣经》启示完全承认,在《旧约》和《新约》“官方的”救恩史之外,还存在这种启示事件。我们从很多《圣经》经文得知,有不少“圣人般的外邦人”为上帝的见证人:亚伯、以诺、麦基洗德、约伯及其他人等。上帝毕竟愿意万人得救,明白真道(提前 2:4)。正是这一原因,梵蒂冈第二届大公会议如此教导:

自古以迄今,各民族都意识到,某种玄奥的能力,存在于事物的运行及人生的事故中,有时竟可体认此一“至高神明”或天父……天主教绝不摒弃这些宗教里的真的圣的因素,并且怀着诚恳的敬意,考虑他们的作事与生活方式,以及他们的规诫与教理。这一切虽然在许多方面与天主教所坚持、所教导的有所不同,但往往反映着普照全人类的

真理之光。^①

上帝的一般启示历史之意义,是首先在特殊的启示历史、即《旧约》和《新约》的启示历史中向我们揭露的。因为在普遍的启示历史中,上帝的形象是模糊的。在卓越的洞察旁,同时也有狰狞的鬼脸。再则,上帝并非决意要把人仅仅看成某一个体,脱离一切相互关联而完全独立,而是决意要把人看成是社会的、历史的存在,而向他显露自己。他的意愿是要把人类结为一个民族,使其成为各国之光(赛 42:6)。^②

119

应该承认,神学的启示概念是最为隐晦、最难下定义的概念之一。^③ 惯常的做法是先以个别的启示或启示真理出发;所谓“启示真理”,是指人类理智难以把握的一些个别真理,上帝通过使者启示这些真理,从而权威地设定人类的信念。这种权威式的启示理解,以信息与传授为模式,实质上不可避免地与负责任地使用人类理性和人类自由产生冲突。因此,新近的神学常用另一种以交往为模式的启示理解来代替这种权威式的启示理解,这是十分重要的。在这一新情况下,神学家们不再谈论复数的启示,而是谈论单数的启示,启示从而不再被理解为事实性的启示,而是个人性的自我启示。上帝启示的东西,首要地也只是他自己和他的拯救意愿。在启示自身及其奥秘之时,上帝还向人类启示人自己及其奥秘。故此,启示就是对人类、其世界和历史不确定而开放的奥秘的确定。

① Vatican II,《教会对非基督宗教态度宣言》(Nostra aetate),2。

② Vatican II,《教会宪章》(Lumen gentium),9。

③ 很显然,我在这里不可能传达一套完整的启示论。如果这样做,那就等于用整个篇幅来论述作为基础神学一部分的启示,而这显然是行不通的。因此,我对这个问题的讨论,将只限于与上帝论有关的必要方面。

要获得这种新近的启示理解,可求助于《圣经》。当然,若我们提及《圣经》的启示概念,我们当然会意识到,从严格意义上讲,《圣经》并不具有启示的概念。《圣经》更熟悉各种现象,并在同样变化无常的种种概念的帮助下解释这些现象。比如,《圣经》谈到揭示、赐予知识、感悟、显明、呈现。《圣经》用各种概念解释种种现象,最为人熟知的是先知的启示传达。在先知身上,我们常常看到这样的词语:“耶和華如此说”;“你去告诉这百姓说”(赛 6:9);“你去向耶路撒冷人的耳中大声喊叫说,耶和華如此说”(耶 2:2)。我刚才提到的权威式启示理解,在一定程度上能诉诸这种先知的言说方式。但这些先知的言说又不能与这一事实截然分开:在他们的言说中,先知提醒人们上帝在过去的伟大作为,并宣告上帝在今天和未来的行动。因此,先知所关心的是历史的权威性解释,在历史中,上帝向他的人民启示自己。因此,先知式的启示类型引向启示的叙述形式,与我们尤其在像《旧约》历史书、《新约》福音书和《使徒行传》中所发现的一样。在讲述这一历史的时候,历史本身被解释为上帝的启示。在这一历史中,上帝对人类讲话,像对待至爱亲朋一样善待他们。

托拉(Torah)中的启示,又以另一种形式出现。同样,它与教恩史的启示紧紧相联:“我耶和華—你的上帝,曾将你从埃及地为奴之家领出来”(出 20:2;参见申 5:6)。在上帝与他的人民订立的圣约中,各种条例命定人的行动必须与圣约保持一致。在这点上,启示的个人特征就表达得尤为清晰。启示其实就是进入圣约以及与上帝的共契中的邀请和挑战。但只有在行真理之时,人才来就真理之光(约 3:21)。智能文学中的启示,也以另一种形式出现。智能作为实在及其法则之启示,并带有一种信念:智能只有在以色列和在律法中才找到最终的居所(《便西拉智训》24:8ff)。启示同样出现在《旧约》和《新约》的诗歌中,在抱怨、赞美和祈求的祷文中,尤其在《诗篇》中。在《诗篇》中,祈祷者的生命和经验,成为上帝与人的启示历史。最后,在天启文学中,启示的形式是把上帝的永恒拯救意旨公开,揭示出“永古隐藏不言的奥秘”(罗 16:25;弗 1:9)。按《新约》记载,上帝奥秘的终末论揭示,主要是在耶稣基督身上,因为他得到教会的证实。

因此,《旧约》和《新约》中的整个启示历史,就是对这个启示历史的独

特说明。《新约》如此总结道：“上帝既在古时借着众先知，多次多方晓谕列祖，就在这末世借着他儿子晓谕我们”（来 1：1—2）。

从《圣经》启示中各种各样的方式，可以得出这样的结论：根据《圣经》的理解，启示并不是一种在世上明显出现的东西，或一种人通过反复思索就可以用自己的力量从世界中读出的东西。相反，它完全就是上帝自由自在的自我显现，不能靠推理而得知，通过这种自我显现，人类和世界就进入真理的光芒之中。因此，启示并非随时随地都会出现，而是此时此刻。启示是历史性的启示，而且总是伴随着一种不可或缺的时间参照。

更特别的是按《圣经》所言，启示是靠言语和行动显现的。“言语”包括先知之言和律法（训令）之言，还有智慧之言、歌咏（赞美、祈求、悲言）之言。通过行动产生的启示，出现在创造之中（智慧），尤其是在历史性的拯救行动中。言语的启示与行动的启示本身是相互联系在一起。言语的启示解释了行动的启示；这是通过记忆、解释和应许的方式把创造与历史中的行为启示联系起来的。相反，行为的启示又强化了言语；言语的启示也因此而通过历史经验而得以展示和肯定。^①

121 在人类领域中，言语与行动早已成为人们自我揭示与自我传达的方式。没有了这种起揭示作用的言语和行动，别人对我们来讲就是紧闭的；通过上述各种方式，他将自己揭示出来，使其为大家所认识。因此，启示的历史特征也就是个人自由的有形象征的方面，不能靠推理而得知，倘若没有了这种启示，自由就对我们隐匿的。这样，《圣经》的启示主要地不是事实性的揭示，也不是启示、教义、律法以及“超自然”实在的启示，而是上帝的个人性自我启示。其中上帝主要让我们知道的，主要地并不

① Vatican II，《天主的启示教义宪章》(Dei verbum)，2。

是某种真理和实在,而是上帝自己以及他拯救人类的旨意。^①在《圣经》中,上帝启示的个人特征以各种各样的方式得到表达。在上帝的自我揭示中,代词“我”常被用来表示强调。这尤其表现在自我介绍的句式:“我是耶和華,你的上帝”(出 20:2;申 5:6;参照结 20:5;何 12:10 等)。其实,启示出现的目的正是在于让我们知道,他,雅威,是我们的上帝(出 6:7;结 20:26、38、42、44)。在上帝的自我启示中,雅威的位格性以尤其令人留下印象的方式,于《圣经》的隐喻语言中得到表达;按照《圣经》,上帝显现了他的面容(出 34:20;申 10:8;18:7;诗 86:9 等),他的心(何 11:8;耶 31:20 等),还有他的名字(出 6:3;约 17:6 等)。这一切表明,在其启示中,上帝并不是一个“他”,而是一个“我”、一个“你”。^②

上帝的这种自我揭示,历史地出现在言语和行为“之中、之间、之下”。因此,他利用了各种形式的范畴性的启示形式。^③一个启示出现在多种个别启示之中。这个历史性启示的高潮及完成就是耶稣基督。^④在他身上,位格的内容和形式的形式别无两样。因为在耶稣基督身上,形式就是上帝自我传达与自我倒空的爱形式。这种彻底地自我给予与自我倒空的爱,是上帝所能及的最高行动。因此,把耶稣基督变成上帝的历史性启示之完成,并不是上帝最终的随意旨;相反,正是由于这一启

① 这一论点在梵蒂冈第一届大公会议上已阐述清楚,见 DS 3004;ND 113;并在梵蒂冈第二届大公会议的《天主的启示教义宪章》(第 2 章)中阐述得更明白。

② 参见 A. Deissler,《旧约的基本信息——神学上的透视》(*Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick*; Freiburg-Basle-Vienna, 1972),页 43 及以下。

③ 这一方面尤其已为巴尔塔萨所提出。以下,我基本上是采用他的立场。尤其参见 Balthasar,《上主的荣耀》,卷一,尤其是第三部分:“客观的证据”(The Objective Evidence)。

④ 参见下条,页 158 及以下。

示的内在本质,使得耶稣就是这一启示的实现,历史上不可能出现比此更大的实现。耶稣基督就是“无法设想比之更大者”,因此他本人就是上帝的终末的自我定义。人看见了他,就是看见了父(约 14:9)。由于这个原因,基督教的上帝论不能涉及“任何一个”上帝,而只能涉及亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝,耶稣基督的上帝。作为爱(约壹 4:8、16),他是上帝的奥秘与人的奥秘的最终定论。在上帝于耶稣基督身上这种终末的自我启示中,基督教的上帝论既有根据,又有内容,通过这一自我启示,它必须随时得到人的全新的评价。

上帝在言语中的个人性自我揭示,通过作为人向上帝的自我奉献的信仰得到回应。^① 因为信仰就是以言语和行动对上帝的圣道所作的回应,完全在耶稣基督身上得到总结;信仰总是具有某种具体的内容。信仰不是通过一种模糊的情感而发现上帝,而是在具体的言语、事件中以及在具体的人身上发现上帝。不过,信仰不仅是对启示的真理与启示的事实作肯定的接受。它超越具体的启示形式,并在这些形式中寻求那位以个人性的方式自我启示的上帝。因此,信仰的基本形式并不是“我信……”或“我信某事”,而是“我信你”和“我信靠你”。正如奥古斯丁和阿奎那所指出的,信仰包含三个要素:信仰上帝(*credere Deum*),就是相信上帝的存在;信赖上帝(*credere Deo*),就是在信任上帝的意义上相信上帝;信靠上帝(*credere in Deum*),就是靠近上帝,依赖他,依靠他。^② 因此,信仰不仅是一种纯粹的理

① Vatican II,《天主的启示教义宪章》,5。

② Augustine,《约翰福音注疏》(*Johannis Evangelium tractatus*),第26章,第6节(CCL 36, 286—287);《诗篇注解》(*Enarrationes in Psalmos*),卷七十七,8(CCL 39, 1072—1073);Aquinas,《神学大全》,第二部第二部分,第2题,第3条;参见 J. B. Metz,《信仰上帝,信赖上帝,信靠上帝》(*Credere Deum, Deo, in Deum*),《神学和教会词典》,卷三,页 86—88。

智行为(接纳为真)、意志行为(信赖)或情感行为,而是一项人生计划,它掌握并包括所有这些人类的力量,是一种整体性的存在方式。信仰既是行为(*fides qua creditur*),又是内容(*fides quae creditur*)。信仰是人对上帝的自我启示之先前行动的无所不包的回应行动;是对上帝的信赖,是以上帝为基石,是在上帝中获取的立足点,是对上帝说一声“阿们”,是它所包含的一切的结果。信仰意味着,就是彻底而认真地把上帝当作上帝,给他荣耀,尊崇他为主;用赞美和感恩来承认他为主。

这种无所不包的信仰的终极理由和终极根据是什么呢?这是基础神学中最难回答的问题,在目前的语境中,我们不能对此进行详细的讨论。^①到目前为止,我们的各种考虑都清楚表明,我们最终不能用理性证据或历史文献来证实信仰。终极的东西不能用次终极的东西来确证,无所不包和无限的东西不能用有限的东西来证实。因为上帝是那无法设想比之更大者,不可能有一个更巨大、更无所不包的新视域来让我们在其中认识上帝。自由更不可证实;人们只能在自由中认识和承认自由。理性和历史提供了种种指示,表明信仰是合乎理性的;但这些指示也是

① 关于信仰根据的问题,参见:S. Harent,〈信仰〉(Foi),《天主教神学词典》(*Dictionnaire de théologie catholique*; Paris 1930ff.),卷六,页55—514,尤其是页109—115;H. Lang,《圣托马斯·阿奎那关于超自信仰之确定性的学说》(*Die Lehre des Hl. Thomas von Aquin von der Gewissheit des übernatürlichen Glauben*; Augsburg, 1929);R. Aubert,《信仰之行为的问题》(*Le problème de l'acte de foi*; Louvain, 1950);A. Brunner,《信仰和知识——哲学神学的说明》(*Glaube und Erkenntnis. Philosophisch-theologische Darlegung*; Munich, 1951);J. Trüsch,〈信仰与知识〉(*Glaube und Erkenntnis*),载J. Feiner等,《当代神学问题》(*Fragen der Theologie heute*; Einsiedeln-Zürich-Cologne, 1957),页45—68;F. Malmberg,〈信仰的分析〉(*Analysis fidei*),《神学和教会词典》,卷一,页477—483;J. Beumer,〈信仰的确定性〉(*Glaubensgewissheit*),《神学和教会词典》,卷四,页941—942;M. Seckler,《阿奎那之后的本能与信仰意愿》(*Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*; Mainz, 1961);J. Alfaro,〈信仰与信仰的动机〉(*Faith and Motive of Faith*),《尘世圣礼》,卷二,页313—324。

只有在信仰的亮光中——或更确切地讲，在上帝真理之自我启示的亮光中，上帝的真理在信仰的行为中发亮——，才能获得最终的明确性。《圣经》告诉我们，没有人能够信仰耶稣基督，除非圣父吸引他(约 6:44)。因此，“信上帝儿子的，就有这见证在他心里”(约壹 5:10)，这是肯定的。由于这一原因，梵蒂冈第一届大公会议解释道：我们“在上帝恩典的激励和帮助下信仰上帝，并不是因为通过理性的自然之光把握事物的内在真理，而是因为自显之上帝的权威的缘故，他既不可能骗人，也不会为人所骗。”^①值得注意的是，这一定义并不是说，我们相信上帝命令的权威(*auctoritas Dei imperantis*)，而是说，我们相信上帝启示的权威(*auctoritate Dei revelantis*)。因此，信仰的终极根据是上帝自己的启示真理。正是上帝的真理本身启迪了人，使他信仰上帝，确信上帝。^②这种启迪并非仿佛是从上而下“垂直地”发生，而是作为一种在历史的启示形式中并通过这种启示形式的光照而发生。最终，这种启迪来自上帝之爱的自我证明，这不可能从外部加以展示，只能通过其本身而得到确信。因为只有爱是可信的。^③

只有在上帝在信仰中被承认是上帝时，世界才会感受到他的神性；只有在他这样被尊崇为主时，他的荣耀才会放射光彩，他作为主的身份才会具有历史样式。因此，启示不以某种可客观确定之物的形式出现，事后才能在信仰中得到认识。它出现在人的信仰之中，出现在由信仰发展而来的生活模式之中。启

① DS 3008; ND188。

② Aquinas,《神学大全》,第二部第二部分,第1题,第1条,回应:“如果我们按照其形式理由来考虑信仰的对象,这只能是第一真理”(Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima)。参见第2题,第10条。

③ H. Urs von Balthasar,《唯独是爱》(Love Alone; New York, 1969)。

示的真理就是见证的真理(martyria)。这还意味着,上帝的启示从来就在其自身中出现,而只通过人的、历史的中介而出现。我们与自我启示之上帝相遇,他只是隐藏在人的、历史的启示形式中的上帝。以他的启示为基础,对上帝的信仰认信,并不扬弃向人隐藏的上帝奥秘,相反,却会使这种奥秘发生作用。历史中的启示因此是一种形象与样式,是对终末启示的预尝与预期,在这终末启示中,我们能与上帝面对面(林前 13:12),看到他的真体(约壹 3:2)。在其中,对终末意义和终末实现的预期得以发生,上帝是一切中的一切(林前 15:28)。因此,每一种历史性的启示形式都超越自身,指向上帝的奥秘。

二 上帝的隐匿性

“上帝的自我启示”意味着,那向人公开自己的奥秘,并不只是人类与世界之深层向度的一种密码。它不是用于世界的谓词,而是独立于世界的神圣奥秘,能言能行的自足主体。这种奥秘并不是一种无声的奥秘,人对之只能保持沉默;它是一种能言说的奥秘,能向我们讲话,我们也能向它讲话。但这种启示并不是一种从表面的意思来理解的启迪,而是别的东西。在启示的行动中,上帝并没有扬弃自己的奥秘;他并没有用揭开这种奥秘,使得我们现在对上帝相当了解。相反,启示在于上帝将其隐匿的奥秘、即其自由和位格的奥秘启示出来。这样,启示就是上帝的隐匿性之启示。^①

124

启示的这种隐匿特征和神秘特征,在《圣经》中得到充分的

① 关于上帝的奥秘性与隐匿性,参见:R. Garrigon-Lanrange,《“奥秘”的含义》(*Le sens du mystère*; Paris, 1934);P. Siller,《阿奎那论上帝不可理解性》(*Die Incomprehensibilitas Dei bei Thomas von Aquin*; Innsbruck, 1963);《不可理解性》(*Unbegreiflichkeit*),《神学和教会词典》,卷十,页 470—472;P. Wess,(转下页)

展现。在上帝显现的记载中,从未提到上帝以肉眼可见的形式出现的事例。可见的只是上帝出现的符号:燃烧的荆棘(出 3: 2)、出埃及后天上的云柱(出 13: 21)、西奈山上的密云和雷电(出 19: 9、16; 参见申 4: 33—36)。上帝清楚地告诉摩西,他不能看见上帝的脸,“因为人见我的面不能存活”,他也许只能见到上帝的背面(出 33: 20)。

尤其具有特别意义的是《旧约》的形象禁令:“你不能为自己作什么形象”(出 20: 4; 申 5: 8)。如果我们把这个禁令理解为表达出上帝崇拜的一种特别的精神性,如果我们把它当作是意味着对上帝的崇敬是心灵之事而决非肉眼之事,如果我们把它当作是意味着不可能以可见的方式描绘那不可见的上帝,那么,我们就会误解这个禁令。理解这一禁令的起点,必须是古代世界的观念,照此观念,神圣者出现在他的形象中,世界的整体使神圣者变得澄明可见。这种观念与雅威启示的本质构成矛盾,这在偶像禁令中得到阐明。不论是靠象征,还是靠说出上帝的名字,人都不能超越上帝的力量。上帝何时何处以何种方式启示自身的自由,必须是神圣不可侵犯的。

那么,这就意味着,形象禁令属于一种隐匿性,其中雅

(接上页注①)《如何言说上帝? 与巴特商榷》(*Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner*; Graz, 1970); K. Rahner,《上帝的隐匿性》(The Hiddenness of God),载《神学研究》,同前,卷十六,页 227—243;《关于阿奎那的上帝不可理解性的探讨》(An Investigation of the Incomprehensibility of God in St Thomas Aquinas),载《神学研究》,同前,卷十六,页 244—254; C. Schütz,《上帝的隐匿性——布伯著作的总体描述》(*Verborgenheit Gottes. Martins Bubers Werk-Eine Gesamtdarstellung*; Zürich-Einsiedeln-Cologne, 1975); W. Kasper,《神学视野中的无神论及上帝隐匿性》(Atheismus und Gottes Verborgenheit in theologischer Sicht),载《现代社会中的信仰》,同前,卷二十二,页 32—52。参见本书第一部分第四章注 73,以及本章注 29—31。

威的启示在崇拜和历史中发生……对令人珍视的上帝观念的无情破灭……与形象禁令处在一种或许是隐藏的、但事实上是十分紧密的神学关系中。任何孤立地关注雅威无形象性之现象的解释,任何看不到形象禁令与雅威启示的整体有紧密关联的解释,都没有抓住关键点。^①

因此,《旧约》的形象禁令就超越了偶像崇拜和反偶像崇拜这两种选择。它要保护上帝启示中的隐匿性。

上帝的启示与隐匿的辩证关系,在启示的顶峰耶稣基督那里仍然存在。作为上帝永恒的圣子,耶稣基督就是圣父的形象、肖像(林后 4:4;西 1:15),是上帝荣耀所发的光辉,是上帝本体的真像(来 1:3)。在他身上清楚生动地印记着谁是上帝;他就是有着人的面貌的上帝。人看见了他,就是看见了父(约 14:9)。不过,这种看见是一种信仰的看见。因为耶稣基督“本有上帝的形象”,反倒虚己,“取了奴仆的形象”,“存心顺服,以至于死,且死在十字架上”(腓 2:6—8)。不过,十字架之言对犹太人而言是令人忿怒的绊脚石,在外邦人看来为愚拙;只有对信徒而言,十字架之言才是上帝的能力、上帝的智能(林前 1:23—24)。上帝在耶稣基督身上自我启示时——按马丁路德在其十架神学(*theologia crucis*)中所说的那样——,上帝因此是“在其反面之下”(sub contrario)隐匿着。^②上帝隐匿地在耶稣基督身上出现,他在一定程度上也继续这样隐匿地在耶稣基督的兄弟姐妹

125

① G. von Rad,《旧约神学》(*Old Testament Theology*; 2 vols.; Edinburgh and York, 1962—1965),卷一,页 218。

② M. Luther,《海德堡论辩》(*Heidelberger Disputation*, 1518),《魏玛版路德全集》,卷一,页 134、362。参见 W. von Loewenich,《路德的十字架神学》(*Luther's Theology of the Cross*; Minneapolis, 1976); E. Jüngel,《论基督徒的自由》(*Zur Freiheit eines Christenmenschen*; Munich, 1978),页 28—53。

身上出现,尤其在那些穷苦、低微、患病、受迫害以及将死的人身上出现(太 25:31—46)。因此,上帝的隐匿性在神学上并不是指彼岸的、遥远的绝对之上帝(*Deus absolutus*),而是指临在于世上各种异化中的启示之上帝(*Deus revelatus*)。在耶稣的死亡与复活中,上帝的统治在这个世代的种种条件下出现:上帝在人类软弱中的掌权、贫穷中的财富、被遗弃状态中的爱、空虚中的充满、死亡中的生命。

在天启文学中,上帝奥秘的启示成为明确的主题,而神圣奥秘的揭示(ἀποκάλυψις)更是后期犹太教天启文学的真正主题。^① 这些“奥秘”都是隐匿不显的实在,它们从一开始就是在天国中所预备的,直到世界的末日才会显现,而在其中,领受天启的预言者能够通过充满神秘的形象、异象等获得洞察。这种终末奥秘的启示,意味着时间和历史时期之奥秘的启示。这些奥秘是关于上帝拯救世界的终末旨意,它从最初就是起作用的,但只会世界末日之时从隐蔽中出现,成为公开的事件。这些天启文学意在提供慰藉与盼望的具体言词,而并非含混不清的臆测。在历史的困难时刻中,信徒们得知上帝统治的来临是确定无疑的。《新约》接过了天启文学的这种奥秘概念。耶稣也提到上帝统治或上帝之国的奥秘,指出它只叫门徒知道,而对外人则隐藏起来(可 4:11; 参见太 13:11; 路 8:10)。与犹太教天启文学相比,其新意在于揭示天国奥秘的正是耶稣,他这么做,不仅通过他的所言所行,而且还通过自己整个人身。他就是上帝奥秘在人身上的启示和实现。^② 保罗书信,甚至次保罗书信,更以此为题。耶稣基督是上帝永恒的、迄今还隐匿着的奥秘的实现,即上帝永恒旨意的实现。那在耶稣基督身上呈现的奥秘,通过使徒的

^① G. Birnkamm,《奥秘》(μυστήριον),《新约神学词典》,卷四,页 802—828。

^② 参见下文,见本书第 250—251 页及以下。

讲道和教会的见证,已变得清楚明白,得到传达与宣讲(参见罗 16:25;林前 2:1—16;弗 1:9;3:9;西 1:26—27;提前 3:9、16)。

在《以赛亚书》四十五章 15 节那里,这种信仰上的确有印象最为深刻的总结:“你实在是自隐的上帝。”在这个意义上,上帝是不可见的(罗 1:20;西 1:15)和不可理解的(诗 139:6;约 36:26),上帝的思想和意旨是不可探究的(罗 11:33—34),上帝住在人不能靠近的光里(提前 6:16);所有这些在《圣经》中都是自明的。

神学传统十分注意上帝的奥秘性。从一开始,神学传统就教导说:上帝是不可见的(*invisibilis*)、不可理解的(*incomprehensibilis*)、不可言喻的(*ineffabilis*)。^①这一教义与阿里乌(Arius)引起的混乱有关;为了反对优诺米派(Eunomians),神学传统尤其不得不对这一教义加以捍卫。优诺米派教导说,即使在今生今世,也可能有彻底、充分、全面的上帝知识。相反,教父们——尤其是凯撒利亚的巴西流(Basil of Caesarea)、纳西昂的格列高利(Gregory of Nazianzus)、尼萨的格列高利(Gregory of Nyssa)和克里索斯顿(John Chrysostom;即“金口约翰”)——却发展了关于上帝不可理解性的教义。^②大马士革的约翰用十分简明扼要的陈述总结希腊教父们的教义:“神性的本质是不可言喻、不可理解的。”^③西方所有伟大的神学家——奥古斯丁、安瑟伦、波纳文图拉、阿奎那、司各脱以及同样杰出的库萨的尼古拉(Nicholas of Cusa)——都一致证实,最高的上帝知识就是关于上帝不可知性的知识。我们人类最可能的极限是“有知识的无知”(*docta ignorantia*;语出尼古拉),^④这些洞见同样已成为教会官方教义宣

① DS 16, 293—294, 501, 525, 683, 800, 853, 3001; ND 4, 611—612, 627/1, 308, 319, 324, 327.

② Hochstaffl,《否定神学》,同前,页 99—119; E. Mühlenberg,《尼萨的格列高利论上帝的无限性》(*Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*; Göttingen, 1966)。

③ John Damascene,《论正统信仰》,卷一,第 12 章,同前,页 35—36。

④ Nicholas of Cusa,《论有知识的无知》,同前。

讲的一部分。对不可见的上帝(*Deus invisibilis*)的认信,甚至在早期的认信公式之中就出现了;对不可理解的上帝(*Deus incomprehensibilis*)的认信,尤其在拉特兰第四届大公会议(1215年)^①和梵蒂冈第一届大公会议(1869—1870年)^②那里,可以找到。

的确令人吃惊的是,神学传统几乎只字不提上帝之隐匿性,只愿提及上帝之不可理解性。如果仅仅从术语学的角度看,跟《圣经》相比,这里有一种重心转移。传统不是从救恩史和启示历史的角度看待上帝的奥秘,而是从知识论和形而上学的角度看待上帝的奥秘,把上帝之奥秘视为上帝无限存在的奥秘,是有限的人类知识所不可企及的。这种看法并未完全带出关于上帝隐匿性的《圣经》教导的深度。此外,在近代,有一种关于知识的概念成为主导性的,就是把认识理解为把握或观照,是完全透彻的,甚至是有控制力量的。这种关于知识的理性主义理想,使启蒙主义之神学中“奥秘”这个神学范畴崩溃瓦解。在与这种倾向作斗争的时候,神学家发展了一种关于奥秘的概念,消极地把重点放到不可理解和超越理性的东西之上。这里,奥秘只是知识的界限,不可逾越,而不是知识最终的满溢实现。这导致一种狭义的反理性主义理解:严格意义上的奥秘(*mysterium stricte dictum*),是人类理性绝对无法达致的真理;如是我们真的想要认识这种奥秘,启示肯定不仅要先引发我们的思考(使得我们能在事后[*post festum*]获得真知卓见),而且,启示同信仰一道会成为我们知识的永恒不变的唯一基础。

在这种对奥秘的理解中,存在着视域的双重限制。一、这种奥秘的概念是以一种纯粹否定方式在人类理性之外得到界定。它忽略了人类理性本身的特别构成,人类理性能够超越自身,深入到一种不可掌握的奥秘之中去。同样,它还没看到,将奥秘揭示为奥秘的这种启示,因而成为人类的拯救。在这种积极理解中,上帝之奥秘并非思维的奥秘,而是拯救的奥秘。二、由于这种奥秘的概念相对于范畴性知识而言,以纯粹否定方式得到定义的,就间接地处于这种知识理念的控制之下。持此观点的神学家,

① DS 800; ND 19.

② DS 3001; ND 327.

已不再论及上帝之奥秘,而是论及许多的奥秘(mysteria)。就总体而言,拯救的事件与拯救的现实已不再是一个奥秘,而只是“[基督教]更高超、更崇高的部分而已”(三位一体、道成肉身、恩典、变质说等等)。^①上帝的不可理解性成为上帝其中一种属性而已,因而不再是系统地决定和牵动整体的一种属性。简言之:上帝的奥秘范畴性地被理解为众多奥秘之一。

我们如今有一种更为深入的奥秘神学,这尤其应归功于拉纳。^②他指出,一方面传统的确坚持上帝不可理解性,但另一方面,它并没有把它当成系统中的决定因素。传统上,上帝的不可理解性只是上帝许多属性当中的其中一个,但它并不是决定、支持和修饰其他所有关于上帝的陈述的一个向度,也不是总结一切的关于上帝的陈述,因为任何人若不谈论上帝的隐匿性,他就不是在谈及上帝本身,而只是在谈及一个偶像。拉纳自己的出发点是人类作为奥秘的存在。在每个概念中,人类都被指向一个超越所有概念、无法把握、无法理解、不可言喻的实在。奥秘甚至成为一切范畴性知识的先天条件。因此,关于奥秘的知识并非一种有缺陷的认识模式,并非否定之物,并非知识的界限,而是知识的最原初模式,使其他所有知识成为可能。人的实现并非在于对奥秘的深入观照,而是在于最终通往奥秘。上帝奥秘的启示是对人类奥秘的回答。但是,启示并不意味“启蒙”,并不使不和谐变得和谐一致,并不消除奥秘;相反,启示就是奥秘之启示,因而就是对人类奥秘的最终接受。上帝不可理解性的

128

① M. J. Scheeben,《基督教的奥秘》(*The Mysteries of Christianity*; St Louis, 1946); 页 15。舍本在这里是反对(图宾根学派的)马特斯(W. Mattes)那篇至今仍有价值的论文,《奥秘》(Mysterien),见《教会词典》(*Kirchenlexikon*),卷七,页 428—437。马特斯在这里以教父的精神指出,整个基督教就是一个奥秘。

② K. Rahner,《天主教神学中的奥秘概念》(*The Concept of Mystery in Catholic Theology*),载《神学研究》,同前,卷四,页 36—73。新教方面,参见 G. Ebeling,《凡俗与奥秘》(*Profanität und Geheimnis*),载《圣言与信仰》,卷二,页 184—208。

认识,因此也就是人类至福的实现。

作为奥秘,上帝的启示正面地意味着,上帝就是自由,这种自由是专属上帝的,无法为我们所掌握。上帝的启示意味着,他的启示作为向我们开显自身和面向我们的自由,作为爱的自由。上帝启示的奥秘因而也就是他在爱中与我们自由交往,表达自己。这种在爱中的自我传达是启示的一个奥秘,是基本的奥秘,在信仰的众多奥秘中得以解释和展开。根据基督徒的确信,上帝奥秘的自我解释,发生在肯定地、完满地发生在耶稣基督身上;他是上帝在人身上的自我传达,是变得显明的上帝奥秘。上帝的这种自我传达在圣灵中向我们呈现。因为我们之能够把上帝的奥秘当作奥秘,仅是因为上帝先把这种可能性赐予我们。唯有通过上帝,上帝才能为我们所认识和承认。因此,我们需要上帝赐予我们一种新的自我传达,借此我们按照上帝独生子耶稣基督的形象而成为上帝的儿女。上帝在圣灵中的这种充满恩典的自我传达,仅是一种凭据,要在终末视域中与上帝面对面时才能得以实现。这样,整个启示所关心的,就是在圣灵中通过耶稣基督得以自我传达的父上帝之爱的奥秘启示。因此,三一论的认信不仅是上帝奥秘的启示之总结,还是对上帝之隐匿性的具体解释,这种隐匿性是一切启示的本源、目的和整体。

总结以上所说的话,我们可以用三种方式对上帝的奥秘加以确定:

一、在《圣经》中,关于奥秘和上帝之隐匿性的命题,并不是与一种关于人类知识之范围和局限的理论有关,而与上帝的自我启示有关。它并不是知识论的命题,而是神学的命题,不是人类自我认识的最后之言,而是上帝赐予我们的信仰知识的最首要之词。因此,当《圣经》提到奥秘与上帝之隐匿性时,它的意思与柏拉图、尤其是普洛丁(Plotinus)所提到的超越所有存在与本质的善和太一的相,或者与康德所指的无法确定、真正“超越

人类理性的”上帝理念,是不尽相同的。上帝的奥秘并不是人类知识之最终的、仍然可以达致的、无法为我们所掌握的视域;相反,它是上帝启示的基本内容。它不是否定的陈述,而是肯定的陈述,它不是使我们悄然无声的审判之言,而是让我们得以言说的言语,或更确切讲,是让我们赞美上帝、荣耀上帝、崇拜和尊崇上帝的言语。这并不意味,我们对上帝就完全认识了。启示作为上帝奥秘之启示,并不是在扬弃上帝之奥秘这个意义上的启蒙;相反,它是对这种奥秘的最终建立与肯定。信徒并不比非信徒更认识上帝,而神学家也不是上帝的“秘密顾问”。相反,非信徒以为他最终认识上帝;而信徒则与此相反,知道他不能给自己找到答案,并且知道,上帝给予的答案也只是某种永恒奥秘之言。那么,当我们言说上帝之启示时,我们必须强调两个词:启示,上帝通过启示使人类认识他;还有上帝的启示这个事实,其中上帝既是主体又是客体,上帝因而把其绝对的不可支配性和隐匿性启示出来。

二、在《圣经》中,关于奥秘和上帝之隐匿性的命题,并不意指上帝远离于人而存在,而是指上帝奉献给人而存在,指上帝永恒的拯救意旨及其在历史上的实现。上帝的隐匿性并不指在拯救史之前、之外和“之后”的“在已存在”,而是指他在历史中“为我们存在”和“与我们同在”。因此,上帝奥秘的启示并不像新柏拉图主义哲学那样,把我们引向“某种纯粹否定、毫无内容的上帝概念之虚无主义高地”,^①或是把我们引向某种非对象性的、只能以密码形式表述的、无法确定的超越性,而是把我们引向那进入时空的种种限制之中的人类之上帝,引向那纤尊降贵的上帝。上帝的隐匿性是上帝启示中的隐匿性,或更准确讲,是在耶稣基督受难和死亡中的荣耀之隐匿性。上帝隐匿性之神学归根

^① Barth,《教会教义学》,同前,卷二第一部,页179及以下。

130

结底就是十架神学。因此,上帝的奥秘就不再像唯名论以及路德和加尔文的陈述那样,彷彿是一种隐秘的遗迹,一种黑暗的边缘,包含着上帝深不可测的荣耀,使人不安、恐惧;相反,上帝的奥秘是他的拯救意志,他对人类的关爱,他在恩典中完全的、毫无保留的自我传达,他的爱。这样,《新约》才能够总结性地把上帝的奥秘界定为爱(约壹 4:8、16)。这并不是说,上帝是“亲爱的上帝”,这是泛泛之谈。相反,这也表明,人所面临的这种无法理解的奥秘,并非处在一种遥远的、审判的距离中,而是处在一种仁爱的、给予的、保护的近距中,借此,人类得到耶稣基督无条件的最终接纳。

三、关于上帝之隐匿性与奥秘的启示,并不是理论思辨之言,而是拯救的“实践”之言。它既是恩典之言,又是审判之言。它是审判之言,因为它最后指明,人类无论通过知识还是通过行动,在上帝奥秘面前都是无力的。这样,上帝奥秘的启示是对人类之骄傲的审判,因为人类想如上帝一样(创 3:5)。因此,上帝的启示是对所有自制偶像的审判,是对我们种种上帝形象的审判,也是对所有不能释放我们、反而奴役我们的绝对化之物的判决。就奥秘的启示而言,它使人想到自己的局限,使人从迷惘中走出来,而且给人好处,向我们说出恩典之言。它取消了成就的律法,取消了希望称义的律法,取消了迫使人称义的律法,并告诉我们,我们不能也不必成就自己的生命。我们连同我们的局限都得到接纳;因此,我们不但应该认识这些局限,还能够并且必须承认它们。由于我们被上帝完全接纳,我们也必须既肯定自己,也肯定别人。以神学语言来说:上帝奥秘的启示消除了借行为来自我称义的律法,并宣告只有恩典才能使人称义的福音。因此,上帝奥秘的启示就是我们的拯救之奥秘的启示;这是基督教信仰中最根本、最核心的拯救真理。我们对父上帝在圣灵中通过耶稣基督的启示行动和拯救行动的认信,是对我们的拯救之奥秘的说明。

第二部分

耶稣基督的上帝之信息

第一章 上帝：全能的父

一 全能父上帝的问题

基督教的信仰认信是以这句话开始的：“我信上帝，全能的父。”^①这句陈述有效而又具约束性地总结了耶稣宣讲的要义：上帝统治的降临。这位上帝就是耶稣称之为“我的父”、并教导我们也称之为“我们的父”的上帝。同时，“上帝”这个歧义的、不确定的概念，也就通过“父”的概念得以确定和解释。

必须承认，这一解释对我们今天来说，并未使上帝问题更趋于简单明了。相反，上帝是耶稣的父，也是我们大家的父，这句话是《新约》的核心陈述，对许多人来说是难以理解和难以接受的。由于“父亲”是人类文化历史、宗教历史中最原初的词语，这一看法也就尤为重要。从人类历史至今，对“父亲”的理解远远

^① DS 30;ND 5.

超出“赋予生命者”这一简单概念。父亲是创造生命的源泉,同时又是生命的保护者和抚育者。人的生命有赖于父亲,但同时父亲又使新生命得以独立、获得接受。父亲因而代表着生命的有效秩序。他既是力量和权威的表达,也是给予、慈祥、操劳和帮助的表达。在人类历史长河中,父亲形象已经变得不确定了。^①霍克海默认为:如果按照社会上几百年所形成的含义,父亲已不再存在。^②米切利希(A. Mitscherlich)和弗洛伊德一脉相承,也提到社会不再存在父亲,^③由此而来的是一个显而易见的问题:如果人类缺乏父亲经验,或者这种经验一开始就主要是负面的,那么又怎可能有与作为父的上帝的正面关系呢?我们又怎能宣称和认识上帝为全能的父呢?

这种“父亲的崩溃”(特伦巴克[H. Tellenbach])的背景,包含着许多不同的因素。从社会学角度来看,父权制社会形式的终结就是建立在交换基础上的现代社会的开始,我们可以以此为出发点。当一切都是以等价交换为基础时,当一切都是以独立、提升、进步、解放和自我实现而运作带动时,就不再存在什么权威和威严,尤其是古老和原初事物的权威。相应地,家庭结构与家庭文化,以及相随的父亲权威,正处于变革、甚至是消亡的进程之中。这里的问题,不仅是对父亲的抗议和反抗,还有父亲

① H. Tellenbach 编,《神话及历史中的父亲形象》(*Das Vaterbild in Mythos und Geschichte*; Stuttgart, 1972);《西方的父亲形象》(*Das Vater im Abendland*; 2 vols.; Stuttgart, 1978);《亚洲、非洲及大洋洲文化中的父亲形象》(*Vaterbilder in den Kulturen Asiens, Afrikas und Ozeaniens*; Stuttgart, 1979)。参见 G. Marcel,《作为父性本质的创造义务》(*The Creative Vow as Essence of Fatherhood*),载《行者》(*Homo Viator*; Chicago, 1951),页 98—124。

② 参见 M. Horkheimer,《批判理论》(*Kritische Theorie*; 2 vols.; Frankfurt, 1968),卷一,页 277 及以下;《对全然他者的渴望》,同前。

③ A. Mitscherlich,《走向一个没有父亲的社会——社会心理学的观念》(*Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie*; Munich, 1963)。

一方放弃身为父亲的责任，并且放弃约束性和负责任的权威。

弗洛伊德从深层心理学出发分析了这一问题，^①米切利希加入社会心理学的观点，并进行进一步的探讨分析。弗洛伊德把那种对父亲又爱又恨的心态称为“父亲情结”，或更具体地说，“俄狄浦斯情结”(Oedipus Complex)。根据弗洛伊德，这是所有神经症的核心。对父亲的反抗和谋杀，曾经导致所有人与所有人之间的争战，造成混乱与焦虑，还有恐怖统治。结果，人类开始寻找失去的父亲，力图赋予父亲理念以新的生命。根据弗洛伊德，正是基督教教义最清楚地揭示了这原初的罪恶行为。基督为此捐躯献身，使他芸芸众生的兄弟姐妹从原罪中解脱出来。他的牺牲既给了父亲最大可能的赎价，同时也达致一个目标，就是他反对父亲的这个意愿。他本人与父亲一道成为上帝，甚至可以说是取代父亲成为上帝。儿子宗教挤走了父亲宗教。从历史角度来看，弗洛伊德的论题大有值得商榷之处。然而，从心理学角度出发，这些论题使得许多人对作为父的上帝所感到的困难可以理解。它们解释了“上帝情结”(里希特 [H. E. Richter])，^②进一步说，亦即人们从上帝所受的苦难，正如莫泽 (T. Moser) 在《上帝的毒杀》一书中^③令人印象深刻的描述那样。最终，它们使人们理解到“上帝之死”神学的悖论，它可归结为这个口号：上帝已死，耶稣基督是他唯一的儿子。这是一个极端的圣子神学，从父上帝彻底解放出来。

① 尤其重要的是 S. Freud,《图腾与禁忌》(*Totem and Taboo*; London and New York, 1938);《幻觉的未来》,同前;《文明及其不满》(*Civilization and Its Discontents*; London and New York, 1961);《摩西与一神教》(*Moses and Monotheism*; London and New York, 1939)。

② H. E. Richter,《上帝情结——人类全能之信仰的诞生及危机》(*Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*; Hamburg, 1979)。

③ T. Moser,《上帝的毒杀》(*Gottesvergiftung*; Frankfurt, 1976)。

社会学和深层心理学所建立的广泛联系,为现代妇女运动和与之相关的女性主义神学提供了基础。^①对父权制社会形式以及男性高于女性之模式的抗议,导致对父上帝观念的批判,因为在这一观念中可以看到父权制的神圣化,男性优先地位在意识形态层面的提升,以及女性和女性价值的压抑。这种批判,正如戴利(M. Daly)^②所作的批判,并不会导致一种母亲女神的后基督教宗教性;而是正如罗特(R. Ruether)所作的批判,会导致更加强调一种先知批判,其出发点就是以上帝为父亲的《圣经》理解。^③这种先知批判乃是基于一个观点:上帝是所有人类的父亲,只有他是真正的父(太 23:9)。这样的话,就不会有人对人的压迫:因为所有人都是兄弟姐妹。当然,也只有他们以上帝为他们共同的父亲,他们才成为兄弟姐妹。从这一观点出发,女性主义神学就是对父亲观念的挑战,是更深刻更尖锐的挑战,并由此重新解释其意义。

135

社会学和心理学的观点已把我们带入父亲问题的形而上学维度。归根结底,要解决这一问题,就必须结合近代解放哲学的背景,而妇女的解放只是其中一个方面,尽管是一个重要的、典型的方面。^④从一切预先给定的依赖关系中释放出来的这种解放,是一个适用于近代现实经验的划时代口号,也是一个基本的

① 参见《上帝作为圣父?》(*God as Father?*; eds. J. B. Metz & E. Schillebeeckx; New York, 1981)中的概述。

② M. Daly,《超越父上帝》(*Beyond God the Father*; Boston, 1973)。

③ R. R. Ruether,《新女性、新世界:性别主义意识形态和人的解放》(*New Woman/New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*; New York, 1975)。

④ 参见 M. Greifenhagen,《解放》(*Emanzipation*),《哲学史词典》,卷二,页 448—449; G. Rohrmoser,《解放与自由》(*Emanzipation und Freiheit*; Munich, 1970); R. Spaemann,《自主、成年、解放》(*Autonomie, Mündigkeit, Emanzipation*),载《语境》(*Kontexte*; Stuttgart-Berlin, 1971),卷七,页 94—102。

历史哲学范畴，用以确定近代启蒙及解放进程的特征。^① 在罗马法典中，“解放”意味着恩赐奴隶自由，或是成年儿子对父亲统治的解脱；而在近代，它意味着个人或社会团体（如农民、公民、无产阶级、犹太人、黑人、妇女、殖民地人民等）从知识的、法律的、社会的或政治的束缚中自主地得以自我释放，摆脱歧视或是不公正的制约。在近代终结之时，“解放”已成为一个意识形态上的整体范畴，包罗万象，它的范围可以引马克思的话加以界定：“一切解放都是人类世界、人类关系中人类本身的自我复归。”^②

当然，我们不能不看到，在解放哲学背后，以及与此相随的父亲地位的丧失，还存在着一种新形式的诺斯替主义。我们所理解的“诺斯替主义”，是在不同文化背景中发展起来的一种精神状态。在第2世纪希腊文化崩溃时，它对基督教尤其危险。那时，世界不再像在希腊古典时期那样被经验为秩序井然的和谐宇宙，而是一个异化而恐怖的世界，叫人害怕。那时，一种对世界的恐惧普遍存在；基本的心态就是在世界中感到失落。这种异化的经验引致一种尝试，就是摆脱这个监狱般的宇宙及其结构，抛弃物质世界，从而拯救人的真正神性。约纳斯(H. Jonas)对于人类这种普罗米修斯式的反叛，这种从传统父亲宗教中自我解放出来的尝试，有如下总结性的叙述：

136

宗教历史(或神话历史)的转折点，也正是对上帝的反叛和上帝的崩溃，以及在神话学意义下新主权的确立；在隐喻的象征中，我们在世界历史中体验到一种古老的、

① J. B. Metz,《拯救与解放》(Erlösung und Emanzipation),载L. Scheffczyk编,《拯救与解放》(Erlösung und Emanzipation; Quaestiones Disputatae 61; Freiburg-Basle-Vienna, 1973),页121。

② Marx,《论犹太人问题》,同前,页31。

强大的父亲宗教被儿子宗教所替代,宇宙的宗教被非宇宙的宗教所替代:“人”或“人之子”被抬高于古代众神之上,成为最高的神,或者说,成为救赎宗教的神圣中心……世上万物之父的伟大众神,曾经使自己进入历史的时间中,并标明人类文化的一个千年期,此刻已经完全失去了力量。^①

博恩卡姆(G. Bornkamm)说:“基督教信仰经受住了这场宗教运动的考验而没有败阵屈服,这是因为通过圣子被钉十字架,基督教的圣父信仰得以更新,因而就不能抛弃上帝所创造的这个世界。”^②

如果我们今天断言基督教又一次面临同样的考验,我们并没有误解。现代科技及由此产生的工业社会,已经冲击着形而上学的秩序观念。它们成为一种巨大的力量,使人能借以理解和控制这个世界以及人自身物质的、身体的、生物的、社会的和经济的依赖关系。这一发展最终使人几乎变成魔术学徒,无法摆脱所召唤的灵体。^③ 他所构想和建造的世界,成为一个几乎不再可以理解的体系,带着种种不可避免的约束,并成为一种次等的命运。于是,又一次的恐惧普遍存在,然后导致一种蔑视世界的犬儒主义。尼采预见到上帝之死的虚无主义后果:再无上与下的区别,我们在前后左右四处乱撞,迷失在无际的虚空中。^④ 所有形而上学的秩序思想都已崩溃,在这一情形下,基督

137

① H. Jonas,《灵知与古代晚期精神(一):神话学的灵知》(*Gnosis und spätantiker Geist*, 1. *Die Mythologische Gnosis*; Göttingen, 1964),页 219。

② G. Bornkamm,《新约中的父亲形象》(*Das Vaterbild im Neuen Testament*),载 Tellenbach 编,《神话及历史中的父亲形象》,同前,页 153。

③ J. W. Goethe,《魔术学徒》(*Der Zauberlehrling*; *Gesammelte Werke* 1; Zürich, 1961),页 149 及以下。

④ Nietzsche,《快乐的科学》,同前, no. 125, 页 181。

教必须重新提出宇宙万物的基础这个问题,这个基础是万物的源头、万物的支撑,以及万物的准绳。基督教必须学习重新肯定这个世界,视之为来自上帝良善的创造意志,并且捍卫这个世界,捍卫人与世界的自然联系,使之免于受到激进的贬低。只有这样,才能确保所有规范、方向和安定的存在,重新确立安全。只有在安全中,自由才是可能的、有意义的。我们必须就第一个信条重新反思自问:承认上帝为全能的父,到底意味着什么?

二 基督教关于父上帝的信息

1. 宗教历史中作为父的上帝

把上帝作为世界和人类的父,这种观念可以追溯到远古。^①以父亲的名义呼求上帝,属于宗教历史中的原初现象。它既存在于简单的、尚未发展的宗教,也见于文化发达的民族;既存在于地中海一带居民中,又流传于亚述和巴比伦各部落之间。在各地,上帝都被理解为宇宙的父,万物来自于他,受控于他。希腊宗教的要义就是宙斯为众神和人类的父。在神秘宗教中,把上帝呼求为“父亲”也很流行。柏拉图哲学和斯多亚哲学都以各自不同的形式接受这一观念,都有其表达这一概念的词汇,并将它融入各自的哲学思辨中。父亲的概念有助于理解上帝是万物的终极源泉,也是确立所有实在的同一性及相互联系的原理。

在这种神话和哲学的语言使用背后,有两种最基本的含义。首先是赋予生命者的观念;它预设了包括上帝、世界和人类在内的生命关联。在神话中,既没有《圣经》所理解的上帝之超越性,也没有纯粹自然的、世俗的、内在的世界理解。神圣的领域和世

^① 除了以上所引的文献外,尤其可参见 G. Schrenk & G. Quell,〈父〉(πατήρ),《新约神学词典》,卷五,页 948—959。

138

俗的领域相互重叠。神性就是世界的深度,是应用在神秘宇宙的一个谓词。^①其次,在宗教历史上用“父亲”指称上帝这种语言使用的背后,存在着一种对于父亲地位的神化和神圣认可:一家之父就是一家之主和祭司。在古代世界,“父亲”不仅是谱系学的概念,也是社会学和法学的概念;尤其是在拉丁和罗马世界,“家父”(pater familias)和“父权”(patris potestas)起着非常重要的作用。^②“父亲”是古代及高贵之物的象征和总体,象征着权威,象征着赋予生命和维系生命的力量。在这里,父亲的概念将尊敬、威严和慈爱、关怀两大特性融于一体。如果我们片面地从主宰与剥削的观点来解释父权制,从而加以批判,我们就常常陷入误解。父亲的权威是基于这一事实:他是生命的源泉和增进者(在拉丁语中,“权威”[auctoritas]一词来自“增进”[augere])。

父亲基本上是孩子赖以生存的源泉。由于父亲,孩子才能以生命的形式独立存在,才有可能存在。这种父子关系是人类生存条件的象征;它表达这一事实:人类的自由是受条件限制的、有限的自由。只能在一个混合的乌托邦中——这是绝对的自由和非人性的人类主宰的混合——,父亲才会被废除。然而,由于父子关系不仅是人类不可分割的特征之一,而且也是任何其他关系不可替代的关系,“父亲”才正是人类历史和宗教历史中最原初的词语,既不能被其他概念所替代,也不能翻译为其他概念。正是基于这一背景,当代危机的全部内容才彰明于人世。

2. 《旧约》中作为父的上帝

启示的上帝是人类的上帝,他用人类语言说话。“父亲”这

① 参见上条,页 16—17、116 及以下。

② 参见 Schrenk & Quell,〈父〉,同前,页 950—951; A. Wlosok,〈罗马文化中的父亲和父亲观念〉(Vater und Vaternvorstellungen in der römischen Kultur),载 Tellenbach 编,《西方的父亲形象》,同前,卷一,页 18—54。

一最原初的词语,也是《圣经》启示的基本词语。^①另一方面,在“父亲”概念在宗教历史上的使用背后,有谱系学—神话学的主题以及社会学—法学的主题,这两个主题也是《圣经》在接受这个概念时的重大障碍。在《圣经》中,上帝不仅是世界的深度,也是在历史上自由活动的主宰。^②

《旧约》特别强调“列祖的上帝”(出 3:13 等),亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝,也特别强调以色列民是上帝的儿子,不是基于自然的繁衍,而是基于历史的拣选和呼召(出 4:22;何 11:1;耶 31:9)。上帝的父亲身份以及以色列人的儿子身份,不是基于神话学,而是基于对历史中拯救行为的具体经验。在保罗看来,上帝儿子的身份仍然是以色列人的最高特权(罗 9:4)。

139

在《旧约》中,并非完全没有对上帝父性的神话学理解的暗示(申 32:8;诗 29:1;89:7 等);只是这几乎是难以辨认的。众神之父的神话话语“只是一种间奏曲,一种诗歌表达”,“完全抛弃其神话学上的观念”。^③如果某处经文提到上帝“生”了君王(诗 2:7),这一关系也不是从亲属关系而来,而是从拣选而来,只能说成是立嗣(adoption)。

以呼召和拣选的观念为出发点,《旧约》批判地将神话中的

① 参见 Schrenk & Quell,〈父〉,同前,页 981—1016; W. Marchel,《阿爸,父!——基督和基督徒的祈祷》(*Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*; Analecta Biblica 19a; Rome, 1971); J. Jeremias,《阿爸——新约神学和当代历史的研究》(*Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*; Göttingen, 1966; partial ET by John Bowden, *The Prayers of Jesus*; London, 1967); L. Peritt,〈旧约中的父亲〉(*Der Vater im Alten Testament*),载 Tellenbach 编,《神话及历史中的父亲形象》,同前,页 50—101; Bornkamm,〈新约中的父亲形象〉(*Das Vaterbild im Neuen Testament*),同上,页 136—154。

② 参见上文,见本书第 27—29 页,第 90 页及以下。

③ Schrenk & Quell,〈教父〉,同前,页 966。

合法关怀纳为己用。圣约的观念所指的就是创造的观念。上帝的最高拣选和呼召,预设了他就是万物之主,也就是说,他是创造万物的父(申 32:6; 玛 2:10),是万物的基础和主宰(赛 45:9—10; 64:7)。然而,父亲的主题基于圣约的观念,不但指向创造,也指向自身之外。直到末后的时候,人们才对以色列的儿子说:“你们是永生上帝的儿子”(何 1:10; 参见撒下 7:14; 诗 89:27)。因此,《圣经》中父亲主题的历史基础,不仅可以在起源的观念以及远古的、原始的、神圣的、权威的观念中看到,也可以在未来的观念以及对新事物的盼望的观念中看到。这一原初的新事物最终包含上帝充满着赦免和怜悯的父爱(何 11:9; 赛 63:16; 耶 31:20)。“父亲怎样怜恤他的子女,耶和华也怎样怜恤敬畏他的人”(诗 103:13)。以色列人总是反复呼唤这一怜悯的父爱:“你是我们的父”(赛 63:15—16; 64:7—8)。《旧约》中虔诚的犹太人以崇高的敬意和最大的信心呼唤这位父上帝为“父亲”(《便西拉智训》23:1; 51:10)。上帝就是在特定意义上的“孤儿的父”(诗 68:5)。人们也可以说:“我父母离弃我,耶和华必收留我”(诗 27:10)。

我刚才所提到的这些方面表明,《圣经》中上帝作为父亲的概念乃源自圣约的观念,可以在先知批判的意义上与世界上具体的父亲作一比较。事实上,父亲的尊严只属于上帝。一切的父亲性都是来自上帝,而不是来自人类的父亲(弗 3:15),他确定了何谓真正的父性。根据《圣经》,我们把上帝当作父亲的言说,不仅将父亲的权力加以神圣化,而且也是对父亲权力的规范和批判,作为父亲权力的根据。与此同时,任何对于宗教上的父亲概念的性别主义误解,也被排除在外。例如,《旧约》也能将父亲的怜悯慈爱以女性和母性的语言加以表述(赛 66:13)。

《旧约》给予宗教历史中的父亲主题以新的意义,这就表达了《旧约》中上帝信仰的特性与特点:上帝的自由意志和主权,以

及上帝的超越性。这超越性是一种爱中的自由,因而在历史上显现为上帝纾尊降贵进入内在性之中并与我们同在。作为父亲,上帝不仅是本源,也不仅是过去,还是未来包含着今天和将来——他是历史的上帝。在《旧约》的父亲主题中,遥远的审判和临近的救赎,正义和恩典,无所不能和怜悯的宽恕,这一切都以张力中的统一的方式关联在一起。张力指向自身之外,需要一种最终的厘清。

3. 《新约》中作为父的上帝

在《新约》中,“父”这一词语成为上帝专用的称呼,因而《旧约》得到极大程度上的实现。释经学者都一致认为,这种语言使用可追溯到耶稣本人。上帝在耶稣口中被称为“父”,在福音书中不下于一百七十次。在福音传统的耶稣话语中,我们甚至还能看到将上帝描述为父的倾向愈来愈强烈。然而,由此而联系到后来的教会神学的运作,就是错误的。相反,这一倾向是由于对耶稣言说上帝的特有方式的记忆:如“我的父”、“你们的父”,以及“父”或“天父”。

在耶稣身上,将上帝称为父的言谈,是与他整个宣道和事工的中心及视域相联系的:上帝统治降临的信息。^①

① 在众多文献中,可参见:H. Kleinknecht, G. von Rad, K. G. Kuhn & K. L. Schmidt,《君王》(βασιλεύς),《新约神学词典》,卷一,页564—593;N. Perrin,《耶稣教导中的上帝国》(*The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*; London, 1963);R. Schnackenburg,《上帝的统治和王国》(*God's Rule and Kingdom*; London and New York, 1963);H. Schürmann,《论耶稣宣讲的主要解释学问题》(*Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu*),载H. Vorgrimler编,《世界中的上帝》(*Gott in Welt*; Freiburg-Basel-Vienna, 1964),卷一,页579—607。H. Merklein,《上帝统治作为行为原则——耶稣伦理之研究》(*Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu*; Forschung zur Bibel 34; Würzburg, 1978)。

与雅威就是主或君王的口头陈述(诗 47:6—9; 93:1 等)相比,“上帝的统治”这一概念则是后来才有的抽象描述。上帝统治的观念并不一定与空间形式上王国的意义有关,而是与上帝作为主的身份在历史上的显现有关,与上帝荣耀的启示以及上帝神性的证明有关。归根结底,上帝的统治最终是对第一条诫命的激进化,也是对上帝掌管历史的证明:“我是耶和華,你的上帝……除了我以外,你不可有別的神”(出 20:2—3)。因此,上帝统治的降臨與耶穌在講道中呼喚人悔改、信福音是直接联系、不可分割的(可 1:15)。

因为上帝的统治及其降臨是上帝本人的作为,不是任何宗教的、伦理的成就或政治斗争所赋予、导致或强加的。上帝的统治是賜下的(太 21:43; 路 12:32)、承襲的(路 22:29)。对此最好的表述可见于以下比喻:上帝统治的降臨是上帝所行的奇事,与人的期望、抵制、计划或安排等等毫无联系。我们不能通过保守或开明的行动,抑或演化或革命的手法使之到来。我们所能做的只是为此作准备,悔改并信福音。只是在外在和内在的贫困、虚弱和无力之中,人才与上帝的神性和谐。他只能祷告:愿你的国降臨(太 6:10; 路 11:2)。这样信仰上帝并祷告的人可以感受到上帝的全能(太 9:23);因此,原则就是:“你们祈求,就给你们”(路 11:9—10; 太 7:7—8)。虔诚的祷告不仅能保证上帝会倾听,而且它本身也表明期待上帝的统治。因为它让上帝作为主宰并有所行动。对于耶穌来说,真正神学的“生活处境”,不是关于上帝的学术论述,而是和上帝言谈,亦即祷告。

对于耶穌来说,上帝统治的特征就是绝对不受到内在于世界种种条件的限制,是纯粹的恩典。也就是说,他对罪人和不信上帝的人的关心,只是其信息的一个方面;他说上帝是仁爱和怜悯的父,则是另一个方面,是实质上最基本的一个方面。它以最终的明晰性表明,上帝统治的本源只能是上帝本身,因此是完全的恩典,毫无掺杂的怜悯。这两个方面合二为一,在耶穌的浪子比喻中体现得再清楚不过了,这个比喻简直就可称为上帝的父爱(路 15:11—32)。人的得救并不在于那意味着解放和反抗的出走,而在于回到父亲的家中——不过,应当承认的是,父亲是

不会羞辱他的孩子的，而是恢复他做儿子的地位和权利。上帝的统治不是压抑人的自由，而是将它从堕落中拯救出来，恢复到正常的地位。

耶稣的事工和宣道的特征，还在于他把上帝统治的降临作为爱的统治与他自己的到来联系在一起。^① 作为对法利赛人关于他与罪人关系的私下议论的响应，他说了一个浪子的比喻(路 15:2)。他想说明的是：正如我对罪人的态度一样，上帝也这样做。他敢于代替上帝行事。如果他赶走了鬼，这就是上帝统治的降临(太 12:28;路 11:20)。同样，也正是他首先告诉我们，上帝就是我们的父。这一点在《马太福音》十一章 27 节的欢呼中说得明白：“一切所有的，都是父交付我的；除了父，没有人知道子；除了子和子所愿意指示的，没有人知道父。”根据这一说法，“父”或“我父”是一个启示性的词语，一种启示基督论在其中得以表达。只有耶稣本人才向我们宣示上帝就是父，教导我们并给予我们力量去祷告：“我们的父”(太 6:9)。

142

关于父亲的真理并不像斯多亚哲学那样是由自然所给予的普遍真理，它只是历史性的启示真理，与儿子相联系。只有通过儿子，人们才知道上帝是人类的父；他叫日光照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人(太 5:45)；他关顾一切，包括天上的飞鸟、野地里的草(太 6:26、30)，还有飞行中的麻雀(太 10:29)。因此，我们发现耶稣他把“父”用来指上帝，与《旧约》有相同的基本结构：某个历史性启示真理，同时揭示了所有实在的普遍意义和根据。《新约》之新主要在于它集中在父的终末启示者身上；通过他，《旧约》的启示才得以无与伦比地实现。

在这种基督论重点之外，还有一种更深刻的特征：耶稣使用“父”一词所带有的无可比拟的亲昵口气。这一点尤其明显表现

① 参见下文，见本书第 254 页及以下。

在耶稣称呼上帝为“阿爸”(Abba)。毫无疑问,这个词的使用,使我们知道这是耶稣本人的话。不然就无法解释我们何以在原来的希腊语《新约》中遇到这个亚兰语词汇(加 4:6;罗 8:15)。很明显,“阿爸”这个词被后来的教会认为尤为重要、神圣,是耶稣与上帝关系的特征。“阿爸”原是孩子用词,与小儿语词“爸爸”、“爹爹”同义。但它也用其他与之有亲昵关系的敬重之人。于是,当用“阿爸”称上帝时,其所表现的则是非常个人的感情亲昵关系,这是令任何犹太人都震惊的。另一方面,我们不可以此词按一般平庸之意义来理解上帝或贬低上帝的神圣地位。在耶稣用语中,“阿爸”在这里宣告上帝统治的降临。父上帝也就是我主上帝,他的名为圣,他的国降临,他的旨意行在地上(太 6:9—10)。上帝是我们的父,也是全能的父、天地的创造者和终末的审判者,审判一切邪恶和罪孽(太 7:21;18:23—35)。

归根结底,耶稣关于父的信息是他以最为个人的形式对他所有信息的总结:人类盼望的答案,人类的盼望只能在无条件和最终地接受爱的时候才得以实现;一切实在之根据的答案,这个根据不是由人的意志决定的,人只能在信仰中参与其中——这不是因为上帝遥远,恰恰是因为上帝在爱中离我们很近,而爱只能是恩赐。

《新约》的内容是耶稣关于父的信息的响应。对保罗来说,上帝(θεός)和父(πατήρ)不可分割地融为一体。在保罗书信的开头称呼和结尾祈祷中,保罗总是说:“我们的父上帝”,或者“我们主耶稣基督的父上帝”(帖前 1:1;加 1:3;林前 1:3;林后 1:2;罗 1:7;腓 1:2 等)。保罗关于父的陈述很明显地以礼仪和祷告作为其“生活处境”。这些受礼拜仪式影响的称呼用语和祝福用语,为后来教义学的认信模式铺平了道路。保罗几乎用“父”作为上帝的正式名字了;而且每段提及时总免不了加上一句“我们主耶稣基督的父”。在保罗的眼中,耶稣是唯一使我们成为儿女

的圣子(罗 8:15;加 4:6)。圣父是耶稣基督救赎工作的来源、出发点和目的。一切祝福、恩典、仁爱、怜悯、安慰和喜乐,都来自于他,因此,一切祈祷、赞美、感谢和请求都应向他说。对于保罗,承认上帝为父,并不意味奴役;相反,这意味着从奴役和恐惧中解脱出来,作为成熟的儿女(加 4:1ff;罗 8:15ff.)。然而,成熟对保罗来说并不是按个人武断自私的意志行事,而是一种体现出爱和服务的自由(加 5:13)。那么,根据保罗的观点,父上帝的统治和荣誉之启示,意味着爱中的自由之统治的降临。

约翰以更明确的方式从神学反思的角度阐述了耶稣的语言使用。在许多章节中,他明确地提到“父”和“我父”。耶稣关于父的信息在此得到扩展,直到它成为对整个启示观念的解释。父是启示的来源和内容,子是启示者。这些观点在《约翰福音》的序言中就得到表达,因为只有耶稣才与上帝同在,是的,他自己就是上帝,憩息在父的怀里;他能够带来关于父的知识(1:18)。他是奉父之名而来的(5:43);人看见了他,就看见了父(14:7—10)。他终生工作的目的就是为了启示父的名字(17:6、26)。与犹太人的争论,即《约翰福音》中最重要的一节,归根结底,也与耶稣和父的关系有关。耶稣被指责不仅违背安息日规定,而且称上帝为他的父,因而将自己与上帝相提并论(5:18;参见 8:54)。在约翰看来,承认上帝是耶稣基督的父,是基督教的特色和特点,用他的话来说,即:上帝就是爱(约壹 4:8、16)。

我们可以结论说:当《新约》以具体确定的形式称上帝为 $\delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ 时,除少数几处有争议之外(例如罗 9:5—6),^①所指的就是圣父。也就是说,《新约》用“父亲”一词来解释本身是歧义的“上帝”一词。上帝被界定为万物之源,但他本身是无源之源。

① 这一点尤其在拉纳那里得到提出,见 K. Rahner,《新约中的上帝》(Theos in the New Testament),载《神学研究》,卷一,页 79—148。

在这点上,《新约》以它的方式承接了古代哲学的基本问题,即关于赋予万物统一性和意义的终极基础的问题,这个基础同时是人类活动的终极目的。当然,《圣经》在谈到上帝是父亲时,它的意义远远超出了这一抽象哲学概念的上帝。称他为父,就是说,他是一个位格的存在,历史上自由言说和行动,并且与人立约。作为父亲,上帝就具有具体的位格外观;他有一个名字,人们就可以借此呼唤他。上帝具有位格的自由就是上帝成为所有实在解救之源的原因,也是他自由接受所创造的一切、他是爱中的自由的原因。因为他是爱中的自由,上帝不仅是万物之源,同时也是历史的未来。他是盼望的上帝(罗 15:13)。事实上,我们可以总结《新约》宣称上帝的内容如下:上帝是自由的爱者,是爱中的自由,他就是这样在耶稣基督身上显明自己。

4. 神学史和教义史中作为父的上帝

早期基督教传统在提到作为父的上帝时沿用《圣经》,简单地称上帝为“父”,并且不加任何限定。^①查斯丁、伊里奈乌(Irenaeus)和德尔图良在其著述中都表现了相同的语言使用。他们在提到上帝时,通常就是指“父”。

145 奥利金在处理这一问题时要挑剔得多。他区分了带定冠词的“上帝”(ὁ θεός)和不带冠词的“上帝”(θεός)。带定冠词的“上帝”指“父”;他是上帝本身(αὐτοθεός),真正意义上的上帝。而不带冠词的“上帝”则指“子”,他有神性的来源。奥利金在描述“子”的特征时,说他是第二位或次位的上帝(δεύτερος θεός),这说明奥利金具有次位论(subordination-

① 参见《十二使徒遗训》(Didache),第1章,第5节(SC 248, 144ff.);Justin,《与特里风的对话》(Dialogus cum Tryphone),第74章,第1节;第76章,第3节;第83章,第2节(Corpus Apol. II, 264ff.);Clement of Alexandria,《劝勉希腊人》(Protrepticus),卷十,第94章,第3节(SC 2, 162)。

ism)的倾向。^①

“上帝”一词首先与直接用来指父,这也可从早期教会的信仰认信中体现出来。早期教会的认信通常以“上帝,全能的父”表述。^②相应地,父本身就被视为一切实在的无本原的本原(ἀρχή),是无原理的原理(*principium sine principio*)。^③最古老礼仪的祷文尤其说明了这一点。迄今为止流传下来最古老的圣餐祷文是献给父的:“我们感谢你,我们的父,你赐给我们你的仆人大卫的后裔,你差遣你的仆人耶稣,让我们知晓一切;愿荣耀永远归于你。”^④希波会议(The Council of Hippo, 393)明确规定,礼拜仪式在圣坛进行时,祷文要献给天父。^⑤这样,礼仪中的荣耀颂就采用这样的形式:“借着圣灵,通过圣子,愿荣耀归于圣父。”^⑥东方教会和罗马礼仪在祷告文和圣餐仪式末尾的大荣耀颂那里都保留了这样一段祷文:“全能的父上帝,愿一切崇敬和荣耀,借着基督,偕同基督,在基督内,并在圣神的团结中,都归于你,直到永远。”

事实上,第2世纪的护教家(查斯丁、塔提安[Tatian]、阿泰纳戈拉[Athenagoras]、安提阿的狄奥菲鲁斯[Theophilus of Antioch])已对此作了不同的强调。他们写作的对象是异教世界中的有识之士,因此不得不使用其

① Origen,《驳克尔苏斯》,卷五,第39章(SC 147, 117—121);《约翰福音注解》,卷六,第39,202章(SC 157, 158—159, 280—281)。

② 参见 DS 1—5;只有 DS 6 有所不同。

③ 参见 DS 60, 75, 441, 490, 525, 527, 569, 572, 683, 800, 1330—1331; ND 16, 308, 310, 319, 325—326。

④ 《十二使徒遗训》,第9章,第2节(SC 248, 174ff.)。

⑤ A. Schindler,《基督教古代神学和礼仪中作为父亲的上帝》(Gott als Vater in Theologie und Liturgie der christlichen Antike),载 Tellenbach 编,《西方的父亲形象》,同前,卷一,页 66。

⑥ 关于整个问题,参见 J. A. Jungmann,《基督在礼仪祷告中的地位》(*The Place of Christ in Liturgical Prayer*; Staten Island, NY, 1965)。

语言。护教家利用了“父”一词早在柏拉图时代就用来指万物之源的最高存在这一事实。^① 在新柏拉图主义(或诺斯替主义)那里,父是超越存在的终极实在,而在斯多亚派那里,上帝被描述成父纯粹是为了说明上帝与世界在本性上的统一性,以及他与人类的亲属关系。^② 查斯丁接受了这一观点,将上帝描述为“宇宙之父”和“全人类之父”。^③ 查斯丁的用法无疑是有《旧约》和《新约》作其根据,但是它没有反映基督在上帝的父性中的中介作用。上帝的父性似乎是可被理性接受的思想,不过查斯丁坚持逻各斯的圆满只在耶稣基督身上体现出来。在这个思路中,“父”这个词尤其适合作为一个焦点,以综合关于终极根据(ἀρχή; *principium*)的哲学问题与关于来源及关于救恩历史的来源和目的的《圣经》信息。^④ 《圣经》中的圣父陈述可当作哲学基本问题的回答,而哲学本身也为这一回答铺平了道路。

基督教护教家尝试用哲学外衣来表达基督教信息,这是勇敢的,也是必要的一步。它不是虚弱情感的结果,相反,是早期基督教生命活力的体现——它正带着勇往直前的宣教热情进入一个新的文化领域。当然,这些尝试最初总是不成功的。护教家的努力一开头就导致危机,因为他们没有很好地区分两个不同的问题:即世界与作为其本原的上帝的关系,以及作为圣子的耶稣与圣父的关系,或者用另一个术语来说,上帝父性的永恒性和时间性。这两个问题甚至经常被混为一谈。阿里乌(Arius)尤其如此。他将圣子理解为一种创造中介者(造物神[demiurge])和最高的受造者。这使得尼西亚大公会议(325年)和君士坦丁堡大公会议(381年)不得不就此作出解释,他们将圣子定义为与圣父在本质上相同(本质相同[ὁμοούσιος])。^⑤ 因此,上帝永远是与其自身本质相同的圣子的父。^⑥

① Plato,《蒂迈欧篇》,28 c.

② Schindler,《基督教古代神学和礼仪中作为父亲的上帝》,同前,页57。

③ Justin,《与特里风的对话》,第56章,第15节;第60章,第3节;第61章,第3节;第63章,第3节(*Corpus Apol.* II, 186—187, 210—211, 212—213, 222—223)。

④ Pannenberg,《接纳哲学上的上帝概念作为早期基督教神学的一个教义问题》,同前,页119—183。

⑤ 参见下文,见本书第273页及以下,页380—381。

⑥ DS 125—126, 150; ND 7—8, 12。

那么,就上帝本身而言,父是希腊语的“本”(ἀρχή)和“源”(πηγή),^①或者是拉丁语的“原理”(principium)。^②而就上帝的外在行动而言,创造和救恩历史都是整个三位一体的工作。^③希腊教父^④尤其是对这教义储藏了丰富的素材,奥利金也已为这一学说提供了证明基础,^⑤即圣父是神性的本原和源泉。^⑥大马士革的约翰对此在《论正统信仰》一书中又一次作了概括,这本书后来成为了东方教会的教本。^⑦西方神学的奠基者奥古斯丁也写道:“圣父是整个神性之所在,或者更恰当地说,是整个上帝之所在”(totius divinitatis vel si melius dicitur deitatis principium pater est)。^⑧托勒多大公会议(Council of Toledo, 675, 693)采纳了这一用语,将圣父描述成“因而是整个神性的源泉和本源”(fons ergo ipse et origo est totius divinitatis)。^⑨甚至在托马斯·阿奎那那里,也出现了类似的用法。^⑩波纳文图拉在所有这些神学家中最强调圣父作为造物主(auctor)和神性的完满体现者(fontalis plenitudo),以及圣父的本质是不可能受生的(imascibilitas)。^⑪

神学史和教义史中的辩解,当然也有消极的作用。过分强调基督真实的神性的结果是人们愈来愈倾向于把“上帝”用来指圣父、圣子、圣灵三

① 参见 Damascene,《论正统信仰》,卷一,第8章,同前,页18—31。

② 参见 Augustine,《论三位一体》(De Trinitate),卷四,第20章(CCL 50, 195—202); Aquinas,《神学大全》,第一部,第33题,第1条。

③ DS 800, 1331; ND 19, 326。

④ Gregory of Nazianzus,《演讲集》(Oratio),卷二,第38章(SC 247, 138—141)。

⑤ 参见 Y. Congar,《我信圣灵》(I Believe in the Holy Spirit; London and York, 1983),卷三,页133—137。

⑥ Origen,《约翰福音注解》,卷二,第20章(SC 120, 220)。

⑦ Damascene,《论正统信仰》(De fide orthodoxa),卷一,第8、12章,同前,页18—31,35—36。

⑧ Augustine,《论三位一体》,卷四,第20章(CCL 50, 195—202)。

⑨ DS 525, 568; ND 308。

⑩ Aquinas,《四部语录注释》,卷一,第28个区分,第1题,第1条;卷三,第25个区分,第1题,第2条;《神学大全》,第一部,第33题,第1条;第39题,第5条,回应第6异议。

⑪ Bonaventure,《四部语录注释》,卷一,第27个区分,第一部分,第二题,回应第3异议;第28个区分,第1—3题;第29个区分,怀疑1:《箴言集》,第一部,第3章。

者共有的神圣本质,而不再单指圣父了。这一变化甚至体现在教会礼仪的祷文中。在巴西流的礼仪祷文中“通过圣子,愿荣耀归于圣父”变成了“愿荣耀归于圣父、圣子、圣灵”,^①此后又变为“愿荣耀归于圣父、归于圣子、归于圣灵”。在拉丁语西方世界奉为典范的奥古斯丁三一论中,尤其是在他所作的祷文中,这一影响尤为明显。当然,在他所作的《忏悔录》中,他也清楚地称上帝为父,但通常他采用《旧约》诗篇的语言使用,称他为“上帝”或“主”。但他一旦用自己的语言,就会使用大量抽象而富有哲学意味的表达:“噢,永恒之真理,真正之爱情,世人热爱之永恒!”^②

出现在祷文中的变化,表明了一种危机:即圣父在三位一体中的父性会变得与世界和人类的关系毫不相关,这样,三一论就成为仅能引起神学家兴趣,却与整个世界和历史毫不相关的学说。由此,我们发现神学家在“论独一上帝”(De Deo uno)的论述中,他们谈到上帝、上帝的本质与属性、以及上帝与世界的关系,对圣父却只字不提。对此他们留到“论三一上帝”(De Deo trino)的论述中才有所提及。如果我们从《圣经》,或是从视上帝为父的早期神学传统出发,像这样将上帝论一分为二,分成两个完全不同的论述——“论独一上帝”和“论三一上帝”——,是很有问题的。^③ 我这里将试图阐释作为父上帝之教义的“论独一上帝”的主要关注。

这一发展表明,即使是在教义史和神学史上,也是有得必有失的。那些为了澄清认识所下的种种定义,同时也缩小了所指的范围。当我们试图重新发现那些以我们现有的神学史洞见看来被改动了或完全失传的东西时,我们并非想否定前人的贡献。试图用现代的语言来解释基督教信仰的尝试,也并非过去岁月特有的问题,而是宣道和神学的一项持续任务。因此,哲学的上帝论和神学的上帝论的交流,并不是过时的思辨性问题,而是试图在忠实于理智地表述基督教关于圣父的信息的尝试。鉴于当代的挑战主要是关乎上帝的观念,尤其是关于父上帝的言说,这一任务就比以往任何时候更显得紧迫。

① Basil,《论圣灵》(De spiritu sancto),第6—7章(SC 17, 126ff.)。

② Augustine,《忏悔录》,卷七,第10章,第16节(CCL 27, 103—104)。

③ K. Rahner,《评教义论文“论三位一体”》(Remarks on the Dogmatic Treatise “De Trinitate”),载《神学研究》,同前,卷四,页77—102。

三 关于上帝本质的神学定义

1. 西方形而上学视域中上帝本质的定义

尽管关于整个实在的终极根据(ἀρχή)的哲学问题,与视上帝为父,或者说,与视上帝为创造和救赎的现实性之来源和源泉的《圣经》信息,在许多方面都不尽相同,但两者之间还是有着内在一致性的。正因为这样,早期的人才将这两种分别出自信仰和理性的进路综合起来。在对《圣经》和传统的证言所作的这种神学反思过程中,出现了关于上帝本质的神学定义,接着成为整个神学传统的基础。在《圣经》中出现的上帝之名,产生了一个关于上帝本质的神学陈述。而这种综合最终将把我们带到传统上帝论中所有问题的交汇点去。

148

首先,《旧约》对上帝之名的启示是与荆棘的火联系起来的(出3:14)。① 根据希伯来语的《圣经》文本,上帝向摩西现身时说:“我是自有永有的。”希伯来语动词 hayah 基本意思是“起作用”,在这里我们通常将它译成“是”、“在”。② 这种启示之言所要表明的,并不是上帝的纯粹存在或作为绝对存在的上帝。它只能看作一种应许、一种上帝的保证:上帝在此,就是说,他以一种起作用的方式与他的子民同在。这一陈述的后一部分又补充说明上帝是自有永有的上帝,或者说,他的存在是不可以计算或者加以界定的。上帝临在来保护和拯救他的子民,是他

① 关于这种诠释,除有关评论外,参见: M. Buber,《摩西》(Moses; Oxford, 1946),页39—55; T. C. Vriezen,《我是自有永有的》('Ehje 'ašer 'ehje, 载 W. Baumgartner 等,《贝托莱纪念文集》(Festschrift für A. Bertholet; Tübingen, 1950),页498—512; Deissler,《旧约的基本信息》,同前,页48及以下。

② T. Boman,《希伯来思想与希腊思想比较》(Hebrew Thought Compared with Greek; London and Philadelphia, 1960),页38及以下。

的自由之奥秘。他的“在此”是毫无疑问的，只是那不是我们人力所为的；上帝总是无条件地履行他的应许，但实现应许的方式却又在时时更新。上帝在历史上的自我定义在《旧约》的其他章节也有所记载：上帝是首先的，也是末后的（赛 41:4; 41:6; 48:12; 启 1:17）。他是阿拉法，他是俄梅戛（启 1:4）。不过，《七十士译本》（*Septuagint*）已将上帝“在此”的应许翻译成关于存在的陈述：“我是那存在者”（*Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν*），拉丁语《武加大译本》（*Vulgate*）步其后尘，将其翻译成“我是我之所是”（*Ego sum qui sum*）。这些翻译将历史上的应许陈述变成一个存在的陈述以及一个的定义。不过，这一变化早在《旧约》中就已经出现了，如在《所罗门智训》十三章 1 节之中，上帝被定义为“存在者”（*τὸν ὄντα*）。

在《圣经》及其译本中，上帝的名字最后变成一个本质定义，这一点成了后来传统的基础。我们发现犹太宗教哲学家亚历山大的斐洛（Philo of Alexandria）就在《出埃及记》三章 14 节的基础上宣称上帝的名字就是“存在者”（*ὁ ὢν*）或“存在物”（*τὸ ὄν*）。^① 斐洛开了这个先例，以后的教父就不断地引用他的观点。^② 奥古斯丁根据这一点认为斐洛和摩西说的是同一上帝。^③ 曾经在尼西亚大公会议上领导那场反阿里乌斯斗争的阿

① Philo,《论上帝的不变》（*Quod Deus sit immutabilis*），第 14 章（《斐洛全集》[*Philonis Alex. Opera*；ed. P. Wendland；Berlin, 1897]，卷二，页 72）；《论摩西的一生》（*De vita Mosis*），第 14 章（《斐洛全集》，卷四，页 136—137）；《论亚伯拉罕》（*De Abraham*），第 24 章（《斐洛全集》，卷四，页 28）。

② Athanasius,《论教会会议》（*De synodis*），第 35 章（PG 26, 753—756）；Gregory of Nazianzus,《演讲集》，卷二，第 45 章，第 3 节（SC 247, 148）；Gregory of Nyssa,《驳优诺米》（*Contra Eunomium*），卷一，第 8 章（PG 45, 255ff.）；Hilary,《论三位一体》（*De Trinitate*），卷一，第 5 章（CCL 62, 4—5）。

③ Augustine,《上帝之城》，卷八，第 11 章（CCL 47, 227—228）；《论三位一体》，卷五，第 10 章（CCL 50, 217—218）。

他那修(Athanasius),据此进一步解释圣子是来自于圣父之本质。^①中世纪的经院哲学家接受了这种综合,作为自己哲学体系的基础。^②很明显,这种综合不但改变了《圣经》的本义,也改变了哲学的解释。我们不应认为奥利金、奥古斯丁和阿奎那这些思想家接受这种传统的思维方式是不明智的,相反,他们都在试图用一种批判性和创造性的方法来应用这一公式。这可以从所有伟大的神学家身上体现出来,不过我这里讨论的范围仅限于阿奎那。

149

阿奎那在肯定《圣经》中上帝之名和哲学的存在概念的等同时,就曾说道,存在是最为普遍的概念。而一个概念愈广泛,它就愈适合于指称上帝,因为上帝本身就包括了所有的存在者。这里,阿奎那通过大马士革的约翰间接地引用了纳西昂的格列高利的观点,即存在的观念是无穷无尽、不确定的实体的海洋(*pelagus substantiae infinitum et indeterminatum*)。^③他将这一观点与新柏拉图主义者的想法联系起来。在新柏拉图主义那里,存在(*ipsum esse*)矗立于理念金字塔的顶端;它是太一即超存在者以后的第一本质性。阿奎那采用了新柏拉图主义关于存在的学说作为最高理念,但他本人却将其称作普遍的存在(*esse commune*),除了上帝,所有存在者都分有着这普遍的存在。^④因为上帝作为所有存在的本源,不是“有”存在,而是“是”存在。因此,与新柏拉图主义不同的是,阿奎那并不认为上帝是

① Athanasius,《论尼西亚会议法令》(*De decretis nicaenae synodi*) (PG 25, 449); 参见 Cyril of Alexandria,《关于三位一体的对话》(*De Trinitate dialogi*),卷一 (PG 75, 672 BD)。

② Aquinas,《神学大全》,第一部,第13题,第11条。

③ 同上。

④ 参见 K. Kremer,《论新柏拉图主义的存在哲学及其对阿奎那的作用》(*Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*; Leiden, 1966)。

超存在者,而是自立的存在本身(*ipsum esse subsistens*),所有存在者都分享着其存在。^① 由此,不是上帝分有普遍的存在,而是普遍的存在分有上帝;^②它是上帝的第一个也是真正的作用。^③ 这样,上帝作为自立的存在本身,是本源和根据,或者用《圣经》的话来说,是万物之父。

视上帝为自立的存在的那种学说,又使得阿奎那能够说明上帝相对于世界的超越性,因为上帝的“是存在”和万物的“有存在”之间有着无限的本质差异。当上帝被定义为“自立的存在本身”时,他并没有被限制在一个包括上帝和世界的存在关联之中;相反,阿奎那明确强调说,上帝不在任何类之中,甚至不在存在之中。^④ 他无限地高于一切其他的实在。另一方面,阿奎那对上帝的定义与新柏拉图主义的不同,也使得他能够坚持上帝在世界中的内在性,这个观点是与创造的观点相关连的。如果上帝是包括了所有存在的那个实在,那么再来考虑他与世界和人类的完全对立关系就是不可能的了;如果上帝仅仅是与世界对立,他必然受世界的限制,因而只能是有限的存在。但如果上帝被视作存在本身,那么存在的万物都可以分有上帝的实在性;那么,上帝就是在一切事物之中。^⑤ 这样,上帝不再是遥远的、
150 不可企及的超然存在,而是临在于世界中的上帝;他是无所不在的。这样,上帝既是超越的,又是内在的。

从上帝是自立的存在本身这一定义出发,那么,由于上帝作为存在的丰盛不具有任何存在上的匮乏(潜能),而是绝对的、无条件的完美的存在,因而是纯粹的实现(*actus purus*)。这种对

① Aquinas,《神学大全》(第一部,3,4;7,7等)。

② Aquinas,《反异教大全》,卷一,第26章。

③ Aquinas,《神学大全》,第二部第一部分,第66题,第5条,响应第4异议。

④ 同上,第一部,第3题,第5条。

⑤ 同上,第一部,第8题,第1条。

上帝的本质和存在的等同,也正说明上帝的简单性和他的不变性,或者说,它意味着上帝不需要通过一系列的行为来实现他的本质,他的存在本身就是他的本质。^① 上帝的永恒性意味着,上帝不是没有始终;相反,他既是始,又是终。既然他不需要通过一系列的行为来实现自己的存在,他的永恒性也就在于他对他的存在的“同时完全且完美的具有”(tota simul et perfecta possessio)之中。^②

上帝是自立的存在本身这个定义所蕴含的不变性和永恒性,并不是说上帝在各方面都是固定的、无运动的存在。相反,从这一定义中可以看出因为他是纯粹的认识,^③所以具有最高级的生命。^④ 事实上,我们甚至可以更精确地说,以古典形而上学范畴理解的上帝不是一位死的上帝,而是一位最具生命力的上帝。

阿奎那借助“自立的存在本身”这个概念所要表达的观点,后来的神学家仿效教父们试图用自有性(aseity)的概念来表示。^⑤ 在这样做的时候,他们并不仅根据“自有性”字面上的意思来理解它,也就是说,将它理解为有否定意义的词。他们不仅想说上帝不依赖于任何他人而存在,还想说他是完完全全独立的自我存在,或者说,他不需要成为或依赖于任何实在,他本身就是绝对的、无条件的实在。这样,自有性也可以肯定的方式来理解;它说明上帝是自我启示的实在,他的本质决定了他的存在。不过,“自有性”一词直接表达的是否定的方面,而“自立的存在本身”这个概念所表达的则是肯定的根据。因此,我们必须用“上帝是自立的存在本身”作为对上帝的恰当形而上学定义。

① 同上,第一部,第9题,第1—2条。

② 同上,第一部,第10题,第1条。

③ 同上,第一部,第14题,第5;第19题,第1条。

④ 同上,第一部,第18题,第3条。

⑤ 参见 F. Lakner,〈自有性〉(Aseität),《神学和教会词典》,卷一,页921。

阿奎那的经典综合是令人印象深刻的天才之作。但是它站得住脚吗？人们愈是深入这个问题，就愈发觉得是行走在一条孤独的山脊上，而两旁都是万丈深渊。这一综合在我们的世纪受到猛烈的抨击，辩证神学尤其反对它。布伦纳认为将“雅威”之名翻译成存在的概念简直是“灾难性的误解”和“悲剧性的误解”。^① 不过，这里也要指出的是，布伦纳本人完全误解了阿奎那的观点。阿奎那在用“自立的存在本身”这一概念时，并不是像布伦纳指责的那样，将上帝限定在一个既包括上帝和世界的存在关联中；相反，他是在试图维护上帝的超越性。尽管这样，布伦纳的批判也不是没有道理的，《圣经》中上帝之名和关于上帝本质的传统定义之间的差异是显而易见的。《圣经》所说的不是上帝的存在，而是上帝的“此在”，意思是“与我们共在”(being-with-us)和“为我们存在”(being-for-us)。而关于上帝本质的经典定义，却不能——至少第一眼看上去是这样——说明这位活的历史之上帝和他的位格本质。上帝看来成了一种抽象的、中立的甚至从面无脸容的概念偶像。我们可以用任何特征形容他，唯独不能用位格的特征。存在哲学似乎不能完全公正对待《圣经》的证言。

对形而上学的本体神论(onto-theological)构成和对神学的有神本体论(theo-onto-logical)构成最为深入的批判来自海德格尔。他总结道：“人既不能向这个上帝祈祷，也不能向这个上帝献祭。人在自因的上帝面前，不能敬畏地跪下，更不能演奏音乐或翩翩起舞。”事实上，海德格尔甚至认为，必须放弃哲学的上帝、自因的上帝的无神论，或许与神圣的上帝更为接近。“无神论对上帝比本体神学所愿意承认的更为开放。”^② 不过，这种批判并没有完全正确地评价阿奎那的思想成果。将上帝定义为自有的存在本身，其目的正是为了使之与普遍的存在相区别。阿奎那是否像海德格尔在这段话中所指责的那样遗忘存在，至少是值得推敲的问题。^③

尤为值得一提的是，库恩(J. E. Kuhn)指出经院哲学在很大程度上

① E. Brunner,《教义学(一):基督教的上帝论》(*Dogmatics 1, The Christian Doctrine of God*; London and Philadelphia, 1950),页120。

② Heidegger,《同一性与差异》,同前,页72。

③ 参见 G. Siewerth,《形而上学的命运:从托马斯到海德格尔》(*Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*; Einsiedeln, 1959)。

包含了上帝之位格的观念,这在《圣经》是十分重要的。库恩试图将各种关于上帝本质的形而上学定义综合起来。^①他的出发点是无限性,这也正是司各脱主义关于上帝的本质定义。无限性将上帝与其他一切有限的受造物区分开来。但这一否定陈述最终会导致泛神论,除非我们赞同托马斯主义者的观点,肯定地将上帝界定为绝对精神(理智性),意向上的无限(譬如人的精神)或是现实上的无限都属于其本质。不过,精神性反过来又包含着反思性,因而还包含着有意识的在己存在(being-in-itself)和为己存在(being-for-itself);在绝对精神中,这意味着自有性。当上帝的自有性和他的精神性相结合,他的自由便确立了。这样,上帝可以定义为绝对的自由或绝对之位格。因此,库恩在综合各种神学观点的同时,也说明了古典形而上学的上帝定义在何种程度上完全是符合《圣经》经文的;它并不将圣父之位格脸容遮盖起来,相反,它尝试给《圣经》信息一种智性形式,并在人类的思想法庭前为之辩护。

库恩的解释还带来了深一层的内容:它揭示了经典形而上学的上帝定义和在近代自由哲学的语境中形成的定义之间的联系。它表明两者之间没有相互排斥的对立,相反却有着内在的相互关联。

152

对这一问题探讨得最深入的是维尔茨堡(Würzburg)的教义神学家舍尔(H. Schell),他将上帝界定为自因(*causa sui*)。^②为此,他返回到新柏拉图主义那里,也回到在许多教父那里间中出现的信仰公式中;同时,他还与关于自我设定的自由的近代哲学建立联系。根据舍尔的观点,任何自然、任何内在不活跃的实体性存在,都不可能具有绝对的自由,而绝对自由也正是在这一点上与有限自由区别开来。根据舍尔的观点,上帝“并非首先是一个事实或存在,然后才有所为;他而是原初之为,因而也是原初之事实”;他是“无限活力的永恒之源……自我意识的真理和神圣之自我实现”。稍后,舍尔又更为含蓄地提到上帝的自我实现及自我行为,却没有提到上帝的自因和自我设定。像这样将上帝定义为自因遭到许多神学家的拒绝,因为一个能起原因作用产生自身的存在,必须在存在之先起

① Kuhn,《天主教教义学》,同前,卷一第二部,页758及以下。

② H. Schell,《天主教教义学》(*Katholische Dogmatik*; Münster, 1888),卷一,页238及以下。

作用;那么它应该存在于它存在之前,这就违反了矛盾律。而且,大多数神学家们还担心,自我实现的观念会带来生成转化,并因而将潜能带入上帝之中。这些异议假若以古典形而上学为基础,那是无可辩驳的。但是他们没有抓住舍尔关心的问题,尽管他的某些观点不正确,而这个问题本身具有合理性。他的目的就是在近代思想的基础上消除一种物化和实体化的存在理解,并且将上帝构想成行动中的存在,以及自由和生命。这样,舍尔不仅一方面愈来愈接近代思想界的进路,另一方面也与《圣经》中的上帝理解愈来愈一致了,这是他的新经院哲学派反对者所望尘莫及的。这些反对者在 1898 年将他的著作归入“禁书目录”(Roman Index)。这样,他们阻止了舍尔将信仰 and 知识综合起来,从而结出与近代思想的新处境相应的思想果实;这确实是对基督教信仰的损害。那么,19 世纪和 20 世纪的神学家们,在捍卫一种富有批判性和创造性的综合时,难道反而要显得比最初几个世纪的教父更为怯懦吗?

2. 近代自由哲学视域中上帝本质的定义

经典形而上学的思想从存在走向自由,并把自由理解为存在的最高形式,也就是说,视自由为自立和独立的存在,而近代哲学则从主体出发,尤其从自由出发,以思考在自由的视域中存在。与此相关,康德提到一种哥白尼式的革命,^①费希特则更为直截了当地将之理解为对自由的选择。^②使世界自我显现的,是自由的行动,而并非可察觉的事实。因此,存在是行为、结果、发生或事件。思维的起点和视域,现在不再是自立的实体,而是走出自我和实现自我的“绽出之生存”(Ek-sistenz)或自由了。很清楚,在这样的新进路和思维方式下,上帝也必须重新认识。

最初看时,《圣经》思想和近代思想之间似乎有着内在的联系。因此,人们努力将近代思想看作是《圣经》思想的世俗化,或

① Kant,《纯粹理性批判》,同前,页 7(B XVI)。

② Fichte,《关于我们对这个神圣的世界政府的信任之基础》,同前,页 119—133。

者说,是《圣经》在世界中的实现。但是,我们不能忽视基督教上帝理解的起点所具有的危险。在自由哲学里,上帝随时有可能成为主体和自由的自我实现中的一个环节;那么,上帝就成为道德自由的中介,以及自由王国的整体,而不再是与人类相对的位格存在。^① 作为典范,这种危险体现在 1798 年由费希特的论文《关于我们对这个神圣的世界政府的信任之基础》所引发的所谓“无神论之争”中。费希特认为,既然“位格”(Person)只能与世界上其他位格相对而存在,那么位格性(Persönlichkeit)本身就包含了限定性和有限性的内容,因此它就不能用作上帝的谓词。^② 我们在 20 世纪的雅斯贝尔斯^③那里,以及在现代神学的思潮中,也找到类似的异议,一些现代神学思潮拒绝有神论,^④ 或者更乐于将上帝界定为超位格的存在而非位格的存在,从而避免使上帝对象化。^⑤ 这些问题并不是新的。我们不仅可以从近代泛神论和万有在神论(panentheism)思潮中觅见其踪迹,如歌德的世界虔诚、布鲁诺和斯宾诺莎的哲学,还可以从体现在亚洲主流宗教——尤其是佛教——的一元论实在观当中发现它,这一观点拒绝将任何肯定的或是否定的属性归于上帝。位格的概念,尤其是在用于上帝时,也许是在基督教和东方宗教之间的对话中最为困难的一点。

在自由视域中定义上帝的本质,在对经典的位格概念的反思下是有道理的。因为经典的位格概念一方面包括在不可替代

① 参见上文,见本书第 27 页。

② Fichte,《关于我们对这个神圣的世界政府的信任之基础》,同前。

③ K. Jaspers,《哲学信仰与启示》(*Philosophical Faith and Revelation*; New York, 1967),页 141 及以下。

④ 关于“上帝之死”神学,参见:J. Bishop,《“上帝之死”神学》(*Die Gott-ist-tot Theologie*; Düsseldorf, 1968);Sölle,《代表:“上帝之死”后神学的一章》,同前;《无神论地信仰上帝》,同前。

⑤ Küng,《上帝存在吗?》,页 631—635。

154 和不可剥夺的独特性之意义下理解的个体性。波伊提乌(Boethius)对位格的定义决定着整个传统:“具有理性本性的个别实体”(naturae rationalis individua substantia)。^①但由于这种精神本性的个体存在方式似乎暗示了有限性,因此排除了用位格的概念来解释上帝。但另一方面,理性和无限性又是位格的一部分。根据追随着亚里士多德的阿奎那,即使是有限的精神也“在某种程度上是一切”(quodammodo omnia);这是不加限制地指向实在整体。因此,绽出之生存、出离自己的存在以及超越自己的存在,都属于精神本性。圣维克多的理查德(Richard of St. Victor)在给位格概念下定义时这个方面作了尤其充分的说明:“具有理智本性的不可交流的存在”(naturae intellectualis incommunicabilis existentia)。^②每一个位格尽管有其特殊性,但同时都要统一到实在整体中去。因此,即使是在有限的世界里,位格也是以具体的、不可替代的个体性和对实在整体无限开放之间的张力为其特征的。换言之:实在整体总是以独特的方式在位格中体现出来。位格是“此一在”(Da-sein),即存在之“此”。^③有限的位格以有意向的方式是存在的自立体,因而在这个意义上是有意向的、自立的存在(esse subsistens intentionale)。在位格中,由于存在整体都是以有意向的方式在此,因此位格就不可能从属于或者献身于任何被认为是更高的目的、价值、相互关联或整体;其位格存在成了其绝对尊严的基础,因此它从来就不是达到目的手段,它本身就是目的。

① A. W. S. Boethius,《论位格与二性》(Liber de persona et duabus naturis),第三章(PL 64, 1343)。

② Richard of St Victor,《论三位一体》(De Trinitate; ed. Ribailier),卷四,第22章,第24节,页187、189。

③ 参见 M. Müller & W. Vossenkuhl,《位格》(Person),《哲学基本概念手册》,卷二,页1059—1070。

从经典的位格概念出发,现在我们可以继续进行反思,重塑近代的人学转向。这并不须引向以上所述的上帝理解之难题。这是因为,由于位格是动态地存在于存在整体中,它就不能从任何有限的事物、从物质的价值或精神的价值中得到满足,也不能从有限的位格中得到满足。这也说明了人在途中的存在和超越自己的存在,说明了人类为什么总是无法安宁。人的位格只有在遇到一个不仅在其意向性声称中而且在其现实存在中都是无限的位格时,只有在遇到一个绝对的位格时,才能获得最终的实现。位格作为总是独特的存在之“此”,这种较为适当的位格概念就必然导致绝对的、神圣的位格概念。^① 如果我们将位格理解为存在的总是独特的实现,那么,用位格的范畴来描述上帝并不意味上帝的对象化。相反,位格的概念可以从一个新的角度表达上帝自立的存在是独一无二的,或者说,上帝是自立的存在本身。

用位格来定义上帝,既包括了也超越了关于上帝本质的传统定义。它不再在实体的视域中思考上帝,因而不把他界定为绝对的实体,而是在自由的视域中思考上帝,并将上帝界定为完美的自由。这样用位格来定义上帝,有其优点。它跟传统上抽象的形而上学定义比较起来,显得更具体、更富有活力。同时,它更接近《圣经》中上帝作为父的形象。我们之所以这样认为,尤其是因为位格性必然说明关系性,位格仅仅存在于与其他位格相互联系和自我实现之中。更具体地说,人的位格如果不为其他位格所接受或肯定,就不能活下去;如果得不到爱,又不能给予爱,也活不下去。人的位格唯有倾注自己全部的爱,才能实

155

^① Krings,〈自由:尝试思考上帝〉,同前,页 225—237;〈自由〉(Freiheit),《哲学基本概念手册》,卷一,页 493—510;Krings & Simon,〈上帝〉,《哲学基本概念手册》,卷二,页 614—641。

现其意向的无限性。从位格的视域来看,存在的意义就是爱。这一主题对于正确地理解上帝的位格性具有基础性意义。上帝的位格性就说明上帝是自立的存在,是爱中的自由。而这一定义最终将引导我们回到《圣经》中的陈述:“上帝就是爱”(约壹4:8、16)。

很明显,我们仅能以类比的方式将位格的范畴应用于上帝。但这并不是说,上帝不是像我们一般的位格,而是我们无法比拟的更高层次的位格。这个陈述旨在与上帝是超位格的主体区分开来。后一个主题根本上什么也没有说,因为“位格”是我们可以任意使用的最高范畴了。我们可以通过类比来使用这个范畴,但是如果试图超越它,进入一个更高的、超位格的范畴,我们的语言会变得毫无意义、不负责任。上帝的本质将变得完全模糊、毫不确定,变得一般化。这会导致《圣经》中有着具体名字的上帝遭受误解。位格的范畴有三方面的正面价值:

一、位格的范畴坚持认为上帝不是客体,不是对象,不是事物,人们对此可以加以肯定和确定;相反,他是主体,在完全的自由中言说和行动。这样,位格的范畴在上帝启示其名字时保护着他的不可操控性和隐匿性。因为根据经院哲学的传统,“位格是不可言喻的”(*persona est ineffabilis*),位格的范畴从而也阻止了人们将上帝纳入某个一般的概念或某个体系之中。因此,将上帝定义为位格,同时也悖论地规定了人们最终不可界定和定义上帝。作为位格,上帝具有绝对的、不可替代的独特性。

二、位格的范畴坚持认为上帝不是属性,不论是属于世界的属性,还是属于人类的属性;位格的范畴强调上帝是至高无上的主体;他并不是对世界、人类或任何观念、运动、利益的解释和意识形态化。因此,上帝并不在意识形态上代表任何世俗的利益;人们不应误解误用他的名,我们只能视之为神圣。上帝应与偶像区分开来,偶像不过是世俗价值(权力、金钱、性、名誉、成功

等等)的绝对化。用现代的话说:在《圣经》中得以确定的上帝信仰,其功能之一就是意识形态批判。通过对奴役人的一切偶像化和绝对化进行先知批判,这种信仰服务于人的自由,并且维护人位格的超越性。^① 承认上帝的统治意味着人的自由。不过,既然上帝处于人的位格无法比拟的更高层次,他就是目的本身,而不是实现目的的手段,那么对上帝信仰在世界中的适切性的说明,也必须受到某些不容违背的条件限制。无论其目的是保守的、肯定的,还是进步的、批判的,位格的概念也阻止了人们将上帝降格为某种功能。首要的不是上帝对我们的意义,而是对上帝神性的承认和对他的崇拜和赞美。“我们赞美你的荣耀。”位格的概念也道出了上帝的荣耀和神圣。

三、位格的范畴不仅坚持认为上帝作为某种独一无二的主体而存在,也说明了上帝是决定一切的实在。它认为,上帝不仅是彼岸的存在,也不仅是与他人对立的位格存在,他还存在于万物之中,人们可从万物中找到他,尤其可以在所有人当中遇见他。不过,这还说得不够!人们在将决定一切的上帝界定为位格的存在时,也就将存在整体界定为位格的了。这就发生了一场存在理解的革命。最高的、终极的不是实体,而是关系。对亚里士多德来说,关系属于偶性,偶性则附加于实体之上;他甚至认为这在一切存在者中是最弱的。但是当上帝启示自己为立约与对话的上帝时,他的名字意味着为我们存在和与我们共在。这样,关系比实体更为首要。这样,上帝可以自由地转向我们、转向世界,这就成为一切世界内实体性的基础。因此,存在的意义不是在于自立的实体,而是在于自我传达的爱。这样,《圣经》中的上帝思想既有批判的意味,也有肯定的意味。它说明人的位格作为位格得到完全的接纳和爱。爱无论出现在什么地方,

^① Vatican II,《论教会在现代世界牧职宪章》,76。

157 一切实在的终极意义也就如期而至了,上帝的统治也随之建立起来,即使这种统治有时是不连续的、临时性的。相信全能的父上帝,也就是相信爱是全能的,它终得战胜仇恨、暴力和利己主义;这还意味着有责任由此而生活。

这里出现了一个问题。这个问题对我们以后更进一步讨论上帝问题具有决定性的意义。“上帝就是爱”这句话意味着什么?在讨论了这么多之后,我们当然不能将这个句子颠倒过来,说成“爱就是上帝”。如果谁接受这一个调换了顺序的句子,那就是说他没有理解上帝作为主体的意思,又将上帝限定在某些普遍的概念中去了。但是决定一切的关键问题是:上帝的爱是为谁的?上帝的爱仅仅是他洒向世界的自我启示吗?那么,像黑格尔说的那样,没有了世界,上帝依然会存在吗?如果是的,他还是上帝吗?或者我们是不是应当说上帝是存在于自身的爱?他只是在自身之内进行的交流和自我倒空?上帝是否不仅是世界和人类之父,而首先是与他本质相同的永恒圣子之父?这样就像《圣经》中上帝作为父亲的形象一样,将上帝界定为爱的完美自由,又将我们带回到《圣经》讨论上帝的基督论基础上。

第二章 耶稣基督：上帝的儿子

158

一 拯救的问题：上帝问题的出发点

教会的信仰认信，并非与一般意义上的上帝有关；它是关于耶稣基督的上帝，关于我们主耶稣基督的父。因此，在认信上帝为全能的父之后，信经继续写道：“……耶稣基督，上帝的儿子。”因此，上帝问题与基督问题密不可分。但是，信经也并没有抽象地谈论上帝的儿子耶稣基督，而是把基督教信仰对我们的意义附加在核心内容之上：“他为要拯救我们世人，从天降临。”因此，基督问题，因而还有上帝问题，都再次处于拯救问题的视域中。基督徒关心的不是上帝自身，而是为我们的上帝，耶稣基督的上帝，人类的上帝（来 11:16）。任何关于上帝的宣讲和教义，如果仅仅言说上帝自身，而不提及上帝对我和我们意味着什么，那将是不适切的，且有意识形态之嫌。因此，基督徒所关心的总是实实在在的上帝，他是人类的拯救，是活

人的荣耀。^① 为了说明这一主题,基督教的信仰认信颠倒了近代宗教批判的基本教条:上帝并没有死,他是人类的永活上帝,人们承认他是人类盼望和实现之所在。

159 要把拯救的问题作为上帝问题和基督问题的出发点,我们自然会受到最为严厉的异议,尤其在现今的时候。问题很明显:如果上帝存在,如果他确实是人类的上帝,那么恶从何来呢?那些各种形式的不公正的苦难又从何来呢?剥削与压迫、罪咎、恐惧、疾病与死亡、迫害与反抗又为何故?还有一个最起码的问题是:儿童毫无自我保护能力,天真无邪,却也要遭受苦难的磨难,这又是为什么呢?这些不配得、不公正的苦难经验,一个反对上帝信仰的生存论证,相当强烈,甚至比所有科学理论和知识论的论证、所有宗教批判和意识形态批判的论证以及所有哲学的论证更为强烈。事实上,这些经验是无神论的基石。^② 没有谁能比伊壁鸠鲁更能清楚有力地阐述这一观点:要么上帝想要但却不能根绝邪恶——因而就无能为力,不再成为上帝;要么他有能力但却不想根绝邪恶——因而他自己就是恶的,在骨子里,就是魔鬼;要么他既不想,也没有能力根除邪恶——那么就得出以上两种结论:或者他有心,也有能力根除邪恶——但是,恶又是从何而来呢?^③ 加缪(A. Camus)如是说:

或者我们不是自由的,全能的上帝应对恶负责;或者我们是自由的,应对恶负责,但上帝不是全能的。

① Irenaeus,《反异端论》,卷三,第20章,第2节(SC 211, 388—393)。

② G. Büchner,《丹顿之死》(*Dantons Tod*),第3幕,引自J. Moltmann,《三一与上帝国》(*The Trinity and the Kingdom of God*; London and New York, 1981),页48。关于整个问题,参见W. Kasper,《恶作为神学的问题》(*Das Böse als theologisches Problem*),载《现代社会中的基督教信仰》,卷九(1981),页176—180。

③ 引自Lactantius,《论上帝的义怒》(*De ira Dei*),第13章(PL 7, 121)。

所有经院哲学的奥博都不能为这一增加什么或减少什么。^① 在目睹了 20 世纪一幕幕惨剧之后，后奥斯威辛 (post-Auschwitz) 神学认为现已不再可能负责任地说上帝同时是全能的和善的。^②

对基督教关于世界之拯救的信息所提出的异议，其实早在基督教形成之初就由犹太教神学提出过，用以反对基督教：面对世界显然尚未得救的事实，我们怎能断言世界已经得救了呢？当然，犹太教神学也坚持认为：上帝是人类的上帝，他在历史中言说和行动。但是，犹太教神学：

总是主张一个作为事件的救赎概念，这个救赎事件在历史的舞台上和在社群中公开发生；简言之，它决定性地发生在这个可见的世界上，没有了这种可见的呈现，就无法思想。^③

这种拯救至今仍是犹太教的一个终末盼望。

在各种各样现代乌托邦景观中，这种盼望以世俗化的形式与我们相遇，其中最有影响的是进化论的进步信念，以及马克思关于自由王国之来临的革命乌托邦理论。这两种理论都认为，人类必须把命运掌握在自己手中，成为自己幸福的创造者。归

① A. Camus,《西西弗斯的神话及其他论文》(*The Myth of Sisyphus and Other Essays*; London and New York, 1955), 页 42。

② 参见 R. L. Rubenstein,《奥斯威辛之后：激进神学和当代犹太教》(*After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*; Indianapolis, 1966)。

③ G. Scholem,《犹太教的弥赛亚观念之理解》(Toward an Understanding of the Messianic Idea in Judaism), 载《犹太教中的弥赛亚观念和关于犹太教灵性的其他论文》(*The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*; New York, 1971), 页 1。

根结底,人类自主性这一近代观念从根本上排除中介者的观念,从而排除任何一种不是人类自我拯救、自我解放的救赎观念。^①从这个观点看,盼望上帝来拯救、解放人类,似乎就是压制人类的自由,贬低其努力的价值,甚至迫使其被动消极,完全忍让,从而接受现状,予以神圣认可。^②这似乎要把人类对自己和世界中的状况负责的权利夺走,这种代赎的想法似乎是要人类拒绝认真承担起这样的责任。

岁月的流逝已清楚地证明,近代启蒙运动基本上正是从抽象的人类形象出发。它不懂人的自由总是处境性的自由,受制于生理、生物、社会、经济及心理的条件。因此,人并非绝对“拥有”自由和运用自由的能力,就算他想要这么做。个人的自由是与普世的灾难交织在一起的。任何要改变这种状况的尝试,都会受到由灾难所造成的各种情况的困扰。其结果就是无止境的恶性循环:罪咎与复仇、暴力与反暴力。正因如此,一切革命,到后来都会被背叛。而且,人是有限的,人的有限性在死亡中得到最强烈的表达。首先,死亡标志着人类抵抗灾难的一切尝试只能是局部的、不完全的,而且最终只会失败。人类最多不过能减少罪恶,要根除罪恶的种种尝试只会引起暴力和极权主义,这本身就是一种罪恶。

这样对人类固有的苦难进行深入思考,已改变了神学的处境。如果说近代神学的对话伙伴是启蒙的不信者,那么当今神学的对话伙伴就是受难中的人类,他们具体地经验到持续的灾难,因而意识到深知人类的弱点和有限性。苦难的形式多种多样:剥削与压迫、罪咎、疾病、恐惧、迫害、反抗,以及各种各样

① 参见 K. Marx,《论犹太人问题》,同前,页 11。

② 布洛赫尤其尝试在马克思主义思想中为救赎观念之积极的、乌托邦式的、改造世界的冲动觅得一席之地,当然,代价就是一种严格的无神论诠释。参见 Bloch,《希望的原则》,同前;《基督教中的无神论》,同前。

的死亡。^①所有这些苦难经验不仅是人生的边缘现象和剩余现象，也不仅是人生的黑暗面；相反，它们表明人类的命运本身。尼采非常正确地说：人类忍受苦难的能力大小，几乎可以决定其社会地位的高低。^②因此，从人类苦难经验出发的神学，决不会从界限现象出发，而是从人类存在的中心和深度出发。

上帝问题与苦难问题休戚相关的另一个原因是：我们不能在我们的处境中忍受苦难，除非我们至少能间接地预先理解某种完整而又幸福成功的人生，除非我们至少在默默祈求灵魂得到拯救和救赎。我们之所以受苦受难并举而抗之，是因为我们作为人类需要拯救。如果我们不“渴望一个全然的他者”（霍克海默），我们定会用其有而忍其无。受难的经验就是对比的经验，正是我们的不幸使我们感受到我们的伟大（帕斯卡尔）。因此，即使是那些把这世界当成一切的无神论者，也同样要在苦难的礁石那里触礁遇难。“因为即使废除上帝，也不能解释苦难，不能缓解痛苦。疼痛时哭叫的人，也有自己的尊严，无神论者无权把它夺走。”^③

161

如果在这灾难深重的世界上尚有盼望可言，如果在这不公的世界上我们敢于直面苍天，坚持做人的尊严，那么，一个新的开端必定是可能的，它并不源自我们处境的各种状况，此外，存在着一个最高权威，处于一切不公之上，并在历史的终点有最终的决定权。阿奎那以空前的胆识清楚地阐释了这一想法。他颠覆恶是反对上帝的论点这一主题，指出：“由于有恶，上帝才存在”（*quia malum est, deus est*）。^④因为只有救赎，才能使人在

① 关于这个主题，参见 Schillebeeckx,《基督》，同前，页 670 及以下。

② F. Nietzsche,《超越善恶》，同前，no. 270, 页 220;《尼采反对瓦格纳》（*Nietzsche contra Wagner*），《心理学家直言不讳》（*The Psychologist Speaks Up*），no. 2, 载《简明尼采手册》，同前，页 678—679。

③ Moltmann,《三一与上帝国》，同前，页 48。

④ Aquinas,《反异教大全》，卷三，第 71 章。

绝望中看到盼望。^① 没有上帝,就找不到绝对意义。^②

这样,上帝问题和苦难问题休戚相关。但苦难问题也能改变上帝问题。传统上,人们把从苦难的角度来阐释上帝问题的尝试称作“神义论”。^③ 这个概念点首先出现在莱布尼茨的著述中,^④但事实本身早已存在。其目的一直是要证明,尽管有恶,信仰上帝仍是合理的。由于基督教信仰的预设,两种可能的解决办法事先就排除了,因为它们对基督教的(实际上还有任何一种理性的)上帝概念从根本上予以破坏。我指的是把恶的存在归因于上帝自己(一元论),以及把恶的存在归因于一种独立于上帝、原初的邪恶原则(二元论)。柏拉图早已认识到上帝只

① T. W. Adorno,《最低限度的道德——来自被破坏了的生活的反思》(*Minima Moralia. Reflections from a Damaged Life*; New York, 1978),页 247。

② M. Horkheimer,《对全然他者的渴望》,同前,页 69。

③ 参见 A. D. Sertillanges,《恶的问题》(*Le Problème du mal*; 2 vols.; Paris, 1948—1951); F. Billicsich,《西方哲学中恶的问题》(*Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*; 3 vols.; Vienna & Cologne, 1952—1959); T. Haecker,《创造者与造物》(*Schöpfer und Schöpfung*; Munich, 1949); B. Welte,《论恶》(*Über das Böse*; Quaestiones Disputatae 6; Freiburg-Basle-Vienna, 1959); P. Ricoeur,《可堕落的人》(*Fallible Man*; Chicago, 1965);《恶的象征》(*The Symbolism of Evil*; New York, 1967); K. Lüthi,《上帝和邪恶》(*Gott und das Böse*; Zürich, 1961); Y. Congar,《命运还是罪责? 罪与恶的问题》(*Schicksal oder Schuld? Das Problem des Übels und des Bösen*),载 J. Hüttenbügel 编,《上帝—生物—宇宙》(*Gott-Mensch-Universum. Der Christ vor den Fragen der Zeit*; Graz-Vienna-Cologne, 1974),页 653—675; J. Maritain,《上帝和罪恶之允许》(*God and the Permission of Evil*; Milwaukee, 1966); W. Brugger,《自然神学》(*Theologia Naturalis*; Pullach, 1954),页 369—390; O. Marquardt,《唯心主义与神义论》(*Idealismus und Theodizee*),载《历史哲学的困难》(*Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*; Frankfurt, 1973),页 52—65; W. Kern & J. Splett,《神义论》(*Theodicy*),《尘世圣礼》,卷六,页 213—218; L. Oeing-Hanhoff & W. Kasper,《否定性与邪恶》(*Negativität und Böses*),载《现代社会中的基督教信仰》,卷九(1981),页 147—201。

④ G. W. Leibniz,《神义论》(*Theodicy; Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*; New Haven, 1952)。

会行善。^① 因此，把上帝界定为爱中绝对自由的基督教神学，更应排除限制上帝绝对自由的二元论和使爱成问题的一元论。所以，传统的论题是上帝只给行善者自由，而恶则是途径，以实现神圣护理的目的，让世界变得井然有序。结果，上帝允许恶的存在，要么作为对罪的惩罚和对人的考验与洗涤，要么充分显示宇宙的丰盛与善的美好。^② 最近又有了类似的尝试，把恶理解为进化过程中不可避免的副产品。^③ 莱布尼茨在这个方向上走得最远，意欲证明现存的世界是所有可想世界中最好的世界，并以此来证明上帝存在的合理性。但这种乐观的神义论与一种悲观的、甚至悲剧的世界观并无两样。我们必须把有限性理解为形而上学的恶，并在此意义上变成一种恶，因为把恶理解为服务于善的，归根结底就是要把恶性清除干净。这样把恶加以中介化，最终会掩盖人的自由，并从根本上使人的自由得不到认真对待。照此解释，对个人的苦难还有什么尊重可言？不管有多了不起，个人并非普遍性中的任何一种特殊情况，也不单单是更高世界秩序中的环节。泽勒(D. Sölle)甚至把这些尝试解决神义论问题的方法说成是神学上的极度残暴。^④ 不论怎样，陀思妥耶夫斯基反对以过于高昂的代价来取得这种和谐的做法：“因此，我赶紧退回我的入场券。”^⑤

162

批评归批评，传统神义论有一个洞见是正确的：不管恶有多

① Plato,《理想国》,379。

② Augustine,《预定论》(*De ordine*)，卷一，第7章；卷二，第7章(CCL 29, 97—99, 117—120)；《手册》(*Enchiridion*)，卷十二(CCL 46, 69—70)；Aquinas,《神学大全》，第一部，第22题，第2条；第一部，第42题，第2条)；《反异教大全》，卷三，第71章。

③ 尤其参见 P. Teilhard de Chardin,《人的现象》(*The Phenomenon of Man*; London and New York, 1959),页 309—311。

④ D. Sölle,《受难》(*Suffering*; Philadelphia, 1975),页 22 及以下。

⑤ F. M. Dostoevsky,《卡拉马佐夫兄弟》(*The Brothers Karamazov*; Harmondsworth & Baltimore, 1958),上册,页 297(卷五,第4章)。

可怕,它只能与善相对立而存在,只能是一个次要的实在,也只能在善的视域内才能经验到恶。不过,传统理论是远远不够的,这一正确的基本洞见还需更深入探讨。与善相比,恶的相对性不容和谐化的协调,当然也不容许相互抵销。相反,恶的相对性显示出恶的矛盾性质。由于这种内在的矛盾性,恶最终并非不存在,恶本身是空虚的。^① 鉴于此,《圣经》告诫我们:罪人已放弃了自己存在的权利;他该死。但这等于说:问题不在于上帝是否为义,而在于罪人是否为义。罪人即使是犯罪后仍然继续存在下来这一事实表明,恶是在总是更伟大的爱的包围之中;这种爱通过接受罪人和使罪人为义,揭露并克服恶的虚无性。爱认同罪人,通过善从内心克服罪,已使罪归于无有。罪恶问题与苦难问题的答案从而以盼望的模式显明出来,这完全是因为它认真看待罪人和受难者的缘故,它用总是更伟大的爱来救赎罪与苦难。这个盼望就是盼望那认同世间苦难和受难者的绝对之爱来临。对受难者而言,上帝问题就是上帝与人一同受难(compassion)的问题,上帝认同人类苦难和死亡。

上帝问题、救赎问题与基督问题的一致性,现已清楚无疑。事实的本质表明,对基督教信仰而言,能真正对上帝问题作出决定的是耶稣基督,或更确切地说是基督的十字架。上帝问题在面对恶与苦难时以具体形式出现,我们因而只能按基督论或十字架神学进行回应。基督教信仰在进行回应时,本非靠诉诸某种抽象的宇宙秩序来回答苦难的意义问题。上帝按照善安排万事万物,按《圣经》的说法,善具有一个具体的名字:耶稣基督,万有都是为他造的,万有也靠他而立(西 1:16—17)。他是对万有的具体预定(弗 1:4);上帝使一切所有的最终都在他里面同归于一(弗 1:10),因而是一切中的一切(林前 15:28)。

^① 参见 Kasper,《否定性与邪恶》,同前,页 193 及以下。

二 耶稣基督的拯救宣讲

1. 《旧约》中的弥赛亚拯救应许

《使徒行传》宣讲耶稣是弥赛亚，或按希腊人的说法，他是基督（徒 17:3; 18:5 等）。因此，它宣讲拿撒勒人耶稣是《旧约》弥赛亚期望的实现和终末的拯救者。这种弥赛亚意识在基督教世界中如此强烈，以致最初的认信“耶稣是基督”后来变成一个专有名字“耶稣基督”。由此，拿撒勒人耶稣的信徒很快就称为“基督徒”（徒 11:26），即弥赛亚的人。由于笃信耶稣的弥赛亚身份，对《旧约》的基督论阐释已成为《新约》的基础，也是早期教会和中世纪教会阐释《圣经》的基础。

犹太教反对把《旧约》作基督论解释，这种反对又以新的方式在近代《圣经》批判中出现。大多数批评意见是：《旧约》中的弥赛亚盼望只起次要的作用，只代表次要的思路，根本不能当成《旧约》的中心，也不能作为理解《旧约》的关键。《旧约》的中心是上帝本身会拯救其子民的承诺；它所关心的是上帝和上帝之国的来临，而并非弥赛亚的来临。总之，现代《圣经》批判又采纳了另一个假设：尽管耶稣知道自己完全处于《旧约》的视域中，然而他并不自认为是弥赛亚，也决不宣讲自己为弥赛亚。^① 假如这两个假设是对的，那么《旧约》和《新约》之间的持续性问题就不可避免，甚至耶稣和基督教之间的持续性问题亦如此，因为后者已在《新约》中得到证实。正如布伯和布尔特曼从完全不同的预设所声称，耶稣仍然属于犹太教吗？^② 还有，

① E. Zenger,〈拿撒勒人耶稣和旧约以色列的弥赛亚盼望〉(Jesus von Nazaret und die messianischen Hoffnungen des Alttestamentlichen Israels),载 W. Kasper 编,《基督论的难点》(Christologische Schwerpunkte; Düsseldorf, 1980),页 37—38。

② M. Buber,《两种信仰》(Two Types of Faith; London, 1951); R. Bultmann,《新约神学》(Theology of the New Testament; 2 vols.; New York and London, 1951—1955),卷一,页 1—2。

164 如果基督教并不诉诸《旧约》或耶稣本身,基督教的合法性何在?

现在这一点已十分清楚:显然,基督教的弥赛亚宣称必定迫出一个问题,就是耶稣来临与上帝来临之间的关系问题。只有人们提出耶稣与上帝的关系问题,从而提出上帝问题,弥赛亚的问题才可得到解答。

如果我们只孤立地看待《旧约》的章节,我们就不能回答这个问题。因为关于弥赛亚的预言并不太多。而一旦我们采用格泽(H. Gese)的观点,把出发点放在《旧约》和《新约》整体证言的相互关联上,情况就发生了变化。^①《圣经》启示的基本结构把启示中介者的形象看得很重。因为上帝与人类的直接接触正是《圣经》启示的一个部分,在这种接触中,人类按照代表的法则,由某些个体所代表。

通过大卫王国的建立,由代表的观念决定的启示历史,进入了一个新阶段。早期以色列的传统以出埃及的经验开始,就是说,从埃及王国的奴隶制下解放出来的经验开始;因此,它从一开始就具有反君王制的传统(参见士 9:8—12;撒下 8:1—22)。但在这段期间里,大卫王国给国内外带来了和平。结果,君王的职位能够被理解为雅威为要施行拯救而设立的制度,甚至是“雅威自己开创的以色列民解放历史的建制保证”。^②在巴兰(民 24)和拿单(撒下 7)的预言中,而尤其在君王诗篇中(诗 2:45; 72:89; 110),君王制度具有神学上的合法性。这一发展的产生是因为与古代近东地区君王意识形态接触的缘故,或至少与此进行类比:君王被封为上帝的儿子,并予加冕,他被许诺拥有全

① H. Gese,《弥赛亚》(Der Messias),载氏着,《圣经神学》(Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge; Munich, 1977),页 128—151。

② Zenger,《拿撒勒人耶稣和旧约以色列的弥赛亚盼望》,同前,页 43。

地作为自己的王国，并最终能打败所有敌人。只有在以色列内部已经形成解决问题的类似办法之后，来自周围世界的这种影响才能产生作用；这些影响才能取代传统观念，并且在外来影响的帮助下，才能对它们进行解释和阐述。换句话说，一定有与外来影响相对应的内在准备。格泽发现锡安传统中有这个接触点。约柜转运到锡安山，上帝在此拥有了一块土地；他从此进入了这个世界的空间中。上帝成为尘世的上帝，他纡尊降贵居住于此。因此，大卫之子因受冕于锡安山，同时是上帝的儿子。当然，《圣经》不像周围世界那样以有形物质的角度理解这种圣子身份，而是在对拣选的历史信仰之背景上加以理解，因而是在一种去神话化的意义上加以理解，把这说成嗣子论是最恰当不过了。^①

165

在加冕和立嗣为上帝的儿子之时，大卫的每位儿子自然都被赐予一件大大的圣袍。现存的这种权力关系与为他作出的高尚宣言形成鲜明的对照。因此，每当加冕时，我们不免会问：你就是将要来临的那一位吗，还是我们尚需另候他人？结果，大卫王国超越了自身；它是未来实现的应许，并几乎必然引起弥赛亚期望。它必然唤起人们对于新的大卫之子的盼望，他真是上帝之子，最终带来普遍的和平和拯救。^②

这种狭义的、本来意义上的弥赛亚盼望，只有在耶路撒冷被毁的大灾难之后才存在，只有在因被掳时期的种种折磨导致历史上君王制垮台之后才存在。在这期间，一切关于拯救的观点全面终末化。过去的伟大拯救行动——逃出埃及、西奈山之约、大卫王国的建立等——都以更加崇高的形式投射向未来。^③ 弥赛亚

① H. Gese,《童贞女所生》(Natus ex virgine),载《从西奈山到锡安山》(Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie; Munich, 1974),页 136。

② Von Rad,《旧约神学》,同前,卷一,页 320 及以下。

③ 同上,卷二,页 116—117。

观念从中产生的处境表明,弥赛亚观念并不使现存的权力关系变得合法,相反,它是对以色列经验的批判性—乌托邦式的反型,这些经验是与其历代君王相关的,也与其占领国的政治建制相关。^①

个别的弥赛亚期待有多种多样的形式。其中最重要的是《以赛亚书》中的以马内利预言。以赛亚向亚哈斯王应许,必有一童女怀孕生子(赛 7:14),这个应许本来是临到不信的大卫之家的审判承诺;后来又成为对新的弥赛亚君王的拯救承诺。“因有一婴孩为我们而生,有一子赐给我们。政权必担在他的肩头上;他名称为‘奇妙策士、全能的上帝、永在的父、和平的君’。他的政权与平安必加增无穷。他必在大卫的宝座上治理他的国,以公平公义使国坚定稳固,从今直到永远”(赛 9:6—7)。《以赛亚书》十一章 2 节加入圣灵的应许;在展望各国间和平相处的远景时,还加入宇宙性的普遍和平(赛 11:6—9),先知撒迦利亚自己就盼望一位正义、无暴力、谦恭、济贫的和平之王:

锡安的民哪,应当大大喜乐;耶路撒冷的民哪,应当欢呼。看哪,你的王来到你这里!他是公义的,并且施行拯救,谦谦和和地骑着驴,就是骑着驴的驹子……他必向列国讲和平,他的权柄必从这海管到那海,从大河管到地极(亚 9:9—10;参见耶 23:5;弥 5:1—2)。

166

这种属灵化倾向,使弥赛亚期待具有二重性:在大卫家的受膏者之外,还有一位大祭司的弥赛亚(亚 4:1—4),在昆兰(Qumran),人们一直盼望着他。在以西结看来,应许雅威本身会成为他的子民的终末牧人,与应许指定一个牧人——仆人大卫——有关(西 34:23)。只有在马加比的迫害时期,这种弥赛亚期待才以个人形象的形式出现。现在,弥赛亚被视为勇士甚至殉道者(亚 13:7)。另外,还有法利赛人的弥赛亚,是守律法者。^② 最后,在

① Zenger,《拿撒勒人耶稣和旧约以色列的弥赛亚盼望》,同前,页 50。

② H. I. Strack & P. Billerbeck,《从塔木德和米德拉西评论新约》(Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch; Munich, 1922),卷一,页 6 及以下。

天启文学中，弥赛亚的形象从《但以理书》七章开始，就与天启末日的人子形象紧密相联。他不仅带来一个新时代，而且是一个新世代(aeon)，就是说，在旧世代完全毁灭后，有一个全新开端；这个开端不仅关乎一个国家，而是普世性的、宇宙性的。按《以诺书》的隐喻描述，这个人子的形象被赋予了智能之灵(参《便西拉智训》24:10ff.)。①

《旧约》传统的所有主要分支就这样在弥赛亚期待中汇合起来：大卫主义、先知主义、智慧神学以及天启文学。所有这些运动都在耶稣基督身上得以实现，他是一位谦恭济贫、不用暴力、饱受苦难的弥赛亚，来临中的人子，他亦是逻各斯，即智慧本身。上帝在他的身上使锡安的应许得以最终实现；上帝通过他才最终进入人类历史，以便能在博爱的自由王国里建立自己的统治。耶稣基督总结并超越了《旧约》的盼望。② 那么，《新约》到底新在何处，有何特别的基督教特征？

2. 拿撒勒人耶稣的事工和宣讲

今天，释经者广泛一致同意，《新约》基督论^③把门徒对被钉

① 《以诺书》，第45—50章，见R. H. Charles编，《旧约旁经和伪经》(*The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*; Oxford, 1931)，卷二，页213—218。

② Gese,《弥赛亚》，同前，页150。

③ V. Taylor,《耶稣的名》(*The Names of Jesus*; London, 1954); W. Marxsen,《基督论的起源：基督论问题研究》(*The Beginnings of Christology: A Study in Its Problems*; Philadelphia, 1969); H. Ristow & K. Matthiae编,《历史的耶稣和宣讲的基督》(*Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*; Berlin, 1960); R. Bultmann,《原始基督教宣讲和历史的耶稣》(*The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesus*),载C. E. Braaten & R. A. Harrisville编,《历史的耶稣和宣讲的基督》(*The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*; Nashville, 1964),页15—43;《耶稣与圣言》(*Jesus and the Word*; New York, 1934); F. Hahn,《基督论中耶稣的名号》(*The Titles of Jesus in Christology*; (转下页)

十字架的基督从死里复活的坚定信念作为出发点和原始依据。根据这个观点，在复活之前，基督论式的公开信仰认信并不存

(接上页注③) *Their History in Early Christianity*; London and New York, 1969);《新约基督论的方法问题》(Methodenprobleme einer Christologie des Neuen Testament), 载《宣道与研究》(*Verkündigung und Forschung*, 2 [1970]), 页 3—41; L. Cerfaux, 《圣保罗神学中的基督》(*Christ in the Theology of St Paul*; New York, 1959); R. H. Fuller, 《新约基督论的基础》(*The Foundations of New Testament Christology*; Philadelphia and London, 1965); M. Hengel, 《上帝的儿子: 基督论的起源及犹太—希腊化宗教的历史》(*The Son of God; The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*; London and Philadelphia, 1976); W. Q. Kümmel, 《一九五〇年代以来的耶稣研究》(*Jesusforschung seit 1950*), 载《神学评论》(*Theologische Rundschau*, NF31 [1965—1966]), 页 15—46、289—315; O. Cullmann, 《新约基督论》(*The Christology of the New Testament*; Philadelphia and London, 1963); X. Léon-Dufour, 《福音书和历史的耶稣》(*The Gospels and the Jesus of History*; New York, 1967); W. Trilling, 《耶稣的历史性问题》(*Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*; Düsseldorf, 1966); 《共观福音中的基督宣道》(*Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien. Beispiele gattungsgemässer Auslegung*; Munich, 1969); H. R. Balz, 《新约基督论的方法问题》(*Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie*; Neukirchen-Vluyn, 1967); E. Schweizer, 《耶稣》(*Jesus*; Richmond, 1971); G. Bornkamm, 《拿撒勒人耶稣》(*Jesus of Nazareth*; London and New York, 1960); H. Braun, 《耶稣——来自拿撒勒的人和他的时代》(*Jesus of Nazareth. The Man and His Time*; Philadelphia, 1961); J. Gnllka, 《早期信仰见证的耶稣基督》(*Jesus Christus nach den Frühen Zeugnissen des Glaubens*; Munich, 1970); J. Jeremias, 《新约神学(一): 耶稣的宣讲》(*New Testament Theology 1. The Proclamation of Jesus*; London and New York, 1971); G. Schneider, 《耶稣问题——新约中的基督陈述》(*Die Frage nach Jesus. Christus-Aussagen des Neuen Testaments*; Essen, 1971); H. Schürmann, 《耶稣的秘密》(*Das Geheimnis Jesu. Versuche zur Jesusfrage*; Leipzig, 1972); K. Rahner & W. Thüsing, 《新基督论》(*A New Christology*; New York and London, 1980); H. Küng, 《论基督徒》(*On Being a Christian*; New York and London 1976); C. H. Dodd, 《基督教的创立者》(*The Founder of Christianity*; London and New York, 1970); W. Pannenberg, 《耶稣·上帝与人》(*Jesus, God and Man*; Philadelphia and London, 1972); Schillebeeckx, 《耶稣》, 同前; W. Kasper, 《耶稣基督》(*Jesus the Christ*; London and New York, 1976); W. Thüsing, 《新约神学和耶稣基督》(*Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus*; Düsseldorf, 1981), 卷一。

在。《圣经》中所有基督论称号，如基督（弥撒亚）、救赎主、上帝的仆人、上帝的儿子等等，都是复活后的认信陈述，但耶稣本人不曾为自己作过这些公开声称。在福音书中，有一个例外，耶稣只在口头上提到过人子的概念，但这并没有形成后来信仰认信的一部分。

耶稣事工和宣讲的中心并非耶稣本人，而是上帝统治的来临。《马可福音》一章 15 节有效地总结了耶稣宣讲包罗万象的核心内容：“日期满了，上帝的国近了。你们当悔改，信福音！”人们一直试图取消上帝国的信息在耶稣宣讲的核心地位。按哈纳克(A. von Harnack)的观点，耶稣真正关心的是父上帝和人类灵魂的无限价值。^①按康策尔曼(H. Conzelmann)的观点，耶稣的宣讲、上帝论、终末论、伦理学等等都以一种相对松散的形式相互联系在一起。^②但这足以表明，这些主题都与耶稣关于上帝国的信息有着内在的联系，而后者正是其整个宣讲的核心和框架。^③

167

《旧约》中的“上帝国”是一个相对较晚的抽象概念，它就基于一点：“耶和华作王”（参见诗 93:1; 96:10; 97:1; 99:1）。^④由此可知，在上帝统治下，《旧约》并不是主要关于一个由上帝统治的、有一定地域意义的王国，而是关于上帝在历史中的实际主权，或者上帝的神性的启示。在《旧约》中，上帝的这种主权已经同正义、和平和人生的统治相联。上帝统治或上帝国的概念因而总结了整个《旧约》的应许史与盼望史。耶稣有意把这一切归于自己：“就是瞎子看见，瘸子行走，长大麻风的洁净，聋子听见，

① A. Von Harnack,《基督教的本质》(What Is Christianity?; London and New York, 1901),页 63。

② H. Conzelmann,《耶稣基督》(Jesus Christ),《历史与当代的宗教》,卷三,页 633—634。

③ Merklein,《上帝统治作为行为原则》,同前,页 31 及以下。

④ G. von Rad,《君王》(βασιλεύς),《新约神学词典》,卷一,页 570。

死人复活,穷人有福音传给他们”(太 11:5)。然而,耶稣同样也把上帝国的信息与一个新世代的天启观念相联,还把上帝国描述为人类能够继承(太 25:34)和进入(可 9:46)的拯救领域。这种天启观念使上述两种观点的联系变得清楚无疑。这种天启观念的整合具有双重结果:一方面,它非常清楚地表明,上帝的统治完全是上帝自己的行为,这一点我们无法计划,也无法促成;这并非一个更好的世界,但却是一个崭新的世界。因此,它并非最高的善,也并非精神和自由的王国,如自由主义神学所认为的那样;也不是一个政治和社会的乌托邦,如新旧政治神学通常所希望的那样。另一方面,上帝统治的信息,如果在天启末日的视域中得到准确理解,不仅包括以色列的祈求和盼望,而且还包含人类对和平、自由、正义与人生的追求,它是只有上帝才能赐予的非派生的新起点,但正是这一新起点使旧时代得到极大程度的实现。上帝神性的启示,同时意味着人类人性的实现,世界的拯救。所以,耶稣在宣讲上帝之国时,尤其在其比喻中,能够重新发现世界是上帝的创造,并宣称上帝是一切实在的主。耶稣的神迹——其历史核心人们不可争辩——就是这个得以复和和完全的崭新世界的标记和预期。

上帝的统治完全来自上帝自己,上帝使世界得蒙拯救,这并不意味着上帝的行动取消了人类的行动;相反,上帝统治的来临要求人类的行动,而且使其成为可能,得以自由。这并不是说我们可以计划、影响和建立上帝的统治。不,这是上帝的行动。不过,由于上帝的拯救行动是为了人类,它并不忽视后者。因此,上帝统治的具体来临与悔改和信福音紧紧相联。人类的回应是上帝统治来临的构成要素。如果这个统治不能进入人心,不能进入信仰的自由,就不能进入我们的历史。这样,上帝的统治完全是上帝的行为,完全是人类的行为。但这并非一种暴力行为;这是在于人类接受其恩赐进而转赐于他人。上帝的统治存在于非暴力的爱降临世界。

现在我们已触及耶稣关于上帝国的宣讲的新要素。耶稣不像施洗约翰那样靠审判来宣讲上帝的统治,而是靠恩典、宽恕、怜悯和仁爱来宣讲上帝的统治。他宣告上帝为父,他深爱人类,宽恕罪恶,一再把罪人当作自己的孩子(路 15)。这种充满恩典和宽恕的上帝之爱是无条件的。事实上,尽管耶稣认为自己只是被差派到以色列人当中;但他所宣讲的拯救的

无条件性就是实质基础和区别点，这导致在复活后的传教宣讲中，拯救不再受到以色列人身份和犹太律法的条件限制。结果，尽管保罗并不认识耶稣其人，但他在把耶稣的天国(basileia)信息转换成唯独通过信心才能获得的关于上帝正义的宣讲时，其中的意义他最理解。约翰以不同的方式同样正确地理解耶稣宣讲的意义，他把耶稣全部教义归结为一句话：“上帝就是爱”(约壹 4:8、16)。

耶稣信息之新，不仅在于其内容，还在于他把其信息之“实质”即上帝国同他自身紧密地联系起来。我们一次又一次不断听到他说“现在”、“今天”(参见路 4:21; 10:23—24; 太 11:5); 就耶稣其人及其信息作出决定和就前来施行审判的人子作出终末决定。这两者间的联系在《马可福音》八章 38 节中最为清楚明白：“凡在这淫乱罪恶的世代，把我和我的道当作可耻的，人子在他父的荣耀里，同圣天使降临的时候，也要把那人当作可耻的。”在决定信或不信上帝时，终末的审判就已经完成。在耶稣的宣讲和耶稣的整个人身上，上帝的“实质”已经得到体现，并产生作用；上帝纡尊降贵的运动在整部《旧约》中已经可以看到，它在耶稣身上达到极点；在耶稣身上，上帝已决定性地进入了这个世界的时空之中。因此，大卫对终末王国的期待以及先知的应许，已在耶稣身上得到实现。

169

尽管耶稣并未对基督论称号有所要求，甚至他没有把自己说成是上帝的儿子，但他的确间接、含蓄地表达过这些声称，而且相当引人注目。耶稣这种间接基督论可以用多种方式表现出来。

第一种方法从耶稣的宣讲开始。乍眼看来，耶稣出现在讲道台上，像一位拉比、先知或智慧之师。但我们如果细看，就会发现，他与这三种人存在一些不同的特点。耶稣的同代人显然意识到这种不同。他们相互惊讶地问道：“这是什么事？是个新

道理啊！他用权柄……”（可 1:22、27 等）。当耶稣将《旧约》的话与自己的话“只是我告诉你们……”（太 5:22、28 等）相对照时，他不但给《旧约》律法提供了一种有约束力的解释，而且还同时超越了《旧约》。他的公式“只是我告诉你们……”总是不断出现在“吩咐古人的话”旁边，甚至高于后者，而后者就是上帝自己在之前的约中所说的话。这样，在他的公式“只是我告诉你们”中，耶稣是要讲述上帝最终的话。他在说这些话时，其方式与先知不一样。他从不像先知那样说：“耶和華如此说”，“耶和華说”。跟先知不同，耶稣不把上帝的话和他自己的话区别开来。他只是说：“我实实在在地告诉你。”他显然将自己理解为上帝的喉舌、上帝的声音，这在犹太教中是不曾有过的声称。

找出耶稣隐含的基督论的第二种方法，是从耶稣的事工和行为出发。最能证明耶稣事工的一个特征是耶稣曾同罪人和税吏同桌用餐；换句话说，他常与当时被称为不信上帝的人交往。因此，他曾被指责是罪人和税吏的朋友（太 11:19）。耶稣的这种行为，与他的社会批判和社会转化只有间接的关系。在近东地区，同桌而食意味着生活的共享；在犹太教中，它尤其意味着在上帝面前的共契。每一餐都最终预示着终末之餐，预示与上帝的终末共契。因此，耶稣与罪人和税吏共餐就是终末之餐，是末世救恩欢宴的预先庆祝。这样，当耶稣接纳罪人与他共餐时，他就是间接接纳他们进入与上帝的共契。耶稣对罪人的这一行为再次暗示了一种无与伦比的基督论主张。耶稣自己还间接表达：在他与罪人相处的行为受到指责时（路 15:2），他就讲述浪子的比喻，而这也就是关于圣父宽恕的爱的比喻（路 15:11—32）。耶稣把自己的行为与上帝对待罪人的行为等同起来，耶稣站在上帝的位置行事。在他身上并通过他，上帝的爱与怜悯在此时此刻变得实实在在。这与耶稣在《约翰福音》中所言相距并不太远：“人看见了我，就是看见了父”（约 14:9）。

还有第三种方法，可指出这位尘世耶稣所暗含的基督论：耶稣呼召人追随他。不可否认，作为历史事实，耶稣身边聚集了一批门徒，十二个门徒的拣选尤其出于他。乍看起来，耶稣这种行为很像犹太拉比，身边聚集了一大群门徒。但做拉比的门徒和做耶稣的门徒之间存在着巨大的差别。差别很清楚，谁也不可能请耶稣收自己为门徒，这是事实；耶稣绝对自由地随自己的意思“叫人来”（可 3:13）。而且，跟犹太拉比不同，师徒关系不是暂时的，不是持续到弟子可以成为人师的那一刻。夫子只有一位（太 10:24—25; 23:8）。因此，耶稣门徒和夫子之间的联系要比犹太拉比广阔得多：他们一道周游四方，共吃无处栖身之苦，同担艰难历程风险。生活上不分彼此，相互照应；有福同享，有难同当。只要决定跟随耶稣，就意味着要断绝其他一切联系，要“撇下所有的”（可 10:28）；最终，他得冒生命危险，甚至会被送上绞架（可 8:34）。这样一种彻底的、全心全意的追随不啻是对耶稣的认信，因而它暗含一种基督论。这种追随耶稣所暗含的基督论表明，在复活前后两个时期之间的认信不仅存在着一种的实质连续性，而且在复活前后门徒群体之间还存在着社会学意义上的连续性。

最后，还有第四种方法！在耶稣身上，间接基督论的最重要标记，就是耶稣称呼上帝的方式。不可否认，耶稣称上帝为“阿爸”（Abba），而且他称呼上帝的方式很独特。另一个独特的事实是他常把“我父”（可 14:36；太 11:25）与“你们的父”（路 6:36；12:30、32）或“你们在天上的父”（可 11:25；太 23:9）相区别。他在说“我们的天父”时，从不把自己与门徒混在一起。主祷文并不是反证，因为他在开始时总是这样说：“你们祈祷的时候，要说……”（路 11:2；太 6:9）。这种有区别的用法始终贯穿于《新约》的各个层面，直到《约翰福音》中的经典格式：“我的父与你们的父”（约 20:17）。我们有理由断言，这种区别用法的实质可以

追溯到耶稣本人。“我的父”这种排他的说法,表明了上帝和耶稣之间某种不能用语言描述的独一无二的关系。这种语言使用使他那特殊的圣子意识明明可见。尽管我们还不知道他是否公开地自称为“圣子”,但从他那种含蓄的讲话方式里,我们可以知道,虽然他说所有的人都是上帝的儿子(太 5:9、45),但他是以一种独特而唯一的方式作为上帝的儿子的。他是圣子,唯独他才能使我们成为上帝的子女。

圣子基督论的这种间接进路,并不只是传统教义学基督论的新论证和新辩护,也是包含在《新约》的复活后证言中的基督论。相反,我们从而实质上获得了一个新的基督论进路。这表现在两个方面。首先,不像迦克墩大公会议(Council of Chalcedon)的二性基督论那样,我们不再首先从耶稣基督人性和神性的关系问题出发;相反,我们视二性论为间接地且实质上建基于耶稣与圣父的关系。^① 作为圣子,耶稣完全源于上帝,并且完全属于上帝。耶稣指向圣父,预设了圣父首先转向他;耶稣与圣父的关系意味着圣父与他的先在关系,即上帝向耶稣的自我传达。因此,后来的圣子基督论其实就是解释和说明在耶稣作为圣子的服从与自我奉献中秘密存在的是什么。耶稣在复活前在存在者层面所活出的,在复活后已得到本体论的解释。其次,间接基督论的新进路使从一开始就将基督论与救恩论联系在一起成为可能。耶稣就是上帝自我传达和自我倾倒的爱的存在方式;他这样正是为了我们。耶稣的存在因此就无法与他的使命和他的侍奉分开;相反,他的侍奉预设了他的存在。存在和使命,本体基督论和功能基督论绝对不可排斥;它们甚至不可相互分开,它们彼此互为条件。耶稣的功能,耶稣为了上帝和别人的存在,也正是他的存在。

^① Kasper,《耶稣基督》,同前,页 233。

因此，耶稣的信息是关于上帝统治作为爱之统治的来临，而这位尘世耶稣的间接基督论就是他的信息的个人总结。他本人就是上帝统治的体现。从今以后，提上帝必提耶稣；在耶稣身上，上帝以一种终末的、最终的方式定义自己是耶稣基督的父；耶稣因而就属于上帝永恒的本质。耶稣本人是上帝意志和本质的终极解释。在他身上，上帝从此永远进入了人类历史。

最后，关于耶稣事工和宣讲，我必须提到第三种、也许是决定性的新事物：十字架。如果我们考虑一下犹太人广泛的弥赛亚期待和罗马人在执行十字架之刑时的蔑视和憎恶，我们就能清楚看见，十字架对犹太人和外邦人来说都是革命性的新事物，甚至是绊脚石（林前 1:23）。^① 现在许多释经者的确持有这种观点：耶稣本人并没有把自己的死亡理解为拯救事件。^② 与此相对，我们可以指出这样的事实：他所受的暴力之死是与他的事工和宣讲一致的。也许耶稣已预见到自己将受暴力之死的结局，因为敌人对他的憎恨和想要抓住他的企图已太明显了。在他的眼前有先知的命运，尤其是施洗约翰的命运。他深知《旧约》中第二以赛亚的上帝仆人之歌，以及晚期犹太人对义人之死的观念（《所罗门智训》2:20）及其赎罪意义（《马加比二书》7:18、37—38；《马加比四书》6:28—29；17:22）。由于他将他的整个存在理解为服从于圣父并服务于人类，我们就可以很自然地认为他充分利用了这些预先给定方法，用以解释他自身的命运。不然，我们还有什么别的办法解释原始教会群体很早就宣讲十字架是赎罪的行为？这尤其反映在最后晚餐的传统中（可 10:22—25；林前 11:23—25），也反映在《马可福音》十章

① M. Tullius Cicero,《为拉比里乌辩护》(*Oratio pro C. Rabirio perduellionis reo*),第5章。

② Bultmann,《原始基督教宣讲和历史的耶稣》,同前,页23—24。

45 节关于用赎价的篇章中。这些摘录的基本内容很可能追溯到耶稣本人。^①

耶稣的天国信息,以及关于他的死亡的救恩论理解,两者并不相互排斥。相反,耶稣的死亡同时是旧世代崩溃的具体形式。上帝的全能完全被外表的软弱所吸收,上帝在这里承担起人类的命运,包括一切后果。他遭上帝遗弃。从根本上讲,人类没有任何情形是与上帝和拯救隔开的。从这点上看,耶稣在十字架上的死亡,不仅是他富有勇气的事工的最终后果,而且是他信息的总结和总体。耶稣在十字架上的死亡,正是他所唯一关注的事情的最终说明:上帝终末统治的来临。他的死亡是上帝在这个世代的条件下实现其统治的方式,也是上帝在软弱的人身上实现其统治的方式,使贫穷中有财富、遗弃中有仁爱、空虚中有充实、死亡中有生命。

173

3. 《新约》的圣子基督论

耶稣死后不久,《新约》宣告他死在十字架上之后,从死里复活,以大能显明是上帝的儿子(罗 1:3—4),并宣告,以上帝形象出现的人(腓 2:6)就是上帝差遣到这个世界上来的圣子(加 4:4;罗 8:3)。保罗关于圣子的陈述,正是他所传福音的核心内容;他干脆把后者说成“这福音……论到他〔上帝〕的儿子”(罗 1:3)。在《约翰福音》序言中,约翰通过宣讲耶稣基督是上帝的道,太初与上帝同在,他就是上帝(约 1:1),及至时候满足,道成了肉身(约 1:14),对《新约》的信仰认信进行了总结。最后,《约翰福音》作了这样的综合认信:“我的主,我的上帝”(约 20:28)。

① R. Pesch,《耶稣最后的晚餐是怎样的——圣餐的原因》(Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der grund der Eucharistie; Freiburg-Basle-Vienna, 1978)。

问题在于，这样的发展是如何发生的。由哈纳克为代表的自由主义神学，把这种发展看成是思辨和教义学的先存基督对历史基督的压迫。“活的基督似乎已转变成一种信仰认信，而委身基督则转变成基督论。”^①因此，哈纳克呼吁复归到一种简单的耶稣福音中去。根据宗教史学派——其论题已得到布尔特曼令人印象深刻的阐述^②——采纳来自希腊宗教与哲学的主题，使福音变得希腊化，而这在《新约》中便已开始。^③根据不同情况，学者们参阅了各种相似之处：从希腊神话或哲学，或从神秘宗教的领域，到所谓“神人”(θεῖοι ἄνδρες)的观念，或特别是诺斯替主义的救赎主神话。所有这些论题全都证明是用想象产生的伪科学神话。关于神秘宗教和诺斯替主义，我们的资料来源只是从第2、3世纪起；我们没有理由把这些证据前推到第1世纪，并构想它们对早期基督教有影响；相反，我们更有理由提问，这些主题是否受到基督教的影响。

就来自《旧约》和犹太教领域的影响而言，情况大不一样。“上帝的儿子”这一称号在《旧约》的君王弥赛亚主义中具有坚实的基础。^④因此，两首君王诗篇，即《诗篇》第二篇和一一〇篇，能够成为对早期教会基督论之《圣经》根据的最重要支持。《诗篇》第二篇7节写道：“你是我的儿子，我今日生你”（参见诗110：3）。《新约》也把弥赛亚作为大卫后裔的身份和耶稣的圣子身份视为有密切的关系（罗1：3—4；路1：32—35）。耶稣指称自己为人子，必然也引起人们对天启文学关于升天和先存的陈述的注意，这些可以在《以诺书》和《以斯拉四书》的比喻性描写中找到。^⑤当然，最为重要的是智慧作为先存实体的观念，智慧在创世时早已出现（箴8：22ff.），智慧到处寻找安息之处，但只在以色列的锡安山找到住处（《便西拉智训》

174

① A. von Harnack,《教义史教程》(Lehrbuch der dogmengeschichte; Tübingen, 1931),卷一,页121。

② R. Bultmann,《原始基督教及其当时背景》(Primitive Christianity and Its Contemporary Setting; London and New York, 1956);《新约神学》,同前;《新约基督论》(The Christology of the New Testament),载《信仰与理解》,同前,卷一,页262—285。

③ 参见 Hengel,《上帝的儿子》,同前。

④ Gese,《弥赛亚》,同前,页129及以下。

⑤ 《以诺书》,第37—41章,同前,页208—213。

24:8—12)。显然,这与《约翰福音》序言中的逻各斯观念类似。^①犹太宗教哲学家斐洛的著作就表明,要把犹太人对智慧的思辨与源自希腊的哲学观念联系起来是何等容易。这样看来,《新约》基督论最主要的部分都已在两约之间时期的犹太教中得以准备完毕。

但《新约》基督论并不是简单地源自这种犹太观念的。它完全是独创的,代表了一种无法类比的革新。^②关于受难耶稣之升天和先存的信息,对犹太人和希腊人都是不可忍受的绊脚石。《新约》基督论的实质基础因而只能从尘世耶稣的宣讲与事工中寻找,以及从克服十字架的绊脚石的复活经验和复活信息中寻找。按照几乎所有释经者的坚定信念,受难耶稣复活与升天的信息必须看成是《新约》基督论发展的出发点。

从这一点出发,《新约》圣子基督论就是必然的结论。宗教历史提供的范畴有次要的作用:它有助于表述一种原本是基督教的关怀。特别是先存概念证明不仅有益,而且甚至对紧紧抓住耶稣与上帝这种独一无二的父子关系十分必要,正如他在称呼上帝时用“阿爸”所要表达的那样。只有先存的概念,才能保证上帝参与在耶稣的尘世生活、十字架及复活当中,才能保证上帝在耶稣身上要终末地、最终地启示自己。耶稣本人及其工作的终末特征,使得我们有必要从实质上说,耶稣属于上帝的永恒本质。要不然,耶稣不会那么终末地、最终地“定义”上帝。此外,只有这样,不仅作为《旧约》之实现、也作为一切实在之实现的耶稣基督的普遍意义,才能得以表达。这就使我们清楚地

① R. Schnackenburg,《约翰福音》(*The Gospel of John*; London and New York, 1968),卷一,页481—493;H. Gese,《约翰福音的序言》(*Der Johannesprolog*),载《圣经神学》,同前,页152—201;E. Schweizer,《新约研究:德文及英文论文集,1951—1963年》(*Neotestamentica. Deutsche und Englische Aufsätze, 1951—1963*; Zürich and Stuttgart, 1963),页110—121。

② Hengel,《上帝的儿子》,同前,页59。

看到，在《新约》的圣子陈述中，我们面对的不是由理论激发的思辨，而是由救恩论激发的陈述，其关怀是拯救的最终性、不可超越性和普遍性。我们应该这样说：耶稣基督是上帝唯一的儿子，他使我们成为上帝的儿女（罗 8:14—17；加 3:26；4:5）。在他身上，上帝预定要我们在他里面分有他儿子的本质与形式（罗 8:29）。

175

这些论题能够得到关于《新约》圣子基督论的大多数重要经文的证实。与此同时，用同样的方法，我们可以指出，这种圣子基督论并不只是《新约》发展的晚期产物，而是早已出现在《新约》最早期的部分、即出现于保罗书信之前的部分中。根据释经学者的一致判断，《罗马书》一章 3 节就是这种出现于保罗书信之前的信仰表白：“论到他儿子——我主耶稣基督，按肉体说，是从大卫后裔生的；按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是上帝的儿子。”^①这种古老的“二层式基督论”从两方面进行对比：一方面是耶稣的弥赛亚尊严，这是基于尘世的救恩历史，而且有大卫的后代作为基础；另一方面是他神圣的荣耀及其圣子身份，这是基于他从死里复活。这里所要表达的是这样一种概念：由于耶稣是上帝的儿子，因此他以一种通过十字架和复活传达的、本质上全新的方法实现了《旧约》的弥赛亚盼望。作为十字架上的弥赛亚，耶稣同时又是上帝心中的弥赛亚。令人吃惊的是这一古老的认信对先存问题并未作任何明确的记述。早已预设了先存观念的保罗，已把“儿子”这个称号置于这个认信陈述的第

① 参见 E. Käsemann,《罗马书注释》(Commentary on Romans; Grand Rapids and London, 1980), 页 10 及以下; H. Schlier,《罗马书》(Der Römerbrief; Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 6; Freiburg-Basle-Vienna, 1977), 页 24 及以下; U. Wilckens,《罗马书》(Der Brief an die Römer; Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 6/1; Neukirchen-Vluyn-Zürich, 19787), 卷一, 页 64 及以下; Hengel,《上帝的儿子》, 同前, 页 59 及以下。

一部分作为主题,来解释这种古老的认信公式。他显然在说:耶稣并不是通过复活才第一次成为圣子,即使在其尘世生活中,他就已经是上帝的儿子了。不过,这种先存的陈述并不是使徒保罗的“发明”;他取自传统。这反映在《罗马书》八章3节和《加拉太书》四章4节的所谓“差遣公式”中(也参约3:17;约壹4:9—10、14)。说圣子是圣父差遣的,这显然是以圣子的先存为预设。

在保罗书信出现之前最为重要的经文证据就是《腓立比书》二章6—11节中的基督颂歌。“他本有上帝的形象,不以自己与上帝同等为强夺的;反倒虚己,取了奴仆的形象,成为人的样式;既有人的样子,就自己卑微,存心顺服,以至于死,且死在十字架上。”^①这里,我并不会一一讨论与解释这段经文有关的所有复杂问题。释经学者达成一致共识,即基督颂歌是出现于保罗书信之前的。总的说来,释经学者也一致同意,虚己是属于先存的基督,而不是属于尘世的耶稣。因此,先存的基督道成肉身,开始了虚己的旅程,这一旅程在十字架上得以完成;这种道成肉身是受十字架的影响,并针对十字架来理解的。这样,关

① 参见 E. Lohmeyer,《主耶稣》(*Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2, 5—11*; Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. Der Wissen., Phil.-hist. Kl., 1927—1928, 4. Abhandlung, Heidelberg, 1961); E. Käsemann,《腓立比书二章5—11节评析》(*Kritische Analyse von Phil 2, 5—11*),载《圣经注释的尝试和思索》(*Exegetische Versuche und Besinnungen*; Göttingen, 1970),卷一,页51—59; G. Bornkamm,《腓立比书二章6—11节基督赞歌的理解》(*Zum Verständnis des Christus-Hymnus Phil 2, 6—11*),载《古代和基督教的研究》(*Studien Zu Antike und Urchristentum; Gesammelte Aufsätze 2*; Munich, 1959),页177—187; J. Gnifka,《腓立比书》(*Der Philipperbrief*; Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 10/3; Freiburg-Basle-Vienna, 1968); C. Hofius,《腓立比书二章6—11节的基督赞歌》(*Der Christushymnus Philipper 2, 6—11. Untersuchung zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms*; Tübingen, 1976)。

键的问题是“虚己”(κένωσις)的意思是什么。在希腊语中,ἐκένωθεν的字面意义是“他使自己虚空”;《新约》中描述为κένος的人就是指一个两手空空的人,因为他被剥夺了原本拥有的东西。一个人使自己虚空,就是放弃自己的财富,变为穷人。因此,我们的基督赞歌与《哥林多后书》八章9节相符。书中写到耶稣基督时说:“他本来富足,却为你们成了贫穷,叫你们因他的贫穷,可以成为富足。”耶稣基督的富足被指称为“上帝的形象”(ἀρχή),而他的贫穷则被指称为“奴仆的形象”(πηγή)。“形象”(μορφή)这个词既可指外表的呈现形式,也可指本质。今人常提供的第三种解释把“形象”看作是一种身份、地位、态度等等,它只是从《圣经》思维模式中推测出来的,也许真也许假,绝无任何辞书根据。既然我们不能说上帝拥有某种外表的形式,既然《新约》中动词μεταμορφοῦσθαι总是指与存在有关的转变,我们就很难避免作出这样的结论:这里所说的是“本质的形式”。

因此,这段经文十分重要,它讲述的是来自永恒的耶稣基督,他以上帝的本质形式存在,但他自我倒空,以至于死,且死在十字架上,最后被尊崇为“主”(Kyrios),即拥有神圣尊荣的世界主宰。先存基督论、十架基督论、虚己基督论与荣耀基督论,都被一场包容天地的巨大戏剧统一在一起。在这里,基督论出现在救恩论的框架之中。也就是说,由于与上帝相等的先存基督心甘情愿做奴仆,世界新主人统治下的自由取代了被宇宙力量囚禁的必然命运(*ananke*)。统治发生了变化,但这种变化不是通过暴力,而是通过十字架的服从和软弱。

所以,保罗书信中关于先存的陈述,已处于一种预先给定的坚实传统之中。关于这些陈述,一个重要的事实就是:保罗对这种形式的、抽象的先存本身不感兴趣。相反,他给这些陈述注入了特定的内容;每一个陈述都是救恩论的陈述。这可由

连续的分句表现出来,有时,这种分句附加在差遣公式中,以使关于先存的陈述之救恩论意义清楚明了:从罪恶和律法的力量中获得解放,与上帝建立父子关系。受差遣进入肉身并处在律法之下,这个事实表明早期的基督论不仅是道成肉身基督论,而且还主要是十架基督论。跟差遣公式类似的牺牲舍己之公式(罗 8:32;加 2:20;参见约 10:11;15:13;约壹 3:16)也变得清楚。^① 它们表明:先存所表达的是上帝在耶稣基督身上永恒的献身之爱彻底进入了人类历史,以使上帝博爱自由的自我显露能作为上帝子女的自由的基础。因此,上帝的儿子在道成肉身的过程中发生了一种变化:“他本来富足,却为你们成了贫穷,叫你们因他的贫穷,可以成为富足”(林后 8:9;参见加 4:5;2:19;3:13;林后 5:21;罗 7:4;8:3—4)。圣子的陈述的救恩论和普遍性一宇宙性的意义,在《哥罗西书》一章 15—17 节基督颂歌中再次被采纳并得到发展。在这里,耶稣基督被称为“看不见之上帝的形象,是首生的,在一切被造的以先”;“万有……都是借着 he 造的,又是为他而造的。他在万有以先;万有也靠 he 而立”。^② 在基督作为受造物之中介的说法背后,也还存在一个救恩论关心的问题;其目的是要证明通过基督获得拯救的普遍性,并同时断言其他“执政者、掌权者”的势力都已废除,除耶稣基督外,我们不效忠别的主,并以基督教的自由生活在世界中。

关于圣子基督论,最为重要并且后来发展至关重要的陈述,

① 参见 W. Pokes,《传统的基督》(*Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*; Zürich, 1967).

② J. Gnllka,《歌罗西书》(*Der Kolosserbrief*; Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 10/1; Freiburg-Basle-Vienna, 1980),页 51 及以下;E. Schweizer,《歌罗西书》(*Der Brief an die Kolosser*; Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament; Neukirchen-Vluyn-Zürich, 1976),页 50 及以下。

都反映在约翰著作中。早在第四福音的序言，^①就有三个基本陈述：一章 1 节第一分句开始写道：“太初有道。”这里所说的是道在耶稣基督身上成了肉身(1:14)，道从一开始就存在，也就是说，以一种绝对地无时间—永恒的方式存在。因此，耶稣基督能在第四福音中谈到自己时说：“还没有亚伯拉罕就有了我”(8:58)。第二分句写得更加具体详细：“道与上帝同在。”这种与上帝同在在一章 18 节那里被描述为个人的共契，一种在荣耀(17:5)、爱(17:24)与生命(5:26)中的共契，以致耶稣可以在第四福音中说自己：“我与父原为一”(10:30)。第三分句中达到高潮：“道就是上帝。”没有冠词的“上帝”(θεός)一词在这儿作谓词，而不是主语；因而与我们前面提到的“上帝”(ὁ θεός)并不相等。这里所要说的是道在本质上是神圣的。不管上帝与道之间有何区别，正是这种神圣的本质把上帝与道结合在一起。但这种关于本质的陈述被说成是一种救恩论的陈述。因为，作为永恒而又神圣的道，基督就是万有的光和生命(1:4)。故此，在他身上显现出一切实在的本源与目的。

第四福音的序言以一种纲领性的方式所要表现的常常是福音书中的论述主题。在耶稣基督与“犹太人”争论得最激烈时，他说：“我与父原为一”(10:30)。最后，一切又都在多马的认信中得到总结：“我的主，我的上帝”(20:28)。最后，二十章 31 节告诉我们，整本福音书的目的在于“叫你们相信耶稣是基督，是上帝的儿子，并且叫你们信了他，就可以因他的名得生命”。《约翰一书》中以同样的方式这样结尾：“这是真神，也是永生”(5:20)。

178

^① R. Bultmann,《约翰福音注释》(*The Gospel of John; A Commentary*; Oxford and Philadelphia, 1971),页 13 及以下;Schnackenburg,《约翰福音》,同前,页 232 及以下; F. M. Braun,《神学家约翰》(*Jean le théologien. Les grandes traditions d'Israël d'accord des écritures d'après le quatrième évangile*; Paris, 1964); R. E. Brown,《约翰福音》(*The Gospel according to John*; AB 29A, Garden City, 1970)。

我们不可能、也没有必要详细介绍《新约》中所有与圣子基督论有关的陈述：耶稣基督是上帝的形象（罗 8:29；林后 4:4；西 1:15）、上帝荣耀所发的光辉、上帝本体的真像（来 1:3）、上帝的显现（提前 3:16；提后 1:9—10；多 3:4）。所有这些陈述都有一个相同的主题：耶稣基督是圣父的道和形象；在他身上，隐匿的上帝向我们显现。不过，这是十字架上的启示，是隐匿性中的启示；上帝在软弱中启示其能力，他的全能同时又是一种无限忍耐或无边苦难；他的永恒性决不是呆板不动的不变性，而是运动、生命以及向其他人传达的爱。所以圣子基督论不仅提出了一种对上帝的重新估价、危机，甚至革命，导致世界的危机、转变和救赎。我们不难理解，出现在耶稣基督身上的这种新的上帝形象，只能导致暴力反抗，其含意只有通过长久的讨论才能辩明。

4. 教义史和神学史中对耶稣基督圣子身份的解释

我不可能在这里提供一幅早期教会中基督论发展的完整图画。只要着重于几个重要阶段、几个主要思想，我就心满意足了。^① 基督论最早期发展是围绕两种争论自然形成的：与犹太教的争论

① 参见 A. Grillmeier,《基督教传统中的基督》(*Christ in Christian Tradition*; Oxford and Atlanta, 1975). 卷一; A. Gilg,《旧教会基督论的方法和意义》(*Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie*; Munich, 1955); G. L. Prestige,《教父思想中的上帝》(*God in Patristic Thought*; London, 1952); I. Ortiz de Urbina,《尼西亚和君士坦丁堡》(*Nicée et Constantinople*; Histoire des conciles oecuméniques 1; ed. G. dumeige; Paris, 1963); J. Liébaert,《基督论——从使徒时代直到迦克墩大公会》(*Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon* (451); mit einer biblisch-christologischen Einleitung von P. Lamarche; Handbuch der Dogmengeschichte III/1a; Freiburg-Bale-Vienna, 1965); P. Smulders,《基督论在教义史和教职方面的展开》(*Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie*), 载《救恩史教义学大纲》, 卷三第一部, 页 389—475。

和与希腊文化的争论。

与犹太教及其严格的一神论的交锋，导致耶稣基督真正神性声誉削弱危险。那些企图把基督与先知、与上帝特殊恩宠的拣选者、或者与天使相提并论的犹太基督教团体，就是人所共知的伊便尼派(Ebionites)。制革者狄奥多图斯(Theodotus of Tannur)及其门徒金融士狄奥多图斯(Theodotus the Money-Changer)所信奉的嗣子基督论，也采用了同样的进路。这种基督论在撒摩撒他的保罗(Paul of Samosata)中得到全面的发展，他把耶稣基督描述成被赋予超自然力量(δύναμις)的人。

179

而在希腊文化圈，则可找到另一种极端：耶稣基督真正人性的削弱。他们被称为幻影论者(Docetists)，试图要解决由上帝不应作的道成肉身以及由圣子蒙难受辱所引起的难题。他们的做法是通过二元论和灵意化的方式，认为基督只是一种身体假象(δόκημα)或至少只是一种受难假象。《新约》的后期著述，尤其是《约翰一书》、《约翰二书》，甚至还有《歌罗西书》及教牧书信，已被迫对抗这种幻影论错误学说的初始形式。这些著述把耶稣基督真正的人性看成是基督教与非基督教甚至反基督教的分界线(约壹 4:2—3; 参见 4:15; 5:5—6; 约贰 7)。安提阿的伊格纳修(Ignatius of Antioch)毫无保留地参与了这场论战。他的论点完全是救恩论的：任何对耶稣人性之真实性的否认，都意味着对我们救赎之真实性的否认，因为如果耶稣只是看似有一个肉身，那么，他仅仅看似救赎我们(Ignatius,《士麦拿书》[Smyrn.]，第2章)，那么圣餐也只是一种假象(Ignatius,《士麦拿书》，第7章)；那么，我们最终为了耶稣而饱受肉身上的苦痛、为了耶稣而忍受迫害就太不明智了(Ignatius,《士麦拿书》，第4章，第1节)。整个基督教便会渐渐消失而只剩下一个假象。伊格纳修已经形成了基督论的见解，清清楚楚地突出了基督两种存在方式的统一(身体—灵魂；已成—未成；马利亚之子—上帝之子；等等)(Ignatius,《以弗所书》，第7章，第2节)。

关于如何恰当理解耶稣基督，最大的争论出现在第2、3世纪同诺斯替主义争论的时期。^①在这场争论中，基督教被迫第一次系统地明确阐

① A. Orbe,《诺斯替派的基督论》(Cristología gnóstica; 2 vols.; Madrid, 1976), 卷二; H. Jonas,《灵知与古代晚期精神》,同前。

述自己关于上帝、救赎、人类和世界的教义；只到这时，这种教导才有一种教导性、建制化的坚实形式。当然，关于诺斯替主义的起源和本质，学者间存在着很大的分歧。如今，我们知晓诺斯替主义早在基督教之前就出现，是一种混合主义宗教运动；而且，正如昆兰文献所述，它已进入了犹太教。诺斯替思潮广泛而迅速的成功，是基于对上帝、世界和人的一种新体验，这种经验在古代不曾有过先例。古代晚期的人在宇宙中不再感到泰然自在；他们经验到世界是陌生的和不可理解的，就像一座监狱、一套他必须从其中求得解放的、严格的制度。在诺斯替主义极端二元论的思想中心，则有一个神秘的神圣形象“人”，他堕入了物质世界，他用对真道的知识（灵知），将自我从被抛入并几乎成为其葬身之处的世界中解放出来。180 因此，在这种情况下，救赎从物理上说就是从物质和身体中获得拯救，而不是像基督教中那样，救赎从精神上说就是从罪中获得拯救，而罪就是不服从上帝。与历史上基于自由的基督教二元论相对照，诺斯替主义树立的是一种形而上的二元论，上帝是全然不同的、陌生的、新的、不认识的和不属世的上帝，而救赎则在于摆脱预先给定的法则之中。里昂的伊里奈乌、亚历山大的克莱门(Clement of Alexandria)、德尔图良和罗马的希波里图斯(Hippolytus of Rome)极力为这种严重威胁基督教基础的学说争论。他们不得不为创造的现实性辩护，也不得不为上帝与救赎的现实性辩护，以对抗那些加罪于他们头上的诽谤。

一旦教会神学家捍卫了历史之上帝的实在性，承认上帝存在于耶稣基督的肉身中，言说并且行事，真正的基督论问题就会不可避免地显露出来：上帝怎么能成其为上帝，并继续为上帝，但同时又真正出现在人类历史上呢？基督教的一位反对者克尔苏斯(Celsus)早已敏锐地注意到这个问题：“要么上帝像他们所宣称的那样真正改变了自己，道成肉身；……要么他并未有变化，而让旁观者认为他变了，他因而误导他们，亦即说了谎。”^①就这一问题的争论，是第4世纪的重要主题，是与阿里乌及阿里乌主义冲突的焦点。正是在这种情况下，尼西亚大公会议(325年)作了决定，而这一会议成为其后整个传统中的规范。

^① Origen,《驳克尔苏斯》,卷四,第18章(SC 136, 224—229)。

这种冲突早已有之,至少从第2世纪起,那些为了从概念上搞清楚圣父与圣子关系的基督教护教家,就已接受了希腊哲学的逻各斯概念(在当时出于实用目的,这一概念已影响到生活的各个方面)。《圣经》的智慧和第四福音序言中的逻各斯颂歌,早已为这一步铺平了道路。对斯多亚逻各斯学说的接受,从而产生了一种能解释万物、上帝、世界和历史的综合性学说。逻各斯被理解为在宇宙和历史中起重要作用的理性原则。逻各斯以不完整的形式存在于一切实在之中(λόγος σπερματικός),唯独在耶稣基督身上才得以完满体现。^① 对于逻各斯与上帝的关系,查斯丁以次位论加以思考。逻各斯是上帝第一个产生的;^② 只是为了成为创造世界,他才从上帝那里独立出来,^③ 就是说,他成了神圣位格,但从属于圣父。^④ 基督教护教家在发展这一教义时,能够借助内在的逻各斯(λόγος ἐνδιάθετος)和外在的逻各斯(λόγος προφορικός)的人学区分,并运用到上帝身上。^⑤

基督教护教家的最初努力很快两位天才所取代,他们二人决定了其后的整个发展方向:西方拉丁教会的德尔图良和东方希腊教会的奥利金。怀着肯定的自信心和如法律上的准确性,德尔图良大约在公元200年时就创立了后来三一论神学广为使用的决定性概念。^⑥ 他这么做,避免了西方教会卷入东方教会所面对的大部分令人乏味的争论。不过,德尔图良还是带有次位论的倾向。逻各斯的确在世界创造之前

181

① Justin,《护教文》,卷一,46;卷二,8、10、13(Corpus Apol. I, 128ff., 220ff., 224--228, 236ff.)。

② Justin,《护教文》,卷一,21(Corpus Apol. I, 64--68)。

③ Justin,《护教文》,卷二,6(Corpus Apol. I, 212--216);《与特里风的对话》,第61章(Corpus Apol. II, 212--216);Athenagoras,《为基督徒说项书》(Supplicatio pro Christianis),第10章(TU 4/2, 8--10)。

④ Justin,《护教文》,卷一,13(Corpus Apol. I, 40ff.);参见《与特里风的对话》,第56、128章(Corpus Apol. II, 186--196, 451--454)。

⑤ Theophilus of Antioch,《致奥托吕科斯》(Ad Autolyicum),卷二,第10、22章(SC 20, 122--124, 154)。

⑥ Tertullian,《驳普拉克西亚》(Adversus Praxean),第2章;第8章,第25节(CCL 2, 1160--1161, 1167--1168, 1195--1196);《论谦卑》(De pudicitia),第21章,第16章(CCL 2, 1328)。

就存在,但只是通过这种创造,他才得以“完全诞生”(nativitas perfecta)。^① 圣子来自圣父,正如果实来自树根、江河来自源头、阳光来自太阳一样。^② 只有圣父拥有全部神性,圣子只拥有其中的一部分神性。^③

在思辨能力方面,奥利金(约185—约254)的神学无疑超过了德尔图良的神学。在他的神学中,我们遇到最伟大、最富想象力的一个神学工程。奥利金毫不犹豫地断言,圣子是永恒的。^④ 圣子是最灿烂的光芒。^⑤ 他是与圣父有本质上差异的一个实体,^⑥而且并非圣父的一部分。^⑦ 另一方面,他并不像圣父那样是绝对的善;^⑧并不是上帝本身(αὐτοθεός),他只是第二位或次位的上帝(δεύτερος θεός)。^⑨ 圣父的超越属性在圣子身上形成并取圣子的形象。^⑩ 因此,圣子是救赎的中介者。^⑪ 尽管奥利金原本打算首先并且主要在教会传统范围内研究《圣经》神学,但他的神学却意味着思辨神学的诞生,而这种神学明显地深受柏拉图思想的影响。^⑫

这种与同时代哲学相遇的现象,并不像反对希腊化的人所认为的那样是灾难或偶然;这种相遇从诠释学上讲是必然的,而且基本上是当时的

- ① Tertullian,《驳普拉克西亚》,第7章,(CCL 2, 1165ff.);《驳赫莫根尼》(*Adv. Hermogenem*),第2章,(CCL 1, 397—398)。
- ② Tertullian,《驳普拉克西亚》,第8章(CCL 2, 1167—1168);参照第13章(CCL 2, 1173—1176)。
- ③ 同上,第9章(CCL 2, 1168—1169)。
- ④ Origen,《论首要原理》(*De Principiis*),卷一,第2章,第2、9节(SC 252, 112ff., 128ff.);卷四,第4章,第1节(SC 268, 400—405)。
- ⑤ 同上,《论首要原理》,卷一,第2章,第5节(SC 252, 118—121);卷四,第4章,第1节(SC 268, 400—405)。
- ⑥ 同上,卷一,第2章,第7节(SC 252, 124—125)。
- ⑦ 同上,卷一,第2章,第2节(SC 252, 112—115);《论祈祷》(*De oratione*),第15章,第1节(GCS Orig. 2, 333—334)。
- ⑧ Origen,《论首要原理》,卷四,第4章,第1节(SC 268, 400—405)。
- ⑨ 同上,卷一,第2章,第13节(SC 252, 140—143);《约翰福音注解》,卷二,第6章(SC 120, 210—213)。
- ⑩ Origen,《驳克尔苏斯》,卷五,第39章(SC 147, 116—131)。
- ⑪ Origen,《论首要原理》,卷一,第2章,第8节(SC 252, 126—129)。
- ⑫ 同上,卷二,第6章,第1节(SC 252, 308—311);《驳克尔苏斯》,卷三,第35章(SC 136, 82—83)。

一种“跟上时代”(aggiornamento)的方式。另一方面,当时所采取的这些步骤,最终导致与阿里乌这个名字有关的危机。这个危机基本上不是别的,而是热病的爆发,在其形成的过程中,这种热病的致命毒性最初是隐藏的,护教家不曾察觉到。斯多亚的逻各斯实质上是一元论的,只有与世界相联系才有意义。另一方面,在后来的中期柏拉图主义中,当时极端强调上帝的绝对超越性、不可见性和不可知性;与此相应,逻各斯起着一种中介原理的作用。其结果就是次位论的危险,使圣子次于上帝。为了创造的缘故,逻各斯从圣父所生;因此逻各斯从圣父的发出,也依赖于创造。《圣经》中关于拯救的救恩论大有变为宇宙论思辨的危险。这种危险在奥利金的左派门徒阿里乌的著述中变得尤其突出。^①阿里乌大胆尝试以片面的方式对神学的次位论中不完善的地方进行修正。对他来说,上帝正如中期柏拉图哲学所认为的那样,是无法言述、非受生、非生成、没有来源、永恒不变的。因此,基本的问题是,如何在非生成的、不可分的存在与生成的、多样的世界之间作中介。这就需要利用逻各斯、即第二位或次位的上帝(δεύτερος θεός)的作用,阿里乌把它理解为第一的、最杰出的受造物,同时也是受造世界的中介。所以,逻各斯从无中受造,在时间中,他变化无常,有错有失;只是由于他道德高尚,才得以被立为圣子。在阿里乌看来,哲学家的上帝显然已经取代了历史上活的上帝。他的这种神学代表了(基督教的急性希腊化)。

182

尼西亚大公会议的召开,^②旨在对由阿里乌学说引起的争论作出决定,并且使教会与帝国重新统一,但并未考虑阿里乌学说提出的思辨问题。它唯一的宗旨在于维护《圣经》和传统的教义。为此目的,他们不仅求助于洗礼信条——不论是凯撒利亚教会的信条,还是耶路撒冷教会的信条——,为要扩充信仰认信

① Grillmeier,《基督教传统中的基督》,同前,卷一,页219—248。

② Ortiz de Urbina,《尼西亚和君士坦丁堡》,同前;J. N. D. Kelly,《早期基督教信经》(*Early Christian Creeds*; London and New York, 1960),页205—230; Grillmeier,《基督教传统中的基督》,同前,卷一,页249—273。

中的基本《圣经》公式,加入解释性的补充说明,为要排除阿里乌的学说。下面就是《尼西亚信经》中最具决定意义的主张:

我信独一主耶稣基督,上帝的独生子,为父所生,出于上帝而为上帝,出于光而为光,出于真神而为真神,受生而非被造,与父一体(ὁμοούσιος),万物都是借着他造的;他为要拯救我们世人,从天降临,成肉身,而为人。^①

《尼西亚信经》的重要性表现在以下几方面:

一、它对传统与解释之间的张力作出回应。它并不追求抽象的思辨;相反,它是一种礼仪上的认信,源于《圣经》和教会传统。因此,新的教义旨在为信仰服务,解释传统。教会并不将信仰建基于个人思辨,而是建基于共同和公开的传统,这些都在教会的礼仪中实行的。不过,传统并不是僵死的、一成不变的文字,传统是活生生的,在新问题的挑战下,传统也要发展变化。因此,利用希腊思想的范畴,并不表明要贬低或削弱基督教;问题的关键是基督教的自我主张,而不是基督教的自我放弃。总而言之,《尼西亚信经》是当时“跟上时代”的方式,从诠释学上讲是必然的尝试,用当代语言来描述基督教永恒不变的信息,以及对新问题作出回应。所谓“希腊化”其实就是基督道成肉身之能力与灵性临在的标志。

二、关于上帝本质的“新”陈述代表的,不是基督教的希腊化,而是基督教的去希腊化。阿里乌主义是不合法的希腊化,把基督教变成宇宙论和道德。相反,会议的目的是要坚持《新约》关于圣子的陈述,并再次肯定在耶稣基督身上,上帝使自己得以显现。因此,会议不得不说耶稣基督属于上帝那边,而不是属于

① DS 125;ND 7.

受造物那边，他是上帝所生而并非受造，他跟圣父是本质相同的(ὁμοούσιος)。“本质相同”^①这种概念的的确确来自瓦伦廷(Valentinian)诺斯替主义的流溢学说，因而令尼西亚大公会议上的许多教父、以及尤其是尼西亚大公会议后的许多主教和神学家大为怀疑。但在使用该词时，会议并不想把启示和教会宣讲中的上帝概念“希腊化”，并强加上“实体”这一哲学概念。相反，会议关心的是圣子按其本性就是神圣的，跟圣父一样处于同一存在水平上，所以，不管谁遇到他，就遇到圣父本身。因此，会议并不打算要更准确地解释圣父和圣子的同一本质是如何与两者之间的区别相关联。正如大多数的大公会议决定一样，尼西亚大公会议的决定是一种“临时的”解决。阐释这样一种陈述的含意，正是后来神学传承和解释的任务。

三、尼西亚大公会议声明的关注不是思辨性的，而首要地是救恩论的。在阿里乌论争中获胜的阿他那修一再坚持认为：倘若耶稣基督不是上帝真正的儿子，那么，我们就尚未通过他得到救赎，就是说，我们尚未通过他成为上帝的儿女。阿他那修甚至能指出：“并不是因为他是人，后来才成为上帝；而是由于他是上帝，为了使我们成为上帝，他才成为人。”^②因此，关于耶稣基督真正神性的教义必须放在整个早期教会救恩论的框架内加以理解，其救赎的观念可理解为人类的神性化。当今人们对这种

① H. Kraft,〈同质〉(Homooousios),《教会史期刊》(Zeitschrift für Kirchengeschichte, 66[1954-1955]), 页 1-24; A. Grillmeier,〈同质〉(Homooousios),《神学和教会词典》,卷五,页 476; F. Ricken,〈尼西亚的同质:古代基督教柏拉图主义的危机〉(Das Homooousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus),载 B. Welte 编,《论基督论早期历史》(Zur Frühgeschichte der Christologie; Quaestiones Disputatae 51; Freiburg-Basle-Vienna, 1970), 页 74-99。

② Athanasius,《驳阿里乌派》(Adv. Arianos),卷一,第 39 章(PG 26, 91-94);卷二,第 47、59、69-70 章(PG 26, 245-248, 271-274, 293-296)。

神性化的学说大加批判,仿佛它在提倡某种魔法般的本性转化。在错误地求助于伊格纳修的基础上,^①释经家尽力将其贬低成一种药理学过程。他们忽视这样的事实,即阿他那修的“神性化”学说,其实不过就是指通过圣子的行动,我们通过上帝的恩典和接纳,成为上帝的儿子。^②因为我们接受圣灵,心中就不断听到这样的呼唤:“阿爸,父!”^③整个观念完全是《圣经》的观念;与听起来相似的希腊观念相对照,上帝与人之间的区别不再有丝毫的模糊不清,这个思想与自然无关,而与人有关。

184

四、因此,尼西亚大公会议所关心的问题,就是要维护《圣经》的教义,反对在哲学上曲解《圣经》。另一方面,会议只有用同样的武器,用哲学的语言,才能防止这种攻击,因为它采用的是“本质相同”这个非《圣经》概念。在这点上,尼西亚大公会议的教义意味着形而上学的实体思想进入了教会宣讲和神学之中。此后,《圣经》的终末论和救恩史思想常常被思辨所遮盖,有时甚至被取代。这是真理的核心,其主题是基督教的去终末化,既是希腊化的预设,又是其后果。^④这种转移的直接结果——一种与尼西亚大公会议的意图相背的后果——是传统的上帝形象已经加上了希腊的观念,即上帝的不变性、不能受难性和无情感性(ἀπαθεια)。这就不再可能对与《圣经》关于道成肉身的陈述有紧密关系的虚己说作充分的评价。上帝的道成肉身——这是阿他那修的重要主题——以及上帝的受难而死,紧接尼西亚大公

① Ignatius of Antioch,《以弗所书》(*Ad Ephesios*),第20章,第2节(*Patres Apostolici*, ed. Funk-Diekamp, II, 204)。

② Athanasius,《驳阿里乌派》,卷一,第38章;卷三,第19章(PG 26, 89—92, 361—364)。

③ 同上,卷二,第59章(PG 26, 271—274)。

④ 参见 M. Werner,《基督教教义的形成》(*The Formation of Christian Dogma: An Historical Study of Its Problem*, ET S. G. F. Brandon, New York, 1957)。

会议，成了一大难题。只有在今天，在我们已达到古典形而上学形式的终点以后，我们才开始完全意识到这个问题。对我们而言，问题在于一个不能受难的上帝是否能在我们的受难中帮助我们。他还是不是人类的上帝，是不是历史的上帝？甚至他还是不是通过耶稣基督的道成肉身和十字架受难而显现于我们的上帝？

为了在解决这一难题时做到既忠于《圣经》，又忠于传统，尼西亚大公会议又制造了另外一个难题，我们今天必须在尼西亚大公会议的基础上找出一个全新的解决办法。由第一次普世大公会议规定的教义已经非常清楚地表明，教义的种种表达方式决非仅仅是对某一争论的总结和澄清，同时又总是新问题、新困难的开始。正因为教义是真的，它们总是需要得到重新解释。

三 耶稣基督圣子身份的神学解释

1. 逻各斯基督论

神学是“寻求理解的信仰”；其本意并不仅仅是为了以某种外在的、实证主义的方式来确定上帝的自我启示，而且还是为了要从内在本质上去理解它。这种理解的获得在于尝试将紧紧抓住处于内在关联中的诸多启示真理，因而把它们理解为上帝的奥秘的种种形式；还在于把上帝的奥秘与人类的奥秘联系起来，使得一种类比的解释对我们来说成为可能。这第二种尝试对基督论尤其重要。“耶稣基督是上帝的儿子”这句话本身就体现了一种来自人类领域的类比，它既表明了圣父与耶稣基督的本质相同性，又表明他们的差异。但为了保持耶稣基督与圣父的关系不同于自然生殖的人神同形观念，也为了能指出，耶稣与圣父不仅本质相同，而且有同一个本质，因此，这就额外需要从精神领域中找到类比。因此，我们有必要把圣子的形象概念化，这需要借助“道”的概念来完成。这样，基督论所迈出的决定性一步

就是用“上帝之道”的概念正确解释《圣经》中耶稣基督作为圣子的形象。

这种从形象到概念之举早已在《旧约》的智慧文学中准备就绪,并曾为《约翰福音》的序言所引述。^① 长时间以来,关于约翰之逻各斯概念源自诺斯替主义的说法一直很流行;但如今,学者们更加重视《旧约》及原始基督教的根源。约翰旧事重提,追述《圣经》对“道”的理解,重提耶稣自己所作的含蓄宣称,指出他的话就是最终的确定无疑的上帝之道。当然,“道”的这种绝对用法,并非唯一源自《旧约》和犹太教的传统。在这一点上,约翰处于犹太希腊文化的精神世界,其代表是犹太宗教哲学家斐洛,他把《旧约》对智慧的思辨与希腊人对逻各斯的哲学思辨联系起来。另一方面,我们当然不能忽视斐洛和《约翰福音》序言之间的区别。斐洛并不把逻各斯视为有位格的,他对圣子道成肉身的思想就更加陌生;与约翰不同的是,斐洛认为逻各斯是上帝与世界之间的居中力量。因此,我们必须把《约翰福音》序言所提供的综合视为一种独立的成就,不但能在《圣经》及早期基督教思想中起作用,而且亦向希腊化的犹太人揭示耶稣的存在和意义。

《约翰福音》的逻各斯基督论证明对基督教的历史具有巨大的影响,因为整个基督教传统已接受了它。我们看到,采用同一进路的人还有伊格纳修、查斯丁及其他护教家,还有伊里奈乌以及后来更多的教父。^② 但是,尽管有其坚实的《圣经》基

① 同上,注 48。

② Ignatius of Antioch,《马格内西亚书》(*Ad Magnesios*),第 8 章,第 2 节;《以弗所书》,第 3 章,第 2 节;第 17 章,第 2 节(*Patres Apostolici*, II, 86, 184, 200); Justin,《与特里风的对话》,第 61 章(*Corpus Apol.* II, 212—216); Athenagoras,《为基督徒说项书》,第 10 章(TU 4/2, 10—11); Irenaeus,《使徒宣讲的证明》(*Demonstratio apostolicae praedicationis*)(TU 31/1, 29, 22)。

础，正如我所表明的那样，它很快就产生了严重的危机；并由此在第4世纪时发展出古典基督论。这种危机的根源在于希腊哲学和《圣经》对逻各斯的不同理解。自从赫拉克利特起，逻各斯的概念已服务于希腊哲学，用以表达一切实在的内在理性与整体意义。^① 逻各斯是控制、统一一切实在的理性。但实在的这种整体意义和合理性却首先在人的理性中显现。唯有通过人的理性与人的言语——它们都被指称为逻各斯——才使实在的可知性真正显露。^② 因此，逻各斯的概念与思想中存在的显露有关，也跟思想与存在的统一有关。其结果是，《圣经》对“道”的理解与希腊人对逻各斯的理解有形式上的一致性，但同时又在内容上有着根本的差别。尽管内容不同，两者都对实在的显露感兴趣。但对《圣经》来说是一种不可重复的历史事件的，对希腊思想来说却是实在的内在本质。这样，希腊的逻各斯观念中所包含的对上帝、世界和人类的整体理解，以一元论倾向为标志，这一点无法被基督教神学所接受。这种情况在后来当和谐有序的宇宙经验受到破坏时发生了变化。神圣者不再被理解为实在最深层的根基了；上帝此时更多地被视为一个绝对超越、不可认识、甚至完全陌生的上帝。在这一新形势下，逻各斯在超越的上帝与世界之间起着一种中介作用。但这种二元论的理解仍未给《圣经》中对上帝创造世界的信仰留下任何空间，也没有给对历史和人类之上帝的信仰留下空间。考虑到情况复杂，问题成堆，我们完全可以理解，只有在经过净化和批判区分的漫长过程之后，一种真正是基督教的逻各斯基督论才会成为可能。

① 参见 H. Kleinknecht, 《我说：古希腊世界的逻各斯》(λέγω, 3: The Logos in the Greek and Hellenistic World), 《新约神学词典》, 卷四, 页 80 及以下。

② H. Krings, 《圣道》(Wort), 《神学基本概念手册》(Handbuch theologischer Grundbegriffe), 卷二, 页 835-845。

在这一过程中,对内在之言与外在之言的关系作出反思是十分有用的。希腊哲学很长时间以来在这方面已做了大量前期工作。柏拉图在其《克拉底鲁篇》(*Cratylus*)中与古希腊智者派的立场展开争论。在智者派看来,外在之言只不过是一种基于习惯的符号而已,最终是任意的。而在柏拉图看来,智者派的这种观点在本质上难以成立,因为任何习惯都不能仅仅在语言中和仅仅通过语言就形成,因此语言本已成为一种预设。因此,柏拉图断言在外在之言和内在之言间存在着一种一致性,即在内在理解与表达这种理解的外在形式之间。他将外在之言理解为事物的形象与符号。^①但对柏拉图而言,事物的知识并非主要靠事物的感性认识,因而也不主要靠外在之言,而主要靠对实在的内在认识。^②按柏拉图所说,因此,知识最终是灵魂与自己的一种无言对话。^③

187 柏拉图的反思,尤其在奥古斯丁身上起了作用,产生了一种清楚的逻各斯基督论。奥古斯丁知道,外在之言是“有光从内部放射出来的”符号,“……所有的词语,不管在什么语言中都有一个声音,又都是无声的思想”。^④那么,对奥古斯丁具有决定作用的东西,就是内在之言,它更有权被称为“道”。这种内在之言产生于一种创造性行为,这好比生产的行为,其中新一代与上一代有别,但却又是本质相同的。

当我们说我们所知的东西时,在我们记忆里所包含的知识就必然会产生一个词;这个词完全与产生该词的知识

① Plato,《克拉底鲁篇》(*Cratylus*),434b。

② 同上,438a—439b。

③ Plato,《智者篇》(*Sophist*),363c,364a。

④ Augustine,《论三位一体》,卷十五,第11章(CCL 50A, 486--490)。

相同。由已知对象形成的思想,正是我们在心里言说的词。^①

灵魂保存一切它所拥有的东西,隐匿于记忆宝库之中,而且或靠自身的力量,或靠身体的感官,或靠旁人的见证,它还知道所有这一切。真正的话语就在表达我们的所知时诞生;我所指的是所有先于一切有声语言、甚至每一种有声思想的词。^②

奥古斯丁虽全然知晓上帝的知识与人类的知识之间的差别,^③但他仍相信,他已找到一种类比法,以理解圣子与圣父的关系,两者之间的区别,以及本质相同性与本质同一性。

圣父之道就是他的独生子,圣子跟圣父在各方面都相同相像:来自上帝的上帝,来自光的光,来自智慧的智慧,来自本质的本质……因此,圣父用自我表达的方式得到与他自己在各方面都相像的圣子。^④

阿奎那接受并发展了奥古斯丁的理解。他比奥古斯丁更清楚地宣称,道是一个过程(*processio*)、一个事件、一项成就;他还表现了一种哲学史上的巨大勇气,把道说成是一种精神的流溢(*emanatio*)。这个词语事件所特有的东西是它不存在主体间的变化,词语的出现主要发生在认知主体自身,^⑤因此,人们可以

① 同上,卷十五,第10章(CCL 50A, 483—486)。

② 同上,卷十五,第12章(CCL 50A, 490—494)。

③ 同上,卷十五,第13章(CCL 50A, 494—495)。

④ 同上,卷十五,第14章(CCL 50A, 496—496);参见《约翰福音注疏》(*In Joannis Evangelium tractatus*),卷一,第8—10章(CCL 36, 4—6)。

⑤ Aquinas,《神学大全》,第一部,第27章,第1节;第34章,第1节。

谈论一种因行为者而言的完美(*perfectio operantis*)。^① 因为,存在的级别愈高,就愈独立,也就愈能内聚与反思。这种内在性的最高形式就是灵魂,它既能自我反思,又能自我理解。虽然人类精神的自我意识所产生的只是其存在的反映,对上帝来说,存在与意识二者重合;要认识自己,上帝并不只有一种对自身的精神映象,他的存在与这一映象和道相同。因此,上帝自我认识的行为因而是一种产生知识的行为、一种精神的流溢。当然,这与新柏拉图主义的流溢学说相比有所不同,因为受生者并非次等的,而是具有与上帝的本质相同的本体实在。^② 倘若谁要否认这种道的产生,谁就会被迫否认上帝是活的、有灵魂的,而会坚持认为上帝是死的、没有灵魂的。^③ 那么,活的上帝就只好被看成是只有圣父和圣子,而一个非三位一体的、纯粹一神论的上帝就会事实上被迫宣布死亡。

用道的概念来解释耶稣基督的圣子身份,不仅有助于阿奎那对这种个别的、尽管是中立的信仰教义作出解释,同时这种解释也有助于他在信仰中把握实在的整体。因为从任何一项个别的行为中,上帝都理解自己和其他的一切事情;永恒的道,不仅是对圣父的表达和描绘,还是对受造物的表达和描绘。说得更准确一点:在他的圣子、那永恒的道身上,圣父不仅认识自己,还认识所创造的实在。^④ 因此,在道的概念的帮助下,阿奎那能够清楚理解,万有都是为耶稣基督造的,万有也靠他而立(西 1:16—17);从永恒中,我们在他身上被认识,受到拣选(弗 1:4—5)。

我们不可能否认这种经典的圣道神学的广度、深度与一致性。在《圣经》与传统方面有着令人满意的基础,它对帮助我们

① Aquinas,《论潜能》(*De potentia*),第 10 题,第 1 条。

② Aquinas,《反异教大全》,卷四,第 11 条。

③ Aquinas,《论潜能》,第 10 题,第 1 条。

④ Aquinas,《神学大全》,第一部,第 34 题,第 3 条);《论真理》,第 4 题,第 5 条。

更深入理解启示、其内在关联及其与人类知识的对应关系所具有的作用，有不可估量的价值。逻各斯基督论有助于我们理解：上帝最内在的本质及一切实在的终极根据和终极意义，都从耶稣基督身上显现于我们。它解释了耶稣基督是如何成为一切受造物之首，他作为上帝唯一的道又如何使一切实在得以表达并找到其最深刻的意义。唯有认识耶稣基督的人，才能最终理解人与世界。

然而，问题仍然存在。难道这种圣道神学最终的重心不在哲学而在神学？而且，即使从哲学的立场来看，语言和道的重要性能得到恰当的表述吗？灵魂的内心独白能产生对道的足够理解吗？难道我们就不能用对话，继而用外在之言、用自我倒空的道来开始吗？这些问题反过来又导致神学的追问。经典逻各斯基督论充分表明了记载在《约翰福音》的序言中关于道的《圣经》神学的种种意图吗？它能否解释为什么序言最高潮处这样写道：“道成了肉身”？“肉身”表明人很软弱，且终有一死。所以，圣子的道成肉身业已预示一种十字架基督论和虚己基督论。按此论，上帝在耶稣身上倒空自己，又在其反面启示自己，所以，上帝的自我启示同时又是其隐匿性的启示。这个自我倒空的环节在经典逻各斯基督论中被忽略了，这一事实并非真能束缚我们抛弃这种古典的方法，相反，它迫使我们向前迈进一步，更深入地探讨虚己的思想。

189

2. 虚己基督论

如果我们始终把《新约》的证言作为出发点，如果把它作为基督信仰的思想发展的基础，那么，我们就必须认真看待这样的事实：福音书“是受难的历史，并有详尽的导言”（克勒 [M. Kähler]）。十字架因此不仅仅是耶稣尘世使命的结果，而是道成肉身的目的；它并非出于偶然，而全在基督事件的目的意义之

中,一切别的都从属于此,以此为目标。上帝倘若不曾全然下到地狱,见过死亡的黑暗,他就不会成为真正的人。这就是说,在处理耶稣基督圣子身份之本质的问题时,我们不应从其永恒与尘世的诞生等方面来考虑,而应从十字架上死亡的角度来考虑。基督论反思的出发点必须是圣父赐下圣子,而圣子又向圣父和为大众自我献身,而并非像理智的道之产生的类比那样,仅仅认为圣父生了圣子。^①

基督论方法的基础是《腓立比书》二章 6—11 节中的基督颂歌,其中提到虚己(κένωσις),他本有上帝的形象,又取了奴仆的形象。^②要阐释这段重要经文,我们就必须注意,它所说的不是本质的转换,更不是上帝性的去神圣化。这种阐释不仅与《哥林多后书》五章 19 节“上帝在基督里”相矛盾,而且还与《腓立比书》中的陈述相矛盾;因为,据这段经文,虚己在于接受奴仆的形象,而并不在于放弃上帝的形象。奥古斯丁的解释完全正确:“因此,他自我倒空;取形于奴,而又不失形于神;奴形的增添并不使神形消失”(sic se exinanivit: formam servi accipiens, non formam Dei amittens, forma servi accessit, non forma Dei discessit)。^③另一方面,只有这种解释,才能真正使问题变得清楚明了。我们必须跨过这条狭窄的小道,使这位与上帝等位的他成为虚己的主题,并认真看待这种虚己,但又不剥夺其神性。那么,不变的上帝怎

① 关于其后的发展,可参见 H. Urs von Balthasar,《受难的奥秘》(Mysterium Paschale),载《救恩史教义学大纲》,卷三第二部,页 133—326。

② 对此的解释,除注 51 条所列文献外,可参见:P. Henry,《虚己》(Kénose),《神学词典:附篇》(Dictionnaire de la Bible: Supplément; Paris, 1928ff.),卷五,页 7—161;L. Oeing-Hanhoff,《他本有上帝的形象……》(Der in Gottesgestalt war...),《神学季刊》161(1981),页 288—304。关于这段文字的解释历史,可参见 J. Gewiess,《古代教会对虚己的理解》(Zum altkirchlichen Verständnis der Kenosisstelle),《神学季刊》128(1948),页 463—487。

③ Augustine,《讲道集》(Sermo),卷四,第 5 章(CCL 41, 21—22)。

么可能同时又是可变的呢？怎么能把上帝在耶稣基督身上的历史这样看，使它真正影响上帝，并成为上帝自己的历史，而与此同时，上帝还是上帝呢？不能受难的上帝又怎么会受苦受难呢？

《圣经》中有一个不可回避的问题，就是上帝受难的问题。《旧约》一次又一次告诉我们，人的行为和苦难感动了上帝，或者也许是上帝允许自己从怜悯、从怒火、从同情中受到感染。（创 6:6；诗 78:41；赛 63:10；何 11:8—9；耶 31:20 等）。^① 与此相应，拉比神学经常提及上帝之苦痛。^② 《新约》通过讲述耶稣的怒火（可 3:5）、怜悯（可 6:34）以及他为圣城耶路撒冷哀哭（路 19:41）继续保持了这一思路。其中最根本的东西是耶稣关于他被上帝遗弃的话（可 15:34；太 27:46），以及《希伯来书》中的基本陈述：

因我们的大祭司并非不能体恤我们的软弱。他也曾凡事受过试探，与我们一样，只是他没有犯罪（来 4:15）。他能体谅那愚蒙和失迷的人，因为他自己也是被软弱所困……他虽然为儿子，还是因所受的苦难学了顺从（来 5:2、8；参见来 2:18；4:15）。

我们不可能把这看成只是简单的拟人法，或只把它看成是耶稣的人性本质，而对其神性的一面不闻不问，束之高阁。因为这是关于先存圣子的虚己（腓 2:7），关于上帝之人性的显现（多 3:4）。这样，在他的人性中，继而在他的生与死中，耶稣基督就

① J. Scharbert,《论旧约中的痛苦》(Der Schmerz im Alten Testament; Bonn, 1955),页 215 及以下。

② P. Kuhn,《拉比神学中上帝的自我贬抑》(Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen; Munich, 1968);《拉比传统中上帝的悲伤和哀怨》(Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung; Leiden, 1978)。

是上帝的自我解释。

教父们把《圣经》中所理解的历史之上帝,与神话中经历生成、受难、变化过程的诸神及其——以神话学加以理解的——降生为人相区别。在进行区别时,他们求助于希腊哲学的主题以及其中的上帝不能受难(ἀπάθεια)的公理(无情感公理)。^① 在这个过程中,他们无疑常常以一种显示希腊哲学的影响甚于《圣经》证言的方式来捍卫上帝不能受难说。^② 当然,事情并不像人们经常断言的那样,教父们并不是简单接受无情感公理,并进而删减《圣经》对活的历史之上帝的证言。^③

191 早期的教父们只不过就是要让这种悖论存在。伊格纳修指出:“为了我们的缘故,那永恒的、不可见的变得可见了,那不可理解、不能受难的变得能够为我们受难。”^④伊里奈乌^⑤和梅里托(Melito of Sardis)^⑥也说过同样的话。因其悖论而闻名的德尔图良也说:

上帝的儿子被钉十字架,正是因为这是可耻的,我们才觉得不可耻;上帝的儿子也死了,正是因为这是如此低级趣味,它才是值得相信的;他死而复活,也正是因为这是不可

① 参见 W. Maas,《上帝的不变性——希腊哲学的上帝学说与基督教的上帝学说之关系》(*Die Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*; Paderborner theologische Studien 1, Münster-Paderborn-Vienna, 1974),页 34 及以下。

② 这一点对于亚历山大的克莱门来说的确如此;参见 Maas,《上帝的不变性》,同前,页 125 及以下。

③ 这一点从下面这个事实可以看得出来:教父们常常依据《圣经》而把愤怒、爱、怜悯之类的情感加于上帝。

④ Ignatius of Antioch,《波利卡普书》(*Ad Polycarpum*),卷三,第 2 章(*Patres Apostolici II*, 188ff.)。

⑤ Irenaeus,《反异端论》,卷四,第 20 章,第 4 节(SC 100/2, 643--647)。

⑥ Melito of Sardis,《论复活的讲道辞》(*In Pascha*),第 3 章(SC 123, 60--62)。

能的，所以它是肯定无疑的。^①

在其他段落，他提到已死的上帝 (*Deus mortuus*)^②和被钉十字架的上帝 (*Deus crucifixus*)。^③ 因此，他预示了第6世纪上帝受难论 (*Theopaschism*) 之争中塞西亚 (Scythian) 僧侣的表达公式：“神圣三位一体之一的上帝在肉身中受到磨难。”^④

要使一种说法不太离奇并能表明一种从反思中获得的平衡，对教父们来说十分困难，因为他们把受难 (*πάθος*) 视为外在的、被动的、不自由的遭遇，^⑤甚至视为由罪孽产生的人类堕落的表达。^⑥ 在这些预设之下，唯有上帝愿意接受这种苦难 (*πάθη*)，这才能归于上帝，结果，在他身上，苦难就不会是有限性、不自由、罪孽深重的表达；相反，这是他能力与自由的表现。这正是格列高利·托马图尔古斯 (Gregory Thaumaturgus)^⑦和希拉里 (Hilary)^⑧甚至奥古斯丁在响应时的观点：“如果他也软弱，这是因为他自身充满力量。”^⑨尼萨的格列高利特别强调说：“不过，他的降卑体现了某种能量过剩，所以那可以说是与他的

① Tertullian,《论基督的身体》(*De carne Christi*)，卷五，第4章(CCL 2, 881)。

② Tertullian,《驳马西昂》，卷二，第16章，第3节(CCL, 493)。

③ 同上，卷二，第27章，第7节(CCL 1, 507)。

④ 参见 R. Lachenschmid,《上帝受难论》(*Theopaschismus*)，《神学和教会词典》，卷十，页83。

⑤ 参见 Augustine,《论上帝之城》，卷八，第17章(CCL 47, 234—235)。

⑥ 参见 Athanasius,《驳阿里乌派》，卷三，第32—34章(PG 26, 389—398)；Gregory of Nyssa,《驳优诺米》，卷六(PG 45, 721B—725B)。

⑦ 参见 H. Crouzel,《不可受难者的受难》(*La Passion de l'Impassible*)，载《上帝前面的人》(*L'homme devant Dieu*, Théologie 56, Paris, 1963)，卷一，页269—279。

⑧ Hilary,《论三位一体》，卷八，第45章；卷十，第10、24章(CCL 62A, 357—358, 466—467, 478—479)。

⑨ Augustine,《上帝之城》，卷十四，第9章(CCL 48, 425—430)。

本质相背的东西,并不对他构成障碍。”^①相对而言,这只不过是向教父就奥利金的无情感公理而展开的最重要论争迈出了极小的一步。^② 奥利金超越了自愿接受的思想而发展到爱的思想。如果圣子不是从永恒中同情我们的不幸,他就不会成为人,也不愿让自己被钉十字架:“他先受难,后降下。他为我们受什么难呢? 爱的磨难”(*primum passus est deinde descendit. Quae est ista quam pro nobis passus est, passio? Caritatis est passio*)。不但圣子,连圣父也不简单地是“不可受难的”,还“忍受爱的折磨”(*patitur aliquid caritatis*)。^③ 这就引出一解决办法,其基础在于上帝自身最内在的本质和在爱中的自由。

不幸的是,经院哲学传统几乎没有利用教父神学中的这些进路。^④ 只不过从片面地由形而上学决定的经院神学转向路德的十字架神学。^⑤ 路德所尝试做的,并不是从哲学的上帝概念思考十字架,而是从十字架思考上帝。他在关于二性相通(*communicatio idiomatum*)的学说中,尝试力图把适合于神性的高尚品质转移到人性中来,尤其是基督的人性分享着神性的全在。反过来,神性也存在于人性的卑微、受难与死亡之中。^⑥ 在这

192

① Gregory of Nyssa,《大教义问答演讲》(*Oratio catechetica magna*),第24章,第1节(PG 45, 64—65)。

② Origen,《论首要原理》,卷二,第4章,第4节(SC 252, 288—289)。

③ Origen,《以西结书讲道辞》(*Homiliae in Ezechielem*),第6章,第6节(GCS Orig. 8, 383ff.);参见《罗马书注解》(*Commentarium in Epistolam ad Romanos*),卷七,第9章(PG 16, 1127C—1130A)。

④ Aquinas,《神学大全》,第一部,第13章,第7节;《论潜能》,第7题,第8—11条。

⑤ Luther,《海德堡论辩》,第19—20条,《魏玛版路德全集》,卷一,页254;参见Loewenich,《路德的十字架神学》,同前。

⑥ 参见P. Althaus,《马丁路德的神学》(*The Theology of Martin Luther* ; Philadelphia, 1966),页193—199;T. Beer,《兴高采烈的变化与争论——路德神学特征》(*Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Luthers* ; Einsiedeln, 1980),尤其是页323—453。

方面,他尤其受到加尔文派的反对,他们用加尔文主义分外说(*extra calvinisticum*)来坚持逻各斯与耶稣基督相对的超越性。^①

这种未解难题导致 16、17 世纪的虚己论之争:首先在开姆尼茨(Chemnitz)和布伦茨(Brentz)之间、后来又在吉森(Giessen)学派和图宾根学派之间展开。两个学派都认为耶稣的人性包含在至高上帝所具有的全在、全知、全能之中。但是在吉森学派看来,道成肉身的耶稣放弃使用这些上帝属性(κένωσις χρήσεως);而图宾根学派则认为他只不过是有意隐藏了这些属性而不想对外公开(κένωσις κρύψεως)。不管哪一种方法得到采纳,很清楚,路德关于二性相通的学说导致难以解决的问题,结果出现与我们从《圣经》中所知的耶稣相反的描述。因为,假若耶稣的人性包含于至高上帝的属性之中,我们又如何能继续坚持耶稣真正的人性呢?另一方面,如果上帝自身受难,我们何以理解耶稣在十字架上被上帝遗弃呢?^②

德国唯心论哲学作出新的努力,尝试给《圣经》中的虚己论赋予理智的形式。对黑格尔来说,绝对并不是实体,而是主体,但它的存在只能是在于将自己向他物倒空。正是由于绝对精神的本质,它才自我启示,自我显现,也就是说,它在他物中和为了他物显现自己,于是就成为自己的对象。^③因此,也正是由于绝对精神的本质,它在自身中建立起与自身相区别的特性,即在自身不同中求得自我同一。对黑格尔来说,这是一种对“上帝就是爱”的《圣经》之言的哲学解释。因为,只有爱才能在别人身上、

① J. Calvin,《基督教原理》(*Institutio christianae religionis*, 1559),卷二,第 13 章,第 4 节(*Opera selecta* III, ed. B. Barth & W. Niese, Munich 1928, 456—458),英译本见《基督教原理》(*Calvin's Institutes*; LCC, London and Philadelphia, 1960),页 480;参见 Barth,《教会教义学》,同前,卷一第二部,页 150—171。

② 参见 M. Lienhard,《路德,耶稣基督的见证者:宗教改革家基督论的阶段和主题》(*Luther, Witness to Jesus Christ: Stages and Themes of the Reformer's Christology*; Minneapolis, 1982); Y. Congar,《路德基督论的思考与反思》(*Regards et réflexions sur la christologie de Luther*),载 A. Grillmeier & H. Bacht 编,《迦克墩大公会议——历史与当代》(*Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*; Würzburg, 1973),卷三,页 457—486。

③ Hegel,《宗教哲学讲演录》,同前,卷二第二部,页 53。

在自我倒空中发现自我。“爱是一种两者其实并无根本不同的区别。”^①在这种自我倒空中，死亡是有限性的最高点，是最高的否定，因而是观照上帝之爱的最佳方式。黑格尔从而成功使上帝之死概念化。正如我早就提到过的，他以路德会赞美诗为例：“多大的悲哀啊，上帝本身死了”，他把这一事件说成是“一种惊人而可怕的观念，是疏离的深渊同心灵的抗争”。^②但爱意味着在分隔中同时还存在着和解与联合。上帝之死亦意味着异化之扬弃、死亡之死亡、否定之否定、和解之现实。因此，上帝之死的话意味着上帝是活的上帝，他能在否定自身的同时又扬弃否定。黑格尔哲学的基本问题在于其不可消除的含糊性。如果上帝必须倒空自己，使自己外化，离开了世界他就不能成为上帝。^③但这样一来，上帝同世界的区别就在一种辩证过程中被扬弃。这就导致一个问题，黑格尔是否并未把十字架的绊脚石变成一种思辨的受难日。因为，假若十字架可以作思辨性理解，那么，它就辩证地遭到扬弃并得到和解；但它就不再是一种不能约减的历史事件，而只不过是一种爱之原则的表达，是上帝必然的命运。但如果把上帝之死看成是必要的，那么它仍会得到认真的对待吗？这难道不是在规避人类所遭受的深重苦难吗？这里也许用得着歌德的一句话：“那里竖立着十字架，玫瑰花环包围四周。是谁把那些玫瑰放置其上？”^④总之，一方面，近代主体性哲学为掌握上帝受难问题提供了一些新的思考可能性，这个问题用由形而上学决定的神学传统是几乎无法解决的；但另一方面，这种哲学也同样存在不可回避的危险，因为它受到使基督的十字架落空的诱惑（林前 1:17）。

以黑格尔为定向的思想的可能性和危险，在 19 和 20 世纪的虚己神学中变得十分清楚。这种神学的意图在于保持早期教会的基督论传统并同时发扬光大。在 19 世纪德国基督虚己论者托马修斯（G. Thomasius）、弗兰克、格斯（W. F. Gess）中，我们发现了基督论的新进

① 同上，页 75。

② 同上，页 158；参见《信仰和知识》，同前，页 190；《精神现象学》，同前，页 753、780。

③ Hegel，《宗教哲学讲演录》，同前，卷一第一部，页 148。

④ 转引自 Moltmann，《被钉十字架的上帝》，同前，页 35。

路：他们的学说被视为“理智的完全倒空”；巴特的观点是“这比要说的更糟”。因为事实上，虚己论者是被迫牺牲耶稣基督的神性，这一步给他们带来的只是自由主义者的蔑视和嘲笑。19世纪末、20世纪初英国国教的虚己者也同样受到黑格尔的影响，但他们靠自己的力量尝试要使教父基督论与在福音研究中产生的拿撒勒人耶稣其人的真实形象相一致。因此，这些人的著作更多强调耶稣自我意识的经验方面。这里要提到戈雷(C. Gore)、韦斯顿(F. Weston)、罗尔特(C. E. Rolt)、坦普尔(W. Temple)、布拉斯尼特(R. Brasnett)等。黑格尔的观念与伯麦(J. Boehme)和谢林的思想相结合，也在一定程度上影响了俄罗斯东正教神学家和思想家，尤其是索洛维约夫(V. Soloviev)、塔拉耶夫(Tarajev)、布尔加科夫(S. Bulgakov)及别尔加耶夫(N. Berdyaev)。西班牙哲学家乌纳穆诺(M. de Unamuno)，在许多方面跟他们相似，并影响了施奈德(R. Schneider)。

通过后唯心论者的黑格尔批判的中介，今天，同一问题——尽管改变了前提——重新又被许多当代的天主教和新教神学家提了出来，他们是：拉纳、巴尔塔萨、米伦(H. Mühlen)、加洛(J. Galot)、汉斯·昆(H. Küng)、卡斯培(W. Kasper)、莫尔特曼、云格尔、科赫(G. Koch)等人。^① 基于完全不同的预设，同一问题又重新出现在过程神学中(哈茨霍恩[C. Hartshorne]、科布[J. B. Cobb]、奥格登[S. Ogden]及其他人)，过程神学所利用的是怀特海(A. N. Whitehead)关于上帝之原初本质与后有本质之间的区别。^② 194 这些神学家并不清楚在上帝的不变性公理中得以表达的正当关注如何能得到人们的尊重。北森嘉藏(K. Kitamori)《“上帝之苦”的神学》^③表明，受难和受苦的神学适合亚洲人的思维方式。这种虚己论倾向的最后分支可从上帝之死神学中找到，尽管它本身已不复存在，但曾时髦一时，昙花

① 参见汉思·昆的概述，见 H. Küng,《上帝的成人》，同前，页 630—670；J. Galot,《走向新的基督论》(*Vers une nouvelle christologie*; Paris, 1971), 页 67—94；《上帝能受难吗?》(*Dieu souffre-t-il?*; Paris, 1976)。

② Whitehead,《过程与实在》，同前，页 524。

③ K. Kitamori,《“上帝之苦”神学》(*Theology of the Pain of God*; Richmond, Va and London, 1965)。

一现。^①

这一综述表明,《圣经》和教会对上帝的儿子耶稣的认信是神学尚未完全吸纳的某种东西。19和20世纪神学尝试在大规模程度上并根据这种认信——或者更准确地说,根据耶稣基督的十字架——对上帝的概念及其不变性作出新的解释,这就给《圣经》对历史之上帝的理解提供新的意义。很清楚,在这一过程中,教父神学存在有效的接触点。但要这样尝试从虚己论的思想理解上帝和耶稣,就必须事先意识到这样一种理解不能变成一种世上的智慧,而必须始终坚持十字架道理的愚拙就是上帝的智慧(参见林前1:18—31)。因此,这样一种尝试的出发点只能是《圣经》的证言而决非任何一种哲学,不管是古典形而上学及其无情感公理,或是唯心主义及其关于绝对者必然的自我倒空的思想,或是现代的过程哲学。因此,我们必须抗拒一切诺斯替主义早就进行过的尝试,不要将耶稣基督的十字架变为一种世界原则、世界律法或世界公式,或将它解释为一种“死而复生”(Stirb und Werde)的普遍原则的象征。^②

决定性的论点可以分两步来加以阐述:

一、在十字架上,上帝的道成肉身达到其真正的意义目的。因此,整个基督事件必须从十字架事件加以理解。在十字架上,上帝自我倒空的爱体现了其最终的彻底性。上帝自我放弃之爱的最高层次就是十字架;它就是那“无法设想比之更大者”;这是

① J. Bishop,《“上帝之死”神学》(Die Gott-is-tot-Theologie; Düsseldorf, 1968); S. M. Daecke,《上帝之死的神话》(Der Mythos vom Tode Gottes. Ein kritischer überblick; Hamburg, 1969); H. M. Barth,《北美“上帝之死”神学的基督论进路》(Der christologische Ansatz der nordamerikanischen Tod-Gottes-Theologie),《宣讲与教义》17(1971),页250。

② 参见 Balthasar,《受难的奥秘》,同前,页164及以下。

上帝的无法超越的自我定义。所以，这种自我倒空并非上帝的自我抛弃，也不是上帝的去神圣化。上帝显现在十字架上的爱，其实更是一种他无条件地忠于自己应许的表达。必须指出，这位活的历史之上帝，作为历史之上帝，仍是可信的，不能背乎自己（提后 2:13）。因此，十字架并非上帝的去神性化，而是神圣的上帝的启示。正是他这种怜爱的深不可测，证明他是上帝，而不是世人（何 11:9）。因为对《圣经》而言，上帝全能的启示和上帝之爱的启示并非相互对立。上帝并不需要抛弃他的全能以启示他的爱。正好相反，他需要这种全能以使其能自我放弃；并需要这种全能使其能在施予的同时也在收回自我，且保持受施者的独立和自由。只有全能的爱才能够献出一切，成为一种软弱无能的爱。

195

因此，上帝的全能就是他的善。善就是要完全彻底地放弃自我，其方式是通过全能之力，恢复自我，使受施者独立……不可理解的是，全能不仅产生最具影响的东西——整个可见的世界——而且同时还能产生最为软弱的东西——一个独立于全能的存在。^①

至此，我们已谈到关键点：上帝的自我倒空、他的软弱、他的受难，并不像在有限的存在中表现的那样是一种不足的表达；它们也不是一种命运之必然性的表达。如果上帝受难，他就是以一种神圣的方式受难，即他的受难表达了他的自由；苦难并不降临在上帝身上，他其实是自由地让其触及他。他并不像生物那样因存在缺乏而受难；他为了爱而受难，这种爱是其存在的溢

① S. Kierkegaard,《日记与文稿》(*Journals and Papers*; Bloomington, 1970),卷二,页 62。

出。因此,评论上帝的存在、受难和运动并不意味着他变成一个生成中的上帝,只是通过生成,才能达到其存在的完满。这种从潜能到行动的经过上帝是绝不会做的。要陈述上帝的存在、受难和运动,就是要把上帝看成是一种存在的完满、纯粹的实在,看成是生命与爱的溢出。因为上帝是爱的全能,所以似乎能容忍爱的软弱;他能忍受苦难与死亡,而又不因此毁灭。只有这样,他才能通过自己的死换回我们的生。在这个意义上,奥古斯丁的话是对的:“为死亡所杀,他却压倒了死亡。”^①“他用死亡毁灭我们的死亡;通过复活又恢复我们的生命”(十字架的颂歌)。所以,十字架上的上帝表明他是爱中的自由,也是自由中的爱。^②

二、如果上帝表明他是自由中的爱者,是爱中的自由者,如果十字架是上帝终末的自我启示,那么,上帝自身必须是爱中的自由和自由中的爱。只有上帝本身就是爱,他才能以这种终末和最终的方式启示自己。因此,上帝必须是来自永恒的自我传达的爱。这反过来也意味着,上帝的身份只是在爱中合一的爱者与被爱者的自我区别。在此,我们有了一种理解三位一体的出发点,它并非出自语言知识,而是出自自我传达的爱。跟用语言作为出发点的传统方法相比,这一出发点有助于我们更好地公平对待虚己现象,虚己对爱是十分重要的。另一方面,因为爱必须预设并且包括对被爱者的认识,这种出发点十分宽容,足以使逻各斯基督论的各种论点集中起来并产生效果。此外,事实上,当代语言哲学从言说出来的外在之言出发,而不是像柏拉图、奥古斯丁那样从内在之言出发,把言说出来的话语理解为一

196

① Augustine,《约翰福音注疏》,卷十二,第10—11章(CCL 36, 126--127)。

② K. Barth,《教会教义学》,卷二第一部,第28节:“作为那活在自由者的上帝之存在”(The Being of God as the One Who Lives in Freedom)(页257及以下)。

种讲话者一方的自我倒空，一种与别人的一种交流。这是另一个观点，它把逻各斯基督论引入一种虚己基督论、即一种自我倒空的基督论中，并借以得到发展与深化。

因此，把爱作为出发点有着一种传统基础。早在奥利金那里，我们发现有这样的学说：圣子来自于一种圣父的意志，即圣父的爱。^① 奥古斯丁尤其认识到三位一体在爱的概念中显现自己。“瞧，这里有三样东西：爱者、被爱者及爱。什么是爱？爱不就是二人，即爱者和被爱者，相互结合或努力相互结合的一种生活吗？”^②但是，奥古斯丁并未深入研究这种洞见。或更确切地说，他从爱出发，但却又引入了知识的环节，辩解道：“如果心灵不知自己是谁，就不可能爱。”“所以，心灵、爱 and 知识就形成了一种三位一体。”^③在这种进路中，就有了圣道神学的基础，而后者由此得以发展，但其中大部分是在孤立中发展的。唯一真正的例外是圣维克多的理查德（12 世纪）的进路，他始终用爱来思考。^④ 以后我将对他作详细的探讨。

爱包含着合一，它不吞没对方，但以其自身被爱的方式接受并肯定对方，唯此才能在真正的自由中建立自己的基础。爱，它给对方的不是别的，而是爱本身；就在这种自我传达中，爱需要自我区别、自我限制。爱者因为关注的并非自己，而是他人，因此必须收回自身。而且，爱者允许对方影响自己，正是在爱中他变得十分软弱。因此，爱与受难相伴。不过，爱之受难并不是被动地受影响，而是主动要求对方影响自己。因为，这时，上帝就

① Origen,《论首要原理》，卷一，第 2 章，第 5 节(SC 252, 118—121)；卷四，第 4 章，第 1 节(SC 268, 400—405)。

② Augustine,《论三位一体》，卷八，第 10 节(CCL 50, 290—291；参见卷四，第 2、4 章(CCL 50, 294—295, 297—300)。

③ 同上，卷九，第 3、4 章(CCL 50, 295—300)。

④ Richard of St Victor,《论三位一体》，同前；关于圣维克多的理查德，参见下文，见本书第 216 页。

197 是他能忍受的爱,而正是通过这一事实显示了他的神性。所以,十字架上的自我虚空并非上帝的去神性化,而是终末的尊崇。圣父和圣子永恒在神性之内的永恒区别,是上帝在道成肉身时和在十字架上自我倒空的先验神学条件。这一陈述并不单单是一种或多或少有趣的思辨;它表明,人类在上帝心中永远占有一席之地,这个地方充满了上帝对人类的受难的真心同情,与人类一同受难。基督教的上帝,即从耶稣基督得以思考的上帝,并不是一个无情感的上帝,相反,他是从真正意义上来说的富有同情心的上帝,与人类一同受难的上帝。

这个在耶稣基督身上自我显现的“富有同情心”的上帝,就是对神义论问题的终极响应,该问题是建立在有神论和无神论的基础上的。如果上帝自己受难,那么,受难不再是对上帝的异议。另一方面,如果上帝受难,这也并不是他要使苦难神圣化。上帝并不使苦难神圣化,他要救赎苦难。因为上帝的受难源于爱的自愿,所以这种受难能征服受难的命运特征,它从外部以某些异化的、非理性的方式来攻击我们。这样,上帝全能的爱消除了苦难的软弱,而苦难并未因此消失,只是内心得到转化——转化成希望。虚己与苦难现在不再至关重要,关键在于尊崇与变容(*transfiguration*)。于是,这再一次表明虚己基督论超越本身而成为尊崇的基督论与变容的基督论,并与圣灵论有着十分密切的关系。据《圣经》记载:世界的终末转化与变容是圣灵的工作。因据神学传统,圣灵把爱者与被爱者、圣父与圣子之间的区别结合在一起,他也是给世界带来终末变容与复和的力量。

第三章 圣灵：主和生命赋予者

198

一 当今圣灵神学的问题与紧迫性

基督教信仰认信的第三部分是这样开头的：“我信圣灵，主和生命赋予者。”只有作出这最后的陈述，信经才得以圆满结束。因为生命源自圣父，通过圣子赋予我们，通过圣灵成为我们内在的、个人的所属，圣灵通过教会的事工而运行。以圣父为源头、以圣子为中心的生命，在圣灵中得到实现。

当然，关于圣灵的这种陈述也充满着不少理解上的困难。事实上，圣灵在教会和神学的一般意识中并不起多大作用。圣灵在三个神圣位格中最神秘莫测。圣子以人的形象表现在我们面前，我们起码可以形成圣父的形象，但我们对圣灵并无什么具体认识。他常被称为“未知的上帝”，这不是没有原因的。遗忘圣灵常常是西方教会传统尤其受到指责的理由。圣父—圣子—圣灵在许多人心里的确也变成上帝—基督—教

会。^① 我有机会再详细讨论遗忘圣灵的原因及其后果。

199 圣灵论的真正理解困难并不主要来源于教会传统和神学传统,其实,更主要来源于时代的精神状况及“灵”或“精神”的缺乏。也许,目前最深刻的危机在于西方思想用“灵”或“精神”的术语来描述的维度与实质的丧失。^② 发现精神世界是希腊思想最伟大的成就,从而使基督教神学能够以一种批判性与创造性的方式加以充分利用。在西方哲学中,精神过去不仅仅是众多实在之一,而且是真正的实在。在近代哲学中,精神甚至成为占主导地位的基础概念;精神即全体,它赋予意义和统一,在众多现象中,它是其他一切现象的基础。充满一切实在的精神,使我们能在非我中找出自我,并处之泰然。在19世纪歌德、黑格尔和施莱尔马赫辞世后,这种精神哲学突然衰落。从那时起,唯心主义对精神的解释在很大程度上让位于一种唯物主义和进化论的解释。实在不再被理解为精神的展示,相反,精神更多地被理解为一种实在的副现象,因为它被认为是建立在经济的和社会的过程之上的一种上层建筑,或由各种需要构成的人的某种替代物和某种升华。最后,一种科学实证主义的、所谓“精确的”科学理解,则要求扬弃“精神”这一概念,因为它意义繁多,不可能提供准确定义;并要求我们对不能确知的事保持沉默。很显然,这种唯物主义和实证主义思想只能让位于虚无主义,变为对所有先前的观念、价值、理想的贬值与重新评价,而这些观念、价值、理想如今被怀疑只是个人和集体利益的意识形态外衣。

当然,迄今所说的这一切,只能反映我们目前状况的一半。因为过去欧洲历史对“精神”的理解如今以不在场并且真正令人大吃一惊的方式重新出现。我们的经验是对无灵魂、虚有其表

^① Congar,《我信圣灵》,同前,卷三,页165。

^② L. Oeing-Hanhoff,《精神》(Geist),《哲学史词典》,卷三,页154—212。

的现实之无生命状况的一种经验,其中所有事物的秩序只能以一种强制的形式被感知,并且孤立的主体发现自己面对着永无止境的过程,产生不安与压迫感。这种经验伴随着一种追求,一种对过去曾称为“精神”之物的追求,但如今的形式是憧憬着一个更美好、更充满人性、更和解的世界的各种乌托邦景观。其中有两种乌托邦景观尤值一提:进化或进步的乌托邦景观,以及革命的乌托邦景观。它们的共同点在于要把一个对人类陌生的现实变为一个人类世界,“这个世界要带着人类去经历那个在每个人童年时就曾向人们展示过、但至今尚无人居住过的地方:家乡”(布洛赫)。不过,这两种乌托邦景观在今天都应视为破灭的。进步的乌托邦景观的破灭,在大规模外部经济条件和潜藏在技术发展背后的危机中是显然可见的。很清楚,在过渡时期,一切革命都受制于不公与暴力的种种条件,而它也在极力抗拒这些。这样,革命所使用的不公与暴力,同时又给所追求的新秩序播下了不公与暴力的新种子。因此,先前受压迫、而后轮到自己变成压迫者时,革命也就受到背叛。封闭自己、耽于出神经验,不管是宗教的出神经验,还是其替代品,显然都不是解决问题的办法。而且,即使在这些逃避中,我们也逃避不了对精神的呼唤。

200

只有艺术才能替代人类愿望的实现,才能替代一种追求未受损害的、完整的、成功的真实的乌托邦理想。根据古典哲学,美是观念的感性表达,是显露出来的自由,或用当代思想家的话说,就是:最终复和的预期。^① 所以,至少按一种对艺术品的古典理解,在艺术作品中,存在着一种基督教信仰所期待的圣灵作为:现实的变容。另一方面,鉴于这个时代无精神的状况,当代

^① Plato,《斐多篇》(*Phaedo*), 251d;《会饮篇》(*Symposium*), 209a—212; Augustine,《论真正的宗教》,卷四十一,第77章(CCL 32, 237—238); G. W. F. Hegel,《美学讲演录》(*Vorlesungen über die Ästhetik*; *Gesammelte Werke* XII; ed. H. Glockner),卷一,页153及以下。

艺术家认为只可能以批评、抗议、否定的形式从事艺术创作。凡把精神上超感性的观念全部扬弃的地方,把美与真和善分离的地方,^①美就像在虚无主义中的情况那样,只能被理解为采用了提高生活的出神形式,肯定感性之物的形式,表象意志的形式,或纯粹的形式。因此,在当代艺术中,世界与人的转化、世界与人的真正和解如何可能的问题,还远未解决。这个问题的提出,过去常以“精神”的形式表达出来,但仍看不到任何答案。基督教关于圣灵的信息提出了这一问题,并旨在提供一个充分的答案,这个答案是我们时代的困境和危机的答案。

二 基督教关于上帝赋予生命者圣灵的信息

1. 创造中的上帝之灵

在希伯来语和希腊语中,“灵”(ruach; πνεῦμα)这个词的基本意思是“风,呼吸,气息”;第二层意思——鉴于呼吸是生命的象征——因而又是“生命,灵魂”;最后转意为“精神”。^② 灵或精神在古代世界许多神话和大众宗教中起着很广泛的作用。尤其在占卜和诗歌中广为流传的是赋予生命、产生生命的精神力量,以及其占据人的心灵、使人出神狂喜、得到灵感,或按字面上说

① Nietzsche,《权力意志》,同前, no. 822, 页 435。

② 关于《圣经》圣灵论的文献有: F. Büchsel,《新约中的上帝之灵》(*Der Geist Gottes im Neuen Testament*; Gütersloh, 1926); H. Kleinknecht 等,《圣灵》(πνεῦμα),《新约神学词典》,卷六,页 332—455; C. K. Barrett,《圣灵与福音传统》(*The Holy Spirit and the Gospel Tradition*; London and Philadelphia, 1966); I. Hermann,《主与圣灵》(*Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*; Studien zum Alten und Neuen Testament 2, Munich, 1961); Schweizer,《新约研究》,同前,页 153—179; K. H. Schelkle,《新约神学》(*Theology of the New Testament*; Colledgeville, 1976),卷二,页 231—235; Congar,《我信圣灵》同前,卷一,页 3 及以下。

“使人感到鼓舞”的力量。因此，精神是一种动态的、具有创造性的实在，它把生命赋予万物，培育人类，或使其从每日刻板的事务中摆脱出来，产生不同凡响的、全新的创造。

在前苏格拉底哲学家那里，精神的概念就已成为哲学的一部分。阿那克西米尼(Anaximenes)说，空气是万物的本源；它把万物组织起来，包围着整个世界秩序。^① 亚里士多德说，精神是生命的气息，使万物充满生机与活力。^② 最后，斯多亚派把精神作为一种普遍的思辨理论的基础，视它为力量和生命，确定宇宙和一切个体，包括上帝。^③ 但就是这样一种思辨用法，“精神”这个词的基本意思仍保留至今。我的意思是说，精神从来就不曾是什么纯粹精神性的东西；相反，它总与一种肉身性的底基相联系，而且它自身甚至只不过是物质的一种升华形式。它是一种在世界之内、非位格的、有生气的自然力量，居于宇宙的有机体以及其宇宙的各部分内。因此，在希腊思想中，精神仍然是一种中性的东西，从未成为一个有位格的存在。

以上论述表明与《圣经》对灵的理解之联系与区别。灵在《圣经》中也是人类生命的原则，是感情、精神功能和意愿态度的中心。另一方面，灵并非内在于人的原则；相反，它表明生命是由上帝恩赐、上帝认可的。

你掩面，它们便惊惶；

你收回它们的气，它们就死亡，归于尘土。

你发出你的灵，它们便受造；你使地面更换为新(诗 104:29—30；参见伯 34:1—2)。

① Anaximenes,《残篇》(Fragm.),2,载 H. Diels & W. Kranz 编,《前苏格拉底残篇》(Die Fragmente der Vorsokratiker; Berlin, 1951),卷一,页 95。

② Aristotle,《论动物的运动》(De motu animalium),卷十,703a。

③ E. Schweizer,《圣灵》,《新约神学词典》,卷六,页 354—355。

因此,雅威的灵是万物生命的创造力。创世之初,上帝的灵运行在水面上(创 1:2),“诸天借耶和华的命而造;万象借他口中的气而成”(诗 33:6;参见伯 33:4)。上帝之灵给人类以他的美感及精明,并赐人类智慧与洞察力。

因此,《圣经》与古代宗教和哲学有某些共同之处。两者都认为,凡存在的一切,只能通过分享存在的神圣完美而存在。但与其他宗教不同的是,雅威的灵并不是一种非位格的、内在于世界的原则。相反,他的灵是与其与人的软弱不同、与人的能力和智慧相异为特征的(赛 31:3),无人能测度、解释(赛 40:13)。这样,《圣经》中关于灵的概念以超越性为标记,这种超越性与整部《圣经》中关于上帝超越性的观念相同。只有从这种意义上说,上帝之灵才是上帝创造性的生命力量,他创造、维持、统治和指挥万物。他就是创造主圣灵(*Spiritus creator*),他一直在整个受造的实在中起作用。“上主的灵充满了世界,包罗万象,通晓一切语言”(《所罗门智训》1:7;参见 7:22—8:1)。

因此,我们必须把圣灵论划归入一种普遍观点之内。圣灵论主要讨论生命、生命的意义、生命的起源和目的,以及赋予生命的力量等。圣灵论并不讨论隐秘的特殊知识,而只关心完全显白的实在。由此,圣灵论只凭找寻和倾听各种生命的迹象、期望和徒劳,以及只凭对“时代的征兆”的关注而成为可能;而这些征兆能在生命的迸发和形成的任何地方找到,在一切有新生命骚动沸腾的地方,甚至以盼望的形式,在一切有生命受到暴力的蹂躏、扼杀、压制、残害的地方找到。凡生命真正存在的地方,就有上帝的灵在起作用。“他是爱的引力,向上吸引,他克服地心向下的引力,在上帝中使所有的万物都趋于完美。”^①

^① Augustine,《忏悔录》,卷十三,第7章,第8节(CCL 27, 245)。

2. 救恩史中的圣灵

教会信经这样提及圣灵：“他曾借众先知说话。”很显然，就教会的认信而言，圣灵并不单单是上帝的创造力量，他还是上帝推动历史的力量；通过圣灵，上帝可用言语和行动介入历史，以便通过他将历史引往终末的目的：上帝是一切中的一切（林前 15:28）。

在《旧约》中，我们发现先知的灵感源自圣灵，最早可追溯到摩西（民 11:25）和约书亚（民 27:17）以及先知巴兰（民 24:2）；我们常常在《士师记》中见到先知的灵感，如俄陀聂、基甸、耶弗他和参孙（士 3:10；6:34；11:29；13:25；14:6、19 等），还有扫罗——最后一位士师，最第一位国王（撒上 10:6；19:24）。从大卫起，上帝之灵的来临不再以突然、不期而至的唯一形式出现，不再是一种惊人的出神经验和灵恩现象，一种“发生”。相反，圣灵留在大卫身上，弥漫其身（撒上 16:13；参见撒下 7，“拿单的预言”）。最后，先知的圣灵感动在“第三以赛亚”（赛 61:1）、《以西结书》（2:2,3:24）和《撒迦利亚书》（7:12）得到经文证实（参见彼前 1:11；彼后 1:21）。

这种圣灵作为的救恩史一终末论目的，在一些伟大的先知著作、尤其是《以赛亚书》和《以西结书》中得到论述。来临中的弥赛亚（赛 11:2）或上帝的仆人（赛 42:1）定会是充满圣灵的先知。圣灵会把荒野变成乐园，使其成为公平之地、正义之所（赛 32:16—17）。他愿使死去的人获得新生（结 37:1—14），使他们看到新的盼望（结 11:9；18:31；36:27；参见诗 51:12）。最终，在末后的日子，上帝的灵将浇灌“凡有血气的”（珥 2:28—3:3）。在所有这些经文里，圣灵被视为新创造的力量。在叹息中切望等候的一切受造物将被圣灵引往其目的，得享上帝儿女的自由王国（罗 8:19—20）。这并不意味圣灵将只在未来行动，而在现在行动。“我的灵住在你们中间，你们不要惧怕”（该 2:5）。但圣灵目前的行动旨在终末的转化和实现。“不是倚靠势力，不是

倚靠才能,乃是倚靠我的灵,才能成事”(亚 4:6)。作为上帝推动历史的力量,圣灵将以非暴力的形式起作用,因为世界的转化和变容将首先在人心发生。

《新约》称自由的王国已在耶稣基督身上开始出现。所有福音书的作者在其福音书的开头都提到耶稣在约旦河里受了约翰的洗,并有圣灵降在他身上(可 1:9—11)。^① 根据释经学者的主要观点,耶稣的洗礼是关于他生平最肯定无疑的几件事之一。然而,福音书作者并没有从生平的角度把它理解为一种呼召的异象,他们从神学的角度把它理解为一种阐释性的异象。这种阐释性的异象以总结的方式解释了耶稣整个弥赛亚工作,从它的来源来进行解释。根据《马可福音》,耶稣的洗礼是“上帝的儿子,耶稣基督福音的起头”(可 1:1),因为天启文学的主题——天空的裂开、上帝的声音以及终末应许的圣灵的来临——意在说明一点:耶稣基督的来临,意味着终末拯救的时刻已经到来;他是充满上帝之灵的弥赛亚;他是上帝的仆人,他不喧嚷,不扬声,压伤的芦苇他不折断,将残的灯火他不吹灭,他确实确实带来公义(赛 42:2—3)。在拿撒勒的“就职讲道”中,耶稣因而就能宣称在他身上实现了《以赛亚书》六十一章 1 节的记述:

主的灵在我身上,因为他用膏膏我,叫我传福音给贫穷的人;差遣我报告:被掳的得释放,瞎眼的得看见,叫那受压制的得自由,报告上帝悦纳人的禧年(路 4:18—19)。

根据四位福音书作者的观点,在复活之前,耶稣是唯一充满

① 参见 F. Lentzen-Deis,《共观福音中的耶稣受洗——文学批判和形式批判研究》(Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen; Frankfurter theologische Studien 4, Frankfurt, 1970)。

圣灵者。在他自己的宣讲和行动中，关于圣灵作为的陈述无关紧要，这在“亵渎圣灵”（太 12:31—32；路 12:10）这句常引起激烈争论的话那里变得尤为清楚。这就建立起一种对比，即人子在地上活跃地行使权力时同圣灵起作用时的对比。《约翰福音》七章 39 节明确写道：“那时还没有赐下圣灵来，因为耶稣尚未得到荣耀。”但是，《马太福音》已经注意到回顾过去，并把关于圣灵的陈述与耶稣的作为联系起来。按《路加福音》十一章 20 节中耶稣之言的更早版本，耶稣靠着“上帝的能力”赶鬼，但《马太福音》十二章 28 节的说法则是：“我若靠着上帝的灵赶鬼……”。所以，《路加福音》对尘世耶稣的作为始终是用圣灵论术语解释的（路 4:14, 18; 10:21）。于是，《路加福音》和《马太福音》关于耶稣诞生的叙述，把耶稣看成是从受孕之时起就不仅是充满圣灵者，而且还是圣灵的创造（路 1:35；太 1:18, 20）。

更早的《新约》传统把圣灵的作为与耶稣的复活和升天相联系。最典型的观点是《罗马书》一章 3 节及后的传统记述，承认耶稣是“按圣灵所说的，因从死里复活，以大能显明是上帝的儿子”。最后，《希伯来书》说，基督借着圣灵的力量，在十字架上将自己献给上帝（来 9:14）。

《新约》本身并未努力要使各种传统立场协调一致。当然，其共同点十分清楚；在耶稣基督整个事工和作为中，在耶稣基督的生死和复活中，同时也在他本人及其工作中，圣灵总是带来终末的实现。结果，关于耶稣受洗的《圣经》章节清楚表明，作为原型，耶稣受洗时所发生的事，从此便作为映象重新发生基督徒的洗礼中：圣灵感动受洗者，赐予他终末的圣子身份。

在描述圣灵于复活之后的作为中，《新约》再次出现不同的神学传统：

根据路加的《使徒行传》，圣灵就是从基督升天到复临的教会时代的特征。在五旬节时，圣灵降临教会（徒 2:1—13）。在

205 关于五旬节的《圣经》章节中,有着西奈事件的清楚回响,因为,五旬节是关于新律法和新盟约的,不仅包括以色列,还包括外邦人。从前是外邦人(ἔθνη)的,现在成了上帝的百姓(λαός)(徒 15:14)。但在五旬节时说(或听)方言的神迹中,仍有巴别塔语言变乱(创 11:1—9)的回响。分开和陌生的人,借着圣灵的力量,又能重新相互理解。这样,约珥的预言——在末后的日子,上帝要将他的灵浇灌凡有血气的(徒 2:16—21)——总会实现。同样,也是圣灵指引年轻教会走上宣教的道路,并在其过程中给予指导。根据《路加福音》,圣灵的作为有点缺乏连贯性,即圣灵降临的神迹反复出现在耶路撒冷(徒 2:4; 25—41)、撒玛利亚(徒 8:14—17)、凯撒利亚(徒 10:44—48; 11:15—17)、以弗所(徒 19:1—6)。圣灵在此显露自己,是用惊人的神迹和独特的圣灵恩赐,如说方言和说预言,但路加还是注意到洗礼和圣灵交通之间的联系(徒 1:5; 2:38; 9:18; 10:47 等),以及使徒按手和接受圣灵之间的联系(徒 8:14—17)。最重要的是,尽管强调圣灵的自由,路加十分注意表现圣灵作为的连续性。即使圣灵继续开拓新的宣教工场和新的事工,始于耶路撒冷、终于罗马的历史还是没有间断。为此,外邦基督徒群体给耶路撒冷的穷人捐钱,以作为一种与耶路撒冷母区结为同心的标志,在路加看来,也是一种圣灵的感动(徒 11:27—30; 24:17; 加 2:10; 罗 15:26—28; 林前 16:1—4; 林后 8:4, 6—15)。在其对耶路撒冷原初群体的典范性描述中,路加因而能够告诉我们圣灵是如何在教会中行事的:在使徒信仰的共契(κοινωνία)中,在礼仪的庆典中以及在达到分享世俗事物的服侍中(徒 2:42—47)。

据保罗书信的记载,圣灵在基督徒生活和教会活动中起着根本性的作用。在保罗看来,基督徒的身份甚至还受这一事实的界定,即他们有圣灵住在心里、被圣灵引导(罗 8:9, 14)。对保罗来说,“在基督里”和“在圣灵里”是可以互换的说法。另一

方面，使徒保罗的圣灵论显然与路加的圣灵论不一样。保罗当然知道圣灵的独特恩赐，他自称也拥有这些恩赐。但在保罗看来，重要的是圣灵不仅起外在作用，而且也起内在作用；不仅能创造惊人的独特现象，还能于基督徒的日常生活中起作用。他不仅是使奇事成为可能的力量，而且是我们能以特殊方式从事平凡活动的力量。因此，保罗在面对尤其是哥林多教会的狂热倾向时，他特别强调“辨别诸灵”的两条标准：

206

一、耶稣基督作为主的认信：“若不是被圣灵感动，也没有能说‘耶稣是主’的。”(林前 12:3)在保罗看来，圣灵就是基督的灵(罗 8:9; 腓 1:19)、主的灵(林后 3:17)、圣子的灵(加 4:6)。“主就是那灵”(林后 3:17)这一著名公式指圣灵是升天的主在教会和世界起作用的临在方式和临在的有效行动。

二、保罗把圣灵的有效行动与教会群体的建立和教会的服侍活动联系起来。圣灵显现在各人身上，是叫人能得到好处；因此，圣灵的各种恩赐是意味着彼此服侍(林前 12:4—30)。这样，保罗群体所谓的灵恩结构自然就不会与教会的建制结构相冲突。恰恰相反，保罗坚决强调这样的事实：上帝不是叫人混乱，乃是叫人安静(林前 14:33)。因此，圣灵不是通过其恩赐之间的对立来起作用，而是通过它们的相互合作、相互支持来起作用。他不可避免地同洗礼(林前 12:13)和宣讲福音(帖前 1:5—6; 林前 2:4—5、13 等)相联系。然而，最主要在于，圣灵恩赐不能理解为是教会的外在活动，而应理解为上帝独一恩赐的种不同表达方式(罗 12:6; 关于恩典与恩赐的关系，参见罗 5:15—16; 关于恩赐与永生的等同，参见罗 6:23)。这样理解的恩赐带来各种不同的功能。圣灵恩赐之中最伟大的就是爱(林前 13:13)。在爱中，圣灵成为基督徒生活的规范和力量之源。

根据保罗的观点，基督徒在圣灵中的生活意味着我们接受

207 圣灵的引导,而不是肉体的引导;因为我们所做的,并非肉体的工作,而是圣灵的工作;因为我们的心的不总是关注过去的事情,而是关注永久的事情(加 5:17—25;6:8;罗 8:2—15)。用肯定的术语讲,圣灵中的生命意味着对上帝开放、对邻舍开放。这种开放性最主要表现在祷告“阿爸,父!”中(罗 8:15、26ff;加 4:6)。通过圣灵,我们享有上帝儿女的自由,能与上帝相通,知道在任何情况下都有他的保佑。最后,《加拉太书》五章 13—25 节清楚阐明:顺着圣灵而行意味着用爱彼此服侍。上帝之爱和邻舍之爱正是基督徒在圣灵中的真正自由(加 5:13)。因为自由并非为所欲为;为所欲为的人并不自由,因为他被自己的情绪和变化着的处境所束缚。真正自由的人应不受自我束缚,而能服务于上帝,服务于他人。无私的爱就是真正的基督徒自由。与此相关的是圣灵的果子:仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制(加 5:22—23)。通过所有这些果实,圣灵使上帝儿女的自由王国成为现实(罗 8:18—30)。我们现在经验到的圣灵及其自由只不过是初结的果子(罗 8:23;林后 1:22;5:5;弗 1:14 等)。所以生活在圣灵中的基督徒处于“业已”与“尚未”的张力之中。靠圣灵生活即生活在盼望之中,期待世界和我们身体的最终转变。

在约翰那里,^①圣灵的终末特征尤其从第四福音中表现出来。上帝自己就是灵,并希望人以圣灵和真理在终末时拜他(约 4:24)。因此,除非一个人从水和圣灵重生,不然就不能进上帝的国(约 3:6)。正如约翰清楚指出的,圣灵住在耶稣身上(约 1:32)。基督是终末的启示者,因为上帝赐圣灵给他是有限量的

① H. Schlier,〈论约翰福音中圣灵的概念〉(Zum Begriff des Geistes nach den Johannesevangelium),载氏着,《新约中的思索》(*Besinnung auf das Neue Testament, Exegetische Aufsätze und Vorträge* 2, Freiburg-Basle-Vienna, 1964),页 264—271。

(约 3:34; 参见 7:39)。他的话就是灵,就是生命(约 6:63),但就像对观福音的作者那样,约翰也注意到耶稣尘世生活与他得升天之时区别。只有得着升天之后,圣灵才会降临(约 7:39; 16:7)。耶稣死后将灵魂交付了上帝(约 19:30),给了教会,在十字架旁的约翰和马利亚就代表了教会。复活后,耶稣以具体的方式将其圣灵给予门徒:“你们受圣灵!”(约 20:22)。

约翰还将在耶稣复活和升天后的圣灵称为“保惠师”,即帮助者和支持者(而非安慰者)。这保惠师就是真理的圣灵(约 14:17; 15:26; 16:13),而且作为“另外一位”支持者(约 14:16),与耶稣等级。由于耶稣为圣父所差派,就是从圣父出来,所以圣灵也同样从圣父出来(约 15:26),只不过是透过耶稣的祈祷而来(约 14:16),因耶稣的名而来(约 14:26)。他的任务是将一切的事指教门徒,并且叫他们想起耶稣对他们所说的一切话(约 14:26);他要为基督作见证(约 15:26),要引导门徒明白一切的真理;他不是凭自己说话,而是荣耀耶稣并且要宣讲他的话(约 16:13—14)。此外,圣灵不仅在门徒传道中起作用,而且在圣礼中起作用;他尤其与洗礼(约 1:33; 3:5)和圣餐(约 6:63; 约壹 5:6—8)有关。圣灵的这种活动只能在与不信圣灵、因而不能接受圣灵的世界的对抗中进行(约 14:17)。对于世界,圣灵的任务就是叫世人知罪,使其知晓何为罪,何为义,何为审判(约 16: 8)。然而,凭借圣灵、对耶稣基督的认信以及爱而被世人认识的信徒(约壹 4:6、13),业已实现其终末的成全。他们不再需要任何人教训(约壹 2:27);他们不再需要问什么,他们的喜乐已满足(约 16:20—23)。这样,在圣灵来临时,耶稣的复临已发生;圣灵是终末成全的实现;他就是上帝,在世界中临在。

早期教会的经验反映在《克莱门前书》中:

所有的人都受赐得到一种广泛而幸福的和平和一种难

以抑制的行善的渴望；圣灵的充满灌注在他们身上。^①

所有早期基督教作家尤其记述在教会群体中的圣灵恩赐。^②

同教会历史进程中持续出现的狂热运动的斗争，意外地导致对灵恩元素的某种压制和对圣灵的某种制度化。第2世纪后半叶的孟他努主义(Montanism)标志着一个重要转折点。^③随着教会“资产阶级化”的危险日渐增加，孟他努主义想要恢复原初的热情。面临世界末日的到来，加上伦理方面的严格主义和教会生活的狂喜形式，对孟他努主义悔改的呼唤在世人心中心中唤起巨大的回响。德尔图良把“圣灵的教会”(ecclesia spiritus)和“由众多主教组成的教会”(ecclesia numerus episcoporum)加以对比。^④伊里奈乌则采取了另一种方法：他认为圣灵在追随使徒的教会中起作用。教会是一个容器，圣灵在其中为信仰“带来朝气，并保持朝气”；“哪里有教会，哪里就有圣灵；哪里有圣灵，哪里就有教会，就有一切恩典”。^⑤根据希波里图斯的《使徒传统》(Traditio Apostolica)，正是圣灵保证传统得以保存，^⑥“让他〔信徒〕赶赴那充满圣灵的教会”(festinet autem et ad ecclesiam ubi floret spiritus)。^⑦

由于反对孟他努主义及后来反对狂热主义的争论，显著的灵恩渐渐消失，但教会中的灵恩维度却在殉道者中存留，如同它过去存留在修道主

① 《克莱门前书》(I Clem.)，第2章，第2节，(J. A. Fischer 编，《使徒教父》[Die apostolischen Väter；Darmstadt 1956]，页26)。

② 同上，第38章，第1节(同上，页72)；第46章，第6节(同上，页82)；《十二使徒遗训》，第11章，第8、12节；第13章(SC 248, 184ff., 186ff., 190)；Justin，《与特里风的对话》，第39章，第2—5节(Corpus Apol. II, 296—299, etc.)。

③ Eusebius，《教会史》(Historia Ecclesiastica)，卷五，第3—4章，第14—19节(GCS 9/1, 432—433, 458—481)。

④ Tertullian，《论谦卑》，第21章，第17节(CCL 2, 328)。

⑤ Irenaeus，《反异端论》，卷三，第24章，第1节(SC 211, 471—475)。

⑥ Hippolytus，《使徒传统》(Traditio Apostolica)，序言，载 G. Dix 编，《圣希波里图斯使徒传统的论文》(The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome；London, 1937)，页1。

⑦ 同上，31；35(同上，页57—58, 61—62)。

义——许多主教出自于此——并后来存留在圣人之中一样。^① 尽管以自由而热情的灵恩运动——他们经常对教会的神圣有严格的理解——与建制性的伟大教会之间冲突不断，教会神学家从来不让自己被迫形成圣灵与建制间的根本对立；他们把教会理解为圣灵之所在，甚至圣灵之圣礼，并把圣灵理解为教会的生命原则和教会的灵魂。^② 在这些陈述中，圣灵的某种教会化是显而易见的。

209

从12和13世纪起，关于圣灵在历史上的现实性和有效行动的争论有了新的维度。卡拉布里亚修道院院长佛罗拉的约阿希姆(Joachim of Flora)^③预言一个教会的新时代即将到来，这是圣灵的时代，它将用僧侣、冥想者及属灵的人(*virī spirituales*)的时代取代圣父的时代(《旧约》)和圣子的时代(圣职教会)。在这种世界观中，对圣灵终末转化的盼望，已成为对历史更新的期望。通过这种历史化，圣灵成为历史进步的原则。当小弟兄会(Fratricelli)把这种更新与进步视为教会更新时，约阿希姆的观点很快变得世俗化了。在这种世俗化形式中，这些思想成了近代进步观念以及近代乌托邦思想的源泉。我们发现约阿希姆的观点以不同的形式在莱辛、康德、黑格尔、谢林和马克思的著述中，甚至在第三帝国那可怖的梦中重现。现在同过去一样，约阿希姆的观点，或者这些观点的只言片语，已在许多神学思潮和教会内部的更新运动中发生作用。

教会神学家对约阿希姆的观点持批判态度。的确，波纳文图拉能够发现约阿希姆的思想中的积极成分，正如阿西西的方济各(Francis of Assisi)对约阿希姆而言是终末的征兆一样。^④ 但在关键问题上，波纳文

① Congar,《我信圣灵》,同前,卷一,页68-69。

② Augustine,《讲道集》,第267篇,第4章(PL 38, 1231);参见下文,见本章注111。

③ 关于佛罗拉的约阿希姆的论述,参见:E. Benz,《圣灵的教会——方济各会改革的教会观念与历史神学》(*Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*; Stuttgart, 1934; Löwith,《历史中的意义》,同前,页145-159; Congar,《我信圣灵》,同前,卷一,页126及以下; H. de Lubac,《佛罗拉的约阿希姆的精神后裔》(*La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*; Paris and Namur, 1979)。

④ 参见J. Ratzinger,《圣波纳文图拉的历史神学》(*The Theology of History in St. Bonaventure*; Chicago, 1971)。

图拉与托马斯·阿奎那立场一致：在耶稣基督之外，不存在救恩史的进步；圣灵因而必须理解为耶稣基督的灵。阿奎那自己在判断约阿希姆时尤其无情；他宁愿拒绝对个别历史事件所作的神学解释。^①在他看来，新约存在于“通过信仰基督而赋予的圣灵恩赐”(*gratia spiritus sancti, quae datur per fidem Christi*)中。因此，“新律法”(*lex nova*)或“福音的律法”(*lex evangelica*)主要是一种植入内心的律法(*lex indita*)，与外部的任何联系都是次要的；外部的东西只用于准备和实施之中。故此，新约的律法是一种自由的律法，并非置人于死地的文字；它不是律法，而是福音。^②因此，圣灵作为的每一种历史化都必然缺乏福音，而变成一种新的律法主义。

因此，教会的圣灵论主要靠保证救恩史的统一性和把圣灵理解为是耶稣基督之灵的目的受到启发；这圣灵是与耶稣其人及其工作密不可分，其任务在于使耶稣其人其事显现在教会面前，显现在基督徒面前，并使他们臻于完善。210 圣灵所带来的新事情就是使耶稣基督不断重现在其终末新道中。圣灵的工作就是更新耶稣基督的新道。这就意味着我们不断与耶稣的人性联系，而且，文字与精神之间的张力不能够通过历史进步来消除。相反，从文字到精神的转换必须反复多次，而不必在历史上排除这一张力。对教会传统的这些关注，无疑是忠于《圣经》的证言。不过，与此同时，与不同狂热运动的斗争，导致人们对传统的观念变得狭窄：一方面，有圣灵的教会化，或者确切地说，有圣灵的圣职化；另一方面，有圣灵的内在化。圣灵的自由与普遍性不再得到完全接受。最后，关于圣灵的谈论，主要限制在三一论

① Aquinas,《神学大全》,第一部,第39题,第5条;第二部第一部分,第106题,第4条;参见M. Seckler,《历史中的拯救——阿奎那的历史神学思想》(*Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*; Munich, 1964)。

② Aquinas,《神学大全》第二部第一部分,第106题和第108题。

内，在此确有其合理的位置，但却不会取得什么成果。因此，不仅是对狂热者的斗争，还有教会把圣灵作为神圣位格的教义，导致某种对圣灵的遗忘。关于这一点，我将在下面进一步加以说明。

3. 作为位格的圣灵

根据信经，圣灵并不只是一种非位格的恩赐，也不只是创造、赋予生命和在世界与教会中起拯救作用的上帝；他同时还是有位格的恩赐赐予者，他是三位一体中的第三位。在《新约》中，三一论的认信只是以初始的形式出现。这尤其反映圣灵的位格特点。但无论如何，有迹象清楚表明，《圣经》也并不把圣灵单单看作一种非位格的恩赐，而更看成具有位格的赐恩者。

《旧约》的智慧文学已经包含了相对独立于上帝的实体观念。其中尤其包括智慧，以及主要与智慧等同的灵（《所罗门智训》1:6—7; 7:7, 22, 25）。在《旧约》时代之后的犹太教中，属于位格的范畴运用于圣灵中，据说他讲话、哭叫、警告、悲伤、哭泣、欢悦和安慰；他还被说成同上帝讲话。他以反对人类的证人身份出现，或者被看成是人类的辩护者。^①

《新约》所用语言相似。它说圣灵在我们心中叹息、祷告；圣灵为我们向上帝祈求（罗 8:26）。圣灵是我们心灵的见证（罗 8:16）。他将各种恩赐随意分给各人（林前 12:11）。他在旧约的经文（来 3:7; 彼前 1:11—12; 彼后 1:21）和教会中说话（提前 4:1）。他训导众教会（启 2:7）。所有这些陈述都表明圣灵是一个位格，或至少是一种位格化。在《约翰福音》中，圣灵是教会的帮助者和支持者（约 15:26）。他尤其是跟耶稣一起的“另外一位”支持者（约 14:16），因此，我们必须把他看成是与耶稣基督一类

211

^① Strack & Billerbeck,《从塔木德和米德拉西评论新约》，卷二，页 134—138。

的另一个位格。他是圣父因耶稣之名差派的,但他同时拥有与圣父相独立的身份(约壹 2:1);他不仅是回归的耶稣,并同时为耶稣作证(约 15:26)。还值得注意的是,尽管在希腊语中“圣灵”是中性词,但在《约翰福音》十四章 26 节中所用的是阳性词,因而是一个人称指示代词:“那一个”(ἐκεῖνος)。从所有这些情况中,我们能清楚看见圣灵的相对独立性及圣灵的位格特征。因此,《新约》已有三一论公式(太 28:19;林后 13:13 等)。对此,我以后将作详细讨论。^①

比个别经文段落更为重要的是实质上的关联。问题是,从内容上说,是什么东西使诸如表明圣灵相对独立性和圣灵位格特征的陈述成为必要呢?要回答这一问题,我们得首先把圣灵的功能作为出发点。按《新约》记述,圣灵的任务是使耶稣其人其事普遍临在,并在个体身上成为现实。不过,这一任务的执行决非机械式的,而是在圣灵的自由中进行的。因为“主的灵在哪里,哪里就得以自由”(林后 3:17)。圣灵并不离开耶稣基督而独立地传授自己的教义,但他的确以预言的方式教化于人,他导引人明白一切的真理,并把将来的事告诉人(约 16:13)。圣灵的这种自由与他只作为一个非位格的真理、一个中介或一个维度极不相称;其实,圣灵的自由正是圣灵之相对独立性的预设。因此,公开承认圣灵的独立位格性并非什么思辨上的纵容与迁就,其核心实质是基督教拯救的现实:基督徒的自由正是基于上帝的恩典。所以,整个圣灵论的发展,对于其“生活处境”来说是某种经验,即标志圣灵活动的那种不可削减的自由的经验。这是客观的事实,使《新约》能从《旧约》之后的犹太教方面接受某些观点,用于自己的目的,并以自己亲身经验为基础,发展这些观点,直至形成三一论的认信。

^① 参见下文,见本书第 358 页及以下。

尽管有了这些《新约》的初始形式,但要明确阐明却花了很长时间。^① 纳西昂的格列高利在其著名演说中追溯了上帝奥秘的启示之缓慢进程。正如他所说的,《旧约》中圣父的奥秘得以显明,而圣子则仍留在阴影中;《新约》启示了圣子,并暗示了圣灵的神性。唯有在今天,圣灵才更加清晰地启示自己。^② 其实,早期基督教作家在写到圣灵时都有许多模糊不清之处。他们常把圣灵与圣子混淆。^③ 基本上,基督教护教家的思想是二位

212

① 关于圣灵论之历史的著述有: H. B. Swete,《古代教会的圣灵观》(*The Holy Spirit in the Ancient Church*; London, 1921); T. Ruesch,《伊格纳修圣灵论之形成——狄奥菲鲁斯与伊里奈乌》(*Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist bei Ignatius von Antiochia. Theophilus von Antiochia und Irenäus von Lyon*; Studien zu Dogmengeschichte und systematischen Theologie 2; Zürich, 1952); G. Kretschmar,《早期基督教三一论神学的研究》(*Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*; Beiträge zur historischen Theologie 21; Tübingen, 1956);《尼西亚大公会议新约圣灵论之发展》(*Le développement de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée*),《道成肉身》(*Verbum caro*, 88 [1962]),页 5—55;《历史中的圣灵——早期基督教圣灵论的基本特征》(*Der Heilige Geist in der Geschichte. Grundzüge frühchristlicher Pneumatologie*),载 W. Kasper 编,《圣灵的临在——圣灵论面面观》(*Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*; Quaestiones Disputatae 85, Freiburg-Basel-Vienna, 1970),页 90—130; H. Opitz,《早期基督教圣灵论的起源——罗马教会圣灵论在克莱门前书和黑马牧人书之基础上的形成》(*Ürsprünge frühchristlicher Pneumatologie. Ein Beitrag zur Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist in der römischen Gemeinde unter Zugrundelegung des 1. Clemens-Briefes und des "Hirten" des Hermas*; Theologische Arbeiten 15; Berlin, 1960); A. Orbe,《圣灵神学》(*La teologia del Espíritu Santo*),载氏著,《瓦伦廷研究》(*Estudio Valentinianos*; Rome, 1960),卷四; W. D. Hauschild,《上帝之灵和人类》(*Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie*; Beiträge zur evangelischen Theologie 63; Munich, 1972); H. J. Jaschke,《教会认信中的圣灵——从早期基督教认信出发研究伊里奈乌的圣灵论》(*Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis*; Münster, 1976); Congar,《我信圣灵》,同前,卷一,页 173 及以下。

② Gregory of Nazianzus,《演讲集》,第 31 章,第 26 节(SC 250, 326—329)。

③ 《黑马牧人书》(*Shepherd of Hermas*),第 41, 58, 59 章(SC 53, 188—191, 234—237, 238—241); Justin,《护教文》,卷一, 39(*Corpus Apol. I*, 110—113)。

一体而不是三位一体。然而,早在洗礼认信那里,事情便已得到澄清。像《马太福音》二十八章 19 节那样,《十二使徒遗训》^①和查斯丁^②已认识到对三一论的洗礼认信。在伊里奈乌^③和德尔图良^④的著述中,三一论形式的洗礼认信就已十分明白清楚。伊里奈乌^⑤和德尔图良^⑥提出的信仰准则证明了这一相同的信仰。与洗礼认信联系起来,我们发现伊里奈乌已经解释了信仰的三大要点,^⑦而且一切异端都基于对其中某一点的否定。^⑧

在犹太基督教中,神学问题的澄清,似乎一开始就受益于天启文学意象的帮助。^⑨较为思辨性的最早尝试,可见于西方拉丁教会的德尔图良^⑩和东方教会的奥利金,^⑪他们都表现出次位论的倾向。不过,在第 4 世纪之前,次位论的问题并未显得十分尖锐;正如以上所提到的,阿里乌——一位奥利金主义者——否定了耶稣的真实神性。在阿里乌之争的最后阶段,关于圣灵的同一个问题以尖锐的形式出现了。马其顿纽派(Macedonians),或称圣灵受造派(Pneumatomachians,“敌圣灵派”)^⑫,基本上是《圣经》主义者,拒绝把形而上学的断言作为他们信仰的一部分。他们知道圣灵是服侍之灵,是上帝的阐释者,或是一种天使的存在;对他们而言,圣灵

① 《十二使徒遗训》(*Didache*),第 7 章,第 1 节(SC 248, 232)。

② Justin,《护教文》,卷一,61(*Corpus Apol.* I, 162—169)。

③ Irehaeus,《反异端论》,卷三,第 17 章,第 1 节(SC 211, 328—331);《使徒宣讲的证明》,第 3、6—7 章(SC 62, 32, 39—40)。

④ Tertullian,《论洗礼》(*De baptismo*),第 13 章(CCL 1, 288)。

⑤ Irehaeus,《反异端论》,卷一,第 10 章,第 1 节(SC 264, 154—159)。

⑥ Tertullian,《异端法规》(*De Praescriptione Haereticorum*),第 13 章;《驳普拉克西亚》,第 2 章(CCL 2, 1160—1161);《论处女的面纱》(*De virginibus velandis*),第 1 章(CCL 2, 1209—1210)。

⑦ Irenaeus,《使徒宣讲的证明》,第 6 章(SD 62, 39—40)。

⑧ 同上,第 99 章(SC 62, 168—169)。

⑨ 回响来自 Irehaeus,《使徒宣讲的证明》,第 1 章(SD 62, 46—48);Origen,《论首要原理》,卷一,第 3 章,第 4 节(SC 252, 148—153)。

⑩ Tertullian,《驳普拉克西亚》,第 2、8 章(CCL 2, 1160—1161, 1167—1168)。

⑪ Origen,《论首要原理》,卷一,第 3 章,第 1—8 节(SC 252, 142—155)。

⑫ 圣灵受造派,为马其顿纽(Macedonius)的信从者,第 4 世纪的异端派别,否认圣灵的完整性,相信圣灵是受造的,并次于圣父、圣子。——译注

或是一个受造物,或是介于上帝和受造物之间的中介者。这些看法尤其受到三位伟大的加帕多家(Cappadocian)神学家的反对:大巴西流(《论圣灵》)、纳西昂的格列高利(《第五次神学演讲》)和尼萨的格里高利(《大教义问答演讲》,参见第2章)。公元374年,当巴西流把礼仪传统中的荣耀颂“借着圣灵,通过圣子,愿荣耀归于圣父”改变成一种不为人所熟悉的荣耀颂“愿荣耀归于圣父、圣子、圣灵”时,公开的争论从此开始。这一荣耀颂把圣灵摆在与圣父圣子同一水平上。在其《论圣灵》一书中,巴西流诉诸洗礼的认信,为自己新公式辩护。阿他那修也参与了这场争论(《致谢拉皮翁的四封信》)。在论及耶稣基督真实神性的问题时,他从救恩论的角度争辩说:只有圣灵自己是上帝,圣灵才能够让我们分享神性,使我们神圣化。^① 因此,在教父们看来,这并非思辨性的讨论问题,而是基本的救恩问题。

君士坦丁堡大公会议(381年)^②——从历史上看,这次会议是东方教会的会议,只因它为迦克墩大公会议(451年)所接纳,才成为大公会议——处理了这场关于圣灵的争论。会议撰写了一份训导性文件《书卷》(Tomos),现已失传;但我们可从公元382年写给教宗达苏一世(Pope Damasus I)及他在罗马主

213

① Athanasius,《致谢拉皮翁的信》(*Epistulae ad Serapionem*),卷一,第19—25章(PG 252, 142—155),页19—25;参见Gregory of Nazianzus,《演讲集》,第31章,第6节(SC 250, 285—287)。

② 关于君士坦丁堡大公会议(381年),参见:A. W. Ritter,《君士坦丁堡大公会议及其信经——第二次大公会议之历史与神学的研究》(*Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des 2. Ökumenischen Konzils; Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 15; Göttingen, 1965*); Urbina,《尼西亚和君士坦丁堡》,同前;W. D. Hauschild,《三八一年的三一论教义:有约束力的共识之结果》(*Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung*),载K. Lehmann & W. Pannenberg编,《信仰认信和教会群体》(*Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft; Dialog der Kirchen 1; Freiburg and Göttingen, 1982*),页13—48。

持的西方教会会议(382年)的一封会议信函中得知它的内容。这份文件只提到圣父、圣子和圣灵的独一无二性、权能和本体(οὐσία),平等的荣耀、尊严和永恒的统治属于他们,他们存在于三个完美的位格(hypostasis)之中。^①于是,圣灵受造派在教规第一条中被绝罚,逐出教会,同被绝罚的还有阿里乌派的人及其他异端。^②公元382年达苏一世主持的西方教会会议教导了这实质上是相同的教义。^③同使用神学专门术语的《书卷》一道,君士坦丁堡大公会议也提出了一份信经,或更准确地说,他们把伊皮法纽(Epiphanius)在其著述《信仰之锚》(*Ancoratus*)^④中的信仰认信作为自己的信经。在这一信经中,《尼西亚信经》中关于圣灵的教义得到扩展:“我们信仰……圣灵,主和生命赋予者,从父出来,与父子同受敬拜,同受尊荣,他曾借众先知说话。”^⑤《尼西亚君士坦丁堡信经》是教会伟大的信经,其教导直到今天对东西方所有教会都有约束力。

令人惊讶的是关于圣灵的信条并不使用“本质相同”(ὁμοούσιος)的概念,这一概念是用来描述耶稣基督的。教会人士显然从尼西亚大公会议后出现的混乱局面中吸取教训;因此,很有可能的是,他们有意避开有争议、容易引起误解、尚未在《圣经》中得到证实的术语。然而,关于圣灵神性的教义——就如在《书卷》中所能看到的——也阐释得一清二楚。圣灵被称为“主”(κύριος),因而获得《七十士译本》中的“上主”(Adonai)称号,即希伯来语的上帝之名。当然,人们意识到,“主”(ὁ κύριος)这个称号只用于耶稣基督,故圣灵被称

① 参见《大公会议法令》,28。

② DS 151; ND 13。

③ DS 168—177; ND 306/16—24。

④ Epiphanius,《信仰之锚》(*Ancoratus*),第119章(GCS 25, 147—149)。

⑤ DS 150; ND 12。

作“主”(τὸ κύριον)。^① 因此,圣灵是属于“上主”范畴的一位,他是上帝。“生命赋予者”这一术语用行动和功能表达相同的意思。因为这个术语的关键在于说出,圣灵不仅仅是生命的恩赐,而且还是恩赐的赋予者,是灵性生活的原动力——某种只能来自上帝的东西。这一公式还表明圣灵在信仰认信中的救恩论与存在论特质。教父们始终争论说:若圣灵不是真正的上帝,我们就不会通过他而真正地成为神圣。

“从父出来”这一更进一步的说法主要基于《约翰福音》十五章 26 节的记载,旨在解释圣父与圣灵在三位一体中的关系。我们不得把圣灵看成是圣父的造物;我们也不得说,圣灵像圣子那样为圣父所生;圣灵与圣父之间有着十分独特的关系,圣灵以圣父为其来源。在西方教会中,圣灵与圣子的关系只是后来加上了“和子”(filioque)才得以界定;但必须承认,这导致与东方教会的冲突直到今天仍然无法解决。^② 在后一分句“与父子同受敬拜,同受尊荣”中,荣耀颂的主题得以充分发挥,这早在争论之初就在巴西流那里起了决定性的作用。需重点突出的是圣灵享有圣父圣子一样的崇拜与荣耀,甚至他与圣父圣子同时受到崇拜。最后,在反诺斯替主义的公式“他曾借众先知说话”中,圣灵在救恩史中的位置就已得到展示。《旧约》和《新约》都由一个圣灵联系在一起;它们作为应许和成全而联系起来。

214

在得到迦克墩大公会议(451年)接受后,所谓的“尼西亚君士坦丁堡信经”便成了东西方所有教会共有的东西。它是普世教会最有力的契约之一,可以作为基督教信仰最基本的表达。这同样适合于关于圣灵的教义。其后所有圣灵论的陈述,实质

① 在希腊语中,前者为阳性词,后者为中性词;在希腊语中,“基督”是阳性词,“灵”是中性词。——编注

② 参见下文,见本书第 319 页及以下。

上只不过是这一认信的解釋性扩展；这不但适用于西方教会信经的一个著名的附加信条——据此信条，圣灵从父和子(*filio-que*)出来，而这一信条在东方教会信经中是找不到的。信经的原始形式在这点上留下了疑问。它把圣灵的神性解释为其救恩史功能的一种预设；它又解释了圣灵与圣父的关系，但并未解释圣灵与圣子的关系。这并不是—种思辨性的问题；这个问题乃是在于准确界定圣灵与圣子之拯救工作的关系——其中也包括圣灵与教会的关系。在此，共同的信经为各种神学解释留出空间，这些神学解释后来导致严重冲突，成为东西方教会分裂的契机。我们现在必须转而思考这些不同的圣灵神学。

三 圣灵神学

1. 东西方教会不同的神学

215 圣灵神学涉及十分特殊的困难。我们人类在谈论上帝的奥秘时，总不免以人类的形象及样式进行言说。即使《圣经》也用了各种形象来描述圣灵的作为：气息、空气、风、生命之水、火或火舌、膏油和膏抹、印记、和平、恩赐、仁爱。每一种这样的形象都试图从不同的角度描述圣灵的一种行动和圣灵的存在。因此，这些各种各样的形象就能为神学上的理解提供不同的进路。

这也正是东西方教会不同神学进路的情况。^①如《圣经》和传统所证实的，存在着共同的信仰基础，但东西方教会由此发展出不同的圣灵神学。其差异自然既跟形象和概念有关，最终还与圣灵论的总体观念有关。然而，不幸的是，在不同神学思辨的

^① 关于其后发展的论述，尤其参见 Congar,《我信圣灵》，同前，卷三，页174及以下。

多样性之中仍然存在着一个合法而又值得追求的统一性时,神学的发展并未停止一步。不同的神学在西方教会的信仰认信、尤其在争论激烈的《尼西亚君士坦丁堡信经》的补充部分中反映出来:“从父和子(*filioque*)出来”。时至今日,原初的文本中或东正教会的信条中不曾有过“和子”一词。把它引入拉丁教会的信仰认信中,将神学差异变为一种教义差异,从而被认为是使教会分离的一种差异,至今仍是东西方教会之间一个尚未解决的争论点。只有放在不同圣灵神学的大背景下,这种争论才能理解,才能解决。

首先,不同理解是基于不同的形象的,以获得对圣灵论更深入的理解。拉丁神学的主要模式是把灵魂的两大功能、即认识和意志作为其出发点。圣父在作为其圣道的圣子中认识自己,并在圣子身上将自己表明出来,同时在这种认识中把握到一个意志的运动、一个爱的运动,要将自己与他的这个形象相联合;圣子用同样的方式在爱中将自己完全献给圣父。这种爱的把握和拥抱,并不像通过认识产生的圣道那样是一个创生过程,其中有些本质上相同却又有差异的东西出现了;相反,这里存在着一种意志的运动,追求差异的统一。由于被爱者作为一种推动的力量存在于爱者的意志之中,被爱者就可以在内心推动的力量的意义上被描述为“灵”。舍本(M. J. Scheeben)对如何将圣父与圣子之间相互的爱描述成“灵”甚至有着更好的解释:“当我们要表达两人间亲密无间时,他们说,他们属于同一个灵,甚至说,他们就是同一个灵。”^①

把圣灵作为圣父与圣子之间相互的爱的这种解释,是拉丁圣灵论的216 精要,它尤其是由奥古斯丁创立的。“从某种意义上讲,圣灵是圣父与圣子不可言传的共契。”^②圣父与其形象不可言传的拥抱,并不是没有快乐、爱和喜乐相伴。这爱、这喜乐、这至福、这快乐,或人们喜爱以适用于上帝的方式表达的这个实在,希拉里称之为“效用”。“在三位一体中,这种‘效

① Scheeben,《基督教的奥秘》,同前,页99。

② Augustine,《论三位一体》,卷五,第11章(CCL 50, 218ff.)。

用’就是圣灵,他不是受生的,而是生者与生者最甜美的至福。”^①这也正是为什么安瑟伦^②、尤其是阿奎那^③对圣灵的理解与奥古斯丁一致。因此,拉丁神学采用一种对称的表象模式,据此模式,三位一体的生命运动以一种圆形运动的形式包含在圣灵中。但拉丁神学未能一致地坚持此模式,因为奥古斯丁及西方教会传统的其他人还希望把圣父视为唯一的源泉。因此,尽管奥古斯丁坚定地认为圣灵来自圣父和圣子,^④他还坚持说,圣灵本源地(*principaliter*)从圣父出来。^⑤阿奎那接受这一公式,并把圣父说成为整个三位一体之源(*fons totius trinitatis*)或本源(*principium*)。^⑥由此推出,圣子从圣父身上获得能力,从这能力产生出圣灵;故阿奎那又说圣灵通过圣子从圣父出来。唯独安瑟伦容不下这一观点。但遗憾的是,正是安瑟伦在这点上影响了后期的神学传统!

在拉丁神学中,与此模式并行的还有第二种模式;其出发点是对爱的分析。奥古斯丁认为爱有三大要素:爱者、被爱者和爱本身。^⑦后来圣维克多的理查德尤其发展了这一方法;黑里斯的亚历山大、波纳文图拉和方济会又接过其大旗。^⑧按理查德的观点,完美的爱,也即是上帝,完全出于自身。于是,它作为圣父而存在,就此而言,它作为纯粹的赠予者(*gratuitus*)而存在。作为全然赠予的礼物,它又同时作为圣子而存在,即全然从他者接受而又再次赠予他人的礼物(*debitus et gratuitus*)。最后,它还作为纯粹接受的礼物存在于圣灵中;圣灵是圣父与圣子共同的被爱者

① 同上,卷六,第10章(CCL 50, 241ff.);参见卷九,第4—5章(CCL 50, 297—301)。

② Anselm,《独白》,第49章及以下。

③ Aquinas,《神学大全》,第一部,第27题,第3条;第36题,第1条;《反异教大全》,卷四,第19章。

④ Augustine,《论三位一体》,卷四,第20章(CCL 50, 195—202);卷五,第11、14章(CCL 50, 218ff., 222—223)。

⑤ 同上,卷十五,第17、26章(CCL 50 A, 501—507, 524—529)。

⑥ Aquinas,《四部语录注释》,卷一,第28个区分,第1题,第1条;卷三,第25个区分,第1题,第2条)。

⑦ Augustine,《论三位一体》,卷八,第10章(CCL 50, 290—291);卷九,第2章(CCL 50, 294—295)。

⑧ Congar,《我信圣灵》,同前,卷三,页103—106、108—114。

(*condilectus*)。他是绝对的礼物。^① 第二种模式的优点在于，它与第一种模式不同，它不将圣灵理解为圣父与圣子之间相互的爱；而是更清楚、更融贯地强调圣父是把爱赠予圣子的源头；拥有由圣父赠予的爱的圣子，与拥有不是被赠予的爱的圣父一起，将爱给予圣灵。

希腊教会也利用人类的形象和类比来理解圣子和圣灵。但跟拉丁教会不同，希腊教会首先不从内在之言出发，而是从外在之言、说出来的道出发。对我们人类而言，外在之言与作为空气运动的呼吸相联系。“我们每说出一个字词，由空气运动产生声音，使其词意达于他人。”按一种类比的方式，在上帝那里，也存在着气息，就是那“伴随着说出的每个字词并显示其作用”的圣灵。^②

217

故此，拉丁教会、希腊教会一开始就使用了不同的表象模式。不同的神学理解源自所使用不同形象。按拉丁教会的观念，圣灵从圣父与圣子之间相互的爱出来；而希腊教会则只说是圣灵从圣父出来。这并不意味着希腊教会认为圣灵不是圣子之灵，^③因为他“从父出来，驻于圣道，将圣道显明”。^④ 从这点上，圣灵“从父出来，通过子而得以传达，并为所有受造物接受。他通过自己创造，令万物存在、圣化、联合”。^⑤ 此概念的优点在于：它主张圣父作为神性中独一来源的地位，以及把圣灵与世上活动的关系阐释得比拉丁教会的理解更清楚。拉丁教会之理解的危险在于把上帝在圣灵中的生命说成是自我封闭，而不是面向世界、面向历史。

不同的类比对应于不同的概念。《约翰福音》十五章 26 节是形成

① Richard of St Victor,《论三位一体》，卷三，第 22 章及以下，页 136 及以下，页 202 及以下。

② John Damascene,《论正统信仰》，卷一，第 7 章，载《大马士革的约翰著作》，同前，卷一，页 16—17。此外，大马士革的约翰引自 Gregory of Nyssa,《大教义问答演讲》，第 2 章(PG 45, 17—18c)。

③ John Damascene,《论正统信仰》，卷一，第 8 章，载《大马士革的约翰著作》，同前，卷一，页 18—31。

④ 同上，卷一，第 7 章，载《大马士革的约翰著作》，同前，卷一，页 16—17；Gregory of Nyssa,《大教义问答演讲》，第 2 章(PG 45, 17—18c)。

⑤ John Damascene,《论正统信仰》，卷一，第 8 章，载《大马士革的约翰著作》，同前，卷一，页 18—31。

这些概念的共同基础,在这一节中圣灵被描述为“从父出来”(ὁ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται)。所有传统的共同之处在于,《尼西亚君士坦丁堡信经》把παρὰ换成了ἐκ,把ἐκπορεύεται的现在时态变成分词形式ἐκπορεύομενον,进而不仅表达出时间性的发出,而且还表达出永恒不变的发出。^①希腊教会与拉丁教会之间的这种差异始于《武加大译本》中把ἐκπορεύεται译成*procedit*。因为在拉丁神学中,*processio*比希腊神学中ἐκπόρευσις的意义更广泛。ἐκπορεύεσθαι指“出自、出发、发出”。从这个意义上讲,这一概念就只用于圣父,就是那首要的、没有起源的本源;另一方面,圣子与圣父共同合作发出圣灵,必须得用动词προϊέναι来描述。拉丁语并无此细微区别。根据拉丁神学,*processio*是一个一般的概念,可用于三位一体之中所有的过程,也就是说,不仅可指圣灵从父出来,而且也可指圣子为圣父所生,以及圣灵通过圣子而呼气。结果,拉丁神学面临着希腊神学所缺乏的一个难题。因为拉丁神学也必须坚持区别圣子从圣父的“发出”(processio)与圣灵从圣父的“发出”(processio)之间的区别。如若圣灵与圣子均以同样方式从父出来,那么就会出现两个圣子;这样,就不再有圣子与圣灵的区别。考虑到拉丁神学的预设,只有在圣灵从圣父发出的过程中给予圣子一个角色,圣子与圣灵的区别才得以保留,因为圣子在他自身从圣父出来的过程中,并没有起积极的作用。必须承认,他不是本源地(*principali-ter*)起作用的,只是凭借圣父赐予的“存在”起作用。因此,拉丁神学一直主张在圣灵的发出中,圣父与圣子形成单一原理。^②事实上,拉丁神学与阿奎那观点一致,认为圣灵通过圣子从圣父出来。当然,其缺点在于,“和子”并没有将拉丁神学所接受的区别用概念表达在信经中。

希腊的圣灵神学同样也有弱点。它能表现圣父发出圣灵的特殊功能;但在其教义认信的公式中,关于圣灵与圣子的关系问题却完全一言不发。对圣灵与圣子的关系问题撒手不管,自然不是办法。因为,按照《圣经》,就上帝的救恩计划而言,圣灵从父出来(约 15:26),但又靠圣子得以

① Congar,《我信圣灵》,同前,卷三,页40—41,页49注1。

② DS 850; DN 321。

传达(约 14:16、26)。不过,如果救恩计划与关于三一上帝内在生命的神学不是两相歧异,而是彼此对应,如果圣子在救恩历史上差遣圣灵方面功不可没,那么,他就一定能够对圣灵在三位一体内的发出有所贡献。毕竟,照《圣经》所述,圣灵是圣子之灵(加 4:6)或耶稣基督之灵(罗 8:9;腓 1:19)。据《启示录》二十二章 1 节,生命之水“从上帝和羔羊的宝座流出来(ἐκπορευόμενον)”。

这些取自《圣经》的资料,也许正是第 1 世纪的希腊教父们不反对“和子”的早期公式或米兰的安布罗斯(Ambrose of Milan)、奥古斯丁和大利奥(Leo the Great)的著述中的类似公式的缘故。不仅这些,在希腊教父们,尤其在阿他那修、亚历山大的西里尔(Cyril of Alexandria)、甚至巴西流的著述中,也能找到这些公式,它们听起来很像西方的“和子”。^①当然,希腊教父们主要还是说圣灵通过圣子从圣父出来,^②这是一种对拉丁教会而言并非完全陌生的公式;德尔图良也是这样,^③他甚至在奥古斯丁之前,就已为拉丁教会的三一论打下基础。一个集合东西方教会关注的有趣公式,将在伊皮法纽的著述中找到,他指出:圣灵“从圣父出来,为圣子所接收。”^④伊皮法纽力图从拉丁神学一边调解两种传统,而忏悔者马克西姆(Maximus the Confessor)则在第 7 世纪开始用希腊的预设力图进行调解。^⑤在教父时代的末期,当教父时代行将终结时,他是东西方教会合一的重要见证人。

以上指出的接触点不能够、也不应当使两种传统之间的分歧模糊起来。它们是要表明在初期的几个世纪中,这些差别从未被看作是对共同信仰的一种挑战;相反,由于有共同的《圣经》基础和共同的传统,东西方教会之间就架起了各种相互沟通的

① Congar,《我信圣灵》,同前,卷三,页 25—26,页 30 及以下,页 35—36。

② 同上,卷三,页 32、39。

③ Tertullian,《驳普拉克西亚》,第 4 章(CCL 2, 1162—1163)。

④ Epiphanius,《信仰之锚》,第 6 章(GCS 25, 12—13)。

⑤ Maximus Confessor,《神学及论辩作品》(*Opuscula theologica et polemica*; PG 91, 136)。

219

桥梁。事实上,两种神学都努力描述那相同的东西。它们用不同的概念形式来证明那独一无二而共同的信仰。换句话说,它们是互为补充的神学,各自有其内在一致性、融贯性,但又不能简化成另外一种神学。在首8个世纪,术语上的不同完全不会出现;它永远不会成为矛盾的来源,更不会导致教会群体的决裂。

在拉丁教会将神学公式转换成一种教义认信的公式,从而单方面改变了共同的信经条文之后,“和子”才成为一个问题。这种变化首先出现在第5至第7世纪举行的多次托勒多会议(Synods of Toledo)上。^①这种发展的背景目前尚不完全清楚,很可能是因为在“和子”的问题上,这些会议是在与阿里乌主义的分支、即普里西利安主义(Priscillianism)相对抗。在这种情况下,“和子”的意图是要维护圣父与圣子的本质相同,强调圣灵不仅是圣父之灵,而且也是圣子之灵。东方教会也持有同样的态度。很显然,“和子”原本绝不是针对东方教会,而是反映了西方教会在东西方教会的交往大大减弱的时期中的独特发展,这最终导致双方不再相互理解。所以,就此而言,“和子”是西方教会接受《尼西亚君士坦丁堡信经》的形式。

关于拉丁传统与接受问题的论争,只是到了查理大帝(Charlemagne)在法兰克福会议(Synod of Frankfurt, 794)上反对尼西亚第二届大公会议(787年),并反对对圣灵“通过圣子从圣父发出”的认信,并宣布承认当时已为西方所接受的“和子”时才爆发出来。亚琛会议(Council of Aachen, 809)正式把“和子”加入信经。虽然以上这些政治背景决定了当时的情绪气候,但我们可以不去管它。罗马教会十分谨慎,甚至反对这种发展。教宗良三世(Pope Leo III)为尼西亚及其传统辩护,使自己与加洛林议会(Carolingian Council)相对抗。当耶路撒冷圣撒巴斯(St. Sabbas)修道院的法兰克僧人把“和子”加入弥撒的信经因而引起相当大的争论时,教宗仍坚持自己的立场。教宗维护“和子”的教义,但不同意将其加入信经。

^① DS 188 (?), 284, 470, 485, 490, 527; ND 310.

而教宗本笃八世(Benedict VIII)则同意皇帝亨利二世(Henry II)的要求,在1014年亨利二世的加冕典礼上把“和子”加入弥撒信经。由于教宗同意,从此西方教会就开始了一种新的认信传统。^①

拉特兰第四届大公会议(Fourth Council Council, 1215),尤其是里昂第二届大公会议(Council of Lyons, 1274),定义了圣灵从圣父和圣子出来的西方教义。^②里昂大公会议反对东方教会对“和子”的误解(部分误解还延续至今),后者认为:三位一体中有两个原理或两个本源。按拉特兰大公会议的训导,圣父与圣子形成单一的原理,发出圣灵。在某种意义上,我们甚至可以说,西方教会比东方教会更强调三位一体的合一,因为在“和子”的问题上,西方教会坚持圣灵与圣父和圣子的本质相同甚至同一本质;至于各个位格之间的区别,则表明圣父与圣子在三位一体之中的生命运动和爱之运动包括作圣灵之中,以圣灵为合一性的纽带。

220

对东方教会来说,引入“和子”产生法典和教义的问题。从法典角度看,根据法典,东方反对引入“和子”,认为这是违法的。其中,它明显违反了以弗所大公会议(431年)的第七条法规,即禁止形成一种不同的信仰认信(ἕτερα πίστις)。^③但拉丁教会认为“和子”不是一种不同的信仰,而是对为尼西亚大公会议和君士坦丁堡大公会议所承认的同一信仰的解释。在东方教会,第9世纪的佛提乌宗主教(Patriarch Photius)首先着手处理教义上的实质问题。^④他反对拉丁式“和子”的说法,而提出自己的公式“唯独从圣父出来”(ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς)。当ἐκπόρευσις在希腊语最严谨的意义上得以理解,具有奥古斯丁“本源地发出”(principaliter procedere)之意时,这种公式就具有合法的意义。但同佛提乌提出的具有论争性的意义相比,这个公式本身就具有新意。在这种单一父本观(mon-

① Congar,《我信圣灵》,同前,卷三,页49及以下。

② DS 805, 850, 853; ND319, 321, 324。对这次大公会议的当代评价,可参见 A. Ganoczy,《中世纪大公会议形式与内容面面观:寻求普遍信仰认信的教会争斗之标志》(Formale und inhaltliche Aspekte der mittelalterlichen Konzilien als Zeichen kirchlichen Ringens um ein universales Glaubensbekenntnis), Lehmann & Pannenberg 编,《信仰认信和教会群体》,同前,页49—79。

③ 《大公会议法令》,65。

④ Congar,《我信圣灵》,同前,卷三,页57及以下。

opatristism)中,那种断言圣灵通过圣子从圣父出来的希腊传统文本或其他类似的东西均被排除,与西方观点一致的意见都被否定。希腊教会使佛提乌的观点成为正统,尽管不像佛提乌那样把先前教父们的东西束之高阁。从佛提乌具有论争性的角度来看,希腊传统更加宽泛,更加丰富多彩。

在这场神学论战中,14世纪的格列高利·帕拉马斯(Gregory Palamas)走得更高,迈出了更具决定性的一步。^①在他看来,圣灵没有真实地内住在信徒心中;灌注于信徒内的,并非上帝的本体,而只是上帝那非受造的作用、光芒和荣耀(ἐνέργεια),只是上帝那非受造的恩赐,并非赠予者自己。基于此,从经世三一论回向内在三一论的推论也就不可能了。问题在于,这种彻底的否定神学(theologia negativa)是否不能促使内在三一论与救恩史无关并使其无任何作用。20世纪新帕拉马斯神学家(尤其是洛斯基[V. Lossky])^②又更新了对“和子”的原则性否定;他们从拉丁教会的“和子”论中看到拉丁教会所有异端邪说的根源,甚至还包括教宗首席权的教义。在洛斯基看来,“和子”论把圣灵单方面与圣子联系起来;这种基督一元论(christomonism)不再能确保圣灵在教会中的自由。另一方面,自从圣彼得堡教会史学家博洛托夫(V. Bolotov)出版了他的《“和子”论纲》,^③一种更具符合历史的判断在某种程度上甚至在东正教会中流行起来。这些教会把“和子”视为正统上的异常现象,而并非什么错误学说。

① 同上,《我信圣灵》,同前,卷三,页61及以下;D. Wendenbourg,《灵还是能?》(*Geist oder Energie? Zur Frage der imergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*; Munich, 1980)。

② V. Lossky,《东方教会的神秘神学》(*The Mystical Theology of the Eastern Church*; London, 1957);《正教三一学中圣灵的发出》(*The Procession of the Holy Spirit in the Orthodox Triadology*),载《东方教会季刊》(*Eastern Churches Quarterly*, 7 [1948]),页31—52。相似的观点,参见S. Bulgakov,《保惠师》(*Le paraclét*; Paris, 1946)。不同的观点,参见P. Evdokimov,《正教传统中的圣灵》(*L'Esprit-Saint dans la tradition orthodoxe*; Paris, 1969)。

③ V. Bulatov,《“和子”论纲》(*Theses über das Filioque. Von unseren russischen Theologen*),载《国际神学评论》(*Revue internationale de théologie*, 6 [1989]),页681—712。

西方教会早就把不接受“和子”视为异端。但中世纪鼎盛时期,那些伟大的神学家对这个问题的立场之细微差别比我们想象的要多得多。^①结果,人们很有理由期待西方教会能够在佛罗伦萨大公会议(Council of Florence, 1439—1445)上与希腊教会重归于好。^②会议意识到希腊教会的区别,据此圣子确实是圣灵发出的原因(*causa*),但不像圣父那样是其本源(*principium*)。这样,会议承认“通过圣子”这一公式——尽管把它解释为与西方的“和子”相当——并声称是正确而又适合加入信条中。^③由于西方教会的这种态度,我们可以理解,除政治和情感因素外,东方教会对这种主动修好并不满意,不予接受。对当今的罗马天主教会来说,教宗本笃十四世在1742年和1755年的决定是规范性的;东方的复合教会(Uniate Eastern Churches)得到许可使用未改动的公元381年所定的信经。这就是承认两大教会之间所使用的公式是互补的。

宗教改革的教会接受了西方形式的信仰认信,因而加入了“和子”之说。尤其是20世纪中的巴特最明确表示捍卫“和子”论。^④

只是到了当代普世运动的讨论之时,这一问题才进入了新阶段。^⑤讨论使人们感到西方教会应把“和子”从信经中删去,从而为圣灵问题展开新对话创造条件。但这种建议若要有结果,还得让东方教会在同时承认所谓的“和子”之说并非异端,而是具有神学上的合法性。换句话说,东

① 参见 Congar,《我信圣灵》,同前,卷三,页103及以下,页174及以下。

② 关于佛罗伦萨大公会议,参见:J. Gill,《康斯坦茨与巴塞尔—佛罗伦萨》(*Constance et Bale-Florence; Histoire des conciles oecuméniques 9*; ed. G. Dumeige; Paris, 1965),页213及以下;Congar,《我信圣灵》,同前,卷三,页184及以下。

③ DS 850,参见DS 1300;ND 321,参见ND 322。

④ Barth,《教会教义学》,同前,卷一第一部,页546—567;参见卷一第二部,页250。

⑤ 关于当代普世运动的讨论,参见:L. Vischer编《上帝的灵—基督的灵——普世运动对“和子”争议的考虑》(*Geist Gottes-Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse*; Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 39; Frankfurt, 1981);R. Slenczka,〈普世运动讨论中的“和子”问题〉(*Das Filioque in der ökumenischen Diskussion*),载Lehmann & Pannenberg编,《信仰认信和教会群体》,同前,页80—99;Congar,《我信圣灵》,同前,卷三,页192及以下。

西方教会必须相互承认不同神学传统的合法性。当然,一旦承认,西方教会似乎就没有理由要否认其认信传统。反过来,西方教会也不必将其传统强加于东方教会之上。在我看来,这种多样性中的统一,远比单一认信的统一更适合于普世运动的目标。当然,要达到这一目的,就有必要使东西方教会之间对于“和子”或对其反对背后的神学主题有更深入、更有意义的对话。总而言之,因为正如新帕拉马斯的论争表明,这种问题并非遥远而抽象的神学问题,而是经世三一论和内在三一论间的关系问题,或更准确一点讲,即圣灵在信仰和教会中的作用方式的问题。

222 由此可知,任何进一步就“和子”开展的普世对话都面临双重任务。一方面,它必须得到认可:东西方教会存在着基于同一种信仰的两种不同的传统,两者都具有合法性,因而要相互承认,相互补充,谁也不能贬低谁。目前就存在着互补的神学和公式。“和子”的要义有二:保持圣父与圣子的本质相同(*ὁμοούσιος*),并根据《圣经》强调,圣灵总是基督之灵、圣子之灵。相反,东方教会比西方教会更关心捍卫圣父的独一无二统治(*monarchia*)和圣灵的行动自由。这些问题并不矛盾,尽管谁也不能成功地将其分解,进而取消,并同时用更高级、单一的圣灵神学加以保存。

另一方面,如上所示,东西方教会之间的对话必须搞清,两种传统面对的是不同的问题。东方教会的信仰认信没有解决圣灵与圣子的关系问题;而西方教会则在观念上难于分清圣灵与圣子和圣灵与圣父之间的关系。背后的最终问题是,圣灵作为基督之灵在救恩计划中的活动与圣灵在三位一体中的存在之间的关系问题。关于过去不同公式的对话,必须面对未来才能进行,以便解决双方尚未解决的困难。

唯有未来能展示这种对话能否形成一种新的共同公式,并使双方都能接受,同时能向前迈进。一种可能的公式是:“(圣灵)通过圣子从圣父出来”(qui ex Patre per Filium procedit)。

但比这样一种统一的说法更为重要的是实质上的统一性。我们坚信这种统一性在当今存在,尽管存在着形象、概念、重点等的不同。我们坚信在这问题上的种种神学差异,不足以把教会分开。同样,比一个新的共同说法更为重要的是过去的误解应刺激我们对别的传统更敏感,进而明确、丰富自己的传统,以此深化实质上既存的统一性,使双方更自觉。这里的问题并不是无用的文字之争,而是对我们的救恩加深理解,即耶稣基督成就的救恩是如何通过圣灵分享给我们的问题。圣灵本身是否拯救的恩赐,或拯救本身是否一种非受造或受造的恩赐,与施与者相区别呢?我们是怎样同三一上帝的生命结合起来的呢?这些才是真正值得讨论的问题。匆匆取消“和子”,极易诱使我们规避问题,而不是去寻求问题的答案。

2. 对圣灵神学的种种建议

223

圣灵神学^①面临的一种更加深刻的困难,就是圣灵与圣父

① 关于新近的圣灵论,参见: H. Mühlen,《作为位格的圣灵》(*Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach der dem Heiligen Geist eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund*; Münsterische Beiträge zur Theologie 26; Münster, 1963);《一个神秘的位格》(*Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geists in Christus und den Christen: Ein Person in vielen Personen*; Munich-Paderborn-Vienna, 1968);《基督教信仰的更新: 灵恩、圣灵、解放》(*Die Erneuerung des christlichen Glaubens, Charisma-Geist-Befreiung*; Munich, 1974); H. Urs von Balthasar,《创造主圣灵》(*Spiritus Creator: Skizzen zur Theologie* 3; Einsiedeln, 1967); H. Berkhof,《圣灵论》(*The Doctrine of the Holy Spirit*; Richmond, 1964); W. Dantine,《圣灵与非圣灵》(*Der Heilige Geist und der unheilige Geist. Über die Erneuerung der Urteilsfähigkeit*; Stuttgart, 1973); C. Heitman & H. Mühlen 编,《圣灵经验与圣灵神学》(*Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*; Hamburg and Munich, 1974); E. D. O'Connor,《天主教会中的五旬节运动》(*The Pentecostal Movement in the Catholic Church*; Notre Dame, 1971); J. Moltmann,《圣灵

和圣子不同,似乎没有面容。他像风,走到哪吹到哪:“你听见风的响声,却不晓得从哪里来,往哪里去”(约 3:8)。阿奎那很早以前就提到谈论圣灵时语言的问题。^① 圣灵常被说成是“未知的上帝”。^② 巴尔塔萨称他为超越语言的未知上帝。^③ 圣灵以特殊的方式表达了上帝的奥秘,而除圣灵之外,无人知晓上帝的深度(林前 2:11)。我们有可能在一定的程度上明白到拉丁教会和希腊教会对圣灵的不同理解——其关键表达是拉丁教会将“和子”加入信经——最终源自一个事实,就是希腊教会尤其强调上帝的不可理解性和圣灵的奥秘性,而拉丁教会的三一论及其从人类灵魂生活所产生的类比,对于希腊教会来说是理性的,甚至是理性主义的。希腊教会认为,引向“和子”的神学解释,是将理性思想引入上帝奥秘的领域中,这是不能容忍的。当然,这并不

能力中的教会》(*The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*; London and New York, 1977); W. Kasper & G. Sauter,《教会——圣灵的处所》(*Kirche-Ort des Geistes*; Kleine ökumenische Schriften 8; Freiburg-Basle-Vienna, 1976); K. Blaser,《圣灵论的冲击》(*Vorstoss zur Pneumatologie*; Theologische Studien 121; Zürich, 1977); J. V. Taylor,《充当中间人的上帝: 圣灵与基督教使命》(*The Go-between God: The Holy Spirit and the Christian Mission*; London and Philadelphia, 1978); O. A. Dillschneider,《圣灵作为信仰之实现》(*Geist als Vollender des Glaubens*; Gütersloh, 1978); E. Schweizer,《圣灵》(*Heiliger Geist*; Themen der Theologie, Erg.-Band; Stuttgart, 1978); W. Strolz 编,《我们需要的圣灵》(*Vom Geist, den wir brauchen*; Freiburg-Basle-Vienna, 1978); Kasper 编,《圣灵的临在》,同前; M. Thurian,《尘世之火——圣灵在基督徒群体中的作为》(*Feuer für die Erde. Vom Wirken des Geistes in der Gemeinschaft der Christen*; Freiburg-Basle-Vienna, 1979); Congar,《我信圣灵》,同前; P. J. Rosato,《作为主的圣灵——巴特的圣灵论》(*The Spirit as Lord. The Pneumatology of Karl Barth*; Edinburgh, 1981)。

① Aquinas,《神学大全》,第一部,第 37 题,第 1 条。

② Congar,《我信圣灵》,同前,卷三,页 6。

③ H. Urs von Balthasar,《圣道之陌生纬度》(*Der Unbekannte jenseits des Wortes*),载氏著,《创造主圣灵》,页 95—105。

是要否认，拉丁神学同样以自己的方式，要在作为位格的圣灵面前保存上帝爱与恩典的奥秘性和不可操纵的自由。

由于圣灵的奥秘性，只有在我们以关于圣灵的圣道启示为出发点时，只有在我们以圣灵在救恩史中的作为和效果为出发点时，关于圣灵的神学才能成为可能。这样，这一出发点不应是任何一种思辨——例如新柏拉图主义的思辨，或是唯心主义的思辨——，而应是在历史中经验圣灵，这种经验在《圣经》及其解释传统中得到证实，并得到真实的解释。圣灵神学的基础，不能通过与人类精神进行类比而找到。从奥古斯丁起，拉丁传统尤其信赖这种类比；其中圣子被比作通过内在之言获得的知识，而圣灵被比作是圣父与圣子的意志和爱之联合。作为辅助手段，这些类比的确有助于理解；但是，即使是在奥古斯丁那里，出发点和基础也只是对圣灵在救恩史上的作为的信仰见证。唯独在经院哲学那里，尤其在安瑟伦那里以及（较少才智，而且比较钻牛角尖）在13、14世纪各种模仿前人的学派争论中，这种思辨推论才取得尊崇的地位，而阿奎那仍然坚持要从教会的信仰和对圣灵作为恩赐的经验出发。

224

《圣经》用了许多形象来描述圣灵的作为与效果（气息、空气、风、生命之水、火或火舌、膏油和膏抹、印记、和平），其中在神学史上最具有影响的，一直是以圣灵作为恩赐及与之相关地作为爱的特征。根据《圣经》，圣灵是上帝的终末恩赐，作为这样的恩赐，圣灵是上帝工作的完满实现。在《圣经》中，圣灵就是绝对的恩赐（徒2:38; 8:20; 10:45; 11:17; 来6:4; 参见约4:10）。与此相应，《新约》关于圣灵的陈述常常使用“赐予”和“接受”这样的动词。借着圣灵的恩赐，上帝的爱就浇灌在我们心里（罗5:5）。这意味着圣灵被赐给我们，作为终末实现的凭据（林后1:22; 弗1:14）。他在叹息声中已成就了上帝儿女的自由王国中创造的终末实现（罗8:18ff）。相同的言语也出

现在教父们的口中。继希拉里^①之后,奥古斯丁尤其发展了把圣灵作为恩赐的圣灵论,^②并由彼得·朗巴德(Peter Lombard)^③和阿奎那^④继承并传扬光大。此外,希腊教父们所强调的一点,就是作为终末的恩赐,圣灵也是一切实在的圣化、成全、实现和目的;他带来人类和实在的圣化,使得上帝成为一切中的一切(林前 15:28)。^⑤

神学的任务就是要把《圣经》和传统的这些资料发展成为圣灵神学。这并不是说,要从《圣经》和传统的这些资料中得出结论,好象把它们当成前提,并由此从信仰的约束性领域通往个人思辨的非约束性领域。其实,问题的关键在于要进入所信之事的内在精神和真意,以真正理解所信之事(*intellectus fidei*)。要做到这一点,就得致力认识信仰的各种经验和阐释之间的内在联系(*nexus mysteriorum*),以及其相互对应关系(*analogia fidei*),这样才能理解在不同信仰奥秘中展现的那一个奥秘。因此,关键不在以理性主义的方式解释奥秘,而在于要深入理解作为奥秘的奥秘。

仅靠人类精神的力量要进入并理解神性的深奥之事是不可能的,只有圣灵才行(林前 2:11)。所以,神学本身就是一种灵性的过程,是在圣灵中完成的。如果我们要想用有限的理解力来把握上帝的奥秘,我们就会贬低上帝的神性;在认识他的过程中,我们就会误解他;在尝试理解他的过程中,我们就会向他施以暴力。如果上帝想要在我们的认识过程中保持其本来面目,

① Hilary,《论三位一体》,卷二,第1章(CCL 62, 38)。

② Augustine,《论三位一体》,卷五,第11、14—15章(CCL 50, 218ff., 222ff.);卷六,第10—11章(CCL 50, 241—249);卷十五,第17—21节(CCL 50 A, 501—519)。

③ Peter Lombard,《四部语录》,第18个区分。

④ Aquinas,《神学大全》,第一部,第38题。

⑤ Congar,《我信圣灵》,同前,卷三,页31、147—148、150—151。

而不是匆匆凑合、按我们自己的标准来构想的偶像，那么，上帝不仅必须“客观地”向我们启示他自己，还要赐予我们“主观的”能力以认识他；他必须把圣灵作为信仰之灵赐予我们（林后 4:13），启开我们心灵的双目（弗 8:15）。他就是智能之灵、理解之灵（赛 11:2）。只有通过圣灵，我们才可能称上帝为父（罗 8:15；拉 4:6）。圣灵赐予我们能力和力量，以认识上帝通过耶稣基督向我们传达的爱本身，并且使我们因此而高兴。圣灵就是在我们心中的上帝，在圣灵中，我们能够认识到在我们之上的上帝，即圣父，他在圣子中成为我们中间的上帝。圣灵帮助我们吧上帝的恩典当作恩典；通过他，我们能够将上帝的恩赐当作恩赐，把他的爱当作爱；圣灵就是启示的主观可能性。^①

既然圣灵以其终末和最终的方式为我们、并在我们身上启示上帝终末的恩赐和爱，他就必定是上帝的恩典。因为倘若他自身不“首先”是上帝的爱和恩赐本身，而一切仅仅只是为了我们，他就不可能使上帝的神性向我们显明，而正如我们以上所看到的，上帝的神性只存在于其自我传达的爱的自由之中。这样，圣灵就不能使真正的上帝显明，而只能显明在历史上自我显现的上帝。倘若圣灵要成为上帝之爱与神性的终末和最终的启示的主观可能性，他自己就必须是爱中的自由，因而必须是上帝之爱在位格中的体现。他不仅是上帝的恩赐，还是恩赐的赐予者；他必须以其特有的位格方式体现上帝的本质。这一主题并非只是从圣灵在救恩史上的行动到其本身神性存在的随意推测。如果这样的话，就必定会在圣灵的奥秘性面前束手无策。我们无权谈论圣灵的内在神性本质，因为圣灵本身并没有将此向我们启示，这也没有在《圣经》中得到证实。我们唯一能做的事情，就是由圣灵导引、由圣灵启示，以便知道圣灵在救

^① Barth,《教会教义学》，同前，卷一第二部，页 242 及以下。

恩史上的行动与关于其神性本质的启示陈述之间的内在联系与内在对应关系。

226 这些思考得到奥古斯丁就这一主题所作评论的肯定与深化。奥古斯丁自问道：如果爱和恩典是上帝的本质，因而属于所有的神圣位格，我们又怎么会把圣灵称为上帝的恩赐和爱呢？在他的回答中，奥古斯丁把本质意义上的爱和位格意义上的爱区分开来。在本质意义上，爱就是上帝的本质，也普遍存在于所有神圣位格中；而在位格意义上，爱就特指圣灵。^① 在奥古斯丁看来，圣灵以位格的方式表达圣父和圣子的恩赐和爱；他就是圣父和圣子之间相互的爱在位格中的体现。^② 与圣子不同，圣灵从圣父的发出是作为赐予(*quomodo datus*)，而非作为受生(*quomodo natus*)。^③ 因此，圣灵表明，上帝的恩赐和爱并不是首先通过在历史中成为恩赐才得以实现，而是从永远到永远都是实在；圣灵也表明，上帝永远都是“能赐的”(*donabile*)。^④ 因此，圣灵是“以这样的方式成为上帝”，“他同时能被称为上帝的恩赐”。^⑤ 这样，我们就有最深刻的理由说，圣灵既是恩赐，同时又是恩赐的施与者。

我们可以这样总结：圣灵启示并成为作为恩赐的恩赐以及作为爱的爱。圣灵因而表达了上帝最内在的本质、即上帝那自我传达的爱，其方式是让这最内在的本质同时又成为最外在的，亦即上帝外在于自己而存在的可能性和现实性。圣灵似乎就是上帝的绽出；他就是纯粹丰盛的上帝，充溢着仁爱

① Augustine,《论三位一体》,卷十五,第17章(CCL 50A, 501—507)。

② 同上,卷五,第11章(CCL 50, 218ff.);《约翰福音注疏》,第105章,第3节(CCL 36, 604—605)。

③ Augustine,《论三位一体》,卷五,第14章(CCL 50, 224)。

④ 同上,卷五,第15章(CCL 50, 224)。

⑤ Augustine,《手册》,卷十二,第40章(CCL 46, 72)。

与恩典的上帝。^①另一方面,在圣灵中,上帝内在之爱已在圣灵中达到目的。与此同时,因为圣父与圣子在圣灵中将他们自身理解为爱,并以爱的方式实现他们自身,上帝在圣灵中的爱因而又超越了上帝自身。这种爱的溢出并非以一种必要的自我溢出,而是以一种自愿分享和自由而又恩慈的自我传达的位格形式出现的。在圣灵中,上帝有可能通过自我倒空而拥有自身的存在。在圣灵中,上帝永恒都是能赐的。在这个意义上,教父们常常把圣灵比作那随风飘荡的膏油香气,^②或把他当作上帝光彩照人的美;世人能够在受造的美、众多恩赐才干以及整个创造的丰富中,看到这种美的踪迹。^③作为上帝中的完满实现,圣灵也是世界的终末实现。

无论是对于东方神学的思潮,还是对于西方神学中的新经院神学,这种圣灵神学也为我们提供了种种矫正办法。跟帕拉马斯神学家不同的是,我认为恩典并不是非受造之能,而是上帝通过圣灵位格的内住并在其中的真实的自我传达。通过赋予我们的圣灵的內住,我们就得以分享神性的本性(彼后 1:4)。但与圣子在自我传达中所产生的结果不一样,我们实际上并未通过圣灵,以受生的方式,即本质上成为上帝的儿女;相反,我们通过爱与恩典成为上帝的子女;换言之,我们通过上帝的立嗣而成为上帝的儿女(罗 8:15、23;加 4:5)。

227

在如此认真对待《新约》关于圣灵内住的陈述时,在不仅谈到只适用于圣灵的上帝之内住,而且还提及圣灵位格的內住时,

① 参见 H. Urs von Balthasar,《作为光的圣灵》(Der Heilige Geist als Licht),载氏着,《创造主圣灵》,同前,页 106—122;W. Kasper,《教会作为圣灵的圣礼》(Die Kirche als Sakrament des Geistes),载 Kasper & Sauter,《教会》,同前,页 33—34;Congar,《我信圣灵》,同前,卷三,页 145 及以下。

② Sheeben,《基督教的奥秘》,同前,页 110 及以下。

③ Augustine,《论三位一体》,卷六,第 10 卷(CCL 50, 241ff.)。

我跟新经院神学的不同之处还在于他们把恩典理解为一种受造的实在,与上帝不同。^① 恩典首要地是一种非受造的恩典,是上帝在圣灵中的自我传达。这样说,并不是要排除受造的恩典。因为非受造的恩典可以从内心改变人类,它已发挥作用,它要求人只有通过恩典才能接受。因此,非受造的恩典,或圣灵的在在,要求受造的恩典为其作准备,就正如它也同样需要受造的恩典来作为一种结果。因此,如果撇开圣灵的多重恩赐——这些恩赐与上帝不同,因而是受造的——,就不可能实现上帝的自我传达。

这一切表明:把圣灵作为施与者和恩赐的神学,同时又是把圣灵作为自我赐予的神学,就是最终的根基,甚至可以说是救恩之现实性和实现的先验神学条件,这救恩是通过耶稣基督赐予我们的。由此,同样很清楚的是,圣灵神学并不是把我们从信仰领域中带出来,而是会引导我们进入更深的层次。这种神学通过帮助我们更深刻地理解救恩的现实性,从而体现自身的价值。在以圣灵为神圣之爱在位格中的体现的这个见解下,阿奎那尤其已对如何理解圣灵的作为和效果作了优越的解释。^②

既然圣灵是体现位格的上帝之爱,他首先就是创造的本源;创造其实就是上帝之爱的外溢和上帝之存在的参与。圣灵是上帝在自身之外的这种可传达性的内在预设。但圣灵又是创造中运动和生命的原理。无论何处出现新东西,无论何时生命得以唤醒,实在超越自我绽放出来,在所有的追求与探索中,在每次

① 参见 H. Schauf,《圣灵的居所》(*Die Einwohnung des Heiligen Geistes. Die Lehre von der nicht appropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes als Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der beiden Theologen Carl Passaglia und Clemens Schrader*; Freiburger theologische Studien 59; Freiburg, 1941)。

② Aquinas,《反异教大全》,卷四,第 20--22 章。

生命的蠕动与诞生中,甚至在创造的美中,上帝存在和活动的某一部分就展现出来了。梵蒂冈第二届大公会议认为圣灵这种普遍的活动不仅存在于人类的宗教,而且还存在于人类文化和进步之中。^① 我们也许甚至可以说,由于圣灵是创造的可能性之内在条件,后者就已超越纯粹的自然。^② 通过圣灵的临在与行动,创造已经具有超自然的目的和性质。

第二,圣灵以其特有的方式成为恩典次序中的本源。在人类找寻与上帝建立友谊的任何地方,他都在起作用。只有通过圣灵,我们才能与上帝形成爱的联合。^③ 通过圣灵,我们在上帝之中,上帝也在我们之中。通过圣灵,我们成为上帝的朋友、上帝的子女;而且由于内在的驱动,我们不是作为奴仆来侍奉上帝,而是自由的存在;跟上帝交友,我们心中充满欢乐和慰藉。正如阿奎那所示,通过信仰耶稣基督所得到的圣灵恩典,就是新约的律法。这是写在心中的律法,是驱动我们的内在律法,因而又是自由的律法。^④ 上帝中的喜乐在于上帝儿女的真正自由。

① Vatican II,《论教会在现代世界牧职宪章》,26,28,38,41,44。

② K. Rahner,《当今信仰的可能性之思考》(Thoughts on the Possibility of Faith Today),载《神学研究》,同前,卷五,页3—22;《基督教与非基督教宗教》(Christianity and the Non-Christian Religions),载《神学研究》,卷五,页115—134;《匿名的基督徒》(Anonymous Christians),载《神学研究》,卷六,页390—398;《无神论和匿名的基督教》(Atheism and Implicit Christianity),载《神学研究》,卷九,页145—164;《匿名的基督教与教会的宣教任务》(Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church),载《神学研究》,卷十二,页161—178;《对“匿名的基督徒”问题的观察》(Observations on the Problem of the “Anonymous Christian”),载《神学研究》,卷十四,页280—294;《匿名的和显然的信仰》(Anonymous and Explicit Faith),载《神学研究》,卷十六,页52—59;《非基督教宗教中的耶稣基督》(Jesus Christ in the Non-Christian Religions),载《神学研究》,卷十七,页39—50;《宣教(二):未听福音者的拯救》(Missions II: Salvation of the Non-Evangelized),《尘世圣礼》,卷四,页79—81。

③ Aquinas,《反异教大全》,卷四,第21—22章。

④ Aquinas,《神学大全》,第二部第一部分,第106题,第1—2条;第108题,第1—2条。

这种自由表现在圣灵的恩赐(林前 2:4—11)和果子(加 5:22—23)之中。圣灵最大的恩赐和果子就是爱(林前 13),因为他不把自己死死捆住,而是甘愿在爱的服侍中自我奉献,拥有真正的自由(加 5:13)。这种由圣灵赐予的自由最能表现在抛弃自我、甚至承受迫害与痛苦的仁爱中。在不屈服于迫害和耐心忍受痛苦中,内在能力的独立性和加在我们身上的外力达到最完全的形式。所以《圣经》中(约 15—16)和传统中常常把圣灵描述成抵抗的力量(*robur*),这是不无道理的。他同时又是真理之灵(约 15:26;16:13),他面对暴力和谎言的极力歪曲和压迫,把真理分清于众,从而让上帝的光彩再度照耀人间。圣灵的这种救治、转换之能力是众所周知的,在圣灵的赞美诗中得到最美的体现,这些赞美诗包括第 9 世纪的《造物者圣灵,请降临》(*Veni Creator Spiritus*)和 12 世纪的《圣神,请降临》(*Veni Sancte Spiritus*)。在这些赞美诗中,圣灵被说成是赋予生命的创造之灵,他作为圣灵同样在人心灌注爱的恩典和生命的气息。他排除恶之势力,扫除污秽,让不毛之地结出丰硕果实,给寒冷以温暖,给疾病以救治。圣灵在这种圣化的行动中,人类和世界的终末转化与成全,渐渐在我们身上露出端倪。

第三,从以上的讨论可得出与理解教会有关的结论。如果圣灵是通过基督的真实临在和救恩的实现,那么,教会中所有外在的东西——《圣经》、圣礼、职事,当然还有教会的教规——的唯一任务,就是为人们作好准备,以接受圣灵的恩赐,服务于这种恩赐的分享,并使其能有效作工。^①这意味着基督的统治超越并包含有形教会。哪里有爱,哪里就有圣灵在起作用,基督的统治就成为现实,即使没有建制的形式和

① 同上。

公式。^① 它还意味着，圣灵是有形教会的内在生命原理和灵魂。^② 教会必须靠圣灵的大能而存在，并不断以圣灵之大能自我更新；圣灵持续的临在与运行，使教会保持永远朝气。圣灵在教会中的行动，总是以在新的方式更新耶稣基督的临在。^③ 更确切地说，正像耶稣基督之灵那样，圣灵就是脱离那死的文字的自由之灵。圣灵通过预言的方式把教会引入完全的真理，并使其明白将要发生的事情，使教会始终效忠传统（约 16:13）。他并非教会现状的一种意识形态保证，而是继续更新之灵。总而言之，他让教会明白永持新意的宣教机会，并指明新的宣教办法。他促使教会注意圣灵行动的“时代征兆”，要对它作出解释，并在此基础上更深入理解基督教的信息。

在这一切方式中，找寻并知道神性的深度的圣灵（林前 2:11），帮助我们获取更深的知识和上帝更多的爱。所以，正是他通过帮助我们认识谁是作为圣父、圣子和圣灵的上帝，把我们带入上帝的深处。他将上帝三位一体的本质向我们揭示，让三一论的认信成为可能，并使耶稣基督的上帝那最深奥的奥秘在三一论的认信中找到永久不变的有效表达。

① 同上，第三部，第 8 题，第 3 条；参见 M. Seckler,〈众人之首——托马斯著作解读〉(Das Haupt aller Menschen. Zur Auslegung eines Thomastextes),载《政治的德性》(*Virtus Politica*; Stuttgart and Bed Canstatt, 1974),页 104—125。

② Augustine,《讲道集》,第 267 篇,第 4 章(PL 38, 1231);Leo XIII,《天主所赐的职务》(*Divinum illud*)通谕,载 C. Carlen 编,《教宗通谕》(*The Papal Encyclicals*; Wilmington, NC, 1981),页 407—417;Pius XII,《奥体》(*Mystici corporis*)通谕,载 Carlen 编,《教宗通谕》,卷四,页 37—63。

③ Irenaeus,《反异端论》,卷三,第 17 章,第 1 节(SC 211, 328—331)。

第三部分

上帝的三一奥秘

一 宗教史和哲学的准备

对三位一体上帝的认信,可正确地视为基督教之上帝信仰正当而独特的内容。^①但是,这种三一论认信并不是一种类差,

① 关于三一论的新近文献(不包括百科全书的条目和著名的教义神学手册),参见:Rahner,〈评教条论文“论三位一体”〉,同前;《论三位一体》(*The Trinity*; New York, 1970);B. Lonergan,《论三一上帝》(*De Deo Trino*; Rome, 1964); J. Daniélou,《三位一体与存在的奥秘》(*La Trinité et le mystère de l'existence*; Paris, 1968);H. Geisser,〈言说上帝之问题意识:三一论的论文〉(*Der Beitrag der Trinitätslehre zur Problematik des Redens von Gott*),载《教会与神学期刊》65(1968),页231—255;L. Scheffczyk,《独一的和三一的上帝》(*Der eine und dreifaltige Gott*; Mainz, 1968);F. Bourassa,《三一论神学的问题》(*Questions de théologie trinitaire*; Rome, 1970);E. Fortmann,《三一的上帝》(*The Triune God*; London, 1972);M. Durrant,《神学和可理解性》(*Theology and Intelligibility: An Examination of the Doctrine that God Is the Last End of Rational Creatures and the Doctrine that God Is Three Persons in One Substance*; (转下页)

附加在一般宗教的这种那种上帝观之上,作为基督教的特点或奇特之处;相反,它就是基督徒言说上帝的方式,这种方式同时宣称表达了关于上帝的终末—最终和普遍的真理,其他的上帝言说都只能经由它才能获得完全的真理。这是对上帝借着圣灵工作在耶稣基督身上彰显的终末论启示之适当的、甚至是实质上必要的、具约束力的解释。因此,三一论认信是基督教整个拯救奥秘的概述及总结,决定基督教整个拯救现实是否能站得住脚。决非偶然的是,这种认信的“生活处境”,并不是僧侣或神学家那种不食人间烟火的思辨,而是成为基督徒的过程,即洗礼,这是在所有教会“以父、子、圣灵之名”所实行的。成为基督徒和当基督徒一样,都无条件地与三一论认信联系起来。

234 但是,恰恰在这一点上——它像哥特式拱门的拱顶石般支撑着整个建筑——理解的困难变得特别多。我说的远不是逻辑难题,或是《圣经》神学、宗教历史和教义史上肯定不简单的问题。比这更重要的是基督徒生活实践的相关问题。事实上,许多基督徒正确地复述三一论认信,例如,他们在圣餐礼仪中背诵信经;他们在其基督徒生活中很少能用上它,这也是事实。拉纳发现,大多数基督徒实际上是严格的一神论者,这很可能是对的。^①人们认为上帝是一位,而不像三一论认信所要求的,认为

(接上页注①)“*The Doctrine of the Holy Trinity*”; Boston, 1975); R. Panikkar, 《三位一体与人的宗教体验》(*The Trinity and the Religious Experience of Man. Icon, Person, Mystery*; Maryknoll, NY, 1973); H. Brunner, 《三位一体》(*Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Mysterium*; Einsiedeln, 1976); Jünger, 《上帝作为世界之奥秘》,同前; H. Wipfler, 《三一论思辨的基本问题——三一论神学中的类比》(*Grundfragen der Trinitätsspekulation. Die Analogie in der Trinitätstheologie*; Regensburg, 1977); Moltmann, 《三一与上帝国》,同前; W. Pannenberg, 《上帝的主体性与三一论》(*Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre*), 载氏著, 《系统神学的基本问题》(*Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze 2*; Göttingen, 1980), 页 96—111。

① 参见 Rahner, 《论三位一体》,同前,页 10。

上帝是有三个位格的,这种流行的论述偶然也出现在官方文献当中,完全证实了拉纳的观点。因此,在我们讨论三一论认信的神学问题之前,我们得首先关注理解三一论的方法,以便正确地进入神学问题的维度,只有在这个维度内,这种认信才跟我们有关。在这些准备性的讨论中,我不打算证明三一论的信仰,而只是提供一些预备性和导引性的思考,借此揭示这种认信宣称能提供回答的问题实质。

很明显,教会的三一论从未作出一种别人经常强加给教会、但完全荒谬的断言:“一等于三。”只有当教义断言“一个位格等于三个位格”或“一个神性本质等于三个神性本质”时,也就是说,只有在教义声称上帝在同一个方面既是一又是三时,这种强加给教会的断言才是正确的。但这实际上会违反矛盾律,根据矛盾律,同一个实在不能在同一个方面同时既是一又是三。三一论认信表明,上帝有一个本质和三个位格,或者更准确地说,上帝的三个位格同属一个本质。因此,“一”和“三”所指的是完全不同的两个方面,所以没有内在的矛盾。这个否定陈述可以用一个肯定陈述来补充。在三一论认信中,这不是一个在实际生存上比较表面的问题,也不是算术和逻辑的问题。在“一”和“三”,以及这两者的相互关系中得以表达的,是与人类对实在和自身的理解有关的古老问题。这个问题是关于一切实在的终极基础和意义。

我们可以很容易指出,一的问题^①是人和人类的一个基本问题。如果一个存在者与它自身同一,因而是可以辨认的,这就预设了统一性。^②万物只能以“一”的方式而被给定。“一”在这

① 即统一性的问题。——编注

② 关于统一性之主题,参见:E. Peterson,《独一上帝:碑铭学、形式批判学和宗教史的研究》(*Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*; Göttingen, 1920); L. Oeing-Hanhoff,《存在与一可互换——阿奎那哲学中基本原理的地位与含义》(*Ens et unum concertantur*。(转下页)

里的意思是在其自身未被分割,也未与其他存在者区别开来。因此,一是对存在的原初界定和基本界定,是无所不包的(超越的)。^①作为对存在的超越界定,“一”不等同于一个数字;相反,统一性是可数性和数目的预设。^②定量的、可数的单位是最低级的统一性形式,它是派生出来的,并预设了更高级的统一性。所以,复数的存在者之所以可以想象,只因为种和属中有一种具有决定性意义的统一性。我们说“三个或四个人”,只有当这三个或四个人分享同样的人性时,或者换句话说,只有假设有一种特定的统一性和有基于这种统一性的“人”这个普遍概念时,这句话才有意义。因此,数字上的“一”必须预设种和属的统一性。这里又出现一个问题:在实在的不同种属以外,是否有一个包容一切实在的统一性。^③只有在这一层面上,一的问题才在实际生

(接上页注②) *Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des Hl Thomas von Aquin*; Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 37/3; Münster, 1953); Heidegger,《同一性与差异》,同前; K. Rahner,《统一性》(Einheit),《神学和教会词典》,卷三,页 749—750; H. Voik,《统一性作为神学的问题》(Die Einheit als theologisches Problem),载《慕尼黑神学期刊》(*Münchener theologische Zeitschrift*, 12 [1961]),页 1—13; E. Coreth,《同一性与差异》(Einheit und Differenz),载 Vorgrimler 编,《上帝的世界》,同前,卷一,页 158—187; W. Kern,《多样性中的统一性》(Einheit-in-mannigfaltigkeit. Fragmentarische Überlegungen zur Metaphysik des Geistes),载 Vorgrimler 编,《上帝的世界》,卷一,页 207—239; E. Stauffer,《一》(εἰς),《新约神学词典》,卷二,页 434—442; H. R. Schlette,《太一与他者——普洛丁形而上学中否定之问题的研究》(*Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins*; Munich, 1966); W. Heisenberg,《部分与整体》(*Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, Munich, 1969); C. F. Von Weizsäcker,《自然中的统一性》(*Die Einheit in der Natur*; Munich, 1971); 《太一》(Das Eine),《哲学史词典》,卷二,页 361—367; M. Zahn,《太一》(Einheit),《哲学基本概念手册》,卷一,页 320—337。

① Aquinas,《论真理》,第1题,第1条;第2题,第15条;《神学大全》,第一部,第11题,第1条。

② Aristotle,《形而上学》,卷四,第6章,1016b。

③ 参见同上。

存上有迫切提出的必要。如果实在领域的多样性中没有这样一个包容一切的统一性,世界也就不成其为世界,只不过是随意堆起的一堆尘土,既无秩序,也无意义。^① 因此,实在领域之多样性中实在的统一性问题,同样是实在之可理解性和意义的问题。只有在这一问题的视域中,一神论上帝信仰的意义才能完全理解。

实在之多样性中的统一性问题,早在神话当中以其特有的方式得以提出。归根结底,多神教中诸神的多数性表达了实在是多层次、支离破碎、无法综合的。^② 另一方面,诸神的谱系已是把秩序和统一性引进到这种多数性的尝试。同时,大多数的宗教都不单纯是多神教的,而是承认有一个至高无上的上帝,或一个以不同方式通过诸神显现自身的包容一切的神圣者。所以,早在公元前 1350 年,埃及在埃赫那顿(Ikhnaton)的倡导下,曾发生过一次启蒙的尝试,要建立以太阳神阿吞(Aton)为中心的一神教。佛教和印度婆罗门教尤其是主张万有归一的宗教。

从赫拉克利特和巴门尼德的时代起,西方思想就注意到统一性的问题。早在公元前 6 世纪,一场激烈的宗教批判使色诺芬(Xenophanes)提出这样的洞见:“在诸神与最伟大的人中,只有一个神,他在肉体 and 思想方面都和凡人没有丝毫相同之处。”^③ 这一洞见对亚里士多德仍有影响,他在《形而上学》第十二卷(神学)中就曾引用荷马在《伊利亚特》(Iliad)中的一句名

① Heraclitus,《残篇》(Fragm.),24,载 Diels & Kranz 编,《前苏格拉底残篇》,卷一,页 178。

② 关于宗教史上的一神论问题,参见:R. Panikkar,《三位一体与世界宗教》(The Trinity and World Religions; Madras, 1970);H. Lesaux,《印度的智慧,基督教的神秘主义:从吠坛多到三位一体》(Sagesse Hindoue, Mystique Chrétienne; Du Vedanta à la Trinité; Paris, 1965)。

③ Xenophanes,《残篇》(Fragm.),23,载 Diels & Kranz 编,《前苏格拉底残篇》,卷一,页 135。

言结束全书：“主事人多了糟糕，还是一人当家为好。”^①这种君主制学说，即只有一个统治者以及只有一个本源的学说，成了亚里士多德政治学和形而上学的议程；更确切地说，在他看来，政治秩序有一个形而上学和神学的基础。这种政治和形而上学的统一性神学，在斯多亚派那里得到进一步发挥。斯多亚派认为，使万物集合在一起并赋予万物秩序的是一种神圣的世界理性；这种世界理性首先反映在人的理性上，人的理性要求人按照自然的秩序而生活。^②新柏拉图主义对统一性哲学作了最精辟的阐述。亚里士多德已经注意到，不属任何种属的、超范畴的、超越的太一不能以概念表达，我们的思维只能从太一开始，最终又回到太一上来。^③普洛丁更进一步认为，既然一切存在者预设了统一性，太一必定是超越存在者的；它是超存在者，从而也是不可言传者；只有通过一种理性的出神经验，才能与之接触。^④

因此，正确理解统一性概念，并不会导致一个封闭系统，其中一切事物可从单个的原理派生出来。相反，统一性问题会导致一个开放系统，只要统一性原理避开纯理性的领会。对于亚里士多德和托马斯的哲学而言，作为对存在的超越界定，统一性单义地而非类比地在不同存在领域中实现。如果没有这样一种同一性，就不可能有有意义的言谈、思想和行为，尤其不可能有意义地成为人；一切实在的统一性问题最终成为一个奥秘。由此，新柏拉图主义的统一性哲学不仅是抽象的思辨，而且是整个

① Aristotle,《形而上学》,卷十二,第10章,1076a。参见E. Peterson,《一神教作为政治的问题》(Monotheismus als politisches Problem),载《神学论文》(Theologische Traktate; Munich, 1951),页45—147。

② 参见H. Kleinknecht,《逻各斯》(λόγος),《新约神学词典》,卷四,页84—85。

③ Aristotle,《尼各马科伦理学》,卷一,第4章,1095b。

④ Plotinus,《九章集》,卷六,第9章,第4节。

灵性实践和神秘主义的基础。其目的是灵魂应从众多和多样性的东西中不断得到净化,以期超升到太一中,并通过一种神秘的出神经验与之接触。这种神秘主义也对基督教有着持续的影响。奥古斯丁在《忏悔录》里写道:

看哪! 我的生命支离破碎,你的右手控制了我……以致……只有在为“一”而奋斗时,我才可能被聚集起来……但现在我的岁月在呻吟中度过,而只有你是我的主、我的父和我的慰藉,你是永恒的;在持续不断的时间中,我被弄成碎片,我不晓得它的秩序;在事物的动荡和变迁中,我的思想和我灵魂深处的生命被撕裂,直到最后,在你爱火中洗炼,完全熔化,我流向你,与你联合一起。^①

正如一的问题那样,三的问题是人和人类的一个原初问题。无论在哪里,只要现实不能满足人类精神对统一性的内在需要,就会出现三的图式(三元组合、三元性等)。由此,三代表实在的多数性和多样性。由于三有开头、中间和结尾,它就不只是任何一个复数。三是最简单而又最完美的复数形式,它是组织有序的多数性,因而是多数性中的统一性。由于这个原因,亚里士多德称之为完满的数字。^②

神话和宗教中充满了三元组合。希腊神话中,世界由克罗诺斯(Chronos)的三个儿子分而治之:宙斯(Zeus)、波塞冬(Poseidon)和哈得斯(Hades)。我们经常发现三头或三身的神祇。在崇拜仪式、音乐和建筑中,基于三的格调占有优势。大家都知

237

① Augustine,《忏悔录》,卷十一,第29章,第39节(CCL 27, 214—215)。

② 关于其后的发展,参见 R. Merhlein,〈三〉(Drei),《古代与基督教词典》(*Reallexikon für Antike und Christentum*; ed. T. Klauser; Stuttgart 1941ff.),卷四,页269—310。

道,宣誓时誓言总是重复三遍。在其他地方,语言和文学上的三次重复,也是一个重要的修辞手法。最后,思想家喜欢把事物三分的图式(如:古代、中世纪和近代)。新柏拉图哲学中特别充满三元性。普洛丁把宇宙归纳为三个概念:太一、精神和灵魂。在杨布里科(Iamblichus)、普罗克鲁斯(Proclus)以及托名狄奥尼修斯那里,整个实在只有借助于三分法才能理解。^① 在古代,对三角形的思辨尤为重要。毕达哥拉斯学派(Pythagoreans)不仅把三角形看作是一个几何学和算术上的原理,而且把三角形看作是一个宇宙性的原理。^② 柏拉图发展了这种观点,并把不同类型的三角面看作是世界的基本建筑材料。^③ 然而,长期以来,基督教不可能把三角形作为一种象征,因为三角形从起源上看也是性的象征,从而也指涉一切存在的根源和母性基础。只是自15世纪以来,三角形才用作三位一体的象征。

这些三元性和三元组合亦在《旧约》和《新约》中得到充分证实。^④ 然而,基督教的三一论并非从这些象征或思辨中衍生出来。^⑤ 因为不管在哪里,我们也找不到一个上帝有三个位格这种基督教特有的观念,亦即三个神圣位格在本质上的统一性。根据基督教的观点,与上述非基督教观念和思辨不同,三位一体的统一性,即三中的一,不是一个包含上帝和世界的宇宙论问

① 参见 R. Roques,《托名狄奥尼修斯》(Dionysius Areopagita),《古代与基督教词典》,卷三,页1090—1091。

② 参见 A. Stuibler,《三角形》(Dreieck),《古代与基督教词典》,卷四,页310—313。

③ Mehrlein,《三》,同前,页298—309。

④ 同上,页280—281。

⑤ 关于《圣经》中独一上帝的信仰,参见:T. C. Vriezen,《旧约神学纲要》(An Outline of Old Testament Theology; Oxford, 1958),页175及以下;Deissler,《旧约的基本信息》,同前,页25—31;K. Scheikle,《新约神学》,同前,卷二,页257—261;B. Lang 编,《独一的上帝——圣经一神论的诞生》(Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus; Munich, 1981)。

题,而是一个严格意义上的神学问题,甚至是一个神性本身的问题。因此,在《圣经》中,基督教的三一论并不是借助这些宇宙论思辨来证明的。三一论的根基只存在于上帝与人类相交的历史中,以及圣父在圣灵中通过耶稣基督所作的历史性自我启示中。另一方面,基督教以一种与神话学和哲学相似的方式,来掌握理解终极根源的统一性和三重性,借以总结其信息和实在本身的统一性和整体性,这并不是不重要的。基督教的三一论认信因而以其自身特有的方式对应于人和人类的原初问题。基督教以其独特的、独一无二的方式,认信拥有三个位格的一位上帝,从而回答人类的原初问题:多数性中的统一性问题,而这个统一性不是吸收多样性,而是将之成为一个整体,不是贫乏,而是丰盛和完满实现。最终而言,基督教的独特原素乃是在于:实在之统一性和整体性的终极根据,并不是一种图式、一种结构、一种三元组合的法则或一个抽象原理;相反,对于基督教信仰来说,一切实在的终极根据和意义以位格来界定的:一位拥有三个位格的上帝。

238

二 启示神学中的基础

1. 上帝的独一性

基督教的信仰认信以这样的句子开始:“我信独一上帝”(Credo in unum Deum)。这句陈述有效总结了《旧约》和《新约》的信仰。我们在《旧约》中读到:

以色列啊,你要听! 耶和华我们的上帝是独一的主。
你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的上帝(申 6:4—5; 参见《马加比二书》7:37)。^①

^① 参见下文,见本书第 356—358 页。

这句基本陈述后来成了“示玛”(Shema)——每个犹太人每天都要背诵两遍的祷文——的一部分。《新约》承袭了《旧约》中独一上帝的信仰(可 12:29、32),并在宣教的讲道中再次把它与外邦人的多神教作了对比(徒 14:15;17:23;林前 8:4;罗 3:29;弗 4:6;提前 1:17;2:5)。因此,从宗教史的观点来看,基督教也和犹太教、伊斯兰教一样被看作是一神教。

《圣经》中的一神信仰源远流长,这对于神学理解不无重要意义。《旧约》一开始就相对无成见地承认别的神祇存在(创 35:2、4;书 24:2、14)。在《圣经》中,上帝的独一性只是在这个事实中首先显示出来:雅威优于其他神祇;他作出一项排他性的宣告,以及揭示自身为一位忌邪的上帝,不能容忍除他以外还有别的神祇存在(出 20:3;34:14;申 5:7)。在起初,雅威只是不能容忍敬拜其他神祇,因为这意味着不信任雅威。崇拜其他神祇的人,就不能尽心、尽性、尽力地爱雅威。那么,一神论从一开始就是一个实践问题。其他神祇存在与否的问题尚未提出;他们的存在很可能已作为既成事实被接受了(参见师 11:24;撒上 26:19;王下 3:27)。但从以利亚开始,先知们就在进行一场反对一切混合主义偏差的坚定斗争;雅威此时已被视为唯一的上帝,“其他神祇”被解释为虚妄的(赛 2:8、18;10:10;19:3;耶 2:5;10:15;26:16),不是神(耶 2:11;5:7)。最后,在第二以赛亚中:“除了我以外,再没有上帝”(赛 45:21;参见 41:28—29;43:10)。现在,雅威是万民的上帝(参见赛 7:18;40:15—16)。

这段历史清楚地说明了两点:

一、在《圣经》中,一神论不是一个世界观的问题,而是宗教经验的结果和信仰实践的表达。我们讨论的是实践的一神论。因此,信仰独一上帝,首先不是一件理智验证的事情;相反,这种认信的关注是对一个必然的东西所作的根本抉择,因为从根本上

说,它就是一切,所以这个抉择本身就已足够了。由于这个原因,它可以对人类发出绝对的要求。认信独一上帝,其关注最终是在信仰与不信之间作出根本抉择,以及怎样在个别和所有处境中寻找无条件信赖的这个问题。其关注是离开那些虚妄的偶像,归向那独一的、真实的上帝(徒 14:15)。这并不是一个过去或过时的问題。偶像有多种形式。偶像可以是玛门(太 6:24),或是自己的肚腹(腓 3:19),可以是个人的荣耀(约 5:44),或是纵情欢乐和放纵情欲的巴力。基本上,偶像可以是任何世上之物的绝对化。但事实上,一个人不能侍奉两个主人(太 6:24)。上帝是独一的上帝;人只能无条件地信赖他、信靠他。信仰独一上帝同时又侍奉偶像的人,不是真正地相信和信靠上帝。这样,对独一上帝的信仰认信,就是一个促使人不断转化的根本抉择。我们讨论的是万物所依赖的,以及决定我们生死的唯一事情(可 10:21;路 10:42)。

二、上帝的独一性所涉及的远超过数量和数字上的统一性。信经的陈述并不是说:只有一位上帝,而不是三位或四位上帝。上帝的独一性和独特性是质的概念。上帝不仅是独一的(*unus*),而且是独特的(*unicus*);他可以说是绝对的独特性。因为,就其本质而言,上帝就只能有一位。上帝是决定一切和包容一切的实在,从上帝的本质来说,上帝的独特性具有内在必然性。“如果上帝不是一个,那么就没有上帝。”^①只有一位上帝能够是无限的、包容一切的;如果有两位上帝,他们就会相互限制,即使他们在某种程度上会相互渗透。相反,因为只有一位上帝,这位上帝就是唯一的上帝。这样,上帝的独一性不只是上帝的其中一种属性,而是与上帝的本质同时被给定的。因此,在《圣经》中,上帝的独一性和独特性决不是狭隘思想的见证。相反,正是因为他是独一和独特的上帝,他才是万民与历史的主(赛

240

① Tertullian,《驳马西昂》,卷一,第3章(CCL 1, 443—444)。

41:4;43:10—11;44:6;48:12;启 1:4、8、10);他是宇宙的统治者(启 4:8;11:17;15:3—4;19:6)。同时,上帝的独一性也是联系整个人类的普遍性。

《旧约》和《新约》中独一上帝的观念正是在回答一个人类的原初问题:实在的一切多样性与分裂状态中的统一性问题。多神论表达了实在的多样性、分裂状态,以及不可综合性。但是,正如以上所述的,追问意义和有思想的人并不能就此而满足。因此,古代宗教和哲学中出现了一神论的倾向,与《旧约》相对应。

早期基督教已能够利用这些倾向。^① 早期基督教护教家常使用上帝的独一统治(monarchia)这一概念。^② 很明显,上帝独一统治的教义在基督教洗礼教导中占有固定位置。^③ 教宗狄奥尼修斯(Pope Dionysius)在给跟他同名的亚历山大的狄奥尼修斯主教(Bishop Dionysius of Alexandria)的一封信里说,上帝的独一统治在教会宣讲中是极为庄严的部分。^④ 这种对《圣经》和传统的确信,在教会对创造天地的独一上帝的认信中找到固定的表达方式。^⑤

这种一神论认信把基督教、犹太教和伊斯兰教联系起来。

① 参见 W. Pannenberg,《接纳哲学上的上帝概念作为早期基督教神学的一个教义问题》,同前,页 119—183。

② Justin,《与特里风的对话》,卷一,第 3 章(Corpus Apol. II, 10—17); Tatian,《致希腊人书》(Oratio adversus Graecos),第 14 章(PG 6, 836—837); Theophilus of Antioch,《致奥托吕科斯》,卷二,第 4、8、28 章(SC 20, 102—103, 114—119, 166—169)。

③ Cyril of Jerusalem,《大教义问答演讲》(Catecheses),卷六,第 36 章;卷四,第 6 章;卷七,第 1—2 章;卷十七,第 2 章(PG 33, 601ff., 459ff., 605ff., 969ff.)。

④ DS 112;ND 301。

⑤ DS 2ff., 125, 150;ND 1, 7, 305。在后来的官方陈述中,有两个陈述尤为重要,它们是拉特兰第四届大公会议(1215 年)的“只有一个真正的上帝”(Unus solus est verus Deus)和梵蒂冈第一届大公会议的“只有一个真正的、永活的上帝”(Unum esse Deum verum et vivum)。

另一方面,基督教具体地将上帝的统一性理解为三位一体中的统一性,使基督教与其他两教区别开来了。犹太教和伊斯兰教向基督教提出这样的问题:基督教的三一论认信,不正是对独一上帝的信仰不忠实吗?

教父们很早以前就利用希腊哲学对于上帝独一性的思考,如果我们追溯教父们的思辨,问题的答案也就出来了。我们早在伊里奈乌、德尔图良、奥利金^①以及后来的托马斯·阿奎那等人那里,就能找到这些思想。^②在这些思想中,他们首先尝试想把上帝的独一性和独特性建立在“上帝”这个概念上。上帝的绝对性和无限性使得第二个上帝没有存在的余地。如果出现了几个上帝,他们就会相互限制,从而使得上帝不再是上帝,而成为一个有限存在了。其次,绝对的统一性包含了绝对的不可分性,因而也包含了绝对的简单性。故上帝的独一性排除了物质性,因为物质性从本质上说是定量的,因而为多样性所决定。如果彻底地思考上帝的独一性,上帝便是纯粹的精神,在其绝对的简单性中,他必须被看作是绝对超越一切有限事物,特别是一切物质性的事物。换句话说,如果上帝独一性的思想得到充分考虑的话,这必然会导致上帝和世界之间在质的方面有无限的分别。第三,这些洞见意味着,人们不能像古代哲学那样将上帝的独一性和受造世界的统一性混为一谈。如果上帝被看作是超越的,那么他就再不能是世界多样性中的直接统一性原理。一旦人们彻底地思考上帝独一性的思想,以及直接与此相联的上帝超越性思想,那么,一和多的问题必须有跟古代思想不同的新回答。

241

一和多的问题现在必须理解为不单是世界的统一性问题,

① Irenaeus,《反异端论》,卷一,第10章,第1节;卷二,第1章,第1—5节;Tertullian,《驳马西昂》,卷二,第1—2章;Origen,《驳克尔苏斯》,卷一,第23章。

② 参见 Aquinas,《神学大全》,第一部,第11题,第3条。

而且还是上帝的独一性问题。跟上帝有关的问题是：在彻底地思考上帝独一性的同时，倘若同时没有思考在上帝自身中有一个差异——这个差异并不排除上帝的统一性和简单性，相反却首先使得统一性和简单性有意义——，这是可以想象的吗？如果没有这样一种统一性中的多样性，上帝岂不成了最为孤独的存在，绝对需要世界作为补足，从而丧失神圣的地位？这种思考会导致一个结论，即断言上帝的统一性并不排除三位一体的问题，相反却包含了三位一体的问题。在这种背景下，对于教父们来说，三一论认信能够成为基督教一神论的具体形式，这一点是可以理解的。^① 现在，我们必须详细讨论它的成因。

2. 活的上帝(《旧约》的准备)

雅威是唯一的和独特的(申 6:4)，这是《旧约》里一种不可改变的信仰。他是一位忌邪的上帝，在他之外不允许有别的神祇存在(出 20:5；申 5:7)。哪里用了这样的语言，哪里就似乎在原则和实际上没有上帝的三一论启示存在的余地。这样的启示似乎早已被排除开来。至少从犹太教和伊斯兰教看来，情况似乎是这样的。就《旧约》里没有关于上帝之三位一体结构的陈述而言，这样看是正确的。另一方面，《旧约》为后来三一论信仰提供了重要基础。这些尤其可以在《旧约》中关于活的上帝的许多基本陈述中找到(诗 42:3；84:3；耶 10:10；23:26；但 6:27 等)。对于《旧约》来说，上帝的独一性和独特性同时也是生活的丰盛。^② 我们从而可以肯定，教父们对于《旧约》中不同章节所作的三一论解释在某种程度上是正确的。

① 参见下文，见本书第 432 页及以下。

② 关于其后的发展，可参见 R. Schulte,〈三一论启示的准备〉(Die Vorbereitung der Trinitäts-offenbarung),载《教恩史教义学大纲》，卷二，页 49—84。

在《旧约》大量的章节中,上帝用复数形式来指称自己;教父们特别在这些章节中发现上帝是多于一个位格的暗示。比方说,他们引用以下的经文为证:“我们要照着我们的形象、按着我们的样式造人”(创 1:26; 参见 3:22; 11:7; 赛 6:8)。当代释经学者并不接受这种解释。同样不可能接受的是在过去常提出的解释,这是一种“威严的复数”(*pluralis majestatis*)——上帝以“我们”自称,正如从前君王和主教以“我们”自称一样。这种复数的用法大概是“商议的复数”(*pluralis deliberationis*)的风格技巧——当一个人进行自我咨询及独白时,便会用上复数。^① 但是,“我们”表达式至少暗示了《旧约》的上帝不是无生命的,而是具有极为丰盛的生命力和同情心的活的上帝。

对于教父们及中世纪神学家,对三一上帝的认信在《圣经》中还有一个更重要的元素,就是在幔利橡树那里,上帝曾以三个人或诸天使的形式显现在亚伯拉罕的面前(创 18)。这一场景不但对神学有极大的意义,而且对虔敬和艺术的历史也有丰富的意义。我们在许多圣像画、尤其是 15 世纪著名画家鲁布廖夫(A. Rublev)的圣像画中,都能找到这一场景。^② 但是,这种解释对于我们也不易接受。另一方面,这段经文的确意味着在一个言说和行动的上帝与他借以显现自身的三个形象之间有一种神秘的相互作用。

最后,教父引用了《以赛亚书》六章中上帝宝座旁侍立的两个天使以及撒拉弗对上帝呼喊的三声“圣哉!”。在我们今天看来,这种解释也行不通。然而,这一点也有重要的象征意义。因为它以独特的方式说明了当时教父们的三一论认信并非产生于纯理论或抽象思维,而是在荣耀颂中有其“生活处境”,即在礼仪上尊崇上帝。^③

《旧约》中“雅威的天使”(malakh Jahwe)这个形象比前面提

① C. Westermann,《创世记》(*Genesis*; Biblischer Kommentar, Altes Testament, I/1; Neukirchen-Vluyn, 1974),卷一,页 199—201。

② P. Evdokimov,《圣像艺术——美的神学》(*L'art de l'icône. Théologie de la beauté*; Paris, 1972)。

③ 参见下文,见本书第 365 页及以下。

到的都更重要。他伴随以色列人的旷野旅程(出 14:19),帮助有需要的人(创 16:7;王上 19:5;王下 1:3),保护虔敬的人(诗 34:8),彰显上帝的力量(亚 12:8)和智慧(撒下 14:20)。在这些章节中,雅威的天使是一个有别于上帝的启示形象,而在其他时候,他们又等同于雅威(创 31:11、13;出 3:2、4)。因此,“上帝的天使”代表了在人类不能参透及隐秘的上帝存在与上帝在历史中主动而实际的临在之间弥合裂缝的努力。^① 上帝的天使预示了后来上帝自身与他采用的启示形式之间同一性与差异性的整个问题,也以令人印象深刻的方式表达出这样一个事实,即《旧约》的上帝是历史上一个活的上帝。

在《旧约》的后期著作里,“上帝是极为丰盛的生命”这种确信可在谈及各种不同实体(*hypostases*)的章节中得到表达。在这些实体中最重要的是上帝的智慧,它被描述为一种与上帝不同的实体(特别参见箴 8)。同样值得注意的还有上帝圣道的人格化(诗 119:89;147:15;《所罗门智训》16:12)以及上帝之灵的人格化(该 2:5;尼 9:30;赛 63:10;《所罗门智训》1:7)。“这些人格化证实了雅威丰沛的生命力,并且从启示历史的角度来看,这些人格化最早隐约地预示了《新约》将要揭示的事情,即一个神圣实体以完满的多位格存在为特征。”^② 这些人格化为《新约》提供了一个起点。

在这些各种各样的暗示和预示背后,存在着一个共同的客观问题。从内容上看,《旧约》对有位格上帝的理解不可避免地引出这个问题:谁与上帝面对面?有“我”而没有“你”是无法想象的。难道上帝就是与人、人类或民族面对面吗?如果上帝仅

① W. Eichrodt,《旧约神学》(*Theology of the Old Testament*; London and Philadelphia, 1961—1967),卷二,页 23、27—28。

② Deissler,《旧约的基本信息》,同前,页 31。

仅与人面对面,那么人也就是上帝的必然伙伴。那么,人也就不再是被那深不可测地自由和仁慈的爱所爱的人,而上帝给人的爱也不再是上帝的怜悯,而只是上帝本身的一种需要、一种完成。这样的结论与《旧约》完全是矛盾的。所以《旧约》提出了一个它未能提供回答的问题。《旧约》给活的上帝的描绘并不完全,而有待于上帝的最终启示,它只是“将来美事的影儿”(来10:1)。

3. 上帝启示的基本三一论结构(《新约》中的基础)

对于《旧约》中有待回答的“谁与上帝面对面”这一问题,《新约》^①给予我们一个明确的回答:耶稣基督,上帝的儿子,是圣父永恒的“你”;我们在圣灵中得以进入存在于圣父和圣子之间爱的共契中。因此,《新约》已能用一句话总结上帝终末和最终的自我启示:上帝就是爱(约壹4:8、16)。在《新约》中已得见证的三一论认信,就是对这句话的详细解释。这句话解释了发生在耶稣基督身上的启示事件。

244

考虑到这个论题(以下我将予以证实),仅仅搜集《新约》中关于三一论认信的个别陈述是不够的。相反,我们必须将这些启示陈述理解为对来自启示本身的启示事件所作的诠释,我们又必须反过来将这些三一论诠释视为对《新约》中“上帝是爱”这一重要定义的解释。故此,我将分三个阶段来讨论:一、指明启示事件的三一论结构;二、指明《新约》对这一事件所作的三一论解释;三、指明这种解释与《新约》中对上帝的本质界定之间的联

^① 参见 G. Delling,〈三〉(τρεῖς),《新约神学词典》,卷八,页 216—225; Mehrlein,〈三〉(Drei),同前,300—310; F. J. Schierse,〈新约的三一论启示〉(Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung),载《救恩史教义学大纲》,卷二,页 85—131; G. Wainwright,《新约中的三位一体》(The Trinity in the New Testament; London, 1962); Schelkle,《新约神学》,同前,卷二,页 295—309。

系。只有当这三个阶段的论证是成功时,我们才能避免一种天真的《圣经》基要主义,只依靠个别的经文证明(*dicta probantia*),同时才能清楚说明,三一论认信远不是后来对原始的基督信仰所作纯思辨性的补充。这种补充或多或少是多余的,对于基督教信仰的辨析也无足轻重。相反,我们可以指出,三一论认信是《新约》证言的基本结构和概要,它决定了对耶稣基督的上帝的信仰是否站得住脚。

《新约》启示事件的基本过程是,耶稣不仅通过言行,而且还通过他其人和整个生命,来启示作为圣父的上帝。在这一过程中,耶稣以其完全特有、不可改变的方式启示了上帝就是他的父,而只有通过耶稣,我们才成为这位圣父的子女。^①在耶稣与上帝的这种特有的、永不改变的“阿爸”关系中,上帝是以终末一最终的方式被启示为圣父的。这种启示的终末论特征间接说明了上帝永远都是耶稣基督的上帝和父亲,所以耶稣作为上帝的儿子也属于上帝的永恒存在。因此,《新约》中关于圣子的陈述是对耶稣与上帝的“阿爸”关系合理和必要的解释。同时,在这种“阿爸”关系中,我们作为上帝儿女的身份同时揭示出来,成为可能。根据耶稣的宣讲,这是通过信仰而发生的。对于信的人,即与耶稣联合并奉他的名完全依靠上帝的人,凡事都是可能的(可 9:23)。他们分享上帝的全能,因为上帝凡事都能(可 10:27)。在共观福音中,上帝之权能(*δύναμις*)的这种分享,还没有一个固定的名称。信徒被接纳,得以进入耶稣与上帝的关系中,并分享圣父的权能,这一切只是在复活之后,才归于圣灵的作为。现在可以说,我们在圣灵中成为上帝的儿女。这种圣灵论解释和基督论解释一样,都是以启示事件本身为基础的。

启示事件的三一论解释在所有重要的《新约》传统中都能找

① 参见上文,见本书第 217—218 页,第 257 页及以下。

到。早在对观福音的传统中,并且典型地在对观福音的开头关于耶稣受洗的报道中,便有这种解释。^① 马可把耶稣的受洗当作纲领性的陈述放在他的福音书的开头,这就是整个福音书的总结(可 1:9—11;参见太 3:13—17;路 3:21—22)。洗礼经文带有明显的三一论结构:从天上来的声音启示耶稣是上帝的爱子,圣灵以鸽子的形式降在他身上(可 1:10—11)。在路加的版本中,耶稣处于职事的高峰,“被圣灵感动而欢乐”,并称赞上帝为“父啊,天地的主”,“除了子和子所愿意指示的”,没有人知道父是谁(路 10:21;参见太 11:25—27)。根据《使徒行传》,使徒的讲道同样是以三一论形式开始的:上帝使耶稣复活并高举他;耶稣从父受了所应许的圣灵以后,就把圣灵浇灌在他们身上(徒 2:32—33)。最后,第一位殉道者司提反被圣灵充满,定睛望天,看见上帝的荣耀,又看见耶稣站在上帝的右边(徒 7:55—56)。

毫无疑问,在对观福音的传统中,甚至在整部《新约》中,最重要的三一论证言是《马太福音》二十八章 19 节中洗礼命令:“所以你们要去,使万民作我的门徒,奉父、子、圣灵的名给他们施洗。”^②即使这段经文没有包含后来意义上的三一论反思,也就是说,即使它没有包含对上帝的统一性和三位一体的反思,它还是为这种思想奠定了一个明确的基础,因为它把圣父、圣子、圣灵完全“平等”地并列着。在今天看来,人们普遍认为这些陈述不是历史的耶稣本人所说的话,而是对早期教会的发展和实践的总结,这些发展和实践受到耶稣基督的灵引导,并就此而言是获得

① Lentzen-Deis,《共观福音中的耶稣受洗》,同前。

② A. Vögtle,《教会论关于复活的使命之言》(Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen),载氏著,《福音与福音书》(*Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung*; Düsseldorf, 1971),页 243—252;《从马太福音二十八章 18—20 节看基督论和教会论的关怀》(*Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28, 18—20*),载氏著,《福音与福音书》,页 253—272。

耶稣认可的。以上所说的话还表明,这些经文不是新发明,而是简明扼要地表达了对观福音传统、甚至整部《新约》的基本三一论结构。同时,这些总结清楚说明,三一论认信不是理论反思和思辨的结果。相反,它总结和表达了我们在接受洗礼时经验到的整个拯救事件。所以,洗礼,就是说,基督徒生存借以建立的行动,是三一论认信的“生活处境”。三一论认信从而表达了教会及每一个个别的基督徒从中获得生命并要为之而生活的那个实在。三一论认信因而是基督教信仰的简短公式。由此,洗礼命令正确地成为是教会三一论教义发展和神学发展的重要基础。

后来的三一论不仅建立在共观福音的传统上。保罗书信中同样充满着三一论公式,人们甚至也在《罗马书》一章3—4节的古老二层式基督论那里找到三一论结构:耶稣基督是由上帝透过圣善的圣灵确立为上帝的儿子。在《加拉太书》四章4—6节那里,有一个对基督教拯救信息的完整总结:“及至时候满足,上帝就差遣他的儿子……叫我们得着儿子的名分。你们既为儿子,上帝就差遣他儿子的灵进入你们的心,呼叫:‘阿爸!父!’”(参见罗8:3—4、14—16)。但是,三一论结构不但是上帝在救恩史上一次性行动的特征,而且亦是他在教会中持续作为的特征。保罗在解释教会里恩赐的统一性和多样性时写道:“恩赐原有分别,圣灵却是一位。职事也有分别,主却是一位。功用也有分别,上帝却是一位,在众人里面运行一切的事”(林前12:4—6)。所以,当保罗以荣耀颂总结整个拯救事实的时候,他又一次用了三一论公式,这也不足为怪了。其中最重要的是《哥林多后书》中的礼仪结束语:“愿主耶稣基督的恩惠、上帝的慈爱、圣灵的感动常与你们众人同在”(林后13:14)。这样,每当保罗想表达救赎事件以及拯救事实的完满时,他就会求助于三一论公式。

次保罗书信也采用了保罗书信中的三一论结构。在《以弗所书》的序言里,这种结构已扩展成一首阐释上帝拯救计划的赞美

诗。它提到预定万事的圣父的作为(弗 1:3—11),时机完全成熟时圣子的作为(弗 1:5—13),以及圣灵在终末拯救中给予我们印记和凭据的作为(弗 1:13—14;参见彼前 1:2;来 9:14)。这种三一论结构也适用于教会。在《以弗所书》四章 4—6 节那里,教会的统一性是建立在三位一体之上的:“身体只有一个,圣灵只有一个……一主、一信、一洗、一上帝、就是众人的父。”因此,教会是“透过圣父、圣子、圣灵的共契聚集起来的一群人”(西普里安[Cyprian])。

247

甚至在《新约》的约翰传统中,我们可以找到三一论反思的萌芽。《约翰福音》的上半部分(约 1—12 章)基本上只有一个主题:圣父与圣子的关系。另一方面,下半部分(约 14—17)中约翰的分离之言是差遣另一位保惠师(约 14:16),他从父那里出来(约 15:26),他受耶稣基督的差遣(约 16:7),他的工作是使人们想起基督的言行并说出来(约 14:26;15:26;16:13—14)。《约翰福音》十四章 26 节清楚说明两个陈述在三一论上的一致性:“保惠师,就是父因我的名所要差来的圣灵,他要将一切的事指教你们,并且要叫你们想起我对你们所说的一切话”(参见约 15:26)。这一思想的高峰就是所谓的“耶稣大祭司祷文”。^①

主题思想在第一节(约 17:1)已经得到表达:圣父与圣子的荣耀。这包括拯救,或者用约翰的话来说,就是生命。另一方面,生命就在于认识独一的真正上帝以及他所差来的耶稣基督(约 17:3)。《约翰福音》中的“认识”,不仅指一种理智的过程;真正的知识包括承认上帝的主权(存在和行为),包括荣耀上帝。认识上帝为上帝、承认他和赞颂他的人,都在光

① 奥古斯丁之前或之后还没有任何人的相关著述超过奥古斯丁的《约翰福音注疏》第 104—111 章。新近的文獻有: Schnackenburg,《约翰福音》,同前,卷三,页 167—202; E. Käsemann,《耶稣的见证:约翰福音十七章的研究》(*The Testament of Jesus: A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17*; London and Philadelphia, 1968)。

里头；他们找到生命的意义以及照亮一切万物的光(约 1:4)。因此，荣耀颂同时亦是感恩论。

接着，他对这一主题作了详细的说明。圣子通过完成圣父所托付的事而荣耀圣父(约 17:4)，特别是通过把圣父的名显明给众人(约 17:6)，使他们相信(约 17:8)，并且用真理使他们成圣(约 17:17、19)。与借真理成圣而荣耀圣父相应的是生命的交流。圣父不仅在自己身上有生命，他还将在自己身上拥有的生命赐给圣子(约 5:26)，并将这生命赐给人(约 17:2)。这生命包括认识耶稣基督就是生命，因为他是从生命而来的生命，从上帝而来的上帝，从光而来的光(约 17:7)，因此，生命在于认识耶稣甚至在未有世界以前与上帝同享的荣耀(约 17:5)。“愿……他们看见你所赐给我的荣耀；因为创立世界以前，你已经爱我了”(约 17:24)。承认这一事实的人，都分享这永恒的爱(约 17:23、26)，以及分享圣父与圣子的荣耀(约 17:22)。认识与宣认耶稣永恒圣子身份，使人们能与他联合，并借他与上帝联合(约 17:21—24)。

因此，通过圣子荣耀圣父的目的是让众门徒也分享这份荣耀和永恒生命。因此，耶稣赞美圣父的祷告成为下半部分的祈求祷告；荣耀颂成为呼求圣灵祷告(*epiclesis*)。祈求的目的是使众门徒在真理中得到保守(约 17:11)，使他们彼此合而为一，与耶稣合而为一，并通过耶稣与上帝合而为一(约 17:21—24)。归根结底，耶稣为众门徒的祈祷是祈求上帝差遣另一位保惠师：圣灵(约 14:16)。圣灵就是真理的圣灵(约 14:17)，他将引导众门徒进入一切的真理(约 16:13)。他通过荣耀耶稣来成就此事(约 16:14)，并为他作见证。他不根据自己的权威来说话，他只说耶稣和圣父告诉他的(约 16:14—15；参见 14:26)。于是，通过圣灵的作为，圣父与圣子的联合成为众门徒自身的联合。圣灵使信徒合而为一，这是神圣存在的标记(参见约 10:38；14:10—11、20、23；15:4—5；17:21—26)。

通过圣灵，圣父与圣子的合一因而使信徒合一成为可能，并使之充满生命力，而信徒的合一又成为作用于世界的标记(约 17:21)。永恒之爱的启示就是要使分散的羊合为一群，归于一个牧人(约 10:16)。世界的统一、和平和生命是通过启示圣父、圣子、

圣灵的荣耀来实现的。三一论的荣耀颂就是世界的救恩论。

在《约翰一书》里,也有不同的三一组合(约壹 4:2;5:6—8)。这些组合包括所谓的“约翰的逗号”(Comma Johanneum):“在天上作见证的原来有三:父、道、圣灵;这三者都归于一”(约壹 5:7—8)。^①然而,现在一般都认为这个三一论公式是后来加插进去的。^②“上帝就是爱”这句总结性陈述是至关重要的(约壹 4:8,16)。首先,这句话的意思是,在通过耶稣基督而发生的启示事件中,上帝已显明他就是爱。但这种启示事件明确地在爱、生命以及父子圣灵间相互荣耀的永恒共契之中彰显,以期通过这种启示,以及借着门徒的帮助,使得门徒与整个人类都能参与这个爱和生命的共契。所以,“上帝就是爱”这一启示陈述同时是关于上帝存在的陈述,就此而言,也是关于拯救的陈述。只因为上帝就是爱,他才能作为爱向我们自我启示和自我传达。基督徒认为,只有承认包含有圣父、圣子、圣灵之爱的上帝荣耀,教会与世界的合一,以及人类的和平和复和,才有其终极基础及可能性。这样总结整个《新约》信息,为后来三一论的思辨发展奠定基础。这一发展的唯一目标就是,从《圣经》最深的根源以及整个拯救现实的整体关联,来领会《圣经》的三一论认信。

249

由此可见,不但在内容细节上,而且亦在基本结构上,《新约》的信息证明是三一论的。根据这个结论,我们反对库尔曼(O. Cullmann)的论题,他认为《新约》信仰认信的基本结构是

① 内文中这节经文只出现在《武加大译本》(即《拉丁通行本》)。参照《思高圣经》(香港:香港思高学会,1968)的注释:“《拉丁通行本》增‘在天上作证更有力的,有父、圣言和圣神,并且这三位是一致的’。这经文证明圣三的道理再明显没有了;但古教父从未引用,亦不见于古希腊抄卷与古译本中,仅见于4世纪末的书籍中,后又窜入《拉丁通行本》内”(页1937注2)。另参《新耶路撒冷圣经》(*New Jerusalem Bible*; New York: Doubleday, 1990),页2019,注5d。——编注

② R. Schnackenburg,《约翰书信》(*Die Johannismbriefe*; Freiburg-Basel-Vienna, 1963),页37—39。

纯基督论的,所以“尽管如此,基督论公式的发展最终歪曲了对基督教本质的解释”。^①事实上,这一论题早已是不大可能的,因为《新约》启示预设了《旧约》启示,并使之达到超乎想象的成全。所以,《新约》并不像库尔曼所认为的那样仅仅认识到从耶稣基督到圣父的道路,相反,对耶稣基督的信仰是建基于圣父的见证上(太 3:17;17:5;约 5:37—38)。人们相信耶稣,因为圣父使他从死里复活,并使他成为主(Kyrios)。另一方面,耶稣基督的拯救行动包括差遣圣灵。只有在圣灵中,我们才可能宣认耶稣为主(林前 12:5—6);只有在圣灵中,我们才能分享耶稣的实在。因此,基督论的认信只能是三一论认信。信仰基督和做基督徒,都依赖三一论认信。

4. 三一论认信:信仰的准则

早期的后使徒教会充分意识到基督教拯救现实的三一论结构。^②

-
- ① O. Cullmann,《最初的基督教信经》(*Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*; Theologische Studien 15; Zollikon-Zürich, 1949),页 45。
- ② 关于三一论神学和教义的历史,参见(我仅列举综合论述而略去了细节方面的研究著述):L. Scheffczyk,《三一论的官方理论阐述和教义史》(*Lehramtliche Formulierung und Dogmengeschichte der Trinität*),载《救恩史教义学大纲》,卷一,页 146—217;T. de Régnon,《关于圣三一的设定性神学研究》(*Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*; Paris, 1892—1898);J. Lebreton,《三一论教义的历史》(*Histoire du dogme de la Trinité*; Paris, 1927—1928);G. L. Prestige,《基督教思想中的上帝》(*God in Christian Thought*; London, 1952);M. Werner,《基督教教义的形成》(*The Formation of Christian Dogma; An Historical Study of Its Problem*; New York, 1957);G. Kretschmar,《早期基督教三一论神学的研究》,同前;C. Andresen,《三位一体人格概念的形成和历史》(*Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs*),《新约研究与早期教会信息期刊》(*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 52[1961]),页 1—39;Urbina,《尼西亚和君士坦丁堡》,同前;A. Adam,《教义史教程》(*Lehrbuch der Dogmengeschichte*; Gütersloh, 1965);B. Lohse,《教义史分期》(*Epochen der Dogmengeschichte*; Stuttgart-Berlin, 1969);B. de Margerie,《历史中的基督教三一论》(*La Trinité chrétienne dans l'histoire*; Paris, 1975);Grillmeier,《基督教传统中的基督》,同前,卷一。

这在伊格那修的著作^①以及《克莱门前书》中可清楚看到。^② 其中一位护教家阿泰纳戈拉在公元 175 年左右写道,热切的基督徒已能够理解“什么是圣父与圣子的结合,什么是圣父与圣子的共契,什么是圣灵,什么是这三者的联合,以及什么是联合之中的区别,即圣灵、圣子和圣父之间的区别”。^③ 这一简短段落基本上预示了后来三一论中所提出的所有问题。同样,在安提阿的狄奥菲鲁斯以及德尔图良的著作中,已有“三一”(trias 或 trinitas)这个关键概念了。^④ 如果说从这里可以看到一种紧接在《新约》时期之后的堕落,以及来源于希腊思辨的迅速入侵,那显然完全是误解。三一论认信并不是源于对理论思辨的热爱,而是教会的生活实践,特别是洗礼和圣餐。

对三一论认信最重要的“生活处境”是洗礼。^⑤ 《十二使徒遗训》以及查斯丁^⑥的著作都证实了洗礼中的三一论认信。后来,早在第 2 世纪的倒数第三年(即 197 年),后来信经的基本结构就已经从这种认信中发展出来了。^⑦ 同样认识洗礼中的三一

250

① Ignatius of Antioch,《以弗所书》,第 9 章,第 1 节;第 18 章,第 2 节(*Patres Apostolici* I, 244—245, 254—257)。《马格内西亚人书》(*Ad Magnesianos*),第 13 章,第 1 节(*Patres Apostolici* I, 289);参见《波利卡普的殉教》(*Martyrium Polycarpis*)(*Patres Apostolici* I, 420)。

② 《克莱门前书》第 42 章;第 46 章,第 6 节;第 58 章,第 2 节(Fischer 编,《使徒教父》,同前,页 76 及以下,页 82,98)。

③ Athenagora,《为基督徒说项书》,第 12 章(TU 4/2, 13—14)。

④ Theophilus of Antioch,《致奥托吕科斯》,卷二,第 15 章(SC 20, 138—141); Tertullian,《驳普拉克西西亚》,卷二,第 4 章;卷八,第 7 章(CCL 2, 1161, 1168)。

⑤ 《十二使徒遗训》,第 7 章,第 1 节(SC 248, 170—171)。

⑥ Justin,《护教文》,卷一,第 61 章,第 13 节(*Corpus Apol.* I, 166—167)。

⑦ 关于信经的历史,除了卡滕布施(F. Kattenbusch)、利茨曼(H. Lietzmann)、哈纳克和盖兰(J. de Ghellinck)等人的著作外,尤可参见:Kelly,《早期基督教信经》,同前;K. H. Neufeld,《最早的基督教信经》(*The Earliest Christian Confessions*; Leiden, 1963)。关于这一学术史的最早介绍是夸斯滕(J. Quasten)的《信经研究》(*Symbolforschung*),见《神学和教会词典》,卷一,页 1210—1212。

论认信的伊里奈乌,^①已经谈到信仰的三个主要教义:父上帝,宇宙的创造者;上帝的圣道,上帝的儿子,带来与上帝的共契及和平;圣灵,为上帝更新人类。^②在希波里图斯的著作里,我们发现以洗礼的三个问题形式出现的信经有三个部分。^③德尔图良完全继承了保罗的思想,认为教会是建立在三一论认信上:“哪里有这三者,即圣父、圣子和圣灵,哪里就有教会,就是这三者的身体”(quoniam ubi tes, id est pater et filius et spiritus sanctus, ibi ecclesia quae trium corpus est)。^④一百年之后,西普里安表达了同样的看法。^⑤梵蒂冈第二届大公会议接受了他对教会所作的三一论定义:“教会是在圣父、圣子、圣灵的合一之下集合起来的民族。”^⑥最后,普瓦捷的希拉里(Hilary of Poitiers)^⑦以及奥古斯丁^⑧理解到三位一体的奥秘在洗礼命令中得到充分表达。

除了洗礼,圣餐同样尤其是三一论认信的“生活处境”。这对东方教会来说尤其真实,因为洗礼认信在东方教会中所起的作用与西方教会不同。尽管《十二使徒遗训》中的圣餐祷文仍没有明确提到圣灵,^⑨查斯丁记载的祷文确已具备了三一论结构。^⑩希波里图斯在《使徒传统》中的圣餐祷文同样用了三一论结构。其中一部分的祷文是这样的:

① Irenaeus,《使徒宣讲的证明》,第3,7章(SC 62, 31--33, 41--42)。

② 同上,第6章(SC 62, 39—40)。

③ DS 10; ND 2。

④ Tertullian,《论洗礼》,第6章(CCL 1, 283)。

⑤ Cyprian,《论主祷文》(De dominica oratione),第23章(CSEL 3/1, 284--285)。

⑥ Vatican II,《教会宪章》,4。

⑦ Hilary,《论三位一体》,卷二,第1章(CCL 62, 38)。

⑧ Augustine,《论三位一体》,卷十五,第26章,第46节(CCL 50A, 525—527)。

⑨ 《十二使徒遗训》,第9章(SC 248, 174—179)。

⑩ Justin,《护教文》,卷一,第65,67章(Corpus Apol. I, 178, 184)。

我们感谢你,主啊!在世界的末时,借着你的差遣你的儿子耶稣基督作为救主和解放者……你的儿子由圣灵启示出来……

祷文以赞美在圣灵中“借着你的儿子耶稣基督”的圣父的荣耀颂结束。^① 这相同的三一论结构也在呼求圣灵祷告、讲道的结束语,以及荣耀颂中出现。它们都以赞颂在圣灵中借着他的儿子耶稣基督的圣父的形式出现。^② 只是到了后来,当阿里乌派企图从这类祷文中推论出圣子的从属地位,以及圣灵受造派从中推论圣灵的从属地位时,才用上并列结构的公式:“愿荣耀归于圣父、归于圣子、归于圣灵。”^③ 巴西流的著作《论圣灵》对礼仪中的荣耀颂以及其中使用的“借着”、“在”、“从”、“与”等介词的含义作了更加广泛的研究。所以,人们认为早期三一论不是沉溺于个人的思辨,而是对礼仪和荣耀颂的反思。

在这种生活实践和祷告的信仰基础上,伊里奈乌和德尔图良提出了“信仰的准则”(κανὼν τῆς πίστεως; *regula fidei*)或“真理的准则”(κανὼν τῆς ἀληθείας; *regula veritatis*)。信仰的准则不同于洗礼的信经,而是代表了一种旨在驳斥诺斯替派的信经。它也不是为信仰而立的准则,而是那在教会中得到宣讲的信仰。它是由教会的信仰或者——更确切地说——由信仰的真理所提供的规范;它表达了在教会宣讲中得到证实的真

251

① Hippolytus,《使徒传统》,第4—13章,载Dix编,《圣希波里图斯使徒传统的论文》,同前,页7—9。

② 参见Justin,《护教文》,卷一,第67章;Origen,《论祈祷》,第33章;参见C. Vaggini,《礼仪的神学维度》(*Theological Dimensions of the Liturgy*; Colleville, 1976),页209—210。

③ 参见Jungmann,《基督在礼仪祷告中的地位》,同前;《罗马礼仪中的弥撒》(*The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development (Missarum Solemnia)*; New York, 1951—1955),卷二,页259及以下。

理的规范性。因此,信仰的准则不是由包含在信经和教义中个别公式所组成的集合,而是从使徒传承过来的整个教会信仰简明而规范的总结。这些总结完全具有三一论的特征,这是最重要的。^① 这些总结不但为上述早期基督教思想家的三一论提供基础,而且也为后来的“思辨”神学家如奥利金^②和奥古斯丁^③的三一论提供基础。这意味着:早期教会神学家不是以个人的反思和思辨来阐释三一论,而是从约束所有人的共同、公开的教会信仰来理解它。他们捍卫这一信仰,借此抵抗否定和误解,以及起码是为了对信仰有更深入的理解和在爱中成长,而使它更容易理解。因此,早期教会的三一论就是信仰的准则,其本身即是对基督教真理的规范性阐释。它是教会对《圣经》所作的规范性解释,是基督教信仰的总结。

三 教义史和神学史的发展

与三一论认信不同,三一论教义的出现不仅是对拥有共

-
- ① 关于“信仰的准则”(regula fidei)的最初意义,参见 B. Haeggelund,〈作为神学陈述之基础的“信仰的准则”的价值〉(Die Bedeutung der *regula fidei* als Grundlage theologischer Aussagen),载《神学研究》(*Studia Theologica*, 12 [1958]),页 1—44;J. Quasten,〈信仰的准则〉(Regula fidei),《神学和教会词典》,卷八,页 1102—1103。
- ② Origen,《论第一原理》,序言,第 2 章(SC 252, 78—79)。在提到耶稣基督是真理后,奥利金悲叹基督徒们为许多真理争执不休,尽管大家都认信基督。因此,重要的是“制定一条明确的思维界线和毫不含糊的标准”。尽管有着种种变异,“从使徒们那里一脉相传的教会教导,仍然在教会中保留并延续至今;因此,只有那种决不能与教会和使徒的真理分离的,才能被相信为真”。参见《论第一原理》,卷四,第 2 章,第 2 节(SC 268, 300—305)。
- ③ 参见 Augustine,《论三位一体》,卷一,第 1—2 章(CCL 50, 27ff.)。在这里,奥古斯丁解释说,就他而言,《圣经》的信仰是他打算与所有现存的大公教会《旧约》和《新约》释经家保持一致之基础;随后他得出结论:“这也同样是我的信仰,因为它是大公教会的信仰”(卷一,第 4 章)。

同神圣尊荣的圣父、圣子、圣灵的认信,而且更是对一神信仰与三个位格的关系的反思,以及对圣父、圣子、圣灵之间的关系的关系的反思。认信是以一种断言的方式陈述在启示的文献中以叙述的形式得到见证的事情,而三一论则采用了一种思辨的方式。它在认信的各条独立陈述中建立一种“镜像”(speculum)关系。它们彼此反映,明显相互对应,有着一种内在联系(nexus mysteriorum),并形成一种结构组织和结构整体(hierarchia veritatum)。因此,三一论企图调和《圣经》与传统中的三一论陈述,照亮它们内在的和谐和逻辑,借此使它们在信仰的眼中变得可信。

关于对教会三一论认信进行神学反思,首次试验性的尝试可在犹太基督教中找到。我们必须承认对这个领域只有零碎的知识,因为相关的传统没有在以后得到继续发展,相反,甚至遭到有意的压制。^①很明显,犹太基督教三一论的基础是天启文学和拉比传统对于两个天使形象的观念,这两位天使站在上帝宝座的左右两旁,作为见证或保惠师。这些观念源于三个人或三位天使探访亚伯拉罕的故事(创 18),以及尤其源于《以赛亚书》第六章 1—3 节撒拉弗的异象。^②然而,我们很快可以清楚看到,涉及天使的三一论难以表达耶稣和圣灵的神圣尊荣,相反却导致一种次位论理解,就像成为异端的犹太基督教、即伊便尼派^③那样的发展。

252

① 关于犹太基督教的论述,尤其可参见:J. Daniélou,《犹太基督教神学》(*The Theology of Jewish Christianity*; London and Chicago, 1964); Kretschmar,《早期基督教三一论神学的研究》,同前;J. Barbel,《天使基督》(Christos Angelos),载《礼仪与修道》(*Liturgie und Mönchtum*, 21[1957]),页 71—90; Adam,《教义史教程》,同前,卷一,页 127 及以下。

② 零散的描述可见于:Tertullian,《论基督的身体》,卷五,第 14 章(CCL 2, 899—900); Novatian,《论三位一体》(*De Trinitate*),卷十八,第 102 章(CCL 4, 44); Origen,《论首要原理》,卷一,第 3 章,第 4 节; Eusebius,《福音的准备》(*Praeparatio Evangelii*),卷七,第 14—15 章(SC 215, 234—237)。

③ 参见上文,见本书第 268—269 页。

鉴于这种发展, 逻各斯思辨在早期希腊基督教中的兴起, 被理解为三位一体观念的去天启化。^① 然而, 必须承认, 首先遵循这条路的护教家仍难以避免次位论的危险。逻各斯被理解为第二位或次位的上帝(δεύτερος θεός), 圣灵甚至被理解为逻各斯的仆人(ὑπερέτης)。因此, 犹太化的删减, 伴随着希腊化的化约, 圣父、圣子、圣灵以一种层级下降的模式来定位。^②

在希腊的世界中, 三一论^③得到真正的神学解释, 它分为两个阶段: 第3世纪与诺斯替派的论争, 以及与希腊哲学的论争。希腊哲学使护教家的方向极端化, 在第4世纪通过阿里乌渗入教会。当然, 阶段的划分在一定程度上只是纲领性的, 因为两种论争有着千丝万缕的联系, 这在早期教会伟大的神学家奥利金身上显得尤为明显。

三一论发展的第一个阶段出现于与诺斯替主义的论争。诺斯替主义^④是一个集合名词, 它包括了多层次、多形式的思想, 在古代宇宙思想崩溃时兴起, 其起源和本质还没有得到充分的理解。古代晚期的人所经验的世界不再是一个秩序井然的宇宙, 相反, 他们觉得与世界疏离, 尽管自己身处其中。结果, 神圣者成了全然他者, 一个不能理解、不可言传的绝对者。^⑤ 上帝与世界的中介问题由此产生, 诺斯替派借助他们认为是基本的概念“流溢”(ἀπόρροια: προβολή), 来解决这个问题。据此, 他们认为, 由于一种内在的必然性, 实在从首要的本源流出来, 逐级下降和减少。^⑥ 借着这种思辨, 诺斯替派认为他们可以更好地认识基督教。但是

253

① 尽管比较偏执, 这是维尔纳(M. Werner)的《基督教教义的形成》一书中的核心真理; 根据这一真理, 基督教义发轫于《圣经》信息的终末化。

② 参见上文, 见本书第270—273页。

③ 关于三一论之历史的文献, 可参见本章368页注②。

④ 关于诺斯替主义, 可参见上文, 见本书第270页及以下。

⑤ 参见Irenaeus, 《反异端论》, 卷一, 第1章(SC 264, 28—35); Hippolytus, 《驳斥所有异端》(Refutatio Omnium Haeresium), 卷六, 第29章(GCS 26, 155—157)。

⑥ 关于“流溢”(emanatio)或“受遣”(missio)的界说, 参见Irenaeus, 《反异端论》, 卷二, 第13章, 第6节(SC 294, 118—121)。也可参见J. Ratzinger, 〈流溢说〉(Emanation), 《古代与基督教词典》, 卷四, 页219—228。

诺斯替派所持的上帝与世界的二元观对于基督教认为上帝即创造者的信仰来说是不可接受的；同样不可接受的是，这种二元观通过各种中介实体弥合上帝与世界之间的鸿沟，这会混淆两者之间的原本区别。因此，对于早期基督教，在与诺斯替派的论争中，何谓基督徒的基础和本质岌岌可危，这牵涉两者的上帝形象和世界理解。这场论争是基督教信仰继续存在还是不存在的问题。

这场争斗的关键人物是里昂的伊里奈乌。伊里奈乌认为：“真正的灵知是使徒的教导以及教会为整个世界而设的古代教义结构。”^①因此，为了抗衡诺斯替主义，他制订了信仰的准则：教会见证的使徒信仰，承认独一的上帝，全能的父，创造天地的创造者，承认独一的耶稣基督，上帝的儿子，并且承认独一的圣灵。^②在伊里奈乌看来，没有人懂得任何流溢学说；毕竟，人们不可能一方面认为它无法言传，另一方面却又试图谈论它，——他以嘲讽的口吻说道——就好像他们在圣子出生之时在场负责接生。^③当然，伊里奈乌并没有停留在这种否定的回答上。通过揭示诺斯替主义流溢学说的内在矛盾，他展开了理性的论争：从本源形成的事物，不可能完全与本源疏离。如果在人类那里理智已经存在，那么理智首先是存在于上帝那里的，因为上帝是完全的理智。^④这样就为理解流溢说打开了一扇方便之门，存在不会减弱，没有等级，相反，只有同一层次与本源之间的联系。这次修改的关键在于伊里奈乌以一种视上帝为纯精神的理解，取代了诺斯替派对神圣者的唯物主义理解。诺斯替主义的流溢学说假定了神圣者的某种可分性，因而是从量化、物质性的角度来理解上帝。伊里奈乌认为上帝是纯精神的，因而保存了上帝的统一性和简单性，并排除任何可分性。

伊里奈乌将流溢说以及后来三一论的基础建立在同一个存在层次上，这与他在救恩史方面的思想方式紧密相联。伊里奈乌认为上帝的统一性否定了创造与救赎之间的任何二元分离，从而为神圣的拯救计划、特别是创造与救赎的统一性建立基础。这种统一性在耶稣基督神性与人性

① Irenaeus,《反异端论》，卷四，第33章，第8节(SC 100/2, 818—821)。

② 同上，卷一，第10章(SC 264, 154—167)。

③ 同上，卷二，第28章，第6节(SC 294, 282—285)。

④ 同上，卷二，第13章，第4节；第28章，第5节(SC 294, 116—119, 280—283)。

的合一中结合起来并“同归一个元首”(anakephalaiosis)。^① 伊里奈乌的基本论题是:是同一的上帝在创造秩序和救赎秩序中行事。^② 因此,伊里奈乌维护受造界的尊严,借以反对诺斯替派对它的贬抑,并且还维护了救赎的意义:“上帝的圣道成为人,上帝的儿子成为人子,人类自身才有可能接受圣道,以及被接纳为子嗣,成为上帝的儿子。”^③ 道成肉身的救恩论意义反过来需要圣子和圣灵的永恒存在。^④ 他们像是上帝实行他的拯救计划的左右手。^⑤ 因此,上帝的统一性为拯救秩序的统一性奠定基础,而拯救秩序反过来意味着圣子与圣父本质相同。根据伊里奈乌的真知灼见,经世三一论与经世三一论是同一的。

伊里奈乌的伟大构想继而必须用概念性的细节详尽地描绘出来。第3世纪初两位神学家尤其致力于此。西方教会的德尔图良和东方教会的奥利金建立了明确的基督教三一论教义。显而易见,这种开拓性的尝试不能避免表达的不确定性和内容的含糊性。当然,后代的努力都是建立在前辈的基础上的。

德尔图良认为自己作为教会人士,像伊里奈乌一样,教会源头传承下来的信仰,即信仰的准则(*regula fidei*),是其思想的基础和规范。^⑥ 这就

① 关于同归于一(*anakephalaiosis, recapitulatio*)的理论,参见 H. Schlier,〈头〉(Κεφαλή),《新约神学词典》,卷三,页 673—682; W. Staerk,〈同归于一〉(*Anakephalaiosis*),《古代与基督教词典》,卷一,页 411—414; R. Haubst,〈同归于一〉(*Anakephalaiosis*),《神学和教会词典》,卷一,页 466—467; E. Scharl,《世界的同归于一——圣伊里奈乌的同归于一概念》(*Recapitulatio mundi. Die Recapitulationsbegriff des hl. Irenäus*; Freiburg, 1941)。

② Irenaeus,《反异端论》,卷二,第 28 章,第 1 节(SC 294, 268—271);卷四,第 9 章,第 1 节;第 20 章,第 4 节(SC 100/2, 476—481, 634—637),等等。

③ 同上,卷三,第 19 章,第 2 节;参见第 20 章,第 2 节(SC 211, 374—379, 388—393);卷四,第 20 章,第 4 节(SC 100/2, 634—637);卷五,第 16 章,第 2 节(SC 153, 216—217)。

④ 同上,卷三,第 8 章,第 3 节(SC 211, 94—97);第 6 章,第 7 节;第 20 章,第 3 节;第 38 章,第 3 节(SC 100/2, 450—455, 632—633, 952—957)。

⑤ 同上,卷四,第 20 章,第 1 节(SC 100/2, 624—627)。

⑥ Tertullian,《异端法规》,第 13、36、37 章(CCL 1, 197—198, 216—217, 217—218);《驳马西昂》,卷四,第 5 章(CCL 1, 550—552);《驳普拉克西亚》,卷二,第 1—2 章(CCL 2, 1160—1162)。

是与诺斯替主义不同的关键之处。在教会信仰认信的稳固基础上,德尔图良能批判地运用流溢的思想,排除任何一种从源头出来的分离,^①并将流溢观念同原本与之完全不同的“实体的合一性”(unitas substantiae)观念联系起来。^②这种思路的结果使三一论不再具有在诺斯替派那里所具有的宇宙论功能,从而为打开通往内在三一论的道路。德尔图良和伊里奈乌同样认为内在三一论是以救恩论为动因的。因为只有上帝本身成为人,基督的人性才可能成为“拯救人类的圣礼”(sacramentum humanae salutis)。^③因此,德尔图良的三一论保存了万物从其中出来的圣父的独一无二统治(monarchia),以及圣父的救恩计划(oikonomia),^④即这种独一无二统治的具体秩序,圣父借此让圣子参与统治,且通过他行使统治权。^⑤因此,德尔图良能够保存上帝的统一性,同时也能清楚阐述其中的区别。在这一点上,他与形态论者的观点不同,并与他们、尤其是普拉克西亚(Praxeas)展开论争。在形态论者看来,圣子和圣灵只是圣父的不同显现方式,他们没有想到圣父只有与圣子相关才成为圣父,反之亦然。^⑥因此,我们可以说,就三位一体中的统一性(unitas in trinitatem)而言,这三位是程度不同,而非条件不同;形式不同,而非实体不同;种类不同,而非权能不同(non statu sed gradu, nec substantia sed forma, non potestate sed specie)。^⑦与诺斯替派的说法相反,三位之间没有分离;但与形态论者的说法相反,三位之间有位格上的区别,而非实体上的区别。^⑧德尔图良的公式就其精确度而言是无与伦比的:这三位是一个实体,而非一个位格(tres unum sunt non unus)。^⑨因此,尽管有些表达听起来仍有次位论的论调,^⑩德尔图良创立了一种新的神

① Tertullian,《驳普拉克西亚》,卷八,第9章(CCL 2, 1167—1169)。

② Tertullian,《护教篇》(Apologeticum),第21章,第11节(CCL 1, 124)。

③ Tertullian,《驳马西昂》,卷二,第27章,第7节(CCL 1, 507)。

④ Tertullian,《驳普拉克西亚》,卷八,第7章(CCL 2, 1168)。

⑤ 同上,卷三,第2—3章(CCL 2, 1161—1162)。

⑥ 同上,卷十,第3章(CCL 2, 1169)。

⑦ 同上,卷二,第4章(CCL 2, 1161);参见《论谦卑》,第21章(CCL 2, 1326—1328)。

⑧ Tertullian,《驳普拉克西亚》,卷十二,第6章(CCL 2, 1173)。

⑨ 同上,卷二十五,第1章(CCL 2, 1195)。

⑩ 参见上文,见本书第271—273页。

255 学语言,从而为确立真正基督教的三一论建立基础。

德尔图良的说明尤其对西方教会的三一论产生了规范性的影响,而在较早阶段具有稳定的基本特性。他的影响尤其在两位狄奥尼修斯的论争中体现出来。在罗马主教狄奥尼修斯在 262 年写给同名的亚历山大主教狄奥尼修斯的信中,①罗马的狄奥尼修斯不仅反对他的亚历山大主教同僚(假定)的三神论,同样也反对撒伯里乌(Sabellius)的形态论。神性的联合既不可能分解成三个完全分离的神(三神论),圣父与圣子也不可能是等同的(形态论)。然而,一旦问及如何思想这两个真理是兼容的,我们却未能在狄奥尼修斯的信中找到答案。另一方面,有趣的是,狄奥尼修斯像德尔图良一样,认为独一统治并不是存在于单一的神性实体,而是存在于圣子与之相联合、圣灵寓居其中的圣父身上。这样,就像日后奥古斯丁所认为的那样:联系三位一体之统一性的,是圣父,而非圣灵。②一个世纪后,希拉里在西方拉丁教会中仍然提出与狄奥尼修斯相似的理解。③所以,西方拉丁教会所建立的三一论理解,相当对应于东方教会想要维护圣父独一统治的关注。然而,甚至在这里,东西方教会也有冲突,其原因是亚历山大的狄奥尼修斯是奥利金的学生,他在一定程度上代表了东方教会的思想。两者的差别在什么地方呢?

在东方教会,具有权威性的神学家是奥利金。像伊里奈乌和德尔图良,他认为自己主要是《圣经》神学家,而不是哲学家,对他来说,耶稣基督就是真理。更为具体地说,他认为自己是教会神学家,对他来说,教会的宣讲(*ecclesiastica praedicatio*)就是准则,《圣经》是根据这些准则来解释的。④他因而不但与诺斯替主义,而且与纯哲学思辨、柏拉图主义划清界线。然而,与比伊里奈乌和德尔图良相比,奥利金更加深入诺斯替主义和哲学的思辨,为要在与之辩论时首次提出一个整体的基督教实在观。奥利金与诺斯替主义的根本差异,在于他与柏拉图哲学一致,认为上帝是纯

① DS 112—115; ND 301—303。

② 参见上文,见本书第 321—322 页。

③ Hilary,《论三位一体》,卷二,第 6 章及以下(CCL 62, 42ff.)。

④ Origen,《论首要原理》,序言,第 2 章(SC 252, 70—71);卷四,第 2 章,第 2 节(SC 268, 300—305)。

精神的存在。^①因此,奥利金不得不放弃流溢的概念,因为它根据其唯物主义内容而主张神性的可分性。^②他必须寻找其他途径,从上帝推导出一切实在,而根据一种完全是柏拉图哲学的理解,上帝是统一性(μονάς)和独一性(ἑνάς)^③,超越精神与本质。^④

在形式的视角而言,奥利金遵循与诺斯替派相同的方法:实体的多样性源自那个超越的统一性,逐级下降,最后它必须回到超越的统一性那里。^⑤奥利金是否也接受循环不断的世界观,以及在什么程度上接受,^⑥这个我们不会在这里讨论。更重要的是,他在采纳诺斯替派方案的形式时,还进行了内容上的彻底修正。首先,他认为实在就是上帝的自由创造,^⑦它常受神圣护理的支配。其次,他认为整个发展过程源于意志的自由决定,从而使自由成为推动世界进程的工具。^⑧最后,他认为万物最终服从上帝的审判。^⑨由此,奥利金的整个体系具有意志论的特征,或按我们今天所说的,具有历史性的特征,这与含有诺斯替流溢观念的自然主义完全相反。^⑩

256

万物从上帝出来并且回到他那里,奥利金这种整体的实在观,反过来具有三一论的预设。往复交替是在圣灵中通过耶稣基督而发生的。首先,上帝通过圣子创造和统治世界。^⑪圣子永远从上帝出来,然而这种

① 同上,卷一,第1章,第1,6节(SC 252, 90, 98—105)。

② 同上,卷一,第2章,第6节;第4章,第1节(SC 252, 120—125, 166—169);《驳克尔苏斯》,卷六,第34,35章(SC 147, 260—265)。

③ Origen,《论首要原理》,卷一,第1章,第6节(SC 252, 98—105)。

④ 同上,卷一,第6章,第2节;卷二,第1章,第1节(SC 252, 196—201, 234—237)。

⑤ 同上,卷二,第3章,第1节(SC 252, 248—251)。

⑥ 同上,卷二,第9章,第1节;第9章,第5—6节(SC 252, 352—255, 360ff.)。

⑦ 同上,卷二,第9章,第2节;卷二,第9章,第5—6节(SC 252, 354—357, 360ff.)。

⑧ 同上,卷一,第6章,第1节(SC 252, 194—197)。

⑨ 同上,卷二,第10章,第1节,第4节及以下。

⑩ Jonas,《灵知与古代晚期精神》,同前,卷二第一部,页207—210;Ratzinger,《流溢论》,同前,页1223。

⑪ Origen,《论首要原理》,卷一,第2章,第10节(SC 252, 133—139)。

“生”不是唯物主义意义上的,像诺斯替派所认为的那样,而是在精神的意义上通过意志、更具体地说通过爱的生发过程。^①以光与光辉的关系来比较圣父与圣子的关系,对奥利金来说是重要的,对德尔图良来说同样重要。^②尽管不少公式都有次位论的论调,奥利金显然想要坚持圣父和圣子是本质相同的。^③由于圣子源自爱中的自由,他本身就是世界的蓝图和原型,^④上帝借着通过非暴力及非强制的方式统治世界,因为自由是世界原本的秩序。^⑤对我们来说,逻各斯是上帝的形象,^⑥是认知圣父的途径。^⑦当然,我们只能通过圣灵来理解圣子。^⑧就如同上帝在圣灵中通过基督作工,我们在圣灵中通过基督回归圣父。因此,尽管有不少含糊的陈述,奥利金以救恩论为根据,反对圣子和圣灵在存在的意义上从属于圣父的次位论。那些希望重生得救的人,需要圣父、圣子和圣灵三者。若三位一体不完整,他们就无法得到拯救。^⑨这种救恩论的洞见,以及在此基础上的灵性和神秘主义,成为整体实在观的基础,使奥利金超越了德尔图良。这一点说明了这卓越的综合有众多的层面和面向。

奥利金早已作古,然而他直到今天仍是矛盾的标志。伊皮法纽、杰罗姆(Jerome)和狄奥菲鲁斯已经严厉谴责了奥利金。一个世纪后,查士丁尼皇帝(Emperor Justinian)谴责了被认为是奥利金派的论题。^⑩奥

① 同上,卷一,第2章,第6、9节(SC 252, 120—125, 128—131);卷四,第4章,第1节(SC 252, 400—405)。

② 同上,卷一,第2章,第7节(SC 252, 124—125)。

③ 同上,卷一,第2章,第6节(SC 252, 120—125);参见上文,见本书第271—272页。

④ 同上,卷一,第2章,第2节(SC 252, 112—115)。

⑤ 同上,卷一,第2章,第10节(SC 252, 132—139)。参见 Irenaeus,《反异端论》,卷五,第1章,第1节(SC 153, 16—21)。

⑥ Origen,《论首要原理》,卷一,第2章,第6节(SC 252, 120—125)。

⑦ 同上,卷一,第2章,第8节(SC 252, 126—129)。

⑧ 同上,卷一,第3章,第4节;第3章,第5节;第3章,第8节(SC 252, 148—153, 152—155, 162—165)。

⑨ 同上,卷一,第3章,第5节(SC 252, 152—155);参见《约翰福音注解》,卷二,第10章,第77节(SC 120, 256—257)。

⑩ DS 403—411;ND 401/8, 401/8。

利金本人和受谴责的奥利金主义(特别是本都的埃瓦格流斯[Evagrius Ponticus])之间的关系仍然难以确定,学者意见莫衷一是。^①似乎能够肯定的是,“奥利金左派”的倾向经由安提阿的路什(Lucian of Antioch)发展到阿里乌的异端,这使教会在平息与诺斯替派的冲突以及摆脱对基督徒的迫害之后,又面临了令人棘手的新冲突。另一方面,只有在这些新的纷扰下,以及通过厘清奥利金的非凡见解最终的成就,才能对教会有丰盛的成果。

257

我们可以这样总结:尽管还有遗漏及暧昧之处,伊里奈乌、德尔图良和奥利金的著作使教会在与诺斯替主义争论时发展了自己的三一论,其中经世三一论与内在一三一论是密不可分的。在德尔图良和奥利金的著作中,次位论的倾向十分明显。归根结底,这是因为两种方法过分紧密联系,缺乏适当区分。内在的发展逻辑,联同外部的挑战,使清楚区分时间与永恒、上帝与世界,成为下一个发展阶段的任务。

三一论发展的第二个阶段尤其是以阿里乌之名以及阿里乌主义的方向为特征。在中期柏拉图哲学的影响下,阿里乌使发展到那时的次位论倾向发展到极端。他建立起一个体系,其中上帝与世界完全分离,因而必须由被理解为中介存在者的逻各斯将两者联系起来。^②尽管这样,阿里乌并不认真处理他从一开始就主张的上帝与世界的根本区别;他忽视了这样一个事实:创造者与受造物之间并无居中者,只有一种“或此或彼”。与阿里乌的论争和与诺斯替派的论争一样,讨论的焦点不是细节的问题,也非边缘的问题,而是基督教看待上帝与世界的整体观点。事实上,像阿他那修特别表明的,^③基督教对于拯救本身的理解已岌岌可危。因为在阿里乌那里,基督教的救恩论有变成一种宇宙论思辨、一种关于世界的哲学思辨的危险。

① 参见 H. Grouzel,《二十世纪的奥利金研究》(Die Origenesforschung im zwanzigsten Jahrhundert),载 H. Vorgrimler & R. van der Gucht 编,《二十世纪神学回顾》(Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert; Freiburg-Basle-Vienna, 1970),卷三,页 515—521。

② 参见上文,见本书第 270—271 页。

③ 参见上文,见本书第 272—275 页。

阿里乌论争的结果(与诺斯替派的论争也占了一部分)以及随之而来的发展,是由尼西亚大公会议(325年)关于圣父、圣子为本质相同(*ὁμοούσιος*)的定义,^①以及君士坦丁堡大公会议(381年)关于圣灵与圣父、圣子享有同等尊荣的定义。^②《尼西亚信经》在圣子与圣父本质同一的陈述中达到顶峰。但是“本质相同”这个概念很快被证明是“尼西亚信仰认信的敏感点,射向阿里乌主义的箭,以及人们为之进行大半个世纪争论的矛盾标志”。^③

258 这个概念的确有一些不足之处:它的来源不是《圣经》,而是诺斯替主义;另外,它在公元269年为反对撒摩撒他的保罗而召开的安提阿会议(Council of Antioch)上受到谴责,尽管谴责的内容是不同的,也缺乏充分的解释;纵然其内容并非模棱两可。这个概念意在表述真理:圣子不是被造的,而是受生的;他不属于受造界,而属于上帝。然而,问题是:“本质相同”(*ὁμοούσιος*)是指与圣父拥有相同的本质,还是与圣父结合于一个本质?前者的解释可能被误认为是三神论,后者则被认为是形态论。对此问题的回答是从语境而不是从概念本身获得。尽管如此,尼西亚的认信始于对唯一的上帝即圣父的认信,他本质上只能是独一和独特的。圣子与圣父拥有相同的神性,圣子出于圣父的存在与本质(存在和本质的意义与在尼西亚大公会议上的定义仍然是相同的)。由此可知,圣子本质上拥有圣父独有的独特和不可分的神圣存在。因此,只有在整个认信主旨的基础上,才能得出圣父与圣子的本质同一性,而不只是本质相同性。^④

① 参见上文,见本书第272页及以下。

② Urbina,《尼西亚和君士坦丁堡》,同前。

③ 同上,页82。

④ 同上,页86--87。

对“本质相同”的这种解释,在一定程度上暗含了三一论,并潜存和隐含于《尼西亚信经》中:

一、尼西亚大公会议没有根据一神论从上帝的单一本质出发,然后根据三一论言说圣父、圣子、圣灵是这个本质具体存在的三种方式。相反,信经以圣父开始,并理解他为“统一性的高峰”,圣子与圣灵包含其中。因此,我们有一个神性的发生学概念,神性源自圣父而流向圣子和圣灵。^①

二、会议明显缺乏概念工具,以充分表达本质的统一性和位格的区分。在这一点上,会议没有切中要害。只有通过长期艰难的厘清过程,德尔图良已作出的明确区别才能为人信服。

从尼西亚大公会议(325年)到君士坦丁堡大公会议(381年)的半个世纪内,有人提出了对上述问题的阐释。半阿里乌派认为“本质相同”意味着一种混淆圣父、圣子之区别的形态论。他们主张保存这一区别,给这个词增加一个字母,说成是“本质相似”(ὁμοίουσις);就是说,与圣父相似,但并不与圣父完全等同)。这种妥协并不可取,因为它没有正当地处理“本质相同”所要表达的深刻关怀。直至362年,捍卫尼西亚大公会议之方向的伟大先驱者阿他那修,在亚历山大会议上接受了三个位格与一个本质的区别,实现两者的协调,才找到解决的办法。这表明,在尼西亚大公会议上使用的两个被视为等同的概念,现在已经区分开来。^②

对这种区别作更为精确的概念性阐释,是三位加帕多家教父(凯撒利亚的巴西流、纳西昂的格列高利和尼撒的格列高利)的工作。巴西流遵循斯多亚派,认为“本体”(οὐσία)是普遍的东西,是不被界定的。所以,“人”这个本体概念是适用于任何个别的人的共同属性。相反,“位格”(ὑποστάσις)却是这一普遍存在具体的个体性体现。位格作为个体化特性(*idiomata*)而存在。在此,这些个体化特性被理解为具体存在者的组成

259

① 同上,页75—76。

② Athanasius,《安提阿派大卷》(*Tomus ad Antiochenos*),第5章(PG 26, 800—801)。

要素,而不是偶然属性(accidents)。^①就圣父的特性而言,他的存在没有其他原因;就圣子的特性而言,他是由圣父所生;就圣灵的特性而言,他是在圣子之后以及与圣子一起被人认识,圣灵的实体出自圣父。^②

西方教会对这种区别迷惑不解,因为“位格”(ὑποστάσις)经常译为拉丁文的“实体”(substantia)。^③因此,在西方教会看来,三个位格就是三个神圣实体,从而导致三神教或三神论。反过来,德尔图良对“本质”(natura)与“位格”(persona)的区分在东方世界也难以理解,因为“位格”(persona)被翻成πρόσωπον;而,πρόσωπον是面具的意思,即仅仅是表象,因此隐含着形态论。由于这个原因,巴西流提出警告,我们必须认信,πρόσωπον必须解为“位格”(hypostases)。^④一旦这种对等被普遍接受,所有大教区——凯撒利亚(巴西流)、亚历山大(阿他那修)、高尔(希拉里)、意大利,以及特别是罗马(达苏)——实质上都在言说相同的事,尽管使用了不同的概念。这样,在教会历史经历一段最为动荡不安的时期之后,用以得出解决办法的所有预设已经准备就绪。

君士坦丁堡大公会议(381年)就此作出议决,并在教宗达苏一世主持的罗马会议(382年)上得到接纳。在训导性文件《大卷》中,君士坦丁堡大公会议表述了一个“本体/实体”(οὐσία; substantia)和三个完美“位格/自立体”(ὑποστάσεις; subsistentiae)的区分。^⑤这意味着《尼西亚信经》的公式——根据它的说法,圣子出于圣父的本体(οὐσία)——被废除。^⑥但

① Basil,《书信集》(Ep.),38(PG 32, 325—340);《书信集》,236,6(PG 32, 883—886)。

② 同上,《书信集》,38,4(PG 32, 329—334);《书信集》,236,6(PG 32, 883—886)。

③ Jerome,《书信集》(Ep.),15,4(PL 22, 357—358);Augustine,《论三位一体》,卷七,第4章(CCL 50, 255—260)。

④ Basil,《书信集》,210,5(PG 32, 773—778);参见《书信集》,214,4(PG 32, 789—790);《书信集》,236,6(PG 32 883—886)。

⑤ 《大公会议法令》,28。

⑥ DS 150;ND 16。

是,如同教宗达苏一世在 374 年中制订的训导性文件一样,^①罗马会议谈及一个“实体”(substantia)和三个“位格”(personae)。^②这种差异不仅是术语上的差异。当尼西亚大公会议和君士坦丁堡大公会议的信经以圣父为开始,然后宣认圣子和圣灵与圣父的本体合一时,西方教会则以更为静态的方式来代替这种动态的理解,以一个实体开始,然后谈及它以三个位格自立(subsists in three persons)。不过,在那时这种差异并不被视为使教会分裂。这两种公式表达了在一个共同信仰的基础上神学所可能有的多元性和丰富。只有到了第五次普世大公会议,即君士坦丁堡第二届大公会议(553年),两种不同的说法和看法才得以综合,成为同一个公式。与此同时,波依提乌和拜占庭的莱昂提乌斯(Leontius of Byzantium)澄清了原本对东方世界感到困难的位格概念。^③结果,这次大公会议将 *hypostasis* 和 *person* 视为同义词,并且这样表述:

260

若任何人不认信圣父、圣子、圣灵具同一的本性(φύσις; *natura*)或实体(οὐσία; *substantia*),同一的能力和权能,是本质相同(ὁμοούσιος; *consubstantialis*)的三位一体,并且不敬拜在三个自立体(ὑποστάσεις; *subsistentiae*)或位格(πρόσωπα; *personae*)中的同一上帝,让他受到咒诅。^④

之后,会议在这静态的、极为抽象的、专门的神学定义中加上较为动态的和救恩史的陈述:

① DS 144。

② DS 168, 173, 176; ND 306/16, 306/21, 306/24。

③ 参见 Kasper,《耶稣基督》,同前,页 240 及以下。

④ DS 421; ND 620/1。

因为只有一位上帝，一位圣父，万物是从他而来的；只有一位主耶稣基督，万物是借着祂而存在的；只有一位圣灵，万物在祂里面而存在。^①

两种公式的差异表明，从《圣经》到“充分发展”教义认信公式的教义发展，经历了一条漫长而艰难的道路。这些激烈的争论并没有拘泥于对细枝末节无益的讨论和概念上的诡辩。其目标是在解释《圣经》材料时力求达到最大可能的忠信和准确。最后形成的思想如此新颖以及无与伦比，以致打破了传统的概念思维。因为仅仅将希腊哲学概念应用到传统的信仰认信中是不适当的。这些尝试最终成为异端。因此，我们必须反思《圣经》和传统的材料，通过符合《圣经》的位格思想，而打破希腊哲学片面的本质思想，从而为新的思想方式奠定基础。从神学上说，这种方式可以带出基督教特有的一神论形式，与犹太教或异教区别开来。就此而言，与诺斯替主义及异端的左右两派无味而艰辛的论争，对教会及其身份认同起着长远的重要作用。因此，这些公式在后来一直重复使用，也就不足为奇了。^② 最突出的例子就是《(伪)阿他那修信经》(也称 *Symbolum Quicumque*)。^③ 当然，为达致这种概念明晰性所付出的代价，也变得昭然若揭。这是由于一种日益俱增的危险，就是抽象的概念公式变得独立起来，丧失其特征，即解释上帝在圣灵中借着耶稣基督所作的历史行为。《圣经》与传统中活生生的历史信仰恐怕会变得僵化，成为抽象的公式，尽管这些实质上是正确的，但它与救恩史隔离开来，对生存的信仰来说变得难以理解，毫无用处。

① 同上。

② DS 71, 73, 441, 470, 485, 490, 501, 525—532, 542, 566, 568—570, 680 等等。

③ DS 75; ND 16。

因此,《尼西亚君士坦丁堡信经》一方面是长期激烈争论的结果;其本身成为东西方所有教会的共同基础,沿袭至今。另一方面,信经也是进行更深入神学反思的出发点。在尼西亚大会议和君士坦丁堡大会议后,这种反思导致观点上的重大变化。内在三一论从经世三一论独立出来,就会变得在救恩计划方面愈来愈无用。德尔图良和奥利金仍然以圣父的神性为出发点,宣称圣子、圣灵与圣父在救恩计划方面是平等的。^① 奥利金甚至在这个救恩计划内划分了圣父、圣子、圣灵的具体领域。^② 然而,巴西流拒绝这一观点。^③ 现在,神学家在单一本质的基础上得出结论,认为三位神圣位格在所有向外的行动中联合一致。这一论题东西方教父都普遍接受,^④ 东方教父更明确提出,向外的共同行动表达了上帝的内在三一结构,那就是圣父借着圣子在圣灵中作工。^⑤ 观点的转变明显体现在礼仪上的荣耀颂中,从而再次表示这些是三一论认信的“生活处境”。在原初礼仪上的荣耀颂中,荣耀是在圣灵中借着圣子归给圣父。^⑥ 但是,巴西流作出的修正在君士坦丁堡大会议上获得接受:圣灵与圣父、圣子同受尊荣。这样,建立在上帝的单一本质基础上的荣耀颂占据一席之地,与反映救恩史的荣耀颂相互呼应:“愿荣耀归于

① Tertullian,《驳普拉克西亚》,卷三,第2—3章(CCL 2, 1161—1162); Origen,《论首要原理》,卷一,第2章,第10节(SC 252, 132—139)。

② Origen,《论首要原理》,卷一,第3章,第5节(SC 252, 152—155)。

③ Basil,《论圣灵》,第16章(SC 17, 173—183)。

④ Augustine,《论三位一体》,卷一,第4章,第7节;卷五,第14章,第15节(CCL 50, 34—36, 222—223);《讲道集》,第213篇,第6章,第6节(PL 33, 968); Basil,《论圣灵》,第16章(SC 17, 173—183)。

⑤ Basil,《论圣灵》,第16章(SC 17, 173—183):“当我们收受礼物时,我们首先遇到分发礼物的人;然后,我们认出是他送出这些礼物;最后,我们专注于所有这样幸福的来源……因为存在者的唯一来源是通过耶稣基督而成为现实,并在圣灵之中得以完满实现。”

⑥ 参见上文,见本书第367页及以下。

圣父、归于圣子、归于圣灵。”^①

262 尽管各自情境不同,东西方教会都有同样的发展。两者都要消除阿里乌主义最后的影响。在东方教会,这些残余的影响主要体现在欧诺米主义(Eunomianism)中,它使亚里乌主义成为正式的、辩证的、几乎是理性主义的体系。^②为了与之抗衡,希腊教父必须强调上帝的奥秘性和永恒发出。^③结果,他们不再从救恩计划的秩序出发,为了从那里要回到上帝之内的秩序。三一论神学自此与救恩计划彼此分离。对圣父借着耶稣基督向众人具体显现的着重,被具新柏拉图主义倾向的彻底否定神学取代,这种神学强调上帝的不可理解性,而非这个真理,即那不可理解者以不可理解的方式在耶稣基督身上变得可以理解。^④上帝的三一存在就其本身而言是无法认识的;只有其光芒或能量是可认识的。^⑤在14世纪,加帕多家教父关于这方面的暗示,尤其得到格列高利的帕拉马斯(Gregory Palamas)的发展。因此,三一论在救恩计划中不再有作用。^⑥

很明显,西方教会也认为三位一体的不可理解性是理所当然的。^⑦但尤其在奥古斯丁那里,作为上帝形象的人类精神与三位一体的类比占有重要地位。在西方教会,与亚里乌主义的论争导致人们经常从“本质相

① 参见 Wendenbourg,《灵还是能?》,同前,页 206—207。

② 参见 J. Liébaert,《优诺米》(Eunomios),《神学和教会词典》,卷三,页 1182—1183。

③ Basil,《论圣灵》,第 18 章(SC 17, 191—198); Gregory of Nyssa,《大教义问答演讲》,第 31 章,第 8 节; John Damascene,《论正统信仰》,卷一,第 8 章,载《大马士革的约翰著作》,同前,卷二,页 18—31。

④ 参见 Mühlenberg,《尼萨的格列高利论上帝的无限性》,同前。

⑤ Wendenbourg,《灵还是能?》,同前,页 24 及以下。

⑥ 这是文登堡(Wendenburg)的观点;不同的观点,可参见 J. Meyendorff,《圣格列高利·帕拉马斯和东正教神秘主义》(*St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*; Paris, 1959)。

⑦ 这一论述可见于 Irenaeus,《反异端论》,卷二,第 28 章,第 6、9 章(SC 294, 282—285, 290—293); Hilary,《论三位一体》(De Trinitate),卷二,第 9 章(CCL 62, 46—47); Augustine,《论三位一体》,卷五,第 1、9 章;卷七,第 4 章(CCL 50, 206—207, 217, 255—260)。

同”(ὁμοούσιος)出发,使得上帝的单一本质成了整个三一论的基础。我们经常在西奥古斯丁的著作中找到这些说法:三位一体是唯一的真神,^①上帝就是三位一体。^②三个位格的区分是在单一本质之内发生的。归根结底,这对于西奥古斯丁来说仍然是一个难题。^③这种西奥古斯丁式的倾向在安瑟伦那里得到加强。^④在西方拉丁教会中,这种发展的终点是拉特兰第四届大公会议的公式。根据这一公式,三个神圣位格在其向外的行动中是单一的行动原理。^⑤这不仅针对创造,还针对救恩史。阿奎纳甚至认为,神圣位格中的任何一位都可成为人。^⑥然而,甚至在中世纪早期,以及尤其在托马斯那里,便已存在着达致关乎救恩的经世三一论的相反方向;这些我们将更深入地探讨。^⑦但在中世纪晚期的唯名论那里,上帝在其自身的存在与上帝在救恩史中的行动完全分离。救恩史中显现的“秩然的大能”(potentia ordinata),恐怕会成为上帝的任意自由,^⑧它不能再作为上帝之内三一结构的印记。

宗教改革家接受了三一论认信。^⑨他们与经院哲学一样,对三一论问题没有产生丰富的成果。三一论认信也成为普世教会协会基本信仰的

① Augustine,《论三位一体》,卷一,第2、6章(CCL 50, 31—32, 37—44),等等。

② 同上,卷七,第6章(CCL 50, 261—267);卷十五,第4章(CCL 50A, 467—468)。

③ 同上,卷七,第4章(CCL 50, 255—260)。

④ 由安瑟伦在《独白》(第38—65章)中发展起来的三一论,完全来自上帝之精神本质,这精神本质在认知与意志的基本运用中表现出来。正如他在序言中所解释的,他的意思是说“没有任何东西可以与《圣经》的权威争辩”,不过“理性的必然性可以扼要地证明”所有的主张,“而且真理的明晰性使之豁然彰显”。

⑤ DS 800,参见 DS 1331;ND 19, 326。

⑥ Aquinas,《神学大全》,第三部,第3题,第5条。

⑦ 参见上文,见本书第456页。

⑧ 这种区分的途径从西奥古斯丁时代便已开辟。我很赞同奥尔(J. Auer)审慎的评价:“上帝较多地被看作是绝对的主,而不是规定一切的创世主;还需要经过大量的专门研究之后,我们才能肯定地说,这个‘绝对的主’是否代表一个非理性的、任意的上帝,或者《圣经》中那个‘历史之主’。”(《唯名论》[Nominalismus],《神学和教会词典》,卷七,页1022)。

⑨ CA 1;《施马尔卡尔登信条》(Schmalkaldische Artikel),载《路德宗新教教会认信集》,页414—415。

一部分,尽管其重要性有所减弱。^①然而,在实践上,许多教会,甚至许多天主教群体和天主教徒,好像只把它当作神圣过去的圣物。问题在于所有教会长期以来一直强调并维护三一上帝在其自身的存在,却没有说明这对我们来说意味着什么。内在三一论原为经世三一论的基础及保证,在实践上已经变得独立起来。难怪在启蒙运动的时期,人们在问这到底有什么实用价值。既然回答是“没有”,三一论或被抛弃,^②或至多出于一种责任感而得以保留。这第二种方法的特征就是施莱尔马赫在《基督信仰论》(*Der christliche Glaube*)一书中的这个主旨:

尽管我们对超验的事实(如三位一体)一无所知,尽管事实本身有所不同,我们对基督的信仰,以及我们借他建立的生命共契仍是相同的。^③

事实上,今天许多人——若不是大部分基督徒——实际上是纯粹的一神论者,相信单一位格的上帝。

263

生活中所经验的信仰,面临丧失基督教信仰之基本结构的危险,这一情况给神学家带来强而有力的挑战。他们不可能成功使三一论信仰再次成为所经验的信仰的重要部分,除非他们能使基督徒清楚意识到这种认信对他们的拯救具有重要意义。但这也意味着,他们必须更加注意经世三一论和内在三一论之

① 普世教会协会的基本信条说:“普世教会协会是各教会的团契;这些教会依据《圣经》承认主耶稣基督是上帝和救主,并因此为了那唯一的上帝——圣父、圣子和圣灵的荣耀而努力履行他们的共同呼召”(修改后的信条,一九六一年新德里会议通过);参见 W. Theurer,《普世教会协会的三一论基础》(*Die trinitarische Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen*; Bergen-Enkheim, 1976)。

② 康德的判断是典型的:“从字面上看,三位一体的教义并没有任何实际的适切性。”见《学科的冲突》(*The Conflict of the Faculties*; New York, 1979),页 67。

③ F. Schleiermacher,《基督信仰论》(*The Christian Faith*; Edinburgh, 1828; reprinted Philadelphia, 1976),页 741。

间的关联。伊里奈乌、德尔图良、特别是阿他那修提出的救恩论主题,使“本质相同”的教义得以发展,这些主题必须再次得到强调,使三一论对于人类及其拯救的重要性重新得到重视。此外,有必要再次重点指出,奥利金惊人的洞察力,在《尼西亚君士坦丁堡信经》的帮助下变得更为明了精练,并且在响应当今时代新诺斯替主义的潮流时,有必要在三一论认信的基础上发展基督教特有的整体实在观。换言之,有必要坚持《尼西亚君士坦丁堡信经》对内在三位一体在其自身的存在的认信,同时说明这在救恩计划内对我们来说意味着什么。我们从而承担起当代三一论教义的基本任务。

第二章 三一论的阐述

一 出发点

1. 三位一体：信仰的奥秘

近代思想史不仅是一部三一论认信的毁灭史，同时也是一部尝试重建三一论认信的思想史。^①可是，活生生地保存三位一体观念的功劳，主要属于哲学，而不是神学。因为正当神学家或是以经院哲学意义上正确但却毫无创造性的方式继续将三一

① 仍然必不可少的有：F. C. Baur,《历史进程中的基督教三一论教义和道成肉身教义》(*Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung*; Tübingen, 1843),卷三；D. F. Strauss,《历史进程及与现代科学冲突中的基督教信仰学说》(*Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*; Tübingen 1841; Darmstadt 19732)。关于新近的文献，可参见前章注 44。

论流传下来,或是像启蒙神学那样借着大量释经和历史的博学知识来抛弃三一论的时候,诸如斯宾诺莎、莱辛、费希特、谢林^①和黑格尔等思想家都尝试以不同的方式重新激活那些被神学家当作是僵死的东西。但是哲学家的方式却遭到神学家及教会的极度怀疑,甚至认为绝对不能接受。所有教会都认为已被消除的诺斯替主义与新柏拉图主义的观念,又经由艾克哈特和伯麦以新形式再次复活。如果教会不想放弃其传统的同一性和连续性,以及由此得到的种种洞见,它就只能作出否定的回应。不幸的是,它没有一位奥利金、巴西流或奥古斯丁,他们曾以具有创造性的方式处理这种必然的冲突,并从对手那里吸取力量以深入理解自己的传统,为要达致一种新的综合,进而更新传统。

黑格尔尝试了最为重要而且影响最为深远的新进路。在其宗教哲学中(我们的讨论仅限于此),黑格尔从现代宗教与生活、工作日与星期日的异化分离出发。^②由于这种分离,工作日成为有限的世界,缺乏真正的深度,而宗教则缺乏一切具体的内容,宗教变得冰冷僵化,令人感到乏味而厌烦。“宗教萎缩成一种简单的感情,一种使精神(Geist)达到永恒层次的空洞提升。”^③基于这一原因,神学即被贬损为最低限度的教义。“其内容减到极少,尽管还有许多空话、博学和辩论。”^④但释经和历史只起到废除基督教基本教义的作用。信经,信仰的准则,不再被认为具有约束力。^⑤

265

结果,人们一般只知道上帝存在,仅仅是一种最高的存在,其本

① 参见 Kasper,《历史中的绝对》,同前,页 266—284。

② Hegel,《宗教哲学讲演录》,卷一,页 11。参见 J. Splett,《黑格尔的三一论》(*Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels*; Freiburg and Munich, 1965); L. Oeing-Hanhoff,《黑格尔的三一论》(*Hegels Trinitätslehre*),载《神学与哲学》(*Theologie und Philosophie*, 52[1977]),页 378—407。

③ Hegel,《宗教哲学讲演录》,卷一,页 21。

④ 同上,卷一,页 36。

⑤ 同上,卷一,页 39—40;参见卷一,页 46—47。

身既空洞死板,也无法理解为具体内容、“灵”(Geist)……如果上帝作为“灵”对于我们来说不是一个空洞的词,那么他必须被理解为三位一体的上帝。^①

根据黑格尔,就这一点来说,是哲学而不是教义学本身含有更多的教义学。^②

因此,黑格尔的意图在于恢复活的上帝,对他来说,就是三位一体的上帝。但他想以自己的方式做到这一点。他想将“父”、“子”和“灵”的单纯观念以概念加以表达和理解;他想将上帝理解为灵,其本质乃是使自己成为自己的对象,为要通过爱来扬弃这种区别。^③ 所以,他的意图是将上帝作为最高存在的抽象概念加以扬弃,使之成为将上帝视为灵的一种思想,灵在圣子中成为客体,然后又的爱中恢复自己。^④ 这里黑格尔明确以诺斯替主义与新柏拉图主义的思想为出发点。^⑤ 上帝的三位一体基本上就是对于这个陈述的解释,即上帝就是爱。因为“爱是对二者的区别,而二者不是彼此完全区别的”。^⑥ 但这意味着,上帝的三位一体是一个奥秘,这种说法是就想象及抽象思想而言的,而不是就思辨思想而言的。“上帝的本性不是通常意义上的神秘,至少在基督教里不是如此。在基督教里,上帝自我给予而为人所认识;他在这里是显明的。”^⑦ 这样把宗教降低到想象的水平上,并以思辨的方式将宗教提升为绝对概念,首先导致神学家与教会的反对。他们在其中看到上帝的奥秘和隐匿性不再得到保存。^⑧

然而,简单地将黑格尔的三一论思辨作为诺斯替主义的新形式并加以摈弃,将是错误的。因为在某种意义上,它与诺斯替主义的系统恰恰相

① 同上,卷一,页 41。

② 同上,卷一,页 40。

③ 同上,卷一,页 41--42,等等。

④ 同上,卷三,页 57、69、74,等等。

⑤ 同上,卷三,页 62--63、82--83。

⑥ 同上,卷三,页 75。

⑦ 同上,卷三,页 77。

⑧ DS 3001, 3041; ND 327, 137。参见京特(A. Günther)的批判(DS 2828--2831)和罗西米尼(A. Rosmini)的批判(DS 3225)。

悖。诺斯替主义的系统以一种下降及衰落的图式进行思考,而黑格尔的思想则是属于一种上升及进步的图式。起初就有某个抽象和一般者,亦即“圣父”,他先把自己确定为另一个自我,即“圣子”,后又把自己确定为第三个自我,即“圣灵”,成为具体的观念。当然,这个过程并不产生任何新事物。“第三亦即是第一”;“那产生出来的,从起初便已存在”。“于是,这一过程仅仅是一场自我保存、自我肯定的游戏。”^①然而,这也是事实:真理只能是整体,而这只有在最终才存在。^②在某种意义上,黑格尔重新发现了三一论的终末论维度,在神学传统中,这在很大程度上已被遗忘,据此,只是当圣子最终将王国交给圣父时,上帝才为“一切中的一切”(林前15:28)。不过,尽管有这个接触点,黑格尔的思想总的来说是与传统理解背道而驰的。因为根据《圣经》与传统的理解,在起初存在的不是空虚,而是存在的丰盛,亦即圣父作为本源和起源的丰盛。因此,梵蒂冈第一届大公会议对黑格尔的理解是否正确,可能会引起争议;事实上,它在谴责“上帝是普遍者或不确定者,通过自我确定,成为一切东西之整体性的基础,并使一切东西分为不同种、类以及个体的存在”^③这个主张时,就提出了一个重要的观点。

266

这一谴责同时暗明了在与黑格尔的争论中第三个的问题领域,这是一个基本问题:黑格尔对上帝与世界之间关系的确定。他的确不是简单地将圣子的发出与创造等同起来;他也未将世界进程和历史进程简单地理解为是一种神谱过程,其中上帝成为并发现自己。他努力做到层次分明。然而他是如何做到的?对于黑格尔,圣子是对他性(Anderssein)的抽象确定,而世界则是他性的具体实现,使得二者“在其自身”是相同的。^④对于黑格尔,诸如此类的说法是正当合理的:

离开了世界,上帝将不复是上帝。^⑤

① Hegel,《宗教哲学讲演录》,卷三,页72—73。

② 同上,卷三,页64—65;《精神现象学》,同前,页81—82。

③ DS 3024; ND 417。

④ Hegel,《宗教哲学讲演录》,卷三,页85—86。

⑤ 同上,卷一,页148。

上帝是世界的创造主；成为创造主，属于他的存在、他的本性。^①

因此，对于黑格尔，经世三一论与内在三一论之间的区别，最终是一种抽象的区别；具体地从其自身加以考虑时，二者便等同起来。“圣灵是神圣的历史，是自我区别、分离与回归自身的过程。”这一过程以三种形式出现：一种存在于思想的领域中，与世界无关；另一种存在于表象的领域中，存在于世界及其历史中；第三种存在于教会群体中，^②在其中及为其意识而言，耶稣基督便是上帝的彰显，其中永恒的运动——这是上帝本身——因而达到意识，^③上帝也就作为圣灵而临在。^④“迄今为止，存在着并自我实现的圣灵便是教会群体。”^⑤上帝与世界，救恩史、世界史与教会史，这一切在此都辩证地相互扬弃(aufgehoben)，但是这样基督教信仰至关重要的一点便面临丧失的危险：上帝作为在其自身和为其自身而存在的自由，同时在爱之自由中传达自己。然而，这样理解的上帝预设了内在三一论与经世三一论之间的真实区别，而非抽象区别。在这个关键的观点上，黑格尔的思想仍然极为模棱两可，意义含混。

267 鉴于黑格尔思想的含混性，人们以不同的方式来接受他的体系，这就不足为奇了。一方面，有人从教会和正统的观点来研究它，如马海内克；另一方面，也有人以一种显然要批判宗教的旨趣来研究它，如费尔巴哈和马克思。对于费尔巴哈，神学的奥秘便是人学，而三位一体的奥秘便是公共生活、社会生活的奥秘；这便是“你”对于“我”的必然性之奥秘；这便是这样一个真理：

没有任何存在，无论是人类或是上帝，是“精神”或是“我”，仅仅就其自身而言是一个真实、完善、绝对的存在；真理与完善性只是本

① 同上，卷三，页 74。

② 同上，卷三，页 65—66。

③ 同上，卷三，页 173—174。

④ 同上，卷三，页 180，等等。

⑤ 同上，卷三，页 198。

质相似的存在物的联系和统一性。^①

三位一体因此可以说是一种投射,一种人类相互主体性与爱的密码。过去为三位一体提供形象与类比的人类灵魂,现已成为原型与现实。对于费尔巴哈,甚至可以说信仰可用爱来代替。因为正是信仰使上帝独立出来,使他成为一个特殊的存在,信仰从而分离了信徒与非信徒,成为包容一切的爱的对立项;爱使上帝成为一个普遍的存在,并将“上帝就是爱”的陈述转化为“爱就是上帝”。^②当然,费尔巴哈与我们今天许多神学家的天真相去甚远,这些神学家认为他们能够通过爱的实践中扬弃教条式的信仰,来为基督教提供一个新的机会。费尔巴哈意识到,当他为爱的缘故而扬弃信仰时,他也对基督教迎头痛击:“基督教应将其恒久存在归功于教会的信条。”^③然而,他并未考虑到,保持上帝的神性也是保卫人类的人性。因为爱者之间的差异在爱中得以存留,保存这种差异,也就在人类的范围内保存了个体无条件的尊严和价值;费尔巴哈和更为坚决的马克思都希望将个体纳入人类中。^④上帝的超越性证明是人类超越性的符号与保障。^⑤

虽然神学家尚有许多东西,需要向近代哲学、特别是向黑格尔借鉴,但在关键之处他们都必须坚决说不:三位一体在理性上的必然性,既不能从绝对精神的概念来证明,也不能从爱的概念来证明。三位一体是一种严格意义上的奥秘(*mysterium stricte dictum*)。^⑥《圣经》中有言适用于此:“除了父之外,没有人知道

① L. Feuerbach,《未来哲学原理》(Principles of the Philosophy of the Future),载 Z. Hanfi 编,《火流:费尔巴哈选集》(*The Fiery Brook: Selected Writings of Ludwig Feuerbach*; Garden City, NY, 1972),页 245;《基督教的本质》(*The Essence of Christianity*; London and New York, 1957),页 65,页 232 及以下。

② Feuerbach,《基督教的本质》,同上,页 247—269。

③ 同上,页 251。

④ 参见 Jünger,《上帝作为世界之奥秘》。

⑤ Vatican II,《论教会在现代世界牧职宪章》,76。

⑥ 参见 Scheeben,《基督教的奥秘》,同前,页 25—28。

子；除了子和子所愿意指示的，没有人知道父”（太 11:27；参考约 1:18）。除了上帝的灵，也没有人知道上帝的事（林前 2:11）。把三位一体作为严格意义上的神秘，这一论题旨在反对理性主义，理性主义想要从理性来推论出三一论，无论是通过宗教历史学派的方式从所谓的《圣经》以外的类似记载来进行推论，还是思辨地从上帝的自我意识的本质、尤其是人的自我意识的本质来进行推论。这一论题也反对所谓的“半理性主义”，半理性主义承认，在信仰奥秘的启示临到前，我们不能对信仰的奥秘进行推论，但同时却断言，一旦得到启示，信仰的奥秘即可理解。^①当然，神学传统也为三位一体的信仰提供了理性论据，这也是事实。奥古斯丁特别引入讨论的人类精神生活之类比，只能作为例证，而不能证明三位一体的真理。^②诚然，某些中世纪经院哲学家（尤其是圣维克多的理查德与坎特伯雷的安瑟伦）尝试证明为三位一体信仰的必然理由（*rationes necessariae*）。^③然而，问题在于他们这些必然的理性论证事实上是否仅为合适的论证，事实上是否已预设了三位一体的信仰，并从这种信仰来进行思考。只是对大阿尔伯特和托马斯·阿奎那而言，信仰与知识之间才有清楚的区分；直至近代，二者才分离。因此，在以上所述的神学家当中，也许存在一种夸大的理智乐观主义，但我们几乎不能说他们是近代意义上的理性主义者。

就算三位一体得到启示，三位一体根本的不可理解性之正面理由在于甚至在其救恩计划中，三一的上帝只是在历史的

① 参见 P. Wenzel,〈半理性主义〉(Semirationalismus),《神学和教会词典》,卷九,页 625--626。

② 参见下文,见本书第 400--402 页。

③ 参见 W. Simonis,《三位一体与理性》(*Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Vatikanern*; Frankfurt, 1972)。

介中、在人类言语和行动的中介中、因而还以有限的形式向我们显现。保罗亦同样坚持这点：我们仿佛对着镜子观看，而不是面对面观看（林前 13:12）；或者用阿奎那的话说：甚至在救恩计划中，我们也仅仅是间接地通过上帝的影响来认识上帝。这些影响在救恩史中比在创造中更为清楚明确；然而，它们只能使我们知道上帝是三位一体的，而不允许我们从内部理解他的本质（*quid est*）。因此，我们与上帝结合，就如同与一位未知者（*quasi ignoto*）结合。^① 今天我们宁愿说：我们仅仅是通过他在历史中的言语和行动来认识三位一体的上帝；这些就是自由地向我们自由传达的爱的真实象征。以一种恩赐性的自我传达形式出现的上帝在爱中的自由，如果能够证明在理性上是必然的，就会在事实上被消除。所以，救恩史中的启示并不能向我们解释上帝的奥秘，而是将我们引入这种奥秘的更深处；在救恩史中的启示中，上帝的奥秘便以奥秘呈现在我们面前。

尤其有三点对于我们的理智来说是不可理解、不可参透的：一、上帝的绝对统一性，尽管有位格上的实际区别；二、位格的绝对平等，尽管第二个位格依赖第一个位格，以及第三个位格依赖第一个位格与第二个位格；三、上帝作为圣父、圣子、圣灵的永恒存在，尽管他们乃基于受生与呼出（*spiration*）的活动。那么，我们是否掌握了上帝的绝对简单性，尽管上帝有各种各样不同的特性，或者说，我们是否掌握了上帝绝对的不可改变性与永恒性，尽管上帝在历史中有各种各样的活动和参与？不，上帝的整个存在都是不可认识的，而不仅是其内在的位格关系。无论是三一上帝的“如是”（*Daß*），还是他的“何是”（*Was*），即其内在本质，或是他的“如何”（*Wie*），对我们有限的知识而言均是不可达到的。^②

269

① Aquinas,《神学大全》，第一部，第13题，第12条，回应第1异议。

② 参见 Kuhn,《天主教教义学》，同前，卷二，页502—503。

至此,我是以经院哲学的意义理解三位一体的奥秘性这个主题的:奥秘是一种基本上超越人类理智力量的真理,只是通过神圣的传达才被证实,甚至在传达以后,仍不能被正面地理解。^①在这种经院哲学的观点中,奥秘首先被理解为一个命题的特性。它谈论复数的奥秘;它断言存在着许多信仰的奥秘,但却没有明确反思,到底这许多奥秘是否一个奥秘的不同方面。其次,奥秘是在理性(ratio)的基础上理解的,而没有提问,这种联系是否太狭隘肤浅,我们又是否不该从作为整体的人本身出发,从其存在的奥秘出发。第三,奥秘之启示被理解为真实命题的传达,启示被理解为一种超自然的信息和教导,而不是一种个人交流。第四,奥秘以纯粹否定的方式被界定为不可知和不可理解的东西。第五,与这种界定保持一致,奥秘被认为是某种暂时的事物,当我们在荣福直观(*visio beata*)中“面对面”看见上帝时,它终将被消除。没有人考虑到以下事实:奥秘根本上是与人类精神的自我超越、与上帝的神性彼此联系的,就此而言,奥秘是正面的。

这种经院哲学的概念使人能够区别奥秘与谜团和问题,谜团和问题基本上起码能够逐步解决,而奥秘基本上却是无法消除的。“奥秘”这个概念不能与其日常用法和及相关的愉快关联清楚地区别开来。“秘密外交”、“秘密警察”、“军事秘密”、“故弄玄虚”等等词语,都令人想起缺乏公开性是令人不快的,也令人想起需要使用锁与钥匙加以保密的情况。特别在宗教场合中,“奥秘”这个词的使用也正令人产生怀疑。它似乎在唆使人们逃离思想的灿烂光辉,而进入感情的半黑暗状态中,并且为精神的疲惫、甚至理性上的不诚实提供宗教辩护。在这一背景下,启蒙运动对基督教的攻击特别表现为对奥秘观念的敌视,这便是可以理解的。英国自然神论者托兰的著作《基督教并不神秘》(*Christianity Not Mysterious*, 1696),便是十分典型的。事实上,奥秘的概念实际上会成为“歪曲基督教的上帝言说并混淆信仰与迷信之区别的倾向”的“避难所”。^②

① 参见上文,见本书第 195—197 页。

② G. Ebeling,《世俗性与奥秘》(*Profanität und Geheimnis*),载《圣言与信仰》,同前,卷二,页 196—197;参见 G. Hansenhüttel,《批判的教义学》(*Kritische Dogmatik*; Graz, 1979),页 26、36。

一个正面的、更完全的奥秘概念可从两个出发点加以理解。首先,哲学和人学能够指出,鉴于人类精神的自我超越,人就是不可消除之奥秘的存在。这里,奥秘不仅是人类存在其中一种可以从理性上得到解释的特征,还是人类存在的总体,使包容和渗透其他一切东西,并使之成为可能。^①这种人类奥秘的多面性,决定了启示是上帝奥秘及其自由之形象和样式。因此,从神学上说,并没有多种和多重奥秘,只有一个奥秘:上帝及其在圣灵中借着耶稣基督而实行的拯救意志。整个基督教救恩计划便成了一个独特的奥秘,可用一句话来概括:通过耶稣基督并在圣灵中的上帝是人类的拯救。^②这种三一奥秘可分为三个奥秘:上帝的三一存在;上帝在耶稣基督身上道成肉身;以及上帝在圣灵中拯救人类,这种拯救在与上帝面对面的终末直观中得以完成。在这三个奥秘中,上帝自我传达的爱这一个奥秘,可从各个角度来观察:从奥秘本身、从耶稣基督、从获拯救的人中进行观察。^③三位一体上帝的奥秘存在于上帝自身中,在此既是预设或内在根据,也是道成肉身及恩典之奥秘最深刻的内容。三位一体是一切奥秘中的奥秘,是基督教信仰本身的真正奥秘。

倘若我们以这种正面的意义来理解奥秘,倘若我们看见人之所是的奥秘与上帝的奥秘之间的对应关系,那么奥秘便不会仅仅是非理性的,甚至更糟:反理性的。这种正面的理解不但拒绝理性主义单向度地消除信仰与知识之差异的做法,也排除了非理性主义与唯信主义将信仰与知识的关系界定为二元对立、水火不容的做法。唯信主义总是诉诸德尔图良的名言(当然,这

① 参见上文,见本书第197—199页。

② 参见上文,见本书第198—201页。

③ 参见上文,见本书第364—365页。

只是德尔图良的意思,而不是其原话);我之所以相信,正因为它是荒谬的(*credo quia absurdum est*)。^①在中世纪,这种对理性的批判态度可在彼得·达米安(Peter Damian)与明谷的贝尔纳(Bernard of Clairvaux)那里找到;后来它出现在中世纪晚期的唯名论中,在宗教改革家的超自然主义中,在培尔(P. Bayle)与莱布尼茨的辩论中,以及在基尔克果与早期辩证神学中。

对于这种态度,我们必须说:

271

一种与启示并无任何内在联系、并且由于一种绝对不可逾越的鸿沟而与启示分离的理性,其危险并不下于一种将自身视为与启示平等的理性……归根结底,声称我们不能同时在信仰中坚持启示真理并且对其理性知识有信心,与声称我们不是同时需要两者,愚辨理性完全认识信徒根据完全外在的权威所接受的相同内容,这两种声称都是一样的。换言之,一旦人类精神成为有思想的精神,它就不再是有信仰的精神;反之,只有当它停止思想,它才会有信仰。这个论点在两种立场中都是真实的,两种极端是紧密相联的。^②

“神圣真理之光并不需要这类人为的掩饰来彰显其光辉。”^③启示是“超理性的,而不是非理性或反理性的。启示是理性的丰富,而不是对理性的轻蔑或贬损。”^④

人类的奥秘与上帝的奥秘之间的对应关系首先意味着,我们能够理性地指出,对三位一体的奥秘所描述的并不是矛盾或

① Tertullian,《论基督的身体》,卷五,第4章(CCL 2, 881);参见《护教篇》,第46章,第18节(CCL 1, 162)。

② Kuhn,《天主教教义学》,同前,卷二,页513。

③ 同上,卷二,页514。

④ 同上,卷二,页520。

无意义的。它并未得出一等于三的荒谬宣称,或者类似的胡言乱语。^① 在正面而言,有三种方式可使人对三位一体的信仰奥秘获得更深入的理解:一、通过对自然界类比的检验。这特别是奥古斯丁在其三一论教导中所实行的方法。二、通过显示奥秘之间的相互联系(*nexus mysteriorum*)或真理的层阶(*hierarchia veritatum*)。^② 各种信仰真理共同组成一个结构的整体,使得个别的信仰真理通过这个结构整体的内部和谐与融贯性,变得可信和可理解的。至于三一论的教义,信仰真理之间的相互关联,表明了经世三一论与内在一三一论是相互从属、不可分离的,并进而表明,三一论认信为所有其他信仰真理及其广泛的关联提供了基本结构。三、通过显示三一论信仰和人的意义目的之间的联系,即显示上帝在圣灵中借着基督给予的与上帝的永恒共契。^③ 把这三种方法合在一起,便产生这个结论:三位一体的奥秘可以理解为奥秘本身,如果它能证明是对实在之奥秘、创造秩序之奥秘和救赎秩序之奥秘的解释。

2. 三一奥秘的形象与样式

272

梵蒂冈第一届大公会议声明:借助恩典的帮助,理性能“通过自然知识对象的类比”获得对上帝奥秘的某种理解。^④ 反思三一论的神学家很早就采用了这一原理,从自然界寻求形象、比喻和类比,使其可以更深入地理解三位一体的奥秘。早在第2世纪,我们就发现了关于火的经典比喻,火没有因为有别的火点

① 参见上文,见本书第344—346页。

② Vatican II,《大公主义法令》,11;参见U. Valeske,《真理的层阶》(*Hierarchia veritatum. Theologisches Hintergründe und mögliche Konsequenzen eines Hinweises im Ökumenismusdekret des II Vatikanischen Konzils zum zwischenkirchlichen Gespräch*; Munich, 1963)。

③ DS 3016; ND 132。

④ 同上。

燃自它而减弱。^① 后来,另一个古老的比喻,即光源、光与光辉之间的比喻,^②尤其在阿他那修那里起着重要作用。^③ 事实上,这种形象甚至进入了教会的信仰认信:“出于光而为光,出于真神而为真神。”^④ 德尔图良引入了一系列其他比喻:根与果、水源与水流、太阳与阳光。^⑤

成果最为丰富的是奥古斯丁在创造中发现了三位一体的痕迹(*vestigia*)。他的《论三位一体》(*De Trinitate*)第十一卷都是探讨这一主题的。^⑥ 除了上述的那些形象,奥古斯丁根据《所罗门智训》十一章 20 节指出,上帝“根据尺度、数量和衡量”来安排一切。他在其中看到上帝三位一体的形象。^⑦ 对他而言,上帝的真正形象是人(创 1:28),^⑧更具体地说,是人的灵魂。^⑨ 人作为上帝的形象,这个学说是奥古斯丁心灵三一论思辨的出发点,它又决定了拉丁神学中对三一奥秘的整个思考。在此,奥古斯丁再次回到早期的进路,特别是内在之言的比喻或者意志的比

① Justin,《与特里风的对话》,第 61 章,第 2 节(*Corpus Apol.* II, 212); Tatian,《致希腊人书》,第 5 章(PG 6, 813c—818b); Hippolytus,《驳诺土斯》(*Ad Noetum*) (PG 10, 817c—820a); Tertullian,《护教篇》,第 21 章(CCL 1, 112—128)。

② Tatian,《致希腊人书》,第 5 章(PG 6, 813c—818b); Athenagora,《为基督徒说项书》,第 24 章(TU 4/2, 31ff.); Justin,《与特里风的对话》,第 128 章(*Corpus Apol.* II, 458—469); Hippolytus,《驳诺土斯》,第 10 章(PG 10, 817c—818c); Tertullian,《驳普拉克西亚》,第 8 章(CCL 2, 1167—1168)。

③ Athanasias,《论信理》(*Expositio fidei*),第 4 章(PG 25, 205c—208a);《论尼西亚会议法令》,第 25 章(PG 25, 459c—462c);《论教会会议》,第 52 章(PG 26, 785c—788b);《驳阿里乌派》,卷三,第 4 章(PG 26, 327c—330b)。

④ DS 125, 150; ND 7, 12。

⑤ Tertullian,《驳普拉克西亚》,第 8 章(CCL 2, 1167—1168)。

⑥ 参见 M. J. Schmaus,《圣奥古斯丁的心理三一论》(*Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*; Münster, 1967),页 190 及以下,页 201—202。

⑦ Hilary,《论三位一体》,卷十一,第 11 章(CCL 50, 355)。

⑧ Schmaus,《圣奥古斯丁的心理三一论》,同前,页 195 及以下。

⑨ 同上,页 220。

喻,这些都是护教家与奥利金以来惯用的类比。^① 在拉丁神学中,奥古斯丁尤其能够依据德尔图良、希拉里与安布罗斯的预备性工作建立自己的理论。^② 然而,归根结底,奥古斯丁以一种完全独立的方式进行论述;他的心灵三一论完全是他自己天才的产物。^③ 奥古斯丁用伟大的思辨力与深度,探索人类精神的三元性:心智—知识—爱(mens-notitia-amor),记忆—悟性—意志(memoria-intelligentia-voluntas),诸如此类。对此我将进一步进行详细论述。

当然,有一个必须回答的问题:这些类比有什么真正作用?它们无疑不是作为严格意义上的证据;它们不是明证,而是后有的例证,以三一论认信为预设。它们是用这个世界的语言来说三一奥秘的尝试。它们显然在一个解释学循环中活动。它们不但根据世界、尤其根据人类来解释三位一体,而且也反过来根据三位一体的奥秘来解释世界和人类;它们在三一论的基础上提出了关于人类知识和爱的一种特定模式。这种相互解释是以上帝与世界、救赎秩序与创造秩序之间的对应关系(类比)为基础的。

273

这样,巴特出于其与众不同的类比理解而严厉批判“三位一体痕迹”(vestigia trinitatis)学说,便是可以理解的。^④ 他恐怕这

① 参见上文,见本书第 270—273 页。

② 参见 Schmaus,《圣奥古斯丁的心理三一论》,同前,页 26 及以下。

③ 同上,页 195、230。新近的解释有:C. Boyer,〈三位一体的形象:奥古斯丁思想综述〉(L'image de la Trinité; Synthèse de la pensée augustinienne),载《罗马宗座额我略大学期刊》(Gregorianum, 27[1946]),页 173—199、333—352; M. Sciacca,〈三位一体和灵的联合〉(Trinité et unité de l'esprit),载 *Augustinus Magister* 1(Paris, 1954),页 521—533; U. Duchrow,《语言理解和奥古斯丁的倾听圣经》(Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin; Tübingen, 1965); A. Schindler,《奥古斯丁三一论中的词语和类比》(Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre; Tübingen, 1965)。

④ 参见上文,见本书第 96—97、151—155 页。

种模棱两可的理解会导致人们出于对世界和自我的理解而专横地辩护三一论,从而导致人们背离启示。因此,他将企图发现三位一体痕迹视为轻率的,使我们偏离真正的任务,这个任务是解释启示,使其在本身意义上为人理解,而不是证明启示。^① 坚持保持上帝与世界之间有一种类比关系的天主教神学,不能接受这种激进的批评。在神学中,有危险并不是放弃被视为必要的任务的理据,而是一种要良好地、准确地、有良知地完成任务的挑战。

巴特的批评中有一点确是正确的:神学理解不能主要是来自外界,来自世上的类比,而必须是来自信仰本身,更准确地说,来自奥秘之间的相互联系,或不同信仰陈述的内部统一性。^② 真正的“三位一体痕迹”因而不是人,而是神人耶稣基督。从内部对三一论的真正理解,只能从救恩计划中获得。这就将我们带到如今占主导地位的三一论研究进路:内在一三一论与经世三一论的统一。

3. 内在一三一论与经世三一论的统一

既然三位一体绝对是信仰的奥秘,三一论的进路就只能在信仰中找到。因此,我们不能以近代哲学或任何一种来自受造界的类比作为出发点;两者只能起一种后有的辅助作用,使人获得更深入的理解。真正的理解进路必须在救恩计划中找到。在这个意义上,拉纳把它作为基本公理:“经世三一论就是内在一三一论,反之亦然。”^③ 巴特早已作过类似的阐述:

① Barth,《教会教义学》,同前,卷一第一部,页383—399。

② DS 3016;ND 132。

③ K. Rahner,《评教义论文“论三位一体”》,同前,页87;《论三位一体》,同前,页22。

上帝在其启示中的实在不能以一个“仅仅”来概括，仿佛上帝在其启示背后的某处有另一个实在，相反，上帝在启示中与我们相遇的实在，便是上帝在永恒的所有深度中的实在。^①

在东正教中，甚至新帕拉马斯神学的重要代表梅延多夫(J. Meyendorff)也提出了类似的论题。他说，上帝对于我们的存在，属于他在其自身的存在。^② 这样，拉纳视之为基本公理并加以阐述的内容，就反映出今天不同教会之间在神学上的广泛共识。同时，这种公理以一种批判和净化的形式总结了与黑格尔和施莱尔马赫进行辩论的成果。施莱尔马赫已观察到，“上帝在其自身的存在有别于上帝在世界里的存在，对于前者我们没有公式”。^③ 这一论题一直是正确的，尽管施莱尔马赫本人由此得出了错误的结论。以一种比施莱尔马赫更少误解的方式，图宾根学派的代表人物施陶登迈尔(F. A. Staudenmeier)在其与黑格尔进行辩论时，已在其关于“存在的三位一体与启示的三位一体之间的区别之空无性”的论题中预期了拉纳的基本公理。^④

我们可提出三个论点来证明辨明拉纳的基本公理：

一、唯有上帝本身才是人类的拯救；人类的拯救不会仅仅是与上帝有所区别的受造的恩赐(*gratia creata*)。因此，上帝在圣灵中通过耶稣基督而进行的行动，唯有在我们于其中与上帝本身打交道的时候，唯有在上帝为了我们的存在与上帝在其

① Barth,《教会教义学》，同前，卷一第一部，页548。

② J. Meyendorff,《格列高利·帕拉马斯研究导论》(*Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*; Paris, 1959),页298。

③ Schleiermacher,《基督信仰论》，同前，页748。

④ F. A. Staudenmaier,《基督教教义学》(*Die christliche Dogmatik*; Freiburg, 1844),卷二,页475。

自身的存在是一样的时候,才是上帝的救恩行动。于是,如果经世三一论同时不是内在一三一论,经世三一论将丧失所有的意义。此外,基督启示中的终末论特征尤其使以下这一点成为必要,即上帝在耶稣基督身上必须毫无保留地以一种无可超越的方式传达自己。在基督事件中,不能有“隐匿的上帝”(Deus absconditus)的痕迹和残余在“启示的上帝”(Deus revelatus)的“背后”仍然潜在着。相反,“隐匿的上帝”就是“启示的上帝”;上帝的奥秘是不可消除的,而这就是我们拯救的奥秘。因此,尤其包含了在一切信经中最为全面的三一论的所谓《阿他那修信经》,就是这样开头的:“凡人欲得救,首先当持守……”(quicumque vult salvus esse, ante omni opus est, ut teneat...)。①

275 二、至少有一种情况,其中这种经世三一论与内在一三一论的同一,就是信仰的明确真理:逻各斯的道成肉身,或者二性的联合(hypostatic union)。经院哲学认为,三个神圣位格中的任何一位就其本身而言都能成为人,但这是未经证明而且实际上错误的;事实上,在耶稣基督身上道成肉身的,不是一般的上帝,而是三位一体中第二位神圣位格,即逻各斯。就此而言,逻各斯不仅居于耶稣这人身,而且作为主体(Subjekt, hypostasis)而存在,其中耶稣的人性则自立地存在着(subsists)。因此,耶稣的人性不仅是一件外衣,而是逻各斯的真实象征。② 在耶稣基督这个人身上,是上帝的儿子在言说和行动。在道成肉身的情况下,在时间中差遣逻各斯进入世界,与圣子永恒地从圣父中发出,不能够完全区别开来;在此,内在一三一论与经世三一论成为一体。

三、上帝的儿子给我们带来的拯救,在于使我们在圣灵中

① DS 74; ND 16。

② 参见 Kasper,《耶稣基督》,同前,页 240 及以下。

成为上帝的子女,也就是说,本性上属于上帝的永恒圣子的自我传达,通过圣灵的恩典赐予我们。诚然,除了少数例外,经院神学都确信,尽管《圣经》中有所暗示,我们还是不可以谈论圣灵以位格的方式在基督徒心中内住;根据绝大多数经院哲学家,《圣经》只是证明了一般而言属于上帝、从而属于三个神圣位格的一种内住,因此这种内住才归于圣灵。但是对这一论题,既有一些思辨性的异议,也有依据《圣经》的有力异议。^①因此,在这种情况下,我们能够以此为出发点:恩典是上帝在圣灵中自由的自我传达;根据奥古斯丁三一论的传统,圣灵正是上帝在其中进行自我传达的终末恩赐本身。因此,我们也可以说,在使救恩计划得到完满成全的圣灵倾注中,经世三一论与内在一三一论成为一体。

在拉纳看来,基于上述这三种方式的公理的原初目的,就是要克服三一论的无用性,并再次将三一论与救恩史联系起来,以使其再次为信徒所理解。在这个意义上,这个公理便是正确的、合法的,甚至是必要的。

内在一三一论和经世三一论的等同在这个公理上建立起来,当然是歧义的,也会产生一些误解。如果经世三位一体通过这种等同而失去其本身的历史现实性,只能理解为永恒的内在三位一体在时间中的显现,如果我们或许不再认真对待这个真理,即第二位神圣位格通过道成肉身以新的方式存在于历史中,如果圣子从圣父的永恒发出与圣子在时间中受差遣进入世界不再需要区分,不再被视为有着内在关联,那么,误解就会产生。今天,相反的误解当然更有可能发生:这种等同意味着内在三位一体都融入经世三位一体中,仿佛永恒的三位一体首先在历史中并通过历史而存在。在永恒中,三个位格之间的区别将最多是

^① 参见 Schauf,《圣灵的寓居》,同前。

形态上的,只有在历史中才会成为真实的。^① 最终,当人们或多或少不理会在内的三位一体,并或多或少将自己局限于救恩史中的三位一体时,这种公理将被完全误解。^② 但这样一个过程也会使得经世三一论丧失一切意义。因为唯有上帝作为来自永恒上帝而出现在救恩史中,经世三一论才具有意义;更准确地说,唯有上帝不仅作为圣父、圣子、圣灵而在救恩史中出现在我们面前,而且唯有上帝本身就是来自永恒的圣父、圣子、圣灵,经世三一论才具有意义。

那么,如果视内在三一论与经世三一论为等同的公理,不会导致内在三一论的废除,而是导致它的确立,这种等同绝对不能按同语反复的公式“A等于A”来理解。在这个公理中,“是”这个词不应理解为等同,而应理解为经世三位一体在内在三位一体中的一种不可化约的、自由的、恩赐的、历史的存在。因此,我们可将拉纳的基本公理以这种方式加以修改:在救恩史中的自我传达中,三位一体内部的自我传达以一种新方式临在于世;在历史的语言、符号和行动背后,最终以拿撒勒人耶稣的形象临在。我们不仅需要保持经世三位一体的虚己特性,也需要保持与内在三位一体有关的恩赐和自由的特性,从而公平对待上帝在其自我启示中(而不是在其后!)的内在奥秘。^③

强调经世三位一体之恩赐、自由和虚己特征,同时也是强调内在三位一体的否定(*apophatic*)特征,亦即远离一切语言和思想的特征。内在三位一体在经世三位一体中(而不是在其后!)现在是、将来也是一种严格意义上的奥秘(*mysterium stricte*

① Schoonenberg,《三位一体——完美的结合》(*Trinität-der vollendete Bund. Thesen zur Lehre vom dreipersönlichen Gott; Orientierung*, 37[1973]),页 115—117。

② 这一倾向可见于 Küng,《上帝存在吗?》,同前,页 699 及以下。

③ 参见 Congar,《我信圣灵》,同前,卷三,页 13 及以下;参见 Balthasar,《神学戏剧学》(*Theodramatik; Einsiedeln*, 1980),卷三,页 297 及以下。

dictum)。这意味着,我们不能用一种来自经世三一论的外推法,来推论出内在三一论。这当然不是早期教会在以认信与教义的形式阐述三一论时所遵循的道路。正如我们所指出的,早期教会的出发点,不如说是洗礼认信,这则是来自已复活的主关于洗礼的命令。^①三一奥秘的知识就这样直接指向圣道的启示,而不是推理的过程。就其本身而言,这种圣道的启示便是对洗礼中发生的拯救事件的解释,通过这种解释,在圣灵中通过耶稣基督而成就的拯救事件得以临在。

因此,我们可以得出结论:像所有的启示一样,上帝三一奥秘的启示不仅是通过语言,也不仅是通过救恩史的行动,而是通过相互联系的语言与行动表现出来的。三一论的洗礼认信与圣餐中的荣耀颂,都是为了解释临在于洗礼与圣餐中三位一体的拯救现实,据此上帝在圣灵中借着基督成为我们的拯救;相反,这种拯救现实将启示变为活生生的和在历史上具有大能的话语。^②一旦从启示史的观点来理解关于内在三一论与经世三一论的统一性,就不再有任何公理,使人可以从中推论出内在三一论,或使人能够将内在三一论化约为经世三一论;毋宁说,这种原则预设了对内在三位一体的知识,为要以一种合适的方式来解释内在的三位一体,并使其具体化。

二 三一论的基本概念

1. 经典的基本概念

在教义学手册中可以找到的三一论教义,是以内在三一论

① 文登堡已经在其《灵还是能?》一书中为阿他那修和加帕多家的神学家提供了有说服力的证据,见 Wendenbourg,《灵还是能?》,同前,页 172—231。

② Vatican II,《天主的启示教义宪章》,2。

开始的,具体说是以圣子从圣父的永恒发出以及圣灵从圣父和圣子的永恒发出开始的;只是在论述结束时,教义学手册才谈到救恩史中圣子与圣灵受差遣进入世界。这样,手册中的教义学便遵循存在的秩序,其中永恒的发出发生在差遣圣子、圣灵以前,并为其奠定基础。然而,如果我们遵循知识的秩序,那么,我们就必须从救恩史中发生的差遣及其以言词来表述的启示开始,然后在其中认识到永恒的发出就是差遣的根据和预设。在以下的讨论中,我将遵循第二条道路,因为它似乎与总是从经验开始的人类知识更为接近,并且因为从《圣经》经文的证言来看,它更为合适。^①

278 基于救恩史的三一论的出发点及基本范畴,必须是在传统三一论论述结束时出现的概念:差遣的概念。《圣经》告诉我们,圣父差遣圣子(加 4:4;约 3:17;5:23;6:57;17:18)以及圣灵受圣父(加 4:6;约 14:16,26)和圣子(路 24:49;约 15:26;16:7)差遣。圣子的差遣是通过道成肉身以可见的形式出现,而圣灵受差遣,在那些被称义的人心中内住,则是看不见的(林前 3:16;6:19;罗 5:5;8:11),然而却不是完全不可经验的。教会的训导性文件也使用差遣的概念。^②

差遣的概念包含两个环节。^③ 为了与我的救恩史进路相应,我将用一种与传统神学相反的次序来处理这些环节。一、差遣的目的在于圣子与圣灵在世界和历史中临在。与上帝之无处不在这种本性相比,这是一

① 在以下的部分,我将尝试对经典的三一论进行简要的总结;我将主要集中于阿奎那的概念。我的目的并不在于全面地陈述那些有时是非常精细的区分,而在于传达教义的内在逻辑和意义。关于经院哲学区分的最近陈述——这一陈述就其精细言已达极致——是洛纳根(B. Lonergan)的《论三一上帝》。我向读者介绍这本书,虽然我并不以为作区分这种惯常做法会引导我们更深刻地洞察奥秘。这些区分就我看来在内容材料方面不会使我们超越阿奎那《神学大全》的极端简明性。

② 参见 DS 527;ND 310。

③ Aquinas,《神学大全》,第一部,第 43 题,第 1 条。

种新的、自由的、位格的临在方式。二、差遣以圣子对圣父的永恒依赖,以及圣灵对圣父、圣子的永恒依赖,作为其预设和本源。圣子永恒地来自圣父;圣灵永恒地来自圣父和圣子。这样,在时间中的差遣预设了永恒的发出,并在受造的世界中赋予它一种新的、历史性的临在方式;①差遣因而可视为永恒发出的模仿和传播,甚至是延续。②

这样,差遣的概念引向上帝之内的发出(*processio*)观念:圣子从圣父发出,圣灵从圣父和圣子发出,或者更准确地说,圣灵本源地(*principaliter*)从圣父发出,并且以一种由圣父赋予圣子的方式也从圣子发出。③《圣经》中只是暗示了这种发出。因为当《圣经》谈到圣子从圣父出来(《武加大译本》:*ex Deo processi*)(约 8:42)以及圣灵从圣父出来(《武加大译本》:*qui a Patre procedit*)(约 15:26)时,《圣经》直接谈到圣子在时间中的发出或差遣。永恒的发出只是间接地表达出来,仿佛作为时间中的发出之超验的、神学的可能性条件。永恒的发出意味着一种本源上的永恒关系。

为了准确解释发出的概念,我们必须区分一种向外发出,其中某个或某位发出者从其本源出来,并越过其起源(*processio ad extra* 或 *processio transiens*),以及另一种发出,其中某个或某位发出者仍处于其本源(*processio ad intra* 或 *processio immanens*)。④ 在第一种方式中,受造物来自上帝;而在第二种方式中,圣子来自圣父,圣灵来自圣父和圣子。因为鉴于神性存在的统一性、简单性和不可分性,在上帝那里,只有内在的发出是可能的。由于相同的原因,上帝的内在发出不能被理解为空间

① 同上,第 43 题,第 2 条,回应第 5 异议。

② Scheeben,《基督教的奥秘》,同前,页 157。

③ DS 150, 525—527, 800, 1330; ND 12, 308—310, 319, 325。

④ Aquinas,《神学大全》,第一部,第 27 题,第 1 条。

或时间方面的运动,而应理解为“生命秩序和存在秩序在上帝中的基础”。内在的发出是上帝本身内在的生命过程与生命运动。内在的发出不是某种循序渐进的发展,从上帝奥秘性存在的幽暗和深渊走向自我认识的明光之中。在上帝那里,没有时间上的相继,而是永恒的纯粹实现(*actus purus*),拥有无穷的力量、永不竭止的生命丰盛,还有却有深远的内在性和安宁。^①

在《圣经》的基础上,传统力图更准确地表达在上帝那里的两种发出。^② 圣子的发出被描述为产生(*generation*),而基于《约翰福音》十五章26节,圣灵的发出则被描述为一种较狭隘意义上的发出。以“灵”这个词的原意(亦即“风”、“呼吸”、“气息”)来看,传统神学将圣灵的发出描述为“呼出”(*spiratio*)。尽管产生的概念可以直接理解,然而我们在表述圣灵发出的特性时,显然会感到困窘。东方神学似乎没有这种观念上的贫乏,实则不然。因为东方神学中设有一般概念来概括三位一体内的“发出”,它能够保存圣灵“发出”的概念。^③ 然而,指望在东方神学中找到对于这一概念的更确切解释,则是徒劳的。据我所知,在传统中,唯一可尝试进行这种解释的人是大阿尔伯特,^④舍本曾提过他。^⑤ 据阿尔伯特,“发出”(*processio*)意指一种绽出的自我超越或自我越过,一种属于爱的超越自我。我们将圣子的内部发出,亦即他的产生,与认识行为中内在之言的发出作比较;同样,我们也将圣灵的发出,亦即他的“呼出”,与爱的超越自我作比较。这样,圣子就是圣父的圣道和智慧,而圣灵就是圣父、圣子之间的爱以及爱的纽带。^⑥

① 参见 Schmaus,《天主教教义学》(*Katholische dogmatik*; Munich, 1960),卷一,页462—463。

② 参见上文,见本书第277页及以下,第319页及以下。

③ 参见上文,见本书第320页及以下。

④ Albert the Great,《神学大全》(*Summa theologiae*),第7篇,第31题,第4条。

⑤ Scheeben,《基督教的奥秘》,同前,页104注23。

⑥ 参见 Balthasar,《作为爱的圣灵》(*Der Heilige Geist als Liebe*),载氏著,《创造主圣灵》,同前,页106—122。

这样,上帝之内的发出便成为上帝之内的关系的基础。所谓“关系”是指与另一者之间的联系。^①因此,关系的概念便有三个要素:主题(*terminus a quo*)、目标(*terminus ad quem*)和基础。在关系中,主题与目标之间存在着一种相对的对立。上帝的两种发出产生了四种这样的关系:

一、圣父对圣子的关系:主动的产生(*generare*)或父性。

二、圣子对圣父的关系:被动的产生(*generari*)或子性。

三、圣父、圣子对圣灵的关系:主动的呼出(*spirare*)。

四、圣灵对圣父、圣子的关系:被动的呼出(*spirari*)。

这些关系中有三种是真正彼此不同的:父性、子性与被动的呼出。另一方面,主动的呼出被视为与父性、子性等同,共同出于圣父与圣子。相反,被动的呼出才是与父性及子性真正有别的。这意味着,上帝之内的两种发出建立起三种真正不同的相对对立关系。这三种关系就是圣父、圣子、圣灵在救恩史中对话性及关系性的相互作用和同在之原型与原初基础。

280

父性、子性以及被动的呼出正是关系性的实在,使得上帝之内的区分并不影响单一的神圣实体或单一的神圣存在,而是影响着上帝之内的关系,这正是由于第4、第5世纪初期教父们的卓越洞见,由阿他那修建立基础,^②并在东方教会尤其得到纳西昂的格列高利^③的阐述,在西方教会得到奥古

① Aquinas,《神学大全》,第一部,第28题,第1条,回应第3异议。

② Athanasius,《论教会会议》,第16章(PG 26, 707—712)。

③ Gregory of Nazianzus,《演讲集》,第29章,第16节(SC 250, 210—213):“‘圣父’既不是本质的名称,也不是活动的名称;它是关系(*σχέσις*)的名称,表明圣父与圣子及圣子与圣父是如何关联的”。参见《演讲集》,第31章,第14、16节(SC 250, 302—305, 306—309); John Damascene,《论正统信仰》,卷一,第8章,载《大马士革的约翰著作》,同前,卷二,页18—31。

斯丁^①更为明确的阐述。这个洞见后来纳入教会的官方训导中。^② 它导致三一论的基本原则：“在上帝之内，一切都是一，并无对立关系”(in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio)。^③

上帝之内的区别是关系上的区别，这一陈述具有根本的重要性，因为它扬弃了一种片面的实体式思维。静态的实体、“在已存在”不是终极的，“从彼此存在”、“为彼此存在”才是。在受造的世界里，关系性是实体性的预设。关系性只是对存在者的完全自我实现才是必不可少的，但关系性并未穷尽存在者的整个现实。人现在是人，也将继续是人，即使他自私地将自己封闭起来，不与别人建立关系；事实上，他不可能仅仅被视为一种关系性的存在，只是在为别人或人类整体而存在时，才具有意义与价值，因为人本身就具有价值和尊严。然而，对于上帝来说，其神性存在的简单性和完善性，使本质与关系之间的这种区别成为不可能。在上帝那里，本质与关系是完全同一的；上帝便是关系，他只能存在于神性内部的相互关系中；他是完全的爱，奉献自己并把自己赐予人。上帝的这种关系性实在与其本质等同的，这种关系性实在预设了真实的、相互区别的关系性实在。上帝的独一无二本质与相互关系之间的区别，不纯粹是一种思想上的区别(*distinctio rationis*)，而是

① Augustine,《论三位一体》,卷五,第5章:“因此,尽管圣父与圣子不同,在实体(substantia)上是没有区别的。‘圣父’与‘圣子’的界定,并不在于实体,而在于关系。但是,这种关系并不是一种偶然属性(accidens),因为它不可改变”。参见卷七,第6章(CCL 50, 261—267);卷八,序言(CCL 50, 268—269)。

② DS 528ff., 1330; ND 315. 325.

③ 这一原则已经为纳西昂的格列高利所认识,见《演讲集》,第34章(PG 36. 257a—262d);第20章(SC 270, 37—85, espec. 70—73);第31章(SC 259. 276—343, espec. 282ff.);第41章(PG 36, 427a—452c, espec. 441c)。这一原则也为奥古斯丁所认识,见《上帝之城》,卷十一,第10章(CCL 48, 330ff.);安瑟伦在《论圣灵的发出》(*De processione spiritus sancti*)第1章中作了明确的阐述,佛罗伦萨大公会议则进一步确认了这一原则(DS 1330; ND 325)。

一种以现实为基础的区别(*distinctio virtualis*),就此而言,这种关系引向一种真正区别于本质的目标。^①这样,基于相互关系的种种区别,再次显示了上帝之爱绽出的特色。

上帝本身的这三种相互对立的关系——父性、子性与被动的呼出——抽象地表达了三个神圣位格。在古代教会及经院哲学意义上的位格(*hypostasis*),^②意指一切存在和行动的最终主体(*principium quod*)。相反,本性是借以存在和行动的(*principium quo*)。位格是既不能化约为任何别的事物、也不能与别的事物交流的实在;在这个意义上说,它是一个区别于其他事物的统一体;这个在这里,别的在那里。因此,位格的经典定义是:“位格是具有理性本性的个别实体”(*persona est naturae rationalis individual substantia*)。^③ 这一定义出自波伊提乌,其弱

281

① Aquinas,《神学大全》,第一部,第28题,第2条。

② 关于位格概念的历史,参见:E. Lohse,〈位格〉(πρόσωπον),《新约神学词典》,卷六,页768—780;S. Schlossmann,《法律和基督教教义中的位格》(*Persona und IΠOΣΤΑΣΙΟΝ im Recht und im christlichen Dogma*, 1906; Darmstadt, 1968); H. Rheinfelder,《“位格”这个词》(Das Wort ‘Persona’; Halle, 1928); M. Nédoncelle,〈古代中的“位格”〉(Prosopon et persona dans l’antiquité classique),载《宗教科学期刊》(*Revue des sciences religieuses*, 22[1948]),页277—299; A. Halder, A. Grillmeier & H. Erharter,〈位格〉(Person),《神学和教会词典》,卷八,页287—292; C. Andresen,〈论三一论的位格概念之形成及历史〉(Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs),载《新约研究与早期教会信息期刊》52(1961),页1—39; J. Ratzinger,〈论神学中的位格理解〉(Zum Personverständnis in der Theologie),载《教义与宣讲》(*Dogma und Verkündigung*; Munich, 1977),页205—223; H. Koster,〈位格〉(Hypostasis),《新约神学词典》,卷八,页572—589; H. Dörrie,《位格——词语史和意义史》(*Hypostasis. Wort- und Bedeutungsgeschichte*; Göttingen, 1955); Régnon,《关于圣三一的设定性神学研究》,卷一,页129及以下,页139及以下,页152及以下,页216及以下; B. Studer,〈早期教会官方三一论中的位格概念〉(Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre),载《神学与哲学》57(1982),页161—177。

③ Boethius,《论位格与二性》,第3章(PL 64, 1343c—1345b);可参见 Aquinas,《神学大全》,第一部,第29题,第1条。

点是它似乎将位格性理解为个体性。无论如何,个体性是为“什么”下定义,而不是为“谁”下定义;它描述位格的本性,而不是位格本身。不管怎么说,波伊提乌“个体性”的内容是不可交流性,一种以终极的不可分性和统一性为基础的直接性。^① 这一特点尤其表现在圣维克多的理查德给“位格”一词所下的定义中:“具有理智本性的不可交流的存在”(*naturae rationalis incommunicabilis existentia*)。^② 究其实质,当阿奎那将与本性(*natura*)的观念相关联的实体(*substantia*)的观念代之以自立体(*subsistentia*)的观念——这是处于本性或实体之下的载体——时,他也有同样的想法。^③ 这种概念上的准确性讨论对三一论极为重要。因为谈论三种实体,很容易被理解为三神论。如果我们谈到三个自立体,我们的意思是,在数目上,一个神性本性或实体由三个载体来“占有”,或有三种相对不同的自立模式。

那么,上帝本身终极的、不可分的统一性,因而还有上帝本身之区别的基础,在于什么? 根据上文所述,在于关系。这就解释了阿奎那关于神圣位格的定义:“神圣位格就是自立的关系。”^④ 事实上,这个教义已为宗教改革家所采用;在今天,例如巴特就支持这个教义。^⑤

① 参见 Aquinas,《神学大全》,第一部,第 29 题,第 1 条,回应第 2 异议;第 3 条,回应第 4 异议。

② Richard of St Victor,《论三位一体》,卷四,第 22 题,第 24 条。司各脱(Duns Scotus)特别采纳了这一定义,并作了更充分的考察。参见 J. Duns Scotus,《整理稿》(*Ordinatio*),卷一,第 23 个区分,第 1 题;参见 H. Mühlen,《司各脱思想中的存在与位格》(*Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. Beiträge zur Metaphysik der Person*; Werl, 1954)。

③ Aquinas,《神学大全》,第一部,第 29 题,第 2 条。

④ 同上,第一部,第 29 题,第 4 条:“因此,‘神圣的位格’意指一种自立的关系”(*Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem*)。

⑤ Barth,《教会教义学》,同前,卷一第一部,页 417 及以下。

神圣位格作为自立的关系,这一定义可有两种理解方式。首先,关系可以理解为自立体的基础。安瑟伦就是这样理解的。^① 根据这一观点,一种把本性作为出发点的抽象思考方式,便压倒了基于救恩史的具体思考方式。当然,这很容易流于形态论,因为三个位格看来仅仅是一个本性的不同自立方式。此外,位格也可被理解为关系的基础。这不应被解释为位格在时间上先于关系;这是不可能的,因为位格与关系是同一的。相反,其意义是,位格在逻辑上预设了关系。这就是阿奎那的解释。^② 在这一点上,他实质上接近东方教会的理解。它不是从一个本质出发,而是从三个位格(*hypostases*)出发,从而更加接近《圣经》中具体救恩历史的言说方式与思想方式。

282

三个位格由于各自的特性(*ιδιώματα ὑποστατικά; proprietates personales*)而互有区别。^③ 实质上,与这些特性相同的是标志(*γνωρίσματα*),亦即三个神圣位格借此为人认识和识别的标记。这些位格特性(即将位格区别开来的特性)是:父性、子性及被动的呼出。东西方教会在三一论上的差异,可从这个问题看出来:无本源性(*innascibilitas; ἀγεννησία*)作为圣父的特性所起的作用。^④ 由于东方神学家将圣父作为无本源的本源,以及三位一体的来源,无本源性就被视为圣父的决定性特质。然而,西方拉丁传统的主流则将无本源性视为圣父位格的特质,而

① Anselm of Canterbury,《独白》,第43章;参见A. Malet,《圣托马斯·阿奎那三一神学中的位格和爱》(*Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin; Bibliothèque thomiste* 32; Paris, 1956),页55—56。

② Thomas Aquinas,《论潜能》,第10题,第3条;参见Malet,《圣托马斯·阿奎那三一神学中的位格和爱》,同前,页71及以下;M. J. Le Guillou,《圣父的奥秘——使徒的信仰与现代的诺斯替主义》(*Das Mysterium des Vaters. Apostolischer Glaube und moderne Gnosis*; Einsiedeln, 1974),页110—111。

③ John Damascene,《论正统信仰》,卷一,第8章;Aquinas,《神学大全》,第一部,第40题,第1—4条;第41题,第1—6条。

④ 参见Régnon,《关于圣三一的设定性神学研究》,同前,卷三第一部,页185及以下。

不是构成位格的一种特性。这种观点与西方神学家通常将位格视为由各种关系构成并由此得以区别的事实相联系。然而,无本源性本身是对一种关系上的依赖性的否定,因此不可能是构成位格的一种特性。另一方面,东方神学家则把这种特性视为整个三一论的出发点;这是因为东方神学家认为无本源性表达了在爱中的上帝是纯粹的本源这一事实,上帝作为本源不从任何人接受任何东西,也表达了他是纯粹的给予和纯粹的馈赠这一事实。

这些特性透过归名法(*appropriation*)区别开来,就是说,将一些特性或活动归于一个特定的位格,因为这些特性或活动与某个位格有某种相近的关系,尽管这些特性或活动共同属于三个位格,因为它们是出于他们共同的本性。^①例如,权能归于圣父,智能归于圣子,而爱则归于圣灵。归名法旨在说明在上帝的特性和三个位格的区分。

283 这一点产生一个严重的逻辑难题。上帝的绝对独一性与简单性怎会容许任何数字、任何计算?毕竟数字只有在与数量有关的领域中才具有意义;在纯粹精神的范围内,也就是在上帝的范围内,不能有计算。正如巴西流所说,上帝“完全超越了数字”。^②或者如奥古斯丁所说,因为上帝不通过数量决定的,所以他不是由三个部分组成的;三个位格不能加在一起;上帝并不比每个个别的位格更伟大。^③在这个意义上,我们必须同意托勒多第十一届会议(675年)上就三位一体而说的话:“不是没有数字,不是由数字组成”(nec recedit a numero nec capitur numero)。^④因此,问题在于是否以及在什么程度上谈论“三个”位格才在逻辑上有意义。

促成这一问题的这种观点已经表明,在精神的范围内,尤其是在上帝的范围内,如果有数字的话,也最多只能类比地运用。只有当我们在数字

① Thomas Aquinas,《论真理》,第7题,第3条;《神学大全》,第一部,第39题,第7条。

② Basil,《论圣灵》,第18章(SC 17, 191—198)。

③ Augustine,《论三位一体》,卷六,第7—8章(CCL 50, 237—238)。参见DS 367。

④ DS 530;ND 314。

及计算之可能性的基础和意义上进行反思时,这些运用才变得有意义,也就是说:作为对存在的超验界定的统一性,除了否定存在本身有区分外,不加给存在任何东西。这种统一性属于所有的存在者,尽管依其存在地位而有所不同。在位格那里,这种统一性是属于最高级的;位格是在一种终极不可分的意义上的个体,因而在不可交流的意义上的个体。当我们谈论上帝的三个位格时,我们实质上是在说,圣父、圣子和圣灵是那种无分割及不可分的终极统一体。^①

既然“三”这个数字只能类比地运用,由此可知,位格的概念便不能作为一般概念而运用于三个位格中。^② 位格的意义在此不能从一种预先设定的“位格”这个一般概念推论出来。我们必须相当听从希拉里的话,不从陈述来界定实在的意义,而是以实在来理解陈述。^③ 这一点可通过观察实在来澄清,因为在上帝那里,总是比受造的世界更大的,不但是统一性,还有区别。换言之,正因为——而不是尽管——上帝是绝对不可分的统一体,他能够而且也必须无限的差异性,因此他允许位格上的区分,使得不同的自立方式在无限的差异性中得以实现,每种自立方式都有一个神圣的本性在其中存在着。

上述所有三一论概念引向一个最终的、总结一切的基本概念:神圣位格的相互寓居以及彼此渗透,即三位一体的互渗互存(*perichoresis*)。^④ 在《约翰福音》十章30节那里,这个概念有其《圣经》基础:“我与父原为一”(参见约14:9ff;17:21)。这种相

① Aquinas,《神学大全》,第一部,第30题,第3条。

② Augustine,《论三位一体》,卷七,第4、6章(CCL 50, 255—260, 261—267); Aquinas,《神学大全》,第一部,第30题,第4条。

③ Hilary,《论三位一体》,卷四(CCL 62, 101—149)。

④ Régnon,《关于圣三一的设定性神学研究》,同前,卷一,页409及以下;A. Deneffe,《三一论术语研究》(Perichoresis, circumincesso, circumincesso. Eine terminologische Untersuchung),载《天主教神学期刊》(Zeitschrift für katholische Theologie, 47[1923]),页497—532;G. L. Prestige,《教父中的互渗互存》(Perichoreo and Perichoresis in the Fathers),载《神学研究期刊》(Journal of Theological Studies, 29[1928]),页242—252。

互寓居与彼此渗透,在很早的神学传统已得到证明。^① 希拉里对圣父与圣子之间的关系有一个经典的公式:“此来自于彼,二者是一体;不是由二者构成的一体,而是彼中有我,因二者中不存在他性。”^②“上帝中有上帝,因为他是来自上帝的上帝。”^③奥古斯丁观察到:在三位一体中,“没有混合或混乱。每个位格都存在于自身中,然而,三者各自又完整地在他者中;每个位格都存在于另外两个位格中,或者说,另外两个存在于每个位格中,因此一切都存在于一切中”。^④ 佛罗伦萨大公会议追随鲁拉佩的富尔根蒂尤(Fulgentius of Ruspe)^⑤将这种相互寓居描述如下:“由于这种统一性,圣父完全存在于圣子及圣灵中,圣子完全存在于圣父及圣灵中,圣灵完全存在于圣父与圣子中。”^⑥

互渗互存的概念最先出自纳西昂的格列高利,虽然这个概念在那里是应用于基督的二性关系之中。^⑦ 正是大马士革的约翰首先将此概念运用于三位一体各个位格的关系中。^⑧ 希腊语的περιχώρησις最初被译为拉丁语的 *circumsessio*(如在波纳文图拉的著作中),但从 13 世纪起,也可找到 *circuminsessio* 的翻译(如在阿奎那的著作中)。前者表示一种更有动态的彼此渗透,而后者则表示在沉静中的一种更为静态的相互寓居。这

① Athenagoras,《为基督徒说项书》,第 10 章(TU 4/2, 10--11); Irenaeus of Lyons,《反异端论》,卷三,第 6 章,第 2 节;Dionysius of Rome,见 DS 145, ND 303; Athanasius,《论尼西亚会议法令》,第 26 章(PG 26, 461--466)。

② Hilary,《论三位一体》,卷三,第 4 章(CCL 62, 75--76)。

③ 同上,卷四,第 10 章(CCL 62, 144--145); 参见卷七,第 31--32 章(CCL 62, 297--300)。

④ Augustine,《论三位一体》,卷九,第 5 章(CCL 50, 300--301); 参见卷六,第 10 章(CCL 50, 241ff.)。

⑤ Fulgentius of Ruspe,《论信仰》(*De fide ad Petrum seu de regula fidei*),卷一,第 4 章(CCL 91A, 713--714)。

⑥ DS 1331; ND 326。

⑦ Gregory of Nazianzus,《书信集》(Ep.), 101, 6(SC 208, 38)。

⑧ John Damascene,《论正统信仰》,卷一,第 8 章,卷三,第 5 章,载《大马士革的约翰著作》,同前,卷二,页 18--31, 118--119。

一翻译的差异,再次表达出希腊神学与拉丁神学之间的差异,也表达出拉丁三一论中的不同取向。希腊神学家从位格出发,将互渗互存理解为主动的彼此渗透;互渗互存似乎是联合三个位格的纽带。相反,拉丁神学家主要从本质的统一性出发,将互渗互存更多地理解为在一种统一性基础上的相互寓居。在拉丁神学中,互渗互存是上帝中的运动,但更是上帝中的静止。同样在这里,阿奎那寻求一种综合:他将互渗互存建基于独一本质以及本源的关系两者上。^①

从教牧和思辨的角度看,互渗互存的教义是极为重要的。从教牧的角度看,这是因为它排除了三神论和形态论两者。三个位格是——以基督论的术语来表达——“没有混乱,也没有分离”。^②从思辨的角度看,三位一体中互渗互存的统一性为耶稣基督与人类之间(约 14:20;17:23)、人与人之间(约 17:21)以及上帝与人类之间的联合提供了一个模式。我们或许可把这视为一个公理:在基于耶稣基督的统一性中,独立性是以正比例而不是反比例增加的。更大的统一性意味着更大的独立性,反之,真正的独立性只有通过爱和在爱中的合一才能实现。基于耶稣基督的与上帝合一,既没有吸收也没有消解人;它意味着一种持久的区别,因此,它是真实的独立性和自由的基础。在基督教中,上帝与人类之间以及人类与基督之间联合的神秘主义,是一种与上帝相遇、友谊和共契的神秘主义;它通过及在人类的相遇、友谊和共契中得到实现,反过来又向外扩散至人类的友谊和共契中,并在其中达到完满的水平。在此,它再次明确了三位一体的奥秘是人类及其在爱中成全之奥秘最深层次的根据及终极意义。

① Aquinas,《神学大全》,第一部,第42题,第5条。

② 参见 DS 302;ND 615。这一原则在鲁拉佩的富尔根蒂尤的三一论中也得到应用,见《书信集》,14,9(CCL 91, 395—396)。

2. “三个位格”的言说

自从在第4世纪时教会为三一论教义及其概念奠定了基础后,这一教义及其概念维持了一千年(除了12世纪少数的争端),这一无可争议的共同遗产,不但是东西方教会的共同遗产,而且亦是新教教会及罗马天主教会的共同遗产。反三一论的潮流只是在近代才出现:17世纪的索西尼派(Socinians)与阿米纽斯派(Arminians)开始了这一运动,至18世纪时的理性主义达到高峰。这一运动在启蒙运动的神学及自由主义神学中留下清晰印记。当时提出的异议有许多种。不过,如果我们将历史的争论(释经的争论以及宗教史与教义史的争论)先搁置一旁不论,并且审视一下直接基于教义内容的争论,便发现有一种异议比其他异议显得更为重要:近代主体性及其产生的近代位格概念。在近代,位格(Person)不再从本体论角度来理解,而是被理解为一个具有自我意识的、自由的行为中心,并且被理解为具有独立的位格性。^①

关于位格的这种近代理念,与有位格上帝的观念可相互共存。可是,一旦这种近代的位格概念为人们所接受,一个本质中有三个位格的观念将变得不可能,这不仅是逻辑上不可能,而且在心理学上也是不可能的。因为具有近代自我意识的主体只将其他主体视为竞争者。一与三的调解,成为不可解决的难题。但甚至是单一位格的上帝观念——它不是基督教的观念,而是启蒙运动的观念,而且基本上是基督教有神论的异端——很快证明是一种靠不住的后基督教残余物。近代的宗教批判家,特别是费尔巴哈,能够轻而易举地表明这种观念是人类自我意识的投射,马克思也视之为资产阶级主体的一种意识形态。

能否将近代的位格观念吸收进三一论,是一个直到今天仍然引起争论的问题,这是一个比专业神学家之间彼此玩的聪明把戏

^① 参见 DS 302; ND 615。

还要深远的问题,甚至比因应形势变化而在语义学层面上进行调适的教牧策略还要深远。这个问题的关注是如何在近代思想的处境中理解基督教信息的中心和基本结构,以及基督教如何响应由有神论引起的无神论处境。这个问题的关注尤其是,在与近代精神的联系和对立中,人怎样才能恰当地理解为三位一体上帝的形象。

286

位格的概念无疑是古老而神圣的。诚然,《圣经》中找不到这个概念;但许多重要的教义概念也不能在《圣经》中找到。这当然不是将它从教义学论述的使用中排除的充足理由。“不是《圣经》的”与“非《圣经》的”或“反《圣经》的”相去甚远。关键问题不在于这个概念本身是否出自《圣经》,而在于它是否客观上代表一种对《圣经》证言的恰当解释。因此,传统无疑视这个概念为这样一种恰当的解释,而自从第二届普世大公会议、即君士坦丁堡大公会议(381年)起,就成为教会官方语言的一部分。^①“一个上帝有三个位格”的言说,因而有传统的权威作为支持。^②当然,传统本身不是一种决定性的论证。但是,当它对启示的原初陈述进行恰当解释并加以准确说明时,便成为一种决定性论点。根据天主教会的理解,教会能够正确无误地将这样一种《圣经》解释提高到信仰命题的高度。如果教会这样做,并作出最终的裁决,那么,这样一个信仰命题便成为教义,而不再是一个在原则上总是可以修改的神学论述。当然,教义的地位并不意味着由一特殊词语表达的内容不能由其他词语表达得更好、更准确无误、更为深刻。^③

① DS 421;ND 620/1。

② DS 485, 495, 501, 528ff., 542, 546, 805, 1330,等等;ND 627/1, 311ff., 325。

③ 拉纳区分了逻辑的解释与本体的解释。前者只是澄清争论中的陈述或事态,也就是使之更准确,更不易遭受误解;本体的解释则重视不同的内容(诸如原因、具体形势等),以便解释需要澄清的内容。根据拉纳的观点,位格的概念仅仅为原初的启示陈述提供了一种逻辑的解释。参见《论三位一体》,同前,页53。

在此,我们所关心的是上述最后一个问题。传递位格概念的同—个传统,同时也觉察到—位格概念的问题场域。杰罗姆当时便已认为三个位格的言说就像隐藏在蜂蜜中的毒药。^①甚至奥古斯丁也意识到—个困境。他觉察到语言上的不足及概念上的贫乏,他问道:“三个什么?”他的回答是:“三个位格——并非因为我想这样说,而是因为我不能保持沉默。”^②安瑟伦甚至谈到“三个我不知为何的事物”(tres nescio quid)。^③阿奎那也意识到,采纳《圣经》中没有的位格概念,是相应于与异端进行辩论的需要。^④最终,加尔文——完全在古代教会三一论的基楚上——用讽刺的语气谈论三位—体中的三个“人的模样”。^⑤

在近代,这一问题表现得甚至更为尖锐,因为与早期教会及中世纪的位格概念相比,位格的概念已改变了。自洛克以来,位格已被视为具有自我意识的特征:位格是一个有思想、有理性的存在,拥有理解与思考的能力,能够在不同时候和不同场合如其所如地认识自己,并将自己理解为有思想的存在;这仅仅通过自我意识而成为可能,它对于思考极为重要,不可或缺。^⑥关于位格的—本体论定义,便转变成—种心理学的定义。康德补充了—个基于道德的定义:“位格是这么—个主体,能将自己的行动归于自己。”^⑦早期教会及中世纪的位格概念由于预设了三—论,因此变得容易误解,甚至不可理解。因为,—个神圣的—本质显然排除了三个自我意识。现在,由于教会不是概念史的主宰,由于教会必

① Jerome,《书信集》,15,4(PL 22, 357—358)。

② Augustine,《论三位—体》,卷五,第9章(CCL 50, 27)。

③ Anselm of Canterbury,《独白》,第79章。

④ Aquinas,《神学大全》,第一部,第29题,第3条。

⑤ 引自 Barth,《教会教义学》,同前,卷—第一部,页410。

⑥ J. Locke,《人类理解论》(Essay on Human Understanding),卷二,第27章,第9节。

⑦ Kant,《道德形而上学的基本原理》,同前,页391。

须在一个具体的、预先给定的语言情景内言说,并使自己在这个情景内得到理解,问题因而产生:在这个的情景中,教会是否因通过改变其语言表达方式,而不能最好地保证其认信在内容上的同一性;在三一论的教义中,教会应否抛弃那种已变得不可理解、同时容易误解的位格概念,并代之以一个较好的概念。

有两个建议被提出。这两个建议来自一位著名的基督新教神学家以及一位著名的天主教神学家。在新教方面,基于上述讨论过的原因,巴特提议:

我们宁可不说“位格”,而说“存在方式”,旨在通过这个概念来表达用“位格”应能表达的同一事物。这样不是绝对的,而是相对更好、更简洁明了。^①

拉纳正确判断,这个建议面临被误解为形态论的危险。因此,拉纳宁愿谈论“三种不同的自立方式”。^② 与巴特一样,拉

① Barth,《教会教义学》,同前,卷一第一部,页412。参见J. Brinktrine,《上帝论》(Die Lehre von Gott; Paderborn, 1954); C. Welch,《当代思想中的三一论》(The Trinity in Contemporary Thought; London, 1954),页190起;H. Volk,《拉纳和布伦纳的基督论》(Die Christologie bei Karl Barth und Emil Brunner),载Grillmeier & Bacht编,《迦克墩大公会议》,页613—673,尤其是页625及以下,页634及以下;Lonergan,《论三一上帝》,同前,卷二,页193—196;Jüngel,《三一论》,同前,页25及以下;Margerie,《历史中的基督教三一论》,同前,页289及以下。

② Rahner,《论三位一体》,同前,页109及以下。参见:E. Gutwenger,《论《救恩史教义学大纲》卷二中的三一论》(Zur Trinitätslehre von *Mysterium Salutis* II),载《天主教神学期刊》90(1968),页325—328;Margerie,《历史中的基督教三一论》,同前,页293及以下;H. J. Lauter,《三一论的双重难题及其超越》(Die doppelte Aporetik der Trinitätslehre und ihre überschreitung),载《科学与智能》36(1973),页60及以下;F. X. Bantle,《拉纳三一论中的位格和位格概念》(Person und Personbegriff in der Trinitätslehre Karl Rahners),载《慕尼黑神学期刊》30(1979),页11—24;Moltmann,《三一与上帝国》,同前,页144—148。

纳不是要排除位格概念的应用；他只是想同时使用自己的术语，以便清楚指出，三一论中的位格概念并不完全清楚自明。此外，拉纳毫不含糊地澄清了他的建议与形态论之间的区别。此外，他还能由于他自己的建议的缘故而诉诸波纳文图拉与阿奎那的类似公式。^① 总之，我们必须同意，他的建议在天主教教义学架构的讨论中至少是一项可能而且可行的贡献。

在神学内部的语境中，拉纳的建议确实产生了 he 声称具有的作用。至于拉纳的建议在宣讲上是否有意义——毕竟，这才是拉纳的首要关注——，这是另一个问题。事实上，我们必须说：如果位格的概念容易引起误解，那么“不同的自立方式”这个概念也是不可理解的。比位格的概念更甚，它属于神学特殊语言的领域。除了其在哲学上的用法及其“专门”定义外，“位格”一词基本上不论如何都能为一切人所理解，但“不同的自立方式”却完全是一个元语言的(metalinguistic)概念，其本身从一开始就不适用于宣讲。此外，三一论认信从来不仅仅涉及逻辑上的厘清，也涉及颂赞上的用法。但没有人能够呼求、祈求与尊崇一个“不同的自立方式”。最后，对于任何未受经院神学训练的人来说，“不同的自立方式”这个概念也容易被误解为形态论。在今天，形态论或者一种弱义的有神论不是比巴特与拉纳所设想的三神论具有更大的危险吗？那么，如果我们不想产生新的误解，如果我们不想三一论认信对于“普通”基督徒来说完全是一本加有七个封印的书卷，那么我们除了保持教会的传统语言并向信徒进行解释外，就别无选择。事实上，拉纳的反思在这方面会很有帮助，虽然他的建议在术语上不能令人满意。

① Bonaventure,《论三位一体》，卷三，第2—13章；Aquinas,《四部语录注释》，卷一，第23个区分，第1题，第3条；《论潜能》，第2题，第5节，回应第4异议；第9题，第4节；第9题，第5节，回应第23异议；《神学大全》，第一部，第30题，第4条，回应第2异议；《神学概要》(Compendium theologiae)，卷一，第46章。

迄今为止所讨论的一切,至多不过是为解决问题进行准备。对近代位格概念加以批判传承,与其说是一个内容上的问题,不如说是一个语言上的问题。从这种观点来看,巴特与拉纳只是表面上将现代位格概念斥为无用;实际上,他们在很大程度上接受了它。正因为他们并不再像早期教会及中世纪时期那样认为上帝是绝对的实体,而是将上帝视为绝对的主体,所以他们无法接纳三个主体,而只能接纳三种存在模式或三种不同的自立方式。更明确地说:由于巴特与拉纳接受了近代的主体概念或位格概念,他们或多或少会在三个位格的问题上得出否定结论。^①然而,这个结论从传统三一论的观点看不能令人信服,从位格的现代概念的观点看也不是必然的。

以传统三一论的观点来看,在上帝那里,存在的统一性蕴涵了意识的统一性。接受上帝有三个意识,是不可能的。但从这种基于教会三一论并且基本上是自明的预设出发,拉纳却很快得出结论:因此不存在三个意识中心与三个行为中心。这样,为了反对现代的位格概念,拉纳完全依赖新经院哲学。^②同样也在这个传统内的洛纳根(B. Lonergan)在传统术语架构中更充分地探讨了这一问题,并能表明,原本的经院哲学也在这个问题

289

① 这一论点早就在巴尔塔萨论及巴特时得到提出,见 Balthasar,《巴特的神学》,同前。关于三一论的较近期的论述,参见 Pannenberg,《上帝的主体性与三一论》,同前,页 96—111。同时论及巴特和拉纳(但对两者没有作足够的区分)的论述,参见 Moltmann,《三一与上帝国》,同前,页 139—148。与归之于巴特和拉纳的对三神论的质朴怀疑相反,莫尔特曼对归之于他自己关于三位一体中开放的合一概念也提出了对形态论(modalism)的相反的、同样质朴的怀疑。关于这一点,可参见本章注 183。

② 并非无关紧要的是,巴特的《教会教义学》(卷一第一部,页 414)对迪坎普(F. Diekamp)的新托马斯主义教义神学有着吸引力。参见 F. Diekamp & K. Jüssen,《根据托马斯基本陈述的天主教教义》(*Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas*; Münster, 1958),页 329。关于这一点,还可参见 Oeing-Hanhoff,《黑格尔的三一论》,同前,页 399—400。

上比由于护教的缘故而变得狭窄的新经院哲学实质上更开放。^① 因为,根据传统的术语,我们必须说,一个神圣的意识以三重方式自立地。这意味着一种意识的三重本源或三重载体(*principium quod*)必须得到承认,同时,三个载体不仅是无意识的,而是经由一种意识(*principium quo*)而意识到他们自己。这种主张一方面遵循着三个神圣位格与一个存在和意识真正同一的事实;另一方面遵循着三个神圣位格从认识与爱的灵性行为中出来的事实;因此,他们之间存在着一种本质上不能意识不到的灵性关系。所以,我们别无选择,只能说:在三位一体中,我们所讨论的三个主体通过同一个意识来意识到对方,而三个主体以各自不同的方式“拥有”这同一个意识。^②

从近代的位格概念出发,尤其是米伦向前迈出了重要的一步,将位格主义的范畴应用于三一论中。^③ 拉纳的描述事实上根本不是全然近代的位格理解,而是一种极端的个人主义,其中每个位格是一个行为中心,拥有自己、规定自己以及彼此划清界线。然而,费希特与黑格尔已超越了这种立场。^④ 自从费尔巴哈以来,以布伯、埃布纳(F. Ebner)、罗森茨魏希(F. Rosenzweig)及其他人为代表的现代人格主义(modern personalism),

① Lonergan,《论三一上帝》,同前,页186—931;参见Aquinas,《神学大全》,第一部,第34题,第1条,回应第3异议。

② Lonergan,《论三一上帝》,同前,页193。

③ Mühlén,《作为位格的圣灵》,同前;M. Nédoncelle,《意识的相互性》(*La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*; Paris, 1942); Margerie,《历史中的基督教三一论》,同前,页295及以下;Brunner,《三位一体》,同前。

④ 参见J. G. Fichte,《权利的科学》(*The Science of Rights*; Philadelphia, 1869; London, 1970),第3—4节;《论人的使命》(*The Destination of Man*; London, 1846),卷3;《达到幸福生活的途径》(*Guide to the Happy Life*; London, 1844—1849),第10讲;Hegel,《法哲学原理》,同前,第35—36、48、57、71节,这些章节显示,具体的“位格”包括了“认同”。

已经完全清楚地认为人格只是存在于关系中；具体而言，人格性只是作为相互人格性而存在，主体性只是作为相互主体性而存在。人的人格只是存在于“我—你—我们”（Ich-Du-Wir）这种模式的关系中。^① 在这种现代人格理解的视域内，孤立的、单一位格的上帝是不可想象的。因此，正是现代的人格概念为三一论提供了一个接触点。

显然，人格主义的范畴只能以一种类比的方式应用于三位一体。这意味着每一种相似性都伴随着一种甚至更大的不相似性。因为在上帝那里，不仅是统一性，还有差异性和对立性，总是比起在人类的相互位格关系中的统一性、差异性和对立性更加巨大，所以神圣位格之间的对话关系不是更少，而是比人类多得无与伦比。神圣位格不仅对话，他们本身就是对话。圣父就是一种纯粹的自我宣告，并差遣圣子作为其圣道；圣子是对圣父的纯粹倾听与遵从，因而是其使命的纯粹实现；圣灵是纯粹的接受、纯粹的恩赐。这些位格关系是相互关联的，而不是可以互换的。^② 圣父独自言说，圣子以遵从响应；圣父通过圣子并与圣子一起是恩赐者，圣灵则是纯粹的接受者。因此，在其回答中，圣子不被认为也在发言；圣灵不被认为也在施与。然而，这并不由于没有相互的“你”。以遵从响应并将其存在归于其他位格，亦

290

① 参见 B. Langenmeier,《当代基督教和天主教神中对话式的位格》(Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart; Paderborn, 1963); M. Theunissen,《他者——当代社会本体论研究》(Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart; Berlin, 1965); B. Casper,《对话的思考》(Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners and Martin Bubers; Freiburg-Basle-Vienna, 1967); H. H. Schrey,《对话的思考》(Dialogisches Denken; Darmstadt, 1970); J. Heinrichs,《存在与相互主体性》(Sein und Intersubjektivität),载《神学与哲学》45(1970),页 161 及以下。

② 在洛纳根(《论三一上帝》,页 193)之后,拉纳(《论三位一体》,页 107 注 29)将这两者互换。

是“你说”(Thou-saying)的形式,但它是一种严肃对待自己及其他位格独特性的“你说”。换言之:在上帝那里以及在三个位格之间,由于——而不是尽管——他们无限地更伟大的统一性,同时也就存在着一种比人类相互位格关系无限地更伟大的相互关系性与相互位格性。

拉辛格(J. Ratzinger)尤其使这些洞见成为自己的观点。依他所见,位格的概念“从起源起就表达出对话的观念,以及上帝作为对话性存在的观念。它指出上帝作为住在圣道中的存在,并在圣道中作为‘我’、‘你’、‘我们’而存在”。^①拉辛格意识到这种以位格作为关系的观点的革命性。^②无论是古代的实体,或是近代的主体,都不是终极的,而只有作为实在之原初范畴的关系,才是终极的。当然,位格即是关系的陈述,首先只是关于上帝三位一体的陈述,但由此可以得出关于人作为上帝形象和样式的重要结论。人既不是自足的“在己存在”(实体),也不是自主的、个体的“为己存在”(主体),而是一个来自上帝而又回到上帝的存在,是一个来自其他人而又面向其他人的存在;人只有在“我一你—我们”的关系中,才能活出人性。爱证明是人存在的意义。

三 三一论的系统理解

1. 三中的一

从一开始,上帝问题就与一切实在的统一性问题有密切关系。^③这对于宗教和哲学都是有效的。统一性的问题并不是

^① Ratzinger,〈论神学中的位格理解〉,同前,页206。

^② 同上,页206及以下,页215及以下。参见Ratzinger,《基督教导论》(*Introduction to Christianity*; New York, 1970),页128—130。

^③ 参见上文,见本书第344页及以下,第352—355页。

一个纯粹的学术问题；归根结底，它是拯救的问题。有统一性，才有意义与秩序；相反，分裂、疏离以及混乱，则是灾难的征兆。从哲学的观点来看，统一性是真、善、美的预设；因为存在的所有这些超验属性，都以其不同的方式指称一种秩序和排列，这种秩序和排列都预设了在自我同一的意义上的统一性，并且基于在整体性与整全性的意义上的统一性。说到这里，已暗示了第二种观点：至少在有限的世界中，没有多样性，统一性便难以想象。正如帕斯卡尔所说：“不能归结到统一性的多样性是混乱的，不依赖多样性的统一性则是暴君。”^①因此，统一性的问题就是，如何可以将多数性和多样性带进统一性，使得“一”不以专制独裁的方式吞并“多”，并且统一性不会处于所有多样性之外而与世界彻底分离，如在新柏拉图主义中的情况那样。换句话说，除了泛神论与二元论外，还有什么可能的解决办法呢？

上帝的独一性与独特性属于《旧约》的基本信息，《新约》对此完全予以肯定。^②《圣经》在宣讲这一信息时，以其自己的方式对人类的根本问题作了响应。因为在《圣经》中，这位独一的上帝是创世秩序与拯救秩序中救恩史的统一性基础，也是旧约和新约的统一性基础。救恩史指向终末的“平安”（Shalom）：一个世界、一个人类中人的拯救与整全，其中上帝是“一切中的一切”（林前 15:28）。相信独一的上帝，相信上帝通过独一的主耶稣基督成就救恩，并在独一的圣灵中借着圣灵丰富的恩赐传达救恩的信息，因而就是人类的拯救。在其中，人类找到自己的同一性与整全性，因为他们得以进入圣父、圣子与圣灵的合一中。根据《约翰福音》十七章 21 节，圣

① Pascal,《忏悔录》,同前,页 232。

② 参见上文,见本书第 364 页及以下。

父与圣子的合一是门徒合一的基础；而后者的合一进而指向世界的合一。^① 这就是说：基督教的三一论教义就是基督教一神论的形式，它能够而且必须证明其为基督教对世界之拯救问题的回答。

292 在神学史与教义史中，这个问题在“神格唯一论”(monarchianism)的标题下出现争论和得到解决。这一争论，将哲学的根本关注表达出来，就是从万物追溯到一个独一的最高原则，正如将雅威视为独一上帝的先知信息那样。因此，上帝的独一无二统治(monarchy)是早期基督教教义讲授的一个重要部分。^② 而更令人惊奇的是，独一无二统治的观念最初是这样根本、这样受人尊崇的，一旦应用于上帝时，便很快丧失其重要性。这一发展的原因在于早期异端出现时采用了这些口号：“我们坚持独一无二”(monarchiam tenemus)。^③ 德尔图良将这些人称为“神格唯一论者”(Monarchians)。^④ 这一异端以两种形式出现于第2、3世纪。^⑤ 次位论的神格唯一论者(制革者狄奥多图斯与金融士狄奥多图斯的形式较为简单，撒摩撒他的保罗的形式较为清楚)，将圣子与圣灵置于独一上帝之下的从属地位，以坚持上帝的独一无二统治。形态论的神格唯一论者(诺埃图斯[Noetus]与普拉克西亚是最初的形式；撒伯里乌的一种较为发展了的形式)，通过将圣父、圣子与圣灵理解为一位上帝的三种模式(modi)、即三副面孔或三个面具(πρόσωπον；此词即后来的 person)。两种解释都与《新约》关于独一上帝、独一圣子与独一圣灵的言说相冲突。

① 参见上文，见本书第 376—379 页。

② 参见上文，见本书第 368—370 页。

③ Tertullian,《驳普拉克西亚》，第 3 章(CCL 2, 1161—1162)。

④ 同上，第 10 章(CCL 2, 1169—1170)。

⑤ 参见 C. Huber,《上帝一体论》(Monarchianism),《神学和教会词典》，卷七，页 533—534。

但是,问题还不止于此。亚里士多德已经认识到,在一神论之下,有一种完全是政治的和形而上学的纲领。^① 这一论点也在关于基督教一神论的辩论中出现。从次位论的神格唯一论充分发展而来的阿里乌主义,从上帝与世界的彻底分离出发,因而必须通过作为中介存在的逻各斯将二者联系起来。另一方面,在形态论的神格唯一论那里,正如在斯多亚主义那里,上帝与世界以一种泛神论的方式等同起来,因此,神圣者在世界的历史中总是以不断变换的新面容显示自己。^② 这两种理解发展起来,却与启发它们的神格唯一论相冲突。次位论的神格唯一论以多神论告终,一位神圣者在各种从属的神祇或通过他们在世界中表现自己。形态论的神格唯一论则最终成为无神论,^③ 因为假如万物就是上帝,那么万物都不是上帝;上帝对世界的存在并没有带来什么。泛神论因此仅仅是无神论较为精练的形式。这就说明,次位论的神格唯一论与形态论的神格唯一论这两种异端,不仅具有历史旨趣,同时还有一种持续的适切性。它们代表着两种思想上帝与世界之间关系的可能性——或不可能性——,它们总是在神学中突然再现,为了对其作出反应,基督教对上帝的理解以及由此产生的基督教对上帝与世界之间关系的理解,总是必须不断更新,重新提出。^④

① Aristotle,《形而上学》,卷十一,第10章,1076a。参见 E. Peterson,《作为政治问题的一神论》(Der Monotheismus als politisches Problem),载《神学论集》(Theologische Traktate; Munich, 1951),页45,147。

② 阿他那修在《驳阿里乌派》(卷四,第13--15章)中因此而把撒伯里乌主义(Sabellianism)看作是源出于斯多亚主义。

③ Gregory of Nazianzus,《演讲集》,第27章,第1节。

④ 这一点尤其可见于默勒(J. A. Möhler)的著作,《阿他那修和与阿里乌主义斗争时期的教会》(Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit besonders im Kampf mit dem Arianismus; Mainz, 1827),页304及以下,其中他提到施莱尔马赫。参见 Moltmann,《三一与上帝国》,同前,页129及以下。

巴西流清楚地认识到这一争论的重要性。他发现次位论的神格唯一论又回复到信奉多神的异教信仰,^①并发现形态论的神格唯一论是“裹在基督教外衣里的犹太教”。^②他发现自己陷入有两条战线的战斗中。^③在保存并捍卫《圣经》对上帝的“一中的三”的信仰并反对异教徒的多神教以及犹太人的一神教的过程中,真正的问题在于基督教一神论恰当及具体的特点。

基督教对异端的神格唯一论的响应,以及基督教一神论的发展,皆非易事,需要时间进行。德尔图良作了第一个临时的、仍不完善的回答,奥利金也以不同的方式作出回答。德尔图良诉诸君主制(monarchy)的政治观念,它并不排除君主与其子分享统治权、甚至通过其子行使统治权的思想。^④这种观念有一个优点,就是使一种关于三位一体的救恩史景观成为可能。但是它所暗含的次位论则间接导致异教的多神论,一位看不见的神圣存在以许多次位的中介形式与我们相遇。在这一点上,促成真正进展的唯一方式是反思上帝独一性的形而上学含义。

在反对诺斯替派时,伊里奈乌、德尔图良以及奥利金已经朝这个方向迈进,他们以简单性与精神性来解释上帝的统一性。^⑤一种有层级之别的对上帝的存在的神圣存在的分有,就这样被排除了。阿他那修在驳斥阿里乌时,以关于上帝简单性和不可分性的思想作为一种重要论点。^⑥正因为上帝是一个不可分的整体,圣子与圣灵就不可能是半神,也当然不可能是第二位或第三位的

① Basil,《书信集》,226,4(PG 32, 849ff.)。

② 同上,210,3(PG 32, 771—772)。

③ 同上,210,4(PG 32, 771ff.)。

④ Tertullian,《驳普拉克西亚》,第3章,第2—3节(CCL 2, 1161—1162)。

⑤ 参见上文,见本书第253页及以下。此外,应该注意的是,在斯多亚主义的影响下,德尔图良坚持一种上帝有形体观。参见《论基督的身体》,卷五,第11章(CCL 2, 894—895);《驳普拉克西亚》,第7章(CCL 2, 1165ff.)。

⑥ Athanasius,《论尼西亚会议法令》,第11、22章(PG 25, 433ff., 453ff.)。

上帝。鉴于上帝的本性,阿里乌的次位论从而被排除以外。三位伟大的加帕多家教父持同样的立场论及此事:为首的是巴西流、他的朋友纳西昂的格列高利以及他的兄弟尼萨的格列高利。巴西流区别了根据数字的“一”(数目上的一)和根据本性或本质的“一”(本质上的一)。前者预设了数量,应用于上帝时不会有问题;^①后者则包含了纯粹精神的简单性,由于上帝是完全超越数量,因此“一”不是根据数字而是根据本质。^②上帝的本质及其独一无二性不但排除了不同层次上的“三”(次位论),还排除了相同层次上的“三”(三神论)。

在这种根本的统一性中,还可以如何想象“三”,这个问题成为纳西昂的格列高利的主旨。他参考了普洛丁的观点,据普洛丁所见,没有一,便没有多;而没有多,也不可能有一。普洛丁由此得出一流入多的结论。格列高利坚决反对这种必然的流溢,因为它与神性的概念互不兼容。^③这种反对的内在基础是很清楚的:如果上帝有必要流入到世界上,或者换句话说,如果上帝为了成为上帝而需要世界,那么他就根本不是真正的上帝。只有当世界对于上帝成为其本身是不必要时,上帝的超越性与自由才得以保存。那么,如果上帝的统一性与上帝的统一性是可以想象的,统一性与多数性之间的调和必须在上帝自身内部发生。我们可以更准确地表达这一观点:如果上帝的统一性是可以想象,那么,统一性一方面必须与多数性关联起来才能思考,另一方面必须与多数性区别开来才能思考,即作为绝对的超越。这两种条件在对内在于上帝的“一中的三”的认信中得以满足。后来,大马士革的约翰清楚地发展了这一思想:如果我们从下往

294

① Basil,《论圣灵》,第18章(SC 17, 191—198)。

② Basil,《书信集》,8,2(PG 32, 247ff.)。

③ Gregory of Nazianzus,《演讲集》,第29章,第16节(SC 250, 210—213);第31章,第9节(SC 250, 290—293)。

上看上帝,我们就遇到一个独一的存在;但是如果我们要表达这一存在包含了什么,或者它本身是什么,我们就必须谈到三个位格。^①从这个意义上说,基督教的认信保存了上帝的独一无二统治,也使这种独一无二统治的内在本质具体化并精确化。就此而言,三一论认信是一神论的具体形式。^②“对上帝之三一性的认信……不仅不意味着对基督教关于上帝独一性的思想构成威胁,相反,这正是其基础。”^③三一论就是关于上帝的自我传达。^④它意味着,独一的上帝不是一位孤独的上帝。^⑤

教会的信经将这些解释结合在一起。在上帝统一性这一问题上,信经的立场是非常鲜明的。自从尼西亚大公会议以及君士坦丁堡两次大公会议以来,信经就不仅承认上帝为独一的存在和唯一的实体;^⑥同时还反对三神论^⑦和以集体及象征的方式来理解统一性,后者以人的团体为模式,如佛罗拉的约阿希姆所主张的那样。^⑧教会训导的官方语言在这一方面极为准确,清楚分明。托勒多第十一届会议(675年)谈到三位一体(*trini-*

- ① John Damascene,《论正统信仰》,卷一,第8章,载《大马士革的约翰著作》,卷二,页18—31。
- ② Kuhn,《天主教教义学》,同前,卷二,页498及以下,页545及以下;同样,还有 Staudenmaier,《基督教教义学》,同前,卷二,页470及以下。
- ③ Barth,《教会教义学》,同前,卷一第一部,页400。
- ④ 这一观念在库恩的《天主教教义学》(页558及以下)、尤其是在讨论黑格尔的那一部分中得到发展。参见 Pannenberg,《上帝的主体性与三一论》,同前,页96—111。
- ⑤ Hilary,《论三位一体》,卷七,第3章(CCL 62, 261—262);《论教会会议》,第37,69章(PL 10, 455—456, 526);Peter Chrysologus,《宣道集》(*Serm.*), 60(PL 162, 1008—1009)。
- ⑥ DS 125, 150;ND 7, 12。
- ⑦ 参见苏瓦松会议(Synod of Soissons, 1092)对罗塞利努斯(Roscellinus)的谴责和莱姆斯会议(Synod of Rheims, 1148)对吉尔伯特(Gilbert)的谴责,虽然现在已经证实,当时针对吉尔伯特的信仰声明,并不是该会议的最初议案。
- ⑧ DS 803;ND 317。

tas)的概念:“不是三重,而是三位一体”(non triplex sed trinitas)。①《罗马教理书》明确说道,我们不是奉圣父、圣子、圣灵的诸名受洗礼,而是奉圣父、圣子、圣灵的同一名受洗礼。②最后,在《信仰的创造者》(Auctorem fidei, 1794)宪章中,碧岳六世(Pius VI)论述到,我们能够谈论上帝为“在三个不同的位格中”(in tribus personis distinctis),而不是“分割为三个位格”(in tribus personis distinctus)。③

在近代,人们在很大程度上抛弃了这种具体的基督教一神论,转而赞成一种抽象的有神论,这种有神论承认单一位格的上帝,上帝作为完美的“你”与人相对或作为帝国统治者和法官来审判人类。④归根结底,这一概念是基督教的通俗形式,部分受到启蒙运动的影响;这也是世俗化社会中基督教的宗教残余。我们必须从神学的观点更准确地谈论有神论的异端。这种承认单一位格上帝的有神论,有种种站不住脚的理由。首先,如果我们将上帝想象为人类在彼岸世界的对应物,那么,尽管我们使用所有的位格范畴,我们最终也会客观化地将他想象为比其他存在者优越的一个存在者。上帝从而被想象为一个有限的东西,与有限的实在及现代人的实在理解发生冲突。那么,我们或者必须以人与世界为代价来思考上帝,或者以上帝为代价来思考世界,这样,我们就用自然神论的方式限制了上帝,并且最终与无神论者一道将他完全消灭。将有神论转变为非有神论,还有另外一个原因:在宗教批判者的怀疑声中,有神论几乎必然要衰落,有神论的上帝是人类自我的投射以及实体化的偶像,或者

295

① DS 528;ND 311。

② 《罗马教理书》(Catechismus Romanus),卷二,第2章,第10节。

③ DS 2697。

④ 这种有神论在后来的唯心主义者魏塞(Weisse)、费希特和森格勒(Sengler)等人的哲学中也有阐述。

说,有神论是一种偶像崇拜。

对这种弱义有神论的正当批评,当然不应为“基督教非有神论”这种模糊而摇摆不定的概念所取代。^① 寻求超越有神论与无神论的立场,也不应扩展为对一神论的拒绝。如果三位一体的上帝同时不是一神论的上帝,就必然会导致一种三神论。^② 为了响应无神论,就需要表明三一论认信是基督教一神论的形式,重新使之成为一种一致的一神论的条件。为了反对一切错误地提出的问题,我们必须弄清楚这一点:在三一论中,无论是三位一体的启示,还是理性的和被启示的统一性,都不会被否定。尽管有三一论,教会并不坚持上帝的统一性。相反,教会正是在三一论中正是持守了基督教一神论。教会甚至坚持三一论是一神论唯一可能并且一致的形式,^③ 并且是对现代无神论的唯一站得住脚的回答。

至此所提出的对“一中的三”的思考,仍然很形式化、很抽象。这些思考似乎与《圣经》中关于父上帝的具体言说方式相去甚远,圣父在圣灵中通过耶稣基督启示他的爱和自我传达。然而,事实上,在这些思考中我一直想要表达并保护上帝在自我传达的爱中恩赐性的自由。与所有流溢说体系相对,无论是诺斯替主义的体系,或是新柏拉图主义的体系,这些思考一直坚持神圣的太一没有必要流向世界的多样性中;上帝宁愿在其自身使一与多得到调和;他在其自身流溢着爱,只因他本身就是爱,他的爱之流向世界才能被视为不是必然的,而是自由的、无偿的。

296

① 参见 Moltmann,《被钉十字架的上帝》,同前,页 249—252。在潘能伯格(W. Pannenberg)的《上帝的主体性与三一论》(页 110 注 34)中,有一个对莫尔特曼的批判响应。三神论的危险在莫尔特曼的社会的或开放的三位一体观念中更加显而易见。参见 Moltmann,《三一与上帝国》,同前。

② 关于神学上三神论倾向的论述,可参见 M. Schmaus,《三神论》(Tritheismus),《神学和教会词典》,卷十,页 365—366。

③ Barth,《教会教义学》,同前,卷一第一部,页 402—403。

只因上帝在其自身就是爱,他才能是对我们的爱。因此,我所提出的这些抽象与形式的思考因而是一种言说方式:上帝是爱。爱是统一性与多样性之间的中介;它是“三中的一”,起着联合的作用。

这是东方传统与西方拉丁传统的共同信仰。然而,在这一共同基础上,东西方教会发展了不同的神学体系。^①这两种体系的特征可以大致描述如下。在其三一论神学中,希腊教会以三个位格作为开端;或者更准确地说,他们以作为神性之本源和来源的圣父出发。他们所关注的是保护圣父的独一统治,圣父是唯一的起源,保证了三位一体中的统一性。根据希腊教会的理解,是独一的父上帝将他的神圣本质赋予圣子,因此,圣子便拥有与圣父相同的神圣本质。这一情况也适用于圣灵,他从圣父出来,并从圣父(借着圣子)接受了同一的神圣本质。这样,希腊教会的概念便从位格出发,并从一个位格迈向另一个位格。统一性得到作为神性的本源和来源以及作为其统一性原则的圣父来保证;因此,同一的本质只是间接地得到观察。

拉丁教会的方式则有所不同。它主要由奥古斯丁的天才所决定。拉丁教会直接以一种神圣本质或一种神圣实体,并以一种神圣的存在出发。三个位格仅仅间接地看似是一个实体的三个位格性的、不同的自立方式。独一的神圣本质并不预设三个位格(那将是撒伯里乌主义[Sabellianism]),相反,它是只存于这三重位格性的自立方式中。然而,独一的神圣本质是理解上帝三位格性的基础。因为认识与意志是灵性的本质活动。在认识自己的过程中,上帝产生了他那永恒的圣道;就此而言,他是圣父与圣子。然后,由于圣父与圣子相互的爱,圣灵作为第三个位格从他们那里发出。在这种三一论概念中,三位一体中的统一性从心灵的角度来看是可理解的;因此,历史学家谈到奥古斯丁的心灵三一论。希腊教会与拉丁教会之间的区别,可归纳为下列公式:希腊教会说“三个位格中的独一

① Régnon,《关于圣三一の設定性神学研究》,同前,卷一,页335—340、428—435。该书可贵之处在于揭示了两种模式的存在。

上帝”，而拉丁教会则说：“上帝中的三个位格”。

297 两种理解之间的区别也能借助形象表现出来。直线对于希腊教会的理解而言是个合适的形象：圣父生圣子，圣灵通过圣子从圣父发出。在圣灵的发出中，三位一体中的生命过程臻于完善，而同时在圣灵中，生命进程也从其中挤出来。三角形或者圆形对于拉丁教会的理解是更合适的形象：圣父生圣子；在圣灵中，三位一体生命的圆形运动得以接合，作为圣父与圣子之间相互的爱。希腊教会的理解因此较为向世界开放，而拉丁教会的理解则较为自我封闭。这种区别也能在三位一体的艺术表现中见到。东正教会对三位一体的经典艺术描绘，是三个人或三个天使拜访亚伯拉罕（创 18）——然而在鲁布廖夫的著名圣像画中，被描绘的三个形象正形成一种无比美丽的统一体。西方教会对三位一体最重要的教会描绘是所谓的“施恩宝座”，三个位格在其中形成一个整体形象：圣父坐在宝座上，手持有圣子在上方的十字架，而圣灵则以鸽子的形象在二者当中盘旋。

两种理解都有各自的伟大价值，但各自又都有其危险一面。显然，希腊教会的观念更具体，更接近《圣经》，并且反映了救恩史。但是，它更多在形式上肯定三个位格的内部统一性，而不是从内部来理解。与此相比，拉丁教会的理解具有更大的反思性和思辨性，但也较为抽象。它不能充分表现三个位格之间区别的危险，最终，面临让三个位格消失为模式（*modi*）的危险，即一个神圣本质的三种存在模式。这种危险特别表现在安瑟伦给予拉丁教会的三一论中。因此，西方教会的理解常常遭受来自东正教会神学家的严厉攻击，他们甚至指责它是一种对三一论教义的彻底修改。^①甚至在天主教徒中，一种对东方教会理解的潜在爱好在今天也肯定存在。

特别在关于“和子”（*filioque*）的争论中，两种方式的冲突达到紧要关头。^②希腊教会指责拉丁公式去掉了圣父的独一无二统治及消除了上帝的统一性，因为拉丁公式接受上帝的两次发出；此外，拉丁公式还将圣灵与圣父及圣子的共同本质视为同一，因此不保证圣灵在位格上的独立性。拉

① 参见 Lossky,《东方教会的神秘神学》，同前，页 52, 页 56 及以下；S. Bulgakov,《保惠师》，同前，页 118。

② 参见上文，见本书第 319—322 页及以下。

丁教会将这些视为对他们的三位一体概念的误解而加以驳斥。他们还说,圣子正是从圣父那里得到“力量”来呼出圣灵的;因此,圣灵本地地从圣父发出,所以圣父独一无二统治也在拉丁教会的理解中得以保存。最后,甚至在拉丁教会的理解中,圣灵并非从独一神圣的本质发出,而是从两个位格发出(*duo spirantes*),在发出圣灵时,这两个位格形成独一的原理。^①

与这种基于相互之间的无知或误解因而基本上没有结果的争端相比,更重要的是认识到两种理解之间的差别已形成一种正确有效的观点,而且这些一般的概括对基本上表现出更多差异的历史现实并不公正。^②这样,在东方教会,除了加帕多家神学家的理解之外,还有亚历山大学派的理解,特别是阿他那修的理解,与拉丁教会的概念更为一致。甚至是总结了教父传统、从而在某种程度上为东正教会定下标准的大马士革的约翰,也从独一的上帝为出发,然后才着手对三个位格进行表述。^③在希腊教父中,我们同样在别处发现一种相当具有本质主义色彩的公式,例如:来自上帝的上帝,来自光的光,来自本质的本质,来自智慧的智慧,如此类推。^④相反,在西方拉丁教会,除了由奥古斯丁建立、由安瑟伦强化至极端、^⑤今天则由巴特与拉纳^⑥代表的本质主义传统以外,还有一种更加“位格主义”的传统。在古代,它的代表有希拉里,在中世纪,则有圣蒂埃里的威廉(William of St Thierry)^⑦——明谷的贝尔纳的朋友,以及形态论者阿贝拉尔(Abelard)的对手。其最重要的代表是圣维克多的理查德,他写过关于奥古斯丁与阿奎那的三一论的最重要的论文。^⑧他的追随者有黑里斯的亚历山大及波纳文图拉。所有这些神学家都以自己的方式采纳了希腊教会

298

① DS 850; ND 321.

② 马莱(A. Malet)在《圣托马斯·阿奎那三一神学中的位格和爱》一书中已阐述了这一点。

③ John Damascene,《论正统信仰》,卷一,第8章,载《大马士革的约翰著作》,同前,卷二,页18—31。

④ 参见 Malet,《圣托马斯·阿奎那三一神学中的位格和爱》,同前,页14—15。

⑤ 同上,页55及以下。

⑥ 参见下文,见本书第442页及以下。

⑦ 参见 Le Guillou,《圣父的奥秘》,同前,页104及以下。

⑧ 参见 Malet,《圣托马斯·阿奎那三一神学中的位格和爱》,同前,页37及以下。

以“圣父的独一无二统治”所表达的关注,奥古斯丁也以自己的方式尊重这种关注,因为奥古斯丁——像后来的波纳文图拉与阿奎那一样——教导人们,圣灵本源地从圣父发出。一种主要基于救恩史的三一论,可见于中世纪的杜兹的鲁珀特(Rupert of Deutz)、赖谢斯贝格的格贺(Gerhoh of Reichersberg)、哈弗尔贝格的安瑟伦(Anselm of Havelberg)与其他人的著述中。^①

在这个问题以及在其他问题中,阿奎那在各种不同理解之间寻求一种综合;他以一种与大马士革的约翰相近的概念结束了论述,他非常熟悉约翰的著述,而且非常崇敬他。^②正是阿奎那证明了我们不应把东西方教会之间的差异夸大。差异是存在的,但它们不至于上达于天。人为地竖立起来的屏障,在两个方向都是透明的、可渗透的。阿奎那尤其指出,西方传统处于一种位置,能使东方教会一切关注成为自己的,并将其提高到更高的反思水平。

西方传统主线中的缺点在于它将“一中的三”之调和解释为上帝的认知与意志,进而解释为上帝的根本行动。这一缺点同时带来一个危险,就是位格会被误解为是绝对精神在自我完善过程中的理想阶段。这种倾向最终导致形态论,要避免这种倾向,我们就只能记住:灵,尤其是绝对精神,只是具体地作为位格才自立地存在;而就人类来说,一切都正正依赖这种对上帝的位格式理解。因为人类作为位格,只能在上帝的绝对位格中获得拯救。但是根据《圣经》以及教父的早期基督教传统,我们所求的上帝的位格存在便是圣父。因此,三一论必须从圣父出发,将他理解为三位一体的本源、源泉及内同一性基础。我们必须从圣父出发,他是自我传达的爱,背后再无根据的根据,他发

299

① 参见 L. Scheffczyk,《杜兹的鲁珀特的救恩史三一论及其教义学价值》(Die heilsgeschichtliche Trinitätslehre des Rupert von Deutz und ihre dogmatische Bedeutung),载 Betz & Fries 编,《教会与传统》(Kirche and Überlieferung; Freiburg-Basle-Vienna, 1960),页 90—118。

② 参见 Malet,《圣托马斯·阿奎那三一神学中的位格和爱》,同前,页 71 及以下。

出了圣子与圣灵,同时在爱中将自己与二者联系在一起。如果我们将上帝在爱中的最高自由作为三位一体的出发点和统一性焦点,我们将不像占主导地位的拉丁传统那样,我们将不从上帝的本质出发,而是从圣父出发,他本源地拥有包含着爱的上帝本质。因为爱只能视为位格性的、相互位格性。^①因此,除了在与其它位格的自我传达中得到其他位格的承认,位格是不可能存在的。因此,正因为上帝一开始就被视为是有位格的,上帝的独一无二性和独特性就不可能理解为一位孤独的上帝。在此,我们便拥有单一位格上帝的有神论理解为什么不能站得住脚的最深刻理由。这样的观点将必然导致一个困境,就是必须为上帝寻找一种对应物,在世界与人类当中寻找,从而使得上帝与世界之间处于一种必然的关系中,而不再能够保存上帝的超越性及其在爱中的自由。如果我们想以一种在理智上一致的方式来保存《圣经》中关于上帝作为绝对的位格与爱中最完善的自由的信息,《圣经》中的三一论认信对信徒的心灵将更为合理。

反对上述论题的异议,即它违背了三位一体的奥秘性,算不上真正的异议。人类的爱与上帝的爱之间的区别是人类理解所无法领会的,这种区别在于人类有爱,而上帝就是爱。因为人类有爱,而这种爱并不构成他的整个存在,他通过爱与其他人联系,而不会因此就与他们属于同一本质;在人类之间,爱是一种亲密而深厚的位格共契之基础,而不是本质上的同一性。相反,上帝就是爱,他的这种本质是绝对简单而独特的;因此,三个位格都拥有一个独特的存在;他们的合一是一种本质上的合一,而

^① 库恩(《天主教教义学》,页 553、572)正确地指出了这一点。另一方面,库恩本人试图把这种拉丁和西方的进路用得更远,他认为希腊的进路缺乏思辨性因而将其弃之不用。这里,他仍然沉迷于唯心主义,尽管他执意要从内容和教义上使自己摆脱黑格尔和京特(Günther)。关于这一点,我们今天更清楚,我们需要一个后唯心主义的和位格主义的出发点。

不仅是位格的共契。独一本质内的这种“一中的三”，便是其深不可测的奥秘；我们不能通过理性来理解它，只能以最根本的方式让信徒的心灵得以达到。

2. 一中的三

300 独一神圣本质中有三个神圣位格，由于这种“一中的三”对于人类理解是一种深奥的奥秘，因此对于神圣位格的“三”的系统理解，其起点只能是启示。为了将这种“一中的三”的奥秘理解为奥秘，我们因而不从独一神圣本质及其内在本质行动（认知与意志）出发，而要从圣父在圣灵中通过圣子的启示出发。正是从基督教拯救事实的这一个奥秘出发，我们尝试理解三个神圣位格的奥秘。沿着这个思路，我们现在尤其有两种进路，这两种进路以各自不同的方式尝试通过内在一论来理解经世三一论，要么从三位一体本身的根源出发（巴特），^①要么从一种系统的概念出发（拉纳）。^② 两位神学

① 关于其后的发展，可参见 Barth,《教会教义学》，同前，卷一第一部，页 349—383：“三一论之根源”（The Root of the Doctrine of the Trinity）。我在这里不可能讨论巴特对这一问题的发展，巴特《教会教义学》卷一第一部分的一个早期版本（见《基督教教义学草案》[*Die christliche Dogmatik im Entwurf* 1. *Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik*; Munich, 1927], 页 126—140)是重要的。

② 关于其后的发展，参见 Rahner,《论三位一体》，同前，页 80 及以下；〈评教义论文“论三位一体”〉，同前；《基督教信仰的基础》（*Grundkurs des Glaubens*），同前，页 133—137；〈三位一体，神性的〉（Trinity, Divine），《尘世圣礼》，卷六，页 295—303；〈神学中的三位一体〉（Trinity in Theology），《尘世圣礼》，卷六，页 303—308；〈三位一体〉（Trinity），《简要神学词典》（*Concise Theological Dictionary*; London and New York, 1981），页 513—517；〈三一奥秘〉（Dreifaltigkeitsmystik），《神学和教会词典》，卷三，页 563—564。关于拉纳的神学进路，参见：G. Lafont,《人们能够认识耶稣基督的上帝吗》（*Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*; Paris, 1969），页 172—228；R. van der Heijden,《拉纳——基本立场的阐述与批判》（*Karl Rahner. Darlegung und Kritik seiner Grundposition*; Einsiedeln, 1973），页 424—442；K. Fischer,《作为奥秘的人》，同前，337—365；Balthasar,《神学戏剧学》，同前，卷三，页 298 及以下。

家以各自不同的方式来表述各自的神学思想。然而,二者也有共同点,他们都不从“一个实体—三个位格”(una substantia-tres personae)的公式出发,而且他们也不把上帝视为实体,而是视为主体,无论是作为自我启示的主体(巴特),还是作为自我传达的主体(拉纳)。

巴特从启示的概念出发,因为他坚信其中包含着三一论的问题。^①对他来说,三一论的根源如下所述:“上帝启示自己为主。”^②这句话意指上帝“在未受破坏的统一性中是相同的,而在未受破坏的差异中以三种不同的方式也是相同的”,亦即作为启示者、启示和启示性。^③启示就是“根据其本质不能向人揭露的上帝的自我揭露。”上帝拥有最高的自由,以致“能变得如此不像自己,成了这样一位不必受其秘密的永恒性及永恒的秘密性束缚的上帝,他也能够并愿意采用时间性的形式,并且实际上采用了。”^④可是,在这一过程中他自己仍然是启示者。正正作为启示的上帝(Deus revelatus),他才是隐匿的上帝(Deus absconditus)。^⑤他是自我启示的最高主体。最终,启示也意味着启示性,因为启示也包括人类被赋予自我启示。这是一个历史性事件,通过它某些人类的实存如此受到影响,以致虽然他们确实不能把握上帝,但他们能够追随他、回应他。^⑥这样,巴特的三一论就是上帝不可扬弃的主体性的表达,^⑦因而是主体性及其自主性这些近代主题的变种。^⑧三位一体在其中显示自己的三种存在模

① Barth,《教会教义学》,同前,卷一第一部,页349。

② 同上,页351。

③ 同上,页353。

④ 同上,页362、页367。

⑤ 同上,页368。

⑥ 同上,页381。

⑦ 这一点在他的《基督教教义学草案》(页140)中尤为明显。

⑧ Pannenberg,《上帝的主体性与三一论》,同前,页96。与之一致的是 T. Rendtorff,《激进的上帝自主性》(Radikale Autonomie Gottes. Zum Verständnis der Theologie Karl Barths und ihrer Folgen),载《基督教的理论》(Theorie des Christentums; Gütersloh, 1972),页161—181。

式,属于绝对主体的自我构成。这是一种十分近代的——或者更准确地说,一种十分唯心主义的——思维模式,它将巴特与黑格尔相联,尽管他们之间有着各种内容上的差异。^①

我们从拉纳身上发现了类似的思维结构。与其神学的人学进路相应,他的出发点当然不是上帝的主体性,而是以人的主体性。这意味着他要将三位一体的奥秘理解为拯救的奥秘。当人类与一种绝对奥秘的贫乏关联因为这种奥秘的非衍生性的自由和恩赐性的自我传达而得到充满时,就出现了拯救。在这个意义上,拉纳能够说:“人类是上帝自由、无偿、宽容、绝对自我传达的事件。”^②自我传达的概念包括“作为不可理解而且永远不可理解的奥秘的上帝之绝对临近”,“这种自我传达的……绝对自由”,以及“这种自我传达的内在可能性本身……永远不能为人理解。”^③三一论通过对其可能性条件进行先验反思而产生自这种自我传达的概念。^④因此,三位一体是人类主体性的可能性条件。

因此,拉纳对三位一体进行系统理解的起点,便是他的恩典神学的基本概念:神圣的自我传达的概念。根据拉纳,上帝自由而无偿的自我传达,有两种不同但却相互联系、互为条件的方式:在耶稣基督中与在圣灵中。二者可以理解成一种自我传达中的环节。^⑤因为自我传达意味着来源与未来(崭新的事件),历史与超越,给予与接受,最终还有作为位格存在之启示的真理以及作为自由给予、自由接受的自我传达的爱。^⑥但是,除非在救恩史中的这种自我传达也属于上帝自己,除非经世三一论也同时是内在三一论,否则它实际上并不是上帝自我传达。^⑦通过这种先验神学的演绎,拉纳基本上更新了奥古斯丁三一论思辨的要点,虽然这样做时他没有通过存在的类比(*analogia entis*)的方式,而是通过与救恩史本身对应的表达方式。根据拉纳,存在着两个环节——知识与爱——,这是

① 参见上文,见本书第213—214页。

② Rahner,《基督教信仰的基础》,同前,页116,等等。

③ Rahner,《论三位一体》,同前,页88注10。

④ 同上,页85注7,页100注18,页102注21。

⑤ 同上,页83—87。

⑥ 同上,页91—98。

⑦ 同上,页99—103;《基督教信仰的基础》,同前,页136—137。

自我传达的上帝——或者更具体地说，圣父——的两种实际上不同的自立模式。^① 因此，拉纳能够这样总结出三一论的意义：

上帝本身作为永久神圣的奥秘，作为人类超越性存在之不可理解的基础，不仅是具有无限距离的上帝，也是想要在真正的自我传达中成为绝对临近的上帝，他不仅以这种方式出现在我们存在的精神深处，也出现在我们的有形历史中。^②

我们只能赞叹拉纳的一致性，他从经世三一论出发，试图从三位一体内部得出一种三一论神学，正如他同时在近代主体性哲学的语境内从事三一论神学；最后但并非最不重要的，是他成功地公平对待古典传统公式的意义。其结果无疑是一种大胆而成功的设计，能与基督教神学的其他伟大形式相提并论，更能恰当地与安瑟伦从“必然理由”(rationes necessariae)推论出的三一论相比拟。

拉纳的这种新进路，当然取得一些重要成果。这一点已经可从下列事实看得很清楚：在拉纳的《基督教信仰的基础》一书中，三一论不再像它在早期教会的信经里以及在解释这种信经的神学里那样提供支撑框架。事实上，三一论甚至并未形成一个特别部分，而只不过是占大约四页篇幅的一个小节，其中有两页是用来对传统三一论作批判性讨论，因此，正面的论述被压缩成只有大约两页。这种篇幅上的外部安排已经令人清楚，三一论的建构性功能已经交给了神学人学，现在三一论只是作为一种恩典神学的可能性条件而得到反思。其次，这种功能上的改变，对三一论的内在意义具有重要影响。因为，当它就像在拉纳那里一样完全处于救恩论的符号中得到发展时，丧失了它作为颂赞的特色。当巴特在他的三一论神学中使上帝主题化，成为绝对的主体，使得人的主体性面临丧失的危险时，拉纳在他的三一论神学中使将人的主体性主题化时，就使得上帝的“你”亦面临丧失的危险。拉纳确实成功地认真研究了关于人类主体性的

302

① Rahner,《三位一体》,同前,页59—60,83—87。

② Rahner,《基督教信仰的基础》,同前,137。

近代观点——虽然这是狭隘的个体主义设想——但他却未能成功以主体性的模式思考三位一体。这解释了他为何竭力反对将近代的人格概念用于三一论上。^①我在上文说过，我们不能诉诸、呼求或尊崇“不同的自立模式”。在拉纳的终极无名的上帝奥秘面前，我们只能哑口无言。拉纳的一本著名、漂亮、引人入胜、深刻的关于祈祷的小书题为《沉默的话语》，并非毫无道理。^②

再次，当场合与意义形式已起了变化，内部结构的交替便势在必行。由于在拉纳的三一论神学中，一切都集中于上帝和人类的关系与合一上，因此实际上便没有余地留给三位一体三个位格本身的关系与合一。三个位格是上帝在对人类作经世的自我传达的环节，而不是内在的自我传达的主体。拉纳的确比经院哲学更清楚表明三种神圣“位格”在救恩史中不可互换的功能。他反复攻击这个论题，即三个位格本身能够各自成为人。但是他不能成功由此推论出三个位格的内在特性。他的三一论思辨由于缺乏目标而停滞不前，不能清楚表明各个位格的特点及差异在于什么，也不能表明三个位格各自具有的可理解意义。人们也不可以说，这些问题只是一场在实存与救恩论的意义上无关痛痒的空谈和神学游戏。因为如果内在三一论就是经世三一论，内在三一论教义中的不足之处就必然要影响救恩史中对三位一体的理解。如果上帝中的神圣位格不是主体，那么他们也不能在救恩史中作为主体来言说与行动。这种结果清楚地表现在拉纳关于二性联合的论述中。对于像“哪一位‘我’在耶稣基督中说话？”这类问题，他正确回答说，我们必须将一个真正人类的和受造者的自我意识归于耶稣，如果我们不想陷入基督一性论(monophysitism)的一种新形式的话。^③但是拉纳没弄清楚，这种作为人的自我在逻各斯的位格中自立地存在着，以致在耶稣身上，是逻各斯自己在说话和行动；拉纳同

① 参见上文，见本书第422—425页。

② K. Rahner,《沉默的话语》(Worte ins Schweigen; Freiburg-Basel-Wien, 1975; ET J. Demske, Encounters with Silence; Westminster Md., 1960)。

③ K. Rahner,《基督论的当前问题》(Current Problems in Christology),载《神学研究》,同前,卷一,页157—163、168—174;《对于基督的知识和自我意识之教义学反思》(Dogmatic Reflections on the Knowledge and Self-Consciousness of Christ),载《神学研究》,卷五,页193—215。

样没清楚,在作为人的耶稣身上,上帝不但以一种独特而不可超越的方式临在,耶稣基督更是上帝的儿子。^①事实上,拉纳更多地将二性联合视为一种原则上应许给予所有人类的一种独特与不可超越的自我传达模式;他将它视为对有灵性的受造物给予普遍恩典的内在环节和条件。^②假定采用他的进路,这便是一致的立场,但也显示出这种进路本身固有的局限。

我们能够发展出自己的研究三一论的系统进路,如果我们记得传统的所有问题和回答时,再次聆听《圣经》的证言,因它是信仰最根本的文献。我将再次从耶稣的分离祷告、即《约翰福音》十七章中所谓的“大祭司祷文”出发,正如以上所见的,它为三一论提供了最清楚的《新约》基础。^③这一祷告是当耶稣看到他的时刻到来时说的,因为终末即将来临(约 17:1、5、7)。因此,在分离时刻做的这一祈祷,似乎是耶稣的遗言。在成全的时刻,它再次总结了耶稣基督拯救工作的全部意义,而且以三位一体形式这样做。这一大祭司祷文包含以基本形式简述的整个三

① K. Rahner,《教会基督论在释经与教义学之间的位置》(The Position of Christology in the Church between Exegesis and Dogmatics),载《神学研究》,同前,卷十一,页 198--199;一个明晰的陈述,参见《论三位一体》,同前,页 61--63。因为这一原因,海登贝(B. van der Heijden)的批评(《拉纳》,页 399 及以下,页 435 及以下)似乎指向一个真正的问题,但同时又似乎在某个本身易于遭受批评的方面解释拉纳的不完全清晰的陈述。

② K. Rahner,《进化论世界观中的基督论》(Christology within an Evolutionary View of the World),载《神学研究》,同前,卷五,页 173--188。

③ 这一点尤其表现于奥古斯丁对在《约翰福音注疏》中的祷文之意义深远的评注上。新近的阐释有: Bultmann,《约翰福音注释》,同前,页 486--522; W. Thüsing,《荣耀与合一——约翰福音十七章大祭司祷文的阐释》(Herrlichkeit und Einheit. Eine Auslegung des Hohenpriesterlichen Gebetes Johannes 17; Düsseldorf, 1972); E. Kasemann,《耶稣的见证》(The Testimony of Jesus: A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17; Philadelphia, 1968); RSchnackenburg,《约翰福音》,同前,卷三,页 167--202; S. Schulz,《约翰福音》(Das Evangelium nach Johannes; Göttingen, 1972),页 213--220。

一论教义。

一、三一论的意义。大祭司祷文以下面的话开始：“父啊，时候到了，愿你荣耀你的儿子，使儿子也荣耀你。”（约 17:1）这是关乎终末的时刻；在这一时刻，拯救的全部工作以包容一切及超越一切的方式完成了。这一成全发生在耶稣的十字架和升天中，作为上帝的终末启示。当圣父上帝通过高举圣子而荣耀他时，圣父本身也得到圣子的荣耀；在圣子的荣耀中，圣父自己的荣耀也得到显示。圣子的荣耀是他与圣父一道在永恒中共享的（约 17:5）。终末的启示因而是上帝永恒存在的启示，是上帝神性的启示。据说上帝在永恒中拥有其神性的荣耀，因为圣父荣耀了圣子，而圣子反过来又荣耀圣父。

304

现在，信徒们都融入了这种永恒的颂赞中。他们在信仰中接受并承认圣父通过圣子以及圣子通过圣父的荣耀的启示。圣子因此在其中得到荣耀（约 17:10）。这种荣耀通过“另一个保惠师”、即真理的圣灵得以实现。他引导信徒进入完全的真理；但是因为他不是凭自己说话，只是说明谁是耶稣，以及耶稣从圣父得到什么，他也归荣耀给圣子与圣父（约 16:13—15）。圣灵就是并且实现了圣父与圣子在教会与世界中永恒荣耀的具体临在。他是上帝荣耀的终末实现，他是上帝在历史范围内的临在。这之所以是可能的，只是因为他从圣父出来（约 15:26），而且因为作为真理的圣灵，他是上帝永恒荣耀的启示与光辉（*doxa*）。

因此，三一论认信的范围，并不真正是关于上帝的教义，而是对上帝的颂赞和终末荣耀。三一论可以说只是荣耀颂的文法。三一论认信与“借着圣灵，通过圣子，愿荣耀归于圣父”相关。在这首礼仪的赞美诗中，圣父上帝、圣子上帝、圣灵上帝的永恒荣耀以终末和最终的方式启示出来。上帝的终末荣耀同时也是世界的生命与拯救。“认识你独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生”（约 17:3）。在《圣经》的意义上，这

种认信不是一种抽象的思辨,而是参与以及生命的共契。因此,三一论认信中的关键便是与上帝共契。三一论从荣耀颂与救恩论之间张力中的统一性获得其意义。没有必要在巴特与拉纳的进路之间作出选择。

荣耀颂与救恩论之间张力中的统一性意味着,承认上帝的荣耀并不意味对人类的羞辱。承认上帝的绝对主体性并不意味着压抑人的主体性;相反,这种承认却救赎、解放并成全了人类。因此,三一论认信是对我们未被确定的开放性之最终具体确定,也是对在其中不确定地闪烁着并且为一切思想与行动照亮道路的上帝观念之最终具体确定。^①这就是对我们不仅所有而且所是的问题的超越一切的回答。人类与世界的意义,人类与世界的生命和真理,都在于荣耀三一上帝,借此我们融入三位一体内部的荣耀中,与上帝共契。于是,在三一论认信中,耶稣关于上帝国来临的信息以一种预期的方式得以成就。因为这一信息也恰恰与作为世界的生命和人类盼望的实现的上帝之主权与荣耀的启示有关。^②三一论最深刻的意义是作为耶稣关于天国的信息的规范性解释。它总结了耶稣信息的核心,亦是基督教信仰的总结。

305

二、三一论的内容。根据大祭司祷文,上帝的荣耀与世界的生命在于认识并承认耶稣基督的上帝是“独一的真神”(约 17:3)。独一性与独特性是上帝的本质属性。这里再次出现了关于认识上帝之本质和神性的问题。对上帝独一性的这种认识,既有别于哲学上的一神论,也有别于《旧约》的一神论。事实上,它包括认识圣子受圣父差遣(约 17:3)并与圣父合而为一

① 这是库恩采用的方式,见 Kuhn,《天主教教义学》,同前,卷二;参见 Brunner,《三位一体》,同前,页 23。

② 参见上文,见本书第 252—255 页。这一观点在莫尔特曼的《三一与上帝国》中尤其得到发展。

(约 17:21—22)。世界不认识上帝的独一性；在永恒中与上帝合一的圣子带来了这种认识，并将圣父的名字启示出来(约 17:25—26；参 1:18)。对上帝的统一性与独一性的知识，只有通过认识圣父与圣子之间的合一，才成为可能。信徒也融入这种合一中。他们要“合而为一，像我们合而为一”(约 17:22)，在这种合一中，他们将变得完全(约 17:23)。根据《约翰福音》及《新约》的其他部分，信徒之间的合一同圣父与圣子的合一一样，都是圣灵的工作。这种联系清楚地出现在《约翰福音》十四章 15—24 节中。圣灵的降临与停留同时是耶稣的复临并他在信徒中的寓居，因此他存在于他们当中，就像存在于圣父中一样。

因此，三位一体的启示是上帝之独一性与独特性最深刻的、完全隐藏的本质的启示，它反过来为教会的合一奠定基础，并通过教会为世界的合一奠定基础。因此，在内容上，三一论是基督教一神论的形式；更准确地说：三一论借着决定这种合一的内容使原来对上帝的独一性与独特性所作的抽象断言变得具体化。上帝的独一性被解释为圣父与圣子的共契，但也间接而含蓄地作为圣父、圣子与圣灵的共契；它以爱中的合一来解释。

通过与其他种类的统一性进行对比，“爱中的合一”的确切意义得以为人所知。^① 在物质世界上，我们遇见定量的统一性，因此也遇见可数的单位。这每一个单位都由一种混合以及由不同东西的联系组成；至少到现在为止，科学尚未能够说明最大及最小的单位。这种定量单位的划界和数字联系，预设了种和属的普遍概念。这些种和属的单位是人类抽象能力的结果。它们预设了位格的统一性。位格是在其自身并为其自身的统一体，因而能够在自我意识中对其多重维度进行反思并将之集中起来。但即使位格是一种不能够与更高的统一体交流的统一体，

306

^① 参见上文，见本书第 415—418 页。

它也只是在与其他位格的共在中才能存在。人的位格只是能在复数中才成为可能。它只能在相互承认的情况下才能存在,而且它只是在爱的共契中才得到实现。因此,位格只是在相互给予与接受中才可存在。

在这种讨论中,我们发展出一种能让我们理解爱中的合一的预先理解;根据《约翰福音》,爱存在于上帝那里,而且爱就是上帝的本质。当然,它不过是一种预先理解,仅能类比地应用于上帝。因为在人类的范围里,位格的共在是其有限性及贫乏的表达。他们以多种不同的方式相互依赖。没有一个位格是完全与自己同一的,没有一个位格能穷尽人性的本质及其所有可能性。因此,爱的共契总是爱欲的(*erotic*);也就是说,爱是一种寻求实现的爱。这一切都由于上帝的本性而被排除了。上帝并不拥有生命,他就是绝对完善的存在,毫无贫乏。因此,他是绝对的统一体、完善的“在己存在”、完整的自我拥有,以及在最完善意义上的位格统一体。

然而,如果上帝不能理解为一种孤独的自恋存在——悖论地说,这种存在由于其完善性而会变得高度不完善,并不可避免地会因其完善性而感到痛苦——上帝就只能理解为共在者。另一方面,如果上帝仍然是上帝,而不是变得依赖世界或人类,那么,他必须是在其自身的共在。在他存在的统一性和简单性中,他必须是爱的共契,而且这种爱不能是以需要为标志的爱,而只能是将其存在的充盈满溢赐予给人的爱。这就是耶稣在他分离的祷告中反复强调赐予(约 17:2、6、22)的原因。因为,在其完善性与简单性中,上帝就是一切,并不具有任何事物,他只是将自己献出。他只能是纯粹地奉献与馈赠自己。上帝的独一性必须以爱来理解,这种爱的存在仅仅在于自我给予。所以,在上帝那里,自我存在和共在是同一的。因此,在上帝那里,爱的共契不像人类的共契那样是一种不同存在之间的共契,而是一种独

307

一本质内的共契。这一原则在此是有效的：“凡是我的，都是你的；你的也是我的”（约 17:10）。奥古斯丁以最大程度的准确性将这一真理加以公式化：三位一体是独一无二而独特的上帝，独一无二而独特的上帝是三位一体。^① 因此，三一论是具体的一神论。

将上帝理解为共契统一体(communion-unity), 对于我们的现实理解具有深远的含义。一神论经常也是一种政治的纲领：一个上帝，一个国度，一位皇帝。^② 这种联系在《约翰福音》十七章里很清楚，上帝的合一是教会合一的模式与根基，因此教会合一是世界合一的圣礼，即世界合一的符号与工具（约 17:23）。但这是指哪一种合一呢？很显然，不是指僵化、大一统、划一化和专制的合一，这种合一排除、吸收或压制各种异己。这种合一将是一种贫乏。上帝的合一是丰盛的，甚至是无私奉献与馈赠、自我倾倒之爱的充盈甚至满溢；它是一种并不排除而是包容的合一；它是一种活生生的、在爱中的“与他人共在”和“为彼此存在”。这种将合一作为共契的三一论理解，在这个词的最广泛意义上有其政治领域的含义，因而在表述教会、社会以及人类之合一的目标上具有含义；换言之，有世界和平的含义。彼得松(E. Peterson)提出这样一个论题，即三一论是政治神学的终结。^③ 更准确地说：三一论是一种特定的政治神学的终结，这种政治神学是作为一种意识形态，为要认可种种支配性关系，其中一个个体或一个团体企图将统一性与秩序的思想及其兴趣强加于人，压制异己。三一论激发一种产生统一性的秩序，因为所有人集中了他们所有的一切，并使之成为共同资源的组成部分。这样

① Augustine,《论三位一体》,卷一,第4章(CCL 50, 31);《约翰福音注疏》,第105章,第3节;第107章,第6节;第117章,第3节。

② 参 Peterson,《作为政治问题的一神论》E. Peterson,《作为政治问题的一神论》(Der Monotheismus als politisches Problem)(见注释 158 条)。

③ 同上,页 105。

的看法,不但远离个人主义的自由主义,还远离集体主义的乌托邦(communism)。因为共契(communion)并不排除个人的存在与个人的权利,而是通过放弃个人自己的东西,接受属于别人的东西来使这些臻于完善。因此,共契是众人的结合,同时还保存了总是独特的人的首要性。然而,这一首要性不是在个人主义的拥有中而是在奉献中、在允许别人分享自己所有中得到实现。

黑梅勒(K. Hemmerle)解释了这种将统一性作为共契统一体的三一论理解对于基督教灵性的影响。^①由此产生的灵性是沉思性的,但在一切事物中留存着爱的踪迹,这种爱在一切事物中、而且尤其在耶稣基督的十字架中出现。耶稣基督的上帝自我给予不但是基础,而且也是持续的标准,在其上这种灵性为了使这种标准成为自己的,而总是不断重新观看。正当沉思时,这种灵性也是积极的,并且是在俗世中的。它使自己适应于上帝对人类的自我给予。这样,这种灵性便成为在世界中和为了世界的一种职事。最后,在沉思与行动中,这种灵性是群体性和教会性的。它从与别人的联合中吸取活力。它并不依赖于个人的愉悦和性情,而是承认“有约束力的义务”的真正意义。

308

三、三一论的恒久问题,或者,更确切地说是:三位一体的奥秘。我已经说过:三位一体的共契统一体与人类的共契统一体之间存在着天渊之别,在三位一体中,这是同一个本质中的统一性,而不仅是不同存在之间的共契。这种类比在此总是存在着更大的差异,尽管有很多类似之处。因此,在位格之差异中的三位一体之合一的具体模式,对于我们来说是一种不可消除的奥秘。至于如何适当地理解三位一体位格概念,新近的讨论再

① K. Hemmerle,《三一本体论的论题》(*Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*; Einsiedeln, 1976),页66及以下。

次表明,一切神学思考面临的困难和难题都在这一点上。但甚至在一论神学所有问题中最为困难的问题上,大祭司祷文为我们进一步深入思考提供了接触点与指引。给予与接受的行动,爱的行动——上帝就是爱——再次提示了答案。如果我们仔细留意经文,我们便可看出,在这一行动中存在着三种不同的关系。

圣父是纯粹的赐予者及差遣者。因此,他是爱之无本源的本源,纯粹的来源,纯粹的自我倾倒。圣子从圣父获得生命、荣耀与权能;但他接受这些,并不是为了留给自己,拥有它,让自己充分享受它,而是为了将它从自己身上倒空(腓 2:6—7),并传递出去。倘若爱在爱者的二合为一中终止,并且并非无私地超出它本身,爱将仅仅是利己主义的另一种形式。因此,圣子是中介者;他甚至是纯粹的中介,纯粹的传递。最后,在圣灵那里,信徒接受了圣父借着圣子给予的恩赐,所以他们可以享有这种恩赐。圣灵本身不是任何事物;他是纯粹的接受、纯粹的馈赠和纯粹的恩赐;同样,他是纯粹的实现,永恒的福乐,无穷无尽的纯粹实现。因为他是上帝中爱之绽出的表达,在圣灵中并通过圣灵,上帝永远自我超越,是纯粹的满溢。作为上帝之内的恩赐,圣灵是上帝给世界的终末性恩赐,是世界最终的神化与完满实现。

因此,上帝独一存在中的完满共契,也包括这种独一存在所具有的各种区别。在圣父那里,爱作为自我倾倒的纯粹本源而存在;在圣子那里,爱作为一种纯粹的传递,作为纯粹的中介而存在;在圣灵那里,爱作为纯粹接受的喜乐而存在。在上帝的独一存在、独一的爱在这三种模式中自立地存在着,这三种模式在某种意义上是必要的,因为如果在其他情况下,爱是不可想象的;就此而言,三一论认信对于信徒便有一种内在的合理性。无论如何,三位一体仍然是一个奥秘,因为这涉及爱的必然性,因而还有自由的必然性,这种必然性在其自我启示之前不可能推

论出来,并且在其启示之后亦不能为理性所理解。爱的逻辑在其不可化约和深不可测的自由中有其内在的和谐性和说服力。

上帝独一的爱在三种模式中自立地存在着,其中每一种只有与其他两种联系起来,才是可以理解的。作为纯粹自我给予的圣父,如果没有作为接受者的圣子,便不能够存在。但是,既然圣子所接受的不是某物,而是一切事物,他只有在给予与接受中,也借着给予和接受,他才存在。另一方面,倘若他将圣父的自我给予据为己有,而不将它继续传递下去,他就不是真的接受它。因此,他的存在取决于他完全从圣父中接受自己,也取决于将自己完全奉献给圣父,或者,正如耶稣在分离祈祷中所说,反过来称颂圣父。作为完全奉献给别人的存在,圣子因此是纯粹的感恩,永恒的圣餐,对圣道以及圣父意志顺从的纯粹回应。但是,这种相互的爱也超越了它本身;它是纯粹的给予,仅仅在于倒空自己,甚至这种连合二为一状态也摆脱,以及在纯粹感恩中,接纳爱在其中作为纯粹的接受而存在的第三者;所以这个第三者,只是当他从圣父与圣子之间共同的爱中接受他的存在时,才能存在。因此,三位一体的三个位格便是纯粹的关系性;他们是上帝独一本质在其中以不同而又不可交换的方式自立地存在着的关系。他们是自立的关系。^①

这些考虑以一种新的方式将我们带回到奥古斯丁与阿奎那关于三位一体的位格作为自立关系的概念。在圣维克多的理查德的思想的帮助下,我使这些思想变得具体化了。同时,我发现一种关于三一论的系统理解,其中关于希腊三一论与拉丁三一论的关注可以被“扬弃”(aufgehoben,抛弃、保存和提升到更高水平),成为一种更高的统一体。原则上,这种三一论观点像希腊教会一样开始于无本源之本源的圣父;但是,它将圣父设想为

^① 参见上文,见本书第411—415页。

纯粹的爱,纯粹的自我给予,就此而言,它能够根据拉丁神学的方式按照三个神圣位格的内在“逻辑”理解圣子与圣灵的发出,并且在信仰中将这发出理解为上帝不能参透和深不可测的爱的不同形式,理解为一种拯救奥秘的表达。

310

当然,问题依然存在着:这样一种关于三一论的系统阐释价值何在?它对三一论认信的荣耀颂和救恩论的意义有何相干?对这个问题,我已作出第一个回答:我们的关注在于信仰的理解(*intellectus fidei*),即从内部来理解信仰。这并非指一种理性主义的理解,一种根据人类理性的标准及在人类理性的框架下的理解,这种理性与信仰相比,将是更大的、更广泛的力量,能够作为标准。“信仰的理解”不如说是一种基于信仰的领会和信仰中的理解;它不会引导人们离开信仰而进入一种假定是更高的知识。它是一种较深入的入门,引导人进入信仰本身;它是一种信仰中的理解,把奥秘作为奥秘,特别是作为一种深不可测、因而是令人信服的爱之奥秘。

由此,第二个回答已经得到预期。因为爱的奥秘是由启示本身建立起来的最高标准,它进一步产生了用以重新并且更深入地理解实在的种种标准。通过类比的方式,三位一体的共契统一体表明它本身是基督教之实在理解的模式。三一论教义的发展,意味着突破一种以实体和本质的首要性为特征的实在理解,并且进入一种位格和关系在其中具有首要性的实在理解。在此,终极的实在不是独立的实体,而是位格。位格只有在给予与接受的关系性中,才可充分理解。我们甚至可以说:存在的意义在于爱的无私。这样一种“三一本体论”^①和任何其他本体论一样,当然不能由归纳法令人信服地建立起来。自我主张、盲目的现实性、抽象的历史性或实在的不可解释性,这些观念不断出

^① 参见 Hemmerle,《三一本体论的论题》,同前,页 38 及以下。

现,并要反对这样一种解释。然而,这种解释是令人信服的,因为它很能整合种种现实经验,同时并不将任何经验排除在外。此外,它还能够将那些不适合于任何体系的现实经验融合并“让其站出来”,这些经验是:罪咎,孤独,有限性所导致的悲伤,失败。它是一种缘于希望的解释,一种对在历史帷幕下的终末荣耀的预示。

最后,三一论认信为盼望和从盼望激发的无私侍奉提供了一种基督教灵性的模式。因为三位一体的位格都以他们的无私为特征。他们以自己的方式表现出纯粹的顺服、自我倒空。他们永恒的虚己存在是圣子在时间中的虚己之可能性条件,因而是一种基督教的谦卑与无私奉献的类型。^①因此,正是三一论认信的本质与内容使它在洗礼中受到宣告,成为基督教存在的基础。这种认信不仅是基督教信仰的整体,是基于这种信仰的追随耶稣的整体,也是融入上主的死亡与复活的基督徒生存的整体。

311

四、三一论的体系的地位由上述观点得出。在某种意义上,三一论是整个基督教拯救奥秘的总结,同时也是其语法。说它是语法,是因为它是救恩史内在的可能性条件。只因上帝在其自身中是爱中的完全自由,他才能够向外作为爱中的自由。因为在其自身中,他是通过与他者共在并在他者当中而与自身同一的,所以他能够在历史中倒空自己,并且在这种倒空过程中将他的荣耀启示出来。因为上帝本身是纯粹的恩赐,所以他能够在圣灵中自我给予;作为上帝最内在的存在,圣灵同时又是最外在的,是创造与救赎的可能性条件。由此可见,三一论认信同

① 巴尔塔萨跟随一些现代俄罗斯神学家(尤其是索洛维约夫、塔拉耶夫和布尔加科夫),在其《受难的奥秘》(《救恩史教义学大纲》,卷三第三部,页152—153)中,已将作为关系的三一位格之虚己特征阐述出来。

时是整个基督教拯救奥秘的总结。因为父上帝是在圣灵中借其圣子耶稣基督成为世界的拯救,是许多信仰奥秘之中的那一个信仰之奥秘。作为上帝中无本源之本源的圣父,同样是救恩史的基础与目的,万物从他而来,万物亦回归向他。作为上帝中纯粹中介的圣子,是圣父差遣的中介者,他转而将圣灵赐予我们。最终,作为上帝中完满实现的圣灵,是世界与人类的终末成全。正如他是上帝通向外部的途径,他也起着使一切受造物回归上帝的作用。通过圣灵,救恩论在荣耀颂那里终结;在时间的尽头,整个现实将被融入这种荣耀颂中,这时上帝便是“一切中的一切”(林前 15:28)。

最终,三一论是整个基督教拯救奥秘的语法与总结,这个论题为三一论在教义学内的位置这个问题提供了一个回答。^①倘若三一论是重要的,这一问题及其回答不仅是一个科学组织的问题,而更多是一个影响重大的神学问题,决定着教义学的总体神学进路。

312 三种经典的解决方式需要得到讨论。第一种解决方式从阿奎那那里接受了其经典公式,在持守教义学的认识论时,将三一论置于教义学的开端。在这里,“论独一上帝”(De Deo uno)的论述预设了“论三一上帝”(De Deo trino)的论述。这种排列意味着一种神学上的双重预先决定:它预设了神学(对上帝本身的研究)乃优先于经世学(oeconomia,对上帝创世与历史中的行动的研究);它严肃对待这一事实,即在救恩史与解释救恩史的神学中,上帝的言语和行动是最为重要的,因此,神学中的一切都应在上帝的亮光下(sub ratione Dei)进行研究。此外,将“论独

^① 关于这一点,可参见 W. Breuning,《三一论的位置》(Stellung der Trinitätslehre),载 Vorgrimler & Gucht 编,《二十世纪神学综述》,同前,页 26—28;Rahner,《神学中的三位一体》,同前,页 304—305。

一上帝”的论述置于“论三一上帝”的论述前,意味着选择主要由奥古斯丁建立起来的西方三一论神学,这种神学以上帝的独一本质出发,处理上帝独一本质内的三个位格,从而实际上导致在很大程度上剥夺了三一论在拯救计划中的所有功能。尽管被置于其他教义论述之前,三一论在这种进路中对教义学的进一步表述没有多少影响。

20世纪复兴的新教神学代表着第二种解决方式,这种方式从巴特那里接受了其经典公式。在这种神学中,“唯独基督”不仅是一种基本的、内容上的神学原则,告诉我们所有的拯救都是借着基督一人带给我们,它也是一种基本的、形式上的神学原则,告诉我们上帝只有通过耶稣基督及其中介才能谈论。倘若这种“唯独基督”的原则导致对自然神学的评价,这就是说,早在教义学的导论——或者像巴特之后神学家所说的神学解释学——那里,就必须谈及基督论和三一论。这一导论不再简单是教义学的前言,而是在教义学正文中必须首先说的话,是对如何正确地言说上帝的一种指示。遵循这种基本进路出发,便可抛弃“论独一上帝”的论述与“论三一上帝”的论述之间的区别,三一论便可转变为教义学导论或教义解释学,如此便成为所有其他教义论述的语法。建基于这种彻底的基督论上的非有神论神学的结果是,它与真正无神论之间的区别在信仰中得到强调,但是却几乎不能以一种理智上令人满意的方式得到证明。

这样,就自然有第三种解决方式。这是新新教神学之父施莱尔马赫一贯采用的一种进路,也是如今甚至在天主教神学中——例如在《荷兰教理书》(*Dutch Catechism*)中^①——得到尝试的一种进路。在这种研究方式中,三一论被视为一切教义的

^① 《新教义问答:成年人的天主教信仰》(*A New Catechism: Catholic Faith for Adults*; London and New York, 1967),页148—502。

登峰造极的结论,以及就此而言是一切教义的总结。显然,从施莱尔马赫那里可以得出,在这种研究方式中,三一论实际上也仅能成为一种附加物。其内在理由很容易理解:如果三一论仅仅被视为总结,那么它就很难表明它如何也会成为一切其他教义陈述的语法。三一论必然不再是神学的基本命题,而成为神学的附录。

刚才提到,从三一论作为整体神学之语法的观念出发,便可得出,在教义学的开端,“论三一上帝”的导言性论述便是必不可少的。“但是这一个最初的论述也必须这样理解,不是作为企图以掩盖其主题并置于其下的论述,而是作为预先以其仍须处理的主题为定向的一种论述。”^①或许应该更准确地说:这一论述应要处理一个主题,随后它将会像赋格曲(fugue)一样在不同变奏中不断浮现。因为教义学并未形成一个在一切都能够逻辑地从一个原理推论出来这个意义上的体系。这是一个结构整体,其中各个部分的陈述都以不同的方式反映出整体。因为如果三位一体是许多奥秘中的一个奥秘,那么实际上便存在着个别教义论述之间的一种“互渗”。各个教义论述都从一个特定的面向来处理整体。在三一论中,教义学许多主题之中的那一个主题便成为主题。但是,在这种对教义学之统一性与完整性的反思中,三一论与其说预设了其他教义论述,不如说预设了教会的认信;三一论在其终极根据和终极目的之角度下对教会的认信作为整体加以反思。因此,三一论的内容对象是整个信仰认信及其三个组成部分:“我信独一上帝,全能的父……我信独一的主,耶稣基督……我信圣灵……”三一论借以处理整个基督教信仰的形式对象,是作为所有这些认信陈述之根据与目的上帝。唯有其形式对象首先被提到,唯有我们作为基督徒在谈论上

^① Rahner,〈神学中的三位一体〉,同前,页305。

帝——也就是说，耶稣基督的上帝，我们借着圣灵到达他那里去——时弄清楚所要表达的意思，其他论述中在内容上的教义陈述才能理解为神学陈述。鉴于所有这些考虑，我们必须在其他论述中保持三一论的优先性。

然而，如果我们要避免这一进路在古典天主教神学与现代新教神学中出现的消极后果，我们就必须重新反思上帝论的内在结构，具体地说，就是反思“论独一上帝”的论述与“论三一上帝”的论述之间的关系。因此，我们必须认真对待以下事实：当我们谈论上帝或与上帝对话时，我们总是指——根据《圣经》与早期教会的理解——在圣灵中借着圣子为我们所知的圣父。因此，正如奥古斯丁所反复强调的，独一的上帝就是三位一体的上帝。这意味着我们不能用一般的方式先谈论上帝的本质，然后才谈论三个神圣位格。相反，按照东方教会的三一论，我们必须从作为三位一体之本源与起源的圣父出发，并表明圣父以这样一种方式拥有上帝的独一本质，就是将这种本质赋予圣子与圣灵。换言之，关于上帝之本质的抽象教义必须再次整合进关于上帝本质之具体启示的教义中，从而整合进三一论的教义中。以施毛斯为代表的教义学在这方面取得了重大进展。^① 这种新进路——我们必须归功于东方教会的传统——不一定导致抛弃奥古斯丁三一论神学的成就。把圣父作为三位一体之本源与起源的出发点，将导致我们把上帝独一本质理解为爱。那么，比之于东方神学，要完全以其最内部的根源来理解三位一体，例如像圣维克多理查德所做的那样，其可能性就更大；也就是说，作为自我传达并自己倒空的完美的爱的奥秘，以及就此而言作为整个基督教拯救奥秘的语法与总结。

这种缘于拯救计划的进路，同样没有必要拒绝自然神学，以

^① Schmaus,《天主教教义学》，同前，卷一。

及“论三一上帝”的古老论述中的合理关注。因为拯救计划预设了自然——或者更确切说,预设了受造的人对上帝的追问——并以一种超越一切的方式来进行回答。^①因此,上帝三位一体的自我启示,是——不仅为人所有,而且为人所是的——上帝问题的超越一切的回答。三位一体的启示与三位一体的认信是对人类未被确定的开放性之终极的、终末的、最终的确定。三一论是具体的一神论。这一论题完成了我们开始于当代无神论处境下反思的轨道。它已经表明,三一论认信是基督教对于近代无神论挑战的回答。这一论题指引我们得出一种概括性的总结反思。

315

3. 结论:三一论认信作为对现代无神论的回答

从以现代无神论为特点的处境到三一论认信,是一段漫长的历程;对许多人而言,这也许太长。在他们看来,今天真正需要回答的问题,是上帝存在的问题,而不是上帝之内在奥秘的问题。此外,他们经常将三一论教义仅仅视为对上帝奥秘的一种无礼干预。因此,他们或多或少满足于对一种有神论的信仰认信。但是,本书的一些章节表明,这种神学上的满足本身是站不住脚的。今天,有神论信仰是一种已受到启蒙运动与无神论影响的基督教信仰。鉴于对基督教信仰的根本挑战,援助将不会来自一种软弱、笼统而模糊的有神论,而只会来自历史上的永活上帝的决定性见证,他在圣灵中借着耶稣基督具体地揭示自己。

超越有神论与无神论,是今天许多有影响力的新教神学代表人物所要尝试的,但唯有它不将婴儿与洗澡水一起倒掉——也就是说,唯有它不是通过回避自然神学的问题,直接跃进一种

^① 参见 W. Kasper,《基督论与人论》(Christologie und Anthropologie),载《神学季刊》162(1982),页 202—221。

假定是彻底的信仰中,来回应无神论的提问,唯有它并不匆忙地将其对有神论的批判扩大到对一神论的批判——,这种方法才可免于遭受那些威胁着有神论的危险。因为一神论是在自然的层面上对于一切实在之统一性与意义问题的回答。正是这一未被确定而开放的问题通过上帝三位一体的自我启示得到具体确定,使得三一论认信成为具体的一神论,而其本身就是基督教对人类的上帝问题的回答。耶稣基督的上帝——即在圣灵中通过耶稣基督使自己为人所知的上帝——是人类未被确定的开放性之终极的、终末的、最终的确定;他因而也是基督教对现代无神论处境的回答。因此,关于三一上帝的宣讲在当今处境中具有最伟大的教牧重要性。

关于上帝三一奥秘的宣讲的直接对象,显然不是释经、历史以及思辨方面的复杂问题,这些问题都是三一论神学必须设法解决的。为要使信仰认信免受挑战,使它起码能够与其“有教养的藐视者”进行讨论,而且更重要的是向那些在信仰中热爱它的人揭示这一信仰认信,这些讨论是必要的。因此,这些讨论对信仰认信的宣讲具有——尽管只是间接地具有——根本的重要性。

316

正如教会的信仰认信,宣讲的直接对象是经世三一论和耶稣基督的上帝,他在圣灵中赋予我们生命与自由、复和与和平。当然,宣讲不能到此为止。因为根据上主的分离祷告,真正的生命正正在于认识上帝与颂赞上帝。因此,为了它本身的目的,救恩论必须进入荣耀颂。因为在历史的一切兴衰与动荡中,人类的拯救在于享有与上帝的共契,上帝从永远到永远都是爱。这正是一种具有人学倾向的神学,它必须也是一种神学的神学(theological theology),并且说明人类更伟大的拯救(*ad maiorem hominis salutem*)只有通过上帝更伟大的荣耀(*ad maiorem Dei gloriam*)才成为可能。因此,唯有神学仍然是神学而

不变成人学,神学才有可能具有人学上的適切性。正是承认上帝之神性才导致人类的人性化。

我在本书一开始所提出的方案,即一种神学性的神学,毫无疑问是一种赘述(*pleonasm*)。“神学性的神学”这一公式,只有作为一种辩论公式,用以提醒神学其真正主题,才具有意义。由无神论提出的挑战,甚至是由无神论中的危机提出的挑战,必然驱使神学家再次关注为现代思想所否定、压制或干脆遗忘的神学维度,再次意识到这一维度是人类的一与一切。这是尤其必要的,因为上帝之死的宣告同时也导致人之死的公开宣告。如果这一回答不在中途停留,并允许耶稣基督的上帝拥有充分影响,那么,这种回答就必须采取三一论认信的形式。正因为这一回答认真看待上帝的神性,以及他在爱中的自由,所以这一回答能够把上帝在爱中和为了爱而在圣灵中通过耶稣基督给予我们的自由,以及人类的人性,从最为迫切的危机中拯救出来。

略 语 表

- CCL 《基督徒著作集成;拉丁系列》
(*Corpus Christianorum, Series Latina*; Turnholt 1953ff.)
- Corpus Apol.* 《第二世纪基督教护教家集成》
(*Corpus Apologetarum Christianorum Saeculi Secundi*;
Jena, 1847—1881)
- CSEL 《教会拉丁作者集成》
(*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Viena*
1866ff.)
- DS 《天主教会训导文献选集》
(*Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*; eds. H. Denzinger and
A. Schönmetzer; Freiburg³³1965)
- GCS 《首三个世纪希腊基督教作家》
(*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten
drei Jahrhunderte*; Leipzig 1897ff.)
- ND 《天主教会教义文献中的基督教信仰》

(The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church; eds. J. Neuner and J. Dupuis; Staten Island, NY 1982)

PG

《希腊教父学》

(Patrologia Graeca; ed. J.-P. Migne; Paris 1857—1866)

PL

《拉丁教父学》

(Patrologia Latina; ed. J.-P. Migne; Paris 1878—1890)

SC

《基督徒早期名著丛书》

(Sources chrétiennes; Paris 1941ff.)

人名索引

(数字为原书英译本页码,即中译本的边码)

Abelard	阿贝拉尔	298
Adorno, T. W.	阿多尔诺	32, 57
Aeschylus	埃斯库罗斯	84
Albert, H.	阿尔伯特	88
Albert the Great	大阿尔伯特	17, 268, 279
Alexander of Hales	黑里斯的亚历山大	111, 216, 298
Althusser, L.	阿尔都塞	32
Altizer, T. J. J.	阿尔提泽	60
Amalric of Bena	贝纳的阿马尔里克	22
Ambrose of Milan	米兰的安布罗斯	218
Anaximenes	阿那克西米尼	201
Anselm of Canterbury	坎特伯雷的安瑟伦	4, 7, 73, 110—111, 112, 113, 126, 216, 223, 262, 265, 281, 297

- | | | |
|----------------------|-----------|--|
| Anselm of Havelberg | 哈弗尔贝格的安瑟伦 | 298 |
| Apel, K. O. | 阿佩尔 | 91 |
| Aristotle | 亚里士多德 | 83, 95, 100, 107, 156,
201, 235, 236, 292 |
| Arius | 阿里乌 | 126, 146, 180—181,
182, 212, 252, 256, 256 |
| Athanasius | 阿他那修 | 148, 183—184, 212,
259, 263, 217, 272,
280, 297 |
| Athenagoras | 阿泰纳戈拉 | 145, 249 |
| Augustine | 奥古斯丁 | 7, 10, 72, 73, 86, 104,
106, 115, 122, 126,
146, 147, 148, 149,
187—188, 189, 191,
196, 216, 218, 223,
225—256, 236, 249,
251, 255, 257, 261,
262, 264, 268, 271—
272, 280, 282—283,
296, 301, 304, 312 |
| Austin, J. L. | 奥斯汀 | 90 |
| Ayer, A. J. | 艾尔 | 88 |
| Baius, M. | 巴尤斯 | 74 |
| Balthasar, H. Urs v. | 巴尔塔萨 | 53, 55, 97, 193, 223 |
| Barth, K. | 巴特 | 35, 39, 51, 58—59,
60, 61, 62—63, 76,
97, 98, 193, 221, 273,
281, 287, 288, 298,
300, 304, 312 |
| Basil of Caesarea | 凯撒利亚的巴西流 | 126, 146, 212, 218, |

- 249, 258, 261, 264,
282, 292, 293
- Bauer, B. 鲍尔 27, 28
- Bayle, P. 培尔 23, 270
- Benedict VIII 本笃八世 219
- Benedict XIV 本笃十四世 221
- Benjamin, W. 本雅明 92
- Berdyayev, N. 别尔加耶夫 193
- Bernard of Clairvaux 明谷的贝尔纳 270, 298
- Biser, E. 比塞尔 39
- Bloch, E. 布洛赫 32, 36, 199
- Blumenberg, H. 布卢门贝格 8, 9
- Blumhardt, C. F. 布卢姆哈特 35
- Bodin, J. 博丹 18
- Boehme, J. 伯麦 193, 264
- Boethius 波伊提乌 153, 260, 281
- Bohr, N. 博尔 25, 88
- Bolotov, V. 博洛托夫 220
- Bonaventure 波纳文图拉 73, 97, 111, 126, 146,
209, 216, 284, 287, 298
- Bonhoeffer, D. 朋霍费尔 7, 59
- Bornkamm, G. 博恩卡姆 136
- Bossuet, J.-B. 波舒哀 106
- Braithwaite, R. 布雷思韦特 89
- Brasnett, R. 布拉斯尼特 193
- Braun, H. 布劳恩 59, 60
- Brunner, E. 布伦纳 76, 150—151
- Bruno, G. 布鲁诺 22, 153
- Buber, M. 布伯 3, 7, 11, 163, 289
- Büchner, L. 比希纳 25

Bulgakov, S.	布尔加科夫	193
Bultmann, R.	布尔特曼	5, 59, 163, 173
Buren, P. M. van	范布伦	60, 89
Cajetan	卡耶坦	97
Calvin, J.	加尔文	286
Camus, A.	加缪	159
Carnap, R.	卡纳普	87
Celsus	克尔苏斯	180
Charlemagne	查理大帝	219
Clement of Alexandria	亚历山大的克莱门	180
Cobb, J. B.	科布	193
Collins, A.	科林斯	23
Conzelmann, H.	康策尔曼	167
Copernicus	哥白尼	21, 23, 89
Coreth, E.	科雷特	105
Cullmann, O.	库尔曼	249
Cyril of Alexandria	亚历山大的西里尔	218
Daly, M.	戴利	135
Damasus I	达苏一世	213, 259
Darwin, C.	达尔文	21
David of Dinant	迪南的大卫	22
Delp, A.	特尔普	7
Democritus	德谟克利特	24
Descartes, R.	笛卡尔	17, 18, 24, 26, 104, 111
Diderot, D.	狄德罗	23, 24
Dilthey, W.	狄尔泰	106
Dionysius of Alexandria	亚历山大的狄奥尼修斯	240, 255
Dionysius of Rome	罗马的狄奥尼修斯	240, 255
Dionysius the Pseudo-	托名狄奥尼修斯	96, 237
Areopagite		

- | | | |
|-----------------------|-----------|--|
| Dostoievsky, F. M. | 陀思妥耶夫斯基 | 44, 162 |
| Drey, J. S. | 德雷 | 106 |
| Ebeling, G. | 艾伯林 | 5, 62, 76 |
| Ebner, F. | 埃布纳 | 289 |
| Eckhart, Meister | 艾克哈特 | 54 |
| Einstein, A. | 爱因斯坦 | 23, 89, 102 |
| Engels, F. | 恩格斯 | 32 |
| Epicurus | 伊壁鸠鲁 | 24, 159 |
| Epiphanius of Salamis | 撒拉米斯的伊皮法纽 | 213, 218 |
| Evagrius Ponticus | 本都的埃瓦格流斯 | 256 |
| Fessard, G. | 费萨尔 | 35 |
| Feuerbach, L. | 费尔巴哈 | 28—30, 32, 33—34,
37, 46, 58, 60, 62, 76,
106, 267, 285, 289 |
| Fichte, J. G. | 费希特 | 11, 27, 45, 46, 142,
152, 153, 264, 289 |
| Fink, E. | 芬克 | 39 |
| Flew, A. | 弗卢 | 88 |
| Francis of Assisi | 阿西西的方济各 | 209 |
| Frank, F. H. R. | 弗兰克 | 31, 193 |
| Frankl, V. E. | 弗兰克尔 | 31 |
| Freud, S. | 弗洛伊德 | 30—31, 133, 134, 135 |
| Fulgentius of Ruspe | 鲁拉佩的富尔根蒂尤 | 284 |
| Gadamer, H. -G. | 伽达默尔 | 77, 93, 106 |
| Galilei, G. | 伽利略 | 20—21, 22 |
| Galot, J. | 加洛 | 193 |
| Garaudy, R. | 加罗迪 | 32 |
| Gardavski, V. | 加尔达夫斯基 | 37 |
| Gassendi, P. | 伽桑狄 | 24 |
| Gaunilo | 戈尼罗 | 111 |

Gehlen, A.	格伦	53
George, S.	乔治	39, 43
Gerhoh of Reichersberg	赖谢斯贝格的格贺	298
Gese, H.	格泽	164
Gess, W. F.	格斯	193
Gide, A.	吉德	39
Gilkey, L.	吉尔基	61
Girardi, G.	吉拉尔迪	35
Glucksmann, A.	格卢克斯曼	33
Goethe, J. W. v.	歌德	23, 153, 199
Gogarten, F.	戈加滕	8
Gollwitzer, H.	戈尔维策	35
Gore, C.	戈雷	193
G? rres, A.	格雷斯	43
Gramsci, A.	葛兰西	32
Grass, G.	格拉斯	43
Gregory of Nazianzus	纳西昂的格列高利	126, 149, 211, 212, 258, 280, 284, 293
Gregory of Nyssa	尼萨的格列高利	126, 191, 212, 258, 293
Gregory Palamas	格列高利·帕拉马斯	220, 262
Gregory Thaumaturgus	格列高利·托马图尔	191
	古斯	
Grotius, H.	格劳秀斯	9
Guardini, R.	瓜尔迪尼	53
Habermas, J.	哈贝马斯	32, 77, 91, 92
Haeckel, E.	黑克尔	25
Hamilton, W.	汉密尔顿	60
Hare, R. M.	黑尔	89
Harnack, A. v.	哈纳克	167, 173
Hartmann, N.	哈特曼	30

- | | | |
|----------------------|----------|--|
| Hartshorne, C. | 哈茨霍恩 | 193 |
| Hegel, G. F. W. | 黑格尔 | 8, 10, 11, 23, 26, 27,
28, 33, 41, 60, 63, 97,
99, 106, 111, 157,
192, 193, 199, 264,
265, 267, 274, 289 |
| Heidegger, M. | 海德格尔 | 7, 39, 43, 46, 53—55,
77, 93, 106, 151 |
| Heine, H. | 海涅 | 32 |
| Heisenberg, W. | 海森伯 | 25, 88, 102 |
| Helvetius, G. A. | 爱尔维修 | 25 |
| Hemmerle, K. | 黑梅勒 | 307 |
| Heraclitus | 赫拉克利特 | 95, 186, 235 |
| Herbert of Cherbury | 赫伯特勋爵 | 23 |
| Hess, M. | 赫斯 | 32 |
| Hilary of Poitiers | 普瓦捷的希拉里 | 191, 216, 224, 249,
255, 259, 272, 283 |
| Hippolytus of Rome | 罗马的希波里图斯 | 180, 208 |
| Hirschberger, J. | 希施贝格尔 | 39 |
| Hitze, F. | 希策 | 37 |
| Hobbes, T. | 霍布斯 | 23, 24 |
| H? lderlin, F. | 荷尔德林 | 7, 23, 43 |
| Holbach, P. H. D. v. | 霍尔巴赫 | 25 |
| Homer | 荷马 | 235 |
| Horkheimer, M. | 霍克海默 | 32, 133, 160 |
| Hromádka, J. C. | 赫罗马德卡 | 35 |
| Iamblichus | 杨布里科 | 237 |
| Ignatius of Antioch | 安提阿的伊格纳修 | 179, 183, 183, 190, 249 |
| Irenaeus of Lyons | 里昂的伊里奈乌 | 144, 180, 185, 191,
208, 212, 240, 249, |

		253, 255
Iwand, H. J.	伊万德	35
Jacobi, F. H.	雅可比	11
Jambet, C.	让贝	33
Jaspers, K.	雅斯贝斯	39, 53
Jerome	杰罗姆	256
Joachim of Flora	佛罗拉的约阿希姆	209, 294
John XVIII	若望二十三世	36, 50
John Chrysostom	约翰·克里索斯顿	126
John Damascene	大马士革的约翰	101, 126, 146, 149
John Paul II	若望·保禄二世	51
Jonas, H.	约纳斯	136
Jüngel, E.	云格尔	62, 65, 76, 93, 193
Jung, C. G.	荣格	31
Justin Martyr	殉教士查斯丁	16, 144, 145, 180, 212, 249
Justinian	查士丁尼	256
Kähler, M.	克勒	189
Kambartel, F.	坎巴特尔	91
Kant, I.	康德	18, 19, 22, 26, 27, 52, 77, 101—102, 104, 110, 112, 142, 209, 287
Kasper, W.	卡斯培	193
Kautzky, K.	考茨基	36
Kazantzakis, N.	卡赞扎基斯	39
Kepler, J.	开普勒	21
Kern, W.	克恩	105
Ketteler, W. E. (Bishop of Mainz)	克特勒	36, 37
Khrushchev, N.	赫鲁晓夫	25

- | | | |
|-----------------------|-----------|------------------------|
| Kierkegaard, S. | 基尔克果 | 106, 270 |
| Kitamori, K. | 北森嘉藏 | 194 |
| Koch, G. | 科赫 | 193 |
| Kolakowski, L. | 科拉科夫斯基 | 11, 32 |
| Kolping, A. | 科尔平 | 37 |
| Korsch, K. | 科尔施 | 32 |
| Krings, H. | 克林斯 | 105 |
| Küng, H. | 汉斯·昆 | 193 |
| Kuhn, J. E. | 库恩 | 113, 151 |
| Kuhn, T. S. | 库恩 | 89 |
| Kutter, H. | 库特尔 | 35 |
| Lacroix, J. | 拉克鲁瓦 | 25 |
| Lalande, A. | 拉朗德 | 24 |
| Lametrie, J. A. de | 拉梅特里耶 | 24 |
| Laplace, P. S. | 拉普拉斯 | 24 |
| Lardreau, G. | 拉尔德罗 | 33 |
| Léfèbvre, H. | 勒菲弗 | 32 |
| Leibniz, G. W. | 莱布尼茨 | 22, 106, 111, 161, 270 |
| Lenin, V. I. | 列宁 | 34 |
| Leo the Great | 大利奥(良一世) | 218 |
| Leo III | 良三世 | 219 |
| Leo XIII | 良十三世 | 50 |
| Leontius of Byzantium | 拜占庭的莱昂提乌斯 | 260 |
| Lessing, G. E. | 莱辛 | 23, 209, 264 |
| Lévy, B. H. | 莱维 | 33 |
| Locke, J. | 洛克 | 23, 287 |
| Löwith, K. | 洛维特 | 8, 39 |
| Lonergan, B. | 洛纳根 | 289 |
| Lorenzen, P. | 洛伦森 | 91 |
| Lossky, V. | 洛斯基 | 220, 262 |

Lotz, J. B.	洛茨	85, 105
Lubac, H. de.	吕巴克	39
Lucian of Autioch	安提阿的路什	256
Lukács, G.	卢卡奇	32
Luther, M.	路德	5, 62—63, 75, 191
Machoveč, M.	马霍韦茨	32
Malraux, A.	马尔罗	39
Mann, T.	托马斯·曼	39, 43
Marcel, G.	马塞尔	39
Maréchal, J.	马雷夏尔	52, 104, 105
Marheineke, P. K.	马海内克	27, 266
Marx, K.	马克思	28, 32—39, 43, 46, 76, 77, 84, 106, 107, 209, 267, 285
Maximus the Confessor	忏悔者马克西姆	218
Melito of Sardis	梅里托	181
Merleau-Ponty, M.	梅洛—庞蒂	30, 32
Metz, J. B.	默茨	8
Meyendorff, J.	梅延多夫	274
Mill, J. S.	米尔	32
Mitscherlich, A.	米切利希	133
Mittelstrass, J.	米特尔施特拉斯	91
Möller, J.	默勒	195
Moleschott, J.	莫勒朔特	25
Moltmann, J.	莫尔特曼	60, 61, 193
Morris, C. W.	莫里斯	92
Moser, T.	莫泽	134
Mühlen, H.	米伦	193
Müller, M.	米勒	105
Müller-Lauter, W.	米勒—劳特	39

- | | | |
|---------------------|---------|---|
| Neuning, G. | 纽宁 | 35 |
| Newman, J. H. | 纽曼 | 105, 114 |
| Newton, I. | 牛顿 | 22, 89 |
| Nicholas of Cusa | 库萨的尼古拉 | 126 |
| Nietzsche, F. | 尼采 | 7, 20, 28, 39—46, 54,
76, 77, 84, 136, 160 |
| Noetus | 诺埃图斯 | 292 |
| Novalis, F. | 诺瓦利斯 | 11 |
| Ogden, S. | 奥格登 | 193 |
| Origen | 奥利金 | 144, 145, 146, 149,
180—181, 191, 196,
212, 240, 251, 252,
254, 256, 257, 261, 293 |
| Otto, R. | 奥托 | 86 |
| Pannenberg, W. | 潘能伯格 | 61, 76, 106, 113 |
| Parmenides | 巴门尼德 | 95, 235 |
| Pascal, B. | 帕斯卡尔 | 27, 41, 114, 161, 291 |
| Pater, W. A. de | 帕特尔 | 90 |
| Paul, J. | 让·保罗 | 11, 27, 41 |
| Paul VI | 保禄六世 | 36, 50 |
| Paul of Samosata | 撒摩撒他的保罗 | 179, 257, 292 |
| Peter Damian | 彼得·达米安 | 270 |
| Peter Lombard | 彼得·朗巴德 | 224 |
| Peukert, H. | 波伊克特 | 92 |
| Philo of Alexandria | 亚历山大的斐洛 | 148, 174, 185 |
| Photius | 佛提乌 | 220 |
| Pius VI | 碧岳六世 | 294 |
| Pius IX | 碧岳九世 | 50 |
| Pius XI | 碧岳十一世 | 36, 50 |
| Pius XII | 碧岳十二世 | 36, 50 |

Plato	柏拉图	40, 55, 72, 95, 146, 161, 186—187, 196, 237
Plotinus	普洛丁	236, 237, 293
Popper, K.	波普尔	88, 89
Praxeas	普拉克西亚	254, 292
Proclus	普罗克鲁斯	237
Proudhon, P. -J.	蒲鲁东	32
Przywara, E.	普日瓦拉	97
Ragaz, L.	拉加茨	35
Rahner, K.	拉纳	5, 20, 52, 53, 85, 105, 127, 234, 273, 274, 275—276, 287ff., 298, 300—301, 302, 304
Ramsey, I. T.	拉姆齐	90
Ratzinger, J.	拉辛格	290
Reding, M.	雷丁	35
Reimarus, H. S.	赖马鲁斯	23
Ricardo, D.	李嘉图	32
Richard of St Victor	圣维克多的理查德	154, 196, 216, 268, 281, 309
Richter, H. E.	里希特	134
Ricoeur, P.	里克尔	93
Rilke, R. M.	里克尔	43
Ritschl, A.	里敕尔	75
Robinson, J. A. T.	罗宾逊	60
Rolt, C. E.	罗尔特	193
Rosenzweig, F.	罗森茨魏希	289
Rublev, A.	鲁布廖夫	242, 297
Ruether, R. R.	萝特	135
Ruge, A.	鲁格	28

- | | | |
|---------------------|--------|--|
| Rupert of Deutz | 杜兹的鲁珀特 | 298 |
| Russell, B. | 罗素 | 87 |
| Sabellius | 撒伯里乌 | 255, 292 |
| Saint-Simon, L. de | 圣西门 | 32 |
| Sartre, J. -P. | 萨特 | 30, 32 |
| Schaff, A. | 沙夫 | 32 |
| Scheeben, M. J. | 舍本 | 215, 279 |
| Schell, H. | 舍尔 | 152 |
| Schelling, F. W. J. | 谢林 | 11, 23, 27, 43, 46, 77,
106, 112, 193, 209, 264 |
| Schleiermacher, F. | 施莱尔马赫 | 23, 75, 199, 262,
274, 312 |
| Schlick, M. | 施利克 | 87 |
| Schmaus, M. | 施毛斯 | 193 |
| Schneider, R. | 施奈德 | 193 |
| Scotus, Duns | 司各脱 | 97, 111, 126 |
| Searle, J. E. | 瑟尔 | 90 |
| Simon, J. | 西蒙 | 92 |
| Smith, A. | 史密斯 | 32 |
| Söhngen, G. | 泽恩根 | 97 |
| Sölle, D. | 泽勒 | 60, 162 |
| Soloviev, V. S. | 索洛维约夫 | 39, 193 |
| Spaemann, R. | 施佩曼 | 53 |
| Spinoza, B. | 斯宾诺莎 | 23, 46, 111, 153, 264 |
| Staudenmeier, F. A. | 施陶登迈尔 | 274 |
| Steinbüchel, T. | 施泰因比歇尔 | 35 |
| Stirner, M. | 施蒂纳 | 32 |
| Strauss, D. F. | 施特劳斯 | 28 |
| Tarajev | 塔拉耶夫 | 193 |
| Tatian | 塔提安 | 145 |

Teilhard de Chardin, P.	德日进	21
Tellenbach, H.	特伦巴克	134
Temple, W.	坦普尔	193
Tertullian	德尔图良	68, 72, 104, 144, 180—181, 191, 212, 218, 240, 249, 254, 255, 256, 257, 258, 261, 271, 292, 293
Theodotus the Money- Changer	金融士狄奥多图斯	179, 292
Theodotus the Tanner	制革者狄奥多图斯	179, 292
Theophilus of Antioch	安提阿的狄奥菲鲁斯	145, 249, 256
Thomas Aquinas	托马斯·阿奎那	4, 6, 17, 49, 52, 53, 55, 63—64, 73, 97, 101, 102, 104, 107, 122, 126, 146, 149, 150, 151, 154, 161, 188—189, 209, 216, 218, 223, 227—228, 236, 240, 262, 263, 268, 281—282, 284, 286, 287, 298, 311
Thomasius, G.	托马修斯	193
Tillich, P.	蒂利希	5, 35, 61
Tindal, M.	廷德尔	23
Toland, J.	托兰	23, 269
Troeltsch, E.	特洛尔奇	8
Tucholsky, K.	图乔尔斯基	3
Unamuno, M. de	乌纳穆诺	193
Vahanian, G.	瓦哈尼安	60

Varro	瓦罗	72
Vico, G.	维科	106
Voltaire, F. M.	伏尔泰	23
Weber, M.	韦伯	8, 37
Weischedel, W.	魏舍德尔	78
Weizsäcker, C. F. v.	韦茨泽克	102
Welte, B.	韦尔特	39, 53--54, 105
Weston, F.	韦斯顿	193
Whitehead, A. N.	怀特海	193
William of St Thierry	圣蒂埃里的威廉	298
Windelband, W.	文德尔班	39
Wisdom, J.	威兹德姆	90
Wittgenstein, L.	维特根斯坦	87, 88, 89, 91
Xenophanes	色诺芬尼	235
Zweig, S.	茨威格	39

主题索引

(数字为原书英译本页码,即中译本的边码)

- Aachen, Synod of 亚琛会议
219
- Absolute, The 绝对 53--55,
98, 105, 111--112, 192, 252
- Acosmism 无宇宙论 24, 135
- Adoption 立嗣 139, 165, 227
- Aeon 世代 165, 166, 172--173
- Aggiornamento 跟上时代
181--182
- Agnosticism 不可知论 52
- Alexandria, Synod of 亚历山大会议
258
- Alienation 异化 29, 34, 38, 42,
48, 135, 199, 264--265
- Amor fati* 热爱命运 42
- Anakephalaiosis 同归一个元首
253
- Analogy 类比 60, 68, 94--100,
155, 185, 187, 216--217, 223--
224, 236, 261--262, 271ff.,
282--283, 290, 307, 310
--*analogia entis* 存在的类比
58, 61, 96, 97, 99, 301
--*analogia fidei* 信仰的类比
61, 97--98, 99, 301
--*analogia libertatis* 自由的
类比 98, 99
--*analogia nominum* 名称的

- 类比,术语的类比 97
 —*ananlogia proportionalitatis*
 比例的类比 98
 — *analogia relationis-operationis* 关系—工作的类
 比 98
 Angel of Yahweh 雅威的天使
 242—243, 251—252, 297
 Angst 恐惧 85, 103, 136, 199
Anima naturaliter christiana 天
 然基督徒 72
 Anthropology 人学 6, 51, 52,
 94—100, 103—106, 113, 154,
 180, 269, 300, 302, 316
 Anthropomorphism 人神同形论
 185, 190
 Anthropotheism 人神论 29
 Anthropocentrism 人类中心主义
 12
 Antichrist 敌基督 39, 44, 58, 98
 Anticipation 预期 92, 94, 99,
 105, 123, 157, 167, 200, 305
 Antiquity 远古时代 16—17,
 95—96, 103, 179, 185—186,
 189—190, 198, 201—202, 235—
 238, 239ff., 252, 260, 290
 Apathy-axiom 无情感公理
 189ff., 194, 196
see God, incapable of suffering
 见“上帝:不能受难的”
 Apocalyptic 天启 119, 124—
 125, 165, 166—167, 173, 203,
 212, 251
 Apologetic 辩护,护教 26, 47,
 63, 289
 Appropriation 归名法 275,
 282—283
 Arianism 阿里乌主义 179,
 181—182, 212, 218—219, 256—
 257, 261
 Arminians 阿米纽斯派 285
 Art 艺术 200
 Atheism 无神论 7ff., 11, 12—
 13, 15ff., 17, 20, 23ff., 25ff., 28,
 31ff., 35ff., 41, 44, 47—48,
 49ff., 52—53, 54, 56, 57—58,
 62ff., 76, 86, 109, 159, 160, 196,
 292, 196, 312, 314ff.
 —concept of 无神论的概念
 49
 —forms of 无神论的各种形式
 19, 47
 —of the masses 大众的无神论
 7, 47
 —phenomenon of 无神论的现
 象 53
 —absolute 绝对的无神论 49
 —Christian 基督教的无神论
 17, 60
 —culpable 应受谴责的无神论

- 53
- Enlightenment 启蒙运动
11
- humanistic 人文主义的无神论 11, 27, 54
- indifferent 淡漠的无神论
20, 47
- Marxist 马克思主义的无神论 11
- materialist 唯物主义的无神论 19
- methodical 方法论的无神论
19, 25
- naturalistic 自然主义的无神论 19
- postulatory 公设的无神论
30
- semantic 语意学的无神论
87
- scientific 科学主义的无神论 19, 25—26
- troubled 不安的无神论 20
- Autonomy 自律 8ff., 11, 17ff.,
21, 26—27, 30, 37, 38, 45, 72,
135—136, 143, 160, 290, 300
- Authority 权威 135—136,
137, 139
- Baptism 洗礼 203, 205, 207,
233, 246, 250—251, 276—277
- Baptismal command 施洗的命令
245—246, 250, 276
- Baptismal confession 洗礼认信
181, 212—213, 276—277
- Beautiful, the 美 200, 228, 290
- Begetting 生 269, 279
- Being 存在 15, 40, 42, 45, 52,
54—55, 63, 93—94, 98, 101ff.,
104ff., 148—153, 154, 187,
235ff., 260, 283, 289, 299, 307
- forgetfulness of 存在的遗忘
54, 152
- and history 存在与历史 98
- meaning of 存在的意义
46, 54—55, 93, 114, 155,
157, 290
- question of 存在的问题
46, 55, 64, 93
- thought and being 思维和存在
185
- understanding of 存在的理解
78, 156
- Biblical criticism 《圣经》批判学
163
- Biblicism 《圣经》主义 212, 244
- Binitarian 二位一体 212
- Biology 生物学 95, 136, 160
- Brahmanism 婆罗门教
235—236
- Buddhism 佛教 16, 235

- Catechism, Roman 《罗马教理书》 185—189, 195
 295
 —pre-existence 先存 176
- Chalcedon, Council of 迦克墩大公会议 194, 212, 214
 —Son 圣子 171, 173—178, 244—245
 —Transfiguration 变容 197
 —Two-stage 二层式基督论 175, 246
- Christians for Socialism 基督教社会主义 35
- Christianity 基督教 17, 35, 37ff., 39, 41, 44, 58, 105, 136, 145, 153, 159, 173, 182, 237—242, 249, 252, 266, 295
 —religionless 非宗教的基督教 59
- Christology 基督论 51, 142, 157, 163, 166—197, 244—245, 249, 312
 —adoptionist 嗣子论的基督论 178
 —exaltation 升天 176
 —functional 功能论的基督论 171
 —indirect 间接的基督论 169—173
 —incarnation 道成肉身 185
 —kenotic 虚己的基督论 176, 189—197
 —of the cross 十架基督论 176, 189
 —Logos 逻各斯基督论
- Christomonism 基督一元论 220
- Christ, question of 基督问题 158—163
- Church 教会 44—45, 205ff., 208ff., 214, 229—230, 246—247, 250—251, 296
- Circle, hermeneutical 解释学循环 81, 272
- Communicatio idiomatum 二性相通 191—192
- Communication 交往, 沟通 56, 91—92, 119
- Communion (koinonia) 团契, 共契, 共融 204, 285, 305, 306
- Communism 共产主义 32—35, 36—37, 38, 50, 107, 307
- Concept 概念 82, 88, 99, 111, 149, 265, 287
- Condescension 纡尊降贵 129, 140, 165, 169, 191—192
- Confessional formula 认信的公式 144, 260

- Conscience 良心 104
- Consensus theory 共识理论
91--92
- Consciousness 意识 28, 30,
187, 287, 289
- Constantinople, Council of 君士
坦丁堡大公会议 146, 212ff.,
257ff., 263, 286, 295
- Contemplation 默观 117
- Contingency 偶然性 101ff.
- Contradiction, principle of 矛盾
律 44, 102, 153, 233
- Correlation 关联 62, 80
- Correspondence theory 符应论
91--92
- Cosmology 宇宙论 101--104,
113, 181, 254, 258
- Cosmos 宇宙 39, 46, 98--99,
101--104, 135, 137, 161, 163,
177, 180--181, 185, 201, 237--
238, 252
- Covenant 圣约 139, 204,
209ff., 228, 291
- Creator 创造者 48, 97, 116,
143, 253, 265
- Creation 创造 66--68, 72, 79,
136, 139, 145--146, 149, 168,
173, 181, 186, 188, 200--202,
223, 227, 252--253, 262, 265,
267, 278
- orders of 创造的秩序 67,
70, 254, 271, 272, 278
- Creatureliness 受造性 61, 72
- Creed 信经 3, 7, 45, 57, 80,
133, 158, 182, 198, 210, 213ff.,
249--250, 251, 253, 272, 295,
302, 313, 316
- Athanasian 《阿他那修信经》
274
- christological 基督论的信经
166
- great 伟大的信经 213,
217, 219--222, 250, 261, 263
- trinitarian 三一论的信经
210, 229, 233--234, 238,
240ff., 244ff., 249--251,
261, 263ff., 272, 288, 294,
296, 304--305, 310, 314ff.
- Cross 十字架 59, 60, 125,
171--172, 174ff., 177, 189,
191--192, 194--197, 203, 191
- Cross, Theology of the 十架神学
59, 60, 67, 125, 129, 163, 191
- Culture 文化 31, 44, 60,
133, 228
- Culture Protestantism 文化新教
75
- Cyclical thought 循环思维
39, 42

- Death 死亡 51, 82, 105, 125, 212—213
160, 172, 192
- Demons 鬼 203
- Davidism 大卫主义 163—165, 175
- De-apocalypticizing 去天启化 252
- De-divinization 去神圣化 44—45
- Definition 定义 148
- De-ideologization 去意识形态化 75
- Deism 自然神论 23ff., 50, 296
- Demythologization 去神话化 59, 103, 165
- De-numinization 非神秘化 17
- Depth psychology 深层心理学 31, 134—135
- Determinism 决定论 25
- Devil 魔鬼 159
- Dialectic 辩证法 30, 32, 57, 60, 93
- Dialogue 对话 30, 53, 55, 58, 188, 279, 290
- Difference, ontological 本体论差异 54, 55
- Dionysus 酒神 40, 41, 42
- Disclosure situation 显露情景 85, 89, 117
- Divinization 神性化 183, 212—213
- Docetism 幻影论 178—179
- Dogma 教义 182, 184, 188, 220, 251, 265, 286, 297
- Dogmatics 教义学 7, 65, 70, 215, 219ff., 265, 266, 286, 287, 311—314
- Doxology 荣耀颂, 三一颂, 颂赞 144—145, 146, 212, 214, 242, 246ff., 250, 261, 277, 288, 302, 303, 309ff., 316
- Dualism 二元性 68, 161, 179, 186, 252—253, 270, 291
- Easter 复活节 166, 168, 171, 174
- Ebionitism 伊便尼派 178, 251—252
- Economy 救恩计划 32—33, 37—38, 78—79, 136, 160, 199
- Ecstasy 出神, 神迷 199, 208, 236
- Ecumenical 普世运动的 214—215, 218—219, 221
- Election 拣选 139, 165
- Emanation 流溢 187, 252—258
—doctrine of 流溢说 183, 187, 253—258, 296—297
- Emancipation 解放 9ff., 17,

- 34, 134ff., 141
- Empirical method 经验方法 81, 88, 90
- Empiricism 经验主义 87
- Emptying, self 自我倒空 187, 195ff., 226
- Energies, uncreated 非受造之能 220, 261
- Enlightenment 启蒙运动 12, 23—24, 30, 32, 33—34, 58—59, 73ff., 77, 124, 126—127, 135, 160, 262, 264, 269, 285, 315
- Ephesus, Council of 以弗所大会议 219—220
- Epiclesis 呼求圣灵祷文 248
- Equivocal 多义的 95, 99
see Analogy 见“类比”
- Erlangen school 埃尔兰根学派 91
- Eschatology, eschatological 终末, 终末的 66, 119, 125, 139, 143, 159, 163, 167—168, 170, 174, 184, 195, 203—204, 206—210, 223, 225—226, 228, 233, 244, 247, 254, 269—270, 274, 285—286, 291, 303, 310, 314ff.
- Eschatologizing 终末化 164, 166
- Eternity 永恒 42—43
- Ethics 伦理 19—20, 26, 30, 75, 89, 90, 167, 208
- Eucharist 圣餐 171, 207, 233, 250ff., 277, 310
- Eunomians 欧诺米派 125, 261
- Evil 恶 19, 38, 48, 158—163, 228
- Evolution 进化 141, 161, 199
—theory of 进化论 21, 32
- Exaltation 升天, 高举 87—88, 197, 203, 245, 303—304
- Existence, Christian 基督徒的生存 205—206, 233, 246, 249
- Exodus experience 出埃及经验 163—164
- Experience 经验 22, 30, 51, 52, 55, 65, 78—87, 99—100, 117, 206
—of contrast 对比的经验 84, 160
—Experience with experience 经验之经验 84—85, 117
—historicity 历史性 83
—mysteriousness 神秘性 85
—of suffering 苦难的经验 84—85, 159—163
—religious 宗教经验 81—82, 84ff., 99, 117, 239
—transcendental 先验的经验 85
- Experiential science 经验科学

- 79,81
- Extra calvinisticum* 加尔文主义
分外说 191
- Facticity 事实性 107
- Faith 信仰 7,11,13,45,50,78,
78ff., 118, 122ff., 244—245,
249,251,263,272,315
- act and content of 信仰的
行为与内容 79,115,122
- as a human act 信仰作为人
的行为 70
- communicability of 信仰的
可沟通性 70
- dimension of 信仰的维度
65
- and experience 信仰与经验
79ff.
- formal object and material ob-
ject 形式对象与内容对象
3
- and God 信仰与上帝 56
- and knowledge 信仰与知识
22,74,152,268,271
- a pattern of life 生活模式
121
- questioning and searching 置
疑与寻求 7,13
- credibility of 信仰的可信性
111
- ground of 信仰的理据 122
- implicit and explicit 含蓄的
与明确的信仰 49
- irrational and authoritarian
非理性的和极权主义的信仰
61
- presuppositions of under-
standing of 信仰理解的预设
65—75
- rationality of 信仰的合理性
47,68,71,74,78
- and repentance 信仰和悔改
168
- and thought 信仰和思想
9,147
- Falsification 否认 88
- Father 父 133—144
- Abba 阿爸父 142, 171,
175,184,207,244,246
- Trinitarian 三位一体的父
122—123, 130, 133—159,
167—168, 171—172, 180—
183, 187ff., 192, 196—198,
224, 244, 247, 250, 259, 265,
274,283,303ff., 308—309
- origin and source of deity 神
性的本原和源泉 146,216ff.,
278—279, 296—297, 299,
309—310,311,314
- Fatherhood 父性 280—282

- Fideism 信仰主义 69, 74, 91, 270
- Filioque 和子 213ff., 217—218, 219—222, 223, 297
- Filioquism 和子论 220
- Finitude-infinity 有限性—无限性 30, 31, 84, 98, 104, 153, 240, 295
- Florence, Council of 佛罗伦萨大公会议 220, 284
- Forgiveness 宽恕 141, 168
- Form criticism 形式批判学 90
- Frankfurt, Synod of 法兰克福会议 218
- Frankfurt School 法兰克福学派 33
- Freedom 自由 7, 9, 10—11, 15, 18, 26, 30, 42, 45, 50, 55, 57, 77, 98—101, 103—106, 115, 128—129, 138, 151—157, 160, 162, 168, 200, 206, 209, 256
- see Man, God 见“人”、“上帝”
- Christian 基督教的自由 9, 211
- of children of God 上帝子民的自由 177, 206, 223, 228
- kingdom of 自由的王国 154, 159, 166, 223—224
- Friendship with God 与上帝为友 228, 285
- Function, functional 功能 52, 156
- Fundamental theology 基础神学 122
- Future 未来 36, 93, 99, 108—109, 139, 144, 162
- Genre, literary 文学体裁 90
- Gnosis, Gnosticism 灵知, 诺斯替主义 14, 68, 136, 145, 179, 183, 185, 194, 214, 251—259, 293, 296
- God 上帝
- The word “God” “上帝”一词 3—6, 10, 12—13, 90—91, 93ff.
- concept of 上帝的概念 4—5, 40—41, 52—53, 101, 111ff., 129, 133, 161, 191, 240, 265
- Abba 阿爸 142—143, 171, 174, 184, 206, 244, 246
- as absolute Spirit 上帝作为绝对精神 151—152, 192
- absoluteness 绝对性 26, 125, 240
- actus purus* 纯粹的实现 150, 279
- as omnipotence of love 上帝

- 作为全能的爱 194ff. 192, 195, 223, 225, 256, 266, 268—269, 299, 311, 316
- aseity 自有性 150—151
- being of 上帝的存在 45, 63, 111, 148ff., 194, 262, 273—274, 306—307
- being in action 行动中的存在 152—153
- causa sui* 自因 54, 150ff.
- compassion of 上帝的怜悯慈爱 163
- death of 上帝之死 7, 10ff., 20, 24, 26, 27, 39, 40—44, 50, 59ff., 90, 134, 192—197, 316
- deity of 上帝的神性 150
- eternity of 上帝的永恒性 17, 103—104, 156, 167—168, 225, 293, 304, 316
- existence of 上帝的存在
- experience of 对上帝的经验 4, 7, 25, 30, 46—47, 49, 63, 82, 110ff., 315—316
- as freedom 上帝作为自由 78—88
- as freedom in love 上帝作为自由的爱 27, 46, 99, 105, 139, 144, 152—157, 194—195, 211, 266, 294
- goodness of 善 128—129, 139, 144, 155, 161, 168, 191—
- 192, 195, 223, 225, 256, 266, 268—269, 299, 311, 316
- as he who is 上帝作为自有永有者 45
- hiddenness of 上帝的隐秘性 148ff., 151, 154—155, 289
- in history 历史中的上帝 51, 54ff., 64, 123—130, 155, 265, 274, 300
- holiness of 上帝的神圣 48, 140, 150, 179, 181, 184, 187, 190, 194—195, 202, 243, 315
- of hope 盼望的上帝 156
- image of 上帝的形象 109, 194
- immanence of 上帝的内在性 110, 119, 256, 272, 286, 290
- immutability of 上帝的不变性 150, 184, 190, 194, 269
- incapable of suffering 不能受难的上帝 61, 184, 190
- see* Apatheia axiom 见“无情感公理”
- incomprehensibility of 上帝的不可理解性 125ff., 223, 261
- indivisibility of 上帝的不可分割性 279, 294
- of Jesus Christ 耶稣基督的

- 上帝 59,121,158,224,229,
305,313,315
- of judge 审判者上帝 143
- as he can be known 可以认识的上帝 49,268
- as living God 活的上帝
241ff.,279
- lordship of 上帝的主权
140,172—173
- as love 上帝作为爱 27—
28,44,46,55,89—90,123,
129,144,155,147,168,172,
194—197,216,223—224,
243—244,248,265,271,
296—297,299—300,309—
310,314,316
- as mystery 上帝作为奥秘
5,11,14,62—63,104,116,
121,122,126—130,185,214,
223,225,229,265,268—71,
301—302,315—316
- nature of 上帝的本性 63,
103,129,147ff.,239,244,
258,261—262,269ff.,280,
294—295,296,299ff.,304,
308,314
- necessity of 上帝的必然性
55
- oneness 独一性 29,238—
243,305—306
- perfection of 上帝的完美
280
- personality of 上帝的位格性
27,142,144,151—157,
243,285
- of philosophy 哲学的上帝
54,151,181
- proof of 上帝的证明 4,
12,30,78,99,115
- quo maius cogitari nequit* 无法设想比之更大者 4,14—
15,110—111,122—123,195
- reality of 上帝的实在 5,
7,9—12,14—15,26,30,60,
92,104,110,111,156,179,
256,274
- saving counsel of 上帝的拯救旨意 125,129,190
- self disclosure of 上帝的自身显露 66,86,99,109,
113—114,120—121,128,
151,177,190,194—195
- self communication of 上帝的自我传达 171,226—227,
268,275,300ff.,314
- self-emptying of 上帝的自我倒空 157,195—197
- silence of 上帝的沉默 60
- simplicity of 上帝的简单性
149—150,253,268,278,280,

- 282—283, 293, 306—307
- as Spirit 上帝作为精神
265ff., 293
- as substance 上帝作为实体
23, 27, 46, 280, 288, 295,
296, 300
- and subjectivity 上帝和主体
性 300ff., 304
- and suffering 上帝和受难
190, 194, 195—197
- transcendence of 上帝的超
越性 53, 60, 129, 137, 139,
149—150, 202, 241, 266,
295, 299
- unity of 上帝统一性
233—234, 238—243, 245,
252—253, 256, 261, 268—
269, 279, 281ff., 289—300,
305—307
- see Trinity 见“三位一体”
- God, belief in 上帝信仰 48, 55,
63, 99, 115, 139, 156, 158
- God-complex 上帝情结 134
- God, doctrine of 上帝论 122,
146—147, 158, 167, 313—314
- philosophical 哲学的上帝论
147
- theological 神学的上帝论
147
- de Deo Trino* 论三一上帝
146—147, 311, 314
- de Deo Uno* 论独一上帝
146—147, 311, 314
- God, idea of 有关上帝的观念
104—105, 110—114, 144,
147, 305
- God, knowledge of 对上帝的知
识 51, 60, 67, 99—130, 256,
268
- anthropological 人学的上帝
知识 103—106
- by cosmology 宇宙论的上帝
知识 68
- historical 历史的上帝知识
106—110
- natural 自然的上帝知识
48ff., 51, 63, 66, 68—71,
74, 78
- God, question of 关于上帝的问题
5, 13, 30, 44—45, 52, 56,
64, 78—79, 107—108, 158—
164, 315
- Godforsakenness 遭上帝遗弃
172, 190, 192
- Godlessness 无神状态 48, 59,
61, 67, 169
- Gods 诸神 43, 136, 235—236,
238—242, 294, 296
- Good, the 善 40.54—55, 200, 290
- and evil 善恶 44, 54

- Grace 恩典 65, 73, 77, 130,
140, 168, 205—206, 208—209,
224—225, 227ff., 302
—created-uncreated 受造的—
非受造的 226, 274
—as uncreated energy 作为非
受造之能的恩典 226
- Ground 根据 103—104
- Happiness 幸福 27, 104
- Heart 心灵 52, 67, 71, 80,
82, 114
- Hellenism 希腊文化 67, 135,
173, 184—185, 250, 252
- Hellenization 希腊化 173,
181—184
- Heretics 异端 208ff.
- Hermeneutics 解释学 182, 312
- Heteronomy 他律 45
- Hierarchia veritatum* 真理的层
阶 251, 271
- High-priestly prayer (John 17)
大祭司祷文(约 17) 247—248,
303—305, 307, 309—310, 316
- Hinduism 印度教 235
- Hippo, Council of 希波会议
144
- Historicity 历史性 91, 99
- History 历史 38, 58, 71, 73, 77,
106—109, 180
—philosophy of 历史哲学
106—109, 113
- Holy Spirit 圣灵 128, 130,
183—184, 195—229, 233, 243,
245, 247, 250ff., 275, 278, 305
—community of Father, Son and
圣父、圣子、圣灵的共契
216, 225, 279
—divinity of 神性 212—214
—as ecstasis of God 圣灵作为
上帝之绽出 226
—freedom of 圣灵的自由
211
—function of 圣灵的功能
211, 213—214
—as gift 圣灵作为恩赐
223—239, 275, 290, 308
—as giver of life 圣灵作为生
命赐予者 213
—indwelling of 圣灵的临在
220, 226—227, 275, 278
—as love 圣灵作为爱 216,
223—227
—as paraclete 圣灵作为保
惠师
207, 210, 247, 225
—as person 圣灵作为位格
210—214, 223, 225
—as principle of the life of the
church 圣灵作为教会的内

- 在生命原则 229
- as subjective possibility of revelation 圣灵作为启示的主观可能性 224—225
- work of 圣灵的工作 214—215, 223, 227—228
- Homoousios 本质相同 145—146, 183—185, 213, 219, 254, 256, 258—260, 263
- Hope 盼望 13, 36, 38, 42, 68, 83, 93, 94, 107ff., 116, 140, 143, 158—159, 160, 162, 166—167, 197, 198, 305
- Humanism 人文主义 9, 10, 32—35, 50, 60
- Human rights 人权 15, 70—71
- Hybris 傲慢自大 130, 138
- Hypostases 位格, 实体 173, 210, 243
- Hypostatic union 二性联合 274—275, 302—303
- Hypothesis 假设 22, 89, 109
- I and thou 我—你 30, 55, 56, 243, 266, 290
- Iconoclasm 反圣像论, 反偶像崇拜 125
- Iconography 圣像画 242
- Idea 观念 39, 112, 149, 200
- Ideal 理想 39, 40—41, 199—200
- Idealism, idealistic 唯心主义, 唯心主义的 34, 106ff., 111, 192ff., 199, 223—224, 300
- Ideological criticism 意识形态批判 114, 156, 158
- Ideology 意识形态 34, 37, 78, 86, 156, 158, 199, 229, 286, 307
- Idolatry 偶像崇拜 125
- Idols 偶像 48, 53, 58, 74, 103—104, 156, 224, 238—239
- Illative sense 推断感 114
- Illumination 光照 104, 111—112, 123
- Illusion 幻觉 31, 34—35, 40
- Image 形象 82, 87, 185, 214ff., 269, 271—274
- prohibition of 形象禁令 124
- Incarnation 道成肉身 177, 184—185, 189, 194—195, 197, 253—254, 270, 274—275, 278
- Individualism 个体主义 290, 302
- Individuality 个体性 154, 282
- Infinity 无限性
see Finitude 见“有限性”
- Inspiration 灵感 202—203
- Intellectualism 理智主义 71
- Inter-per sonality 相互位格性 290—291

- Interpretation 解释 182—183, 184, 286
- Inter-subjectivity 相互主体性 266, 290
- Intuition 直觉 114
- Irrationalism 非理性主义 270—271
- Islam 伊斯兰教 238—241
- Jesus 耶稣 44, 66, 125—126, 133, 140ff., 143—144, 163, 166—171, 174, 194, 244—245, 276, 302—305
- Christ 基督 67, 69, 120, 122—123, 125—126, 129, 134, 145, 158—197, 203—204, 205, 209—210, 213, 227—228, 233, 243ff., 248—249, 250, 255, 260, 261—262, 265, 269—270, 284—285, 302ff., 315
- Abba relationship 与阿爸父的关系 171, 174, 244
- baptism of 耶稣受洗 203ff., 245—246
- the Christ 耶稣基督 163—184, 256
- cross of 耶稣的十字架 163, 174—175, 184, 194—197, 206, 307
- death of 耶稣之死 172—173, 203, 206
- divinity of 耶稣的神性 146, 178, 183, 190, 212—213, 253
- humanity of 耶稣的人性 253—254, 274
- Logos 逻各斯 6, 145, 166
- message of 耶稣的信息 140—141, 143, 166ff., 203, 245—246
- messiah 弥赛亚 163—164, 166—167, 177
- ministry of 耶稣的事工 169, 174, 189, 203
- second coming of 耶稣的再临 204, 207, 210, 305
- self-awareness of 耶稣的自我意识 171, 194
- servant of God 上帝的仆人 167
- Son of David 大卫之子 165, 173
- Son of God 上帝的儿子 165, 167, 169, 171—185, 194, 244—248, 279ff., 303
- Son of Man 人子 166—168, 173, 203
- as Word of God 耶稣作为上帝的道 173, 177

- Jewish Christianity 犹太基督教
252—253
- Judaism 犹太教 159, 164, 169,
173, 178—179, 210ff., 238—
242, 260, 293—294
- Judgment 审判 130, 140,
168, 256
- Justice 正义 38, 50, 55, 108, 256
- Justification 证明 76, 162
- Kenosis (self-emptying) 虚己
(自我倒空) 60, 176, 184,
189—197, 276, 310
- Kingdom of God 上帝国 44,
66, 92, 109, 125—126, 133,
140ff., 156, 166ff., 172, 206, 305
- Kingdoms, doctrine of two “两个
国度”的教义 9
- Kingship, Davidic 大卫王权
164ff., 169
- Knowledge 知识 4, 30, 49, 52,
54, 69, 79—80, 99ff., 127, 186,
196, 277—278
—order of 知识的秩序
74, 227
- Language 语言 4, 60, 83—100,
188, 288—289
—as communicative praxis 语
言作为交往实践 92
—existential statements 存在
的陈述 45—46
—functional 功能的语言 93
—game 游戏语言 89, 91
—God and 上帝与语言 87,
92—93
—performative 行事性的语言
91
—pragmatic 实践的语言 93ff.
—religious 宗教语言 87, 88,
90, 99, 101, 108
- Lateran IV (1215) 拉特兰第四
届大公会议(1215年) 96,
126—127, 219—220, 262
- Law 律法 168, 209
—of freedom 自由的律法
228
—and gospel 律法与福音
63, 209
- Letter and spirit 字句与精意
209
- Liberalism 自由主义 58, 307
- Liberation 解放 135, 143,
160, 163
- Life 生命 39ff., 43, 48, 54,
115, 133, 137—138, 150, 167—
168, 200ff., 247—248
—form of 生命的形式 89, 91
- Light 光 256, 272
- Linguistic usage 语言的运用

- 90
- Linguistic philosophy 语言哲学
87—94, 117
- Liturgy, liturgical 礼仪, 礼仪学
143, 145, 146, 182—183, 212,
242, 246, 261
- Logos 逻各斯 44, 72, 173—
174, 179ff., 185, 191, 252, 256—
257, 274, 292, 303
- Love 爱 45, 55—56, 85, 123,
128—129, 141, 143, 155, 157,
162, 168, 192, 195ff., 206—207,
215ff., 225ff., 243, 249, 256,
265, 266, 279, 284—285, 290,
296, 305, 308—309
- Lyons, Second Council of 里昂第
二届大公会议 220
- Macedonians 马其顿人 212
- Man 人 11, 12, 22, 28, 31, 33—
34, 37, 42, 49, 93, 115, 119, 135,
199, 235, 236, 243, 258, 281,
300, 304
—basic situation of 人的基本
境遇 6, 62, 108, 138,
160, 172
—as being open to the World
人作为向世界敞开的存在者
6, 305, 314
—and death 人与死亡 11,
- 20, 26, 316
- dignity of 人的尊严 15,
19, 51
- as mystery 人作为奥秘
11, 14, 115, 118, 121—122,
123, 128—129, 185, 269—271
- as person 人作为位格的存
在者 15—16, 19, 38, 156,
266, 305
- Manticism 预言学 201
- Martyr 殉道者 209
- Marxism, Marxist 马克思主义,
马克思主义者 30, 32, 35—37,
107, 138, 159
- Mary 马利亚 206—207
- Materialism 唯物主义 24ff.,
34, 50, 78, 199, 253, 255—256
—dialectical 辩证唯物主义
32, 37
—mechanical 机械唯物主义
26, 34
- Mathematics 数学 95, 100
- Matter 物质 26, 29, 37, 180
- Meaning 意义 14—15, 42, 86,
106—107, 108—109, 236ff., 271
—criterion of 意义的标准 88
—question of 意义的问题 38
- Meaninglessness 无意义性 11,
20, 44, 86, 108
- Meditation 默想 117

- Messiah 弥赛亚 163—166, 172, 203
- Messianic, messianism 弥赛亚的, 弥赛亚主义 36—37, 38, 163—166, 175, 203—204
- Metaphor 隐喻 93ff., 99, 113, 120
- Metaphysics 形而上学 15, 22, 39ff., 43, 52—55, 64, 75, 87—88, 98, 100, 109, 111, 135, 137, 147—157, 180, 184, 191, 212, 235, 292—293
- Middle Platonism 中柏拉图主义 181, 257
- Miracle 神迹 24, 141, 168
- Mission 使命 204, 229, 274, 277ff., 291
- Modalism 形态论 166—167, 171ff., 195, 284, 287—288, 294, 297ff.
- Modern, modernity 现代, 现代性 7, 10, 16ff., 21—24, 26ff., 33, 39—40, 56—57, 69, 104, 135—136, 151—157, 160, 198, 264, 268, 273, 285ff., 288, 290—291, 295, 300, 302, 314
- Modernism 现代主义 58, 80
- Monarchianism 神格唯一论 291ff.
- Monarchy of God 上帝的独一无二 222, 235, 239—240, 254—255, 291—300
- Monism 一元论 154, 161, 181, 185
- Monopatristism 单一父本观, 非和子论 220
- Monophysitism 基督一性论 303
- Monotheism 一神论 49, 178—179, 188, 233ff., 237—242, 258, 260, 263, 290—300, 305, 307, 314
- Montanism 孟他努主义 208—209
- Mother deities 母神 135
- Mysterium stricte dictum* 严格意义上的奥秘 127, 267, 276
- Mysterium tremendum fascinosum* 既令人惧怕又令人神往的神秘 86
- Mystery 奥秘 52—53, 66, 80, 85ff., 96, 115, 117, 224—225, 268ff., 274, 299ff., 310—311
- see God, Man, Trinity 见“上帝”、“人”、“三位一体”
- concept of 奥秘的概念 126—127, 268—271
- holy 神圣的奥秘 123
- Mystery religions 神秘宗教 137, 173
- Mysticism 神秘主义 23, 55,

- 56, 58, 81, 87, 236, 256, 285
- Myth 神话 43ff., 46, 66, 72, 83, 93, 136, 138, 201, 235, 237
- Mythology 神话学 43, 138ff., 173, 190, 237—238
- National socialism 国家社会主义 39, 59
- Natural law 自然法 19
- Natural philosophy 自然哲学 61, 72, 101
- Natural sciences 自然科学 20—26, 76, 82, 88, 100, 102
- Natural theology 自然神学
see Theology 见“神学”
- Naturalism 自然主义 34, 50
- Nature 自然 22—24, 26—27, 31—32, 46, 58, 70, 72ff., 77—78, 102, 171, 184, 228
—concept of 自然的概念 77
—and grace 自然和恩典 69, 73
—law of 自然律 102, 107
—*natura pura* 纯粹自然 73
- Natures, doctrine of two 二性说 171, 190, 191ff., 212, 284
- Neo-Kantianism 新康德主义 75
- Neo-Maxism 新马克思主义 33, 107
- Neo-Palamatism 新帕拉马斯主义 220—221, 273
- Neo-Platonism 新柏拉图主义 23, 114, 129, 144, 149—150, 151, 187, 223, 235—236, 261, 264—267, 290, 296
- Neo-Positivism 新实证主义 88—89
- Neo-Protestantism 新新教神学 75, 312
- Neurosis 神经症 31, 134
- Nexus mysteriorum* 奥秘之间的内在联系 224, 251, 271, 273
- Nicaea, Council of 尼西亚大公会议 146, 149, 180—184, 213, 257ff., 263, 295
- Nicaea, Second Council of 尼西亚第二届大公会议 219
- Nihilism 虚无主义 11, 19, 28, 39, 41, 44, 54, 78, 86, 102, 108, 109, 129, 136, 199—200
- Nominalism 唯名论 9, 17, 129, 270
- Nothingness (*das Nichts*) 虚无 41, 43, 50, 102—103, 137, 162
- Number 数字 234—235, 236, 282, 293—294
- Numinous 神秘的 16—17
- Oedipus complex 俄狄浦斯情结 134

- Omnipotence 全能 133, 140—141, 141, 143, 156—159, 172, 177, 192, 194—195, 245
- Ontology 本体论 92—93, 109—115, 171, 285, 287, 310
—trinitarian 三一体本体论 310
- Ontotheology 本体神学 64, 109, 111, 150—151
- Origenism 奥利金主义 257
- Original sin 原罪 134
- Orthodoxy, Protestant 新教正统 58, 75—76, 274
- Palamatism 帕拉马斯主义 226
- Panentheism 万有在神论 153
- Pantheism 泛神论 23ff., 27, 33, 50, 86, 102, 151, 153, 292—293
- Parable 比喻, 寓言 66, 93, 98—99, 113, 141, 168, 170, 215, 269, 271ff., 290
- Paradigm 范式 88, 93, 109
—paradigm shift 范式转移 88
- Paradox 悖论 191
- Participation 分有, 参与 113, 174—175, 201
- Patriarchal 父权制的 134—135, 137
- Paulus-Gesellschaft* 保罗学会 35
- Peace 和平 166, 167
- Peace Conference, Christian 基督教和平联合会 35
- Pentecost 五旬节 205—206
- People of God 上帝的子民 204
- Perichoresis 互渗互存 283ff.
- Person 位格, 人格 15, 120, 154—157, 201, 260, 282, 298, 305, 308, 310
—concept 概念 152ff., 156, 282, 285—291, 302, 307
—worth 价值 38, 154
- Personalism 人格主义 290
- Personality 位格性 153—154
- Philosophy 哲学 15, 30, 33—34, 40, 46, 55, 57, 64, 95, 102, 135, 146, 147, 152—157, 173ff., 181, 185, 188, 190, 198, 201, 233—238, 252, 264, 291
- Physics 物理学 136
- Physiology 生理学 160
- Pietism 虔敬主义 10, 19
- Platonism 柏拉图主义 39—40, 44, 67, 102, 137, 255—256
- Plurality 多数性, 多元性 233—238, 240ff., 290—291, 295, 296—297, 305
see Unity, Trinity 见“统一性”、

- “三位一体”
- Pneumatology 圣灵论 197—229, 245
- Greek 希腊的圣灵论 216—221, 223
- Latin 拉丁的圣灵论 216—221, 223
- Pneumatomachoi* 圣灵受造派 212—213, 250
- Point of contact 接触点 65—66
- Politics 政治 14ff., 19—20, 30, 34, 56
- Polytheism 多神论 49, 236, 238, 239—240, 292
- Positivism 实证主义 82, 88, 199
- Potentia oboedientialis* 顺从潜能 61
- Poverty 贫困 141
- Praeambula fidei* 信仰的前导 47
- Praxis 实践 14, 33, 37, 56—57, 70, 79—80, 107, 130, 238
- Prayer 祈祷, 祷告 141, 143, 144, 150
- Predestination 预定 163
- Pre-existence 先存 173—178
- Pre-Socratics 前苏格拉底哲学家 201
- Primal trust 原初的信任 118
- Priscillianism 普里西利安主义 218
- Private property 私有财产 34
- Probability 概率 113—114
- Process philosophy 进程哲学 194
- Process theology 进程神学 61, 240—241
- Progress 进步 40, 134, 199, 209—210, 212, 228, 265
- Projection, projection theory 投射, 投射理论 29—31, 33, 34, 37, 53, 62, 75, 82, 107, 266, 286
- Promise 应许 148, 163, 165ff., 194
- Proof 证明 99—100, 103
- Prophecy 预言 68, 78, 119, 135, 140, 165, 202—203, 204, 213, 238, 291
- Proprium christianum* 基督徒的实质 144, 166, 233, 238, 294
- Protocol statements 协议陈述 81
- Providence 护理, 神意 24, 256
- Psychoanalysis 精神分析学 30
- Psychology 心理学 31, 117, 133—134, 160, 285, 287
- Quantum physics 量子物理学 25, 82, 88

- Questionability 可置疑性 5,
102, 315—316
- Qumran 昆兰 165, 179—180
- Rationalism 理性主义 14, 50,
69, 71, 74, 107, 127, 223, 267,
286, 309
- Realism 实在论 107
- Reality 实在, 实在性 10, 15,
18, 24, 30—31, 34, 57, 68, 77,
78, 81, 86, 89—90, 92ff., 102,
103, 113, 144—145, 154—155,
177, 185, 199, 224—225, 235—
238, 256, 271
- Reason 理性 9, 13—14, 27,
39—40, 44, 50, 52, 55, 58, 70,
71, 74, 77, 99, 102, 185—186,
235—236, 271—272
- Recapitulation 同归于—
see Anakephalaiosis 见“同归于—”
- Reception 接受 183, 212,
214, 219
- Recollection 回忆 57, 83, 186
- Reconciliation 复和 172, 200
- Redeemer myth, gnostic 诺斯替
的救赎主神话 173—174
- Redemption 救赎 38, 42, 65,
68, 143, 159ff., 180, 196, 253
—order of 救赎的秩序 68,
70, 253, 271, 272—273, 292
- Reformation 宗教改革 9—10,
21, 262, 270, 285
- Regula fidei* 信仰的准则
see Faith, rule of 见“信仰: 信
仰的准则”
- Reims, Synod of 莱姆斯会议
295
- Relation 关系 63, 64, 156, 279,
290, 310
- Relationality 关系性 155, 280,
290, 310
- Relativity, theory of 相对论 25
- Religion 宗教 4, 7, 9—10, 19,
23, 28—31, 33ff., 51, 53, 58, 75,
80, 88, 133, 136, 138, 201, 228,
235, 237, 264ff., 290
—Asian high religions 亚洲主
流宗教 16, 23, 154
—criticism of 宗教批判 10,
28, 30—31, 33—34, 37, 76,
158, 235, 266, 285—286
—history of 宗教史 133,
137—138, 174, 233—238,
268, 285
—history of religions school
宗教史学派 173
—patriarchal 父权制的宗教
134ff.
—philosophy of 宗教哲学

- 264ff.
- as a private affair 宗教作为
一件私事 10,14,19,56,71
- Renaissance 文艺复兴 9,23
- Representation 代表,表象
160,164
- Resurrection 复活 125,166,
174—175,203—204,207,245,
249,276—277
- Return, eternal 永恒轮回
42—43
- Revelation 启示 12,58,60—
61,63,68,71,74—75,77,115—
123,128—129,138,144,155,
185—186,188,194,238,243—
249,268—272,272—273,276—
277,286,300ff.,308,315
- biblical 《圣经》的启示
118,120,138,163
- concept of 启示的概念
117—120,129
- eschatological 终末的启示
121,123,174,195,233,
243—244,303—304
- forms of 启示的形式
243—244
- and the hiddenness of God
启示和上帝之隐匿
124ff.,177
- and historicity 启示和历史
性 120
- and history 启示和历史 118
- personal self-revelation 个人
的自我启示 118—122
- theology of 启示神学 142
- trinitarian 三一论的启示
154,243—249,314
- in words and acts 言语和行
动中的启示 120—121,
223,277
- Revolution 革命 38,141,156,
159—160,177,183
- Rome, Synod of 罗马会议
212,259
- Sabellianism 撒伯里乌主义
296—297
- Sacrament 圣礼,圣事 29,
208—209,228,306
- Sacrifice 奉献,献祭 134,203
- Sacrificium intellectus* 牺牲理
智 68,99
- Sadism 极度残暴 162
- Salvation 拯救 48—49,58,
66—67,130,168,223,227,249,
257,271,274,312
- economy of 救恩计划 217,
222,261ff.,268—271,272,
275,314
- lack of 缺乏拯救 48

- mystery of 拯救的奥秘
233,309,311
- need of 拯救的需要 49
- order of 拯救的秩序
68,254
- plan of 拯救的计划 253
- promise of 拯救的应许
163,165
- question of 拯救的问题
158—163,290
- Salvation history 救恩历史
70—71, 98, 106—109, 118,
146—147, 184, 202—210, 214,
223, 253, 261, 262, 266, 276ff. ,
298,301,312
- Schism 分裂 9, 74, 214,
218—222
- Science 科学 9,13,19,26,30,
39,43,88,136,199,305
- Scientific theory 科学理论
7,305
- Secularism 世俗主义 8
- Secularization 世俗化 7ff. ,
20—21,153,159,209,295
- Self-awareness 自我意识 30,
34,268,286ff. ,302
- Self-communication 自我交流,自
我表达 195,303
- Self-realization 自我实现
37,134
- Self-redemption 自我救赎 160
- Semantics 语意学 92ff.
- Semi-Arians 半阿里乌派 258
- Semi-rationalism 半理性主义
267
- Sexism 性别主义 140
- Short formula of Christian belief
基督教信仰的简明公式 246,
251,305,313—314
- Signs of the time 时代的征兆
7,11,198ff. ,202,229
- Simplicity 简单性 240—241
- Sin 罪 38,65,168
- Sinner 罪人 163,168ff.
- Sitz im Leben* 生活处境 90,
141,211,233,242,246,250—
251,261
- Socialism 社会主义 32,36
—Early 早期的社会主义 32
—Religious 宗教的社会主义
35
- Socinians 索西尼派 285
- Society 社会 9,15,38,46,56,
74,133—134
—criticism of 对社会的批评
169—170
- Sociology 社会学 117,134—
135,136ff. ,160,170
- Soissons, Synod of 苏瓦松会议
295

- Son of God (trinitarian) 上帝的儿子(三位一体) 135, 136, 138, 142, 144—147, 149, 157—198, 224, 243, 247, 250, 265, 274—275, 279, 283, 303ff., 308—309
- Sophistry 智者派的诡辩术 186
- Soteriology 救恩论 171, 173, 174, 176, 178, 181, 183, 212—213, 247—248, 253—254, 256, 263, 302, 304, 309, 316
- Speculation 思辨 174, 183ff., 201, 212—213, 214, 223ff., 233, 235—238, 242, 246, 249—250, 251—253, 255, 257, 265—266, 268, 270—274, 284, 297, 302, 304
- Spinozism 斯宾诺莎主义 24
- Spiration 呼出 268, 279—280, 281ff., 297
- Spirit 精神, 灵 37, 103ff., 107, 115, 151, 153, 187, 192, 198ff., 245, 252—253, 255, 265, 268, 270
 see Holy Spirit, Trinity 见“圣灵”、“三位一体”
 —concept of 精神的概念 200—202, 210—211
 —experience of 精神经验 223
- the word “Spirit” “精神”这个词 201, 279
- and institution 精神和建制 208
- and matter 精神和物质 68, 107
- of God 上帝之灵 200ff., 204—205, 208, 215, 240, 243, 267
- of God as power in creation 上帝之灵作为创造的力量 200ff., 228
- as power of God’s history 精神控制历史的力量 203
- as power of new creation 精神作为新创造的力量 203
- of Jesus Christ 耶稣基督的灵 209, 221, 228, 246
- Spirit nature 精神本性 154
- Spirit philosophy 精神哲学 198—199
- Spirits, discerning the 辨别诸灵 205—206
- Spirituality 灵性 236, 256, 307, 310
- Stoa 斯多亚派 23—24, 67, 138, 142, 145, 180, 182, 201, 235, 257, 292
- Structuralism 结构主义 33
- Subject 主体 18, 19, 26, 30.

- 33—34, 56, 77, 82, 107—108,
123, 154, 285, 287, 288—
289, 290
- Subjectivism 主观主义 18
- Subjectivity 主体性 10, 18, 19,
30, 34, 46, 57, 61, 104, 123, 285,
290, 300ff., 304
- philosophy of 主体性哲学
46, 54, 76, 301
- Subordinationism 次位论 180,
212, 250, 251—252, 255ff.,
291—295
- Subsistence 自立, 自立体 281
- Substance 实体 26, 64, 153,
155ff., 258, 280, 281, 290, 310
- ontology of 实体本体论
63—64
- Superman 超人 42
- Superstition 迷信 13
- Supranaturalism 超自然主义
24, 270
- Symbol 象征 83, 93, 113,
117, 237
- System 系统 236
- Taoism 道教 16
- Teleology 目的论 101—102
- Ternary 三元性 236—237, 272
- see Threeness 见“三”
- Theism 有神论 16, 24, 28, 41,
44, 52, 60, 86, 153—154, 197,
285—286, 288, 299, 315
- anonymous 匿名的有神论
52—53, 55
- position beyond theism and
atheism 超越有神论和无神
论的立场 59—60
- Theodicy 神义论 19, 106,
158—164, 196
- Theogony 神谱学 265
- Theology 神学 4, 6—7, 8, 13,
20—21, 26, 28, 30—31, 44—45,
55—56, 64, 87—88, 90, 147—
148, 160—161, 188, 198, 224,
263—264
- baroque and Neo-scholastic
巴洛克时期和新经院哲学时
期的神学 73, 236, 289
- concept 概念 7, 73
- as anthropology 神学作为人
学 52, 266
- Catholic 天主教神学 52,
57—58, 59, 74, 104, 106, 194,
272, 312
- cognitio dei et hominis* 对上
帝和人的认识 75
- correlation 关联神学 61
- crisis of 神学的危机 47
- “death of God” “上帝之死”
神学 60—61, 134, 194

- dialectical 辩证神学 57, 60, 64—65, 75—76, 150, 270
- dialogical 对话神学 56, 63
- dilemmas of 神学的两难矛盾 9—10
- feminist 女性主义神学 135
- as *fides quaerens intetllectum* 神学作为寻求理解的信仰 7, 13, 185
- formal/material 形式的/内容的神学 312
- “from below” and “from above” “从下而上”和“从上而下”的神学 12, 60
- Jewish 犹太教神学 159
- liberal 自由主义神学 58, 75—76, 167, 173, 194, 285
- of liberation 解放神学 35, 55—56, 107
- Lutheran 路德神学 62
- metaphysical 形而上学的神学 63, 235—236
- Modernist 现代神学 58
- natural 自然神学 58ff., 60—61, 63—79, 96, 99, 115, 161, 214—215
- negative 否定神学 51, 96, 102, 220, 261, 269
- Neo-palamite 新帕拉马斯神学 220—221, 273
- Palamite 帕拉马斯神学 226
- and philosophy 神学和哲学 64
- political 政治神学 15, 30, 35, 55ff., 72, 107, 168, 235, 237
- rabbinic 拉比神学 190, 251
- Reformation 宗教改革 74, 194, 221
- of revelation 启示神学 64, 74, 78, 238—251
- of revolution 革命神学 35
- scholastic 经院神学 47, 69, 97—98, 107, 149, 150—151, 191, 223, 275, 288
- as science of faith 神学作为信仰的科学 7, 87
- secularization 世俗化 8
- speculative 思辨神学 181
- supernatural 超自然神学 73
- theological 真正神学意义上的神学 15, 316
- transcendental 先验的神学 56, 70, 196, 278, 301
- of the Word 圣道神学 188, 196

- Theonomy 神律 8, 10, 17—19, 26, 30, 37, 38, 45
- Theo-ontology 有神本体论
see Ontotheology 见“本体神学”
- Theopaschism 上帝受难论 191—192
- Theophany 神显, 显圣 117, 124, 242
- Theory and praxis 理论与实践 56—57
- Third Reich 第三帝国 209
- Threeness 三 233—238, 240, 283, 285, 290, 293—294, 296—297, 298, 299—314
see Trinity 见“三位一体”
- Time 时间 208—209
- Toledo, Council of 托勒多会议 146, 283, 295
- Torah 托拉 120
- Tradition 传统 4, 6, 10, 13, 80, 86, 182, 219ff., 221—222, 264, 286
- Traditionalism 传统主义 69, 74
- Transcendence 超越性 24—25, 30, 52, 181
see God 见“上帝”
—human 人的超越性 30, 38, 52—53, 156, 301
- Transcendental 先验的, 超验的 6, 52—53, 70—71, 77—78, 92—93, 94, 105
- Transfiguration 变容 197, 200
- Trent, Council of 特伦托大公会议 50
- Triad 三体合一 199
see Ternary, Threeness 见“三元的”、“三”
- Trias, Trinitas 三一 250, 295
- Trinity 三位一体 128, 145ff., 187—188, 191, 195, 211—212, 215—223, 229, 233, 241, 243—249, 250, 256ff., 259, 261—262, 263—265, 267ff., 275ff., 282, 296, 297, 302, 305, 307
—activity *ad extra* 向外的行动 262—263, 280
—Christian monotheism 基督教一神论 290—300, 306, 315
—economic 经世三位一体 217—223, 226, 254, 256—257, 264, 266—267, 273—278, 299—303, 312ff., 316
—immanent 内在三位一体 60, 216—223, 225, 263, 266ff., 273—277, 299—303, 312
—as mystery 三位一体作为奥秘 264—274, 277, 285, 299—300, 307—311, 313

- persons (hypostases) 位格
212ff., 256—260, 274,
281ff., 284—291, 296, 299,
302—303, 309—310
- persons as distinct modes of
subsistence 位格作为自立
的不同模式 287—288,
296, 300
- persons as modes of being
位格作为存在的模式 288,
297, 300
- processions 发出 217—
223, 247, 256, 261, 275, 277—
284, 310
- relations 关系 279—285,
289ff., 308—309
- unity of being (nature, sub-
stance) 存在(本性、实体)
的统一 213, 254, 257ff.,
281ff., 296ff., 300
- unity of immanent and eco-
nomic 内在三位一体和经世
三位一体的统一 271,
274—277
- vestigial Trinitatis 三位一
体的痕迹 272ff.
- Trinity, doctrine of 三一论
180, 210, 218, 233—316
- angel trinity 天使的三位一
体 251
- basic concepts 基本概念
277—293
- content of 三一论的内容
305—308
- Greek 希腊的三一论
251—263, 272—273, 278—
279, 282—283, 284, 296ff.,
309, 314
- Latin 拉丁的三一论 251—
263, 272—273, 278—279,
282—283, 284, 296ff., 299,
309, 312
- meaning of 三一论的意义
303—305
- problem of 三一论的问题
307—311
- psychological 心灵三一论
146, 261, 268, 272—273, 275,
296—297, 301, 314
- Tritheism 三神论 255, 258,
259, 281, 284, 288—289, 294ff.
- Truth 真理 39ff., 63, 88,
93ff., 290
- Tübingen School 图宾根学派
106, 113, 274
- Two-storey framework 两层架构
74
- Unbelief 不信 13, 238
- Unity 一, 合一, 统一性 45,

- 233—241, 256, 281, 282ff., 285,
289, 290—300, 305
—as *communio* 合一作为共契
307ff., 310
- Universality 普遍性 78—79,
174, 177, 240
- Univocal 单义的 95, 99, 236
see Analogy 见“类比”
- Utopia 乌托邦 37, 138, 159,
168, 199
- Values 价值 40, 41—42, 199
- Vatican I 梵蒂冈第一届大公会议
50, 69, 122, 127, 265, 271
- Vatican II 梵蒂冈第二届大公会议
7, 50ff., 70, 118, 228, 250
- Verification 验证 82, 89, 113
- Via affirmationis* 肯定法 97
see Analogy 见“类比”
- Via eminentiae* 卓越法, 升高法
97
see Analogy 见“类比”
- Via negationis* 否定法 97
see Analogy 见“类比”
- Virgin 童贞女 166
- Virtue 德性 42, 44
- Vision, Beatific 荣福直观
270—271
- Vulgar materialism 庸俗的唯物主义
24
- Will to power 权力意志 39, 44
- Wisdom, Wisdom literature 智能,
智能文学 48, 120, 166,
174, 179—180, 185, 210, 243
- Witness 见证 90, 125
—to the truth 见证真理
91, 123
- Women's movement 妇女运动
135
- Word 道 89—90, 185, 186—189
—of God 上帝的道 62—63,
75—76, 80, 121, 169, 184,
243, 250
—inward and outward 外在的
与内在的道 186, 195, 217,
223, 272
- Work 劳动, 作为 33, 44,
57, 107
- World 世界 6, 8—9, 10—11,
17, 19—20, 24, 26, 29, 34—35,
38—39, 44, 50—51, 55—56,
59—60, 90, 93, 107—108, 149—
150, 161—162, 194, 203, 256,
265, 292—293, 294ff.
- World Council of Churches 普世
教会协会 262
- World view 世界观 10, 21—
22, 25, 43, 54
- Worship 崇拜 182—183, 205

译后记

翻译有两难：一是神学著作的翻译，二是诗歌翻译。关于前者，在《哥林多后书》中就说得十分明白，“翻译是亵渎神明的”（Translation would be blasphemy）。^① 中世纪以前，《圣经》的语言是神圣和神秘的，它包含了上帝的启示，翻译几乎有为上帝代言之嫌。因此，要是将它从一种语言转换到另一种语言，无疑是一种危险的行为。故“不可译论”最早是出现在神学翻译之中。即便到了中世纪以后，不可译论已失去其昔日的权威性，但人们仍然普遍认为，在两种不同语言的语义体系之间，很难有真正意义上的对等。宗教翻译的过程必定存在损失，原文中夺目的光彩和迷人的魅力都会在译文中黯然失色，神圣和高雅也会变得十分的俗气。本雅明（Walter Benjamin）对不可译性有一

^① 参照 G. Steiner,《巴别之后》(After Babel: Aspects of Language and Translation; London/New York: Oxford University Press, 1975)。当中提到《哥林多后书》十二章 4 节有记载，翻译是亵渎神明的。犹太教更是明令禁止的。据说，第一世纪有过记载，把《托拉》译成希腊语时，黑暗笼罩全世界达三天之久。

种妥协的说法：“我们谈到一个人的生活经历时，即便是人们都已经都已把它忘却，它只存在于‘上帝的记忆’之中，我们仍然说它是‘无法忘却的’。与此类似，有些著作，人们现在尚不能翻译，但是将来在彻底理解的情况下，语言障碍被消除，翻译仍是可能的。”^①

上述种种说明了翻译神学著作的困境所在。不少神学人员或神学研究者对神学的翻译持谨慎的态度，可十年前，刘小枫博士约我翻译此书时，自己竟全然不知深浅，一口应允下来。翻译工作开始后，问题便纷纷冒出来了。合译者中，有人退出，有人出国，有人已不在学术岗位上，而我自己在很长一段时间也是集行政、教学、科研于一身，这种种原因给翻译带来困难和障碍便可想而知，翻译质量自然也难以得到保证。然而，最困难的还不是这些，而是对神学这门学科的把握。就拿一个术语来说，稍稍疏忽，就可能酿成大错，如果缺乏相关的知识，译文就很可能不堪卒读。记得四年前，第二稿从香港退回时，几乎给了我当头一棒。数人合译，良莠不齐，文风不一，编辑与审稿者自然望而却步。然而，要再聚齐译者，几乎是不可能了。由于偏见和狭隘，翻译的回报远远无法与译者付出的劳动成正比。没有价值的论文和书刊充斥市场，而学术精品的翻译却大大匮乏。现在还能有几人心如止水，静坐翻译呢？我曾有好几次产生过放弃的念头。幸亏此时我得到了出国访学的机会，赢得了一段宝贵的自由时间。这是我第二次来到了耶鲁大学。每天早上，我会去斯特林图书馆。进门能见到廊道尽头的墙上耸立着圣母马利亚的

① 这段引文出自 Walter Benjamin,《译者的任务》(The Task of the Translator), 载 Marcus Bullock & Michael W. Jennings 编,《本雅明选集(卷一):1913—1926年》(Walter Benjamin: Selected Writings. Volume I, 1913—1926; Trans. Harry Zohn; Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 1996), 页 253—263。——译注

雕塑，廊道两侧高大的拱形花窗上的图案在叙述《圣经》的故事，就连廊柱亦不例外，就是在这样一种神圣的氛围和宗教情怀中我进行神学著作的翻译工作。坐在图书馆里，面对一大堆参考资料，每天的任务是先完成翻译或校译三页，再做学术研究。在哈克斯塔的洪亮钟声与教堂的悠扬乐曲的交响共鸣中，时间一天天过去，译稿一页页出来，看着看着，我心里感到十分的轻松和超脱。我高兴我最终战胜了困难，把这部约四十余万字的神学译著大部分整理出来了。我不指望这本书会给我带来很大的回报，对学者来说，学术的价值不在于金钱，而在于学术本身。

最初参加本书翻译的除本人外，还有三人。但由于此书系德国神学界泰斗卡斯培的抗鼎之作，也是神学界的重要学术著作，所以出版社在几次审稿时，先后将一些存在质量问题的译稿撤去了，这不是我本人愿看到的。现在大家读的译著，第三部分由香港出版方另觅译者重译，第一部分、第二部分、译注以及英汉语人名对照表等，均由罗选民完成。耶鲁大学基督教中心的邦克(Jonathan J. Bonk)先生对我的翻译工作表现出极大的兴趣，申请经费促成我去芝加哥鹿田市三一大学参加“北美华人神学与文化学术研讨会”，谨在此表示对他的感谢。我的学生郭钦、彭宁、张建等帮我做了部分打印和校对工作，在此一并致谢。由于我本人不是神学方面的行家，翻译中肯定还存在不少的错误，我们期盼专家和读者批评指正。

罗选民

二〇〇四年仲春于清华园

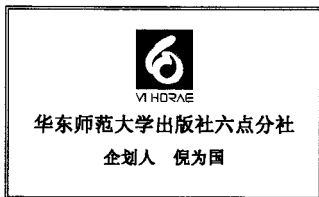
图书在版编目(CIP)数据

现代语境中的上帝观念 / (德) 卡斯培著; 罗选民译. --修订本. --上海: 华东师范大学出版社, 2011.7

ISBN 978-7-5617-8533-1

I. ①现… II. ①卡… ②罗… III. ①神学—研究 IV. ①B972

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第060720号



本书获香港汉语基督教文化研究所授权出版简体字版并得到“天雅地产”的支持

Der Gott Jesu Christi

By Walter Kasper

Copyright © by Institute of Sino-Christian Studies LTD.

Simplified Chinese Translation Copyright © 2008 by East China Normal University Press

ALL RIGHTS RESERVED.

上海市版权局著作权合同登记 图字: 09-2008-183号

现代语境中的上帝观念

(德)卡斯培 著

罗选民 译

统 筹 储德天
责任编辑 市校部编辑工作组
特约编辑 李春安
封面设计 王 伟
责任制作 肖梅兰

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
网 址 www.ecnupress.com.cn
电 话 021-6082 1666 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537
门市(邮购)电话 021-62869887 地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内
先锋路口
网 店 <http://ecnup.taobao.com/>

印 刷 者 上海景条印刷有限公司
开 本 890 x 1240 1/32
印 张 17.25
字 数 380 千字
版 次 2011 年 7 月第 2 版
印 次 2011 年 7 月第 1 次
书 号 ISBN 978-7-5617-8533-1/B·622
定 价 48.00 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题, 请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

本书共分三个部分。

第一部分回应自启蒙运动以来，人类以自主性名义拒绝上帝，导致当代神学几乎丧失了言说上帝的能力。这一根本的神学困境，迫使人们重新思考上帝之经验和认知的可能性，检视上帝之启示和隐匿性的意义。

第二部分阐述圣父、圣子、圣灵的理念发展，并在救恩论和圣灵论的视域中回答上帝的问题。

第三部分论述三位一体的奥迹。作者尝试用信仰确认由耶稣基督所启示的生命的奥迹，阐述“三一论”的形式和发展，回应现代社会对基督宗教的各种诘问。

作者简介

卡斯培生于1933年，他是德国著名天主教神学家，于图宾根大学获博士学位，2001年晋铎为罗马教廷枢机主教，曾任教廷基督徒合一部部长及与犹太人宗教关系委员会主席。

上架建议  哲学、宗教

ISBN 978-7-5617-8533-1



9 787561 785331 >

定价：48.00元

www.ecnupress.com.cn