



东方书林之旅

# 罪恶与救赎

● 基督教文化精神论

醉里且贪欢笑，  
要愁哪得工夫。  
近来始觉古人书，  
信著全无是处。

昨夜松边醉倒，

问松我醉何如？

只疑松动要来扶，  
一幸弃疾  
以手推松曰去。

杨慧林

西江月书系





\*200131197\*

# 罪恶与救赎

●基督教文化精神论

杨慧林

东方出版社

责任编辑:喻 阳  
装帧设计:王红卫  
版式设计:任宗英

图书在版编目(CIP)数据

罪恶与救赎:基督教文化精神论/杨慧林著.

—北京:东方出版社,1995.8

(西江月书系)

ISBN 7-5060-0619-7

I. 罪…

I. 杨…

Ⅲ. 基督教-文化-精神(哲学)-研究

IV. B978

罪恶与救赎:基督教文化精神论

ZUI'E YU JIUSHU

杨慧林

东方出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街166号)

北京印刷三厂印刷 新华书店经销

1995年8月第1版 1996年8月北京第2次印刷

开本:850×1092毫米1/32 印张6.75

字数:135千字 印数:10,000—20,000

ISBN 7-5060-0619-7/B·71 定价:11.80元

# 序 言

丁光训

---

读了杨慧林的《罪恶与救赎》，深得启发。他对传统基督教信仰中的要素加以新的组合，以现代人的眼光加以评议，起到了推陈出新的作用，深为钦佩。

就两千年来实际存在的基督教的整体来说，罪恶和救赎的确构成其神学主题，因而也是正统的标准。救赎的前提是罪恶，世界是在罪的统治之下；基督和教会之所以必要，在于解决罪的问题，在于救赎沉沦罪中的众生。

这个基督教渲染罪统治天下，世人带着原罪作恶多端，上帝出于大爱，让儿子耶稣基督成为罪人的救赎者。凡信他的人，上帝就认之为义，可得救赎，享受永福；凡不信他的人，在上帝眼里就是不义的，在不得救之列，只能被抛入地狱不灭之火。这教义通常称为“因信称义”。

第一世纪基督教提出因信称义，是针对犹太教法利赛派

主张的因守律法(施行割礼,守安息日等等)称义的。因信称义大大拓宽了称义享受者的范围,使非犹太人只要信基督就可以称义,基督教就因此成为一个世界宗教。

但是今天要渲染因信称义,就产生许多问题,例如,世上如此大量的罪何自来?基督的救赎是怎样一个机制?赎价付给谁,或者说,向谁赎买?特别是上帝讲不讲人道主义,究竟是大爱,还是残忍?那就是说,上帝明知世人的绝大多数因不信耶稣而终于落入地狱,却仍旧世世代代、日日夜夜、时时刻刻把世人不断地造出来,让他们最多几十年后进入地狱永火,这岂不是把上帝说成残忍得很吗?上帝对世人存有大爱如何说得通呢?

整个“赎”的概念无非是从欧洲奴隶制、封建制接过来的。

根据《圣经》所能达到的最高点,我们可否设想另一个更高的上帝观呢?

我们阅读《圣经》讲述耶稣生平的四本《福音》,从中看到在耶稣身上表现的爱,看到在耶稣心目中上帝就是爱。这激动人们的心,令人们看到,上帝彰显于世人的,不是他的全能,不是他的威力,不是他的严厉,不是他压服人的力量,不是他报复的欲望,也不是他惩罚人的无情,而是他的大爱,他的同情,他对人的尊重,他耐心等待人们的觉醒。上帝不是阎王。爱是上帝的第一属性。上帝的第一属性不是他的无所不能,无所不在,无所不知。爱是宇宙的真谛,是宇宙运作的动力。爱驱使上帝进行创造,——不是用六天时间造出万有,是永不止息地创造。今天的世界不过是上帝创造过程中的半成品,其中有美不胜收、令人赞叹不止的成就,也有尚待在极长的过程中予以消灭的欠缺。

上帝创造的终极目标是要在历史中出现一个新的人种,

他们不是上帝创造的破坏者,也不是机械地顺从上帝,在他们身上开始出现了一种自觉,以参予上帝的创造,与他同工为乐的自觉。创造是困难的,是个长过程。到现在为止,世人也都是半成品,但到一天将出现越来越多的充分自觉的成品。人不能在这过程之外实现人生的意义。

上面所介绍的是过程神学所摸索的一个基督教观。过程神学是接受美国(原先在英国)数学家、哲学家 A. N. 怀特海的过程哲学的影响而形成的若干神学路线的统称。过程神学尊重人的理性,对历史的前途和人们所作贡献持乐观态度,不抹煞人对精神世界的探索。我希望,在探讨以罪恶和救赎为核心的基督世界观的同时,不妨把这另一种基督教世界观也放在视野之中。

DH182/07  
目 录

---

序 言 .....	丁光训 (1)
<b>引子与回旋曲</b> .....	(1)
<b>一 罪感文化的无罪感</b> .....	(4)
1. 情欲之罪——希腊神话的情欲创世系统 .....	(6)
2. 物欲之罪——卑微者的精神反抗 .....	(11)
3. 此岸与彼岸——基督教的双重选择 .....	(23)
4. 在约伯的天平上——“义人”神话的破灭 .....	(36)
5. 上帝属于罪人——几多圣贤，几重罪孽 .....	(46)
6. 息缘见道——圣徒们的误读 .....	(56)
7. 天堂的人场券——世俗教会的误释 .....	(62)
8. 回到《圣经》——近代理性之始 .....	(70)
9. 何妨步步踏红尘——唯“我”独尊的反叛 .....	(85)
<b>二 不合理行为的合理性</b> .....	(96)
1. 凝视雅典的苍穹——个人与群体的短暂 和谐 .....	(98)

2.	知识导致德行——苏格拉底及其余脉	(103)
3.	知识带来堕落——“信仰先于理性”的声音	(109)
4.	谁来扔第一块石头——人间伦理的悖论	(123)
5.	道德来自最大的利益——犹太式的决断	(134)
6.	查佩尔也有火刑——信仰+权力=独裁	(138)
7.	哲人眼中无正义——“普遍力量”与“自由选择”	(148)
<b>三</b>	<b>拯救——剥离神学的外壳</b>	<b>(159)</b>
1.	审美的人与自由的人——普罗提诺的美学启示	(161)
2.	离上帝最近的或许是艺术——中世纪神学中的美学思考	(171)
3.	“上帝”向“理性”过渡——神学与近代的承接	(177)
4.	远离尘嚣的信、望、爱——以善救世的努力	(183)
5.	“人本”的分裂——以恶抗恶的失败	(190)
6.	从解放自我到怀疑自我——文学向神学回复	(195)
7.	存在的批判与批判的存在——东西方拯救方式的差异	(203)
	后 记	(209)



## 引子与回旋曲

---

天色灰暗，平沙无垠。斯芬克司卧在褐色的细沙上，注视着荒凉的、没有尽头的远方。她的眼睛是朦胧的；她那冷傲的嘴唇微露笑容，微笑中带着永久的沉默。——这是鲁多夫·洛克尔怀着匡世济人的热情和壮志难酬的遗憾，为人类描述的一个永恒的朝圣地。

人类的一切努力，似乎都是为了了一次最终的朝圣。但是洛克尔只为这个朝圣地留下了六条通路。

他希冀着一个沉寂的夜晚，天幕开裂，星光普照，六条路合而为一，解开那无解的千古之谜。

历尽沧桑，饱受挫折，又仍然承载着那个谜底的 20 世纪的人类，真能使六条通路汇合吗？浮士德的左右彷徨，唐·璜的故作潇洒，哈姆雷特的优柔寡断，堂·吉珂德的迂远，麦达尔都斯的情欲，以及冯·阿夫特尔丁根的执著之间，存在着相容的可能吗？即使它们相容，就真能诱惑那石头心肠的

獅身美人吗？<sup>①</sup>

怀疑，怀疑，弥漫于整个世纪的怀疑；“虚空，虚空，凡事都是虚空”。<sup>②</sup>

怀疑和虚空的迷雾中，只剩下一行无奈然而警策的诗句：“我求索我得不到的，我得到我不求索的。”<sup>③</sup>也许正是怀疑和虚空才使人了悟：为一种注定得不到的东西而求索，这就是求索的意义和本质。

近代以后的西方人，用了几百年的时间才为“自我”找到了身位，但是身位一旦找到，却又使它在20世纪的承袭者对“自我”本身感到茫然。

螺旋在回复。——“引到灭亡，那门是宽的，路是大的，进去的人也多；引到永生，那门是窄的，路是小的，找着的人也少。”<sup>④</sup>

无论是生是死，人终究要寻找一条路。

当二十世纪的旷野里响彻“上帝死了”、“信仰死了”甚或“人死了”的呼喊时，是否预示着新的开路者已经孕育成熟呢？<sup>⑤</sup>风雨飘摇中，人类意识到必须找回信仰，也意识到传统信仰的荒诞；他们力图通过反抗这种荒诞，重新划定信仰的位置，为斯芬克司的朝拜者留下第七条路。

天色依旧，平沙依旧。斯芬克司卧在褐色的细沙上，注视着从第七条路走来的流浪人。她的眼睛仍然是朦胧的，她

---

① 参阅洛克尔《六人》，三联书店1985年版。

② 《圣经·传道书》1：2。

③ 泰格尔《园丁集》。

④ 《圣经·马太福音》7：14。

⑤ 《圣经·以赛亚书》40：3有言：“旷野里有人喊着，预备耶和華的路，修平上帝的道。”

的微笑中仍然带着永久的沉默。此刻，天幕尚未开裂，星光尚未普照。静谧的深夜中，无人作答。

---

## 一 罪感文化的无罪感

---

也许是亚当和夏娃的故事被我们讲得太久，也许是古代基督徒殉道的情景太惨烈，也许我们已经习惯了诿过于人、开脱责任的自慰方式，也许东方文化精神的圆融无碍给了我们太多的信心。总之当我们试图跨越地域和历史的屏障，眺望遥远的彼岸，眺望陌生的西方文化时，常常会在她神秘的微笑、忧郁的思索、或者狂热的宣泄之下，体察到一种厚重的自责与自问，体察到一种刻骨铭心的悔恨和遗憾。经过文化学的还原和剥离，人们将这些复杂的情绪界定为“罪感”（sense of sin）。

“罪”对人的诱惑，人对“罪”的认知，确乎沟通了希腊人和希伯来人创造的两大文化传统，确乎连接着两千多年来的西方文明的足迹。西方的创世神话，不无懊丧地预示了人类的两大特性：生就一群与泥土为伴的凡夫俗子，却又分有着奥林匹斯诸神的七情六欲。对于他们，世俗的享乐和物质功利，注定包含着无法抗拒的魅力。

纯洁很难允诺实际的利益，而利益又为生存所必需。

作为历史的唯一书写者，作为普天之下、率土之滨的唯一理性存在，人类只能按照自己的、即时的利益去铸造文明。这种文明，必然是善与恶的共生。在与自然较量、与命运较量、与自我较量的努力中，人们为了利益，不得不一次次地牺牲道德，换取与罪恶相随、与罪恶妥协、又为罪恶开脱的物质成果。而这样的成果一旦获得，他们又发觉道德其实是可以修订的：以往的道德不过是以往利益平衡的产物；牺牲道德所带来的新的利益，同样会促成新的道德，否则便失去平衡，从而也失去稳定的利益。

这一发现既使人类感到安慰，又引发了他们的进一步思索。道德与罪恶，似乎不再是对立的两极，不再是平行的直线，甚至不再是合二为一的两个半体；生存的欲望和利益的需求，最终使它们互为因果。于是为了利益而约定一种道德，为了利益而牺牲一种道德，又为了利益而重建另一种道德——这一“佛魔不二”的循环往复，构成了我们文明的圆轨。站在这个圆轨的任何一点上，你既可以说它意味着新一轮的道德，也可以说它意味着新一轮的罪恶。

人类满怀热情去创造的，究竟是道德，还是罪恶？抑或道德就是另一种罪恶？

人们从利益的角度褒贬它们，然而它们在本质上又都是利益的抽象。

它们也许是针锋相对的，然而又有一条意味深长的几何学定理：对顶角相等。

文明的创造者，不可能摆脱创造文明的“罪感”。但是没有了文明的矛盾，也就没有了文明本身。

这样，人类社会逐渐形成了两种基本的活动：创造的或

者反省的，亦即实践的或者精神的。人在创造中获罪，又在反省中赎罪；他们借助罪恶的力量完成有效的创造，又通过哲学、艺术或者宗教寻求灵魂的解脱。前者构成了人类物质文明的历史，后者则构成了人类的精神历程。

这是人类的分裂？还是人类的分工？无论如何，人类的“罪感”或许就始于此。

东西方文化有着种种差异，但是这差异并不在于上述两种基本活动的存在与否，因而也不在于“罪感”的存在与否。所谓差异，在这里只是对“罪”的理解不同而已。

阐释是困难的。然而思想者还是不断去追溯多利安人的篝火、爱奥尼亚人的舞乐、雅典人的神庙和希伯来人的苦难——即使这一追溯并不能完成最终的阐释。

毕竟，我们还会记起爱因斯坦的名言：“世界上最不可理解的事，就是世界居然是可以理解的。”

## 1. 情欲之罪——希腊神话的情欲创世系统

希腊文化是一种多神的文化。即使古老如该亚，专横如克拉诺斯，强大如宙斯，予人恩德如普罗米修斯，创造这些神话的希腊人也宁愿让他们各司其职，而不肯推出一个至高无上的主宰。众多神灵在奥林匹斯山的争吵和纠葛，常常令我们联想到希腊人的公民大会——议题杂乱、七嘴八舌，似乎又包含着远古初民所特有的民主气氛。其先哲之所以热衷于“杂多”到“统一”的思辨，或许在他们的神话里已经注定了。

神灵“杂多”的伴随物之一，便是对人类“性”意识和“性”行为的表现与认同。因此我们从希腊人的神话中看到：

世界的创造，被描述为一系列“性繁殖”的漫长过程。

据记载：最先出现的是“混沌”（卡俄斯），继而分裂出“大地”（该亚）、“地狱”（塔耳塔洛斯）和“爱”（厄洛斯）；大地又生出“天空”（乌拉诺斯）、“山脉”（俄耳瑞亚）和“海洋”（蓬托斯）。希腊人以母神该亚为第一位大神，让“地狱”和“爱”与之并列，似乎在无意之间构成了“生育”、“情欲”和“惩罚”的第一种三角形合力，这本身就已经包含了“性”的暗示。与该亚的地位相应，当时希腊人认为女性祭司只要吞食男性的肉体，就可以获得繁殖能力；而厄洛斯的字（Eros），更是几经转换，成为“性爱”的直接表达。此后，该亚又正式与自己的儿子——天神乌拉诺斯结合，生下了提坦诸神。其它的创世活动，依然是一连串的相爱、结合、繁殖。诸神的性爱，诞生了太阳、月亮、星辰甚至各种各样的风。

多神生殖式的希腊创世神话，从一开始就隐含着不同情欲主体之间的可能的冲突。而这些冲突又因其创世神话的生殖特性，与情欲和性爱有着天然的联系。因此当天神乌拉诺斯的“情欲”导致了“生育”，却又不希望自己“情欲”的结果危及自己的地位时，他将孩子们藏入了该亚的“深穴”；而该亚与儿子克拉诺斯共谋的报复方式，则是割掉那位父神的生殖器。具有象征意味的是：在希腊神话的一些版本中，乌拉诺斯的生殖器被丢进大海时泛起了一些泡沫，掌管爱与美的女神阿佛洛狄忒便从这泡沫里诞生。

情欲引起冲突，一个怀有情欲的主体毁灭另一个怀有情欲的主体，这是希腊神话中的一条重要线索。

天后赫拉要毁灭女祭司伊娥，是因为丈夫爱上了伊娥。为了躲避赫拉的迫害，宙斯将伊娥变成一头小母牛。而赫拉很

快就识破真相，先是派百眼巨人日夜看守小母牛，百眼巨人被杀后，又派一只大牛虻不停地追逐伊娥。

主神宙斯要毁灭拉庇泰王伊克西翁，是因为自己收留了对方，对方却来勾引自己的妻子赫拉。他让乌云冒充赫拉，与伊克西翁生下一群半人半马的怪物，又将他绑在地狱的车轮上，使他永无宁日。

迈锡尼王阿特柔斯要毁灭原来的同党堤厄斯忒斯，是因为妻子与堤厄斯忒斯的私情。他杀掉堤厄斯忒斯的两个儿子，又用这肉做成菜肴，直骗得堤厄斯忒斯吃下亲生儿子的肉。这场一报还一报的情欲冲突一直延续到下一代：后者的儿子埃癸斯托斯，与前者的儿子阿伽门农的妻子私通，并终于将阿伽门农杀害。

战神阿瑞斯爱上美神阿佛罗狄忒，后来发现美神钟情于阿多尼斯，便将无法满足的情欲转为仇恨，使那美少年在狩猎时被野猪咬伤致死。

人头马腿的怪物涅索斯想要奸污希腊英雄赫拉克勒斯的妻子得伊阿尼拉，被赫拉克勒斯一箭射死。临死前，涅索斯留下一件染有毒血的长袍，说是一旦丈夫移情别恋，让他穿上这件长袍即可回心转意。作为宙斯的私生子，赫拉克勒斯不仅有过人的勇武，而且果然像父亲一样处处留情。当他又爱上别人时，得伊阿尼拉为了挽救爱情让他穿上那件长袍，想不到竟将他活活烧死，最后得伊阿尼拉也伤心地自杀了。

我们读到这些神话，或许会想起尼采斥责基督教《新约》的诗句，这些诗句用在希腊神话中似乎更为贴切：

这是最神圣的祈祷——  
幸福——和不幸之书？



——在卷头却是有关

上帝通奸的叙述！

诸神和古代英雄的情欲，导致了那么多极端的、毁灭性的结局。为了实现自己的情欲，为了维护与情欲共存的意志和尊严，他们可以去争斗、杀戮，甚至去死，全然不顾实际的得失、不作理智的权衡。这或许是希腊情欲创世系统的一种潜在的悲剧。然而也恰恰是这一点，使我们在他们的情欲中看到了较多的神圣成分和较深刻的感情内涵。

当人类沿着希腊神话所描述的轨迹，从黄金时代的完满、白银时代的勇武，向着青铜时代的倾轧和黑铁时代的混乱发展时，希腊传统中的情欲开始了它的世俗化过程。这种世俗化既使情欲摆脱了毁灭的结局，也使它失去了创世的力量；既使情欲与冲突相分离，也使它不再是神圣的。

如果说古希腊悲剧将神话传统中的情欲冲突发挥得淋漓尽致，那么，古罗马喜剧则典型地体现着情欲的世俗化转折。佩特罗尼乌斯的讽刺传奇《森林之神》（“Satyricon”，又译《萨蒂利孔》），是代表着这一转折的极端例子。“森林之神”萨堤罗斯，在希腊神话中就是一个淫欲无度的形象，佩特罗尼乌斯以此为喻，描写了叙事人、他的对手和一个裔童之间的同性恋关系。在这里，情欲依然导致冲突，但是冲突已经失去了深刻的情感依据，情欲也蜕化为穷途末路时的变态。因此，这种情欲冲突的解决只能是闹剧式的，而不会带来任何一方的毁灭。

希腊传统中逐步世俗化的情欲，在文艺复兴时期发展为极致。从这一时期的大量文学作品及其反映的社会时尚看，情欲冲突的重心已不在于情感本身的尊严和排他性，而在于日

益远离情感的“绿帽子”为人们带来的名声、形象和社会地位的损失。于是，曾经与情欲相伴的那种刻骨铭心、难以排解的渴望、痛苦和愤怒，常常被嘲讽、诡诈、有时甚至是下流的恶作剧所取代。“戴绿帽子的老丈夫”进而成为情欲冲突的主角。当时，不仅有卜迦丘的《十日谈》、乔叟的《坎特伯雷故事集》包含了大量的此类情节，15—16世纪的法国文坛上还出现了被认为专事“绿帽子”题材的《十五个婚姻笑话》、《故事百篇》（中译为《新十日谈》）和《七日谈》。即使是在物质文明越来越多地抵消了伦理约束力的今天，我们也不能不惊叹那个特定时代对于情欲的极端坦率的理解。同样使我们惊叹的是：那种坦率的理解是如此普遍，乃至蒙田在他的《随笔集》中，将古代英雄式的情欲冲突界定为“折磨人类灵魂的最愚蠢又最暴烈的疾病”，并且劝诫人们要像凯撒、庞培、安东尼、加图等伟人先贤那样，对自己头上的“绿帽子”处乱不惊。<sup>①</sup>

在希腊神话的情欲创世系统的作用之下，情欲所具有的神圣的创造力，使它成为古代西方文明的核心。然而这种情欲与人类性行为的相似性，又使它不可避免地包含着沦落于尘世的可能。当盲目自信的人类以为自己愚蠢的繁殖行为是在有效地摹仿宇宙的创造时，当历史将人类的成就、纠纷、征战以及由此而生的厌倦和怀疑凝结为一个转变的机缘时，情欲的世俗化便成为必然。

情欲的世俗化，情欲从复杂到单纯、从痛苦的情绪到本能的满足、从毁灭性冲突到闹剧式滑稽的演进，实质上意味

---

<sup>①</sup> 转引自《文学母题与动机辞典》第684页，美国格林伍德出版社1988年版。

着曾经神圣、崇高、曾经不可替代的一切对象和价值的彻底世俗化。其结果，则是传统信仰的动摇。

另一方面，情欲一旦被世俗化，一旦丧失原有的神圣涵义，它便脱离了早期文明对宇宙创造的描述，更直接地表达着人类自身的性行为。这样，又必然加强了情欲与人类罪恶的联想，从而为源于东方文化的对于情欲的约束和禁忌，洞开了门扉。

也许，罗马帝国注定要重复它初创时的命运；它在物质上有效地征服了希腊城邦，却很快在文化上被希腊人所同化；它炫耀自己“在人类的纪元开始时，已经征服了所有可以供人居住的地方”，它彻底镇压了东方人的一切反抗，甚至结束了希伯来人作为一个统一民族的历史，却没有能力抵制他们的信仰。从公元135年希伯来人的最后一次起义失败，到313年君士坦丁大帝为基督教颁布“米兰敕令”、325年主持尼西亚主教公会——还不到200年，建立在希伯来传统上的新的信仰，已经作为“国教”，让这个仍旧强大的帝国俯首称臣，而它的本土文化到变成了“异教”。

情欲，被希腊传统从神界拉回到人间，从崇高的创造降格为凡俗的本能。人们通常认为，这正是西方近代文化的精神根据之一。然而事实上，历史还在这里掩埋着一段精彩的伏笔，那就是它所呼唤的一种新的信仰、新的宗教和新的文化。

## 2. 物欲之罪——卑微者的精神反抗

西方文化的形成和发展有两大渊源，一是希腊传统，另一则是希伯来传统。在人类的纪元以前，这两种文化传统曾有过交替的繁荣。

希伯来人原是闪族的一支，游牧于阿拉伯沙漠以南。为了生息繁衍，他们不断寻找着更好的生存环境，以至进行过三次大规模迁徙。可惜历史对远古人类的记述是有限的：通过一些真伪交杂的史料，我们只知道他们可能在第一次迁徙时来到美索不达米亚，与苏美尔人共同参与了巴比伦文化的创造。

公元前 2000 年左右，这群渴望富庶生活的游牧者又开始了第二次迁徙。他们离开早已被废弃的亚伯拉罕的故乡，渡过幼发拉底河和底格里斯河，迂回着、摸索着，终于找到一块“流淌着奶与蜜的土地”——迦南。它就是今天的以色列。

这块土地只有 150 英里长，75 英里宽，在人类文明的早期却成为名副其实的世界的轴心：古埃及文化、古巴比伦文化、古波斯文化和古希腊文化将它紧紧地环绕。疲于跋涉的流浪人认定那是上帝赐予他们的家园，故而称其为“应许之地”（Promised Land）；而当地人却直言不讳地把他们叫作“哈比鲁”（Habiru），意思是“从河那边过来的人”。后来，“哈比鲁”又转音为“希伯来”（Hebrew）。

第二次迁徙，使希伯来人在中东的版图上留下著名的“半月形”足迹。那轮弯月融会着古老的人类文明，它为希伯来人创造自己的文化积蓄了力量，也为他们与希腊文化的沟通、为两大文化传统之间的“移入受化”提供了机遇。

另据《圣经》记载：希伯来人的祖先之一雅各曾与天使彻夜摔跤，不分胜负；直到黎明时分，天使见自己胜不了雅各，就在雅各的腿窝上摸了一把，使他扭了筋。而雅各还是不依不饶，最后天使只得为他祝福，并给他改名为“以色列”（Israel），意即“与神较力的人”。这显然使希伯来人极为自豪，以至他们宁可不吃动物腿窝的筋，也每每借“以色列

人”的名号自称。(创 32: 24—32)

在迦南的一次连年干旱中，大批希伯来人移居埃及；日久天长，便遭到埃及人的嫉妒和迫害。这样又有了摩西率众回归迦南的第三次迁徙，可见于《圣经·出埃及记》。

在此之后，希伯来人以雅各的 12 个儿子分为十二支派，形成了以色列和犹大两大部落联盟。公元前 1013 年，大卫在犹大为王，继而逐步征服了其它部落，建立起统一的“以色列—犹大联合王国”，并建都耶路撒冷。这是希伯来历史上的第一次真正的辉煌，然而较之希腊文化，这辉煌实在是短暂的。当大卫的儿子所罗门率领那些“上帝的选民”出尽风头之后，随着他的去世，小小的“应许之地”又分裂如旧。

希伯来人的第二次大迁徙，正值古希腊的克里特岛文化开始繁荣的时候。大约在他们安居埃及的公元前 17 世纪——前 13 世纪，北方的希腊人又吸收克里特文化的特色，创造出南北兼容的米西那文化。与摩西率众“出埃及”和希伯来人重建家园的努力相伴，公元前 13 世纪末降临在希腊半岛上的，是一次北方部落的南侵和征服。这次征服的结果，使多利安人成为希腊文化的主体；而被他们驱赶到沿海岛屿的爱奥尼亚人，则更多地保留了克里特和米西那文化的传统。多利安人和爱奥尼亚人相异而又互补的文化风格，最终成为古希腊黄金时代的基础。

公元前 7 世纪前后，希腊各族开始向外扩张。早在扫罗时代就与希伯来人常有征战的非利士人 (Philistines)，从地中海、爱琴海诸岛侵入迦南；其占领区被称为“非利士人的土地” (Palestine)，即“巴勒斯坦”。至公元前 5 世纪希罗多德从西方史家的角度作史，迦南遂以“巴勒斯坦”之名传世。

对于四分五裂的希伯来，希腊的扩张无疑是雪上加霜。公

元前 6 世纪末，互不相容的以色列国和犹大国，均被邻国所灭。而此时的希腊，立法者和诗人梭伦正领导着雅典城邦进行社会改革；稍后，克雷塞那斯使公民具有了平等参政的权利，作为专制象征的“雅典最高法院”宣告解体。

亡国以后的希伯来人一蹶不振。《圣经》当中的《列王记》和《历代志》，记载了他们骁勇的征伐，也描述了他们遭受的磨难。他们被掳异乡，5 万多人在巴比伦为奴；后来在波斯帝国的统治之下，才因为助战有功而获得一度安宁。

此间，希腊城邦经历了公元前 5 世纪的伯里克利盛世，也经历了公元前 4 世纪的伯罗奔尼撒战争。它的哲学、艺术和文学，走向了全面的成熟。有趣的是：希腊文化在思想上最杰出的代表亚里士多德，不仅为它留下了深深影响到后世的精神成果，而且用它的精神塑造出一位几乎征服了整个世界的君主——马其顿王亚里山大大帝。这位君主在继位前的整整 7 年里一直从师于亚里士多德；而在继位以后，用了不到 10 年就打遍他所知道的一切地方。也许，这里真的含有柏拉图的幻想、含有某种“哲王之治”的意味？然而它只是走向成熟的希腊文化的一个意外结果。

亚里山大的征服最终打通了东方和西方，对两种文化的融和起到了巨大作用。但是，这一征服当然也囊括了曾经在一定程度上庇护过希伯来人的波斯帝国；因此，相对的安宁结束了。公元前 323 年以后，希伯来人又分别臣属于埃及、叙利亚等。待罗马帝国兴起时，庞培使叙利亚成为罗马的一省，希伯来人自然又再次易主。

在这些经受了 500 年奴役的人们心中，所罗门盛世的一时荣华，早已成为包含着仰慕、遗憾和多种复杂情感的如烟的回忆。罗马帝国的辉煌的光焰，使希伯来人不能不承认自

己的弱小；纪元初期的几次起义，已经耗尽了他们最后一点缚鸡之力。

历史强加给人类一种命运的时候，人类的应对措施总是相似的；一旦意识到物质力量的对比不可能在短时间内改变，他们便会求助于人所独有的观念的力量。

因此我们不只一次地看到：“批判的武器”常常取代“武器的批判”，意识的活动常常可以一步跨越现实的鸿沟。也许这是愚蠢的、懦弱的、自欺的，然而这往往又是宗教、哲学和文学艺术的动因。

人类自身的规定性，使希伯来人作出了必然的选择——人类要超越自身的有限性，似乎也只能有这样一种选择——那就是精神的反抗。

如果说自信和欢乐使希腊人有如“正常的儿童”，那么怀疑的精神和现实的灾难，则使希伯来人少年老成。他们在种种可能的精神反抗方式当中，直接用一种弱者的逆反逻辑切入了强者的价值序列：

他们无法改变物质的匮乏，但是也不必为衣食而忧虑，因为“生命胜于饮食，身体胜于衣裳”，“所罗门最荣华的时候”，穿戴得还不如一朵“既不劳苦也不纺线”的野百合花。（太 6：25—29，本书所注《圣经》出处均采用通行的缩写形式）

他们无法分享罗马人的现世成就，却又不必为无所作为而自惭，因为凭借现世成就是进不了天国的：“不要为自己积攒财宝在地上，……只要积攒财宝在天上”（太 6：19—20）；“做事的人在他的劳碌上有什么益处呢？”（传 3：9）“恶人得利反受扰害”（箴 15：6）。

他们无法理解古希腊自然哲学的缜密，却同样不必为孤

陋寡闻而羞愧，因为“日光之下，并无新事”（传 1：9），“凡事都有定期，天下万务都有定时”（传 3：1）。

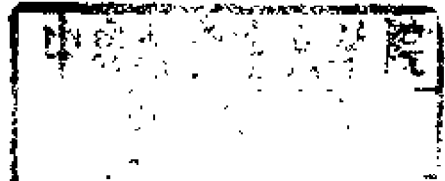
他们无法攀比希腊人所创造的典雅的美，却当然不必疑心自己的丑陋，因为世界乃是上帝创造的赞美诗，“凡上帝所造的物都是好的”（提前 4：4），“人”更是上帝按照自己的形象所造（创 1：26）。

经验使他们知道：面临悬殊的力量对比、面临物质和精神的双重压迫，仅仅靠匹夫之勇必定是徒劳的，必定是一次次地重复无望的反抗。而蔑视统治者的价值标准、颠倒统治者的价值系统，还有什么比这更简便、更奏效、又更有力量呢？因此从其创世神话开始，希伯来文化就采取了一种与希腊文化相反的方式。

较之多神的希腊文化，希伯来文化是人类历史上最早的“一神文化”之一。在《圣经》的记述当中，上帝是唯一至高无上的主宰。他向摩西颁布的第一条诫命，便是“除了我以外……不可有别的神”。（出 20：3）这样，希伯来神话的创世活动只能是上帝自身的“无性繁衍”，而不再留有希腊神话“两性生殖”的痕迹。上帝的几个简单的意念，取代了希腊神话中漫长而繁复的两性交合：昼夜、天地、星辰以及动植物之所以诞生于尘世，都只是因为上帝“看着是好的”（创 1：12-31）；即使是“道成肉身”的耶稣，也不过是圣灵感孕的结果。而性的结合只能产生多灾多难的人类，甚至性的行为本身，都包含上帝对人类的一种惩罚：“我必多多加增你怀孕的苦楚，你生产儿女必多受苦楚。你必恋慕你丈夫，你丈夫必管辖你。”（创 4：16）

希伯来人的文化系统，从根本上离弃了希腊文化的“情欲”重心。与希腊文化的演进过程相反：它的“情欲”并不





是从神圣的宇宙创造堕落为本能的人间生活，它所遭遇的也不是无可奈何的世俗化，而是“情欲”的先天不足。《圣经》中的故事，为此提供了充分的注脚。

在一次饥荒中，亚伯拉罕带着妻子撒莱逃往埃及。撒莱“容貌俊美”，亚伯拉罕担心埃及人会因为倾心于撒莱而杀掉自己，于是就将美貌的妻子称作妹妹，以便“我因你得平安，我的命也因你存活”。及至埃及法老将撒莱召进后宫，并因此而“厚待”亚伯拉罕的时候，亚伯拉罕只是沉醉于他用妻子换来的“牛羊、骆驼、公驴、母驴和仆婢”，却没有感到丝毫的羞辱和愤怒。（创 12：10—20）他的“情欲”，在更为迫切的生存需要面前可以无限地顺从和退让，绝不会引起希腊式的、你死我活的冲突。有趣的是：他的儿子以撒后来也继承父业，故伎重施。（创 26：6—11）

撒莱不能生育，便坦然地对丈夫说：“求你和我的使女同房，或者我可以因她得孩子。”这样，夏甲就由女主人作媒，成了男主人的小妾。（创 16：1—3）撒莱的“情欲”，首先是以传宗接代、确立名份为基础的；所以她不必像希腊神话的天后那样，对丈夫的情人兴师问罪，也不必为希腊式情欲的“排他性”而苦恼。

相似的故事还发生在雅各一家。雅各对拉结的追求，原是《圣经》里面最具希腊意味的爱情描写——为了娶拉结为妻，他先后服侍了老岳父 14 年。然而后来发生的事，却使这一点点希腊意味荡然无存：

拉结的父亲先将大女儿利亚送给雅各同房，因为“大女儿还没有给人，先把小女儿给人，在我们这地方没有这规矩。你为这满了七日，我就把那个也给你，你再为她服侍我七年。”果然，雅各娶了利亚以后，岳父把小女儿拉结也送给他为妻。

雅各与姐妹二人同房，利亚连生三子，更受宠爱的拉结却不能生育。于是“拉结把她的使女辟拉给丈夫为妾，雅各便与她同房”——辟拉为雅各生了两个儿子，拉结给他们取名为“但”和“拿弗他利”，意思分别是“申冤”和“相争”。利亚看见妹妹的办法灵验，便如法炮制，“把使女悉帕给雅各为妾”；悉帕也为雅各生了两个儿子。这场生育竞赛持续多年，以至利亚可以用一只风茄从拉结那里换取与丈夫同寝一夜的权利。（创 29：23—30：16）姐妹二人的争执为雅各留下了 12 个儿子，为以色列人留下了 12 个支派，也从根本上断送了希伯来人的“情欲”与“情感”的脆弱的联系。

与此相应，我们可以从《圣经·旧约》中找到几十次男婚女嫁，却很难看到他们的爱情；我们可以从希伯来人的坎坷中发现像希腊英雄一样残酷的争斗和壮烈的牺牲，而这一切又往往与“情欲”无缘，却是诱发于追求宠幸、物质、荣誉或者继承权的“功利欲”。

如果说希腊神话的“情欲”流露着某种贵族式的奢侈，那么源于社会底层的、平民式的希伯来文化，不可能具有同样的雅兴和闲暇。针对罗马人的成功，希伯来人表示出对于世俗享乐的轻蔑；针对这种成功带来的高傲、自尊的价值选择，他们又从另一个极端与之决裂。因此在赞美贫穷和鄙俗的同时，希伯来人抛弃了“情欲”中心的规定性及其预示的既有价值，毫不掩饰地记述了一个个角逐物质利益的势利小人，并且使这些人成为冲突和毁灭的主角。《圣经·旧约》当中的种种阴谋、凶杀和征伐，大都如此。

亚当和夏娃被放逐人世后的头两个儿子，是该隐和亚伯。该隐种地，亚伯牧羊；该隐为耶和华献上“地里的出产”，亚伯献上的则是“头生的羊”和“油脂”。“耶和华看中了亚伯

和他的供物，……看不中该隐和他的供物”，于是该隐为了争夺宠幸，一气之下杀死了亚伯。（创 4：1—8）

约瑟是雅各晚年所得的儿子，格外受到宠爱，还得到了一件彩衣。这已经为他的哥哥们作出该隐的选择提供了根据。不仅如此，他还把自己的两个梦讲给大家听：他梦见众兄弟在田里捆庄稼，哥哥们捆起的庄稼围着自己所捆的庄稼下拜；他还梦见太阳、月亮和十一颗星星向他下拜。在约瑟的潜意识中，不仅对自己现有的宠幸沾沾自喜，而且显然有一种对于未来权力的渴望；但是从哥哥们的角度看，宠幸和权力有着同样的诱惑，足以使他们将约瑟卖掉，又去欺骗父亲了。（创 37：18—33）

以扫和雅各兄弟俩与该隐和亚伯的经历相似：以扫善于打猎，使父亲“常吃他的野味”，因而得到更多的宠爱。不同的是：利用“动物蛋白”战胜“植物蛋白”的功利方式满足了尊贵者的功利要求的，不是像亚伯那般稚嫩弱小的弟弟，而是在“名份”和体力上都占据优势的“长子”。这样，雅各要实现他的野心和欲望，就不能像该隐那样直截了当。他先用一碗红豆汤换来长子的名份，又在母亲的帮助下骗到父亲的祝福；当以扫幡然醒悟，意欲杀掉雅各时，他却能隐居韬晦，最终达到了目的。（创 25：27—34，27：1—45，32：6—21）

扫罗起用年轻的大卫，一举击杀了非利士大将歌利亚。但是在班师凯旋时，他听见百姓们欢呼：“扫罗杀敌千千，大卫杀敌万万”——这使他顿生戒备：“将万万归大卫，千千归我，只剩下王位没有给他了。”从此，争夺荣誉、保全地位的欲望，导致他用尽心机，固执地追杀大卫。（撒上 18：6—24：22，26：1—27：4）

拿伯有一个葡萄园靠近撒玛利亚王宫，国王亚哈看中了

葡萄园，却又要不到手，心中不悦。而王后耶洗别知道以后，竟然为了这一丁点物质利益设下恶毒的圈套，使拿伯犯下渎神罪，继而挑唆众人用石头将他打死。亚哈听到拿伯的死讯，毫不心虚地占据了葡萄园。（王上 21：1—16）

对于《圣经》所描绘的那些希伯来祖先，金钱或者某种实际需要的魅力是难以抗拒的。他玛宁愿装作妓女，也要得到身孕（创 38：14—26）；大利拉可以利用参孙的恋情，骗取力量的秘密，以便赚来“一千一百舍客勒银子”（士 16：4—21）。为了夺取权力，心利杀死以拉（王上 16：10）、哈薛杀死便哈达（王下 8：7—15）；还是为了权力，沙龙杀撒迦利雅、米拿现又杀了沙龙，比加杀比加辖、何细亚又杀比加。（王下 15：10—30）。

与“情欲——冲突——毁灭”的希腊文化方式略有关联的，在《圣经》中大概只有三例：一是大卫杀乌利亚，一是押沙龙杀暗嫩，另一是西缅和利未杀绝示剑城的男子。

第一例是由于大卫看上乌利亚的妻子拔示巴，便“差人……将她接来，……与她同房”。拔示巴怀孕后，大卫想到的首先是掩盖自己的劣迹：他将乌利亚从战场召回，“送他一份食物”，让他“回家去洗洗脚”。没想到乌利亚挂念疆场的将上，断不肯回家与妻子同寝。第二天，大卫又把乌利亚请来吃饭，将他灌醉，而乌利亚还是没有回家。大卫显然并不想从“情欲”中引出冲突，被逼无奈，才写信给乌利亚的主帅约押：“要派乌利亚前进，到阵势极险之处，你们便后退，使他被杀。”（撒下 11：2—15）有鉴于此前近乎下作的掩饰，这一歹毒的圈套已不会让我们联想到希腊诸神和古代英雄的报复或者毁灭，而只能想到“绿帽子”系列里的一种解决方式，想到亚哈霸占葡萄园式的“物欲”的满足。

希伯来人的行为方式，常常直白地表露着他们对于“情欲”的蔑视或者偏见。这种“情欲”的基础，似乎只在于一定的功利目的，只在于一时的官能满足；在它之上，还有一系列更具根本性的价值，所谓的“爱情”则是不足挂齿的。因此在他玛寡居的时候，犹大让另一个儿子俄南与之同房，以便“向她尽你为弟的本分，为你哥哥生子立后”。这里不仅没有任何情感的描写，而且“俄南知道生子不归自己，所以同房的时候，便（将精液）遗在地（上）”。后来他玛装成妓女怀上了犹大的孩子，这位老岳父知道她是为了繁衍后代，就称赞她“比我更有义”。（创 38：8—26）无独有偶，罗得的两个女儿为了“存留后裔”，也是将亲生父亲用酒灌醉，分别“从她父亲怀了孕”。（创 19：31—38）对于“情欲”的功利性解释，实在无以过之。

而较少功利内容的、较为单纯的“情欲”，在与“情欲”相关的另外两例冲突中都成为被排斥的因素：

暗嫩爱上同父异母的妹妹他玛（与上述的他玛同名），并且为之“忧急成病”。但是待他设计占有了他玛，又并不觉得愉悦和幸福，“那恨她的心，比先前爱她的心更甚”。他玛的胞兄押沙龙听说了此事，将他玛收留在自己家里，让她“孤孤单单地”住着，然后找机会除掉了暗嫩。在这一过程中，暗嫩的情欲使他感到索然无味，押沙龙的复仇也并非由于他对她玛怀有情欲。前者将他玛“赶出去”，后者将他玛藏起来，实际上包含着对于“情欲”的同等的否定。（撒下 13：1—28）

“示剑的心系恋雅各的女儿底拿”，“与她行淫”后，又请父亲前去求婚。然而仅以“恋慕这女子”为理由，对雅各的儿子们是没有说服力的。于是西缅和利未声称“不能把我们

的妹子给没有受割礼的人为妻”，骗得一城男丁作了割礼，又趁人们疼痛时冲进城去，大开杀戒。（创 34：1—29）他们维护本族本家的名誉和贞洁，覬覦示剑人的城池、产业和货财，而且也极为自然地接受以生殖和生理需求为目的的“情欲”——所以一方面是制止底拿的恋爱，另一方面却是掳掠示剑城的女人。他们面临冲突、投入冲突时的这些理智而功利的决断，常常使我们感到他们一定在嗤笑希腊神话中那种不计得失的英雄。

……

希伯来人的经历中有着太多的苦难，他们不愿因为一时的情欲牺牲实际的利益。

希伯来人的智慧中有着太多的成熟，他们不会轻信廉价的情感，而宁愿用物质的尺度去掂量行为的价值。

希伯来人的文化中有着太多的压抑，只有将尊贵者所珍视的特质贬为最低贱的本能，他们才能感到些许的喘息。

这一奇特的群体创造了一种畸形的文化。

这种畸形的文化凝聚着这个奇特的群体。

它把奥林匹斯山上的“情欲”推下深谷，纳入罗马人的世俗的冲动；它又把希腊诸神羞言的“功利欲”推上殿堂，形成另一重价值体系和伦理标准。

高高在上的统治者及其尊崇的一切，终于被他们逐步地重新解释；而“原罪”，便是这种重新解释的必然的延伸。开始于罗马时代的普遍的世俗化气氛，与希伯来人的务实精神一拍即合；而现世成就所带来的普遍堕落和侈糜，似乎又在印证希伯来《圣经》对人类的描述。因此，罗马帝国还在百足未僵的时候就接受了希伯来人的观念，甚至部分地接受了他们对于情欲的蔑视、约束和禁忌，这并非意外。

希伯来人的“原罪”(original sin),不仅包容了希腊诸神与人相似的“性创造”活动,而且也使人间的一切努力都沦为惩罚的结果和争取拯救的过程。从它以“罪”论人、以“原生的”(original)界定“罪”(sin)的那天起,罗马人从希腊诸神那里承袭的“七宝楼台”,便逐渐“拆碎开来,不成片断”。

然而,破坏从来都意味着新的建树。或许正是因为这个民族作为一个政治实体的崩溃,才愈发突出了关于个人及其命运的思考;从而对人类世界的判定、对来世生活的信仰,成为一种宗教洞见的凝聚点。

西方世界留给希伯来人的,是十几个世纪的漂泊离乱。“离乱”却又常常伴随着精神上的成全。至少在当时还不会有人想到:希伯来人由此而完成的《圣经·旧约》,最终竟会孕育出统治了西方的普世性宗教——基督教。

### 3. 此岸与彼岸——基督教的双重选择

在希腊人的原始信仰中,神灵被人们崇拜着,却并不具备高于人类的道德要求。它没有真正的“罪恶”的观念,也无所谓“魔鬼”。人类的一切行为,一切“道德”或者“不道德”,统统可以从奥林匹斯山上找到最初的根据。这样的信仰,使“美”的意识淹没了道德意识,成为一切价值追求中的最高理想。

罗马人缺乏同样的美感和想象力,没能创造出同样辉煌的文化成果。因此尽管大加图(公元前234——前149年)时常发出激烈的警告:接受希腊的教育、文学和哲学,早晚会导致罗马的灭亡;他们还是难以摆脱对于希腊的迷恋。就连

朗吉努斯在论述他所谓的“崇高”风格时，也难免要感叹“希腊人之所以伟大，是因为我们自己太渺小”。好在他们卓有成效的武功和注重实际的天性，使他们在优于自己的文化面前还不至完全失去胜利者的威仪——他们一方面摹仿着希腊人的文化，另一方面又有足够的勇气和实力不断接纳新的被征服民族的信仰。据说他们不仅从各个属地得到财富和奴隶，而且每攻克一地，就用一种隆重的仪式将当地人崇拜的神灵接回罗马。这样一来，原本已属“杂多”的崇拜对象，愈发需要一定的统一；而讲求实效的罗马人，只能把诸多的信仰统一为格式化的“国家宗教”，统一为对于国家权力和君王权威的信念。从而，他们的宗教日益脱离抽象的精神生活，成为一套严格、却流于表面的礼节和仪式。当国运衰微、大势已去、甚至尼禄之流的昏君也跻身国家的代表时，这种有赖于外在形式因而有累于外在形式的信仰，必定是容易动摇的。

战争通常具有两种文化功能：沟通异域文化，或者动摇既有传统。罗马人对世界的征服，充分显示了这一点。它既使希腊—罗马向一种陌生的文化敞开大门，又使希伯来人的古老信仰接受了“异教”的滋养和改造。因而，犹太古教在行将更新的时候，已经面对着一个等待新的信仰的时代。应当说，这在客观上为基督教的反叛、形成以及最终被“外邦人”接纳提供了机会。

然而在罗马人看到基督教对犹太教的反叛之前，它屡屡由于犹太教的株连而遭到镇压：

公元64年7月19—24日，罗马城发生大火，暴君尼禄指控基督徒纵火，结果许多教徒被钉十字架、点天灯、喂野兽；据说耶稣最得力的信徒彼得和保罗都死于尼禄之手。公元98—117年在位的罗马皇帝他雅努，根据罗马法律禁止基



督教的秘密集会和结社，以至耶路撒冷主教西缅于 107 年被钉十字架，安提阿主教圣·依纳爵于 115 年被投入罗马斗兽场。117 年继位的皇帝哈德良，进一步禁止希伯来人行割礼、守安息日等。这样，受逼迫的希伯来人在 132—135 年跟随一位名叫“星子”（Son of Star）的“假先知”发动起义。据记载：罗马大军屠杀了 50 多万起义者，并且再次摧毁了耶路撒冷城；该城重建后，希伯来人不得入内。基督徒没有参加希伯来人的这次起义，于是在 135 年以后，罗马皇帝准许基督徒住在耶路撒冷，并组织了一个以“外邦人”为首的教会。这一事件，标志着罗马统治者对基督教的态度转变。

尽管如此，基督教的传播仍旧是艰难的。除去《新约·使徒行传》记述了保罗在雅典与伊壁鸠鲁派和斯多葛派的争论之外，罗马美学家卢奇安、作家阿普列乌斯、哲学家克里索等，都曾刻薄地嘲讽或者激烈地攻击过基督教。普罗提诺一向被认为是基督教哲学的奠基人，而他的学生波菲利，却被后来的宗教史家视为“最危险的反对者”，因为他“写了 15 本书攻击基督教，特别是《圣经》”。<sup>①</sup>

基督教的这种尴尬处境一直延续到 4 世纪初。似乎是由于一个偶然的历史机遇，它成为君士坦丁争夺霸主地位的筹码；从而在公元 312 年君士坦丁获取“穆勒威桥战役”（Mullvian Bridge）的胜利后，得到了“米兰敕令”的特别的宽宥。不久，君士坦丁与当年的盟友决裂，再次打起基督的旗号投入战争。至公元 323 年，他终于借此统一了罗马全境。从表面上看，基督教只是因此才成为合法、并进而成为了“国教”。但是实际上，这一戏剧性的命运“逆转”，是以更为本质的、观

① 谷勒本《教会历史》第 105 页，香港道声出版社 1983 年版。

念的演变和传播为基础的。

当早期的基督教在犹太人的下层悄悄萌生的时候，原有的犹太教分为三大派别：法利赛（Pharisees）、撒都该（Sadducees）和艾赛尼（Essenes）。《圣经》中未曾提及艾赛尼派，从其它材料看，这是一个主张禁欲、恪守律法、内部平等而又支派众多的团体。他们的宗教观念与法利赛人有些相似。

法利赛人与撒都该人是针锋相对的两派。前者重视律法和传统，后者更相信个人对经典的理解。谷勒本（Lars P. Qualben）在他的《教会历史》（“A History of the Christian Church”）一书中，对上述两派的不同主张进行了简要的归纳：

法利赛人认为灵魂不灭，每一个人都会得到“来世”的赏罚；撒都该人不相信“来世”和“复活”，认为人只能为今世生活。

法利赛人不否认道德的责任，却相信一切都是命里注定的；撒都该人则强调个人的善恶选择和意志的自由。

法利赛人认为历代相传的“遗训”与《旧约》的律法同样值得尊崇；撒都该人却认为只有《旧约》才是“神授人传”，才是唯一正确的行为准则。

法利赛人希望通过遵行律法而获得拯救，从而使其宗教生活流于表面化；撒都该人不大在乎“来世”的拯救，也不特别看重本族的传统，所以其道德信仰常常趋于唯理化。

这两大派别尽管存在着种种不同，在两个涉及信仰和行为的根本性问题上却极为相似。第一：他们所崇拜的，都是一个“专爱”他们、“拣选”了他们的“民族神”；这个神所保佑的，其实只是他们本民族的此生此世的完满和物质利益；法利赛人笃信的来世赏罚，也仅仅使他们近乎夸张地标榜自

己今世的“好行为”。第二，律法的规范对于他们都是至高无上的，无论这律法是来自前人的宗教传统，还是来自后人对《旧约》的解读。这样，属于不同民族、追求不同利益、具有不同习俗的人们，实际上不可能接受他们的信仰。

他们似乎已经忘记：《新约·罗马书》所呼喊的“义是本于信，以致于信”，“义人必因信得生”，其实正是他们的《旧约·哈巴谷书》的回声——“迦勒底人自高自大，心不正直，惟义人因信得生”（哈2：4）。

他们似乎无法理解：当“上帝的选民”仍然为自己的称号所陶醉时，耶稣何以断言“我的国不属这世界”？（约18：36）

于是，“超越尘世”和“因信称义”这两个命题，成为基督教独立于犹太教的起点和契机。

然而正如《圣经》所言：“大凡先知”，在“本地本家”是很难被民众接受的。（太13：57）历史在它的每一个转折点上，都会塑造出若干力图拯救民众、却被民众一再抛弃的人。

耶稣本人提出了上述的第一个命题，这使他遭到了各派犹太人的抛弃——“世界……不认识他”，“自己的人倒不接待他”。（约1：10-11）提出第二个命题的，是曾经“逼迫”耶稣的保罗；犹太人对他群起而攻，并将他绑去见官。有趣的是：那“官”是“用了许多银子才入了罗马的民籍”，保罗却“生来就是”罗马人。

保罗的出现，对于基督教的诞生和传播有着特殊意义。作为一个“自然人”，他属于统治着那些“上帝选民”的种族；作为一个基督徒，他所鼓吹的又是萌发于被统治者的、原属异族的信仰。其人其事，实在就是基督教冲破种族偏见、蔑视世俗传统的注脚和象征。

保罗为了让耶稣的同胞接受耶稣的教义，甚至宁愿假称自己是“犹太人”或者“法利赛人”；而当他因为宣传耶稣的信仰触怒了犹太人时，又凭借罗马人的身分“免受鞭打”。（徒 21：27—23：10）也许，这就是历史与信仰开玩笑的方式。但是同时，这也是信仰对历史的回答：

一种信仰中已经枯竭了的生命力，常常被它的信仰者所固守。

一种生命力尚未枯竭的信仰，总是通过它的反叛者得到更新。

在希伯来人的智慧即将哺育出新的世界性宗教的关头，反叛者又一次扮演了延续生命的角色。

耶稣和保罗，是启始近代西方文明的最大的反叛者。

按照《新约·使徒行传》的记载，耶稣在复活 40 天后又向门徒们显现，要他们等候圣灵的洗礼，然后去各地为他“作见证”。果然在不久之后的五旬节，“从天上有声响下来，好像一阵大风吹过”；于是门徒们被“圣灵充满”，得到了圣灵所赐的能力。据信，耶稣大约从 27 岁开始传道，3 年后被钉十字架；因此，人们一般认为公元 30 年的五旬节（即《旧约·出埃及记》34：22 所说的七七节，大约在每年“收割初熟麦子的时候”），标志着基督教会的诞生。此后，以彼得为代表的门徒开始在耶路撒冷——叙利亚一带传教，保罗的皈依则使这救世的声音一直传向罗马。

新兴的基督教，一方面通过犹太教的经典承袭了希伯来文化的成分，另一方面又由于历史和地域的规定性，接受着希腊文化的渗透和冲击。它从一开始，就已经为自己的信仰勾画了一幅全新的模样，为原有的宗教生活注入了新的意义和生命。犹太人的耶稣之所以能被西方人顶礼膜拜，这显然

也是原因之一。

希伯来《旧约》中的耶和华，对犹太人的许诺是“赶出外邦人，扩张你的境界”（出 34：24），对犹太人的要求是“接受割礼”、禁食种种“不洁净”的肉类、遵行多达 613 条的戒律等等。而耶稣并不看重尘世的统治权，并不理会犹太人对异族的偏见，也并不计较不同的文化传统和生活习俗；他所强调的，只是一种以“此在”之身托靠“不在”之灵的、更具哲学意味的信仰。所以当门徒们奉了耶稣的灵去传道时，彼得立刻发现：“原来各国中，那敬畏主、行义的人都为主所悦纳”。（徒 10：35）圣灵的恩赐不仅垂降于“上帝的选民”，也“浇”在那些“未受割礼”、吃“不洁净”之物的“外邦人”身上。（徒 10：44—11：3）

一些门徒听说外邦人也领受了上帝之道，曾去质问彼得。于是彼得对他们讲述了他所见到的“异象”：天上降下一块大布，里面装着“四足的牲畜和野兽、昆虫并天上的飞鸟”；接着又有一个声音说：“彼得，起来，宰了吃。”彼得不敢，说：“主啊，这是不可的。凡俗而不洁净的物从来没有人过我的口。”但是那声音又说：“神所洁净的，你不可当作俗物。”众人听了这话以及彼得的解释，才不再言语，并且终于相信“神也赐恩给外邦人”。（徒 11：4—18）

对外邦人的接纳，结束了一个“民族宗教”的历史，使“上帝”得到了更广泛的可能性、适应性以及随之而来的权威性。这一点，也意味着基督教群体的形成：

在叙利亚的古城安提阿，传教者设立了第一个犹太人与“外邦人”合成的教会组织；

也是在安提阿，耶稣的门徒第一次以“基督徒”互称（徒 11：26）；

还是在安提阿，人们发现圣·依纳爵(St. Ignatius of Antioch)于公元2世纪初所写的“致米格尼西亚教会书”，开始使用Christianity(基督教)这一新的称谓。

这片如今已是废墟的土地，成为纪元初期的基督教中心。而在它西面与之遥遥相望的，便是代表着另一种古老文化的雅典。

在此期间，早期基督教“教父”们的护教活动也起到了重要作用。为了使基督教成为合法的存在、并且得到统治阶层和罗马民众的认同，这些教父大体采取了两种有效的策略。其一是论证基督教与罗马政体的共同点，以便求得国家机器的保护；其二是寻找基督教与希腊哲学的相通处，借助更为严谨的哲学观念丰富和传播自己的信仰。(大约1000年以后，基督教的传教士开始走向我们这个东方的帝国时，也逐渐从挫折中认识到这两种策略的价值。)

当时的那些教父们，似乎有些言不由衷地发扬着保罗的学说：“在上有权柄的，人人当顺服他，……抗拒掌权的，就是抗拒神的命……。当得粮的，给他纳粮；当得税的，给他上税；当惧怕的，惧怕他；当恭敬的，恭敬他。”(罗13:1-7)希腊教父的代表查斯丁(Justinus,约100—165年)最终是由于为基督教辩护而被处死，他却始终申明基督教并不危及现存制度、并不反对罗马帝国：“我们单把崇拜献给上帝，但在其他的事上，我们很乐意事奉你们。”<sup>①</sup>拉丁教父的代表德尔图良(Tertullian,约150—195年)用他的《护教篇》继承查斯丁的呼吁，声称基督教之所以崇拜上帝，是因为上帝

---

<sup>①</sup> 谢扶雅译《基督教早期文献选集》第418页，香港基督教文艺出版社1976版。

能比罗马的守护神更加有效地保佑罗马皇帝。教理学派的代表奥利金(Origenes, 约185—254年)自己逃避兵役,竟也能引申为基督教有利于罗马帝国的例证:因为一个基督徒祈祷帝国的成功,要比他亲自参加军队更有价值。

但是,这一切只是寻求生存的权宜之计和苟且之辞,显然有悖于基督教的真正追求。所以一旦立足既稳,这些便不再是他们的话题。

基督教的与世无争,其实是一首彻底征服西方人的前奏曲。

如果说,希伯来人还只是力图颠倒希腊文化的价值系统,将“功利”引入其行为模式,用“物欲”取代其“情欲”的核心位置;那么基督教对于犹太教的改造,则蕴藏着更大的野心。尽管它最早的成员不过是几个渔夫、税吏、引车卖浆之徒,耶稣却使他们坚信:人既有肉身也有灵魂,既有恺撒的一半,也有上帝的一半;恺撒的一半是有限的现实,上帝的一半则是永恒的本质。当耶稣申明“恺撒的物当归给恺撒,上帝的物当归给上帝”时(太22:21),他绝不仅仅是在巧言答对法利赛人的刁难,而是暗示着一种人世而出世、功利而理想的价值取向,暗示着一种新型的、基督教式的人生态度。

两大古文化精神的互补,构成了这种双重的选择;这种双重选择的实质,是在肯定现实利益的同时否定一切世俗权威,是用一种设定的存在弥合肉身与灵魂的裂痕。我认为,这正是所谓基督教观念的核心。

基督教对希腊传统和希伯来传统的融合与介入,使上述的双重选择为西方文化观念带来了两个方面的相应影响。

其一:促使希腊文化那种不计得失而又不可侵犯、神圣而又粗犷的情欲,与功利、野心、亦即作为现世动力的

“恶”相结合。正如我们所看到的：希腊神话世界里的种种矛盾，总是围绕着互为情敌的英雄；《圣经》世界里的凡夫俗子，却首先妒忌那些占有实际利益的“罪人”、“恶人”和“强暴的人”（箴 23：17，24：1，3：31）。经过基督教的传递，冲突和毁灭不再起因于单纯的情感纠葛，而是可以在“琐碎的个人欲望”背后找到更多“物质的动机”。这一点，证实着希伯来传统的有效渗透。

其二：希腊传统从“灵”到“肉”的文化方式，使其原本神圣的“情欲”包含着某种必然的世俗成分，包含着某种必然的世俗化趋向；从而它对希伯来人“原罪”观念的认同并不困难。基督教则在这种情欲的有罪感和希伯来人轻视情欲的基础上，从“情欲”内部分解出一种被净化了的、更为纯粹的因素——“爱”。这一分解虽然与希腊传统由神界及人间、从情感到本能的演进刚好相反，却潜在着希伯来传统向希腊传统的靠拢。也许正是因此，最为希伯来化的中世纪史诗和骑士抒情诗，才最多地回响着希腊英雄主义的余音。就其本质而论，这样两种文化精神的靠拢，最终的意义是在于永恒价值对于现世功利的超越。我们可以通过“爱”在基督教经典中的演变，清晰地看到这一点。

《旧约》所言的“爱”，兼指“性爱”、“友爱”，也指“上帝对人的爱”，希伯来文没有为后世留下这三者的区别。被称作“七十子译本”的第一部希腊文《旧约》问世以后，三种不同性质的“爱”才开始用三个不同的词语来表达。借此，《圣经》中的“爱”的涵义逐步从具体转为抽象，从人间过渡到天堂；从而，《旧约》与《新约》在反现世、非功利的轨迹上得到了沟通。

整部《圣经》真正在“性爱”层次上使用“爱”字的，恐



怕只有短短的《雅歌》。在这里，我们可以听到真诚相爱的少男少女们，像萨福、像维吉尔一样吟唱着富于诗意的柔情：

他们“以青草为床榻，以香柏树为……栋梁，以松树为椽子”，构筑他们的爱巢；（雅 1：16）

他们在爱的巢穴里互相赞美、思恋——“我的佳偶，你甚美丽！你甚美丽！你的眼睛……好像鸽子眼……你的唇好像一条朱红线……你的两乳好像百合花中吃草的一对小鹿”；（雅 4：1—5）

他们是那样彼此体贴、关怀入微——“我属我的良人，他也恋慕我。我的良人，来吧，……我们早晨起来往葡萄园去，看看葡萄发芽开花没有，石榴放蕊没有；我在那里要将我的爱情给你。……在我们的门内有各样新陈佳美的果子；我的良人，这都是我为你存留的”；（雅 7：10—13）

相对于希伯来人的冷静，他们对“性”的白描又显得那么大胆、坦率——“你的脚在鞋中何其美好！你的大腿圆润好像美玉……你的肚脐如圆杯……你的腰如一堆麦子，周围有百合花。……你的身量好像棕树，你的两乳如其上的果子，累累下垂”。（雅 7：1—7）

后世的一些神学家试图将这样的描写诠释为人对上帝之爱的象征，实在是难以成立的。然而这样的描写在《圣经》当中确属异乎寻常，希伯来人对希腊式“情欲”重心的抛弃以及他们对上帝的归属感，使他们很快便推开情人，投入了上帝的怀抱：古代社会无拘无束的两性爱情被严格的律法所规范，与性爱相关的文字也随之从他们的经典中消失了。

在基督教诞生之前，希伯来《旧约》首先是作为民族性宗教——犹太教的经典存在的，因此它所描绘的上帝以及上帝对人类的“爱”，都曾带有深刻的种族的印记。他们的上帝

仅仅眷顾他们自己，而并不是属于所有的人。因此《申命记》上说：“耶和华……从地上的万民中拣选你，特作自己的子民。耶和华专爱你们，拣选你们，并非因你们的人数多于别民，……只因耶和华爱你们，又要守他向你们列祖所起的誓……”（申 7：6—8）“耶和华但喜悦你的列祖，爱他们，从万民中拣选他们的后裔……像今日一样。”（申 10：15）这样一种“专爱”甚至被比作丈夫对妻子的爱，如《以赛亚书》中，先知竟说：“造你的是你的丈夫，……耶和华召你，如召被离弃心中忧伤的妻。”（赛 54：5—6）

至于人与人之间的“友爱”，在《旧约》中主要表现为扫罗和大卫式的亲朋之谊，但是这并不足以化解他们由于物质利益而发生的争斗。所谓“要爱人如己”（利 19：18），“要怜爱寄居的”（申 10：19），“你仇敌的牛或驴失迷了路，总要牵回来交给他”（出 23：4）等等，似乎已经接近了《新约》“爱邻舍”、“爱仇敌”的原则；但是在“上帝之道”成为“肉身”之前，这毕竟难以在尘世找到榜样的依托，从而只能是一种空泛的训诫，淹没在六百多条过于实际、又过于精细的行为规定之中。（比如《创世记》第 21—22 章，就记载了许多极为具体的惩罚尺度：“人若偷牛或羊，……要以五牛赔一牛，四羊赔一羊”；“牛若触死男人或是女人，总要用石头打死那牛，却不可吃它的肉，牛的主人可算无罪。若那牛素来是触人的，有人报告了牛主，他竟不把牛拴着，以至把男人或是女人触死，就要用石头打死那牛，主人也必治死”。）

对基督教《新约》而言，“爱”的涵义和指向都有了实质性变化。它不再依附于有限的物质对象，不再体现为世俗的人间情感，而首先意味着人与上帝、此岸与彼岸的沟通。与此相应，在希腊文的《新约》当中，人与神的“爱”出现了

320 次以上，“友爱”出现了大约 45 次，而“性爱”则是很难找见的。

《新约》的传播者庄严地宣告：“上帝就是爱，……我们爱，是因为上帝先爱我们”（约一 4：8—19）；“无论是生、是死、是天使、是掌权的、是有能的、是现在的事、是将来的事、是高处的、是低处的、是别的受造之物，都不能叫我们与上帝的爱隔绝”。（罗 8：38—39）

他们所张扬的“爱”，几乎排除了人世间在所难免的一切：“爱是恒久忍耐，又有恩慈，爱是不嫉妒，爱是不自夸，不张狂，不做害羞的事，不求自己的益处，不轻易发怒，不计算人的恶，不喜欢不义，只喜欢真理，凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐……”（林前 13：4—7）

当上帝之道的最为“肉身化”的体现者耶稣，对这种超凡脱俗的“爱”作出最为“肉身化”的解释时，它才又从“爱上帝”返回到更贴近此岸的“爱人如己”。但是它的内容已经不只是一般意义上的“爱邻舍”，而是通过“爱你们的仇敌”（太 5：43—44）得到更根本的说明。

如耶稣所言：“你们的仇敌，要爱他们；恨你们的，要待他好；咒诅你们的，要为他祝福；凌辱你们的，要为他祷告。有人打你这边的脸，连那边的脸也由他打。有人夺你的外衣，连里衣也由他拿去。……有人夺你的东西去，不用再要回来。”

这种要求的根据在于：“你们若单爱那爱你们的人，有什么可酬谢的呢？就是罪人也爱那爱他们的人。你们若善待那善待你们的人，有什么可酬谢的呢？就是罪人也是这样行。”

这绝无限度的恩慈又是对上帝之恩慈的摹仿：“至高者……恩待那忘恩的和作恶的”。（路 6：27—35）

耶稣式的“爱”，完全超越了芸芸尘世的伦理逻辑、道德

标准和价值尺度，实在是“过于人所能测度的”（弗 3：19）。常人囿于现世的常理和成见，往往无法理解它，甚至视之为宗教的愚人或者教徒的自愚。其实，基督教从“情欲”内部分解出至纯至善的“爱”，正是要建立一种抛弃一切物质形态和物质手段的、超验的价值体系。就是在这样的意义上，耶稣才将“爱”立为“最大的诫命”。

当“爱”成为与功利相对应的另一重价值选择时，它意味着一种“不在”被设定为“存在”；在它的参照之下，一切具象化的“此在”都将是有限的、暂时的，最终都要被否定。

当“爱”日益脱离尘世的对象，日益被设定给它的内容所净化时，希腊传统中冥顽的“此岸”意识，又使它常常被理想化的人类情感所分享；从而首先渗透着它的内在精神的宗教、文学艺术甚或哲学，必然要构成一股对立于物质进步的潜流。

当“爱”包含了人类的需求，又摆脱了狭隘的欲望时，这块和谐、自由的天地便不仅是情感的升华，也成为人们苦苦求索的信仰、永恒和完满的象征，成为最高的存在、人类的归宿，亦即理性所设定的上帝。

#### 4. 在约伯的天平上——“义人”神话的破灭

根据《圣经》的记载：人是上帝“照着自己的形象”和“样式”塑造的，并且要“管理海里的鱼，空中的鸟，地上的牲畜……”（创 1：26）人应当具有向善的神性。

然而实际上，上帝所创造的人很快便使他感到失望。他“观看世界”，发现“凡有血气的人，……都败坏了行为”，“终日所思想的尽都是恶”。于是他“后悔造人在地上”（创 6：

5—13)，屡屡降下灾难和惩罚：

是他将人类的始祖逐出乐园，让女人“加增……怀孕的苦楚”，让男人“汗流满面才得糊口”；是他唤来灭世的洪水，使那小小的“方舟”之外的一切“鼻孔有气息的生灵都死了”；是他“变乱”了人们的“口音”，“使他们的言语彼此不通”，从而流散到各地；也是他毫不留情地用“硫磺与火”毁灭了所多玛和蛾摩拉，并且不容许被他饶恕的人对那里有丝毫的眷恋——罗得的妻子仅仅回头看了一眼，就被他变作一根盐柱。（分别见创 3：16—17，7：11—24，11：6—9，19：24—26）

上帝对人的创造和惩罚，使人类的存在本身成为人类可能遇到的最大的悖论。他们一方面分有着神性，在“受造之物”中占据了无比优越的地位，另一方面又摆脱不掉欲念的诱惑；优越的地位使他们幻想着进一步接近神性（如同撒但所挑唆的那样：吃了智慧之树的果子，就可以像上帝一般“知道善恶”），而幻想最终带给他们的却是罪与罚。

人使上帝失望，也许最初确实是源于人力图摹仿上的渴望。这种求善而致恶的描述，在基督教继承希伯来人的《圣经》时并没有成为推卸责任的托辞，而是蕴含了对人类过程的更为深刻的理解。即：善的形式常常与恶的内容相连接，善的目的常常与恶的手段相连接，善的初衷常常与恶的结果相连接，总之——每一个神圣的现实对象都必然包含着某种不神圣的成分，这便是诱惑的本质。人与诱惑的天然联系，因此而否定了纯然的“义人”亦即“理想人格”的可能性。

具有象征意味的是：最早意识到“知识之树”的果实或许能帮助人“摆平”上帝的，是代表着邪恶的撒但；第一个戳破“义人”之神话的，同样是这个被黑格尔称为“哲学

家”的撒但。

较之上帝所创造的原始初民，撒但显然更加聪慧和自信；较之创造原始初民的上帝，撒但对人类的了解又更为透彻。甚至可以说：上帝之所以重新认识了人类，并且将世界规定为一个“堕落——审判——救赎”的过程，都是从撒但的怀疑开始的。

圣·奥古斯丁的“我错故我在”，笛卡尔的“我思故我在”，根底上浸透的也正是这种撒但的怀疑。

因此，在上帝与撒但从各自的角度界定人、描述人、诱导人的时候，无所不能的上帝往往处于劣势。

约伯的故事是一个最典型的例子。

《旧约·约伯记》开篇第一句就写道：“乌斯地有一个人，名叫约伯；那人完全正直，敬畏上帝，远离恶事”。然而说他“完全正直”的根据，似乎只是他的富有和谨守宗教仪式：“他的家产有 7000 羊，3000 骆驼，500 对牛，500 母驴，并有许多奴婢。”他每天早晨都按照儿女的数目“献燔祭”，唯恐“……儿子犯了罪，心中弃掉上帝”。

谨守仪式，是与古代犹太教的遵行律法联系在一起的。其结果，必然要使信仰日益表面化、具象化、程式化，以至约伯认为凭借足数的祭品就可以替家人免罪。这里所包含的，实际上是后世教会的“赎罪券”的雏形。无论以基督教超越尘世的指向而论，还是以基督教因信称义的原则而论，这种“敬畏上帝，远离恶事”的赎罪方式，都不是信仰的本质。

撒但的怀疑是有道理的。

当上帝带着几分炫耀，向撒但称赞约伯的时候，撒但对约伯式的信仰进行了一针见血的剖析和经典性的概括：

耶和華問撒但：“你曾用心察看我的僕人約伯沒有？地上

再没有人像他完全正直，敬畏上帝，远离恶事。”

撒但回答说：“约伯敬畏上帝岂是无故的呢？你岂不是四面圈上篱笆围护他和他的家，并他一切所有的吗？他手做的都蒙你赐福，他的家产也在地上增多。你且伸手毁他一切所有的，他必当面弃掉你。”

于是，上帝让撒但去试探约伯。

于是，撒但使约伯失去了家财、儿女和他曾经拥有的一切。

约伯起初并不抱怨，却是宽慰自己：“我赤身出于母胎，也必赤身归回。赏赐的是耶和华，收取的也是耶和华”。因此“经上記着说”：“在这一切的事上，约伯并不犯罪”。

上帝相信了他，认为他“仍然持守他的纯正”。

然而撒但不信，因为他知道“人……情愿舍去一切所有的保全生命”。他对上帝说：“你且伸手伤他的骨头和他的肉，他必当面弃掉你。”

于是上帝让撒但再次试探约伯，使约伯“从脚掌到头顶”长满毒疮，以至他的妻子都厌弃了他：“你仍然持守你的纯正吗？你弃掉上帝，死了吧！”约伯显然知道这是神的试探，所以继续保持着虔敬和谦卑。他“坐在炉灰中，拿瓦片刮身体”，并且斥责妻子：“难道我们从上帝手里得福，不也受祸吗？”

但是正如撒但所说：约伯的“敬畏上帝”并不是无故的，他始终是那种“敬畏”的受益者。他已经习惯于用丰厚的供奉证明自己对上帝的虔诚，又用虔诚带来的物质利益去丰富自己的供奉。这样，上帝的许诺和有效的供奉，构筑了一只信仰的天平。而它在常态下呈现的平衡，不仅使上帝轻而易举地得到了一个“义人”的榜样，也使约伯本人渐渐地以为

自己真的是“完全正直”了。乃至当“利益”被上帝暂时收回时，受益者尚有足够的信心，视之为必要的试探和考验；但是“利益”一旦长久地缺失，常态一旦被极端的事件所打破，建立在“利益”基础上的信心就必然会随之瓦解。

有所企求、有所期待的信仰，只能在这种企求和期待破灭之前，造就相应的“忍耐”。这样的信仰者所要寻求的，其实只是更稳定、更长久地满足自己的利益和欲望；他们只是想通过“忍耐”，最终从信仰对象那里获得他们预期的一切。

然而除非得到证实，预期的目的毕竟属于未知。因此与信仰相伴的“忍耐”，常常是短命的。

约伯那只信仰的天平，也终于发生了倾斜：

三个朋友听说他所遭受的灾祸，前来陪伴他。仅仅过了七天七夜，约伯的信心就动摇了。他开始诅咒生命、期盼死亡，他埋怨朋友缺乏慈爱之心，埋怨上帝不能分清善恶。他那絮絮叨叨的哭诉，使平时听惯他劝导的朋友们竟忍不住来劝导他了。但是对约伯来说，没有实际利益作支撑的劝导是没有说服力的。他根本不会把那些漂亮话放在眼里：“你们所说的，谁不知道呢？……这一切我眼都见过，我耳都听过，而且明白。你们所知道的，我也知道，并非不及你们。”

在约伯洋洋万余言的牢骚中，充满了表面的恭顺与内心的不满之间的尖锐矛盾。他相信只有“忍耐”才能换取上帝的眷顾，但是实际上又不堪忍受过于漫长，而且无法预测其终结的试探。

要求一个剥夺者在被剥夺的时候仍然坚信往昔秩序的合理性，毕竟是困难的。

因此，约伯一会儿赞颂上帝的万能，一会儿又抱怨上帝不能及时地惩恶扬善；一会儿表白自己的虔诚，一会儿又诘



问“我若有罪，于你何妨？”一会儿声称智慧来自上帝，一会儿又扬言要“与上帝理论”。他滔滔不绝，舌战群友，为自己辩解，称自己为义。然而无论在他的“证明”还是“证伪”中，只有一个因素是稳定的，那便是“利益”。

他用利益的丧失解释自己的“烦恼”和“言语急躁”：“野驴有草岂能叫唤？牛有料岂能吼叫？”

他根据利益的期待决定“忍耐”的时限，估量“等候”的价值：“我有什么气力使我等候？我有什么结局使我忍耐？我的气力岂是石头的气力？我的肉身岂是铜的呢？”

他责备朋友“诡诈”，是因为他们“以朋友当货物”，而根本不能从那里指望什么实际的帮助：“我岂说请你们供给我，从你们的财物中送礼物给我？岂说，拯救我脱离敌人的手吗？救赎我脱离强暴人的手吗？”

他希望速死，是因为生在世上就会饱受“劳苦”，“不见福乐”，而既然要被“定为有罪”，“我何必徒然劳苦呢？”如果死了，倒可以“与有金子、将银子装满了房屋的王子一同安息”。

他抱怨上帝不公平，是因为上帝打破“我素来（的）安逸”，“加增我的损伤”，却“多将财物送到……强盗……手中”。

他指证“善恶无分”，列举的是“恶人……家宅平安无惧，……公牛孳生而不断绝，母牛下犊而不掉胎，……他的奶桶充满，他的骨髓滋润，……在祸患的日子得存留，在发怒的日子得逃脱”；即使死了，也会“被抬到茔地，并有人看守坟墓”。

他回忆以往的荣耀，又想到了“奶多（得）可洗我的脚，磐石为我出油成河，……我的荣耀在身上增新，我的弓在手

中日强，人听见我而仰望，静默等候我的指教”。

根据利益的原则，他认为自己是理所当然的“义人”，因为这有他每日的供奉为证；根据受益的经验，他无法理解如此持久的惩罚，于是他开始怀疑上帝不再听他呼告。

忍耐所希冀的目标一旦动摇，忍耐中积淀的怨恨便一发而不可收拾。“敬畏上帝”如约伯的人，也不免如此：

“你到何时才转眼不看我，才任凭我咽下唾沫呢？监察人的主啊……为何以我当你的箭靶子，使我厌弃自己的生命？为何不赦免我的过犯，除掉我的罪孽？……你手所造的，你又欺压，又藐视，却光照恶人的计谋。这事你以为美吗？……其实你知道我没有罪恶，并没有教我脱离你的手。……我这求告上帝，蒙他应许的人，竟成了朋友讥笑的，……我因委屈呼叫，却不蒙应允；我呼求，却不得公断。”

约伯的怨言使我们又一次感到：在上帝和他的子民之间，在信仰的对象和信仰者之间，“应许”和“兑现”似乎是唯一可靠的维系。有了“应许之地”，“上帝的选民”才得以聚集；有了实实在在的“立约”，这些“选民”才终于放弃了其他偶像；有了对“悦纳”者的期待，也才能延续“奉献”的行为。同样，约伯认为他有理由要求一种证实，从而才不会觉得枉为了一回“义人”。

但是，仅仅因为财富就可以证明上帝的眷顾，仅仅因为敬神就可以区别于同样富庶的恶人，仅仅因为上帝的庇佑就可以妄自称义吗？

曾经拥有的一切，使约伯相信上帝对他有“密友之情”；而当他由此得到好处时，并没有忘记留给上帝一份回报。因此在他看来，“我没有罪恶”、“我是……公义完全人”，这是不言自明的。

他不肯放弃这一前提，因为这实际上意味着：“义人”就应当得到“义人”的赏赐。

他的三个朋友不能接受他的“义人”逻辑，也并不相信他的循环论证，却又没有办法说服他。听见约伯以“义人”自诩的以利户在一旁气不过，冲上来论说了一番，似乎也没有什么效果。最后，耶和华亲自出场了。

具有戏剧性的是：刚才还口若悬河、要向上帝申诉、要同上帝“理论”的约伯，此时却表示：“我是卑贱的！我用什么回答你呢？只好用手捂口。我说了一次，再不回答，说了两次，就不再说。……我从前风闻有你，现在亲眼看见你。因此我厌恶自己，在尘土和炉灰中懊悔。”而上帝也并不深究，反倒认为那三位朋友“不如……约伯说的是”，让他们用“七只公牛，七只公羊，……为自己献上燔祭”，以便“我的仆人约伯为你们祈祷”。于是三个人“照着耶和华所吩咐的去行，耶和华就悦纳约伯”。

所谓“悦纳”的注释仍然是实际的利益，即“赐给他的比他从前所有的加倍”：约伯有了“14000 羊，6000 骆驼，1000 对牛，1000 母驴……7 个儿子，3 个女儿”；亲戚朋友们还每人“送给他一块银子和一个金环”。

看来，上帝已经不介意“义人”的榜样是不是以口犯罪。撒但的试探一定使他对虚弱而务实的人类有了更深刻的了解，所以他才会约之以威、诱之以利，而不会像那三个愚蠢的劝导者——仅仅是晓之以理、动之以情。要恢复和巩固人类那脆弱的信仰，这种“应许——兑现”的方式是有效的，然而它也从根本上摧毁了“义人”的神话。

人本来经不起撒但的试探。劝导约伯的人们之所以显得比他更有信心，恰恰是因为他们处于撒但的试探之外。而没

有试探，“义”又何以见得？

上帝对约伯的宽容，并没有真正解决撒但对人类信仰的怀疑。《约伯记》的结局，虽然是这个“义人”的典范儿孙满堂、尽享天年，我们却分明还能听见撒但那永恒的追问：“约伯敬畏上帝岂是无故的呢？”

要回答撒但的追问，人类显然不具备足够的道德力量，因此只能求助于两种逻辑的方式：回避“试探”，或者重新规定“义”的内涵。“上帝不试探人”和“因信称义”之所以能在《新约》当中占有重要的位置，正反映着基督教力图回答这一追问的尝试。

《旧约·申命记》中曾有“不可试探耶和华你们的上帝”一句（申 6：16）；后来福音书记载耶稣受试探时，将此转引为“不可试探主，你的上帝”（太 4：7，路 4：12）。而到更晚的《哥林多前书》，“耶和华”和“上帝”都不再出现，只是直言：“不要试探主，像他们有人试探的，就被蛇所灭”——以至有的古卷将此处的“主”记作“基督”。（林前 10：9）更为有趣的，是两种较具权威性的英文《圣经》在这一点上的微妙差异：“修订标准版”（Revised Standard Version）中，正文用“主”，注释为“有古卷作‘基督’”；“新修订标准版”（New Revised Standard Version）则是正文用“基督”，注释为“有古卷作‘主’”。

这种选词的变化，实际上将“不可试探上帝”逐渐转换为“不可试探耶稣”。其中潜在的引申意义是至关重要的，即：“善”的最终标准并不在于“经受了”试探，却是在于“不可”试探。而有形的试探一旦被消解，信仰对象的崇高无瑕及其在人间的道德示范，便都得到了无限的可能。

因此我们看到：《新约》与《旧约》中的“试探”是完全

不同的。较之约伯所受的试探，撒但对耶稣似乎要宽容得多；同时，无论是“试探”本身还是“试探”被解决的方式，后者都带有更多的精神内容，而不再是前者那样具体、有形的物质损益。与这一特征相适应，撒但对耶稣的试探全在一问一答之间：

耶稣在旷野里禁食 40 个昼夜之后，感到有些饿了，于是撒但对他说：“你若是上帝的儿子，可以吩咐这些石头变成食物。”耶稣答道：“经上记着说：‘人活着不是单靠食物，乃是靠上帝口里所出的一切话。’”

撒但又把耶稣带进圣城，让他站在圣殿的屋顶上，说：“你若是上帝的儿子，可以跳下去。”耶稣则说：“经上……记着说：‘不可试探主你的上帝。’”

最后撒但使耶稣看尽世上的荣华富贵，并且告诉他：“你若俯伏拜我，我就把这一切都赐给你。”耶稣又说：“撒但退去吧！因为经上记着说：‘当拜主你的上帝，单要侍奉他。’”（太 4：1—10）

撒但提出的是三种假设，耶稣答对的是三句经文。而“试探”终究是以物质欲望为基础的，所以当它只剩下精神的骨架时，对它的消解也最为彻底。

正是沿着这条线索，《雅各书》一面鼓吹“忍受试探的人是有福的”，“落在百般试炼中，都要以为大喜乐”（雅 1：12，1：2）；一面又直截了当地宣告：“上帝不能被恶试探，他也不试探人”。（雅 1：13）

这样，以实际利益和物质诱惑为手段的“试探”终于被抛弃了。由此导致的最自然的结果之一，便是基督教不再幻想从可感的现实世界中寻找人格榜样：约伯式的“义人”不堪一击，经的起推敲的，只有人间并不存在、从而也不能用

人间标准加以检验的神。

## 5. 上帝属于罪人——几多圣贤，几重罪孽

西方哲人常常通过不同的方式表达着同一层意思：人本身，是人类哲学最正当的对象。基督教从其初始的时候，就是以此为切入点，并且为“人是什么”的问题赋予了前所未有的哲学涵义。随着“义人”神话的破灭，这一问题则显得愈发尖锐。

约伯的例子似乎给后人留下了某种疑问，使人们不得不鼓起勇气，再度审视业已成为楷模的圣贤和先哲。

这再度的审视，意味着人类对于自我本质和自我品格的新的检点。

这种检点的结果，是一部必须重新叙述的历史；其中，当然也包含着对子《圣经》传说的重新解读。

在《旧约》故事中，人类的一系列祖先和英雄都曾被当作人格的典范。上帝自身的言行，则是他们效仿的对象。那个上帝似乎永远都是严厉的、愠怒的，他以一些不可思议的方式直接干预现世的生活，居高临下、颐指气使，却从来没有对他的子民满意过。在这样一个上帝那里，人类究竟学到了什么呢？“摩西五经”的描写可以为证。

查《创世记》：上帝后悔造人，便用洪水灭世（创 6：7）；怕人盖成通天塔，就变乱了人们的语言（创 11：7）；以“割礼”与人立约，则规定“不受割礼的男子必从民中剪除”（创 17：14）；为了试验人类是否忠诚，甚至要求亚伯拉罕用独生的儿子献祭（创 22：2）。

查《出埃及记》：上帝为了“将埃及人和以色列人分别出

来”（出 11：7），向埃及连降十灾；对于他所眷顾的以色列人，上帝立下了严酷的罚则（如：“咒骂父母的，必要把他治死”；“以命偿命，以眼还眼，以牙还牙，以手还手，以脚还脚，以烙还烙，以伤还伤，以打还打”等等；参阅《出埃及记》21—22 章）；看到百姓造了“金牛犊”，上帝又要“向他们发烈怒，将他们灭绝”（出 32：10）；他一面声称自己“不轻易发怒，并有丰盛的慈爱……赦免罪孽、过犯和罪恶”，一面却扬言“万不以有罪的为无罪，必追讨他的罪，自父及子，直到三、四代”（出 34：6—7）。

查《利未记》：上帝为以色列人规定了一系列律例、典章、法度，如不遵行，就“叫眼目干瘪、精神消耗的痲病、热病辖制你们……恨恶你们的，必辖管你们……要为你们的罪加七倍惩罚你们……你们要白白地劳力，因为你们的地不出土产，其上的树木也不结果子”；不仅如此，他还会使人们“要吃儿子的肉，也要吃女儿的肉”，并且“把你们的尸首扔在你们偶像的身上……你们要在列邦中灭亡，仇敌之地要吞吃你们……”（利 26：16—20）。

查《民数记》：以色列人来到迦南附近时，先派了一些人前去窥探，有的“探子”声称那地方“吞吃居民”，而且当地人比较强壮，以色列人恐怕不是对手，于是上帝认为这些说法违背了自己的意志，用瘟疫杀死了所有“报恶信的人”（民 13：25—14：38）；一个人仅仅因为在安息日里捡了柴，上帝就吩咐全体会众“用石头把他打死”（民 15：32—36）；可拉聚集了 250 位“有名望的人”，指责摩西和亚伦“擅自专权”，上帝先用火“烧灭了”他们，又用瘟疫杀死 14700 个支持者（民 16：1—49）；原来居住在迦南的亚得拉王与以色列人征战，“掳了他们几个人”，上帝竟允许以色列人“把迦南人和

迦南人的城邑尽行毁灭”（民 21：1—3）。

《申命记》也是同样：尽管摩西苦口婆心地向以色列人重申十诫及其它律法时，已经竭力将上帝描述为恩威并用、赏罚分明，那个上帝的威严、苛刻仍然依稀可辨——稍有违逆，他就会煽动诅咒和杀戮，并且号召他的信徒“灭绝净尽”、“不可顾惜”。

上行则下效。上帝如此，他的子民不能不如此。

以上帝的言行为榜样，人类对异己者的残酷屠杀和征伐便不足为奇。从觊觎迦南的那天起，刚刚摆脱苦难的以色列人就使自己的历史再度充满血腥。而他们所做的一切，据说都是“上帝交在他们手里的”，并且每每要加上“耶和華的意思是要使他们心里刚硬”、“正如耶和華所吩咐的”等等后缀，从而得益在于自己，但是责任在于上帝——这就是上帝调教的信徒回敬给上帝的逻辑。

在耶利哥，他们“将城中所有的，不拘男女老少、牛羊和驴，都用刀杀尽”（书 16：21）；在艾城，他们“当日杀毙的人，连男带女共有一万二千”，直到“把一切居民尽行杀灭”，还将国王的尸首“挂在树上”（书 8：25—29，相似的情节还见 10：26）。在玛基大、立拿、拉吉、基色……，一部《约书亚记》，满篇皆是同一类的字眼：“用刀击杀了城中的一切人口，没有留下一个”，“将凡有气息的尽行杀灭”，“凡有气息的没有留下一个”，“所有的财物和牲畜……都取为自己的掠物，唯有一切人口都用刀击杀，直到杀尽”。由此开始，“杀人”成为《旧约》故事中最常见、又最惊心动魄的题材。也许正是因为涉“杀”太多，《民数记》和《申命记》才反复陈述了上帝规定的一项特殊制度：设立六座“逃城”，“使误杀人的都可以逃到那里”，以躲避“报血仇的”。（见民 35：9



— 15, 申 4: 41—43, 19: 1—10) 而战争中的屠杀, 显然不属于《旧约》明示的“故意杀人”之例。这样, 上帝虽然不满意他的子民, 认为他所创造的人类充满了罪恶, 但是他自己的行为却恰恰会使罪恶中的人类得到某种鼓励。近代以后, 西方人对“原罪”的态度之所以能够从“诚惶诚恐”逐渐转为“坦然处之”, 应当说是与《圣经》的上述描写有着若干联系的。

上帝创造了罪人, 而这些罪人似乎完全有理由认为自己摹仿着上帝自身。正如他们必须凭借武力才能得到所谓的“应许之地”, 他们的上帝最初也是凭借武力才建立了权威, 统一了信仰, 得到越来越多的认同。这样一个上帝只能具备征服人类的物质力量, 却缺乏劝人从善、弃罪为义的道德依据。

他斥责他所创造的罪人, 但是又注定了属于这些罪人。

因为正是由于这些罪人, 他才成为上帝。

从另一方面看, 得到上帝庇护的那些人就能离弃罪恶么?

——大洪水只留下挪亚一家“完全人”, 挪亚为上帝筑坛献祭, 上帝也赐福给他。但是这个挪亚并非想象中的那样“完全”: 他可以喝得烂醉、赤身而卧, 他的儿子含无意中看见他的丑态, 他却不能容忍, 甚至诅咒含的后代要作人奴仆。(创 9: 20—26) 英国戏剧刚刚开始脱离教堂时, 便有《挪亚的故事》将其描绘为一个打老婆的农夫, 看来是有些根据的。

备受上帝垂青的亚伯拉罕毅然献子, 一举证实了自己的忠诚。而当儿子问他“火与柴都有了, ……燔祭的羊羔在哪里”时, 他坦然地说:“我儿, 上帝必自己预备作燔祭的羊羔。”即使在他将儿子绑上祭坛, 举起刀子的时候, 也未曾表现出任何情感的波动。这样, 似乎只能有两种可能: 或者是他的信仰已经完全使他丧失了情感, 而真正有信仰的人又岂能是

无情的呢？或者是对上帝的把戏早有预料，只是在那只公羊出现以前佯装不知而已。其实亚伯拉罕一类的信心在教徒之中是相当普遍的，因此“经上”才“记着说”：“直到今日人还说：‘在耶和华的山上必有预备。’”（创 22：14）从亚伯拉罕两次让妻子装作妹妹等行为看，他是相当精明、相当自私的（参阅创 12：11—20，20：1—16）。这样一个人窥破上帝的用心或者为了利益而侥幸一搏，是完全可能的。事实上，他也确实得到了预期的结果，乃至上帝竟能“指着自己起誓”：“论福，我必赐大福给你；论子孙，我必叫你的子孙多起来，如同天上的星，海边的沙。”（创 22：17）

雅各是亲身蒙受耶和华祝福的人（分别见创 28：12—15，32：24—29），当耶和华宣称“你无论往哪里去，我必保佑你”的时候，他却刚刚欺骗过兄长和父亲，弃家而逃。后来他娶了拉班的两个女儿，果然多子多福、蒸蒸日上；但是他真正开始“为自己兴家立业”（创 30：30），仍然需要同老岳父进行一番尔虞我诈的较量。他先将全部有点、有斑和黑颜色的羊都挑出来，交给拉班，然后约定：日后再生出这样的羊就归自己，而没有点、没有斑以及白颜色的羊则归拉班。拉班以为便宜，便同意了，没想到“雅各拿杨树、杏树、枫树的嫩枝，将皮剥成白纹……将剥了皮的枝子对着羊群，插在饮羊的水沟里和水槽里，羊来喝水的时候牝牡配合……就生下有纹的、有点的、有斑的来。……到羊群肥壮配合的时候，雅各就把枝子插在水沟里，……只是到羊瘦弱配合的时候就不插枝子。这样，瘦弱的就归拉班，肥壮的就归雅各”。（创 30：37—42）雅各的诡计，很容易让人联想到《巨人传》中那个精通 63 种赚钱办法的巴汝奇；巴汝奇也是因为买羊的纠纷而把一只头羊弄到海里，害得整群羊，甚至卖羊的商人都

跟着跳下了海。参较雅各和巴汝奇的故事，以及只有雅各才成为以色列十二支派的始祖、只有巴汝奇才最终见到“神瓶”等描写，我们会感到拉伯雷对《圣经》意蕴有着深刻的领会。

在《旧约》故事的圣贤先哲当中，挪亚、亚伯拉罕和雅各应当说是最为典型的。上帝拣选子民的神话，便是从他们开始。贤达如彼、虔诚如彼者尚不能脱罪，又何论该隐、摩西、约书亚、扫罗、大卫以及后世的其他君王呢？按照这样一条思路，“罪”实际上成为人类最普遍的特征。

一旦拂去笃信的迷雾，一旦重新解读《圣经》，我们便会感到这部至圣的经典其实又是一部人类的罪恶史。即使在《新约》之中，我们也仍然可以从最为出色的道德精英们身上，看到一些不尽“神”意之处。比如：彼得、雅各（James，与《旧约》中的雅各 Jacob 异名同译）和约翰都是耶稣的忠实门徒，而彼得却三次不认主，并且胆怯、说谎、起假誓（约 18：15—27）；雅各和约翰仅仅因为人家不愿意接待他们，就想要“火从天上降下来，烧灭他们”，以至受到耶稣的斥责（路 9：54—56）。就连耶稣本人，当他处于“肉身”的层次时也并非没有人格上的缺陷：

“神迹”和“异能”是耶稣开始传道时最有说服力的武器，信者必将悔改，不信者则会受到责备：“哥拉汛哪，你有祸了！伯赛大啊，你有祸了！”（太 11：20—21）而在他的家乡拿撒勒，人们不相信他有“这等智慧和异能”：“这不是木匠的儿子吗？他母亲不是叫马利亚吗？他弟兄们不是叫雅各、西门、犹大吗？他妹妹们不是都在我们这里吗？这人从哪里有这一切的事呢？”这一次，耶稣既没有说服乡亲，也没能威胁他们“有祸”，只是留下一句著名的自嘲：“大凡先知，除了本地本

家之外，没有不被人尊敬的。”据说，他因此便没有在家乡“多行异能”。（太 13：55—57）然而对于那些原本就“不信”的乡里乡亲，这恐怕很难成为是一个有力的借口。

耶稣之降世，本是成全“道成肉身”的上帝意志，其殉难也是为了“作众人的赎价”，这无疑是极其高尚的。但是在最后的关头，耶稣显然并不情愿，甚至对尘世表现出异乎寻常的眷恋：一个女人将“一玉瓶极珍贵的香膏”浇在耶稣头上，门徒们“很不喜悦”，因为“何用这样的枉费呢！这香膏可以卖许多钱，周济穷人”；耶稣却认为“这女人……在我身上做的是一件美事，因为常有穷人和你们同在，只是你们不常有我”。（太 26：7—11）接着，耶稣知道自己即将蒙难、即将去饮上帝所赐的“苦杯”，“就忧愁起来，极其难过”，还对门徒们说：“我心里甚是忧伤，几乎要死……”他三次向上帝悄悄地祈祷：“我父啊，倘若可行，求你叫这杯离开我”，“这杯若不能离开我，必要我喝”，他才“愿你的旨意成全”。（太 26：36—44）希腊作家卡赞扎基斯之所以能衍生出《基督的最后诱惑》，当是以此为据。相比之下，佛教禅师赵州的豪言壮语似乎要响亮得多：“老僧在汝众人之前人地狱！……我若不入，阿谁等着救度汝等众人？”哲人们所推崇的舍身取义，在耶稣的具体行为中少了些豪壮，多了些沉重。这一点，实在是基督教对于人之“原罪”的彻底注释。

古代希腊的哲学传统，为人们留下一种对于“至善”和“德行”的期待，从而在苏格拉底之后，求“善”的不同形式使得“小苏格拉底学派”各有所终。其中与基督教的思考最为接近、最能启发人们去重新解读《圣经》的，应当是犬儒学派的代表第欧根尼——据说，他不仅以一只木桶为自己的居所，而且热衷于在白日打着灯笼“寻找义人”。如果说这是

一种富于哲学意味的行为，那么前者表明了他对“德行”的理解，后者则暗示着他对“义人”的否定。参阅《圣经》，这一母题的潜在涵义日益清晰：上帝对“罪人”的不满和惩戒，最终被认定为至善者对人类生存事实的基本判断。因此在《圣经》当中，一方面是绘声绘色地描述文明的始祖在文明初创时的种种劣迹和人格缺陷，使人不能不相信罪恶乃是人生的伴随物、罪恶与人生共存；另一方面又使人看到上帝对人类罪恶的参与、对人格缺陷的纵容。这样，人不必讳言自己的罪；除去上帝自身，人间也再没有什么至善。

对此，《圣经》的行文不乏令人心惊肉跳之处：

“常行善而不犯罪的义人，世上实在是没有。”

“没有义人，连一个也没有；没有明白的，没有寻求上帝的；都是偏离正路，一同变为无用。没有行善的，连一个也没有。他们的喉咙是敞开的坟墓，他们用舌头弄诡诈，嘴唇里有虺蛇的毒气，满口是咒骂苦毒；杀人流血，他们的脚飞跑，所经过的路便行残害暴虐的事……”（罗 3：10—16）

就连神人兼具的耶稣，也绝不敢妄自称义。当一个人称他为“良善的夫子”时，他明确地表示：“你为什么称我是良善的？除了上帝一位之外，再没有良善的。”（可 10：17—18）伪善的法利赛人以“义人”自称，则被耶稣指责为“洗净杯盘的外面，里面却盛满了勒索和放荡……好像粉饰的坟墓，外面好看，里面却装满了死人的骨头和一切的污秽”。（太 23：25—27）

基于对人类的这样一种判断，亚伯拉罕为所多玛人而作的善恶之辩，实属必输无疑：尽管他希望找到的“义人”从 50 个、45 个、40 个、30 个、20 个一直减少到 10 个，最后尚可挽救的却只有罗得父女；而且即使是他们，刚刚逃离罪城

便为了传宗接代陷入乱伦。(创 18: 23—19: 36)

“罪”的普遍化，一步步地诱导人们将它视为“人”的自然本性。在这一过程中，“罪”的范围不断扩展，而“罪”与“惩罚”的关系却日益疏离。

相对而言，《旧约》对人类之“罪”的界定是比较具体的。比如亚当和夏娃偷食禁果，该隐妒杀亚伯，挪亚喝醉酒，建造通天塔的人崇拜自己，所多玛城的人放纵情欲，雅各用诡计，罗得乱伦，亚伯拉罕说谎，犹大等人谋害弟弟，亚伦和以色列的百姓拜偶像，扫罗嫉妒大卫，大卫与拔示巴通奸，暗嫩玷污他玛，押沙龙发动叛乱等等。这些泾渭分明的罪孽，甚至包括“吃带血的肉”之类违犯了某些原始禁忌的行为(撒上 14: 32)。乃至全部的律法，实际上成为使“罪”得以量化的根据。所以保罗在致罗马人的书信中写道：“律法本是叫人知罪，……没有律法之前，罪已经在世上……只是非因律法，我就不知何为罪。”(罗 3: 20, 5: 13, 7: 7)

但是到了《新约》，“罪”的内容显然被大大地抽象化、观念化了。我们更多地看到的，不再是杀人越货、巧取豪夺，而是一些很难用原有的道德或者律例予以裁定的罪行。比如：有人在耶路撒冷的圣殿里“卖牛、羊、鸽子，并……兑换银钱”；耶稣认为这是犯了大罪，于是施以他一生中唯一的一次暴力——“拿绳子作成鞭子，把牛羊都赶出殿去，倒出兑换银钱之人的银钱，推翻他们的桌子”(约 2: 14—16)。又如法利赛人和撒都该人不信耶稣，要他显示神迹，也被视为一种罪恶；耶稣不仅发出诅咒，而且告诫众人要防备他们的教训(太 16: 1—12)。还有法利赛人假冒为善(太 23: 13)，彼得不认耶稣(太 26: 69—74)，以及不感谢上帝、自以为是、谗毁、自夸、背后说人等等(罗 1: 21—30)，也都是如此。

这样，仅仅一个“罪”字似已不够，因而希腊文的《新约》开始用 7 个不同的词语来扩展基督教的“原罪”。这 7 个词语既区分了各种罪恶的轻重，也几乎涵盖了人类的一切行为：

哈马尔提亚，原指射箭未中、未达目的；

帕若伯西司，原指越过界限、超越范围；

帕若叩危，原指没有听见、或者听见而没有注意；

帕若仆头马，原指站立不稳、失身跌倒；

阿各诺艾马，原指不知道、或者愚昧无知；

安诺米亚，原指违背律法；

黑得马，原指没有达到、或者未尽本分。<sup>①</sup>

经过神学的整合，这 7 个词语后来被分别解释和翻译为罪恶、罪过、过犯、干犯、悖逆、抗拒、不听从、不顺服、跌倒、离弃、堕落、愚蒙、不义、过失等等。总之，凡属肉身之人，生而有罪，动辄有罪，进亦是罪，退亦是罪，祸亦是罪，祸亦是罪。

然而从另一方面看，“罪”的泛化愈发意味着它的自然性、属人性，亦即某种程度的合理性。因此“罪”在《圣经》当中被扩展的同时，还伴随着它与“惩罚”的疏离。等待着它的，将不再是上帝的“烈怒”和惩罚，而是无限的宽恕和救赎。

于是，《圣经》又给了我们一个“称罪人为义的上帝”（罗 4：5）；他派耶稣降临尘世，“本不是召义人，乃是召罪人”（太 9：13）；“他打破，又缠裹，他击伤，（又）用手医治”（伯 5：18）。

---

<sup>①</sup> 诚质怡《新约原文字义》第 8—13 页，中国基督教协会 1988 年版。

于是，人们完全可以在自己的“罪”面前坦然：因为“我们若说自己无罪，便是自欺……我们若认自己的罪，上帝……必要赦免我们的罪，洗净我们一切的不义”（约一1：8—9）。

于是，当法利赛人指证一个“行淫时被拿的妇人”，并要依照摩西律法将她用石块打死时，却没有一个人敢于以“无罪”者的身分投出第一块石头；以至耶稣能够从容地对那妇人说：“没有人定你的罪吗？……我也不定你的罪。”（约8：3—11）

上帝终于接纳了罪人。

上帝终于甘为罪人的上帝。

这一演变，是基督教将传统的希伯来信仰进一步融入西方文化的重要标志。它连接了相对朴素的古代社会与更为丰富的近代世界，生发出一种善恶一体的人类认识观；它使一个声音响彻此后的世纪：“假如能驱走罪恶，那么我们驱走了多少罪恶，同时也就驱走了多少美德”（弥尔顿），“善与恶，乃是上帝的成见”（尼采）。

## 6. 息缘见道——圣徒们的误读

基督教的广泛传播，使原属不同文化、具有不同传统和信仰的西方人在“原罪”的观念中得到了统一。从后世基督教的发展来看，“原罪”的观念必然要导向两种合乎逻辑的引申：第一，“罪”是普遍的、与生俱在的，因此属于人性中的自然成分；第二，既然没有人可以脱离“原罪”，“罪”之于人就不可能只具有否定的意义。这本来已经暗示了基督教有别于其他宗教的趋向，使他们将现世的物质创造与终极的价



值追求相区别：在一定意义上说，前者包含着某种进取的人生态度，而其中不可避免的自我宽容、甚至自我放纵，又可能由于后者得到若干约束。

当我们站在 20 世纪的至高点上回顾历史的时候，或许会较多地体察到基督教观念的这层积极因素。然而早期基督教的信徒们仿佛仍然承受着第欧根尼那只“灯笼”的烛照：他们从信仰中首先得到的是“罪感”，从“罪感”中首先产生的则是否定自己和寻求拯救的渴望。这样，恪守戒律、修身律己，一度成为基督教信仰的第一要义。同时，这也为宗教改革家们重新解读《圣经》留下了足够的余地。

《旧约》中的 613 条戒律，应当是种种修身信条的最初的根据。除去谨守宗教仪式的要求和一般的习俗道德之外，对人的自然欲求的限制，往往是宗教戒律的普遍内容。早期的基督教也是如此。《旧约》戒律本来是上帝的一些零散而琐碎的命令，后人将“摩西五经”中的有关记载加以归纳，整理为两大部分：一类是所谓“训令式”的，即“应当如何”的教导，共有 248 条，据说与人体骨骼的数目相等；另一类是“禁戒式”的，即“不准如何”的诫命，共有 365 条，相当于一年的天数。在这些为数众多的戒律之中，似乎有相当一部分都无关大局，琐碎得令人惊讶。比如：

“拿邻舍的衣服作盖头，必在日落以先归还他，因他只有这一件盖头，是他盖身的衣服，若是没有，他拿什么睡觉呢？”（出 22：26—27）“若看见……驴压卧在重驮之下，不可走开，务要和驴主一同抬开重驮。”（出 23：4）“收割庄稼，不可割尽田角，也不可拾取所遗落的；不可摘尽葡萄园的果子，也不可拾取葡萄园所掉的果子，要留给穷人和寄居的。”（利 19：9—10）

除去关于宗教仪式、祭礼、节期、日常生活、长幼尊卑等大量嘱咐之外，上帝还对困苦的以色列人最初的经济活动和民事纠纷作出了法律规范；比如借贷、赔偿、诉讼程序、执法方式等等。但是更具有戒律意味的，也许还是那些真正与人的自然欲求相关联的部分。这集中体现为对于性行为的约束。

按照“摩西五经”的记载，上帝对人类性行为的规范是非常细致的；与希腊神话的描述和人类早期的生活方式相参照，这些规范显然比较严厉。如其律例，不仅乱伦、奸淫、同性恋和娼妓是被禁止的，而且“女人行经……的时候，不可……与她亲近”，“你妻还在的时候，不可另娶她的姐妹”（利 18：18—19），甚至不能重娶已经改嫁过的前妻（申 24：4），没有儿女的寡妇只能嫁给前夫的兄弟，而不能出嫁外人（申 25：5）等等。《利未记》还不厌其烦地列数了种种被禁止的性关系，比如与母亲、继母、异母同父或者异父同母的姐妹、孙女、外孙女、姑母、姨母、婶婶、儿媳、嫂嫂、妻子的姐妹、妻子的女儿及孙女或外孙女……，同时申明了相应的惩罚。

与这些禁令相伴，又有一系列的“不洁净”：“月经期的……女人不洁净”，“经期以外患多日的血漏……不洁净”，“人若梦遗，他必不洁净到晚上”，“男女交合，两个人必不洁净到晚上”（利 15：16—33）。这里的上帝，似乎是把自然的性现象与“麻风病”视为一体，所以常常将其相提并论。

到了《新约》，耶稣对娼妓的宽容、耶稣为患血漏的妇人医治，或许在一定程度上冲淡了《旧约》戒律的约束。但是《新约》中犹太教色彩最为浓厚的《马太福音》，却有一段耐人寻味的记述：

“门徒对耶稣说：‘人和妻子既是这样，倒不如不娶。’耶稣说：‘这话不是人都能领受的，唯独赐给谁，谁才能领受。因为有生来是阉人，也有被人阉的，并有为天国的缘故自阉的。这话谁能领受，就可以领受。’”（太 19：10—12）

从这段话的直接意义看，不仅更加彻底地否定了人类的性行为，而且还明确谈及了“自阉”的极端手段。这确实“不是人都能领受的”，因此教会对此历来都另有解释。教父时代的代表人物之一——奥利金（Origenes，约 185—254 年），曾在出任亚历山大教理学校校长时缘此自阉，结果遭到非议，长期不能担任神职。后来于公元 325 年在尼西亚第一次会议上制订了“尼西亚教规”（Nicene Canon），该教规的第一条便作如是说：“如有教士因病经医生割治，或被蛮族去势，应仍让他作教士；但若有人身体健康而自阉，凡为教士者应革职，并且从此不得升迁。”<sup>①</sup>

“自阉”的官司尽管已有了断，禁欲之风却由此而剧。同时《新约》对尘世的根本否定，也使它留下了若干与“禁欲”息息相通的箴言：“在这世上恨恶自己生命的，就要保持生命到永生；”（约 12：25）“基督既在肉身受苦，你们也当将这样的心志作为兵器，因为在肉身受过苦的，就已经与罪断绝了；你们存这样的心，从今以后就可以不从人的情欲……”（彼前 4：1—2）

公元 270 年，年仅 20 岁的圣·安东尼（St. Antonius of Egypt，约 251—356 年）开始隐居山中，发愿禁欲；据说又于 285 年开始禁食。

---

<sup>①</sup> 罗竹风、陈泽民《宗教经籍选编》第 423 页，华东师大出版社 1992 年版。

公元 320 年，圣·帕科米乌(St. Pachomius, 约 290—346 年) 在尼罗河附近建立修道院，并制订了现存最早的“隐修规则”。

此间，安提阿教区出现了另一种独自苦修的隐士，据说其“坐柱修道派”的创始人西缅(约 390—460 年)，曾经坐在一根 60 英尺高的柱子上修炼了 30 年，直到去世，故而有“柱上的西缅”之称(Symeon the Stylite)。

公元 529 年，圣·本尼狄克(St. Benedict of Nursia, 约 480—547 年) 创办意大利卡西诺山修道院(Monte Cassino)，为西方教会建立了完整的修院制度。该制度包括 73 条规定，从积极的方面看，其中有 48 条是要求“凡能担当得起的人”每天劳动 7 小时、读书 2 小时。据说，这使一大批本尼狄克派的修道士成为熟练的农夫或手艺人；同时，每天读书的习惯也为后来的修道院学校打下了基础。但是另一方面，“本尼狄克教规”的苦修意味又是非常突出的。该院的修士每天要祈祷 7 次，时间至少要达到 4 小时，而且不得发怒、不得发牢骚、不得说笑、不得贪吃贪睡；要时刻想到死亡就在跟前、想到上帝在监视自己的言行，要整日流泪叹息，向上帝认罪，一有邪念就应报告；另外，修道院不仅每日两餐，还鼓励大家多多地守斋禁食。<sup>①</sup>

本尼狄克的修院制度，得到了西方教会的普遍接受。1084 年，圣·布鲁诺(St. Bruno, 约 1032—1101 年) 以本尼狄克教规为蓝本，在法国建立了加尔都西隐修会。该会的规定更为严格，据说会中的修士们终身都要独居静默，每星期六才

<sup>①</sup> 谷勒本《教会历史》第 176 页，香港道声出版社 1983 年版，另参见张绥《中世纪“上帝”的文化》第 72 页，浙江人民出版社 1987 年版。

能聚谈一次；另外每年要有 40 天守斋，斋期内只能吃面包和清水。

1260 年前后，意大利北部还出现过一种主张极端苦行的“鞭挞派”。

该派教徒常常结队游行，一面唱圣诗，一面用皮鞭抽挞自己，直至流血。他们认为可以借此赎罪，并且劝人悔改。“鞭挞派”的行为，成为苦修、禁欲之外的另一种自残自虐的形式。

更令人难以置信的，是一些独自苦修者发明的种种“人圣”方法。据说他们在西缅“坐柱修道”的启发下翻新花样：有的人让自己静坐在闷热的炉灶里、将自己的半身埋进坟墓、把自己捆绑在车轮上或者悬挂在绞刑架的尸体旁，还有人用铁链把身体拴束在山崖下……。他们认为，只有甘心自虐才能真正“绝财、绝色、绝意”。而一旦达到“三绝”的境界，也就体认了上帝之道。因此，基督教的历史上记载过许多“不受性欲玷污”、“未接触过任何男人”、“平时很少洗热水澡”、“每天只吃一顿饭”、“从早上……一直祷告到天亮”的“圣洁的修女”：她们去世后“遗体久埋不朽”，打开坟墓时会从地下“冲出一股扑鼻的香味，……好像……打开的是装满天然香料的仓房”。<sup>①</sup>

从早期基督教到中世纪的这类“隐修”，在基督徒寻求拯救的道路上留下了久未磨灭的痕迹。比如直到 17 世纪，天主教的特拉伯苦修会仍然主张终身素食、足不出户；该会的修士为了表示他们“静修”的虔诚，平时只以手势示意，绝不开口，遂有“哑巴会”之称。另外在 18 世纪末，俄国东正教

<sup>①</sup> 比德《英吉利教会史》第 267—268, 168 等页，商务印书馆 1991 年版。

中竟又分化出狂热的“阉割派”，鼓吹用阉割的办法摆脱性欲、拯救灵魂。

通过苦行来对抗自我、约束自我、进而扼杀人类的自然欲望，在当时也许是基督教信仰者（特别是下层教士）能够求诸自身的唯一力量。这与印度教和佛教的“遣业”似有同归：当东方人意识到“死”并非对“生”的解脱、而是仍然由前生之“业”（即广义的行为）所限定时，用苦修和静默来终止生命的自然过程，同样成为他们的选择。

但是问题在于：基督教的内核里并没有东方宗教的那份“心如止水”、圆融如一的洒脱，其教义和经典中始终埋藏着现世追求与终极追求的深刻矛盾，埋藏着趋向于实际功利的冲动和可能性。这与早期基督徒所选择的拯救方式是不可能长久协调的。因此相对于基督教的内在精神，教士们的苦修只能被视为一种“误读”；而在中世纪后期，“回到《圣经》”的呼吁以及宗教改革家对《圣经》的重新解释，则是不可避免的。惟其如此，基督教之于近代西方文明的推助力才得以显示。

## 7. 天堂的入场券——世俗教会的误释

独身成为戒律的时候，违反人性的任何犯罪都会被神圣化。与此相应，对人类自然欲望的极度压抑，总是伴随着某种程度的堕落和放纵。从而，原本显得神圣的信仰，有时会诉诸最为世俗的方式。中世纪教会所采取的态度，便是一个典型的例子。

在修院制度建立以后，禁欲始终是一个尖锐的问题。一些教会法规明确规定：已婚者只要担任了神职，就必须夫妇

分居；未婚的神职人员则不得结婚。结果，“中世纪里受过教育的男人不论是结过婚的还是未结过婚的，都会因为女人而生活在矛盾的情感……之中。女人究竟是天使还是妖魔？中世纪的男子不能首肯其一。……教会里所有的教士都异口同声地声称女人的品质低下、邪恶。特图里安认为女人是通向邪恶的大门。圣约翰·克里索斯顿写道：‘所有野蛮动物中没有比女人更有害的。’……圣奥古斯丁称赞处女的独身优于男女婚居的生活状态。……圣哲罗姆……说：‘让我们手握斧头，根除那些不结果实的婚姻之树吧。’”<sup>①</sup> 要成功地压抑自然欲望，通常就是依赖强制性的惩罚或者言词激烈的恐吓。而这一类手段的作用却是很难持久的。为此，较为睿智的宗教领袖和神学家们也曾试图进行一些更有说服力的讨论。

596年，教皇格列高利一世（Gregory I，约540—604年）派遣圣安德烈修道院院长奥古斯丁向英吉利人传教。在此后的书信中，他回答了一系列有关的问题，并尽可能地对传统诫命作出通情达理的解释。

比如，《旧约》规定女人生男孩要等33天才能进教堂，生女孩要等66天（利12：4—5）；格列高利则认为“快感是在进行房事时得到的，而生育时只能得到痛苦”，“该受谴责的是肉体的快感而不是肉体的痛苦……既然这样，如果我们禁止刚生育不久的女人进入教堂，我们就把对她的惩罚看成是她的罪过了”。基于同样的理由，也不能禁止“行经”的女人进教堂，因为这些都是“自然而然”的。但是与此同时，他又相信这些“没有过错的事却源于罪过，……我们的本性是

<sup>①</sup> 布雷多克《婚床》第29—31页，三联书店1987年版。

如此腐败，即使我们不愿意，它看起来却依然受玷污”。<sup>①</sup>

这样，在真正涉及传统基督教对人类自然欲求和性行为的约束时，他的“宽容”似乎又无路可退：“我们……并不……认为结婚是一种罪过，但是……男人和女人的合法相处不能避免肉体上的快感，……无论怎么说都不可能是没有过错的。”他甚至这样解释《圣经》中并未禁止婚姻的经文：

“虽然神圣的教义允许这种结合，但并没有允许他们的心免受恐惧的折磨；当使徒保罗讲到‘倘若（他）自己禁止不住，就可以娶妻’时，他立即又谨慎地补充道：‘我说这话，原是准你们的，不是命你们的。’凡是合法的事情，本无所谓准与不准，因为它是对的。由此可见，他在那里用了‘准’这个字眼，来说明它是错误的。”

既然“肉体的快感”是错误的，婚姻又是《圣经》钦准的，那么只有将二者区别开来才可以自圆其说。因此尽管文辞欠雅，这位教皇仍然不得不直言：“肉体结合的正确目的在于传宗接代，而不是欢愉；男女之间的肉体结合是为了生男育女，决不是为了满足肉欲。……如果一个人只是‘使用’了自己的妻子（不被邪念控制，只是为了生育），那么要不要进教堂，……应由他自己作出决定。”<sup>②</sup>

看来，这一问题曾经长期地困扰过基督教的神职人员。就连马丁·路德在激烈地反对独身禁欲、主张教士结婚的同时，也表示了对于人类性行为的某种矜持：“如果上帝就此征求我的意见，我会劝告他继续用泥土造人。”<sup>③</sup>

---

① 比德《英吉利教会史》第75—77页，商务印书馆1991年版。

② 以上出处同上注，第78—79页。

③ W·杜兰特《宗教改革》第415页，纽约1957年版。



无论怎样小心地求证，在自然的欲求与人为的禁欲之间，矛盾是无法消除的。于是格列高利几乎是顺理成章地遇到了一个更加令人尴尬的问题。奥古斯丁在一封信中闪烁其辞地问道：“一个男人在梦中出现了惯常出现的那种幻觉后，能不能接受圣体？”

格列高利回答说：“他应该用水洁净，使得自己能够用泪水洗去思想中的污秽。……不过，产生这同一种幻觉的原因很不相同：一个人必须认真检查出什么原因在他睡觉时这种事情进入他的心中，……有时是由于饮食过度，有时是由于盈余或身体虚弱，有时则是由于灵魂。”他认为：如果是由于“盈余”或者“身体上”的问题，这是值得同情的；而“由于过分贪吃而导致液囊过分受压”，就不够清白了。当然，最为严重的还是“梦幻起源于醒时的邪念”。

从他提出的处理办法以及几种可能的原因来看，我们似能体察到教皇对于上述现象的无可奈何。尽管他不能不表示谴责，却又认为“不时会出现下列情况：魔鬼在思想中播下了邪念，肉体也开始享乐，但是灵魂却抵制这种享乐”。<sup>①</sup>

长于思辨的教士，大约能由此为自己的行为寻到几分托辞。

事实上，独身禁欲所带来的弊端，在稍后的教会中显露得更为充分。用一位笃信基督教的教会史家的话说：“教牧与修道士都……守独身，但因缺少适当的伦理原则，遂酿成一种惊人的淫乱。”<sup>②</sup>

据有关史料记载，在教会统治的后期，上层教士的普遍

---

① 以上参见比德《英吉利教会史》第80—82页。

② 谷勒本《教会历史》第243页，香港道声出版社1983年版。

堕落是外人难以想象的。最具讽刺意味的是：教皇英诺森八世的名号“*Innocent*”，本义应为“纯洁无瑕”，但是当他在位时，罗马城的妓女竟占全城总人数的十分之一，教皇每年可从罗马的妓院中得到两万杜卡的收入。继他之后的教皇亚历山大六世，更以私生子众多而闻名；其中的一个儿子已经担任了枢机主教，还将数十名妓女召入宫廷裸舞。<sup>①</sup>

《英吉利教会史》的作者比德（*Bede*，约 673—735 年）是一位虔诚的修士，他的著作在肯定的意义上记述了许多基督徒的修道事迹，但是也认为“有些事……写进我们的《历史》是有益处的”。比如，在科路蒂城的修道院有一位虔修的人，一天夜里，他见到了“异象”——上天的使者对他说：“我……从头至尾地走遍整个修道院，……发现除你以外没有其他人在为自己的灵魂健康而忙碌。相反，……所有的人，不管男女，要么睡懒觉，要么醒着犯罪；那些用来祷告和诵读的小房子现在已变成了吃、喝、聊天和其它诱人犯罪的场所。……修女们……一有空闲就忙于织制漂亮的衣裳，……穿着这些衣服去追求院外陌生男子的爱。”最后，这所修道院终于毁于大火。<sup>②</sup>在晚年写给埃格伯特主教的信中，比德仍没有忘记斥责那些“沉迷于纵欲、私通，甚至连献身于天主的修女也不放过”的人；他还提到一些人“送钱给国王，并以创建修道院为借口为自己买下……能够更加自由纵欲的地方”，以至“某些主教……周围没有一个虔诚和节欲的人物”等等。<sup>③</sup>

---

① 转引自张绥《中世纪“上帝”的文化》第 188—189 页，浙江人民出版社 1987 年版。

② 比德《英吉利教会史》第 288—291 页。

③ 同上书，第 414，第 407 页。

伴随着这种堕落气氛的，常常是统治思想的极端阴暗和统治手段的极端世俗化。前者如 1220 年教皇洪诺留三世通令建立的“异端裁判所”，以及 1501 年教皇亚历山大六世推行的书刊检查制度；后者则是遍及各地的买卖神职（Simony，又音译作“西摩尼”）和出售赎罪券（Indulgence）——这两种现象愈发彻底地瓦解了教会的权威。

“西摩尼”一词，来自《新约·使徒行传》中一个江湖术士的名字：西门（Simon）。他看见彼得和约翰把手按在信徒头上“便有圣灵赐下”，就想用金钱换取这种“权柄”（徒 8：18—19），遂使其名号与“买卖神职”永远地联系在一起。在公元 265 年前后，安提阿主教保罗则依靠叙利亚皇太后的宠信而兼任当地的税务官，获取了大量财富。或许，这可以被看作利用神职来换取钱财的起始。到公元 7 世纪，出卖教会职位已成为某些教会的普遍行为，西方教会的史书中留有一个名叫威尼的人“用钱……买下伦敦城主教职位”的明确记载。<sup>①</sup> 12 世纪以后，“西摩尼公开盛行于教廷中，教会的职位和决议都可以用金钱买得。教皇左右的全体服务人员，上自红衣主教，下至司阍，都向人要钱。教皇与红衣主教使他们的亲戚、特别是他们的私生子女成为富足。”<sup>②</sup>

出售赎罪券与买卖神职的勾当，常常是相辅相成。其实质，都是将无限的精神性信仰折算为有形的物质贡奉。这不能不使人联想到《旧约》中的若干描述，比如：上帝向人们索要祭品、并不厌其烦地规定献祭的方式以及祭品的数量和质量；又如亚伯拉罕、约伯等人献上了足数的贡物，就可以

① 比德《英吉利教会史》第 165 页。

② 谷勒本《教会历史》第 243 页。

心安理得地等待祝福等等。当牛羊肉、“腰子”和“脂油”都不再短缺、而金钱成为“特殊商品”的时候，“物质贡奉”的性质并没有改变，只是在具体内容上随行就市而已。

这样，基督教教会又引申出“功库”之说，即：圣母和圣徒们做了许多多余的“善功”，耶稣替世人殉难的行为更是功德无量；这些“善功”都可以由教会统一贮存起来，如果某位信徒竭尽全力所做的“善功”仍不足以为自己赎罪，教会便酌情从“功库”中提取一点，聊作补贴。后来，教会索性对先圣们的“善功”明码标价，终于衍生为可以公开买卖的“赎罪券”。

从这一线索上看，以“买”为“赎”的意识或许确实源于《旧约》经典和早期基督教的传统。但是对于任何一种附着价值追求的信仰，这里都必然酝酿出行为准则的重估和反叛。

1506年，建于4世纪的圣彼得教堂被拆毁，开始在其原址兴建更为辉煌的圣彼得大教堂。1515年，教皇利奥十世借此大量发售赎罪券，以筹集资金。起初，此举遭到英、法、西班牙等国的一致反对，只有德意志表示顺从。与此同时，勃兰登堡的阿尔伯特（Albert of Brandenburg）却看到了赎罪券的实惠，他甚至以行贿的方式向教皇谋得美因兹大主教的兼职，以便负责赎罪券的发售。据说他之所以不惜工本，是因为全部售得的款项只需上交教皇一半，另外的一半则归自己。

于是，发售赎罪券几乎成为各种宗教庆典上不可或缺的节目，负责发售者还常常受到人们特别的尊敬。当时替阿尔伯特具体承担此事的，是一位名叫台彻尔（John Tetzel）的修士。有目击者这样描写他一时的荣耀和风光：当他临近某城

的时候，“教皇的谕旨悬挂在一幅丝绒和金质的布上，……一切的神甫、修道士、城市会议、各学校的教员学生，以及一切的红男绿女，排着队伍，手拿旗烛、口唱诗歌，出来迎接他；一切的钟声叮当地响着，一切的风琴也同时并奏；他们陪着他到总礼拜堂，一个红十字架竖立在礼拜堂的中央，教皇的旌旗也展开了。简单地说，人会以为他们是在迎接上帝。”<sup>①</sup>

用有价的物质形式衡量信仰的程度，只能使宗教活动日趋表面化。而那些外在的热忱、虔诚和可以数计的“善功”，真不知标志着一种信仰的勃兴还是预示着它的行将没落。

根据教会的史料，该时期的宗教活动大约是最为频繁的。当时的科隆只有 50000 人，却有 11 座大教堂、19 个牧师区、22 个修道院、76 个宗教团体，每天有上千人参加弥撒；尼恩贝格只有 30000 人，也有 15 座礼拜堂和 12 个修道院。逢值形形色色的庆典和节期，宏大的游行队伍和表现耶稣受难的通俗戏剧到处可见。据说还有专人记录每天、每年所念的主祷文和圣母经的次数。<sup>②</sup>

本属内在的精神一旦表面化，本属精神性的信仰一旦物质化，热衷于仪式、教堂和圣物崇拜便是极其自然的。

公元 787 年，东罗马帝国皇后伊勒娜 (Irene, 约 725—830 年) 摄政时召集第二次尼西亚公会议，史称第七次公会议。此后，主教不得为没有圣物的新教堂祝圣，违者将革黜教职。这样，人们对“圣物”的购买和收集就越发狂热。后来保护过马丁·路德的菲特烈选帝侯 (Frederick the Wise) 声称有 5000

① 谷勒本《教会历史》第 297 页。

② 同上书，第 274 页。

多种圣物，包括诸圣徒的头发、头骨，以及《圣经》中的亚伦的节杖、“燃烧的荆棘”的残枝、和迦拿婚宴上的两把酒壶。<sup>①</sup>

他认为：这些圣物足够他 50 万年的赎罪之用。美因兹的大主教更是自称拥有 42 具完整的圣徒尸体和 9000 件圣徒们的遗物。据说还有人收藏过耶稣在十字架上流下的汗珠、圣母玛利亚的乳汁……<sup>②</sup>

约伯式信仰中的务实和虚伪，在这里发展得无以复加。

这种信仰在《旧约》中尚且不能说服撒但，在一个即将摆脱蒙昧的世界又何以能长久呢？

从祭祀、“功库”到“赎罪券”，从谨守仪式到圣物崇拜，物质的手段从来没有能巩固信仰，却不断加速了原有信仰的衰亡。

## 8. 回到《圣经》——近代理性之始

就本质而言，宗教信仰与世俗权力之间的矛盾应当是无法调和的。然而事实却恰恰相反。至少在相当长的历史时期里，几乎每一种权力都或多或少地涂抹过信仰的色彩；信仰则或是需要权力的保护，或是覬视权力本身。超拔如基督教者，亦难脱俗。

因此，如同君士坦丁利用基督教的旗号夺取了世俗权力

---

① 据《出埃及记》3：1—6 载：“燃烧的荆棘”是摩西看见的“异象”，耶和华从荆棘中向他显现。又据《约翰福音》2：1—12 载：耶稣曾在迦拿的一个婚宴上将水变成酒。

② 参见谷勒本《教会历史》第 274 页，以及张绥《中世纪“上帝”的文化》第 159 页。

一样，纪元之初的基督教，也常常借助世俗的权力来压制异教、巩固自己的信仰；而当它立足既稳的时候，又同样对世俗权力提出了要求。

基督教本来无所谓“教皇”，只有不同的主教。后来逐渐出现几大教区，才需要有更具权威性的主教。在第一次尼西亚会议上，罗马、亚历山大城和安提阿的主教被封为三大主教长；381年的君士坦丁堡会议，又将君士坦丁堡主教定为主教长；451年的卡尔西顿会议，使耶路撒冷主教也成为主教长。从而在地中海周边的几座古城里，五大主教各自为政，遥遥相望。

在教区和大主教的形成过程中，罗马主教显然更具野心和远见，因此从一开始就拒绝了主教长的称号。公元445年，西罗马帝国皇帝发布诏令，规定罗马主教具有高于其他一切主教的特权。然而除罗马之外，以上的五大主教区皆属东派教会；凭借强弩之末的西罗马帝国，已不足以建立此种特权。5年以后，东罗马帝国皇帝召集宗教会议，明确规定君士坦丁堡主教与罗马主教具有同等权力。这样，“主教长”一职的设置，酿成了旷日持久的东、西之争。

但是利奥一世（Leo I，公元440—461年在位）之后的罗马教会，从来没有放弃树立“教皇”权威的努力。他们认为《圣经》中的三段经文可以作为基本依据：

“你是彼得，我要把我的教会建造在这磐石上，……我要把天国的钥匙给你……”（太16：18-19）

“我将国赐给你们，正如我父赐给我一样，叫你们……坐在宝座上，审判以色列十二个支派。”（路22：29-30）

“耶稣对西门彼得说：……‘你喂我的小羊。’……第二次又对他说：‘你牧养我的羊。’……第三次对他说：……

“你喂养我的羊，”（约 21：15-17）

他们相信：耶稣赴难前的这些遗言，意味着已将彼得立为他在人间的代表。而罗马主教作为彼得的直接继承人，自然有理由得到最高的权威。在当时，这实在是难以实现的空想和一厢情愿的推论。大约过了 100 年，基督教的西部教会才承认罗马主教的领袖地位；要统一教权和信仰，更是 5 个多世纪以后的事。而且即便如此，教皇所能得到的也只是信徒的尊崇和其他主教的认可而已，他们真正希冀的却是“教权高于皇权”。

这又谈何容易？尽管在公元 4 世纪末，基督教已成罗马帝国唯一合法的宗教，尽管其它的一切神庙均已关闭，世俗君主的崇高地位和无限权力却使基督教形同虚设。一旦在宗教问题上发生争议，最后的仲裁者并不是主教、教皇甚或宗教会议，而只能是某一位皇帝。

公元 325 年的第一次尼西亚公会议，共有 318 位主教出席。而为大会致词的竟是君士坦丁大帝。与会者还参加了帝国的阅兵式，并且根据君士坦丁的意见对各种不同的《信经》文本进行校勘，起草了《尼西亚信经》。由于对《尼西亚信经》持异议的代表人数甚多，君士坦丁便下令逮捕一切拒绝签字者，从而使这部《信经》强行通过。

从《尼西亚信经》的内容上看，其实与比较古老的《使徒信经》并无太多的出入，只是更为详尽而已。其行文亦是从“我信”起始，分成“圣父”、“圣子”和“圣灵”三个段落展开。关于“圣灵”的最后一段，后来成为引起争执的关键。

有些版本的《尼西亚信经》，最后只是“（我们）也信圣灵”一句。文字较多的版本则作：“信圣灵为主，是赐生命的，



从父（又作“父子”）而来，与父（又作“父子”）同受崇拜，同受尊荣，曾藉着先知训言；信使徒所立独一圣而公之教会；信赦罪的独一洗礼；指望死人复活和永久生命。”<sup>①</sup>与《使徒信经》相比，这里最重要的区别有二：

一是将“我信圣灵”大大地扩展，并且说明了“圣灵”的出处，即：“从父而来”或者“从父子而来”。后来有人指证说：是西派教会将尼西亚公会议通过的“从父而来”改作“从父子而来”。这就是著名的“和子句”纠纷。

另一处区别并没有留下什么公案，在教会史上却似有独特的意味：《使徒信经》中的“我信圣而公之教会”，被改为“（我）信使徒所立独一圣而公之教会”。“使徒所立”当与“彼得亲传”的推论有所衔接；“独一”则可能成为统一教权的铺垫。

历史文献的发掘，往往产生于现实的需要：为了找到更有说服力的材料，大约在公元9世纪中叶出现了一本教会文献汇编。据信，它出自7世纪的西班牙塞维利亚主教伊西多尔（Isidorus Hispalensis，约560—636年），但其中的文献多系伪造，故称《伪伊西多尔教令集》（Pseudo-Isidorian Decretals）。根据这些“文献”，罗马主教早在君士坦丁大帝的时代就拥有最高的权力。

也许真如恺撒所说：人们最容易相信他们所希望的。这部荒唐的《教令集》居然在此后的200年中流传甚广，待及有人考证出它的伪造成分，它对教会的历史使命早已完成。

---

① 两种版本分别引自唐逸《基督教史》第61页，中国社会科学出版社1993年版；罗竹风、陈泽民《圣经经籍选编》第421--422页，华东师大出版社1992年版。

罗马教会争取权力的一系列努力，终于被一个人推向了新的阶段。他于1020年诞生在意大利托斯卡纳的穷乡僻壤，取名希尔得布兰德（Hildebrand，1020—1085年）。据说，此人在25岁时就曾帮助同学格拉齐亚尼用金钱买得教皇职位，使其成为格列高利六世，他自己则作了教皇的机要秘书。可惜格列高利六世在位一年就遭到废黜，希尔得布兰德也被随之放逐到德国。但是几年以后，新的教皇又将他带回罗马，并立之为红衣主教；又过了24年，希尔得布兰德作为强硬的克吕尼派的中坚人物登上教皇宝座，史称格列高利七世。

这位野心勃勃的教皇上台第二年，就颁布了27条“教皇敕令”。其中包括一些极端狂热的词句：“罗马教会是上帝独自建立的；唯独罗马教皇能有权称为大公的；唯独他可用皇帝的徽号；一切诸侯只应俯伏在他脚前；他可以废黜皇帝；任何人都不能审判他；罗马教会从来没有错误，将来亦永无错误。”<sup>①</sup>同一年他还发表了一项谕令，禁止神职人员从世俗的诸侯乃至君主手中接受教区、修道院或者礼拜堂。因为在他看来，从今往后只有教皇才能具备这样的权柄。

作为“教权高于皇权”之理想的实践，格列高利七世的“举措”也是惊人的。1074年，他曾逼迫神圣罗马帝国的皇帝亨利四世向教皇使节表示忏悔，发誓服从教皇的调遣；1076年，他又宣布革除亨利四世的教籍，逼得亨利四世“一连三天穿着悔改的衣服站在教皇行辕的庭院中，等候教皇准许他跪在教皇的脚前接受赦免。”<sup>②</sup>

当然，格列高利七世最终没有能在教权与皇权的这场较

---

① 谷勒本《教会历史》第219页，香港道声出版社1983年版。

② 同上书，第220页。

量中取胜。他宽恕亨利四世的结果，是使亨利四世重整旗鼓、另立教皇。然而无论是荣辱成败，他的经历至少使基督教世界真切地感受到了丧失权力的教训，因而也促使他们愈发迫切地渴望权力。

1198年即位的教皇英诺森三世（Innocentius III，1160--1216年），再次将罗马教会推向至高无上的地位。他不仅迫使周边国家的君主俯首称臣，还通过第四次十字军东征，征服了拜占廷帝国。只有在这时，教皇才可以强硬却并非狂热地诏告世人：他不仅是上帝的代表，也是基督的代表；因此他既掌握“属灵”的权力，也掌握“属世”的权力。早期教会曾自作多情地将耶稣所说的“两把刀”解释为“教权”和“皇权”，而在教会证实自己的力量之前，没有人会让它操起这两把刀——即使它“带着钱囊”，“卖掉衣服”。<sup>①</sup>

对于权力的渴望，在基督教是久已有之，但是真正帮助它得到权力的显然不是它的信仰，而正是如上所述的长期争斗和角逐。教会的历史，让基督徒懂得了权力的份量，使他们不能不对世俗手段有所依赖。

回忆无权无势的时代是痛苦的，权力得而复失更是恐怖的。因此，大权在手的基督教教会毫不犹豫地投身于巩固权力的斗争。也许他们之中的智者明知这会日益远离最终的信仰，但是——一经陷入世俗权力的漩涡，便宁可失去信仰也绝不愿丢掉权力。

其实既然信仰耶稣，他们就应当记得冥冥之中的那个声

---

① 据《新约》：“耶稣说：‘……如今有钱囊的可以带着，……没有刀的要卖衣服买刀。’……他们说：‘主啊，请看！这里有两把刀。’耶稣说：‘够了。’”（路 22：36—38）

音：“我的国不属这世界。”（约 18：36）同教会的历史相参照，这话显得格外明智。其明智，不仅在于它指出了—个超越性的终极目的，而且在于它暗示着世俗权力与信仰的对立及其对信仰的必然蚕食。

可惜，正在壮大的基督教还不能从掌握权力的喜悦中冷静下来，还不能充分理解救世者的这一担忧和训诲。

更令人遗憾的是，在刚刚把持权力的人们那里，巩固权力的斗争又总是尤为残酷：

1215 年，教皇英诺森三世颁布的“教皇敕令”成为“异端裁判所”的开端。1220 年，继任的洪诺留三世通令将“异端裁判所”正式建立，并宣布不准一般的信徒购置和阅读《圣经》，更不准用其他文字随意翻译《圣经》，只准读《诗篇》和教会编纂的《圣经日课》。1229 年，格列高利九世定“异端”为死罪，且得到大多数欧洲君主的赞成（只有英格兰是在 1401 年以后才行此绝罚）。1252 年，英诺森四世又发表手谕，指令“严惩异端”，于是野蛮的刑罚成了逼迫“异端”认罪的工具，不肯悔悟者则要处以火刑。

“异端”本不等于“异己”。所谓“异端”，乃是相对于“正宗”而言。何为“正宗”？则当然应该以《圣经》的文本为据。但是在实力所支撑的权威树立之前，“圣”字无从体现，“经”就只是一纸空文。从教会统治者的普遍心态来看，他们似乎并未对《圣经》自身的感召力抱有太大的信心；另一方面，却又通过教父时代以来的神学论争，看到了《圣经》当中潜在着的多元阐释，看到了这种阐释注定会动摇业已初具规模的宗教威仪。因此，他们自然不愿意信徒们越过教会的指点，直接阅读《圣经》文本，而是像我们在关乎信仰的问题时常常见到的那样，暗中将信仰对象的权威偷换为信仰解

释者的权威。这一常见的偷换往往有效，然而绝对违背了信仰的准则。

按照“异端裁判所”的审讯条例：即使是罪犯也可以充当原告或者证人；只要有两个人作证，控告即可成立；而任何有利于被告的证词则一概不能成立。

斥人为“异端”却不准阅读“正宗”的《圣经》，斥人为“异端”却不准辩解，甚至不准提供有利的证词；“异端”之为名，至此混乱不堪。但也正是因此，基督教内部的神学论争从反向上得到了一股强大的助力，使“回到《圣经》”的声音被越来越多的思想者认同。

中世纪早期神学家的著作，多以“护教”和阐发教义为主。与后来的“《圣经》释义学”有较多联系的，是公元5世纪之前亚历山大学派和安提阿学派关于读经方式的争论。

安提阿学派以当时的安提阿教会为中心，最具代表性的神学家有约翰·克里索斯托（*Joannes Chrysostom*，约347—407年；*Chrysostom*意即“金口”，故此人又称“金口约翰”）、聂斯脱利（*Nestorius*，约380—451年）等等。他们主张从字面的和历史的意义上解释《圣经》。但是因为对“基督”的不同看法，聂斯脱利在公元431年被开除教职，安提阿学派由此衰落。后来聂斯脱利的追随者组成聂斯脱利派，逐渐向东方发展，在唐代最早传入中国的所谓“景教”，就是这一派。

西方的基督教，则一度成为亚历山大学派的天下。该派是以亚历山大教理学校为中心，其早期代表克雷芒（*Clemens Alexandrinus*，约150—215年）和奥利金（*Origenes*，约185—254年）都曾担任亚历山大教理学校的校长。在他们看来：《圣经》不仅有字面的和历史的意义，更有许多潜在的意义，因而必须对经文的词义作讽喻性的解释。克雷芒在他的《杂

记》之中，提供了一些“讽喻性解释”的实例。

比如，他认为《圣经》中“不要常常亲近外女”的箴言<sup>①</sup>另有涵义：“外女”即指“俗世文化”，所以“不要常常亲近外女……乃是教我们固可以使用俗世文化，但不得与之常常同在。”这样，亚伯拉罕的妻子撒拉不生育，被解释为“与相信的人同住的智慧……美德……在那世代还是不育无子的”。而撒拉为了留下后代让埃及使女夏甲与亚伯拉罕同寝，则意味着“先与俗世文化接触”，因为“埃及象征世界”。当夏甲得宠、撒拉心生嫉妒的时候，亚伯拉罕说“使女在你手里，你可以随意待她”（创16：6）；按照克雷芒的解释，“这意思显然是说：‘我把俗世文化怀抱为年轻的使女，但我把你尊重为真实的妻子……。’”<sup>②</sup>

奥利金又沿着老师的观点前进一步，明确提出了《圣经》的四重意义之学说。他认为：除去字面的意义之外，《圣经》还包含着象征的、比喻的、神秘的意义。由此，它才能昭示信仰、指导行为、透露希望。后三种意义显然比第一种更能提示《圣经》的本质，但是这需要长期的体悟和思索，绝非凡夫俗子所能企及。后来，托马斯·阿奎那又将四重意义归纳为文字的和讽喻的两种。

由奥利金开启的这一学说，在中世纪产生了极为重要的影响。乃至到了它行将结束的时代，但丁还在《致斯加拉亲王书》当中沿用这种基督教解经的理论，提出了诗歌的四重意义说，并用以解释《神曲》的主题。或许，这位“中世纪

<sup>①</sup> 据《旧约》：“……要喜悦你幼年所娶的妻、……我儿，为何抱外女的胸怀？”（箴5：18—20）

<sup>②</sup> 以上引文见罗竹风、陈泽民《宗教经籍选编》第442--443页。

的最后一位诗人”正是从《圣经》的释义当中看到了中世纪神学与其艺术实践的唯一联系——象征，因此在神学解经学的理论就要光沉响绝之际，他又使“四重意义”的学说以诗学的方式延续到以后的世纪。

在奥利金的理论中，最耐人寻味的就是“讽谕性解释”所必然导致的歧义。对教会统治者来说，只有当解释权牢牢掌握在自己手中的时候，这种歧义才不会动摇既有的秩序；否则，它可能产生的效果要比“异教”更为可怕。这样，奥利金的学说既可以使教会当局将《圣经》的权威玩于股掌之间，又埋藏着以个体理性的思考颠覆教会权威的种子。事实上，恰恰是由于奥利金脑后的这块“反骨”，他的许多观点才一再与当时的教会相左，从而被多次判为“异端”。

到宗教改革时期，几乎所有的宗教改革家都坚决反对以“四重意义”解释《圣经》的方法，马丁·路德甚至声称：“圣灵是天地之间最清楚的著作家和演讲家；……他们的话只能有一个意思，就是最单纯的意思，亦即我们所谓字句的、常用的、原有的意思。……用寓意的方法解释基督教的道理是危险的事。”<sup>①</sup>

但是马丁·路德等人的激烈反对，不过是因为今非昔比：此时《圣经》的实际解释者只有教会一家，奥利金时代的教派论争已是往事；所以无论有多少种可能的意义，都只能为教会所用，却不再有奥利金学说所包含的那种个体理性的思考余地。

从根本上看，他们反对“四重意义”的实质是要摧毁教会对《圣经》意义的独家垄断。而教皇的统治当时已建立多

---

<sup>①</sup> 《路德神学类编》第22页，香港道声出版社1961年版。

年，超越这一权威的唯一途径，就是回到《圣经》并为之找到一种新的解读方法。如果在这样的意义上两相比照，奥利金“讽谕性解释”所产生的歧义，以及宗教改革家们用“最单纯的意思”消除歧义的努力，都预示着某种相似的反叛因素。

马丁·路德等人鼓吹“《圣经》平易”的真正目的，是希望将人们的关注点从宗教仪式和教会的训海转向《圣经》本身，并使之成为人与上帝之间的更可靠的中介。因此他们提出：上帝之道只有三个层次，即上帝自身的意志，“道成肉身”的耶稣，还有“神授人传”的《圣经》。对于这三个层次的“道”，他们又分别有所强调：

第一，上帝意志的自我显现是隐秘的，人不可能直接体认他。所以尽管“道与上帝同在，道就是上帝”，却“从来没有人看见上帝”。<sup>①</sup>

第二，只有耶稣基督才是上帝拯救人类的“中保”，“人在基督之外找不到上帝”。<sup>②</sup>

第三，《圣经》是“神授人传”的上帝的启示，“你们听见我们所传上帝的道，……不以为是人的道，乃以为是上帝的道；这道实在是上帝的，并且运行在你们信主的人心中。”<sup>③</sup>“《圣经》虽说是人写的，但不是从人来的，乃是从上帝来的，不是人的书，乃是上帝的书。”<sup>④</sup>

既然人不能直接体认上帝，耶稣又已经“作了众人的赎

---

① 约 1：1-18。

② 《路德神学类编》第 53 页。

③ 帖前 2：13。

④ 《路德神学类编》第 11 页。



价”，那么人就只能通过《圣经》才可以与上帝沟通，而不可能诉诸其他的“代理”。这就是说：除去《圣经》，人世间再没有什么神圣的。

进而言之，既然《圣经》“不是人的书，乃是上帝的书”，既然其权威并不“限于教会公意所给予的”，其“不可磨灭的真理”并不“以人武断的意旨为基础”<sup>①</sup>，那么教皇和教会对《圣经》释义的干预，完全是一种僭越和亵渎。

一旦树立《圣经》的绝对权威，教皇、教会以及一切苦心经营的世俗权威便彻底崩溃。

一旦排除教皇和教会的中介，《圣经》便面对着每一个独立的个人。于是一方面是以《圣经》评判信仰，另一方面则是独立的个人对《圣经》的涵义作出评判。

这就使宗教改革家的“解经”再度回到可能的歧义。

这就使奥利金学说中或然的理性思考不可避免地成为必然的现实。

在《圣经》权威的鼓舞下，基督教世界的一批思想先行者，不约而同地被一种翻译《圣经》的空前热情所感染，先后投入了译经的工作。

最早的《圣经》翻译大约是在公元前3世纪。据说当时的埃及法老约请了72位犹太学者，将希伯来文的《旧约》译成希腊文，故而这一译本被称为“七十子译本”。由于罗马帝国以拉丁语为官方语言，从公元2世纪开始出现了一些拉丁文译本，并逐渐成为罗马教会的标准文本。后来，叙利亚文、哥普特文、古斯拉夫文的译本也相继问世，然而这些文本大都是供神职人员和教会领袖们研究之用，很少有人阅读。在整

---

① 加尔文《基督教要义》上册第34页，香港基督教辅侨出版社1959年版。

个中世纪前期，除去教会使用的拉丁文《圣经》之外，再没有任何其它文字的完整的《圣经》。

1170 年左右，法国里昂的一位商人请人翻译了《圣经》，结果受到教会的迫害。1384 年和 1395 年出现的两种英文译本，引出了 1408 年的伦敦宗教大会：大会禁止人们抄写、传阅和研究英文《圣经》。捷克的宗教改革先驱约翰·胡斯（Jan Hus，约 1372—1415）也主张用本民族语言读经；1415 年他遭火刑处死之后，不但激发了长达 15 年的“胡斯战争”，也促使他的追随者开始了《圣经》的翻译。1475 年，捷克文《新约》得以出版。更大规模的宗教改革运动和译经浪潮，由此一发而不可收拾。

15 世纪中期，德国印刷商古滕堡（Johann Gutenberg，约 1397—1468 年）开始采用活版印刷书籍，而他印刷出版的第一本书就是拉丁文《圣经》。（事有凑巧：马礼逊编译的汉译《圣经》，据考证也是我国用现代印刷技术铅印出版的第一本书。<sup>①</sup>）得益于先进技术的支持，此后的 20 年内，德文、意大利文、法文、荷兰文的《圣经》陆续出版。

1516 年，荷兰最著名的人文主义者伊拉斯谟（D. Erasmus，1466—1536）重新校注出版了希腊文《新约》，他还写道：“我希望《圣经》可以译成各种语文，不仅英格兰人和爱尔兰人可以阅读，连土耳其人和撒拉逊人都可以阅读和明白《圣经》；深愿农场工人在犁田时可以咏唱经文，纺织工人随着梭机的往来哼出经文诗歌，旅客因为《圣经》的故事而忘却旅途之苦。”<sup>②</sup>

① 参见方鸣《中国出版史人事编年》，《中国出版》1991 年 1—2 期合刊。

② 见杨慧林等《基督教文化百科全书》第 397 页，济南出版社 1991 年版。

路德等人以《圣经》权威反抗教会及其传统的咄咄逼人的一面，是伊拉斯谟始料不及的。所以当有人认为是他影响了那些宗教改革者时，他曾用一种幽默的方式自辩：“我只是下了一个普通的鸡蛋，他们却孵出一窝斗鸡。”<sup>①</sup>不过马丁·路德于1532年完成的德文本《圣经》，确是以希伯来文的《旧约》和伊拉斯谟的希腊文《新约》为据。这部《圣经》在1534年问世，第二年，加尔文的表兄弟也推出了《圣经》的法文译本，加尔文亲自为之作序。

宗教改革时期的大量译经，仍然遭到传统教会的抵制。比如大约与路德同时，剑桥的一位学者丁道尔也拟用英文翻译《圣经》，但是教会当局表示反对。后来他到德国去进行这一工作，并于1526年出版了第一部英文的《新约》。译本送回国内时，伦敦大主教竟然买了一批当众焚毁。不过丁道尔很快又出版了修订本，据说到1566年为止，这部《圣经》已印行40版。

丁道尔的英文《圣经》在德国出版11年以后，英文版《圣经》才获准在英国印刷。有趣的是：1538年英王亨利八世下令制作“大圣经”时，负责审查译文的两个人之一正是当年焚毁丁道尔《圣经》的那位主教。

由每一个独立的个人阅读《圣经》，自然不能排除理解上的差异；用不同的文字大量翻译《圣经》，也是同样如此。从字面意义上说，最著名的例子当属1560年的“日内瓦《圣经》”。其中《旧约·创世记》的第3章第7节，将亚当和夏娃“拿无花果树的叶子，为自己编作裙子”，译作“为自己做裤子”，乃至被戏称为“裤子《圣经》”。

---

<sup>①</sup> 引自 W. 杜兰特《宗教改革》第429页，纽约1957年版。

其实“裤子”抑或“裙子”并不关涉本质，然而它似可作为一种象征：不同的个体接受、理解、进而思索和重新表达同一个对象时，可能产生的出入就是如此之大。

或许正是意识到了这种理解上的差异，英王詹姆斯一世（James I, 1566—1625年）才在1611年出版的“英王钦定本”《圣经》序言中说：“译者曾谨慎查考其他译本和注释，……不能确定经文意义的地方，便在旁注提出另一个可能的翻译法，又提到使用不同的英文字词翻译同一个原文字词……的理由。”<sup>①</sup>

然而这只是一位君主维护稳定秩序和权威地位的思路。至于那些在宗教改革时期从事《圣经》翻译的人，首先想到的显然是它的平易，以及随之而来的普及，却不大在乎它可能包含的歧义。

对于马丁·路德所代表的一批宗教改革家，《圣经》本身的权威意味着对教皇和教会权威的否定；使不同文本的《圣经》直接面对每一个接受者，则注定要从神秘的体悟中呼唤出个体理性的思考，注定要将信仰的对象推向理性的审视。在历史从中古到近代的转折点上，他们为后人的追索竖立起一个醒目的标志。

这一标志的魅力是巨大的：

1521年4月，当马丁·路德欲赴沃尔姆斯会议受审时，有人劝他记取胡斯之死的前辙之鉴，而他答对的却是如此的铿锵之言：“胡斯虽被焚毙，但真理犹存。”

当世俗的君主和罗马教皇向他发出一致的谴责、并且最后一次问他能否放弃自己的主张时，他则回答说：“除非根据

<sup>①</sup> 见杨慧林等《基督教文化百科全书》第398页。

《圣经》或者明确的理性反驳我，……我不能且不愿放弃任何主张。”<sup>①</sup>

西方史家以此为近代世界之始。那是因为，个人的理性终于伴随《圣经》登上了信仰的殿堂；那是因为，长期被压抑的思想终于成为了人类的天然权力。

## 9. 何妨步步踏红尘——唯“我”独尊的反叛

无论是建立《圣经》的权威还是肯定理性的权力，在马丁·路德那里都出自同一个神学的内核，那就是他从保罗书信中重新挖掘出来的“因信称义”说。从第一次对传统教义表示怀疑和蔑视时起，他便带着几分狂热、冲动和按捺不住的欣喜，张扬起这面大旗。

1515年利奥十世在德意志发售赎罪券的活动，成为马丁·路德精神反叛的起点。恰好在100年前，胡斯正是因为反对教皇特使在捷克推销赎罪券而被处死。

1517年，则是马丁·路德本人乃至整个宗教改革运动的历史上尤其热烈的一年：

是年4月，他总结自己否定“善功”、否定教会的“中保”、主张信徒平等和直接阅读《圣经》等思想，发表了论述“因信称义”的《一百五十一条》；

同年9月，他为了改革维登堡大学的神学课程、建立崭新的“维登堡神学”，发表了《驳经院哲学派神学》（即所谓《九十七条》）；

10月31日，他又按照当时通行的教义论争方式，在维登

---

<sup>①</sup> 以上引言见谷勒本《教会历史》第301页。

堡教堂门前贴出《关于赎罪券效能的辩论》（即著名的《九十五条论纲》）：同一天，他还将一份《论纲》送给大主教，并向当地民众演说。

从一般意义上说，震动历史的一场轩然大波确乎因路德而起。不过就另一种意义而言，实际上又正是这场轩然大波一步步地塑造了后人印象中的马丁·路德。

起初，他显然没打算与教会公开对立，所以一再为自己的观点辩解、向教皇申诉、呼吁人民忠于罗马教会、甚至写信向教皇请罪等等。而到了1520年，教皇仍然通谕将其开除教籍，这才逼得他与之彻底决裂，并写下一些言辞愈发激烈的文字。但是当德意志人被他精神反叛的一纸檄文所鼓动、并由托马斯·闵采尔（Thomas Munzer，约1490—1525年）和“再洗礼派”发起物质的反叛时，他又认为这有悖于自己的理想，于是用同样激烈的文字表示反对，并且向当局告发了起义的密谋。为此，恩格斯曾在《德国农民战争》中对他作了尖锐的批判。

对这段历史的回顾常常会使人感到：在每一个转折的关头，总是有先行的思想者“登高一呼”；而他们的呼喊所可能包含的精髓，却很难真正得到当下的领悟，也很难成功地付诸当下的实践。这一方面可以归因于舞文弄墨的文人“好为大言”的积习，另一方面则反映着思想与现实的不可调和。

在此动荡的时期，路德为了向教皇表白信念，写下《基督徒的自由》一文。与他痛斥教皇为“敌基督”、痛斥“贱民”只配“听鞭声和枪声”、痛斥亚里士多德“是一只公山

羊”<sup>①</sup>的措辞相比，这篇文章要平和得多。因为，据说这是他与教皇特使秘密会谈之后表示妥协的产物。然而就是在这种平和的叙述中，马丁·路德最集中地阐发了“因信称义”的神学思想。

关于整部《圣经》，路德最重视的即是《新约》中的保罗书信，特别是《罗马人书》。据考证，这封书信是保罗在公元57年前后写给罗马城的基督徒的。其主要的论题即是“义是本于信，以致于信……义人必因信得生”。（罗1：17）由此出发，保罗提出了许多新鲜的、富于启发性的见解。对于只懂得援引律法的教会和习惯于行善克己的信徒来说，这些见解或许是出乎意外的。

比如：“行割礼”是上帝为以色列人立下的规矩，保罗却说：“若是犯律法的，你的割礼就算不得割礼。……外面肉身的割礼，……不是真割礼；……真割礼是心里的，在乎灵，不在乎仪文。”（罗2：25—29）

是上帝颁布了最初的律法，保罗却说：“律法本是叫人知罪。……凡有血气的，没有一个因行律法能在上帝面前称义……”（罗3：20）“人称义是因着信，不在乎遵行律法。”（罗3：28）

保罗“义是本于信，以致于信”的思路，使路德无比兴奋，他写道：“我感到已完全重生……我喜爱这句甘甜的话就像我过去对它的憎恨一样。保罗的话真是进乐园的门。”<sup>②</sup>

---

① 分别引自《马克思恩格斯全集》第7卷第410页，人民出版社1956年版；克雷维列夫《宗教史》上卷第276页，中国社会科学出版社1984年版。

② 引自杨慧林等《基督教文化百科全书》第397页，济南出版社1991年版。

为了特别强调出这一层意思，他还在翻译《圣经》时，将“人称义是因着信”一句译作“人称义‘只’是因着信”。这种添加文意的翻译遭到一些人的非议时，他理直气壮地说：“我明明知道……没有这个‘只’字；这个外表形式的‘只’字虽说不在那里，其精义却在那里。……有这个字才可使原意清楚有力。……也是根据原文自身的意义和圣保罗写这章书的用意，使我不得不加上这个字。”<sup>①</sup>

《基督徒的自由》就是沿着这样的指向，来论述被视为新教灵魂的“因信称义”。<sup>②</sup>

首先，路德在文章中提出了“心灵的自由”与“心灵的束缚”这两个相互矛盾的命题。他认为：基督徒既是不受任何人管辖的、全然自由的众人之主，又是受所有人管辖的、全然顺服的众人之仆。他由此推及基督，因为基督一方面作为“万有之主”，分有着上帝的形象和绝对的自由；另一方面则是为女子所生，从而受制于律法之下，具有“奴仆的样式”。他又从基督推及人类的两重属性：一是属灵的、内在的新人，亦即“公义的、自由的”；一是属世的、肉体的旧人，亦即不义的、不自由的。

路德的题中之意有三个要点：第一，他的推论已经将“受制于律法”归入了肉体所生的、属世的、不自由的一类，这为其后对律法性质的判断留下了一层根本的铺垫；第二，他实际上使“自由”与“义”相等同，因此“自由人”也就是本质上的“义人”；第三，“基督徒的自由”被界定为“心灵

<sup>①</sup> 《路德神学类编》第108—109页，香港道声出版社1961年版。

<sup>②</sup> 有关这篇文章的引文均见罗竹风、陈泽民《宗教经籍选编》第496—500页，华东师大出版社1992年版。



的自由”，那么所谓自由或者不自由就仅仅关乎属灵的、内在的部分，“外表的事不拘是什么”，都无关紧要。——从这三点当中生发出来的，是一些貌似平和、却要在暗中摧毁教会行为规范的论断。

他写道：只有一件事是对基督徒的自由必不可少的，即上帝之道。而上帝之道究竟是什么？在他看来，就是上帝让耶稣“道成肉身”、受难、从死中复活并借此拯救世人的过程。要自由就要相信上帝之道，相信上帝之道的实质则是相信耶稣基督。所以他引用保罗的话说：“你若口里认耶稣为主，心里信上帝叫他从死里复活，就必得救；……律法的总结就是基督，使凡相信他的都得着义。”（罗 10：4—9）总之，“信”是赢得自由、灵魂称义的唯一路径。

路德似乎还担心保罗的正面阐述不够明确，于是又继续解释说：“灵魂……所需要的只是信，那么，灵魂称义显然单是因信，而不是因任何行为；因为它若可因别的称义，就不必需要道，……也就不需要信了。”

在他的通篇论述中，“信”与“行为”被置于完全不同的两极：“信与行为决不两立，这就是说，你不能同时又靠行为（不论行为的性质如何）称义；因为那就是脚踏两边船，……是很大的罪。……行为，不论其性质如何，与内心的人没有关系。”

“信”与“行为”截然对立，“行为”与“自由”和“称义”也全然无干——按照这样一种逻辑，任何宗教仪式、繁文缛节、律法规章，以及信徒们虔诚的供奉和“善功”，都是不必要的。不仅如此，在“自由”和“公义”之中排除“行为”的作用，其实既使圣徒们的禁欲和苦修遭到无情的打击，又最终会使一切的行为都成为可能。至此，所谓“罪感文

化”中的“无罪感”，日益鲜明。

尽管保罗也说过“律法是叫人知罪”、“称义不在乎遵行律法”一类的话，但是他紧接着又说：“我们……不在律法之下，就可以犯罪吗？断乎不可！”（罗 6：15）在他那里，“罪”似乎仍然可以理解为量化的行为，对精神性信仰的强调更是以“爱心完全律法”为补充。而路德则明确地认为：真正使人蒙罪的是“心里的……不信，而非外表的行为”；“不需行为，也就不需律法”；“律法与行为在人的称义与得救上”不是必不可少的。因此，他对律法性质的判断包含着一种极为惊人的引申。

他将《圣经》分作“诫命”和“应许”两部分。

“诫命”即一系列的宗教律法和行为规范。路德承认：它是根据“善”的原则，教导人们应当如何立身处世。然而他又毫不留情地指出：“诫命所教训人的固然是善事”，却并不给人以遵行诫命的能力，所以人们不会因为诫命的规定而真正行善。对一切外在的、约束性的信仰来说，这正是要害。

那么这样的诫命又有何用？他回答说：“诫命是叫人认识自己，好承认自己不能行善，而对自己的能力绝望。”

《旧约》中诫命，皆引发于上帝在西奈山向摩西亲授的“十诫”，即不可拜别的神、不可拜偶像、不可直呼上帝的名、当守安息日、孝敬父母、不可杀人、不可奸淫、不可偷盗、不可作假证陷害人、不可起贪心等等（出 20：3—17）。其中的前九条似乎都更容易做到，而路德偏偏以“不可起贪心”的教训为例。他认为：“不拘人如何抵制贪心，却没有人能不起贪心。”因此“仅凭这一条”，就可以证明律法对改造人类的无效。

看来“贪心”确实是让人难以辩驳的。路德的“不可起

贪心”一例，很可以联想到圣·奥古斯丁的忏悔。他在《忏悔录》第一卷第七节描述刚刚出世的婴儿的罪恶之根时，也是以此为论题：“婴儿的纯洁不过是肢体的稚嫩，而不是本心的无辜。我见过……孩子的妒忌：还不会说话，就面如死灰，眼光狠狠盯着一同吃奶的孩子。……不让一个极端需要生命粮食的弟兄靠近丰满的乳源，这是无罪的吗？”<sup>①</sup>

然而无论在奥古斯丁还是其后的时代，基督教对“罪”的认知总是最自然地与“悔”或者“罚”的意识相连接；由“罪”径直过渡到“赎”，由坦言“有罪”一步跨向“脱罪”，当是从宗教改革时期对《圣经》的重新解读开始的，当是从马丁·路德以“诫命”和“应许”分割《圣经》开始的。

一旦没有人能承受“不可起贪心”这条诫命的考验，路德立即广而言之、兼及其他：“我们在这一条诫命上如此，在其他一切诫命上亦复如此；……不论哪一条，我们都同样无法遵守。”这样，原本是规范行为的律法只能从否定的方面揭示人的罪性，却不能对人构成肯定性的约束。《圣经》当中还剩下的，便只有上帝救人的“应许”了。

诫命是具体的，律法是实在的，而“应许”则是虚灵。

具体的诫命和律法需要行为的实践和随时的检点；虚灵的“应许”则只要终极价值的追索，只要精神的归属，只要“信”。

使一种“行”的宗教演变为“信”的宗教，不仅对基督教、而且对整个西方文化进程都是一次重大的转折。在那些早已世俗化、早已远离信仰的教会统治者看来，路德式的诚实的思索具有太大的冲击力，所以还无法接受他。但是路德

<sup>①</sup> 奥古斯丁《忏悔录》第10页，商务印书馆1963年版。

的思想虽然会使他们虚假的光环殒落，其实又可以成为他们私下的堕落行为的开脱。就基督教本身而言，这里真正潜伏着的危机并不在于教会，而在于新的伦理观摧毁了原有的行为束缚后，独立的个人是否还需要一定的约轨？对于那些智力和教养都远远跟不上思想先行者的人，基督教究竟在什么意义上还可以成其为宗教？

当然，这些“问题”一时还不会成为问题，行为与信仰的断裂，刚刚为宗教的道德找到了一点弹性，刚刚为世俗的社会开出一条物质创造的通道。一切“问题”，都可以留待康德的道德宗教和 20 世纪再度失去自信的人类去思考。

任何历史与文本的意义，以及任何对历史与文本的阐释都是“即时”的。马丁·路德重新解读保罗的《罗马人书》，推导出“诫命”与“应许”之别，而保罗本人其实还区分了“听律法”与“行律法”（罗 2：13）之别。所谓“听律法”，是指顺服于外在的行为规范；所谓“行律法”，则是没有外在束缚，却能把持“无戒之守”——或许这就是孔夫子“从心所欲而不逾矩”的理想境界。

但是，路德从《罗马人书》读出的意思显然同孔夫子相距甚远，与之较为接近的，倒是陈眉公的《小窗幽记》：“淡泊之守，须从浓艳场中试来；镇定之操，还向纷纭境上勘过。”而保罗那种既不以约束为“善”、又绝不放弃“善”之存在的初衷，是在康德的“自律”和“他律”当中才得到哲学的阐发。因为那已是独立的理性结出成熟的果实之际，因为那时才可以对成熟的理性进行更客观的审视和批判。宗教改革家们的一时之需，则首先是使个体摆脱过于沉重的压抑。

果然，人们一只手接过路德的理论，另一只手便指向了“浓艳场”和“纷纭境”。此前，正是由于缺少这样一条伦理

的进路，内心虚弱的教士们才只能在暗中放纵，并且或多或少地杂以负疚的心情；操守端正、意志坚定者，更是随时处在灵与肉的冲突之中：“我愿意为善的时候，便有恶与我同在；……肢体中另有个律和我心中的律交战，……我真是苦啊！谁能救我脱离这取死的身体呢？”（罗 7：21—24）而马丁·路德的行为与信仰之辩，却为他们提供了足够的逻辑力量：既已“解得青山独往意”，那又“何妨步步踏红尘”？这样，满足个人的自然欲求，已不再意味着灵魂的堕落：俗世的日常生活，第一次以神学的方式得到了确认。

传统教会对独身禁欲的要求，随即成为新教徒们的众矢之的。路德直言：“除了关乎上帝自己的福音以外，再没有比婚姻更重要的事了；……没有比婚姻更可尊贵的。”<sup>①</sup>他甚至声称：“妻子……是上帝赋予一个男人最重要的礼物。”<sup>②</sup>他还以《论修道誓愿》一文，敦促所有的修士、修女和神职人员放弃隐修的生活，自由婚嫁。

于是在 1525 年前后，路德在维登堡的追随者似乎急于证明他们对新教的信仰，相继结婚；路德本人则紧随其后。与此同时，瑞士宗教改革的领袖茨温利（H. Zwingli, 1484—1531 年）也鼓吹教士娶妻、修女还俗，并且据说在 3 年前已经秘密结婚。又过了十几年，尚未建立政教合一的日内瓦极权统治的加尔文，终于在恬淡的流亡生活中迎娶了一位原再洗礼派成员的遗孀。

极端世俗的手段与极端禁欲的要求相混杂，这本是罗马教会最致命的矛盾和弱点。因而新教能够以精神性的“信”否

---

① 《路德神学类编》第 222 页。

② W. 杜兰特《宗教改革》第 417 页，纽约 1957 年版。

定教会权威及其赦罪方式，能够以开放性的“行”确认人的物质欲望和自然属性。这对近代西方文化精神的形成是非常重要的。然而在其价值指向上，又必定构成精神性信仰与功利化、世俗化行为的新的冲突。加尔文之所以不能在他的领地中容忍“放浪派”（Libertines），正是由于这种内在的冲突。

“放浪派”自称“属灵派”，在英国又称“家庭派”（Familists）。应当说，他们的理论确实带有新教改革的色彩，只是无所不用其极。比如他们像许多新教思想家一样，认为《圣经》中的字句是死的，必须由思想着的人重新解释；而他们解释出来的“一位一灵”说，却干脆否认罪恶的存在，即：宇宙之间只有一个上帝的圣灵，它充斥于万物，所以没有任何事情在本质上是恶的，罪恶不过是一种幻象。又如他们沿袭马丁·路德等人的观点，认为属灵的信仰高于律法的约束；而当这被推及两性关系时，却成为他们“放浪”行为的逻辑依据：因为属灵的婚姻也高于律法的婚姻，所以女人应归公有。

加尔文将“放浪派”逐出了日内瓦，然而正是他们所鼓吹的极端形式，使我们较早地看到了新教伦理所隐含的危机。从西方社会日后的实际进程来看，这种以“属灵”之名行“属世”之实的“放浪”，并不仅仅是神学意义上的象征。

究其根本，用个人感悟的经验和个体理性的思考来解析“因信称义”，是基督教新教伦理的渊源：

在神学的方面，它体现为上帝与尘世、灵魂与肉体、信仰与行为的渐次脱离。

在社会发展的层次上，这必然导致物质创造与精神归属、科学进步与人道原则、文明秩序与内在自由、政治利益与道德价值的全面分裂。

从人类群体的角度而言，它又为“我”与“我们”的古老命题注入了新的涵义——“我的存在有多真实，我们的存在就有多真实”，这不再意味着“我”对某一种“我们”的归属，而是使“我”成为一个最基本的价值准绳。

这里包含着无法避免的矛盾和冲突，也蕴藏着无法估测的力量。它在实际功利的意义上为近代以后的西方文明提供了一块绝好的跳板；但是对于真正的信仰，它的分裂毕竟还等待着新的整合。

“真正的”这个词语是意味深长的，因为它总是激发人们的疑惑。始终能在西方文化中保持活力的那种“真正的”基督教精神，正是在人们的“疑惑”中向前延伸。

## 二 不合理行为的合理性

在文明的历史上，从来没有哪一种宗教或者哲学曾经像基督教那样，竟能以“罪”的意识作为一切判断的出发点和一切立论的根基。

如果说“罪”只是基督教对于人类存在方式及其现实处境的无可奈何的描述，那么由“罪”的意识而产生的“罪恶感”，则已经在逻辑上确立了某种“善”的坐标。失却这一坐标，也就无所谓“罪”。

哲学家自古就热衷于人类之“善”的争论，奥古斯丁和蒙田都曾引用瓦罗（Varro，公元前116—前27年）的统计：古罗马时期的“善”已有288种。然而正如基督教的“罪”之根本并不在于惩罚、约束和扼制，其“善”之内核亦不在于道德伦理的尺度，却首先意味着一种永恒的价值，意味着一个超越世俗行为的、不可言说的本体。

这样的“善”，无法在“恶”的参照中凸现，而只能取其自身作为唯一的向度。换言之，它不是与“恶”的一极相对



存在的另一极，而是一种使一切存在都显现为“不善”的绝对的标志。因此在基督教神学的意义上，此一“善”与伦理学意义的“善”截然不同，它有一个更恰当的称谓——上帝。

上帝之“善”被确立为价值的（而不是伦理的）坐标，会导致两种可以预见的结果。

其一，尘世间的善恶之辩失去了意义。人类在世俗追求和世俗行为中的所谓“善”，始终充满着不可排解的内在矛盾，始终是一个相对性的概念。在个人的行为中，属“善”还是属“恶”往往“论心不论迹”，甚至取决于视角、情境和宽容度的差异。在社会的行为中，对于“善恶”的辨别则是“论迹不论心”；表现为“恶”的力量一旦重建了秩序，便从“失调”转化为“协调”、从“恶”转化为“善”，于是成败乃是关键。基于此，随着时间、空间、外部环境以及当下利益的变化，“善”与“恶”似乎永远都在相互置换。相比之下，基督教的上帝之“善”实际上是确认了一个稳定的、绝对的价值；这为人类最终摆脱伦理学的悖论，至少提供了一种可能性。

其二，任何物质的行为都被“善”所排斥。就一般意义的宗教乃至一切世俗的道德而言，“从善”的要求和一系列行为规范都是不可或缺的。而基督教神学所界说的这种“善”，使任何人为的努力都无法企及。不论人类可能如何约束自己，不论是“从善”还是“作恶”，在“至善”之光的映衬之下均属“不善”。这一点，正是基督教否定尘世、以“信”代“行”、等待救赎等思想的基本根据。

一切均属“不善”，并没有否弃“至善”的存在，而只是否弃了世俗的善恶标准。但是由此作出进一步的推导，就会发现这种信念不仅要否弃尘世间的善恶之辩，也必然否弃人

类行为的善恶之分。

对于“善恶”的这一独特认识，是基督教“罪感”中的一个自然的层面。当基督教的信徒们认真地体悟、辨析，并且试图反抗人类之“罪”的时候，其心态之所以从惶恐、悔恨转而坦然、平静，似可在这里得到更为通透的理解。

因而在基督教的意义上，“存在即合理”的实质，被日益明晰地表述为一个“反论”：“不合理即合理”。

### 1. 凝视雅典的苍穹——个人与群体的短暂和谐

尘世间的所谓“合理”与“不合理”，其实是群体利益之平均值的一种抽象。通过它所呈现的动态轨迹，可以看出动荡不安的人类总是试图在相互冲突的价值追求之间寻求一点点平衡。然而冲突是常态，平衡只是瞬间——不单人类总体的伦理观念如此，每一个独立的个人与其所属群体的关系也是如此。

尽管这样，寻求平衡仍然是诱人的。于是借助“合理”与“不合理”的衡常变化、借助个人意志与群体原则的反复交换，“和谐”的理想得以衍生。为了找到一个“和谐”的范本，各个时期的西方哲人都不约而同地将视野投向古代的希腊。其中论述最为充分的，是那个以精神过程解析人类世界的黑格尔。

在他看来，只有希腊人得到了历史所赐予的“幸运的和諧”，他们“生活在自觉的主体自由和伦理实体……这两领域的恰到好处的中间地带”。与此种“和谐”相对应的状态有二：

一是比希腊更为久远的东方文化。黑格尔认为东方人执著于“不自由的统一”，结果“产生了宗教和政治的专制，使

主体淹没在一种普遍实体或其中某一方面之下，因而丧失掉他的自我”。这是“群体”抑制“个体”的不和谐。

二是希腊人之后的西方文化。其特点是“主体沉浸于自我”，人们“陶醉于自己的内心生活”，“使个人与整体和普遍性的东西割裂开来”。这样，黑格尔希望开辟另一条思路，以达成个别与普遍的再度统一，即：“回到一种纯粹的精神世界的内在的整体中”。这是“个体”压倒“群体”的不和谐。

而唯独此时的希腊人，还保持着一份“克己”与“利己”之间的纯正。用黑格尔的话说：在希腊人的伦理准则里，“个人固然是本身独立自足和自由的，却也还没有脱离现实政治的一般……旨趣”，“政治要求和……主体的道德理想之间还没有显出彼此独立和对立”。更重要的是：当时“政治生活的实体就沉浸到个人生活里去，而个人也只有在全体公民的共同旨趣里才能找到自己的自由”。<sup>①</sup>

因此从形式上看，这些希腊人也像后世的人们一样，需要受制于全社会认同的某种“合理性”，需要对自己所属的群体、集团或者国家承担义务；但是在哲学家的理想中，社会的认同也就等同于他们的自我意志，群体的义务也就体现着他们的个人自由。

也许，这是一个被历史大大夸张了的“和谐”的范本；但是它确实告诉我们：

希腊人虽然服从律法和权力的管束，却只是接受他们自己的选择，各种行政职位均以抽签决定。为此，小小的城邦往往设有庞大的“公民大会”，处理日常事务的“内阁”竟也有500人。公民们三日一议，五日一聚，唇枪舌剑，乐此不疲。

---

<sup>①</sup> 以上引文均见黑格尔《美学》第二卷第169页，商务印书馆1979年版。

就连当时很少出头露面的妇女，大约也曾蠢蠢欲动，所以阿里斯托芬才写下著名的喜剧《妇女公民大会》。黑格尔的《美学》在讨论喜剧时，提到的唯一实例就是这部作品，可见其印象之深。

希腊人同样要冲锋陷阵，甚至为了“红颜”和“荣誉”远征异乡。其实那“红颜”离他们十分遥远，特洛伊战争打了10年，士兵们才从城下一睹海伦的风采；“荣誉”也并无实惠，如同克尔凯郭尔所说：“你想有荣誉，荣誉不能给你什么，但若失去了它，……会使你身败名裂。”<sup>①</sup>而他们却自愿献身于这种战争，因为那融合了国家和个人的共同的价值取向。所以当年的一位哲人曾说：“雅典的每个公民，要么是预备役军人，要么就是老兵。”

西方哲学家勾勒的这些理想图景究竟有多少可信性，完全是另外一个问题。重要的是：后来者再三回顾这一段短暂的历史，恰恰说明了个人与社会之间的“和谐”是多么艰难。

但是假定真能达成上述的“和谐”，“合理”与“不合理”的界线便无可争议。因此在希腊的文化—哲学传统中，道德意识及其对行为的要求，通常都显得比较单纯。当它用一种整齐的秩序规范人们的生活时，不同的个人对道德的理解暂时还趋于一致；从而不会像后世的伦理原则那样，处处与其自身的悖论相遭遇。苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等等希腊先哲的理论出发点虽有差别，却众口一词地强调道德教化，这似乎也同希腊人的相对单纯的道德范式有关。

这种道德范式的单纯性和普遍性，一方面使它常常消融在“美”的意识之中，成为“美”的一个天然形态；另一方

---

<sup>①</sup> 引自舍斯托夫《旷野呼告》第40页，华夏出版社1991年版。

面又使它规定着“美”的根本法则，为“美”的评判添加了道德的色彩。处于这种“和谐”之中的希腊人，往往不自觉地将艺术活动推演为道德活动。

早在希腊原始宗教的祭祀仪式上，歌唱、舞蹈和器乐合一的艺术形式背后，即潜在着尚且模糊的道德的影子。公元前6世纪，毕达哥拉斯学派就此提出音乐对人的精神气质的影响；柏拉图的《理想国》更是细致入微地探讨了这一问题；至亚里士多德，通过艺术的作用造成“感情的恰当净化”已经成为悲剧的要素。后来大约在公元3世纪，阿里斯提德·昆蒂兰(Aristides Quintilian)，又直接分析原始祭祀中的艺术活动，他认为：“狄俄尼索斯式的……祭祀是有道理的，因为在那里所表演的舞蹈和歌唱具有一种安慰的作用。”<sup>①</sup>这种“安慰的作用”，实际上是对原始艺术中的道德成分的归结，而这也正是以亚里士多德为代表的希腊人所谓的“净化”(Katharsis)。

从词根上看，“净化”最原始的意义似应为“宣泄”；直到今天，英语中的Catharsis仍指“通便”、“发泄”等，与之相关的Cathartic则是“泄药”。

因而阿里斯提德·昆蒂兰将原始艺术中的“宣泄”较多地限定为情感的表达：“人们认识到，有些人在情绪高涨、感到愉悦时唱歌奏乐，而另一些人则是在陷入抑郁和忧虑之中时沉迷于声乐，还有一些人在进入神奇的迷狂状态时弹奏歌唱。”<sup>②</sup>这与亚里士多德在600多年前的讨论并非没有相似之处，比如亚里士多德也说：“某些人特别容易受情绪的影响，

<sup>①</sup> 引自塔塔科维兹《古代美学》第25页，中国社会科学出版社1990年版。

<sup>②</sup> 同上。

他们也可以在不同程度上受到音乐的激动，受到净化，因而心里感到一种轻松舒畅的快感。……有些人……一听到宗教的乐调，就卷入迷狂状态，随后就安静下来，仿佛受到了一种治疗和净化。”<sup>①</sup> 然而亚里士多德毕竟还更多地强调过“净化”的道德涵义，于是才导致了“净化”究竟是“宣泄情感”还是“陶冶情操”的争论。在这一意义上，他的“净化”是要排解“过度”的情感，激发“不及”的情感，使其成为“适中”的德行。亦如他在《尼各马科伦理学》中所言：“感受和行为……存在着过度、不及和中间；……恐惧、勇敢、欲望、愤怒和怜悯，……可以多、也可以少，两者都是不好的。……要在中间，这是最好的，它属于德行。”<sup>②</sup> 阿里斯提德·昆蒂兰求诸原始的祭祀活动，有意无意地忽略了亚里士多德“净化”理论中道德教化的一面。这实在值得深思。

在远古初民那里，“艺术”有如“巫术”，“净化”直接对着心灵的躁动；他们是要“用巫术医治肉体，用音乐净化灵魂”。这样，“净化”之中的情感意义（或审美意义）、抚慰意义（或宗教意义），自然首先被毕达哥拉斯学派所关注，而到柏拉图的时代，“音乐净化灵魂”的作用逐渐被扩展为艺术对人类灵魂的道德引导。从而“宣泄”式的“净化”，随之转向了品格的“完善”和精神的“升华”。“更爱真理”的亚里士多德，在这一点上与他的老师大致相合。

然而古代的“和谐”一旦缺失，人们的感受便会有所不同。从西方后世的社会发展看：越是在愤世嫉俗者手里，越

---

① 引自张秉真、章安祺等《西方文艺理论史》第55页，中国人民大学出版社1954年版。

② 参阅上书第56页。

是在“稳定”的道德标尺让位于“相对”的利弊权衡时，“净化”的“宣泄”意义就越是会淹没其“陶冶”的意义。乃至到了20世纪，道德教化即使被看作一时的黄钟、大吕，也已经很难在实际的艺术活动中立足。

关于这层区别，古人和近人都是有道理的：在个人与社会日趋分裂的时代，他们不能不抛开既有的道德，这就像他们在“和谐”的古代世界里渲染那种道德一样地正当。

走出那座只剩下遗迹、文物和传说的“米诺斯迷宫”<sup>①</sup>，人们对古代希腊的留恋总是多少带有几分伤感。隐约之间，希腊老人阿那克萨戈拉（Anaxagoras，前500—前428年）的声音绕耳不绝：“我宁愿留在雅典，是为了凝视它的苍穹和宇宙的和谐。”

人类历史上这短暂的“和谐”自有它令人留恋之处，但是“和谐”转瞬便成了“苍穹”之上的过眼云烟。随后的战乱甚至使希腊贤哲的著述也丧失殆尽，及至它们掸落蒙面的灰垢时，眼前已是一个基督教的世界。

## 2. 知识导致德行——苏格拉底及其余脉

道德意识的单纯和趋于一致，是古代世界之“和谐”的一种结果；由此产生的另一种结果，则是人们对尘世知识的确信。苏格拉底要求用知识指导社会人生，最终使道德与知

---

① 在希腊神话中，克里特岛的国王名叫米诺斯，故而克里特文化亦称“米那西文化”。据传，米诺斯国王的妻子与一头公牛生了怪物米诺陶洛斯，被关在岛上的迷宫里，但每天都要吃童男童女。后来英雄忒修斯将怪物杀死，并凭借阿里阿德涅给他的线团，走出了迷宫。

识合而为一。

苏格拉底开始为柏拉图授业解惑的时候，历时 27 年的伯罗奔尼撒战争已接近尾声。这场战争打破了城邦之间的“和谐”，看起来却没有打破希腊人对道德和知识的信念。而苏格拉底的以身殉道，更是成全了“知识即德行”的神话——人们称他为“哲学家的人格典范”，实在就是对知识与道德的双重暗示。

苏格拉底思想的核心，是寻求“德行”的普遍本质。他认为，哲学真正的任务不是要为世界假定一种物质的本原，而是去探究能使世界井然有序的力量。像后来的基督教神学家一样，他也将这种力量称为“善”，不过他的“善”并非“上帝”的代名词，并非超然物外的价值坐标，却被直接解释为“德行”，甚至解释为“政治的品德”（Politica Virtue）。由他开创的思维方向，深深地吸引了后来者，进而成为一种希腊哲学传统的标志。直到若干个世纪以后，他们终于不那么自信，终于穷尽了“德行”的一切可能。

沿着这一方向步入思想王国的人们，不再像此前的自然哲学那样专注于宇宙天体的秘密，而是牢牢把握住人类自身。这样，知识与道德，被表示为一而二、二而一的合体。在他们的哲学里，“知识”似乎只是为着认识“德行”：“德行”的根本其实也就是“知识”。

苏格拉底的名言“知识即德行，无知即罪恶，道德即幸福”，充分代表了一个“和谐”世界的精神旨趣。它是令人感奋的，却注定只能与“和谐”的世界相连。所以随着历史从上古向中古的过渡，一个全然相反的命题便极其自然地更多的西方人所接受。

对“知识即德行”提出相反命题的是基督教。然而它与



苏格拉底的分歧，首先是“分裂”与“和谐”之别，却不是宗教的差异。在人生体验较为厚重的时代，即使是高声“非难基督教”的尼采，也曾率先操起基督教的武器“非难”苏格拉底的哲学。他认为，基于“和谐”的这种乐观信念是同“酒神精神”相互对立的，它必然“用一种世俗的调和，……即……为高度利己主义服务的自然精神力量，来取代形而上的慰藉，……把个人引诱到……最狭窄的范围内”。<sup>①</sup>

其实就在苏格拉底去世不久，“小苏格拉底学派”的进一步求索已经暴露出那种“德行”之“善”的脆弱。而晚期希腊哲学中与之呼应的怀疑主义、伊壁鸠鲁主义和斯多葛主义，则透露着希腊式思考与基督教观念的某种衔接。

一般认为：“小苏格拉底学派”最重要的成员是麦加拉学派、库兰尼学派和犬儒学派。他们都力图对“德行”之“善”作出界说，结果却在同一条路上分道扬镳。

麦加拉学派的“善”似与苏格拉底的理解比较接近，包含着一种思维之中的人生目的。但也正是因此，“善”的目的无法得到物质的落实，从而它不能被感知、只能被界说。于是像芝诺“赛跑者到不了终点”、“阿喀琉斯追不上乌龟”、“一倍等于一半”、“飞矢不动”等著名的四大悖论一样，麦加拉城的学者们将“善”的追寻变成一种近似于诡辩的思辨活动；因为这一种哲学并不肯定“蜜是甜的”，而只是确认“蜜看起来是甜的”。据说在后来的怀疑主义时代，有一位雅典的哲学家出使罗马。他的第一次讲演大大鼓吹柏拉图和亚里士多德的“正义”，第二次讲演却反驳他说过的一切，并借此证明任何结论都是不可靠的。这样的理论或许成就了人类的思

<sup>①</sup> 周国平译《悲剧的诞生：尼采美学文选》第76页，三联书店1986年版。

想过程本身，但是它必然以“德行”的实际丢弃为代价：“先救妇孺”和“先救自己”同样成为、而且仅仅成为思辨的对象时，思辨者又能到哪里去寻找“德行”之“善”呢？<sup>①</sup>

如果说“德行”的思辨在麦加拉延伸为“德行”的丢弃，那么这刚好就是库兰尼学派“善即快乐”原则的出发点。尽管后者持守一种认识论与伦理学相兼的感觉主义，它的“德行”却如同它的地域，不过与前者一海之隔。<sup>②</sup>库兰尼学派的“快乐”，在更加高大的思想者身旁似乎显得微不足道，只是到了伊壁鸠鲁那里才被发扬光大。

罗素曾经写道：“伊壁鸠鲁的伦理学在别人看来是粗鄙的而且缺乏道德的崇高性，但他却是非常之真诚。”这种“真诚”，在相当程度上是由伊壁鸠鲁的身体状况注定的。他患有严重的胃病和膀胱病，这两种疾病不能不使人联想到他对“食”与“色”的有趣态度。

伊壁鸠鲁直言不讳地提出：“快乐就是有福的生活的开端与归宿”；“德行”除非是指“追求快乐时的审慎权衡”，否则便是一个空洞的名字。但是他对具体的“快乐”又有独特的标准：

在“食”的方面，他认为“如果抽掉了嗜好的快乐，……我就不知道……怎么能够想象善；……一切善的根源都是口腹的快乐，哪怕智慧与文化也必须推源于此。”而胃病的困扰，实际上使他的“口腹之欲”极为有限，所以“面包和水”就可以让他“全身洋溢着快乐”；他“轻视奢侈的快乐”，则“不是因为它们本身的缘故，而是因为有种种的不便会随之而

① 参阅罗素《西方哲学史》上卷第300页，商务印书馆1963年版。

② 麦加拉城位于西西里岛，库兰尼城是在地中海南岸。

来”。在“色”的方面，他既肯定“爱情的快乐”，又没有忘记提醒人们：“性交从来不曾对人有过好处。”针对这种张弛有度的“食色”之“善”，罗素不无挖苦地说：“胃可能是一切事物的根本。”<sup>①</sup>

“食色”之为“善”，一方面建立了一种与世俗生活相通的物化的尺度，使相对更带精神意义的“德行”被更加具体的物质行为所捆绑；另一方面又通过伊壁鸠鲁自觉的、抑或不得以的节制，在一定程度上与犬儒学派和斯多葛学派的禁欲主义相连。

犬儒学派对“善”的解释，重新回到了苏格拉底的“德行”。不过这里的“德行”已不是苏格拉底的“知识”，而是抛弃感官享乐的、极端的自我检点。其代表人物之一，便是那个衣衫褴褛、行乞为生却打起灯笼寻找“义人”的第欧根尼。

据说第欧根尼的父亲是一个声誉不佳的钱商，曾因涂改货币而被下狱。第欧根尼本人则渴望更大的智慧，如同史家所言：“他要涂改世上流行的一切货币”，因为“每种通行的印戳都是假的：人被打上将军与帝王的印戳，事物被打上荣誉、智慧、幸福与财富的印戳……”。<sup>②</sup> 面对这样一个虚伪的世界，他认为最大的“智慧”就是使人放弃那些虚伪的标志，这是保持“德行”的唯一方法。

感受过“和谐”的苏格拉底，会将“德行”视为一种“政治的品德”，会让“知识”附着于救世的努力。这对马其顿征服之后的希腊人是高不可及的，他们更关心不超过个人

<sup>①</sup> 以上引文见罗素《西方哲学史》上卷307—311页。

<sup>②</sup> 同上书，第294页。

能力的、自我灵魂的解脱。而要在自我解脱的范围内持守“德行”，一瓶一钵足矣。这必定断送柏拉图“哲王之治”的理想，却为日后的基督教信仰提供了充分的心理准备。

有人说，亚里士多德是能够欢乐地正视世界的最后一个希腊哲学家。事实的确如此。当个人对社会的崇高目的尚存信念时，人们总会相信“罪恶”乃一时的权宜，其另一端必是“善”、必是秩序的恢复；但是“精神”一旦疲惫，有限的“德行”便失去本来的滋味，便刺激不出新的希望、便无可奈何地从伦理规范退回到个人的慰藉和灵修。因此尽管同为“太傅”，亚里士多德教导了征服世界的亚里山大大帝，塞内加（Seneca，约公元前4年—公元65年）的学生却是败坏罗马的暴君尼禄。

后期的斯多葛学派哲学家，显然更专注于现实的罪恶和人类的苦难；这似乎使希腊传统对“德行”的界定，越来越含有基督教的意味。我们可以看到：无论是依据见诸文字的箴言、还是依据其令人怀疑的个人品质，人们都不能不承认塞内加颇似一个在中世纪传道的神甫。爱比克泰德（Epictetus，约公元1—2世纪）的坎坷身世和肉体残疾，已为他打上了某种先天的、基督教悲剧情绪的印记。就连禁止过基督教传播、驱逐过基督信徒的罗马皇帝奥勒留（Marcus Aurelius，121—180年），也留下一部宛如奥古斯丁之忏悔的《沉思录》。

与此同时，在孤独的个人与专制社会之间的内在张力下，更多的思想者投向一种再度为哲学注入几分虚灵的新柏拉图主义。这，正是通向基督教的大门。

### 3. 知识带来堕落——“信仰先于理性”的声音

希伯来人的创世故事，为西方人提供了一个重新评价“知识”的完全不同的视点。从后来的历史看，在每一种文明气数将尽、亟待更新的时候，这一视点都具有相当的诱惑力。

通过《圣经》的描述可知：上帝对人类所说的第一句话，就是要断绝其获得知识的可能——“园中各样树上的果子，你可以随意吃，只是分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死。”（创 2：16—17）这所谓“分别善恶树”（the Tree of the knowledge of good and evil），常被认为是“知识之树”，因此在《圣经》的一些英文版本中也作“Knowledge Tree”。

上帝的安排不可谓不周到：他按照自己的形象造人，他建立伊甸园，“使各样的树从地里长出来，……悦人的眼目，其上的果子好作食物”；为了不使亚当孤独，他还“造一个配偶帮助他”；在发现人类的背弃行为之前，他甚至没有禁止人们食取“生命之树”的果子，没有防备人类像他一样永生。（创 1：26—3：22）他唯独不肯赐予人类的，只是知识、智慧，亦即理性的能力。

上帝显然欺骗了人类。事实证明：知识的果实并没有让他们死。

但是他的谎言或许并不是出于恶意？因为他已经预见到“知识”在人类手中也会导致灾难？因为他相信原始的混沌会免除人类从堕落到获救的艰苦历程？

无论如何，“比一切活物更狡猾”的撒但不这样看。他认为上帝独以“知识”为禁果，其实是担心理性的能力会使人

像上帝一样地创造和思考，最终变成他们自己的上帝。所以他的第一句话也正是针对着被禁止的“知识”：“上帝岂是真说不许你们吃……树上的果子吗？”他道出实情并且启发信守禁忌的人类：“你们不一定死，……你们吃的日子……便如上帝能知道善恶”。（创 3：4—5）

如果抛开“动机”以及真诚与否的问题，那么上帝的谎言和撒但的挑唆，同样包含着真实的成分：

作为一个全知全能的至善者，上帝的话语永远都只是神学的“断言”，这根本无需因果的论证；而相对于伊甸园的永生，基督教神话中的“理性”确实就推导出“罪”与“死”。

作为一个先天的叛逆，撒但却要求“信仰”向“理性”作出证明，否则他的“理性”便有权拒绝一切“自明的真理”。从上帝创世的初始，他就预见到理性能力对于人类的两种基本结果：一是“理性”的清晰逻辑必然伴随着“怀疑”的精神，二是丝毫的“怀疑”都会动摇乃至断送关于“信仰”的神学陈述。

人类与外界的最初两次交流，便得到上帝和撒但的截然相反的暗示；这在西方人的深层意识中埋下了“信仰”与“理性”、“启示真理”与“思辨真理”的长久的冲突。

面对已经偷食禁果的人类，全然回避“理性”毕竟是不可能的。因此即使是在《圣经》之中，“信仰”和“理性”似也显示出一定程度的兼容——尽管其“理性”终究不能免却“信仰”的挟裹。通过所罗门的 31 章《箴言》，我们甚至可以看到信仰者对于“智慧”和“知识”的格外热情的赞美：

“耶和华以智慧立地，以聪明定天，以知识使深渊裂开，使天空滴下甘露”；“智慧以灵明为居所，又寻得知识和谋略”；“人有智慧就有生命的源泉”；“得智慧、得聪明的，这

人便为有福”；“得智慧胜似得金子，选聪明强如选银子”；“智慧人的舌头，为医人的良药，……智慧人的法则是生命的源泉，可以使人离开死亡的网罗，……凡通达人都凭知识行事”。（箴 3：19—20，8：12，16：22，3：13，16：16，12：18—13：16）

当然，《箴言》中的“知识”和“智慧”实际上更多地意味着上帝之“道”、或者对这种“道”的领悟。所以它直言：“敬畏耶和华是知识的开端，……知识和聪明都由他口而出”（箴 1：7，2：6）；“敬畏耶和华是智慧的开端，认识至圣者便是聪明”（箴 9：10）。为了保持“理性”对“信仰”的虔敬，它将“喜爱知识”等同于“喜爱管教”，认为“智慧”只是信靠上帝、“使人蒙恩”的良好前提，而“通达人”总是“隐藏知识”的（箴 12：1，13：15，12：23）。这样，它又一再警告人们“不要自以为有智慧”，而要“专心仰赖耶和华，不可依靠自己的聪明”。（箴 2：5—7）

“信仰”与“理性”在上帝“启示”意义上的兼容，首先得到的是“信仰”的悟道功能而非思辨功能，首先突出的是“理性”的依存性而非自足性。它没有将一种独立的“位格”给予人类理性，却可能通过“信仰”的制约，一度达成了某种强制性的平衡。时过境迁之后，《圣经》对于理性的这种独特态度，仍然是一个没有完结的话题：理性的力量受到压抑时，最为激进的思想家便是这一平衡的破坏者；理性的力量极度膨胀时，将这一平衡视为圭臬的常常也是最激进的思想家。也许，帕斯卡尔真正品出了其中的味道：“人是那么地必然要愚妄，以至于不愿妄竟以另一种愚妄的姿态而成为了愚妄。……我要同等地既谴责那些下定决心赞美人类的人，也谴责那些下定决心谴责人类的人……我只能赞许那些一面哭

泣一面追求的人。……如果他抬高自己，我就贬低他；如果他贬低自己，我就抬高他。”<sup>①</sup>

关于“信仰”和“理性”的矛盾，在中世纪被一种神学的思索进一步化解，这集中体现为“信仰先于理性”的命题。这一命题依旧导源于《圣经》从“知识”引出“堕落”的思路，但是通过神学的讨论，所谓的“先于”渐渐失去了“统辖”的意义，而是使“信仰”和“理性”分别成为人类把握对象时的两种并列的方式。

将“信仰先于理性”确立为一种神学基调的，是早期的拉丁教父德尔图良（Tertullian，约155—220年）。在他看来，人既然要解决灵魂的归属，就必须无条件地信靠上帝；而理性的判断非但无助于此，反会成为信仰的阻力。所以要获得“信仰的智慧”，首先应当遮蔽“理解的智慧”：“如果你不凭借信仰……而变成世界上的愚人，那么你将不会是聪明的。”这样，“愚蠢”和“聪明”被赋予一种独特的因果联系，只有在这一逻辑轨迹上，德尔图良的危言耸听才可以得到恰当的理解：“上帝的儿子死了，这是荒谬的，所以我相信；他死后又复活了，这是不可能的，所以是完全肯定的。”<sup>②</sup>后人将此归结为“因为荒谬，所以要信仰”，其中“信仰”的根本原因，正在于“理性”视野下的“荒谬”和“不可能”。

德尔图良界说的这种信仰，直接指向了上帝的至善；它不仅不期待理性的证明，而且就置身于理性的虚空地带。这里包含着一种荒谬的智慧，因为他显然已经意识到：只有不能被理性证明的存在，其实才不能被理性否定。正是在这一

① 帕斯卡尔《思想录》第180—182页，商务印书馆1985年版。

② 以上引自杨慧林等《基督教文化百科全书》第597页。



意义上，托马斯·阿奎那将认知对象的“自然理性”与体悟本真的宗教理性相区别，提出“宗教使人信仰上帝，不是把上帝作为它的对象，而是作为它的目的”。<sup>①</sup>

与德尔图良相近的希腊教父克雷芒（Clemens，约150—215年），是从另一种角度张扬“信仰先于理性”，即：“哲学是神学的准备”。他认为，上帝是“百善之因”，而神学与哲学都是“善”的；但是“对某些善，即如《旧约》和《新约》，他乃是直因，又对某些善，即如哲学，他乃是间因。……所以哲学是一种预备工夫，为在基督里得完全的人修平道路”。<sup>②</sup>这种让“理性”为“信仰”服务的理论，在正面和负面上都被那些致力于神学系统化的人们所接受。如同奥古斯丁所言：“我们是要理解我们所相信的。……当心灵抛弃了本该作为其目的而坚持的上帝，把自己作为一种目的时，就是非分的拔高。”<sup>③</sup>安瑟伦也说：“我决不是理解了才能信仰，而是信仰了才能理解。”<sup>④</sup>尽管这一类信念后来被更加直白地表述为“哲学是神学的婢女”，它确实成为基督教神学得到哲学滋养的起点；同时，它也为“理性”的最终解脱，多少留下了一点余地。

由于哲学的介入，中世纪神学家关于“信仰”及“理性”的各自位置的思考，还向其他三个方向延伸。

第一，哲学即使服务于神学，也终究会为“信仰”投入一些合于“理性”的解释。这就是安瑟伦和托马斯·阿奎那

---

① 以上引自杨慧林等《基督教文化百科全书》第599页。

② 罗竹风、陈泽民《宗教经籍选编》第441页。

③ 以上引自杨慧林等《基督教文化百科全书》第598页。

④ 《西方哲学原著选读》上卷第240页，商务印书馆1981年版。

所做的工作。安瑟伦以其《证道篇》，对信仰的对象提出了著名的本体论证明。经过他的论证，上帝的那种“终极存在”不是“可以设想的无与伦比的伟大”、而是“不可设想的无与伦比的伟大”，它不仅“存在于心中”、而且“存在于现实中”；但是无论如何，这一终极的对象都只能“在一个有理性的人看来”，才是“最高级的存在者”。<sup>①</sup> 托马斯的《神学大全》则进一步断定：“上帝的存在并不是自明的”，因此他才用亚里十多德式的哲学语言，对上帝的存在提出了五种证明。<sup>②</sup>

第二，哲学对神学研究的推动，必然会使理性得到越来越多的确认。所以爱留根纳（Eriugena，800—877年）和阿伯拉尔（Petrus Abelardus，1079—1142年）的相反的声音，似乎并不出人意外。爱留根纳是一个同基督教的传统教义屡有冲突的神学家，只是因为长期在巴黎担任宫廷学校的校长、并且深受法兰克皇帝信任，他才没有被教皇引渡到罗马受审。在“信仰”与“理性”的问题上，他第一次明确打起了“信仰服从理性”的大旗：“一切权威，只要没有被理性确证，就是相当软弱的，真正的理性依靠其内在的威力，不需要任何权威的支持。”<sup>③</sup> 这掷地有声的宣言，简直与700年后马丁·路德的反叛如出一辙。阿伯拉尔也继续呼唤理性对信仰的“确证”，而他同爱洛绮丝的恋情以及为此付出的可怕代价，一向被视为个体理性的勇敢的实践。

第三，“哲学服务于神学”固然受到了挑战，但是“信仰

---

① 香港基督教辅侨出版社1962年版的《中世纪基督教思想家文选》中收有此文，但关于“不可设想”的一段译文似有误。此引文出自杨慧林等《基督教文化百科全书》第595页。

② 罗竹风、陈泽民《宗教经籍选编》第489—495页。

③ 《西方哲学原著选读》上卷第232页，商务印书馆1981年版。

服从理性”亦很难有直接的作为。这样，关于“信仰”的一种神秘主义态度，恰好为“理性”的出台提供了一支中性的催化剂。历史证明：中世纪最激进的“异端”也仅仅在它的主流神学中留下了一点淡淡的痕迹，而神秘主义者所鼓吹的“灵魂的内在之光”、信仰者与信仰对象的“灵交”等等，却成为近代理性精神的跳板，成为宗教改革家摧毁教会权威的思想武器。

围绕“信仰”与“理性”的关系，神学家们的不同论述渐渐汇入一个大致相似的趋向，即：无论怎样置换二者的地位，“信仰”和“理性”都终归要分有一块相对独立的领域；而这种“分有”正是它们相互沟通的前提，因此在一些较为深刻的神学家那里，“真正的哲学就是真正的宗教，真正的宗教也就是真正的哲学”。

此后的宗教改革以及随之而来的“理性”大潮，似乎使终极的“信仰”不断被当下的功利所吞没；但是当它接近顶点的时候，等待着它的又是康德对“理性”的批判。

按照鲍桑葵的归纳，康德是以三个根本问题作为自己的目标：一是论证自然秩序的存在，即自然的必然；二是论证道德秩序的存在，即精神的自由；三是论证自然秩序与道德秩序可以相互协调，即精神的自由应当作用于自然的必然。由此便构成了他的“三大批判”。<sup>①</sup>而“必然”与“自由”之所以分属两个不同的世界，则是因为“科学的事实”和“道德的事实”同时存在着。人类要通过“纯粹理性”认知前者，又通过“实践理性”把握后者。

在这样一条思路中，信仰的意味和终极价值的求索是显

<sup>①</sup> 参阅鲍桑葵《美学史》第334页，商务印书馆1985年版。

而易见的。因而“三大批判”发表之后，人们是那样自然地期待着他对宗教问题的思考，以至曾将费希特的《启示的批判》误认为康德所作。

事实上，康德确实没有停止过“信仰”的追寻：从《纯粹理性批判》开始，“理性的自律”就以一种保罗式的立论和雄辩，标定出区别于“神学道德”的“道德的神学”。而“自律”的“道德神学”作为自由意志的体现，既不能遵从“他律”的“神学道德”的外部辖制，又必然排斥个体自身的物质欲望。这样，设定一个超越礼法约束，摆脱感性冲动，并且无需一切现世表征的“至善”，是不可避免的。否则即使“神学的道德”被理性摧毁，“道德的神学”也同样会成为理性的枷锁。这是因为：“真正的自我”一方面在道德实践中冲破肉体的存在，获得理性和意志的自由；另一方面，又日益使“个人的意志准则同时成为普遍性的、普遍制定法律的原则”<sup>①</sup>，从而“自律”的结果便是新的“他律”。

康德的“自律”，从纯粹理性的认识论思辨生发出实践理性的道德假设，继而又渗透到越发贴近人本身的审美判断和目的判断。它的下一站，则是更为直接的人类信仰。

《判断力批判》出版的时候，正是法国大革命如火如荼之际。仿佛就是要回答那种破坏了一种外在秩序、又重新强化了另一种外在秩序的“理性”，康德在“雅各宾专政”的那一年发表了《理性界限内的宗教》，继续阐发关于上帝作为价值尺度和伦理坐标而被设定的思想。他所界说的这种“信仰”，不仅否定了法国革命的某些原则，也与教会的观念相左；因此一经问世，就遭到教会的攻击。最后菲特烈二世竟亲自下

<sup>①</sup> 康德《实践理性批判·序言》商务印书馆1960年版。

令，迫使康德同意永远不再讨论神学问题。

至少在基督教的历史上，每一种真正有魅力的思想诞生时，都无法逃脱既有传统的断然否定。然而这种“否定”的短命，常常如同它起初的干脆。仅仅过了4年，菲特烈二世便去世了，康德对他的允诺也随之解除。同时，越来越多的神学家终于发现：康德否弃掉关于上帝存在的本体论证明、宇宙论证明以及自然神学的证明，仅仅为道德的必需而设定一个以“理性愿望的自我满足”为基础的“上帝”的观念，这实际上只是丢开了那些与“至善”不相匹配的、受制于认识能力的、有限的表象，却把握了基督教内在启示中最有生命力的精髓。

康德关于“纯粹理性”和“实践理性”的区分，本身就包含着“理性”与“信仰”之辩的延续，甚至包含着基督教的功利与理想、入世操作与终极眷注的双重选择。对于他的“纯粹理性”，上帝的存在是不可证实的；对于他的“实践理性”，上帝的存在又是必然的和必须的。而正像中世纪神学家使“信仰”与“理性”相对独立一样，康德也认为“知解理性”应当恪守经验范围的本分；如果让这种有限的理性能力延伸到价值的向度、诉诸无限的信仰对象，那么超越感性经验的“信仰”也就无法存在。<sup>①</sup>所以他才说：“为信仰留余地，则必须否定知识。”<sup>②</sup>他从哲学根本上对这一基督教核心问题的廓定，当然并不能等同于“信仰先于理性”的宗教命题，但是至少他提示人们：“超出经验世界作认知的承诺，是认知理

---

① 关于这一问题，可参阅黄克剑《康德哲学辨正》，见《哲学研究》1994年第四期，第63—73页。

② 康德《纯粹理性批判》第19页，商务印书馆1960年版。

性对它所应守持的分际的僭越。”<sup>①</sup>这不能不使我们想到德尔图良对理性智慧的遮蔽、奥古斯丁对“心灵……非分拔高”的拒斥、托马斯·阿奎那对自然理性和宗教理性的分辨等等。

康德以一种思辨的方式立论，却大大深化了基督教神学中最富精神性和启示意义的那一面，从而使“信仰”进一步与其外在的形式相分离。这不但推动了基督教观念的自身发展，而且也影响到哲学对神学的把握。在康德之前，霍尔巴赫的那种“健全的思想”不过将基督教视为“专制制度的保卫者”，认为“只有驱散宗教的烟雾和怪影，我们才会发现真理、理性和道德的源泉”。在康德之后，费尔巴哈对基督教的批判则指向教会躯壳之下的深层的基督教精神；他把上帝解释为“人的自我意识”、把“人本主义有神论”归结为“自觉的宗教——了解自己的宗教”，似都可以从康德的学说中找到某种内在的逻辑联系。<sup>②</sup>

但是从黑格尔将撒但称为哲学家的那一刻起，他对“理性”的钟情就预示着他不会在“理性”之外容忍“信仰”的一席之地。世界被他那无所不包的“绝对精神”席卷过后，一切存在都显得井然有序，然而一切启示的枝芽也都被滤干了生命。知解理性的“僭越”在这里登峰造极，即使虚玄如宗教者，同样成为“精神”之流上的一种固态的存在。罗素念及此，毫不掩饰他对这种精神秩序的鄙薄：“迄今为止，除了亨利八世和黑格尔，从来没有人认为上帝的旨意可以通过政

<sup>①</sup> 黄克剑《康德哲学辨正》，见《哲学研究》1994年第四期，第63页。

<sup>②</sup> 以上两处引文见《欧洲哲学史原著选编》第219—220、286—288页，福建人民出版社1981年版。

府传达。”<sup>①</sup>

就在人们开始仰视黑格尔刚刚建成的那座庞大的精神大厦时，基督教的信仰中传来了克尔凯郭尔的“旷野呼告”。一组幽冥的基础低音始终贯穿在这一“呼告”之中，那就是：让启示的真理与思辨的真理相对立、用荒谬的约伯反抗睿智的黑格尔。

其实约伯算不上一个虔诚的信仰者，他的全部信仰都只不过依附于物质的供奉和利益的期待。克尔凯郭尔之所以特别看中他，仅仅是因为他那信仰中的荒谬：甚至当上帝收回了一切、并且使他全身溃烂的时候，他还是坐在炉灰里，用瓦片刮着伤口，喋喋不休地祈求上帝宽恕。这亦如克尔凯郭尔从《圣经》中找到的另一个信仰者亚伯拉罕，即使已经举起利刃刺向自己的儿子，也仍然确信上帝会在最后的瞬间降下恩典。对他们来说，信仰上帝不需要任何“可能性”的理性论证，因为“看不到任何可能性时，人们才去信仰；而上帝就意味着一切都是可能的”。<sup>②</sup>

克尔凯郭尔对黑格尔和“客观理性”所采取的排斥态度，使他进而提出一种与思辨哲学针锋相对的存在哲学。他很清楚：就思辨哲学的标准而论，这种“存在”的哲学完全不可理喻；然而正是因此，他以为约伯式的荒谬的信仰才能得以“存在”。也许是要更极端地申明这一“信仰”同“理性”的彻底决裂，克尔凯郭尔仅仅从否定的方面，将他体悟的启示真理对立黑格尔证明的思辨真理，却根本回避关乎“存在

---

① 罗素《权力论》第84页，东方出版社1990年版。

② 克尔凯郭尔语，转引自舍斯托夫《旷野呼告》第17页，华夏出版社1991年版。

哲学”的正面定义。在他看来，一旦可以用过于客观的方式予以解释和证明，“信仰”便与追寻它的哲学失之交臂；所以“对于‘存在’的概念来说，避免去定义的愿望……是有分寸的态度”。<sup>①</sup>与此相应，他认为真正的哲学并不是纯粹的智力活动，更不是让教授们逐章逐节地加以讲解的东西，因而熟谙此道的黑格尔只是个教授，却不是思想家。

通过卡尔·巴特、雅斯贝尔斯、海德格尔等人的传递，克尔凯郭尔的思想在20世纪的神学和哲学中得到了相当程度的确认；《圣经》创世故事所描述的那个“理性”导致“堕落”的主题，也在许多方面被文明的灾难所证实。“信仰”与“理性”之辩，在这里形成了一个较为完整的过程：它越发透露着基督教神话对现代世界的深刻意味、越发显示出“信仰”向度的不可或缺；人们随着它走出“理性的时代”，一种虚灵的目的便成为“信仰”之本。

1955年，三位著名的英国学者对“信仰”进行了一次“证伪的讨论”。其中福路（A. Flew, 1923—）提到一则非常有趣的寓言：

两个人来到一片长满花草的荒野。信仰者说：“这里必定有个园丁。”怀疑者说：“这里不会有园丁。”于是他们坐下来等。

“也许这是个隐形的园丁？”为了证实，他们在荒野上拉起电网、找来猎犬，但是仍然没有发现园丁。

信仰者说：“肯定有一个园丁，他不可见、不可触摸、感觉不到电击；他从没留下味道，没弄出声响；他秘密地来照看他喜爱的花园。”

---

<sup>①</sup> 克尔凯郭尔语，转引自舍斯托夫《旷野呼告》第24页。



怀疑者则说：“……不可见、不可触摸、永远躲藏着的园丁，同一个幻想的园丁、或者甚至根本没有园丁有什么两样呢？”<sup>①</sup>

参加讨论的赫尔（R. M. Hare, 1919— ）为此引进了一个自创的新词“blik”，用以表示人们的经验所不能证实也不能证伪的一种信念。另一位哲学家米切尔（B. Mitchell, 1917— ）则认为：信念即使不能直接地证实或者证伪，其中也必定具有某种真实的成分。<sup>②</sup>

其实寓言中的两个人所代表的，正是自中世纪就已存在的两种不同的体认方式。在可以经验到的事实方面，他们并没有分歧；他们之间分歧只是在于：是否能将信仰的对象，仅仅限制为逻辑上的起点和观念中的设定。在怀疑者看来，非实体性的存在是不可想象的；有关信仰的“断言”离开“真实”的支撑，当然可以被证伪。但是对于信仰者，唯独摆脱了“实体”的存在才能被设定为最纯粹的存在；那个可能莅临的园丁无形、无声、无味，所以才真正是无懈可击的。

对待“信仰”的这两种态度，从本质上反映着人类理性的自身矛盾和晦暗不明。一方面，怀疑者显然更多地分有理性的力量、绝不肯承认无迹可寻的“自有”与“永有”；信仰者则似乎受制于荒诞的冲动、盲目信靠外在的对象。但是另一方面，知解理性对“客观实在性”的依赖，又往往就导向“信仰”的功利化和世俗化——根据感官、电网和猎犬便认定“园丁”不存在的怀疑者，实际上与谨守教规、及时献祭并以

---

① 刘小枫主编《20世纪西方宗教哲学文选》中卷第1006—1007页，上海三联书店1991年版。

② 同上书，中卷第1009—1015页。

此向上帝祈求实惠的信徒只有一步之遥。

基督教如此，其他形式的信仰又何尝不是如此？

因而在基督教漫长的信仰之途上，“理性”的挑战并没有使自己取而代之，却总是令人类意识到丧失信仰的危险。于是，20世纪的神学思考常常表现为“信仰”与“理性”的一定程度的和解。这意味着人们不得不警惕理性的膨胀及其必然的功利态度，又最终不愿意在逻辑上和道德上失去一个可能的终极坐标。

在这样的背景下，保罗·蒂利希（Paul Tillich, 1886—1965年）用奥古斯丁谈论“时间”式的语言写道：“无限性绝不可能作为一个客体被给出。无限性是一种要求，而不是一种事物。……当经院学者们肯定在上帝之中没有本质与生存的区别的时候，他们是正确的。但是……谈论上帝的存在并企图为之进行论证，……就歪曲了自己的见解。实际上，他们想说的不是‘存在’。他们想说的是上帝观念的实在性、有效性、真实性，上帝观念并不具有可能存在也可能不存在的某物或某人这样一种涵义。然而，这却是今天关于‘上帝存在’的学术讨论和通俗讨论中理解上帝观念的方式。假如……‘上帝’这个词与‘存在’这个词被明确地分割开，那将是基督教护教论的一个伟大胜利。上帝并不存在。他乃是超越本质和存在的存在本身。因此，论证上帝存在，就是否认上帝。”<sup>①</sup>

这是人类的理性更为成熟、却又对信仰更为眷恋的一种标志。

---

<sup>①</sup> 刘小枫主编《20世纪西方宗教哲学文选》中卷第852及第870页，上海三联书店1991年版。

它使“信仰”与“理性”的古老争论纳入了一条新的通道，即：用理性的思辨能力，去探求启示的真理。

#### 4. 谁来扔第一块石头——人间伦理的悖论

从希腊哲学到《圣经》的启示，从中世纪的“释经”到现代世界的思索，“知识”与“道德”、“理性”与“信仰”始终缠绕着解不清的官司。而基督教对希腊、希伯来两大文化传统的融合和改造，从总体上将其划定为相互制约又相互弥补的两种不同的价值选择。所以从查斯丁的《护教书》开始，“恺撒的当归于恺撒”和“我的国不属这世界”就已经成为教父们的辩词。

但是当“理性”与“信仰”之中的任何一极尚未充分展开时，人们都难以认识其终极的涵义。早期的教父仅仅是借耶稣遗言来论证基督教的与世无争，羽翼初丰的教会则试图以新的轨道理顺社会和个人的信仰。他们表达着与希腊人相反的信念，却持守着同一条单向的逻辑。

基督教的发展日益标志出古代“和谐”的结束，教会所达成的强制性“和谐”实际上又加剧了个人与社会的分裂；能够在这时取代希腊式“和谐”的，注定是人类对“价值”之多重性的意识。这样，马丁·路德等宗教改革家刚刚为西方人展示出“理性”的魅力，《圣经》中可以“归于恺撒”的那一面，便得到人类自然欲求的迫不及待的应和。

人的追求总是这样自相矛盾：

专心期待着“彼岸”，直接的结果是中世纪的禁欲修身，间接的结果却是更加邪恶的欲念和更加世俗的追求；这已有教会的历史为证。

但是一意投身于“此岸”，又不能不陷入现世价值自身的相互冲突，从而酿成人间伦理的必然悖论。西方的近代文明，正是伴着这一悖论的惶惑和鼓噪向前发展的。

伦理的悖论，最著名的出处是一起两难的诘难；而耶稣的答对则使它同人类的道德缺陷相关联。

据《约翰福音》载：一群“文士和法利赛人”捉到一个“行淫时被拿的妇人”，交给耶稣处置。按照摩西律法，行淫的妇人应当用乱石打死。如果耶稣同意这样处置，就犯了杀人之罪；如果不同意这样处置，又违背了摩西律法。这本来是要陷害耶稣，耶稣却从容地回答说：“你们中间谁是没有罪的，谁就可以先用石头打她。”这同样是一个两难：自认为无罪，不符合基督教的教义；自知有罪，就不能执行摩西的律法。于是，众人面面相觑，灰溜溜地走了。耶稣又对那妇人说：“没有人定你的罪吗？……我也不定你的罪，去吧！从此不要再犯罪了。”（约 8：3—11）

从基督教的教义发展上看，耶稣的这个故事包含着三层基本的意义。第一，外在的律法并不是信仰和劝善的标志；第二，罪乃是人的本性，指证别人有罪的人也不例外；第三，信仰属于彼岸，所以真正的信仰者根本不屑与尘世的规范为伍。但是就人间的伦理而论，这里似乎还带有另外的一种启发：既然“罪人”不能治人以罪，那么这个在先天的、抽象的意义上充满罪人的世界，哪里还有可以惩治的、具体的罪呢？

由此连及其他，我们会发现现世的道德伦理观念不可能为人类行为的“合理”或者“不合理”提供一个衡常稳定的标准。“合理”的规范必然包含着某种“不合理”，“不合理”的行为未必就没有“合理”的成分。

这正如《圣经》提示人们的：在尘世生活的各个层面上，

“罪”与“非罪”的界线常常是模糊的，除非我们借助信仰的力量，设定一种超越“实在”的、虚灵的价值。

基督教对于“罪”的独特认知，从一般意义的“罪感”导致了实质上的“无罪感”，又从“无罪感”动摇了关于“合理”与否的伦理成见。这一方面激发着无所顾忌的进取精神，孕育出物质创造的一度繁荣；另一方面，它又使“结果”重于“过程”，“目的”淹没“手段”，这种畸型的价值追求，日益映衬出道德的沉重。

以“结果”为核心，便使人们的伦理选择成为一种荒谬的相对性行为。在现代西方的伦理学中，极端的例子可见于一则著名的“囚徒二难推理”：设甲乙双方因犯罪而被捕，在证据不足的情况下，如果二人均坦白，则各判5年徒刑；如果二人均不坦白，则各判1年徒刑；如果只有一人坦白，坦白者可以免刑，未坦白者则要判10年徒刑。为了不受到10年徒刑的处罚，这两个人的“合理”选择都只能是坦白，因为坦白才能最大限度地避免最坏的结果。但是就这两个囚徒而言，这种合理的选择并没有带来最好的结果——如果他们都不坦白，本来对二人都更为有利；就社会而言，这种“合理”的惩治也很难说是维护了法律的尊严——法律在这里的成功，其实是以绝对道德标准的模糊为前提。英美法律体系中的“法庭交易”传统，似可从另一角度为此作注，即：在证据不足的情况下，法庭允许罪犯接受某一较轻的罪名，而放弃对其重罪的追究。

这样，所谓“合理”只能寄托于某一给定的主体及其利益；而真正“合理”的选择实际上已经成为不可能。

价值尺度被全然尘世化的思虑所席卷时，必然要沦落为这种自我的否定。由此可以联想到《圣经》当中关于利益和

钱财的有趣描写，联想到它们为什么总是使俗人感到困惑、惊愕、难以尽解。

从希伯来人对待统治文化的逆反来看，他们对于物质利益似乎先天地持有两种相互抵触的极端态度。其一是坦率地接纳，这是由于物质利益的匮乏；其二是本能地拒斥，这也是由于物质利益的匮乏。

按照马克斯·韦伯的看法，基督教对世俗活动及物质利益的肯定，是体现于宗教改革家所特别关注的《箴言》等篇章，以及马丁·路德从中引申出的“天职”思想。<sup>①</sup>其实关于这一点，亚伯拉罕、雅各、约伯等人的故事似乎透露得更为清晰。《箴言》及其他相关篇章中的态度倒是相对复杂的。

一般来说，物质利益在《圣经》当中受到一定程度的尊重，因为它在终极的意义上是由上帝所造并且要归于上帝。传道者告诉我们：“上帝造万物，各按其时成为美好，……人人吃喝，在他一切劳碌中享福，这也是上帝的恩赐。”（传 3：11-13）保罗也说：“凡上帝所造的物都是好的，……没有一样可弃的”，只有那“引诱人的邪灵”才会“禁止嫁娶，又禁戒食物”。（提前 4：1-4）

事实上，早期教会中确实有一些比较富庶的信徒，比如安葬耶稣的那个财主（太 27：57），又如保罗让提摩太去敦促他们行善施舍的那些人（提前 6：17-19）。他们至少在相当长的一段时间内，没有受到另一种声音的排斥。

因此在细读《箴言》时不难发现：尽管它告诫人们“美名胜过大财，恩宠强如金银，富户穷人在世相遇，都为耶和

---

<sup>①</sup> 参见马克斯·韦伯《新教伦理与资本主义精神》第三章，三联书店1987年版。

华所造”（箴 22：1—2），尽管它劝导人们不可“欺压贫寒”而要“怜悯穷乏”（箴 14：31），尽管它也承认“行为纯正的贫穷人，胜过乖谬愚妄的富足人”（箴 19：1），它也声称“恶人”的“进项”和“财利”反是他的祸害（箴 10：16，11：4—23，15：6，16：8）；但是它对物质利益本身的态度，应当说是肯定的。即使是“罪人”的产业，也被理解为“为义人积存资财”。（箴 13：22）这样，财富自身的性质与财富创造者、占有者的品质相分离，它便可能含有更积极的意味。

于是，我们可以在并不很长的《箴言》之中看到大量相似的文字：

“手懒的，要受贫穷，手勤的，却要富足。”（箴 10：4）

“富户的财物是他的坚城，穷人的贫乏是他的败坏。”（箴 10：15）

“殷勤的人手必掌权，懒惰的人必服苦。……懒惰的人不烤打猎所得的，殷勤的人却得宝贵的财物。”（箴 12：24—27）

“懒惰人羡慕，却无所得，殷勤人必得丰裕。……人的资财，是他生命的赎价。”（箴 13：4—8）

“义人吃得饱足，恶人肚腹缺粮。”（箴 13：25）

“富足人的财物是他的坚城……”（箴 18：11）

“懒惰使人沉睡，懈怠的人必受饥饿。”（箴 19：15）

“智慧人家中积蓄宝物膏油，愚昧人随得来随吞下。……懒惰人的心愿将他杀害，因为他手不肯作工。”（箴 21：20—25）

“富户管辖穷人，欠债的是债主的仆人。”（箴 22：7）

甚至与上帝创世直接关联的“智慧”，也是用物质利益来加强她的呼唤：“丰富尊荣在我，恒久的财并公义也在我。我

的果实胜过黄金……我的出产超乎白银。……爱我的承受货财，并充满他们的府库。”（箴 8：18—21）

以“寓意”释经的人们，常常认为《圣经》中的许多概念并非实指。然而“财富”的意义在这里实在过于具体，已经找不到多少“寓意”的余地。即使强作他解，《箴言》选用如此之多的“物质化”词语，这本身似也暗含了某种意义。

《箴言》所描述的“财富”，始终同勤奋、劳作、节俭等美德相联系。就连它论及“贤惠的妻子”（“房屋钱财是祖宗所遗留的，唯有贤惠的妻子是耶和华所赐的”），也会提到她作工、纺线、耕种、经营、“不吃闲饭”、“享受操作所得的”等等。这样的妻子“以能力束腰，……臂膀有力”，大约可以令人联想到车尔尼雪夫斯基的审美标准。（箴 19：14，31：10—31）<sup>①</sup>

但是如果仅仅是责难懒惰、倡导勤劳，就很难说这部《箴言》与古希腊诗人赫西奥德的《工作与时日》有什么不同，很难说它更多地表现了马克斯·韦伯所谓的“资本主义精神”。问题的要点在于：与基督教的物质利益观相应的，并不是古代社会的那种和谐、淳朴或者幼稚，而是对物质创造的两重结果的明确意识。即：物质利益不仅能带来喜乐，也能带来忧虑；不仅包含着善行，也包含着罪恶。知其为“罪”而不能不“为”之，知其必“为”而不能不“罪”之，这是基督教入世与出世的“不二法门”，也是基督教与古希腊入的不

---

<sup>①</sup> 车尔尼雪夫斯基认为：“王孙公子们所赞赏的社交美人的纤手细足，在普通人看来就近乎畸形，……俄罗斯歌谣描写美女，……却讲到……健康结实的体魄……”见《车尔尼雪夫斯基美学论文选》第 55 页，人民文学出版社 1957 年版。



同之处。

如前所述，物质利益在《箴言》之中亦如它在《圣经》的其他篇章，先天地处于两种极端对立的位置：作为“此岸”向“彼岸”的过渡方式，它是上帝对人类信仰的褒奖；而作为世俗追求的目的，它便标志着人类对信仰的抛弃。

因此我们一方面看到：《圣经》中的创世神话、先王历史和贤哲们的故事，倾向于用较为直白的“物欲”取代希腊神话中较为婉曲的“情欲”，使功利性、实用性成为生活与信仰的核心；另一方面却又会发现：《旧约》之中尚与希腊情趣相通的英雄和征服者，最终是让位于《新约》之中与耶稣相随的、在物质占有上处于劣势的渔夫和税吏。

这样一种转换是意味深长的。它含蓄地表达了基督教的一种根本观念，即：在“现世的生存”和“来世的追求”这两个层面上，人类实际上可以采取两种截然不同的立场。对于物质利益的两种相互冲突的评价，最典型地反映着这一点。

按照基督教通常的看法，俗世生活无论多么完美，都只能是人类的一种暂时的存在形式，甚至只能是“窄门”开启之前的一处“候审室”。既然如此，那么任何物质的占有就如同尘世的一切，终归要被遗弃。从这一意义上说，基督教对于利益和钱财的态度又必定带有根本的否定性。

于是在鼓励人们投入物质操作的同时，《圣经》还为我们提供了另一组箴言：

“你岂要定睛在虚无的钱财上吗？……钱财必长翅膀，如鹰向天飞去。”（箴 23：5）

“用诡诈之舌求财的，就是自己取死，所得之财，乃是吹来吹去的浮云。”（箴 21：6）

“贫穷人，你不可因他贫穷就抢夺他的物，……抢夺他的，

耶和華必奪取那人的命。”（箴 22：22—23）

总之，贫穷并不仅仅意味着懒惰：“贫穷的人有福了，因为上帝的国是你们的”（路 6：20）；“上帝借着困苦，救拔困苦人；趁他们受欺压，开通他们的耳目。”（伯 36：15）

富足也不一定证明恩宠：“富足的人有祸了，因为你们受过你们的安慰”（路 6：24）；“你们这些富足人啊，……将有苦难临到你们身上”（雅 5：1）；“有钱财的人进上帝的国是何等地难啊！……骆驼穿过针的眼，比财主进上帝的国还容易呢”（可 10：23—25）；“不要为自己积攒财宝在地上，……只要积攒财宝在天上”（太 6：19—20）；“人的生命不在乎家道丰富”（路 12：15）。

所罗门箴言之后收录的“亚古珥之箴言”，更为明智地提出了限制财富的要求：“求你……使我也不贫穷也不富足，赐给我需用的饮食”；因为亚古珥同时意识到了贫穷与富足的两种危险：“恐怕我饱足（就）不认你……，又恐怕我贫穷就偷窃”（箴 30：7—9）。基督教对人和自我的这种认识，看上去似乎可怜，其实却相当深刻。

人总是首先相信他所希望的。虚弱的信仰者，需要一个更宽容的信仰对象——他既能双管齐下，又要网开一面。

在《圣经》成书的后期（即《新约》时代），信仰者越发相信上帝的真正赐福是在于“来世”，从而现世的财富进一步远离上帝的恩宠，最终不再成为“生命的赎价”。

然而这种对物质利益的根本否定之所以能与相对“务实”的经文共存，之所以能在《圣经》当中成立，仅仅是由于一种终极的关切，仅仅是由于积藏在人类心灵深处的一种对于最后归宿的希冀。离开这个出发点，一切拒斥物质利益的行为和说教，都只是出于虚伪或者愚钝，并不真正符合基

督教的本来思想。

因此在《哥林多前书》第13章，原有“将所有的周济穷人，又舍己身叫人焚烧”一句，许多现代的《圣经》研究者认为：有些《圣经》古卷在这里还有“以求自荣”（that I may glory）的限定语<sup>①</sup>，似更符合保罗的原义。对于“焚身”这样极端“反物质”的行为，《圣经》古卷竟用“以求自荣”作注！此中的刻薄实在惊人。

与如上注释相呼应，《圣经》（特别是《新约》）一方面在终极追求的意义上升定了物质利益，另一方面又在现世存在的意义上对“否定物质利益”进行了再否定。这便如《马太福音》和《路加福音》中的主人和仆人的故事。

两部福音书中的记载略有不同，基本情节却是相似的：主人要到远方去，就将一些银钱分别交给几个仆人，让他们去作生意。主人归来时，有两个仆人已经用主人的本钱赚到了许多钱，而另一个仆人则把本钱埋在地下，原样还给了主人。<sup>②</sup>这时，主人先是责问他为什么不把本钱“放给兑换银钱的人”以便“连本带利收回”，接着又夺过他原有的那一份本钱，交给已经赚了钱的仆人——“凡有的，还要加给他，叫他有余；没有的，连他所有的也要夺过来。”（太25：29）

这个故事当然又是耶稣的比喻，但是由此引出的著名的“马太效应”之说，已经容不得我们排除它对后世的经济意义。事实上，它早在中世纪就通向了关于借贷问题的争论。

人类早期的经济学，应当说是一种道德的科学而不是商业的科学。亚里士多德所著的《政治学》，便是根据“中庸”

---

<sup>①</sup> 参见英文版《圣经》修订标准本。

<sup>②</sup> 分别见太25：14—30，路19：12—26。

的理想提出“拥有适度的财产乃是最好的”<sup>①</sup>。在他看来，金钱只应用于交换；通过借贷和利息使其增值，则违背了它的本质。据考，西方关于货币的最早的专论，正是奥雷斯姆(N. Oresme, 1320—1382年)在此基础上完成的。而中世纪神学家之中最熟谙亚里士多德学说的托马斯·阿奎那，也以其《神学大全》戏剧性地论证过这一理论。

托马斯的推论极为有趣。他认为：“物品”和“物品的使用”有时可以分开，有时却不行。可以分开的如房屋——我把房子借给你住，不仅可以要求你到期归还，还可以要求你为使用了房子付钱。不能分开的如酒，使用它就是喝掉它；如果我借给你一瓶酒，然后要求你把酒还给我，再让你为喝掉的酒付钱，就等于向你要了双倍的东西，所以是不公正的。金钱与酒一样，使用它就是花掉它，既要人归还本金又要人付利息，也是不公正的。<sup>②</sup>以今人观之，这一推论在逻辑上难以成立，但是13世纪前后，它确曾被人们普遍接受过。

不过有一点是显而易见的，即：托马斯没能从他本应依据的《圣经》当中找到足够的支持，他的直接依据仅仅是亚里士多德。也许正是因此，他又试图区分“必需”和“奢侈”，并告诫人们把利润用于良好的目的。这样，他便回到了“亚古珥箴言”和“马太效应”的话题。

利润可以用于良好的目的，以及人们有权满足“必需”，这一思想是中世纪神学向禁欲主义发展的一条似是而非的线索。从表面上看，它似乎是对物质利益的限制，内里却潜藏

---

① 引自《欧洲哲学史原著选编》第27页，福建人民出版社1981年版。

② 参见W. 查尔顿等《基督教对工业资本主义的回应》第227页，伦敦1986年版。

着一个更加令神学家尴尬的问题，即马克斯·韦伯所言：“当着消费的限制与……获利活动的自由结合在一起的时候，……禁欲主义的节俭必然要导致资本的积累。”<sup>①</sup>

直到18世纪，基督教循道派（Methodists）的创始人约翰·卫斯理（John Wesley, 1703 - 1791年），仍然在为这种无法克服的内在矛盾感到忧虑：“宗教必然产生勤俭，而勤俭又必然带来财富。但是随着财富的增长，傲慢、愤怒和对现世的一切热爱也会随之而增强。……只要财富增长了，……宗教的本质也就以同样的比例减少了。……难道没有办法阻止这种纯宗教的不断衰败吗？”<sup>②</sup>

“办法”只有一个，并且已经潜在于《新约》之中，那就是将此岸与彼岸、生存与追求、肉身与精神分作两个不同的层面。马克斯·韦伯显然意识到了这一点。所以他认为：宗教改革以后的基督教观念，一方面是不可避免地“转化为经济冲动，……不再与精神的和文化的最高价值发生直接联系”；另一方面又同样不可避免地要将问题引入“价值判断和信仰判断的领域”。<sup>③</sup>

但是在此之前，“经济的冲动”早已无法遏止。托马斯·阿奎那关于金钱与酒的类比只被人们信奉了100多年，至14世纪，佛罗伦萨的主教安东尼（Antonino, 1389—1459年）便允许借贷者收取预定的利润，允许银行家为存款付息；15世

---

① 参见马克斯·韦伯《新教伦理与资本主义精神》第135页，三联书店1987年版。

② 同上书，第137页。

③ 同上书，第142—143页。

纪，政府债务的利息也被视为合法。<sup>①</sup>

财富与道德相关联的时候，争论是不会完结的。因为在现实行为和世俗道德的意义上，“合理”与“不合理”的二律背反本来无解。问题还在于：如果将世俗的逻辑推及信仰的领域，这种二律背反依然存在。

## 5. 道德来自最大的利益——犹大式的决断

“目的”常常可以成为一种有趣的托辞。而每当它成为托辞时，“手段”和“过程”总是显得无比渺小，乃至可以忽略不计。尘世中的“物质目的”如此，信仰中的“拯救目的”竟也是如此。从而即使在信仰的领域，有时也同样充满着荒谬的相对性。基督教《圣经》中，有“犹大卖主”的故事为证。

犹大出卖耶稣换来 30 块钱的事，是众所周知的。但是根据《圣经》的记述，他在耶稣的 12 个门徒当中显然占有特殊的地位。比如，耶稣一行人的银钱都由犹大掌管<sup>②</sup>，“买过节所用的东西”或者“周济穷人”都由犹大执行（约 29）；最后的晚餐中，犹大紧挨耶稣就座，而且这一段经文还写道：这个门徒正是“耶稣所爱的”（约 13：23）；另外，其他门徒不敢说、不敢问的话，也常常是由犹大来说、来问（约 12：4—5，13：24—25）。因此犹大究竟为什么出卖耶稣，常常有人

---

① 参见 W. 查尔顿等《基督教对工业资本主义的回应》第 229 页，伦敦 1986 年版。

② 关于这一点，中文版《新旧约全书》只译作“犹大带着钱囊”（约 13：29），一些英文版本中的意义则更加明确。如：“新国际版”是说“犹大掌管银钱”（had charge of the money）；“耶路撒冷《圣经》”乃作“犹大负责公共的资金”（had charge of the common fund）。

提出质疑。

按照《马太福音》的说法，犹大卖主似乎是为了钱（太 26：14—16）；按照《马可福音》的说法，犹大是首先确信了耶稣打算赴死，然后才出卖他的（可 14：3—11）；而耶稣本人已经明言“人子必要去世”（可 14：21），犹大的出卖又未必不是成全了他赴死的目的。福音书还指出：耶稣“蘸一点饼给谁”，谁就是出卖者；犹大吃了他蘸过的饼，“撒但就入了他的心”（约 13：26—27）。既然耶稣的饼引来了撒但，就很难说单单是犹大的错。而从犹大的得失看，叛卖并不能为他带来多少好处：一方面是“人子必要去世”、门徒中“必要有人卖主”，另一方面又是“卖人子的人有祸了，那人不生在世上倒好”（可 14：21）——区区 30 块钱，是无法弥补这等损失的。实际上，尽管叛卖和殉难都是“主所吩咐的”，犹大仍然感到后悔。在耶稣被钉十字架之前，他就丢下银钱，“出去吊死了”（太 27：3—5）。《使徒行传》所谓的犹大卖主后“身子仆倒，肚腹崩裂，肠子都流出来”（徒 1：18）及其关于“血田”的解释等等，都与《马太福音》的记载不符，并非不可能是彼得所诬。<sup>①</sup>

在犹大的叛卖背后，或许真有什么神秘力量的驱使？天机是不可说破的，上帝意志的特征之一，就在于隐藏其自身。正如卡西尔所言：“宗教的反对者总是谴责宗教的愚昧和不可理解性，但是一当我们考虑到宗教的真正目的，这种责备就成了它的最高褒奖。宗教不可能是清晰的和理性的……宗教绝不打算阐明人的神秘，而是巩固和加深这种神秘。”<sup>②</sup>但是，

<sup>①</sup> 参阅太 27：5—8，徒 1：15—19。

<sup>②</sup> 卡西尔《人论》第 17 页，上海译文出版社，1985 年版。

信仰者可以无条件地接受上帝的神秘安排，思想者却不能不对犹大出卖耶稣的荒谬逻辑产生深深的疑惑。

至少在尘世的意义上，道德与否，关联着最大多数人的利益。根据《圣经》的描述，犹大个人的罪恶，显然促成了整个人类的获救，因而凡人本来没有多少资格责备犹大不道德。

而上帝的拯救，就世界而言便是皈依和信仰。所以犹大的叛卖行为，又不仅仅涉及世俗道德的问题。关于这一点，“更彻底的堕落”与“更完善的皈依”，确乎有一种“玄奥的趋近”。<sup>①</sup>

从耶稣的犹疑及其对尘世的种种眷恋来看，叛卖所造成的外力甚至是必需的。在某种意义上，犹大的叛卖才使上帝的拯救计划成为可能，犹大的决断才使那些希望从信仰中得到些许好处的人们没有等待得太久。

“耶稣”这个名字，在希伯来文的词根中本来就含有“拯救”的意思<sup>②</sup>；《新约》所谓的“福音”，也正是“……上帝的大能，要救一切相信的”（罗 1：16）。但是“若不流血，罪就不得赦免”（来 9：22）；“血肉之体不能承受上帝的国”，只有耶稣去死，才能有“复活”，才能使“必朽坏的……变成不朽坏的，必死的……变成不死的”，此之谓“死被得胜吞灭”（林前 16：50—54）。因而，早期的基督徒常常从耶稣联想到逾越节被宰杀献祭的“羔羊”（林前 5：7，约 1：29，来 9：24—26）；这一“献祭”的结果，则是使相信它的众人分享到自己的一份“赎价”（可 10：45，提前 2：6，多 2：14）。这样

<sup>①</sup> 马丁·布伯《我与你》第145—146页，三联书店，1986年版。

<sup>②</sup> 参阅《哈伯（圣经）辞典》第894页，纽约1985年版。



看来，合乎道德的拯救几乎只能由不道德的罪恶促成。上帝始终接受人们的献祭，何况宰杀“羔羊”的，又岂只是犹大一人呢？

而这种罪恶与拯救的联系、不道德向道德的转换，并不能证明雅斯贝尔斯的那种判断：“在基督教的序列里，人所有的基本经验都不再是悲剧，罪恶变成‘快乐的过错’”；<sup>①</sup>相反，信仰本身的悲剧意味在这里表现得更为深沉。

基督教信仰的起点，是在于罪人对上帝的离弃；其落点，则在于上帝对罪人的拯救。以这一最后“目的”而论，不道德的叛卖，恰恰满足了世俗意义上的最大的道德。这与“道德的”人类文明史所汇聚的种种“不道德”，并没有太大的区别。既然在现世的领域里，人们可以用一系列不道德的行为合成一个道德的目的、可以用最终的道德解释局部的不道德，那么当然会在拯救的问题上难以断言犹大的是非。

基督教的“至善”，本来是一种超然物外的绝对价值，它不可以依存于任何具体的行为。世俗的道德，其实却只有相对的善或者相对的恶。这种“相对性”导致了两个无法解决的难题。

第一，它使“善”的追求落实于对等的行为规范。而当这些规范鼓励人们“应当”怎样时，往往意味着人们不能那样；当这些规范劝诫人们“不应当”怎样时，往往是由于人们正是那样。这样的“善”，必定是羸弱的。以这种羸弱的“善”去谴责实在的“恶”，难免有些心虚。由此，也许可以更恰切地理解保罗的感叹：“死啊，你得胜的权势在哪里？死啊，你的毒钩在哪里？死的毒钩就是罪，罪的权势就是律法。”

---

<sup>①</sup> 雅斯贝尔斯《悲剧的超越》第24页，工人出版社，1988年版。

(林前 15: 55—56) 谨守律法的人们，能凭借什么去评说犹大呢？

第二，它使一切善恶判断都取决于判断者自己的存在。从不同的角度、用不同的方式去观察和陈述同样一个事件，必然会诱导出截然不同的结论。这样，“善”或“恶”的本身实际上都已经失落；人们在判断中可以把握的，只是一个空洞的出发点。

因此，如果说犹大的行为在绝对的意义上是叛卖，在相对的意义上，却完全可能被理解为成全。

当两种不同的价值系统被纠缠在一起时，令人无可奈何的“相对性”就是这样吞噬了一切。

## 6. 查佩尔也有火刑——信仰+权力=独裁

正如“至善”与尘世道德本属两种不同的价值系统，“信仰”也不能没有文野之分。

至少在基督教的历史上，“信仰”与世俗追求的混淆多次导致过骇人的悲剧。除去中世纪教会曾在“信仰”的旗号下大肆讨伐“异端”之外，同样激烈的手法也见于坚决反抗教会的新教各派。较温和者如行文中时常夹杂咒骂的马丁·路德；较严厉者则有亨利八世以后的政教合一，以及加尔文所建立的日内瓦统治。

亨利八世的政教合一，其实远在他自立为教首之前就已经间接开始。1509年，他将一位36岁的随军牧师提拔为王室施赈吏，两年后又使之担任了政务会执行委员。经过英法战争的考验，亨利八世更是对他宠幸有加：在其全力推荐下，这位年轻人刚刚步入中年，便不再是沃尔西牧师，而一跃成为

沃尔西红衣主教。1515年12月，沃尔西得到红衣主教的职位仅仅3个月，亨利八世又任命他为国务大臣，从而宗教的荣誉真正被辅以充分的行政权力。此后，沃尔西集政权和教权于一身；尽管他的财富令许多权贵妒忌，尽管他养有上千名仆人，尽管他的私生子尚未成年就担任了11种教职，这些恶名并没有影响他以亨利八世的名义在英国实际统治了14年。

沃尔西的统治，使人们再度领略到中世纪教会的极端权力。根据温斯顿·丘吉尔的记载：“在他担任国务大臣的14年里，只召开一届国会，它举行两次会议，历时不过三个月。”同这种权力相伴的“星星法院”，则是一样地简捷：它“断案迅速，罚款惊人；……只是把证人逐个找来盘问一番，……连发誓的过场都省去了。”<sup>①</sup>

与此同时，教会亦如国家一般至高无上。在沃尔西上台的那一年，伦敦的一位商人反对教会征税，结果商人被捕，并很快被发现吊死在狱中。国会和伦敦市民曾由此向教会挑战，而沃尔西的巨大权力实在使他们显得微不足道。

世俗化的信仰和权力，往往是相互依附、相互需要的。

教权得到政权庇护、政权得到教权辅佐的时候，才更容易天下归心、权倾朝野，更容易草率然而高效。

但是沃尔西的政教合一，毕竟只是亨利八世的一个间接的影子。一旦它成为牵累，国王便宁可采用更直接的方式。因此，当英国放弃了对法战争、而沃尔西却在牛津大学兴建宏伟的红衣主教学院时，亨利八世已经明显地表示了不满：“真是怪哉！你能筹集如此巨额的款项来建立你的学院，却没有钱供我打完这场战争。”不久，国王法庭又对沃尔西提出控告，

<sup>①</sup> 丘吉尔《英语国家史略》上卷第478页，新华出版社1985年版。

甚至派人去没收红衣主教的财产。在他的弥留之际，这位主教兼国务大臣终于意识到信仰依附于权力的结果：“如果我为上帝也像为国王那样勤勉地服务，他就不会在我的垂暮之年将我抛弃了。”<sup>①</sup>

沃尔西掌权的时代过去之后，英国下议院与教会的冲突愈演愈烈。而亨利八世却心中窃喜，因为这也许正是他最终摆脱罗马教廷、真正统治教俗两界的一种合力。此时最让他不安的，倒是罗马教廷明确地反对他的第二次婚姻。

亨利八世的第一个妻子本是他哥哥的遗孀。当初是亨利七世得到了教皇的特许，才使他们顺利完婚。而亨利八世与之婚居 18 年后，突然开始怀疑他们婚姻的合法性。一位聪明的主教提出：此事不应由法院审理，而应交给最有学问的学者。结果，“国外 12 所大学的意见”和“外国学者所著的 100 本书”竟证实了亨利的怀疑。当然事实并非如此。实际上，亨利只是爱上了另一位姑娘安妮·博林，据说他写给这位姑娘的情书至今保存在梵蒂冈的图书馆里。<sup>②</sup> 学者们的意见说明他从来没有合法地结过婚，这恰好可以助他堂而皇之地迎娶安妮。

然而，罗马教廷并不这样认为。1531 年冬天，教廷以革除教籍相威胁，责令亨利八世断掉停妻另娶的心思。这更使亨利八世下定了单立门户的决心。

早在 1531 年 2 月，英国的教士们已经表示过他们对国王的拥戴，称他为“特殊保护人和唯一的最高君主，甚至在不违

---

<sup>①</sup> 丘吉尔《英语国家史略》上卷第 482 页，第 487 页，新华出版社 1985 年版。

<sup>②</sup> 同上书，第 492 页，第 484 页。

反基督教宗教法的情况下，奉他为最高的宗教首脑”。亨利八世与安妮正式结婚、并生下伊丽莎白公主之后，政府又于1534年在所有教堂的“义务祈祷文”中专门加入了这样一段话：“亨利八世是英格兰天主教教会的最高领袖，地位仅次于上帝，安妮是他的妻子，他们的女儿伊丽莎白公主是他们的继承人。”<sup>①</sup>同时，议会还在1534年的冬季会期通过了著名的“独尊法案”，规定“国王陛下、他的后嗣和继承者，这个王国的诸国王，应取得、接受和被称为那叫做安立甘教会的英格兰教会在尘世的唯一最高的首脑。”<sup>②</sup>

权力一经得到信仰的点缀，只能比一般的权力更加可怕。亨利八世成为宗教领袖的第一个副产品，就是所谓的“叛国罪法案”。该法案的条文极具针对性，却又显得过于愚蠢。它声言：如果有人“通过明确的书面或口头，恶毒地刊印和宣称我王陛下竟是异教徒、教会分裂者、暴君”，那么他就是叛国者。<sup>③</sup>据丘吉尔的《英语国家史略》，有成百上千的人因为这一法案“被处以绞刑、掏出内脏或者惨遭肢解”。<sup>④</sup>罗彻斯特主教约翰·费希尔和业已辞职的大法官托马斯·莫尔，也是由于拒绝效忠而被关进伦敦塔。偏偏在这时，罗马教皇任命费希尔为红衣主教，这无疑加速了他的死亡。1535年6月，费希尔被处死；一个月以后，托马斯·莫尔遭到同样下场。更为惊人的是：安妮没过多久便失去了宠幸，为了追求另一位姑娘，亨利八世以一些难以证实的罪名将安妮打入伦敦塔，

---

① 参见丘吉尔《英语国家史略》上卷第491—492页，第497页，新华出版社1985年版。

② 蒋孟引等《英国史》302页，中国社会科学出版社1988年版。

③ 同上书，第302页。

④ 丘吉尔《英语国家史略》上卷第498页。

又于1536年5月将其斩首。

中世纪的教会，常常以信仰之名分享世俗的权力。亨利八世则是以权力相胁迫，自立为信仰的对象。信仰与权力的整合，实际上殊途同归。而这种整合的结果，远不是一代枭雄所能预见和了结的。从亨利八世去世到英国资产阶级革命，其间的5任国王无一能摆脱“国教”与“不从国教者”的后遗症。<sup>①</sup>

如果说亨利八世的安立甘教会还不是真正意义上的宗教改革，那么加尔文则以一部《基督教原理》及其卓有成效的实践，成为宗教改革名副其实的精神领袖之一。然而正是在这位张扬过“理性化信仰”、呼吁过宗教宽容、并且无所顾忌地蔑视世俗权威的思想家那里，“信仰”始终包含着矛盾及其自我否定的毁灭性力量，表现得尤为深刻。

加尔文在少年时期，就已经显示出某些注定属于他的性格特征。教会史家谷勒本说他“兼有深沉的日耳曼情感、思想、节制和法兰西的热情，……胆小、易怒、坚决、庄严、有才干……并爱好逻辑”。<sup>②</sup>他的同学们称他为“宾语”（Accusative Case），因为accusative的词根意指“谴责”或者“控告”，而加尔文所热衷的正是指斥人们的过失。

1532年，23岁的加尔文出版了他的第一部著作《塞内加〈仁慈论〉注解》，接着便改信新教，不久又成为巴黎一个新教小团体的领袖。1533年，他的挚友尼古拉·科布（Nicolas

---

① 依次为爱德华六世（1547—1553），玛丽女王（1553—1558），伊丽莎白一世（1558—1603），詹姆士一世（1603—1625）和查理一世（1625—1649）。

② 谷勒本《教会历史》第331页，香港道声出版社1983年版。

Cop)当选巴黎大学校长,据说是加尔文协助其起草了就职演说。这篇演说以《新约》为据,为宗教改革者进行辩解。它显然引起了一定的轰动,因为加尔文和他的朋友为了免遭逮捕,实际上很快就逃出巴黎。对年轻的加尔文来说,这是第一次与正统权威较量,也是第一次品尝“异端”的滋味。

此时的法国国王弗兰西斯一世,一方面对异邦的新教诸侯表示友好,另一方面又严厉地镇压法国本土的新教徒。“易怒”的加尔文被此所激,于1536年发表了措辞坚决的《基督教原理》。这恰好是在亨利八世处死安妮的那一年。

《基督教原理》初版时只有6章,后经1539年、1541年和1549年的几次增补修订,扩充为5倍于原作的巨著。但是那6章檄文已使宗教当局和世俗当局深知其危害:加尔文在该书的序言里就明确提出宗教宽容和信仰自由的主张,完全无视罗马教廷和法国国王的权威。因而,这部著作被天主教定为禁书,并于1542年在法国等地被当众焚毁。加尔文对正统权威的第二次挑战,为他最终成为新教世界的精神领袖奠定了坚实的基础。整整一代人都被他的勇敢无畏和清晰的理性所折服,都被他那理性当中的人格力量所激动。当然,这其中也包括那些真正得到他的自由精神的滋养、从而实际上不能被他接受和宽容的人。

本来,一个生就“异端”的新教领袖提出所谓“异端”的指控,在逻辑上就是荒谬的。但是1536年8月5日的一次偶然的会面,成为改变加尔文的一次并非偶然的机缘。

这一天,加尔文取道日内瓦,欲回到斯特拉斯堡去继续他的隐居生活。据说,他原来只打算在日内瓦停留一夜。而就在这一夜,刚刚在两个多月以前带领日内瓦市民赶走天主教教士的法里尔(William Farel)前来拜访。对于法里尔,奥

地利作家茨威格有过一段生动的描述：“他个子不大，面目丑陋，红胡子，头发邈里邈遑，他……精力过人，毫无理性，……用暴力来压倒对手的对抗，……煽动一帮孩子在礼拜时间袭击教堂，用怪叫……和放声大笑扰乱天主教徒的祈祷。……他能把群众分散而隐藏的天性串连起来，燃起猛烈的攻击之火。”茨威格还引用伊拉斯谟对法里尔其人的评价：“在我一生中从来没有见过那样放肆、那样无耻的东西。”<sup>①</sup>但正是这个“无耻的东西”已经使日内瓦骤然出现一片信仰的真空，并且向加尔文发出了重建信仰的邀请。

于是在1536年9月5日的日内瓦市政会议上，留下了法里尔建议将“一个高卢人”任命为“《圣经》宣讲员”的记录。那些市政议员显然没有认真研读过这位“宣讲员”的《基督教原理》，否则他们本会更早地意识到：尽管他们在会议记录中连“高卢人”的名字都不屑提及，“《圣经》宣讲员”的职务对于那个被任命者，可能已经意味着最高的主宰。

加尔文的《基督教原理》，集中鼓吹的正是一种有赖于无上权威的“预定论”思想。他认为：“福音……未曾同样地向一切世人传播，……这差异是为了要实行神的永恒拣选。救恩对于某一些人是白白赐予，对于另一些人却是无由达到的，……上帝藉着他的预定拣选了一些人，叫他们有生命的盼望，对另一些人，则判定归于永远的死亡……”在加尔文的论述中，这种预定的救恩是毫无逻辑的：得救者是受了上帝的“白白施赐”，“与人的功劳丝毫无关”；被弃者是由于一种“不可了解的判断”，但是这种判断依然“出自公正，无可非议”。

---

<sup>①</sup> 茨威格《异端的权利》第18—19页，三联书店1986年版。



加尔文非常清楚：上述非逻辑的“预定”必然“激起种种恐惧”，而恰恰由于它激起了恐惧，才能保证“教义的效用”，并且“产生最有益的果实”。<sup>①</sup>不久以后的历史证明，加尔文的“预定论”的确是有效的。它所激起的恐惧，使所有谦卑的人都巴望着一个不谦卑的权威的裁判；加尔文力图扮演的，正是这个裁判者。

从一个不被记录姓名的“高卢人”到仅次于上帝的裁判者，这之间的鸿沟实在是巨大的。乃至在18个月以后，日内瓦人开始怀疑他们能否承受这个外来户的“预定”，开始怀疑这个外来户是否有权“预定”。于是他们解除了他的教职，并且将他和他的教士们一道逐出本城。然而一旦失去加尔文，日内瓦人似乎也就失去了稳定的精神依托，从而难以阻止罗马教廷对他们的重新征服。因此经过3年多的动荡，一辆四轮马车又在1541年9月13日将加尔文接回日内瓦，使他在此后的23年中，成为一座宗教共和城市的真正领袖。

在加尔文的荣辱浮沉之间，信仰对于权力的决定性作用表露得无比充分。究其根本，是一种思想的力量帮助他摧毁了旧有的一切，帮助他建立了自己的威仪，最终又使他的权力失而复得。茨威格认为“这是欧洲的第一次尝试”，即：“以思想的名义，把一致服从强加于全民”。<sup>②</sup>

但是当这样一个思想者成为统治者的时候，他的第一个敌人往往正是“思想”，因为他比任何其他式样的统治者都了解思想的力量，他知道真正的信仰永远都会威胁着权力。

---

① 以上关于《基督教原理》的引文，均见罗竹风、陈泽民《宗教经籍选编》第501—504页，华东师范大学出版社1992年版。

② 茨威格《异端的权利》第43页，三联书店1986年版。

托马斯·阿奎那懂得这一点，所以他认为“公开讨论信仰是危险的”<sup>①</sup>；加尔文更懂得这一点，所以他在后半生要做的只能是统一人们的思想，而不是重犯被他推翻的人们的错误、不是去容忍哪怕只有丝毫的自由思想。因而这位“异端”的新教思想家使我们看到的，是对“异端”的同样激烈的攻击和制裁。

1531年，一位与加尔文同岁的西班牙人塞维特斯自费出版了反对传统神学的著作《三位一体的错误》，遭到教会的敌视。此时的加尔文尚且是一个“文学青年”。后来这位早期的叛逆已经成为医生、“文学青年”已经成为日内瓦的教父时，塞维特斯竟将一本经过批阅的《基督教原理》寄给它的高贵的作者，指出了加尔文的若干错误；接着他又写下一部《基督教的恢复》，准备出版。据说加尔文在一封信中提到此人，并留下这样一句话：“只要我还在这城里掌权，就务使他不能活着离开。”<sup>②</sup>

首先被塞维特斯激怒的，也许是罗马教廷。但是在维也纳的天主教当局逮捕这个“异端”的时候，他们的证据（塞维特斯的一些书信和手稿）却是加尔文辗转提供的。<sup>③</sup>在对待“异端”的问题上，这是天主教和新教的唯一一次合作。这次合作被塞维特斯的越狱破坏了，不幸的是，塞维特斯居然逃到了日内瓦。

很明显，他以为一个新教的领袖不会缉捕一个天主教法

---

① 转引自杨慧林等《基督教文化百科全书》第600页，济南出版社1991年版。

② 茨威格《异端的权利》第108页，三联书店1986年版。

③ 同上书，第116—119页。

庭的犯人。然而他不知道：自由的思想同样是日内瓦权力的死敌。4个月以后，塞维特斯在日内瓦被捕，并受到新教法庭的审判。

这时，天主教的宗教法庭曾要求引渡塞维特斯。如果加尔文同意引渡，他或许可以为自己的信仰进行更多的辩解，用火刑处死塞维特斯的罪责或许也会被天主教宗教法庭的无数火刑所淹没，而不至那样醒目地刻在基督教新教的历史上。然而加尔文拒绝了。他似乎执意要打破罗马教廷对火刑的垄断。1553年10月27日，查佩尔的高台上树起了新教的火刑柱，塞维特斯和他的著作以及他曾寄给加尔文的手稿，一同化为灰烬。

作为“异端”的天然领袖而不能容忍“异端”，作为中世纪教权的批判者而重新建立宗教的法庭——查佩尔的一把火，使这些问题格外尖锐地凸现在所有人面前。回避这些问题是尴尬的，而思索这些问题也同样令人尴尬。

当然，如果塞维特斯没能越狱，没有逃向日内瓦，或者又被送回维也纳，他的结局都不会更好；像教皇烧死的布鲁诺、像英王烧死的清教徒一样。但是事实上，把他送上火刑柱的毕竟是加尔文。如果我们能进一步假定塞维特斯是有意选择了日内瓦，那么我们将有理由认为：他是人类历史上最伟大的一位殉道者。因为只有查佩尔的火刑，才无需更多的薪柴就足以震撼人类的良心，才会再度激活在新秩序下业已麻痹的怀疑精神，才会使这种怀疑跨越新教或旧教的外在规约，直接指向“信仰”本身。

“信仰”的魅力是无限的。即使在最黑暗的时代，即使在最不利于它生长的环境里，它也从来没有失去默默的追求者。然而当信仰与权力相呼应、信仰被权力所整饬、甚至仅仅是

信仰中夹杂了世俗需要的时候，这个神圣的字眼又意味着什么呢？

在信仰的倡导者一方，任何信仰都是“传统”的“异端”，因此他们所倡导的信仰只能以“思想的权利”为前提。而几乎所有的信仰一旦立足，都会立即化“矛”为“盾”，立即迫不及待地将人们的信仰规范化、一体化，却很难为“规范”之外的思想留下余地。

在信仰的归顺者一方，我们或者能从他们归顺的背后找到隐藏着功利期待，或者则会发现他们的归顺是出于自我保护的心理暗示；后者常常使集体的虚伪显现为普遍的真诚，从而越是在人人自危的狂热时代，规范化的信仰越是得到广泛、虔诚的朝拜。

基督教的宗教改革，最大限度地证实了信仰的力量，也最大限度地揭示了世俗化信仰的内在矛盾。这样，一方面在实存的领域里承认“价值”的有限性和相对性，一方面紧紧把握基督教经典已经暗示过的那种超越性的悬设，必然成为其信仰的唯一出路。

查佩尔的火，烧退了“信仰”的光环，现出一个残破的、经不起敲打的内里。其实，如果缺少那种虚灵的目的，即使是没有被这把火烧到的信仰，又何尝能躲过它在尘世所注定的劫数呢？

## 7. 哲人眼中无正义——“普遍力量”与“自由选择”

随着价值尺度、伦理原则、道德信念以及一切崇高对象的日益模糊，一种超越现世的冲动，一种在否定中谋求肯定

的渴望，越来越多地感染着人类的理性思维。从根本上说，这正是典型的基督教方式。

在这一过程中，尽管黑格尔的“客观精神”素来为呼告信仰的现代思想家所不齿，他的许多具体思考却着实浸透了真正的基督教观念。

青年时期的黑格尔曾潜心研究过基督教神学，并写有相当数量的长篇论文，如《民众宗教和基督教》、《基督教的精神及其命运》等。特别是在25岁的时候，他连续完成了《耶稣传》和《基督教的权威性》，那正是康德《理性界限内的宗教》发表的第三年。我们有理由说：黑格尔那无所不能包容的“理性”最终使他区别于康德，但是他的早期神学思想却是在康德的基础上重新读解《圣经》的结果。

《基督教的权威性》完稿5年以后，黑格尔为之增添了一段修改文字，其中将“自然的宗教”与“权威的宗教”截然对立起来。他认为：“只有一个自然宗教（因为人性只有一个），而权威的宗教可以有很多。从这种对立就可以表明，权威宗教是反自然宗教的，……它包含着超出知性和理性的概念和知识，它不是要求出于自然人的情感和行为，而只是要求通过安排、勉强激动起来的情感和只基于命令、出于服从、没有自己本身情趣的行为。”因此，那些“对国家不很关心……整个兴趣只限于耶稣的人格”的信仰者，“在道德的征服方面……不会取得很大的胜利；……这种传播宗教的方法仅只适合于权威性的信仰。”<sup>①</sup>使“自然的宗教”与“人性”和“道德的征服”相关、“权威的宗教”与“服从”和“崇拜”相关，

---

<sup>①</sup> 《黑格尔早期神学著作》第155页，第185—187页，商务印书馆1988年版。

比较完整地代表着黑格尔的神学思路。而这一“自然的宗教”，实际上也就是康德之后的那种“理性的宗教”。黑格尔为耶稣作传时的立足点，正是在这里。

《耶稣传》一开篇就下笔不凡，以康德式的语气提出了一个注定要被后人诵记的警策的命题：“那打破一切限制的纯粹理性，就是上帝本身。”由此，黑格尔便开始切入他日后所要建造的那个庞大的体系：“世界的规则一般来讲是按照理性制定的。”<sup>①</sup>——结论的相对匆忙甚至失之草率，对一个25岁的青年学人来说完全是可以理解的。然而有趣的是：黑格尔竟用《约翰福音》第一章为自己的这一论点作注。<sup>②</sup>

《约翰福音》显然没有关于“纯粹理性”的暗示，只是直言“上帝之道”。黑格尔却不这样看。他认为“太初有道”（约1：1）已经意味着世界初始时存在着一个“理性”的前提；而既然“道与上帝同在，道就是上帝”（约1：1），那么“上帝”当然也就是“理性”。《约翰福音》中“光照耀着黑暗，黑暗没能战胜光”一句<sup>③</sup>，更是被黑格尔饱含情感的文字大大地引申：“诚然理性常常被弄得晦暗了，但却从来没有完全熄灭过，即使在晦暗之中，理性的微弱的闪光也还是保持着。”<sup>④</sup>基于上帝向理性的转换，一切神圣的教诲和神秘的奇迹，都不能不成为理性的阐释和表征。所以虽然黑格尔时时注明他

---

① 《黑格尔早期神学著作》第70页，商务印书馆1988年版。

② 同上书，第70页。

③ 此句系根据“修订标准版”英文《圣经》译出，原文为：“The light shines in the darkness, and the darkness has not overcome it.”中文《新旧约全书》之中，此句作“光照在黑暗里，黑暗却不接受光”（约1：5），似与黑格尔的引申相距较远。

④ 《黑格尔早期神学著作》第70页，商务印书馆1988年版。

的故事在《圣经》当中的出处，我们却只能认为：这些故事与其说是耶稣的“行传”，不如说是一个年轻人借上帝之名来宣泄他对理性的一片赤诚。

福音书中原有的故事，在黑格尔笔下大都经过了理性的点染。

《马太福音》和《路加福音》的第4章，都有一段关于撒但试探耶稣的记载。撒但说：“你若是上帝的儿子，可以吩咐……石头变成食物”；撒但还用“世上的万国与万国的荣华”引诱耶稣（太4：1—11）。作为一部《耶稣传》，这些情节当然是不可或缺的，而黑格尔的复述似乎很难使人将其与福音书相联系。

关于“石头”的诘难，耶稣的回答本来很简单：“人活着不是单靠食物，乃是靠上帝口里所出的一切话。”但是黑格尔认为，这里还包含着更丰富的“孤寂中的反思”：“是不是值得……把自然同较高的精灵相联合去寻求使无价值的材料变成宝贵的东西，使它转变成对人们直接有用的东西，譬如使石头变成面包，……但是他（耶稣）拒绝了这个想法。这是由于他考虑到……努力寻求控制自然的权力乃是属于人的尊严本身之内的，因为人自身内即拥有超出自然的崇高力量，对于这种力量的培养和提高就是他的生活的真正使命。”

耶稣拒绝“万国的荣华”，也融入了一种思辨哲学家式的思考：“统治千百万人，使得半个世界谈论自己，……成千上万的人的命运都取决于自己的意志和喜怒……。但是……即使人们占有这些东西，其用意只在于……达到人类的福利，其后果也不外降低自己的品格……屈从于自己的和异己的情欲，忘记了自己较高的尊严，弃绝了自我的尊重。因此他毫不踌躇地放弃了这些思想，……决定永远忠实于铭记在他心

上永不磨灭的东西，——这就是永恒的伦理规律。”<sup>①</sup>

更有趣的是黑格尔对《约翰福音》一段故事的篡改：

据说有一个名叫尼哥底母的人向耶稣求教，耶稣说：“人若不重生，就不能见上帝的国。”（约 3：3）那么怎样才能重生呢？耶稣又说：“人若不是从水和圣灵生的，就不能进上帝的国。从肉身生的，就是肉身；从灵生的，就是灵。”（约 3：5—6）到了黑格尔笔下，“圣灵”被置换为“神圣的本质”并再释为“理性的存在”，从而以一种新的内涵与“感性的存在”（即“肉身”）相对立。他通过耶稣的回答写道：“人之所以为人，……本来就不纯全是一个感性的存在。他的本性并不仅只局限在寻求快乐的冲动，而也有圣灵在他之内，他心中也有神圣本质的火花，一切理性存在的遗产他都是有一份的。”<sup>②</sup> 思想家为自己的观念寻找一种神圣的名义，并非黑格尔的首创；但是他试图重新读解《圣经》时的那份急切、匆忙和不假掩饰，的确是相当罕见的。

将《约翰福音》与《耶稣传》中相应的两段话加以对照，可以更清楚地见出黑格尔的用意。

前者有言：“神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，……神差他的儿子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他得救。信他的人，不被定罪；不信的人，罪已经定了。……光来到世间，……凡作恶的便恨光，……但行真理的必来就光，要显明他所行的是靠神而行。”（约 3：16—21）后者则说：“神使人超过其余的自然，神使人具有灵魂，神赋予人以理性，神使人成为自己本质的光辉的重现。只有通过对于神的信仰，

---

① 《黑格尔早期神学著作》第 81—82 页，商务印书馆 1988 年版。

② 同上书，第 84 页。



人才能实现他的最高使命，神并不灭绝人的自然冲动，而是引导它们，使它们高尚化，……谁不听信神，……他就会在理性的光辉面前后退，……因为他的恶行抗拒那种光辉的照耀，……但是谁正直地进行工作，他便得乐意接受理性的裁判，不回避理性给他的正确指示，……因为自己的行为正是使他具有生命的圣灵、理性世界的精神、上帝的精神的体现。”<sup>①</sup>

在黑格爾的行文之中，我们发现“神爱世人”意味着“使人超过其余的自然”；“神的独子”转换成上帝赋予人的“灵魂”和“理性”；“得救”就是“实现人的最高使命”，使人“高尚化”；而来到世间的“光”则是指“理性的光辉”，“必来就光”是指“乐意接受理性的裁判”，“靠神而行”是指“圣灵”、“理性精神”和“上帝精神”的统一等等。

正如黑格爾借用耶穌的名義所說：他儼然是以一個“新使徒”的姿態，“帶着真理的精神和道德的精神”去重讀《聖經》的。在這部被他重新讀解了的《聖經》之中，耶穌甚至可以用这样的话語訓誡那些傳統的信仰者：“我不企望任何人單凭我的權威來接受我所说的話，……我讓普遍的理性來作出評判，普遍理性可以決定每個人相信或者不相信我的話。……把你們的信仰建立在對一個個別的人的異己的權威上面，你們怎麼能夠承認理性為知識和信仰的最高標準呢？”<sup>②</sup>沿着“理性”的線索，黑格爾最終是要走向他自己的、體系化的哲學，然而不管其結論如何，這些早期的神學研究已經使他敏銳地意識到一個基督教的根本問題：“教會與國家、崇拜

① 《黑格爾早期神學著作》第85頁，商務印書館1988年版。

② 同上書，第96頁。

与生活、虔诚与道德、精神活动与世间活动决不能溶合为一，——这就是基督教教会的命运。”<sup>①</sup>

《圣经》中的四部福音书，本来都是耶稣的“行传”。而自黑格尔的《耶稣传》以后，用自己的观点重写福音书已成一种潮流。其中较著名者如：青年黑格尔派的施特劳斯(David Friedrich Strauss)于1835年出版《耶稣传》，1846年又被乔治·艾略特(George Eliot)译为英文；恩斯特·里南(Ernest Renan)的《耶稣传》是在1863年出版；此外还有法里尔(Frederick W. Farrar)1874年的版本，凯姆(Theodor Keim)1867—1872年的版本，韦斯(Bernhard Weiss)1882年的版本，埃德希姆(Alfred Edersheim)1883年的版本，霍尔兹曼(Oskar Holzmann)1901年的版本等等。著名希腊作家卡赞扎基斯于1950年代出版的长篇小说《基督的最后诱惑》，其实也是这样一部被重新讲述的耶稣的故事；而其中的许多根本命意，与黑格尔的《耶稣传》如出一辙。

黑格尔对基督教神学问题的思考，始终熔铸着强烈的精神性。这使他既不能同意摧残人性的“僧侣观念”，也不能同意启蒙运动以后的自然神论。他甚至认为这二者的根本是完全一致的，即：它们都“要人不去认识神和掌握神”。而在他看来，“真正的基督教观点”是要“消除……感性的和有限的事物之中不适合的因素，以便使精神达到更高的自由以及自己与自己的和解，……神正是内在于……精神的自由与和解之中的”。就此他引述了席勒的名句：“神们既然比人还富于人性，人们也就比神更富于神性”——这种对于基督教的批

---

<sup>①</sup> 《黑格尔早期神学著作》第399页，商务印书馆1988年版。

判似乎有力，按照黑格尔的理解却是“完全错误的”。<sup>①</sup>

从当代人的角度看，很难说黑格尔真正把握了他所谓的“真正的基督教观点”。但是至少在他的上述文字中，那种更具精神性的理解一方面要摆脱世俗宗教的单纯的行为规范，另一方面也力图摆脱文艺复兴和启蒙运动以来“扬人抑神”的反基督教方式。从而世界要寻求“和解”的最终原因，是在于“感性存在的有限性”与“更高的精神自由”之间的对立，却不仅仅在于现世意义上的“善”或者“恶”。按照这位哲人的思辨原则，后者的存在本身就是不可能的。

这样，黑格尔关于许多问题的讨论，实际上都与一种基督教式的人生态度不期而遇。这一点，在他的悲剧理论和人物性格理论中表现得尤为突出。而这些理论所涉及的“人”，当然也就是现实的“人”，或者是现实之中的人格理想。

黑格尔认为：“决定悲剧人物去追求什么目的的出发点，是在人类意志领域中具有实体性的本身就有理由的一系列力量”。这种“普遍永恒的力量”被他视为“艺术的伟大的动力”、“符合理性”的“人心的力量”，以及“人就其为人来说……必须承认”的东西。而究其实质，这些力量则是黑格尔所列举的几种基本原则和责任，比如：至亲的情感，公民的义务，信仰的召唤等等。这一切，对人类而言都是高尚的、神圣的，因此它们的存在“本身就有理由”。无论在生活之中还是艺术之中，真正有意义的人类行为，似乎都应当体现着这些原则和责任。但是事实上，当它们分别附着于不同的个人时，它们又“互相对立，互相排斥，……导致不可避免的冲突”。根据黑格尔的分析，于是便有了悲剧，于是才有了悲剧。

<sup>①</sup> 黑格尔《美学》第二卷，第258--259页，商务印书馆1979年版。

如果失去崇高的原则和责任，人类将是委琐的；如果不能代表某种“普遍力量”，行为将是无意义的；然而正是不委琐的人类和有意义的行为，才面临着真正的矛盾。

将这种基督教式的启示引入哲学的思辨，是黑格尔的深刻之处。由此出发，他使西方人的悲剧观念拓展到一个崭新的层次：“基本的悲剧性就在于……冲突中对立的双方各有它那方面的辩护理由，而同时每一方拿来作为自己所坚持的那种目的和性格的真正内容的，却只能是把同样有辩护理由的对方否定掉或破坏掉。因此，双方都在维护伦理理想之中而且就通过实现这种伦理理想而陷入罪过。”<sup>①</sup>

也许，黑格尔只是为了他的“绝对理念”，才设定了一种“永恒的正义”。乃至经他整合的悲剧，冲突中的双方都必然遭到毁灭（或者至少是“被迫退让”）。而他们的毁灭恰恰意味着“永恒的正义”克服了双方的“片面性”，重新达成“和谐”。在这里，他没有为“冲突”留下纯然的“善恶之争”、“正义与非正义之争”的任何可能性；而是通过“正、反、合”的运动，使“善”超然于冲突之上，成为一种绝对的存在。

但是无论黑格尔本人的用意何在，他都已经从单纯的悲剧分析透视到一个人类社会的伦理事实，即：真正令人悲哀的，常常并不是“善”的弱小和“正义”的被践踏，而是它们自身的片面性和相对性；真正耐人寻味的，又是这种片面性和相对性其实同样能为“恶”、为“非正义”找到若干“辩护的理由”。

---

<sup>①</sup> 以上参见黑格尔《美学》第三卷下册，第284—286页；以及第一卷第279—280页。

仅限于一种关于悲剧的讨论，黑格尔的言辞激动过几代人；用它来描述整个人类的生存状况，这一话题却是过于沉重了。

然而在相当多的情况下，沉重的，正是真实的。

浸润在美学兴趣之中的黑格尔，并不在乎后人可能会感受的沉重。他进一步提出：“在……一切悲剧冲突中，我们首先必须抛弃关于有罪和无罪的错误观念。悲剧英雄们既是无罪的，也是有罪的。……推动他们去行动的……是在伦理上有辩护理由的情致，而……这种孕育冲突的情致却仍把悲剧人物推向破坏性的有罪的行动。对于这种罪行，他们并不愿推卸责任。反之，……这对他们还是一种光荣；……对自己的罪行负责，正是伟大人物的光荣。”<sup>①</sup>

从持守一种“普遍力量”到执著于“片面的”伦理原则，从不可避免地“陷入罪过”到坦然地承担责任——这就是黑格尔所推崇的“健全的性格”和这种性格的“坚定性”。所以他一再强调“真正的人物性格必具有勇气和力量，去对现实起意志，去掌握现实”，“只有在根据自己的意志发出动作时，他才能对自己的行动负责任”。<sup>②</sup>

100多年以后，黑格尔的哲学已是流水落花、早归道山，而让—保罗·萨特却分明将他那不容回避的“责任”纳入新的哲思和文学实践。从表面上看，黑格尔的“责任”包含着更积极的“意志”和“决断”；而现代西方人的“责任”，是在于他们不得不时刻面临的、种种无可奈何的“选择”。黑格尔甚至并不认为人类行为的“罪过”仅仅来自“选择的余

① 黑格尔《美学》第三卷下册，第308—309页。

② 黑格尔《美学》第一卷，第307—310页。

地”，因为“伟大人物性格的力量正在于他们并不进行选择”<sup>①</sup>。但是无论出于主动，还是出于无奈，“责任”的沉重同样来自现世价值的不稳定，同样来自“普遍力量”的分裂及其为“选择者”带来的难堪。

黑格尔将“责任”与悲剧相联系，对每一个品味人生的思想者都是一种象征性的启示。在“实存”的层面上，“善始”与“善终”从来不曾两全；绝对的“善”和绝对的“正义”分别寓托于各自独立的“普遍力量”，实际上只是意味着它们的消解。局促于这种被消解的“善”和“正义”，就必然在文明的历程上不断重复《圣经》所记载的古老的悲剧——即使是那些深邃的哲人。

<sup>①</sup> 黑格尔《美学》第三卷下册，第308—309页。

---

### 三 拯救——剥离神学的外壳

---

爱琴海东部有一个萨摩斯岛。2500多年前，她养育过“上知天文、下知地理”的毕达哥拉斯。随着毕达哥拉斯学说的传播和古代萨摩斯的繁荣，这个小岛不仅以出产甜酒、水果和烟草而闻名于世，似乎还出产了一种对于智慧和意志的特殊信念——人们希望以此为信靠的对象，在难以把握的生命之途上为自己指点迷津。于是后来的考古者在岛上找到一枚刻有毕达哥拉斯雕像的硬币，硬币上的毕达哥拉斯俨然是智慧和意志的化身：他右手指向面前的地球，左手握着一柄君主的节杖。

古代萨摩斯人所创造的这一象征性图案，几乎是相当准确地预示了人类精神历程中的一种最根本的企图。从苏格拉底、柏拉图和亚里士多德开始，20多个世纪以来的种种思维活动，都希望通过“预言家”和“立法者”的形象实现自己。无论是先知、君主、哲人还是诗人，都努力兼有这两者的职能，并且借此而君临天下。

萨摩斯人的信念不是没有根据的。人类一切最古老的精神产品，无一例外地包含着他们全部的历史、伦理、哲思、教化和知识。即使当这些内容终于分解为不同的领域之后，哲学、宗教和文学艺术也始终在试图扮演“预言家”和“立法者”的角色，至少从未放弃对这种角色的期待。

这里包含着一个古老的梦想。她的一端源于人类对自身处境的惶惑，另一端通向他们对未知的探索；连接这两端的，则是一种永恒的拯救意识。失却拯救的意识，常常也就失却了生命的意义。这一点，在以“罪”为前提的基督教文化当中表现得尤其强烈。正是通过拯救的意识，人类的“罪感”才不会停滞于功利性的态度，才不会导致精神的长久委顿，也才不仅仅意味着对于“罪”的思辨甚至把玩。

拯救的目的，最终要使人从“罪”的认知走向“罪”的反抗。而人类的力量其实常常存在于相互的抵消之中：要反抗自身之“罪”、物质的力量是最根本的、又是最虚弱的，因为它实际上正是“罪”的基本形式；精神的力量是最有效的、却是最含混的，因为它几乎不可能避免自己的对象化。或许可以说，这是一种“拯救的循环”。

然而即使是这种循环的拯救，毕竟在有限的物质创造之外保存了某种更高层次的追求，从而使各种虚灵的价值显示出意义。

因此在精神殉道者的历史上，他们为“护教”而辩、为“自由”而辩、为“异端”而辩、为“思想的权利”而辩、为“诗”而辩；他们寄希望于普世的宗教、人类的理性、合理的社会或者脱俗的艺术。而所有这一切，都通向同一个拯救的目的。

于是，我们发现自己又回到了真正的基督教主题。



## 1. 审美的人与自由的人—— 普罗提诺的美学启示

艺术的“拯救”功能，可以导源于原始的祭祀活动。而在希腊人将艺术日益规范化、并使其远离本然的意义之后，重新将审美与自由相关联的，应当说是基督教所统治的中世纪。

那是一个最为神秘和奇特的时代。作为上古与近代的中介，它在时间上是不可跨越的；然而在思想的空间里，随之而来的文艺复兴和古典主义运动，都竭力跳过这一段漫长的历史，将视野投向古希腊、罗马的世界。乃至无论以古人还是后人的传统而论，中世纪都常被视为一片空白。

的确，几乎没有哪一个时代的美学态度，能像中世纪那样远离具体的创作实践；几乎没有哪一个时代的理性思维，能像中世纪那样淹没在思维者的自我菲薄和对思维对象的热烈赞美之中。因此当史家将中世纪纳入西方文化的发展轨迹时，或者看到一种“实际上的停滞状态”，或者为了完成较为连贯的描述，试图从中挖掘出与其主线相悖的“潜流”。

但是如同恩格斯所说：中世纪并不是“普遍野蛮状态所引起的历史的简单中断”。<sup>①</sup>也许正是由于它相对远离具体的创作实践，它才有更多的余地去思考更带根本性的美学问题；实际上，这常常被过于直接的美学观念和过于具体的创作规则所忽略。也许正是由于它对现世存在的怀疑和否定，才导致了一种超越自身、获得自由的冲动；这又使其神学的陈述在本质上与美学相接近。

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第4卷第225页。

因此，尽管中世纪的美学问题总是作为神学的问题而被间接涉及的，其中所包含的内容却早已超出了神学家所要证明的内容。

中世纪在世界历史、思想史和文学史上的迄止时间均有不同。一般来说，历史上的中世纪是以公元5世纪末西罗马帝国的灭亡和封建制度的兴起为标志；但是就中世纪的基督教神学而言，其发轫应当追溯到罗马帝国时代的新柏拉图主义和教父哲学。普罗提诺（Plotinos，约205—270年），则是为中世纪基督教哲学和美学铺平道路的第一人。

关于普罗提诺的生平，有一份比较充分的材料可供参考，即其学生波菲利（Porphyry，约232—304年）所写的《普罗提诺传》。据称：普罗提诺生于埃及，28岁时前往亚历山大城，从师于一度信仰基督教的希腊哲学家阿莫尼乌斯（Ammonius，175—242年）；其间还曾加入罗马大军远征波斯，以了解印度、波斯的宗教和哲学。后人常常据此探析普罗提诺及其新柏拉图主义的思想渊源。大约在40岁左右，普罗提诺来到罗马讲学，受到皇帝伽里安的宠幸。他曾想依据柏拉图的政治理想，建造一座“柏拉图城”；伽里安皇帝支持他，群臣却一致反对，最后只好作罢。普罗提诺在罗马讲学20多年，起初是“述而不作”，直到50岁才开始著书立说。他去世以后，波菲利将他留下的54篇文章编为6卷，每卷9篇，故称《九章集》。

鲍桑葵在评介普罗提诺时，重新回顾了希腊美学传统的三大特征，即：道德主义原则导致艺术评判受制于生活评判中的价值标准；形而上学原则导致艺术被视为自然的摹本、“较低一级的”、“摹仿性再现”；审美原则又导致“美在于形式的对称、比例、和谐”等观念。他认为：在“亚里士多德

和普罗提诺之间的时期”，关于上述的三大问题“都找不到多少有理论价值的见解；而且我们也没有理由假定已经失传的许多著作当中有任何著作大大超出于没有失传的著作的哲学水平之上”。<sup>①</sup>

普罗提诺运用源于柏拉图的“理念”模式，重新诠释或者干脆瓦解了希腊传统中的“摹仿说”、“和谐说”等等理论根基，开启了一种在西方历史上产生深远影响的崭新的美学思考。尽管其中可批评处颇多，但是美的创造之所以能担负起拯救人类的重任，根据就在于此。

普罗提诺对于“摹仿说”和“和谐说”的清算，是以一种基本的哲学信念为基础的，即：一切存在，都出自一个无限、绝对、超验的本原，都是这个本原渐次“流溢”(emanation，又译“放射”)的结果。为了说明这一本原，他像柏拉图以后的许多哲学家一样，将“存在”划分为可感的现象世界和理念的本体世界两个部分，同时又在理念的世界中，区分出三种层次。

第一种层次被称作“太一”(the One)，即那个终极性的本原。它与基督教关于上帝的观念相似：既是最高的、第一性的存在，又超越了存在的行为本身；既是最高的理念，又不能被人的理性所认识、不能用语言来“名状”、不能成为知识的直接对象。这种终极性的“太一”，也被普罗提诺借用希腊人的概念称为“善”或“绝对的善”(the Perfectly Good)，借用基督教的概念称为“上帝”。“太一”的第一个“流溢”结果，产生了“努斯”(Nous，又译“宇宙理性”、“心智”、“理”、“智能”、“宇宙的原则大法”等)——即“太一”的映

① 鲍桑葵《美学史》第150页，商务印书馆1985年版。

象”。这实际上是一种理性的原则 (Intellectual Principle)、是一切理念的合一形式。不能直观、不可理解的“太一”，只有通过“努斯”的过渡，才能被人的理性所观照。因此对人的认识来说，“努斯”既是对象又是主体；思想从“努斯”开始，而被思想着的，正是“努斯”自身。“太一”的进一步“流溢”，使“努斯”也得到了自己的“映象”，那就是理念世界的第三层次——“灵魂”(World-Soul，又译“宇宙心灵”、“世界精神”等)，以及体现着它的个别心灵。统观这个理念世界的结构，“灵魂”是通向感性世界的临界点：在它上面，是创造“灵魂”的“努斯”，以及通过“努斯”才能观照的“太一”；在它之下，是“灵魂”所创造的可感质料和形式；也正是在体现着它的个别心灵中，“灵魂”与“肉体”、理念与物质相互融合。这种“流溢说”所描述的宇宙存在层次，决定了普罗提诺的美学思想。

首先，既然一切存在都是“太一”渐次流溢的结果，一切存在都“分有着理念”，那么就必然要否定柏拉图对艺术摹仿的非难。普罗提诺写道：“人们如果以艺术作品只抄袭自然蓝本来谴责各种艺术，我们就可以回答他们说，自然事物本身也是各按一种蓝本抄袭出来的。此外，我们还必须承认，各种艺术并不只是抄袭肉眼可见的事物，而是要回溯到自然所由造成的那些原则。”<sup>①</sup> 在这里，自然所“抄袭”的“蓝本”，正是上一层次的理念；造成自然的那些原则，正是所谓“宇宙理性”的普遍原则。在他看来，创造艺术的人除去肉体的束缚之外，毕竟还是“灵魂”的体现者；因此艺术家的创造

---

<sup>①</sup> 缪朗山《西方文艺理论史纲》第206页，中国人民大学出版社1985年版。

一方面以自然为蓝本，一方面又能深入到“自然的蓝本”，甚至能“了解外在事物的缺陷”，从而“并不按着肉眼可见的蓝本，而是按照他的理解”<sup>①</sup>去表现美。这实际上已经拆除了柏拉图关于“影子的影子”以及“艺术不能表现真理”等等学说的理论依据。

值得注意的是：普罗提诺所否定的不仅是柏拉图对艺术摹仿的非难，从实质上看他也同时否定了摹仿本身。

在希腊人的原始观念中，“摹仿”(Mimesis)与“净化”相似，先天地包含着—层“宣泄”的意义。所谓“摹仿”，就是指人们通过祭祀舞蹈的动作和歌乐摹仿内心的感受和激情，以达成心灵的平静。后来经赫拉克利特和德谟克里特的解说，“摹仿”的对象才渐渐成为自然；以至到了柏拉图手里，艺术家所能做的，似乎只是去摹仿—张“木匠的床”。

而普罗提诺通过他的“流溢说”，反复论证了一个根本性的命题，即：“物体之所以美，是由于它们分享了一种理念。”<sup>②</sup>因此对艺术的创造而言，最关键的并不是摹仿外在的物质对象，而是按照—种理念，将形式赋予物质材料。这种“理念”，说到底又是以人的心灵为载体的，正是心灵的中介作用促使对象分有理念，促使质料得到理性形式，从而成为美。所以他认为：

“假定……两块石头并列在一起，其中—块还不成形，还未经艺术点染，另—块却已经由艺术降服过……；这块已由艺术按着—种理念的美而赋予形式的石头之所以美，并不因

① 缪朗山《西方文艺理论史纲》第204页，中国人民大学出版社1985年版。

② 同上书，第205页。

为它是一块石头……而是由于艺术所赋予它的那种理念。这种理念原来并不是在石头材料里，而是在被贯注到顽石里之前，就已在构思的心灵里。理念先存在于艺术家心里……，在心里原已构思成的这种美，(比起体现于雕像的美)要高得多，不能完全转运到石头上去，只能还留在他心里，转运到石头上的美就比较低下些。总之，这种较低的美不能在石头上保持艺术家心里原来所构思的那样纯洁，只能美到石头被艺术家降服的程度。”<sup>①</sup>

将“理念”视为“美”的核心，就必然得出普罗提诺式的结论：艺术的美只能来自距理念更近的心灵，而不是去摹仿距理念较远的对象；自然的石头之所以成为美的雕像，既不在于它自身的质料，也不在于它摹仿了个别的对象，而是因为艺术家心中的理念和内部形式纳入了石头，使自然被理念所征服。以“摹仿说”的传统而论，普罗提诺似乎是回到了希腊人对“摹仿”的原始理解，却在本质意义上否定了从赫拉克利特、德谟克里特到柏拉图的“摹仿自然”学说。

“摹仿说”的基础，实际上是一种形而上学的假定，即：作为艺术创造主体的人，必然受制于自然的感性知觉。因此与之相应，“和谐”、“比例”和“对称”等等，在希腊人的观念中成为最重要的美学范畴。(这也可以在一定程度上解释：为什么“摹仿”能在贺拉斯、布瓦洛以及锡德尼、德莱顿的理论中过渡到道德的或者快适的“功用”，又从“功用”那样自然地指向了对于艺术方式和创作技巧的规定。)普罗提诺的“流溢说”将人类心灵视为“理念”的承载者，也就必然与这

---

<sup>①</sup> 缪朗山《西方文艺理论史纲》第211页，中国人民大学出版社1985年版。

些既有的美学范畴相抵触。他列举了种种理由，反对被希腊人普遍接受的“和谐”理论。

第一，如果美在于对称，那么只有当一个对象包含着若干部分、包含着可以相对称的诸因素时，它才能成为美。这显然是不能成立的。“几乎人人都认为：部分与部分以及部分与整体之间的对称……构成……可见的美。……这就是说美绝不是没有各个部分的东西，……只有整体才是美的，各个部分本身并不美。……但是如果整体美，那么各个部分也应该美，因为美的整体不可能由丑的部分组成，它的法则必定贯穿全体部分。”<sup>①</sup>这种苏格拉底式的调侃被普罗提诺赋予了严肃的涵义，成为他对希腊美学观念的第一步否定。

第二，如果美在于对称，那么一旦符合相对固定的对称的比例，就应当是美的。而事实上，“死人的脸庞和活人的脸庞，就物质的对称性来说还没有变形，然而活人的脸庞上却闪耀着美的光，死人的脸庞上只有一点美的痕迹。还有，比较栩栩如生的雕像即使没有别的雕像对称，也仍然要比别的雕像更美一些。而且，一个比较丑的活的男子也比一个美男子的雕像更美一些”。所以，“美与其说是对称本身，倒不如说是在事物的对称性上闪耀的光，它的魅力也就在这里”。<sup>②</sup>

第三，对称只适用于可感的物质对象，而按照普罗提诺的归纳：除去视觉、听觉所接受的感性美之外，还有更高级的理性之美，即“事业、行动、风度、学术和品德”，以及“正义、节制”等等“心灵的伟大、性格的正直、习尚的纯

① 章安祺编订《缪灵珠美学译文集》第1卷第239页，中国人民大学出版社1987年版。

② 同上书，第1卷第240页。

洁”。这些抽象的精神对象，都与对称无关。

第四，仅以“对称”为尺度，无法区别对象的善恶。邪恶的对象同样可能形成对称、体现和谐，但是它与美不能相容。普罗提诺认为：精神世界与物质世界的一切，都是从这个终极性的本原中“流溢”而来的；因此象征着终极性本原的“神”，就在其源头上将真、善、美统摄为一体：“神……是美的来源，凡是和美同类的事物也都是从神那里来的。……善与美都是为着接近神，……善和一切组成真实界的东西都是从神那里来的。”这样，越是接近“本原”，就越是美的，当然也就越是真的和善的。与它们相反的，其实不过是远离“本原”的。所以普罗提诺说：“……真实就是美，与真实对立的東西就是丑。丑就是原始的恶。正如真实界就是善的东西和美的东西，或则说就是善与美。所以善与美、丑与恶都要用同一方法去研究。”<sup>①</sup>他所谓的“同一方法”，只能是“理念”的“分有”程度，而与“对称”无涉。

普罗提诺对“和谐说”的批判与他对“摹仿说”的否定是联系在一起的。而他所进行的一切论证，最终都是要从外在的和谐关系之中找到能够在根本上揭示和规定这种和谐关系的法则。很明显，个别的对象、个别的美不足以成为这样的根据。因此他必然沿着理念“流溢”的轨迹，将美的根源归结到精神世界而不是对象世界。他认为：仅仅因为人们习惯于用感官去感知美，才容易离开理念的内容、只注意对象的形式。实际上，正是在理念进入对象，亦即对象“分有”理念时，普遍的理念才使本无条理的个别事物成为和谐的整体；

---

① 缪朗山《西方文艺理论史纲》第207页，中国人民大学出版社1985年版。



“外部的房屋一旦抽去砖石，只不过是内在的理念罢了”。<sup>①</sup>这样，普罗提诺的追溯又引出一个具有终极意义的命题：“美是属于彼岸世界的。”

这一命题，真正带来了一些超出美与艺术本身的思考：理念的渐次“流溢”，既成就了万物，又意味着理念自身的堕落。因而现象界中与之最为接近的人类，一方面通过心灵分有着神性，一方面也由于肉体而受到物质世界的束缚。这种双重属性，决定了人类灵魂中的一种潜在冲动，即：摆脱外物束缚，重返神的怀抱。

就普罗提诺本人而言，这似乎更多地延伸为伦理的要求：“心灵的伟大就在于对尘世事物的鄙视。……心灵一旦经过了净化，就变成一种理念或一种理性……完全隶属于神……；不正直的心灵，满腔是无数的欲望……一心一意只想到尘世的东西……这种心灵就不再是心灵，……如果他要恢复美，就得……回到它原来的样子”。<sup>②</sup>但是这种思维方式对后世的影响是深刻的：在中世纪神学中，它从追寻尘世所不具备的美、导向了直接的宗教体验；在黑格尔体系中，它又成为从理念的外化开始、到理念的自我认识告终的精神循环过程；甚至当20世纪的种种思潮对人类理性表示怀疑的时候，仍然可以见出它的痕迹。

原始时代的希腊人曾经相信：那些“摹仿”内心激情的歌舞可以帮助他们解脱肉体的约束，与灵魂融合在一起。普罗提诺的“美在彼岸”说，则进一步拓展了人们对审美过程

① 章安祺编订《缪灵珠美学译文集》第1卷第241页，中国人民大学出版社1987年版。

② 同上书，第1卷第245页。

的期望、使之与人类的自我拯救相结合。他认为：“最高的美，……不是感官所能感觉到的”，只能靠心灵的“观照”和内在的体验。这样，“在看到自己的内在美时，我们所感受到的……是对自己的心醉神迷，……是要和自己契合成为一体、把自己从肉体中解放出来的欲望”。<sup>①</sup>

在普罗提诺之前，希伯来人与东方人的宗教哲学大致提供了两种拯救的方式：一种是遵守戒律、苦克己身的“禁欲”；另一种则是无己无待、见素抱朴的“顿悟”。这两种拯救方式，实际上都是以消解感官欲念为基础，以获得“澄明之境”为前提。而普罗提诺的学说，则通过“理念”到“现象”的阶梯式“流溢”，证实着美与艺术的精神属性，从而暗示出通过心灵的活动和创造直接体认本原的可能。这就意味着另外两种拯救方式，即：精神的静观和审美的体验。从本质上看，它们与后世基督教的走向是相应的；即使在中世纪，也已经深深体现在宗教冥想和宗教赞美之中，成为修身禁欲的“有意味的”补充。

普罗提诺对美与艺术的期望，在德国古典美学及其开启的早期浪漫派的大潮中，激起了最响亮的回声。谢林明确地提出：“超凡脱俗只有两条路：诗和哲学。”<sup>②</sup>

席勒则将“沉思的习惯”和“理想化的习惯”，归于那些希望自我与自然再度合一的“感伤的诗人”——这几乎无可怀疑地使他融入了普罗提诺所启示的世界；因而也正是他，通过“审美的人”的理想，表达了借助艺术和审美活动解放人

① 缪朗山《西方文艺理论史纲》第208页，中国人民大学出版社1985年版。

② 谢林《先验唯心论体系》第17页，商务印书馆1976年版。

类的渴望。

至于早期浪漫派的代表弗里德里希·施莱格尔，更是使“诗”与“自由”相联系，认为“只有诗是无限的，……只有诗是唯一自由的……”，“我们有多少哲学和诗，就有多少道德”。<sup>①</sup>

以“自由”界定“美”，又以“美”标志“自由”的实现，这条线索一直延伸到现代。在人类拯救自己的旅途上，“艺术”注定是一个充满希望的路标。

## 2. 离上帝最近的或许是艺术—— 中世纪神学中的美学思考

尽管艺术的路标充满希望，她却不能不在上帝那里拐一个弯。因为那些寻求超越的中世纪人发现：切近自由的实质，是在于切近上帝；没有“乘天地之正，御六气之辨”的上帝，又何来自由？于是艺术的探讨也就意味着神学的探讨，“象征”成为沟通二者的自然媒介。

这种独特思考的最主要成就，是以两个人的名字为标志的：即奥古斯丁和托马斯·阿奎那。

青年时代的奥古斯丁醉心于古代的文学艺术，并研习文法、修辞学和哲学。他还信奉过主张善恶二元的摩尼教(Manichaeism)，后来才通过新柏拉图主义而转向基督教，并在387年于米兰受洗；公元396年他又受封为主教，直至去世。当他开始忏悔自己对世俗艺术和感性之美的迷恋时，已不再关心早年所写的《论美与适宜》、《论音乐》、《论秩序》等

<sup>①</sup> 周国平主编《诗人哲学家》第90—91页，上海人民出版社1987年版。

等著述，任其散失。因此我们现在能完整地看到的，只是他的《忏悔录》和《上帝之城》，他对于艺术的全部思考也都蕴于其中。美学史家每每为此遗憾，实际上这恰恰成全了奥古斯丁，使他所论之“美”，充满中世纪的“灵”气。

“创造”的概念，是奥古斯丁所代表的基督教神学对西方文化的最大贡献之一。作为独尊上帝的一神论宗教，基督教不可能像希腊哲学那样设定“理念”之外的“质料”，也不可能像普罗提诺那样使万物“分有”上帝的性质。它的上帝，必然是一个无限完满的、独一无二、自足的本体，因此“只能从空无所有之中创造天地”。<sup>①</sup>这样的“创造”，与希腊人原有的创世观念发生了明显的抵触。

柏拉图的《蒂迈欧篇》，比较典型地代表着希腊人关于宇宙创造的看法。他认为：创造宇宙的“巨匠”是根据理念的原则，为“原始的物质”赋予形式。在这里，创造者不仅受制于给定的外部材料，而且也受制于先在的理念原则（正是由于这种理念原则先在于创造者的意识，朱光潜先生才主张将 Idea 译为“理式”，以明确其“客观理念”的涵义）。亚里士多德提出“四因说”，更是在“形式”、“动力”和“目的”之上，规定了“质料”的潜能。较之基督教的“创世”观念，亚里士多德与柏拉图的相似显然多于相异。他们所理解的“创造”，都以某种“根据”为前提，与上帝式的随心所欲是无法相容的。希腊人对“摹仿”的信念，与这种宇宙观自然地联系在一起。

在《圣经》的描述中，上帝创造世界的时候，一切都是“空虚混沌”。他说“要有光”，就有了光；他说“要有空气”，

---

<sup>①</sup> 奥古斯丁《忏悔录》第 263 页，商务印书馆 1963 年版。

就有了空气。(创 1: 3- 7) 这样的“创世说”，在基督教历史上常常成为易受攻击的问题。奥古斯丁的《忏悔录》第 11 卷，特别为之进行了辩护。

他认为：上帝的创造不仅没有先在的根据，甚至也没有先在的空间和时间；上帝在凭空创造世界的同时，也凭空创造了世界存在的形式，“原质的受造和形相的显现，并无时间的间隔”。<sup>①</sup>

自从亚里士多德用“运动”来说明和界定时间<sup>②</sup>，似乎已被说明的“时间”始终带有某种难以言说的性质。所以对于那个假想者的提问：“为什么上帝是在这一天而不是在那一天创造了世界？”“上帝在创世之前做些什么？”奥古斯丁试图直接拆去问题的基础。

他指出：疑惑上帝在创世之前做什么，这本身就是荒谬的；因为创世之前根本没有时间，也就不存在什么“之前”。“时间的形成是由于事物的变化、形相的迁转”，“上帝创造了这个变化不定的世界所赖以存在而又不真实存在的万物，在这个变化不定的世界中，表现出万物的可变性，我们从而才能觉察时间和度量时间”。<sup>③</sup> 这种“觉察”和“度量”的体现，便是奥古斯丁对时间的三层划分：“或许说，时间分为过去的现在、现在的现在和将来的现在三类，比较确当。……过去事物的现在便是记忆，现在事物的现在便是直接感觉，将来事物的现在便是期望”。<sup>④</sup> 这样，他实际上已经把时间转化为

① 奥古斯丁《忏悔录》第 323 页，商务印书馆 1963 年版。

② 参阅《欧洲哲学原著选读》第 32 页，福建人民出版社 1981 年版。

③ 奥古斯丁《忏悔录》第 264 页。

④ 奥古斯丁《忏悔录》第 247 页。

人的三种主观思维能力；而上帝创世的神学论证，也就此与人的创造行为、以及人的精神活动相沟通。

奥古斯丁对上帝创世说的重新阐释，是以排除“创造”的质料根据和形式根据为核心的。无论它在哲学上多么荒谬，其中都包含着一种与希腊传统相反的、重要的美学暗示，即：真正的“创造”，并不是对于先在物的摹仿，而是创造者自身意志的结果。

因此尽管奥古斯丁声称最高的美在于上帝，又自上而下地推导出“美善的天主创造美善的事物”、“世间的事物……和天上的美好一比较，就显得微贱不足道”<sup>①</sup>，尽管他一再说明艺术创造与上帝创造的不同，甚至为了赞美上帝而贬低人为的艺术<sup>②</sup>，他传递给后人的却已经不仅是神学的信息。

奥古斯丁所挖掘和张扬的这种“创造”精神，使中世纪的文学艺术没有为“摹仿”留下位置，却通过“象征”，对心灵的自由和艺术的想象虚席以待。这使后世的“艺术表现说”受到极大的鼓舞：因为对“表现艺术”而言，唯一有意义的“摹仿”，就在于摹仿上帝的那种无拘无束、无所摹仿的自由创造。

艺术对上帝的趋近，是其“创造”的品格所决定的。但是与此同时，奥古斯丁认为这种趋近也体现在艺术的形式之中。就此，他捡起希腊哲人们热衷的话题，通过“杂多”到“统一”的思辨，将“和谐”、“比例”和“数字”悄悄地归于上帝。

奥古斯丁曾怀着追悔的心情回忆吸引过他的两种美：“我

---

① 奥古斯丁《忏悔录》第118页。

② 吉尔伯特·库恩《美学史》第208—209页，上海译文出版社1989年版。

观察到，一种是事物本身和谐的美，另一种是配合其他事物的适宜，犹如物体的部分适合于整体，或如鞋子适合于双足。”他为这两种美分别下了定义：“美是事物本身使人喜爱，而适宜是此一事物对另一事物的和谐……”<sup>①</sup> 这些观点显然并未超出希腊人对美的认识。即使他又在《上帝之城》第11卷18章的论题中，将宇宙对称的美寓于矛盾双方的对立，我们也会感到那只是在重复赫拉克利特的观点而已。

较有意义的，是奥古斯丁后来由此引伸出的另一个美的定义：“……美在于各部分的适当比例，加上一种悦目的颜色。”<sup>②</sup> 尽管他还保留着普罗提诺不以为然的“比例”，实际上却通过“悦目的颜色”，第一次提出了对中世纪美学影响巨大的“光”的概念——那个特定时代的“光”，已经不是指感性美的一个属性，而是指一种能使人的理性与上帝相通的“内在之光”、“超自然之光”；因此所谓“悦目的颜色”，也超出希腊、罗马的美学范围，具有了形式之外的意义。

关于这种“光”，奥古斯丁写下过一段充满激情、而又颇似布道的文字：“我用我灵魂的眼睛……瞻望着在我灵魂的眼睛之上的、在我思想之上的永定之光。这光，不是肉眼可见的、普通的光，也不是同一类型而比较强烈的、发射更清晰的光芒普照四方的光。……这光在我思想上也不似油浮于水，天覆于地；这光在我之上，因为它创造了我；我在其下，因为我是它创造的。谁认识真理，即认识这光；谁认识这光，也

① 奥古斯丁《忏悔录》第64—66页，商务印书馆1963年版。

② 缪朗山《西方文艺理论史纲》第215页，中国人民大学出版社1985年版。

就认识永恒。”<sup>①</sup> 这样的“光”，岂是希腊人的“形式”可以涵盖的呢？

因此奥古斯丁所谓的“和谐”、“比例”和“悦目”，最终是要离开希腊人的观念而向普罗提诺靠拢。后来，当爱留根纳和波拿文都拉（Bonaventura, 1221—1274年）等人强调视觉之美的地位时，其落点也在于它对理性灵魂、乃至上帝的依赖关系；托马斯·阿奎那更是在《神学大全》中几乎照抄了奥古斯丁的美的定义：“人体美在于四肢五官端正匀称，再加上鲜明的色泽。”<sup>②</sup>

艺术形式之“和谐”的另一条线索，是希腊人和希伯来人同样关心的“数字”。古老的毕达哥拉斯学派曾以数字关系解释宇宙天体，并从“宇宙的音乐”推及“灵魂的音乐”，将数字关系视为一切事物的原则。这一学说通过柏拉图的《蒂迈欧篇》，深深地影响到奥古斯丁。他一方面接受了许多毕达哥拉斯学派的观点，另一方面又效仿普罗提诺的“太一”，从上帝的基点上把一切数字秩序变作神学的证明。

他在《论音乐》中写道：“数始于一。数以其相等和相似而为美，数为秩序之组合……（一切事物之形成）初皆有赖于与数相等和相似之形式、有赖于这种形式美之硕果……自一而始，一一相加，增殖不已。”<sup>③</sup> 这种从“一”到“多”的繁衍，使上帝的恩泽遍及万物，成为“美”的最终根源。反过来推导，越是接近“一”的，就越是接近上帝、接近“美”的本质。

---

① 奥古斯丁《忏悔录》第126页，商务印书馆1963年版。

② 《西方美学家论美和美感》第65页，商务印书馆1980年版。

③ 吉尔伯特·库恩《美学史》第173页，上海译文出版社1989年版。



这样，奥古斯丁对数字的兴趣再次导致了一种与希腊人完全不同的结论：一切数字关系的美，都是由于它摹仿或者贴近着上帝自身。

与此相应，中世纪艺术中的对称和均衡，常常不可避免地带有某种神秘的涵义。比如度量、数量、重量等存在形式，被认为与圣父、圣子、圣灵的“三位一体”相符；又如但丁《神曲》的严整规格，也是要“遵循一种……使宇宙和上帝相似的形式”。<sup>①</sup> 而令奥古斯丁最为迷恋的几个数字：1，3，4，7等等，早在《圣经》当中就已经形成了比较固定的象征意义。<sup>②</sup>

无论就“创造”的内在精神还是就艺术的外部形式立论，“切近上帝”始终是奥古斯丁及其所代表的基督教美学的主旨。从某些局部上看，这常常是反艺术的；但也正是因为这一主旨，“美”才成为“自由”的一个格外鲜明的向度。

### 3. “上帝”向“理性”过渡 ——神学与近代的承接

也许，奥古斯丁过于匆忙地从“美属于彼岸”的命题走向了上帝本身，以至不屑在普罗提诺的“心灵中介”那里稍事停留。而较多地驻足于人类理性，并且为近代以后的反基督教思想留出若干余地的，恰恰是基督教经院哲学最重要代表托马斯·阿奎那。

① 但丁《神曲》第8页，上海文艺出版社1962年版。

② 杨慧林等主编《基督教文化百科全书》第463—464页，济南出版社1991年版。

托马斯·阿奎那生于意大利那不勒斯的一个贵族之家，自幼进入修道院，14岁以后又到那不勒斯大学以及巴黎圣雅各修道院等地学习和研究。他在巴黎从师于著名的经院哲学家、亚里士多德著作的注释者大阿尔伯特（Albertus Magnus，约1200—1280年），后来又受其推荐到巴黎大学任教。他跟随大阿尔伯特多年，比老师更完整地研究和介绍了亚里士多德的思想，并与排斥亚里士多德学说的经院保守派以及将亚里士多德学说视为最高真理的阿威洛依派（Averroes）<sup>①</sup>进行了激烈的争辩，终于使亚里士多德哲学被用于基督教神学的阐释。

托马斯之所以能与近代相承接，并不在于他的动摇，而是在于思想本身的逻辑力量。

从德尔图良到奥古斯丁，“信仰先于理性”的基督教信念始终没有改变，但是其中却隐含着“信仰”对“理性”的层层退让。至托马斯·阿奎那，“信仰”的方面似乎又得到了强化。他明确打出“信仰高于理性”、“神学高于其它科学”的旗号，认为：“神学所探究的，主要是超于人类理性的优美至上的东西，而其它科学则是注意人的理性所能把握的东西。……一般实践科学，它的高贵系于它是否引向一个更高的目的；……神学的目的，……在于永恒的幸福，而这种永恒的幸福则是一切实践科学作为最后的目的而趋向的目的。所以说：神学高于其它科学。”<sup>②</sup>

然而这里显然也包含了另一层不能回避的意义，即：神

---

① 该派的主要代表伊本·路西德（Roschd，1126—1198年），拉丁文的名字是阿威洛依，故有此称。

② 《西方哲学原著选读》上卷第260—261页，商务印书馆1981年版。

学的高贵性和其他科学的从属性，都取决于认识对象和认识过程的不同。“从不同的方面认识事物……就可以得出不同的学问”；无论是“上帝启示的学问”还是“哲学家用理智去认识的理论”，同样源于此。<sup>①</sup>

这样，托马斯一方面像传统的基督教神学一样，首先从维护信仰的立场上区分“理性”与“信仰”；另一方面又必然要对二者同时加以肯定，因为它们同属人类的认识活动，而“不同的认识对象”才是可以区分它们的、更加明确的坐标。从而他提出：“理智中的真理就在于理智和它所了解的事物一致”<sup>②</sup>；超出理性能力的对象，则有超理性的信仰与之对应。这一前提，使“理性的证明”与“上帝的证明”在托马斯学说中具有同等的重要性。

作为人的对象，上帝需要理性的证明。他在《神学大全》中所提出的，正是上帝能被理性所接受的五种证明方式，即：根据事物的运动或变化来论证，根据动力因的性质来论证，根据可能性和必然性来论证，根据事物真实性的等级来论证，根据世界的秩序或目的因来论证。<sup>③</sup>

而伴随着对于上帝的证明，也需要对于人的理性能力进行证明，这就是托马斯所谓的“灵魂的五种形式”和“认识的四个阶段”。

所谓“灵魂的五种形式”，既是与亚里士多德的“四因说”一脉相承，又会使人联想到后世关于人类不同的生存层次的种种论述。按照托马斯的区分，“灵魂”是一切生命所共

① 《西方哲学原著选读》上卷第 275 页，商务印书馆 1981 年版。

② 同上书，上卷第 261 页。

③ 同上书，上卷第 264 页。

有的，其五种形式反映着生命从低级向高级的渐进：它包括营养能力、感觉能力、欲望能力、运动能力和理性能力。其中的“感觉能力”又分为“外感觉”和“内感觉”，前者即视觉、听觉、嗅觉、味觉和触觉；而后者所包括的想象、判断、记忆等等，实际上与理性能力一样，为人类所独有。这样，人类所体现的最完整的灵魂力量，只能在人的认识过程中得到充分的说明。

相对于中世纪的“唯名”与“唯实”之争，托马斯对认识过程的分析颇为独特。他认为：认识是从感性开始的，但是要“把各种感觉所接受的幻象变成现实上可以理解的”，还要“采用抽象的方法”即理性的加工，这就有赖于“我们称为‘主动的理智’的更高贵的主动性”。<sup>①</sup>接着，理性接受经过抽象而变得可以理解的印象材料、进而再复现出对象。

对于认识过程的这种分析，为托马斯带来了一个结论：“单独的、个体的知识，就我们来讲，……先于普遍的知识，……但就感性和理性二者而言，对较普遍的东西的认识则先于对较不普遍的东西的认识”。<sup>②</sup>这是因为：没有理性的抽象，感觉材料就不能成为知识。

500年以后，康德提出了“先天理性形式”的12个“范畴”，既承认“一切知识都从经验开始”，又否认“一切知识都源于经验”；这种先验理性的思辨，与托马斯关于“认识”的证明有不少相似之处。同样使康德与托马斯相似的，还在于托马斯也是从肯定“理性”开始，进而与艺术创造者的“观念”相联系。

---

① 《西方哲学原著选读》上卷第270—271页，商务印书馆1981年版。

② 同上书，上卷第272页。

他写道：“艺术家的观念来自他的理性。……上帝的……知识对创造物的关系，正如艺术家的观念对艺术作品的关系。因为艺术家的观念就是艺术作品的最后原因。艺术家凭他心中的观念从无中创造出有来，因为这个观念不须依存于现实事物，而是艺术家可以任意构想的。”<sup>①</sup>

就这种将“艺术创造”比之于“上帝创世”的表述本身而言，它并没有超出普罗提诺以来的基督教传统，仍然是基于“分有”、“流溢”等等神学的信念。然而托马斯为上帝寻找理性的证明、对理性能力进行同样的分析、以及他直言“艺术家的观念不须依存于现实事物”等等，毕竟更多地包含了自觉的理性意识；正是这种意识，最终使人的理性与它所“分有”的渊源相脱离，使创造的主体成为艺术活动中的独立因素。

当然，这一终极的任务还不可能由笃信上帝的神学家完成，但是当浪漫主义的诗人声称他们“只服从自己的意志”时，我们却不能不联想到托马斯之类的神学家。

托马斯·阿奎那将感性知觉视为认识的第一阶段，将“理智中的真理”视为认识与客体的对应，就不能不回到希腊哲学的轨迹，重新提出“摹仿自然”的问题。然而无论是“摹仿”还是“自然”，在托马斯的论述中都包含着不同的意义。

作为“上帝”的信仰者，神学家实际上是把“上帝”设定为一个逻辑上的起点，从而可以在“存在”的溯源中避免“无限后退”的尴尬。托马斯也是如此。当他们把一切物质和精神的存

<sup>①</sup> 伍蠡甫主编《西方文论选》七卷第154页，上海译文出版社1988年版。

因”时，直接的结果并不是以“上帝”来否定他的对象世界，而是以全部对象世界来证实上帝的存在及其力量。

这样，在“上帝创造”的意义上，物质和精神、对象和心灵就常常由于同属“受造之物”而同时得到肯定。基于这一点，“摹仿自然”便自然地与托马斯的神学论证结为一体。只是这里的“自然”，已经隐含着“上帝”的前提。

另一方面，托马斯所谓的“摹仿”，从根本上说并不是对于自然物本身的描摹，而是要摹仿“自然的过程”，即上帝创造自然的方式。如他所说：“学生进行学习，必须细心观察老师怎样做成某种事物，自己才能以同样的技巧来工作。与此相同，人的心灵着手创造某种东西之前，也须受到神的心灵的启发，也须学习自然的过程，以求与之相一致。”总之，“艺术的过程必须摹仿自然的过程”。<sup>①</sup>

如果说，奥古斯丁对先在质料和先在形式的否定，使“自由”成为上帝式“创造”的根本属性，那么托马斯·阿奎那将“摹仿自然”转换为“摹仿自然的过程”，则更为明确地昭示了艺术创造与上帝创造的相似性。对“摹仿”和“自然”这两个传统概念及其指向的重新解释，也使托马斯为“摹仿艺术”的真实性树立了相应的标准。这种标准，是与他用理性论证上帝、从上帝推及灵魂、又从灵魂走向理性观念的神学认识论相联系的。因此，尽管对象与心灵在“受造”的意义上同样真实，要“摹仿自然的过程”却必须跨越“真实”的外表而深入其根本：“绝对符合于理性的事物”，才是

---

<sup>①</sup> 缪朗山《西方文艺理论史纲》第243页，中国人民大学出版社1985年版。

“真实”的，“因为真理依赖理性的判断”。

托马斯的层层论证，最终使希腊人的“摹仿自然”纳入了基督教神学的传统。即：“自然”的真实，在于其“受造过程”的真实；“事物”的真实，在于它反映着“理性形式”的真实；因而艺术创造中的真实，是在于真实地体现创造者的观念。

从神学自身的意义上看，这当然还是在证明上帝的第一性；然而一旦抛开这种宗教信念，便会感到其中对独立理性的隐约呼唤。这是中世纪为近代思想演变所埋下的一颗重要的种子。

#### 4. 远离尘嚣的信、望、爱 ——以善救世的努力

“如今常存的有信、有望、有爱”（林前 13：13）。在基督教信仰乃至整个西方思想的转轨时期，保罗对哥林多人的这一训诲具有极大的感召力。它不仅适应了宗教改革家以精神性信仰取代世俗化教会的需要，也深深打动着文艺复兴运动中的一代文学巨匠。

然而艺术在这个新的层面上与上帝结缘，又显得不那么简单。

一方面，宗教改革家从“信、望、爱”当中挖掘出的潜台词，正是针对着传统教会的统治方式。在他们看来，以世俗性的诱惑和威慑来维持教会权威，无异于葬送真正的信仰。就其超越性的指向和为精神寻索的独立品格而言，这与艺术有一层自然的联系。

但是另一方面，在“信、望、爱”成为人类的自觉需要

之前，权威的不存在常常也就意味着信仰的不存在；因而教会的诱惑和威慑一经瓦解，实际的结果似乎是更为世俗化的追求甚至放纵。同时，中世纪教堂以极其通俗的艺术手段演示被极度简化的基督教教义，恰恰能够迎合市民的趣味；它使种种“城市戏剧”应运而生，并且作为一种风格从教堂传向后来的集市和剧场。以上两者，显然都在文艺复兴时期的创作中留下了痕迹。

毕竟，鼓吹和企盼“信、望、爱”的仍然是人；为之托底的，仍然是与人俱来的“原罪”。

宗教与艺术的这种逆向的互动，使“属灵”的超越和“属世”的束缚更深刻、也更荒谬地纠缠在一起。文艺复兴的巨人没有力量摆脱它的困扰，只能以一种无望的抗争，预示人自身的悲剧性分裂。关于这一点，莎士比亚在他的创作中展现得最为充分。那个有趣的剧名“Love's Labour's Lost”（《爱的徒劳》），似也含有一种更为有趣的喻指。因为当两种相反的东西不得不各自成为实现对方的前提时，一切都可能是徒劳的，又何止于“爱”？

按照常人的理解，“信、望、爱”的道德核心即是通常意义的“善”。这一理解本身，其实已经开始背离它的初衷。所谓“徒劳”，正是由于这种可以意识到的、荒谬的背离。莎士比亚喜剧的“非道德化”倾向及其前期悲剧中的“善”的毁灭，为我们提供了一些耐人回味的参照。

莎士比亚的“非道德化”喜剧，对人间爱情进行了一种独特的解析。此中既体现着“信、望、爱”的精神取向与世俗取向的互不相容，又牢牢维系着基督教以“原罪”论人的基本观念。

宗教改革之后，从教堂走向生活的“爱”大体上有两条



通路：一是与中世纪教士们的堕落相接，从而纵情恣肆似乎成为“反叛”的象征；二是与信仰本身的精神属性相接，使世俗之“爱”分享着人类共同尊重的全部美德。普罗旺斯式的“优雅爱情”（Courtly Love）便是兼及了二者，并由此而风靡一时。莎士比亚的全部喜剧都描写到爱情，其中的描写却是另有一番滋味。

即使排除“优雅爱情”中的矫揉造作，人们对爱情的理想实际上也总是与纯洁、专一、牺牲等等品质联系在一起的。而在莎士比亚的笔下，这种“爱”一经降及人间，就常常带有某些虚假、矫饰或者浮幻的成分。正如《第十二夜》中的奥西诺公爵与奥丽维娅小姐难得一见，却以为自己爱得发狂乃至抑郁寡欢；女扮男装的薇奥拉代公爵前去求婚，却被奥丽维娅小姐一见钟情，穷追不舍。对于这样的人物，西方有位评论家一语中的：他们并没有爱上什么人，而只是“爱上了爱情”。（to be in love with love）<sup>①</sup>

与此相应，当那些痴男怨女们自以为害上了相思病的时候，莎士比亚便毫不吝啬地使用韵体迭句或者文字游戏，让他们表达“爱情”的陈词滥调登峰造极。《皆大欢喜》对此有着最刻薄的挖苦：

柯林和西尔维斯真诚地讨论“热烈的爱情”，试金石则煞有介事地回忆自己的体验：“我记得我在恋爱的时候……曾经吻过她的洗衣棒，也吻过被她那双皴裂的玉手挤过的母牛乳头；我记得我曾经把一颗豌豆荚权当作她而向她求婚，我剥出了两颗豆子，又把它们放了进去，边流泪边说：为了我的缘故，请您留着作个纪念吧。”

<sup>①</sup> 参阅杰克·A·沃恩《莎士比亚的喜剧》该章，纽约1980年版。

奥兰多声称：如果罗瑟琳拒绝他的爱情，他就会死；罗瑟琳却不以为然：“这个可怜的世界差不多有六千年的岁数了，……人们一代一代地死去，他们的尸体都给蛆虫吃了，可是决不会为爱情而死的。”

杰奎斯更是直截了当地告诉奥兰多：“您最坏的错处就是要恋爱。”他留给试金石的预言则成为对这种虚饰“爱情”的经典性概括：“在你的爱情的路程上，你只带了两个月的粮草。”

莎士比亚显然没有对人间情感的纯然无染报什么希望，因此他竟将爱情喜剧中的全部光彩让渡给另一类人物。以常人对“爱情”的寄托而言，这几乎是不可思议的；但也正是在这里，“爱的徒劳”才为今人留下了较多的余地，使我们不断臆测它可能含有的最后意义。

那是一群追求功利、目的明确并且不假掩饰的人：

《威尼斯商人》的巴萨尼奥为了一个“了却债务的计划”，不惜借钱装作阔少，去向富家小姐求婚。

《驯悍记》的彼特鲁乔为了“丰厚的嫁妆”，宁愿追求“只能找个魔鬼”的“野猫”，甚至声称“无论她怎样淫贱老丑、泼辣凶悍，……也不能影响我对她的好感。”

《维洛那二绅士》的朱丽娅被负心情人抛弃，却并不在乎爱情的纯洁；于是她女扮男装，忍辱负重，最终达到了目的。

《终成眷属》的海丽娜为了得到并不爱她的勃特拉姆，更是无所不用其极：她首先化装游说，获取国王的支持；接着又以重金买通勃特拉姆正在追求的寡妇之女，帮她在最关键的时刻来了个“床上换人”。

《一报还一报》的依莎贝拉也为了弟弟的性命和自身的贞操重施此伎，让已经被遗弃的玛丽安娜在情人的卧榻上替换

自己；而玛丽安娜为了得到恋人，竟也像海丽娜一样甘心此道。

这些只求目的而不择手段的人物常常会使我们产生一种疑惑：在宗教改革摧毁了外在的权威和规范之后，能够被追寻到的“人本”就仅止于此吗？如果是这样，那么这种“人本”与中世纪“神本”外壳下的极端世俗化，又有多少实质性的差异？

基督教以“原罪”论人，却不以“原罪”救人。因此一方面是改革后的宗教观念启动着近代的资本主义文明，另一方面则是这种认可罪恶的力量并不能使人摆脱“原罪”。出于对外在束缚的强烈逆反，宗教改革和文艺复兴运动中最容易被接受的选择，总是顺乎个人的自然需求；而作为这种需求之基础的私欲，恰好是对人类自由的另一种束缚。

常人的这一普遍误解，需要经历一个漫长的过程才会被意识到；令人遗憾的是，它在人类的历史上注定还要重演。

从总体上看，宗教改革所引起的巨变只是为西方人的物质创造打开了一个缺口，“人本”的价值命意却仍然没有解决。沿着这条道路寻求“拯救”，犹如倒骑毛驴的张果老：走得越远，离预期的目的也就越远。从而当科学主义与人本主义在20世纪形成对垒时，前者倒像是文艺复兴之“人本”的自然结果，后者则显然另有所皈。

在这样的思路上，20世纪的读者似可从莎士比亚的爱情喜剧中看到一种独具意趣的“徒劳”。即：一方面是对传统道德的不屑，另一方面却是在“非道德”的同时，与“爱”及“爱”所蕴含的精神信念南辕北辙。力图找回这种信念，同样会是一场“徒劳”。而对于这信念的执著，已使冲突不可能用喜剧的方式解决。于是在1599—1604年间，莎士比亚接连写

下了三部揭示“善”之脆弱的悲剧。

1599年以前，莎士比亚曾有两次悲剧创作的尝试，但是《泰特斯·安德洛尼克斯》（1593）尚未摆脱流血复仇悲剧的窠臼，《罗密欧与朱丽叶》（1595）则在主题和风格上比较接近其早期喜剧。直到1599年问世的《裘力斯·恺撒》，才成为他转向“伟大悲剧”的标志。而该剧之所以能成为转折的标志，最根本的原因就在于它描绘了人类固有的弱点与至善理想之间的必然冲突，以及“善”在这一冲突中的孤独和毁灭。随之而来的，是以同一种思考相维系的另外两部悲剧：《哈姆雷特》和《奥塞罗》。

《恺撒》一剧的主人公并不是恺撒本人，而是与他对立的勃鲁托斯。“善”降及人间时的荒谬性，在这个人物身上表现得无以复加。他为了推翻暴政，才不惜借用暴政的手段，率领共和派的信徒刺杀恺撒。然而事实证明，他所得到的——一切结果都恰恰与他的愿望相反：

他以为摧毁了邪恶，却使国家陷入更大的灾难；他以为在克服人性的弱点，却连自己也葬身其中；他以为能将自由还给人民，人民却不需要自由，只是需要一个新的恺撒。

在恺撒的葬礼上，勃鲁托斯与安东尼曾分别向民众发表演说。他讲抽象的原则，安东尼却讲具体的事例；他要诉诸人们的理性，安东尼却打动人们的感情；他告诉人们“我爱恺撒，但我更爱罗马”，安东尼却告诉人们恺撒为每一个公民留下75个德拉克马<sup>①</sup>。相形之下，勃鲁托斯的失败已经无可避免。他要在尘世持守一种绝对的“善”，而这实在超越了芸芸众生所能接受的水准，不可能获得足以与恶抗衡的力量。这

---

<sup>①</sup> 罗马货币单位。

使他的信条无法被任何一个常人理解，包括他的敌人，他力图拯救的民众，他为了民众而刺杀的恺撒，也包括忠实于他、并且为他赴死的朋友。

而与此同时，所有不能理解勃鲁托斯的人又都在称颂他的美德，这就愈发尖锐地衬托出潜在于人性深处的悲哀。

作为得不到理解的孤独者和至善理想的牺牲品，哈姆雷特与勃鲁托斯如出一辙。大约400年来，对于哈姆雷特的性格有过种种说法。然而无论他是坚强还是软弱，勇敢还是犹疑，装疯还是真疯，其实都是因为他企图寻找常人所不屑思考的终极真理，并且以一种人类不可能具备的品格“重整乾坤”。结果像勃鲁托斯一样，他所导致的冲突既是针对着邪恶，也是针对着他自身以及周围的一切人。冲突的解决，伴随着各色人等的同归于尽。这是尘世间的善恶之辨被推到极端时的唯一结论。哈姆雷特的性格矛盾，包含着人类自身价值的全部片面性和歧义性；因而后世西方每一个时代的社会心理和思想潮流，都能在他身上找到或多或少的认同。

从外部特征上看，奥塞罗与哈姆雷特是一种鲜明的对照：他永远都处于动作之中，而绝不像哈姆雷特那样沉溺于哲学的思辨。如果将他们二人的位置对调，那么正如一位美国学者所说：“哈姆雷特在证实苔丝德蒙娜的不贞和伊阿古的鬼话之前，绝不会杀死爱妻；而奥塞罗则在第二幕就会干掉克劳狄斯。”<sup>①</sup>但是奥塞罗演出的故事，同样是从善的希望开始，又以善的毁灭告终。

《奥塞罗》当中的“善”，集中体现于代表着爱情、圣洁、秩序、和谐的苔丝德蒙娜，奥塞罗则作为一个理想的朝拜者

<sup>①</sup> 菲利浦·拉金《莎士比亚的悲剧》第69页，纽约1978年版。

栖身其中。而苔丝德蒙娜的感情至美至善，在崇尚功利的世俗生活中就显得格外脆弱；奥塞罗的全部信念都以这样一个脆弱的形象为依托，当然也不会坚实。更值得注意的是，即使是至善的理想，在尘世间也无法避免其自身的分裂：仅仅由于一点挑唆，奥塞罗在第一幕谈论的山川、大海、月亮、天空，到第三幕就变成了刀剑、毒药、火焰和死亡。他性格中潜在的毁灭性力量，其实并不亚于伊阿古的邪恶；苔丝德蒙娜的隔世的纯真，却使她不可能真正了解人类，甚至不可能真正了解她自己的丈夫。

莎士比亚的这三部悲剧，使以善制恶的幻想遭到彻底的破灭。相对于一般意义的生活，崇高的只是显得过于崇高，深邃的只是显得过于深邃，纯粹的只是显得过于纯粹。主宰世界的，却是实惠、愚钝和堕落。这是对文艺复兴之后人类乐观主义的第一重打击。

我们可以从莎士比亚前半期的创作轨迹中发现：他既能清醒地意识到人类本性中的种种弱点和缺陷，又在执著地探索一条通向完美的途径。然而他越是了解人、越是了解生活，就越是会在自己的探索中将一个个理想人物推向毁灭。

## 5. “人本”的分裂—— 以恶抗恶的失败

从中世纪后期到宗教改革运动，基督教对人类理性的认可并没有抛弃它根本的精神追索，而只是为有限的生命体认无限的存在拓出了一条更直接、更具精神性的通道。它否定非个人的外在宗教规范，一方面给每一个个人留下较多的行为余地，另一方面则使冲破物质形式的、无所依附的信仰本

身得以存活。后者对于人类整体的安身立命是不可缺少的，然而首先被人看中的，总是前者。

因此，所谓人的自为和自觉，其实从来都伴随着一种利己又异己的破坏性力量；以肯定个体权利为起点的人文主义理想，从一开始就与极端膨胀个体的利己主义相互呼应。它们的相克相生、相成相灭，构成了久久折磨着人类的“自由的非逻辑性”。

由此可以预见：基督教文化对于个体和自由意志的趋向，最终必然意味着个体与个体之间的冲突、自由意志与自由意志之间的碰撞。这一点，正是莎士比亚放弃了“以善制恶”的幻想之后为其悲剧选择的观念定位。而“以恶抗恶”的尝试及其失败，便成为他后期悲剧的基本主题。

《李尔王》是莎士比亚前、后期悲剧的过渡。在这部作品中，莎士比亚似乎格外痛切地表达了他对人类的一种看法，即：人类行为所依据的理性貌似清晰、合理，内中却潜藏着骇人的荒谬。比如，李尔在发疯之前昏庸至极，发疯以后却清醒了许多；葛罗斯特长着眼睛的时候有眼无珠，被挖去双眼倒看清爱德蒙的真相；爱德伽装疯卖傻、沿路乞讨，从而才保全了自己；弄人名曰“傻瓜”，却是唯一可以责备李尔王又不遭放逐的人；疯癫中的李尔甚至把装疯的爱德伽和愚拙的弄人当做贤明的法官，要他们来审判两个忘恩负义的女儿。这使人不能不感到：只有摆脱“理性”的存在状态，处于一种被常人智力认为不正常的位置时，世界才更合理，人类才更善良，正义才能得到最后的恢复。

到了《麦克白》，理性的荒谬进一步衍生出实际的结果。它向人们展示了“理性”与“自觉”在灾难性文明之中的完整过程：一个勇敢而不乏智慧的人，难以抗拒利己邪念的驱

使和引诱，进而被异己的力量所吞没，以至主动选择了恶行并且从此陷入惩罚。

近代西方人在理性精神的鼓舞下，越来越明确地意识到自身的人格价值。而这种意识很快便帮助他们克服了种种顾忌，使他们急于将其对自己的信念在物质层面上对象化。麦克白就是这类人物的典型。当女巫唤醒在他心中沉睡的野心和欲念时，他所追求的并没有超出他认为自己应当得到的；而要实现这并未超乎人性的愿望，又不得不危害他人，不得不与另外一些同样被视为人性原则的东西发生冲突。这样，就产生了来自于人、又被人所不齿的罪恶。

麦克白的自觉、自为到自毁，包含着一种透辟的预示：仅仅在尘世的意义上寻求“人本”，其结果与初衷的分离是不可避免的。

稍晚于《麦克白》的《安东尼与克莉奥佩特拉》，从一个新的角度再现了罪人无可奈何的悲哀：“天神给我们缺点，使我们成为人。”这个有缺点的安东尼已是英雄垂暮，与当年在《裘力斯·恺撒》剧中的那个清醒的功利主义者有着天壤之别。但是无论尘世的理性将人类引向什么样的追求，最终的结果都不会完满。

在《恺撒》一剧，安东尼表现得极为现实和理智，勃鲁托斯的迂腐只能令他暗自发笑。因此虽然他不能像勃鲁托斯那样赢得朋友的信任、恋人的忠实和对手的尊敬，却必定成为实际的胜利者。而当安东尼再度与小恺撒较量时，他得到了勃鲁托斯所得到的一切：叛将爱诺巴勃斯明知安东尼必败，却受其宽宏的感召悔愧而死；克莉奥佩特拉风流一世，却对安东尼情有独钟、至死不渝；就连奥克泰维斯·恺撒也并非在战场上获胜，只是利用了安东尼性格中的弱点而已——所



以小恺撒在陆战中连连失利，却仍然有机会最后一搏；对于安东尼的“决斗”要求，他则不以为然。

安东尼在两个故事中的两种选择，为他留下了双重的遗憾。也许正是从这里，导致了莎士比亚对一切现世手段的绝望。从而他用最后的两部悲剧《科利奥兰纳斯》和《雅典的泰门》，对社会的政治秩序和人类的道德良心进行了彻底检点。

科利奥兰纳斯像勃鲁托斯一样，深深卷入了贵族派和民主派之间的政治斗争。但是这两个政治阵营在剧中的代表，无一不是反复无常、工于心计的政客和小人；而科利奥兰纳斯既不想维护本阶级的利益，也不再像勃鲁托斯那样去解救根本不需要他解救的民众。因此他听凭个人意志的驱使，毫不掩饰地与自己周围的一切社会力量发生冲突，乃至不顾叛国投敌的罪名，把以恶除恶的努力推到极致。尽管这样，他的反抗仍然被巨大的社会惯性所排斥，使他不能逃脱人类共同的悲剧命运，终于在种种自相矛盾的对立中葬送了自己。至此，莎士比亚对人类自我拯救的探索已近终结，他再也不会幻想出像哈姆雷特那样愿意“重整乾坤”的英雄了。

在西方文学的传统中，泰门曾是一个厌世者的形象。莎士比亚是把他纳入悲剧内涵的第一人。通过泰门，莎士比亚暗示了社会进步与道德沦丧、理性觉醒与文明灾难之间的必然联系；同时，这也表现出他对人间情感的最后一线希望的破灭。

泰门本是人类文明的受益者。而当他将创造这种文明的人类大大理想化时，等价交换的原则却使一切人类关系都成为冷酷的契约和文雅的欺骗。他周围唯一正直的人，恰恰是一个远离社会生产和现代文明的管家。这终于激起他对人类

的憎恨，使他决心用世人追求的财富挑起纷争，加速人类的毁灭。

《雅典的泰门》中本来还有一个比泰门更憎恨人类的艾帕曼特斯。然而他是在根本上认定人类的无耻下流，而没有体验过从希望、失望到绝望的感情沧桑。所以他可以心平气和地面对一切，可以无动于衷地冷眼旁观，而绝不会像泰门那样暴怒乃至疯狂。泰门的经历，只是对尚未放弃自我拯救之企图的人类才成其为悲剧。而这种悲剧的必然性，来自近代西方之所谓“人本”的先天残缺。

泰门的死，完成了莎士比亚对文艺复兴时期人类乐观主义情绪的第二重打击。尽管他在该剧的结尾让艾西巴第斯扮演了一回以暴力恢复正义的角色，但是在那崇高行为的背后，不仅有“战争孕育和平”，也还有“和平孕育战争”。其行为结果的延伸，必是另一场悲剧。

莎士比亚的睿智及其历史的站位，使他最为完整地代表着基督教文化对人类命运的层层寻索。这种寻索比其它文化对人类的相对简单的描述远为深刻。而它的深刻，也意味着人类悲剧和人生悖论在现实生活中是无可排解的：

善不具备足以制恶的力量，一种恶也不能使另一种恶得到抵消。

在善与恶、恶与恶的冲突与较量中，对立的双方可以毁灭，可以死亡，可以同归于尽，然而酿就冲突的世界依然故我。

西方人刚刚丢弃中世纪的教规和礼数，便将基督教以“罪”入世的一重意义归在“人本”的名义之下，义无反顾地去发展一切创造的可能性。直到他们抽暇回首的时候，才会发现这种物化的“人本”早已破碎不堪；而始终令价值命意

上的“人本”不能忘情的，却是基督教力图以“救赎”超越现世的另一重意义。

无论这种新的“人本”将附着于什么样的形式，那里都徘徊着上帝的幽魂。

## 6. 从解放自我到怀疑自我 ——文学向神学回复

如前文所述：在西方的文化—哲学当中，“理性”是通过主体与客体发生联系而获得意义的。人来到这个世界，要了解它、适应它、利用它、改变它，从而才有理性可言。即使如康德认为人类具有某种“先验的理性形式”，也毕竟是在认识世界的过程中显示其价值。

而当理性所认识并且参与塑造的对象世界已经相对完整、已经趋于成熟的时候，对象世界、包括对象化了的理性——比如一定形式的权威和传统——总是使人类理性本身显得微不足道。因此这种理性就不能不反复面临着自我的再造和更新，不能不重新调整主体与对象的关系。这一周期性的运动常常表现为“非理性”对传统理性的冲击。唯其如此，人类为拯救自己所进行的真正有意义的思考才始终没有停滞。

人类文明的发展已经多次展示过这样的事实：理性与非理性的抗争，实际上是外化的理性与个体理性之间的抗争。理性一旦外化为某种得到认同的结果，也就变成了人类精神的束缚；而历代非理性主义者所使用的思想武器，往往最富于个体理性的色彩。但是无论多么强烈、多么积极的理性，俟其冲破原有的束缚而导致任何一种新的利益组合或者价值系统，都必将被抽象为毁灭它的、异己的对象。这种有限性和

片面性，似乎是理性的天然弱点。

以不同形式出现于各个时代的权威和传统，实质上都是这样的对象。所以在一种文明达到顶点时，蔑视权威、蔑视传统、亦即蔑视理性成果的非理性力量，总是恰好得到用武之地。

以这样的基点而论，理性在西方近代文化中的周期性运动大体可以归结为两个主要阶段。

从中世纪的神秘主义到 18--19 世纪的理性主义，有理由被视为一个相对完整的过程。在这一过程中，“非理性”的实际内容是在于日益自信的人类对异己化的外部权威的怀疑；其结果，必然是自我利益的扩张和个体理性的膨胀。在这种基本精神的鼓舞下，西方社会为我们创造了野蛮但是有效的物质文明；西方哲学为我们留下了严谨而又过于自信的思想体系；西方文学为我们展示出解放自我、讴歌自我、从自我界说世界、以自我对抗群体的诸多典型。

然而人类终于要表现出真正的成熟。这种成熟的标志之一，就在于他们注定要从更深的层次上寻找“非理性”的对手，注定要将怀疑权威、怀疑传统直接引向对于自我的怀疑。因为他们最终会领悟到：以往凭借“非理性”手段否定掉的权威或者传统，其实都是个体的理性获得普遍认同时的自然结果；而在每一次“非理性”浪潮中得到再生的“个体理性”本身，正是一种潜在的、更深刻的冲突根源。

因此在 19 世纪与 20 世纪之交，西方文化又呈现出一种全面的反叛。这种反叛围绕着人们对以往理性成果的怀疑，围绕着人们对数百年盲目自信的动摇，形成了三个方面的规定：

在价值意识上，自然科学的发展证实了“真理”的相对性和可错性，从而使人们对原有的知识产生怀疑，甚至对认

识真理的可能性产生怀疑；否证主义、反本质主义、存在先于本质、文本阐释、解构主义乃至最后的“取消哲学”等等，都标示着同一条思路。

在道德意识上，空前的危机感呼唤着重新规范人类行为的种种伦理手段，而业已形成的自我中心主义和诉诸个人选择的道德要求，实际上又使非强制性的统一规范成为不可能；因此 20 世纪的伦理学说中，道德判断往往是含混的，道德尺度往往是相对的。

在信仰意识上，对有形偶像的抛弃，成为西方宗教及其他相似的“归属感”信仰的基本特征。以上帝为代表的一切终极对象，都被逐渐转化为观念性的、而非实体性的存在。人们越来越多地得到一种认同：正因为没有上帝，“上帝”这一观念才能象征无限的完满；正因为没有偶像，寻求信仰的过程才有意义。

如果说此前的文化反叛还只是在利用种种非理性主义的旗号，而不一定真的承认有限的知解理性实际上无法涉及上帝所代表的终极和绝对。那么 20 世纪的后来者，则确实对整个人类和每一个自我怀有某种不可知的、沉重的悲哀。叔本华的灵性说、尼采的酒神精神、柏格森的生命论、加缪的西绪弗斯神话，无不笼罩着这层悲哀的阴影。

以此为基础的现代西方文学，在理论和创作两个方面都浸透了强烈的怀疑。与之相应的，是其理论对这种怀疑的渐次阐释，以及其创作对这种怀疑的极度宣泄。

无论从什么样的角度归纳 20 世纪的西方文艺理论，我们都不能否认其中存在着一个最普遍的动因，即：人们对文学以及其他精神产品的问询已经发生了根本的变化。既然滞留在历史中的一切价值信念都令人怀疑，那么这就不能不使他

们得到一种提示：任何文本，其实都不是对于本原对象的最终描述，这里早已经历过无数次理解——表达——再理解——再表达的循环往复。

它们的循环往复，足以使人失去那个本原。于是，重要的并不在于以“穷元”贞定一个对象，而在于承认理性可能发生错误，并且揭示这一错误过程之后的“决疑”。

因而诸如本质、理念、对象、规律等等传统文艺理论的全部范畴，都必然遭到现代西方人的无情消解；取而代之的，则是语言、符号、结构、关系之类的新要素。

但是当他们似乎已完成这一惊心动魄的变革时，却发现新的要素并没有解决问题的根本，即使这些要素自身也面临着再度的消解。因为从本质上看，一切“消解”所指向的，其实都是固定意义和既有模式的消解。这样，现代西方人对文艺理论的探索，只能将他们引入更直接的文化批判和社会参与。而这一过程，正与基督教所预示的救赎之路殊途同归。

在文学创作方面，现代西方作家几乎是必然地以所谓“非理性”的形式，指向了对于旧有传统的破坏。然而正如我们所看到的，这种破坏大都针对着传统的思维逻辑、表达方式、寓意系统和审美习惯，使文学的创作与欣赏成为一种难以真正沟通的个人化行为。

因此在那种震聋发聩、抑或耸人听闻的轰动效应冷却之后，一些无法克服的自身缺陷便暴露出来。比如：许多作品的理论价值显然大于欣赏价值，而这种不平衡似乎又很难弥合；既要利用形式的突破来表达根本的反叛，就只能不断寻找新的极端手段，于是新的模式和束缚又在所难免；同时，先天的贵族化倾向最终要将它们逼上一条比传统文学更窄的道路。稍后的一些西方作家已经意识到这类问题，他们或者是

更加直接地表露自己的观念和倾向，或者是让作品与大众性、商业性、消费性的文化相融合，或者转向文化的寻根以及魔幻现实主义、结构现实主义等等新旧杂陈的手法。这一切，都是现代作家试图解决自身缺陷的努力。

然而无论如何，西方现代作家那无所羁绊的宣泄，毕竟将一种怀疑和否定的时代情绪传遍了世界的每一个角落：

他们使真实然而丑陋的生命状态成为普遍的文学题材；

他们让重新陈述的历史显示出更多的偶然性和悲剧意味；

他们从积极的价值追求中指摘出深层的荒诞和自相矛盾；

他们的字里行间，处处流露着对理性的迷惘，对自身的困惑，对人类前途的关切，对现世手段的绝望。

从而我们可以真切地感受到：“上帝死了”的那声断喝，不仅包含着理性的人类对宗教信仰的动摇，更包含着动摇了宗教信仰的人类对曾经神圣、曾经令人振奋的自由意志和理性力量的遗弃。正如弗洛姆所言：“尼采说：上帝死了；1914年以后所发生的一切表明：是人死了。”<sup>①</sup>

抛弃了上帝，否定了传统，也就必然在其中包蕴着更进一步的意义：创造崇拜，创造传统，最后又回到“自我”的人类及其理性，同样不是神圣的。

事实上，20世纪的非理性狂潮是从西方人对基督教的非难开始的。作为一切传统价值的终极象征，“上帝”已经很难在具象的、实体的意义上被现代人和成熟的理性所接受。卡

---

<sup>①</sup> 转引自杨慧林等主编《基督教文化百科全书》第620页，济南出版社1991年版。

西尔便一针见血地触到了传统信仰在 20 世纪的痛处：

“它充满理论上的自相矛盾，也充满伦理上的自相矛盾。……宗教自称拥有一种绝对真理，但它的历史却是一部有着各种错误和邪说的历史。它给予我们一个远远超出我们人类经验范围的超验世界的诺言和希望，而它本身却始终停留在人间，而且是太人间化了。”<sup>①</sup>

普遍的动摇和怀疑，也使得宗教生活的地位在 20 世纪大大下降。乃至通常从题材上得到基督教滋养的西方美术和音乐，在 20 世纪很少再有直接取材或者服务于《圣经》的作品。这个时代已不可能产生因圣母或者基督而闻名的拉斐尔、达·芬奇，不可能再造用音乐来传教的巴赫、亨德尔，即使是那些直言要表现宗教情绪的艺术家的，实际上也无法为作品附加更多的宗教内容。

但是 20 世纪的普遍的动摇和怀疑，又正是人类要在新的层次上探求生存意义的征兆。这与以怀疑和反叛为特征的、不断用新的理性自觉取代外部权威的基督教精神息息相邇。同时凡是力图参与人生的思想家，无论属无神论还是有神论，其实都在不同程度地放弃他们原有的争执。对于前者，他们越来越意识到理性和知识的有限性，意识到人类对永恒和无限的无知。对于后者，他们愿意让前者分享自己的信念：只有信仰才能成为人类的最终依托；但是他们已默默地模糊着上帝的形体，使他融汇到绝对、永恒、存在、本体等等观念之中。

而“上帝”一旦被理解为一个概念、一个目标、一种精神性的存在、一个永远不可能获得具象的实体时，便可以看

<sup>①</sup> 卡西尔《人论》第 93 页，上海译文出版社，1985 年版。



到文学从两个方面急切地向它回复：

对支撑着人类精神的全部现世价值的怀疑；

对这一背景下的一切创造和秩序的否定。

一代刻意反叛的热血青年，从一开始就越过前人的反复尝试，不再去重复他们认为注定要落空的自救手段。他们不仅怀疑过去的价值，甚至讥笑对美好未来的描述。任何一种现世的努力，都被一个充满自嘲而不是悲壮的西绪弗斯神话所涵盖。

卡尔·巴特曾经谈到：巴赫的音乐是为教堂里的人写的，莫扎特的音乐是为上帝身边的人写的。而这两种“音乐”，都不能为 20 世纪的西方人所取。

或许在巴赫的时代，天堂与教堂尚属相对统一的整体，甚至那些激进的宗教改革者，也只需重建一个“教堂”，重修一个“天路历程”的入口。因此，作为艺术家的巴赫与作为新教教徒的巴赫并不矛盾。对于他，宗教需要的虔诚和音乐需要的灵感在路德的赞美诗中兼而有之。即使在莫扎特的时代，天堂与教堂也未曾完全分裂，敏感如卡尔·巴特的人才会从中品味出细微的变异。

这两个时代有如黑格尔理想中的社会构成：个人意志与社会意志、自我需求与群体需求在总体上趋于一致，从而投身于教堂的仪式，就在本质上体现着对天堂的向往。但是世俗信仰中必然的功利目的、维系宗教的普世所不可缺少的迷信成分，以及基督教教会的日益人间化，却不断使人怀疑经由教堂进入天堂的可能性，结果终于将它们撕作两个不同的世界。

20 世纪的人类离开了教堂，似乎又无路跨进天堂。在他们漂泊的旅途上，已经没有“道成肉身”的奇迹和喜悦，只

有耶稣基督留下的一个隐喻：“道”与“肉身”必然是分裂的。产生于这个时代并且得到这个时代认同的文学和艺术，包含着一种内在的而不是添加的悲剧性。它的结症，就在于迷失了原来那条通过服从和功利性的信仰拯救灵魂、解脱苦难的天堂之路。

对此，现代神学在浑然的旧旋律中隐约奏出一支幽冥的曲调：以“此在”之身，迎接“不在”的圣灵；以无迹可寻的上帝的观念，拒斥偶像及其在尘世的一切代表；以非功利的永恒渴慕，取代企盼未来利益的一时之需。20世纪的西方文学也就同一主题作出了应答：文学艺术应当真正成为人类的一种终极追求，她永久的生命，就在于她不同于现世的物质力量而存在，就在于她作为这样的存在、为人类分担救赎的使命。

在这一基调上，20世纪的“非理性”和信仰危机，一方面成为更加合理的基督教信仰的基础，为现代思想家建立一种能被现代理性认可的神学提供了条件；另一方面也成为现代西方文学中种种困惑和探索的依据，甚至将其挤上通向那扇“窄门”的同一条“小路”，使其直接参与了基督教精神的重新构合。

从根本上看，神学寻觅的“上帝”、艺术追求的“完美”、哲学描绘的“本质”，蕴含着同样的价值取向。20世纪西方神学与文学的共同前提，愈发强化了它们之间的联系。不仅其内在精神如此，在外部形式上居然也不乏其例：

W. R. 缪勒的《现代小说中的预言》(1959)一书，列举了现代西方作家的种种“新福音书”形式：如《圣经》的“神召”主题之于乔伊斯、“堕落”主题之于加缪、“审判”主题之于卡夫卡、“受难”主题之于福克纳；T. 吉尔科斯基的

《耶稣在小说中的转型》(1972),又从托马斯·曼、黑塞、斯坦贝克、格林、卡赞扎基斯和京特·格拉斯的作品中,检索了一个又一个的耶稣。

对于这一现象,卡尔·巴特、保罗·蒂利希等人从神学的方面提出:文学艺术中的现代主义,实际上是人类宗教情绪在20世纪的延续;一些文学的批评者则认为:异化与幻觉,这就是现代的宗教。<sup>①</sup>

这是一个以“否定”换取“超越”的时代。它要否定的,是那个超越性目标之前的一切;而那个超越性目标的存在,又是以这种“否定”的活动为标志。

按照基督教神学的观念,虚幻的“来世”和“新天新地”是在世俗世界的毁灭中才渐渐清晰从而被人认知的。那么彻底放弃对于现世手段和人类自身的希望,更新的可能或许就孕育其中——正如耶稣的殉难包含着拯救一样。

## 7. 存在的批判与批判的存在 —— 东西方拯救方式的差异

线段上的每一个点,都连接着过去,又通往未来。对每一个处于生命线段上的人,它都会带来一种不安定感。这种不安定感使“拯救”的话题古老而常新。

有形的文明越是发展,人们就越能感受到丧失信仰的危险。有限的理性越是成熟,人类对终极的意义就越是关切。这使“拯救”成为东西方人的共同眷注。因此人类在竭尽现世

---

① 参阅 J. N. 哈特、R. L. 哈特、R. P. 查尔曼《现代主义批评:当代文化中的神学反映》第 56—57 页,佛吉尼亚 1986 年版。

努力的同时，难免会通过各种途径寻求对现世的解脱；面对不可或缺的物质功利，他们既要投入自己，又力图超渡自己。在这一方面，东、西方文化皆然。

但是在具体的运作当中，两种文化所选择的方式又有很大差异。当我们从东方人的角度、以东方文化为参照来讨论基督教时，常常会感到一种阐释的障碍。而在比照之中产生的这种障碍，又恰恰可以使两种文化的阐释都更为通透。

拯救抑或解脱的问题，首先应当追溯到“束缚”。在早期希腊宗教的祭祀活动中，束缚被理解为肉体对灵魂的压抑；而肉体之所以对灵魂构成压抑，是由于它先天地与尘世罪孽结缘。

这一观念，很自然地被基督教所接纳。在基督教看来，人的根本束缚就在于人的罪心罪性。而人之为肉身，又不可能摆脱与生俱来的原罪；脱离罪的束缚，也就要脱离肉身、脱离尘世。于是只有否定了现存的秩序乃至整个世界，才谈得上真正的解脱。从这样的意义上说，基督教精神的深层，包含着一种彻底的批判性。

另一方面，西方人的认识论传统，呈现着典型的“由物及我”的模式。从古希腊哲学的肇始，宇宙论即是其哲学思辨的核心。他们始终要在外部寻找一种涵盖一切的统一秩序，因为他们认为最终极的存在就是宇宙天体；人性、道德、理想等等，只是与宇宙元素相应的种种活动而已。因此“小宇宙”（microcosm）一词在德谟克利特那里就已成为“人”的称谓。这种“由物及我”的认识方式转移到宗教神学，便是“神一人二元”的基督教观念。

相比之下，东方文化的基点更多地建立在人类对自身悟性的信心之上：儒家有“万物皆备于我”的气魄；佛家有

“自性俱足，能生万法”的神机；道家则有“生以明道，道以守生，内观不遗，生道常存”的法脉。但是这种强烈的自信，似乎并不是来自主体对客体的优越感，而是来自主体对主体本身的神秘感。所以当东西方的哲学和原始科学同样在揣测人与自然的对应关系时，毕达哥拉斯学派是依据他们对宇宙之间数学关系的了解，从“宇宙音乐”建构“灵魂音乐”；而《易经》则倾向于依据人对自身的感悟，描述与人相近的太极、两仪、四象、八卦。这样，东方的创世神话注定不会得到基督教《创世记》一般的地位。西方人对造物主的崇拜，在东方很自然地转向了对于自我和神秘的主体功能的崇拜。

然而抽掉客体去营造一个无所不包的主体，反而使有限的自我在无法认识无限的自然时失去了托辞和弹性。这种以主体为出发点的文化和哲学一旦遇到与西方相近的问题，一旦感受到人类的有限性，可以退守的唯一出路只能是“绝圣弃智”，一了百了。

于是，儒生要“澡雪精神，剖智绝思”；禅者要“放下执著，不用心机”；道士更是“遣欲澄心”，直至“心无所心，形无其形，空无所空，寂无其寂”。他们似乎也模糊地体察到：在有限的“我”与无限的“物”之间，永远不可能形成一种固定的和谐关系。但是他们不屑于调整自我以更新“我”的对象，而是宁愿借助更为成熟的思辨手段，从“自我”退回到“虚无”，从而一次性地化解了对象。在思辨的领域里，这几乎是完美的；然而退到“虚无”、抛弃对象，也就否定了理性的必要，因此从根本上断绝了改变外物的可能。

东方文化中的“解脱”也是如此。它不需要具体地界定人身的束缚，然后寻找实践的或者精神的解脱方式，却是一劳永逸地化解了这种束缚，化解了问题本身。诚如《老子·

十三章》所言：“吾所以有大患者，为吾有身；及吾无身，吾有何患？”

这种解脱方式，至佛教禅宗而登峰造极。相传道信曾向禅宗三祖曾璨请教解脱的法门，经点拨后大悟：原来人本是自缚，而非他缚；自缚乃是身缚，而非心缚；真心湛然，何缚之有？因此只要放弃对外物的追求，返回内心、返诸自性，便无所谓原罪，无所谓束缚，也就无所谓解脱。

另有记载说：曾璨悟道前曾请慧可为他“忏罪”。慧可让他“把罪拿来”，他却找不到，于是慧可说：我已经替你忏罪了。曾璨恍然，方知罪不在内，亦不在外。按照他们的逻辑，是心是佛，是心是法，是心是罪；佛、法、罪，本质无二。

基督教的救赎观并不羞于言罪，它否定现世的前提正是承认现世。佛家的心性之说却根本不屑于言罪，它的返身避世毋需解脱“罪恶”和“束缚”的实际内容，而只要解脱包含在“解脱”这一问题中的“罪恶”和“束缚”的概念。这样、圆融无碍的东方智慧，便以洒脱的理性思辨取代了痛苦的实践活动。人类的理性能力，终于可以无所不包容，无所不化解；因为它此时的根基，已不在于人类与世界的联系，而在于它的自身。

说到底，无论哲理化的儒学、佛学、道学还是宗教化的儒教、佛教、道教，它们同西方思想和基督教观念的根本区别正是上述那种理性的“自足性”。如果说人与上帝的关系象征着西方人“由物及我”和“神—人二元”的基本思维格局，那么东方文化的最大野心就是要用“心性”理顺未知的永恒、广袤的宇宙和纷杂的尘世。

由于这样的原因：

基督教的神可以人格化，人却永远不可能神化；东方宗

教则相信“一切众生悉有佛性”，人完全可能转凡成圣，立地成佛。

基督教的希望在于乐园和天国，人的起点和终点都立足于另一个世界；东方宗教却描绘着“六道轮回”，即使修得涅槃，其实也只是凭借悟性才“不知悦生，不知恶死”而已。

基督教以耶稣为神—人的中介，他可以在罪恶之外颁布赦令，拯救世人；东方宗教的崇拜对象却与他们的崇拜者处于同一个行列：孔夫子等着“闻道”，释迦摩尼等着“开悟”……他们自己也仍然需要解脱生灭。

基督教将最高的正义和终极的价值寄托于彼岸，形成了与世俗权威相对立的另一种期待；东方宗教则在“体悟”和道德人格的完善中寻求“天人合一”，结果人间的帝王和现世秩序往往成为最高正义的实际代表。

基督教文化要在“我心”之外设定一个“善自体”，以上帝为至善，以天国为完美；东方文化中的“善”，却在于幻想、期待和塑造一种理想的人格。而要成全这种理想的人格，恰恰是以否定人类的自然本性为代价的；因此当它不能恰当地描述人类，不能有效地诱惑人类，又不能产生它的文化所抛弃时，它便借助功利原则和伦理道德的力量，转化为束缚人们的礼法纲常。

以人类悟性为中心的东方文化，在这里潜藏着一种有趣的矛盾：它对“我”的绝对肯定，却在实质上断送了“我”的一系列权利；它一步跨越了基督教文化从获罪到救赎的漫长过程，却也正是因此而在实践的层面上显出自己的苍白。与之相反，基督教的“原罪说”和“救赎说”则可能为人们找到两个不同的立足点：作为统辖人的神，上帝容许人、人类社会和现世价值的不完美；作为人的最后拯救者，神圣、绝

对正义和善的理想仍然在他的国度里得以保全。因而至少在逻辑上，人类可以在寻觅终极价值的同时，有足够的勇气承认本能的驱使；可以断然抛弃对世俗秩序的幻想，又用坚定的信念去迎拒现实中的矛盾。

这是两种文化传统的差异。

这是两种民族精神的差异。

这是两种制度方式的差异。

这是对存在的批判与批判性存在之间的差异。

愚钝而又智慧的人啊，你可有力量将它们各自的优越合而为一么？

冥冥之中，你将听到“上帝”的回声。



## 后 记

历史，总是被当下的理解不断地再阐释。基督教《圣经》对于西方文化的意义，也同样呈现着相似的过程。

纪元之初的基督教，实际上是对希腊和希伯来两大文化传统的融合。它通过犹太人的经典承袭了希伯来文化的成分，又由于历史和地域的规定性，接受着希腊文化的渗透和冲击。

但是就其实质而言，基督教对两大古代传统的融合首先体现为它对旧有信仰的反叛和更新。所以耶稣与保罗的“超越尘世”和“因信称义”的命题，是它真正的起点。如果说希伯来人最大的努力是试图颠倒希腊文化的价值系统（将“罪”确认为人类的存在方式，从而又将“功利”确认为人类的行为动因），那么基督教则要昭告世人：人既有肉身也有灵魂，既有恺撒的一半也有上帝的一半；恺撒的一半是有限的现实，上帝的一半才是永恒的本质。它所暗示的一种入世而出世、功利而理想的双重的价值选择，是在肯定现实利益的同时否定一切世俗的权威，是用一种悬设的标准弥合肉身与灵魂的裂痕。无论后世的阐释会有怎样的变化，这始终是基督教观念的核心。从这里，可以找到西方文化的底蕴。

当我在研究生时代追随赵澧先生研读莎士比亚的时候，就强烈地感受到基督教文化研究的分量和难度，同时也被它深深地吸引。于是嗟予小子不知天高地厚，竟于数月之间，与友人共同编写了《圣经新语》一书。书成之时正值多事之秋，遂遭到几位“道”中人士的批评。幸有南京大学汪维藩先生为之辩诬，又承中国人民大学黄晋凯先生写下《无神论者读〈圣经〉》一文；基督教文化研究领域的老前辈丁光训先生和朱维之先生，则给了我极大的鼓励。此中情景，至今难忘。

回想起来，对《圣经新语》的一些批评仍然令我不解。但是当时我之所以没有予以足够的反驳，实在不是由于心虚或者宽厚，而是学术准备不足。至少这一点，使我从中得到了收获。

到1989年末，方鸣先生便开始督促我撰写此书，而直到1992年我才完成初稿。随后又是不断地改动，乃至现在的这本《罪恶与救赎》已几近重写。两年多前打出的那份清样正待束之高阁，如仍有可取处，拟再作修改，将其另行成书。我把眼前的这本书当作自己近年来关于基督教文化研究的一份小结，希望它不会有太多的错误。

在撰写此书的过程中，承香港中国神学研究院余达心博士、渥太华大学大卫·杰弗里教授、哈佛大学米百端博士惠赠有关书籍，并承我所信赖的学者黄克剑先生通读全稿。谨此致谢。

1995年2月

版权归作者所有

天主教在线  
[www.cccn.org](http://www.cccn.org)