

2421/15

增订版前言

本书写成于1989年初冬，蒙时任三联书店（香港）总编辑的董秀玉先生惜之，亦承友人林道群先生辛劳，随即在香港印行（1990，第二版1991）。

本书的话语土壤在大陆，它早应回到自己的语境。若无友人倪为国先生关切，它的返回尚无预期。

读过第一版的国内外读者中，有人遗憾：本书未提供协调一致的神学图景，未致力弥合所述神学立场之间的差异。

我没有那样做的理由是：神学是对上帝之言的知识性反省和理解的应答，虽具人文科学之形式，仍是人的个体言说，它不可能有统一的声调。任何神学家的话语都是一种个人信仰表白，无论它如何具有逻辑性、知识性或合乎圣经；应该说，每一位神学家的话语仅走在与上帝之言相遇的路上。

神学家们的立言在当今时代要求辩驳性，作者本人在显明自己的立场时亦带辩驳性。它的尖锐仅仅表达一种经过自己深思和理解的**我信**。至于你信不信——由你。本书非宗教学论著，不可能排除**我信**的思想立场。

借再版的重排机会，我做了若干增补，订正了第一版中的误植字——衷心感谢房志荣教授，他在读完本书第一版时，提供了一份明细的勘误表。所有增补的地方，仅限于补充资料 and 更正不甚明晰的言辞，并未深究书中曾言应予深究而又言在半途的

诸问题。对此不满的读者当能谅解本书的引论性质，作者则将在以后的论著中偿还题债。

作 者

一九九二年十一月于巴塞尔中街

前 言

1988年初秋至1989年初春，承蒙《读书》月刊主编沈昌文、董秀玉先生和编辑部主任杨丽华女士的热情支持，我以“默默”笔名在该杂志上发表了十篇评价现当代神学的短文。本想就此罢笔，转入既定的研究计划。但沈、董先生和杨女士坚持主张应结集成书，并一再转来读者来信，称这亦是读者的要求。

如果只是把自己刊出的十篇蒐集成书，就有负读者们的厚望。本书将原有的十篇作了略微调整和较大的扩充，并新增补了三篇。

本书不是20世纪基督思想史——我无意做这种史论研究，也不是现代著名神学家评传。我既未勾勒现当代神学思想史的发展线条，也未收罗本世纪全部重要的神学家，甚至也没有对所涉及的神学家的思想作全面评述。我只关注一个问题：十字架上的真与我们的在、我们的语境之关系及其在存在论上的相遇。

此世的真理多矣：科学的真理、哲学的真理、历史的真理、“放诸四海而皆准”的社会真理。这些真理我们已领略甚多，它们都是人构造的真理。十字架上的真不是人构造的真，而是上帝在爱的苦弱和受难中启示给我们的真。我们可以走向这启示，并见证这种真。本书所涉及的人物及其思想，都是本世纪对上帝之言的活的见证。关于十字架上的真，由于种种历史原因，我们

已隔绝音讯甚久，以至于许多人以为它已然在此世绝迹。本书想显明十字架上的真仍然是照射着此世的强光。

十字架上的真是活的真、关怀个人的存在与非存在的真，对于这种真，需要个体从自身的存在和境遇出发去聆听和践行。因此，本书的讨论实际是从汉语思想的语境中发出的一种言语，它呈现为作者感受到的受历史和文化规定的存在论问题与神学问题的相遇，进而力图与同时代的神学家们共同思考。作者认为本书只是深入此定向去思考的一个准备性步骤，故此名曰“引论”。

自我五年前转入基督神学研究以来，国内的友人大都迷惑不解。有的朋友甚至以为我误入歧途，还有的人则以为我想用基督教来救中国。

对于所谓“误入歧途”的关心，我无需多说。《拯救与逍遥》已做了回答。至于所谓“救国论”，我想在此申明：我从来没有说过要用基督教来救中国，也从不曾有此念头。以为我要用基督教来救中国的论调是非常荒唐的。我哪能救国呢？区区一介书生，岂有救国之能力？又曾何敢有救国之妄想？我只想过何以救自己。再有，基督教能救中国么？它救国么？否！基督信仰只救个体灵魂。况且，中国需要一种什么“教”去救吗？谁不知道任何“教”都不能救中国？！把我们自己从“救国论”话语中救出来，大概才是一件切实需做的事。

我从美学、心理学、哲学转向神学，首先是出于个人信念，随之是学术之意向。对于个人之信念转向，我无需在此陈述。关于学术之意向不妨略予说明。

神学——当然就基督神学而言，是一门有悠久历史和自身传统的知识学，而且是最高的知识学。在欧美的大学里，神学至今仍是一门训练严格、对人文知识素养要求甚高的学科。没有哲学、古典语言和历史、思想史的相当基础，根本念不好神

学。在欧洲，神学研究有悠久的传统和丰厚的基础，这一学科在欧美至今仍具思想和学术活力，杰出的学者不断涌现，研究成果汗牛充栋。

按照最一般的规定，神学研讨上帝的自我陈述，深究上帝的话。作为一门知识学——非常独特的知识学，神学在汉语学术传统中一直阙如。但它能够作为一门人文科学中的学科在汉语学术领域中建立起来。我选择神学的定向，不是十分自然的事吗？至少我有选择如此学术定向的个人自由。

卡尔·巴特临近前，在巴塞尔大学神学系的一位博士生的学位论文上题辞道：“在所有知识学之中，神学是最美的知识学，它最能触动和丰富人的心灵和大脑，最贴近人之确实性，最明澈地探望一切知识学最终要询问的真理。但在所有知识学中，神学也是最艰难、最需小心审慎的知识学，它最杜绝望而却步和狂妄自负。”对一位学者来说，如此学科还不够富有魅力吗？神学同样可以是中国人和汉语学术的学科，因为它是属人和属文化的学科，而非仅属于西方的学科。

至于神学与时代的存在真实和现实生活的内在关联这一最根本的问题，我无需在此赘述。本书已作了充分的讨论。我只想补充卡尔·巴特的话，神学不仅是最美、最艰难的知识学，更是与每一个体的实存本身的问题贴合最紧的知识学，是关于人之成人的知识学。

本书主要讨论了本世纪最重要的几位天主教和新教神学家的思想。之所以选择这些而非别的重要神学家，完全是作者带着自己的问题去选择的缘故。因此，各章之编排顺序，不是编年性的，但亦绝非是随意性的。此外，本书基本上没有涉及俄罗斯东正教的现代思想，这并非因为其不重要，也并非因为其现代乏人。相反，俄罗斯现代基督思想是作者情之独钟所在，有一大

批思想家值得相会。作者已另拟就专门的研究计划，故此书暂付阙如。

作 者

1989年10月2日

于深圳大学海月楼寓所

上海三联文库·学术系列 出版 缀 语

我们期待,摆在读者面前的这套“文库”,能成为记录中国思想界、学术界走向世界文化学术之林的一份思想历程。

这份“记录”应该具有这样鲜明的特点:原创性或独创性。这是中国思想界、学术界走向世界学术之林的阶梯,也是中国文化走向世界文化的对话前提。本“文库”力求反映中国知识分子在当今改革、创造过程中的最新思考和研究成果。

写书和读书是构筑人类“精神家园”的两块基石。写书犹如做人。这个世界最难的事,莫过于做一个独一无二的人;写书亦然。我们“文库”愿为众多独特耕耘者,创造收获的“季节”。读书好似用餐,在餐桌上最美的事,莫过于尝到未知的、独特的东西;读书亦然。我们“文库”愿为读者不断提供这样的“佳肴”。

我们希望,“文库”能给读者带来这样一种“精神家园”:人们在那里,不满足于寻找许多问题的现存答案,而是更关注探索真理的线索和视野。

目 录

增订版前言	1
前 言	1
从绝望哲学到圣经哲学	1
上帝就是上帝	42
人是祈祷的 X	76
神圣的相遇	105
分担上帝的苦弱	133
信仰的重负与上帝之爱	161
不抱幻想，也不绝望	210
期待上帝的思	255
倾听与奥秘	290
十字架上的普世挑战	323
十字架上的荣耀之美	373
十字架上的未来是大地的希望	413

CONTENTS

PREFACE TO THE SECOND EDITION.....	1
PREFACE.....	1
FROM PHILOSOPHY OF TRAGEDY TO BIBLICAL PHILOSOPHY.....	1
GOD IS GOD.....	42
MAN IS "X" IN PRAYING.....	76
HOLY ENCOUNTER.....	105
PARTICIPATION IN THE SUFFERING OF GOD.....	133
BURDEN OF FAITH AND LOVE OF GOD.....	164
NEITHER FANCY NOR DESPAIR	210
THINKING IN EXPECTING OF GOD	255
HEARKENING AND MYSTERY.....	290
UNIVERSAL CHALLENGE FROM THE CROSS	323
GLORY OF THE CROSS	373
FUTURE OF THE CROSS IS HOPE OF THE EARTH	413

从绝望哲学到圣经哲学

一

俄国作家安德列耶夫有一篇短篇小说题为《墙》，它用象征主义的手法描写“我和另外一个麻风病人”在黑沉沉的夜的大地上爬，想找到大地和上天的分界线在哪里。然而，一堵下临深渊、上抵高山的墙挡住了他们，把天空和大地一截两半。他们“拼命用自己的胸膛去冲撞这堵墙，伤口滴出的鲜血把这堵墙染得通红，但墙却依然静静地耸立着，巍然不动”。于是，人与墙的搏斗开始了，这个“我和另一个麻风病人”没有时间，既无今天，也无昨天和明天，只有黑沉沉的夜，这夜却“把黑洞洞的无底深渊、傲慢地巍然不动的墙以及一小撮颤颤栗栗的可怜人照得通亮”。有的人“把墙视作朋友，紧紧地贴到它身上，把它当作靠山，求它保护自己；可是这墙却一直是我们的仇敌。一直是”。在这里，发生了一系列恐怖的不幸，有哭泣、有鲜血、有愤怒、有诅咒、也有欢乐和爱情。然而，“我和另一个麻风病人”与墙的搏斗是无望的，这个“我”只能说：“我们人很多，我们的生活都不堪忍受。就让我们用尸体铺遍大地吧。”他们同其他在墙根下的人一起，每隔一定的时间就用前额撞一次墙，他们感到，自己虽然每隔一秒钟都在渐渐死去，但自己“是永生的，恰如上帝一样”^①。

安德列耶夫笔下的墙象征什么，此不考究。我要指出的是，这个象征故事本身恰好可以视为某一些个人追寻生存真实的写

照。对这些人来说,真实应是活的真理,即关涉每一个体的生与死的真理,而非外在于必死生命的为他的真理。在这个世界上,关涉生与死的真理何止一二,然而,基督信仰作为关涉到人的本己的、不可转让的生死之真理,却颇为独特,它本身就是由一次独一无二的生死事件显示出来的。对于置身于自然性、必然性和规律性的命定之中的存在者——人来说,接近如此真理的路,是伴随着哭泣、愤怒、悲哀、诅咒和欢乐与爱情的路,是用流血的头撞一切必然性的铁墙的道路。

1938年11月20日清晨,俄罗斯著名哲人、基督思想家、文学批评家列夫·舍斯托夫(Lev Shestov)在巴黎的一家医院病逝,结束了他流亡异国18年的漂泊生涯。在这一年里,他最后、也是最重要的著作《雅典与耶路撒冷》(*Athens and Jerusalem*) 在巴黎出版,在书中,他系统地陈述了自己一身与唯理论哲学辨驳的存在神学思想。舍斯托夫以此书名来标明两种截然不同的真理观的差异和对立。

作为哲学家、文学批评家,舍斯托夫与圣经中的先知们和使徒们为伍,同他们站在相同的思想立场上,我们的文学批评家会感到奇怪。哲学、文学批评与先知和使徒们有何相干?后者关注的是死亡和地狱,及其与上帝的关系,前者关注的是逻辑推演、普遍法则、语言结构、再现与表现的形式,难道两者竟有相通之处?的确,作为哲学家和文学批评家的舍斯托夫,一生都在破坏哲学和文学批评的传统习惯。

舍斯托夫的学术生涯是从他的处女作《莎士比亚及其批评家勃兰兑斯》(*Shakespeare and His Critic Brandes*, 1898)开始的,他以后的一系列文学批评著作与这部处女作一样,首要关注的是死亡、地狱、生活中的悲剧性深渊与真理的关系问题和究竟何为关怀人之生死的真理的问题。近代以来,哲学家、科学

家乃至文学批评家在这些问题上否弃圣经中的先知和使徒的立场,将它们判为谎言,并根据科学知识来构造关于存在与非存在的真理。自启蒙运动以来,圣经中的先知和使徒的思想传统与近代哲学、科学思想就活的真理问题发生的争辩,构成了近几百年思想史的基本主题。

舍斯托夫宣称:害怕活的真理是哲人最突出的特征之一,口头上热情捍卫真理的哲人,实际上最害怕活的真理。言下之意,哲学和科学颂扬的恰是生活的谎言,而不是活的真理,它们以论断真理的方式掩盖实存的真实。我们当然不能未加考察就听信舍斯托夫的见解,存在与思想的关系极为复杂,亦是一项困难的学术课题。数百年来,哲学和科学要求理知。

究竟谁在说谎,这一问题暂不审理^②。在这个哲学和科学以知性批判来标志自己进步的时代,不妨考察一下舍斯托夫的存在神学思想究竟说了些什么;对于那些因真理与谎言的混淆而感困惑的人,大概也是一次理知的契机。

二

要认识舍斯托夫的思想,首先得大致了解一下俄罗斯理念。

“俄罗斯理念”这一概念最早是由俄国思想家索洛维约夫在哲学上阐明的,意指俄罗斯传统思想独特的沉郁、虔敬、博爱、崇敬苦难的素质。这种精神素质由俄罗斯文化诸形态鲜明、突出地体现出来的。正是文化诸形态(哲学、宗教、艺术、生活态度)使这种精神素质具有了确定形式。别尔嘉夫耶对俄罗斯精神的阐述,亦从文化形态入手。

自19世纪以来,俄罗斯文化在世界文化形态中显得异常耀眼,在思想领域有独特的设问。尤其在近代文化向现代性文化

的转变过程中，俄罗斯思想独辟蹊径。然而一种民族文化精神不可能在一夜之间趋于成熟。在19世纪末20世纪初俄罗斯的文化精神运动来临之前，俄罗斯精神早已在俄罗斯大地深深地植下了根。公元9世纪，俄国基辅女大公爵奥尔茹接受了基督信仰，随后，俄国接纳以君士坦丁堡为中心的希腊东方正教。中世纪末期，君士坦丁堡沦入回教徒之手后，俄国教会便承接东方基督教的衣钵，主动负起保存基督传言的责任，继续与西方基督教路线对抗，坚持希腊教父思想的首要性，反对西方教会偏重理性原则，发展出一种俄罗斯的弥赛亚主义。因此，俄罗斯理念的首要特质是基督虔敬，俄罗斯理念的本质乃是东方基督思想与俄罗斯民族的品性结合的产物；这种理念的基本定向是寻找上帝，趋向于上帝的神秘。俄罗斯理念始终把追寻上帝、拯救、不朽视为永恒的问题。俄罗斯精神与基督教的关系，反驳了基督宗教必须土生土长，否则就没有生命力的论断。

所有接纳基督传言的精神，都会把追寻上帝的神秘和拯救作为自己的首要意向。因此，俄罗斯理念的宗教性质肯定还有别的独特之处。

社会学家 Hecker 这样来描述俄罗斯的宗教性格：俄罗斯精神通过受难意识接近上帝，在俄罗斯人眼里，基督是受难的基督，是受难的象征：“Without a Cross—Without a Christ”（没有十字架，就没有基督）。

强调基督的受难形象表明，俄罗斯理念的神性意向以受难意识为基础；通向上帝的道路，是受苦的道路，而且不可能有别的道路。记住这一点是必要的，否则，就难以理解舍斯托夫为苦役哲学、绝望哲学大唱赞歌，宣称通向活的真理的唯一路径就是苦没，视之为奇谈怪论。此外，恰切地理解“受苦”的真实含义，也非常重要。

由于受难基督的形象的特殊地位,由于受难意识的深切,在俄罗斯精神中,所谓的宗教虔敬感就有了独特的含义。Hecker认为,在俄罗斯,虔敬(Piety)就意味着十字架,意味着悲哀,意味着肉体的受苦和死亡。俄罗斯精神的宗教素质就以这种虔敬感(sense of piety)为基质,它与悲怜感(sense of pity)、羞涩感(sense of shame)一起,共同构成了俄罗斯魂的主要特征,即 Russian idea(俄罗斯的理念)。^③

与对受苦的主体意识化理解一样,俄罗斯魂对真理的理解与西欧思想传统亦有不同。在俄罗斯精神那里,真理只是神性的真理。它与上帝一致:寻找真实就是寻找上帝。应当注意的是,这里的真理的含义,并没有理性主义的理念论色彩,所谓神性的真实或真理与上帝的一致,并没有近代理性主义的形而上学真理的内涵。俄罗斯理念并不像西欧思想那样,过多倚靠柏拉图或亚里士多德的思想去理解基督传言并构筑神学体系。

俄罗斯理念的另一个重要特质是厚重的道德感。这种道德感不是来自于基督教的道德思想,而是来自于俄罗斯民族的道德传统。不过,俄罗斯民族的道德传统并不与基督信仰相抵牾,更不以道德来取代信仰或把道德置于信仰之上。信仰才是更为根本性的,也是道德感无法取代的。在俄罗斯精神中,虔敬就完全不与道德原则相涉。这里必须注意的是,一方面,作为一个有深厚道德传统的民族,俄罗斯精神坚持生活态度的德性,另一方面,俄罗斯精神又坚持信仰的绝对至上,因而也就规定了道德力量的限度。这种限度意味着,人与世界中的许多困难不是人间的道德法则能予解决的,如果把道德原则视为普遍的、绝对的至高法则,以致于取代信仰,就会出现信靠的虚托。当托尔斯泰迫于内心的矛盾,宣扬“至善即上帝”时,舍斯托夫马上指出,这与尼采宣告“上帝死了”是同一个意思。

西方近代理性——科学精神发端于西欧(英、法),随后由西向东扩展。这时,新兴的科学理性精神必然要与古老的神性精神发生碰撞。思想在这种碰撞中形成了新的向度。德国古典文化就是一个例证:继莱布尼茨之后,尤其是在18世纪下半叶——19世纪上半叶,德国涌现出一批超绝尘响的文化精英,哲学、宗教、文学、音乐、艺术以及人文科学诸领域呈现出极富个性的姿态,德国文化从此突入独特的创造性精神方维。在19世纪初,沉寂的、然而又具有古老的神性传统的俄罗斯文化也向“西来文化敞开了大门,新兴的科学理性文化蜂拥而入。随后是一场文化的混战,到19世纪末——20世纪初,一场伟大的精神文化运动来临了。

19世纪末——20世纪初,俄罗斯出现的这场伟大的精神运动,在诸多方面都与德国的古典文化运动相似:各种新兴的、富有个性的文化思想自西涌入,当时的俄罗斯翻译出版了大量西欧的学术著作和文学作品,掌握西方语言也成为学者文人的必修功课;与此同时,许多新的思想在这场文化的碰撞中萌发,各种流派应运而生。这场被称为“精神复兴”或“精神文化复兴”的文化运动,成了近代文化形态向现代文化形态转形的转折点,成了现代文化的催生地,被誉为“俄国文化的银色岁月”。与德国古典文化运动一样,这场俄罗斯的精神文化运动首先在文学、艺术领域发端,小说、诗歌、音乐、舞蹈(芭蕾)、戏剧、绘画率先表达,随之而来的是哲学、宗教及人文科学诸领域的精神突进,以致于到20世纪初,俄罗斯文化已结出许多丰硕果实:文学上的象征主义、语言学中的形式主义,社会学^④、心理学、性哲学等现代文化形态占据了文化的舞台。

俄罗斯的这场文化精神运动中的宗教定向尤为突出,它是在与各种近现代思潮的争辩中生长出来的,表现为复兴东正教

思想，拒绝历史理性主义。由于在知识分子中这种宗教意向的诉求过于强烈，以至于被视为力图以“东正教复兴”去校正“文化复兴”的偏颇。彼得堡、莫斯科、基辅的宗教哲学协会聚集了杰出的文人、诗人、学者和艺术家，发展出独特的知识分子基督徒团体。宗教精神同时向文艺层面展开。这场东正教精神复兴运动产生的社会机制，十分复杂，不过，这是社会学的课题^⑤。仅从文化形态来看，下列两个因素值得一提：一方面，俄罗斯民族传承了丰厚的东正教文化传统，另一方面，充分吸取近代西欧新兴文化的营养。然而，更为根本的是，欧洲近代文化的思想命题中隐伏着致命困难，被俄罗斯思想捕捉到了，由此才会有文化精神品质的重塑问题。

文化的现代性转形，伴随着一场精神和价值信念上的混乱。文化上的繁荣与混乱，在某些场合就是同义语。德国的古典文化时期和俄罗斯的精神文化运动时期，情形正是如此。1905年出现的以伊万诺夫(Vyacheslav Ivanov)为首的“精神无政府主义”(Spiritual anarchy)小组，就是一个具体的例证。

但是，与德国古典思想不同，对精神和价值信念的重审，俄罗斯魂并不是给出一堆形而上学的思想体系，而是寻求基督信仰的全然个性化的言说方式。象征主义是一个突出的范例。此外，拒斥价值颠覆的意向尤为关键。虚无主义就是俄罗斯文人首先站出来与之抗争的。当虚无主义尚未像瘟疫一样在思想界蔓延，俄罗斯文人就开始反驳它，与之作殊死的搏斗，俄罗斯的基督思想之个性在这场辨驳中得到辉煌的展现：道德和宗教上的虚无主义在精神的改塑、文化的转形和价值信念的重构时代，把自己装扮成新的真理的追寻者，以不能说是虚伪的激情宣扬种种实质上是虚无主义和相对主义的价值信念，并且在知识分子阶层广为蔓延。陀思妥耶夫斯基曾质问道：“屠格涅夫、赫尔

岑、乌京、车尔尼雪夫斯基之流又给我们提供了什么呢？不是伟大的上帝的美，而是对它亵渎，他们全部那样恶劣地贪图虚荣，不知羞耻地容易激动，轻率地傲慢不逊，简直难以理解：他们指望什么，谁会跟他们走？”^⑥然而，跟他们走的大有人在，而且还最终制造了一场社会动乱。陀思妥耶夫斯基只是在精神上成为不可否定的。他与其学生、哲学家兼诗人索洛维约夫一起成为俄国新宗教精神之父。

俄国基督思想家们认为，虚无主义是西方思想把基督精神理性化的后果，因此，必须反对理性形而上学，以整个生命存在去见证神性的真理。舍斯托夫的思想正是在当时的一场反抗虚无主义的斗争的背景下出现的。

精神存在的取向与社会形态发展的走向往往并不同步。苦口婆心的俄罗斯基督思想家们并没有能够扭转虚无主义的社会行动，陀思妥耶夫斯基的尖锐警言没有能阻止“群魔们”把虚无主义主张转化为社会行为。相反，反抗虚无主义的学者文人却遭到杀戮和放逐。20年代初，俄罗斯的这场伟大的精神文化运动被迫在俄罗斯土地上隐身了，由这场精神文化运动孕育出来的学者、诗人遭遇的是流亡、迫害、流放、自杀的命运。舍斯托夫就是流亡思想者中的一位。

20世纪的文化形态中，流亡文化是一朵苦涩的奇葩。引人注目的是，恰恰是为人类精神之困境作出了独特贡献的德国思想者和俄罗斯思想者首先遭遇流亡的厄运。

精神存在并不依赖于国家。被迫流亡的俄罗斯文化精英们继续以个体的思想维系俄罗斯的人文精神：蒲宁、茨维塔耶娃、康定斯基、拉赫玛尼诺夫、雅可布森、索罗金、洛斯基父子、弗兰克、弗洛罗夫斯基成为那场精神文化运动的继承人。早在世纪初就十分活跃的别尔嘉耶夫、布尔加柯夫、舍斯托夫和梅烈日柯

夫斯基、吉比乌斯夫妇等基督思想家和诗人们，在流亡后汇集巴黎，继续自己的自由思想，成为俄国流亡文化的重要组成部分。他们把俄罗斯思想带到了西欧，把陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰带到西欧，引出了一系列现代思想所关注的问题。由于他们的创作活动，流亡中的俄罗斯文化在30年代曾出现过“繁荣”，成为本世纪两次大战之间的那段世界文化繁荣期中的一个不可忽视的插曲。

流亡文化是当今的文化研究被耽误了的一项课题。在这里面隐含着许多值得深思的问题。

俄罗斯的流亡魂承受着苦楚。俄罗斯思想却捕捉到了什么，并与理性谎言作不懈的斗争。舍斯托夫的著作揭示了与受难基督和先知们为伍的俄罗斯魂的精神秘密，以自己的思想步履为走出价值虚无的困境开启了一条路。这条路，按舍斯托夫所示，乃是帕斯卡尔式的边呻吟边探索真理的人走的路，乃是约伯一边坐在炉灰中刮毒疮，一边赞颂上帝所启明的路。

三

舍斯托夫原名列夫·依萨科维奇·萨瓦尔茨曼(Lev Issakovish Shvartsman)，1866年出生在俄罗斯基辅的一个有教养的犹太商人家庭。舍斯托夫的父亲谦和虔诚，严守旧约圣经的生活原则。他虽从商，却有极高的艺术修养和雅趣，当时许多著名的文学家、艺术家常在舍斯托夫父亲的家里秘密聚会，由此可见这个家庭的气质和舍斯托夫幼年时代的生活环境。

中学毕业后，舍斯托夫在家乡的基辅大学习法学，1889年获得法学博士学位。当时，舍斯托夫的主要兴趣是工业经济和

金融政策，博士论文的题目为《论俄国劳工阶级的状况》，他还专门研究过俄国的工厂立法问题。早年的研究旨趣表明，青年舍斯托夫与布尔加柯夫等基督思想家一样，最初关注的是社会经济问题。这是生长在一个强烈自觉到民生凋蔽的国家里的青年知识分子的首要意向。

随后，舍斯托夫的兴趣完全转向了哲学，这一转向是由一场“内在的灾难”——一种精神的绝望感促成的。青年舍斯托夫尽管学法律和经济，却素来酷爱文学，尤其陀思妥耶夫斯基、尼采、托尔斯泰，莎士比亚的作品中提出的生存论问题之尖锐，曾经使舍斯托夫感到自己的生活观受到质询，以致在精神上感到走投无路。这种绝望感关涉的是个体存在的根基问题：我的生存迄今为止没有根基。死亡的形而上学含义在此具有首要的在先性。因而问题首先是：谁能战胜死亡？哲学提供的真理——那些冷漠的绝对理念、逻辑普遍性、终极必然性、实体法则、自在之物能为人之生存提供最终的根基吗？能战胜死亡吗？舍斯托夫感到人在死中的无根基性，这使他一度走到了 *Apothèse de deracinement*（神化无根性）的境地。然而，这位发出绝望的生存呼吁的俄罗斯青年从圣经中找到了对死的回答。这场内心的转变发生在 1897 年，舍斯托夫时年 31 岁，从此开始了自己的思想生涯。

第二年，他以舍斯托夫的笔名发表了处女作《莎士比亚及其批评家勃兰兑斯》（1898），在随后的短短几年里，他写了两部引起广泛注目的著作：《哲学与教诲：托尔斯泰和尼采关于善的教诲》（1900）和《悲剧哲学：陀思妥耶夫斯基与尼采》（1903），开始了他每隔一段时间就要用流血的头去撞墙的生涯。这些著作乃是他毕生猛烈抨击传统形而上学、德国唯心论哲学和超自然主义伦理学、规范伦理学的开端，同时又是探索真实的信仰

——对圣经中全能的上帝的信仰的开端。

据舍斯托夫自述，他最初的哲学教师是莎士比亚，从那里，他得知了个体存在露出的可怕面貌。他带着“怎么办，能做什么”的问题，满怀热情地转向康德，但他发现康德不仅不回答他的问题，反而掩盖问题，他只好转向另一个不同的来源——《圣经》。在极为广泛深入的阅读中，舍斯托夫愈来愈感到，不仅康德在掩盖问题，从柏拉图、亚里士多德起，西方哲学史上的伟大思想家们，大都在逃避或掩盖最为切实的问题；直到叔本华、穆勒这些人为止（对舍氏而言），西方哲学史上的大师们都像康德一样，一听到“规律”、“普遍必然”这些词，就把帽脱掉，不敢、也不想去与之争辩。他们以一种不以人们意志为转移的绝对理念以及形而上学的普遍性、必然性来哄骗处身于在死和不幸中的个人，教导他们要与绝对的“一”结合，从而用这种统一存在的安逸和平静去掩盖个体自身切实感领到的生存的无限恐惧和紧张心情，乃至痛苦和怀疑，尽管这些哲学家们当中没有一个人能把自己的存在同绝对的“一”融合起来。在舍斯托夫看来，哲学自泰勒斯和阿那克西曼德开始就陷入了歧途，因为它把个体的、孤独的存在撇开不管，却把绝对的形而上学的“一”变成了现实的和应有的东西的象征。舍斯托夫吃惊地发现，为哲学家们所供奉的客观规律、逻辑法则、普遍必然性、终极实在，明明并不救护每一个既孤单又渺小的个人，这些被哲学家探究的东西，明明像一堵墙挡住了他们作为孤独个体的去路，他们却让自己沉溺于客观规律、逻辑法则、普遍必然性和终极实在的津津有味的论证之中，而且彻底拜倒在它们脚下，俯首听命。舍斯托夫无法摆脱这样一个疑问：历史上的伟大心灵难道真的是这些面对个体生存的切实困境熟视无睹而整日忧心顺从于逻辑法则和道德规律的人吗？哲学究竟应该有何种品质？

24岁(1890)时,舍斯托夫读到尼采的著作,尼采对形而上学和道德本体论的猛烈抨击,引起他的强烈共鸣。他马上把尼采视为知己,决意同他站在一致的立场。他还发现,尼采与他从小就深爱的陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰的作品中的思想,有诸多可相互辩驳之处,尤其是在形而上学和道德本体论问题上。于是,他着手撰写对这三位作家的评论,来阐发自己的问题:伟大的思想家们究竟对个人的——乃至自身的存在之无根基性持什么态度。

舍斯托夫首先从道德哲学——本体伦理学角度来抨击传统形而上学,这在他那里是有理由的。传统形而上学——本体神学(the onto-theology)的最高表达即是道德哲学。传统形而上学家们一再提出要在理性所构造的观念世界去寻找真正的现实,以能满足理性要求的另一个观念世界来取代生存世界,最高的理性成了真和善的来源,它不仅要给人指出真理,而且要给人带来善,这导致形而上学用伦理学代替生存本体论。舍斯托夫看到,当形而上学家们要求人要用理性的眼光来看待世界,要求人不要去珍惜自己所爱的东西,节制乃至消除情感动荡,不要有所爱和有所恨,只要求“判断”,判断什么是善与恶,本体论即关于真正存在的学说就变成了伦理学,哲学家就变成了宇宙的统治者。这种思想崇拜必然性和强制性真理:一旦思想决意对普遍必然、绝对理性俯首听命,就会用伦理学来冒充本体论,即以观念理性的规则或法则来取代实存本身。在哲学上,斯宾诺莎和康德是两个最为突出的例证。

按照舍斯托夫的看法,形而上学的道德理论不过是企图通过道德教诲来释解自己心头的无根的苦涩,把实际生活中遇到的一切无法解答的难题统统推拒到不可知的论域中去。他以托尔斯泰为分析对象,来说明这一点:托尔斯泰是伟大的思想家,

他有理解生活的愿望,《战争与和平》本身就是一部哲学著作,它涉及到最高的哲学问题,即人的在死的位置和命运的问题。在现实的历史生活中,托尔斯泰感到生存的恐怖,看到死亡的势力,目睹了存在的深渊,但是,在个体实存的无根性面前,他感到难以承受,于是,就不由自主地把目光从已经看到的东西上挪开,求助于至高的善的观念,给习惯道德以至上的权威,要求每一个人把执行善的律令当作生活的唯一目的,以此来维护自己精神上的平衡,通过道德的至高无上感来安慰自己惊恐的内心,使自己脚下有一个坚实的根基。舍斯托夫写道:“托尔斯泰伯爵遭到一个与之截然不同的怀疑论:一个巨大的深渊向他张开大口,威胁着要把他一口吞噬,他看到死亡在大地上的胜利;他亲眼目睹一具活的僵尸。在遭到如此恐怖的打击之后,他开始诅咒自己所有崇高的祈求,转而想知道平庸的东西,寻常的东西,甚至粗俗的东西,因为他已经切实地感到,只有从这些东西中才能砌起一道墙来,挡住我们的视线,把可怕的‘真实’遮掩起来,……于是,托尔斯泰伯爵找到了自己的自在之物,找到了自己的先验综合判断。也就是说,他懂得了人如何使自己摆脱一切成问题的东西,并进而创立一些他能赖此活下去的牢面的原则。”^①托尔斯泰的自在之物是什么呢?就是他倡导的“上帝即善”的公式。舍斯托夫以为,这种上帝观与圣经中的上帝观完全相异。“上帝即善”的公式和兄弟之爱不过是他逃避个体生存的无根基的遁词。托尔斯泰之所以要构造这个公式,在舍斯托夫看来,纯粹是为了他有权要求每个人去履行一种道德观念,有权谴责和诅咒那些不能持有这一观念的人,从而使自己心安理得。

面对个体生存的无根基,尼采和陀思妥耶夫斯基的态度不同。在一开始,他们也把理性原则和道德原则当作救路,但他们

一旦发现在理性和“至善”的观念中找不到“神迹”，一旦发现理性与“至善”的观念根本不能救助的人在死性时，他们开始诅咒这些“崇高而又美好”的原则，毅然反叛自己青年时代的哲学导师。

按舍斯托夫分析，尼采曾有一段时期把科学视为解答个体生存困境的出路。但科学体系的结构和品质使他清楚看到，科学并不是安慰和平静之源，而是过错和愤怒之源。他无法科学思想为何能对逻辑感兴趣，沉溺于外部世界，而科学家们却至死都看不到自己的个体的存在悲剧。起初尼采也同托尔斯泰一样，以为生存的无根性为能靠兄弟之爱与同情来得到救助，于是，他认可善的形而上学脚下，把善的观念视为上帝。但善的观念并不能为个体之获救提供任何帮助。尼采发现，麦克白斯的痛苦并不仅仅是由那些为恶效劳的人加予的，同时也是由那些为善的观念献身的人加予的。从此，他放弃了道德形而上学的教诲，一旦他痛苦地意识到，道德形而上学的教诲帮不了什么忙，不能使个人面对自己的生存之无限基境况有什么作为，他便懂得，哲学家的任务不在于宣扬道德形而上学，而在于去寻找折磨着自己的生存之无根基境况的问题的答案，他从此不得不询问，究竟有没有高于道德观念的东西，于是他提出了“超越善恶”的原则。

青年陀思妥耶夫斯基是一个道德理想主义者，他接受了法国的人本主义信念和别林斯基的说教，在作品中，尽管描写的全都是陷入受苦的不幸和犯罪的不幸中的个人，却总要提供一种理想主义的景观。在《罪与罚》中，首要的问题是：究竟谁对？是屈从于道德法则的人——哪怕这些个人已发现道德观念没有意义和公正时仍然屈从于它——对呢？还是那些以这样那样的理由违抗法则的人对？陀思妥耶夫斯基的回答是：违抗道德法则的人必受惩罚。这样，他就同托尔斯泰让违抗道德法则的安娜去受

罚，把安娜引向自杀一样，为了救他们自己而让笔下的人物毁灭。但陀思妥耶夫斯基越来越抑制不住对道德形而上学的怀疑，终于以“地下室人”（《地下室手记》）的形式攻击道德形而上学。在舍斯托夫看来，《地下室手记》是对康德的纯粹理性的批判。康德的出发点是，形而上学也像几何学一样，是应当证明的，陀思妥耶夫斯基提出的问题是：是否需要数学提供的真理标准这样的证明。

尼采和陀思妥耶夫斯基最终都走向了“善恶的彼岸”，走向善恶的彼岸意味否定理性形而上学和义无反顾地走向荒谬——存在的真实处境，敬重个人的卑微和渺小。存在的荒谬是没有庇护的：“在伦理之外，必然正一边说着‘你应该’，一边以沉重而坚实的步伐向软弱无力的人压来。”^⑧ 尼采与陀思妥耶夫斯基的思想突显的是道德形而上学的唯理主义与个体生存的无根基境况的不协调，肯定个体生活及其在死和不幸，放弃理性主义的生存原则，诅咒“实践理性”的原则。他们并不反驳理性主义，因为同理性主义辩论只会被理性驳倒，二加二得四无论如何不会错，他们只有采取嘲笑、挖苦、诅咒和斗争的方式来同理性主义搏斗。

这里有三个论点值得提出来着重分析，即“神化”残忍、取消上帝、同情和兄弟之爱。尼采和陀思妥耶夫斯基对道德形而上学的嘲弄都是以这种姿态出现的。

舍斯托夫指出，这里的所谓“残忍”是一个反抗形而上学观念对个体生命专制的概念，从实质上讲，它是同道德形而上学搏斗的必然形式，无忧无虑的哲人创造出来的人性的理想观念，没有权利让处身于不幸的无根处境中的个人对虚假信念的否弃受到嘲弄。换言之，这种“残忍”是对种种唯理信念——尤其是道德形而上学的反叛。因此，不能把这种“残忍”观念与作为一种行为态度的残忍混为一谈。“要点在于，陀思妥耶夫斯基不希求未

来的普遍幸福,不想拿未来替现在辩护。他要求的是另一种全然不同的辩解,他宁肯用头去撞墙,直至精疲力尽为止,也不在仁慈的理想中寻找安慰”^⑨。把握这一点,对理解舍斯托夫肯定陀氏和尼采的“残忍”非常重要。

尼采和陀思妥耶夫斯基都提出取消上帝的主张,“上帝死了”,或者“我不接受上帝的世界”,显得是无神主义的宣言。其实不然,这里面的问题比较复杂。首先应该清楚,在西方思想传统中,至少有两个截然不同的上帝形象,一个是圣经中的上帝,一个是形而上学的上帝,即由哲人们根据形而上学原理构造出来的上帝。这样一来,我们就得弄清,是哪一个上帝被取消了。保罗·利科对这个问题回答得非常明确:“哪一个上帝死了?我们能回答说:形而上学的上帝死了,还有神学的上帝也死了,只要神学以第一因、必然存在、第一推动的形而上学为基础,并把这些东西视为价值之本源和绝对的善。海德格尔把本体和神学合为一个表达——本体神学(onto-theology),我们不妨说,自康德以来的本体神学的上帝死了。”^⑩ 神学家卡尔·巴特也曾申言:“所有形而上学都死了。也许上帝本身也死了,如果他只是从外部来推动世界,如果他是‘自在之物’,而非大全中的一、万物的创造者、不可见的见可者,不是初、不是终。这乃是生命反抗紧紧缠抱着生的死亡力量的革命。”^⑪

尼采和陀思妥耶夫斯基宣告的“上帝死了”,正是指的本体神学的上帝,所以,海德格尔和保罗·利科都指出,虚无并不产生自虚无主义;甚至虚无主义也不是产生自尼采,形而上学——本体神学才是虚无主义的发源地。舍斯托夫比这两位哲学家更早认清这一点。他强调说,把尼采简单看作是一个非道德主义者,看作是一般的信仰之敌,是浅薄之见。他反驳托尔斯泰把尼采视为王尔德式的颓废之人的看法;尼采提出“善恶的彼岸”,并

不是为人的欲望和享受肉体的快乐争权利，尼采也不是一个一般意义上的享乐主义者和自由思想家，相反，尼采是热情而又忠实的追寻上帝的志士，他对基督教的攻击并不针对真的基督性，而是针对形而上学化了的基督教义，因为这种教义遮盖了神性真实的意义和光亮。至于尼采最终又堕入形而上学的诱惑和圈套，那是另一码事。舍斯托夫甚至认为，“善恶的彼岸”的论点已接近《新约》中的思想：太阳平等地照耀着正义与邪恶。“善恶的彼岸”恰是福音书中隐藏着的思想，福音书以独特的语式阐明这一点，只是，从来没有思想者敢于把它引进哲学的世界观念中去。尼采攻击传统道德的理由在于，他感到不得不污辱人的威严，诅咒人、惩罚人。他不得不爱这可憎的个体生存的现实中的一切，因为他自己就在这现实之中，他不愿意像托尔斯泰那样，用道德形而上学的原则来骗自己。舍斯托夫提出，谁要反驳尼采，谁就得首先反驳个体生存的现实，因为尼采哲学就是从中产生出来的。

尼采和陀思妥耶夫斯基对“至善”、“同情”、“兄弟之爱”的攻击和诅咒，在舍斯托夫看来，也正是他们追寻圣经中的上帝的表现。在此，值得注意这里的所谓“至善、同情、兄弟之爱”的含义：尼采和陀思妥耶夫斯基攻击的“至善、同情、兄弟之爱”，都不是基督信仰（圣经中体现的）思想所规定的良善、同情和爱，而是指形而上学化的本体神学的“至善”、“同情”、“兄弟之爱”的道德观念。利科指出，尼采对基督教道德的攻击，在很大程度上是指柏拉图主义的基督教，是针对一种伦理的超自然主义。当本体神学把自然的法则形而上学化，终极实在、第一因也就成了至善，于是“同情”、“兄弟之爱”成了由此引伸出来的法则。可是，尼采、陀思妥耶夫斯基都发现，自然法则——那怕是被超验化了的自然法则，并不关切个人，反而残害个人、扼杀个人。面对自然颁

布的残害同类的法则，命令人去爱同类、同情同类是自相矛盾的。陀思妥耶夫斯基感到道德形而上学的爱邻人的观念不能触及个人的受苦，才起来造不管是科学的还是伦理的必然性和普遍法则的反。舍斯托夫评论说，普遍法则、和谐、至善的规则不能安慰陀思妥耶夫斯基和尼采这样的人。尼采给我们上的伟大的一课是，不能把上帝与道德形而上学的“至善”、“同情”、“兄弟之爱”观念等同，“必须寻求高于同情，高于‘善’的东西，必须寻求上帝”^②。因为上帝绝不是观念，那怕最高的观念、至善的观念或至爱的观念。上帝是天父，爱是天父的行为，而非至爱的观念是上帝。舍氏的这一思想立场反映出俄罗斯正教思想对西方基督教思想理性化的拒斥。

总之，值得注意的是，在舍斯托夫评论中，对“残忍”的肯定，对“至善、兄弟之爱”的观念的否弃，以及对上帝的观念的否弃，都是针对本体神学及其道德形而上学的，他想以此说明：道德形而上学不仅掩盖了个人的存在的无根基性，掩盖了现实的受苦不幸和冷酷无情，道德形而上学也像一堵墙挡住处身于无根状态中的个人与圣经中能救护每一个人的上帝相遇的路径。要找到上帝，不能通过道德形而上学和本体神学的观念，西欧基督教的过错在于，它为了同理性主义一致，自己情愿变成道德哲学，这是违背福音书精神的；在道德形而上学中，普遍原则代替了上帝的位置，上帝的个体在性(位格)被形而上学原则取消了。舍斯托夫强调，之所以要经受福音书上所讲的一切闻所未闻的受苦、折磨和凌辱，就是因为不这样就不能赎回个人的卑微和渺小。道德形而上学只能给个人廉价的安慰，让个人在宁静的“观念”和秩序中“怡然自乐”，遗忘上帝的临在。为了找到也在寻找着我们的上帝就必须用头去撞形而上学——本体神学的石墙，哪怕没有指望推倒这堵墙。然而，上帝是爱的天父，它并

不是冷漠地站在世界上面，消极地等待个体走近他，而是在十字架的自甘受苦中走近我们。

四

舍斯托夫的思想意图，并不仅仅在于提出撞墙的必要性。他的目的是追寻活的真实。在他那里，活的真指神性的真，圣经中的上帝。然而，传统形而上学用逻各斯把持了求索真的决定权，并构造出一种形而上学的认识论。道德形而上学就是从这种认识论中产生出来，并受这种认识论制约。这种认识论强求个人把“自然的东西”当作可能的限度，赋予理智以最高特权，由它来决定和制定什么可能、什么不可能，由它来规定现实与幻想、善与恶、应该与不應該的界限。这一套学说，康德讲的再详尽不过了。斯宾诺莎同样认为，所谓高贵的、美好的、善良的东西与上帝没有任何联系。他要求遵从自然的必然性，遵从理智思维的规律和法则，斯宾诺莎的伦理学公式 $deus-natura-substantia$ （神——自然——实体）被舍斯托夫视为近代哲学的出发点。这个公式是糟糕的，无论其推导还是反推，结果都是上帝的形而上学化。所以舍斯托夫指出，斯宾诺莎把上帝与自然、实体等量齐观，就等于无须再给上帝以地位，这样，斯宾诺莎就负起了近代史上开无神论思想先河的全部责任。尼采不是杀死上帝的凶手，真正的凶手是斯宾诺莎。尼采只是宣告上帝已被人杀死而已。

舍斯托夫针对近代唯理主义认识论提出：能否从哲学（形而上学）手中夺回追索真理的决定权，夺回认识论。用他的说法，疯子能否有认识，能否有理论？撞击本体神学的石墙只是第一步，接下来的问题是：除去理性原则没有也不可能有另外的支

配权,这样的话,能否建构认识论?圣经能否成为生存哲学和认识论,圣经是否就不能成为认识论和哲学,反而还要形而上学来做它的垫脚石,否则就只是一堆无理性的神话?

在撞墙的同时,舍斯托夫开始了一种新的也是古老的认识论的探索,他把这种认识论称之为绝望哲学、悲剧哲学。在《悲剧哲学》这部著作中,他展示的就是这条通达认识真理的路径,尽管从形式上看,这是一部评论陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰、尼采的作品的作品。在这本书的开首不久,他就点题:通往真理的路径,除了苦役、土牢和地下室外,别无他途。他要弄确实的是,个体存在的无根基处境是否通往真理的路。

在《哲学与教诲:托尔斯泰与尼采》一书中,舍斯托夫抨击用道德形而上学来取代圣经中的上帝,在《悲剧哲学:陀思妥耶夫斯基与尼采》中,舍斯托夫则把注意力放在考察个体在本体论上的无根基处境与上帝的关系。在前一本著作中,舍斯托夫得出了这样的论断:托尔斯泰作为最伟大、最崇高之真理提出来的“上帝即善和兄弟之爱”的论点,尽管有纯粹的理性和真理的良心为双亲,决不意味着它有高贵的血统。它不过产生于“自在之物”的恐怖,产生于“回到康德”的冲动,要把一切个人的无根基性困惑打发到不可知的论域中去。这种“最高原则”对陀思妥耶夫斯基和尼采一类人来讲,不过是一种令人作呕的谎言,因为,康德的道德哲学无视个体存在的无根基。必须寻求高于“同情”、高于“善”的观念的爱者,必须寻求上帝,其含义是说,不能信赖哲学家的上帝(要再次强调,舍斯托夫并不否弃基督身上体现的同情和善,而是反对用道德形而上学取代上帝),要追随亚伯拉罕的上帝、以撒的上帝、雅各的上帝、约伯的上帝, *De profundis, ad te Domine clamavi* (主啊,我从深渊向你求告)成为舍斯托夫思想的出发点,其哲学命题可谓:深渊与主。哲学

家赞美还是诽谤圣经中的上帝,承认还是不承认生存的悖论,怀疑还是不怀疑理性主义原则,超越还是不超越个人的孤苦无告,在舍氏看来,构成思想史上两种基本的互不相容的思想路线。

舍斯托夫考察的悲剧不是美学范畴意义上的悲剧,正如他的文学批评并不是一般意义上的文学批评。一般来说,他并不关注文学形态的问题。文学作品中出现的哲学问题才是他关注的。通过文学来表达哲学思想是哲学的一种古老形式,现代俄国哲学思想突出地复兴了这种形式。索洛维约夫首先注意到:“俄罗斯如此深刻和独特的哲学思想恰恰首先在文学中得以表达”^⑩。舍斯托夫追随着索洛维约夫的目光。他对悲剧的考察,有如基尔克果(亦译克尔凯戈尔)对审美方式的考察,关涉的是个体生存的悖论。在他那里,所谓悲剧乃是个体的灵魂决然告别了一切先验判断,一切由观念构造的普遍性、必然性和稳靠性,告别了一切稳靠的根基和基础时所必然遭遇的思想处境。这时,个体要去窥探自己灵魂中的无根基性:“一旦一个人由于命运的安排在现实面前碰得头破血流,在恐怖中他就会突然发现,所有美好的先验判断统统是假的,这时,他便有生以来第一次被无法抑制的怀疑攫住了,这一怀疑随即摧毁了那貌似坚固的空中楼阁的墙脚,苏格拉底、柏拉图、善、人性、理念——所有这一切从前都是天使和圣人,它们集合在一起,保护人的内在灵魂不受怀疑主义和悲观主义恶魔的侵害和攻击——如今竟消失得无影无踪,化为乌有,于是,人便面临自己最可怖的敌人,在其一生中第一次体会到令人胆寒的孤独,在这孤独之中,哪怕是最热忱、最温情的心灵也不能把他解救出来。确切地说,悲剧哲学正是从这一点开始的,希望永远失去了,而生命却孤单地留下来,而且,在前面尚有漫长的生命之路要走。你不能死,即使你不喜欢生。”^⑪

这正是基尔克果的《恐怖与颤栗》和《致死的疾病》所描述的主题。正如《致死的疾病》一书的副题所示：“对于教义和醒觉的一种基督教心理学注释。”它考察的是人求生不得、求死不能的生存处境，舍斯托夫的《悲剧哲学》具有同样的主题，他把悲剧哲学称为绝望哲学。舍斯托夫也力倡“心理学”，在他看来，19世纪出现的基尔克果、陀思妥耶夫斯基、尼采、易卜生的心理学是对理性形而上学的有力反叛，是理性道德本体论的必然后果。舍斯托夫亦用这种“心理学”（它不可与通常意义上的心理学混为一谈）反驳理性形而上学，基尔克果的抨击主要指向黑格尔，舍斯托夫的抨击则主要指向康德和他的前辈斯宾诺莎。在这个时候，舍斯托夫还不知道基尔克果并没有读过他的著作。他们对绝望哲学的发现，有如罗素和皮亚诺对数理逻辑的发现。

舍斯托夫与基尔克果有类似的感受：只有当世间的希望灭尽之后，才会理解上帝。正是在绝望中，才诞生了对上帝的渴求，这是一种用生命和死亡来进行的伟大斗争。只有在生存的无根基性之中，个体才会懂得，人的生存根基决不是道德法则，才会懂，人根本无法回答人类的问题，即使人类设想出一种精神上的世界秩序及其符合人类关于应当与不应当的理论体系，个人得到的始终只能是一种观念，但观念恰恰不是活生生的东西。在这里，可以看到俄罗斯精神中崇敬苦难的理论阐明：人有时喜爱受苦胜过喜爱幸福，在发疯中才能看到上帝，因为，死亡以及死亡的疯狂，把人们从生活的恶梦中唤醒，所谓疯狂，不过是说，以前以为是真实存在的根基，现在看来是虚假的，从前以为是可靠的东西，现在则以为是不可依靠的。那些把死亡问题打发到不可知的论域中去的古今中外的圣贤们，究竟是用一种什么观念来支撑自己的血肉之身呢？如果舍斯托夫知道了“未知生，焉知死”的古老教诲，他一定会苦笑，因为死是生之在性，

可怕的是行尸走肉地活着，他会像陀思妥耶夫斯基惯常所做的那样，向提出和传授这一教诲的古今圣贤提出“灵魂拷问”：圣贤们在生活中哭泣过没有，圣贤是否曾正视个体生活中的艰辛、受苦、不幸、悖论？

舍斯托夫同基尔克果一样，不仅不接受用道德形而上学来取消个体生存的困境，而且反对任何形式的审美的平静和冷漠；拒绝用艺术来和解生存悖论，用理性和自然的解释来安慰自己；受苦是人的觉醒的开始，怡乐的、平静的自然性生存恰恰在取消人的一切人性的东西，使之回归于植物性生存，审美式的生存以一种神秘的方式把一切虚无投入个体精神的怀抱。在舍斯托夫看来，不管活人有什么样的痛苦，都要比充满宁静“观念”的“怡然自乐”要好得多。只有这样，人才不至于遗忘被钉死在十字架上的挚情。斯宾诺莎、康德、孔德一类哲学家的全部努力，不过就是要让人忘掉被钉死在十字架上的和被毒死的真理，把全部希望寄托在实用上。我们有必要回想一下，这种类型的哲贤是否只此三家、是否只有西方才有。

根据苦役——绝望哲学，舍斯托夫提出了三点主张。首先，哲学的最终目的不是创造形而上学体系，不是论证理性的知识系统，不是调和生活中的悖论，用舍斯托夫的形象说法，即是要反对哲学的昏然沉睡和催人昏然入睡，在他论述帕斯卡尔的那部题为《客西马尼园之夜》一书中，他把理性主义哲学家们比作在即将受难的耶稣旁昏睡的门徒。他以为，哲学应是带着不可理解的绝望的努力，与之相一致的表现则是不可理解的绝望喊叫或疯狂大哭。既然柏拉图认为哲学只不过是专心致志于死亡，那么，我们就没有权力期望从哲学那里得到安慰和快乐。哲学的最高任务恰恰不是把个体的生存问题消融在理念的普遍性中——如黑格尔所做的那样，而是消除形而上学的本源。由此可以

懂得,为什么舍斯托夫要称圣经为哲学,或者要使哲学成为圣经式的言述,或者,用他的话说,要把圣经翻译成哲学语言。

舍斯托夫的第二点主张是关于基督信仰的实质:基督信仰不是为那些有家园、财产、语言和祖国的人所理解的;一切孤独者跟随我,才是哭过、绝望过的基督的召唤。而且,基督信仰不是那些以为人之德性可使人与天同一、与明月同辉的人能理解的,把人之德性视为天下第一物,以为通过“诚心”、“正意”人就高稳如泰山,必然会忽视人之本性论上的渺小和罪过,看不到上帝的赎情。基督信仰首先在于使人恍悟自己的渺小和罪过。正因为人太卑微,上帝才牺牲自己的独生子,以救赎人使之不再卑微。走向福音书的道路,是由人类的诅咒和基督的眼泪铺平的。舍斯托夫同基尔克果一样,把苦难宗教与快乐宗教区别开来。尽管有的宗教不与道德本体论为伍,但其求乐意向和求平静、安逸的意旨,把精神引向虚无和死寂,而不是引向活的生之荣耀。基督精神决意拒绝任何哲学和宗教用形而上学的安逸和宁静来掩盖生存中的受苦、怀疑和不幸,乃是因为,上帝只倾听约伯式的痛苦喊叫,却不理睬那些对生活持冷漠和平静态度的安逸。在基督思想看来,个人之受苦和不幸靠人无法消除。

舍斯托夫的第三点主张提出了一种他称之为“敢想敢为”的认识论:要看到真理,不仅需要反抗一切世间的必然性和普遍规律的胆量和勇气,粉碎和打坏那些由哲学构造的人的基础,那些在哲学上被看作是永恒真理的全部规定性和明确性的东西,还要有正视生存深渊的果敢,因为,个人所经受的苦楚使人拒绝理念的规律,拒绝成为普遍性中的一个分子。只有丢掉那把个体牢牢束缚在有限存在之上的规律,个体才能进入上帝赐界人的自由和爱的生存之境。

个人能够承受得住这种“敢想敢为”吗?舍斯托夫认为,从古

至今能承受得住这种认识论的人实在太少。

在《悲剧哲学》一书中，舍斯托夫集中考察陀思妥耶夫斯基和尼采、托尔斯泰面临生存的无根基性时的内心挣扎——逃避还是面对。这种审视是舍斯托夫著作的共同基本主题，在其丰富的创作中——舍斯托夫的女儿娜塔嘉整理的舍斯托夫全集含八十部论著和一百二十七篇论文——舍斯托夫对欧洲思想史上的几乎所有重要哲学家和基督思想家的内心加以剖析，并判然分为两类，一类从无根基性奔向福音书，另一类则逃向形而上学的法则。

在《悲剧哲学》中，舍斯托夫对托尔斯泰的思想作了“严酷”的分析，称其道德本体论为逃避无根基性的说教。但对托尔斯泰的晚期作品，舍斯托夫则以为，托尔斯泰面对死亡，不再遵守“通常的方式”，托尔斯泰的晚期作品，如《伊凡·伊里奇之死》和《业主与雇工》传达的是真正直面自己作为个体的虚无所体验到的恐惧，并把自己以前视为真实和牢固的一切看作是幻象。托尔斯泰晚年出走显明了他的真诚。

舍斯托夫一向对陀思妥耶夫斯基表示称赞，在1921年所写的《战胜自明：陀思妥耶夫斯基的哲学》一文中，舍斯托夫欣赏陀思妥耶夫斯基向康德为之效劳的理性知识体系发起的最猛烈的攻击；对陀思妥耶夫斯基来说，二加二得四的因果必然原则是死亡原则，而死亡天使却在某一天造访了他，给了他无数双眼睛，使他从此看到了从前没有看到的新奇的东西，看到了自然的眼睛看不到的东西。但在《悲剧哲学》中，舍斯托夫则分析陀思妥耶夫斯基从人本主义向绝望哲学转变时的内心挣扎，按照舍斯托夫的分析，陀思妥耶夫斯基并不是轻而易举地承受住自己看到的新的真理，他经常回复到过去的普遍道德观念上去。只是在他感到普遍法则和道德和谐不能安慰自己时，他才起来撞

墙·从而开始一场思想的斗争。不过，舍斯托夫在后来写的《开端与终结》一书中则认为，晚年的陀思妥耶夫斯基开始怕孤独，开始伪装斗争，他的后期著作的价值只以其反映他的过去为限。按照舍斯托夫的看法，陀思妥耶夫斯基在中年比托尔斯泰真诚，但晚年的托尔斯泰比晚年的陀思妥耶夫斯基真诚。

至于尼采，情形更为复杂。俄罗斯宗教思想家兼散文大师罗扎洛夫曾因才情横溢、哲思锐利而被誉为“俄罗斯的尼采”。尽管在基督信仰的独特个性上和基督思想的独特表达以及文风的独特力量方面——舍斯托夫称为“放纵而富激情地捕捉基督精神的志士”，“最伟大的俄国作家之一”^⑥——罗扎洛夫确与尼采相近，不过，这种“命名法”本身表明：尼采本人成了一种评价尺度。这位因倡导“重估一切价值”而著称的日耳曼哲学家自己又变成了一种价值，这种价值不管被后人如何用作尺规去评价别的什么，或如何被给予极高的评价，都无法逃脱尼采自己规定的被“重估”的命运。

自本世纪初，“重估”尼采的大师不乏其人。在世纪初有俄罗斯的舍斯托夫，在世纪中，有日耳曼的海德格尔，在当今，则有法兰西的德娄兹。然而，无论这些“重估”的结论如何，不难发现，尼采绝非施蒂纳鼓吹的“唯一者”；不仅俄罗斯有他们的“尼采”——而且不止一位，法兰西有他们的“尼采”，就连中国也有“尼采”。相反，不管在日耳曼还是法兰西，或者在中国，则没有他们的舍斯托夫，在俄罗斯、法兰西或中国，也没有他们的海德格尔……看来，尼采不过是一种相当普遍的声调。

然而，尼采毕竟预感到、并大胆提出时代的真实问题，他的率真，其后继者可以比拟，他的深度，其后继者却无法比拟。评价尼采，至今存在着隔与不隔的问题：尼采思想需要解码，而解码的前提乃是解释者能否领会到尼采所提出的问题的要害。在

不少人看来,尼采的虚无主义是积极的,因为,以往人们靠相信虚构的上帝而活着,如今,尼采则劝导人们,为了忍受没有上帝的虚无必须成为超人,以实现根本的“强力意志”。可是,以强力意志克服虚无困境意味着什么呢?

青年舍斯托夫曾盛赞尼采向道德主义提出挑战,向理性主义者斯宾诺沙的“无动于衷”命题提出挑战,并把尼采的充满激情的追寻真理同传统的形而上学和认识论的抽象理性态度加以对照。很明显,舍斯托夫本人也从尼采那里汲取了反抗抽象的、无生命的理性的思想力量。但在多年后,舍斯托夫看到,后期尼采背叛了自己早年提出的“善恶的彼岸”的主张,令人惋惜地倒退到形而上学传统的说教中去,缺乏足够的胆量继续反抗和否定必然性的力量。海德格尔曾指出,尼采以反形而上学的姿态出现,但最终却成为西方形而上学的完成者。不仅如此,尼采的思想“非但没有克服虚无主义,而且根本不能克服虚无主义。因为,由强力意志所引出的新价值——尼采正是想用这种新价值去克服虚无主义,恰恰预示了真正的虚无主义”^⑥。事实上,舍斯托夫更早看到并指出了这一点。他在《雅典与耶路撒冷》一书中写道:尼采像苏格拉底和斯宾诺莎一样,最终在必然性面前瘫痪了。他成了理性的必然性的同盟和奴隶,他的锤子不再去敲顺从于必然性的人的脑袋,而是去敲那些拒绝恭奉必然为 *summum bonum* (至善)的人的脑袋。他的哲学像苏格拉底和斯宾诺莎的哲学一样,变成了这种教诲:人必须平静地忍受命运,善人不会遭恶运。这就是尼采的超人学说的实质。超人学说表明,尼采最终没有撞开被视为永恒真理的理性形而上学的墙,他到底还是被必然性的理念引诱了:人的法则只能来自于自然,而不能与自然的普遍法则对抗,于是尼采提出了另一种残忍主张。强力意志作为一种 *Metaphysischer Trost* (形而上学的安慰)不

过表明尼采在存在的恐怖面前，最终拜倒在理性形而上学提供的至高的终极真理面前——由于这种真理授权理性判断侵犯人的一切最宝贵、最神圣的东西，尼采也就发誓要去热爱具有这一切冷酷无情和残忍的命运(amor fati)，而不愿像历史上少有的几个人那样，去开始进行一场个体性的孤独斗争，走向被钉死在十字架上的真理。

尼采同陀思妥耶夫斯基相比，仍然不彻底，尽管舍斯托夫在《悲剧哲学》中曾把尼采对道德的态度同福音书中的耶稣对道德的态度相提并论，他依然认为，尼采始终未曾达到过圣经的上帝信仰，没有接近福音书精神，而陀思妥耶夫斯基却达到了耶稣的信仰和福音书精神。所以，舍斯托夫最看重的最终还是陀思妥耶夫斯基的思想。

然而，关键性的问题恰恰在于，就舍斯托夫的所谓“认识论”来说，其意旨是想要通过绝望哲学开启一条走向圣经中的信仰之路，但这条路一再被哲学家们所堵塞。尼采以及他的后继人并没有从绝望哲学走向圣经中的信仰，他们编造出了虚无哲学、荒诞中的欢乐哲学来取代圣经中的信仰，即便指出这是重新屈从于形而上学也无济于事。存在哲学的创始人基尔克果和舍斯托夫都没有想到，由他们开启的这条存在哲学之路很快蜕变成为一种存在主义。存在主义之不同于存在哲学，在于它不像基尔克果和舍斯托夫那样，在虚无和深渊的地平线上看到上帝，而是看到虚无的终极性原则。看来，苦役哲学并不肯定导向圣经的信仰，存在主义哲学本身实是现代人在绝望中再次逃向形而上学的一个例证。

不过，人们毕竟可以从中找出所面临的问题的结症，舍斯托夫的探究提供了一种见证：尼采不能也没有找到上帝，于是，他就屈从于理性的、廉价的安慰。“超人”与托尔斯泰的“至善”不

过是同类观念，它使尼采回避了折磨着他的无法回答的问题，免除了他的苦涩和卑微，由此成为一种存在的特权人。托尔斯泰的道德说教源于他面对生活中的悲剧和受苦时感受到的软弱和绝望，尼采的“超人”学说则源于他知道了自己仅是个可怜的必死的动物，不敢承认人的卑微和渺小，强用“超人”的价值观念来支撑自己。结果，他们都最终不能恰当处理“伟大的不幸、丑陋和卑微”，他们被这些东西吓住了，不敢继续生活在没有形而上学观念的庇护下。后来的存在主义者们不正是这样吗？“至善”或“超人”一类的学说还可以制造很多，虚无原则、荒诞中的欢乐原则不是编造出来了吗？它们难道不是廉价的安慰？西西弗斯真的幸福？这是一种什么样的幸福观念？荒诞中的欢乐究竟意味着什么情怀？

五

中国思想讲成仁得道，西方思想讲追求真理。但在西方思想中，最终的至高真理有两个：一个是形而上学的理性的至高真理，一个是创造了人并赐福于人的神圣天父的真理。从西方思想史来看，这两种真理经常奇妙地融合在一起。但舍斯托夫坚持认为，这两种真理是不相容的，因为，前一种真理是从明证的理性中去寻求，后一种真理则是从“不幸”中去寻求，更进一步说，前一种真理来自雅典智者的惊讶，后一种真理则源于圣经中的先知们睁着眼站在存在的不幸前面向创世主求告时的眼泪。创世主——可爱的上帝向发自深渊的呼告允诺，要把每一滴眼泪都揩掉，对思辨理性来说，这种诺言以及与此相关的一切希望都是荒谬的不可能，而圣经中的先知们却以生活中的巨大苦难作为反对理由，去反抗理性立下的“不可能”的法则。舍斯托夫

坚决主张,约伯的真理比柏拉图或黑格尔的真理更令人信服,因为,当绝望向形而上学大师们提出由悲哀和诅咒构成的问题时,思辨的理解能给人什么呢?

舍斯托夫思想与哭喊的先知和使徒们为伍。从圣经中,舍斯托夫领悟到,理性知识所提供的真被人类的苦难驳倒了,真实的至高真理乃是被钉死在十字架上的真,对于这种真,人类的眼泪比形而上学所揭示的必然性更有证明力。舍斯托夫的全部创作的中心论域乃是:让哲学家们和先知们到存在的深渊中来对质,让亚里士多德、斯宾诺莎、康德、黑格尔——最终还有胡塞尔与亚伯拉罕、约伯、以撒就存在的深渊问题对质。由此,舍斯托夫提出了这样的问题,当面临个体存在的恐怖时,是跟着希腊的智者呢,还是跟着约伯和先知们?

可是,舍斯托夫的思想表达式仍是一种哲学——的确如此,然而这是一种反唯理哲学的哲学。他曾指出:俄罗斯宗教哲学前辈索洛维约夫“不是从哲学走向宗教,而是从宗教走向哲学”^⑩。舍斯托夫的路同样如此。这里的中心问题是理性思辨与圣经启示的关系。

理性与启示的关系问题,一直是西方思想史上的一大主题。源于雅典的理性真理和源于耶路撒冷的启示真理,在西方思想史上实在可谓“对立的统一”。一方面,基督宗教在教义形态上的确立和扩展,与希腊思想的结合是富有成效的,基督思想史上起支配作用的奥古斯丁主义和阿奎那主义是明显的例证。另一方面,形而上学的思辨哲学传统,又总是一再暗中抵触神性的真,坚持理性明证的最高权威,把启示判为迷信,把圣经贬为粗陋的神话。舍斯托夫以为,从斯宾诺莎、康德、黑格尔以至胡塞尔的哲学传统,坚持要耶路撒冷向雅典谢恩求拜,坚持启示的真没有理性明证的批准就是妄念。这些理性哲学家和知识论

的大师们，总是以研究垂直线、平面和圆时所持有的冷漠与平静来看待约伯式的受苦和喊叫，他们只习惯于从意识的直接材料中去寻求真理，然而，由此理性思辨寻求到的普遍必然的真理，就是摆脱与上帝的存在关系。

舍斯托夫拒斥肇兴于斐洛的调和圣经启示与希腊理性真理的努力；所谓调和，不过是“使圣经接近理性，迫使圣经向理性鞠躬”^⑩。他激烈反驳思辨理性的形而上学，言辞尖锐地抨击任何借助希腊理性的合理原则来解释圣经的企图。在他看来，把任何东西摆在上帝之上的一切企图，无论是观念的，还是物质的，最终都引向一片荒凉。

舍斯托夫的立场显得偏激，但是，在西方思想史上，舍斯托夫绝非孤家寡人。远自德尔图良、圣彼得·达米安、马丁·路德、帕斯卡尔，近至基尔克果、陀思妥耶夫斯基和卡尔·巴特，都是舍斯托夫的同路人，在启示与理性的张力中，他们构成了另一条思想路线：即维护圣经真理的自主性，拒斥希腊哲学的理性形而上学，主张不寻求理性证明、也不可能得到理性证明的信仰——圣经的信仰，才是真理的来源。

在舍斯托夫的著述中，揭示“深渊与救主”的内在关系一直是个背景性的主线，以至很容易让人们以为他对丑陋、不幸、深渊和恐怖的尊敬是第一性的赞词。但事实上，主张正视生活中的悲剧，正视深渊，并不是他的终极性话语，亦绝非是在对生存的悲剧和深渊给予终极性的肯定和赞美，他的哲学的基本言词表现在“从深渊向主呼告”这一主题中。这是舍斯托夫所谓的 *Pathos existentiel*（在的激情）：从深渊中不顾一切地奔向在十字架上走近我们的救主。舍斯托夫的晚年作品更充分地展示了他的终极性话语，明确地把生活的悲剧性深渊与上帝之爱的全能联系起来。“深渊与主”的关系，实际即是信仰的位置。舍斯

托夫的哲学从总体来看，是关于信仰的哲学，但不是信仰的神学，因为神学过于希腊理性化，以至于它更注重证明上帝而非信仰上帝。舍斯托夫从不关心对上帝的存在提供证明，他以为，谁要证明上帝，谁就永远离弃了上帝。个体只能牺牲一切，以便找到上帝，奔向上帝，尽管人对上帝一无所知，或者，想知却无从知起。要想“知”上帝是不可能的，但无力认知上帝恰恰不是个体信赖上帝之爱的障碍，因为存在的无根基性是个体的真实境遇，而圣经中的上帝恰恰就在这同一处境之中。舍斯托夫的毕生的思想努力在于，与源于希腊的理性思辨哲学语言作斗争，用圣经语言来表达这样一个主题：信仰，唯有看到天父的信仰，由天父唤起的信仰，才触及最高的、决定性的关怀个体存在与不存在的真并给无根基的个体之在提供根基。

舍斯托夫在诸多方面（尤其是信仰论和著作的风格方面）都让人想起二世纪的拉丁教父德尔图良。德尔图良曾称，真在圣经之中，除此而外无真可言，哲学家的思想渊源于人的自傲，雅典与耶路撒冷没有任何关系。在舍斯托夫的著作中，不仅能一再读到这些主张，而且，就文笔的犀利、尖锐、激烈、迫人面言，舍斯托夫比德尔图良这位在文学史上也有一席之地的神学大师也毫不逊色。他的文风被誉为圣经式哲学散文的20世纪最杰出的代表。正如西方文学的言语形态有荷马与圣经两个不同的源泉一样，西方哲学的言语形态亦有柏拉图、亚里士多德与圣经两个不同的渊源。后一种传统中的历史代表即德尔图良、帕斯卡尔、路德、基尔克果。不妨说，舍斯托夫乃是20世纪的德尔图良。

德尔图良的护教著作《论基督的肉身》(*De Carne Christi*)中有一段世传不衰的净言：

Crucifixus est Dei filius; non pudet quia pudendum est. Et mortuus est Dei filius; Prorsus credibile est quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est quia impossibile est. (上帝之子被钉死在十字架上,他并不因此乃耻辱而感羞愧;上帝之子死了,虽荒谬却因此而可信。埋葬后又复活,虽不可能却因此而肯定的。)

舍斯托夫一再引述这段话,不厌其烦地阐发,终极真理就在这声音之中,真理之所以为真理,就因为它被人钉在十字架上。德尔图良的这段话实为舍斯托夫全部创作灵感和基本立论的主要来源。在《出自深渊》一文中,舍斯托夫承认:“除德尔图良外,在所有文学中我没有看到有第二个人产生过如此瞬间性的洞悟,全然挣脱理性的戒令”^⑩。只有挣脱理性的戒令,才能转向信仰。舍斯托夫一生都在顽强地对理性主义哲学家们说:我信,正因为其荒谬。

被钉在十字架上的真意味着,在上帝的爱中才有个体生存的原则、本源和根基,上帝不仅揩掉每一滴眼泪,而且给人吃生命之树的果实;十字架上的真表明上帝与人的生命和死亡、渺小和伟大、罪孽和救贖、梦魇和自由、呻吟和悲叹认同,它论予人的是上帝允诺的安慰和爱——上帝让独生子惨死在十字架上,上帝为什么要这样做?因为,在上帝眼里,每一个人的受苦和眼泪比什么都沉重。

十字架上的真显在生存的激情中,而非显在抽象的观念中,它标明,挚爱才是生活的法则,这个法则是活着的上帝给予的;十字架上的上帝之子的受难是上帝的救贖之爱战胜现实的不幸和冷酷的明证。

恰恰是这位认同于人的深渊的上帝,却被人们的理性知识

判为荒谬和不可能。可是,把上帝的挚爱判为虚构,这本身就是理性的虚构,信赖上帝乃是出自深渊的个体生存激情。信赖形而上学的理性法则,当然看不到上帝。舍斯托夫指出:只要信赖理性和由它带来的知识,虚无和必然性的权力就会寻求明证性来保障,人们也就不敢去反驳这些明证性。启示之所以是启示,正因为它与一切明证性背道而驰,并启示个人,上帝是万能的天父。假如人能使圣经的真理即使实现于刹那,理性就立刻失去自立权。然而,最伟大之谜和几乎无法克服的困难正在于这个如此异于理性认知的“假如”。因为,人们总是信赖自己的理性远甚于信赖上帝。舍斯托夫的这些论点从哲学上看强化了肇始于陀思妥耶夫斯基和索洛维约夫的俄国现代哲学对德国古典哲学的抵制和反驳,拒绝康德把上帝视为“纯粹理性的理念”、费希特把神性视为道德的世界秩序以及谢林把上帝视为包容世界的绝对存在,简言之,拒绝理性化的上帝。

舍斯托夫和他的前辈们一样,正因为荒谬才信(*Credo quia absurdum*),正因为不可能才肯定。人的自然理性至今对这种信念嗤之以鼻。舍斯托夫和他的前辈们都认识到,争取把不可能变为可能,乃是一场疯狂的斗争——以眼泪、呻吟和诅咒为代价的个体斗争。按照圣经,这种争取可能的个体斗争就是信仰。相信被钉死在十字架上的真,对于这个世界的法则来说就是荒谬。然而,对于上帝之爱来说,这种荒谬就最为可信。

舍斯托夫认为,形而上学的知识理性把十字架上的真理判为荒谬就是罪,这是圣经创世记的叙述所指明了的。这种罪源于知识树对生命之树的果实的剥夺,它把人引向虚无,使虚无成为必然性,必然性的真理知识进而又扭曲人的意识,使人的意识屈从于有限的可能性,判定神圣的救赎之爱为不可能。虚无和

必然性的真理最终不过要让有限的可能性来决定和支配人的无限性的生活和命运。一旦人们听命于这种不可能性，在舍斯托夫看来，就是沉沦。

罪不是恶，因此，罪的对立面就不是善，而是credo(我信)。这不顾惜一切的被理性判为荒谬的我信，才使个体获得而非弃绝一切神圣的和珍贵的东西。“只有符合圣经的信仰，争取不可能的疯狂斗争的信仰，才能推倒我们身上漫无节制的原罪和重负，让我们重新直腰站起来。……信仰不是对我们所闻、所见、所学的东西的信赖。信仰是思辨哲学无从知晓也无法具有的思维之新的一维。它敞开了通向拥有尘世间存在的一切的创世主的道路，敞开了通向一切可能性之本源的道路，敞开了通向那个对他来说在可能和不可能之间不存在界限之人的道路。”^②从舍斯托夫的这些论断中，我们可以清晰地听到路德的Sola fide(唯信)的回声。

可是，反对形而上学的理性而转向信仰，必然受苦，因为，走向我信，就不能得到形而上学所允诺的精神上的平静、快乐和泰然。然而，受苦的我信却能理解上帝之爱的受苦：“总有一天，我们都将会懂得人子在十字架上的哭诉：我的上帝，我的上帝，你为什么离弃我？”^③并由此懂得上帝之爱的重价的安慰。舍斯托夫称形而上学的安慰为廉价的安慰。因为，形而上学的实质就是虚无主义，而虚无主义的实质又就是形而上学，活的上帝只有一个，“活”的形而上学则可以改头换面、层出不穷。舍斯托夫一生都没有停止用流血的头撞击形而上学的墙，临终之前，在被誉为“舍斯托夫的天鹅之歌”的论胡塞尔的著名论文中，他还在“拷”问，形而上学的教诲能永远向人掩盖生活中的问题吗？“至善”与“超人”的原则——我们还可以加上虚无的原则、荒诞中的欢乐原则——能使人于不幸调解吗？能使人于自己的生存的荒

诞调解吗？舍斯托夫的回答是，哪怕形而上学的教诲变成诗，也只能满足这种人，即从他们的作品中，也从他们的生活体验中只得到廉价的安慰的人。对那些不断与生活相冲突的人来说，这些形而上学的教诲诗只是一种廉价的安慰和矫饰。尼采掩耳盗铃，把对上帝的信仰判为廉价的安慰。事实上，约伯的信仰、雅各的信仰、亚伯拉罕和耶利米的信仰均已表明，信仰代价过高，因为它甚至要粉碎被视为人的一切理性基础的东西。所以，舍斯托夫说，只有陷于绝望的人才会凝视十字架上的真理，因为他摆脱了人的理性知识的支撑，不顺从理性精神、历史法则以及任何现实原则。

舍斯托夫同绝望哲学时期的陀思妥耶夫斯基一样认为，科学知识的增长、社会的变革，最终都无法解决个人生存的本质上的悲剧性，社会进步、未来幸福都不能补偿每一个人当下的受苦，从古至今的形而上学教诲诗都不能为个人命运中的无意义和荒诞辩解。渺小、不幸、罪性既不会在自在之域中消失，也不会被道德形而上学的人性论——无论它何等地高扬了人的主体性或德性——所取消或掩盖，要尊敬它们！从古至今只有一个人最尊敬它们，这就是被钉死在十字架上的拿撒勒人耶稣，上帝只与渺小、不幸、罪性的个人为伍。而我们作为个体之在与上帝在一起则无需带上任何东西——无论是我们的知识还是我们的德性，只需带上我们的个体生命存在本身：“爱上帝绝非以自我否弃为前提，爱上帝完全与轻蔑个体人自身无关。爱不可见的世界，丝毫不等于否弃可见世界”^②。因而，不可把舍斯托夫的思想误解为对现世的否弃。

舍斯托夫的思想显得像一种怀疑主义，甚至他的同胞，哲学家 N.O. 洛斯基也这样看^③。对此，他早有答复：怀疑主义者恰恰是那些在灵魂深处深信要去探寻某种确切无疑的东西的人。

不过，他补充说，这种怀疑主义同笛卡尔式的怀疑毫不相干。这是两种品质不同的怀疑主义。

舍斯托夫又显得象一个悲观主义者。这完全有道理。不过，这种悲观主义不是叔本华式的悲观主义。对舍斯托夫来说，悲观主义的含义是：现代人已不再能廉价地、轻易地获得基督信仰。个人可能获得信仰的路径是，正视而非掩饰个体生活中的全部“恐怖”。在深渊、“恐怖”、绝望中，个人会遇到上帝。只有当生活中的不幸把各种廉价的安慰打消以后，个体才会懂圣经的启示。这就是他一生所探究的主题“深渊与救主”的关系所昭示的论点。

人信赖上帝，不是证明上帝。上帝根本无需人的证明。被钉死在十字架上的基督表明，上帝主动降身，甘愿与不幸中的、浸泡在眼泪和受苦中的人在一起。这位上帝真的太悲惨了，我们的不幸和自然法则对人的摧残与他有何相干？他为我们牺牲自己，我们还不会感激他，这位悲惨的上帝竟不顾“因为是事实，所以不可能”的现实自然法则，非把神圣的爱和赐福送给不要上帝的人。在临终之作《雅典与耶路撒冷》中，舍斯托夫充满激情地写道：“上帝现身为人类，降身到大地，在人的手上受苦受死，被人视为作恶者，而上帝却要爱人类。”^⑧还有谁比这位自甘受屈受苦的上帝更悲惨？

舍斯托夫主张，人的理性以为是荒谬的，就要信，人的理性断定是无法理解的，就要爱，人的理性看到完全没有可能的，就要与十字架上的上帝同在。这一论点可以说是对前引德尔图良的话的脚注。然而，舍斯托夫反驳理性，并非表明他是一般所谓的蒙昧主义者或非理性主义者。因为，从实质上讲，舍斯托夫猛烈抨击的并非是理性本身，而是形而上学的理性主义原则。正如舍斯托夫的挚友、哲学家别尔嘉耶夫指出的：舍斯托夫不否

定科学知识,不否定日常生活中的理性,而是否定理性主义和科学知识自诩能取代基督信仰,能把人从悲剧性深渊和存在的不幸处境中解救出来^②。我们知道,这种主张正是形而上学理性主义的诉求。反驳形而上学的理性主义,反对把圣经的真理变换成形而上学的真理,不过是信仰与哲学的原始对抗的现代发展,对于舍斯托夫来说,不可掩盖、也不可逃避的存在深渊与救主的关系,是哲学的真正主题。不仅是杰出的哲学家、基督思想家,而且也是本世纪杰出的文学批评家的舍斯托夫,在其早年研究尼采和陀思妥耶夫斯基的著作中的一段话,可以看作是他的全部思想的写照。这段话是对陷入理性地犯罪的不幸中的拉斯柯尔尼科夫的评说:

拉斯柯尔尼科夫竭力把自己的目光扭转过来,凝视索尼娅赖以活下去的那些希望。……他努力在记忆中重新唤起对福音书的理解,这种对福音书的理解以念及个人的悲苦(无异于一个自我主义者)为假托接受了一个孤傲的被毁灭了的人的祈祷和希望;他知道,在这里,上帝会听到他的恸哭,他不再被吊在观念的刑具上受酷刑;他会获许去讲述自己完整、可怕的、暗藏着的真实,这种真实使他接近上帝的世界。然而,他只能从索尼娅读的福音书中期待到这一切,索尼娅的福音书才是迄今未被科学和道德形而上学割裂和篡改的福音书^③。

屈从于形而上学的理性法则之后的尼采,最终只看到虚无,进而用强力意志的原初法则来掩盖内心的恐惧。看到虚无的必然性并不难,难的是在与虚无的必然性的斗争中与上帝相遇,进而信赖被钉死在十字架上的与一切自然理性和道德本体论相违

的救赎的真。所以,人们可以找到更多的尼采,却只能发现更少的舍斯托夫。

对天父的赞美,是舍斯托夫的终极性言词,这乃是一条由个体的孤独的生存深渊、受苦和不幸奔向上帝之路。我以为,这才是被名之为“存在哲学”的思想核心,它意味着通过 Existence 来荣耀 Holy Person 之路。一位德国哲学家曾敏锐地看到:舍斯托夫哲学的开端之处,恰是海德格尔哲学的终止之处^②。就海德格尔的前期哲学而言,这种说法非常恰切。

对存在哲学,汉语学界似乎谈论得已经够多了,可惜,长期以来,汉语学界对存在哲学一直了解甚少,我们谈得太多的是存在主义,而非存在哲学,远自帕斯卡尔,兴于基尔克果、陀思妥耶夫斯基,随后是俄国寻上帝派、法国的马塞尔,西班牙的嘉塞特,至德国的海德格尔、布伯、蒂利希,都是从无根基性中向上帝呼告的存在哲学,存在哲学的核心标志是在虚无中与上帝相遇。没有把握到这一点,对存在哲学就不熟悉。正如一位俄国学者指出的,舍斯托夫思想才堪称存在哲学传统在本世纪的先声和经典^③。

由基尔克果和舍斯托夫各自独立地推进并终于合流的这种存在哲学观的最终辩词由舍斯托夫加以总结:“通向生活的原则、深渊和根本的途径是通过人们向创世主呼吁时的眼泪,而不是通过讯问‘现存’事物的理性。”^④舍斯托夫和基尔克果一样主张,必须否弃道德形而上学的“善、同情和爱”,才会得到真实的、来自于天父的至善、同情和爱。“最终的胜利不在于现实的罪恶和冷酷无情,而在于计算人的头发的上帝,一个可爱的上帝,他允诺要把每滴眼泪都揩掉。”^⑤就汉文代的传统和语境而言,则可改写为:只有否弃道德本体一形而上学的“良知”、“德性”和“至诚”,才会得到至爱的上帝赐予人的良知、德性和至诚。不管是西方的还是东方的道德形而上学,都当引起警觉。它们

总是力图让人们无视末日审判,而我们实则该牢记末日审判,因为,如舍斯托夫非常崇敬的帕斯卡尔所言,对世界的末日来说,上帝的和个人的不幸才是最最沉重的^⑤。

注释:

① 参阅《安德列耶夫中短篇小说集》,上海译文出版社1984年版,第49至61页。应当指出,《撞墙》主题首先是由陀思妥耶夫斯基提供的。

② 关于信仰言说与流言问题,笔者将在别处审理,此处暂不深究。

③ 这悲怜感并不仅仅是对受苦的人的同情,而尤其是对罪人的同情。人的本性是罪性的,只有转向上帝才能得救。由此引伸出,这个世界上有罪就有救赎。罪性、转向、救赎就其基本规定来说是相互关联的。人之罪性乃是一种无端的不幸,对此,俄罗斯人寄予深切的同情。参阅索洛维约夫:《善的证明》,伦敦1918; J. F. Hecker:《俄国的宗教》, New York 1927, Chap I。

④ 据曼海姆称,精英和知识分子集团成为社会学的研究课题,首先出现在沙皇时代的俄国。“知识分子”的提法也起源于这个时代的俄国。参阅K. Mannheim:《变革时代中的人与思维》, A. W. Sijthoff, 1935。

⑤ 对当时俄国三大“宗教—哲学协会”的知识分子团体及其宗教思想的详细研究,可参阅J. Scherrer:《彼得堡宗教哲学团体》,柏林1973。就此宗教皈依的思想背景的初步分析,参刘小枫:《流亡话语与意识形态》,见《这一代人的怕和爱》,香港1993。

⑥ 陀思妥耶夫斯基:《书信选》,北京1986年,第177页。

⑦ 舍斯托夫:《悲剧哲学:陀思妥耶夫斯基与尼采》,俄亥俄1969年,第188页。

⑧ 舍斯托夫:《旷野呼告:——克尔凯戈尔与存在哲学》,北京1991年,第52页。

⑨ 舍斯托夫:《悲剧哲学》,同前第207页。

⑩ 利科:《解释的冲突》, Evanston 1974年,第445页。

⑪ 卡尔·巴特《社会中的基督》,见J. Moltmann编,《辩证神学的开端》,第一卷,慕尼黑1962年,第15页。

⑫ 舍斯托夫:《哲学与教诲:托尔斯泰与尼采关于善的说教》, Ohio

1969年,第140页。

⑬ 舍斯托夫:《思辨与启示》,慕尼黑1963年,第49页。

⑭ 舍斯托夫:《悲剧哲学》,同前第197页。

⑮ 舍斯托夫:《思辨与启示》,同前,第138页。

⑯ 海德格尔:《尼采》,第二卷 Pfullingen 1961年,第340页。

⑰ 舍斯托夫:《思辨与启示》,同前,第35页。

⑱ 舍斯托夫:《在约伯的天平上》,北京1989年,第271页。

⑲ 舍斯托夫:《钥匙的力量》,慕尼黑1926年,第246页。

⑳ 舍斯托夫:《旷野呼告》,同前,第22页。

㉑ 舍斯托夫:《雅典与耶路撒冷》,巴黎1938年,第471页。

㉒ 舍斯托夫:《钥匙的力量》,同前,第236页。

㉓ 参阅N.O.Lossky:《俄国哲学史》,纽约1957年。

㉔ 舍斯托夫:《雅典与耶路撒冷》,同前。

㉕ 别尔嘉耶夫:《舍斯托夫哲学的基本思想》,见舍斯托夫:《思辨与启示》,同前,第13页。别尔嘉耶夫同时还非常必要地指出:由于舍斯托夫哲学语言的极端独特性,很易使人对他的思想产生误解。我认为,对思辨哲学的反讽、挖苦、嘲弄的文风,是舍氏哲学散文的一大特色,尤需小心读解。

㉖ 舍斯托夫:《悲剧哲学》,同前,第227页。

㉗ 参阅, B.Foudane:《与舍斯托夫相遇》,巴黎1982年,第213页。

㉘ 参阅H.Dahm编:《俄罗斯思想的基本特质》,慕尼黑1979年,第238页。

㉙ 舍斯托夫:《纪念伟大的哲学家爱德曼·胡塞尔》,见《哲学译丛》1963年第10期,第52页。

㉚ 同上,第59页。

㉛ 舍斯托夫:《在约伯的天平上》,同前,第337页。

上帝就是上帝

一

20 世纪的社会政治运动层出不穷。这些社会政治运动往往以某某“主义”为思想基础，以解救民众、实现崇高社会理想为口号，并声称其主张的神圣。被神圣化了的的社会理想和社会运动诱发了千百万人的生命激情，激励起无数志士仁人为之奋斗和献身，发动群众为之所用。可以说，把此世的作为、此世的权威、此世的运动神圣化乃是 20 世纪的一大特征。然而，不管在西方还是东方，这些被神圣化了的、自诩拥有绝对真理的此世作为、此世权威、此世运动恰恰是人世灾难的根源。

例如，1933 年，希特勒掌权后即声称其政党、国家和事业的神圣性，要求所有的人服从它的领导和为之献身，并制造一整套自称神圣性的意识形态话语，诱人信服，甚至要求基督教会服从其领导，成为效忠法西斯政治的工具（所谓爱国的德意志基督教会）；希特勒多次召集宗教界名士座谈茶话，软硬兼施，迫使他们认可世俗政权的神圣性。面对政治强权和诱惑，神学家卡尔·巴特不含糊地回答：只有上帝才是神圣的，其神圣之言只是通过受难的耶稣基督传达出来。基督教会作为上帝的话的传言者理应只听上帝的话，而不是听某某领袖的话。如果基督教会只听领袖的话，听从世俗权威的话，教会就会变质。基督神学家理应决不妥协地拒斥一切冒充神圣的企图。1934 年，在巴特的

积极参预下，德国基督教新教各派主教在鲁尔地区的巴门召开了著名的反纳粹会议，通过了由巴特执笔的闻名的《巴门宣言》(Barmer Declaration)。神学家巴特不仅以宏博的思想著称，也以反纳粹闻名于世。

把世俗的权威神圣化、把历史的政客神圣化、把世俗的运动神圣化，不仅西方有，东方也有，不仅过去有，现在还有，尽管人类曾为此付出过高昂的血的代价——但愿人们不会遗忘集中营的血迹——谁也不能担保不会重蹈神圣颠倒。就此而言，巴特的神学思想也就并不因他的去世而过时，也并不因社会已然或将要进入另一形态而过时。巴特所思考的问题并非只关涉某一时代或某一些人，而是关涉所有时代和所有的人。——如果中国人首先是人，当然也关涉到中国的人。巴特曾坚决地回敬一切伪造神圣的意识形态话语：Welt ist Welt. Aber Gott ist Gott(世界就是世界。而上帝就是上帝)。这话在汉语境中并非不可理喻。

在今天，尽管仍有一些世俗权威和世俗运动还带有神圣的口吻，对不少知识人还具有相当的魅力，然而，这种魔魅大多只靠与政治权力结谋的意识形态话语来维持。一般而言，由神圣化了的世俗运动导致的血腥，已使世俗运动及其领袖们的神圣失魅。不过，就一场灾难而言，事后清醒无济于事，重要的是，在一开始就保持清醒。如果不从思想根源上来清理对世俗作为和权威的圣化，很难担保不会重蹈覆辙。

在神化世俗作为、世俗权威和世俗运动的社会现象后面，潜隐着的问题是人的话与神的话、人的真理与神的真的问题关系。人们大都同意，人的话、人的真理是需要审视的，而神的话、神的真是千真万确的。神化世俗作为、世俗权威、世俗运动的可能性，首先在于把人的话当成了神的话，把人造的真理(实为

个人意见)当成了上帝的真理。就连以传言上帝的话为已任的基督神学都转变为人类学,人言与神言之区分、人的真理与上帝的真理的区分被人类学取消了。话语对人的行为和社会的确具有一种无法否认的统治力量,众多社会悲剧不过是靠几个语词来导演的。重审人的话语性质,尤其是知识者的话语性质,成为知识学本身的一项课题。

神学家卡尔·巴特因此是针对20世纪的独特困境而立言的。这位被誉为神学界的康德和爱因斯坦——因为巴特在已陷迷惘的神学界引发了一场革命,扭转了百余年来的神学倾向——的神学家警言道:上帝在天上,而你——人,始终在地上(Gott ist im Himmel and du bist auf Erden),即使是最想入非非的理想主义者,仍然在地上,哪怕他们一再忘记这一点;即使是向人们传讲上帝之言的牧师,仍然在地上,尽管他必得向人们传言上帝之真理。人与上帝、人言与上帝之言,说到底,人的真理——无论它有多真——与上帝之真理,有无限的、不可弥全的差距。人绝不是神,人言绝非上帝之言,人的真理永非上帝之真理。

汉民族文化素有信任“替天行道”、“人人可以成圣”的人言的传统,巴特的警言是否不合国情呢?

二

世俗政权谎称自己禀有神圣的使命,独裁者谎称自己的话是神圣之言,社会运动谎称禀有神圣性质以此骗取进而强求人们的效忠和奉献,实有复杂的种种根源。从历史上讲,人类早期的神话式言说形式隐含着祸根;从思想史来看,近代启蒙主义实隐含着蒙昧主义;从哲学上说,问题的结症则在于人与上帝位置的倒置。19世纪以来,一些思想家宣称上帝的位置其实是

人的位置，天国的奥秘就在人间，于是出现了自诩为神圣的世俗运动。人们高唱从来就没有什么救世主，真正的救世主就是人自己。巴特感到震惊的是，竟然有不少神学家、宗教思想家也如此申论：教会走向社会运动乃是上帝之国的逐渐显现，耶稣就是社会运动，社会运动就是当今的耶稣，上帝之国与社会运动被等同起来，神圣的与世俗的被等同起来。巴特感到，这是基督神学陷入危机的标志，为此，必须进行一场神学上的重新奠基工作。

1886年5月10日，巴特诞生于一个信奉新教的世家，其父为纽约神学教授，其母为一位当时颇有名气的新教改革正统派牧师的女儿。巴特的父亲对巴特有较大的影响，巴特一生都十分敬爱作为神学家的父亲。不过，巴特走向神学之路，既非因为家庭传统，亦非因为父亲的意愿和父亲的榜样，而纯然是神学问题本身激起了巴特的志趣。在一开始，巴特对神学的兴趣目的并不明确。少年巴特活泼、开朗，对神学事业的严峻性一无所知。巴特从小好博览群书，很早就谙熟19世纪最重要的新教神学家施莱尔马赫的思想，也喜欢康德。在伯尔尼、柏林、图宾根、马堡等大学神学系求学时，对巴特思想产生影响的除了赫尔曼、海特米勒外，还有新康德派的柯亨和那托普。对巴特的神学思想的确立起决定性影响的则是基督思想家基尔克果（尤其是他的悖论概念）和陀思妥耶夫斯基，以及基督教史家欧韦贝克乃至音乐家莫扎特。

巴特的学习年代，正是基督教新教自由派十分活跃的时代，他喜爱的老师哈纳克、赫尔曼都是著名的新教自由派神学家。新教自由派的神学旨向是：在现代世界的新经验和新兴人文科学中来重建基督神学，换言之，神学应该现代化。近代西方思想史是一部走向经验主义、历史主义、科学主义和心理主义的历史，所谓神学的现代化，也就意味着在经验、历史、科学和心理的基

础上来重建神学的陈述,反之,启示的神性真实亦可以在经验、历史和科学和心理中找到根据。19世纪的新教大师施莱尔马赫主张,人之情感经验本身是理解超越神圣的依据,上帝的启示真理能从个人的内心体验中去找理解之基础。对于理性主义者来说,理解超越神圣的依据自然就是人的理性。而19世纪形成的人本主义哲学(人类学)则完全从人的经济形态、社会结构、精神需求来说明信仰。这些思想趋向以及不断发展的史学、社会学、文化学对神学产生很大诱惑。

19世纪兴盛的历史学诱引神学家们致力于把神性真理的根基建立在历史的证明之上,这意味着,历史的人类经验是理解宗教理象的根据。著名的特洛尔奇(Troeltsch)和里奇尔(Ritschl)就是其代表。另一方面,圣经的传统权威亦受到历史主义的削弱。圣经历史研究派否认圣经是上帝的超自然的启示,而是人类经验的记录,是人的世界观、历史观、上帝观、道德观的陈述,因而,圣经非上帝之言,而是人言,不能代表真正的神性的真理。不仅耶稣基督是神之子受到怀疑,就连耶稣的历史真实性也遭到怀疑,神学因此也向文化学转移。

至于科学主义的影响则表现在倡导以科学的方法来研究神学。不管是哪一种主义和方法,关键在于,自由派神学过于信任人的本性(情感、理性),过于信任人的历史经验和科学方法,进而把神圣的基础确定在人和历史之上。由此,不仅人成为判断神的根据,人言亦可能成为神言,人造的真理可能成为神的真理——因为并无绝对纯正的神言和神的真理,而且,由人发动的社会运动也就有可能成为神圣的运动。

如何理解自由派神学和人本主义哲学对神学的批判(费尔巴哈),不是一个可以轻率处置的课题:一方面,它们恰当地剥离了过去被视为圣言的人言的外衣,另一方面,它们的推导又易引

致对人言的圣化。就前者而言，自由派神学功不可没，就另一方面而言，明显成问题。神学生巴特对自由派的主张开始并不感到有所牴牾。当然，巴特认定并坚信，基督信仰作为一种信仰并不以历史因素为依据，并不取决于历史事实，并不依人的经验判定为准绳。但青年巴特的活泼天性和政治热情促使他趋近自由派所倡导的社会改革运动。他也同样信任人的德性和人的宗教感离上帝近在咫尺。

大学毕业以后，巴特满怀热情到牧区工作，在萨芬维尔(Safenwil)任乡村牧师长达十年(1911—1921)之久。从大学毕业任乡村助理牧师(1909)至《〈罗马书〉释》发表(1919)的十年，正值第一次世界大战前后的那段极为混乱的历史时期，巴特的思想发生了重大的转变，外部事件的冲击和内心的自省交织在一起。这里有几点值得一提：第一、作为牧师巴特反复自省，当自己向教区的教友讲道时，自己是否心安理得？既作为牧师又作为一个人，他自己被置于何种处境？这一自省是巴特后来提出的作为人我们不能谈论上帝，但作为神学家又必须谈论上帝的著名辩证体认的前兆；第二、第一次世界大战之初，德国神学不自觉地成了为战争辩解的神学，成了 *germanische Kampftheologie* (德意志民族的斗争神学)，这使巴特不得不考虑：如果上帝能如此被德国民族利用，那么，从原则上讲，上帝就可以被任何现世因素所利用——被民族、国家、文化、社会运动以至任一社会阶层的人甚或人的虔敬和良心所利用，这一现实事件使巴特不得不怀疑整个近代神学的方向；第三、第一次世界大战给人类文明的毁灭性打击，使得巴特怀疑自由派神学的乐观论调，怀疑上帝之国可由人的社会改造促成的主张；第四、当巴特站在讲坛上时，他不仅感到精神上的重负，而且感到自己的讲道对那些带着困惑来听讲道的人过于苍白无力，他发现，神

学家们的著作大都远离人的现实的真切处境，在一些观念问题上兜圈子。巴特的精神陷入困惑。

带着个人和世界的困惑，巴特走向圣经，从圣经中，他重新找到了启示的源泉，并与自由派神学告别，走上了独特的巴特神学之路。

巴特与自由派神学告别，拒绝将上帝之国与社会运动的目标相等同，绝非由于他不识人间疾苦。青年巴特在教区任牧师期间，接触到下层人尤其是工人的困苦，这使他很早就在神学理论和实践方面关注社会现实问题，并于1915年加入了社会民主党。在《自述》中巴特写道：“在我的教区，阶级对立历历在目，我第一次被实际生活的切实问题触动”^①。巴特自己也亲身投入过宗教社会主义活动。但严酷的现实和内心的反思使巴特认识到，乌托邦式的社会主义宗教理论是危险的。自由派神学和宗教社会主义者的失误迫使巴特考虑神学的重新奠基问题，因为神学已经病入膏肓。

三

神学的重新奠基的决定性步骤，意味着在神学上一切从头开始，从唯一给上帝之言作见证的《圣经》开始，《圣经》是奠基的真正基础。

1916年，巴特即着手《〈罗马书〉释》一书的写作，这部被誉为“投入神学家园地的一枚炸弹”的划时代著作，以其天才的表达风格和与一般圣经作品不同的形式来展开神学批判，重申上帝的超验性。该书毫不含糊地开宗明义：“关于上帝的消息……绝非人的宗教学说”，“它不是一种真理，而是真本身，是 die Sache selbst（实事本身）”，真实的对上帝的认识是“我们通过

基督才能实现的——对上帝的认识，在这一认识中，上帝并不与我们相对立，而是直接地、创造性地近临我们。”^②神学的重新奠基，在巴特看来，首要的任务乃是重申关于上帝的认识论前提。整个巴特神学（不管是《〈罗马书〉释》时期，还是《教会教义学》时期）强调的是：上帝的绝对神性和上帝自己的自我传达。对上帝的认识只有在上帝的自我传达中才有可能获得，而非可从人的自我认识中获得。

巴特的用意十分清楚，离开《圣经》的本源来谈论神圣，是危险的，福音只能由辩证地加以说明的本源范畴来描述。上帝之言和人言必须严加区分，否则后果将是灾难性的。

20世纪的集中营给东西方人都上了惨痛的一课，其教训不妨说有两个方面：其一，许多惨绝人寰的残暴都是以“神圣”事业的名义干出来的；其二，许许多多热情真诚的人听信所谓“神圣”的号召，主动热情地献身，结果成了恶魔利用的工具。

因此，得深入反省的是：为什么有人能打着“神圣”事业的旗号哄骗，为什么我们竟然听信了恶魔之言的“神圣”口吻？

巴特的神学批判不无启发：近二百年（尤其是19世纪）以来神学被颠倒为人学的产品以至演变为人类学，直接导致了诸多后果。19世纪的德国哲学家提出如此论调：上帝的观念是人的本质的异化，上帝是人的愿望的投射，天国不过是人间未能实现的幻想的反映，宗教不过是人把希望寄托于来世的幻想；黑格尔的神圣法则进入世界和历史被加以颠倒，世界和历史反而具有神圣性，上帝之国的实现不过是历史过程的事；上帝成了人的造物。宗教的秘密据称就在人类学之中。

天上的秘密就在地上。费尔巴哈的后继者的宗教批判的所谓颠倒过来法，把人变成上帝！经过这番所谓的揭穿天上的秘密，人就大胆妄为了。上帝不是人创造的吗？人人都可以成神

了。从来没有什么救世主，人自己就是救世主。可是，上帝按自己的形象造人，人的灵魂禀有一团神灵的气息，如今，人造上帝按什么形象呢？不就造出一群恶魔般的偶像么？

但巴特非常重视费尔巴哈对神学的人本主义批判，称神学必须淌过这条“火的溪”（费尔巴哈的德文词义可释为“火溪”），因为，神学确有可能把自己的言说当成上帝之言本身。然而，人本主义哲学对神学批判的结果并不是重返真实的上帝之言，而是对人言的再肯定。巴特在神学上的重新奠基对这种神学人本学化给予的回答是：人确没有能力和资格谈论上帝，只能接受上帝的启示，而启示是一个事件，即十字架受难，只有通过这一事件，人才能看到、知道并理解上帝是什么。基督信仰既与非理性神秘主义不相干，也与把人作为上帝的可能性和现实性之尺度的人本主义毫不相干。上帝之国是纯粹的界线，是我们所是、所有和所做的一切的纯粹开端，与人和属人的一切东西有绝然异质的差异。“只要人与上帝的这一本质差异被忽视或轻视，就必然会出现拜物教”^③。巴特的这一论断恰好言中人本主义哲学人类学的实际后果，而有意思的是，拜物教又恰是人本主义哲学所批判的对象。这种情形很能说明问题。

巴特在《〈罗马书〉释》中提出的“上帝就是上帝”这一名言从反方向上来接纳人本主义的神学批判的结论：绝不可把上帝与人自己凭其思想臆造的范畴、形式、概念、需要之类的东西等同起来。上帝作为圣神根本就不是人类的构造，他与人类的理性、学说、幻想以至宗教都毫不相干，与人称为的上帝形象、与人所体验到的上帝、与人祷告的上帝都不相干。上帝之国与世间的一切存在都有质的无限差别和距离，也就是永恒与时间的质的无限差别和距离。上帝是不可知的，倘若不是上帝在十字架受难中自己向人类陈说自己，人哪里会知道上帝是谁！

针对近代以来的人而神的思想趋向，巴特在阻断人与上帝的类似性方面走得很远，以至于被指为有二元论色彩。

巴特指出，“上帝是绝对的他者”（Gott ist der ganz Andere）——这一主导命题得自于基尔克果的启发；所以特洛尔奇说，《〈罗马书〉释》是基尔克果的树上结下的一个苹果。上帝绝非人的倒映或人之愿望的投射；上帝也不是人本身的秘密或密码，上帝的意志也绝非人的意志的延伸。按照19世纪的哲学人类学（费尔巴哈、马克思），似乎上帝和上帝之国是一个空洞的壳，任由人的愿望和幻想去填充；它的后果是以人及其内在于尘世的实在去代替上帝，人充当神圣，现实社会的实在充当天国。经过所谓人类学的批判之后，神圣的已不是上帝及其天国，而是尘世的人及其社会，由此人及其现实社会本身就具有了一种伪神圣的性质，并以一种哲学的方式加以绝对化了。黑格尔的命题现实存在的就是合理的，成为一种正当的辩护工具，但黑格尔弟子的哲学人类学的结论走得更远，即通过历史理性主义，现实存在的成了神圣的。

费尔巴哈后继者的人类学要求从天上的批判转向对尘世的批判。这种批判的根据和基础颇值得审视：由于天上的神圣性不过就是地上的神圣性，尘世的批判者无形中就把自己放在于神圣者和救世主的位置上，他们的话语大有神圣的口吻。正是在这里，隐藏着如下后果的根源：现实社会中的某一类人或阶级被人为地理想化、神圣化了。某一种社会形态被作为地上的天国人为地理想化、神圣化了。在这里，可以看到对某一种人的德性和人性的绝对信仰、对自己作为人的历史使命的神圣性的绝对信仰。随之，还有什么事不可以做呢？

上帝及其天国是人及其现实社会的批判之根据和基础——通过罪的设定，然而，上帝对现实的批判是通过耶稣基督的受难

惨死和复活展示的。十字架事件乃是对人及其世界的审判——用我们的说法即批判，但这一神圣的审判是上帝以牺牲自己的儿子代人受过的爱的行为来完成的。这种批判人根本不可能做得出来，甚至难以被人的理智所理解。历史理性主义的哲学人类学的自居神圣的口吻取消了人与上帝的本质差异；同时又在人之间来划分神圣与非神圣的历史差异：某一类人或阶级是神圣的、有如上帝，另一类人或阶级是罪性的。这种人为的神圣设定和划分导致人类的分裂和敌意。基督信仰不认同它。此世中的任何人——不管他自诩或被人捧为多神圣伟大，在上帝面前依然是罪人，此世中的任何阶级或阶层，不管他们被如何论证为“最大公无私”、人类先进分子，在上帝面前依然是一群罪人！十字架上的受难牺牲作为对人及其现实社会的批判，是对所有人而非某一类人的批判，这种批判同时是上帝对人和这个世界的爱，这种爱同样是人不能做到的。这种神圣的至爱意味着，上帝并不因人和此世的罪恶而抛弃我们，所以，上帝让自己的儿子来承受审判，站在人的地位受审判，替人担罪。这种爱不仅人做不到，同样也是人难以理解的。

神圣的审判和神圣的爱对人来说是不可能，在上帝则是可能，对人来说不可理解，在上帝则是可理解，由此来看，上帝与人的距离太大，声称上帝是人的造物的哲学家们的主张至少还没有了结一些理论上的难题。

巴特的上帝观的时代意义在于，他在神学上强有力地阻止了人论断上帝的狂妄：上帝的现实与人的现实决然对立，上帝不但不是人的造物，而且也是人所无法把握和理解的，人作为有限的存在根本无法拥有关于上帝的知识，人没有能力谈论上帝，“只有上帝自己才能谈论上帝”（dass von Gott nur Gott selber reden kann）。巴特一生都坚持：“只有通过上帝才能认识上

帝” (Gott wird nur durch Gott erkannt)^④，这对于20世纪的有神论和无神论都是切中要害的。巴特的“人不能谈论上帝，只有上帝才能谈论上帝”的命题，引发了支配20世纪神学界至今尚未了结的关于“谈论上帝”的讨论，一个实际的成果是神学的言说上帝被重新引回到其应处的语境中：要谈论上帝，必须谈论基督，因为基督是上帝唯一的话语。巴特的上帝观与基督论有独特的关联。

巴特的上帝观导致了现代思想中关于上帝理解问题的一场革命。巴特不仅认为，人不能把握、理解上帝，而且认为，人不仅找不到上帝，也不寻找上帝。人寻找上帝的努力都是徒劳，即使是人的宗教感以及人类的宗教形态都不过表明人追寻上帝的徒劳。人的位置始终在地上，即使人拥有宗教，即使人成为教徒，依然在地上，而非在天上，绝不应抬高自己，以至与上帝等同。由此，巴特把宗教——当然也包括基督教与基督性区别开来。基督教的独奇之处既非其伦理体系，亦非其神学形态，而是基督的位格本身。可以说，基督位格乃是作为宗教形态之一的基督教中的非基督教的因素。巴特的这一思想被称为唯基督论，在当今的普世宗教的对话中，颇受微辞。但我以为，唯基督论的立场应仍坚持，而不是退让，因为太多的理由需要坚持基督是上帝唯一的话这一原则意义重大。这里的关键要点之一在于，宗教是人的产物，而基督是上帝的话，两者不可同一视之。基督降临此世也绝非是要创立宗教，而是给人带来新的生命。巴特的深刻之处在于，人成为教徒，建立了宗教形态，绝不等于人找到了上帝，得到了真正的新生命，实质性的问题仍在于，是否认信在十字架上死而复活的基督。

巴特把基督性与基督宗教区别开来，意义至为深远。这不仅是说，这一主张开启了后来的非宗教的基督教神学方向（例如

朋霍菲尔的推进),更重要的是,在我看来,可以由此引导出另一种角度的宗教批判。宗教作为人的社会组织形态,不管从神学上讲还是就历史和现实而言,都可能而且事实上制造过神圣之颠倒,歪曲神圣的真理。基督教会的历史过错,人类以种种宗教和准宗教的形式犯下的过错有史为证,而且至今尚未绝迹。人本主义立场对宗教的批判不是无理由的,但亦非可以心安理得的,因为这种批判同样采取了人的立场。宗教批判的真正立场只能在上帝亲自说出的话——基督那里,在十字架上的真理那里。巴特有力地提出:基督身上的上帝启示乃是对一切宗教的扬弃,是一切宗教的危机的显示。人的宗教性表达为人想超升、想越过超验界限、想成圣的需求,以及想自己寻求生命之谜的最终解答的愿望。这种需求和愿望恰恰是危险的。19世纪的所谓新人类学的宗教批判引导出了另一种宗教,其灾难性后果有目共睹。巴特看到:正是从人的宗教性那里,人的生命处境的悖论显得最为充分:没有任何人的姿态比人的宗教姿态本身更成问题、更为危险。在宗教中表达出来的固然是人性之顶点,是人之最高可能性,但这也是罪的力量之充分展示。巴特的宗教批判把宗教性与罪性等同起来,具有深刻的时代穿透力:罪就是人想如上帝 (sein wie Gott), 要以自己的方式成为上帝 (auf seine Weise selbst Gott sein)。19世纪的哲学人类学之宗教批判不正是在一种世俗的形式中重衍甚至扩展了这一罪性吗?它不是号召人们直截了当地成为救世主吗?由此,一种残忍的世俗宗教之出现是可以避免的吗?倘若不坚持基督是上帝唯一的话,就没有分辨和批判种种宗教和伪宗教、准宗教的根据,就没有根据拒绝别的“经典著作”成为我们的“圣经”,就没有理由不承认多神的存在。

为什么人寻找上帝的一切努力乃是徒劳?这是因为人的本

性并不追寻上帝，而是寻找自己，以寻找上帝为名寻找自己。不难理解，为什么人寻找上帝，却总只是找到人的造物、观念——例如，哲学家从古至今寻找上帝，只找到至高理念，但它不是上帝。但先知不寻找上帝，而是倾听上帝之言，所以，帕斯卡尔指出：Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob-non des philosophes et des savants（亚伯拉罕的上帝、以撒的上帝、雅各的上帝，不是哲学家和博学之士的上帝）^⑥。无神论者们否定了基督上帝，却又寻找类似上帝的存在，结果是找出更多的偶像。人言冒充神言，以人的真理冒充神圣的真理，骗取信任和献身，在社会层面就很难免。

巴特指出，“人不寻找上帝，上帝在寻找人”。人找上帝时找到的终归只是人自己的存在和世界中的某种东西而已。这不仅是时代的警钟，更是关于人神关系的深刻论断。人确无需寻找上帝，而是听从上帝、迎候在基督事件之中向我们走来的上帝，迎候十字架的复活，而如此听从和迎接的唯一理由，如巴特所言，乃是上帝降临此世，在十字架上为人类惨死，把他的爱如此给了我们。

四

《〈罗马书〉释》的出版在欧洲神学界引起很大震动，其效果有如当年路德的九十五条论纲^⑦。由于此书的问世，不少年轻的新教自由派的后继者们不得不放慢脚步，甚至扭转方向。与此同时，这部著作遭到的抨击也是可想见的：一些人称之为对文化、教会和福音的恶毒攻击，是当今拙劣的神学著作；另一些人则认为，此书不乏虔诚，但学术性不强；也有人轻蔑地视之为第一次世界大战之后出现的诸多危机作品的典型。自然

从中看到了神学的彻底变革的希望的神学家亦不乏其人（例如布鲁纳）。无论如何，对整个西方思想界来讲，巴特提出的问题都是不可忽视的。毕竟，如戈尔维策所说，巴特的神学问题不是从教授的书桌上开始的，也不是新一代青年人的灵感，而是出于一个高尚的人的心灵困境。

这部朴实无华而又尖锐深刻的著作出自一位默默无闻的乡村普通牧师之手，令人惊讶。它的问世使巴特闻名学界。1921年，巴特收到了德国哥庭根大学的教授聘书。这位既未修过博士课程，亦未撰写过讲师资格论文的乡村牧师，“破格”晋升教授，在规矩颇严且多的德国学界，也算是一个不小的例外。从此，巴特开始了他长达四十多年的教学生涯。

巴特是带着时代的激情来写作《〈罗马书〉释》的，当时的巴特思如涌泉，只想把自己重读《罗马书》的感想写下来，并未想到将来付之出版。当学生时，巴特当然已研习过《罗马书》，但在时代的困惑中，重读《罗马书》竟有如初读。《〈罗马书〉释》乃是巴特在时代和神学的困境中重新回到圣经的巨大收获，正如他自己所言，“如果人们至少像圣经本身那样严肃认真地对待其中的思想，就会获益匪浅。”^①

由于《〈罗马书〉释》第一版写得仓促，而反响又如此广泛强烈，巴特的严肃态度促使他着手对这部著作做全面的修订。这一工作花费了两年时间。《〈罗马书〉释》第二版被视为“巴特的《罗马书》”（Barthsche Römerbrief），也即是说，巴特已不是在给保罗书信做注释，而是在撰写现时代的“罗马书”。

《〈罗马书〉释》第二版改动很大，第一版与第二版的区别可简要概括为，第一、第二版中更为强调人与上帝的距离，第一版中的主题之一是，真生命乃是从截然不可思议的上帝的世界突入到此世中来的，第二版中，这一“生命”概念为“荒漠”的概念取

代,由此意味着上帝与此世的距离加大了;第二、第一版强调的是复活的景观,而第二版则更强调十字架受难的景观;第三、第一版中的思想与布鲁门哈特(Blumhardt)和施莱尔马赫的关系明显,第二版则有更多的基尔克果和欧韦倍克(Overbeck)的印记;由此表明了巴特告别施氏彻底转向基氏的思想历程;第四、第一版指示出来自上帝的新生命突入到人和世界,第二版则着重强调基督复活中的新世界与旧世界的触及点有如圆圈的切线,这仍是再着重强调人不可忘记自己在地上,而上帝在天上;第五、第一版的论战性批判色彩很浓(尤其针对虔敬派和浪漫派),第二版中的批判更富有辩证色彩;第六、对宗教的看法更为悲观,按照第二版的见解,宗教标明人在上帝面前既无能又愚蠢且又不可规避的状况,“宗教既非人与自身的和谐,亦绝非与无限的和谐”,宗教“不仅没有给人的生命问题提供答案,反而更使人成为不解之谜。宗教既非人的救赎,也非人之救赎的发现,反而是人之不可救赎的发现。宗教既不敷用,也不值得人赞美,反倒是套在人身上的轭”^⑥。巴特的宗教批判属于辩证神学的重要思想成果,是非常值得深入考虑的课题。

总的来看,在第二版中,巴特更加强调人与上帝的距离,更加强调人与上帝不可通约。我以为这样做是必要的,哪怕巴特强调得过分——这是巴特受到的主要批评之一。这种强调的理由不仅是历史的;从近代直到现代,神而人被颠倒为人而神,人间伪神层出不穷,也是神学的;人性与神性的二元论是基督思想的基石之一。后来的历史也印证了巴特的过分强调并非不合时宜。

对巴特的人与上帝有无限距离的主张,我们需要了解,为什么人与上帝有无限的距离以及两者不可通约。关于这一问题,巴特在与他一生的好友、同样十分杰出的神学家布鲁纳(Emil Brunner)的论战中阐述得颇为明朗。

布鲁纳是在一开始就高度重视“巴特的《罗马书》”的神学家之一，但他认为，巴特过分强调了人与上帝的不可通约。为此，他专门撰写了《天性与恩典——与巴特的对话》，在他看来，人有倾听上帝启示的可能性，这种可能性当然得有一个基础和前提，即在人的前信仰的存在中具有与神圣的救赎恩典相通的连接点，它潜在于“人的存在的形式之本质特性”之中，所谓“形式之本质特性”是指人的存在在本质上是“理性的生物”（Vernunftwesen）、“位格的存在”（Personsein）、“负责的存在”（Verantwortlichkeit）和“主体的存在”（Subjektsein）^⑨，人的这些本质上的形式规定“就是人身上的上帝映象”，它在其形式的意义上是“不会被人的罪性扬弃的”，^⑩布鲁纳从其神学人类学的立场立论，这一立场主张，由于人是上帝的映象，就不同于其它被造物。“上帝通过他的言造万物，但他造人不仅是通过言，而且是为了他的言和在言中造人。上帝如此爱人，以致于人可承纳他的言。这言就是本来意义上的理性。”^⑪因而，人的天性——这是上帝赐予的——就有认识上帝的可能，既然人的形式本质的天性由上帝赐予，人认识上帝也就是在上帝的作品中认识上帝。布鲁纳引出的结论是：整个世界的定向乃是上帝的展示。布鲁纳并非不承认人性的边界，但他以为，恰恰因为人性的边界，才驱使人“带着提坦式的激情和力量要捕捉天火，并最深切地咒诅仅仅人的存在。”^⑫边界意味着，人在冲撞之时，也是他被掷回之时。况且，有边界，就必有边界的设置，而人性边界的设置是人自己参与的。然而，人的信仰毕竟是在人性边界的此岸一边发生的，它毕竟是发生在人自身上的一种先验的主体性的自我扬弃。

布鲁纳的主张有两个要点：一、从神学人类学的规定出发来设置人与上帝的关系；二、企图重新改塑自然神学，并藉此回到

自然神学,以抵消巴特的矫枉过正,他明确申言:“我们这一代神学的使命,就是重新找到正确的自然神学”^⑩。

巴特给予他的朋友的回答是一个坚定的:否(Nein! Antwort an Emil Brunner《否!答布鲁纳》)。巴特带着热情写道,要“坚定地拒绝一切‘正确的’或‘不正确’的自然神学”^⑪。不妨问,为什么巴特要拒绝自然神学?

巴特并不否认布鲁纳所提出的人的形式的本质规定性,承认人之为人就在于其理性的、负责的主体位格存在。然而,巴特指出,这并不能表明人必然会走向上帝的启示和信仰,在人的形式本质之中丝毫没有构成人倾听上帝的话的连接点,也并没有给任何自然神学提供基础,因为,“人彻彻底底是一个罪人”,而人的理性从根本上讲“对‘上帝的真理’就是瞎的”,它压根认识不到真实的上帝,认识不到创造了天和地、在基督之中使人成义释罪的上帝,人的自然理性认识到的上帝不过是“人的世界观幻想的造物”,不过是一个偶像。巴特把自然神学的主张视为对神学本质的背叛。他问道,“难道可以说偶像崇拜是真实的上帝崇拜的某种不完善的前形式吗?”^⑫不管是哲学人类学还是自然神学,都想跳过人的罪性,由此获得的上帝认识只是假的上帝。布鲁纳与巴特的争辩,是新教神学中的一场自然神学与启示神学的争辩,这种争辩在新教神学语境中是少见的,因为一般而言,新教神学都拒绝自然神学。从休谟和康德对自然神学的批判到施莱尔马赫对自然神学的克服使新教神学很难接纳自然神学的立场,然而现代人学的进展使布鲁纳觉得重塑自然神学不仅可能,而且必要^⑬。

然而,巴特依然坚持新教传统的启示神学立场,一步也不退让。他的理由并非是无理的:人与上帝的无限距离的关键原因在于人的无一例外的罪性,即使人是在其上帝理解的活动,罪

性依然存在——换言之，神学、牧师、教会、基督教都不可避免地带有人之罪性。在罪的状态中，人没有决断认识上帝的自由。“认识上帝的自由乃是一个奇迹，那是上帝的自由，而非我们人的诸自由中的一种自由。”^⑩据此，巴特关闭了人通向上帝认识的大门，取消了人认识上帝的自由——这种自由只是梦幻，认识上帝的自由只有上帝才有，而上帝与人的连接点在恩典，而非在人的天性之中。人能否认识到上帝，完全是上帝的意愿和独立的作为。人所能做的，在巴特看来只是在上帝给予的启示中去信仰。这就是他拒绝自然神学的理由。

这场著名的争论并非只是一个纯粹的神学理论问题，也是一个关涉到人和教会的时代的社会实践问题。戈尔维策作为巴特的杰出学生，曾指出：巴特拒绝“自然神学”，使他不再害怕有这样一个时代的出现，在这种时代中，人们要么宣称上帝的胜利，要么宣称上帝死了，进而抛弃早期基督教的传统，抛弃福音书。巴特拒绝用时代——不管这时代是宗教的，还是渎神的，是接近上帝的还是远离上帝的时代的术语去思考，其意乃在力图维护福音启示，但要使接受福音启示成为可能，不致被现世的意识形态歪曲，只有依靠恩典的奇迹，信赖就在这奇迹之中发生。这种发生将应对现世的奇迹和神化说：否。

1933年，希特勒上台后，便神化德意志的历史、种族和纳粹政治纲领，声称新政权为神圣王国（第三王国），是基督教世界的救护主。为数不少的神学家和牧师也开始为国家、为元首、为种族效劳。就在这一年，神学家巴特发表了一篇檄文 *Theologische Existenz heute!*（《如今神学尚存！》），在德国发行了近四万份，而且还寄给了希特勒本人。在这篇后来成为基督教新教认信会反纳粹的基本文献和《巴门宣言》的基础的檄文中，巴特作为神学家明确表态：绝不允许把世俗形态的东西神圣化，也绝不允许

把神圣的东西世俗化。

巴特坚持基督思想的基本立场：神圣存在与世间的一切分属两个形态，Göttliche（神圣的）本身自立、自足，它绝不依赖非神性的属人的存在和属自然的存在。神性突入人性完全是神圣从上下降、上帝屈尊为人的运动，这一运动只在耶稣基督的苦难牺牲和复活中显示出来，它才是上帝恩典的奇迹。基督神学就是倾听这一启示，并传言基督带来的福音。

这里明显有一个悖论：既然关于上帝的消息是由上帝启示给人的，靠人的理智和情感无法认识上帝，但神学毕竟是人的言说，它又何以能传言神圣之言？

巴特并不回避反而突出这一悖论：作为神学家我们应该谈论上帝，但作为人我们不能谈论上帝，我们必须知道我们作为神学家的应该和不能。这是我们的处境^⑤。

由此，巴特规定了基督神学的品质，这就是谦卑，它意味着，神学不能自创其主题，它的主题是启示给它的。神学的主题并不就是上帝，而是其在启示中的上帝，上帝的启示只是在由基督带给人的消息中赠予的，这一消息才是神学的真正主题。

这一品质进而规定了基督神学不可体系化，因为它不可能有终结，它永远是 *neue mit dem Anfang anzufangen*（重新从头开始），永远走在朝圣的路上——*theologia viatorum*（朝圣神学）。以为神学能造出一个纯粹的教义体系，使基督教的本质一劳永逸地确立下来，实是妄见。没有谦卑，在巴特看来，神学是不可能的。巴特说过，也许会有伟大的法学家、伟大的医生、伟大的自然科学家、伟大的历史学家和伟大的哲学家，但神学家永远是渺小的。

从基督神学思想史角度来看，巴特是 20 世纪新教神学奠基人，马丁·路德以后最重要的新教神学家，他重新高举起启示神

学的大旗。面对神学在20世纪的困境，巴特彻底重理神学的基底，使神学在濒临被其它新兴人文科学语言吞没的危险中重新确定了自己的语言及其力量。这一神学上的奠基工作，可与胡塞尔为哲学重新奠基的功绩相媲美。但巴特不是非理性主义者。在他看来，上帝的启示本身超逾了与理性的对立。基督信仰从本质上说是 *fides quaerens intellectum* (寻求理智的信仰)；启示既不蒙骗理智，也不勾销理智，而是既使之谦卑，又激励它、促成它。在耶稣基督身上自己向这个世界显示自己的上帝的启示，不仅是光照天下一切自然的永恒之光的启示，是实现每一个许诺的永恒之光的启示，也是上帝对他自己和他的造物的永恒的肯定和阿门。这也是为什么巴特在《罗马书》时期以后，便告辞基尔克果走向安瑟伦的原因。纯粹的否定在巴特只是一个出发点，从这个出发点，巴特走向上帝的肯定。在这条路上，他选择第一位系统经院神学家安瑟伦作为为研究对象——有如胡塞尔选择笛卡尔，绝非随意。巴特强调人的罪性，并不等于他否定理性本身。相反，他赞扬人是理性的存在，启示尽管与任何逻辑的理性无关，却与真正的理性有关。巴特不能容忍的是人在理解上帝时的任性、随意和狂妄，一如汉语学界中的一些人从未认真倾听过上帝的话——耶稣的受难牺牲，就在那里乱谈上帝时显出的随意和任性。

五

一般认为巴特神学分三个发展阶段：一、从年青时的牧师实践到《〈罗马书〉释》第一版(1919)问世；二、辩证神学时期，到1927年发表《基督教义学引论》时为止；三、教义神学时期，其标志为巨著《教会教义学》(1932年发表第一卷)，其中心主题是关

于上帝的话的神学^⑧。

在对《罗马书释》作全面修订之前，巴特作了一次题为《社会中的基督》的演讲，使巴特在德国学界声名再振。它以“基督是我们身上的那种非我们所是的存在”的著名命题标志着辩证神学的诞生：神性突入并留驻于人性之中，但并非等于人性的。

“辩证神学”并非专属巴特，它是以巴特、布鲁纳、布尔特曼、图勒伊森、戈嘉顿等新教神学家为代表的神学运动。“辩证神学”一词也非巴特等人自封，而是在当时的神学论战中偶尔被人称用而流行开来。只是，“辩证”一词在巴特那里确有独特有力的表达。1922年，巴特发表了后来成为新的神学运动最具影响力的文献的《〈罗马书〉释》修订本，随后即与戈嘉顿、图勒伊森、墨尔兹、布尔特曼、布鲁纳以及巴特的胞弟、存在哲学家海因利希·巴特创办了辩证神学的喉舌杂志《时代之间》，这一刊名本身就反映出辩证神学的品质。

提到“辩证”两字，汉语学界自然会想到黑格尔及其弟子的辩证法。但巴特的辩证概念与之品味截然相反。前者带有人的思想的狂妄，自诩人的精神能把握世界精神或历史规律，在巴特那里，“辩证的”首先意味着自认人的思维的破碎性：人的思维永远处于矛盾的各部分之中，根本没有指望能获得综合，综合只为上帝所保留。人之思想处于如此悖论之中：必须言说不能言说的，必须去努力把握真理，却又没有哪怕稍为适当的工具。人的思想只能在一种非真状态中谈论真，因此，人的思维应该虔敬和谦卑。长期以来，汉语思想领受的是一种鼓励人的思想得意的辩证法，此外，据说从老庄思想遗产中还可以发掘出一种智慧的辩证法。如果汉语思想不知道基督神学思想中的辩证法，至少不能说对辩证法思想有全面的了解。

辩证神学的出现，有两个重要的思想背景和针对性：首先，

它是德国新教神学中的改革派对其前辈（19世纪的自由派神学和实证神学）的反叛，拒斥神学中的历史主义、心理主义、科学主义和文化主义等趋向；同时，它亦是对整个近代—现代欧洲人文思想定向的反叛和批判，是对现代性问题的反应。它与哲学界的现象学运动在发生时代和精神实质上都相平行。“时代之间”（Zwischen den Zeiten）原为戈嘉顿的一篇短文的标题，其意是指：当时的时代（第一次世界大战以后）是一个没有时代的时代，即处于两个时代之间，在这种处境中人的才智已然耗尽，只能忏悔和向上帝呼告。辩证神学可谓两次世界大战之间的那个时代的危机神学，即它指示出现代思想已陷入的危机处境。在此处境中，巴特力图指明彼岸与此岸具有一种带根本性的辩证关系：“上帝发出的否定和上帝所意指的否定，才是肯定的，所有不是建立在上帝之上的肯定都是否定的^②。”这意味着神圣的东西不是由世界和历史及其文化来证明的，它只在另一个国度是肯定的，世界和历史中的东西在此世是肯定的，到彼岸却被否定。所以，对世界、历史及其文化价值应予神学的否定，这一否定联结着非此世的价值肯定。例如，对神圣的信仰、希望和爱，不是由人的历史、文化或心理体验来说明其肯定性的，历史学、文化科学、心理学、社会学确能说明宗教现象，但并不等于能说明信仰的本质，基督信仰本身并不等于宗教建制本身。基督信仰指示出的恰是一种所有人文科学都无法说明的人的存在处境，即人与上帝的关系处境。要描述这一处境，人文科学，没有概念工具和语言，只能用一种辩证语态，因为，人与上帝的真实的关系处境只是一种辩证的处境。人自身的处境只是一个充满对立、悖论的状态，在人自己的处境中没有综合，只有对立，他与上帝的关系只会是一种辩证关系。

但上帝不在此对立之中，“上帝根本与此和彼的对立无关，

他是纯粹的否定,因而是‘此岸’和‘彼岸’的彼岸,否定的否定,这一否定意味着为了此岸的彼岸和为了彼岸的此岸,意味着我们的死亡之死,我们的非存在不存在”^②。所以,只有在上帝之中可以找到此世之对立的综合。

然而,正因为上帝的神圣存在,我们才能否定现世中的一切邪恶和不自由,否则我们就丧失了否定和批判的根据。按照巴特,只有坚持对现世采取否定的立场,才会在世界中认出通过基督进入世界的上帝。

由此来看,所谓“辩证”一词,实质上主要用来标明人的本质性处境。“辩证的”意味着一种之间状态,意味着两条边界的之间处境,是人而非上帝才处于这种处境。这是人与神圣的真理之关系的处境,在此处境中,人把握不到真理,而只是处于走向神圣真理——十字架上的真理的途中。巴特的深刻之处在于,他认定即使人站到了上帝的话之中依然处于辩证的处境。即使是以上帝的话为其使命的神学家、必须谈论上帝的话的牧师们,依然处于辩证的处境,换言之,谈论上帝的人——虽为神职人员依然是人——更应谦卑,进而言之,关于上帝的话的神学,只应是辩证神学。

巴特把人与上帝的关系规定为人辩证地置身其中的存在,这可用一个辩证的正题与反题来描述:A.我们是而且始终是人,作为人我们无能谈论上帝;B.作为人我们又难免顽强地要倾听、认识和谈论上帝。当代哲学思想颇趋向于题A(例如维特根斯坦和海德格尔的对上帝保持沉默的主张),而神学又必须坚持题B。在巴特看来,固执一方都是错误的。人作为有限的存在和罪人,确没有能力谈论上帝,但上帝向人说了话,降身成人,惨死十字架上,以此来救赎我们,我们确又应该谈论上帝。

有辩证的综合吗?可说有,亦可说没有。所谓有,乃是指耶

耶稣基督即是综合,这不仅是说,十字架上的真理——耶稣基督的生、死、复活既是上帝说的话,又是我们人听到的上帝的话,谈论上帝,必须以耶稣基督的生、死、复活为本源,罪之救赎,亦只有通过十字架受难的认信,而且因为,上帝与人在耶稣基督身上合为一个位格:“耶稣”之名表明他是人,“基督”之名表明他是上帝。然而,所谓没有综合,乃是因为,说到底,耶稣基督的位格存在依然是辩证存在。最终的综合、我们生命的一切悖论的解除只在上帝本身之中,如果不是在上帝中找到一切对立的综合,我们在哪里都找不到综合。然而,上帝的内在性亦是其超验性,人的血肉之躯承受不了上帝之国。人最终不可忘记他在地上,即便他有宗教、有各种人文科学和自然科学的建造,也无能把此岸的力量变成彼岸的力量。

西方思想中的辩证法,我们一贯听到的只是黑格尔及其弟子的那一套精神或历史的辩证法。一般而言,辩证法的渊源也都溯源到希腊哲学。其实,西方思想中的辩证法还有另一个丰富的来源,即《新约圣经》。“耶稣基督”之名本身已是基督神学的辩证法的体现和开端,在《新约圣经》中实际存在大量辩证陈述。这种辩证法的特征乃是人神关系的辩证法及人的生存处境的辩证法。在整个基督神学思想史中,从圣·保罗到奥里根、德尔图良、奥卡姆、艾克哈特、库萨的尼古拉、马丁·路德、帕斯卡尔、克尔凯戈尔、陀思妥耶夫斯基,形成了一个可谓基督辩证法的思想传统。忽视这一辩证思想传统,对西方辩证法思想的了解就只是片面的、而且是危险的。巴特的辩证思想正是这种基督辩证法的现代体现和所能达到的高度。因此,我们不难理解,为何巴特坚决拒绝精神哲学的辩证法,拒绝作为人之思辨工具的辩证法概念。所谓 *Dialektik* 只能理解为生命的悖论、人之存在的破碎和人的言说的结结巴巴。就巴特本人的思想发展

来看，克尔凯戈尔的生存辩证法——生存悖论概念固然是一重要的契机。此外，巴特从他终生喜爱的莫扎特音乐中也获得过辩证法的启发，在这种他所谓的“音乐辩证法”中，巴特体会到青春与成熟，劳苦与恬息，欢乐与悲哀的交织。这是一种关于生命的辩证法，人神关系的辩证处境与人的生命的真实辩证处境有关：生命乃是“沉重之轻和轻之无限沉重”，莫扎特的“音乐是从高处传来的音响，在那里，生存的两个矛盾面，快乐与苦痛、善与恶、生与死一并在其实际中，也在其限界中表达出来。”^②

巴特的辩证思想富有两个方面的成果，即人的生命的辩证境况和人神之间的辩证处境性关系。就前者而言，人的生命和生存本身就是矛盾对立，无法克服生存悖论，人的一切行为——劳作、活动乃至思维，都处于悖论之中；就后者而言，人在上帝而前的存在亦是悖论性的，人对上帝的思考、谈论、追寻以至祈祷，都是悖论性的。只有上帝超越了悖论，人无法超越这种对立。不仅神学，哲学亦理应谦卑。那种所谓客观历史的辩证法只会怂恿人的思想狂妄和妄己作为，自视为人世的救主，改造历史社会的主动者。然而，不管是历史之主人翁，还是所谓改变历史的“伟人”，都依然是一个个可怜巴巴的人而已！

随着巴特思想的发展，巴特后来逐渐放弃了“辩证神学”这一表达式，然而，却更为坚持并维护基督神学的辩证法，即更为深入地揭示肯定与否定的辩证法：只有在耶稣基督身上才隐含着上帝对人的肯定，对这个世界的肯定，这一肯定本身亦包含着否定：即真实的上帝是上帝本身，人永远是人，因而，人的真正的自我肯定只能在十字架上的真理那里得到，而不是从人自身那里得到。巴特的追随者，当代著名神学家云格尔对巴特神学作过如此概括：巴特的一生所沉思的只是一个词：Ja（肯定）。这个词是上帝对自己说的，但正因为上帝对自己说，他也对我们

人说。对此神性的肯定，巴特说出了“Ja”，但为了说出“Ja”，必须先说“Nein”（否）。因为，神性的“Ja”只是在耶稣基督身上听到的，这个“Ja”不可置换，不可添加。巴特的神学论断和政治判断都是由此“Nein”来构成的^⑧。

以巴特为代表的辩证神学，不仅是20世纪神学的重大转折标志，而且是20世纪最富思想力度的神学言说，它给近代神学划上了一个强有力的句号，宣告了现代神学的开端^⑨。辩证神学的思想至今仍有魅力，对我们的语境而言，理解辩证神学的思路是一项重大学术课题。

六

由于巴特坚决抵制纳粹的自我神化，身为神学教授拒绝向纳粹政权宣誓效忠，拒绝承认民族社会主义，1935年6月，纳粹政权解除了巴特的教职，并禁止巴特的所有作品在德国印行。巴特被纳粹德国驱逐。

巴特的家乡马上接纳了自己的儿子。从此巴特终生在欧洲最古老的大学之一的巴塞尔大学神学系执教，长达近三十年，直到退休。

20年代末，巴特就开始着手他一生最宏伟的学术工程：写作《教会教义学》。一位天主教神学家曾指出，对基督信仰的阐述，有三个伟大的历史里程碑：托马斯·阿奎那的 *Summa Theologica*（《神学大全》）、加尔文的 *Institutio Religionis Christianae*（《基督教要义》）、卡尔·巴特的 *Die Kirchliche Dogmatik*（《教会教义学》）。的确，巴特的这部倾毕生精力完成的十三卷、九千余页巨著，乃是20世纪这个迷乱世纪中对神性的上帝、对十字架上的真理的辉煌见证。不管从思想深度来说，还

是就著述之丰富而言，巴特思想都是难以比拟的。就神学语域而言，巴特思想也超逾了教派，成为新教和天主教神学的共同思想遗产^⑥，并在人文学界维护和巩固了神学言述的自主性。

巴特的这部巨著是对基督神学的系统阐述。巴特认为，每一时代的神学家都应把上帝的话——十字架上的真带进自己的时代，处身于现时代的神学家理应将上帝的话带进当前的时代。巴特曾倡导自己的学生一手拿着圣经，一手拿报纸，意即要从时代的处境出发来倾听上帝的话，就巴特的这部巨著的内容来看，书名应为“基督教义学”，但巴特最终决定采用“教会教义学”的名称，其用意在于：这个世纪是人类制造出更多伪神的时代，是以偶像冒充神圣，以人的观念冒充神圣真理的时代，基督教会本身亦曾失足。教会的中心任务应是传言福音，见证上帝的话，然而，当年的所谓德意志教会混淆人神差异，以民族、国家为真理之依据，甚至为世俗领袖作见证。神学理应关切教会的时代处境，为教会的现时存在效力。神学家只有成为传道人的仆人和批判者才有存在价值，教义学理应以圣经为根据批判地考察教会的传言，防止步入歧途。作为神学家必须做的首先应与教会的实践有关。

《教会教义学》包含五大部分：一、论上帝之言——教会教义学的导论（第一卷第一、二部）；二、上帝论（第二卷第一、二部）；三、创造论（第三卷第一至四部）；四、和解论（第四卷第一至四部）；五、救赎论（第五卷）。巴特生前仅完成了第四卷第三部，第四部仅留下未完成稿。在巴特看来，时代的困境表明，至关紧要的是坚持上帝的话，而耶稣基督的降生、受难、复活才是上帝唯一的话，认识上帝除此别无他途。如今人们制造出种种伪神，正是由于撇开了上帝这一唯一的话。上帝的启示绝不可与任何人为地宣称的启示混为一谈。

巴特逝世前接受过一次采访,在采访中,巴特把他一生的神学追求对象概括为“为了这个世界、为了人的上帝”。人作为人走向向人走来的上帝,并不是走向某种真理,而是真本身;不是走向某种善,而是善本身;不是寻求一般的回答,而是和人的问题直接成为一体的回答:人就是问题本身,回答就是问题本身,人在上帝那里所寻求的不是解答,而是解救。

但基督的上帝不是从一堆神中找出来的一位,也不是人的虔诚或人的宗教造出的神,不是人追寻到的东西或最高存在。上帝绝对超越我们,在任何意义上自在自为。上帝不仅是人无法探明、考究的,也是人不可思议的。那么,人如何可能与上帝相遇呢?

巴特认为,上帝虽在最高处——此世敬神还是渎神都不会有损于他——却关怀世人和这个世界,他曾转向世人,把自己交给世人,使他自己为世人所认识,这就是通过基督显示出的主动的爱。但基督到人世来,却遭到世人的否定,被钉死在十字架上。基督为人世受难牺牲就是上帝的自我陈述,人们只有认识十字架受难的基督,才能认识上帝。“谁要照圣经的意义谈论上帝,谁就必得不断地谈到耶稣基督。”^⑤只有在耶稣基督的位格上,才能找到上帝与人的连接点;正因为耶稣基督活着,上帝与人才活在一种关联之中;没有一个自为的在彼的上帝,也没有自为的在此的人,上帝是为了人的上帝,人是属于上帝的人。从神学上看,巴特神学的另一大贡献,即是把基督学与存在本体论连接起来;在巴特,没有基督学,真正的存在本体论是不可能的。

1956年,巴特发表了著名的论文《上帝的人性》,阐述了上帝由上而下临近人的路。这篇论文被认为是巴特思想的一次重大发展,因为,在这里他承认,人要谈论上帝,也得谈论人及其历史,“活的上帝的的神性只有在他的历史境遇中和他与人的对话

以至与人的共在中才有其意义和力量”^⑤。但这里所说的历史和共在指的是耶稣基督。正是在耶稣基督身上，既不是抽象地谈论人——因为存了一点宗教和道德就自满得不要上帝或想成为上帝的人，也不是抽象地谈论上帝——因为有神性而与人分离、自在和生疏的上帝。[特力图阐明，尽管人寻找上帝的努力是徒劳的，但上帝并不抛弃人，而是倾身下顾，临近我们。上帝在我们之中，上帝在世界之中，尽管上帝并非就等于在此 (da)，因为上帝自己不会在神性自在的空虚空间中显示自己，而是在他确实作为人的同伴活着、说话和行动中显示自己。上帝能这样做的自由就是其神性。巴特强调了上帝在耶稣基督身上的人性，强调上帝关怀人类，转向人和世界，把他自己交给我们，并非等于他放弃了过去的见解，并非等于他已赞同由下至上的寻神之路。巴特仍然强调，“以为可以不首先谈论活的上帝就能谈论人，是错误的。”^⑥上帝转向人，把自己交给人，绝非等于上帝放弃了自己的超绝的神性，而恰是上帝神性的证明。上帝的神性不是上帝自在自为地存在的牢房。上帝的神性是一种自由：既是他自己自在自为的自由，又是与人在一起和为了人的自由，既是维护自己的自由，又是献身的自由。这种自由在耶稣基督身上得到充分表达；上帝既伟大又平凡，既是人的永恒的主，又是人的同时代的兄弟。但如果没有上帝的神性，这一切都会丧失。可是，从人的角度看，耶稣基督仍只能被理解为“悖论”，从此世的历史角度看，仍只能理解为“问题”。不过，上帝在十字架上毕竟把他自己交给了我们，人才有可能与上帝相遇，“上帝愿意失去，以便人能获取”^⑦。这种相遇才使得人与上帝的对话成为可能。晚年巴特正如其在 80 寿辰的采访中所说的，逐渐趋向一种“上帝与人的对话神学”(Theologie des Dialogs zwischen Gott und Menschen)。然而，上帝与人的相遇和对话，都只是在启示的信

仰中发生，都以耶稣基督这一上帝唯一的话为共同语言，因为：在耶稣基督身上涉及的恰恰是上帝与人相遇并共存的对话。耶稣基督是上帝和人之间的中介者。不仅如此，耶稣基督也是“认识原则”（Erkenntnisprinzip），我们只有首先认识到耶稣基督的确实性，才能认识到上帝的确实性，神圣的启示之发生和确实性都聚集在耶稣基督身上，谈论上帝、上帝的认识、宗教和教会，都必须以对已然给定的耶稣基督的认识为前提。概要地讲，巴特在《教会教义学》中极富成果地建立起关于基督本体论和基督认识论的系统学说，在此基本定向上展开传统的系统神学的课题，并紧密结合时代的语境：关于虚无、关于爱欲、关于男女等时代问题都有论及。其神学话语尽管活泼宽泛，却始终没有离开基督中心主义的立场。对巴特来说，在耶稣基督的位格之外，没有真理可言。真理不是一种理念，不是一种原理，不是一种体系，也没有正确的关于上帝存在的学说或正确的关于人的存在的学说，真理是耶稣基督的位格。此外，耶稣基督的位格也是人之存在的原根基（Urgrund）。耶稣出现在人面前，为上帝而要求和唤醒信仰、希望和爱，又在上帝面前代表人、满足人、为人提出要求。

在耶稣的位格上，他既是人的真正的上帝的忠实同伴，又是上帝的真正的人的忠实同伴，既是下凡与人共处的主，又是升天和上帝共在的仆人，既是从最高的、最光明的彼岸说出的话，又是在最深的、最黑暗的此岸中听到的话^⑤。

汉语思想有听信“替天行道”的传统，但“天”不是上帝，“理”也非上帝，谁也见不到它的赎情和慈恩。把儒家的“天”或“理”等同于基督的上帝的上帝的主张所遭遇到的最大困难即在于：“天何言哉”！“天”与“理”是无言的。对“天”和“理”的启示（如果有的

话)的认信变得颇成问题,即很难区分真正的启示与任何人为地宣称为启示的东西。在基督身上,上帝的话是明朗的,基督神学之合理性基础首先在于这一上帝亲自说出的话。“这话不是神学位置的唯一的、但却绝对是第一性的必然规定。神学固然本身乃是话:人的话,但神学不可把它自己的应答的话当作神学,神学倾听和应答的话才是神学。^①”在此,倾听是首要的,在先的,否定就可能成为妄言。没有上帝之言在先,神学没有存活的可能。另一方面,如果基督不是上帝唯一的话,如当今一些神学家主张的,上帝也可能以别的方式启示自己,神学就面临危险,它开始凭人的聪明去猜测上帝的行为。这是我在当今普世宗教时代仍要坚持巴特路线的理由。进而,对上帝的感恩地认信,对上帝的感恩和在十字架上的自我言说的认信,就有了一个批判性(针对人言)的前题。如今汉语思想已不再信什么“替天行道”了,于是,有的知识人开始妄言上帝。他们何曾真正感领过上帝的话?他们知道上帝是谁?“上帝的话是上帝在人之中并针对所有人说过、正在说和将要说的话(不管人是否听到)。这话是上帝对人、为了人、与人的行为”^②。难道汉语知识界不应当首先倾听上帝的话,才有资格谈论上帝?

巴特的告诫对汉语思想学术界中开始谈论上帝的人并非不合时宜:上帝就是上帝。应该谈论上帝,但又不能谈论上帝,而是首先敬重十字架上的上帝。

注释:

① 转引自 E. Busch:《巴特的一生》,巴塞尔 1978 年,第 51 页。

② 卡尔·巴特:《〈罗马书〉释》,第一版未修订重印本,1963 年,第 1、7 页。巴特在辩证神学立场上提出的回到“实事本身”(上帝的话)的呼吁,与胡塞尔在现象学立场上提出的“回到实事本身”有异曲同工之妙,尽管巴特从未读过胡塞尔的书。这表明,在本世纪初,无论哲学还是神学,

重新奠基的任务均迫在眉睫。关于巴特神学与胡塞尔哲学的详细比较参阅H.J.Adriaanse:《走向实事本身》, Mouton 1971。

③ 卡尔·巴特《〈罗马书〉释》, 第二版, 苏黎世1940, 第26页。

④ 卡尔·巴特:《教会教义学》, 卷二, 第一部, 苏黎世1958, 第200页以下。

⑤ 转引自W.Weischedel:《哲学家的上帝》, 第1卷, 慕尼黑1985, 第XVII页。

⑥ 参阅J.Fangmeier:《神学家巴特——自由的上帝与自由的人之见证者》, 巴塞尔1969, 第21页。

⑦ 卡尔·巴特:《〈罗马书〉释》, 第二版, 同前, 第XVI页。

⑧ 同上, 第235、241页。

⑨ 布鲁纳:《天性与恩赐——与巴特对话》, 图宾根1934, 第40页。

⑩ 同前, 第10页。

⑪ 布鲁纳:《我们的信仰》, 苏黎世1967, 第39页。

⑫ 布鲁纳:《人性的边界》, 见莫尔特曼编:《辩证神学的开端》, 第一卷, 慕尼黑1962, 第266页。

⑬ 布鲁纳:《天性与恩赐》, 同前, 第44页。

⑭ 卡尔·巴特:《否! ——答布鲁纳》, 慕尼黑1934, 第8页。

⑮ 同上, 第26、18页。

⑯ 参阅J.Hessler:《希腊神学抑或圣经神学》, 慕尼黑1962, 第31、46页。

⑰ 卡尔·巴特《否! ——答布鲁纳》, 同前, 第52页。

⑱ 卡尔·巴特:《上帝的话是神学的使命》, 见莫尔特曼编:《辩证神学开端》, 第一卷, 慕尼黑1962, 第199页。

⑲ 参阅E.Jüngel:《巴特研究》, 苏黎世1982, 第23页以下。

⑳ 卡尔·巴特:《社会中的基督》, 见莫尔特曼编《辩证神学的开端》第一卷, 第6页。所谓“辩证神学”的名称包含两个不同的指称对象:一、专指20年代德国新教神学界出现的“辩证神学”运动, 二、较为宽泛地、指一种独特的神学思想样式, 由此它包括基尔克果、卡夫卡、阿多尔诺等哲学家、文学家的思想。全面讨论辩证神学是个大课题, 此处不能承担,

仅扼要论及巴特。

① 卡尔·巴特：《〈罗马书〉释》，第二版，同前，第 118 页。

② 卡尔·巴特：《论莫扎特》，苏黎世 1956，第 22 页。

③ E. Jüngel：《巴特研究》，同前，第 8 页。

④ 关于辩证神学与近代思想的关系，参阅：C. Gestrich：《近代思想和辩证神学的裂变》，图宾根 1977，第 2—15 页。我以为，理解辩证神学是理解 20 世纪神学的一个必要的基础。由于存在着过于重视辩证神学时期的巴特思想现象，巴特的后期思想有受忽视的趋向，以至于云格尔不得不说，巴特在整个神学思想史上的历史地位是由《教会教义学》确立的，而不是前期的“罗马书”。但是我仍觉得，“罗马书”之震撼力的确要大得多，它是真正世纪性的奠基之作。如 Céline 所言，它才真正走到了“夜的尽头”，因此只有它才最接近黎明的曙色。

⑤ 天主教神学界对巴特思想的赏识，可见之于当代两位天主教神学大师研究巴特思想的专著：巴尔塔萨：《巴特引论》，科隆 1951；汉斯·昆：《巴特的成义论及其天主教的思考》，Einsiedeln 1957。

⑥ 卡尔·巴特：《教义学纲要》，中译本，基督教辅侨出版社 1963，第 47 页。

⑦ 卡尔·巴特：《上帝的人性》，苏黎世 1956，第 10 页。

⑧ 同上，第 20 页。

⑨ 卡尔·巴特《教会教义学》，卷二，苏黎世 1948，第 177 页。

⑩ 卡尔·巴特：《上帝的人性》，同前，第 20 页。

⑪ 卡尔·巴特《福音神学引论》，苏黎世 1985，第 25 页。

⑫ 同前，第 26—27 页。

人是祈祷的 X

一

陀思妥耶夫斯基曾借佐西马长老之口说过一句让人深感不安的话：“当整个世界早就走上了歧路，把不折不扣的谎言当作真实，并要求别人也同样地说谎的时候，你们怎么能弄得清真假呢？”^①的确，汉语学界体会过，在那些自诩给人绝对真理的有关人、世界、历史、人的命运、价值和本质的独断语境的意识形态化的学说中，有把谎言当真实并要求别人也同样说谎的情形。于是，人们分不清究竟什么才是真实的东西。例如，关于人的本质和伦理的学说，就陷入如此困境。

人们被谎言欺骗以后，就再也不相信竟然还有真实的、珍贵的和值得信靠的东西。从此，一种极端的否定论和怀疑主义的态度应运而生，侵入人的骨髓，这种态度除了自我的存在的虚空外，什么都不相信，什么都加以拒斥。

于此华土初始漫生的这种态度，在欧洲世界早就于 18 世纪末——20 世纪初徜徉于市了。近代以来，欧洲的价值观念一直处于转形的挣扎之中，宗教改革、启蒙运动、法国大革命以及工业革命，催生出一种现代型伦理，传统的由希伯莱启示宗教与希腊理性主义融合而成的基督教伦理观念屡遭分解，新型的市民——资本主义伦理观念统领时代意识，然而，自 19 世纪末以来，这种新型的伦理观又成了被告，而且起诉人绝非仅只马

克思、恩格斯：使人成为非人的恰恰是人而不是神。

第一次世界大战前后，欧洲人已普遍感到，自己赖以生存的精神伦理已病入膏肓，传统的有效的精神支柱已然丧失，于是，人们便除了本己的生命要求之外，什么也不相信，听任其自然冲动；于是，东方贤士开始嘲笑西方的“人欲横流”，开始为自己的道德传统自鸣得意；于是，价值虚无主义、历史相对主义伴随着种种新的人间偶像争相出现。在这样一个只要提到“爱心”二字就会遭人嘲笑的时代，一位思想界的唐·吉珂德式的骑士应运而生，向分解基督伦理观念的现代意识宣战，他就是闻名遐迩的著名哲学家、伦理学家、天主教思想家、现象学第二泰斗、哲学人类学奠基人、现代基督教位格主义和基督教民主主义的理论代表舍勒(Max Scheler, 1874—1928)。这位把毕生精力投入到澄清欧洲精神气质的迷误这一艰巨而又急迫的工作中去的基督教思想家，以其深入的体察和透辟的分析向思想界表明：尽管启蒙运动时代把真与假、善与恶、正义与非正义的所有概念，都植入一个理性的人的本性统一性之中，而19世纪片面而又实用的历史文化则把这个统一体分解了，以致于衡量人之为人的公共标准最终消失，只有血淋淋的成功；尽管近代人本主义把基督伦理排挤到一边，以价值最低的人类自然欲求的市民——资本主义伦理取而代之，导致挚爱的真实意义从根本上遭到颠覆；尽管基督教本身面对精神伦理的普遍颠覆显得无能为力，以致人的精神位格不断下降，然而，欧洲精神毕竟没有穷途末路，复兴的希望依然存在，这就是：批判地澄清导致欧洲精神气质分解的观念根源，重建被歪曲、被颠覆、被排挤的基督精神气质。舍勒坚信，人身上毕竟尚有永恒的、珍贵的东西，这就是上帝赋予每一个人的不可剥夺、不可转让的精神位格，其核心乃是在人自身内具有最高价值、无穷无尽地促使人高贵并向基督看齐的挚爱意向。

舍勒一生最为关注的是人的定位：人的定位是什么、人在存在、世界和上帝的整体中占据何种形而上学的位置以及人的价值之所在的问题。舍勒自称，这一问题在他那里先于其他一切问题。众所周知，近代西方的思想历史，是人本景观逐步取代神本景观的历史，人们经常说，由于近代人本主义的推进，人的地位和价值极大地提高了，人的本质的证明，不再是上帝造人说，而是生物学、心理学、历史学的证明。然而，情形会不会刚好相反？近代人本主义的推进会不会是人地位和价值的极大贬低？在舍勒看来，历史和思想的情形恰好证明了后者。针对19世纪以来的普遍的精神颓丧和第一次世界大战的血雨腥风，舍勒指出，欧洲的厄运恰恰就在于自近代以来基督教关于人和社会的学说遭到了可怕的颠覆。那些人本主义的高论，将人既与动物又与上帝隔绝开来，沾沾自喜地躺在自然人性上高枕无忧。舍勒对此的讽刺十分尖刻：这种人本主义已经成了所有形而上学的庸人习气的堪称确凿的纹章。如今，悲叹是无济于事的，问题在于如何恢复被现代伦理分解了的本源价值。面对各种近代学说的现代推进，舍勒在诸多领域同时展开价值观念的文化批判，成为全面审理现代性问题的思想先驱之一。^③

舍勒出生于慕尼黑一个领地管理员家庭，少年时代的舍勒就已主动地接近天主教世界观，成年后受洗归入天主教会。舍勒的父亲出自新教家庭，母亲则出自犹太家庭，舍勒接受天主教信仰，完全是个人抉择。他以为，新教对欧洲的团结精神受到损害应负责任，因为它以一种灵肉分解的二元论为思想基础，导致以精神与本能相分离为实质的现代伦理的形成。舍勒以为：大公教理(Katholizismus)才是欧洲精神的伟大遗产，基督教位格主义才是真正的欧洲大宪章。舍勒这种宗教洞察，支配了他一生的哲学和社会学批判，尽管他后来也对天主教会提出了尖锐

的批评。在舍勒看来，基督宗教绝非仅是“生活价值”，“文化价值”或康德所谓的实践目的，而且是一系列形而上学真理的基础，是欧罗巴精神的灵魂。所有被称之为“文化”的事物，不过是精神赖以出现的必要场所，必要的外部机制而已。而最精神文化乃至一切文化的“根”，按舍勒的说法，是那被祷告和神圣爱慕的活动奉为方向的上帝。

既然基督精神气质遭到近代以来各种人文学的诋毁和分解，要恢复基督伦理，就必须澄清种种人文学观念的谬误。在求学期间，舍勒深入钻研了现代医学、近代以来的哲学和新兴的社会学，先后师从过狄尔泰、西美尔和奥依肯，现代人文学的各个方面——哲学、伦理学、社会学、教育学、政治学、逻辑学、心理学、生物学、人类学无不在他视界之内，为他后来在这些领域里展开价值现象学批判奠定了基础。

二

不管是由于个人气质的原因，还是由于社会时代的精神困境的煎逼，舍勒急切地要审理欧洲精神陷入危机的问题。1897年，23岁的舍勒在 R. 奥依肯教授的指导下，完成了博士论文：《论逻辑原则与伦理原则之间关系的确定》。这一论题实际包含着两项意图，其一，力图弄清欧洲思想在人的定位问题上的哲学迷误之根源；其二，为澄清这些迷误探寻到一种切实可靠的方法。从历史的情形来看，后一问题比前一问题显得更为迫切、更关紧要。十分清楚，在没有确立一种切实可靠的方法论原则的前提条件下，贸然处理所要解决的课题，势必只会为已有的种种陈词滥调增加数目。

在幸遇现象学宗师胡塞尔之前——舍勒于1901年在哈勒初

遇胡塞尔——舍勒即已着手力图解决方法论的问题。这体现于他在1900年出版的为获讲师资格而写的第一部著作《先验的方法与心理的方法》。看得出来，青年舍勒与青年胡塞尔一样，在由实验科学所引伸出来的种种理论以及方法论而前，也为逻辑与心理学之间的相互关系问题而忧心。哲学上的重新奠基工作是思想学术在知识学的基础问题上的要求。只是，对胡塞尔而言，奠基工作针对的是包括精神哲学和自然科学在内的整个哲学，在舍勒那里，奠基工作则主要针对着危机中的精神哲学。胡塞尔最初的哲学兴趣在于数学和逻辑的基础问题，而舍勒在一开始就关注人的伦理行为的基础问题。因此，不像胡塞尔在第一次世界大战的现实影响下才急切地进入生活哲学问题，早在1896年，舍勒就开始关注生活哲学中的社会问题。哲学家的个人气质在此起着决定性的影响。因此，舍勒思想的论域远比胡塞尔宽泛。

青年舍勒与胡塞尔一样，在一开始就感到解决哲学推论的基础及其根本法则的基础问题的首要性。只是，按舍勒的基本理解，“哲学是关于精神的理论，认识论、伦理学、美学都不过是哲学的相对独立的特殊法则”。^③ 由于R. Eucken的影响，舍勒自始强调哲学的宗教及伦理的精神品质，^④ 这与从数学领域里走出来的胡塞尔对哲学性质的基本理解有相当的差异。

正是由于舍勒在当时的精神哲学大师R. Eucken影响下从事奠基工作，使他最初的这部方法论著作归于失败，尽管他对新康德主义和以实验科学原则为基础的心理学的做法采取了批判的态度。站在传统的精神哲学的立场拒斥自然科学理论的入侵，难免重蹈对立的循环。舍勒得出结论说，从形式逻辑的原则中，无法得出作为形而上学、认识论、伦理学、美学的出发处的哲学的绝对确定点，无法得出自身本己的自明。数学的公理、数学的自然科学的命题、先验意义上的经验、要素给予的感觉

以及直觉的确信，都不足以论证，与料本身就有合理的价值要求。但是，精神哲学本身的基础同样需要翻检。胡塞尔批判了逻辑学中的心理主义，舍勒则批判了精神哲学中的心理主义，然而，舍勒当时并没有摆脱狄尔泰、西美尔尤其是奥依肯的生命哲学的影响，依然从精神的生命形式的整体原则出发来解答精神气质的基础问题。他断言，整个历史的生命过程的前提永远只是精神的普遍生命形式 (*die allgemeine Lebensform des Geistes*)，从认识论的规定中得出的真、善、美、法、宗教等等概念，与生命无涉，生命中起决定性作用的，只是行动中两种可能性(真与假、善与恶、美与丑、至福与永罚)之间的原初的决断必然性。对于人来说，只有在世界分裂为两半时，精神生活才阻断精神存在的整个给予性。^⑥ 这一论点预示了支配舍勒的二元论立场。可是，生命哲学的许多基本概念是似是而非的，依然带有它要克服的传统精神哲学的诸多难题。换言之，自中世纪和近代以来的传统精神哲学及其关于人、世界、历史和伦理的学说，并非可靠，现代精神哲学(尼采、马克思、弗洛伊德)对传统思想的毁灭性批判，给出了一堆新的问题，但现代精神哲学的新定向又明显成问题。困难在于，如何在对两者的双向批判中找到恰切的立足点，找到双向批判的切中肯綮的突破口以及使双向批判得以施展的哲学方法。

在这部舍勒25岁时写下的著作中，已有两个着眼点值得注意：其一，它已透露出舍勒力图解决自然生命与纯粹精神之间的关系这一传统二元难题的意向，他已隐约感到，尽管传统精神哲学有种种困难，但由叔本华、尼采发起的对自然生命本身的神化，并不是解决问题的出路，一旦他获取了一种在他看来切实可靠的方法论立场，他便要不仅批判叔本华、尼采，也要批判弗洛伊德；其二，当时流行的先验的逻辑法则和经验的心理学法则，

都足以以为精神哲学重新奠基找到一个立足点，对这两种方法的批判拒斥，使舍勒后来热情地倾近胡塞尔的现象学立场具有同气相求的心态。

舍勒对自己在解决方法论问题上的努力并不满意。从发表《先验的方法与心理的方法》到写作著名的《自我认识的偶像》(1911)一文，舍勒的生活颇不稳定，对现代生活形态的病相多有体识。然而，他一直默默摸索。除数量极微的几篇“应景”之作外，并没有立即处理人的价值哲学问题本身，方法论的欠缺和不足是首要的原因。

舍勒默默摸索的这11年，正是哲学家胡塞尔确立现象学方法的11年。从1900年《逻辑研究》的问世，到1908年，胡塞尔已完成了从本质还原的提出和运用到先验还原法则的提出的转变，至此，现象学的方法原则基本明确。^⑤1907年初，到慕尼黑开始哲学讲座的舍勒便与慕尼黑的现象学小组成员频繁接触（盖格、道伯尔特、普芬德），随后又到哥庭根，参与哥庭根的现象学小组。舍勒对现象学及其立场的折服，仅一事即可表明：1906年他将自己积多年思考写就并已付印的《逻辑学》一书，从出版社撤回，这与他深入地了解到胡塞尔的工作直接相关。从此，舍勒再也没有在方法论上进一步纠缠，相反，以《自我认识的偶像》一文为标志，舍勒借助现象学立场，全面进入自己关心的问题，展开自己早就立志要做的“意识的价值批判”工作，并与自己的老师奥依肯诀别，一系列关于人的伦理问题的别开生面的论著源源问世：《伦理学中的形式主义与实质的价值伦理学》(1913)、《道德建构中的怨恨》(1915)、《论人的理念》(1915)、《同情的本质和形式——同情现象学》(1913)、《论自由的现象学和形而上学》(1912—1914)、《论羞与羞感》(1913)，随后，这一工作又扩展到社会生活论域：《德意志仇恨的起因》

(1917)、《宗教问题》(1918—1921)、《知识社会学问题》(1924)等等。对伦理问题和精神哲学采取迂迴道路的胡塞尔,在方法论上的重大突破,对舍勒要展开的“意识的价值批判工作”具有决定性的意义。舍勒认识到,借助于现象学立场,不仅使他能追究关涉世界和价值的基本概念最终的与本质相关的基础,而且能使他富有成效地展开文化批判和道德批判。^⑦

舍勒由此迈出的第一步相当精彩,这就是他于1911年发表的《自我认识的偶像》,这篇论文直指伴随近代人本主义而来的人对自我认识的自信。近代哲学一直在滋长这样一种看法:人的内在感知与对自然界的外在感知不同,后者可能产生错觉,前者则不会。培根的四偶像说都针对人对外界的认知迷幻,引出了西方哲学长达数百年为澄清这种认识迷误的努力。相反,人对自我的认知,人的以感觉为根据的体验,被视觉为当然可靠。甚至在今天的汉语境中,不也听闻“我的感觉、我的体验、我的感受”的自信断言不绝于耳吗?舍勒指出,恰恰在人的内在自我感知中,也有同样的偶像迷幻。“坚信内在感知无谬误性的信念和学说强词夺理地以为这一倒霉的东西具有某种类似‘良心’的品质,殊不知这样一来人的日光恰恰就被彻底遮挡住了,再也看不到自己真正的内心深处”。^⑧这种想当然的自信与对人的困境的体识的结合导致唯我中心论、极端否定论,拒斥自我以外的一切,看不到超逾自我之外的价值,看不到上帝。舍勒为自己的现象学提出的任务是:借助现象学的审视批判近代以来的价值观念和伦理结构,以克服数百年来逐渐把人的眼光与上帝、与自身之外的实在阻隔开的近代**体验结构**。

基督信仰的谦卑精神与近代启蒙精神绝然对立,它拒绝自我的孤傲,防止像中了魔一样栖泊于黑夜中的只关注自我价值的目光把人变成自大狂和否定狂,使恭顺这一最温柔的剪影

——神性至爱留在人心灵上的剪影永驻心中。对基督宗教情感形式的现象学描述与对现代伦理情感形式的现象学批判，构成了舍勒极为重要的情感现象学的两个基本方维。

三

在舍勒从哲学、社会学、伦理学、神学等多维方位展开现象学的文化批判的同时，舍勒亦着手关于人的形而上学的哲学建构，《论人的理念》一文定下了一个基调，它引导出被归誉为由舍勒创立的所谓哲学人类学。舍勒晚年拟就写作的《哲学人类学》因早逝而未完成，但主要构想已体现在他临逝前刊行的讲演稿《论人在宇宙中的地位》(1928)一书中。从《论人的理念》一文到《论人在宇宙中的地位》一书，历时十三年，舍勒的思想亦经历了诸多变化，但对人的定位之理解，却贯穿始终，它集中体现在由《论人的理念》一文中提出，在《论人在宇宙中的地位》一书中又深入展开的一个著名命题上：人是祈祷的 X，人不祈祷上帝，X 祈求上帝。这一命题颇富深意。

虽然后期舍勒在对现象学及其方法的诸多理解上与胡塞尔发生了悖悞，但自 1922 年舍勒全面转向思考哲学人类学的各方面的问题之后，仍然依傍现象学立场。按舍勒的理解，从现象学立场批判 19 世纪以来以心理主义为基础的人学，关涉的基本问题是：逻辑的、伦理的、审美的以至宗教的精神法则是否以人的本性的组织为转移。在一种观点看来，后期舍勒逐渐疏远了现象学方法，这是没有根据的，在《论人在宇宙中的地位》一书中，舍勒明确表示，虽然由胡塞尔倡导的现象学方法在某些具体操作方面值得考虑，但作为一种精神状态本身仍有效。在这部临终之作中，舍勒依然借助于现象学方法来摆脱传统人学的两难

对立，并把现象学方法扩展为一种本体论立场。

有两个要点可以确定：一方面，虽然舍勒在后期，出于社会学的考虑对自己的神学论点有所修正，但从人的定位与上帝的关系、自然生命与纯粹精神的二元关系的角度来考虑人的问题，仍是一贯立场；另一方面，现象学方法不管在舍勒的前期施行的“意识的价值批判”中，还是在其关于人的形而上学——哲学人类学的最高形式的探究中，始终是一个首要的决定性步骤。因此，令我感兴趣的首先是，舍勒关于人的定位的著名命题“人是祈祷的X”与现象学立场之间的内在关联。

舍勒的现象学与胡塞尔的现象学有性质上的不同。在舍勒，现象学首先指向人的价值意识，它施行的乃是价值意识的现象学批判。这就是所谓的价值现象学。对舍勒而言，问题首先在于人的价值意识的基本结构是什么。只有首先弄清这一问题，才能深入理解现代伦理意识的形成机制及其对传统的基督伦理观的分解，进而修复人心中的与上帝维系在一起的爱的秩序。“在现代哲学中，只有舍勒在寻求当今世界中处于历史危机之中的价值的药方。”^⑩在舍勒看来，危机源于三种对人的定位的误解：一、以犹太—基督教形式或以泛神论形式出现的古典哲学的人论（近代唯理性主义）；二、由达尔文肇兴、马克思和弗洛伊德推进的动物等级学说（劳动的制造工具的高等动物、性的社会性代偿满足的高等动物）；三、由尼采鼓动的生命力学说。面对关于人的定位的种种现代理论，对舍勒来说，首要的问题在于把握住涉及人的定位问题的最终的与本质相应的基础，为此必须实施现象学的批判。由此，我们可以理解，青年舍勒何以会以“惊人的迅速”^⑪深入体察现象学立场。

什么是舍勒对现象学的基本理解？舍勒以为，在现象学中可以找到一种已建构起来的直观的方法（Methode der In

tuition), 除此而外, 现象学中包含着对普遍的本质法则、普遍的有效性结构的认识, 而普遍的本质法则是植根于“对象”的本质之中的, 不以人的本性和组织为转移的观念的本质法则。舍勒感到, 自己能在现象学反对心理主义、相对主义和历史主义的批判活动中为现象学拓展新的论域。然而, 现象学的成果最终仍然只是个别成果, 从这些个别成果中, 现象学方法不能提供一个世界观。世界观只能得自于现象学外部, 这就是基督思想。

由此看来, 舍勒对现象学的理解基本上从方法论上着眼。真实的价值并不是要去重新寻找, 而是还原, 亦即修复被歪曲、被诋毁了的价值本源——基督教的伦理价值。现时代的特征是价值的颠覆, 现代型的价值理念更改了人的精神意识域, 这表现为尼采对神性价值施行报复和炫耀本然生命力的价值, 表现为费尔巴哈及其后继者力图颠倒神性价值的恒定性, 使价值形态成为依赖于人的自然生存和社会组织的東西。这些价值的颠覆者不仅攻击传统思想中的迷误, 否弃传统价值形态, 进而重新创立一套价值观念。基督教的价值观数百年来不断遭到曲解, 以至演进到各种无神论的诋毁, 乃是欧洲精神的厄运。现象学作为一种精神立场, 乃是扭转这一厄运的有力工具。据此, 舍勒把现象学定位在价值论域: 借助于现象学施行价值意识批判和社会学批判, 修复基督教的位格伦理论、修复基督的神性价值; 为达到这一目的, 价值现象学的批判将首先从两个方面来展开, 一方面, 针对尼采的价值相对主义和在康德的形式主义道学那里达到顶峰的唯理主义价值论施行价值意识批判, 另一方面, 依然是借助现象学立场, 针对自马克思以来的社会学以及由自然科学所鼓动起来的实证主义思想施行社会学的文化批判。因之, 舍勒的价值现象学的意旨在于现象学还原与基督教精神价值的关联域。进而, 在神学方面, “借助于现象学哲学的

思想工具”，舍勒力图“更进一步显明人心与上帝的直接交触，奥古斯汀借助于新柏拉图主义的思想工具以其心灵的经验曾捕捉到这种交触。”^⑩舍勒明确表示要借现象学方法重理奥古斯汀的神学路线。

进一步要确定的是舍勒对现象学方法的基本理解。

从形式上看，舍勒依循胡塞尔，把现象学方法主要规定为一种所谓的 *die phänomeno logische Reduktion* (现象学还原) 的操作，但从实质上讲，这种方法在舍勒看来乃是一种对世界的哲学态度，亦即一种审视 (*Einsichten*) 的态度，借助于这种态度，人们得以把握本质的事实——与自然的世界观的事实和科学的事实截然不同质的，但又被加以混淆的事实。

例如，尼采的学说并非只是对被歪曲了的基督教价值论的批判——如舍斯托夫、利科尔等所认为的那样，毋宁说这种批判本身就是一种对基督教伦理观的歪曲。这种歪曲乃是由于对基本事实的把握产生的混淆所导致的。

近代欧洲思想在科学理性的支持下，推行一种批判的方法，这在康德那里首次得到全面的归纳和反省——三大批判、随之理性的批判又扩展为社会形态的批判(马克思)和价值论批判(尼采——重估价值)；凡此种种批判都包含着理性与非理性 (*Vernunft and Unvernunft*) 成份。其理性在于哲学的批判态度的正当性，其非理性则在于批判操作上的失误，它导致批判对象上的失误和由此批判引伸出的推论谬误。现象学方法本身就是一种批判，这种批判是双重意义上的：首先对现有的一切知识理论和价值学说实施方法上的批判——现象学还原，随之，从由现象学还原得到的纯粹意识域中寻得确实存有的本质——本质还原。按胡塞尔的阐述，一方面，对自然经验思维实施方法论上的批判，另一方面，排除一切尚有疑感的未经审视的学说。由

此 现象学方法不仅是针对传统批判方法的批判方法,更是确定本质对象的批判方法,从而在真确的对象性上构造出知识。不管是传统的知识理论,还是人在认识上的偏执,都有碍于哲学的认识把握到实事本身,因而必须对之实施批判。

由于舍勒对现象学及其哲学方法本身的理解与胡塞尔不一致,他对现象学方法的理解自然不能完全契合于胡塞尔。舍勒以为:“现象学既非一种新型科学的名称,也非取代哲学的名称,而是一种精神观照的态度的名称,依靠这种态度,人们得以观一照(*er-schauen*)或体一察(*er-loben*)那使一切都显明出来的东西,亦即固有方式下的事实(*Tatsachen*)之域。我之所以用态度(*Einstellung*)一词,而非方法一词,乃是因为,方法不过是一种对事物的有规定目的的思维操作——如归纳、演绎等等。由现象学来奠基的哲学必须具有的首要基本特质是对世界本身的最切身、最强烈、最直接的体验过程。……在现象学哲学那里,体一察中对存在的渴求,始终是寻求啜饮‘源泉’本身,世界的内容就在这源泉中亮相。”^⑩此在的生存是舍勒理解现象学的“合法偏见”(前理解)。由此,舍勒把现象学转换为生存本体论。

把现象学主要视为一种哲学态度,进而从精神存在的立场来展开现象学,胡塞尔不能认同。而且,舍勒要通过现象学的观一照处理生活世界的价值问题的冲动,在胡塞尔看来也是操之过急。可是,对舍勒来说,现象学哲学不应是在书斋里产生的。在书斋里,反思的方法、秩序的方法、检验的方法才起主导作用。

舍勒与胡塞尔对现象学的理解上的差异,主要来自于哲学动机的差异,^⑪在此无法详细讨论这一问题,只提出一项基本事实来加以说明:胡塞尔的现象学的基本定向针对着自然的生活态度,知觉域的认识论问题自然是首要考虑的课题;而舍勒的现

象学的基本定向则针对着ordo amoris(爱的秩序),伦理域的认识论(情感生活的意义法则)问题就成了首要的考虑对象。对舍勒来说,对世界的感受先于方法。

四

现在,我们进而考察舍勒在现象学立场上的人学批判的具体实施及其由此得到的关于人的定位的基本结论。

从舍勒的观点来看,所有人都共同地具有一种自然的世界观,尽管表现方式不同。自然的世界观有其自己的基本事实,哲学认识大都以这些事实为根据。舍勒站在现象学的立场,首先从这种自然的世界观的事实中区分出了另外两种事实,一种是只有通过现象学的态度才能获得的纯粹事实(den puren Tatsachen),另一种是通过科学技术的方法得到的事实,这样,所谓的自然世界观的事实就成了事物本身与我们对这些事物的经验情状之间的中间域。它与“纯粹事实”相比,在双重意义上是符号性的,既是事物本身(Ding selbst)的符号,又是我们的情状的符号。^④

问题在于,如何才能从自然世界观的事实得到纯粹的事实。这要借助于现象学还原。因为现象学还原一方面中止自然世界观作为出发点的东西,另一方面则开启伴随着自然世界观但在其中又没有显现出来的东西。这样,哲学活动便意味着意识的开启和中止这两项互相对立的意识行为的活动。

自然世界观中应加以中止的成份是什么?需要中止的是世界的实在特性和通过实在来把握的所有行为的阻碍。换言之,现象学还原扬弃实在成份,旨在超越唯理论和实在论的对立,因为,人的精神能力就正在于将所在(Sein)和此在(Dasein)各

自的本质区分开,问题随之是,所在和此在是以什么行为来把握各自的实在。因此,在现象学的还原中,舍勒就不是要悬搁此在的判断,而是要中止给予实在成份的行为。与胡塞尔不同,舍勒的实在概念指的是生机性的冲动,这一点至为关键。舍勒坚持认为,实在只是在抵抗的体验中被给予的,与此相关,舍勒便将对象与抵抗区分开来,前者是在思维操作中构成的,后者是在与世界的出神关系中被把握到的。例如,曾在的实在对自我来说,就并非首先是由所谓的回忆图象给予的,而是通过对我的当下体验的抵抗和压力给予的,曾在的实在并不首先作为“对象”,而是作为对我指向未来的生活的抵抗出现的。“懊悔”的定向是过去,但却被引入现在。

由于自然的世界观描述所在与此在的统一,因而,还原的操作首先意味着一种精神状态,即从不断强迫我们的世界的实在(生机性冲动)中摆脱出来。舍勒的意图相当重要:精神的存在绝非以自然实在为根基。精神存在有自己独立的法则,它与冲动存在构成二元对立。关于人的定位的种种谬误,都是由于把人的精神之维建立在实在性的根据上——生物本能、生存劳动、理智实体、心理能量等等,由此导致价值的颠倒。

这一步可以看作是舍勒的先验还原的步骤。通过这一步骤,舍勒得到两个方面的成果,其一,得以从各个领域反驳各种关于人的本质的学说:人的本质不是强力意志,更不在于人的生物本性,强力意志、生物本性只能标识人与动物的程度等级,即使是在制造工具或理智方面,人与动物也仅只是等级层次上的差别,而不是本质上的差别。“如果把精神完全与‘促进生命’的价值联系起来,那么,把人的生命活力发展的顶峰称为理智的动物和工具的动物,就意味着人在本质上是病态的动物。……从生命活力的观点看,工具并非如实证主义者认为的那样,是生成器官的

生命的积极的发展延伸,而是生命活力匮乏的表现和结果。……假如精神和理智仅系机警的谨慎,仅系‘生存竞争’的有用武器,那么,它就不可避免地是所有这类武器中最恶劣、最下流、最卑鄙的,亦即只是无力产生新器官而采纳的可怜巴巴的代用品而已。”^⑥动物肯定不具有的,是在价值中舍此取彼的选择。这样,其二,通过还原,就能得到关于人的定位的纯粹事实,即引回到人之为人的那个未知数——胡塞尔则是引回到先验的主体性。舍勒指出,这个未知数X只能用一个更全面的词来形容,即身位格的运动,它具体体现于精神情感行为:爱、懊悔、羞涩、同情、受苦以及对元现象或本质形态的观照。精神并不具有生命性能量,它寓于位格(Person)行为之中。动物有同感却绝无同情感、动物有性欲却绝无爱欲、动物有畏惧却绝无敬畏感、动物有对惩罚的记忆却绝无懊悔、动物有新奇感却绝无惊讶感、动物有痛感和快感却绝无忍受感和殉难感。

但是,先验还原^⑥进入纯粹事实——位格生成的领域,任务还没有完成,因为进一步的问题是如何确定融构精神与冲动的位格的本质,这就要求进一步的还原——本质还原。通过这一步还原,才能最终确定位格的实质亦即人的定位的实质。这就涉及到对精神实在的理解:在划定人与生机冲动的界限的同时,亦需划定人与精神实在的界限。人作为人既非纯粹的本然生命亦非纯粹的精神实在。在《论人在宇宙中的地位》一书中,舍勒通过一般性的批判得出位格这一“纯粹事实”之后,随即指出:胡塞尔为得出世界中事物的“本质”而施行的现象学还原,即对世界中事物(偶然的)此在系数进行“删除”或“加括”的做法,实际上就是指正确定义人的精神活动。但是要想知道还原的行为是如何发生的,就必须知道我们的现实体验存在于什么之中。因此,第二步还原是在意识域中实行。

通过这第二步还原，舍勒确定：一、精神在它的“纯”形式中，原本没有任何“权力”、“能量”和“行动”的，精神原本天生无力，仅只是纯粹的价值形式；二、精神的生命力来自于人的此在——即抵抗体验，抵抗才是一切感性地感知偶然的此时——此地之在的条件；三、在生命力的原始冲动与纯粹精神形式的对立中，人确定了自己的定位，这个定位可以用“绝对的无”、“零”、“否”来标识，但这个“零”和“无”的定位使人走向世界的彼岸——神性的精神。

这样，人的定位既不在生命冲动之力，也不在精神的纯形式，而恰恰就在这个零、这个否、这个未知数X。舍勒以为，迄今为止的所有人学的失误在于企图在生命与上帝之间嵌入一个固定阶段——可以定义为本质的“人”。这一阶段照舍勒的见解纯属于虚乌有。人的定义恰恰在于人的不可定义性：人只是一个“之间”的在，一个方生方成的行为之在。人的定位只是这个生成着的X，它自己限制自己，否定冲动意志，拒绝向本能生命所有违抗精神的冲动提供本能运动——对现实和本能因素回敬一个强有力的“否”，同时，它又能自己超越自己，能从时空和生命世界的彼岸出发，把一切变成自己的认识对象，赋予纯粹精神以生命力，把神性置入本能运动，促成生命向精神生成、精神向生命生成。人的定位的这个“零”，这个“无”成为身成位格的本质意向，即精神赋予生命以形式，生命赋予精神以力量，使唯一有能力让精神成活的生命冲动奉献于精神的动姿(Bewegung)。这显现为爱的本质意向，是一条由下而上奔涌的洪流，它使生命与精神之间不再存在一种能动的和敌对的对峙。把人定义为劳动的动物、工具、符号或理性的动物之类的定义，只表明现代思想的病态，以为可以通过某物的效率来确定人的本质，而一个仅仅为了保持其物种不变而不得不制作工具的生物是极其可笑

的。“病态的动物即理智的动物和工具的动物无疑是极其丑陋的东西。但是，它马上就会变得美好、伟大、至尊，只要人们认识到：这种动物正是通过此类活动（与‘维持生命’及其目标相比，这种活动显得如此微不足道）成为或将能成为超越一切生命的，在一切生命中超越自身的本质。在这一崭新的意义上，‘人’是‘超越’的意向和姿态，是祈祷的，寻求上帝的本质。并非‘人在祈祷’——他是生命超越本身的祷告。人不寻求上帝，人是活生生的X，X祈求上帝！他有能力这样，并能达到如此程度：他的理智、他的工具机器赋予他越来越多的自由闲暇去内省上帝，爱慕上帝。唯独这一点才能为他的理智、他的产品及文明声张辩护：理智、产品及文明使他的本质渐渐地可以渗透进精神和爱慕，精神和爱慕的所有行动——犹如弯道的各个部分——先后出发，万众一心地朝着一个被冠以‘上帝’之名的某某奔去。”^⑩

人不寻求上帝，人身上的X才祈求上帝，乃是一个极富辩证意味的悖论定义，现象学的奥秘寓于其中。这一陈述与辩证神学对人与上帝之关系的确定异曲同工。舍勒由此阻断了整个近代人学的运思方向，重新设定人的生成方位：“当那个‘否’变成外界的具体的现实，精神的现实的存在及其观念的对象在这个‘否’中构造起来时，当正在生成的人毁弃一切先于他的动物界的方法，使被发现的‘世界’适应他自己和他的已变成有机体的稳定的生命，当新的艺术原则和符号原则的对象发生的时刻，人必然在世界之外、在世界的彼岸确定下自己的中心。”^⑪人只是在本然冲动与纯粹精神的这种过渡状态中获得自己的存在位置，这一见解的背后隐含着一个非常紧要的意图：重新解决传统的灵肉二元论的难题。

根据这一由现象学还原得到的对人的定位的理解，舍勒引

导出两个值得注意的成果：其一是消极的——批判性的，其二是积极的——构造性的。就前者来说，舍勒批驳了反向估价精神实在的种种论调——不管是英美实用主义从人的劳动形式来推导思维形式和思维规则，或是马克思把一切精神形态都归因于经济形式（生命需要的社会形态）的流程，还是尼采、弗洛伊德把一切价值形态归因于生命力的本能，统统建立在这样一个迷误之上：“它们不但想从本能的力中推导出精神及其观念和价值的行动及其力量的获得，而且还要用本能的力按照这些观念的内涵的意义状况来解释这些观念，进而从本能的力来推导出精神的法则和精神的内部生长。”^⑩同时，舍勒也批判了古典唯理论的原则性错误，即反向估价生命实在的思想定向，以为精神和理念拥有一种原始的力，是生命实在的原质。精神的活力只能得自于人，得自于经过“否”的生命转向后的生命力。舍勒的这一见解的独特之处在于：在确认生命实在和精神实在的独立不倚、不可相互推导的二元存在的同时，设定了一个解除二元对立的界域。在《哲学人类学》一书的遗稿中，舍勒表述得更明确：人的生成乃是生命的精神化和精神的生命化。

就构造性的成果来说，舍勒建构起他的人类学命题：人的主体性乃是一个X的意向和动姿。这一命题的意义在于两个方面，其一，它表明那些看似在拼命宏扬人的主体性的论调，恰恰是在贬低人的位置，现象学还原把人的主体性降低到零点，得到的是人的主体性的无限可能性——这与海德格尔的说法一致：萨特的人本主义把人的位置摆得还不够高；其二，它表明作为人的主体性的X意向动姿，乃是在走出自然的生命限定的爱的行动中才得以实现，世界意识、自我意识和上帝意识乃是一个不可分割的统一体，人的本质即在于这个X祈祷上帝，奔向上帝。唯有在这一爱的行为中，人方生成为位格。

我们已经看出，舍勒关于人的本质的理解与现象学还原是分不开的。通过还原，舍勒才从生命与精神这两个不可互逆的范畴中确定了生命给精神以力量、精神给生命以形式的中介点。舍勒甚至把作为人的主体性的X理解为现象学还原的实质：加括号的作法，就是给现实因素回敬一个强有力的“否”。由此也可以理解，舍勒何以不把现象学还原视为一种方法，而是一种态度的艺术，即所谓的“Das sog. phänomenologische Sehen”（现象学的看）。

五

通过现象学还原，舍勒的人学走向人的纯粹实事——位格（Person），即人之成人在于他的位格生成（Person Nerdung）。“位格”（Persona）的希腊文原意是指演员用的面具和一个个体的临在，这个词的拉丁文含义也还保留着“面具”的意味。教父神学才使这个词成为一个标识人的特殊定位的概念。换言之，这个词的“位格”含义是基督神学赐予的。在希腊教父奥里根和拉丁教父德尔图良分别奠基性地确立的三位一体学说中，位格被用于描述上帝的三位性存在，人与上帝的关系的规定在这种三位一体论中获得了一种基本的语域，其语源自然来自《圣经》。《圣经》讲“耶和华用地上的尘土造人，并向他脸上吹气，使人成为有灵魂的活人”（《创世记》，2.7.），其意为，人的本质及其价值只能从人与上帝的关系来界定。这就是基督教的位格主义，它在奥古斯丁那里得到重大发展。舍勒从现象学立场重审并更新了传统的位格论：位格绝非一个事物对象，不是心理—物理实在，也不依赖于肉身状态而实存，因此不能被看作一种从属于经验秩序的东西。另一方面，位格又不能与自我（Ich）和个

人(Individuum)或纯粹的精神实在等同；自我最终归属于一个你，而位格却是某种绝对的东西；个人是孤立的单个存在，位格则同时是一个社会的关联体。此外，位格又与肉身相关，不是纯粹精神。在舍勒看来，位格只能从行动(Akte)来说明：“位格乃是各种不同本质行动的一个具体的、自具本质的存在统一，……位格的存在起着所有本质不同的行动的作用。”^②

位格是人的价值和本质出现的场所，它体现为一个向上超越的动姿，即意向性的趋于某种存在、关于某种存在的行为；质而言之，这一超越的意向动姿就是爱、永不止息的爱，这爱源于上帝，又奔向上帝。理智、语言、制造工具、强力意志、生存竞争等等等等，都使人与动物只有程度差别，而无本质差别。只有与上帝相系的人的位格，即奔向上帝的热切温顺的爱动姿，才使人与动物在本质上区别开来。爱的行为或意向性的动姿是位格的实质，在舍勒那里，这两者是不可分的一体。位格概念的地位在舍勒思想中犹如此在概念在海德格尔思想中的地位。海德格尔用“烦”来描划此在，舍勒则用爱来描划位格之在，爱才是此在的中心。^③舍勒宣称：只有当寻求上帝的爱慕以至高无上的神力击鼓驱策所有的存在和精神列队集合，向一切纯粹的“世界”进击时，自然兽性的人才会成为位格。人的自然统一体只是一种形而上学的构造，这种统一体是不存在的。人在本质上的新（而非程度上的新），不是从人的自然状态衍生而来，而是在与上帝相联系的、历史的人那里才开始的，即人的统一体是通过人应该成为的存在——通向上帝的、一个永远无穷、无尽、无瑕的位格来获得的。由此，舍勒对人的描述转换为对位格的描述，其位格本体论启发过海德格尔的此在本体论。然而，位格本体论与此在本体论的定向刚好相反。舍勒在对《存在与时间》的评论中以为，海德格尔的哲学是日常哲学，他的哲学是星

期天哲学，这里有阳光——星期天的德文一词前缀为太阳。舍勒以优美的语言写道：“自从耶稣使孩子们‘苏醒’以来，孩子们的四周就萦绕着一圈纯洁、高贵和尊荣的特有光环。他们看上去都像通体灿烂的耶稣圣婴，耶稣圣婴并非‘理想化了的’孩子’，确切地说，是耶稣圣婴的反光辉映着孩子。”^②人离弃了上帝，便不复为人，而是高等动物，也不复有人的价值可言。贬低人的地位和价值的，绝非基督思想，而恰恰是分解基督伦理观的近代人本主义。舍勒的哲学人类学实际是对近代人本主义划上的一个句号，重新书写关于人的语句。

贬低人的地位和价值的，正是近代以来的人本主义，这一论断在西方学界不算出言惊人，但对汉语境来说，难免被视为奇谈怪论。为此，有必要进一步出示舍勒的论据，这就是他展开的人本主义批判(Humanismuskritik)。

舍勒提出，文艺复兴和启蒙运动以来的人本主义不断瓦解基督教的爱的律令，建立了一种使人和人相互孤立并脱离上帝的伦理，导致以自由位格为核心的基督伦理失去社会效能，而世俗的个人主义和社会主义徜徉于世，摧残了人的位格之在和人类的自由、平等、友爱、团契的共同位格之在。舍勒敏锐地看到了现代伦理必然会导致的现代社会痼疾：极端的个人主义和全权的集体主义这两个极端——这恰是当今世界的现实处境。

舍勒以爱的现象学本体论为基础来展开他的文化社会学批判。人本主义的爱人学说把基督教的“爱上帝并爱每个人”的内在关联割裂开。宣称只爱人，是现代伦理的基本要点，其实质乃是把爱这一精神行为中的不可见的精神、灵魂和神圣的成份撇开，只求人的肉身财富和肉身幸福，爱成了追求现世福利的手段。人本主义的爱人说不是为了爱本身和人的自由的爱的能力而要求人的福利，相反，它要求爱的目的只是为了福利本身。随

之,衡量一切价值行为的标准,不再是较高的质和较纯净的精神充溢,不是离神圣至爱(上帝)更近的精神本身,而只是数量上的效用而已。结果,精神最高的存在(爱本身)就成了精神最低的东西(自然本性)的效用工具。这正是价值的颠倒。其直接的后果是:“有的人不再承认任何高于人类之上的东西,对这种人来说,关于有意义与无意义,真实和虚假,良善和邪恶的观念和法则成了人类‘自然发展的所得’,成了人类‘头脑’、人类‘精神过程’对‘环境’的‘适应’。”^③这种后果在东西方世界中都有日可见;人们被现代伦理引入一个血肉模糊的境遇。

更严重的后果是:每个人与上帝的共同关系,也即是每个人的精神灵魂彼此之间最深刻、最有效力的终极联系因此被否定了。由于人们的信仰以及他们与这个世界的根基和意义的关联无法协调一致,人们就愈来愈趋向于在一切问题上只求取技术性的、工具性(即手段上)的一致。人的社会存在的团契性已然丧失了精神本源上的统一根基。由于人本主义的社会学说彻底丢失了人类社会的责任共负这一最高原则,而且是在精神根子上丢失了这一原则,必然出现卢梭和康德的本末倒置的社会契约论,出现黑格尔和马克思供奉的国家、民族、阶级一类现代社会学说的偶像,上帝天赋给每个人和社团的权利和财产都被国家和社会统统扼杀。于是专制国家(全权的集体主义)和大众国家(用多数人的意志偷换真正的个人意志)就随之建立起来。舍勒忍不住说:上帝给个人的一切权利都被国家和社会赶进世俗的目的结构的汪洋大海中呛死了。个体权利个必须由一个神圣的目的结构(即每一个人与上帝的直接关系)来保障。这是舍勒的社会思想的一个基本论点。

本世纪初的三十年中,新兴的社会学经历了自己的繁荣时代。它与所谓资本主义精神和现代伦理问题紧密相依。舍勒的

文化社会学在这场社会学的兴盛中不同凡响。其独特之处在于：与韦伯、特洛尔奇、曼海姆、西默尔等人不同，舍勒的社会学总是与现代社会中个体位格的存在命运维系在一起，以基督教位格主义为其基本立场。基督教位格主义断然拒绝禀有精神的个人成为国家、社会、阶级、世界理性或所谓客观历史进程的工具或仆人，人人只有一个主人——爱人也被人爱的上帝，每个人都有自己本有的不受一切世俗形态（国家）摆布的与个人存在一同降生的天赋人权“个人统一的核心是上帝创造的单个灵魂，它给它自己的权利和行动保存住一个为它所特有的空间。人作为精神文明、语言活动和文化的主体，首先以宗教主体和基督的骨肉的身份，无条件地高于国家、国家颁布的权利和通过国家可能产生的一切‘干涉’。”^④国家和民族至多可强行索取个人的外在生命，却无权要求人格的存在这一上帝认可的权利。舍勒的这一见解明显地针对着当时为许多智士仁人梦寐以求的一种社会理想的社会学说。

与此同时，舍勒亦拒绝对个人主义理念的片面强调——如当代社会学家贝尔所看到的，这同样是一条个体毁灭之路。舍勒颇富先见之明地努力阐明位格共同体的社会学本体论性质，坚持基督教的社会学说，因为基督教社会学说的原则维护与一个无限的精神位格（即上帝）缔结的爱的共同体和由爱组成的精神团契。人类的每一合法集体都以上帝为起源，以上帝为最高立法者，因此，每一个人不仅要对自己独特存在和行为负责，也作为社会之一员，要在上帝面前为在精神和道德方面涉及的任何一个人的境遇和行为中的一切共同负责。舍勒把共同信仰、共同希望、共同爱慕、共同负责的团契精神称之为上帝的“社会学证明。”反过来讲，只有通过神性的位格中心，人的契约和诺言才有可能，其真正的约束力才有保障。舍勒指出：以为人类集

体的本质和存在建筑在人类契约之上，这种从伊壁鸠鲁时起就有的学说，延续到康德，都是本末倒置。如果说，当今世界的困境之一在于，人的存在既受害于放任的个人主义，又受害于全权的集体主义，那么，舍勒的社会学批判就的确是合时宜的。

早在第一次世界大战时，舍勒就断言，只有基督教的社会民主学说，才能把欧洲从价值的崩溃中拯救出来，重建真正的基督教的欧洲。此即舍勒所谓第三条道路 (ein dritter Weg) 的基督教民主主义之路，它超逾放任的个人主义社会理念和全权的集体主义社会理念，寻求维护和保障个体人格之精神自由的社会存在形式，以忠诚和信赖而非利益协调来维系社会关系。这条道路至今仍是欧洲的社会理想。^⑤

在对近现代人本主义实施全面的价值现象学批判和社会学批判之时，舍勒的建构性工作同时在不断展开，因为，仅止于批判是不够的。面对现代各种研究人的特殊科学的层出不穷，必须提出一个统一的关于人的观念，建立一门统一的关于人的学科，在舍勒看来，只有重建人的形而上学才能克服现代伦理的痼疾。

正当舍勒着手实现这一计划之时，病魔使他不幸盛年去逝。在许多现当代哲学家、神学家、社会学家看来，舍勒的早逝是欧洲当代思想的无可挽回的损失，因为，他是“最坚韧的哲学力量”（海德格尔）、“精神的挥霍者”（伽达默尔）、“所有世界观之紧要问题的聚盆”（巴尔塔萨）、“最具精神性的动物”（魏茨舍克）、“极富意义的思想家”（特洛尔奇）、“欧洲的时辰”（麦茨格）。^⑥

舍勒的社会文化批判和价值意识批判基本上是其早年奠基作《伦理学中的形式主义和实质价值伦理学》一书的实践运用，后来的人学构想，从其遗稿来看，亦有新的拓展。舍勒此时的神学思想已有所变化，对官方天主教思想有所不满，并脱离了天主教会，但舍勒并没离开基督思想的基本立场，^⑦ 仍然从人与上帝

的关系这一一贯着眼点来界定人的位置。这一基本立场在人学上的表达即是：不是从人的开端，而是从人的终端出发来构思人的理念，这意味着把人视为寻神者，视为一种优于其他一切自然存在的意义形式、价值形式和生成形式的突破口。

舍勒的人的形而上学仍坚持，人的形而上学位置，不在生物冲动、心理能量、强力意志的系列上，也不在单纯的理智和观念的系列上，既不在自然生命之中，也不在纯粹精神之中，因为，“人的本质及人可以称做他的特殊地位的东西，远远高于人们称之为理智和选择能力的东西。使人之所以为人的新原则，存在于所有我们可以在最广的意义上称之为生命的东西之外，无论是在内在一心理还是外部一活力的意义上。”^②人绝非一个“物”，(Ding)，而是一个“走向”(Richtung)，他能够自己走出自己，从一个时空世界的彼岸中心出发而趋向这个中心，这个中心本身不可能是这个世界的一个部分，而只可能存在于最高的存在理由(上帝)本身之中。“因为上帝始终是人铸就自身存在的样板，是人生长进入的所在，是人的存在的根基和鹄的；上帝就是属人的上帝，属人的神圣者，而这一神圣者又始终比宠爱他的人意味更多。”^③

人的形而上学时期的舍勒在论述人的位格之在时，更注重人的存在的肉身性和精神的无力性，位格之在与生物生命紧密相关，也与精神价值紧密相关，但舍勒之所以坚持人的定位只在动姿性的X上，在一个未知数(零)上，乃是因为，人虽为肉身存在，却并不屈从于生物性原则，而精神形式天生不具生命强力，不在肉身之中，这个趋向于定位的X才把生命强力奉献给精神形式，使天生无力的精神形式充溢着生命，按舍勒的概括，这个动姿才是人的本质，它就是爱，“在人成为思维的存在或意志的存在之前-就已是 ens amans (爱的存在)”^④，临终之前的舍

勒依然坚持自己的这一爱的现象学本体论立场,他对海德格尔的人学尽管予以极高评价,却拒绝海德格尔的基本立场。^①即便是形而上学时期的舍勒明显趋向的泛神论,也在其早年的人学构想中有伏笔:“关于‘人’的唯一合理的观念不折不扣是一种‘拟神说’,一种作为无涯无渚的栩栩如生的上帝映象的X的观念,一种上帝的比喻,是上帝映在存在巨墙上的无数身影之一。”^②只有在爱之中,人才在人本身的生成之中。

舍勒这一著名论断的意义在现代——后现代性问题中重新受到重视,在汉语思想界的语境中,舍勒思想证明,汉语思想界泛滥已久的毫无根据地以为基督思想贬低人的地位的论点应该收敛。汉语思想界倒是应该留心那些鼓吹生物欲求、强力意志动物、劳动的动物、制造工具的动物的论调,小心它们的伦理后果。

注释:

① 陀思妥耶夫斯基:《卡拉玛佐夫兄弟》上卷,人民文学出版社1981年版,第450页。

② 本文不可能论及舍勒对现代性问题的全面审理,作者的博士论文《身成位格》承担了这一课题。本文仅着重描述舍勒的人学基调及其基督教位格主义与现象学方法之关联。

③ 舍勒:《先验的方法与心理的方法》,2. Aufl. Leipzig 1922年,第179页。

④ 参舍勒:《论人身上永恒的东西》一书中“论哲学的本质及哲学认识的道德条件”,《舍勒全集》卷五, Bern 1954年第61页以下。

⑤ 舍勒:《先验的方法与心理的方法》,同前,第177—178页。

⑥ 参阅倪梁康:《胡塞尔:通向先验本质现象学之路——论现象学的方法》,见《文化:中国与世界》第二辑,北京1987年。

⑦ 《舍勒全集》卷三, Bern 1955第7页。

⑧ 同前,第215页。

⑨ P.Email:《海德格尔与价值现象学》, Glen Ellyn, Torrey Press 1981年,第1页。

⑩ 参阅W. Mader:《舍勒评传》,斯图加特 1980年,第36页。

⑪ 《舍勒全集》卷五, Bern 1954年,第8页。

⑫ 《舍勒全集》卷十, Bern 1957年,第380页。

⑬ 海德格尔提到过:“胡塞尔与舍勒在提问和处理问题方面,世界观的倾向上大相径庭。”《存在与时间》,北京 1987年,第59页。

⑭ 参阅舍勒:《关于三个事实的学说》,见《舍勒全集》卷十, 1157。

⑮ 《舍勒全集》卷三,同前,第184页。

⑯ 先验还原和本质还原在胡塞尔那里是有区分的两个步骤,“先验还原意味着首先要在单纯的更简明的形式中进行活动,形相描述的方法要转变到一个新的原则性的方面。”参阅 Husserl:《笛卡儿沉思》Haag 1950年,第102页,舍勒只区分现象学还原与科学的还原(die wissenschaftliche Reduktion),而没有追究现象学还原的两个步骤。本文只是为了考察的方便才采用了这一区分。

⑰ 《舍勒全集》,卷三,第186页。

⑱ 舍勒:《论人在宇宙中的位置》,Darmstadt 1928年,第107—108页。

⑲ 同前,第100页。

⑳ 舍勒:《伦理学中的形式主义和实质的价值伦理学》,《舍勒全集》卷二, Bern 1966年,第382页。

㉑ 舍勒的这一与基督教伦理学说紧密结合的位格论,在本世纪影响至为深远,其位格主义伦理学被视为康德以后最重要的伦理学说。曾长期任伦理神学教授的波兰哲学家、神学家、现任教皇保罗二世(原名 Karol Wojtyla)追随舍勒来建立其伦理神学,并在舍勒和茵加尔敦这两位价值现象学家的著作引导下,深入钻研过胡塞尔。参阅其发表于《胡塞尔研究年鉴》十卷(1979)上的《行动的位格》一书和哲学文集 *Primat des Geistes* (《精神的第一性》),亦参阅 Guido Kung:《人是行动的位格:评新教皇的哲学著作》,见《总汇:科学、艺术与文学》杂志1979年,第157页以下。

⑳ 《舍勒全集》卷三, Bern 1955年, 第187页。

㉑ 同前, 第188页。

㉒ 《舍勒全集》卷五, 第397页。

㉓ 参阅《西欧基督教民主党》, 上海译文出版社1980年。

㉔ 对舍勒的各种评价, 参阅 F. Cardiel, 《舍勒论“上帝生成”》, 慕尼黑1980, 第4—16页。

㉕ 《舍勒全集》的主编 M. S. Frings 教授指出: “舍勒作为基督徒一直置身于奥古斯汀的传统之中。即便在其晚年的形而上学时期, 他亦未放弃这一依恃。” M. S. Frings: 《舍勒论基督思想的根基》, 见《弗兰西斯研究》, 1967年(27卷), 第178页。

㉖ 舍勒:《论人在宇宙中的位置》, 第46页。

㉗ 《舍勒全集》卷三, 同前, 第189页。

㉘ 《舍勒全集》卷十, Bern 1957年, 第356页。

㉙ 参阅《舍勒全集》卷九, 1976, 第294页。

㉚ 《舍勒全集》卷三, 同前, 第186页。

神圣的相遇

—

现代中国开端之始，以发生在七十余年前的“五四”事件为符号标志的新文化运动，把具有悠久传统的好古之文化抛入了反传统的文化思潮。半个世纪以后，以“四五”事件为符号标志的另一场新的文化运动，又再一次把好古之文化抛入反传统的激进主义思浪。的确，大多数学人都承认，汉文化需要变革，而变革必然涉及当前与传统的关系。

现代汉语文化敞开西窗后，显得过于焦躁不安，似乎想要在短短的一个世纪匆匆走完西方用几个世纪才走完的思想路程，与传统的关系也就显得更为尖锐和突出。

令人感兴趣的是，反传统的激进主义绝非现代汉语文化中的唯一声调，与此同时，还有自谓比激进主义清醒的保守主义的声调。“五四”一代不用说了，当今大陆汉语文化界的“四五”一代中的保守主义、国家意识形态的保守主义以及海外当代儒学的保守主义，实在可谓与激进主义的反传统势力旗鼓相当。如今，更为激进的激进主义遭遇到更为保守的保守主义顽强而且有力的反驳。

反传统并不是现代汉文化的独特处境，并不是只有以悠久传统自豪的汉文化才遭遇到的两难抉择。近代西方已经历过多少次反传统的洗掠，激进主义与保守主义在诸多领域尖锐对峙，

是现代文化成型的发生现象。

就传统而言,在西方的社会形态和文化形态中,基督宗教的形成和发展具有决定性的作用。这种本来源自东方的宗教,与希腊智慧和罗马法嗣相互据为己有之后,构成西方文化本己的质素。正因为如此,在西方近代以来的历次反传统思潮中,基督教文化传统无不首当其冲。

然而,西方的反传统思潮多从基督教内部兴起。换言之,反传统往往以变革传统的姿态出现。西方历史上举足轻重的宗教改革自不待言,即使像文艺复兴和启蒙运动这样的文化嬗变,亦与基督教内部的思想变革有瓜葛。

20世纪基督教神学内部,发生过一场持续数十年、影响广泛深远的论战,这就是由现代德国神学家、解释学哲学家、新约学者布尔特曼的“解神话”学说挑起的现代世界观与传统信仰的关系的争端,它直接关涉基督教传统信仰的基础——对圣经的理解。这场直指基督教传统信仰核心的争论,使布尔特曼被冠以一个颇为令人费解的称号:激进的保守主义者。也许,通过对布尔特曼的认识,将会有益于汉语思想对自身面临的争端的认识。因为,儒家思想传统面临与基督思想传统相同的现代困境。

我先把一些问题敞开,再随之考察布尔特曼的神学解释学活动,以便使我们的思考既能更深入地理解布尔特曼,亦能在对布尔特曼的考察末了有更深一层的自我领悟。

传统与现代世界观的冲突,当然是两种世界观和价值观的冲突,这种冲突实际隐含着哪一种世界观念和价值观更具有存在的合理性和有效性的问题。这一争端显然不能以新旧之分来决断。以为只要是新的、“现代”的观念,即在价值根据上是合理的,与以为只要是老的、古人的观念,即有价值根据上的合理

性,同样都站不住脚,因为,批判的反省是必要的。然而,事实上,文化上的激进主义与保守主义之争,又往往以种种明显或掩遮的方式在以“新旧”姿态相互鄙视和抨击。

“现代”的并非等于是可取的,同样,传统的亦非等于是可取的。“现代”与“传统”实际表示的是两种不同类型的社会形态和理念体系。但古今之争、传统与现代之争愈激烈,愈表明现时代处境中的人在价值定向上的极大困惑。就此而言,思想批判的自我反省是必要的。但是,批判的反省的根据又是什么呢?不妨说是生存与真实的关联:人寻不到赖以安身的真实,总有人不会心安,尽管不是每一个人都会心安理得、泰然任之。另一方面,生存与真实的关联,或者说人之寻求真实的确定性的知识学前提又是什么呢?批判的反省,由此我们便进入一个解释学的循环——真实与方法。这亦是理解布尔特曼的问题的入口。

以传统是社会机体抛不开、改不掉的东西为理由来肯定传统,是不真实的,能否改变乃是一个实践问题,而非思辨问题;以现代化是人类的必然趋势为理由,亦成问题。人类历史本身并无什么必然趋势,相反,偶然性一直在书写着人类历史,历史灾难反而是由人为所致的必然趋势造成的。激进主义与保守主义至少在形式上都表征着一种价值论主张、一种关于生存与真实之关系的话语,它与历史相涉才是有效的。困难在于,任何学人都无权充当历史和传统的代言人。

问题因此依然回到人(以至作为整个人类)如何理解自己。当巴特告诫,人作为有限者和罪人不能谈论上帝时,布尔特曼并无异议,但他却说:因此我们必须谈论人。20年代布尔特曼在致巴特的信中曾多次提到海德格尔的讲演,表明他非常注意人的处境的哲学反省问题。

谈论人显然不能作为终途视之,谈论人依然是中途,尽管可

能是唯一的中途。人是历史的此在、偶然的此在，谈论人就得谈论人的历史性和偶然性，就此而言，解释学必然从传统的释经学伸展为生存论上的释义学。

对置身于传统与反传统之争中的汉语思想来说，既是方法论同时又是生存本体论的解释学亦有必要据为己有。这不仅意味着，汉语思想必须超逾传统与反传统之争，亦须超逾东方与西方之争。真实不以传统与反传统为依据，也不以东方或西方为依据，因为真实既不在传统或反传统之中，亦不在东方或西方，真实仅只是在。人与真实的相遇，须从本己的生存论的自我理解出发。但与神圣的真实——十字架上的真相遇，这种自我理解又只是中途。

二

不管在东方还是西方，与传统文化发生的悻悻都绝非仅是一个现代世界与过去传统的关系问题，在它们背后隐藏着人的安身立命的根据问题。信仰危机与反传统具有直接而且内在的联系。

另一方面，传统性又必然地与历史性相关。如何看待传统在某种意义上亦是一个如何看待历史的问题，传统悠久往往与历史悠远并提。汉语思想不是经常以五千年的历史来作为传统文化的后盾吗？反之，反传统必实施历史批判。

基督教的信仰危机与历史批判直接相关。起源于18世纪的启蒙时代对传统思想和教会的基础所做的历史批判，很快引伸到圣经研究的历史批判上来，并在19世纪渗透到神学思想中来。与之相伴而生和同步发展的则是我们并不陌生的历史批判意识的高涨，其直接的后果乃是历史相对主义，它使得过去被人们视

为神圣、珍贵、绝对和神性的东西统统成了历史的相对产物。历史相对主义不仅抽掉了宗教权威的基石，亦摧毁了社会的统一价值和规范的基础。如狄尔泰所言，“历史意识才最终打碎了哲学和自然科学未能打碎的最后锁链”。^①

在历史批判意识面前，具有历史传统的基督信仰被历史相对主义视为依赖于一个历史事件的信仰行为，它因此而只具有历史的相对意义。质言之，耶稣基督的生死、复活不过是一个历史事件，基督信仰并没有超历史的真实性和有效性。

基督神学如果要维护对上帝的信仰，必须回答这一挑战。布尔特曼的思考一开始就直涉历史批判研究，回应历史主义所提出的相对主义难题。

布尔特曼(Rudolf Bultmann, 1884—1976)早年就读于图宾根大学、柏林大学和马堡大学，师从名师赫尔曼和魏斯，并曾与卡尔·巴特一同推进辩证神学，不久又独辟蹊径，卓成一家。他的一生是学者的一生。自从任马堡大学新约神学教授以后，终身在马堡执教鞭，孜孜于纯学术研究。与巴特、朋霍费尔等新教神学家不同，他自称从不关心政治。

布尔特曼的学术生涯是从新约福音书的历史研究开始的，在他看来，耶稣的真言恰恰需要从历史解释的积淀中解救出来。他的第一部引起争议的著作即1926年发表的《耶稣与圣言》一书。这里涉及的关键问题是：一千九百年前的耶稣所说的话，在今天是否还真，是否仍有意义，现代人与历史之中的圣言的关系究竟如何。

布尔特曼的论点是：人与历史的关系与人与自然的关系截然不同，人观察自然时只是在知觉摆在这里或那里的一个与他可以划清界线的对象，反之，人回视历史就必使自己成为历史之一部分。历史乃是诸事件的活的复合体，现代人亦缠身于此复

合体之中,人对于历史所说的每一句话同时就是在说他自己。

因此,人不可能像观察自然那样去客观地对待历史,而只会是带着自身的问题去询问历史,历史本身也只会对带有问题的询问者开启自身。“只有当人寻求搅得他心神不安的问题的答案时,历史才会说话”。^②进而,当置身于历史之中的个体带着自己的困惑去考察历史中的事件,就会有助于领会自己的生存、有助于透视自己的生命目的之偶然。这意味着个体与历史有一种生存论的内在关联。

由此,现代人聆听耶稣的话,与历史的相对社会形态或理性观念无关,而纯然是个体的实际生存与耶稣的实际生存相遇,这种相遇是关涉每一个体自身的生存处境、问题及其解答的相遇。“当我们与历史中的耶稣的话相遇,我们确无需要用一套关涉理性的有效性的哲学去辨析;耶稣的话不过是与带着需解释自己的生存问题的我们相遇。”^③换言之,耶稣的话绝不因历史的社会嬗变而失效,他的话及其所带来的福音消息直涉人之生存问题的核心,因而对任何时代中的个体都意义重大。

在此,须略为涉及一下西方思想(尤其是德国思想)中对历史概念的基本理解,这有助于我们深入对布尔特曼思想的理解并展开要讨论的问题。

历史(Historie)一词源于希腊文*ιστορία*,其意为关于已发生的事的知识。在荷马那里,历史家(*στωρ*)即为知者、见者、告之者,词根与看见、认知相关。如将*ιστορία*直译成拉丁文,即是*historia*。但并非任何发生的事或任何发生史都是“历史的”(historisch),“只有那些成为‘知识’(Wissen)、成为‘知识材料’的东西,那些进入了‘传统’,通过‘传统’(traditio)方能告之我们的东西,才是历史的。”^④

在希腊思想早期,爱奥尼亚自然哲学家们用“历史”(ιστο

poia)一词来指关于自然的研究、关于自然的学科,亦即探寻自然的本源和法则。早期希腊历史家的所谓“历史”亦是对已认知的事的描述。自亚里士多德之后,历史描写成为一种文学类型,以此有别于诗艺的神话。以后,“历史”概念一直是指对事件和发生之事的叙述。在中世纪,历史与叙述(Narratio)相近,都是对一事实的忠于实际发生的叙述。

在8至9世纪之间,出现了一个与“历史”一词相对的德语词Geschichte(发生史),其意为“当前的、或然的发生事件”。Geschichte一词在开始尚无统一含义,但显然有一个与“历史”概念不同的基调,即强调事件之发生而非对发生的叙述和知识。黑格尔将这一概念加以哲学的总括,在《发生史哲学讲演录》(*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*)中黑格尔区分了三种发生史的考察方式:源初的方式、反省的方式和哲学的方式^⑤。源初的方式指同时代的、根据直接观察对发生事件过程的再现;反省的方式在时间上与发生事件有一定距离,设定过去与现在的关联,进而引出批判或经验的吸取;哲学的方式则要涉及发生史中理性的作用,要关涉发生史的意义和目的。

历史与发生史的差异可以基本确定为^⑥,前者是客观的、类似于自然事件的事件关联及其描述,后者则是与人的参与其中的活动直接相关的事件发生,前者可不涉及人的自我理解问题,后者则必然涉及人的自我理解问题,必须询问对我来说为什么有如此事件发生,在人的世界中发生的如此事件究竟有何意义。(而地震、洪水事件之发生、月圆月缺、太阳的升落之发生,无需问为什么或有何意义。)

黑格尔把发生史(这个词在中文翻译中仍经常译成“历史”)视为客观精神的显示方式,因而黑格尔更多地从作为整体的人的世界的角度去理解事件发生。自19世纪末以来,另一种更多

从个体存在的角度去理解事件发生的方法论出现了，由此涉及的理解问题更多地关涉个体的自我理解：我必须询问对我来说为什么有如此事件发生，如此事件的发生对我究竟有何意义。将“历史”与“发生史”的差异首先富有成效地引入基督学问题的是德国19世纪神学家M. Kähler，他的杰出著作《Der sogenante historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus》（所谓历史的耶稣和发生史的、圣经的基督一书，至今影响巨大。布尔特曼对发生事件的处理，正是循Kähler的方式来进行的。

由此就可以恰当地理解布尔特曼对耶稣历史研究中提出的历史上的耶稣问题的Daß回答：历史上是否真有耶稣其人呢？是与否的回答都无意义、与我的生存关联不相关，回答应是：耶稣的生死复活这一事件对于我来说乃意义重大（Daß Jesu gelebt hat, ist für mich relevant）。耶稣的降生、惨死、复活乃是一个神迹（Wunder）事件，所谓“神迹”即是上帝对人的行为，唤起人的信仰。^①这种神迹根本不是一个历史性的（historisch）客观事件，而是一个发生史（geschichtliche）意义上的事件，它直接与个人的生存意义相关：这一发生的事件对我的意义何在——意义重大或毫无意义。在此个人根本无需外在于我的生存关联的所谓客观的、普遍的概念把握。布尔特曼的这一立场并非如某些保守派神学家认为的那样，因此而否弃了耶稣存在的史实性，毋宁说，通过对每一时代的个人与耶稣的超历史关系的强调，更有力地确立了耶稣存在的发生史性。在此，历史史实问题被转换为个体的生存意义问题。

在耶稣的降生、惨死、复活事件中，对汉语思想或者现代人来说，最难以理解的即是复活；死人之复活是不可思议的。这种不可思议当然是从自然事件及其知识学的含义上来讲的。当我

们说，人死后不会复活，这种观念被认为是确实的，因为这符合自然事实和自然规律的知识。但当我们说，基督死后不可能复活，就有问题：我们是否应以理解自然事件和依循自然规律作用的方式来看待上帝的作用。回答是否定的。对复活事件的认识，不是对一个自然事件的认识。自然法则在此是无效的。因为：基督的复活乃是“十字架事件的意义的表达”，相信基督的复活意味着相信作为神圣事件之发生的十字架事件。对这一事件只能从发生史的意义上来理解，即从与我的生存意义相关联的层次上来理解。在十字架上承受死亡的那一位，就是上帝之子，他的死本身是对死亡威力的克服。理解复活，不是去认识一个自然事件，进而做出“客观”的、与我自己无关的真与假的判断，而是去理解与我的生命意义攸关的神圣事件之发生，做出与我自己实存相关的生存意义上的决断。耶稣的Daß乃是对人的生存决断的呼唤。对我自己可以说：历史上是否真有这一个人的死而复活问题，是与否的回答都是无意义。回答应是：这一个人的死而复活的的发生对我来说意义重大或无意义。布尔特曼的这一见解并不等于否定了耶稣复活的史实性，而是通过对每一时代的个体与复活事件的存在论关系的强调，更有力地强调了复活事件的发生历史性，即我与复活事件的生存相关性。

布尔特曼的这一解释的重大意义在于，把十字架事件与自然事件区别开来。耶稣的复活乃是“发生之存在”（Ereignis-Sein），而非仅只是一个历史之发生（historischen Ereignissen）。十字架事件对于个体的生存意义来说意义重大，十字架上的真上帝——上帝的话对作为有限之存在的个体来说，意义重大。自然事件之发生无所谓意义可言，而发生之事件之所以有意义可言，乃是因为个体之存在涉足其中，意义问题是从个体存在问题中浮现出来的。十字架事件作为神圣事件之发生，就是

个体的生存意义的神圣前景之敞开。因而不能撇开我自己的生命意义问题去谈论和理解十字架上的真。

三

布尔特曼关于人与历史的关系的见解，亦可视为个体与传统的关系的说明。个体与历史是对话关系，个体与传统亦是对话关系，对话的基础是困扰生存的问题。在此，“生存”概念显得尤为突出。

1922年，海德格尔到马堡大学任哲学副教授，直到《存在与时间》发表之后于1928年才去弗莱堡接任胡塞尔的讲座教授。这段时期，早于1921年任马堡大学新约神学教授的布尔特曼与海德格尔过从甚密，相濡以沫，还曾共同主持讨论课。布尔特曼可算是海德格尔一生中少数几位保持过长期友谊的朋友之一。布尔特曼于1933年出版的《信仰与理解》第一卷即题赠海德格尔。由于与海德格尔的关系，布尔特曼对生存概念的强调，往往被看作是海德格尔的影响。这是一种被过于夸大的流行见解。Hühnerfeld提到：两人之间究竟谁对谁的影响更大，在当时就已是—个话题。^③事实上，布尔特曼早在1921年就已采用“生存”概念，而且，《耶稣与圣言》一书亦早于《存在与时间》。布尔特曼与海德格尔在基本的学术分析立场上共同的旨趣，实源于对基尔克果哲学的一致关注，但他们在学术定向上又有相当的差异。

布尔特曼的“生存”概念蕴含着奥古斯汀的“心灵”概念和基尔克果的“自我”概念的意味，“生存”与个人的意志自由的信仰抉择相关。用海德格尔的术语表达则是个人之能自己存在 能站出来生存。其实，布尔特曼和海德格尔所用的“生存”(Exist-

tenz)概念,都是源自基尔克果,只不过海德格尔发展了一套独特精致的亲在分析方法。布尔特曼显然欣赏海德格尔的亲在分析,并采用这一分析来扩展传统的基督教的相关概念。所以,布尔特曼后来亦经常采用生存的历史性、时间性、决断性、未来性以及本真与非本真等分析范畴。布尔特曼指出,人的社会与自然宇宙不同,真正的人的共同体只是个体性的我—你关系,但在现代社会之中,人丧失了自我,罩上一副面具,成了大城市和官僚国家的标签。“由于组织化而加以安排的相互关系,人与人之间的纽带式的信赖就被抛弃了。”^⑩因此,现代基督神学的着眼点应是上帝与个人的本真存在的关系问题,更具体地讲,即是现代社会中,个人的安身立命的信仰如何可能的问题,这一问题面临两个方面的时代困难:一方面,现代世界观使传统信仰面临被判为过时的挑战,另一方面,人们又把技术组织当作一种可求的依靠来抵御现代世界引起的内心不安。

现代世界中人在信仰决断上面临的问题,促使布尔特曼既要坚持路德以来的改革道路,又要维护基督信仰中的基本信理,具体来讲,即是要解决现代世界中人如何信仰、信仰什么的问题。事实上现代人并非没有信仰,只是所信的已非超验的神圣的真实,而是形形色色的所有之物。要解决这一问题,布尔特曼以为有必要从个人的生存分析入手。

据此,布尔特曼提出了自己的生存论神学(die Existenztheologie)的主张,从个人的生存处境出发来解释和理解新约圣经中传达的福音,从存在论出发去把握基督信仰的本质。这一主张的实质依然是力图把对圣经的解释从客观化思维的概念把握方式中解救出来。在布尔特曼看来,生存论神学乃是一种从生存处境出发、拒绝把生存客观化的知识学,是一种对由生存本身给定的生存理解(Existenzverständnisse)的明晰的方法论上

的建构。正因为如此,布尔特曼才高度重视海德格尔在《存在与时间》中的研究,并力图将海德格尔的成果在神学中加以推进。

布尔特曼的生存论神学有三项思想要素:释经学的批判性研究、辩证的改革思想和存在论的亲在分析。布尔特曼认识到,对人的生存的追问与圣经中的提问是相适应的,要理解并解释圣经本文,必须有一种作为方法论的前理解,这种前理解只能来自于对人的生存的哲学分析的沉思。因而可以说,并非海德格尔激发了布尔特曼,而是布尔特曼认识到海德格尔的亲在分析对神学的间接支持。由此他引导出一种颇具改革色彩的神学观,对现代人的信仰困惑作出神学反应。

我们方必要具体考察布尔特曼的生存意指概念,才能进而理解布尔特曼提出的信仰问题。除此之外,生存论哲学如何与基督神学相联结,亦是有意义的问题。

按布尔特曼的理解,生存概念不可与意识和主体等同,也不可与精神、心理等概念等同,生存概念比主体或“内在的生命”概念更广,比精神和心理的概念更具体;举凡个人的具体存在的所有方面——人的主动和被动的生命表达、人的命运、人对自身的决断以及人自己设定的目的,都属于人的生存概念。但更恰切地标识出生存性的特征乃是我的当下在此、我的独一无二,即恰恰是在这种当下在此和独一无二中蕴含着生存的意指,奥古斯汀的心灵概念和基尔克果的自我概念都融汇在这种生存的意指之中。生存意指指向的是生存者的生命之外、生存者的存在之外的真实,生存意指(Bedeutung)可谓信仰的原初性。“现在,生存不再从存在者来理解自己,而是从存在来理解自己。但存在恰恰在此,在与我们相遇的发生史的命运中,而且决非一劳永逸。”^⑩人的生存随超出自身的理解性,构成了人与一个超验的真实的真实的关系;用基督神学的术语来表达,即是信仰基督,因为这

一信仰乃是对一个超验的、真实的上帝的信赖。

但是，生存意指蕴含在生存之中，并非是已经实现的意向：生存意指要浮现出来，有赖于生存的决断。生存本身就是一种生命之可能性，这种可能性意味着：作为独一无二的存在者能否在自己的具体的此时此在中通过自己的决断塑造自己。生存的决断与生存的自弃是对立的，前者不寻求和依赖非本真的稳靠性，后者则寻求和依赖非本真的稳靠性。

生存决断并非是定向一致的。萨特的决断是不要上帝（无神论的决断），海德格尔的决断是期待上帝（既非无神论亦非有神论，至少早期海德格尔是如此），布尔特曼的决断是倾听上帝的话（有神论的决断）。

圣经的言述与人的生存问题和自我理解相关，但圣经是从另一种语式来谈论人的存在，即谈论上帝进入人的存在时的言说。以及上帝对人的存在的更新所做和想要做的。因而，圣经是上帝的之言的传言，是此世的人所听到的上帝的话，只不过，这种从此世听到的上帝的话，不是一个需从客观上证明的事实，而是一个此时此地发生在我身上的事件。这一事件是否发生，取决于个体自身的决断：是否倾听上帝的话，是否与上帝建立生存上的关系，是否愿从彼岸的话来理解自己的存在。布尔特曼以为，按照圣经，所谓理解人的存在即意味着通过上帝的行为来理解我的此在，在人和上帝的关联中，人的自我理解获得了一个超出自我理解之有限性的神性维度，而哲学的自我分析并不能最终给我的此在的理解提供新的、超出自我中心的维度。事实上，我们看到，存在主义的自我分析和对此在的理解，由于排除了人与上帝的关联，就不仅不能给我的此在带来全新的理解，也不能找到上帝，甚至把这种自己不能找到上帝的存在经验转换成上帝不存在的陈述。

圣经从人与上帝的关联出发言说人的存在，不仅提供了理解人的存在的新维度可能性，而且也是对人的此在困惑的回答，给被存在问题纠缠着的此在提供了新的存在的可能性。这种可能性基于对上帝的恩典的信仰，基于对人的此在与闻所未闻、见所未见、甚至不可思议的爱相遇的信赖。如此信仰和信赖一旦成为我的此在的质素，我的此在即成为信仰的此在，进入爱的存在之维。

但问题依然在于，如此信仰和信赖的理由何在？具体到我自己的个人的此时此在，我拒绝萨特式或加缪式的决断的理由何在，理由在于：十字架上的真——新约圣经以此为中心——表明，上帝的恩典是释罪的恩典，它把我从自己的存在罪性中解救出来，把我从损害人的存在可能性的罪中解救出来，允诺并敞开了一个新的存在未来，一个战胜死亡的未来，并当下在此地赐予我神圣的、不可思议的爱和我的新存在的可能性。这一切，在任何人的哲学和人的社会解放学说那里得不到，在思辨哲学的自我沉思和自我关注那里也得不到。上帝的恩典是一种神迹，而决非人的奇迹，是上帝主动——通过耶稣的十字架受难——作用于人的神迹。这种神迹的意义显明在信仰之中，换言之，不是神迹的意义不向不信者敞开，而是不信者的眼睛对神迹的意义是瞎的。在信仰的此在中，我必然会遇到上帝的慈恩和爱，生存理解与信仰的理解有内在本质关联。

从实质上看，布尔特曼对“生存意指”概念的强调乃是他离开辩证神学回复到路德的“因信称义”传统之后所做的神学上的现代推进。他强调，宗教信仰是个人的事，与国家或历史事实不相干，用哲学语言讲，信仰是个体性的生存事件，与普遍无关。宗教没有“历史”，只有每个时代自己的问题、每一个体属己的问题，即只能由每一个人自己重新提出和解决的问题。从神

学上讲，每一个人在其本真的生存境遇中才能与上帝相遇，这是神圣的相遇。谈论上帝离开了个人的具体生存，就是抽象，人只有从内在的相遇出发才能谈论上帝。

四

基督信仰直接关涉人的本真生存，它体现为人的灵魂之转向，摆脱历史、国家、社会的非本真之维，与神圣之言相遇。就基督教传统而言，神圣的福音隐含在耶稣的布道之中。但布尔特曼充分注意到，新约福音书中耶稣的话是以一种神话式的世界观和语言表达出来的，它与源于古希腊、并为现代人广为接受的科学式世界观根本不同。这两种世界观的基本差异在于：神话式世界观以对世界整体的神话式理解——天堂、人间、地狱为前提，并注重超自然干预力（如圣经中描述的诸多神迹）的观念，而科学式世界观的基础则是因果关联和系统法则，否认超自然力干预自然和历史事件的可能。

由于现代科学式世界观与圣经的神话式世界观在知识类型上的不同，现代人已很难理解圣经语言，也难以接受福音书中的启示，进而把福音启示当作迷信和过时的东西。对于信仰科学式世界观的人来说，上天堂、下地狱、死后复活、童贞受孕、人子驾云而来、耶稣由神而人，死而复活以及使盲人复明等等言述，都是可笑的迷信说法，现代人不愿侮辱自己的理智，相信科学知识才稳靠。

可是，在这些我们无法接受和理解的“迷信”语言中，是否包含着什么有意义的东西呢？要回答这一问题须先理解圣经神话。布尔特曼指出，一般而言，神话表达了对人的生存的特定理解：人并非世界和自身的主宰，人的生活世界充满了不解之谜

和不可把握之域，人的生命是不可思议的。这种世界理解对现代人来说绝非迷信，亦未过时。就基督教的圣经神话而言，神话式的“天堂”观念不过意指上帝作为神圣的本源在这个世界之外，是超验的，而“地狱”观念不过把恶的超验观念表达为一种使人类一再遭受磨难的力量。如果说“天堂”、“地狱”的神话表达式已过时，它们蕴含的超验观念却至今仍意义重大。“如今，尽管我们不再崇尚神话式的思维，我们仍然经常谈及驾驭历史、败坏政治和社会生活的恶的力量。神话语言是一种隐喻形态，一种图象语言，但它表达了一种深刻的见解和认识：每个人都对恶负有责任。”^⑩

1941年，布尔特曼完成了他的著作《耶稣基督与神话》，其时正值纳粹统治时期，它只能作为打印稿流传，直到战后才公开出版，随即引发了长时期的论战。布尔特曼在书中提出了一个引起争议的论点：为了使现代人可能与福音书中的真相遇，必须实施“解神话”(Entmythologisierung)的解释学活动。布尔特曼作为神学家大胆宣称：要重释圣经的神话世界观，有意识地批判神话思维，以便使蕴含在神话中的福音启示的真实意义在现代世界更明晰地彰显。

解神话不可理解为非神话，换言之，解神话不是删除神话，丢弃神话，而是通过解释学的活动将隐含在神话中的真实释解出来，荐与每一个现代人的良知。

为了避免可能会出现误解，应作一些必要的分解。首先，“解神话”并非一个尖锐的词，它针对的不是神话学(Mythologie)，而是神话，因而不应从一般神话学的意义上来理解布尔特曼的主张，进而言之，“解神话”的主张并不是对神话学的一般性解释的摧毁。

随之，“解神话”的主张亦并非简单笼统地指向神话本身，更

为准确的含义是指向布尔特曼所谓的神话式思维 (Mythische Denken)。这种思维之所以应予解除,乃是因为它体现了一条原则:从客观论的立场谈论上帝和把神圣事件当作对象性“gegenständlich”的东西来看待。这一思维原则使得对与人相遇的真实的上帝的信仰进入绝路。因此,就有必要把神话与神话式思维区别开来,理解“解神话”并非“非”神话或删除神话。事实上,布尔特曼的“解神话”主张正是要释解神话中蕴含的意指,使之能为现代人所理解。由于“解神话”并非是一般地针对所有的神话,而是针对新约圣经的语式,指向整个新约福音的传言,所以,“解神话”更准确的意图应是“解传言”, (Entkerygmatisierung), 意即要解释蕴含在新约圣经中的意指,使之能为现代人所理解。这样做的理由是为了此时此在的人(现代人)用现代语式理解新约福音,进而在现代语境中使此时此在的人自己的存在可能与上帝之言相遇。②

从神学的角度看,布尔特曼提出“解神话”主张的意图,依然是基督信仰在现时代如何实现的问题。针对现代信仰问题,布尔特曼力图给神学重新拟定方向,这一方向乃是重新回到保罗和路德的“因信称义”的传统,用他的话说,就是要把保罗和路德的路线贯彻到底。“事实上,激进的解神话不过是保罗—路德无需律法只因信仰而成义学说的类似主张。”③这意味着,“解神话”的主张实际上向现代人的知识观和世界观提出了挑战:现代人以科学世界观为个体生命的依据,抛弃福音神话中隐含着的启示,是否稳靠,是否能把握个体自身的真实存在关联。换一个角度来讲,人的存在维度上的释罪成义,并不在于是否采用或依据神话语式,或是否采用和根据现代世界观,而依然在于是否信仰上帝,是否敞开自己的存在,在自己的此时此在的生存中奔向上帝。例如,将上帝称为造物主,并不意味着一种预先设

定的保证，通过它可以任何事物都视为上帝的造物，而是只有将此时此在的我自身理解为上帝的创造时才如此^④。通过“解神话”这一不幸的——因易引起误解的术语，布尔特曼实际上驳回了现代人以现代科学世界观为理由拒绝基督信仰的主张，将“因信称义”拓展到了现代知识和思维的领域；尽管科学思维与圣经神话相对立，尽管我们相信因果律，不相信超自然力的干预，相信医生和心理学，不信牧师，依然没有理由不信仰上帝，因为现代科学并不能解答和解决圣经中触及到的人的生存难处。

我们不妨以十字架事件为例，来具体地看“解神话”的实施，即布尔特曼所谓的“十字架”的解神话。

“十字架”事件可视为一次历史的事件，福音书以神话语言来描述，并带有古希腊英雄崇拜的痕迹。但这次事件的真实意义乃是发生史，即应区别神话言述与所述事件的意义：这个神话事件的意义在于耶稣被钉十字架本身，在于此时此在(hic et nunc)的那一个人(耶稣)身上所完成的意义。这一意义意味着上帝对人之罪的救赎，意味着通过耶稣的受难，上帝的恩典给人提供了新的生命的可能性。对基督的十字架的信仰，并不在于维护这一事件的神话帷幕，并不在于要复述与现代科学知识相悖的神话陈述，而在于从我的具体的生命关联中去领悟十字架上完成的意义。重要的是，十字架事件一旦发生，对我的生存意指就具有了一种永久性的发生意义。由此，“十字架事件”意义就从神话语式中脱出，从历史神话事件中脱出，不再只是一个历史神话，而一直是一个现在(Gegenwart)：十字架事件的意义不仅在于它发生过，而在于它仍在今天发生。十字架上完成的意义本身当然不是一个人的自我理解的表达，而是对上帝的作为的描述，但当它仍在今天发生，就会引导出此

时此在的我对自身的全新理解。

由此可以看出，“解神话”的过程说到底乃是一种解释的过程，即布尔特曼所谓的生存论的解释过程。

解神话的构想表面上看来是一种否定性的操作，其实不然，它具有有一种肯定性的意义，这恰是解释学方法的奥秘所在。法国解释学大哲利科恰切地评论说：“解神话不过是从背面去把握福音。或者不妨说，解神话乃是要摧毁现代人把世界的神话式表达视为荒谬的那种假绊脚石，彰显真正的绊脚石，即耶稣基督中的上帝的愚笨，这种愚笨对所有时代的每一个人都是—种绊脚石。”^⑤十字架事件这一绊脚石向所有时代的每一个人的现世信仰和世界观提出了非难，并赐予我们神圣的馈赠。所以，解神话表面上指向神话言辞，实际却是指向现代人的生存理解。解神话化绝非所谓摧毁象征，而是把神话象征视为神圣的殿堂，并通过解释活动恢复福音启示的隐藏着真实意义。布尔特曼明确指出，我们确实有理由怀疑现代科学世界观是否真能领悟世界和人的生命的整体意义。

五

解神话作为一种解释学活动实际上批判现代人的自我理解，批判现代人对自己的本真生存的领会，由此而言，解神话已远非一种方法论，而涉及到生存论的问题。在此，解释学的循环具体体现为信仰与理解的关系，要正确地理解，必须信，要真诚地信，必须理解。布尔特曼给自己的四卷本文集题名为《信仰与理解》绝非偶然。

作为神学家，布尔特曼的重大贡献之一在于推进了对圣经的解释的方法论。基督神学的根本任务在于谈论圣经中启

示的上帝，而不是一般意义上的上帝观念，因此，理解和解释圣经，是神学中首要的工作。按布尔特曼的说法：“神学的任务就是翻译‘圣经’。”^⑩ 我们有必要进一步考察布尔特曼在解经学上的推进，才能更深入地了解信仰与理解之间的关系。

任何解释活动都需要借助于一种方法，在多数场合，方法上的更新会随之带来解释活动的更新。按布尔特曼的理解，方法乃是设问的一种类型，一种显示问题的方式，这是指，如果解释者没有对既定的本文的设问，解释者就不能理解和解释应予以理解和解释的本文。

方法即是设问，这种说法是简单的，然而却是重要的，特别是把它与我们惯用的所谓“历史的方法”、“客观唯物的方式”、“辩证的方法”加以对照时，其特有的重要性即显示出来：所谓“历史的方法”、“客观唯物的方法”中，实际隐含着伪客观性。因为，任何解释活动都不可避免主观性。唯物方法中的主观性事实上存在。

方法即是设问，意即解释者应把自己及其连带的问题摆进解释的活动中去，并以此为出发点，由此构成一个交谈——问与答的逻辑。接下来的问题是：何以设问，问何以提出。按照布尔特曼解释的问需有某种前提，没有这一前提，解释者与被解释的本文之主题就丧失了内在的关联。设问的前提是什么呢？即是人的精神生活——这应理解为人的存在，只有依据自己的精神生活，解释者才能向给定的本文提问。一旦解释者从自己的精神生活提问，而疑问又是投向给定的本文，解释者与给定的本文就建立起了活的关联，在此关联中，解释者对问题有了一定的理解，从这种理解中便产生了解释的观念。

这种方法论的要点在于，解释者的存在——作为一个此时此在的个人的存在被触及，而不是被排除或搁置，因为，布尔特

曼把设问理解为个体生命的基本生存样式。如此方法使得给定的本文——无论这一本文在历史或地理的含义上距离我自己有多远,在存在论上则非常靠近我。具体地说,新约文本尽管与我相距近二千年,在地理上又有东西方之隔,则都不构成一种理解上的障碍,只要我们从自己的存在关联出发来提问的话。

在神学的解释学活动中,给定的本文即是圣经,圣经的主题谈论的是启示中的上帝及其与人的关系,人的自我理解一旦进入生存的基本设问(生死问题),就会发现自身的有限性,生存有限性的自我理解把设问引向与圣经主题的相遇,人对自己的存在有限性的理解,就是布尔特曼所说的解释圣经的前理解。

随之而来的问题是,人的自我理解如何与信仰建立起内在关联。对此有必要深究何谓理解。在布尔特曼看来,“理解是一种解释,它之产生总指向一种确定的设问(Fragestellung),指向一个确定的关于。但这同样表明,理解绝非是无前提的;更明确地讲,理解总是由事情本身的前理解来引导的,根据这种前理解,理解才询问本文。^②”因此,人对自身有限性的理解同样存在一个前理解的问题,或者说,人对自身存在有限性的理解要求有来自另一种精神的理解作为前提,自我理解——对人自身这一本文的询问才有可能。在圣经中,我在遇到了这种作为另一种精神的理解前提,用布尔特曼的提法就是,我在得问,在圣经中人的存在是如何被理解的。

解释学的理解循环显明:理解——解释圣经要求前理解——人的有限性的自我理解,而理解人的存在有限性又要求前理解——从圣经中的福音启示可以得到它——上帝的恩典,不属于人的灵魂和理性,而是一种超自然的令人惊诧的力量,依据这种前理解,人对有限性的自我理解才能达到靠它本身(以及任何人的哲学)无法达到的深度。圣经的本文为理解人的存在有限性提

供了可能(人的自我理解的前理解),而人的本文——人的存在有限性本身又为理解圣经本文提供了可能(理解圣经的前理解)。由此,理解与信仰的关系就形成了。

因此,信仰产生于一种相遇,相遇是作为历史存在的个人的生存事件。信仰之发生的相遇乃是与展现为十字架事件的上帝言说相遇。圣经传述了上帝的言说,听到作为上帝的言说的圣经就是听到一种与我交谈的另一种言语。但信仰上帝并不是从理智上认知圣经中的上帝的言说,信仰上帝仅仅只是在上帝之言真确地发生在我的存在之中时才是真实的,这就要求人的一种独特的自我理解活动。只有信仰者经常询问上帝此时此地告诉自己什么时,信仰才成其为时刻都在发挥作用的信仰。这可以看作是神学意义上的解释学之问答逻辑,其中涉及到两个本文的关系:圣经本文和作为人的存在有限性的本文。在这里,从一般意义上的陈述来谈论上帝的作用是无意义的。布尔特曼主张:作为一种作用的上帝首先涉及到个体的存在条件,与上帝相遇首先是个体的特定的境遇事件。这一事件带给每一个体对自身存在的新的理解,亦即上帝的作用赋予个体对自己的存在的新理解。另一方面,聆听圣经中上帝的话,又关涉个人的自我理解或生存理解,作为前理解的生存关联域使解释—聆听圣经本文成为可能。更明确地说,圣经的神话语式仅向关注自身的生存理解的询问者敞开自己的奥义。所以,信仰绝非意味着排斥理解、放弃理智,相反,没有对自身的存在有限性发问的生存理解活动,信仰就可能成为与个人的生存毫不相关的抽象世界观或盲信。与海德格尔一样,布尔特曼的所谓理解已不是指理性思辨,而是生存领会。

在布尔特曼那里,传统释经学、现代解释学——生存本体论解释学与基督信仰的时代课题出色地结合在一起。释经就是与

来自历史中的本文的相遇，释经活动本身就植根于历史的生存具体之中，它从生存问题出发，自行在具体的历史境遇和决断中运动，由此构成了释经的前理解。所以，每一对传统本文的解释都必得是一种发生史的、生存论的解释，否则就丧失了历史本文的意向。历史本文直接或间接地表达出历史中的个人的历史的自我理解，宗教的历史本文不过把这种自我理解引入到当时的上帝理解。只有当个人从本己的历史生存问题出发，个人才能理解历史的本文；只有从个人自己的生存有限性的自我理解出发，才能理解上帝。因而，我在不应历史客观地询问：圣经本文在那一时代意味着什么，而是生存论地询问，它对今天的我在意味着什么。由于释经本身只是个人的一种言说行为，而这种特殊的行为又是在生存论上来加以理解的，解释学神学导向对人的信仰言述的语言学的神学审理。此一神学定向后来由艾伯林、富克斯、利科出色地发展了。上帝之言与人的言说之关系成为中心课题。

六

与一位什么样的上帝相遇，上帝是否是行动着的上帝，这是生存论神学所挑明的问题的终点。事实上，现时代的信仰者依然面临如下抉择：认信圣经中的上帝，抑或以一种上帝的观念、神秘的概念来置换圣经中的上帝形象，还是对上帝保持沉默。后两种主张在现代哲学中、甚或在某些神学家那里，成了与现代非基督思想协调的基本论点。

布尔特曼拒绝神秘论的上帝观念或上帝实在(Wirklichkeit)的主张，也拒绝对上帝保持沉默。按照生存论的分析，除了发问着的人的生存外，没有别的实在。对作为观念的上帝或作为实在的上帝的确信，则都是按人的观念把上帝“对象化”和“客

体化”了。布尔特曼坚持,上帝在这个世界之内起着作用,尽管上帝不可等同于这个世界的内在法则;上帝在个体身上起着作用,尽管上帝不可等同于人的观念。布尔特曼的比喻是:上帝有如客人,常来此世,但他原来并不在此。

这一论点主张,圣经中的上帝是活的上帝(既非观念、亦非实在),是行动着的上帝,在此时与个体相遇的,仍然是这一位活的上帝。上帝的恩典早已降临并作用于我们,但并不只是以我们可以将它当作历史事件来回顾的方式作用于我们,而是此时此地作用于我们。谈论上帝,或曰个体与上帝的相遇,也只有从当下的我在发生出发,而不是从观念出发。但相遇的场合最终是在“道”(Wort)之中,即上帝的话之中,“上帝只是在他的道中与我们相遇”。“相遇”(Begegnung)的概念在布尔特曼那里,绝非意味着一种把握或认识超验地对立于我们的上帝的方式,而是指上帝的在场本身。仅仅只是在此时此地发生时,上帝的言说才成其为上帝的言说。换言之,只有当个人在上帝的道中改变了自己的生存方式和品格,才算听到了上帝的话。上帝的话不是一个供人做概念分析的观念对象。但上帝又不是此世的一个实在(如泛神论所认为的),用布尔特曼的说法:上帝以外在于我的方式与我相遇。这里强调的是一种非我在所有的神圣力量作用于我在的存在境遇,进入我在的生存品格。戈尔维策对此理解得很好:“只有从我的此在的规定出发来谈论上帝的要求,以及禁止陈述上帝本身,都意味着,应谈论人的存在处境和人的存在的改观,而不是抽象地谈论上帝。”^⑧这样一来,布尔特曼就排除了上帝与人在时间、观念、历史上的距离,排除了抽象地谈论上帝、与我在处境无涉地谈论上帝的做法。所以布尔特曼指出:“我们不能谈论上帝的观念,而只能谈及我们的时间能羁留其间的活生生的、此时此地与我们相遇的上帝。……

上帝的话只是它被说出的那一时刻存在的话。上帝的话不是一种永恒的陈述，而是此时此地与人交谈的道的言语。上帝的话是永恒的，但这一永恒不能从无时间的意义上来理解，而是作为此时此地的在场来理解。它不是一种可以一劳永逸地拥有的知识，而只是与我一次又一次的相遇。”^⑩ 基督神学探寻作为超验实在的上帝，就会成为一种非正当的形而上学和伪科学。

通过“相遇”的概念，布尔特曼不仅指明，上帝作为临在者总站在我面前，但上帝绝非一个对象，绝非人可以认识和观察的“对立者”(Gegen-Stand)，上帝的知识是人不能拥有的，人只能体识上帝的行动，这就回绝了哲学的上帝观念；圣经从来不“客观地”谈论上帝；而且，“相遇”概念也为传统的“彼岸”与“此岸”的对立提供了一种新理解：永生不是彼岸中的生存，而是与上帝在一起的此岸的生存，这种生存是死亡毁不掉的，而上帝的彼岸性乃是他的此时此在的未来性，意即我在中的非在此性。以往对“彼岸”的说明，都被观念化了，以致从对象性思维来理解它。“彼岸”不是观念，而是发生，是末世论的相遇事件，它作用于此岸，因为，上帝不是为己的上帝，而是爱人的上帝。此岸中彼岸的在场，就是信仰之发生，在信仰——对上帝的信赖中。一个新的未来已然进入我在的此岸的生存。如布尔特曼神学路线最富独创性的推进人艾伯林所言：“信仰是作为此岸中的我在的生存之定在，但它并非外在于我的行为、苦难、希望和经历的一切，而是具体地在这一切之中。”^⑪ 信仰作为与上帝的相遇，已然把彼岸、把上帝的未来引入此岸，成为此岸中的我在质素。

进入信仰之光，既是对个体与上帝的言说相遇的一种回应，亦是个体的生存之自我理解的真正实现。在信仰之中，个体重新理解了自己，并进而改变自己的生存品质。通过希望和爱，“我”将实现一种超越我在有限性的自我理解，进而，“我”的整个

存在境况也会因此而改变。就此而言，基督信仰并非取消了现世之人的此岸性，而是给此岸引入了彼岸之光。

在现代文化语境中，解神话的解释学活动具体致力于把圣经的神话语言翻译成现代的语言，这会带来丰富的成果：例如，亚当堕落的神话，意指警醒人的现世沉沦；保罗指责人是世界的奴隶，意指警醒人们不敢抉择自己的真实存在、逃避责任、任由环境处置人生的现世态度。

从现代的处境出发，倾听上帝的话意味着什么呢？现代人的沉沦具体体现为只看重现世的快乐、稳靠、效益和成功，安身于此岸的知识和技术之上，在自足和傲慢中遗忘上帝的恩典。由于科学世界观和历史相对主义的泛滥，现代人丧失了彼岸的价值尺规，只企求利用科学和技术去支配世界和生活，结果却是人被技术和世界支配。现代人非常渴求稳靠感，这恰恰是人的内心深处浮躁无宁的表现，然而，人在此世所寻求的稳靠都是徒劳的。事实上，当今时代对技术的依赖程度与技术给人带来的生存焦虑成正比。

现代人与圣经的交谈将会使人们警醒到：必须摆脱追求功效和傲慢，而对有限的自我，转向超越于此世而临在此世的上帝。耶稣布道中的上帝具有超越时间有限的力量，他召唤我们，关怀每一个人，并现在就关怀着我。所以，信仰作为对与神圣之语的相遇的发生，“就是放弃人自己的稳靠，随时准备寻找仅仅在不可见的将来和上帝那里才会出现的稳靠”。^⑩正是在此意义上，基督信仰就是一场奇遇：正如没有奇遇，也就没有真正的信赖和真实的爱，真实的信仰仅活在没有把握的决断中。奇遇的信仰才与基督性相遇。

通过对新约福音的生存论解释，布尔特曼强调基督教的末世论的期待和希望，在他看来，这是耶稣布道的核心。末世

论乃基督神学的基本主题之一，它述明基督信仰始终持有的一种期望：上帝之国即将来临。这种盼望是一种我在的生活品质，具有个体新生的生存论意义。末世景观意味着，上帝是超验的，它超越了历史和此岸秩序，上帝之国的实现不是靠人的道德努力和善行，而是上帝主动创造出的一个新世界、一个永恒的神圣世界。由此，末世论的期待和信仰就给每一时代的我在带来一种精神素质：拒绝从可见的自然和历史的实在中挑选出有限的东西来取代神圣的东西，拒绝安身于现世的知识 and 稳靠。与此相应，对上帝的信仰，绝不能理解为任何产生于人的思想观念的世界观，不管是神话的世界观，还是哲学的世界观。在这一点上，布尔特曼与卡尔·巴特取得了一致。布尔特曼还认为：所有世界观都使世界对象化、观念化、忽视了我在此的境遇意义，这一点上，他又与海德格尔取得了一致。

末世论的期待激励我在作出生存论上的决断 (Entscheidung)，摆脱此世的束缚，朝向神圣的未来。这种决断已然使未来成为了此时此在的发生，因为未来已具体实现在我在的生存品格之中。由此，我在也就此时此地地与上帝相遇了，这上帝不是神秘的上帝，而是以永生和至爱来支托我在的上帝。通过对福音书的解神话，布尔特曼宣称：耶稣基督的生与死就是一个末世论事件，置身于信仰之中就是以一种末世论的存在方式去生活，超然于现世，去跨越由死到生的鸿沟。对现代人而言，末世论的期待就意味着，超逾现代世界观的视界，把自己的生命托付给上帝的神圣的挚爱。

布尔特曼神学对汉语思想的启发可简要地概括为：汉语思想与传统的关系，应是生存论上的关涉精神信念的对话。问题不在于否弃或继承传统理念，而在于我在何以才能进入本真之在。基督信仰绝非因其历史悠久、传统深远才对今天有意义，而

是因为唯有耶稣基督的生死事件才使我在能此时此地地与上帝的挚情相遇，使我在充满爱和希望。

注释：

① 狄尔泰：《全集》第8卷，斯图加特1962年，第225页。

② 布尔特曼：《耶稣与圣言》，纽约1958年，第4页。

③ 同前，第11页。

④ S.Hermann：《时间与历史》，斯图加特1977年，第24页。

⑤ 《黑格尔著作两卷集》，法兰克福，1970年，第11—12页。

⑥ 在德语中，“历史”(Historia)与“发生史”(Geschichte)常是不分开的，都用Geschichte一词，Historie出现的频率少得多，因此，实际上的Geschichte一词包含有两个方面的含义：历史与发生史。

⑦ 布尔特曼：《信仰与理解》第1卷，图宾根1958年，第214页以下。

⑧ P.Hühnerfeld：《在海德格尔的实事中》，慕尼黑1961第54页。

⑨ 布尔特曼：《新约神学》，图宾根1953年，第187页。

⑩ 布尔特曼：《信仰与理解》第3卷，图宾根1962年，第212页。

⑪ 布尔特曼：《信仰与理解》第4卷，图宾根1965年，第148页。

⑫ 参见H.W.Bartsch编：《福音与神话》，第2卷，1952年，第207页。

⑬ 参阅布尔特曼：《信仰与理解》，第4卷，同前，第162页以下。

⑭ 参阅H.W.Bartsch：《福音与神话》，第1卷，第45—46页。

⑮ P.Ricoeur：《解释的冲突》，Evanston 1974年，第389页。

⑯ 布尔特曼：《信仰与理解》，第3卷，图宾根1962年，第192页。

⑰ 布尔特曼：《信仰与理解》，第2卷，图宾根1952年，第216页。

⑱ H.Gollwitzer：《上帝的实存》，斯图加特1963年，第26页。

⑲ 参阅布尔特曼：《信仰与理解》，第四卷，同前，第168页。

⑳ G.Ebeling：《基督信仰的本质》，苏黎世1961年，第125页。

㉑ 参阅布尔特曼：《信仰与理解》，第四卷，同前，第160页。

分担上帝的苦弱

一

曲解或误解基督宗教的精神质素，在汉语文化界已成为一种习以为常的事。与这种习惯结伴而行的是另一种习惯：对基督宗教及其精神品质尚根本无甚了解，便妄加评判。例如，经常可以见到诸如此类的论断：心灵和肉体的紧张痛苦，是基督徒进入天国的代价，痛苦乃入圣超凡的解救之道，超越此世的精神欢乐，必须通过基督徒此世的个体身心的极度折磨和苦痛才能获得；基督信仰不过是人们营造的逃避现实的避难所；不离即世的日常伦理远比基督信仰更富人间性和人情味……

不难看出，在这些相当随意的论断背后，隐藏着源远流长的所谓“中国人的智慧”、“俗人的智慧”、世俗的清醒常识。据说，这种智慧的高明之处就在于，它不会去歌颂痛苦，也不把爱看成什么了不起的东西。

基督信仰歌颂痛苦和折磨吗？是的，它赞颂上帝所遭受的痛苦和折磨，而非世人所遭受的痛苦和折磨；基督信仰营造避难所吗？是的，这避难乃是与耶稣基督一同受难；基督信仰否弃现世吗？的确，上帝以耶稣基督之身降世为人，进入这个有限的世界，就是为了否弃现世中一切损害人的价值生命的东西，而非现世本身；基督教把爱看成了不起的东西吗？当然！但那是通过耶稣受难体现出来的遭世人羞辱、蔑视和弃绝的挚爱，而非高

扬于生活之上的爱的观念，更非“俗人们在沼泽地里打滚的爱”。

“中国人的智慧”究竟出于什么情怀对所谓“俗人的智慧”那么一往情深？被钉死在十字架上的耶稣为此世受难的爱与中国人的现世生命格格不入的论断的根据究竟是什么？

加缪在纳粹占领期间，曾写下冷漠寡情的《局外人》，这位“局外人”在声称永远无法漠视的死亡这一事实面前，向死亡俯首膜拜，嘲笑这世界上可能有的一切珍贵的温情和希望；与此形成鲜明对照的是，在德国纳粹集中营里，神学家、牧师朋霍费尔写下了对此世充满挚情和希望的《狱中书简》，面对同样是无法漠视的死亡，朋霍费尔从未认可死亡拥有绝对的力量。加缪的确比朋霍费尔更有清醒的常识。

1943年的圣诞节，朋霍费尔在集中营的囚牢斗室里给父母写信，他担心因自己被囚给父母的节日蒙上阴影。他在信中写道：

不用说，我非常盼望得到释放，与你们在一起。但是，这许多年来，你们已给我许多欢乐的圣诞节，留下了许多美好的回忆，其光辉足以强烈地照亮这幽暗的圣诞节。在这种时候，我才真正感觉到：继承了一种过去的精神遗产，具有何等重大的意义，它的坚实丝毫不为现世的变故和不幸所动。……从这种回忆中得到的温柔的感觉，属于人类更美好更珍贵的东西。凡能坚持和维护这不可剥夺的价值的人是不会被压倒的。在囚牢里守候圣诞节，对一个基督徒来说并非特别艰难。我敢说，在监牢里守候圣诞节的人，比在别的许多地方、比那些有名无实的人，更有意义、更为真诚。悲惨、痛苦、困乏、孤单、无助以及过失，在上帝眼里与在人类眼中大不相同：上帝之所以降临在世人厌恶的地方，

基督之所以生在马槽，对这些奥秘，一个囚犯比任何人都更能理解。^①

作为一个人，朋霍费尔是在歌颂痛苦吗？非也！他只是在参与上帝的苦弱。

朋霍费尔(Dietrich Bonhoeffer)于1906年2月4日出生在德国布莱斯劳的一个知识人家庭，父亲是一位神经学家。在这个充满人文精神的知识人家庭里，朋霍费尔从小受到基督教传统文化的滋养，深受良善、公正、同情和友爱的基督情怀的濡染，懂得珍视生活中珍贵和平凡的东西。和许许多多普通人一样，他有兄弟、姐妹，也有未婚妻。

早在被纳粹投入死囚之前，朋霍费尔就以其卓越的才华和温厚的品性在神学界享有声誉。十四岁时，与立志从事科学的两位兄长不同，朋霍费尔立志攻读神学，先后就读于图宾根大学、柏林大学，受教于著名教义思想史学家哈纳克，并深受先师赏识，但他自己更倾慕卡尔·巴特的神学思想。由于学识优异、才华横溢，年仅二十四岁的朋霍费尔就受聘担任柏林大学系统神学讲师。

朋霍费尔不是游心于观念之域的神学家，而是一位有深切现实感的基督徒。这在他的学位论文《宗徒团体——对教会社会学的教义学探讨》中就已显明。在这篇后来曾深得卡尔·巴特称赞和敬意的论文中，朋霍费尔力图把巴特的辩证神学与特洛尔奇的基督教社会学结合起来，主张否弃个人得救，倡导教会进入世俗生活。在他随后的一系列著作中，如何在现实生活中做一个基督徒，教会如何更主动地参与社会，始终是主题。《行动与存在》、《创造与堕落》、《跟随基督》、《试探》、《共同生活》，尤其《跟随基督》一书，使朋霍费尔获得了世界性声誉。

纳粹刚上台不久，朋霍费尔就公开抨击纳粹主义，开始了积极的反纳粹活动。当时的德国教会不敢挺身反抗纳粹的教会法，朋霍费尔十分失望，这促使他自己独立探寻基督徒的社会实践方式。第二次世界大战前夕，纳粹德国政权扩展推行专制政治，许多文人学者流亡国外。此时身在美国讲学的朋霍费尔婉言谢绝了朋友们让他留在国外的劝告，作出了只身返回德国的抉择。在离美回国前致尼布尔的信中，朋霍费尔曾表示，他来美国实在是一个错误。在祖国的艰难时期，我应该与国内的基督徒生活在一起。假如他此时不分担同胞的苦难，将无权参与战后德国基督徒生活的重建。

朋霍费尔的确是主动接受痛苦和折磨，但绝非是藉此寻求入圣超凡之道。

在人们像逃避瘟疫一样流亡的时刻，是什么精神促使朋霍费尔返回政治处境恶劣的德国——1936年，朋霍费尔被逐出柏林大学，是跟随基督的意愿，是一位普通基督徒对政治生活的责任感，以及对教会的事奉精神。

在作出这一抉择的两年前所写的《跟随基督》一书中，朋霍费尔曾阐明过自己对基督信仰的认识：做基督徒意味着分担主的受苦、遭弃绝和被钉十字架。朋霍费尔认为，上帝过通基督赐予此世神圣的温爱，否定此世的暴虐和不义，而此世却唾弃基督，把他钉死在十字架上。通过基督的降生和受难，上帝为了给此世的幸福、安宁、温情和希望奠定根基而遭受着极度的痛苦和折磨。上帝为了爱亲自到这个世界来受苦，不仅仅是受苦，而且是没有荣耀的受苦。“受苦与遭弃绝可以概括耶稣十字架受难的全部含义，十字架上的受死即意味着遭人蔑视和弃绝。”^②基督之为基督，乃在于他的受苦和遭蔑视，基督徒之为基督徒乃在于分担基督的受苦和遭蔑视。

汉语思想有这种对痛苦和折磨的“歌颂”吗？所谓“中国人的智慧”、“俗人的智慧”有什么理由贬低和嘲讽这种痛苦和折磨？那些得意于不为自己的行为找根据的智慧，当然可以很轻松地把基督的受苦和遭蔑视当作“抽象观念”来消解。

二

人的不可转移的受苦和死亡，经常是人们抗议上帝、否定或诅咒上帝的理由，似乎上帝应对人被遗弃在无法掂量的受苦和不幸之中负责。加缪曾经写道：“即使上帝存在，伊凡也不会对人类所蒙受的苦难面前向上帝屈服。然而，在对人类所蒙受的苦难作了长时期的沉思之后，怒火越烧越旺，最终把‘即使你存在’变成了‘你根本不值得存在’，甚至变成了‘你就是虚无’。”^③确如加缪所指出的，在形而上学的反抗者看来，整个世界所缺少的恰恰是说明苦楚和幸福的原因；这个世界的苦楚一如这个世界中幸福的短暂一样，得不到说明。在一些人那里，这种得不到说明成了否认上帝的理由。事实上，至今仍有不少人把人类的受苦事实作为拒绝上帝的理直气壮的理由。

在我看来，这种理由不仅是正当的，而且有充分根据。从神学上看，这种理由正当地拒斥传统的预定论和神正论的世界理解，拒绝传统的因果善恶报应观。这种拒斥只是在受难基督面前就无效了。因为，基督的上帝难道是在要求人看轻自己的受苦吗？难道十字架上的苦楚是在为人世的受苦提供一种说明吗？人的受苦有理由成为拒绝受苦的上帝的原因吗？

人的在世受苦是各种宗教和哲学无可逃避的一个主题；生、老、病、死、受压迫、受剥削、自然灾害、偶遭不幸、有命无运等等等等，人的受苦可谓种类繁多，以至于尼采说，人承受苦楚的

能力几乎可以分一个等级。

宗教和哲学在陈情人的受苦的同时，也力图说明和解释人的受苦。然而，人的受苦是无法说明的。基督教关于恶的学说部分地涉及到人的受苦的说明，因为，人世的受苦部分地源于人的恶。但恶恰恰不能成为人拒绝上帝的理由，这是十分明显的。恶确曾成为一些人反对上帝的理由，然而，确如托马斯·阿奎那指出的，反过来说法是无法反驳的：quia malum est, deus est(正因为恶存在，所以上帝存在)。这意味着，恰恰是上帝才是反抗和消除恶的力量之绝对源泉。

恶的说法不能完全说明人的受苦的原因在于“无辜”的概念。陀思妥耶夫斯基提出的儿童的无辜是无法反驳的。无辜的不幸和受苦是一个存在的事实，而且是人的存在的不幸际遇。在此命运面前，一切说明都是无效的。

人的哲学一直力图解释但实际上并没有解释人的受苦问题。莫尔特曼公正地指出，即使勾消了上帝，人的苦难依然得不到说明，也丝毫没有减轻。无神论哲学和虚无主义论者提倡自己承担命运——人的受苦的命运，亦如汉斯·昆公正地指出的：结果是使人自己成为了人类无边苦难和不幸的被告。这一点加缪也是承认的。此即韦伯所谓的神正论转换成了人正论。

面对人类的受苦和不幸，佛教提出了自我解脱的主张，这种主张是可思议的。但在基督教，则完全是另一种不可思议的景观：上帝主动地受苦。

在所有宗教中，只有基督精神提到了与人的受苦不同的上帝的受苦。这不仅是基督精神的重大特质之一，亦是基督教神学的重要内容之一。即上帝的受难(die Passion Gottes)或上帝的痛苦神学(Theologie des Schmerzes Gottes)。④

上帝是超验的、绝对自在的和绝对无辜的，但他在十字架上

成了人，并在十字架上无辜地承受着此世的受苦和折磨，以至最终无辜地被钉死在十字架上。十字架上的受难牺牲是神性的上帝的显现，这是基督信仰的基本体认。

上帝为何要选择十字架成人，为何降身此世偏偏要选择无辜受苦的临在，为什么不显示其全能，解除人的受苦，反而在十字架受难事件上显示自己的苦弱？上帝的这一行动实在是不可思议的。

有一点是明确的：上帝降临十字架上受苦，并非是用来实际地解除人的受苦，而是给受苦的人带来他的爱和认同人的受苦；上帝来此与人一起受苦，并不是使人的受苦得到了正当释解或解脱，而是在对世人的受苦提出抗议和指控的同时，为人的受苦提供了一种意义。这种意义意味着人的受苦和不幸绝非是自然而然地合理的，而恰恰意味着人的受苦和不幸尽管是自然性的，但却不是终极性的和有意义的，是不合理的。人的受苦和不幸是一个存在的事实，从自然事实或历史事实的范畴来讲，这种受苦的存在是自然而然的。因为它符合自然的或历史的本然构成——天灾人祸难道不是与自然事实相符吗？那些在自然灾害（地震、洪水）、历史事变（日常生活的偶然事件）中遭遇不幸的人，在自然事实或历史的范畴上讲不是无辜的，而只是偶然的事实发生在他身上而已。上帝的十字架受苦则表明，上帝以神圣者的身份否定了自然事实和历史事实的事实性，人的受苦受难在神圣的位临者眼里成为无辜的。“无辜”和“不幸”都是价值谓词，如果没有突入自然事实和历史事实的神圣位临者，受苦和不幸就仍是一个存在事实，“无辜”和“不幸”的描述是没有意义和份量的。

上帝降临十字架上受苦，表明上帝最痛心于人的受苦，并以自己的挚爱来分担人的受苦，上帝的受苦是主动的，这种主动受

苦与挚爱的行为同一，上帝的挚爱表达为上帝的分担受苦(Mitleid Gottes)——分担人的受苦，用神学语言讲，是上帝与人的受苦和死亡认同。如神学家云格尔所言：“上帝首先如此公开了自己的上帝身份：上帝爱人并因此替人受苦。人可以有限地受苦。上帝不是根本不能受苦，而是能够无限地受苦，并且出于他对人的爱正在无限地受苦，因此他是战胜死的胜利者。”^⑤

上帝的受苦和苦弱，又是以与人的方式不同的神性方式表达出来的，这首先是说，上帝的受苦不是命运的必然。“当上帝受苦时，他是以神性的方式受苦。这即是说，上帝的受苦是上帝的自由的表达；上帝不是遇到了苦难，而是在自由中让自己遇到苦难；上帝受苦不是像人那样由于存在的匮乏，而是出于他的爱，以爱去受苦。”^⑥ 在上帝那里，爱与受苦是同一的。上帝是主动要受苦。正因为上帝是爱，上帝才能无辜地受苦。

哲学家的上帝、神正论的上帝、作为“一”、“大全”和“至高绝对”的上帝不受苦，只有圣经中的上帝、耶稣基督的上帝才受苦。所以，汉斯·昆指出，对人从苦难和不幸中发出的抗议，神正论和神话学的上帝都逃避不了，思辨哲学的理性的或世界历史的上帝也逃避不了，只有圣经中的上帝才使人在无意义的苦难和死亡中，在苦难以至灭亡和失败中找到某种意义，这意义即：最终的胜利不会是苦难、不幸和死亡，而是爱、正义与和平。耶稣基督的上帝是作为生存难友与人并肩而立的上帝，与受苦的人休戚与共的上帝，是“一位同情的、与人患难与共的上帝，他在未来将改变一切，把人从罪恶、苦难和死亡中解救出来，把人类引向终极正义、彻底的和平和永生的上帝”，^⑦ 这位上帝就显现在耶稣的受难和惨死之中。苦难和死亡肯定是一种对人的侵害，基督神学绝不应将它篡改、缩小或美化，以至麻木不仁地忍受，人也不能自己给受苦附加某种意义，甚至基督思想以至基督教

教义学说也不能给苦难附加上某种意义。受苦只能在耶稣的受难和受死中获得某种意义。这意义即：即使在黑暗中、在悲伤、痛苦和不幸中，受苦者也能遇见以遣出自己的独生子耶稣为人受过地惨死来爱人类和关怀人类的受苦的上帝，从而，无论什么苦难和不幸都不能扼杀上帝在耶稣的受难中启示给我们的拯救之爱和希望。^⑧ 依据人的受苦否弃、拒绝以至诅咒在十字架上受苦的上帝的理由在哪里？

也许是由于 20 世纪更为残酷的历史现实，神学家们强调上帝受苦的神学：乌纳慕诺的“上帝的忧苦”、别尔嘉耶夫的“上帝的悲剧”、卡尔·巴特的“上帝的苦弱”、朋霍费尔尔的“上帝的痛苦”、赫舍尔的“上帝的悲怆”、云格尔的“上帝的受难”^⑨，以至莫尔特曼的“十字架上的惨情”。而朋霍费尔对“上帝的苦弱”的强调附带上一个“分担上帝的苦弱”的回应，则在神学思想上引出了新的方维。

早在 1518 年，马丁·路德就在他的海德堡论辩纲要中提出：上帝不是通过力量和荣耀来将自己显示给人的，而是在苦难和十字架上显示给人并以此方式使罪人成义的。路德依循圣保罗的十字架神学贯彻了人因信称义的主张：唯有也只要通过对十字架上的上帝的认信，罪人即可释罪成义。但朋霍费尔发现，路德的“因信称义”的主张，在现代社会的教会生活中已然被歪曲了，以至成了“廉价的恩典”。所谓“廉价的恩典”是指，上帝的恩典被仅仅当作一种教义和原则，人们以为只须在思想上承认这一教义，就可以释罪，甚至只须认信这一原则，做什么都无所谓。“因信称义”而获的恩典成了一种护身符，甚至成了非义的生活的廉价外衣，似乎恩典会成就一切，因而我的生活仍可照旧。朋霍费尔尖锐地指出：“廉价的恩典是不付出作门徒的代价的恩典，是没有十字架的恩典，是没有道成肉身的、永远活着的

耶稣基督的恩典。”^⑩

按照朋霍费尔，信仰绝不仅仅是在观念上认信十字架上的真理，更重要的是在行动上践行十字架上的真理。认信十字架上的耶稣基督，更重要的是在行动上跟随基督，而这要求跟随者付出很高代价，耶稣基督必须受苦和遭弃绝。这种“必须”存在于上帝的应许中。在朋霍费尔看来，这种没有荣耀的遭人藐视的受苦同样要临到基督徒身上，基督徒之为基督徒正在于他们也“必须”分担主的受苦。

通过“分担”上帝的苦弱的主张，朋霍费尔在保罗和路德的“因信称义”的路线上向前迈出了时代的一步；信仰不仅仅是思想上的认信，而且是行动上的分担。《新约》中固然早就讲过信与行不可分离——“雅各书”——信心要通过行为来实现，但朋霍费尔提出的“分担”主张，明显具有时代性。

鉴于我们为人的受苦纠缠过重，有必要进一步说明：“分担上帝的痛苦”并非是在炫耀人的受苦，并非意味着要基督徒去寻找此世的痛苦，去要人世的痛苦来承受，或看轻此世的苦弱，这首先是因为，基督徒作为基督的门徒，所要分担的是上帝的苦弱——上帝出于爱并以爱受苦；这种“分担苦弱”因此而同样是没有荣耀和遭弃绝的，不是基督徒可以藉此夸耀的。如果把“分担上帝的苦弱”理解为一种炫耀的苦行主义，就是极大的曲解。不仅如此，“分担上帝的苦弱”亦非基督徒超凡入圣的手段，基督徒藉此释罪成义的手段。朋霍费尔坚持路德的主张：无论基督徒的行为如何属灵，都不足以在上帝面前称义。基督徒能否被释罪，能否成义，完全是上帝的行为，况且上帝的恩典也绝不改变基督徒做门徒的身份。因此，“分担上帝的苦弱”也不是基督徒给自己的受苦附加上意义，而是听从十字架上的苦弱发出的呼唤，把自己的生命交到出于爱并以爱与人一同受苦的上帝

的手中，参与十字架上的反抗和批判这个世界的苦难、不义和争纷的斗争。

三

1943年8月，一直在国内从事地下反纳粹活动的朋霍费尔因参与刺杀希特勒的行动计划，与他的妹妹和妹夫一同被捕关进了特别集中营。

被囚禁在死亡集中营里的朋霍费尔并没有因身陷囹圄而沮丧失意，也从未把被囚当作成圣或夸示的手段。他渴望生活、渴望出狱、渴望与亲人在一起。通观整部《狱中书简》，读者会感到人间性和人情味太浓了。

在狱中，朋霍费尔不仅服侍病人，常与不堪忍受囚牢生活的同囚交谈，还仍然继续研读、思考神学问题。在被囚的近两年时间里，朋霍费尔读了不少文学作品和哲学著作，尤其是康德、狄尔泰和陀思妥耶夫斯基的作品。正是在狱中的那些困苦日子里，朋霍费尔集中思考了基督教在20世纪的独特处境这一问题，提出了著名的“非宗教的基督教”构想，这一构想成为战后激进的“世俗基督教”(Secular Christianity)和“上帝已死神学”(Die Gott-ist-tot-Theologie)的理论基础。

20世纪的西方基督教所面临的一个问题是，如何对待现代日趋泛化的世俗化进程。“世俗化”与“宗教化”一词构成反义关系，所谓世俗化进程意指人的各种活动以至思想方式逐渐脱离宗教形态的过程。现代世界中，人文科学的不断繁衍和扩展，以及科学和工业技术革命的不断更新，使整个世界图景逐渐非宗教化，如海德格尔所总括的，世界图景非基督化了。社会的政治、经济、教育、行为规范、生活方式以及整个文化形态已基

本完成世俗化的转型。

一般而言，“世俗化”是一个历时数百年的历史过程，这一过程起自文艺复兴时代，经过启蒙运动和法国大革命，到工业化时代和如今的技术化时代。“世俗化”可以从诸多方面来描述，首要的方面是人的生活方式和世界观以及社会结构组织的维度。讨论“世俗化”问题，是当今社会学和神学的一项课题，在此我不可能深入展开这一问题，对汉语文化背景来说，我想指出的是，只有从启示宗教的角度来透视，“世俗化”问题才会是明朗，不言而喻的是，如果不存在一个超验的启示宗教形态，也就无所谓世俗化转型。因此，问题是：世俗化进程与启示宗教具有何种关系，对启示宗教产生了何种影响，反过来，启示宗教又如何理解和评价世俗化进程。

世俗化问题在现代西方世界显得尤为突出，这不仅因为，西方世界是以基督教为传统形态的社会，而且因为，伴随着人文主义世界观而产生的工业—技术社会形态，首先是在西方世界中出现的。指出这一点的必要性在于：世俗化问题不是一个可以泛化的问题，例如，在其他以自然宗教和非启示宗教为传统社会形态的世界地域，不仅世俗化问题的出现有所不同，而且由于世俗化形态作为一种非本已内在地形成的因素，外在地植入或引入，使世俗化问题的性质截然不同（例如东正教俄国）。在启示宗教因素甚为薄弱的传统社会形态中——例如中国，情形又有所不同。尽管史家声称在宋代时期，中国的社会及思想形态曾有过一个世俗化的转型，但相比之下，中国传统的社会形态和思想形态事实上一直是一个世俗性的形态，在价值观念、社会组织、生活方式上，中国的传统宗教（道教、佛教）远没有取得有机的有效统治或有效地透入到社会组织的细胞机体中去。朋霍费尔认为，世俗化意味着，人要学会在一切关于自身的重要问题上由自己

去加以解决,无须再求助于上帝作用的假设。事实上,这一点中国人早在先秦时代就已经学会了。在我看来,儒家、法家、道家以至禅宗,都是准世俗化的世界观。之所以要用一个“准”的规定描述,理由在于,在西方世界中,所谓“世俗化”标识着科学技术的世界观——韦伯所谓的“工具理性”的泛化,这种世界观可以追溯至希腊时代,而且,就性质而言,与汉语思想传统的世界观明显不可同日而语。除此而外,更重要的理由在于:只有在以启示宗教的意识形态和组织形态为背景或前提的情况下,“世俗化”一词的运用才是有效的。没有这个对立而,“世俗化”的用法就是无意义的。

在此背景下来透视,西方世界的所谓“世俗化”进程的含义就会更为清晰。进一步的规定可以描述为:“世俗化”意味着一个历史过程,在此过程中,世界解除了神圣化,或者说非神圣化了,世界就是自我持存的实在,世界中的一切事物不是来自于上帝和在上帝之中的实在。

可以说,整个世俗化趋向是对传统基督教景观的解除,以致于人们认为,世俗化进程已使得基督教信仰丧失了效力。事实上,作为一种宗教形态,基督教的确面临严重挑战。但另一方面,“世俗化”的深入进程,确又并没有导致宗教的终结,毋宁说,一个直接的富有成效的后果是促使人们重新理解启示宗教的含义,尤其是重新理解神圣的与非神圣的差异及其关系。在所谓“世俗化”进程发生之前的时代,并非不存在世俗形态,启示宗教形态的出现在一开始就与世俗形态构成张力关系,只是在那样的时代,起决定性作用的是启示宗教的景观。反之,在一个以“世俗化”为标识的时代,启示宗教景观成为另一种背景。的确不存在一种没有世俗因素为背景的启示宗教现象,也不存在一种不包含启示宗教之维的世俗现象,否则两者都丧失了本己的含义。

最早对现代世俗化进程作出神学反应的著名神学家是卡尔·巴特和布尔特曼。朋霍费尔对他们的见解都不尽赞同。朋霍费尔以为，布尔特曼的“解神话化”的构想对神学来说不是激进而是不彻底；卡尔·巴特把上帝与宗教——甚至基督教本身区别开来，极富启发性，它表明，作为宗教，基督教也许最终会消失，但上帝永在。不过，在朋霍费尔看来，卡尔·巴特把上帝与世界过分分开则是不恰当的。

朋霍费尔对世俗化进程采取了更为积极的态度。但这种态度又基于他对基督精神的实质性理解，而非对世俗化进程本身的迎合。朋霍费尔指出，基督信仰绝非指向来世，而是现世：即关怀此世的救赎和更新、幸福和美好。上帝的存在尽管是超越的，却是关怀此世并为了此世而降身成人。基督教的复活希望与神秘主义的希望不可同日而语，从本质上讲，基督教的希望是以全新的方式把人重新引回世界去生活。

朋霍费尔大胆宣称：宗教的时代已经过去，世界正走向一个无宗教的时代，世界已经成龄(World come of age)，它日益走向自治的道路，无论道德、政治、科学都不需要上帝。人和世界均已成熟，不应把他们重新拉回童年时代。

在这样的时代，基督教还有什么作用呢？基督的真理还有效吗？在朋霍费尔看来，问题的关键在于如何理解“宗教性”观念本身。“宗教性”乃是一种形而上学的景观，这种景观不管对圣经的福音而言还是对现代人来说，都是不恰当的。但基督的真理本身具有永恒的生命力，它关涉人和世界的生命中心问题。做基督徒并非必须宗教化，必须披上宗教的外衣，信仰乃是整个生命的行为，基督发出的号召不是要人加入一种宗教，而是要人进入新的生命，因此，一个人成为基督徒不在于他恪守宗教形式，而是切实地做人，在今生此世的生活里积极分担上帝的苦弱。

巴特已经把十字架上的真理、把圣经中的上帝同历史的宗教区别开来。历史的宗教是人的世俗的最高努力，是人的成就和产物，但十字架上的真理并非人的成就和产物。朋霍费尔则更进一步，将福音精神以至教会和个人成为基督徒与宗教形态区别开来，因此，朋霍费尔对宗教的理解就与一般的宗教理解不同。如果不弄清朋霍费尔对宗教的理解，对他的非宗教的基督教的提法，就难以把握其实际的含义。

宗教(Religion)一词，从词源上看，源于拉丁词 religio。它与另外三个拉丁词有词源关系：relegere(重新阅读、认真看)、religari(与自己维系在一起)和 re-eligere(重新选择)。如果有某种东西值得重新阅读、反复认真地看，必然是值得而且要求人们关注的对象，这种值得而且应该关注的东西必然与人自己维系在一起，即直接关涉到人的本源和目的。既然这种关涉到人的本源和目的的东西要求人重新反复关注，就表明人会处于一种负疚的健忘状态，因而也就要求人重新加以选择。这一词源上的说明，仅能显出可能的宗教行为和态度的性质，还不能用来描述宗教现象。事实上，从社会学、人类学、文化学、哲学和神学的不同角度来描述和规定宗教现象及其实质，会得出完全不同的陈述规定。此外，在不同的神学家那里，对“宗教”、“宗教性”的用法，也因人而异。在此我无意来罗列各学科角度的描述，只须指出，当我们面临关于宗教理解的纷争时，首先应弄清楚的是，“宗教”或“非宗教”一词的使用者是在什么含义和学科立场上来描述和使用这一词的。

按照基督神学的基本理解，宗教指负有罪性的与上帝有关联的人之悔改活动，托马斯·阿奎那说过，宗教即是把上帝作为负有罪性的人的崇拜对象，在宗教中主导性的行为是爱慕的敬拜行为。这种行为在基督的门徒的影响下成为有组织的行为

(教会)。从基督神学对宗教的本源含义的这一基本理解来看,最为首要的就是人与上帝的存在关联和敬拜耶稣基督的上帝,基督神学曾长期以此为依据,把其他宗教判为非宗教。

如果以这一神学化的基本理解为依据,朋霍费尔的“非宗教的基督教”的说法,是不能成立的。

但是,在神学语域中,“宗教”一词又大多是依据神学家自己的思想系统的语法来使用的,因此带来神学家个人的用法和意指上的差别。例如,蒂利希把宗教性规定为人的终极关怀,人在本质上都是宗教性的,只是由于终极关怀的对象有真伪之分——有限的与无限的对象,因而才有宗教与伪宗教之别。此外,蒂利希还从文化类型学和动力学的角度来描述宗教。从类型学看,任何宗教都包含三种成份:神圣性、神秘性和先知性,每一种宗教不过具有某一种突出的成份而已;基督教突出先知性,佛教突出神秘性。但任何宗教都不是孤立的,而是在与其他宗教的相遇中朝自己的内在目的运动,趋于三种类型的统一,这种统一的最终表达即是基督事件。^⑩从动力学的角度看,在基督教中,神圣性、神秘性和先知性达到了统一。

卡尔·拉纳则追循阿奎那关于人的自然理智能够认识上帝行为的规定,从先验神学角度来规定宗教,提出人是一种先验的存在,这种存在使人成为上帝之言的倾听者。据此,人的存在的先验性就与人的宗教性取得了一致的含义:宗教仍是人认识到自身的欠缺和不足而追求超逾有限存在的超越性行为,用基督神学的语言来表达,这种行为的超验的统一根基即是上帝。

朋霍费尔的神学思想,有两个显著的要害:一、强调信仰的行为性,二、反对虔敬主义,反对基督徒把自己封闭在一个与世隔异的纯精神性的属灵生活中。信仰必须成为行为,教

会须与整个世界打成一片，信徒和教会有责任使上帝的挚爱在整个世界中彰显出来，在生活的各个领域成为基督的见证人。如果信仰仅止于默思灵修，教会把自己与整个社会隔离，就是对基督的不虔和背离。路德曾出语惊人：上帝宁愿垂听不虔敬的人的诅咒，而不愿听虔敬之士的连声赞美。奥尔蒂泽对朋霍费尔思想的发挥则从另一侧面说明了朋霍费尔的见解：圣经既非原始形式，亦非永恒形式，“它是成肉身的道(an incarnate Word)，只有当它与人的身体结合在一起时才是真实的。”^②这意味着，神圣的东西必须人世化才能达成自己。

导致信仰止于灵修和教会划地为牢的原因，在朋霍费尔看来，乃是由于一种把来世和此世本身划分为宗教与非宗教、神圣与世俗的世界观或形而上学。由于信徒与教会自视为属灵的，便把自己高置于实际的生活世界之上，以求得来世的未然境界。宗教性的人不是在今世而是在来世寻求神圣，宗教性世界观不过是一种寻求解脱世界、规避此世的形而上学，解脱和规避的依据即是把上帝的作为视为人类解决在此世中自己解决不了的问题的解数。实际上，这是人类的年幼期的世界观。宗教成了个人的逃避此世之途，这是与基督的受苦之路、与上帝的痛苦相悖的。所以，朋霍费尔认定“宗教性”作为一个形而上学，对圣经精神和现代人(已成龄的人)来说，都不恰当。

现在回过头来看朋霍费尔对世俗化进程的积极态度以及他关于非宗教的基督教的主张的含义，就已然十分明朗。对世俗化进程的积极态度实际表达了朋霍费尔的循基督道成肉身之路入世化的立场，所谓“非宗教的基督教”这一看似自相矛盾的提法，乃意在反对信徒只寻求内心安宁、逃避世界、不愿跟随基督分担上帝的苦弱的宗教趋向。基督徒的生活不应成为一种特殊领域的生活，而是整个与此世融为一体的生活本身，基督徒的

态度不是逃避现实,而是面对和在行动上进入现实。

朋霍费尔与布尔特曼不同,不是把基督的福音从神话中剥离出来,而是把十字架上的真理——基督精神从宗教中剥离出来。在他看来,非宗教的基督教是可能的,在世俗的世界中,人依然站在上帝面前,尽管现代人把上帝挤出了这个世界。

要进一步审辨的是神圣与世俗的关系问题。朋霍费尔反对把神圣与世俗分开的二元论,反对二重空间式的思维,其意已如前述,乃在于反对基督徒在此世的生活以宗教性为藉口,与世分离。当他说,在世俗世界中,人依然站在上帝面前,则已然表明,神圣与世俗的区分依然存在,只是,这种区分不在此世。人非神圣的存在,上帝是神圣超越的存在,如果这一区分不存在,所谓“道成肉身”、入世化、上帝降身为入、在十字架上承受痛苦等等,都成了无意义的说法。神圣形态与世俗(更准确的说法应是“此世”)形态的差异和对立,无论如何不可消除。但人本身却不可在此世自标神圣,在此世中划分圣与俗,以信徒的身份自标为圣与世无涉。由此可以理解,为何朋霍费尔赞同巴特的宗教批判。另一方面,上帝爱人类,爱这个世界,上帝的超越性不等于离世性,相反,上帝在十字架上成人,道成肉身,在基督身上,神圣的入世为此世的,神圣的入世为人的此世的形式,上帝的超越性通过十字架事件成为内在于此世的在世性。强调这一点是必要的,因为,我们不仅可以由此鉴照当代儒家的所谓既内在又超越的论点——没有神圣形态与此世形态的首先是绝然的区分(人非神圣),随之,没有作为神人中介的道成肉身,既内在又超越无从言起,而且可以警惕歪曲朋霍费尔的“世俗化”主张为中国传统精神形态中神圣形态不彰明辨解的企图。朋霍费尔有言在先:“我所说的‘世俗方式’乃是指:直面人生,包括它的一切责任和困惑,它的一切成功与失败,它的一切经验和孤单。”

只有在这种人生中，我们才算整个投身于主的怀抱，分担上帝的苦弱，才算与橄榄山上的基督一起，共同承受此世的受苦，一起彻夜不眠地看护人世。这就是信仰，就是悔改，就是做人和做基督徒的意义。”^③

四

朋霍菲尔的“现世基督教”的构想，以及“非宗教的基督教”的提法，是在被囚处境中所作的神学思考的初步结果，而且仅以致友人的书信形式表达出来。这很难代表他的成熟、系统、严谨的思考成果。如果朋霍菲尔未惨遭纳粹杀害，也许今天还健在，他的神学思想的发展很难估量。他的最后的，也是最重要的遗著《伦理学》，尽管是后人收集而成的他生命最后几年的一些思考断片，亦显示出极为敏锐和活跃的思想。与《狱中书简》一样，确实极富独见。朋霍菲尔的狱中神学虽缺乏系统阐述，却当之无愧地是一种有特色、有创见的神学思想，这种神学被神学家们称之为“对世界负责的神学”。^④

人与上帝的关系问题，始终是基督神学的中心主题。然而，人对上帝的形象经常产生人性化的曲解。即使在基督教传统的世界中，这类情形亦所难免。我们中的许多人不也是在险境和不幸中才祈求上帝保佑，在安逸时就把上帝抛到九霄云外吗？

正是在狱中，朋霍菲尔提出，不应把上帝当作软弱无助时的救命神力，不应在遭受失败时或到了生存困境中才呼求上帝，不应只是自己需求时才吁请上帝，上帝是生命的中心而非生命的边缘，是我们生命中的超越者。上帝在这个世界中是苦弱无力的，否则，他的独生子不会惨死十字架上。人应以刚强而非软弱精神接近上帝，应在生命的勃发和荣显而非悲苦和茫然中吁请

上帝。

人也不应把上帝当作自己在知识能力不逞时用来搪塞漏洞的东西，上帝不是解答一切生活难题的万灵药方，不是人途穷技短时的天外救星，上帝并不替人解决人在现实中解决不了的一切问题。基督受难明确启示，上帝并未以他的全能而是以他的苦弱来帮助我们。

朋霍费尔的这些神学主张激励信徒自觉地承担起对此世生活的责任。这与“中国人的智慧”所鼓吹的“世俗”毫不相干。他明确指出，基督信仰的“现世”观，绝非安逸、随便、忙碌、事事无谓的流俗的属世主义，而是对生命负责、对世界负责、最终对上帝的苦弱负责的“现世”态度，它意味着，由于上帝的缺席，人的责任更为重大。朋霍费尔甚至认为，上帝允许人把他挤出世界，上帝告诉人，人作为人可以不靠赖他，而正是这位离开我们的上帝与我们同在，是我们永远得站在他面前的上帝。在如今这个无神的世界里，人应当接受分担上帝苦弱的挑战。在我看来，在朋霍费尔的这一主张中，最为重要的是“对上帝的苦弱负责”的提法。信徒对生命、对世界的责任，不是从有限的现世原则出发，不是为了国家、民族、种族、历史而对生命和世界负责，而是为了对上帝的出于爱的苦弱负责。不强调这一点，就很难把它与传统儒家所要求的责任感或现代种种国家集体主义所要求的责任感区别开来。

事实上，朋霍费尔的“对世界负责”的神学也向此世的“世俗”上帝观提出了挑战。在此世的生活里，人们不是经常因为上帝不能解决这样或那样的困惑而把上帝判为无用，进而否弃上帝吗？迄今为止，即使在许多基督徒中，把上帝视为佑护神的实用主义的上帝理解，绝非少数。

“对世界负责的神学”的中心题旨以负责的行为为中心。在

《伦理学》中，朋霍费尔将这种行为规定为参与耶稣基督的临在。但所谓“负责的行为”不是建立在伦理的应该之上的，而是建立在人的确定的存在之上的。人的存在本身并非仅是为己的存在，而是与他人联系在一起的存在。人只有通过与其他人的联系，才能构成自己的生活，人的中心不在自我而在人之间。但这个中心——人之间又不是一个事实性的现实，而是潜在的现实，这一现实是通过为他人有所承担来实现的。朋霍费尔的伦理学称此为“为他人的此在”（Dasein-für-Andere）。耶稣基督的临在就是“为他人的此在”的最高典范。

“为他人的存在”很可能被误解为他人为己的存在，即是说，他人成为我的自我实现的手段，他人的存在只起一种唤起我的责任意识的作用；或者反过来，把他人的存在视为绝对的，而我的存在只具有形式上的空位，一切仅是纯粹的为他。但朋霍费尔的“为他人的存在”的主张是与人的中心——在人之间的提法联系在一起的，这一规定已然杜绝了以我为中心或以他人为中心的错误观念。

“为他人的存在”是一种有所承担的存在，这种存在既得不到来自他人的保障，也得不到来自上帝的保障。耶稣基督在十字架上的临在就既为世人所遗弃，也为上帝所遗弃。在人来说，“为他人的存在”实际也是一种得不到保障的、遭遗弃的存在，因为它放弃了自身的自在性，进入了非己的存在性，承担非己的命运，承担此世的遭遇。

但恰恰是在耶稣基督既为世人、又为上帝所遗弃的为他人的存在中，耶稣基督达成了既对上帝负责，又对此世的人负责的行为。上帝的现实与人的现实在此临在中结合在一起。同样，分担耶稣基督的痛苦，参与基督的为他人的存在，最终会构成既对上帝也对此世的人负责的行为。

必须强调,朋霍费尔“对世界负责”的主张,不可理解为伦理学上的主张,它依然是一种神学的主张。这一主张的提出乃是针对现代世俗化世界中基督、教会和此世的关系。在《伦理学》中,朋霍费尔强调,耶稣基督不仅是圣经、教会和神学的核心,也是人类、理性、正义和文化的核心。^⑥基督愿在此世以人的形式生活,表明了上帝对人类的爱,为此世分担受苦。但基督的临在须通过教会的存在形式表达出来,由于教会把自身与此世隔开,教会就应对现代社会走向不负责任负责。教会和基督徒理应认识到,自己的生命之源在基督,而基督完全是为对此世负责而生而死,教会和基督教亦应为对此世负责而分担基督的重负。因此 基督信仰在本质上是入世而非出世的。

朋霍费尔的狱中神学在战后产生了广泛影响,开启了一批新一代神学家,罗宾逊、汉密尔顿、柯克斯的世俗神学,阿尔蒂泽的辩证宗教以及维克的激进天主教神学,无不受其启发。战后兴起的“上帝已死神学”正是承续了朋霍费尔的“对世界负责神学”的精神内涵,把信徒对世界和历史的责任作为一种系统的神学主张加以阐发。罗宾逊在他那部引起广泛关注和争议的著作《无愧于上帝》中,在大段引述朋霍费尔之后写道:基督是彻底的和完美的“为他人的”,因为他是爱,他是“和上帝在一起的人”,因为“上帝是爱”;基督的确不是这个世界的,而是爱的,他的整个存在的源泉是上帝。但上帝的生命——一切事物都凝结于其中的爱的终极世界,却被赋予了此世的形象,完美地、无条件和无保留地显现在一个人的生命中,显现在这个为他人和为上帝的人之中。因此,“基督教团体的存在,不是为了创立一种新的宗教,而只是为了让这种新的作为爱的存在入世化。在一种与任何在世界中所知道的完全不同的、在内在关系里生活的模式中,我们可以认出这种爱,因为,在一个无论怎样世俗

的形式中，都存在着救赎与复活。”^⑥

但是，罗宾逊的思想在神学界却遭遇到相当广泛的责难。最主要的问题在于是否拘泥(或基要派所说的“忠实”)于传统的教义。自近代以来，从当年的路德到当今的汉斯·昆的命运，都表明在基督教内部，所谓基要主义与改革主义之间的张力一直绷得很紧。朋霍费尔本人力倡基督精神应该透入到生活中去，而不是仅仅成为一种高于或外在于生活的教义。罗宾逊等人沿朋霍费尔的思路走，显示出力图维护基督精神之活力的意愿。在我个人看来，这种意愿值得重视。基督临世，不是像哲学家那样，创立一种研究世界和人的学说，而是为了已曾死去、还在活着和将要死去、将要活着的人的现世生命的更新。当然，如果像有的激进神学家那样，更换甚至抹去耶稣的话的根本主题——上帝及其上帝之国的来临，基督临世的意义本身也就遭到了削弱。战后激进神学的失误，在我看来，不在于对基督信仰入世精神的强调，而在于对“上帝已死”不恰当的理解。这种理解势必使其关于道成肉身、入世化的理解颇成问题。如果上帝已死——按激进神学所理解的那种死，道成肉身——入世化便丧失了基础。朋霍费尔尽管被激进神学视为理论上的宗师，其实两者在根本立场上是截然不同的。

五

朋霍费尔的狱中神学，在一些观点看来，带有激进神学色彩。但实际上，他并没有偏离圣经中启示的真理，在狱中，他对旧约曾投入更多的研究。朋霍费尔与其他许多神学家不同，他关注的不是理论教义问题，而是基督徒的实践，这促使他坚持从时代的处境着眼来考虑神学问题。

在狱中神学里，朋霍费尔多次提到上帝的苦弱和人耍刚强，这一论点的神学含义极富争议和挑战性。狱中神学与他早年的神学有明显的内在关联。分担上帝的重负，乃是朋霍费尔的一贯神学立场，追随基督的路，就是受苦和遭弃绝的十字架道路，乃是朋霍费尔对基督受苦论的一贯体认。在《追随基督》中，朋霍费尔反复说明，上帝是负重的上帝，上帝之子降世背负十字架，担当此世的罪过，使世人得救，跟随基督就意味着也要承担重负，与基督一同受苦。只是，在这种情形下，基督徒所负的重担、所承受的痛苦，已不是他个人的重负和痛苦，而是上帝的重负和痛苦。在《狱中书简》中，朋霍费尔的与上帝同苦论的进一步深化体现为：上帝的受苦在当今时代已成为被人挤出这个世界，上帝从来就是苦弱的，所以与基督一道受苦和分担上帝的苦弱，从来就是基督信仰的标志，自古始然。基督受难之时，上帝被世人推上了十字架，如今，上帝被人逐出生活世界，无论何时，基督徒的使命都是在今世的生活积极分担上帝的受苦。上帝之死是就世人的立场来说的，这表明上帝不为世人所容，但上帝永远活着，而且一直在为此世的不幸受苦，人分担上帝在基督中的受苦，就意味着人的悔改的完成。在当今世界之中，人负起生命的责任和艰难，成功与失败，就表明人已站在上帝面前，体认到上帝在此世的苦弱，这也就是基督信仰。

不过，早期著作《追随基督》与后来的《伦理学》和《狱中书简》中的思想又有差异，这首先在于，《追随基督》中的思想还有强调基督的神圣性的趋向，在《狱中书简》中，朋霍费尔自认为这种趋向是危险的，并转而强调基督的临世性。更重要的差异在于，狱中神学承认甚至肯定现代世界是一个无神的世界，拒斥上帝的世界，进而探索在这个无神的世界中做基督徒如何可能或意味着什么的问题。这一问题的提出按朋霍费尔的表述即是：人

被要求在一个没有上帝的世界中分担上帝的苦弱，必须自己全身心地投入没有上帝的世界的生活中，而不是试图用一种宗教的外表来掩饰世界的无神性或试图美化它。基督徒必须过一种“属世”的生活，並以此分担上帝的苦弱。

如果把朋霍费尔理解为一个新无神论者，那就完全错了。另一方面，作为神学家，朋霍费尔又明确肯定过现代世界的无神性，承认现代世界是一个不要上帝的时代。因此，朋霍费尔神学思想中的关于有神与无神的辩证法，便成了当今时代关于上帝问题的极富启发性的神学遗产。^⑩

朋霍费尔作为神学家承认现代世界的无神性是一个不可否认的事实，这种承认具有神学上的肯定意味，至少是令人惊诧的。只有在战后的“上帝已死”神学兴起后，这一提法才成为神学界的一个自然而然的论题。“上帝已死”神学的主要代表奥尔蒂泽的确更为激进。他宣称，只有上帝死了，与现实切合的信仰才能成为可能。承认上帝之死的激进神学当然並不单纯是无神论人本主义或自然主义的神学形式。“既然我们已知道我们不再能谈论上帝，我们就必须学会如何讲述上帝之死这一事实，担绝谈论上帝之死，就是不敢面对我们所处的时代，就是迴避我们历史的残酷现实，进而就排除了论述存在于我们中间的《圣经》的可能性。如果上帝确实已不存在于我们历史之中，那么，我们所需要的就並不单是以刚毅的精神来接受上帝已死这一事实，而需要用信仰的热情促成上帝之死。”^⑪

奥尔蒂泽的确比朋霍费尔走得更远，但基本精神依然得自于朋霍费尔：一、应敢于面对神学所处的现时代，反对把已成龄的世界拉回到过去；二、上帝确实已不存在于现代的历史和世界理解之中。理解朋霍费尔关于“没有上帝的世界”的提法，仍然是理解“上帝已死”神学的基点。

朋霍费尔并没有说过“上帝已死”，而只是说上帝被挤出了这个世界，人不再需要上帝，这个世界中没有上帝。然而，他的论点的重心是：“这位离开我们的上帝恰恰与我们同在！这位使我们在这个世界上生活无需以他的作用为假设的上帝，正是我们永远站在他面前的上帝。我们没有上帝地生活在上帝面前并与上帝生活在一起”。^⑩(Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt; Der Gott, der uns in der Welt leben lässt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben Wir ohne Gott.)这里，最有争议的是“没有上帝”(ohne Gott)地“与上帝”(mit Gott)生活在一起的说法。这是一个再明显不过的悖论。

朋霍费尔所谓的“无神”的基本含义是：上帝被已成龄的人挤出了这个世界，人在道德、政治、科学、哲学、宗教等各个方面已无需以上帝为假设。但朋霍费尔接下来问道：这样一来上帝还有什么位置呢？在《伦理学》中，朋霍费尔提出了“绝望的无神”(hoffnungslose Gottlosigkeit)与“孕育着希望的无神”(verheissungsvolle Gottlosigkeit)的区分。^⑪这两种“无神”尽管都与上帝被挤出了世界的事实有关，却有质上的不同。“绝望的无神”企图以人来取代上帝的位置，以宗教的或意识形态的景观来填补无神的空虚。20世纪作为一个意识形态的世纪这一事实表明，朋霍费尔的见解是有见地的。

“孕育着期望的无神”首先指拒绝任何宗教的(按照朋霍费尔理解的这个词的含义)和意识形态的要求，反对拒绝以简单化的宗教的态度来掩盖现代的无神性。由此，“孕育着希望的无神”把上帝与宗教区别开来，并促使人在自立中尽到对世界的责任。一旦做到了这一点，就分担了上帝的苦弱，与上帝在一起。

所以，朋霍费尔说，成龄的世界是无神的世界，但它正因为如此而比未成龄的世界更接近上帝。

“孕育着希望的无神”已然清楚地解释了没有上帝地与上帝在一起这一充满悖论的话。在朋霍费尔那里，所谓“无神”的更深层的含义乃是指消除非基督性的上帝理解，即人在软弱无助时所求助的神——朋霍费尔称之为“缝隙之神”。人类在未成龄时，处处感到自己无力自立自决，于是求助于神，但这种观念的神——第一推动因、祸福的掌管者、全能的存在等等，是非基督性的上帝，即不是通过基督来理解上帝。这种上帝绝不是十字架上的上帝——耶稣基督所显现的上帝。一旦人类成龄，能靠自己自立自决，解决此世的困惑，或者在不能解决时亦能自己承受这种困惑，非基督性的上帝的观念就没有存在的余地了。“无神”即意味着如此上帝观念从世界中消失了，被人挤出了人的世界。因此，基督性的上帝理解反而成为可能。十字架上的上帝不同，他是与宗教的上帝观念不同的另一位上帝，在人把自己构想的上帝挤出这个世界，靠自己去生活时，信仰才接近真正的上帝——耶稣基督的上帝：

基督教与其他宗教的不同之处在于，人的宗教意识使人在痛苦时才去仰赖世上有力的神，以神为救星。圣经则指引人去寻找一个无能为力和为此世经受着痛苦的上帝。唯有受苦上帝才能帮助人。因此，所谓成龄的世界应是放弃了对上帝的错误观念、并准备为圣经中所显示的上帝而奋斗的世界。^②

关于两个上帝——圣经中的上帝和智者们的观念的上帝——的问题，前文已经涉及过，以后还会涉及。这里只需指出，

朋霍费尔的“无神观”明确地指向的是流俗的上帝理解，指向的是流俗的有神论。在排除了流俗的上帝理解之后，人们接近的是真实的上帝——位格的上帝的临在。^②不妨说，流俗的、形而上学的上帝越被挤出这个世界，信仰也就离圣经中的上帝更近，因为，圣经中的上帝不是观念的或实体的上帝，而是位格的上帝，一旦人进入自己的位格存在——对生命和世界负责，也就与上帝在一起了。

“无神”观在某种场合下的确是重要的，这乃是因为，通过“无神”，可以清除无数的伪神。人造的伪神——偶像、绝对观念的确太多，看来还会不断地制造下去，而真实的上帝只有一位，以至于人们很难分清真伪之神，结果以伪神为真正的上帝。通过无神论的摧毁，伪神就受到抵制，尽管与此同时，真正的上帝也可能被挤出世界。在我看来，宁可不信上帝——这对上帝来说并无妨，也不可信赖种种伪神。信赖人造的伪神正是人的罪性之一，即圣经中所说的拜偶像。更何况只有清除了种种伪神，人们才能与真正的上帝相遇。正如布洛赫提出的：无神论是一副解毒剂，只有通过无神论，真正的上帝信仰才是可能的。^③布洛赫的著名命题：真正的无神论者才是真正的基督徒，真正的基督徒是真正的无神论者，当作如是解。^④

不过，布洛赫的这一主张并非全然可靠，因为他对人依然过于信任了。事实上，20世纪的无数意识形态的伪神恰恰是由无神论者制造出来的。朋霍费尔的“绝望的无神”的警言依然是有效的：无神论在清除了流俗的上帝、第一推动因的上帝之后，又制造出了原初生命的上帝、世俗权威领袖的上帝。经过19世纪以来的无神论的意识冲刷，人世中伪神的数目不是减少了，而是增多了。就此而言，人类是否真的如朋霍费尔所说已经成熟，还是一个值得考虑的问题。

但无论如何，通过“孕育着希望的无神”，朋霍费尔毕竟使我们在流俗的上帝理解和真实的上帝理解的区分能力向前迈进了一步，^⑤这意味着，只有通过十字架上的基督，才能认清真正的“不要上帝”和“离弃上帝”。在基督的受苦——即是上帝的受苦——之中，人们懂得了这个世界是应该被爱的，但又不可把世界本身视为上帝，世界不是神圣的，而是属世的。通过十字架上的受苦，才会真正懂得应如何在此世无神地生活，懂得应不是依赖种种流俗的上帝理解而是依靠自己去生活，这样，我们又与真正的上帝在一起了，因为我们分担了他的痛苦和苦弱。“真正的此世只有以耶稣基督在十字架上的呼喊为根据才能实现。”^⑥正如在基督身上神性与人性结合在一起，神性与人性“分性而不分位”一样，人生和此世同样也应是分性而不分位，人性就是人性，绝非神性，上帝就是上帝，此世无上帝，然而，当我们在此世分担了上帝的苦弱和痛苦，我们也就通过追随基督而与神性并入世的上帝在一起。

朋霍费尔的上帝信仰在反纳粹的政治行为中具体表现出来。他坚信，反抗暴政和此世的不义，不仅是基督徒的权利，更是对上帝的苦弱尽其职分。所以，朋霍费尔的抗纳粹活动具有非民族主义性质是毫不奇怪的：他的反纳粹活动旨在使纳粹德国彻底失败。对上帝的正义的忠诚，远远高于对民族、对国家的忠诚。在朋霍费尔看来，民族主义乃是民族自大狂的温床。

1945年4月9日，在盟军解放佛洛森堡集中营的前一天，朋霍费尔被纳粹处死。据幸存的同囚回忆，朋霍费尔赴义时非常从容。他对同囚难友的临别话是：“这就是结局，……但对我来说不过是生命的开始。”他知道，他的真实生命在上帝那里。他说过，苏格拉底是学会死的艺术，基督是战胜死亡，但人并不需要学会死的艺术，而是战胜死亡。

朋霍费尔的生与死乃是 20 世纪的苦难历史中基督精神的光辉见证,作为本世纪最有份量的基督新教神学家之一,他的神学思想本身如何,属于神学探讨的问题,作为一位普通的基督徒,他的人生实践则得到各派基督徒和非基督徒的举世敬佩。我想说,无论“中国人的智慧”、“俗人的智慧”有多高明,却始终与这种精神品质不可比拟。

注释:

① 朋霍费尔:《狱中书简》,香港 1969 年,第 30—31 页。译文据德文原文有改动。

② 朋霍费尔:《追随基督》,香港 1964 年,第 3 页。

③ A. Camus:《反抗的人》,巴黎 1951 年,第 107 页。

④ J. Moltmann 关于这一主题有许多精辟的论述,参阅其《三位一体与上帝之国》,慕尼黑 1980 年,第 36 页以下,《耶稣基督之路》,慕尼黑 1989 年,第 19 页以下。

⑤ E. Jüngel:《死论》,斯图加特 1977 年,第 143 页。

⑥ W. Kasper:《耶稣基督的上帝》,美因茨 1982 年,第 242 页。

⑦ H. Küng:《上帝活着?》,慕尼黑 1985 年,第 727 页。

⑧ 参阅 H. Küng:《做基督徒》,慕尼黑 1974 年,第 418—426 页。

⑨ 参阅 E. Jüngel:《上帝的存在在生存之中》,图宾根 1986 年,第 97 页以下。

⑩ 朋霍费尔:《追随基督》,同前,第 3 页。

⑪ 参阅 P. Tillich:《宗教史对系统神学家的意义》,见 J. M. Kitagawa 编:《宗教史》,芝加哥 1967 年,第 247—249 页。

⑫ T. J. J. Altizer:《神学中的创造性否定》,见 D. Peerman 编:《先锋神学》,伦敦 1967 年,第 82 页。

⑬ 朋霍费尔:《狱中书简》,同前,第 146 页,译文有改动。

⑭ 参阅 Jourdain Bishop:《“上帝已死”神学》,巴黎 1968 年,第一章。

⑮ 朋霍费尔：《伦理学》，E. Dethlefsen编，慕尼黑1969年，第56页。

⑯ J. A. T. Robinson：《无愧于上帝》，伦敦1963年，第75—83页。

⑰ 参阅H. Ott：《上帝》，斯图加特1971年，第27—29页；E. Jungel：《上帝是世界的奥秘》，图宾根1982年，第74—83页。

⑱ 见D. Peerman编：《先锋神学》，伦敦1967年，第82页。

⑲ 朋霍费尔：《狱中书简》，同前，第141页，译文有改动。

⑳ 参阅朋霍费尔：《伦理学》，同前，第108—110页。

㉑ 朋霍费尔：《狱中书简》，同前，第141页，译文有改动。

㉒ 参阅H. Ott：《朋霍费尔的神学遗产》，苏黎世1966年，第251—272页。

㉓ 参阅E. Bloch：《希望原理》，第3卷，美因法兰克福1968年，第1524页以下。

㉔ 参阅E. Bloch：《基督教的无神论》，美因法兰克福1972年。

㉕ 但在“上帝已死”神学中，朋霍费尔的“无神”观被直接推进为“上帝已死”，这种推进在神学上来看，是错误的。奥尔蒂泽宣称，只有基督教神学才能真正宣称上帝之死，而“上帝已死”在他则意味着，上帝不在圣经之中，上帝不仅从历史上消失了，而且也从信仰中消失了。因此，“上帝之死”并不简单地意味着现代人不具有信仰上帝的能力，也不简单地意味着真正的上帝能超越形而上学的上帝，而是意味着上帝确实已经死了。作为基督教神学家，奥尔蒂泽由此以为基督徒只需忠实于耶稣。参见D. Peerman编：《先锋神学》，第83页以下。“上帝已死”神学所遭遇到的首要困难之处在于，奥尔蒂泽等忽视了耶稣基督的位格存在，这一存在是三位一体中的存在，忠实于耶稣，必忠实于上帝。把上帝的三位一体性抛弃掉，是近代神学以来的作法，其后果是灾难性的。参阅H. Ott：《现实与信仰》第2卷：《位格的上帝》，苏黎世1978年，J. Moltmann：《三位一体与上帝之国》，慕尼黑1980年。顺便一提，“上帝已死”神学在其诞生地美国亦已走马灯式地失势了。

㉖ 朋霍费尔：《伦理学》，同前，第296页。

信仰的重负与上帝之爱

一

基督信仰是发生在个体身上的奇迹，或者说，是发生在个体身上的神奇而又无限美好的事件——帕斯卡尔称之为上帝的恩赐。基督信仰把神恩置入个体的内心，使个体的灵魂与无限温爱的上帝结合在一起，上帝用谦卑、欢愉、信心、挚爱充满个体的灵魂。

然而，在许多人看来，基督信仰是一件极其困难的事，因为，基督信仰不仅杜绝了安逸和泰然，也要求人自识到自身的渺小、欠缺和可悲，进而倾心领承神恩、亲身下跪、亲口祈祷。据说，如此信仰行为与中国人的性格格格不入，在上帝面前下跪不是中国人的习惯。

这种说法从历史来看是事实。中国人只曾向皇帝下跪、向大人下跪、向庙宇中的神位下跪和向冥冥之天下跪的习惯，没有向降身此世被钉十字架的上帝下跪的习惯。除此而外，中国人还有伟大的自得其乐、大智若愚和难得糊涂的智慧，因此，中国人永远站立着。这一切都是事实。可是，问题在于，我——作为一个活着并将死的中国人——是否非得承袭这种习惯呢？如果我不依循这种习惯，我是否就不再是一个中国人而成了“洋”人呢？如果我拒斥了我们祖先贤人的自得其乐、大智若愚和难得糊涂，转而承纳上帝的神恩，我是否就不再是一个中国人了呢？

这明显是一个无稽的问题。基督信仰首先与作为个体的个人存在发生关联，而非与作为群体的民族发生关联。基督信仰首先也最终是一个个体性的事件，而非民族的事件；首先是个人的心灵之转向感领，而非理论上的思辨论断。帕斯卡尔作为数学家和信徒说过：“感受到上帝的乃是人心，而非理智。而这就是信仰，上帝是人心可感受的，而非理智可感受的。”^① 在谈论对上帝的信仰与中国人的关系时，把自己的这个“我”排除在外，是没有意义的话语。

十分确实的倒是，基督信仰行为绝非一件轻松安逸的事。基督信仰行为不仅对中国人来说很难，对“洋人”来说同样很难。基督信仰对个人来说，是重负而非安逸。然而，帕斯卡尔说：Je blâme, ... et ceux qui le prennent de se divertir; et je ne puis approuver que ceux qui cherchent en jemissant (我还要谴责那些决心自寻其乐的人；我只能赞许那些一面哭泣一面追求着的人)。与此同时，帕斯卡尔恰当地主张，宗教和信仰——尤其是基督宗教和信仰，是不应拿出来炫耀的。“要怜悯那些正在寻求之中的无神论者，因为他们岂不是十分不幸吗？要痛斥那种炫耀宗教的人。”^② 既然基督信仰不是逃避生存的悲剧性处境，不是借助于宗教信条来使自己摆脱生命中的悖论，基督信仰者的确没有什么值得炫耀。

在西方近代思想史上，有两位伟大的思想家，他们的基督信仰历程、信仰感领和信仰告白至今仍然是——我想说将永远是——基督信仰的充满生命活力的见证。信仰本身，在他们那里与生命如此紧密地纠缠在一起，以至于可以说，基督信仰在他们那里是活出来的。这两位伟大的思想家是帕斯卡尔和基尔克果。前者有过他的火之夜，后者有过他的非此即彼的存在悖论上的抉择。在他们的信仰告白中，可以找到关于基督信仰最为

深刻的体认。帕斯卡尔关于上帝的赌注式证明和基尔克果的跳跃式证明,尽管出自非常独特、几乎是不可重复的个人体验,却比逻辑的或形而上学的证明更不可反驳。

帕斯卡尔和基尔克果都是非常杰出的哲学家——人们喜欢说是存在哲学家。我更乐意说,他们是最亲切、最可信赖的心灵的对话同伴,是每一位一面哭泣,一面追求着的人的难友。因为,真正的存在哲学家无不是以个体身份对个体诉说。他们也无愧为伟大的散文大师。那些出自心灵的只言片语,不仅满溢着真心和虔诚和期待和纯洁,满溢着天才般的感悟和洞察和深邃和启明,而且言述具有无法不令人赞美的洗练和天然和优美和穿透力。

这两位令我倾心钦佩和爱慕的思想家,都强调过基督信仰之艰难——因为它伴随着恐惧(帕斯卡尔有两种恐惧之区分)和绝望(基尔克果有过颤栗)。更引人注目的是,他们两人作为虔诚的基督徒,与教会都有所抵牾,尤其基尔克果。这里值得注意的一个问题是:在一种特定的处境中,基督信仰与教会应该或可以是一种什么样的关系。

帕斯卡尔和基尔克果类型的基督思想家在历史上确不多见。然而,在20世纪,我们又遇上了一位同样类型的天才的基督思想家,而且是一位女子:西蒙娜·薇依。

西蒙娜·薇依的才华至今令许多学人赞叹不已,她的多方面的思想贡献,至今是许多学者研究的对象。^③连无神论者加缪亦极为钦佩她的才华和思想,称她为“我们时代的唯一伟大的精神”^④。她的《重负与恩典》(*La Pesanteur et La grace*)堪与帕斯卡尔的《思想录》媲美,她的书信集作品《期待上帝》(*Attente d' Dieu*)堪与基尔克果的日记作品媲美。可以恰当地说,这位只在世界上生活了34岁的法国女子,乃是当代的帕斯卡尔。^⑤

对我来说,更有吸引力的是,薇依与帕斯卡尔不同,早年不

是基督徒,而是马克思主义者,一个投身于劳工无产阶级运动的活动家。她不仅亲身深入到劳工生活中去(这严重地损害了她的健康),还参与过各种革命活动,撰写过有独特见解的革命政论文,她对马克思、列宁、托洛茨基著作的研究,学者们认为具有独特的理论价值。简言之,薇依曾既是杰出的马克思主义活动家,也是杰出的马克思主义理论家。

然而,薇依的思想和信念发生了转变。她体认到,只有耶稣基督才真正了解无产阶级的处境。

薇依成了一位基督徒。她带着自己生命的体验进入基督信仰,在她写下的信仰告白中,上帝之爱和神恩得到活生生的深刻见证。不过,薇依一直没有受洗,没有进入教会。但她为此而陈述的理由,被教天主神学家卡尔·拉纳和新教神学家螺勒视为纯真而又深刻的基督认信。薇依是一个极富个性的基督徒,这也正是其思想极富魅力的原因所在,如基督教思想家马塞尔所说,她是绝对者的独特见证人。诗人艾略特写道:“薇依有成圣徒之材。有潜力成圣徒者会有一种过于艰难的个性。我怀疑薇依有时也是难以承受的。”^⑥不过,薇依并非着意要成为圣徒,这一切在她那里都极为自然地呈现为生命的表达。

我不会怀疑,我们中的一些人将会感到,这位富有文学和艺术才华的女子的思想对他(她)们的心灵历程非常和亲合力。无论是就信仰问题而言,还是就作为信仰者与教会的关系——这一问题在当代汉语境遇中具有相当的特殊性而言,薇依的生命认信和心灵感受都富有异乎寻常的意义。

二

西蒙娜·薇依(Simone Weil, 1909—1943年)出生在巴黎

的一个知识文化教养甚高的中产阶级家庭，父亲是医生。父母亲对知识文化有很高而且广泛的兴趣，薇依和她的兄弟们从小就受到染濡，这为薇依后来在哲学、历史、政治学、艺术、音乐和文学多方面施展才华提供了基础。有趣的是，薇依父母对知识文化的无止境的渴求是由他们持奉的不可知论来促动的。据薇依自述，她从父母和哥哥那里全盘承继了不可知论。^⑦她后来成了基督信仰者，这种不可知论的痕印仍然存在。

薇依一家是犹太人，不过只是名义上如此而已。薇依父母从来没有给子女们灌输犹太家庭通常会有的那种宗教的传统教育，薇依自己也从不自视为犹太人。

薇依从小受不可知论熏陶，而且家庭从不给予任何宗教教育，但酷爱读书的薇依在少女时代就受到基督文化思想的染濡，并且自发地表现出有早熟的苦行趋向。少女时代的薇依曾拒绝穿短袜，因为她看到同时代——第一次世界大战时的穷孩子们都没有短袜，在前线的士兵们也没有短袜。^⑧薇依研究的专家们还弄不清楚，薇依很小就具有的这种基督宗教性的同情意识是哪里来的。

薇依在中学念书时，成绩总是优异。后入高师攻读哲学和历史，是当时著名哲学家阿兰(Alain)的得意学生。薇依的哲学思想受阿兰影响很大，而且一直持续到她不幸的早逝。在毕业考试时，薇依获得第一名，萨特的女伴波伏娃后来在相同的考试中得过第二名。取得这种成绩在学院圈里被视为一种殊荣。在学园里，薇依的才智和情怀受人瞩目。

在学生时代，薇依觉得逻辑和哲学最合她口味，但她同时非常关注政治和社会问题，努力要去理解第一次世界大战之后那个混乱的时代中呈现出的各种复杂的社会现象，为贫困阶层的生活处境而忧虑。在这一点上，薇依确与其犹太同胞马克思的

气质相似。作为女大学生，薇依对马克思本人极为钦佩。她觉得，马克思具有一种令人感佩的情怀，因为，充满不义的人间社会使得他非常痛苦，可以说甚至是一种肉体上的痛苦。不过，薇依并没有接受马克思的世界观，而只是把唯物主义视为一种方法。在青年薇依看来，唯物主义和无神论不过是一种苦行方式，以清除人的理性中的幻想和混乱。由于明显的马克思主义倾向，薇依在大学曾以“红色童贞女”而闻名。

大学毕业后，薇依在人文中学教过一段时间哲学、数学和历史，不久就转入各种政治活动，撰写社会分析性的政论文，并深入工厂与工人一起生活，亲自做苦工。这时的薇依仍是热诚的马克思主义者，研读马克思、恩格斯、列宁和托洛茨基的著作。在马克思主义者薇依的思想中，占据中心位置的问题是劳工阶级的不幸处境，是社会的非义现象和劳工阶级如何获得自由的生活和工作条件。在薇依看来，最基本的问题是社会的非义和不幸现象及自由问题，而且薇依更注重作为个人的劳工阶级，而不是作为集体或阶级的劳工阶级，因此，在一开始，薇依的马克思主义观就带有与众不同的性质。

尽管薇依十分钦佩马克思，但她认为，马克思本人留下的思想遗产仍然很不成熟。^④通过深入劳工生活底层，以及参与广泛的政治活动，薇依更感到，那些自称在发展马克思的马克思主义者们的学说，根本不能解释她所看到的现象，也无法解释她置身其中的处境。例如关于革命的教义，薇依认为颇成问题；革命的要求若是出于反抗社会的非义，这种革命的观念是可能的。但是，“如果革命是反抗不幸——这正是工人特有的生活处境——就成了欺骗。因为，革命不会消除生活中的不幸。不过，这种欺骗会有很持久的影响力，因为，某种性质的不幸总会强烈、深切、痛苦地被感受为不义。……马克思给宗教取名为

人民的鸦片，在宗教否定自身的时候，这也许是合适的，但从本质上看，这个名称也适用于革命。对革命寄予希望乃是迷魂汤。”^⑩ 薇依经过对革命的亲身体认和深入反思之后作出这一判断。

薇依还提出了著名的“有一种马克思主义学说吗？”的疑问：“许多人总爱称自己是马克思主义学说的反对者、捍卫者或真正继承人。他们不曾想到自问一下：马克思曾有过一种学说吗？人们根本不能引荐一种激起如此多的矛盾、也根本不曾存在的东西。然而这种事情经常发生，这一问题值得努力去提出来并加以审察。在经过仔细审察之后，大概只会得出否定的回答。”^⑪ 此外把马克思视为一个唯物主义者也是误会。马克思要建立的是一种劳动哲学，而一种劳动哲学不是唯物的。况且“马克思在青年时代就被一种弥赛亚的希望观念迷住了，这种观念使他以为自己会在人的族类的拯救中起决定性的作用。这样一来，他的思考能力整个说来就不再让人放心了。”^⑫

这大概不会是两位犹太人之间的口角。薇依的哲学才华和对劳工生活的亲身体认——许多马克思主义理论家并没有这种体验，仅只是理论家而已——表明这位女子提的问题是有根据的。不过，我们姑且把这些问题留给严肃的政治学者和马克思主义学者去澄清。^⑬ 加缪在评论薇依的论文《关于自由和社会压迫的起因》时提出，“西方政治和社会思想还不曾产生过比这更具深透力和先知般的思想。”^⑭ 倘若果真如此，那么，薇依的社会思想至少值得认真重视。在本世纪的政治哲学论域中，学者们公认有两位犹太女子作出了极为独特的思想贡献，这就是哲学家 H·阿伦特(Hannah Arendt)和薇依。她们的社会哲学思想都与本世纪 30 年代极权主义的扩张有关，并成为反抗极权主义的富有深度的自由理性思想家。她们个人的生活体验是其

社会哲学思想的现实基础，这与一般纯学院式的政治思想家有很大的不同。正因为如此，阿伦特和薇依的社会哲学反思值得充分重视。把她们俩人的社会思想加以参照也是一个富有激发性的课题。

薇依到工厂做工时，还是年仅 25 岁的年轻姑娘，几年以后——据专家们考证是在 1937 年，即薇依 28 岁那年——薇依皈依基督信仰。这绝非意味着她放弃了先前关心的社会问题，去寻找个人安慰。恰恰相反，她正是带着对困扰人类的不幸、不义和自由等问题，带着属于每一个人的而非仅是某一阶级的问题去寻找上帝。她的信仰在一开始就背负着社会和人的切实问题的重负，这也是她对基督精神之体认独特深刻的首要原因。

薇依是如何醒悟到皈依十字架上的真呢？她在致柏林神父的书信中，描述过自己的内心转变：

我在工厂做工之后，回去重新教书前，父母带我去了葡萄牙。到葡萄牙时，我离开父母独自去到一个村庄。在那里，我的身心平静下来……在工厂做工时，到处是纷乱的眼睛，来自无名的群众的眼睛，还有我的眼睛；他人的困苦深深地透入到我的灵魂和躯体中……在那里，我终身地戴上了一个奴隶的标记，有如罗马人印在那些最受蔑视的奴隶们前额上的血红的火印。自那时起，我就已经把自己看作一个奴隶了。

在这种精神状态下，在极度恶劣的生理状况中，^⑤我来到葡萄牙的小村庄——唉，那里也是那么的悲惨……一天傍晚，天空悬着一轮满月，在海边，渔人的妻子们排着长队在渔船间穿梭漫行，举着烛光，唱着肯定是非常古老的赞美歌，带有一种令人心碎的忧伤……我从来没有听到过如此

让人心酸的歌……此时，我心里猛然悔悟到，基督教卓然是奴隶们的宗教，他们不自己地归属于这种宗教，而我也不例外。⑩

这就是薇依的信仰之诞生。在这里，没有神秘的经验——尽管薇依在哲学上是神秘论者，没有宗教的狂热，没有不可说清的感受，一切都那么真切、清晰、感人；在这里，信仰不是一种自我解脱、一种自我安慰，恰恰相反，信仰就是认同受苦，就是对自己的存在身份的体认。从渔人的妻子们所唱赞美歌中，薇依体会到基督临在的意义，体会到耶稣在十字架上受苦的意义，这个意义即：上帝之爱永远与人的不幸依偎在一起。

一个富有刺激性的对比是，马克思尽管也看到，基督教是受苦人的宗教，却动员受苦人摆脱宗教，以革命代替宗教，因为宗教有太多的弱点（鸦片、幻想）；与此相反，薇依尽管认为革命对受压迫者来说是必要的，但对受苦人来说，宗教更为真实和贴切。通过自己的亲身体会，薇依反而看到了革命的不足和弱点——是鸦片和幻想。不仅如此，薇依还体会到，马克思主义也是一种宗教——“革命的”宗教，但这种宗教是领袖们的宗教、革命导师们的宗教，是那些把人的受苦仅作为一个阶级问题来谈论或构造理论的人的宗教，受苦的个人事实上被排除在外。基督认同信仰认同受苦、不幸，因为，受苦和不幸不可规避。正是出于基督对不幸者、遭蔑视者和受苦人的爱，薇依认同了基督。

在这次灵魂的悔悟经验后不久，薇依在当年圣弗兰西斯常去祈祷的那个教堂里，平生第一次下跪祈祷。⑪她当时感受到，有一种比她自身更大的精神力量促使她下跪祈祷，这种精神力量就是上帝之爱。

三

如果说，薇依曾是一位劳工阶级革命的理论家和实践家，那么，作为这种理论家和实践家，薇依与其他所有革命理论家和实践家的重大差异——精神情怀上的差异——首先就在于，薇依是一位爱者。既非为了一种革命事业，也非为了一种历史的社会使命，更非为了映证历史发展规律，而是出于爱，薇依才成为革命家。也正是出于爱，她一旦发现革命的理论 and 实践并非那么真实可靠时，幡然转向爱的宗教。挚爱，不仅是薇依短短的一生的基质，也是她思想的基质。帕斯卡尔曾说过，心灵有自己的逻辑——爱的逻辑，这是理智的逻辑认识不到的。薇依的存在和思想正是这种爱的逻辑的个体性的体现。^⑧

薇依的挚爱行为富于个性，爱的思想之表达亦非常的深邃和洗练。爱首先不是一种学说，而是一种生活行为本身。一个人仅以爱的理论来说明自己在爱，明显是苍白的。薇依的爱的沉思和话语富有活力，正是由于，她首先是爱者，在生活中切实具体地去爱，在爱的艰难中去沉思爱。简言之，薇依是从爱的生活走向爱的沉思，而非由爱的沉思走向爱的生活。

神学家们承认，薇依的神学思想相当丰富，但首要的特征乃是关于不幸的神学和爱的神学。不幸与爱在薇依那里紧密相关。

薇依的论点是：不幸(Malheur)——人的存在之不幸，是本体论的。这意味着，人类通过任何手段都无法最终消除生存之不幸。这一论点在生活经验中的映证是：偶然的事件、大自然的种种灾害、历史或个人经历中错失的机遇等等永远无法避免。一个完全消除生存之偶然性的社会形态是不可能出现的，由偶然性导致的不幸与生命会共存。悲凉永远会伴随着人的存在之偶然性，伴随着人的遗憾。可以确认，薇依把不幸与不义区开来别，

是富有见地的。薇依由此看到，马克思把革命的功效绝对化，以为革命可代替人的获救，可以最终解决人的一切不幸处境，乃是不可信的。不幸不能与社会的公义（不义）问题混为一谈。事实上，社会主义形态并没有消除人的存在之不幸处境。不仅如此，由于对不幸与不义未加区分，不幸也被掩盖、忽略和看轻了。社会主义形态不能消除人的存在之不幸处境，并不奇怪，奇怪的倒是它声称能消除不幸——而且是从总体上消除。因为，已如前述，任何完美的社会形态都不可能最终消除不幸，在技术发达的富裕资本主义国家，不幸的种类减少了，数量却增加了。但任何社会形态如果忽视、看轻个体的存在的不幸，就是对个体的一种社会性残忍。^⑩

基督信仰作为一种宗教精神之独到之处，首先在于它极度重视个体的不幸处境，这在《约伯记》中以独特的隐喻形式表达出来。但极度重视个人的不幸处境是基督教独到的首要原因，还不是其最终原因。事实上，印度佛教和中国道家亦非常重视个人的不幸处境。关键还在于，如何对待这种处境。佛教和道家都采取了从存在论上取消生存本身的方式来解决不幸。尽可能地减少生存以避免不幸。这种方式至少有两个困难：一、减少生存或化简生存，至多减少了不幸的可能性，并没有从根本上消除不幸，二、这种方式不可推向极端，否则即消除生存本身，而消除生存本身已即是一种不幸。基督精神之独特的最终原因乃在于：不是以从存在论上取消生存本身的方式来解决不幸，而是上帝亲身成为不幸、上帝之爱成为不幸，从而使人在不幸中得到上帝的挚爱的依托和神恩的赐福。

薇依从不幸与上帝之爱的关联中看到了基督精神深刻而又神秘的内核，看到了基督精神的不可取代的性质。^⑪薇依认为，非常典型地体现在约伯身上的不幸，在基督的出于爱的受难中

被赐福了。个体生命的破碎，在基督的受难之爱中得到弥合，正是在这爱的受难之中，甚至死亡本身也被偿还了。

不幸与挚爱的关系，不可理解为：因为人的存在在本质上是**不幸**，因此人需要挚爱，似乎挚爱只是一种手段或工具，是出于存在的实用性而需要的东西。按照基督思想，人是上帝按自己的形象创造的，上帝即挚爱，因而人的存在本身亦是挚爱的存在，这就从存在本体论上构成了对不幸的否定。不幸是人在此世中并由此世构成的本质性规定，挚爱——据于神圣存在的挚爱则是人在上帝那里并由上帝构成的本质性规定。后一种规定作为神性的规定，就是对前一种此世规定的否定。

所以，正如薇依看到的，上帝之爱是爱的本源和爱的终极对象，最大的不幸乃是上帝的不在场。上帝不在场，就不会有任何爱的对象，没有爱的对象，存在就是黑暗之狱，在黑暗中意味着人的心灵不再有挚爱，进而跌入深渊。然而，即使在这种时候，上帝之爱依然进入深渊——爱的十字架正是在深渊中竖起来的。爱的神秘，在薇依看来，在此体现得太真确了。薇依写道：“上帝是出于爱、为了爱去创造的。上帝只创造了爱本身。……上帝创造了无论在任何远的距离都能去爱的本质。……爱的神奇，就是被钉十字架。”^②薇依对基督精神的体认的独特之处在于，正因为基督置身于最为悲惨破碎的不幸之中，她与不幸的相遇就是与基督的相遇；正是在人的悲惨的不幸处境之中，她遇到了活的、确实临在的基督。借用帕斯卡尔的句式：谁又能谴责薇依没有能说出她的信仰的理由来呢？^③卡夫卡体认到受难即避难，但他觉得自己无法把理由搬出来，那么，他的这位犹太姐妹能替他把理由搬出来。

薇依在基督的受难中看到了另一种不幸，一种她称之为“**赐福的不幸**。”这种不幸的本质乃是把自己的存在倾空 (levide)。

这种“倾空”显明了上帝在生存破碎中去爱的无限奥秘，显明了圣爱本身的无限奥秘。与此相应，人在爱中带着自己虚己的热诚去爱，人又在此爱中获得了他自己的存在。从这种不幸的倾空自身中，薇依得到两点独特的感受：首先，这种倾空就是最高的完满，对基督中的上帝的虔诚就是对倾空的虔诚；另一方面，不幸中亦可获得赐福，不幸的称福。薇依感受到，要做纯粹的人，就要成为不幸，为了不幸，人必须做纯粹的人。因为痛苦与欢乐在本质上是相互纠缠在一起的。人在赐福的不幸中充满了痛苦，与此同时，人也进入了欢乐。^②

这种见解恐怕很难为汉语思想界的一些人所接受。然而，薇依的确把握到了基督精神最深的奥秘：爱与受苦、不幸与爱的同一。薇依体会到：耶稣在十字架上的临终悲惨呼喊“我的上帝，你为何离弃了我？”就是上帝的本质的显现：上帝离弃了上帝，上帝倾空了自己（Gott hat sich ausgeleert），在这极度的痛苦和不幸中创造了爱并成人。倾空自己和成为不幸，既是受难之深渊，也是爱之深度。所以，“在上帝之爱中，并不是我们去爱上帝中的不幸受难者，毋宁说，是上帝在我们之中，是上帝爱我们这些不幸受苦者。当我们在不幸中，上帝恰与我们在一起，并爱我们。”^③上帝通过自身的不幸去爱，对于薇依来说，乃是最伟大、最深刻的启示。她打了一个比喻：如果用镗头钉钉子，所有的重击力会穿透整个钉子——从钉头到钉尖，尽管钉尖只有极小的承受力。钉子就有如不幸：“躯体的痛苦、心灵的痛苦、社会的侮辱。钉尖就在心灵最内在的中心。钉头是整个分担着时间和空间的必然性。不幸是神圣技术的奇迹。当心灵朝向上帝，……把自己钉到世界中心本身中去，把自己钉到创造与受造物的交合点——十字架的横梁穿过这一交合点——上去，心灵就有如这颗钉子。”^④上帝的爱全然践行在矛盾、恶运、撕裂和整个地付出自

己的过程之中，直至在不幸中倾尽自身——十字架上的上帝就是倾空了自己的上帝，这种倾空自己就是爱；爱即倾空，倾空即爱，这种爱是倾空中的爱。然而，倾空与爱是在炽情中并通过炽情同一的，炽情是倾空和爱之中心，而炽情点燃了一切。所以，倾空即挚爱，乃是因为挚爱即炽情，倾空在炽情中出现并得到更新。上帝之爱不是上帝之中的爱，而是通过上帝倾注的爱，这是一种创造的爱。

薇依对上帝之挚爱的理解是与自己的生活实践联系在一起的。因此，她的如下见解就不会令人感到意外：遵从上帝之爱，就是成为被赐福的不幸。进而言之，对上帝的爱，不是专注于对上帝的单纯的爱，而是像上帝那样，在不幸中把爱贯注到自己的生存中。薇依提出：并不是因为上帝如此爱我们，我们就应该爱他，而是因为上帝如此爱我们，我们应该爱我们。这意味着，上帝之爱作为自甘不幸的对人的爱，最终应成为人与人之间的爱。反过来说，人之相爱，最终应体现的是上帝之爱和对上帝之爱，表明上帝留驻于我们之中。如果把对上帝的信仰仅理解为敬拜上帝，对上帝的爱只体现在敬慕上帝的行为上，那就太有负于上帝在爱中遭受的不幸。薇依恰当地指出：人只有在相互的爱中才能领会到上帝、理解上帝；不仅如此，人的互爱就是对上帝的爱、就是对上帝之爱的应答。并没有一种与人的互爱的存在行为相分离的对上帝的爱，因为，爱不仅是上帝之中的爱，而是爱本身即上帝。同样，人之爱他人，不是为了爱去爱，而是在爱中爱。人的每一具体的、个别的爱，都是对上帝的新婚般的爱。薇依的这一见解对于澄清汉语思想界中的许多人对上帝之爱的隔膜，看来是切中肯綮的。

这种爱从实质上来看，乃是一种具有宗教情愫的伦理动姿，它有道德性的剪影，尽管它绝不就等于一种道德规范。保罗著名

的爱之颂歌(林前·13)对这种爱有经典性描述。为了确保这种爱——通常称为挚爱——Agape, 保罗恰当地删除了欲的因素。另一方面,人的爱有多种形式,两性之爱的问题向来引生缠碍。薇依的看法是:禁欲的爱多少是一种退化了的爱,所谓爱的升华只会是一种愚蠢。在挚爱(Agape)与欲爱(Eros)之间并非必然有一条鸿沟,从本质上看,挚爱与欲爱不是敌对者,而是孪生姐妹,她们手牵手结伴而行。薇依并不赞同柏拉图式的精神爱,称这种爱是一种禁欲、一种不可能的爱。薇依把行吟诗人的爱作为与柏拉图式的爱的对比提出来,“这种殷勤的爱把人当作人,然而它并不淫荡。这种爱的殷勤不过是一种投注于被爱者的存在并恳请同意的注意力。行吟诗人用来标明这种同意的语词‘merci’(谢谢)已离对恩典的把握很近。这种爱达到了完满,也就是通过被爱者的存在达到了上帝之爱。”^⑤ 薇依不同意弗洛伊德对上帝观念的说法,但她同意爱慕与性是相关的:“每一种爱慕在本质上都有性的成份。在这一点上,弗洛伊德是对的——但仅在这一点上是对的。上帝在我们身上设置了补偿力。……一些人自发地开发它,在性的欢愉中实现它,另一些人把它作为养料供给心灵的更美好的部分。”^⑥ 薇依认为,性的定向不应是一种升华,在转化中扼杀性,而是与灵的结合。这种结合绝非意味着,性是低贱的,因此要与灵结合,在薇依看来,把性视为低贱的观点是不恰当的。性同样是一种美,性与灵的结合是美与美的结合。“肉体的爱乃是一种道成肉身的努力。人想要在一个人的生物性存在中去爱世界的美,并不是爱普遍的世界之美,而是爱那一个独在的美。世界早已为每一个体准备好了这种美,这种美在人的身体和灵魂那里都是相应的。”^⑦ 可是,这两种美的分离,同样是一种不幸。“人的真正美好的存在应是被爱。但是,由一张脸和一个躯体的美引起的性爱却并不是这美应得的那种

爱；毋宁说，这种性爱不过是一种面临对它来说过于纯的某种东西时去攫住身体的恨。”^⑨因此，人的性爱作为上帝之爱的体现域之一，作为个体与上帝之间的相遇场所之一，绝非是要否弃或压抑性，而是在爱中实现性的美。真正人的性爱之表达，乃意味着人在性爱的结合中，上帝或天使作为第三者进入并维系在性爱之中。只有在这种性爱之中，性爱才会成为无代价的爱，进而，圣爱作为对个体的不幸的赐福，才会由此而触及个体的肉身存在，成为对个体存在的依托。

这里所涉及的问题显然不仅只是挚爱与欲爱的关系问题，也涉及对欲爱本身的态度。保罗为确保挚爱的单纯，对欲爱持严厉制约的态度，以至于婚姻成了欲爱的场所。薇依的看法与此不同，或者说思考的方向不同，即：性爱是否对神圣之维只有损害性而无连构性？在薇依那里，神学思考既不是从某一神学命题出发，也不是从圣经的某段话出发，而是从生存的具体出发。思想总是与具体的生活纠缠在一起，而且，首先是存在、是生活，而不是理论。

此在值得提到当代引入注目的女性神学家索勒（Dorothe Sölle）在这一点上与薇依的趋同。索勒提出，基督真理的一大特质即是具体性，它不是抽象的真理，脱离生活的形而上学。正是从这种对具体性的把握出发，索勒的神学思想与薇依的神学思想一样呈现出丰富的活力。^⑩“基督的真理是具体的，这是给圣经解神话、改革教会和变革社会的唯一理由。所谓具体乃意味着：置身于生活的具体处境之中并改变处境，紧贴生命的渴求并力图实现它们，在经验和尚未达到的希望中成人。”^⑪

索勒也看到，欲爱是人的生命的基本具体表达。索勒对欲爱的体会和论述，可以视为对薇依的相关见解的一个恰当的补充。薇依的思想带有很强的个性，这源于她的独特的思想经历

和对生活的独特感受。黛勒的思想同样带有很强的个性，这同样源于不同的时代社会的具体处境和在这种处境中的独特感受。在讨论薇依的思想时，我有意把黛勒的思想也摆进来，意在强调：基督信仰是活的、永远常新的信仰，绝非是一些死的教条。每一个人都可以或能够在自己的具体生活中去活出信仰。我以为，基督信仰应该而且能够具有充分的个性。基督信仰在每一个体身上带有个性的表达，乃是这种信仰的活的体现。这也是基督信仰与其他宗教或准宗教、伪宗教信仰的重大不同之处。

黛勒对人的欲爱的论述同样带有时代的和个人的体认。这里的问题是：在现代性社会中，人的欲爱愈来愈成了一维性、单面性的欲爱，愈来愈与性行为简单地同一。哲学家、社会学家西美尔在一篇题为《柏拉图式的爱欲与现代的爱欲》的著名论文中，精辟地分析过自近代以来爱欲在品质上的质变：人的欲爱成了孤立的、缺乏超个体关联的生命表达，以至丧失了欲爱本来具有的审美质素。^④另一方面，在欲爱的古典形式中，尤其是受奥古斯汀影响的中世纪基督教形式中，人的身体和爱的性因素被严重忽视以至贬低。汉斯·昆以为，奥古斯汀对性的贬损乃因为他有自己的性问题。黛勒指出，按照早期基督思想的见解，性亦可是一种圣事（ein Sakrament），身体因素中亦可印上神恩标志。基督教的一个核心精神是“言成肉身”，圣事正是神圣的东西与自然的东西相结合的具体过程。面包和酒作为人的产品在圣事中成为上帝的恩典的象征。身体的概念在原始基督教那里并未被贬低。正是在基督的身体中，上帝之爱成为临在。黛勒认为，基督教中把人的性作为圣事之实现这一简单的认识，已为教会思想长期忽略，基督教教会思想本身令人遗憾地应对近代和现代以来欲爱问题上产生的迷乱和对人的性的误解承担责任。对

性的单纯自然性的颂扬或贬低都是不恰当的。

在黛勒看来,真实的欲爱包含四个维度:一、整合,这意味着欲爱是一个多维性的整体行为,是肉体与心理、志趣与审美、情欲与精神的整合;二、信赖,它表明欲爱是一种在家状态,是慰藉、是依偎、是报答、是惊异;三、销魂,它意指欲爱是消融自身,成为生命本身的欢乐、是相互性、是上升的冲动和超越自身感;四、同契,它表明欲爱是一种对爱与正义不可分离的认识、对私人性和公共性不可分离的认识,对生活的各种关联的认识、对性爱与圣爱的政治之维的认识。这四种维度构成了欲爱的实质性内涵,任一维度都不具独立性,不能为了其他维度的现实而以放弃其中一维作为代价。在黛勒对欲爱的这些论点中,有几点是富有个性的:一、超出你—我关系来理解和把握欲爱;二、把欲爱也看作是一种公共行为;三、强调性的人格创造性质;四、强调身体是精神的表达和实现的具体所在。黛勒指出:“性是一种对爱的对象,对我们自己、对我们生活于其中的社会和世界的认识方式。精神的发展不可与欲求和身体的履行分开。性的好奇与志趣的好奇结伴而行。如果身体和心灵的欲求与认识他人的深处的愿望相分离,就会变得贫乏;我们的认识能力一旦丧失了情欲和与社会现实的关联就会萎缩。更多地认识即更多地欲爱,更多地欲爱即更多地认识。”^⑧在这里,逻各斯与爱洛斯达到了同一:逻各斯必成爱洛斯,至高的认识必化为爱欲,爱欲亦必体现至高的认识。另一方面,正如上帝在耶稣肉身上成人一样,圣爱也应转化为爱欲,爱欲亦应体现圣爱,两者不可分离。黛勒声称,与圣爱相分离没有真正的性爱,与性爱相分离也没有真正的圣爱,正因为如此,黛勒主张,应把人的性爱理解为圣事,性爱应成为上帝恩典的标志,爱最终不可能排除肉身因素。黛勒的这一主张与薇依的性爱即道成肉身的努力的论点不谋而合。

爱欲问题在近十年来形成并突进的“女性神学”中占有显著地位，并对近二千年的教会思想传统——被女性神学指控为父权性神学——构成实质性冲击。^④上帝之爱与爱欲的关系，在女性神学中得到强调，有其深远的神学史和思想史背景，也具有切实的现代针对性^⑤。爱是发生而非规则，爱既非与人的肉身存在无关亦非只与人的肉身相关。性感伦理的结构转型是本世纪面临的重大课题。“泛性化”(Pansexualisierung)与“泛爱欲化”理应加以区分。伦理神学对性感伦理的时代挑战努力作出反应，但成效并不显著，这明显不是一件容易的事。重审性话语看来比增加性话语更为重要。

四

与爱的神学相应，薇依提出了一种关于劳动的神学。工厂的生活体验，不仅使薇依领悟到不幸是人的本体论上的事实性，而且亲身从事繁重的体力劳动，也使薇依体会到人的另一本体论上的在性——奴役。与此相关，对劳动的神学沉思，构成了薇依神学思想的又一颇富特色的部分，研究薇依思想的学者们称为劳动神学。

薇依体会到，人的生命本来是一种不可能，只是不幸才使得这不可能成为可能。同样，劳动对于人的存在也是一种必然。薇依看到，奴隶制度掩盖着人在存在论上的真实处境：人作为人就是奴隶。^⑥换言之，即使没有奴隶制，人作为人依然是奴隶，奴役乃是人的一种本体论上的存在处境。人的存在状况从根本上来讲是建立在人与自然力之间的非平衡上的，自然力无限地胜过人，只有当人在劳动中再次去创造自己的生命时，人才会在一种劳动的活动中与自然力达到某种平衡。然而，在这种力求达

到平衡的努力活动中，人已然处于被奴役状态。这种奴役状态不是阶级压迫，而更是本体论的存在压迫。

早期马克思曾专门研究过劳动的一般性和历史性。就一般性而言，马克思把劳动看作族类的本质，是人的存在的自我实现的方式，简言之，劳动创造了人；从历史性而言，劳动的本质异化了，劳动不再是人之族类本质的体现，不再是人的存在的自我实现的方式，而是自我否定、自我折磨。对人来说，劳动本来是一种享受，现在变成了奴役。这就是阶级社会带来的劳动的异化。马克思的革命—解放学说，就建立在改变劳动的异化性使之回复到创造的享受性这一设定之上。

薇依认真研究过马克思的早期思想，对马克思的劳动分析留下了深刻的印象。这大概也是她投身于革命实践，成为马克思主义者的一个动因。然而，通过亲身的劳动实践，薇依体会到，这种对劳动的分析的方法论及其结论均成问题，而建立在这种劳动分析之上的革命学说则是一种迷思。在薇依看来，劳工阶级并不是资本主义的遗产，毋宁说是国家官僚制以及与之相应的技术统治和工业经济组织的遗产。打碎旧的国家机器，重建所谓以工人阶级为主人的国家机器，并不会使劳工阶级成为主人或使劳动的苦役性有所改变。更为根本的问题在于，从本质上看，劳动对人来说不是一种享受，而是重负，有如不幸一样，是人不得不承负的艰辛——因为人要活着，就必须争得起码的生存条件。以为改变了阶级压迫和剥削，就可以改变劳动的性质，只是一种神话；正如以为革命能消除人的不幸是神话一样，以为革命能带来劳动性质的改变——成为轻松、愉快、自由的活动——同样是神话。对人的身体来说，劳动永远是一种折磨和奴役。事实上，正如薇依也看到的那样，在社会主义国家中，劳动依然是生命的重负和艰辛。然而，这种存在状况竟然被掩盖，被

意识形态化为一种存在之义务。

薇依看到，马克思许诺的自由从其经济—社会的分析中是推导不出来的，也是社会革命不可能带来的。即使到了共产主义社会，劳动者处于劳动过程之中的实际存在的性质，也不可能改变。劳动者的受奴役状态从个体的实际存在上来看，并不是由于所有制，而是由于劳动的操作过程本身造成的。所有制改变了，劳动过程的艰辛以及对个体之精神和身体上的折磨性质，并不会改变。正是出于对劳动性质的这一体认，薇依在谈到劳动时再次提出：并非宗教，而恰恰是革命才是人民的鸦片。^⑩薇依拒绝一切只凭热情的乌托邦的社会学说。

在体力的、单纯操作的劳动——薇依认为这才是本来意义上的劳动——中，包含着无法免除的被奴役因素，即使是完全的社会平等也无法消除这种因素。因为，劳动是受生存的必然性支配，而不是受一种意义目的支配。人从事劳动完全是出于自己的生存需要，而非带有超验的目的性。“生存对人来说，不是目的，而只是前提，一切财富——真实的和虚假的财富的前提。”^⑪人的劳动只是作为生存原材料呈现出来的，因为人就是生于人的材料(*de la matiere humaine*)。摆脱劳动是一种幻想。在她看来，如今人们必须努力把自己肉身化，因为人们已经通过幻想使自己非肉身化，想逃离世界、逃离生根。解决这种幻想的方法就是去从事体力劳动。由于劳动与被侮辱的感觉是分不开的，薇依提出，劳动也可以是赎回原罪和参与救赎的起点。这样一来，正如对不幸的分析一样，薇依对劳动的分析就引入了另一景观：人应通过劳动来证实自己的自然存在，人的尊位正在于他再一次去创造自己的生命。

与不幸一样，劳动既是不可避免的生存论上的规定，又是不得不承受的生存之重负，如何才能解决这一困难？换言之，一

种非奴役性的劳动可能吗？在薇依看来，奴役意味着，人除了其赤裸的生存之外，没有任何财富可以设定为其辛劳的目的。要摆脱这种奴役状态，靠任何革命都不可能，只有通过宗教：没有永恒之光、没有诗、没有宗教的劳动就是奴役。永恒之光尽管没有提供给人何以劳动的理由，但却馈赠给人一种免除了去寻索这种理由的完满。薇依认定，劳动者对诗的需求远胜于对面包的需求。渴求自己的生活成为诗，就是对永恒之光的需求，这种诗只能从宗教中产生出来，任何尘世的目的都不能把劳动者与上帝分开，人正是在作为生命条件的劳动之艰辛处境中发现自己离上帝很近。说到底，一切尘世的意义都不可能最终改变劳动的奴役性，只有来自神圣的光环才会改变劳动的奴役性，使之成为一种存在的创造。劳动、命运、辛苦、偶然性、重负以至物质，在薇依看来，恰是真正的神性和基督性在其中临在的地方。就人的角度而言，劳动是奴役，但基督性恰恰活在其中，上帝亲自降身为奴隶。在谈到劳动的神秘时，薇依说，耶稣就是奴隶中的奴隶。这是道成肉身的神圣奥秘之体现。上帝在物质中化为物质——使化体，因此，人要愈接近上帝，就要愈成为物质。薇依写道：“农民的整个劳动就在于培植植物的能力，为这种能力效劳，这种能力也就是基督的一个完满的映象。”^②

燎勒也重视劳动神学，但燎勒的劳动神学与薇依的劳动神学有所不同。扼要地讲，在燎勒的劳动神学中，劳动的创造性方面得到了强调。薇依重视劳动对人的存在的重负，燎勒则重视劳动者是上帝的映象，重视劳动者在世界物质的创造方面的贡献。这一方面在薇依那里只是偶而被提到。燎勒之所以认为，劳动者的尊位就在于其是上帝的映象，理由是：上帝是创造者，是整个天地人的创造者，而劳动者是大地的财富的创造者。“我们所有的一切，首先是由上帝创造的，然后是由劳动者创造的。

……劳动者的伟大就在于，他参与了创造并使创造继续下去。劳动是成为上帝映象的一种方式。”^④

在媞勒看来，劳动的性质包含三个方面，人的自我表达，社会关联之确定和与自然的和解。有意味的劳动为人提供了运用和发展自身能力的机会。有的时候，人们需要的并不仅是产品而是劳动本身，以发展个人自己，丰富我们的心灵。此外，劳动也不仅是一种克服敌对环境的手段，它是生活本身，是何谓做人的具体表达。

媞勒强调劳动对人的自我完成和表达的意义，薇依则强调劳动对人的身心的损害性，这两方面似乎是矛盾的。然而，正是在基督教的劳动神学中，对劳动的这两个方面的把握和规定得以统一起来。媞勒指出的：“基督教劳动神学具有一项双重任务；它必须揭示，暴露和批判劳动作为不幸的压抑性质，同时，它也必须揭示人的劳动的创造意义，揭示劳动的代理者的真实身份和劳动的属人的真实身份。”^⑤非异化的劳动是人的基本需要。如果劳动只意味着无聊、空虚、无想像的操作，那么，劳动就会损害人的本质，使人成为病态的、受折磨的和不幸的人。基督教劳动神学既不掩盖劳动的艰辛和不幸，也不否认劳动的创造性质，这实际体现了一种独到的劳动观；劳动既是人之生存的必需，又是人的生存的艰辛，上帝在耶稣的肉身中降身为一个劳动者，使劳动不再成为对人的尊严的损害（奴役性），使劳动不再仅只是一种重负和折磨，不再仅只是人之生存的基本需要，而也是人的权利和机会。如薇依所说，谁在存在上被贬低，也会在同样的方面被抬高。只有上帝才能使这种抬高成为可能。劳动的意义最终不是人给予的，而是上帝赋予的。只有神圣的道成肉身，才改变了人的肉身的处境。正是在这一意义上，媞勒与薇依一样强调，劳动应富有诗意，应充满永恒之光，应有宗教之维。

劳动神学在当今各种发展阶段的社会中，都具有充分的现实性。就一般性而言，改变劳动条件、劳动方式、尽可能地减少身体的折磨，是一个普通正当的要求。以世俗目的为理由，鼓吹和美化劳动和劳动者的艰苦朴素，是对人的尊位的侵犯和侮辱，就特殊性而言，在第一世界——发达的技术—富裕国家之中，针对可能和已经出现的寄生性，^② 理应强调劳动对人的成形之意义；在第三世界——发展中的贫困国家中，理应重视劳动的艰辛和重负，不应认可忍以革命理想、社会进步为理由轻视、忽略甚至美化劳动和劳动者的困苦。

劳动神学还表明，基督信仰是生活的信仰，是生活的实质而非外在形式，它应在生活之中得到体现，而非在生活之余和之外去体现。

五

薇依认同于基督信仰，起初全然是一种感情上的认同。她自称自己在感情上被基督事件所震慑，在心灵的感情逻辑上深契于基督的行为，并体认到，一个人的灵魂中每一次纯粹的同情，都是那位在大地上被钉十字架的基督的一次新的屈尊。

但是，尽管薇依在基督中体验到爱的挚情，她的理智仍处于拒绝上帝的原状态。在致柏林神父的信中，她写道：“我仍有一半在拒绝，这不是我的爱，而是我的理智。我感到这一点确乎如此；我至今还在想，一个人绝不会纯粹为了理智的真理去虔心祈祷上帝。”^③ 这种理智上的抵触构成了薇依信仰历程中的另一极富独特性的部分；在自觉到这种牴牾时，薇依尽管在感情和宗教感受上已完全归依基督，仍然在理智上作出巨大的努力，最终认识到，即使一个既无信仰，也无宗教体验的人，对上帝的认

识同样在理智上是可能的。在这种理智的求索过程中，薇依没有求助于圣经，也没有求助于神学或灵修著作，没有从圣经和神学著作的棱镜中去看待和解决理智的抵触。然而，薇依最终从理智上也认识到了基督精神在理智的真理上的意义。在薇依那里，有非常充足的无神论的经验和理智材料，而这些材料最终成了人的上帝观念在理智上得以提纯的材料。这就是薇依著名的 *athéisme purificateur* (作为提纯的无神论)。

起初，上帝存在与不存在的感受，在薇依内心是矛盾的，即她所说的一半接受，一半拒绝。她写道：“上帝存在，上帝不存在。问题究竟在哪里？我完全确知，有一位上帝存在，因为我完全确知，我的爱不是一种欺骗。但我也完全确知，没有一位上帝存在，因为我完全确知，没有任何与我在说出上帝之名时我自己能在观念上设定的东西相同的确实的东西存在。然而，我自己不能在观念上设定的存在不是一种欺骗。”^④ 薇依从小受不可知论的理智主义影响，而且，她对逻辑、数学有浓厚的兴趣，这使她在理智上有很高的素养。她懂得，对于理智来说，一种超自然的存在是无法接受的。这是理智抵触上帝存在的关键，另一方面，理智不能确定超自然的存在，也无法否认有超自然的存在，因为理智无法达到超自然的认识。如果理智确认不存在超自然的存在，这就与理智本身的能力限度相悖。理智对上帝存在的拒绝仅是在不可知论的意义上是合理的，所以；薇依认为，不能在观念上论定的东西不是一种欺骗。

但是，在薇依那里，理智又不能安然于这种不确定性。当感情全然信赖上帝时，理智不可能无动于衷，理智仍然要寻求确知。矛盾在于，理智上的这种寻求明确是没有结果的。

面对这一困难，薇依通过自己的理智上的努力，终于找到了理智与上帝接触的点，这就是理智的注意力；如果感情与上帝的

触方式是祈祷，那么，理智与上帝接触的方式就是注意，理智的注意定向使心智朝向和接受上帝成为可能。这种对上帝的理智的注意能力，是人通过教育的理智训练得来的能力。理智对上帝的注意，不是证明上帝、推论出上帝或在理智上分析上帝在与不在，而只是把自身的注意力指向上帝。

薇依的体会是，当理智努力要去解决一道难题——几何题、逻辑推导、数学演算时，注意力是首要的要求。许多时候，理智要竭力去解决的问题并没有获解——几何题没有解开、逻辑悖论没有解答等等，这并不等于人们浪费了自己在理智精力上的注意。薇依觉得，当理智投注于一道难题时，最终是否获得难题的解答并无紧要，尽管理智在集中注意力思考时，寻求解答的要求是必要的。重要的是理智注意力的真诚努力并没有白费，它对人的精神境界起到了纯化的效果，提高了理智力本身。理智对上帝的注意力同样如此。

人们会说，把理智的注意力投注于上帝，明显是劳而无获的。薇依不这样看。如果集中注意力去解决一道几何难题，一个小时之后毫无进展，这并不等于我们一无所得。我们在集中注意力的每一分钟里都在进步，只是，这种进步在另一方面，我们也许根本没有意识到它而已。这种看似无结果的努力为我们的理智精神带来了更多的光亮。^⑥

薇依的体会与帕斯卡尔(碰巧两人都是数学家，而且后者还是数学天才)的看法非常相似。帕斯卡尔说：“我们虽认识无限存在，但不知道它的性质。既然我们知道数目有限这种说法乃是谬误的，因而数目无限就是真确的了。但我们却不知道它是什么；说它是偶数既是错误，说它是奇数也是错误的；因为加一之后它的性质并不改变；然而它是一个数，而一切数不是偶数便是奇数。这样，我们就很可以认识到有一个上帝存在，而不必知

道他是什么。”^⑧ 薇依对理智注意力投注于上帝的徒劳与否的看法，也与帕斯卡尔著名的赌注的证明可以媲美。帕斯卡尔说：“让我们权衡一下赌上帝存在这一方面的得失吧。……假如你赢了，你就赢得了一切，假如你输了，你却一无所失。”^⑨

薇依所指的注意力与通常人们认为的那种注意不同。她所指的注意力既非心理学上的一种觉知力，也非生理学上的肌体张力感，而是一种理智的精神性投注能力，是人格在精神理智上的表现。理智上的精神性注意力不仅对理智本身有益，而且也带有伦理和宗教性方面的性质，缺乏这种注意力也是一种人的罪性的表现。

通过对理智的精神性注意力的阐明，薇依找到了宗教体验与理智寻索的结合点。薇依认为，在东西方的宗教中，理智的专注与宗教感情的结合都是一种传统。宗教感情必是非理智、非理性的说法，纯属谬见。在薇依看来，宗教感受与理智确知活动可结合为一种爱的注意力。就人作为认知主体而言，爱感同样是不可或缺的，反之，对爱感而言，理智上的精神投注力也是不可或缺的。这种结合不仅杜绝了盲目和自我欺骗，也杜绝了孤立的单纯理智的可悲。^⑩

由此可以更进一步逼进无神论的问题。事实上，正如在实际情形中可以看到的那样。无神论者之拒斥上帝，与其说是出于一种理智的分析决断，不如说更多地仍是一种情怀气质和自我感情的自然结果。换言之，对上帝的拒斥，更多地是出于精神—情怀上的理由，而非理智上的理由，它意味着精神—感情上的某种质素的匮乏。

另一方面，无神论的类型又是多样的，它们在神学上具有不同的意义，不可一概而论。^⑪ 事实上存在着流俗的上帝观，也存在着自我欺瞒的信仰。就此而言，无神论确是一副解毒剂。

但问题仍然在于，作为解毒剂的无神论与那种在精神一情怀上缺乏某种质素的无神论不同。我们必须把两者区别开来。潘伦伯格深刻地指出，真正的无神论的实质在于一种“空洞的超越”（Leere Transzendenz）。“如果把在这一点上的固执作为无神论的标志，那么，它无论如何与尼采的无神论完全不同。尼采的无神论缺少一种得意的声调。上帝之死不是一种可作为人的解放来欢庆的事。”^⑥对于汉语思想的境遇来说，把作为解毒剂的无神论与作为“空洞的超越”的无神论区别开来，具有现实的切合性，因为，从对伪神的憎恶转向“空洞的超越”，已成为汉语思想的一种相当普遍的经验。对于这种区别的可能性，薇依提供了有说服力的经验。

薇依在信仰方面的虔诚和深度是显而易见的，另一方面，她又称自己在某种意义上是无神论者。她指出有两种无神论，她只属于其中的“作为我们的上帝观念之提纯”的那一种。这意味着：“倘若把宗教作为安慰之源，那么，这种宗教就是真实的信仰的障碍；正是在这一意义上，无神论是一种提纯。我自己的一部分应是无神论者，这一部分对于上帝来说不是装出来的。”^⑦薇依的这一无神论表白只能从她对信仰的理解来看才能得到正确的把握。

上文已经分析过，对薇依来说，信仰就是跟随基督跌入爱的不幸。由于上帝在爱中倾空了自己，上帝不在场，这种不在场又在爱的不幸中体现为在场，即人与人之间的爱中的在场。爱在此世总显得是一种艰难，十字架上的爱对人来说有如一种荒谬的爱。要爱必然受苦，因此，基督信仰从本质上说不是—种安慰，而是重负。倾空作为不幸，是出于上帝的上帝之倾尽自身，信仰者只能在这种倾空中去爱。无神论作为信仰的提纯进而意味着：信者必须在—种上帝不在场的处境中去爱，而这种在不幸

中去爱的存在方式本身,就已表明了对上帝在场的信仰,因为真正的上帝在爱中已耗尽了自已——所以我们见不到上帝、上帝不在场——用薇依的名言:我们应该爱的那位上帝不在场——上帝已化身为不幸的爱和爱的不幸本身。这种无神论表明信仰者是在一种极度疲惫的状态中走向超自然的神恩,它体现的是一种纯正的圣爱有神论,人与人之间的爱的有神论——真实的上帝已倾空自己而成为这种爱。薇依用了两个十分独特的、富有个性化的词语来表达这种无神论的深刻的辩证内涵,这两个词是 *déracinement*(拔根)和 *enracinement* (植根),意即拔根以致彻底倾空自身,同时这又是一种爱的植根。著名天主教神学家匹兹瓦拉指出:薇依的无神论是一种赐福的无神论(*der selige Atheismus*),它不仅与尼采、巴枯宁的非赐福的无神论相对立,而且有力地回答了非赐福的无神论。赐福的无神是一种赐福的富有意义的毁灭,它与巴枯宁的非赐福的富有意义的毁灭在本质上截然不同,这种赐福的富有意义的毁灭实质上是对上帝在成人、在爱中完成的自行让位、自我倾空的创造的富有个性化的回应。^②

由此可以引出一种所谓的基督无神论。布洛赫对这种提法感兴趣。然而,薇依的无神论明显与布洛赫的无神论在性质上不同,在布洛赫的无神论中,实质性的品质仍是潘伦伯格所说的“空洞的超越”。在薇依那里,超越从不离开上帝。真正的基督无神论乃是表明:上帝出于爱死在这个世界上之中了,以使世界本身成为爱。对于过去的一切唯灵主义和形而上学的上帝观来说,这种上帝之死观无疑是合宜的。与此同时,它对其他无神论的上帝观——上帝是幻想、是虚无和信仰、希望、爱都是虚假的无神论主张,同样是一副强有力的解毒剂。薇依深刻地指出,这个纯粹物质的世界也是上帝死在其中的世界,这个由自己来

承负和苦担的世界通过上帝之死，也成为基督中的上帝的最深奥秘得以展示的世界。一如圣经中讲的，一粒种子在土里烂掉，以结出丰硕的果实。这是上帝创造之奥秘；上帝放弃自己、上帝让自己被处死，以使爱的创造得以完成。这也就是十字架上的爱的真之奥秘，被钉十字架而死的上帝的十字架，是新的人性的充满奥秘的新福音之象征。对于汉语思想界中的那些听惯了尼采、萨特的“上帝之死”理解的人来说，这种“上帝之死”的理解大概是过于难以理解了。

归根结蒂，这里所理解的“上帝之死”与虚无主义无神论所说的“上帝之死”不可同日而语。甚至当代美国神学界的“上帝已死神学”所理解的“上帝之死”也与虚无主义的“上帝之死”不可同日而语。这里同样涉及信仰问题：即当上帝不在场的情形下，是否仍然默默见证十字架上的真，仍然坚持神圣之挚爱化成肉身——世界化的信仰定向。虚无主义无神论无一不是在上帝不在场的处境中或悲观绝望(西西弗斯神话)或任意狂妄。对薇依来说，恰恰因为上帝出于爱而死，我们更应于上帝不在场时在不幸中去爱，我们的不幸中的爱见证上帝在场。奥尔蒂泽也指出：“与一切非基督的无神论不同，基督教对上帝之死的承认是对上帝实际不在场的一种反应。正因为我们是上帝确实光临过的历史的继承者，我们必须正视上帝已从我们时代隐退这个实实在在的^①现实。在上帝隐退的时代提及上帝之名不管是一种对神圣的上帝的亵渎，也是对曾目睹过上帝存在的宗教信仰的嘲笑。”^②在奥尔蒂泽看来，基督教是唯一面向生活并证实具体实在的时空是赎罪的轨迹的宗教。这意味着，基督信仰永远是活的信仰，在此时此在的肉身和世界上见证神圣的信仰。

嫫勒把这一问题提得更为明朗：在当今世界中，无神地信仰上帝(*heute atheistisch an Gott glauben*)是否可能，无神论

与基督信仰是否是一种两难抉择？^④ 黛勒认为无神地信仰上帝是可能的。她提到，薇依作为一位基督徒乃是一个伟大的见证。无神地信仰上帝意味着使信仰非形而上学化，并在世俗的存在中活出上帝的映象。信仰最终是一种生活实践。^⑤ 相反，一种形而上学化了的有神论，则使信仰脱离了具体的生活处境和生活实践，使得信仰者丧失了分担苦楚的能力，以至于拒斥他人的痛苦，使上帝与爱相分离。“有神论在当今世界导致了对爱的拒绝。它已不能认真地对世界负责，它把基督归于上帝，由此而毁灭了基督的构想”。^⑥ 针对形而上学化和意识形态化的有神论，一种无神论的基督教不仅可能，而且必须。在当今时代，真正的基督信仰行为从实践上来讲，是一种无神论的行为 (praktisch-atheistisches Verhalten)，这意味着，上帝不在场，要由我们去活出上帝，活出神圣 (Gott und das Göttliche zu leben)。“要是基督生活在今天，他会是无神论者。他会像别的人一样没有偏见。在今天他也不会生在宫殿里，以至于看不到普通人的愁苦和畏惧。”^⑦ 基督在具体的生活处境中生、死、复活，彰显上帝之爱，基督徒也应像基督那样在具体生活中去见证上帝。上帝、基督以及信仰本身，都不是一种人可以拥有的财富，一种理论外观，而是以生命在生活中见证的神圣。

必须再次强调，所谓基督教无神论与汉语思想界所理解的无神论绝无共同之处。它从未否认上帝的存在和对上帝的信仰，而是批判形而上学的或意识形态化的上帝观和信仰。它表明，信仰绝非一种解脱或遁世。基督信仰并不使生活变得很轻松而是沉重。因为，真实的基督信仰乃体现于，在无神性的地方活出神性，在没有爱的地方活出爱，在上帝不在场的地方，活出上帝的形象——基督。在这种无神论中，上帝显然依然在场。黛

勒有一句话十分精辟：“问题不在于上帝在或不在，而在于上帝在何处发生。”(Wo Gott sich ereignet)^⑨

我以为，这种独特的无神论对汉语思想的境遇具有极度的切合性和刺激性：问题不在于汉祖先是否有过关于上帝的经验，中国历史中是否有过关于上帝见证的材料，也不在于，当今基督教作为一种宗教进入中国是否可能，这些都仅是外在的问题，而非个体的肉身化的问题。问题仅在于，当今每一位认同基督的爱的真理和实践的人，在自己的生活实践中具体地默默见证十字架上的挚爱。如果说，这里从古至今都是一片无神的地域或充满伪神的地域，这不正表明我们有使上帝出场并见证真神的可能性和必要性吗？在我们这片大地，上帝不一直是正在到来——已经在场——尚未露面而已吗？把自己的肉身化存在排除在外，仅从理论上去谈论基督性的生活在中国是否可能，在一开始就已无意义。

六

西蒙娜·薇依是一位基督徒，而且是一位富个性的基督徒。由于薇依一直拒绝受洗，一直拒绝参与宗教圣事，置身教会之外，置身于基督徒的团体之外，这使她的基督徒身份至少从形式的意义上讲是成问题的。按教会理论的严格规定，薇依不能被称为基督徒。可是，薇依的生活实践和思想本身，确体现出她是一位真资格的基督徒，甚至比一些在形式的意义上有基督徒之名的人更是基督徒。薇依作为一个活生生的存在范例向教会神学家们提出了一个解释上的困难。正如神学家 R. Schneider 所说的，薇依是一位“在今天还几乎未把握到其意义的基督徒。”^⑩

1940年，薇依在法兰克福参与反纳粹的斗争失败以后，与

父母一起来到当时尚未被占领的法国南方,在那里,她作为农民劳动了半年多。以后在父母的迫使下从卡萨布兰卡流亡去了美国。在纽约,天主教神学家马利坦介绍她认识了多米尼克会神父 M. A. Couturier。在一封致 Couturier 神父的信中,薇依陈述了自己不进教会的想法。她写道:“这一切对我来说绝非儿戏。我从小就感到自己深受天主教信仰吸引。自那以来,我一直带着我被赐予的爱和注意力的所有强度在思考这些事情。我的不幸之一在于,我觉得,由于自己的缺陷,在成长中,这种强度令人痛惜地十分微弱。然而,这种强度愈是增强,我就愈认为自己要远离教会。按照这种想法,我觉得,自己只有十分微弱的、或者说是完全微不足道的可以参与圣事的希望,除非教会改变它在其中维护自己的那些条件。我一直希望教会有一天会做到这一点,因为我觉得,对教会来说这是极为重要的;不过,我并没有指望在我的有生之年里,教会会改变这些条件。”^⑥

可以看出,尽管薇依趋向天主教信仰,但她坚持不进教会,不参与圣事,是出于她对教会的看法,出于她对基督教作为一种制度化宗教的据于自身体会的理解。薇依宣认了她对上帝、对基督、对天主教信仰的爱。但如薇依自己明确认识到的,这种爱不是一种“教会爱国主义”意义上的爱,也不是一种对“神秘肉身的迷醉”,^⑦而是作为个体的心灵对他的血的体认的爱。薇依提出,应把作为集体形态的教会与作为每一个体在个人与基督的团契的教会区别开来。“在基督教中,延续了近两千年的精神痼疾乃起因于,人们没有想要去建立一种富有生命的模式,这种模式应以对两种圣灵的类似和区别的明确认识为基础:向教会的躯体言说的圣灵与向个体灵魂言说的圣灵。”^⑧基于这种认识,薇依不肯承认教会对不信者的谴责是可以无条件地接受的,因此这种谴责(Anathema)乃是基督教的肉身化的一个绝对

无法跨越的障碍。^⑤在薇依看来,教会应是一个所有矛盾的共通统一体。天主教会这个词(katholisch)的原意是大公的、共通的,天主教会不应是裁决性的场所或机构,而应是 *equilibre des contraires* (对立的未决平衡)。天主教神学家匹兹瓦拉认为,薇依的这一见解表明她带着一种近乎先知般的激情反对教会的独断性和一统性,在这种一统性中潜隐着极权主义的萌芽。

薇依还认为,基督教应成为生活本身,它不应与这个物质的、无神的世界隔绝开来,不应与无数不幸的不信的人分离开来,“我要到这些人中去,到各种不同的人的处境中去,同他们混在一起,涂上完全相同的颜色,消失在这些人之中,与他们一样,而且绝不乔扮自己。”^⑥如果教会是一个脱离世界的处所,薇依觉得她就不应跨入它的大门。薇依称此立场为一种基督教的唯物主义:正如上帝在基督中成为肉身、成为物质,并作为基督死到这个世界中去,基督徒也同样应该如此。薇依认为自己应该与无神论者在一起,穿上洗礼服、教团服就意味着抛弃了许多不幸的人,离弃了自己从出生以来就处身的地方。按照薇依的体会,在不幸处境之外就与上帝隔离,在虚无主义的处境之中信仰才有力量。上帝不是全知全能的上帝,而是成为不幸者的上帝。在真实的现实中,自己的存在可能会被撕碎,但这正是十字架上的处境。十字架本身就意味着矛盾和对立,与此同时,它也是矛盾和对立的统一:此世与上帝的世界的矛盾和对立及其统一。

基于这种认识,薇依认为,真正的天主教会——共通的教会,应是一个基督性与非基督性的交合点(*point d'intersection*)。这正是上帝在大地上的位置,也是一个基督徒应处身的位置,“心灵在这个创造物和创造者的交合点上找到了自己。这个交合点就是十字架的两支交叉的交合点。”^⑦在十字架的交合点上,

上帝在不幸中成人，人在不幸中找到了上帝。薇依表示过：“我现在也许已准备好为教会去死，如果有那么美好的一天，教会允许人以为它而死作为进教会的方式的话。”^⑩

薇依拒绝受洗，正如一些天主教神学家所指出的那样，也是出于同样的理由，出于她对在十字架上成为不幸者的上帝的爱，换言之，这种爱阻止她受洗。薇依并不是在原则上反对受洗，她写道：“如果我充分地爱上帝已到能接受洗礼恩赐的那一天来到的话，我会在那一天接受洗礼，纯洁地，在上帝愿意的形式下……但考虑我自己不是我的事，我的事是考虑上帝。考虑我是上帝的事。”^⑪然而上帝就是爱本身，爱即神圣、即奉献。上帝在不幸中成人，以使人被赐福。薇依倾身为这种爱，不正表明她已接受了实质性的洗礼吗？这是接受上帝之爱的洗礼，是直接和基督本身的受洗一同受洗，在这种受洗中，基督以爱把此世的罪和不幸加在了自己身上。当薇依说，她已准备为教会而死时，她已在自己的漂泊的受苦的生活中活着一种爱的殉难的生命，她劳动着、忍受着艰辛，以至于病、以至于死——1943年8月24日（星期二）深夜10点30分，薇依在从法国去伦敦参加法国抗纳粹流亡政府的工作的路途上，因饥饿和肺结核引起心脉不搏，猝然而世，是年34岁。入葬时，只有八、九位朋友在场。

薇依不是一位社会革命家，不是存在主义大师，也非社会主义英雄，而是基督殉难之爱的跟随者，她确实度过了真正意义上的为爱而死的一生。薇依作为一位未受洗的基督徒，以自己的爱的生命成为了受洗的存在。正如她自己所说，自己“生来就是基督徒”。如果教会的核心奥秘即是圣餐——从天主教的观点看，即是爱，那么，可以说，她在圣坛的圣事中是天生的受洗者。

薇依作为一位未受洗的教会之外的基督徒，以其生命实践

还提出了另一个重要的问题：即在教会之外是否可以获救。在所谓世俗的处境中是否可能获得神圣的品质。至中世纪以来，*Extra ecclesia nulla salus*（教会之外没有救恩）一直是一种普遍认可的教谕。教内与教外也成为神圣与世俗的一种区别形式。薇依从自己对基督教的所谓唯物主义的理解出发，反对这种区分，她不赞同基督徒以神圣之维的自居者的方式谈论神圣。在她看来，对基督徒来说，神圣只是一种最低值。对于一个置身于教外的人来说，神圣之维也并非遥远。神圣固然是出于超自然之力，而人作为造物受自然性的界定，从本质上看是病态的存在。然而，神圣在基督身上成为了物质，成为了病态的存在，因而，神圣也进入了这个世俗的世界。神圣的救恩并不在一个显眼的可见的上帝之国中，因为上帝之国已通过基督之死透入到这个可见世界的黑夜般的大地上。在薇依看来，一方面，求得神圣，就人这一方面来说，是不可能的，作为人不能指望这一点，另一方面，上帝在不幸中成人，在道成肉身中把神圣置入了世界。人不应当去寻求一种世界之外的神圣，而是在爱中走向世界本身。耶稣曾说：“上帝国的到来，不是眼能所见的，人也不能说。看哪，在这里，看哪，在那里，因为上帝之国就在你们中间。”^⑩ 薇依的见解与此完全吻合。所以，她不穿教团服，不穿洗礼服——通常被视为一种神圣的象征，而是穿劳动者的衣服。因为神圣的品质已作为麦粒死在了大地上，神圣之维已成为世俗世界的质。永恒不是在时间之外的，而是在时间之内。薇依认为，只有摆脱了对年代学的迷信，才能找到永恒。正是由于上帝在基督身上成为了物质、成为了肉身，成为了时间，我们也就不可在物质和肉身之外去找神圣，在时间之外去找永恒。“没有‘再生’、没有内在的光照、没有基督在心灵中的现在、没有圣灵在心灵中的现在，才没有救恩。由此，如果有教会之外的救恩的可能性，那么，也。

有在基督教之外的个体和集体的悔悟的可能性。就此而言，真实的信仰就与通常人们认为的那种信仰完全不同。什么是真正的信仰，必须重新加以思考。”^⑥

薇依的见解并不是说，世俗与神圣的差异消弥了，相反，这种差异更为明朗，因为，这种差异不在世界的存在之外，而是在世界的存在之中。就人与世界本身的性质而言，是没有神圣性的。但是，上帝成为了人，成为了物质和肉身，神圣的存在因此而进入了物质和肉身之中，人与世界的自然性因此而被突破了。

在现代社会中，这一问题显得十分突出。人们不得不询问，神圣经验与世俗经验的区别究竟在哪里。对神圣经验的经典性描述，公认应首推奥托的闡说。奥托称神圣的东西为 *totaliter aliter* (全然相异者)，神圣的存在的奥秘之处就在于，它一方面是全然相异的，另一方面又是人可以经验到的一种对自身来说具有拯救意义的存在。^⑦ 然而，这种完全的他者又何以可能为人禀有。宗教社会学家贝格提出，这种矛盾是现在必须加以澄清的一个重大问题。因为，按照奥托的说明，必然会在宗教经验中置入一种无法排除的矛盾状态。这种矛盾状态对人来说的确是真实的；人最终应如何去处理日常经验，仍遗留下了一个尚未解决的关键问题。心理学家马斯洛主张以所谓“高峰体验”来解决这一问题，但在他的解决中，神圣的品质事实上已面临全然内在化和全然消失的危险。卡尔·巴特的警言仍是有效的。另一方面，正如贝格指出的，如果把神圣的品质全然规定为超自然的东西，规定为一种人的专门的特殊经验，就会与人的日常经验构成尖锐对立，最终导致一种经验上的断裂，而一旦人摆脱超自然之维，把世俗的作为神圣的来理解和敬畏，人又显得被世俗的经验撕碎了。^⑧事实上，这正是现代人的一种实际处境。

这一问题明显过于棘手，不可能在此深入讨论。^⑨我们在这

里只能审理一个局部性的问题，即教会内外与圣与俗的区分问题。神圣的品质需要某种特定的形式来表达和维护，换言之，神圣的必需在一种属于自身的确实性形式中展现自身。就此而言，教会以及宗教仪式和宗教形式都是必须的。问题在于，这并不等于可以引伸出教会之外无获救之可能，教会之外无成为基督徒之可能的教义。信仰从根本上说是个体生命的事件——而人因信得以称义。早期宗徒时代亦不曾有教会。黛勒有一个说法不无启发性，即她提出的“教会之外的教会”(Kirche ausserhalb der Kirche)的论点。“在我还是孩子的时候，人们向我灌输：进教会才是基督徒。我长大以后发现，基督并非只是在教会之中，因为，基督以别名在这个世界上活着、行动着，基督活在人们改变了自己的生活，更确实更自由地生活的地方。基督也是在人们获得了自己的真实生命的地方被钉十字架的。如果我们确实相信，基督为所有的人而死，我们就不能再撇开世界中伟大的基督的临在。上帝在基督之中救了我们，并由此打破了界限，使教会不再是唯一的问到基督和信基督的地方。世俗化的结果是否可以看作是‘教会之外的教会’的出现呢，看作是隐匿的，潜在的教会的出现呢？”^{②③}所谓隐匿的教会是指，个体与基督在生活上发生了本质上的关联，同时又并不是在一种教会形式上发生关联，甚至根本没有意识到教会。问题在于，在这种个人的生活行为中，基督“匿名地”(in der Anonymität)在场。^{②④}神圣的存在通过基督成为现在，乃是突入到了现世生活本身中，而非仅只是出现在教会的形式中。“人不是为了教会而在此存在，而是教会为了世界而在此存在。”^{②⑤}

就汉语境而言：尽管在中国历史中，基督之名未被明确地提到，但在那些无论遭受怎样的不幸仍然去爱的人中间，在那些无论遭受怎样的凌侮和欺辱仍不放弃持重珍贵的、美好的品质的

人中间,在那些无论遭遇过多少爱的破灭、正义的毁灭仍然为爱与正义奉献自身的人中间,基督确实一直匿名地在场,并以自己的受难的血默默印证着这些人身上神圣的品质;就历史的现实处境而言,即便教会尚不能更好地为了处境而存在,但这并不妨碍人们在自己的生活中活出基督。

这显然不是要否定或抹煞教会的存在作用。恰恰相反,至少从社会学的立场上讲教会的作用是必不可少的。问题仅在于,教会应如何发挥作用,应怎样为了世界而存在。

神圣的存在自然是超俗性的,但基督的上帝把它带入此世与物质和肉身结合在一起,成为突入自然形态的异质的在。因此,神圣的存在在此世也只能显现在人的现世生活之中,显现在人的肉身性存在之中。繆勒有两个说法颇为精辟:所谓宗教性乃是对平庸的否定,信仰具体地意味着与冷嘲作斗争。这两点对于汉语思想来说,具有充分的切合性,因为平庸与冷嘲是汉语思想文化传统的品质之一,也是至今许多知识人乐于接受的传统之一,尽管他们声称是一种被迫接受——不接受也得接受(岂有此理?)。“宗教就是要反抗个体的和社会机制化的平庸(Banalität)。宗教把特别的日子——安息日、神圣的节日置入日常的日子。……宗教按照实现希望的标准来划分时间。”^⑥ 如果从本质上来理解,活出这种宗教性的形式并非只有教会一种形式,尽管教会是必不可少的一种形式。在艺术中、在日常生活中,都可以找到或确立实现宗教性之形式,使神圣的成为现在的。

然而,问题仍主要在于主体之精神质素。没有某种必不可少的情怀质素,神圣的成为现在的赖以可能之形式,就难以建立起来。冷嘲在汉文化中确有悠久的传统,并被视为人在困境中或无可奈何的处境中的最佳自卫手段和反抗手段。许多人不愿看到,冷嘲固然是一种自卫和反抗手段,但绝非最佳,甚至连

好也算不上,因为,冷嘲同时也是对自我心灵的伤害,它摧残了人对存在的基本信赖感,败坏了人对珍贵的、令人感动的神圣品质的感受力,阻止人在生存论上对爱与希望的认同。冷嘲当然不是中国文化的独有现象,而是一种普遍的文化现象,甚至是一种现代性的文化现象。^⑦但难以理解的是,汉语思想界中的许多人——而且是很有文化教养的人何以如此钟情于冷嘲,这倒是一个颇值得研究的课题。

媞勒作为一位女性尖锐地指出:“信仰就是与冷嘲作斗争,就是反抗冷嘲。”^⑧媞勒看到,冷嘲从实质上讲,表现了人对生活的一种无力、畏惧和空虚感。她进一步深入地问道:阻碍人走向信仰的心理要素究竟是什么?在冷嘲的不信者心智中,缺乏的是一种什么心理质素呢?是基本信赖感。基本信赖感的缺乏又与主体之孤傲理性相关:冷嘲不过是主体的孤傲理性的表现形式之一,尽管不是其唯一的表现形式。主体心智成为心灵的唯一主人,构成一种对超逾自身的意义的拒斥情结,拒斥把生命奉献给神圣。有如马丁·路德的一个极为形象的说法:这种人的心是向自身内弯曲的(*Cor incurvatum in se ipsum*)。冷嘲以及孤傲理性使人的心智和情怀被束缚在人的自伤经验之中,使人的精神语境变得非常贫乏。难道与信仰——包孕着爱、希望、为神圣奉献自身——相比,冷嘲和孤傲的理性不已显得相形见绌吗?信仰、冷嘲、孤傲的理性,哪一种是个体应从生存上去领承的呢?媞勒提出,信仰就是毫无所惧地持有对生活的信赖感,就是在挚爱与希望受到现实的否定时仍然持重挚爱与希望:它使人禀得一种超越性的心智力和感情素质,使人能超逾存在的限定和伤害,进入神圣的自由空间,与此同时,又使人积极地、挚情地参与生活的更新,因为信仰也是对那种面临苦难、贫乏、痛苦、自弃而无动于衷的自由感的否定。^⑨

基督信仰最为卓绝地体现于在不幸和受辱中对生命和生活说出含泪的肯定，在困境和孤苦中对挚爱与希望说出含泪的肯定。这是一种神圣的精神素质。有一个常用的普通的副词可以表达这种素质：**尽管如此**。我被抛入了深渊、我承受着重负、我的爱遭到了凌辱、我的生命受到强权的威胁、我的存在受到伤害……尽管如此，我的生命属于爱、正义和希望。

20世纪出现了诸多的冷嘲大师：从鲁迅到萨特；20世纪也出现了诸多伟大的信仰女性：从薇依，斯太茵(Edith Stein)^②到黛勒。这对男性不啻是一个强有力的反讽。现代世界的裂伤不也体现在诸多心灵高洁的女性找寻不到心灵的同伴这一现象之中吗？

薇依的生与死，是20世纪基督精神的伟大见证，是基督信仰仍然充满生命力的伟大见证，是基督仍在我们中间、上帝仍然活着的伟大的活的见证。薇依的朋友加缪曾在《西西弗斯神话》中写到，生活的量胜过生活的质。面对薇依短暂的一生，加缪难道不应为这句话而感到惭愧，难道不该带着认错的心情在薇依墓前献上一束鲜花？

注释：

① 帕斯卡尔：《思想录》，北京1985年，第130页。

② 同前，第38页。

③ 参阅 G. A. White 编：《西蒙娜·薇依：一个生命的阐释》（关于薇依思想的系列学术讲座文集），马萨诸塞州大学出版社，1981年。薇依不仅是本世纪才华超群、个性独特的基督思想作家，也是著名的社会政治思想家、神秘主义哲学家、文学研究家、历史学者和社会活动家。某些政治思想史家称她为当代法国最重要的六位政治思想家之一（薇依、阿隆、加缪、儒维勒、慕尼埃、萨特）。参阅 R. Pierce：《当代法国政治思想》，伦敦

1966年。在当代法国哲学史上，薇依的哲学思想占有独特的位置。此外，薇依也被许多人视为一位现代的圣徒。研究薇依已成为一门学科主题。薇依全集的编撰仍在进行之中，拟定的全集共七部（含十六卷），包括薇依的全部著作、笔记和书信。全集第一部《早期哲学著作》已于1988年出版（Gallimard, Paris）。由于本书主题的关系，我只限于讨论薇依的宗教思想，不论及她的神秘主义哲学、左派政治思想、独特的希腊罗马史观以及对文学作品（特别是希腊史诗）的出色研究。

④ 转引自 R. Pierce: 《当代法国政治思想》，同前，第121页。

⑤ 哲学家们认为，薇依的基督思想，在深刻性和原创性方面都可与帕斯卡尔相比。参阅 J. Hellmar: 《西蒙娜·薇依思想引论》，Fortress Press 1984年，第vi页。

⑥ T. S. Eliot: 《薇依〈对根的渴求〉英译本序》，纽约1971年。

⑦ 参阅薇依: 《期待上帝》，巴黎1950年，第83页。

⑧ 参阅 M. Murray: 《齿状的锋刃: 论薇依》，见 G. A. White 编，《西蒙娜·薇依: 一个生命的阐释》，同前，第15页。

⑨ 参阅薇依: 《压迫与自由》，巴黎1955年，第66页。

⑩ 薇依: 《劳动的条件》，巴黎1951年，第263页。

⑪ 薇依: 《压迫与自由》，同前，第223页。

⑫ 同上，第210页。

⑬ 薇依的政治哲学思想以及对马克思主义的研究和反省，颇为独特。尽管当时薇依年仅20多岁。薇依在这一方面的思想，一直是学者们关注的重点之一，有许多研究论文和专著。在此可以提到 P. Dujardin 的《薇依: 意识形态与政治》，Grenoble 1975年，H. Abosch 的《薇依对马克思主义的批判》，见 H. R. Schlette 与 A. Devaux 合编: 《哲学、宗教、政治: 薇依研究文集》，美茵法兰克福1985年，薇依在这一方面的思想值得充分重视。本书因主题所限，不宜作深入的讨论。

⑭ 转引自薇依: 《压迫与自由》编者序，同前，第8页。

⑮ 薇依在工厂做工，身体健康极度受到损害。在一本德文版的薇依文集上，附有一张薇依的劳工证。从照片上看，已难以认出薇依：浮肿的脸和双眼，昔日这位姑娘秀丽的脸容变得憔悴不堪。

⑯ 薇依: 《期待上帝》，巴黎1950年，第34页。

⑰ 参阅薇依的自述,同上,第75页。

⑱ 关于薇依的评传有好几种,最好的一部是法国J. Cabaud的 *L'expérience vécue de Simone Weil*, 巴黎1957年,德译本译为《爱的逻辑》(*Simone Weil: die Logik der Liebe*, 慕尼黑1968年),这确是对薇依一生的准确概括。

⑲ 尽管从存在本体论角度看,不幸是无法最终消除的——至少人的死无法消除,而人之死总是不幸,但从社会形态来讲,应致力把不幸减少到最低限度,更不应反而人为地增加不幸的量和量,这乃是衡量社会形态的一项价值标准。

⑳ 薇依的书信著作集《期待上帝》的德文版书名被译为《不幸与上帝之爱》(*Das Unglück und die Gottesliebe*), 慕尼黑1961年,可谓对薇依思想的实质性把握。

㉑ 薇依:《期待上帝》,同前,第130页。

㉒ 帕斯卡尔的原话是:“谁又能谴责基督徒没有能说出他们信仰的理由来呢?”参阅《思想录》,同前,第109页。

㉓ 参阅薇依《对上帝的认识》,巴黎1950年,第13页。

㉔ 薇依:《期待上帝》,同前,第156页。

㉕ 薇依:《随想录》,巴黎1962年,第105页。

㉖ 薇依:《历史与政治作品集》,巴黎1960年,第80页。

㉗ 薇依:《最早和最后的笔记》,伦敦1970年,第275页。

㉘ 薇依:《对上帝的认识》,同前,第28页。

㉙ 薇依:《最初和最后的笔记》,同前,第140页。

㉚ 埃勒在当代神学中引人注目,其思想颇富独特性和生活感,对当今的神学界和普通人的信仰生活都产生了广泛的影响。除了神秘主义哲学趣向和与教会的距离态度之外,埃勒在精神气质、思想才华和思想定向诸方面,都与薇依十分近似。埃勒1929年出生在德国科隆,早年学习古典文学、哲学、文学和新教神学。获得哲学博士学位后曾任教师和电台、电视台神学节目编辑,亦参加政治实践。埃勒的才华亦是多方面的,既是神学家,文学史研究者,也是诗人,对政治问题亦有浓厚的兴趣(参阅本书“不抱幻想,也不绝望”一章),在当代政治神学中是一富有特色的代表人物,对马克思主义也有独特的研究。埃勒的著述相当丰富,并且与薇依的著

述一样,大都富有文学气息。

⑳ 榛勒:《真理是具体的》,Olten 1967年,第10页。

㉑ 参阅 G. Simmel:《个体与社会的形式》,纽约 1962年。

㉒ 参阅榛勒:《爱与劳动》,斯图加特 1985年,第191页。

㉓ 关于女性神学的系统论述,见 E.M-Wendel:《女性神学的景观》,Gütersloh 1985;对女性神学的分析性述评见 U. Gerbe:《对女性神学的占领》,慕尼黑 1987年。

㉔ 参阅 E. M-Wendel:《上帝之爱是爱欲》,斯图加特 1984年。

㉕ 参阅薇依:《笔记》,第二卷,巴黎 1953年,第116页。

㉖ 参阅薇依:《重负与神恩》,巴黎 1947年,第204页。薇依的这一反省,对重新提审社会制度中的劳动问题是有意義的。这一问题在当代汉语思想中被掩盖了。谁能否认在社会制度中劳动者在肉体和精神上所承受的巨大艰辛和痛苦呢?社会不能消除这种艰辛和痛苦,有它的局限性。因为,这是人的本体论上的处境。问题在于,不能掩盖以至美化这种肉体的艰辛和受苦,以至于忽视和看轻劳动对肉体的损害。对艰苦的意识形态化的赞美,乃是对人本身的侮辱。

㉗ 薇依:《劳动的条件》,同前,第261页。

㉘ 同上,第268页。

㉙ 榛勒:《爱与劳动》,同前,第110页。

㉚ 同上,第116页。

㉛ 即使在发达的富裕国家中,体力的艰辛劳动并没有被完全消除,它只是被缩小或转让给那些所谓的“外籍工人”。但是,在这种情形下,外籍工人”的尊严至少得到社会公德的保障。

㉜ 薇依:《期待上帝》,同前,第36页。

㉝ 薇依:《重负与神恩》,同前,第132页。

㉞ 参阅薇依:《期待上帝》,同前,第67—68页。

㉟ 帕斯卡尔:《思想录》,同前,第108页。

㊱ 同上,第110页。

㊲ 在一些人看来,信仰的最大障碍是自我欺瞒。于是,人们乐于推广心理分析学的成果。然而,薇依的理智之清醒和信仰的热情,是一个活生生的反叛——况且薇依绝非对心理分析学一无所知。关于这一问题,可

参阅 H. Müller 修女非常出色的博士论文：《无意识学说与上帝的信仰：心理分析与信仰的对话——雅克·拉康与西蒙娜·薇依》，杜塞尔多夫 1983 年。

④ 关于无神论的神学意义颇有深度的研究，可参阅 W. Pannenberg 的《系统神学基本问题》，卷一，哥庭根 1967 年，第 347—360 页，和 P. Ricoeur:《无神论的宗教意义》一文及《解释的冲突》等。

⑤ W. Pannenberg:《系统神学基本问题》，卷一，同前，第 359 页。

⑥ 薇依：《重负与神恩》，同前，第 133 页。

⑦ E. Przywara:《进与出》，Nürnberg 1955 年，第 83 页。

⑧ 转引自 D. Pearman 编：《先锋神学》，纽约 1969 年，第 81 页。

⑨ 参阅黛勒：《无神地信仰上帝》，奥尔敦 1968 年，第 74 页。

⑩ 同上，第 92 页。

⑪ 黛勒：《成为他人的权利》，达姆斯达特 1971 年，第 54 页。

⑫ 同上，第 57 页。

⑬ 同上。

⑭ 在后现代社会中，进教会的人减少了，信仰基督的人却增多了。这表明：教会的危机不等于信仰的危机。

⑮ 薇依：《保持距离的决断：询问教会》，慕尼黑 1988 年，第 71—72 页。

⑯ 参阅薇依：《期待上帝》，同前，第 59、86 页。

⑰ 薇依：《对上帝的认识》，同前，第 25 页。

⑱ 参阅薇依：《期待上帝》，同前，第 86 页。

⑲ 同上，第 52 页。

⑳ 同上，第 141 页。

㉑ 薇依：《重负与神恩》，同前，第 XXIV 页。

㉒ 薇依：《期待上帝》，同前，第 54—55 页。

㉓ 《新约全书·路加福音》，第 17、20 页。

㉔ 薇依：《保持距离的决断：询问教会》，同前，第 38 页。

㉕ 参阅 R. Otto:《神圣》，慕尼黑 1963 年。

㉖ 参阅 P. L. Berger:《异教的命令：宗教确认的当代诸可能性》，纽约 1979 年，第二章。

⑦② 本世纪以来,或者说,自辩证神学以来,两种趋向的对立日趋严重,一方面是把神圣的品质绝对化,一方面是把神圣的品质全然世俗化、个人意识化和日常经验化。对立的起因可以溯源到施莱尔马赫。一种较为可行的解决途径大概可以在舍勒的价值感现象学中发掘出来。这要求一项专门的细致深入的研究。在此,现象学的价值意向分析具有突出的可行性。蒂利希仅从文化的外在层面来解决这一问题(参阅P. Tillich:《新教主义》,斯图加特1950年,第91页以下),并未切中要害。

⑦③ 掭勒:《真理是具体的》,同前,第120页。

⑦④ 同上,第122页。

⑦⑤ 同上,第123页。

⑦⑥ 掭勒:《同情:神学—政治论》,斯图加特1978年,第23页。

⑦⑦ 当代西方哲学已充分注意到西方现代文化中的这一现象,参阅P. Sloterdijks的《冷嘲理性批判》,两卷本,美茵法兰克福1983年,以及关于围绕这部著作所展开的讨论。见Sahrkamp出版社编辑部编:《〈冷嘲理性批判〉讨论集》,1987年美茵法兰克福。

⑦⑧ 掭勒:《选择生命》,斯图加特1980年,第20页。

⑦⑨ 同前,第26—28页。

⑦⑩ 斯太茵,著名哲学家,天主教修女,曾任胡塞尔研究助手,著述不多,然具有份量。死于纳粹集中营。

不抱幻想，也不绝望

—

对于某些曾亲历过“文化大革命”的人来说“革命”已意味着一种令人痛心疾首的政治行为；另一方面，革命赖以兴起的那种变革社会、为公义和自由理想献身的精神，又仍然是激发志士仁人的酵素。至少，自二百年前爆发的法国大革命以来，世界中的革命频频出现，功过难断，颂歌与诅咒并存。法国大革命以崇高口号肇始，以血腥暴政为终的历史，并没有使得后人们对革命行为更为审慎，有所收敛；1918年的革命，曾使放逐、苦役、残杀进一步正当化；1966年的革命则给人类增添了更多死无葬身之地的献身者的血和埋葬不了的死屋记忆。

革命不是政治形态中的唯一形式，而只是其极端形式，它靠非常手段改变社会形态。尽管历史中的革命屡次引导出更为不合理的社会形态，革命的意义似乎并没有因此而贬值。无论如何，究竟什么是革命、革命是否正当的问题，汉语思想界至今仍未深入去问。

近二百年来，革命的频繁出现，使得“人是政治的动物”这一古老断定显得更为彰明。对于某些人，尽管对革命的恶心已扩展为对一般政治的恶心，他们依然无法逃脱“人是政治的动物”这一古老的规定。

基督神学思想家，R.尼布尔曾宣称：基督教的长处在于，它

对政治领域从不抱幻想，政治领域的不平等、不公正、冲突以及强制性措施，都是人类罪孽深重的体现，任何政治秩序都不可能代表最高社会理想。^①

可是，同样是这位尼布尔，^②对政治形态极为关注。作为20世纪对政治问题发言表态最多的基督神学家之一，尼布尔提出，既不能把世俗政治形态神圣化，也不能完全放弃政治领域。因为，人类生活的最高理想——爱的理想——既不能放弃，又无法完全实现，这正是人类的悲剧性现实。尼布尔的这一见解对于一部分神学家来说，是具有代表性的。

基督徒对政治现实应持何种态度的问题，以及基督教与社会政治形态的一般关系问题，在20世纪的神学中一再被提出来加以讨论，迄今为止仍然是一个受到广泛的充分关注的课题。人类追求自由、民主的政治运动，在20世纪与基督教的关系，显得日益密切；在本世纪初，有著名的基督教社会主义运动，60年代以来，又有第三世界（主要为南部非洲、拉丁美洲）以及中欧的实践性的解放神学。基督教在时代的政治民主实践中实际如何作为，向基督神学提出了亟待解决的许多理论课题。因此，毫不奇怪的是，在20世纪的神学发展中，涌现出一些对基督教的政治实践产生了广泛影响的神学思想家，这些神学思想家可以恰当地称之为政治神学家。最值得注意、且影响最大的两位关注政治问题的神学家是新教现实主义神学代表R.尼布尔和首倡政治神学独立课题的天主教神学家J.B.默茨。尼布尔和默茨不仅分别对具体的政治问题和基督教与政治的关系问题提出过大量而且充分的阐述——尼布尔更多偏重于对现实政治问题的讨论，把基督思想原理运用于时代具体的政治理论实践，默茨则偏重于深入阐明基督教与政治的一般关系，而且他们两人亦都在基督神学思想的基本理论方面有独特的建树。此外，他们两人

亦分别刚好与本世纪的两次基督教政治现实运动(基督教社会主义运动和解放神学运动)直接相关。^③因此,讨论他们两人的神学政治思想学说,对于把握当代基督神学对政治形态的基本立场,看来是恰当的。

基督教自其诞生之日起,就带有政治因素,是一个无法回避的事实。用阶级斗争的原因来解释基督教的起源,当然不过是意识形态的话语。作为神性事件的十字架事件之发生以及耶稣的一生和传言福音,绝非是一个一部分人(被压迫者)起来推翻另一部分人(压迫者)的阶级斗争事件,它关涉的是每一个人的救赎和整个人类的未来。但是,由于十字架事件是在此世中发生的,政治又是此世的基本形态之一,十字架事件必然与政治发生关联。莫尔特曼从三个方面来阐明原始基督教具有政治因素,要加以反驳看来是有困难的:一、十字架事件本身就在警醒人处于受剥削、受压迫、受奴役的非公义状态中的痛楚的受苦意识,十字架受难本身亦包含政治要素,至少,耶稣是被罗马委派的执政官处死的;圣经是一部解救史,其中包括人的政治解放;二、作为基督思想基础之一的末世论包含政治要素,“我们不能忘了,末世论的希望最初是在流放途中或去竞技场路上的基督殉教者的希望,这种希望与殉教的政治实践相关。”^④三、信仰被钉十字架的耶稣,本身就是一个公开的政治考验,即考验信仰者是否敢于在民族、国家、种族和阶级的政治要求甚至压力面前宣认被钉十字架的真理。认同于十字架受难的真理,必然会激发人趋向政治解放的行动。

默茨亦指出,基督教所希望的救赎,不是仅关涉个人灵魂的救赎,也关涉整个社会形态的救赎。耶稣宣布了他的救赎就同他那个时代的公共权力发生了道德冲突。在实现救赎启示的使命中,基督的宗教公开负有批判社会和解放人类的政治责任。^⑤

另一个必须提到的事实是，在西方历史上，许多社会革命和政治改革都与基督教有关。正如考克斯所言：革命是一种根植于圣经信仰的西方现象。^⑥只是由于教会与统治机构结盟的痼疾，西方的大革命才越来越成为反基督的，世俗的革命运动才出现。考克斯以为，世俗革命不仅损害了基督教，也损害了革命本身。^⑦

20世纪的中国，政治问题显得尤为突出。所谓内忧外患，曾促使无数知识分子进入政治行动。确如并非鲁迅一人所看到的，革命亦进行过许多次了，恶性循环并未见被打破。对革命乃至对一般的政治问题的哲学反省，汉语学界远还没有开始。善于总结经验的中国人确乎没有从行动中总结出经验来。从理论上讲，这关涉到反思和透视的景观问题。世俗的批判需要来自天上的批判作为引导。如果基督的末世允诺确如默茨所说，不是期望的空无所有的地平线，而是一种批判并解放当今社会的无上命令，那么，考察基督思想的政治态度就绝非无关紧要。

二

20世纪政治现实的一大特点是，接连不断地出现大规模的社会政治热情，进而促成狂热的政治行动。这些行动大都以人类崇高事业为口实，而实际结果却是人类社会秩序的混乱和暴政。由此，一个迫人深思的问题是，为什么一种并非虚伪的社会政治热忱，竟会导致极其悲惨的结果。

早在纳粹的政治狂热泛滥之前，R·尼布尔就指出，对任何一种规模巨大的社会政治热情都必须保持批判性的警惕。如果说，基督宗教始终抓住人的罪性不放，那么，恰恰是这种带悲观色彩的基督教人性观在告诫人们，每一种人类事业中都暗藏着

人的不可避免的正恶成份,而在每一种社会政治业绩中,都可能潜隐着无政府主义或暴政的危险。

关注现实政治问题,是R·尼布尔神学思想的重大特色。在他看来,不仅政治效果是衡量神学体系的标准之一,而且实际上,神学与政治观、历史观、伦理观、经济观都是分不开的。基督神学绝非只为个人救赎的灵修提供学理基础,而是用从圣经中获得的智慧去尽可能地解决现实社会的实际问题。

R·尼布尔(Reinhold Niebuhr, 1892—1971)出身在一个教徒家庭,父亲是自由主义派新教牧师,尼布尔从小就受到家庭式的“自由主义基督教”的教育。1915年,尼布尔在耶鲁大学神学院完成学业,获得神学硕士学位时,做出了一项对他一生影响深远的抉择:放弃学术前途,到生活艰苦、社会政治冲突尖锐的教区去担任牧职。在以后长达十三年的时间中,尼布尔一直作为教区牧师生活在大工业区底特律。他深信,作为基督徒,理应肩负起毫无畏惧地参与社会、解决棘手甚至危险的社会政治难题的责任。即使在后来尼布尔重返学界,担任纽约协和神学院教授,主要从事著述以后,其学术触角依然是现实社会的政治、历史、经济和伦理论域。

在底特律工业区的13年,尼布尔的思想发生了重大转变:他感到,教会的道德讲道与大工业区残酷的生活事实无法吻合,这一现实感受彻底摧毁了他从父亲和神学院那里接受来的对人类本性和现实社会过于乐观的新教自由派观点,由此得出的结论是:人的本性根本承担不起对人类品德的信任;此外,初到工业区的头几个年头,尼布尔对社会现实中的不公平现象感受极为强烈,这使他一度趋近马克思主义,然而,他不久发现,马克思主义希望靠历史的政治行动来最终建立理想社会的主张,同样是一种肤浅的乐观主义。不管是基督新教自由派,还是马克思主

义，其共同的错误都是无视人的罪性的根深蒂固。人的理性和良心，并非自由派新教所以为的那样，具有很高的强制力，实际上根本不足以纠正强权和邪恶的强烈心理；马克思主义尽管看到了历史社会中的邪恶，却把这些邪恶仅仅归咎于经济原因和某些社会阶层，以至于对在历史中建立绝对理想抱有肤浅的幻想。在尼布尔看来，人的罪性才是一切社会和政治问题的最终根源。

尼布尔并不完全赞同传统基督教的政治悲观主义，但他以为，这种悲观主义毕竟有益于防止健忘，以为某个人和某个阶级的社会政治的理想彻底摆脱了人的罪性，因而仍为一种有效力的现实政治的批判力量。

对政治行动持悲观主义的审慎态度并保持高度的自省和批判意识，其最终根据源于基督思想的一项基本主张：人的政治解放归根到底是人的现世的行为，而人的存在是有限的，罪性是人的存在属性，人不可能靠自己把自己从罪性中解救出来。人的获救最终靠的是上帝的行动，解放不是一项人的获救的终极行为，对任何人之解放运动都应自觉到其有限的性质。汉斯·昆曾指出：拯救不能由解放来取代，解放只能把人从集团、阶级、女人、男人、少数人、国家或特权中解放出来，而拯救则涉及到人类的整个生命的意义的获救。“只有拯救才能使人在某种不能由解放所达到的内心深处获得自由。只有拯救才能创造出某种摆脱了罪性、有意识地把自己看作时间和永恒性的新人，创造出在某种有意义的生活和无保留地为别人、为社会、为这个世界上的危难而献身中得到解救的新人。”^⑧所谓“解放”的崇高、神圣色彩，不过是意识形态的话语，它掩藏的是权力的转换，更不用说，解放作为政治行为本身所包含的限制。

但是，另一方面，基督教对人的政治行为持悲观的自警态度，并不等于拒绝与人类的政治现实发生关系。同样是按照基

督的福音精神,作为基督的跟随者,理应参与解决现实的人类之
不义处境中的社会问题。尼布尔在底特律工业区的一大体会是,
教会的作为已远离了社会现实,不能切实地贴近在残酷的生活
现实中挣扎的人们的实际处境。尼布尔认识到:不管是天主教会
还是新教教会,大都倾向于维护既定秩序中的社会形式,不承认
新的社会条件会把旧的正义变成新的非正义,结果只会使对每
一具体的社会秩序的神性审判落空。尼布尔认为,这种状况必
须改变。

默茨也有同样的感受。默茨(J. B. Metz, 1928—)的生活
处境已与尼布尔的时代大不相同。尽管默茨在青少年时代经历
过二战和战后德国的艰难岁月,在他开始自己的神学思考之时,
联邦德国已摆脱了战争的创伤,逐渐成为发达工业社会的福利
国家。在这个相当富裕的福利国家中,现实的生活处境明显不
同于贫困的现代工业化初期。可是,随着福利国家的出现,后工
业化社会的来临,新的人类现实问题也随之出现。在默茨看来,
教会正处于危机之中,这一危机体现于远离生活处境,脱离真
实的实际社会问题,以致于基督教越来越成了一种消闲式的市
民宗教。

默茨是卡尔·拉纳的学生,50年代默茨在因斯布鲁克从拉
纳研究基础神学。不过默茨的神学方向与自己的导师显得完全
不同;卡尔·拉纳的神学定向着重人的主体的先验性思辨神学,
默茨的神学定向则着重于人之主体的历史性实践神学,默茨对
自己的老师及其先验神学提出过相当尖锐的批判,^⑩实不足为
奇。不过,这并没有妨碍师生之间终身友谊甚笃,甚至拉纳作为
老师,在晚年还吸取默茨的思想^⑪。不可否认的是,默茨亦从
卡尔·拉纳的先验神学那里学到许多东西。^⑫

针对基督教从近代以来至今日趋严重的市民化趋向,默茨

提出了著名的“中断作为市民宗教的基督教”(Unterbrechung des Christentums als bürgerlicher Religion)的命题。^②之所以必须中断基督教的市民化趋向,在默茨看来,是由于基督教面临着三大挑战。首先是来自马克思主义的挑战。

继启蒙运动对基督教的批判之后,马克思提出了著名的基督教批判,这种批判把宗教看作一种意识形态,声称这种意识形态是特定社会利益与权力结构中的观念的上层建筑。马克思的宗教批判直接导致两个结果:首先,对现世的批判从神性的景观转换为世俗的景观,亦即现世的历史批判成了一种据于现世历史的批判;随之,宗教与社会的批判关联被解除了。然而,问题在于,对现世的历史批判能从现世历史中找到最终的合理根据吗?对于由现世的历史批判来引导的社会政治革命所造成的更多不义和暴政,该如何向人类历史和无数无辜的死者交待呢?这就是韦伯所谓的神正论问题转换成了人正论问题。

当代的新马克思主义者们,基本上沿着启蒙的现世历史批判的路推进,宗教因素——某种超历史的因素仍被排除在现世历史批判的范围之外,尽管这在本雅明和霍克海默尔那里,多少部分是一个例外。这两位犹太人多少肯定了某种超历史的价值的存在。霍克海默尔承认,“认为对那些在最需要帮助的时刻遭受迫害的人的祈祷,对那些不明不白地死去的无辜者的祈祷毫无用处,认为对超自然的法庭出现的最后盼望毫无用处,认为在没有一丝人的光亮的黑夜也没有一丝神性的光亮的见解,都是畸形的”。^③本雅明在其历史唯物主义中亦深隐地设置了一种政治弥赛亚主义。^④但是,新马克思主义的其他主要代表们,依然坚持以现世历史为根据的现世批判,并指望从现世历史出发来最终解决现世的困境。这在新马克思主义的当代代表哈贝马斯那里仍然如此。汉斯·昆以为,哈贝马斯背离了法兰克福学

派创始人霍克海默尔多少肯定的末世论立场，^⑤坚持从传统的启蒙路线来解决社会和政治问题。交往行动理论的提出，旨在力图重新确立人的理性和社会正当化观念，以使其最终成为解决政治和社会问题的基础。不仅政治形态被作为人的交往行动的对象域，而且道德形态也被作为人的交往行动的对象域——即交往伦理的提出。正义、善、自由、幸福的最终根据不在超越的神圣之域，而在以交往主体为特征的交往社会和交往理性。蒂利希对马克思主义与基督教的根本区别的说明，用于哈贝马斯是同样有效的：“辩证唯物主义与基督教神意信仰之间的根本性对立既不在于辩证法也不在于唯物主义的成份，而是在于这样两种观念之间的对立：在马克思看来，决定历史的是纯粹的历史内在因素；而在基督教观念中，支配历史的则是历史内在因素和超历史因素的结合。……基督教是从介于时间和永恒之间的立场上来看待人类的处境、看待人类的历史的。它领悟到个人的无限尊严来自于他和永恒的联系。它领悟到在有限和有罪的前提下人间一切事物在空间和时间中的界限。……马克思主义则把人类的处境，包括人类历史理解为完全受时间束缚的。因此，它只求建立在时间之内的社会组织。”^⑥很明显，当现实历史的社会批判缺乏一种超历史的景观时，历史社会中的不义和罪恶不可能受到毁灭性的批判。

但是，马克思主义毕竟主张并实际实施了现实历史的社会批判。按照马克思的著名命题：哲学不在于认识世界，而在于改变世界。那么，由末世论来引导的基督神学难道只应停留于认识世界吗？在新马克思主义那里，社会批判的定向得到发展。霍克海默尔、阿多尔诺、马尔库塞、哈贝马斯在历史社会的可能范围内所作的批判努力达到了可能达到的程度。^⑦从哲学上看，哈贝马斯思想的力量，首先在于他同马克思一样，并不停

留在同时代的哲学遗产的纯反思状态中，而是把它们具体地运用于现实社会的批判实践。在他看来，理论的实践旨趣是首要的，正是由此立场，他批评伽达默尔的解释学缺乏的恰是实践的意向。哈贝马斯富有活力的实践性批判哲学对当代基督神学是一个极大的刺激。因为，禀有超历史景观的基督神学放弃了理应担负的社会历史批判的责任。意识到这一点的默茨提出：“面对马克思主义者的挑战，新的政治神学应把自己现解为一种带有实践批判意向的历史神学。”^⑧ 对于这种神学来说，不存在世界历史与救赎历史的分离，救赎的历史就是世界的历史，在其中应有对过去的苦难的希望因素。在回答哈贝马斯指责宗教的非同时代性时，默茨指出：“基督宗教就其名称所示而言它并没有把自己世俗化为乌托邦，众所周知，没有人祈求这种乌托邦，因此，就最高尺度而言，基督宗教确以一种令人不愉快的方式是非同时代性的。这一点也从其他方面得到证明。左派首先把基督宗教视为非同时代性意识的证明，视为在启蒙而前与时代保持反解放的距离，只是最终保持一种对普遍的解救和正义的旨趣。……然而，问题在于，究竟应如何来理解宗教的非同时代性，它是一种关切时代的灵感和激愤，还是一种社会的安稳旨趣，一种市民的福利社会的安稳意识形态。”^⑨ 按照默茨，基督教的立场尽管不与现世历史趋同，却绝非不关切时代社会的现实问题，事实上存在一种把宗教当作安稳意识形态的市民化趋向，这恰需要基督教作出自我批判。

第二种挑战来自于奥斯维辛大屠杀的历史事实。基督宗教不是形而上学，它应是历史中的真理和正义之见证。而奥斯维辛则表明了现代性的危机，并向基督神学提出了挑战。“十分明显，并没有一种可以让人背对奥斯维辛去寻得的历史意义，没有一种可以背对奥斯维辛去捍卫的历史真理，没有一位可以背对

奥斯维辛去崇拜的历史中的上帝。神学必须坚决否定历史的中断性和灾难性特征。奥斯维辛的灾难必须以实践的政治意向来牢记，……历史成了深不可测的苦难史，成了本质上对神学言说真理构成威胁的场所，神学的政治范式理应为之而斗争。”^②奥斯维辛集中营的残暴罪行在战后刚被揭露出来时，不少德国人（包括普通基督徒）的反应是冷漠的。这种冷漠感使默茨深感震惊。他不得不怀疑这些基督徒的宗教信仰的性质是否恰当，并促使他决意提出神学的基督教自我批判。

第三种挑战来自于第三世界。第一世界与第三世界的区分表明了一种世界范围的社会对立，其中明显存在着剥削和种族主义的问题。第三世界提出的反欧洲文化一元中心主义，提出文化的多元中心论，实际反映了反压迫和剥削的愿望。西方神学应明确意识到第三世界穷人教会新觉醒的挑战，默茨提出，“欧洲神学必须把自己理解为一种负疚的历史。……新的范式中的神学必须成为一种在政治上敏感的悔改神学。”^③因为，基督的挚爱关涉的是每一个人的得救和自由，而不是一部分人的得救和自由。

不管是尼布尔，还是默茨，其神学的政治意向十分清楚地表现为力图让神学贴近社会的生活现实。正因为由十字架上的真来引导的基督神学主张，对现世的社会行动必须持审慎的态度，社会历史不是一个可以信赖的根据，它更应该参与现实的社会批判，而不是把批判历史和社会的使命出让给实际上鼓励了人的妄自的以所谓历史为依据的批判。况且，如尼布尔所看到的那样，基督教要保持非政治立场也是不可能的，在实际的社会处境中，非政治立场已然转变成一种政治立场。无论如何，从事政治斗争是基督徒的责任，因为政治斗争仍是达到可容忍的社会公正秩序的手段。

卡尔·巴特在与纳粹意识形态作斗争时，就已提出，基督教在政治形态中具有重要的现实意义，对社会负有不可推卸的政治责任，福音书是革命的，而非保守的。在政治上，基督徒作为公民应只听从上帝的要求，在政治行动上，不能把世俗国家作为最高权威来服从，而必须审察它是否在响应上帝不仅对自己个人、对自己的民族，而且也对每一个人的慈恩。这样的实践性问题，在汉语境中不是同样具有现实性吗？由此来看，基督神学由一种政治悲观主义走向积极的政治批判，不仅应当，而且是必须的。

三

从表面上看来，基督思想既主张，人的现世作为是有限的，人类的政治实践（解放、革命）不可能是终极性的、神圣的，另一方面又主张进入政治实践，甚至鼓励某些解放运动和革命运动，这无论如何是一个矛盾。在没有认识到政治实践的价值立场的重要性，并首先澄清这一问题时，上述矛盾一直会存在。如果说，基督思想既强调人的罪性的普遍性和人的存在之有限性，同时又要主动担负社会批判和政治实践的责任，那么，这恰恰是由于，只有在基督性的价值景观——人性观、历史观和社会观的立场上，才能真正实施一种恰当的社会批判和政治实践。也正因为世俗的社会批判和政治实践缺乏一种超历史的价值观，对邪恶和不义的限制就被降到最低限度。蒂利希看到，由于在马克思的社会学说中不存在超历史的成份，斯大林主义的出现作为一个与马克思的初衷相矛盾的结果，就是不可避免的，由解放的乌托邦导向恐怖、无视人的尊严就是不可避免的。作为马克思主义者的霍克海默尔在晚年也充分认识到这一点，他明确承认：没

有绝对的他者,没有神学,没有对上帝的信仰,也就没有在生活中超验地把持纯粹自我的意义,没有宗教,善与恶、爱与恨、道德与非道德就没有根本区分,没有整体的他者,对完善的正义的追求就不能实现,刽子手最终会在无辜死者的尸首上高唱凯歌。^②

既然这一问题具有极端重要性,就有必要进一步讨论,为何在政治形态方面,基督教的价值观依然是有效的。

大规模的政治行动总要靠广泛的社会政治热情来促成,而广泛的社会政治狂热又总是由一些历史的英明领袖来唤起。这些英明领袖往往被作为神圣人物来崇拜。可是,尼布尔以为,马克思主义政治论宣称这些英明领袖在道德上颇为完美、能大公无私,这种见解与以往贵族统治中已有过的幻想毫无二致。事实上,不仅英明领袖本人是否能摆脱人的罪性以至恶性,值得怀疑,而且,即使这些英明人物在开始具备道德优势,但获得特权之后,很难不沦为腐化。

作为神学家,尼布尔对现实社会作政治学分析的基本立场,是基督教的景观,也就是基督教的人性观。尼布尔断言,只有基督宗教才可能对人性持中肯的见解,进面对人类生活的深度和广度作出中肯的评估。理性主义和道德主义的人性观虽然要求人节制私欲,亲密相处,却未能洞明人的生命的真实深渊和人类罪恶的渊藪。

按照圣经,宇宙万物都由上帝创造,人也是由上帝创造。因此,人既与其他生物一样,是有限的存在,无法摆脱自然本性的限制,同时,人由于是上帝按自己的形象创造的,人又具有自由的超越的禀赋,“这是人与其他生物的不同之处。基督教的人性观首先强调的就是人的这种双重身份。

基督教人生观的另一独特之处,按尼布尔的阐明,即是人的罪性及其在这种无可避免的罪性中的责任。它是由人的双重

身份而来，是站在自由和有限的矛盾境况中的人无法避免的处境。^③

一提到罪性，我们马上会联想到众所周知的基督教原罪说，随之，从原罪说又会联想到肉欲论和繁衍论。实际上，原罪说在原始基督教和古典基督教那里，既与肉欲论无关，也与繁衍论无关。受新柏拉图主义影响的基督教思想才把肉欲与罪联系起来。罪性(原罪)的基本或本源含义是人的傲慢自大和对上帝的违逆。尼布尔力图恢复罪性观的本源含义：

原罪不是一种遗传的腐败，它是人类存在的一种不可避免的事实，这一存在的不可避免性是人类精神的本质所决定的。它无时不在，无刻不有，然而却又没有历史。……人的有限不仅包括了人类理性的片面，也包括了对人类欲望的熟视无睹。……这样一种以自我为中心的存在常常干扰存在的和谐与彼此的关系，所以，它是来自精神上邪恶的一种不同的秩序，一种不同层次的邪恶，该精神邪恶则是企图将自我树为存在中心的结果。正是这后一种邪恶严格地说来才是罪，正是在这里构成了对上帝的反叛。^④

在尼布尔看来，罪性除了具有宗教的含义外，还具有世俗道德的含义，就此而言，罪即是“不公正”，它意指人因傲慢自大、以利己为生存的中心，强制别人的生命就范于自己的意志，导致损害他人的不公正现象。政治现实中的权力欲即是这种意义上的罪的形式之一。

根据这一认识，尼布尔断言：只要人类的本性尚未改变，无论如何完美的社会教育法或社会组织机制，都不能把人类社会中的政治冲突和不公正现象完全消除。

尼布尔对罪性的说明,主要仍限制在本体论——“存在的不可避免的事实”和道德论——“不义”的范围内,缪勒则提出,应进一步从政治实践的水平上深入反省罪性,换言之,应将对罪性的反省政治化。在缪勒看来,神学上对罪性的理解的非政治化表现为,没有把集体——民族、种族、阶级、团体、组织的因素考虑进来,而仅只是从作为存在的个体的角度讨论罪性,停留于形而上学的、非历史的层面,因而使对罪性的考察丧失了一切具体的内容。事实上,不仅个体的存在是负有罪性的,集体(民族、种族、阶级、团体)也是负有罪性的。

的确,20世纪发生的无数残酷的血腥事实,大多是以民族、阶级、组织和团体的名义造成的。尽管在由集体作恶的情形中,个人(作为集体、阶级、组织之领袖和作为集体之成员分子)的作用依然重要,但对集体本身作为人的组织形态的罪性的确不可低估。尼布尔亦曾谈到过集体的恶比个体的恶更大,更容易发生。他还认识到:人类历史上的每一种共同体形式都不可能完全体现爱的圣训所规定的义务,因为共同体秩序的形成,一部分凭借力量,一部分则凭借人们希望结合在一起的自然要求,如共同语言、共同历史和地理疆域等等。^⑤任何阶级党派、团体、民族和种族都不能理所当然地成为一种价值依据。不过,尼布尔毕竟没有深入展开对集体罪性的神学反省。

按照缪勒的反省,从政治神学的角度来考虑,人的集体的罪性表现为“勾结”和“冷漠”,也表现为对个人的强制,这意味着,罪性作为对上帝的反叛,与社会——政治的过错分不开,正因为如此,“不应仅从特殊的宗教意义上把罪性只理解为缺乏对上帝之爱或反叛主,而必须从世界的政治的角度加以考虑。”^⑥

把对罪性的理解从个体层面扩大到社会集体的层面——按缪勒的说明,这是从政治角度解释圣经的合理结果,明显随之扩

大了人之存在的负罪感和责任感以及摆脱罪性的自由渴望感——与此相应，对来自于上帝的宽恕亦应加以政治的理解。更明确地讲，每一个人理应对自己所属的社会、集体、组织的罪负责。“恰恰是从政治上来加以理解的罪意识使人陷入无路可走的境地，……我们在政治上所处身于其中的这种状态，即是对罪的忧虑。……耶稣基督向我们揭示的恰恰是我的民族、我的种族和我作为市民所从属的阶层的罪，并以此理由向我们提出指控。耶稣质问我，我们对他的兄弟们在那怕最微小的事情上做了些什么，是否将他们弃之不顾，在这一质问面前，我们发现了自己的无能、软弱、绝望和盲目。”^②

按照汉文化背景，不管从个体角度还是集体层面来讲，人的罪性的规定总是难以被接受。汉语思想至今还过于信赖人的本性，这与西方近代人本主义对人性的乐观见解颇为吻合。倘若基督教认为如此人性观是肤浅的，并声称在社会政治的实践中，基督教的价值景观更为可靠，那么，它就必须陈述出所以加此的理由。

如果假定，个人的价值和本体论地位首先值得肯定——即使在全权社会状态中，这一点亦不敢公然加以反对，^③而只是以国家、民族、集体才能高扬个人、才能充分发挥和体现人的价值为由来暗中摧毁个人——而基督教尽管主张人的罪性的普遍性，却明显并未因此而贬低了人，那么，我们就应该从比较两种人道主义——基督教人道主义和启蒙主义的人道主义来澄清这一问题。

在汉语思想界，多数知识分子都以为，近代文艺复兴和启蒙运动以来的人本主义才真正肯定了个人的价值，才真正提出了一种理想社会的构想。早期马克思思想亦是由这种人本主义激发的。在中世纪时代，人被贬低为神学的婢女，根本没有人的地

位和价值可言。

情形果真如此吗？尼布尔通过对两种人性观的深入比较回答了这一问题。

首先，基督教的个人主义与近代的个人主义有一致之处——姑且不谈近代人本主义在一定程度上亦受益于基督教，其一致之处主要体现为，一、两者都源于从道德上、精神上对敏感的个人意识的洞察，二、都从个人尊严的意识出发观察生活，并将人类集体生活中的暴行和不义视为邪恶和对人类精神的侮辱。但是，近代个人主义的价值根据是人的自然理性和情感，基督教个人主义的价值根据是人的彼岸身份——即源于绝对无限的、超越的神圣存在的位格身份；神性之爱和神性的正义才是个体身份的基石。因此，导致两者的区别的首要原因，乃是近代个人主义以人的自然理性和情感置换了神性的根基，进而把宗教超验原则置换为社会道德原则——这正是卢梭和康德所做的。^⑩道德律令成为“我心中的道德律令”，而非来自神圣的爱的圣训，这种置换表明，人的自然理性和情感受到了无限制的信赖。

由此信赖出发，卢梭便相信了人的自然情感的善，康德便相信了实践理性的律令，穆勒便相信了利己有节制之人的善德。然而，历史表明，近代个人主义对理性能征服本性冲动并使政治混乱减轻的希望已然破灭。尼布尔指出，基督教个人主义尽管有其道德悲观主义成份，但对人的认识却更为深刻，这亦体现在两个方面：一、不将理性与冲动完全分割，不低估冲动对理性命令的拒绝和挫败倾向，不把人类特别是在集体生活中悖悟道德理想的本性冲动的惰性描绘得微不足道；随之，二、基督教个人主义充分认识到，“一个能令敏感的个人的最高道德理想得到实现的社会是根本创造不出来的，一个能令个人所有道德本性的需

求获得完全满足的社会也是根本不存在的。”^②

把人的理性和情感从其与神圣存在——作为终极根源的上帝的联系中割裂开来，其后果是灾难性的。所谓自然理性和自然情感，都不过是近代个人主义的一种过于乐观的观念，舍勒已提出，这种关于人的观念抽掉了人的神圣本源，实际已大为贬低了人。只有当人的理性和情感与上帝结合在一起时，才有保障充分实现人的理性和情感的趋善意向。

舍勒亦提出，对集体罪性的意识的直接蒙蔽，正是所谓的“自然人”的观念^③。这种观念使个人和集体看不到自己的欠缺，把自己理解为无辜的，因而也没有能力感受到他人的苦楚^④。“自然人”割断了与作为神圣审判者和神圣爱者的上帝的联系，不仅不能为此世的爱找到终极的辩护，也不能为审判此世的恶找到终极的根据。^⑤

舍勒从社会学的角度看到，把上帝与尘世、灵与肉、信仰与产品、外在的政治——社会自由与内在的自由分割开，只会导致片面的个人主义和片面的社会主义。建立一种使人和人类孤立于上帝的道德伦理，最终不可能建立此世的正义秩序。“如果所有人与上帝的共同关系被否定，精神的灵魂彼此之间最终、最有效力的终极联系——也就是靠上帝面存在、并存在于上帝之中的联系被否定，那么，就不可能设想有任何善的秩序存在。”^⑥从我们的历史经验来看，这也是一个可以从神学—社会思想来深入讨论的问题。

四

由于基督教把政治制度的强制性和不公正归咎于人的罪性，并一直有某些基督教派别拒斥政治之维，不相信道德理想

能在世俗政治制度下实现，或者恪守保罗时代的教会政治见解——君权神授，顺从尘世的统治者，也容易形成一种相当悲观的现实主义。从中导致的一个后果是，人们因厌恶政治而不问政治，只专心致志于个人的灵修，有意无意地对政治上的不公正现象采取默认态度。所谓属灵派的立场正是如此。尼布尔坚持认为，如果要继承基督宗教的真精神，就必须采取积极的现实主义立场；作为基督徒，不应只专注个人的灵魂得救，而要为在社会域中实现公正而奋斗。

因为政治形态的严酷无情，人们自动退出政治领域——至少个人可以获得一定程度的安稳，这也是我们中的许多人从“文化大革命”的灾难中得出的经验——乃是一个人性的普遍现象。只须提到道家思想在中国历史上所起的作用即可明瞭。但是，由于道家思想并没有提供出一种终极正义和神圣之爱的景观，这种态度也就在自身范围内有了合理性，尽管由此而来，对社会的、不义、邪恶和这个世界所经受的生活失序的理解，在道家思想中受到根本上的限制。默认不义和邪恶便成为个体的现世的态度。

十字架上的真在此世的牺牲，不是让人逃避现世或逆来顺受。上帝之子惨死十字架上，作为神圣的审判和爱的终极肯定，不仅是要促使个体深切理解社会的悲哀和世界的痛苦，也是在促使个体参与反抗社会的不义和邪恶的斗争。从政治的角度讲，基督信仰不是要人从涕泪之谷超升到想像中的天国福乐中去，而是参与上帝解救此世的事业。在莫尔特曼看来，上帝在十字架上伸出的双臂是要把人寰的边界合拢，这一象征乃是向基督徒发出的邀请。

把基督信仰仅仅作为个人灵魂的得救之道，一直是一个并非不普遍的现象。从神学上讲，这种现象是信仰私人化的表现，

而信仰本身的确是私人的事，它并非必然引导出一种政治行为的介入，但也并非必然应该导致对现实政治的冷漠态度，对不义和邪恶的政治现实的冷漠确是对作为基督信仰之根基的神圣正义和神圣之爱的严重伤害。这种现象在当代神学中遭到了激烈的批判，是有一定原因的。

默茨指出，近代以来，基督神学的一大失误是使信仰私人化。“近代神学把信仰的实践降为私人的决定，最终使人认为社会政治现实不过是虚幻的存在。近代神学只注重个体的、私人的内心深处和个人救赎，不关心甚至厌恶政治范畴，注重爱神概念和属于个人相互性质的概念。”^⑤信仰的私人化趋向——把上帝和救赎只与个人存在问题联系起来，把上帝与救赎降到私人范围，把末世论的福音传言降到个人私下决定的领域——对基督信仰的内在生命是一种相当危险的损害，对上帝的拯救事业是一种直接的放弃，因为，人们不可能把自由、和平、正义等上帝的应许私人化，它们只能在公共存在域中实现。末世论的允诺恰恰不断在要求人们去承担对社会的责任。把耶稣的末世启示与社会政治现实之间的关系加以分离，不仅不可能，亦是一大神学的失误。

信仰私人化的趋向，在神学理论方面，被认为由存在神学加以极端的发展，这尤其是指布尔特曼。正如已经分析过的那样，布尔特曼从生存论立场主张，信仰纯粹是个人存在水平上的决断，它与社会论域的因素无关。缪勒在《政治神学》一书中，通过对布尔特曼的分析批判来提出其政治神学的主张。在缪勒看来，布尔特曼对福音的解释直接导致了非政治化的趋向。从表现上看，布尔特曼是在维护信仰和神学的纯粹性。然而，“认为神学命题首先应加以‘纯粹’的神学理解，不带有政治前提、内容和结论，本身就是一种危险的构想。”^⑥布尔特曼不仅将信

仰与政治分开是错误的,而且从神学上看,尽管他采用了历史批评的方法,但这一方法却与其福音教义学在性质上分离了。信仰和神学事实上都离不开政治之维。

默茨也对存在神学提出了类似的批评。他以为,对新约作存在经验解释的解经学实际上只是在我—你关系的封闭的循环内进行。但任何关于存在与个人的神学,如果不在更广的意义上把存在理解为一个社会问题,必然会把自已的思考局限于抽象的领域中。由此导致的危险是,当人们在社会与政治理论的领域中必须解除对当前的意识形态的屈从时,这种神学实际上根本不能发挥批判的作用。

然而,必须注意的是,所谓“政治”一词,在政治神学那里,或者在欧美文化的语境中,具有与汉语境中的“政治”一词完全不同的含义。“政治”一词的希腊文原意为:“公共的、公民的事务。”西方语境中的“政治”一词至今保持这种含义,并非像汉语境中那样带有独断论的意识形态规定。因而,“政治”的对应词是“私人”。记住这一点才能恰当地理解,默茨提出的“解私人化”(Entprivatisierung)的主张:“解私人化是政治神学的首要任务。它不是反对对个人的强调。相反,恰因为神学的私人化倾向,神学就容易在个人真正的存在上忽视个人。个人的真正存在在相当大的程度上同社会的兴衰联系在一起,不可能分开。”^②在这一论点,个人的存在位置并未被否定,而毋宁说是一种加强,指出这一点至关紧要,因为,在汉语境中,“政治”恰是侵犯以至取消个人的存在位置的指号。

解除信仰的私人化的直接结果,便是政治神学的确立。默茨主张,政治神学的积极任务——如果解私人化只是政治神学的消极任务的话——乃是重新确定教会与社会、末日信仰与社会生活的关系,实现信仰批判社会现实的潜力。默茨赞同哈贝

马斯提出的走向理性社会的主张，坚持启蒙主义的路线，乃是因为，启蒙的实现同样是一个政治问题——社会行动的问题。只有当理性成为公共事务的一般要素时，启蒙才会实现。理性的运用同样不仅是私人的事务，更是整个社会的事务，换言之，理性不能只是思辨的，更应是实践性的。由此，理性的解私人化同样是必需的。默茨的意图是力图把政治的理性——公共生活中的理性引入到神学的批判反思中来。

政治神学因此而具有一种与社会批判理论的亲和性，政治神学可以被看作是一种相应的社会批判神学。另一方面，作为实践的社会批判的政治神学与以新马克思主义为代表的当代社会批判理论的区别，同样是明显的。社会批判理论的批判出于批判理性本身，出于乌托邦的构想，政治神学的批判出于对上帝的信仰，按莫尔特曼的提法，出于十字架的批判。基督思想只有通过首先沉思自己先知的希望，才能对新的社会形势作出回答。这种希望是社会现实批判之源，它与乌托邦的幻想无关，而是与被钉十字架的公义和挚爱相关联。正是在被钉十字架的公义和挚爱身上。旧世界已被象征性地钉在十字架上，新世界已经开始。源于十字架的神圣启示——爱的启示和神圣正义的社会批判将摆脱异在势力的侮辱和对命运的顺从，宣告即临的上帝和将要结束所有生灵的痛苦的上帝之国。

默茨在将政治神学的实践性社会批判与新马克思主义的社会批判相比较时指出，基督教信仰一位上帝，对这位上帝来说，过去的苦难绝不会消失在一种无名的、无主体的历史深渊之中。莫尔特曼在指出了基督教的政治神学批判应以弥赛亚之光为根据时，亦同时指出，弥赛亚之光恰是从过去的死难者眼中反照出来的，并直射在我们自身处境的罪过和裂伤上。^③在我看来，这一点必须加以着重强调。因为，按照历史理性主义的主张，历史

的发展是以历史中的个体的牺牲为代价的。似乎,只要历史进步了,历史发展中出现的邪恶和不义就是无疚的,无数无辜个人的苦难、不幸就是微不足道的。这种论调^⑧的主张者还把对历史发展过程中的无辜受害者不可埋葬的记忆嘲笑为小资产阶级的多愁善感,似乎理性的历史感才是大无畏的无产阶级精神。我们是否应该将评判这种主张的权利交给那些无辜的死者呢?

同样严重和实际的问题还在于,所谓历史进程或规律是否有权将在这一过程中出现的邪恶和不义合理化,它涉及到具体的社会批判实践中的正义与非正义、善良与邪恶的标准这一重大问题。姑且不论所谓历史规律其实是无名的、虚构的,是无所指的意识形态话语,其潜在的语义不过是某些人为的意志而已,历史理性主义并不是一种社会学的客观分析。默茨指出,正因为基督的上帝绝不会忘记从古至今的人类苦难,不会忘记每一位无辜的受害者,对上帝的信仰才确保在为每一个男人和女人作为主体而进行的历史斗争中有一个不变的正义标准。“只要一种伪目的论的进化的虚构总体绝对地指导着我们的公共知识,那么,不仅上帝是不可思议的,而且我们对普遍正义的旨趣亦不复存在。这样一来,我们就会丧失对严格意义上的普遍的休戚与共以及正义的旨趣——这种正义理应关涉到我们历史中的受害者和牺牲者,那样一来,我们就会在那些被遗忘了的受害者的尸体上去建造天堂,尽管如此天堂绝对无法偿还这些受害者过去所遭受的苦难。基督教对上帝的信仰才是严格意义上的人们所渴求的普遍正义之牢固根基,这种正义不仅对由时代精神的天命所规定的今天有效,而且应贯穿整个人类历史。”^⑨

以上的简短讨论,已当能说明,对于一种社会批判的实践理论来说,批判由之出发的价值根源是何等重要。

政治神学不仅与社会批判理论有某种亲和性,也与解释学

有某种亲和性。缪勒谈到政治神学的前理解的合理性。在規定政治神学的性质时，缪勒提出：“不存在一种政治神学可以将它发展为一种理论的基督教对世界问题的特殊解决。毋宁说，政治神学是一种神学解释学，它与本体神学和存在神学不同，孕含着一种解释的视域，在这一视域中，政治被作为一种使基督教的真理付诸实践中的广泛而具决定性的空间来理解。”^④ 默茨亦认为，从政治神学的要求出发，神学的解释学基本问题不是系统神学与历史神学的关系，不是教义与历史的关系，而是理论与实践的关系，信仰理解与社会实践的关系。

通过这种规定已明确：不能把政治神学误解为神学中的一种类别，似乎可以因此而与伦理神学、教义神学、哲学神学相类别。毋宁说，政治神学乃是神学本身在当代处境中的一种新的姿态。它不是神学中的一科，而是基督神学本身。与之相区别的只能是历史上曾有过的神学样态，正如辩证神学、存在神学、思辨神学曾是时代的一种神学样态。因此，政治神学实际超出了基督教与一般政治的关系，缪勒申言，政治神学绝非是要在神学中确立一个对象性论域。只有深入理解政治神学的社会实践的相关性意图，才能理解何谓政治神学。一般认为，犹太教才把实践性作为首要的定向，基督教的首要定向是信仰学说。对此，默茨回答道：“基督教绝非首先是一种须尽可能保持其‘纯粹性’的教义体系，而是彻底地去生活的实践！”^⑤ 使基督信仰渗入到历史和现实中去，与生活纠缠在一起，而非停留于教义思辨，应是基督神学的切合现代的形态。

因此，强调恢复神学的实践的首要性，成为默茨神学思想的主要特征。默茨不是一位像尼布尔那样的神学政治批评家，而是基础神学家。按他的提法，基础神学应是政治神学——即实践神学。^⑥ 实际上，默茨追随了马克思在哲学中的变革，使神学

不仅是解释世界,而是改造世界。^④

政治神学的动姿实际是神学在现代语境中向社会理论形态转型的努力。本世纪初,特洛尔奇已为此做出了丰硕的贡献,这乃是神学进入现代性以至后现代性社会的一个明确标志,即参与为促进一种民主的合理化社会而进行的努力。默茨提出中断市民性,不是要抛弃近代以来市民阶层所追求的自由、民主的理念,而是抛弃其将自由、民主私人化的趋向——因为,三权分立,言论自由、公民自决等**文化的要素**是不可能私人范围内实现的,进而使之成为社会的基本形态——一种新的政治文化。^⑤基督信仰的时代生命活力由此得以显明。

五

政治形态中的极端行为——革命,经常容易导致无政府主义或暴政,导致社会理性和道德的崩溃。社会的稳定和秩序,毕竟是幸福、自由、和平的基本保障。但社会的秩序和稳定必须根据民主政治的原则来建立,在强权暴政之下的秩序和稳定,并不配称之为社会的正常秩序和稳定。由此,建立以民主文化(政治)为基础的社会秩序和稳定,成为一个值得追求而且也可望达成的社会理论的事业。

社会的稳定和秩序,不能单靠理性和道德来维系,这是基督教政治思想的一项基本立场。一方而,人的理性无法摆脱自然的求生欲,无法摆脱将求生欲扩展为唯我独尊的权力欲的罪性;另一方而,道德理想在个人身上较易达成,在集体中就难以达成。按尼布尔的说法,群体总比个人更不道德,因为,道德与理性对个人规约力强,对群体则很弱,况且,群体比个人更以自我为中心,并将政治团体成员的私欲加以扩张。因此 政治权力

及其运用，就成为维系社会秩序和稳定的必不可少的手段，质言之，政治问题必须由公正的社会机制来调节，而不是由爱的绝对理念来调节，人的本性不能自愿遵守公正的社会要求，非得要有政治权力强制推行。

政治权力是尼布尔神学政治学说的基本概念，政治就是权力斗争。为了维持社会的稳定与秩序，必须用政治权力来统御和控制人群，乃是因为，政治权力的基本性质为一种“统御人的力量”，而政治权力的关系则是一种“强制关系”。

不过，尽管权力是社会政治秩序的基本保障，它仍然具有两面性：一方面，权力是政治生活中必不可少的要素，另一方面，由于政治权力是由少数人组成的团体所掌握，他们在行使权力时难免因偏私而滥用权力，导致权力的腐化，因而，“维持社会秩序和统一所必需的强制力绝非纯粹的公正力量，……它总是由社会中的某一特殊的中心所组织，而且由某一特殊的团体所运用。”^⑥掌握和运用权力的人，毕竟仍为罪人，而且还可能是更大的罪人，更何况因滥用权力必然导致更大的恶。这一论点把政治学与神学景观连结起来了。

鉴于权力的这种双重性，就应强调另外两种社会因素的必要性：首先，必须坚持社会理性和社会道德在政治形态中的作用，使之制衡和缓解政治权力斗争中的滥权和狂肆，尽管道德力量和客观理性的作用亦不能过高估计；其次，政治形态中各种权力之间的平衡和互相制约必须确立，既然任何一种政治权力都不可能达到完美的公正，政治关系中的公正就要靠权力平衡来相对地获得。

权力平衡是尼布尔基督教政治学说的主导概念，所谓权力平衡即意味着多种愿望的冲突和各种压力集团的竞争，以使各种政治权力势均力敌，使不公正的政治现象尽可能受到一种政

治机制的限制。

不过,十分现实的尼布尔以为,即使是权力平衡本身也很难靠得住,偶然发生的力量对比的变化,可以轻易打破这一平衡。在社会群体关系中,本性的力量、盲目的冲动和狂热情感,比起个体力量毕竟要强大得多。这就需要引出权力组织的因素——民主政体。换言之,社会的秩序和稳定不能单靠权力平衡,也要靠强有力的政体机制,使权力斗争受社会的控制、监督和钳约。在尼布尔看来,人对正义的要求使民主成为可能,但人对不义的本能使民主成为必须。从政治学角度讲,政体机制的确立具有头等的重要性,以使某个人或某阶层、某集团的专权的可能性降至最低限度。政体机制当然有种种。民主政体乃是限制权力、平衡权力,而非相反。某些政体机制则是相反。

被誉为美国现实主义政治思想之父、美国现代富有创造性的神学政治思想家的尼布尔坚信,基督信仰最终信任的是基督之爱而非人的自然情感,最终相信的是现实之终极的和超越的统一,而非人类匠心创造出来的暂时与表面的和谐,唯有忏悔才是进入上帝之国的必由之路。因此,包括民主政体在内的所有现实社会形式,都不是最终完美无缺的政体形式。尼布尔告诫,当我们不得不按照人、国家和制度中体现的相对的正义来进行社会判断时,不能把这种判断视为最终的判断,甚至基督教会也不能判断这个社会,而只能传达上帝的判断和恩典。他还告诫说,人们(包括基督徒)退缩到法律提供的保障中去乃是一种迷误,法律亦应受到监督,因为,即使是最好的法律,也有可能变成利益和不义的奴仆。即使是最好的社会制度都必须接受神圣判断的检验,看它是否在现行条件下使人与人的关系达到了最大可能的和谐。说到底,基督的受难对所有历史成就的不完善性和沉沦特性仍然是一个永恒的评判。^④一个颇值得注意的

问题是：不能以为，基督信仰可以直接解决现实政治问题，更不能认为，基督信仰应当具体提出一个社会政治理想并实现之。信仰与政治问题没有直接关系，解决具体政治问题须在政治论域中来讨论。基督信仰与现实政治的关系应是一种批判性的距离关系。尼布尔的思想多少包含着这层含义。

民主政体虽然不是最完善的政体，但是，民主政体毕竟是现实社会和人类历史中迄今可以发现和创建的最合理的政治形式。人固然因其有限性和罪性，不能建立绝对完善和绝对正义的社会形式，但毕竟能区分和建立较完善和有更多公正的社会政治形式。人类通过长期历史的摸索，发现民主政体是迄今为止唯一更合理的政治形式，是维护社会秩序同时兼顾道德、公正、自由、平等、博爱的最佳政体。尼布尔指出，“不公正地使用权力的诱惑总是可以通过把每个颇有权力的中心置于社会控制和社会监督之下的办法来加以缓解，这种控制的必要性使得任何社会都长久需要民主的工具——无论这些工具局限性有多大。”^⑥在民主政治的社会中，自由与秩序互相支持而不互相矛盾，即在不损害自由的条件下寻求秩序，在秩序的结构中维护自由。自由与秩序可以说是民主政体的实质因素

作为历史哲学家，尼布尔还考察过民主理念及其政治形式的形成：民主政治的产生应归功于基督教的价值观和近代人文思想的共同努力。^⑦就基督教的贡献来讲，至少有两个方面：其一，它为批判现实政治提供了价值景观和传统，使统治者与被统治者之间的权力制衡有了价值论上的保障。基督思想坚持认为，政治胜利是靠政治手段获得的，虽然其中会包含一些道德可能性，但政治胜利永远不是道德清白的胜利；因此，“现代民主要求一种更为现实的哲学和宗教的基础，这不仅是为了提早发现和理解它所暴露出来的危险，也是为了给现代民主以更具说

服力的公义”。^⑩其二,在社会政治理论中,基督信仰坚持维护每一个人的自由和尊严的价值,为民主政治之实质因素提供了价值论基础。按照基督信仰,人虽是罪人,但也是上帝的孩子,上帝关怀个人的自由和灵魂的得救,所以,“正是基督信仰把个人从政治集团的暴政中解放出来,并使个人有一种信念,藉此个人便能公然蔑视强权的命令,使国家企图将他纯粹当作工具的企图落空。”^⑪由于每个人在上帝那里是自由、平等的,基督徒即使被迫屈从于一种谁也不能完全自由的政治制度时,也坚持个人的独特价值,拒斥无条件地为国家或强权的政治需要和目的牺牲自由与平等。^⑫汉语思想理应警惕“大众”或“人民”之类的总体概念,小心“人民利益”的话语对个人权利的无化。“人民”是不在的,只有每一个个人在。“人民的意愿”经常身着中山服,而自由从不穿国服。

尼布尔的基督教现实主义,简单地概括,可以表达为:既不认同现实,也不离弃现实;从政治理论上讲则是:既不认同于现实政治,也不放弃现实政治,既要保持宗教和道德对政治秩序中的不义的批判立场,又要参预公正的政治秩序和机制的建立,使无政府主义的出现和对暴政的忍受的可能性降到最低限度。

尼布尔指出,圣经中已为这种政治立场作了说明:一方面,政权是政治之本,以防止社会的混乱无序,另一方面,政权不能被看作神权,不能加以神圣化,因为政权的形成毕竟是人的社会行为,不可能达到神权所具有的至善和绝对正义。因此,基督教政治立场应既保持圣经中先知批判政权的骄傲和不义的精神,警惕蕴藏于政治权力中威胁个体自由的暴虐因素,又要维护政治权力在建立政治秩序中的社会作用。^⑬

基督教现实主义的主张,体现了尼布尔既坚持爱的宗教价值,又认清现实社会严酷性的清醒见解。自然人不可能服从爱

的绝对要求，所以，为防止残害，个人必须受有效的政治秩序的制约（如法律），这种制约只能以爱的否定形式出现。对人性的乐观认识势必导致对现实社会的乐观解释，忽视人类在实现道德理念时的惰性。爱的圣律绝非轻易可以实现的可能性，而只能是一种不可能的可能。因之，宗教信仰不能代替政治思想的批判和政治秩序的建构。

尼布尔的政治学说为基督宗教的价值观与政治形态的关系确立了一个明确的坐标系，这种政治现实主义认定：“只有相信上帝的人才能使自己摆脱社会控制，不抱幻想，也不绝望。因为，只有靠追求超越于人之上的生命的终极可能性，才能实现超越平庸的社会生活现实的道德理想；只有在善的可能性实现的同时也认识到恶，个人道德才能得以表达而又不在于寻求对绝望与幻灭的逃避时，被卷入无根据的自傲。”^⑤就个人的精神素质来讲，对待人生的信念就首先应体现为感恩与忏悔：感激上帝的创造和在上帝的旨意前忏悔，这意味着，相信生活尽管有其邪恶，但仍是美好的，它尽管有其善的可能性，又依然是邪恶的。在公共生活——政治事态中，既坚持个人的自由权利，又努力维持公共的生活秩序，以自由构成秩序，以秩序保障自由。

六

就民主政体的实现形态而言，民主政体的建立，大都是通过变革的形式得到的。促成一种社会总体结构的置换，看来不可能把变革的作用完全排除在外。因此，尽管以实现人类的自由、民主为口实的诸多革命，实际引出的是独裁暴政，变革的作用仍然值得重新审定。

革命的问题提到神学的讨论日程中来，^⑥产生了一种专门

讨论革命问题的神学——革命神学。这既有政治神学的新定向的影响,更有1967—1968年的世界性学生运动的现实影响。关于革命问题的神学讨论,比政治神学在基础理论上的完善要早一些,如果把默茨的专著视为其成形的理论形式表述的话。革命神学乃至解放神学,实际与政治神学经常是平行的、有时甚至是重叠的(如政治神学与革命神学在戈尔维策那里的重叠,革命神学与解放神学以及与政治神学在莫尔特曼那里的重叠),这亦可以被看作是神学的一种走向社会理论的全新定向形态,是神学对现时代问题作出反应时引出的更为具体的神学问题的表达形式。应当明白,“革命”一词的用法与汉语境中相同语词的使用法是截然不同的:无论就内含还是理论说明的背景皆不可同日而语。

对革命问题的神学论述,莫尔特曼和戈尔维策的论点引人注目。莫尔特曼激进地主张:革命神学不是主教们的神学,而是世界上受苦受难的、斗争着的普通基督徒的神学。如今许多人抛弃教会,正因为他们只有同被压迫者和叛逆者共呼吸同命运,才能表现出自己的基督信仰。莫尔特曼主张,基督教会必须进行自我批判,使自己置身于现实的社会解放实践,否则,在世界上的革命性的决断场合,基督教会就没有真正的立足之地。^⑨

这里涉及到革命的指导性价值原则的问题。倘若一种能提供可靠的价值根基的思想不去关注社会行动的领域,相反,让种种本来成问题的价值原则去积极地指导行动,后果往往是灾难性地无法挽回。对这种后果,基督教会应当部分地负有责任。戈尔维策提出,在一个革命的时代,基督教会负有对世界的责任。戈尔维策由此出发来规定“革命神学”的含义:“革命神学的提法关涉的只是一种神学,亦即一种基督思想的形态,这种神学与基督教会在一个革命时代的处境和使命相

切合。”^{⑤7} 革命神学首先是要使基督徒认识到当今时代的革命性，使基督徒面向改革教会的生活和行为的实践性的神学；其次是要发掘出圣经福音中的革命特征的神学，这涉及到应把上帝理解为进入历史的上帝，而不是理解为永恒不变的秩序的立法者，换言之，上帝在历史的人之中，随之，革命神学是面向未来的，这个未来是上帝之国，从时代的革命性出发，对神学来说就必须强调末世论。最后，革命神学的性质还在于它是一种政治伦理，这种伦理要使基督徒解脱束缚，实际地参与日愈迫切的社会秩序的变革，取消教会不准参与政治革命的禁令。^{⑤8}

值得注意的是，在给“革命神学”作出的四个基本规定中，有两个规定涉及教会实践。政治神学——革命神学都首先是一种批判神学。这种批判是双向的，既指向现实历史社会，又指向基督教会自身，而且首先是指向自身。如果说，默茨的“解私人化”和“中断作为市民宗教的基督教”等主张，着重对基督教性质的自我理解的批判，那么，戈尔维策的“革命神学”所主张的“福音社会化”和“基督徒的政治伦理”等，着重的就是对教会的伦理实践神学的自我理解的批判。

关涉自我理解的批判，在人类历史社会的今天，显得格外重要，这不仅因为心理分析学说对人的隐藏着的但却是起支配作用的欲望的揭示、解释学对人的认识的生存在先性（合法偏见）的揭示以及新马克思主义理论对人的认识的旨趣导向作用的揭示，使得社会思想对虚假意识的认识已达到一个新的层面——这也许就是启蒙的真正作用，更因为人类今天对意识形态的蒙蔽性和强辞夺理所造成的危害，已有更多带血的痛苦经验。所谓意识形态，按我的用法是指：一种与政治强权结为一体的价值理念系统，亦即这种价值理念系统的话语表达式总是成为政治强权的形式本身。意识形态是虚假意识的一种强形式，但并非所有

虚假意识都是意识形态,虚假意识要成为意识形态,就必须与政治强权结谋。基督思想本身绝非是一种意识形态或虚假意识,但基督教会思想亦曾并且可能变成一种意识形态或虚假意识。当代基督神学关涉自我理解的批判有相当的社会根据。

基督思想关涉自我理解的批判,并不是当代神学的首创,而是自基督思想诞生以来从未间断过的一个悠久传统。圣经中(尤其新约)已有这种关涉自我理解的批判,圣·保罗可以说是这方面的大师。以后,希腊教父俄里根、马丁·路德到现当代的卡尔·巴特、朋霍费尔、汉斯·昆都是这方面的突出代表。基督神学的关涉自我理解的批判之源,乃是被钉十字架的耶稣,是十字架受难事件本身。十字架上的真理亦是一种批判的真理,对社会的一切作为(包括基督教会本身的作为)都是一个永恒的批判。事实上,遵循十字架上的真理,可以而且应当发展出一种批判神学。我想强调的是,以为只有源于近代启蒙理性的批判理性,才是在西方文化中得到充分发展的批判精神的唯一根源和形态,与事实不相符合。当代政治神学—革命神学的批判实践,不仅是对基督思想植根于福音启示的批判精神的传承,也是其当代的切合时代的表达。

莫尔特曼通过这种关涉自我理解的批判明确提出:教会并非世间争端中的上天仲裁人,基督徒必须在为自由和正义面进行的斗争中站在被压迫者一边。^⑨民族教会、阶级教会和种族教会——我们还可以加上听命于国家的教会,是假的基督教会。莫尔特曼主张,基督教会在现实的政治斗争中应有明确的政治立场。这是否会失去上帝对所有人的爱呢?莫尔特曼的回答是:“基督教的普世主义的宗旨恰恰只有通过支持被侮辱者的辩证法才能实现。上帝的爱和基督的人道站在含辛茹苦、步履艰辛的人一边,站在卑贱者与被侮辱者一边。”^⑩与戈尔维策一样,莫

尔特曼主张神学实践的革命酵素作用；只有站在革命的立场，才能对社会生活的未来负责。

莫尔特曼对革命的定义作了明确的描述；革命是指经济、政治和精神体系基础的变革。如今人们生活在一个尚未实现人性但却可能实现人性的世界上，如果确实存在这种可能性，那么，对各种妨碍实现这些可能性的制度就必须改革。实际上，作为对变革定义的一般描述而言，莫尔特曼的定义较为粗略。况且，历史中的革命曾一再导致非人性化，激起人们的憎恶，一再给社会增添了更多的邪恶，这表明仅有对革命的一般描述是绝不会再满意的了，把革命中的过失视为不可避免的历史二律背反，纯属对人性和人的历史的侮辱，更让人无法面对死难者的亡灵。因此，对革命的规定性描述，必须进到更为实质性的层次。就此而言，这至少涉及三个方面的问题：一、革命变革的价值根据；二、革命中的伦理原则；三、革命中的暴力运用。

按照革命神学，革命变革的价值根据来自十字架上的受难者所宣告的公义和挚爱，革命变革的价值根据来自神圣的下降，而不是出于此世的上升。用戈尔维策的说法，即是要让十字架上的福音进入世界，成为社会存在的要素；按莫尔特曼的说明，即是要把终极神圣和普遍拯救的末世论理想引入现在的苦难中去：“耶稣在十字架上不仅是预告了上帝之国的即临，而且满怀对罪人和税吏的爱使上帝之国变成现实。基督信仰的希望必须使梦寐以求的未来进入当前的苦难。一方面，通过批判和抗议，另一方面，通过创造性的构想和行动，自由就会为未来开辟道路。”^⑥

由此价值原则来指导的革命，在性质上必然不同于以所谓历史规律和人类乌托邦来引导的革命。革命，按照基督思想的理解，不是一个阶级取代另一个阶级的统治，不是奴隶反抗主

人,使被压迫者成为新的压迫者,也不是为了一个乌托邦的未来强掠现在,不是为了未来的正义、自由和人性施行现在的非正义、专制和非人性,而是要让神圣的正义、自由和爱成为现在。基督的上帝既不是现存秩序的上天担保人,也不是被压迫者的复仇之神。革命不是报复、清算、翻身,而是进入一个崭新的存在——以正义、自由和爱为质素的存在。莫尔特曼赞赏1968年德国大学生运动中的一个口号:“进行革命是每个情侣的天职,而播种爱则是每个革命者的义务。”在戈尔维策,革命更与一种具体的实质性的社会民主——民主社会主义联系起来,就正是因为,福音预示的是整个社会的民主。“福音的核心是这样的消息:这个所有人的世界不是孤独的世界,不是靠自己来存活的世界,而是由在耶稣基督身上体现出来的与人维系在一起的上帝之爱来担负着的世界,正是上帝之爱反抗我们人世的悲惨和不幸,并向我们允诺要克服悲惨的人类处境。”^⑧

从此价值原则出发,对革命的神学审视和批判就是必须的。“基督信仰并不是与社会主义的纲领联系在一起的,但它有助于对社会主义的批判性审视,有助于社会主义的与其目标一致的实现。今天的基督信仰研究应包含对实现社会主义的审视和参与。福音是我们的行动的批判法庭,也是我们的社会主义的批判法庭,而不是相反。”^⑨如果没有一个从神圣的正义、自由和爱下降的价值原则,不仅革命会变质,不仅对以革命名义而行的不义和邪恶得不到最终有理由的批判,而且更为悲惨的社会不义的情形亦不可避免。

由福音精神来引导的革命,必然要求革命中坚持与福音精神相一致的伦理原则。这种伦理既非属于阶级的伦理,亦非革命时期的暂时性伦理。莫尔特曼对这两个方面都作了论述:革命

不是奴仆反抗主人的造反，奴仆反抗主人时只是把主人当主人对待，而非当人来对待，结果双方都不是真正的人，这种反抗也不会给世界带来新的东西，只是调换了不人道的角色而已。真正的革命应是废除主仆关系，使所有的人真正成人。另一方面，革命也不能奉行一种革命中的暂时伦理，声称自己是善，对象即恶，有权消灭对方。莫尔特曼主张，革命伦理要求新的革命者应能嘲笑自己。^④

戈尔维策从伦理神学出发，提出了一种含意更为广泛的“政治的基督伦理”(Christliche Ethik des Politischen)。这种伦理的首要含意是指，基督徒不应把自己封闭起来，而是参与世界的共同生活。这一提法与默茨的“解私人化”的主张相似，只不过，戈尔维策从伦理神学的角度非常具体地阐述了这一论点，并把它同福音与社会革命的关系问题连接起来，进而把在革命性时代的基督伦理明确化。在这里，颇富特色的是戈尔维策对“悔改”(Umkehr)的阐释。基督的福音是要促使人们去过一种新的生活，这种新的生活涉及到整个人的生活的所有方面。悔改就必然涉及人的获取和占有方式。此外，悔改还涉及到重新建立社会中群体、阶层之间的关系，由于新的生活方式先验地是团契性的，悔改也意味着无束地进入团契生活，由此，就人与上帝的关系而言，只讲我一你关系是不够的，也应讲我们关系(Wir-Beziehung)，当然，我一你关系依然是重要的，否则，“我们关系”会遭到集体主义的非人格化的败坏。“悔改关涉一种生活的改变，从即临的上帝之国着眼——如人们也可以说的那样，从这种即临本身的可能和实现着眼，悔改实际乃是上帝之国的在先把握的当前效果。”^⑤这亦是整体世界革命化的到来。戈尔维策提出的这种富有特色的伦理观，旨在使基督传统伦理政治化——所谓政治化即更广泛的团契化和对公共事务的

责任共负。如此伦理要求基督徒与此世的欢乐和悲苦休戚与共，在政治事务中承担责任——不仅承担，而且更重要的是如何合法地去承担。他指出，在纳粹独裁时期，德国基督教的一些教会的行为至今让基督徒感到羞耻。^⑥由此可见，在革命性时代中，政治责任的伦理原则何其重要。

关于革命中运用暴力的问题，是最为棘手的问题。就一般而论，运用暴力遭到普遍谴责，尤其是独裁暴政的暴力和针对无辜者的暴力（如恐怖主义行为）。但当革命指向一种恶的势力和世界处境要求制止恶的凶残时（如反法西斯的斗争），运用暴力是否应受谴责，就成问题。这使得一般地谈论非暴力成了问题。尼布尔曾认为：“相信暴力是病态意志的自然而不可避免的表达，非暴力是善的意志的自然表达，进而相信暴力是本能的恶，非暴力是本能的善，乃是一个误识。”^⑦“如果暴力的运用确能建立一个正义的社会秩序和创造维护正义社会的可能性，就不存在一个可以拒绝暴力和革命的纯道德的根据。”^⑧的确，对法西斯的暴力，没有理由不用暴力去消除，对社会生活中的犯罪暴力，没有理由不用司法暴力去制止。革命中的运用暴力，从政治学角度看也有其正当性，但非暴力毕竟是一条人类共同的价值诉求。在正当地运用暴力与非暴力原则之间的张力，至今还是一个难以平衡的现实政治理论问题。

莫尔特曼以为，运用暴力与非暴力的论辩是似是而非的，只存在暴力运用得正义与无义的问题和手段与目的的比例关系问题。不采用必要的暴力手段，革命的前途会变得茫然。但革命的运用暴力必须由革命的人道目的来授权，而且必须尽可能地限制暴力手段，否则会背叛革命的目的。革命的手段不能成为以暴易暴，照搬必须加以否定的旧世界的模式，否则就难以在革命之后取消暴力。他问道：“谁见过自动消亡的专政、秘密警察、审

查和官僚政治？假如监督取代了信任、审查代替了自由，那么革命就遭到了背叛。”^⑤但要克服暴力与消除暴力的恶性循环，只能有限地进入这一循环。

戈尔维策主张，“爱既不与正义对立，也不与暴力对立。现世正义的建立是实现爱的手段之一，依正义而行的暴力也是实现爱的手段之一。”^⑥这意味着，暴力有正负两面性，它既可为恶利用，也可为正义利用，这样一来，似乎暴力就是一种中性的了。戈尔维策多用正义与非正义的战争来说明这一点。不过，戈尔维策承认：“谁要是听从福音精神，就会对暴力而且尤其是不义的暴力感到极其厌恶，除非在一种极其特殊的处境中，才会以极大的自我克制，带着这种厌恶感去参与运用暴力。”^⑦归根到底，正义是运用暴力的起码根据，这种正义的价值根据应从神圣予以反省。”^⑧

耶稣宣布过，要爱你的敌人。但这一圣训不能也不应引伸解释为政治实践对不义和邪恶的容忍。爱只能比正义做得更多，而不是更少。基督徒为神圣正义在此世的实现做过许多可歌可泣的事迹，这正体现出基督徒对此世的爱。^⑨

革命中运用暴力的问题，从理论上讲，并不是没有澄清困难之处，但在实践中要把握好分寸，却不是一件容易的事。例如拉丁美洲的解放神学实践，令人怀疑。天主教神学家拉辛格尔认定“解放神学”有入歧途的现象，^⑩绝不是无根据的，亦不应视为一种保守立场。事实上，解放神学的确融合了一种与福音精神根本相悖的社会历史学说。况且，当今世界的发展，理应有更多的改革实践，而不是暴力革命，因为，事实证明暴力革命很难中断不义暴力的恶性循环。

尽管政治神学或革命神学对福音之社会性的强调是有理由的，但我个人以为，政治神学或解放神学在建构性方面并非有充

足的理由走得太远。我同意舍勒的见解：“基督的兄弟之爱原本不是一个生物学的或政治学的甚或社会的原则。它指向——或首先指向的是人的精神核心，即个体的位格性本身，只有在上帝之国中个体才能直接分享这种位格性。因此，耶稣与那些靠某种以其爱的律令设置的建制去建立新的国家秩序或新的经济财产分配制的构想离得甚远。”^⑤从宗教之维直接推导或倡言政治措施是危险的。但政治神学和革命神学的理论探索，毕竟有助于汉语思想对革命的反思，因为，在汉语学界，据说革命尚未完成。

注释：

① 参阅R·尼布尔：《对时代末日的沉思》，纽约1936年，第211页以下。

② 以尼布尔为姓的神学家有兄弟两人，以政治现实主义神学思想著称的是兄长 Reinhold Niebuhr，其弟 Richard Niebuhr 以研究基督教与文化的关系著称，关于后者的中文文献，可参阅张贤勇：《评理查·尼布尔的〈基督与文化〉》，见《文化：中国与世界》第4辑（1989年），三联书店。

③ 与基督教社会主义运动思想相关的重要神学家有布鲁姆哈特父子、拉加茨、蒂利希、舍勒、H. Kutter 及有“红色神父”之称的W. Hoff等，与六十年代以来的政治神学—革命神学相关的重要神学家还有新教的莫尔特曼、戈尔维策、穆勒。为了问题的集中阐明，我只打算附带地涉及这些神学家的主张。

④ J. Moltmann:《革命中的上帝》，见 Hasmann 编：《革命神学讨论集》，慕尼黑1969年，第71页。

⑤ J. B. Metz:《世界的神学》，慕尼黑1968年，第104页。

⑥ 革命(revolution)不是造反(rebel)，把“革命”解释为一个阶级推翻另一个阶级的暴力行动，是意识形态话语。中国历史上确有无数次的造反，却少有革命。太平天国尽管歪曲、片面地利用了基督教的

一些主张，依然是一场造反，而非革命。革命与造反的重要区别，不仅在于政治行动所赖以推行的价值理念的差异，也在于从实践上看，政治行动是否能打破受到批判和否定的社会处境的恶性循环。即便如此，革命作为极端的政治行动，是否值得肯定，令人怀疑。改良作为温和得多的政治手术，负作用肯定少些。

⑦ 参阅D. Peermann编：《先锋神学》，伦敦1967年，第152页。

⑧ H. Küng：《做基督徒》，慕尼黑1980年，第420页。

⑨ 参阅默茨尼：《历史与社会中的信仰》，美茵茨1977年，第9页，尤其是143页以下。

⑩ 例如卡尔·拉纳对主体的历史具体性的强调，受默茨的影响。参阅Karl Rahner：《神学论集》，第10卷，苏黎世1972年，第139页。

⑪ 关于卡尔·拉纳与默茨的关系的详细讨论，参阅H. Vorgrimler：《理解拉纳》，弗莱堡1985年，第152页以下。把拉纳的先验思辨神学与默茨的历史实践神学加以综合研究，将会是一项富有成果的课题。

⑫ 参阅默茨：《中断——神学政治的景观和方针》，Gütersloh 1981年。

⑬ M. Horkheimer：《批判理论》，第1卷，法兰克福1968年，第372页。

⑭ 参阅W. Benjamin：《神学——政治学断片》，见H. Arendt编：本雅明文集《启迪》，纽约1969年。对本雅明思想的神学之维的研究，可参阅O. John：《本雅明的意义》，慕尼黑1982。

⑮ 参阅H. Küng：《开端中的神学》，慕尼黑1987年，第25页。

⑯ 蒂利希：《政治期望》，四川人民出版社1989年，第129页。

⑰ 亦有神学家认为，从哈贝马斯的交往行为理论可以恰当地嫁接出一种交往神学。就此可以提到的是H. Penkert的尝试，参阅其《科学、行动与基础神学》，剑桥1984年。

⑱ 默茨：《政治神学：神学的新范式？》，见L. S. Rouner编：《市民宗教与政治神学》，Indiana 1986年，第147页。

⑲ 默茨：《论创造性的宗教非同时代性》，见哈贝马斯编：《关于“时代的祛神处境”的论纲》，第2卷，美茵法兰克福1979年，第530页。

⑲ 默茨：《政治神学：神学的新范式？》，同前，第149页。

⑳ 同前，第152页。

㉑ 参阅M. Horkheimer：《对绝对他者的渴求》，汉堡1970年。同样性质的晚年觉悟也发生在陈独秀那里，尽管深度不如其西方的同志。

㉒ 参阅尼布尔：《人的本性与命运》，基督教文艺出版社1970年，第177页以下。

㉓ 尼布尔：《基督教伦理学阐释》，纽约1987年，第55—56页。

㉔ 见尼布尔：《人的无序与上帝的规划》，纽约1952，第18页以下。

㉕ D. Sölle：《政治神学》，斯图加特1971年，第115页。

㉖ D. Sölle：《政治神学》，同前，第118、117页。

㉗ 尽管汉语思想有儒家过分强调“家”、“国”的传统，有“精忠报国”、“鞠躬尽瘁、死而后已”的历史楷模（岳飞、诸葛亮），但主张个人的价值和尊严，即使在当代儒家，也是不敢轻视的。

㉘ 当代儒学自认为还能加以继承的儒家传统，正是所谓人之德性。这也是当代儒学思想家重视康德的原因。

㉙ 否定无限制地信赖理性，绝非等于否认理性，主张对理性的权能加以限制，绝非等于主张非理性主义。如果把《拯救与逍遥》中对理性形而上学的批判，视为一种非理性主义的声调，那就完全误解了作者的本意。对理性的限制可以恰当地表达为：正因为理性是不可缺少同时又是有限的，不管在认识上还是行动上，理性都只是一个最低限度而非最高限度，人之所为应做得比理性所要求的更多，而不是更少。

㉚ 马克思看到集体的罪。然而，这种认识依然是从自然人的立场出发的，这就是关于异化的论断以及历史的社会经济进程对人的形态的规定。

㉛ D. Sölle：《政治神学》，同前，第108页。

㉜ 一个现实的例子是，对纳粹的审判，不可能根据任何一个国家的法律，否则只能被视为所谓干涉“德国的内政”。一个战胜国也就可以用国家宪法的名义对一部分人施以迫害。然而，神圣的正义却能打破这种强权逻辑。

㉝ M. Scheler：《论人身上永恒的》，见《舍勒全集》卷五，Bern1954年，第375页。

② 默茨：《世界的神学》，同前，第100页。

③ D. Sölle:《政治神学》，同前，第47页。

④ 默茨：《世界的神学》，同前，第102页。

⑤ 参阅 J. Moltmann:《十字架与市民宗教》，见 J. Moltmann 编，《宗教与政治社会》，纽约1974年，第41页以下。

⑥ 令人惊异的是，在汉语知识界中持这种主张者大有人在。这是他们信任历史理性主义的结果。正因为如此，他们也才敢把在历史中给无数无辜者制造了悲欢离合的人视为伟人。

⑦ 默茨：《政治神学：神学的新范式？》，同前，第147页。

⑧ D. Sölle:《政治神学》，同前，第75页。

⑨ 默茨：《超越市民宗教——论基督教的未来》，慕尼黑1980年，第41页。

⑩ 参阅默茨：《历史和社会中的信仰：实践的基础神学研究》，同前，第44页以下。默茨在此书中提供了对作为实践神学的政治神学详尽的理论阐述。

⑪ 当然，必须同时指出的是，神学中的这一转变的意义与哲学中的同样转变的意义不同，从政治实践的价值景观角度来看，这一点是不言而喻的。T. A. McCarthy 曾对神学的这一重新定向归纳出四个基本特征：(1) 这种转变涉及与旧约和重新恢复基督教神学中犹太历史观的新关系，反对基督教神学中长期占主导地位的希腊宇宙论和逻各斯中心主义，涉及把启示作为上帝应许的历史来读解；(2) 这一新定向不再从历史哲学或一般的历史神学出发来把握未来，因为纯理论无法把握未来，能把握到的未来，在本质上与当前的实践有关联，因此，政治神学不仅是要解释现实，而是改变现实；(3) 从爱的福音——它与这个世界的穷人和被压迫者的命运休戚与共——出发对一种冷漠的容忍提出质疑，从而不是去培植宗教的市民性，而是引向解放神学和自由神学；(4) 由于自由从本质上看是社会性的，这一新定向要从根本上扭转基督教末世论传统的个人主义特征，使之具有社会的政治意义。基督教信仰的意义和有效性不是通过教义主张，而是通过解放人的社会实践来证明自身。参阅 T. S. McCarthy:《政治神学的哲学基础：康德、波克特和法兰克福学派》，见 L. S. Rouner 编：《市民宗教与政治神学》，同前，第23页。正如默茨

已看到的那样，神学的这场变革作为对马克思哲学变革的挑战的反应，最终涉及真理问题。

④ 参阅默茨：《超越市民宗教》，同前，第107页。

⑤ 尼布尔：《基督教与权力政治》，纽约1964年，第104页。特洛尔奇的神学思想宏富博大，笔者将在别的著作中详论。

⑥ 参阅尼布尔：《神意与当代文明的混乱》，同前。

⑦ 尼布尔：《对时代末日的沉思》，同前，第221页。

⑧ 关于基督教与民主政治制度的关系，是一项值得深入研究的课题，我国的政治文化研究基本尚未触及这一课题。蒋庆先生的一篇论文有初步探讨：《基督教与西方政治思想》，载《基督教文化评论》，贵州人民出版社，第1辑（1990年）。

⑨ 尼布尔：《光明的孩童与黑暗的孩童》，纽约1946年，第xi页。

⑩ 尼布尔：《对时代末日的沉思》，同前，第215页。

⑪ 着重强调民主政治文化的价值根基的必要性在于：只有如此才能确定民主形态的实质性质。民主政治绝非仅是一种形式（有立法、执法、监督机构、有宪法和各种其他法、有多党合作制度），而是一种实质性价值理念，这种理念理应是整个人类的共识。把民主形态和实质分为东方和西方的，分为阶级所具有的形态，不仅在理论上根本无法成立，而且在现实中亦是对民主制度的直接的损害。如果不明确规定民主的理念实质，正如贝克所指出的那样，“就可以在其中像装进其他任何政体一样轻易地装进独裁的概念，只需对此概念稍加发挥，使其包含任何一种得到大多数人支持的政体即可——无论是为什么原因，还是通过何种表示赞同的方式。这样，在不知不觉中，拿破仑的帝国、斯大林的政体、或是墨索里尼和希特勒的法西斯统治，都可以安然进人民主这个概念袋。” Becker:《现代民主》，纽约1943年，第5页。

⑫ 参阅尼布尔：《人的本性和命运》，同前，第548、550页。

⑬ 尼布尔：《对时代末日的沉思》，同前，第220页。

⑭ 革命至少可以分为两种，一种是由基督教价值原则来指导的革命（如英国革命），一种是由近代理性主义的价值原则来指导的革命（法国大革命以来的革命大都是这一类）。由此可以进一步提出来考虑的是：

在革命的指导性原则被置换成社会的法则——不管是依据人的本性、自然权利，历史规律还是阶级斗争来规定的价值法则——之后，即考克斯所说，源于基督教的革命变成异教的版本之后，革命行动大多导致了血腥暴政。

⑤⑥ J. Moltmann:《革命中的上帝》，见 Hasmann 等编：《革命神学讨论集》，慕尼黑 1969 年，第 72 页以下。

⑤⑦ H. Gollwitzer:《悔改的要求——社会神学文集》，慕尼黑 1976 年，第 15 页。

⑤⑧ 同前，第 46~49 页。

⑤⑨ J. Moltmann:《革命中的上帝》，同前，第 75 页。①

⑥⑩ 参阅同上，第 76 页。

⑥⑪ 同上，第 72 页。

⑥⑫ H. Gollwitzer:《悔改的要求——社会神学文集》，同前，第 148 页。基督教民主社会主义的主张，自上个世纪末出现以来，从未中断过，通过考茨基、饶申布什、舍勒，中经蒂利希、戈嘉敦、格里默(Adolf Grimme)和戈尔维策那里得到新的进一步发展。基督教民主社会主义的作为第三条道路的政治主张值得深入研究。

⑥⑬ H. Gollwitzer:《悔改的要求——社会神学文集》，同前，第 149 页。

⑥⑭ 参阅莫尔特曼：《革命中的上帝》，同前。

⑥⑮ 戈尔维策：《资本主义革命》，慕尼黑 1974 年，第 102~104 页。

⑥⑯ 戈尔维策：《越南、以色列与基督性》，慕尼黑 1967 年，第 9 页。

⑥⑰ 尼布尔：《道德的人与非道德的社会》，同前，第 171—172 页。

⑥⑱ 同上，第 179 页。

⑥⑲ 莫尔特曼：《革命中的上帝》，同前，第 78 页。

⑥⑳ 戈尔维策：《悔改的要求——社会神学论集》，同前，第 15 页。

⑥㉑ H. Gollwitzer:《一群富裕的基督徒与那位贫穷的拿撒勒人》，慕尼黑 1968 年，第 76 页。

⑥㉒ 上帝是爱，也是正义。运用暴力只能以神的正义为终极根据——这一正义明显又是与爱连在一起的，而不能以人为宣称的正义为根据。对于这个世界上以“历史的正义”、“阶级的正义”、“社会的正义”、“人民

的正义”、“民族的正义”为名施行的残暴，还需要去回顾历史吗？

⑦ 一个最近的著名事例是神学家朋霍费尔参与刺杀希特勒的行动。

⑧ Razingar: 《天主教罗马教庭教义部对“解放神学”的教谕》，见《当代》，第31期，第59页以下。

⑨ 《舍勒全集》卷三，Bern，第91页。

期待上帝的思

—

阿多尔诺在《否定的辩证法》中写道：“思就是捍卫被诅咒为虚无主义的东西，并以此为荣。”此话看似一位虚无主义者的自白，其实不然。在一个以“虚无主义时代”或“无神时代”来标识自己的世纪，作为人的存在本身的思处于一种新的二元困境。按照阿多尔诺的逻辑，恐怕也应“以否定的辩证法”来理解所谓以虚无主义为荣的主张，否则就难以理解这位犹太人在其沉思集《最低限度的道德》中的另一段话：

在绝望面前，唯一可以尽责履行的哲学就是，站在救赎的立场上，按照它们自己将会呈现的那种样子去沉思一切事物。知识唯有通过救赎来照亮世界：除此之外的都是纯粹的技术与重建。必须形成这样的洞察力，置换或疏远这个世界，揭示出它的裂缝、它的扭曲和贫乏，就像它有朝一日将在救世主的祥光中所呈现出的那样。^①

在存在的破碎和绝望中，阿多尔诺最终期待救赎的力量。但通过救赎来照亮世界，不是人所能及的，因为，思或知识都始终是扭曲了的和贫乏的存在之一部分。人只能按人的方式去思，不可能按神的方式去思。人之思——其最高形式即是哲学——

最终不可能带来救赎的力量，但又不安于存在的扭曲和贫乏。于是，它只有以纯粹的技术和重建来维持，以便至少可以揭示出人世的裂缝。神学家云格尔称，神学不能随意中止其对救世主的言说，它不得不谈及上帝，所以，神学必带有受¹ 惩罚奴隶的火印。同样，哲学不能随意开口言说救世主，它只有纯粹的技术和重建，所以，哲学就常带有虚无主义的火印。不过，虚无主义毕竟显露出此世的裂缝、扭曲和贫乏，这至少可能惊醒思想应该期待救世主的祥光，对此祥光，思想的语言已然失效。

被哲学家卡尔·洛维什(Karl Löwith)称为贫乏时代的思想家的海德格尔，与阿多尔诺处于同样的思途。尽管阿多尔诺对海德格尔思想不满，他那段关于哲学的话倒确是海德格尔哲学的一个恰当写照：海德格尔哲学中的纯粹技术和重建大概超过阿多尔诺，对此世的裂缝、扭曲和贫乏的揭示至少与阿多尔诺旗鼓相当，不过，对救世主的期待则比阿多尔诺更为殷切。在这个虚无主义的时代，海德格尔哲学在深度上表达了思想困惑在这个世纪所能达到的程度。思想界似乎被激发跟着他去重建思；按海德格尔的理解，思就是人的整个存在，它被要求“站出来生存”(ek-sistiert)，站到“在之光亮”(Lichtung des Seins)中去。在之光究竟是什么意思呢，它毕竟还不就是救世主的祥光，它仍然不过是重建而已。

海德格尔的思——走向存在之思与十字架上的真——救世主的祥光，究竟有什么关系，这是一个富有诱惑性的问题。哲学与神学在西方思想史上关系紧密，以致于可以谈论整整一部哲学神学的历史。^② 神学的走向十字架之思毕竟是人之思，而人之思的最高形式又是哲学，哲学对于神学总有一种相关性；况且，西方思想中两种真理——存在的真理与十字架上的真理的关系，一直是终极性问题。既然海德格尔哲学在本世纪被视

为对思思得最深的哲学，考察这种哲学对神学之思的贡献就成了不应搁置的问题。

这一问题的诱惑性也为另一情形所加强：在不少场合，海德格尔的走向存在之思被看作是无神论之思。的确，海德格尔不是一个有神论者，而且，事实上，他的哲学曾激发过地道的无神论者，——只需提到著名的萨特就够了。但是，主张海德格尔的思想是无神论的，又明显极不恰当，海德格尔本人以为这种理解极其肤浅。海德格尔的走向存在之思与时代的课题——克服虚无主义有着决定性关联，如他本人所指出的：虚无主义的本质乃是一部与存在本身相关的历史，虚无主义必须从存在本身来思考。尽管并非所有无神论都是虚无主义^⑤，但所有虚无主义无疑都是无神论的。克服虚无主义必然会涉及到无神论。况且，海德格尔哲学不仅只启发过无神论者，也启发过诸多本世纪重要的神学家，这对新教神学尤其如此：布尔特曼、蒂利希、戈嘉敦、奥特、云格尔等的神学与海德格尔哲学关系密切；天主教方面可提到著名的卡尔·拉纳，在基督教哲学方面则可举出著名的麦奎利。这份清单表明，神学家云格尔完全有理由认为，自康德和黑格尔以来，没有任何一位哲人对神学产生过海德格尔所产生的影响。

海德格尔对当代神学是如何发生影响的，这一问题在我看来远不如海德格尔思想中隐密的神学要素本身引人兴味。在一次采访中，海德格尔自己说过：“我的哲学是期待上帝”^⑥，在另一处他还承认，他的思想出于某种神学：“没有这一神学之源，我也许根本不会走向这条思路。我的神学之源将一直持续到将来。”^⑦早在《存在与时间》发表之前，海德格尔在致他的学生和友人卡尔·洛维什的信中曾声称：“您与贝克（假定或非假定地）以尼采、基尔克果……和其他什么创造性哲学家为尺度来衡

量我,是一大错。我并非在阻止这种衡量,但我必须说,我不是哲学家,而且我也不使自己成为哲学家,只是使自己可与哲学家相比而已。……我是基督神学家。”^⑥青年海德格尔在弗莱堡读书时,书桌上摆放着两位思想家的画像:帕斯卡尔和陀思妥耶夫斯基。可见前面这段自白绝非戏言。可是,除他本人外,大概没有人会把海德格尔看作神学家。尽管在中断神学研究之后,海德格尔仍研读路德和同时代的神学著作,但海德格尔毕竟是以哲学家的身份存在和产生影响的。事实上,他也并没有专门涉过神学课题。但确如天主教神学家巴尔塔萨指出的:“海德格尔是天主教徒,并做过很短一段时间的耶稣会士,他的存在哲学与牧师之子尼采的哲学和从极为虔诚的天主教环境中长大的里尔克的思想一样,彻头彻尾地浸透着经过转换的基督神学母题。”^⑦舍勒甚至认为:“海德格尔的哲学仍置身于一种宗教的信仰之中,在其哲理的论点背后,很可能隐藏着一种暧昧的加尔文主义的新形式,就像卡尔·巴特、戈嘉敦在神学中最近提出的那种新形式。”^⑧作为哲学家,海德格尔与神学的关系看来是复杂的,但也因此而可能是有刺激性的。至少应当注意:基督神学的母题在这种哲学中何以要被加以转换,随之,神学母题是何以浸透在这种既非有神论、又非无神论的哲学之中的。弄清这一问题对汉语学界的海德格尔热也许有额外的意义。

二

早在中学时代,海德格尔就显露出哲学的志趣。海德格尔的中学校长、后来成为弗莱堡主教的 Groeber 很早就发现了海德格尔的哲学天赋,并鼓励他献身哲学。但海德格尔在进入弗莱堡大学时却选择了神学系。可见,在青年海德格尔身上,正如

伽达默尔所指出的那样，宗教的热诚和哲学的兴趣是并存的。海德格尔出身于天主教家庭，从小接受天主教教育的薰染，天主教教育注重哲学的传统恐怕对他影响不小。

自托马斯·阿奎那以来，基督神学积极采纳亚里士多德的本体论，由此发展出以形而上学本体论为基础的经院神学。上帝存在的问题与源于希腊哲学的形而上学本体论(存在论)问题交织到一起。19世纪的思辨神学则是这种经院神学的转换性推进。作为弗莱堡大学神学系的学生，海德格尔对思辨神学曾发生过很大兴趣，本体论和具有形而上学框架的思辨神学之间的紧密关系，曾进入过青年海德格尔的研究题域。

但随后，青年海德格尔中断了神学研究，转向哲学，把全部精力投入到对存在的研究中去。海德格尔的主要哲学导师是亚里士多德和胡塞尔，从胡塞尔那里，他学到了重新理解亚里士多德的途径，并由之发现，经院神学以亚氏存在本体论为基础的神学之路不通。此外，海德格尔注意到，自黑格尔和谢林以后，德意志思想的活力在学院哲学传统之外——费尔巴哈、马克思、尼采。因此，海德格尔非常注意同时代的学院哲学之外的思想灵感。对青年海德格尔思想冲撞最大的两部非学院之学匠的著作是斯宾格勒的《西方的没落》和卡尔·巴特的《〈罗马书〉释》。巴特对神学中的哲学因素的猛烈抨击和拒绝，看来至少加强了海德格尔否定哲学神学路向的决断。在青年路德的启发下，海德格尔更感到，只有摆脱传统的经院和思辨神学，才能成就纯然的基督神学，中断神学研究，至少表明，从经院神学到思辨神学的传统遭遇到困难，以致需要加以解除，甚至神学也应暂时搁置。在这里，海德格尔首先是将哲学与神学分离开来。

海德格尔主张，神学本无需其他知识学(当然包括长期以来被视为最高知识学的哲学)来充实自己或确证自己。神学家应做

一个纯粹的神学家，神学无需成为哲学的神学。一旦神学哲学化，尤其是当两者结合而成为形而上学，神学就步入歧途了。海德格尔建议神学家们按照新约圣经中保罗的话，把哲学视为愚笨。保罗提出，十字架上的行为也是一种愚笨，但那是上帝的愚笨，上帝的愚笨远比人的智慧聪明。既然神学是倾听和言说上帝，它就不应借助或采纳人的智慧。更重要的在于，既然神学是倾听和言说上帝，它也无需和不应去询问本体论的问题，神学的对象无需神学自身去澄清，而哲学的对象则要求哲学自身不断地去澄清。

可是，在历史上，基督神学总是借助于哲学，吸收、采纳哲学，力图使基督信仰成为一种哲学的智慧，这在根本上就错了。神学成了形而上学、上帝成了最高的存在者，乃是神学的厄运。在《回到形而上学的基础》中，海德格尔指出：

形而上学把存在者作为存在者来表达，存在者的真理的普遍性与其至高存在合一。根据形而上学的这一本性，从狭义上讲和从神学来说，它也是本体论。真正的哲学的这种本体论性质，无疑是由于存在者显露于其中的方式，亦即存在者之为存在者的方式。因此，本体论带有神学的性质不仅是由于希腊形而上学后来被基督教的教义神学所采纳和改变，而且也由于存在者之作为存在者自始就显示其自身的那种方式。正由于存在者的这种“无蔽”使得基督教神学能够吸收希腊哲学——基于他们对基督教的经验。但无论神学家们可能取决的是好是坏，他们都应该记取圣·保罗在《哥林多前书》中所写的话：“聪明人在哪里？博学之士在哪里？世上的雄辩家在哪里？上帝早已使这世上的智慧成为愚拙！”（《哥林多前书》1.20）根据《哥林多前书》1.22

中的说法，这世上的智慧是指希腊人所追求的智慧。基督教神学是否也应再次听从使徒保罗的话，并和他一样，把哲学的概念视为愚拙呢？^②

神学不是哲学，不是本体论，无需去询问本体论意义上的存在，它应走自己的思路，即倾听和探寻十字架上的真理之路。同样，哲学亦不可越出自己的范围，去谈论信仰或上帝，哲学家亦不可对神学问题胡言乱语。神学的话题得自于上帝的启示，哲学的话题得自于存在本身。基督神学的题旨涉足本体论的存在，或哲学的题旨将本体论的存在视为神圣的至高存在，都是乱谈。作为哲学家，至少海德格尔自己做到了这一点。他不仅不对神学胡言乱语，一贯按基督神学的本来面目看神学，而且从不信口乱谈基督神学的论题，举凡信仰、人神关系以至上帝本身，他都保持了一个哲学家的言述界限。

如果把这些表现视为一个无神论者的表征，当然就失之无当了。汉语学界的一些海德格尔“弟子”们，自诩紧随海德格尔，却对神学问题胡言乱语，可谓妄为。

由于作为哲学神学的思辨神学是在形而上学的框架中出现的，克服形而上学也意味着要克服思辨神学。按照海德格尔，形而上学只思过存在者，并把存在本身也作为存在者来思，不仅如此，形而上学还把至高存在者作为至高神圣来思，因此，形而上学具有“本体—神学的性质”（den onto-theologische Charakter）。但恰恰是这种“形而上学的本体—神学的性质对思来讲颇成问题。”^③传统形而上学起自柏拉图，在黑格尔那里达到顶峰，而志在克服形而上学的尼采也最终不过促成了这种形而上学的彻底完成。由于形而上学坚持并一再推进物理—感性与形而上的一超感性的区分，并与神学渗和，本质上就成了“本

体—神圣—逻辑学”(Onto-Theo-Logie)。它的思想后果是双重的：既使存在本身被遗忘，也使得上帝本身退隐，随之，虚无主义就是其最终的合理结果。因此，正如卡尔·巴特所看到的，基督神学理应与源于希腊的形而上学保持距离。戈尔维策在说明巴特的“辩证神学”的真实意图时指出：如果基督神学与希腊思辨有什么不同，那就是它在每一点上都以圣经中的上帝的选择为基础，吁请必须是最高的审判者，信赖至高的救助和扶助。对于辩证神学的思想立场，海德格尔早在马堡时期就已熟悉，并与辩证神学的代表人物有个人交往。海德格尔思想与辩证神学的思路之相关性，乃是一项颇有意味的课题。^⑩

克服形而上学，不仅需要从哲学方面重建形而上学，而且也要对思辨神学施予批判。思想史表明，基督教哲学本身对形而上学的推进是负有责任的，所以，海德格尔对作为哲学神学的基督教哲学采取了坚决的否定态度：“根本就没有什么基督教哲学，真正的哲学只能从自身出发来规定。”^⑪海德格尔显然主张把渗入哲学中的神学因素清除出去，在《存在与时间》中他就说过：“主张‘永恒真理’，把此在的基于现象的‘理想性’同一个理想化的绝对主体混为一谈，这些都是哲学问题内的长久以来仍未彻底肃清的基督教神学残余。”^⑫在有的时候，海德格尔对哲学与神学的渗和几乎达到了不能容忍的地步，他挖苦说：“一种‘基督教的哲学’比四角圆的想法还要荒谬。四角与圆渗和到一起，毕竟还是一种空间构造。而基督信仰与哲学，实在毫不相干。”^⑬这意味着，基督信仰来自于上帝的启示，根本无需哲学来证明，反之，哲学问题亦与信仰问题毫不相干。十分明显，海德格尔并非是在对基督信仰嗤之以鼻，毋宁说，是在对想以哲学来确证信仰的企图嗤之以鼻，也对一种哲学随意谈论启示和信仰嗤之以鼻。^⑭

三

作为“本体—神圣—逻辑学”的形而上学，从传统的形式来看，与上帝问题紧密联系在一起。对传统形而上学实施批判，必对形而上学的传统的上帝观念实施批判。

我们已经知道，在西方思想史上有两个上帝形象，一个是圣经中的上帝，他只通过耶稣基督的生、死、复活来显示自己，这位上帝是十字架上受难的上帝；另一个上帝形象，是形而上学的上帝，他是至高存在、第一推动因、至善者。海德格尔显然清楚地知道这两个截然不同的上帝形象的本质差异，因为他曾说过一段十分著名并被一再引用的话：

对[作为第一推动因的]上帝，人们既不能祈祷，也不能为之献身。在第一推动因面前，人们既不能出于羞愧面下跪，也不能在这种上帝面前载歌载舞。^⑩

只有在于十字架上受难的上帝面前，人们才能祈祷和为之献身，才能出于羞愧而下跪，才能载歌载舞。海德格尔的这段话不仅是对形而上学的上帝的直接否定，也是对在十字架上受难的上帝的间接肯定。

海德格尔的这段著名的话表明他坚决拒绝并否定形而上学的上帝，不仅如此，在海德格尔看来，形而上学的上帝是导致上帝退隐，导致“去除神性”的时代的原因：“一位必须让人去证明其自身的存在的上帝，最终不过是一个说不上有神性的上帝，对这种上帝存在的证明其结果与渎神没有二致。”^⑪正是在这一理解的前提下，海德格尔提到了尼采的话：“上帝死了”。换

言之，“上帝死了”所指向的是形而上学的上帝、博学之士的上帝，而不是约伯、以撒、耶利米、雅各的上帝，不是耶稣基督的上帝。海德格尔建议要不带幻想地来领会尼采的“上帝死了”这句话的真实含义。这一告诫对于汉语思想界随心所欲地采用和复述尼采的“上帝死了”的话的同时代人无疑很得要领。

形而上学的上帝之死，不仅是不可避免的，也是必要的。第一推动因的上帝，作为至高存在的上帝、至善的上帝，不是活生生的、位格的上帝。形而上学的上帝不会受难、不能自我牺牲，不能为人释罪，这种上帝只是人的智慧的一种幻象，一种纯粹哲学上的设定。作为人的自我认识的哲学所构造的上帝观念，不可避免地会导致人的哲学宣判上帝的死亡。所以尼采说，人亲手用科学杀死了上帝。之所以说形而上学的上帝之死是必要的，乃是因为，形而上学的上帝使得真正的上帝——海德格尔称为神性的上帝被遗忘了，以致于上帝不得不扭过身去，一如形而上学的存在论最终导致存在本身被遗忘一样。形而上学把上帝作为最高的存在者来思，这本身就是对神性的上帝的否定。只有当形而上学的上帝死了，而且人们充分意识到上帝死了，充分自觉到无神的世界和无神的思想，真正的上帝才会重新显露自己。就此而言，因形而上学的上帝之死导致的无神论有一种不可估量的益处，虚无主义也因之而有了合理性，因为，“不得不抛弃哲学家的上帝和第一推动因的上帝的无神之思，也许离神性的上帝更近。”^⑧海德格尔的这一见解不仅与舍斯托夫、卡尔·巴特有惊人的一致，也与朋霍费尔有绝妙的趋同。^⑨

海德格尔对形而上学的上帝的拒绝和否定，以及在此前提上的对无神的思的肯定，又使得一些哲学家认为海德格尔是一位他们臆想中的无神论者或虚无主义者。这种哲学家不管在中国还是在欧美，都不乏其人。^⑩海德格尔对形而上学的上帝的

否定，绝非等于对上帝本身的否定。恰如神学家云格尔在纪念海德格尔的文章中所指出的：“否定和毁灭传统的上帝观念并不意味着否定上帝。海德格尔确实既太耽于沉思又不失于空无，既太敏锐又不乏率真，断不至于萌生如此愚蠢的念头；能够否定或纯粹通过思毁灭‘一个上帝’。……事实上，海德格尔以哲学方式坚持，神学必须以神学的方式澄清：‘上帝’这个词语所要求的聚精会神的思是什么，在一个受制于现代虚无主义的深渊中，对至高神圣以及一切价值的虚无主义的贬值再也无法置若罔闻的世界及其语言中聚精会神的思是什么。”^②

云格尔的判断不是一位神学家的偏见，在海德格尔那里，可以找到例证。在早年的《存在与时间》中，海德格尔曾写道：“神学正尝试着更原始地解释人向上帝的存在，这种解释是借信仰本身的意义先行描绘出来的，并且依然留在信仰的意义之内。神学又慢慢地重新领会到路德的见地——神学教义的系统栖止于其上的基础本身并不生自对某个本原的信仰问题，理解这个基础的概念方式对神学问题不仅不够用，而且还遮盖了它、歪曲了它。”^③海德格尔力图要把形而上学的因素从对上帝的信仰中清除出去，以便回复到本源的基督教信仰，一如应把神学的因素从哲学中清除出去，以便回复到本源的哲学。圣经中的上帝，十字架上受难的上帝，要求的是基于信赖启示的信仰，而不是人的智慧(哲学)的证明，上帝根本无需人的证明，“信仰的无条件性与思的询问性根本就不相干的两个领域”。^④基督的上帝只与信仰相关，而与人的哲学无关，传统神学堕入形而上学，是神学的厄运，正因为它企图借助于哲学来证明上帝。与力图中止传统形而上学的遗忘存在一样，海德格尔也力图中止传统神学的遗忘上帝：“谁要从神学所由之生长起来的传统中去领会神学——不管是基督信仰的神学还是哲学

神学，那么，在今天就最好在思的领域内对上帝沉默。”^②这种沉默是与上帝相宜的沉默，在思想尚未学会如何“思”上帝——在信仰中期待上帝之前，海德格尔正当地要求不可提及上帝之名，否则即是渎神！

四

海德格尔作为哲学家，一生都坚持了自己的承诺：对作为至高神圣的上帝保持沉默。因为，在他看来，作为人之存在的思尚远没有准备好思上帝的可能性。他不仅要求哲学之思这样做，甚至也要求神学之思也这样做。因为，神学之思毕竟还是一种人之思。在讨论表现主义诗人特拉克尔的诗的那篇著名论文中，海德格尔写道：

特拉克尔的诗是否表述了，并且在何种程度上以及在何种意义上表述了基督教的教义；这位诗人是以什么方式成为“基督徒”的；这里，“基督教的”、“基督徒”、“基督教义”指的究竟是什么，这些问题都是一些根本性问题。……对上述问题的探讨还需要深思，对于这种深思，无论是形而上学神学的概念，还是教会神学的概念都是不够的。^③

私下里自称“基督神学家”的海德格尔，很早就放弃了神学研究，转向了哲学之思。与此同时，海德格尔又把自己的哲学之思称之为路，这条路是否可以作为神学之思通向上帝做点准备呢？

胡塞尔的论文《作为严格科学的哲学》中有句著名的话：“我们的方法和原则必须是‘回到实事本身’。”身为胡塞尔的助手的海德格尔在这段话旁注道：“我们乐意采纳胡塞尔的

话。^⑥海德格爾的学生伽达默尔认为，这句批注富有论战性，它意味着海德格爾拒绝遵循先师的教导，通过先验还原，回到我思的最终根基——先验自我上去，而是回到更为根本的实事本身去。^⑦在海德格爾，更为根本的实事本身即是此时此地的存在——此在。对先验自我的抛弃，进而把现象学引向作为基本本体论的存在论，被伽达默尔恰当地比作当年亚里士多德对先师柏拉图之理念论的抛弃和转向存在论。

海德格爾在返回自己直观到的更为根本的“实事本身”之后的成果即是《存在与时间》，这项研究在追问存在之意义的背景下展示了此在分析。值得提到的是，《存在与时间》的原型本是在马堡神学协会的一次报告，据伽达默尔称，海德格爾的激进做法以自己的方式也涉及到神学的论域。^⑧神学家布尔特曼很快采纳了海德格爾的此在分析，因为，在这位马堡神学家看来，《存在与时间》与神学之思是相适应的。这就更激化了如下问题：从此在通向神圣者的路，在海德格爾那里是否意味着可行，以及如果神学家们采纳海德格爾的思路，在神学之思路上究竟能走到多远？

我们在此无需描述海德格爾的此在分析本身，^⑨因为我们的任务是澄清此在分析与神学思想的关系。神学家H·奥特(Heinrich Ott)作为布尔特曼的学生(亦是卡尔·巴特的学生和教席继承人)，在其神学之思的路上，曾积极采纳海德格爾哲学的方法。^⑩并在很大程度上以这种哲学方式为基础。布尔特曼是最早把海德格爾的前期哲学思想运用到神学中的神学家，奥特则是最早把后期海德格爾思想运用到神学中的神学家。奥特的思路可作为神学接纳海德格爾哲学言路的程度的标志。

在奥特看来，广为流行的对海德格爾思想的两种界定都是错误的：一种观点认为，海德格爾是“存在主义”哲学家，另一种

观点认为，海德格尔是“存在神秘论者”。这两种错误的见解都源于对海德格尔的此在分析的误解。海德格尔的哲学之思的独特要求在于：要求思严格地指向现象本身，舍弃任何转移对现象本身的注视的哲学概念、见解和思想材料，直言说本质性的、原本就在那里的简单的实在。^④

但是，要获得对现象本身的直观，又要求一种特殊的方法——看。^⑤从哲学上讲，这种“看”即是现象学的方法——现象学的直观，即走向实事本身。在奥特看来，神学应采纳的首先是这种走向实事本身的方法，^⑥而不在于海德格尔的哲学本身说了些什么。

海德格尔哲学的核心问题一直是存在的意义问题，即追问存在本身的意义。但存在本身是不可定义、不可言说的。破解存在的意义的出发点就成了至关紧要的问题。海德格尔问道：“我们应当在何种存在者身上破解存在的意义？我们应当把哪种存在者作为出发点，好让存在开展出来？出发点是随意的吗？”^⑦海德格尔通过自己的“看”选择了从此在出发来破解存在的意义，这就构成了基础生存论的分析。因此，正如奥特指出的，此在分析不过是展开存在问题本身的一个必要的方法上的步骤，这与存在主义毫不相干。晚期海德格尔更多地转向与过去的诗人和哲人的对话，语言风格一改《存在与时间》的样式，变得富有诗意和朦胧性，一如一位学者所说，海德格尔的解释学与表现主义艺术家走着同一条路，其表达方式也有表现主义诗风。^⑧但这依然是为了破解存在之意义而采取的一种方法上的必要步骤：对不可言说和不可定义的存在本身，作为存在者的此在应以什么方式在本己的存在中言说存在。这同样与“存在神秘论”无关。

海德格尔的哲学自认为通过其现象学的看把握住了真正的

实事本身——此在——破解存在之意义的突破口。神学家们认为，这种现象学的看及其所把握到的实事本身——此在，才是海德格尔哲学最富激发性的东西，也是神学应当汲收和采纳的东西。尽管布尔特曼认为，海德格尔的此在之本真生存提法并不能给神学提出一种人的存在的理想模式，而且，此在分析亦只表明必须存在，而没有提供必须如此存在的理由，但布尔特曼依然积极采纳了此在分析，并把人与上帝的关联、人对圣经语言的感悟与人的此在分析连结起来，与此在的带有决断性的本真生存连结起来。在卡尔·拉纳的神学中，也可以看到近似的取向：对作为神圣奥秘的上帝的询问，必从对作为有限奥秘的人之此在的追问入手。作为有限个别的此在就是发问本身，而存在之整体意义或神圣的无限奥秘就在这发问中出现。云格尔从海德格尔那里得到的启发是，从虚无主义深渊中解脱出来，有神论和无神论都无济于事，思欲前行，不在于更高地攀登式地超越传统形而上学，而在于退回人的近旁——这一退回引向人性的人的生存的贫乏，引向那以自己的富饶进入贫乏的人性的上帝最亲近的近旁。^⑥

这一切努力似乎都应验了布尔特曼回答卡尔·巴特时的主张：不能谈论上帝，但能谈论人。不过，要对人谈论得透彻——因为存在哲学决不能为人理解自己的个人的存在（此在）提供终极景观，就必须有另一种景观，即源出于不可见者的景观。换言之，正如要破解存在之意义，须从此在入手，而要解释此在，又需此在者首先存在一番，同样，神学要理解上帝，须从上帝的子民的生存入手，而要解释人之生存，又需人先领悟上帝之在。这是一个解释学的循环呢，抑或是神学的悖论？奥特看清了这一点：按照海德格尔的现象学思路，“严肃对待自身的任务的基督神学在此不得不是自相矛盾的，正因为上帝本身，那不可见者，那

因绝非任何‘给予物’、任何‘显现的东西’而处处都见不到的现象，是神学的基要主题，神学就必须具有生存现象的内容，这些生存现象是人能经验到的，换言之，神学需要把握‘人的生存经验’。”^⑧

不管是布尔特曼、卡尔·拉纳，还是丑·奥特，似乎可以在海德格尔的新本体论的基础上来重建人神关系的言述，重新确立人与上帝相遇的路径。奥特提出：神学最终是要促使人作为一个活的存在站在作为绝对的你的上帝面前，与上帝对话。“上帝并非是通过在理解的平面上的证明而认识到的，而是在作出决断中认识到的，信仰的决断使人得以分享作为整体的位格。”^⑨当一个人亲自决断信仰上帝，就意味着他把自己的整个生命置于上帝面前。人的存在是位格性的，上帝的存在亦是位格性的，这正是人与上帝沟通的基础。

神学家们热衷于打通从此在到上帝的路，但海德格尔本人却拒绝在这条路上匆匆前行。海德格尔认定，“在世”这一名称中的“世”绝不意味着尘世的在者以别于天国的在者，也不意味着“世俗的东西”以别于“教会的东西”，“世”在“在世”这个规定中不过是指存在的敞开状态，人作为此在不过是站到这一存在的敞开状态中去。但存在本身并不是上帝，所以，有了对人的本质的存在状态的规定，并未决定上帝在或不在、诸神可能或不可能的问题。当然，就此以为，人的本质是无神论的，那就错了。海德格尔强调的是，对此在之为在世作了本体论的解释，并不触及上帝的可能存在与否的问题。^⑩这显然表明，按照海德格尔的思路·直接从此在的生存状态连结上帝的存在，是过于匆忙了。过去的思想经验表明，审慎是必要的。在这一点上，海德格尔与卡尔·巴特更为谋合。

利科深领海德格尔的用意，他责备布尔特曼没有完全按海

德格尔的“路”去走。“为了利用海德格尔的‘生存现象’，布尔特曼走了捷径，没有去绕存在问题的那条漫长的弯路。如果舍弃存在问题这些生存现象，在世中的存在、坠落、操心、面向死亡的存在等等就都不过是人生经验及形式化了的生存的抽象概念而已。不能忘记的是，在海德格尔的著作中，生存论的描述并不关涉人而关涉地点，即存在问题的在此。这一目标并非有突出人类学、人道主义或位格主义的倾向，它使得关于人及其位格、关于勇气以及关于上帝成人的类比等等富有意义的说法就只能将来再予思考并打基础。”^④

尽管海德格尔想做神学家，但他毕竟成为了哲学家。从哲学上讲，遗忘存在是比遗忘上帝更糟的事。更进一步说，按照海德格尔的考虑，不先解决存在之被遗忘这件事，解决上帝之被遗忘是没有什么指望的。海德格尔断言：“神圣者的本质只有从存在的真理才思得到。神性的本质只有从神圣者的本质才可以思。在神性的本质的照耀下才能思能说‘上帝’这个词要指称什么。……如果人偏不首先思入那个问题只有在其中才能被追问的此一度中去的话，究竟当今世界历史的人要怎样才能够哪怕只是严肃而严格地问一下上帝是临近了还是离去了呢？但此一度就是神圣者的度，而如果存在的敞开的东西没有被照亮而且在存在的澄明中临近人的话，那么此一神圣者的度甚至只作为度就还是封闭着的。”^⑤海德格尔的这番话表明，无神论或上帝存在不可知论与他是不相干的。问题仅在于，上帝比存在更为隐秘。^⑥海德格尔的“绕道而行”旨在使思不再误入歧途。

当然，正如利科所说，神学并非非走海德格尔的思路不可，它亦可以走自己的路——阿奎那、路德、巴特都走通过神学自己的思路。对此亦可以说，人离被钉十字架的上帝比存在更近。只是，“如果神学走海德格尔的路，就必须跟它走到底。这条路

更漫长,更需要耐心,不可匆促和急于求成。在这条路上神学家不能指望很快了解海德格爾的存在是不是圣经中的上帝。但恰恰是由于把这一问题推迟了,神学家后来才能再次思考‘上帝的行为’及‘上帝的话中的行为’这两种表达所指的是什么。……因此,依据哲学的中立的生存论人类学与依据在圣经的上帝面前所做的生存论决断之间,不会有更短的道路存在,但是却有存在问题这一漫长的路存在,有言说存在的漫长的路存在”。^④利科的见解或许可以有助于汉语思想界更好地理解海德格爾放弃神学的用意,以及海德格爾之思与神学的关系。

五

利科专门提到了“哲学的**中立的生存论**”,所谓中立,即是不涉及价值之维。从海德格爾的此在分析来看,的确具有非价值的中立特性。在此在分析中所使用的“沉沦”、“良知”、“本真”、“常人”、“闲谈”等等,按海德格爾的说明,都与伦理上的价值评判无涉,因为,“生存论存在论的阐释也不是关于‘人性之堕落’的任何存在者状态上的命题。这并不是因为缺少必需的证明手段,而是因为它对问题的提法发生于任何关于堕落与纯洁的命题之前”。^⑤在海德格爾看来,带有价值评判的思,只会妨碍澄清此在的生存状态。然而,海德格爾还明确提出了反对价值之思。

反对价值之思在海德格爾的思想中占有相当重要的位置,由于它不仅与在哲学的层面上推迟(而非勾消)决断上帝在与不在的问题相关,而且与虚无主义——按尼采的说法即是“最高的价值丧失了价值”^⑥——问题相关,就显得更为引人注目。从思想史来看,自从19世纪历史意识将价值形态相对化和尼采的颠覆价值之后,价值形态——最高的价值按传统说法恰是上帝

——已大为贬值。另一方面，本世纪初，颠覆价值或价值的相对化又遭到强有力的批判，尤其是舍勒（在他前后还有奥依肯、N·哈特曼和茵加尔敦）的价值学说，不管在破与立两方面，都达到了应有的力度。舍勒是海德格尔十分敬佩的哲学前辈，亦是最早发现并鼓励海德格尔哲学定向的少数哲学家之一，但在价值之思问题上，海德格尔可谓反其道而行之。不管从那个方面来看，海德格尔的反价值之思的提法和做法都是不应推迟讨论的问题。

价值思想以为，人之在是有意义的，人生必追求某种价值方有意义，要区分善与恶，避恶从善；上帝是至善，因而代表最高价值。此外，文化、艺术、科学、宗教被视为含有价值的形态，人的自由、尊严，社会的民主、宽容是有价值的。海德格尔把这一切作为价值之思加以反对。

首先，海德格尔在描述人的本质时，把价值立场排除在外。基督教对人的罪性及成义的规定，在一开始就把人置于某种价值的维度。但海德格尔申言：“人的本质基于在世，这句话也不包含任何根据足以决定：人在神学形而上学的意义之下是不是一个只是此岸的东西，或者人是不是一个彼岸的东西。”^⑩人的此在就是在世，就是时间和地点的在此，被抛到这里或那里在——生死，这有如太阳的升起沉落，无所谓好与不好、对与不对、有意义还是无意义可言。

海德格尔不仅把生存状态放到前价值状态中来描述，而且对追求价值或颠覆价值的做法都加以反对。尼采描绘过一个完人，他不信上帝，但却喊道：我追寻上帝。恰是这位喊“追寻上帝”的完人清楚地知道，正是他把上帝杀死了。在海德格尔看来，问题的关键就在于此：上帝是被追寻上帝的人以追寻上帝的方式杀死的。这种追寻上帝的方式就是把上帝设立为最高价值

来追求。海德格尔断言：“如果人们再把‘上帝’宣告为‘最高价值’，那么这就是贬低上帝的本质。在评价行为中的思在此与在别处都是与在相形之下所能设想到的最大的渎神。”^④海德格尔之所以十分肯定，在价值中去思上帝已是一种最大的渎神，乃因为在他看来，这种思把存在抛到一边去了。价值之思阻碍了存在在为存在之真实，价值之思使得存在不在。颠覆价值或重估价值之所以也应遭到反对，就因为这种做法仍然是一种价值之思。

海德格尔反对价值之思的根本理由是：价值之思是一种计算之思，这种思把评价者作为主体，把对象当作被评价者，使一切存在者成为主体的评价、计算对象。计算之思一旦成为人类文化的命运，存在就被遗忘了。尼采的确是欧洲虚无主义出现的标志，但这不是由于他颠覆了一切价值，而是由于尼采最终确立了价值之思。虚无主义与存在之被遗忘相关联，而正是价值之思使存在被遗忘：“通过把一种东西评为价值，被评价值的东西就只被容许作为为评价人而设的对象。但一种东西在其存在中所是的情形，并不罄于它是对象这回事中，如果这种对象性有价值的性质的话，那就完全没有罄于此中。一切评价，哪怕是积极地评价，也是一种主观化。一切评价都不让存在者：在，而是评价行为只让存在者作它的行为的对象。”^⑤

正如海德格尔反对有神论却并不就等于是无神论一样，海德格尔反对价值之思并不就等于他反价值形态和主张非价值主义。如果以为海德格尔反价值之思与吾国吾族的老庄同趣同道，那就不仅过于轻率而且失之无当了。老庄不是主张反文化而退居原始状态吗？海德格尔则有言：

反对“价值”的思并不主张人们认为是“价值”的一切东西——“文化”、“艺术”、“科学”、“人的尊严”、“世界”与“上

帝”——都是无价值的。倒是现在终于需要来明见的正是把一种东西标明为“价值”这回事从如此被评价价值的东西身上把它的尊严剥夺了。……因此，反对价值的思，其意思并不是说要为在者的无价值与虚无而鸣鼓，而是说：反对把存在者主观化为单纯对象而要把存在的真理的澄明带到思的面前。^④

乍看起来，海德格尔否定上帝是“最高价值”，对基督教的上帝观是一致命打击。其实不然。神学形而上学把上帝视为“最高价值”，不仅是以一个主体的人来设定上帝，而且把上帝当成了一个在者，当成了一个评判的对象。这确是真正的渎神。推迟（而非勾销）决断上帝是否存在与推迟（而非勾销）决断何为价值，都是由于必须先解决让存在在这回事，否则不管上帝是否是价值，都只会成为被计算之思歪曲了的对象，成为人的主观臆造品——这又让人联想到卡尔·巴特的人本主义批判，人道主义不可取的原因正在于此。

按照海德格尔的思路，不首先解决存在之被遗忘，就根本谈不上解决上帝之被遗忘，所以他把上帝和价值问题推开存而不论，予以现象学的中止判断。否定上帝是“最高价值”有如否定上帝是“第一动因”恰好把上帝问题从形而上学中解脱出来，把上帝作为超绝神圣者保护在神性维度之中。海德格尔多次强调，把超感性世界、把上帝解释为最高价值本身表明，超感性世界和上帝没有被从存在本身出发来思。超感性世界、彼岸、上帝绝非不在，而是在评价之思中被贬值了。对超感性世界、彼岸、上帝的严重贬损，正是使它们成为最高价值，成为诸存在者中的一种存在者，哪怕是最高的最有价值的存在者。如果不把上帝抬高为至高存在、至高价值，而是视为不可知者，把上帝的

存在视为不可证明者,反而是一种维护。这意味着,使上帝贬值的不是不信上帝的闲荡者,而是追寻上帝的信神者和形而上学的神学家,因为,他们总是一再地谈论所有存在者中的至高在者,而从不让自己先无所为,去思存在本身,进而进入存在本身。

海德格尔的提法和论点,有思想史上的渊源,若不加以澄清,误解恐怕难以避免。

首先,必须指明,海德格尔在此所显示的立场是一种名之为否定神学的立场。海德格尔的思想与神秘主义基督神学中的否定神学传统有极为深隐的联系。否定神学的基本论点是:对上帝只能予以否定陈述,而不能予以肯定陈述,以维护上帝的神秘性。艾克哈特称上帝之神性是无,托马斯·阿奎那也说过,上帝是神学的主体,但我们只能说上帝不是什么,而不能说上帝是什么(*quia de Deo scire non possumus, quid sit, sed quid non sit*)。这些著名的说法均可以在神秘神学(*Mystica theologia*)一词的首创者、否定神学的最早奠基人托名狄奥尼索斯那里找到渊源。而海德格尔的诸多著名说法也可以在托名狄奥尼索斯那里找到原型。否定神学有如佛学中的遮诠,它坚持的是,对超绝神圣者的任何定义,都会有损于神圣完满者本身。托名狄奥尼索斯申言:神性是隐匿的、不可把握的,上帝既不是知者,也不是存在本身,上帝比存在更丰(*Mehr als Sein*)。他还首次使用了神性的冥暗之说法,并赐予“光”的概念以新的象征含义:人无法把握光,而光则使人能有所把握,上帝如光。以此来理解海德格尔的上帝非存在以及亮敞等说法,就不是那么不可思议了。当代的神学大师们——无论是天主教(巴尔塔萨),还是新教(云格尔)——都能很好地理解海德格尔所承袭和采取的否定神学立场,尽管对于神学本身来讲,“遮诠”之法毕竟未必全妥,而且否定神学在神学传统中始终是次要的。“对我们来说,只需明瞭,采纳否

定神学的立场虽直指思辨神学——海德格尔正是这样去做的，但毕竟是一种神学，与无神论或人学不相干。

海德格尔从否定神学出发，激进彻底地称寻神者、信神者是渎神者，这是否是在勾销信仰——对上帝的信仰？海德格尔的回答是：“恰恰从信仰的角度看，思辨神学的思和对上帝的言述，是地道的渎神(die Gottes Lästerung schlechtin ist)。渎神是与信仰的神学渗合在一起的。”^④海德格尔的这一论点在邓·斯各特对神学和哲学的关系的论述中，可以发现其渊源按斯各特的见解，信仰应是参与上帝的神秘即圣事，与思辨知识完全不相干。^⑤

海德格尔的反价值之思，从思想史来看，首先针对的是新康德主义的价值哲学，这种价值学说倡导价值规范及其有效性原则，每个人都能在自己的生活中、思维中以及道德行为、艺术创造和宗教活动中认识到一种与自然法则相符的价值规范。海德格尔的反价值之思之所以拒绝这一主张，乃是因为，新康德主义有使价值主观化的危险。此外，海德格尔也反对现象学前辈(胡塞尔、舍勒)的价值学说。但现象学的价值学说是直接指向新康德主义的价值学说的。胡塞尔认定，存在以应该为前提，价值不是主观的，而是具有存的特性(Seinscharakter)。这意味着，价值是观念性的本质存在(ideale Wesenheiten)，是自在地存在着的无时间性的普遍世界；舍勒遵循胡塞尔，否认价值以人的本性的组织为转移，以人的思维的功能规律为依据，声称价值是不以人的意愿为转移的客观实在，它植根于“对象性”的本质之中。海德格尔拒绝现象学前辈的价值学说的理由，主要因为这种价值学说把价值问题当作存在问题来处理，而海德格尔依其自己的哲学立场则以为，如果未能使价值与存在分开，存在之被遗忘就不能克服。

虽同为现象学大师，胡塞尔、舍勒、海德格尔三人的哲学定向和旨趣明显不同，关于价值问题的分歧不仅顺理成章，而且意义重大。但在现象学的范围内深入讨论三者的价值学说，是一艰难的课题，本文无需承担，也无需在此加以评判。就海德格尔的思想本身而言，他何以坚持拒斥存在与价值的连结，其用意何在，更需深究。不过，这已然越出了本文主要关涉其神学因素的题旨范围，亦可暂予搁置。

从神学范围来看，海德格尔指示的通向上帝之路绕过了神圣的价值这一环，这与他的见解本身是矛盾的。海德格尔声称，只有进入在的澄明，才可能思神圣的本质，只有从神圣的本质出发，才能思神性的本质，只有在神性本质的光照下方能思能谈上帝。但无论怎样，神圣本身涵含价值，谈论一种前价值的原始状态中的神圣是荒谬的。既然神圣与存在之真理有关联，两者至少等值，况且存在如此富有“尊严”，恐亦难脱离价值谓词之嫌。麦耶问得不无道理：“如果本真与非本真不是一种价值区分，那么，提出这种区分的根据又何在呢？”^②

六

尽管海德格尔一再推拒上帝问题，在临终遗言中，他仍要申言：只有一位上帝能救渡我们。在哲学论域中推拒上帝问题与个体前世界理解中对上帝的信仰，在海德格尔的思想中并行不悖，然而，两者之间的关系，仍然值得探究。海德格尔的上帝理解真的没有在其哲思中透露吗？

上帝离人的确太远了，人首先得在，进入存在的澄明，栖居于存在的近旁，方可有指望称上帝之名，而从存在至上帝，尚有神圣(Heiligen)—神性(Gottheit)之隔。如今，人连抵达存在的

近旁尚如此维艰，救渡怕是没有指望了。但海德格尔希望着，如他自己所说，他在期待上帝。对这期待海德格尔显得有把握。

如果能抵达存在的近旁，就要决断：上帝和诸神是否以及如何不露面，黑夜是否以及如何滞留，神圣者的白昼是否以及如何破晓，在神圣者的开端中上帝和诸神的出现是否以及如何能从新开始。但神圣者才是神性的本质空间，而神性本身又只为诸神和上帝维持这一向度；这个神圣者只有当存在本身在此以前并已有长期准备而已经恬然澄明且已被在其真理中认知了时才出现。只有这样才能从存在中开始克服无家可归的痛苦，在此无家可归状态中，不仅人们而且连人的本质都惶然迷惘。^⑨

看来，无论海德格尔的此在分析如何入木三分，无论海德格尔何等强调存在本身及其真理的亮敞，这一切都远不是思之终点而是思之中途。即使是泰然任之地让存在存在，依然只是开始克服无家可归的痛苦。

在《论人道主义的信》中，海德格尔论述过：思从来不创造存在之家，但当今思之任务乃是从事存在之家的建立。与此同时，海德格尔还提到了一种他称之为“将来的思”（Das künftige Denken），这种思“不再是哲学了，因为将来的思思得比形而上学更原始些，……将来的思也不会再像黑格尔所要求的那样放弃‘爱智’这个名称而自身变成绝对的知识这种形态的智慧。”^⑩这种所谓“将来的思”的具体规定是什么，海德格尔语焉不详，仍以遮诠法给出了否定性陈述。但既然海德格尔曾声称，其哲学乃是期待上帝，那么，“将来的思”是否不会不与上帝发生关联呢？伽达默尔曾指出，“上帝”在海德格尔那里不会是一个空

无意义的词。如果伽达默尔是正确的,那么,海德格尔的思就可以恰当地被称之为期待上帝的思,这与海德格尔的“只有一位能救渡我们”的临终遗言是相吻合的。

海德格尔的思路指示出,只有当人抵达了存在近旁,才能决断上帝的露面与否。从神学上讲,这一论断是成问题的。就从人到神的路向来看,海德格尔思想与神学的景观相协调:人与上帝之间隔着遥远的距离。但从神到人的路向来看,上帝在十字架上成人,正是使人与存在更近。不过,我们既然同意姑且按海德格尔的思路走下去,就不妨询问一下:如果人抵达了存在的近旁,人又该如何抵达上帝近旁呢?按照海德格尔的期待上帝之思,从存在如何抵达上帝呢?

首先需要澄清的是存在与上帝的关系。在基督教,上帝是位格的神性的上帝。在基督思想的发展过程中,尤其在近代,位格的神性的上帝亦成了形而上学的至高存在的上帝。海德格尔在尖锐抨击形而上学的至高存在的上帝的同时,又给他自己所追求的存在蒙上一层位格化和神性化的圣光。他不仅谈到过存在的恩宠(Huld)和宠爱(Gunst),谈到过人的本质是存在的赠与——基督教称人的本质是上帝的馈赠,而且还谈到过对存在的感恩,对存在的侍从,以及存在的使命。换言之,基督教的上帝所具有的特征,存在几乎都被赐予了。结果,当有人把海德格尔的存在与上帝等同起来时,绝非无缘无故和毫无根据。^⑤海德格尔称,思者言说的存在,诗人称之为神圣,这也无法不让人想到一种宗教的柏拉图主义。

尽管海德格尔给存在以至少是准神性化的光环,但存在绝非上帝,对此海德格尔从来是毫不含糊的。是否可以说,存在与上帝离得很近呢?海德格尔说过,存在离人比离其他任何存在者(岩石、动物、艺术品、机器、天使以至上帝)都更近,^⑥不

过,既然这里提到的上帝被称为存在者之一,就仍然是形而上学的上帝,而非圣经中的上帝。尽管如此,海德格尔并没有指明过存在与上帝近在咫尺。

另一方面,虽然海德格尔有神化存在的趋向,却没有把存在与神圣的维度等同起来。既然存在与价值是不叠合的,既然如果存在尚未澄明,神圣的维度就仍然没有敞开,那么,存在之维度就不等于神圣之维度。进入存在之维度以后,至多只是能够和必须决断上帝与诸神是否露面,能够和必须询问上帝来临还是不来临。存在之维不等于神圣之维,但是,如果只有当此在进入存在之维,神圣之维才敞开,那么,神圣之维就与人须栖居的大地不可同一而又必然相关联。

上帝和诸神都居于神圣之维。海德格尔在此一维度中将神性(Gottheit)、诸神(Götter)和上帝(Gott)区别开来。诸神与上帝的区分早在中世纪就已为人熟知。神性亦早已作为一种维度来标明两个世界(神性世界与非神性世界)的世界原则。在海德格尔那里,神性亦用来标明一种维度,以划定上帝和诸神的地域。这一地域至少不是一种历史的、世界—政治的教会现象。海德格尔在论及尼采时指出过:“对尼采来说,基督教是历史的、世界—政治的教会现象及其在欧洲人和欧洲近代文化形态中的权力要求。但在此意义上的基督教与新约信仰的基督性不可同日而语。一种非基督性的生活亦可追求这种基督教,并把它当作权力功能来使用,反之,一种基督性的生活却并非必须求助于这种基督教。”^⑤海德格尔的提示对汉语思想,具有重要的意义:神性之维度既非欧洲人或西方世界的特有维度,亦非历史的世界地域性的维度,而是与人世相关涉的维度。那些主张中国无需神性之维、以宏扬中国世俗主义传统为己任的汉语学者,是否想把中国继续排除在与神性相关涉的人世之外

呢？

在神性之维度中，诸神何居？如果诗人被召唤去倾听诸神的耳语，这耳语又是什么？诸神与上帝又处于什么关系？在神圣之维中寓居的那位上帝究竟是谁？作为神性之实在的基础的神性的品质究竟是什么？神性的本质空间植根于什么？这一切，海德格尔都不予论及。从他那里只能获知，上帝不可与神圣者划等号，因为神圣者仅只是神性的本质空间，而神性又只不过是诸神和上帝的维度。值得注意的是，上帝想必与诸神为邻，人尽管与诸神不可划等号，却毕竟是同属的——按希腊人的理解。但人与诸神的“婚礼”需要诗人为媒，诗人——真正的诗人——吟咏的是歌之歌——存在之歌唱，存在离人近，而上帝的露面又与存在之光相关。那么，诗的言说或许就是存在指向上帝的路径。

在解释特拉克尔的诗时，海德格尔指出：“做诗是指：跟随说，亦即跟随那孤寂的精神所劝说的耳悦之声。做诗在成为倾听意义上的说之前，在很长时间里只是一种听。孤寂使它的听早已得到了悦耳之声，借此，这悦耳之声就响彻了它那在其中反复披露着的说。宗教之夜神圣蓝光的月光般的冷贯穿在所有的看和说中。……”“在这些说的悦耳之声中，诗人将上帝为躲避癫狂的追逐而藏身于其中的发光的景象显示出来。”^⑧在解释荷尔德林的诗时，海德格尔亦曾论述过：诗的天命是去命名至高无上者，“在诗中去命名的意思是：让至高无上者在语言中显露，而非仅只是告知他的居处——澄明和神圣。”^⑨在这些场合，海德格尔已明确指出：至高无上者——上帝将在诗的言说中露面，尽管就诗来说，依然因无从获取妥贴的语词来名状那以神圣为安宅的上帝而仍是无字歌；真正的诗人始终不渝地追随着至高无上者，诗人的灵魂虔诚地凝视澄明，尽管诗人亦未能仰见至高无

上者本身的圣容。

不可见、不可说、不可思的上帝，在诗的语言中已显得不是那么隐匿了。从神学的角度讲，引人关注的是海德格尔提到的诗的言说与原初的言说的关系。新约全书《约翰福音》开章之“太初有言”，大概不会有比它更原始的言说了。斯言是上帝之言，而诗之言说是“追随说”。海德格尔指出：“上帝的言说是劝说，它为人指明了一个更宁静的本质，并且通过这种劝说召唤人进入适应，使他从向早先的没落中复活。”^⑩如果这些言论不是有关神学的，我就不知道它们是有关什么的了。

有影响的海德格尔研究者H·艾伯林曾指出，“海德格尔的晚期日益转向了神学”，^⑪这种转向说是不恰切的，这不仅因为海德格尔自己承认过，神学因素从其思的开端将持续到将来，而且因为，开始于三十年代的诗的解释言述，已充满关于诗之言说与原初之言的关系的讨论。在论及荷尔德林、特拉克尔、里尔克的诗作时，关于上帝、诸神和神性空间的话题比在其他任何场合都要多。从神学角度深入讨论海德格尔在释诗场合中的宗教性言谈，显然只能由另一项专门的研究来承担。在这项研究中将应涉及一些更为专门化的神学问题，诸如：此在与灵魂的关系、诗人作为大地上的漂泊者与上帝的关系，人追逐上帝与上帝躲避的关系，以及海德格尔所赞赏的保罗的时间经验和路德的信仰经验等问题。这项研究理应显明海德格尔声称要尽力去攫取的真正的神学任务是什么。本文的目的仅在于显明：一、撇开海德格尔思想中的神学因素和背景，不可能很好地理解海德格尔；二、海德格尔的思路从另一角度丰富和发展了基督神学，正如当今各位神学大师一再提醒要重视海德格尔的告诫所证明了的。

早在1923年，伽达默尔就曾听海德格尔说过，他要努力去找到那个“能唤起信仰并能在信仰中加以维护的语词”，^⑫这个语

词是什么呢?会不会是他一再加以神化和赞美的 Sein 呢?海德格尔所一再强调的存在之光会不会与他所力图要重振的基督信仰有关呢?海德格尔意识到人们之所以不能抵达上帝近旁,恰是因为人们迄今为止谈论上帝的方式对信仰的自我理解毫无裨益。所以,在海德格尔看来,“上帝是谁”这一问题对人来说太难人,人至多只能问,上帝是什么,这个“是什么”按伽达默尔的理解指的就是神圣者和无限美妙者之维度。^③海德格尔曾言,此一维度的丧失乃是现代时代的真正的不幸。如果依据汉语思想文化传统的偏见以为海德格尔已丢弃神圣之维,转向唯有此世之维,那就从根本上不能理解海德格尔处心积虑的 Da-*Sein*。

对于尼采及其虚无主义,海德格尔的期待上帝的思亦早有答覆:

德意志人不可企图凭小聪明创造出上帝来,以为可以靠强力来弥补他们所想像的上帝的缺席。而且,他们也不可依靠吁请某个神灵息怪来聊以自慰。不错,由这种方法人们确乎能回避上帝之隐退的现实,但既然不管上帝退隐与否,与本原的亲近仍然存在,那么,发现必将以与今日完全不同的方式惠顾人世。对诗人的忧心来说,他面临的唯有一种可能:他必须无畏地正视无神的境况,滞留于上帝的退隐之侧,在与上帝的退隐的接近之中耐心等待,直到上帝因为诗人与自己的接近而恩赐他那原初的语词,它就是至高无上者之名。^④

海德格尔自己是否就是他所说的诗人呢?

海德格尔的思对汉语思想有很大的吸引力,这一吸引力可能会是持久的,尤其是海德格尔晚年对东方世界观的关注,以及

其“泰然处之”(Gelassenheit)的主张,使不少国人感到欣喜,似乎从中看到了从根本上复兴老庄哲学的可能。但不要忘了,海德格尔说过,没有神学就没有他的如此思路。巴尔塔萨指出:海德格尔对东方思想的理解依然是一个欧洲思想家的理解,在他背后总有普洛丁和艾克哈特的身影,有德国神秘主义和“神圣者的形而上学”。^⑤与其说汉语思想能借助海德格尔来复兴中国的“道”,不如说海德格尔能借助“道”去复兴“言”,“言与上帝同在”。^⑥无论如何,对汉语思想来说,重要的不是去翻寻海德格尔之思与汉语思想有多少契合之处,而在于沿海德格尔之道,去努力学会期待上帝的思。“泰然处置”汉语思想早就有了,这无需海德格尔来启发,亦无需他来替老庄作证加注疏,而期待上帝之思,汉语思想至今尚未准备去学,这倒是需要海德格尔来启发。

注释:

① 阿多尔诺的两段引文转引自马丁·杰,《阿多尔诺》,湖南人民出版社1988年,第15、13页。因而,阿多尔诺的哲学被某些学者恰当地理解为一种含蓄的神学、翻转的神学或实质性的辩证神学。对此已有一些颇有深度的研究问世:W. Brämllia:《无望者的获救》,戈庭根1982;H. Deuser:《辩证神学——阿多尔诺和基尔克果研究》,慕尼黑1980;M. Knapp:《只有与此世不相宜的,才是真实的》,Würzburg 1983。

② 魏舍德尔提供了一部颇为详尽的哲学神学史。参阅W. Weischedel:《哲学家的上帝——虚无主义时代的哲学神学之奠基》,两卷本,达姆斯达特1971年。可与之互补对照的是W. Kasper:《耶稣基督的上帝》,美因茨1982年;两者的综合性批判则可提到H. Küng:《上帝活着?》,慕尼黑1978年。

③ 汉斯·昆恰切地指出:“并非任何无神论都同时是虚无主义的。对虚无主义的回答与对无神论的回答必须区别开来。”虚无主义的问题不是

上帝存在或不存在,而是存在或非存在。参阅H. Küng:《上帝活着?》,慕尼黑1981年,第467页。

④ 转引自H. Kuhn:《与无相遇》,图宾根1950年,第151页。

⑤ 海德格尔:《走向语言的途中》,Pfullingen 1959年,第96页。

⑥ 转引自伽达默尔:《海德格尔之路》,图宾根1983年,第142页。

⑦ H. U. von Balthasar:《荣耀:神学美学》,第三卷第一部,第二分册,Einsiedel 1988年,第769页。

⑧ 《舍勒全集》卷九,第283页。

⑨ 海德格尔:《什么是形而上学》,美茵法兰克福1960年,第20页。

⑩ 海德格尔:《同一与差异》,Pfullingen 1957年,第51页。

⑪ 参阅Gollwitzer:《卡尔·巴特〈教会教义学〉编者序》,苏黎世1976年。在马堡时期,海德格尔与辩证神学的关系甚为密切。通过辩证神学,海德格尔更为重视路德和基尔克果。海德格尔对神学和哲学的关系的见解,很可能与之有关。参阅P. Hühnerfeld:《在海德格尔的实事中》,慕尼黑1961年,第52页以下。

⑫ 海德格尔:《尼采》第一卷,同前,第14页。

⑬ 海德格尔:《存在与时间》,三联书店1987年,第276页。但舍勒对海氏哲学是否真与神学划清了界线持怀疑态度:“海德格尔的此在学说很难让人相信完全摆脱了受加尔文激发的罪与沉沦之神话学。被抛弃状态、沉沦在世,这些词语不就已泄露了真相?”见《舍勒全集》,卷九,第283页。

⑭ 海德格尔:《尼采》第2卷,同前,第132页。

⑮ 不过,海德格尔并没有因此截然排除哲学与神学的关系,在他劝告神学拒绝采纳任何哲学及其体系的同时他也提到哲学与神学有一种相关性,即哲学在某种程度上可视为神学的“调校”(Korrektiv),参阅海德格尔:《现象学与神学》,见《同一与差异》,Pfullingen 1957年,第32页。这或许是因为,神学毕竟是人的言说。这可从一个具体事例中得到印证:海德格尔初到马堡大学任教时,曾参与了当时著名的辩证神学家图勒伊生的学术报告的讨论,讨论涉及到神学的真实使命。海德格尔在讨论中发表的意见就专门涉及到语言问题。参阅伽达默尔:《海德格尔之路》,同前,第29页。

⑩ 海德格尔：《同一与差异》同前，第70页。

⑪ 海德格尔：《尼采》，第1卷，同前，第366页。

⑫ 同上，第71页。

⑬ 参阅 A. Jäger：《再论上帝：海德格尔思想的神学研究》，Tübingen, 1978, 第2章。

⑭ 参阅陈鼓应的论著及其译著：考夫曼《存在主义》，商务印书馆1988年。

⑮ E. Jünger: 《与上帝相宜的沉默》，见 Reclam 出版社编：《追问海德格尔的作品》，斯图加特 1977 年，第 28、44 页。

⑯ 海德格尔：《存在与时间》，三联书店1987年，第13页。

⑰ 海德格尔：《什么叫思》，Tübingen 1954年，第110页。

⑱ 海德格尔：《同一与差异》，同前，第51页。

⑲ 海德格尔：《走向语言的途中》，同前，第76页。

⑳ 参阅伽达默尔：《海德格尔之路》，同前，第143页

㉑ 同上。

㉒ 同上，第29页。

㉓ 对海德格尔的此在分析的描述，中文研究可参阅陈嘉映：《“此在”的本真生存》，见《德国哲学》，第三辑，北京大学出版社1987年，第143—168页。

㉔ H. Ott的《思与存在：海德格尔之路与神学之路》（苏黎世1956年）是最早全面考察海德格尔哲学与基督神学之相互关系的著作，曾引起卡尔·巴特的注意。此外，H. Ott的《位格的上帝》（苏黎世1968年）也以海德格尔哲学为基础。

㉕ H. Ott:《思与存在：海德格尔之路与神学之路》，苏黎世1956年，第25页以下。

㉖ 在一次哲学会议上，奥特与海德格尔谈到关于“非存在”（Nichtexistenz）的问题，奥特问道：“尽管我赞同你对此问题的见解，但我们该如何来证明和理解在场者呢？”海德格尔的回答是：“对此你无法去证明。我们必须去看！”在另一次讨论班上，海德格尔对一位很熟悉海德格尔的术语的学者说：“你已经读了太多海德格尔的书！可是，你得说出你自己的见解！”参阅Schütz编：《20世纪神学趋向》，巴塞尔1965年，第

349—350页,这两个例子表明,在海德格尔,哲学家自己的“看”是首要的。

③③ 参阅H. Ott:《对不可说者的言说:当今时代对上帝的追问》,斯图加特1978年,第23页以下。

③④ 海德格尔:《存在与时间》,同前,第9页。

③⑤ 参阅G. Mende:《存在哲学研究》,莱比锡1956年,第135页。

③⑥ E. Jünger:《与上帝相宜的沉默》,同前,第38页。

③⑦ H. Ott:《对不可言说者的言说》,同前,第24页。

③⑧ H. Ott:《上帝》,斯图加特1971年,第59页。

③⑨ 海德格尔:《论人道主义的信》,见《存在主义哲学》,商务印书馆1963年,第120—121页。

④① Paul Ricoeur:《解释的冲突》,Evanston 1974年,第399页。

④② 海德格尔:《论人道主义的信》,同前,第122页。

④③ 参阅L. Weber:《海德格尔与神学》,Königstein 1980年,第7页。

④④ Paul Ricoeur:《解释的冲突》,同前,第400页。

④⑤ 海德格尔:《存在与时间》,同前,第218页。

④⑥ 尼采写道:“虚无主义:即缺少目的;缺少对‘为何’的回答,什么叫虚无主义,虚无主义即最高的价值丧失了价值。”见《尼采全集》,评注研究版,第12卷,柏林1980年,第350页。

④⑦ 海德格尔:《论人道主义的信》,同前,第121页。

④⑧ 同上,第120页。

④⑨ 同上。

④⑩ 同上。

④⑪ 转引自H. Meyer:《海德格尔与托马斯·阿奎那》,Paderborn 1964年,第72页。

④⑫ 关于托名狄奥尼索斯的神秘神学和斯各特对哲学神学的批判,笔者将另文详论。

④⑬ H. Meyer:《海德格尔与托马斯·阿奎那》,同前,第75页。

④⑭ 海德格尔:《论人道主义的信》,同前,第110—111页。译文据德文原文有改动。

④⑮ 同上,第134页。

- ⑤ 参阅W. Schulz:《近代形而上学的上帝》,弗莱堡1957年。
- ⑥ 参阅海德格尔:《什么是形而上学》,美茵法兰克福1960年。
- ⑦ 海德格尔:《林中路》,美茵法兰克福1950年,第202页。
- ⑧ 海德格尔:《走向语言的途中》,Pfullingen 1959年,第115、118页。
- ⑨ 海德格尔:《对荷尔德林的诗的解释》,美茵法兰克福1956年,第23页。
- ⑩ 海德格尔:《走向语言的途中》,同前,第124页。
- ⑪ H. Ebeling:《自由、平等、死性:海德格尔以后的哲学》,斯图加特1985年,第3页。关于早期海德格尔与神学的关系,可参阅G. Noller编:《海德格尔与神学》,慕尼黑1967年。关于海德格尔的后期思想与神学的关系,可参阅J. M. Robinson编:《晚期海德格尔与神学》,苏黎世1964年,导论部分。
- ⑫ 伽达默尔:《海德格尔之路》,同前,第147页。
- ⑬ 同上,第151页。
- ⑭ 海德格尔:《对荷尔德林的诗的解释》,同前,第38页。
- ⑮ 巴尔塔萨:《荣耀:神学美学》,同前,第773页。
- ⑯ 《新约圣经·约翰福音》:“In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum” (太初有道,道与上帝同在,道就是上帝)(1.1)。这里的Verbum汉译圣经译为“道”,而原文却是“言”(word、Wort、Parole)。在汉语中,“道”的动词用法才是言说,而名词用法则是“路”、“方法”、“基本法则”等义。Verbum则首先是名词用法。用“道”来译Verbum,有其妙处,也有其不妙处。故本书也常用“言”代替“道”的译法。

倾听与奥秘

一

俄国的老托尔斯泰对爱的福音与民族的关系的看法是：“即使我们从来没有听到它被解释过，或者试图自己去解释它，在我们心中都有一种对基督教根本教义的内在的深刻信仰；我们每一个人都是同一位父亲的孩子，是的，我们中的每一个人，不论我们在何处居住，不论我们操着何种语言，我们都是兄弟，只服从于我们共同的父亲在我们心中植下的爱的律令”。^①老托尔斯泰的这话显然不是只对俄国人说的，而是对居住在这个地球上的所有人而言。

基督精神从一开始就与民族主义绝然对立，这也是基督教与古犹太教的重要区别之一。在本世纪初，当民族主义在现代过程中被某种政治行动所利用时，舍勒就曾抨击道：基督教的真正的世界主义既拒斥政治上的民族主义，也拒斥已被基督克服了的古犹太人的“选民”思想。在舍勒作为德意志民族的思想家如此批判本民族的民族主义趋向之时（1918）^②，中国知识界也发生了民族主义之争。“五四”运动以来的非基或反基督教运动，此起彼伏，反映出民族主义成为政治行为的理论工具，使民族主义成为一种价值形态。民族主义的后果是人作为人的天赋权利被剥夺，被交付给所谓国家，人作为位格与自身存在的真实根基的关系亦被歪曲，以至找不到安置个人之存在的真实基础——

要么个人被抽象、空洞且常被政客利用的集体主义所吞噬，要么堕入无根性的所谓绝对的个人主义。

十字架上的事件超出了民族性，其意义首先在于：上帝与人的关系成为确置个体在此世的身位的基本关联域。这意味着，此世的个体价值身位应从上帝与人的关系来衡量，而非依据民族、地理或历史与人的关系来衡量。人首先从上帝那里，而非从民族、地理或历史禀得自己的身位之根基。就此而言，上帝为何降身为拿撒勒的耶稣，纯然是一奥秘，是一神圣的事件之发生，它与民族、地理和历史的因素毫不相干。换言之，耶稣基督乃穿透民族、地理和历史的神人(Gottmensch)，他把一个永恒的奥秘——人性与神性的奥秘摆在所有个体面前，从此，每一个人作为人首先面对这一奥秘，并就自己生命的终极问题询问这一奥秘。不同民族、居住在不同地理位置上的个体向这一奥秘敞开还是封闭自身，倾听还是拒绝上帝通过基督十字架受难传出的话，只能是每一个人在生存论上作出的抉择，而不能是以民族、地理或历史为依据的经验论上的抉择。

这一问题笔者绝非随意提出，它关涉到基督宗教的精神实质与中国人的生存信念问题。于此华土，人们长期耳闻如此说法：基督教是外来宗教，上帝是外来之神，洋教(亦可等同于邪教)与中国的国情和传统不符；即使基督宗教的精神不可比拟，中国也没有它植根的土壤；至于认为皈依基督宗教的信仰就是出卖国格人格的说法，也並不少见多怪。在不少知识人看来，中国人首先应正视的是民族、地理和历史文化的传统和习惯，而非关涉人本身的存在真实。看来，有一条无形地制约着中国人的至今不衰的传统律令：要做中国人，而不要做人。

中国社会与作为社会形态的基督教之关系问题，是社会学的问题，中国人作为人与神圣奥秘的关系问题，是哲学—神学人

类学的问题。前者涉及人的历史社会经验论域，后者则涉及人的价值生命的本体论域，简言之：中国是中国人的前提，抑或是中国和中国人的前提，乃为哲学—神学人类学之问题。

近代以来，人的问题成为欧洲思想关注的中心，中世纪的“神本中心世界”转换成现代的所谓“人本中心世界”，然而，上帝与人的关系依然为透视存在真理的基本景观，只是，着眼点由神移到了人的身上。引人注意的是，基督神学本身对促成这一转换起了决定性的作用，这就是宗教改革导致的向信仰之主体意义的推进。如莫尔特曼所言，“近代以来的基督宗教人本中心化和主体化了，不是上帝，而是对上帝的意识，不是基督的历史，而是信仰者的历史性。不是客观的信仰，而是主观的信仰成了中心。”^③ 随着哲学人类学的形成和发展，基督神学与人类学的结合亦成为20世纪基督神学的一大特色：新教神学（布鲁纳、潘伦伯格）和天主教神学（拉纳、皮兹瓦拉、巴尔塔萨）无不把目光投向作为主体之人。当今汉语学界的人学思考能否从这种神学人类学中蒸照一点什么呢？

并非因为西方文化自近代以来极端强调了人学的问题，汉语学界也就要去提出人学的问题，似乎，在汉语学界，提出人学的问题就是一种西化之表现。这种论调明显是不能成立的，然而，在我国文化界，至今尚不绝于耳。这种论调的根据出于给人的问题划分民族性，尽管民族论倒是源于西方19世纪的社会学说。民族划分学说与政治意识形态化的论调一旦结合，谈论人学就成了意识形态话语所讨伐的对象，人本身就成为了“民族”、“国家”的玩偶和任意处置的一件东西。在如此政治意识形态化民族主义立场面前，倡导个人的位格的存在和本质高于国家和民族，倡导除上帝之外，没有任何人和现世国家是最高主人，因而也没有任何人是公仆的基督教关于人的学说，自然会被视为大敌。我

们理应更进一步询问的是，至今仍有其政治合法性的民族主义，在汉语文化传统的土壤中是何以被耕耘为意识形态话语的。

近十年来，谈论人本主义、倡导人的主体性原则在汉语文化界一再成为政治上危险的话语。尽管如此，人本主义和人的主体性哲学的倡导者们毕竟在相当程度上打破了既有意识形态话语的垄断。“文化大革命”的历史事件为人本主义和人的主体性哲学的出现和扩展提供了历史的正当性。虽然由于西方后现代文化思想的导入使得人本主义论或人的主体性哲学的主张已显得不再那么有吸引力，但它们所触及到的关于个人的价值身位的问题并未因此而被消解。

十年前发生的那场关于“马克思主义与人道主义”的激烈论战，从未获得过知识学水平上的解决，关于异化的讨论也是半途而废。从非意识形态话语的维度中来澄清这些问题，至今尚不具备条件。然而，仅从现象论的水平来看，有一问题不得不令人深思：不管是所谓人本主义论的倡导者，还是人的主体性哲学的倡导者，都不约而同地拒斥、排挤甚至不能容忍基督思想的人学立场。这一现象的饶有兴味之处在于，人本主义论者要么以西方近代人本主义为依据拒斥基督思想的人学立场，要么以马克思的宗教批判为依据拒斥基督思想的人学，而人的主体性哲学则以所谓民族性格为理由，同样顽强地拒斥基督思想的人学立场。结果，本来作为既有意识形态之异性因素的人本主义论和人的主体性哲学，此时便与既有意识形态话语的无神论和民族主义立场携手为伍，共同参与对基督思想人学景观的讨伐。如果可以恰当地把这一现象视为“五四”时代非基运动的再现的话，那么，至今依然顽强的非基立场的文化和意识方面的背景，至少值得加以审视，倘若我们无需事先徒劳地反驳这种新的非基立

场的话。

从基督教方面来看，无庸讳言，传统基督教持有强烈的排他立场。在基督神学中，这称之为关于基督教之绝对性和普世性问题。集思辨神学之大成的黑格尔把基督教视为世界宗教中的最高宗教，如此主张在基督教中不是绝无仅有的。然而，自19世纪以来，随着比较历史文化学的兴起，基督教（尤其新教之特洛尔奇）已开始主张非绝对性。在当代，由天主教第二次梵蒂冈公会会议确立的各宗教之间平等对话原则所推动的改革，使得基督教对东方思想的理解和对话，不断加深。基督神学从新的起点上重新清理人与其自身本位的根基之关系问题。事实上，基督教从诞生之日起就不是一种民族宗教。如果我们应该而且必须超越民族主义去探究人本身的价值和尊严、人的存在之可能性和非可能性、人之为人的根基，那么，认识基督神学的人学观至少是必补的一课。

二

在20世纪基督神学的人类学趋向中，卡尔·拉纳的神学人类学的地位显得尤为突出。这不仅因为，拉纳的神学人类学颇富特色，提出了不少富有独特性的创见，而且因为，作为天主教神学家，拉纳的神学有显著而又广泛的思想建树，在战后天主教神学的发展中起着重要作用，影响深远，并深得罗马教庭赏识。换言之，拉纳是一位相当正统的天主教神学家，在丝毫不变卖基督神学的传统教义的前提下，拉纳推进了天主教神学，为20世纪神学思想的发展作出了学术贡献，神学的人学思考则不过是其丰富的神学思想的基本构架，而恰是这一点使拉纳神学又与20世纪的人学的问题水乳交融。据称，传统信理与现代境遇

的矛盾,在拉纳神学中得到了富有成果的解决。

拉纳神学的学术地位的重要性还在于,正如卡尔·巴特的神学对于天主教神学来说是一份珍贵的共同遗产一样,卡尔·拉纳的神学对于新教神学而言,同样是一份珍贵的共同遗产。就基督思想的当代发展来看,卡尔·拉纳的神学思想不仅推进了天主教神学,而且推进了包括新教神学在内的整个基督神学的基本理论。其神学人类学的基本构架因而令人瞩目地丰富了基督神学的人学原理。基督神学人类学在新教方面的理论代表潘伦伯格曾公允地说过:“基督信仰构成了我们的文化大地和我们对人的理解的强有力的根基。就此而言,神学之思能超逾某一个别教会或教派。对于一个时代,这种神学家的形象并不多见。许多人正是从卡尔·拉纳的思想中获得了关于基督神学的普遍性的认识,绝非偶然。拉纳神学著作的第一个主要标志是:卡尔·拉纳越是成为一个道地的天主教神学家——罗马天主教神学家,他的思想在他所处理的每一个如此专门的问题上就越涉及到普遍属人的因素。正是拉纳使基督性的因素对于普遍属人的因素成为透明的东西。”^④如果我们理应超逾民族、历史和地域的经验实用主义的人学景观,透入到个体的宗教存在的基本理解中去,考察并把握富有先验论特色的拉纳神学人类学看来是十分恰当而且必要的。

卡尔·拉纳(Karl Rahner, 1904—1984)出生在德国西南部名城弗莱堡。中学毕业后,拉纳进入天主教耶稣会的学堂念书,以后又被送去弗莱堡大学学习哲学。最初,他只是想成为一名哲学史教师和普通基督徒,没有想到自己竟成为战后天主教神学思想泰斗,被誉为“神学原子物理学家”。

按卡尔·拉纳的自述,他成长于一个普通的、中等阶层的天主教徒的家庭。父亲大半生在弗莱堡做教书匠,母亲则是一

位普通的家庭主妇。拉纳的两个胞弟后来成了医生，一个姐姐嫁给了一位律师，另一个姐姐嫁给了一位数学家。确如拉纳所说，这一切都是极为普通的。拉纳的母亲给拉纳的一生留下了深刻的印象。她是一位十分敏感、做人极为小心而且带有抑郁感的普通妇女，总是以沉重的义务感来接受生活，总是问自己是否给孩子以足够的爱。事实上，这样的一位母亲亦是十分普通的。即使就这个家庭的基督教信仰而言，在南德那样的地区，同样是十分普通的。

就拉纳的家世而言，人们很容易认为，拉纳之所以信奉天主教，成为神学家，完全是其家庭和传统的影响。似乎，认信上帝，在有宗教传统的背景下是自然而然的事，不认信上帝，在没有宗教传统的背景下亦是自然而然的事。例如，在我们这里常耳闻如此说法：某人信基督教，肯定因为其家庭就是教徒。如果一旦有人不是出于宗教家庭而信仰了基督，那一定是有什么奇奇怪怪的不幸促使他这样做。似乎信仰与否不过是一件对传统和习惯的因袭与否的事情。拉纳自己对此早有答复，似乎他早已预知中国人会遇到类似的问题。在谈及信仰时，拉纳明确提出：信仰，就其真实意义而言，乃是个人决断、灵魂转向的力量，这是人面对自身的存在奥秘作出的决断和转向。而非依据家庭习俗、社会条件或历史传统作出的决断和转向，“人们肯定要有理由以一种方式转向，这种方式与人们通常依其行事的法则不相干。谁要是没有这样的理由而转向，就会恒久地安于自己存在的因袭处境，安于自己精神人品的一时形成。”^⑤但这一信仰（灵魂转向）的理由只能来自个体已经生活过、驻足过的根源，来自于存在的原初信赖馈赠的开端。换言之，信仰乃是个人在生存论上的决断。显然，拉纳之信奉天主教，并非是在因袭家庭传统和社会传统。拉纳表示，作为一位天主教徒，他只是

至今还没有找到能促使他放弃这一信仰的存在论上的理由。

进而，拉纳力图澄清宗教传统与个人信仰的关系。在拉纳看来，即使是人处身于传统遗留下来的信仰之中，也必须把这种信仰转化为个人本己的决断和本真的信仰。

如果传统将高贵和神圣赠给了某人，如果传统敞开了无限的远景，如果传统带着一个绝对的、永恒的呼唤与某人相遇，那么，仅仅把传统作为不加反省的经验来对待，不带一点反感和怀疑去简单地继承，并不意味着这一传统的根据言之成理和经得起反省，并不意味着这一传统的理由在批判的良心和询问的理性面前就真实可靠。^⑥

无法否认，拉纳的信仰与盲信是不相干的，他自己也承认经受过许多对自己信仰的反驳和怀疑；基督信仰不是死板僵化的教条，而是与个人的生活本身紧密融合在一起的。“就基督教信仰的真正的活的核心而言，信仰绝非艰难晦涩的命题的复杂堆砌，其内容与我们的具体生活经验相关。信仰其实是十分简单的事，如果我们切实把握和体验到其核心的话，信仰就其真实核心而言，根本不能再从我们的生活中分离出去或从生活中抽出来思考。”^⑦作为个人，拉纳同样面临过这种社会生活的问题，信仰从来不逃避这些问题，亦不是用信仰的传统性来取消这些问题。拉纳并不把传统信仰作为自己个人信仰的必然理由，一切都取决于个人的发问，而这发问即是人的存在本身。相比之下，汉语思想界中以种种心理学、文化学、人类学为口实把儒家传统硬强加给国人的思想家们的做法，就显得多少有些相形见绌了。

按照儒家的思想传统，个人的存在的核心是以家和国为价

值本位的。尽管这种思想传统已一再遭到思想界的批判，却并没有因此而销声匿迹，透过种种民族性的主张，不难见到其明目张胆。以个人与家族、国家的社会关系来取代个人与存在本源的超验关系，与以个人与民族性传统的历史关系来取代人与存在本源的超验关系一样，其结果都是取消了个人作为人之存在的真实基础，使个人作为不可剥夺的位格存在不复存在。不幸的是，如此将人与社会和历史的关系同人与超绝神圣的关系加以颠倒，恰是汉语思想的一种德性论的精神传统。俄国现代著名哲学家、俄罗斯现代基督思想之父V·索洛维约夫曾指出：“当民族和家庭的传统表达了善或就我与上帝、人、世界的正当关系给出了一个确定的形式，那么，服从民族和家庭的传统和规定是一种善，也是一种道德责任。然而，如果忘记了这一条件，如果这一有条件的责任被视为绝对的，而且以‘民族利益’的名义取代了上帝的真理，那么，这种善就会变为恶和罪孽的根源。”^⑧阻碍汉语思想走向关于人的真实问题的不正是这种所谓“以民族利益的名义”吗？对传统文化中的思想流弊和以家国为本的民族传统的批判，被视为民族虚无主义。可是，哪里有过真正的民族虚无主义呢？只有过虚无主义的民族。这种民族一再把非本真的东西当作本真的东西来膜拜，以至人对于自身的发问——存在本体论上的发问至今难以提出。以人之民族性取代人之存在论的主张在人的主体性哲学的倡导者那里竟然出人意料而且相当别扭地渗合在一起^⑨。这种主体性哲学亦以康德的先验哲学为基石，在触及汉语思想当今的问题处境时却又放心大胆地认可民族性的历史前提。卡尔·拉纳神学的基本构架亦是一种得力于康德先验哲学的先验神学，对康德的理解是否也要以历史的民族性为前提呢？^⑩

三

按照拉纳的见解，基督教义尽管复杂，但却源于一个最简单、最一般的道理：奥秘永远是奥秘。这一奥秘就是无限的、不可思议、不可言说的上帝。然而，这一神圣的奥秘却与人自身的奥秘相关联。从人类学的角度说，人乃是一无限的虚空，乃是一有限的奥秘——有限存在的终有一死的奥秘。当人对作为奥秘的自身发问时，人也就是在对无限的神圣的奥秘发问，在这一发问中，人将聆听到一种来自神圣奥秘的声音。神圣的奥秘和人的奥秘在此发问过程中，叠合为一个奥秘。

显然，拉纳把发问描述为人的生存之基本本体论状态，当对人的存在论分析深入到尽头，人们发现的只是呈现为奥秘的虚空，它直接引起人的存在的终极体验，使人的精神晦暗、厌倦、绝望的体验。然而，恰恰是这一终极体验，在拉纳看来，成了信仰基督的理由，因为，只有在基督那里，处于存在的终极体验中的个人才聆听到一种慈恩般的、获救的、照亮人之此在的声音。

值得注意的是，拉纳对作为神圣奥秘的上帝的询问，是从对作为有限奥秘的人之此在的追问入手的，这颇类似于海德格尔对作为整体之存在意义的询问，从作为有限存在的此在的追问入手。在他们两人那里，发问都是一个基本本体论的规定。作为有限存在的此在就是发问本身，而存在之整体意义或神圣的无限奥秘就在这发问中作为应答出现。

海德格尔是卡尔·拉纳的哲学老师，他不仅让拉纳懂得，关注问题本身才是哲学的开端，而且使拉纳注意到发问的基本本体论性质。

拉纳到弗莱堡大学学习哲学时，正遇海德格尔执教。在

由海德格尔主持的讨论班上，拉纳度过了四个学期。这段时期的学习对拉纳神学思想的哲学基础的奠定具有重大影响。在拉纳的印象中，海德格尔是一位杰出的哲学家，尽管海德格尔从未就专门的神学问题发表见解，但他的哲学对天主教神学仍有重大意义，这首先是因为，海德格尔的哲学对坚持认定有一不可言说的神圣奥秘存在的天主教神学是相适宜的，此外，海德格尔的哲学教会神学家如何去努力把现代哲学与基督神学加以恰当的结合。在卡尔·拉纳眼里，海德格尔还是一位在哲学上善于引人入堂奥的良师，他教学生以一种新的方式阅读哲学本文，追问隐藏在哲学本文背后的东西，透视哲学家的个体经验与其哲学陈述之间的关系。^⑩ 卡尔·拉纳一直对自己的这位哲学导师怀有感激之情，尽管他后来再也没有专门去研究甚至注意过海德格尔的哲学思想的发展。

在海德格尔哲学的激发下，卡尔·拉纳的博士论文致力于研究人的认识问题。^⑪ 这部题为《世界中的精神》的论文虽是专门讨论托马斯·阿奎那和康德的知识论的哲学专著，却奠定了卡尔·拉纳的先验神学的定向基础，构成了其整个神学的基本构架。从课题上看，这项研究是一门哲学史的研究，但拉纳的重点不在于史的方面，而在哲学的问题方面，这一问题就是：人在一个感性的有限存在的世界中何以可能认识到超感性的无限存在的精神。

认识论是哲学的基本题域，一般而言，认识论讨论的只是人对世界中的存在物的认识如何可能的问题。西方近代以来认识论的发展，与科学理论的发展是同步的。但是，另一方面，就认识论的古老形态来看，认识论又主要是讨论人对精神、理念、世界之本质的认识何以可能。在神学中，认识论就成为讨论人认识上帝何以可能的科学，这一传统在托马斯主义那里曾得到极

为精致的展现。卡尔·拉纳选定托马斯·阿奎那并结合康德、海德格尔的认识论作为其首先的研究对象，不是随意性。正是在阿奎那那里，关于终极认识的形而上学为神学大厦奠定了基础。由于哲学认识论自近代以来已日益成为一种关于经验的有限认识的科学，强调和重提认识论的这阿种定向的差异是十分必要的。

在拉纳看来，托马斯·阿奎那关于人的认识的学说的基本主题是：人的认识只发生在经验的世界之中，然而，正是在这经验的世界中，人的精神一再显现出来。这就是人的认识从经验的有限对象向超验的无限对象的过渡。由于超验的无限对象总是作为神圣奥秘的上帝，认识论的问题在此就体现为人在此世中何以认识到上帝。不难看出，这一问题具体构成了卡尔·拉纳神学的最基本的沉思课题。沿托马斯·阿奎那之路，卡尔·拉纳把一种可谓之曰神学的认识论发展到一个新的高度：

在神学家托马斯看来，人走到了上帝显示自身的¹地方，在这里，人能从上帝的启示之言中倾听到上帝：通过人的精神部分。然而，我们要能倾听到上帝是否说话，必须知道上帝在。可是，上帝的言谈倘若没有通上一位已知者，上帝不得不在我们面前隐匿起来；上帝对人言说，他的神圣之言必在我们总是在的地方——在尘世之地和尘世之时中——与我们相遇。当人进入世界，存在就敞开，在存在之中，人已触及到关于上帝的此在的知识，但与此同时，这位上帝作为世界的彼岸又总是隐匿着的。这隐藏就是存在之开启，存在之开启把人置于上帝面前，而人转向(*conversio*)进入这个有限世界的此时此地(*das Da und Jetzt*)，又使上帝成为遥远的不可知者。对托马斯来说，隐藏和转向是同一回

事：人。如果这样来理解人，人就能倾听上帝是否没有说什么，因为人知道上帝在。上帝能言说，因为他是不可知者。如果基督信仰的对象不是一种永恒的总是当前的精神之观念，而是拿撒勒的耶稣，那么，托马斯的认识形而上学就是基督性的，如果这种形而上学把人召回到人的有限世界的此时此地，那么，永恒神圣也就进入世界，从而，人不仅找到永恒神圣者，也在永恒神圣者之中找到自己。^③

可以看出，对托马斯认识论的解释，在多大程度上带有海德格尔哲学的痕印。重要的是，卡尔·拉纳不仅力图解决上帝既在世界之外(彼岸)又在世界之内(此岸)的悖论，而且力图确立人在此世的存在与上帝的一种生存本体论关联。这一关联的敞开只赖于人在存在论上的发问。拉纳不仅从人的发问的形而上学本质出发来展开对托马斯认识论的说明，而且借此反过来确立发问的本体论地位，这种发问的形而上学本质可表述为：人置身于有限世界而追问整体的无限存在。

拉纳力图表明：人在面临世界和自身的奥秘时的不断发问这一活动本身，已证明人有一个超越时空、趋向于绝对实在的精神动姿。人是一个会发问的存在，当人问这是什么或这是为什么时，发问所指向的实际上是作为整体的存在和人自身的存在。如果进一步追问发问的存在本身，人们就会发现，在人的发问活动背后，伸展着一个无限的、绝对的视域。因而，发问活动本身使人成为世界中的精神性的存在，此一性质为人能听到上帝的传言提供了可能性和条件。

发问与否成为人之为人的前提，如果人不发问，就只能是聪明动物而已。拉纳强调，人不应对无限的发问漠然置之。逃离到日常奔忙的贫庸中去，只表明人在逃避发问，逃避自己的本真

存在，因为人自己即是这发问本身。一旦人把那默默无言但却包罗万象的有关自己之存在的问题作为生命问题向自己提出来，不逃避这一问题，而是呼喊这一问题本身，同它倾谈，向它敞开自己，进而把它当作无限之爱的奥秘来接受，那么，人也就被作为神圣奥秘的上帝接纳了。

从此种形而上学认识论出发，实际上可以恰当地建立一种关于人的基本本体论。发问作为人的存在之基本本体论规定，是不可也不能被“以民族利益的名义”或民族地理、民族性格、民族文化之类的名目来取消的。就实际的情形而言，中国人接受儒家之“天”、道家之“道”或基督之言，只能由个人的本己的发问来决断，只能由人的发问是否获得了慈恩般的、充满温爱的照亮我在的此世生存的回答来决断，而不能让“国家利益”、“民族利益”、或“民族性格”、“民族文化遗产”以至“民族情感”之类的非我在之本真因素来决断。基督之言不是西方的，而是属个人的和为了个人的。以东西方的界域和文化之民族性界域来划分真理之类型，是“五四”以来至今没有绝迹的一个根本性失误。当今意识形态层面上的“中国式”口号可以在现代儒者那里找到充分的理由，这种理由又可以在传统文化中找到其根源。由此来看，中国人作为个人的发问至今蔽而不明，还需要大惊小怪吗？

四

发问的本体论规定表明，人本身即是一个奥秘，发问呈现为超越性的精神活动，人之奥秘亦为不断超越自身走向上帝的奥秘。然而，上帝作为神圣的奥秘绝非被动地、静止地呆在冥冥之中，让人去摸索。这正是基督的上帝与儒家之“天”、道家之“道”、佛家之“真如”的绝然根本性的差别之一，这一差别亦绝然

是非同小可的。如果神圣奥秘只是呆在冥冥之中，让人去摸索——盲人摸象，谁知道人摸索到的是什么呢？无论人心有多诚，谁知道他体知到的是否真“道”呢？然而，基督的上帝是主动倾近人的上帝，是以无限的爱的方式并带着爱的无限慈恩自我传达的上帝。这种自我传达历史具体地发生在耶稣基督的生、死、复活的神性事件之中，基督的生、死、复活就是上帝自我传达、自己让自己与世界和人为伍的方式。在十字架上受难的耶稣表明，神圣奥秘作为自行馈赠的位临，在绝对自我传达中，把自己传达给了处身于有限的空虚经验之中的人之精神。

作为发问之超越性存在的人，能认出耶稣基督即是上帝的自我传达么？人在无限的发问中能听懂上帝的奥秘之言吗？尽管基督参与了我们的此在，使人分享神圣奥秘有了可能，但人要能听懂上帝的传言，还要取决于人倾听奥秘的条件。

对这一条件的研究和阐述，构成了拉纳富有特色的先验神学。拉纳神学批判地循着德国古典先验哲学的思路重新探讨上帝对人之主体的自我传达这一基督思想中的传统主题。因此，先验神学的课题就是阐明信仰主体认识任何信仰真理之对象的先验条件(apriorische Bedingungen)。当人之主体在发问中倾听到上帝的传言——这一点为人类的历史所证实，这就表明作为主体的人的认知结构中对神圣传言有一个先验的把握或前领悟。

康德的《纯粹理性批判》问世后，一直被视为对天主教传统神学的冲击，因为，康德对纯粹理性的批判直接危及证明上帝的传统方式，以致于康德的理性批判一度被认作具有新教神学意义。不过，本世纪以来，康德的理性批判逐渐为天主教神学家所正视和采纳。拉纳作为天主教神学家在这一方面做得较为彻底一些而已。

拉纳赞同海德格尔对康德的批评：康德的认知范畴只能在客观知识的认识论域中运用，而无法用于对人的存在本身的认识域，如要认识人的存在本身，就需要另一截然不同的先验范畴，即生存结构的基本本体论范畴。拉纳以为，正是从这一先验范畴可以究明人倾听神圣传言的能力。

拉纳进一步提出，康德的先验哲学是未完成的先验论，因为，康德事实上承认人有超验认知的本然冲动（《实践理性批判》），只是从自然理性之路进入超验就是悖谬。但是，如果我们并不把自然理性视作进达超验之路，而是把它视为人之主体倾听超验之言的可能性条件，那么，自然神学的探求就并未失效。天主教神学并非认定，人单靠理智就可得到上帝的知识，而是说，人的理智的超验要求本身（康德视为背反）表明，人作为理智之主体有获悉上帝消息的可能性。

作为主体之人能倾听神圣之言的先验可能性条件究竟是什么呢？拉纳着重阐明了两项先验规定：其一，人的理智判断本身隐含着普遍的一般的存在，尽管人的理智永远只能指向个别的、有限的存在物，但一切知识都得在以“是”（Being）来表达的存在整体之背景中发生，可见，人的理智本性先验地拥有趋向普遍存在的超越性可能；其二，就人之存在本体论范畴来看，人之本质存在乃是一个先验的敞开结构，亦即人之自我敞开是人的先验本质。所谓自我敞开也就是人之自我超越，就是人之走向自己的不可规定性，从有限存在走向无限存在，发问活动本身即这自我敞开、自我超越的体现，这自我敞开的存在结构，也就是人转向并倾听神圣奥秘的先验内在可能性。所以，拉纳在其名著《神圣之言的倾听者》一书中，从神学人类学角度，把人描述为先天就能听懂上帝传言的此在。人之自我敞开的先验性与上帝之自我传达的启示性同契，上帝对人的慈恩般的自行馈赠与人的

先验内在的自我超越刚好吻合。

在此先验神学的基础上，卡尔·拉纳建立起了一种基督人类学，一种关于人的神学。在本世纪诸多哲学人类学和神学人类学的样态中，卡尔·拉纳的神学人类学被公认为具有独特的形而上学的深度。

汉语思想的成见以为，由于基督教强调上帝的至高无上，人在上帝面前要下跪，因为人是有罪的，结果必然是贬低人的地位，使人成为渺小的存在。如果马克斯·舍勒关于人的学说已有力地反驳了西方近代以来的种种人本主义学说关于基督信仰贬低人的谬论，那么，卡尔·拉纳的先验神学人类学对汉语思想关于基督信仰贬低人的地位的成见就是有力的回答：由于人能认识到作为神圣奥秘的上帝，人能感领到上帝宏恩般的予人神圣之爱的启示，人的地位方显出其高贵和尊荣，因为人与上帝同在。人如果没有认识到无限的奥秘之最内在的深处，人也不能认识自己。人之定位和人之意义正在于人受到神圣奥秘的召唤，人对自我的认识也只有通过对神圣奥秘的认识才能达到其最深的程度。人之进入无限的神圣奥秘之路亦即是人之进入人的无限之境的路。只有在上帝的赐福般的宏恩之中，每个人才获得其终极性的存在解答。因为人作为一个存在的问题本身，只有在上帝之爱那里方能获得最终的解答。“人已充分认识到，人自身仍是一个问题，对于这个问题人通过其自己的生命——所有经验的总合亦无法给予回答。人的回答给出的只是经验，而不是问之所答，即不是对作为个体和整体的人这一问题之答。”^④不管是科学的、心理学的、生物学的、历史学的乃至哲学的关于人的问题的回答，最终都是答非所问。从人的角度来看，人这一问题本身就是一个无法回答的问题。“如果要给人这一无法回答的问题一个‘回答’，这个问题就只能取消。”^⑤可是，

倘若人把这一作为人的问题交出来，交到神圣奥秘者上帝手中——用卡尔·拉纳的说法这种把人无可回答之问题交给上帝即称之为爱上帝，作为问题的人就自己将自己置身于作为神圣之爱的无涯中去了（Sichfallenlassen）。当人成为一个倾心之爱者、祈祷者，人的存在就被照亮，而这就是回答。对此难道能说人被贬低了吗？

拉纳并非只作哲学神学的人之本体论的思考。他与青年通信交谈，经常因此而悲哀，甚至带有悲观主义情绪。因为，这个世界充满不幸、残暴、伤害和不义。一旦当他从整个历史的个人命运的价值根基着眼，他就充满了信心，因为基督信仰看历史个人的一生，其开端和终结都把握在不可言说的神圣奥秘之中。这种从对上帝之爱中产生出的人的希望，是一种生命信念而非一种空洞的幻想或精神胜利法。它意味着上帝永远是神圣奥秘，而人的本质寓于这奥秘之中，意味着人的安身立命的根据在上帝之爱中，因此，无论任何灾难和不幸，都不能从根本上损害人的尊荣。只有在上帝之名那里，而不是在民族、国家或文化传统之名那里，个人才找到自己存在的终极理由，找到否弃一切残暴和不义、灾难和不幸的终极理由，找到为每一个人的幸福、美好、自由、平等辩护的终极理由。

五

从神学思想史的发展来看，卡尔·拉纳的先验神学人类学的一大思想贡献是，丰富和发展了神学中本体论的“上帝证明”的传统课题。

正如已一再指出的那样，在基督教景观中，上帝与人的关系一直是基本的张力关系。上帝不是人，不是世界，人和世界也不

是上帝。人与上帝的沟通首先是通过人听到上帝之言，并思索上帝之言。倾听和思索都以人是一能思的存在为基础，人与上帝的交往，必然与人的精神相关联。由于人能倾听到并听懂上帝的启示，人的精神也就被恰当地用作一种证明上帝的方式。从中世纪的安瑟伦、阿奎那直到近代，关于“上帝的证明”在思想史上始终占有相当重要的地位。

在讨论这一问题之前，需要事先说明的是，关于“上帝证明”的研究，并非是说，上帝的存在本身有赖于人的证明。似乎倘若人不能证明上帝，上帝便不存在。上帝之存在本无需人的证明，所谓“上帝证明”的问题之所以可能而且值得加以讨论，只表明从人的角度看，人作为一能思之存在者能够证明上帝之存在。一方面，人关于上帝存在之知，得自于上帝的自我传达——神圣的启示，另一方面，人之思又能被恰当地用来证明上帝的存在，因为人毕竟听到了神圣之言。

关于本体论的“上帝证明”的课题，首先是由著名的安瑟伦提出并阐发的。熟悉哲学史的人都清楚，安瑟伦著名的关于“上帝的本体论证明”的学说一直纠缠到笛卡儿、莱布尼茨、康德以至费尔巴哈。

在安瑟伦那里，问题已十分清楚，之所以提出关于上帝证明问题，绝非因为对上帝之存在有所怀疑，而是出于信仰的热望。他写道：“主啊，我并不试图达到你的深处，因为我的理智无论如何是无法与你相匹配的；但我要求自己多少领会一点我所信和所爱的你的真理。我并非为了信才去试图理解，而是为了理解我信(*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*)。⑩ 因为我相信：‘倘若我不信，我就理解不了。’”⑪

这是关于信仰与理解之关系的具有奠基性意义的规定：*ratio*(理性)与*fides*(信仰)并非相互排斥，理解在信仰中展开，

思即成为一种对上帝的沉思 (Nachdenken), 这种沉思在安瑟伦看来亦即是一种爱。

思何以能成为对上帝的证明呢? 按照安瑟伦, 上帝虽超越了人的理智, 但毕竟多少能被思到: “主, 你不仅是无法被思到的伟大者, 你也是能被思到的伟大者 (non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit)”^⑩。因为上帝存在于最高的理智之中, 也就存在于人的理智之中。

阿奎那认为, 安瑟伦的命题不是可以不言而喻地加以采纳的。应该进一步说, 上帝在自己的作品中显示自己, 反过来看, 上帝的作品就是上帝存在的证明。所以, 阿奎那提出了证明上帝的五种方式。就人与上帝的关系而言, 人亦是上帝的作品, 因此, 上帝存在就不仅是信仰的相关对象, 也是认识的相关对象, 即通过 *cognitio naturalis* (自然的知识) 可以认识到上帝。换言之, 认识上帝并非必须以信仰为前提, 也可以先有理解和认识而信——认识成为信仰的前提 (*praeambula*)。

笛卡儿作为一位虔诚的基督徒, 其证明上帝的方式基本上是传统式的: 上帝的存在可以从由完满存在的观念必然导出的结果方面得到证明。笛卡儿的上帝证明引人注目之处在于他提到了我在是上帝的证明。“我把‘上帝’理解为一种无限的、独立的、全知全能的实体, 我自己与其他一切如此存在的存在者都是由这实体创造出来的……恰恰是我存在这一事实和一个最完满的存在——上帝的观念寓于我心中这一事实, 最为明晰地证明: 上帝也存在 (*ex hoc solo, quod existam ... evidentissime demonstravi Deum etiam existere*)^⑪。”按照笛卡儿, 上帝的观念是上帝自己在创造中种植在人身上的, 因而是人与身俱来的。

从安瑟伦到笛卡儿的关于上帝的形而上学证明，不仅遭到后来的哲学家们的责难，也遭到唯信主义者的责难，最著名的责难出于帕斯卡尔：“上帝存在之形而上学的证明是如此之背离人类的推理而又如此混乱，所以很难打动人；并且当其可能对某些人有用时，那也只是在他们看到这种证明的那一瞬间才有用，一小时以后他们就又要害怕自己被骗了。……信仰与证明不同；一个是属于人的，另一个则是上帝的恩赐：‘义人必因信得生’；上帝亲手置于人心之中的正是这种信仰，而它的证明则往往是工具，‘信道是从听道来的’；然而这种信仰就在人心之中，它使人不说我知道，而是说我信仰。”^②

这场唯信主义与带有理性色彩的上帝认识论的长期未决的争论——马丁·路德早已通过其著名的 *sola fides*（唯信）与阿奎那相左，一如已指出的那样，这场争端尚可溯源到拉丁教父德尔图良——在帕斯卡尔那里，不仅仅关涉到信仰与理性之关系，而且关涉到对上帝认识的真确与否的问题。按照帕斯卡尔，关于上帝的形而上学证明撇开了耶稣基督这位中介者，得到的上帝认识只会是哲学家的上帝，而非圣经中的使人获救的上帝。帕斯卡尔坚决主张：“我们仅仅由于耶稣基督才认识上帝。没有这位居间者，也就取消了与上帝的一切相通；由于耶稣基督，我们就认识了上帝。凡是自命不要耶稣基督就认识上帝并证明上帝的人只不过具有一些软弱无力的证明罢了。”^③

先验神学可谓沿着上帝的形而上学证明之路所作的现代推进，关于这种证明，先验神学提出了关于上帝的经验如何可能的问题。先验神学不是卡尔·拉纳的独家学说，在先验神学的名目下，有一批著名神学家，如洛茨（J. B. Lotz）、布鲁格（W. Brugger）、米勒（M. Müller）、柯雷什（E. Coreth）、穆克（O. Muck）和肯恩（W. Kern）等。只是，在一批先验神学家中，拉

纳的思想最精深。

拉纳的关于上帝的经验学说，一方面充分意识到形而上学的上帝证明过去和现在所遭遇到的责难，另一方面又力图坚持由作为被造物的人的理性的自然之光能够认识上帝的传统路线。^②换言之，先验神学必须解决传统的形而上学的上帝证明所遭遇到的困难，而不是抛弃这一传统。

拉纳仍然坚持，人能够没有对由基督给予的启示的明确认识而达到对上帝的认识。但是，这并不等于就应该或必然要撇开耶稣基督这位中介者。按照先验神学，毋宁说，在人身上先验地存在着可能认识上帝的“自然性”(Natürlichkeit möglicher Gotteserkenntnis)，与上帝启示——即耶稣基督的生、死、复活事件——的历史性恰好是可以吻合的。一方面是上帝的超自然启示，另一方面是自然的经验上帝的可能性；一方面是寓于基督身上的启示，另一方面是此世中由创造所给予的上帝的临在——人经验上帝之先验可能性，两者最终刚好在对耶稣基督的认识中达到最佳的结合点。这样，从人的经验认识来证明上帝存在——在卡尔·拉纳那里具体体现为对人经验上帝的先验条件的形而上学考察——并不排斥耶稣基督的中介位置，而耶稣基督的启示性也不相异于人对上帝的经验认识。

值得进一步了解的是，拉纳如何通过对人的上帝经验的说明来推进传统的从人的理性的自然之光证明上帝的思路。

按拉纳的阐述，人在此世必然产生经验认识，这种经验认识人们在反省和试图将它们表达出来之前，就已然在此，这些经验包括欢乐、惧怕、悲哀、爱、信赖等等。与这些经验的产生一样，在每一个人身上也具有一种关于上帝的经验。“这种经验一方面比由鸡到蛋、由闪电到雷声的因果推论——即由一位推动者到世界的因果推论的理性推算更原初、更无可避免，……另一方

面,这种经验又不是那么迫人、那么按耐不住,以至于要使这种经验达到明确的、反省的和解释的认识和陈述就显得不那么迫不及待。”^②指明这后一点是十分重要的:关于上帝的经验在人那里具有先验的可能性,但这种可能性并非在每一个人那里都会转化为现实性,甚至也不是那么急迫地转化为现实性。在汉语思想的经验历史中,这一点得到了历史的印证。人的上帝经验的另一特征还在于:在上帝经验中,被称之为上帝的经验对象并不是以直观的方式被给予了的。换言之,即使在上帝经验中,上帝亦隐藏着,他不是—个经验的对象,不可能按经验意义将他客观对象化。

我以为,拉纳对上帝经验的这一基本说明颇恰切于汉语思想的经验。尽管汉语思想关于上帝的经验从历史来看,并不明确,也远未达到反省和解释的一定程度,但是,这并不表明汉语思想如有的人所说的那样,根本不具有上帝经验,或离上帝经验甚远或根本扞格难通。因为,汉语思想首先是人的思想,而人作为人乃是一精神之存在,这种精神存在必得通过“去往何处”(Woraufhin)的经验敞开自身。这种“去往何处”的经验感乃是上帝认识的先天可能性,亦可视为上帝存在之证明。“作为精神主体的动力本身就孕含着希望的力量,即希望最近地、直接地达到人在存在之途中要去往的地方,精神主体之去往何处,并非是其永远渐近的运动之尚不存在之力量,而是其实际可达到的目标。”^③关键在于,关于上帝的经验与存在的经验具有亲合性,倘若汉语思想首先进入存在之域,而不是以民族性为理由拒斥进入存在,上帝经验就会在汉语思想身上豁然明朗。

关于上帝的经验是一种人的经验,尽管这种经验与人的其他经验有差异,毕竟是人人所具有的一种经验。这种经验的先验前提我们已在前面大致考察过了。关于上帝证明还遗留下来

的一个问题是：从人的自然经验达到对上帝的认识，是否必然会产生错误的上帝认识。

在拉纳看来，获得一种不真实的上帝认识不只对关于上帝的经验来说是可能的，而且对于信仰本身来说亦是可能的。例如，既存在着一种无生命的祈祷和撒谎的祈祷（die Leiche und Lüge eines Gebotes），^② 也存在着一种无生命的信仰和撒谎的信仰，进而言之，也存在一种无生命的上帝观和关于上帝的谎言。唯信主义无法避免的一个问题是，并非只要信耶稣基督就可以保证信仰的纯真。因此，避免错误的上帝认识，不在于对上帝的认识是出于信仰还是出于关于上帝的经验，而首先在于人的精神在存在水平上是否转向：即把自己的存在交给上帝。拉纳强调的是，人人具有经验上帝的先天可能性，而不是说人通过经验必定会得到真实的上帝知识，不恰当的上帝经验也是有的。例如，无神论者声称不信上帝，其实他们仍然具有一种关于上帝的认识，只是他们不相信有这种他们经验中的上帝罢了。拉纳敏锐地指出：“他们（指无神论者）说，没有上帝，因为他们把真正的上帝同他们眼中的上帝置换了。就他们的本意而言，他们是对的，他们所认识的上帝的确不存在。据说这位上帝给尘世生活保险，救人摆脱生活挫折，使生活平稳妥当，关照孩子不哭，或让这大地上没有灾祸、没有忧愁，让人不再失恋等等。”^③ 在汉语知识界，不正是有许多人——当然他们恰好是无神论者——持有如此上帝观吗？在这些人中间甚至不乏哲学家，他们对上帝问题的第一个直接回答是：“要上帝有什么用！”^④

追寻真实的上帝，乃是生命追寻自己的本真存在，这种追寻经常不是舒服的、轻松的，而是艰难沉重的。拉纳的学生天主教神学家默茨写道：拉纳从不生活在一种市民宗教的安乐窝中，从不生活在一种保险和安稳感中，他也不在一种关于上帝的乐观

主义中去感受自己。他的宗教感有如对创世主的默默感叹，有如对上帝隐藏的面容的默默呼喊，这是一种坚韧的追寻。一种无可规避的无家可归，到老年拉纳更是如此。“因为，路还没有走完，尚需更大的耐力；因为过多的灰烬蒙住了生活的暗淡火光，天堂那边还没有刮起新的风暴。”^⑥这是否可以说是一种颇具理性的、不带宗教狂热却又不乏热情的上帝追寻呢？这是否可以说他就是上帝存在的思想见证呢？

六

先验神学在广泛的神学论域中的展开，将会富有什么成效呢？最为显著的成效之一就是，拉纳以此得以克服传统教义的信仰与对救赎事实的信仰在现代人心智中的冲突，得以克服教会的教派的限制，对汉语思想来说，则是得以克服基督信仰与民族、地理和历史文化因素的伪矛盾。

按照拉纳的先验神学，在人的存在的先验构架中，先天地具有基督的理念，否则人不会把耶稣认作基督，也不会相信他。基督身上启示的奥秘就是人创造性地超越自身的奥秘，只要人从最高处来盼望，同时自由地揭开自己的本质，那么，基督的理念就会被人认识到和承纳，这也即是人认识到真正的自己。先验地存在于每个人身上的基督理念之可能性，成为基督神学的根基或前提之一。这种从下而上的自然神学在拉纳来说，就是“超越的人类学”，它刚好与从上而下的基督学——上帝降身为人相遇，相遇之处即是耶稣基督的生、死、复活。基督作为神人，既应理解为人的本质向上帝的无限性彻底敞开自己，又应理解为上帝自我传达的慈恩般的赐福。因此耶稣基督就是一个会聚点，即人之为无限追问和神圣奥秘之为绝对答案的会聚点。正如拉

纳所说：除了这位圣经中的耶稣之外，哪里还有如此穿透历史之人，哪里还有以发生在自己身上的事件来提出要求的人，哪里还有以自己的生、死、复活来给予每一个人以勇气和挚爱的人呢？

拉纳的神学主张对汉语思想来说，依然有很大的隔膜。我们会问：汉语思想何曾在自己的文化历史中听过耶稣基督之名，何曾感领过作为神圣奥秘的上帝自我传达的圣言呢？在汉语思想的经验积淀中哪里有基督性的位置呢？

在拉纳的先验神学人类学看来，当历史具体的人趋于自己的存在本质或其真实的本质已趋敞开的人，就是基督徒，而他自己是否知道这一点并无紧要；同样，如果人能最充分地理解自己，他也就能够理解上帝的可能的自我传达，而不管他是否知道上帝之名。这就是拉纳神学中著名的“匿名基督教”和“匿名基督徒”的说法。

按照拉纳的见解，基督信仰的普遍要求乃是：做基督徒即真实地做人，真实地做人就是匿名地做基督徒，因为，人在其自我超越的经验中，总是已经经验到神圣慈恩的要求；明确的基督认信体现为对慈恩般的启示的反思陈述，但它也可能是人在其本质深处已经未加反思地经验到的认信。进一步说，神圣的传言不仅信仰神圣之人能听到，不信仰神圣之人，未曾信仰过神圣之人，也能听到。只要有生活的勇气、正直、信赖和挚爱，人们就有可能在日常生活的奥秘中体验到神圣之言，甚至当人在生活中经验到绝望和怀疑时，人也已未知地经验到上帝。基督性不过表明了更高的人性的要求：人把自身的奥秘与神圣奥秘联系起来。做基督徒并非空有跟随基督之名，而是在自己的存在中真正成人——向上帝敞开自己，反之，当人切实地做到了这一点，即使未称基督之名，也即是无名地做了基督徒。更进一步讲，基督性不是取消人性，而是敞开人性之无限可能。人是精神之存

在,但却是在世界之中,时空之中的精神存在,只有当人在此世的时空中将自己的存在展现出来,人才成为精神。这种展现就是人从自身的奥秘走向神圣之奥秘,“真正的存在从此世伸展到彼岸。”^⑧如此之伸展就是人性的最充分的展现、人之精神最充分的展现,因为,在人身上,存在本身得到最充分的展现。而另一方面,人要能充分展现其精神性的存在,首先需要倾听,因为,只有从神圣之言和无限奥秘那里,人才获知自己的真实本质。“只有当人如此倾听,他才能真正地存在为人。”^⑨因此,只要是人,便必然与作为神圣奥秘的上帝有本质上的、存在论上的关系,这乃是拉纳所谓匿名基督徒和匿名基督教的论点之前提。

就汉语思想的具体历史和境遇而言,必然会遇到的一大问题是:如何理解汉语思想的“天人合一”。

我以为,如果“天人合一”论是一种关于人的存在的真理,它就不应是一种民族论的陈述,而应是存在论的陈述。倘若不是如此,人的存在问题就还没有被揭开,对人的本真存在和作为问题的人本身这一奥秘的追问就没有指望。

当代儒学在这一点上是矛盾的:一方面,他们力图把对“天人合一”的解释保持在存在论的水平上,另一方面又竭力以民族论为依据,以抗衡所谓西方的“真理”,据说,西方的真理反而减少了人之存在的可能性,人的主体性没有得到充分的宏扬和肯定,因为,按照所谓“西方的真理”,人不能成为上帝,而按儒家圣言,天人可以合一,人人可以成圣。

关于“天人合一”论和“人人可以成圣”论的义理困难以及其蕴含着的据人性之自信和危险的人本中心主义,我已在《拯救与逍遥》中详加批驳,现在,我姑且同意可在存在论的水平上来讨论这一问题,因为,如已经指出过的那样,把存在的真理划分为东西方的两类,是荒唐而且明显有害的。况且儒家亦

主张世界大同。

从存在论的水平来看，姑且同意天人关系的规定和说明恰好是对人与神圣奥秘关系的说明。但是，不得不进一步询问的是：人从天那里听到了什么呢？孔子、孟子以及无数大儒听到了，这是过于神秘的，因为“天”从来不言。我们姑且相信圣儒及其追随者们听到了，但由于“天何言哉”，依然不能断定儒者听到的肯定是“天”对人之存在奥秘的确切无疑的揭示，听到的只是人听到的，而人是会出错的，由此而来的“天人合一”是会出问题的。“中国”人的体知功夫固然宏富深厚，但把人言当天言不正是无数谬误和灾难之源吗？

人需从存在上去倾听，以使其存在之亮敞成为可能。但出于人本身对自己的存在之真理没有把握——否则人无需去倾听，倾听之对象的确言说就显得至为关键。在汉语思想中，“天何言哉”，但同样在东方，“天”言说了，这就是基督的生死、复活——十字架事件。对“天”之言说，西方人倾听了——值得再加以强调：上帝不是在西域说话的，汉语思想却拒绝倾听上帝之言。倾听理不分先后——俄国人倾听神圣之言才一千年，汉语思想听了亦近千年却一直以民族性加以拒斥。

拉纳曾从先验论的角度论述到，倘若绝对的无限存在——上帝没有言说，人的历史可能就是另一个样，上帝在人的历史中可能沉默。可是，人的历史正发生在上帝可能说话而且说了话的地方，就人的最内在的本质而言，应是倾听上帝的话或期待上帝的自我传达的存在。“人是默默承纳神灵的存在者，他自由地站在可能给予启示的自由的上帝面前，一旦启示来临，人就在其历史中把神圣之言据为己有。”^⑩ 具有希腊传统的西方思想倾听了上帝之言，并把神圣之言据为己有。俄罗斯思想同样如此，汉语思想为什么就不能？如果说，中国文化传统确曾提出并发展

过一种自下而上的人学，汉语思想确实一直期望倾听“天”的言说，那么，这里缺少的恰是承纳神圣之言的努力，缺少与自上而下的基督性相遇的努力。谢扶雅先生曾提出，汉文化在经过经学时代、佛学时代之后，应将走向基督学时代，是有根据的。即使汉语文化中确曾有过追求人的超越性的努力，这种超越性渴求本身即是人的承纳神圣之言的先验可能性，但是，在没有与自上而下的神圣之言相遇之前，这种超越性始终是未完成的。就此而论，谈论“天人合一”不仅不恰当，而且过于危言了。

可以与拉纳一起来考虑一下，如果人没有承纳神圣之言，人的存在的完满和超越性之达成就还谈不上。如果人不是从存在的深处去倾听上帝，如果人没有超出其有限的多样性中的这样或那样的问题去追问那不可言说的，如果人根本就阻止自己去接近那作为终极根基和终极目的的神圣奥秘，如果人没有充满爱地称颂神圣的你，并在神圣的你中获得自由，那么，“人不管是作为个体还是作为人类就会退化为狡黠的动物，人的自由、责任、道义和宽恕的历史就会完结。”^②拉纳曾警告欧洲思想，如果欧洲思想不再承纳神圣之言，“人也就不再被作为人置于完满的整体之前，不再被置于人的此在整体之前作为整体来对待。因为恰恰而且只有上帝这样做。”^③对汉语思想来说，恰恰由于一直拒斥倾听神圣之言，中国人首先作为个人一直没有被作为整体、作为此在的整体来看待。基督的启示作为上帝的自我陈述向人开启的恰恰是神圣的转向，如新教神学人类学代表潘伦伯格所言，神圣奥秘恰是在人的这种转向中与人相遇。恰恰是由于没有倾听和承纳基督的启示，汉语文化至今尚未进入神圣之域。

由此来看，人的超越性或基督性尽管能以不同的方式，在种种名称之下表现出来。但是，匿名的基督徒与明确的基督徒依

然有差异。作为被询问者，匿名的基督徒(非基督徒)就尚未在反省中明确把握到信仰，尚未在明确的忏悔中成为基督徒，尚未使基督信仰中处处都充溢过并会充溢着的真理和爱进入个体自身、在成为自己的生命本身，终极性的东西尚处于完成的中途。换言之，卡尔·拉纳关于匿名基督徒的说法并不成为汉语思想可以利用来为“天人合一”论作证的理由，即使汉语思想并不打算再继续拒斥并非专属西方的基督性。

基督带来的信息乃是普遍的消息，它杜绝人的有限性中的自我封闭，杜绝人不相信自己是 *finitum capax infiniti* (具有无限之有限)。老托尔斯泰的那段话是否与汉语思想不相干呢？神圣奥秘的自行馈赠和基督的生、死、复活传来的福音是否与中国人的人性不相干呢？这显然只有问我们自己。然而，在所谓“积淀”的民族经验，在所谓“不可比拟”的民族性格，在所谓伟大的“求乎己不待于外”的民族情感以及民族文化和传统和所谓中国人必须采纳的“中国化”的规定下，汉语思想何时才可能真正开始问自己呢？中国人首先作为个人的那个本体论上的问题，那个首先是属于每一个活着的个人的本己的存在之问，何时才会不被种种“民族性”勾消，由个体自己在生存本体论的视域上被问出来呢？这显然只有问我们自己。令人不那么有指望的是，撇开中国人作为人这一问题本身，至今尚是一个问题，又何以能提得出来“问自己”这个之问呢？这个“问自己”之问至今难以被问出来，不正是百年来中国思想的命运吗？至今为汉语思想所崇拜的鲁迅——无论其对国民性的认识有多深刻、对黑暗的邪恶势力的抗争有多坚韧——不也在这个之问面前却步了吗？当代汉语思想的诸多思考不也在这个之问面前却步了吗？让人不那么绝望的是，将对要活着的中国人来说，把这个如此艰难的之问问出来的可能性仍然是有可能的。

注释:

① 托尔斯泰:《上帝之国在我们心中》,伦敦1898年。

② 舍勒从社会思想角度指出:“民族主义运动最初屈服于专制君主国家,后来转而统治着专制国家,而专制国家则伙同具有资本主义性质的民族主义运动,剥夺了社团和个人的一切种类的全部天赋权利和财产。”舍勒:《基督教的爱理念与当今世界》,见《舍勒全集》卷五,Bern 1954年,第386页。

③ J. Moltmann:《当代神学》,弗莱堡1988年,第75页。

④ W. Pannenberg:《解除思想的束缚》,见G. Sporschil编:《卡尔·拉纳:认信》,维也纳1984年,第67页。

⑤ 卡尔·拉纳:《神学论集》,第5卷,苏黎世1962年,第13页。

⑥ 同上,第15页。

⑦ 卡尔·拉纳:《基督徒的勇为》,弗莱堡1974年,第41页。

⑧ V. Solovjev:《善的证明》,伦敦1918年,第XXIX页。

⑨ 主体性哲学的倡导者在诸多场合一再声称:中国人的民族性格远离基督教一类的宗教,也不需要如此超验的宗教,只需儒道的准宗教就够了。

⑩ 在此可以提出的另一个例证是牟宗三对康德的解释。

⑪ 参阅Krauss:《我的回忆:卡尔·拉纳访谈录》,纽约1985年,第45—46页。

⑫ 卡尔·拉纳本想从海德格尔做博士论文,由于当时海德格尔与纳粹的那一段短暂的不光彩关系刚结束,拉纳拿不准从海德格尔是否合适,便从天主教神学家昂纳克做论文。结果,由于拉纳论文受益于海德格尔哲学过多,论文未获通过。不过,这篇题为《世界中的精神》的博士论文的出版,给拉纳带来了学术声誉。拉纳亦是继卡尔·巴特之后未获博士学位破格晋升教授的著名神学家。1970年,茵斯布鲁克大学哲学系授予拉纳荣誉哲学博士。

⑬ 卡尔·拉纳:《世界中的精神》,Innsbruck 1939年,第407页。

⑭ 卡尔·拉纳:《基督徒的勇为》,同前,第14页。

⑩ 同前,第22页。

⑪ 安瑟伦的这一句名言至今充满活力,卡尔·巴特对此作过著名阐释。参阅K. Barth:《安瑟伦:寻求理解的信仰》,伦敦1960年,尤其是第8页以下、13页以下和73—78页。顺便一提,由于汉语哲学界对马克思以前的哲学(近代哲学)的片面研究——相比之下,古希腊哲学,现代哲学的研究一直较弱,近几年方有初步改变,而中古哲学研究则至今未有起色,由此来看,汉语思想会有多大把握确认对西方近代哲学的研究已入堂奥呢?——而安瑟伦之“本体论证明”又曾遭到康德之“毁灭性”批判,于是,安瑟伦声名狼藉。在西方学界中,安瑟伦的思想至今还是活的源泉。可喜的是,国内已有个别有识之士开始深入研究安瑟伦。可参阅唐逸教授的“安瑟伦的真理论”一文,见《基督教文化评论》,第2辑(1990年)。

⑫ Anselm von Canterbury: *Proslogion*, 拉丁文—德文对照本,斯图加特1964年,第82页。

⑬ 同上,第110页。

⑭ R. Descartes:《第一哲学的沉思》,拉丁文—德文对照本,汉堡1977年,Ⅲ22,36。

⑮ B. Pascal:《思想录》,商务印书馆1985年,第238、120页。

⑯ 同上,第239页。

⑰ 参阅卡尔·拉纳:《基督信仰基础教程》,弗莱堡1979年,第64—66页。卡尔·拉纳的著作除十六卷《神学论集》(1954—1984年)外,主要专著有《世界中的精神》、《神圣之言的倾听者》和《基督信仰基础教程》,后一部尤其重要,这是拉纳思想基础的系统阐发,遗憾的是语言表达极其艰涩。

⑱ 卡尔·拉纳:《神学论集》,第9卷,苏黎世1970年,第163页。

⑲ 同上,第165页。

⑳ 参阅卡尔·拉纳:《困境与赐福》,弗莱堡1977年,第12页。

㉑ 同前,第18页。

㉒ 这一精彩的回答不是我的虚构,而是出自于一位国内学者之口,更非绝无仅有,事实上在汉语知识分子中间相当普遍。

㉓ J. B. Metz:《感谢卡尔·拉纳》,慕尼黑1984年,第25页。

㉔ 卡尔·拉纳:《神圣之言的倾听者》,慕尼黑1941年,第203页。

- ⑳ 同上,第 203 页。
- ㉑ 同上,第 209 页。
- ㉒ 卡尔·拉纳:《神学论集》,第 15 卷,苏黎世 1983 年,第 407 页。
- ㉓ 卡尔·拉纳:《基督信仰基础教程》,同前,第 57 页。

十字架上的普世挑战

—

当今西方社会已步入所谓后现代时代，经历了长达数百年艰难曲折的近、现代人本——启蒙主义的价值观念正向所谓后现代的价值观念转变，在此转变过程中，启蒙又成了一个成问题的课题（福柯与哈贝马斯之争）。与此同时，世界范围内尚未完全进入现代形态的文化，又在竭力想步西方文化之后尘，尽管西方思想对现代性和后现代文化之批判从未间断过。在这一时代的社会形态和价值观念的复杂错综的变革过程中，具有悠久传统的基督教价值观应该而且如何有所作为呢？

在不少人看来，仅只是提出这一问题就已显得可笑，还屑于去考虑？在汉语思想界，由于对十字架上的真的了解，一直到现在都尚未认真开始，情形势必更是如此。另一方面，由于近代人本——启蒙思想的推进，世俗化的世界观已有广泛的基础，而在中国的文化传统中，世俗的世界观一直就起着主导作用，因此，汉语文化在转入现代观念的同时，便无需作过多的认同上的努力，就可以与西方近——现代世界观站在一起指控基督思想：谁不知道，现代化社会是以人本精神为主体的近——现代人文化运动促成的成果，它早已宣告了基督宗教信仰的虚妄和不合时宜；社会进步只有靠人自己的现世作为；人的价值、人的自我实现只有靠人自己的社会业绩和成就，人的存在的意义只有通过此世

的功业来辩护,经济价值才在价值序列中占据最高等级,职业和才干才最终决定人的社会价值;况且,基督宗教信仰让人否弃尘世的幸福、贬低人性和人的自然生命,难道合理而且正当?人类从古至今承受过无以胜数的苦难和不幸,上帝却高高在上,冷漠无情,难道饱经磨难的人类还要去信仰上帝而不是控告上帝?人类的理性已能判明一切,还要信仰做什么?自基督教产生以来,基督教内部一再出现分裂,导致多次残酷的宗教战争,基督教还有什么资格来教导人类的团结和友爱?罗马天主教长期禁锢思想自由,天主教神学又有什么资格奢谈人的自由?连基督教各宗派内部都没有和平,基督神学又怎敢大谈和平?

这一切质问都是正当的。不过,基督神学家依然有理由反问道:社会进步真的只能靠人的历史作为来最终保证吗?由人本主义促成的现代化社会所引出的种种恶果,又该归咎于谁呢?人的价值、人的自我实现以及人的存在的意义真的只有通过此世的功业来辩护吗?现代社会的种种更为技术化的残忍不都在控告人类听信“上帝死了”之后的作为?经济价值难道是最高的价值?基督信仰难道真的否弃尘世的幸福、贬低人性和自然生命,而不是恰恰相反?难道上帝果真高高在上、对人类的苦难漠然置之?难道不正是因为有一位神圣至爱的上帝,对人间的一切无法无天的苦难才最终据有指控的理由?仅仅有了人的理性就足够了吗?世界之意义就透明了吗?难道人本主义就有理由只为工艺进展的成就负责,而无需为它的失效负责?难道不正是因为耶稣基督的福音精神长存,基督思想才至今不放过违背基督之爱的真理的宗教分裂和宗教战争的历史罪过?难道不正是因为有在上帝面前人人自由平等的终极保证,才有价值根据反对一切禁锢思想自由的行为?难道不正是因为有了上帝允诺的和平,才有确实的价值根据谴责包括宗教争纷在内的一切争

纷？最终，如果否弃了超绝神圣的价值本源——上帝，人性、人权、民主、自由、平等、和平以及此世的幸福的价值靠什么来最终保障呢？在价值虚无主义和相对主义的引导下，一切不都是无可无不可吗？我们还有什么终极理由去指控绝灭人性、惨无人道、专制暴政、压制民主和战争恐怖呢？

这一系列反诘是由当代杰出的瑞士天主教神学家汉斯·昆(Hans Küng)提出来或引发我们提出来的。反诘的现实根据恰恰就在于西方社会迈向后现代社会形态时暴露出的种种困境和危机。

但是，作为天主教神学家，汉斯·昆首先诘问的还不是现实历史和现当代无神论，而是基督教——尤其是天主教自身。“如果基督教神学对拯救人类的大多数问题不予回答，那么，在今天，像在伏尔泰时代那样，人们对基督教专权‘单一拯救’报以轻蔑，或者满足于某种启蒙的漠不关心的态度，还有什么可奇怪的呢？”^①时代向基督教提出的挑战，在昆看来，首先应促使基督神学的自我批评及基督教内部的改革运动。

正是这位二战后成长起来的天主教神学家、神甫，因其大胆的批判态度和改革精神，在战后神学界多次引起轩然大波；他对教皇和教会的“Unfehlbarkeit”（永无谬误论）的著名诘难，被视为当代的路德(M. Luther)论纲，导致长达数年之久的神学论战；他的与现代社会和人的问题紧密结合的神学论著之丰富，被有的学者与圣·托马斯(Thomas von Aquin)这样的大师相提并论，而且每一部重要著作的问世都引起一场轰动，很快被译成多种文字；在天主教会内部，他俨然成了激进改革派的代表。这位战后最引人注目、最有争议的神学家，已然有力地促进了最初由新教倡导的一场自路德以后最大的宗教改革运动，只是，它的结果将不是新的宗教分裂，而是基督教各派的合一。

改革在当代世界的文化形态中,显得极为突出。如果说,当今时代是一个改革——思想改革、社会改革——的时代,至少从现实情形来看是有根据的。改革对于任何一个已形成传统(这不仅是指基督教那样的古老传统,也是指近、现代以来形成的各种新的传统)的思想体系来说,都是无法回避的任务。这当然首先是因为,所有思想系统,都是由人构造的,而人总是会犯错误的。即使是基督神学,尽管它以谈论上帝的话为己任,却并不就等于上帝的话本身,在基督神学中,人的过错同样不可避免。因此,一种关涉自我理解的自我批判和思想系统的改革,对基督神学来说,同样必不可少。事实上,一种思想体系正是只有在不断的反省批判和改革中,才显示出活的生命力,基督神学思想的发展本身,已证明了这一点。

因此,尽管基督教对近代以来的人本中心论思想体系的诘难完全有充分的理由加以反诘,这并不就等于基督教自身可以拒绝关涉自我理解的自我批判和思想改革。

在基督教中,一直有一门传统的学科——护教学(Apologetic),行使为基督教教义辩护之职。对于上帝之言,信仰为之辩护是理所当然的职责,信仰显然不能听任对十字架真理的歪曲、误解和无理抨击。对自己认定为正确的东西加以辩护,也是在任何文化体系和思想体系乃至个人(如行为辩解)都存在的现象。只是,辩护与思想自由、互相批判不可分割。在基督教那里,护教学曾得到过充分而且系统的发展。但另一方面,值得注意的是,在基督教的护教大师那里,护教与改革和吸纳富有成效地结合在一起。著名的中世纪后期神学大师托马斯·阿奎那即是一个典型。就此而言,当代的汉斯·昆在这方面亦可与阿奎那比肩。麦奎利看到,昆最为成功的著作,是两部主要的基督教护教论著作——《做基督徒》和《上帝活着?》。“这两部书把许多人带进了

天主教会，并使很多可能会离开的人留在教会里面了。”^②但汉斯·昆成功的护教却与他的改革和吸纳分不开。引人注目的正是：这位杰出的基督教护教大师同时又是出色的改革神学家。正如他在述及自己的神学观时所说的那样：“对我个人来说，神学是 *Theologia semper reformanda*（不断改革的神学）”——一种不断在更新着的神学。^③

从基督教当代的处境来说，它至少面临三个方面的挑战：一、处于宗教纷争中的各基督教派的分裂，尤其是基督教中天主教、东正教与新教的分裂、基督教与犹太教的矛盾，这种分裂和宗教纷争本身，就是对基督教普世主义的挑战；二、近代人本——启蒙主义世界观的挑战，简言之，近现代无神论和现代——以及各大宗教的思想后现代性社会思想向基督教提出的挑战；三、在现代化世界中，其他世界性宗教（如佛教、伊斯兰教、儒教）向基督教提出的挑战。要回答这些挑战，基督教首先应全方位开放，去迎接各种挑战。因此，在汉斯·昆看来，基督神学正应成为一种普世神学。

Ökumene（普世）也译作大公，意指“全基督教的”。20世纪基督教发展的一个重要标志即是一场名之为“普世运动”的兴起，这场最初由新教神学家和教会于19世纪末发起的运动，是针对11世纪的东西教会分裂和16世纪西方教会分裂（天主教与新教）的历史过失而发起的一场号召基督教各派终止对立、实行再合一的全基督教联合运动。这场运动在经历了近一个世纪以来，取得了明显的成效，尤其是在神学教义思想方面。而且，这一由新教发起的运动，以后也陆续得到罗马天主教会和东正教会的支持。各教会都涌现出一些杰出的普世神学思想家。1962年，在当时在位的主张改革、开放的教皇约翰二十三世影响下，罗马天主教召开了梵蒂冈第二次公会议，使天主教的立场从封

闭转向开放、现代化、对话和普世主义。其时年仅34岁的青年神学家昆被约翰二十三世任命为公会议的神学顾问(Peritus),他的普世神学确与这场普世运动关系紧密。

但是,昆的普世神学并非仅针对处于宗教纷争中的各基督教会的分裂,而且更针对处于政治、社会和文化对立中的整个世界的分裂。“普世”一词的本来含义即“凡有人居住的世界”,因此,昆提出,“从内部讲,普世主义应集中于基督教世界;从外部讲,普世主义应面对凡有人居住的整个世界。”^④普世神学不仅要涉及一种宗教(如天主教)与包括其他基督教会在内的一切世界宗教的沟通——如昆充分认识到的,没有宗教的和平便没有世界的和平,而且也要与现代社会的种种无神论和现代思想观念沟通、对话——同样明显的是,基督信仰与现代世界观在许多基本点上依然严重对立。如果说,按哈贝马斯的主张,现代和后现代社会理应以交往、沟通为基本的社会原则的主张是合理的话,事实上,汉斯·昆的普世神学之定向正是一种沟通。正是在这种沟通过程中,十字架上的真理之光更为明朗。因为,正如汉斯·昆所提出的,普世主义并不等于放弃真理的原则和内涵。

昆认为,沟通或对话显然不能流于假惺惺的宽容,甚至蜕变为通过拥抱施加的征服,确认中的同化或相对化,剥夺身份过程中的合并。“真理与非真理之间的界限贯穿着我们的每一种宗教。因此,对于另外一种立场的批评只能以切实的自我批评为基础负责地进行。”^⑤昆的普世神学正是从他对自己信奉的天主教的自我批评开始的,从此自我批判出发,昆把批判的对话引伸到各个方面。十分明显,难道在现代化世界中,只有基督思想才面临挑战吗?现代世界观没有面临挑战吗?——没有面临也来自于基督思想的挑战吗?世界范围内的其他宗教或伪宗教和准宗教没有面临挑战吗?——没有面临也来自于基督教的挑战吗?

在我看来,十字架本身即是一个挑战,但这是来自神圣存在的挑战,是神圣存在向整个此世提出的挑战。这一挑战不仅指向此世的其他宗教、思想体系——古代、近代、现代以至后现代和未来的什么代,也指向基督教本身——如莫尔特曼所言,十字架既是基督教的基础,又是其批判。而恰恰只有在基督教那里,我们才可以找到一种既是自身之基础又是自身之批判的东西,这不正是基督精神之生命力所在吗?

二

汉斯·昆于1928年出生在瑞士卢塞恩的一个天主教家庭,从小聪颖好学,以致于后来有“少年神学家”之称。高中毕业后,昆即赴罗马格利高里教皇大学攻读哲学和神学。在做哲学学士论文时,昆选择了《论萨特的无神论人本主义》这一课题。作为一个立志献身神学科学事业的学生,昆选择这一课题表明他很早就正视近现代无神论人本主义出现的正当性;经过四年严格的神学训练,昆以《论卡尔·巴特的成义学说》的论文获得神学硕士学位。在一所天主教大学里,昆选择的神学研究的课题是一位现代新教神学代表的思想,这亦表明昆很早就重视基督教自身的分裂问题。在罗马的七年学习年代,昆实际已经确定了基本的思想定向;致力于解决数百年来有神论与无神论的对立和天主教神学与新教神学的对立。这两个对立恰是西方近代以来延续至今的精神“分裂”的症结所在。

1955年,昆转到巴黎,就读于索邦天主教神学院,仅用两年时间即通过了神学博士论文:《成义:巴特的学说及天主教的反省》。这是昆切实解决天主教神学与新教神学对立的第一步尝试。

“成义”(Rechtfertigung)论是基督神学中关于人如何由罪人成为义人(justum facere)的学说。当年路德否认罗马教会为上帝与人之间的中保,提倡个人因信仰得救。这种因信称义的学说不仅是路德神学的基础,而且成为新教神学的主要教义之一,更是西方教会分裂和基督教信仰分裂的关节点。昆通过对当代新教神学泰斗K.巴特的成义学说的研究,力图重新来澄清那场导致分裂的宗教改革运动中的这一最有争议的难题之一。在昆看来,最终解决信仰分裂和教会的分裂,既不在于两教信仰的融合,也不在于双方做出让步,而在于整个基督教的改革——改革的信仰和改革的教会,在改革中走向统一。在巴特成义论的研究中,昆作为天主教神学家正是从这一基本立场出发去辩难。

昆的努力得到前辈的赏识。当时颇有名气的天主教神学家巴尔塔萨促成了昆的论文出版,卡尔·巴特本人则在该书序言中称,昆的论文向扬弃导致新教神学与天主教神学分裂的数百年来偏见迈出了决定性的一步。尽管存在的问题仍然不少,但努力的方向和这种努力本身毕竟是有胜于无。^⑥

从这一步再往前走,无疑困难重重。然而,昆知难而进,近三十年来,昆已被公认为敢于触及最为棘手的难题的神学家。1960年,年仅32岁的昆被聘为图宾根大学天主教神学系基础神学教授,接替著名的H.弗里斯的位置,便开始推进自己的计划。在这一年里,他发表了《公会议与重新合一:作为呼吁统一的革新》(1960年)一书。要解决西方基督教两大教会的分裂,必须触及教会理论这一相当困难的问题。60年代,昆发表了两部关于教会问题的著作:《教会的结构》(1962)和《论教会》(1967)。前一部书出版后即遭到拉纳的异议,尽管如此,拉纳仍将该书列入他的丛书出版,而罗马公会议则声明反对此书;《论教会》一书则

引起更大的反应,被勒令不准扩散。其实,在这部长达六百余页的书中,昆不过要想认真地对待教会历史批判的研究成果,以改革精神来看待教会问题,力图寻求普世性的解决,并促进教会的改革实践而已。^⑦

《论教会》余波未平,就发生了轰动一时的“永无谬误”事件。1970年7月18日,是梵蒂冈给“永无谬误”下定义一百周年日。这一定义称教皇和天主教会永远正确,不容争议。在这一天,作为天主教神学家,昆没有写官样文章,竟抛出一部令人目惊口呆的著作:《试问:永无谬误吗?》(*Unfehlbar? Eine Anfrage*),一时间整个西方神学界哗然。天主教神学权威拉纳首先发难,发表《评汉斯·昆》一文,昆随即作答。昆提出,只有上帝本身才是永无谬误的,即使是圣经中的言论,各时代的人也只能按自己的特定处境去理解;教会的教谕应由各时代的人依照自己的问题重新加以领会,例如,在控制生育、离婚、独身以及妇女可否按立圣职等问题上,人们不应对教皇和教会的保守态度深表失望吗?问题的关键之处涉及到的是上帝之言与教会的关系。教会不等于上帝之言的化身。在回答各种责难时,昆首先说明,《试问:永无谬误吗?》的作者在任何时候都勇于承认,自己不是永无谬误的。犯错误是人的不可避免的弱点,这一弱点教会本身也不可避免。不能因为从事圣事就可以担保不犯错误。“在迄今为止的整个论争中,没有一个神学家能拿出证据表明有通过圣灵来保证的永无谬误的命题这种可能性。”^⑧基督教会作为信仰者的团体的纯洁性建立在基督教会的本源之中,这一本源不是几个教会的经典文本,而是作为整体的基督福音。在昆看来,基督教中真理的首要标准只能是耶稣基督的福音。教会不等于真理本身,相反,教会应在真理中来把持自己。昆提出,应以一种批判的科学的神学来具体地清理教会中的信仰意识。^⑨他之所

以提出教会与教皇的永无谬误论问题，不过是许多具体的批判性清理的工作之一。

昆的改革主张引起激烈争议：西德主教团和意大利信事委员会相继发表声明反昆的言论，拉纳则主编文集进一步反驳昆；另一方面，西德和盎格鲁撒克逊语国家的三百名天主教和新教神学家联名支持昆，一些大学的神学系则授予昆荣誉博士称号。改革与保守俨然对立。

1978年，教皇保罗六世去世，保罗二世即位。1979年初，昆即致信若望保保罗二世，请求澄清一系列争议性问题，并表示随时愿到罗马，亲自向教皇提出一项迫切的请求。看来，昆是在盼望约翰二十三世那样的改革开放重临。

但昆没有得到回复，相反，同年底，正当昆外出讲学之时，一份拉丁文本的红衣主教团声明送到昆在图宾根的寓所。这份长达三页的声明称昆教授多年来言论不慎，罗马多次告诫竟置若罔闻，至今仍不悔改；声明最后宣布：“昆教授在其论著中已背离天主教信仰的完满真理，因此，取消他作为天主教神学家的资格及其授课资格。”^⑩这一声明在教育界、神学界、学术界、新闻界以至神学家、神甫和普通信徒中间引起国际性强烈反应。许多机构和个人声援汉斯·昆教授，并对他的前途深表关注。十分明显的是，昆的抗罗表现已使得一些神学家怀疑他不再是天主教徒，倘若如此，这岂不又是一次分裂行为。然而，汉斯·昆仍然是天主教徒和神父，他为自己仍为天主教徒陈述了明确的理由。^⑪问题仅在于，昆对天主教会和思想的神学的自我批判并不是要否定天主教会和天主教的基本教理，而是要促使其在改革中完善和发展。昆的教会及教理批判乃是一种勇敢的自我批判，基督神学中的自我批判传统可以说在昆那里得到充分的传承和体现。

三

教会理论及教权问题是汉斯·昆的普世神学的第一个着眼点,当时他意识到 60 年代初召开的梵蒂冈第二次公会议的改革路线的实施阻碍重重,因此致力于在神学上为改革作奠基性工作,勇闯教会理论难题。这尽管受到教会和神学界保守派的强烈排斥,但他在这方面的理论工作毕竟完成了。接下来面临的课题是:如果要推进普世神学的构想,就必得与近代以来的无神论人本主义对话,这涉及与基督信仰相对立的现代人本论思想的争辩,从理论上讲,即是基督性与人性的关系问题,昆随即着手重构传统的基督学的理论工作。

1970年,他首先推出深入讨论黑格尔思辨神学的著作《上帝成人》,随之,又推出引起神学界轰动并再次遭到保守派强烈谴责的著作《做基督徒》(1974)。这部被当今学界称为划时代的著作,引起的反响和阅读层之广泛是惊人的,五年之际印行十版。传统基督教神学家往往把非基督信仰的思想当作异教来反驳,昆的这部被誉为当代的 *Summa theologica* (神学大全) 的著作,一反传统做法,不是把无神论人本主义当异教来反驳,而是从现时代人所面临的基本问题出发,与各种现代无神论思想理性地讨论当今的人性问题。由于这部近七百页的巨著广泛触及到现代社会中的许多复杂的与人有关的问题,有的神学家将它称之为 一部 *Summa für Menschen von heute* (关于今人的大全)。

长期以来,思想界把人性与基督性对立起来,把做人与做基督徒对立起来,似乎基督性就是人性的否定,反之人性则是基督性的否定。现代思想越来越相信,人的得救只有靠历史的社会

政治的活动,人的解放是自己解放自己,无需靠受难牺牲的基督所传达的拯救福音。

在昆看来,传统基督教会思想和当今的正统官方神学和基要派神学确有过分贬低人性的情形,但这种过分贬低人性的基督性不是真正的基督性,另一方面,否定基督性,人性不能达成真正的人性。昆问道:通过社会的技术进步能确保人性之获得吗?通过政治——社会革命能确保人性之获得吗?人的受难史、罪恶史靠人的社会解放就能够逃脱吗?20世纪的多次“人灾”说明了什么呢?

从传统的思想形态来看,基督性和人性两者都不是十分明朗的,至今都尚未得到充分的把握和理解。根本原因正在于基督性与人性被分割开来,以至对立起来。对于这种分割和对立,基督教传统教义和近代人本主义都有责任。“基督教会史、神学史和思想史都表明,基督性通常以贬损人性为其代价。但那就是真正的基督性吗?许多人又以为,只存在唯一的选择:牺牲基督性以获得人性。但那是真正的人性吗?从对人类社会的发展的新的审视和对我们早已认识的基督福音的新的沉思出发,就会产生对两者关系的新确定:人性与基督性在行为上的关系究竟如何?”^⑩这是基督神学在当今时代的一项重大课题,否则,基督性与人性都会仍蔽于未明。由于昆是作为神学家来处理这一问题,亦即从基督思想一方来处理这一问题,昆就得以从一种新的角度和视野来发展传统的基督学这一神学中的基本论域之一。^⑪

就最起码的要求来看,基督徒应当知道自己要做什么、应该做什么,非基督徒也应当知道基督徒想要做什么。如果人们问一位马克思主义者想做什么,他会肯定而且明确地回答,进行世界性的社会革命、推翻人剥削人的社会制度、实行无产阶级专

政和生产资料的所有化改造，建设社会主义以实现共产主义。当问一位基督徒想做什么时，得到的回答大都是：以爱、正义、良善为生活的品质，盼望基督的重临和上帝之国的来临，敬拜上帝，简言之，爱上帝并爱一切人。可是，一位人本主义者会说，就爱人这一点而言我不也正是想要这么做吗？我们何曾反对爱、正义、良善为生活的品质呢？基督徒对此可能会进一步问道：你为什么非要这样做不可呢，这样做的理由在哪里呢？如果没有非要这样做的理由，我们不是也可以恨、不义、邪恶、残酷和使生活无聊吗？我们基督徒之所以非要如此的理由在于，以爱、正义、良善为生活的品质，乃是因为它们出于神圣的上帝的福音，这一福音在耶稣基督身上向我们传达出来。人本主义者的回答会是：我们这样做的理由出于人性本身的规范，出于人的自律的要求。相反，你们基督徒从人性的规范和自律之外去确立行为的根据，只会有碍于人性的自我实现和完成。人的尊严、自由和价值只能由人性的规范和自律来保障。

一个值得进一步追问的问题出现了：人性的规范和自律确能成为最终的根据吗？它们确能保障人性的尊严、自由和价值吗？必须首先弄清楚，人性的规范和自律是什么样的根据。从哲学上的考察，不难发现，人性的规范和自律只是形式的根据——康德正是由此出发发展出一种形式的伦理行为学说，这种根据最终仅是必要的根据，还不是充分必要的根据，因为它尚缺乏实质性的内涵。十分明显，人性的规范和自律本身并不就直接等同于人的尊严、自由和价值，而只是其必要的保障而已。前者是形式性因素，后者是实质性因素，后者无法从前者中引异出来，这种引异不仅在逻辑上不通，而且在行为事实上也得不到充分证明。纳粹分子绝不缺乏人的自律，虚无主义者也绝不缺乏人性的规范。如果只有形式的要素作为人的行为的最终根据，那

么，人们照样可以在人性的规范和自律的自我立法、自我要求下去恨、不义、邪恶、残忍和使生活无聊。这难道不是历史事实，不是我们自己的切身体会？人性的规范和自律当然强化了人的责任感，然而，人对谁负责？如果只有形式的责任感，对暴君、独裁、惨无人道、不仁不义不同样可以负责？这难道不曾是历史和生活动事实？如果是对人自己负责，那么，倘若人这个自己没有确定的实质性的价值规定，这种所谓的对人自己负责又怎能使人非要去爱、坚持正义、良善、仁慈和使生活充满意义呢？^⑭反之不同样可以是一种对自己负责？

汉斯·昆作为基督徒问道：“在这个世俗的世界里，那作为一切个人、社会和全球的计划和控制以达到对人类问题的把握之前提的稳固责任从何而来？在人口政策、经济、社会、文化和外交政策中，在教育、婚姻、家庭、职业、工作以及消费关系中，价值和目的的优先权（没有这种孰先孰后，则有效的计划和意义的形式就不可能出现）究竟由什么来决定？在一切个人和社会计划、控制、成形及其施行中作为前提条件的现象之合理性以及总是不断被问及的整体意义又从何而来？”^⑮近代以来，随着人本主义的推进，社会科学得到充分的发展，在本世纪，心理学、社会学、行为学、政治学、文化史、人类学广泛运用，对于一个现代合理化社会的起码标准来说，这一切都是必不可少的。社会科学确能为人的知识和行为提供出可检验的和规范性的手段，人们的行为确能从中获得其规范和自律性规定。但所有社会科学最终依然不能为人与社会存在的价值实质奠定基础和确立规范。事实是，社会科学的所有成果不同样可以为一个极权社会所运用，以建立一个有秩序的极权社会或有秩序的虚无主义社会？用意识形态的话语来讲，它们不是可以“既为资产阶级服务，也为无产阶级服务”？汉斯·昆敏锐地提出，倘若人们排除或搁置

了关于终极意义和终极价值的追问和规定,那么,人们与一种极权的意识形态相结合,就不足为怪了。“极权意识形态允诺人们得到想寻找的东西,并尽可能迅速地提供这种东西。于是,人们便放弃了他以前的自由——并非不情愿地——因为他以为这就是他可以遵循的真理、意义、价值、理想和规范。”^⑩

就历史的情形来看,有秩序的极权社会,并不是只依靠社会科学的规范确定和自律规定来保证的。在极权社会之中,关于真理、意义、价值和理想的在先奠定,并不缺乏。规范性的制度化手段正是为这种真理、意义、价值和理想服务的。在纳粹极权社会和斯大林的极权主义中,人们为一种真理、意义、价值和理想所吸引,在此境遇和条件下,已能看到,规范性和制度化手段会被应用到什么程度,人之自律会被强调到何等的高度。卡夫卡的《在流放地》对残酷迫害和迫害者的责任感的深刻描述,确有哲学的批判潜能。在我们这里,迫害者的责任感至今仍以“我不忏悔!”的辩辞为自己禀有如此责任感而自豪和骄傲。因此,一个有秩序的极权社会与一个有秩序的虚无主义社会,在形态上是有所不同的,尽管从哲学的分析来看,极权社会的终极价值和理想的根据实质上仍是一种虚无主义。换言之,在有秩序的虚无主义社会中,规范性和制度性手段为一种空虚的、游戏性的社会生活提供秩序化的个人性和社会性条件,在有秩序的极权社会中,规范性和制度性手段为一种被宣称为意义、价值和理想的意识形态提供秩序化的个人性和社会性条件。但后者比前者更为具有灾难性的后果。因为,在形式虚无主义社会中,虚无主义观念本身在一定程度上会成为制度化手段的对立因素,进而形成相互制约性的张力关系;但在极权社会中,制度化手段将被发展得极为精细和完善,而这又是为了一种价值和理想——实质虚无主义的要求而这样去做的。汉斯·昆大概是对极权社会

的处境缺乏实际的体验，因为忽略了两者的实质性差异。事实上，有秩序的虚无主义社会与有秩序的极权社会不宜放在一起被论及，前者涉及的问题是：一种终极意义、终极价值和终极理想的奠定是否必须，后者涉及的问题是：终极意义、终极价值和终极理想的真正实质是什么——或者，什么才是真实的可信赖的终极价值、终极意义和终极理想。必须看到一个明显的事实，在有秩序的极权社会中，终极意义、终极价值和终极理想不仅在形式上存在，而且在实践上也是存在的。

汉斯·昆从对有秩序的虚无主义社会的分析，引导出两个基本问题：

1. 一切意义、真理、合理性、价值、理想、优先性、优先权、模式和规范的采纳都以一种对实在的根本信任为前提：在这种信任中，人们对立于虚无主义而道出对实在的原则上的肯定并坚守不渝。这是对现实之同一性、有意义、有价值的认可，是对人类理性具有原则性的合理性的肯定。

2. 对实在的同一性、有意义和有价值的根本信任、对人类理性之原则上的合理性的信仰的根据只是在于，这一切从本身角度看并非毫无根据、不可坚持、毫无目的，而是建筑在一种终极根源、终极意义和终极价值之上：建筑在现实的实在之上，这种实在性我们称为上帝。我们可以发现：一切建立起来的根本信任都不可能没有对上帝的信任，不可能没有对上帝的信仰。^{①7}

无论是形式虚无主义和实质虚无主义^{①8}都会提出诘难：为什么偏偏是作为神圣存在的上帝，而非人的本性或存在本身或历史过程及其规律才是意义、价值和理想以及人的自由、尊严和

价值的奠基。

汉斯·昆的回答是：社会科学本身已然证明，人是有条件的存在，人具有各种依赖性，人的本性是一种非常有限、非常有条件的生物，正因为如此，人才需要伦理学为自己设置一种无条件的应该。至于历史过程及其规律，则亦已被证明是相对性的，而非必然性的东西。既然如此，一种无条件性的应该明显不能从有条件性的存在中引导出来，绝对性的东西亦不可能从相对性的东西中引导出来。不管是从人的本性或存在和历史过程及其规律中，都不可能推导出一种普遍有效的无条件的要求：你应该这样生活，而不是那样生活，你应该去爱而不是去恨。汉斯·昆引证霍克海默尔的见解：甚至并不存在逻辑上必然的证明我为何不该仇恨，尽管我的仇恨会令我愉快或不会在社会中起坏作用。汉斯·昆进而言之：“一切相对性中的唯一绝对性就是我们称为上帝的实在性之最终根据、最终支点和最终意义。上帝是一切有条件性中的无条件性，他的实在性当然只能在信任的信仰中被接受。同这种不是与人同一，而是超越人的最终根据、最终支点和最终意义紧密相连才使人真正的自我存在、自我行为、真正的道德自律成为可能。凡在一种纯粹内在的人本主义中从人的自律、自由、自我存在和对未来的开放性出发来设定的无条件性，实际上都是靠作为可能性之条件的最终的无条件领域来证明的，尽管人们常常不提这种无条件领域。”^⑩只有同一种超越的无限的神圣存在相联系，才能相对于一切有限性、相对性、有条件性而得到应该的行为根据、得到作为有限的、有条件性的存在之个人和集体的自由、尊严和价值。

然而，上帝作为神圣的终极根据、终极支点，又不是抽象地存在着，让人不知何以与自己的现实存在联系起来。上帝在十字架上降身为人的存在，成为一个具体的存在着的人——耶稣基督。

通过耶稣基督，人可以具体地看到、听到和遵循终极的意义。

接下来的问题必然是：接受基督性是否就等于剥夺了人性和人的具体的存在性，以致使人性的自我实现和达成不可能？

对此首先必须弄清楚，何谓基督性。按照汉斯·昆的说法，基督性乃表明：神圣的终极存在和终极根据在这个人身上成为了活生生的存在，成为了一个活生生的历史的具体之人。只有在这个人身上，我们找到了具体的人性的存在与终极存在的叠合性关联，在其他任何历史具体的个人身上，我们找不到这种叠合性关系，而在其他任何价值理念、理想观念或终极存在（不管它们有多伟大、多高远、多不可言说）那里，又找不到一个活生生的历史具体的个人作为其完满的体现。正是在这位历史具体的个人身上，人的一种全新的、应该的、富有价值和意义的生活之基本态度、基本定向和生活形式、生活风格、生活道路得以显明。基督性体现于耶稣基督这个人的具体的生、死、复活——如新约圣经中描述的那样。汉斯·昆总结说：作为具体的历史的个人，耶稣具有：1. 生动的直观形象，2. 可闻性，3. 可实现性。这一切都是抽象的思想、理念、观念和规范所缺乏的，人们不仅可以看到、听到这个人，也可以实现与这个人相同的生活。“基督性的标准，独一无二的基督性——这不仅对教义有影响而且对伦理学也有影响——并不是某种抽象的东西，也不是某种基督教观念、基督学或以基督为中心的思想体系，而是指这个作为基督、作为典范的具体的耶稣。”^⑩不仅如此，“耶稣这个名字也意味着一种力量，一种捍卫、一种庇护和要求：因为他反对一切反人性、压迫、不真实和不公正，代表着人性、自由、正义、真理和爱。”^⑪当我们个人的存在与耶稣基督这个人的具体存在联系起来时，当我们接纳了基督性——像他那样做人时，难道是封闭了自己的存在，难道是降低了对人性的要求，降低了人性的存

在的尺度，而不是刚好相反？

从这一具体的、位格的基督性出发，汉斯·昆进一步阐释“追随”(Nachfolge)的含义。所谓“追随基督”主要是指听从耶稣的形象和道路发出的召唤，追随他的道路并按他的指示走自己的路。这里的两个重要概念是：耶稣之路和每一个体自己的路，两者关系究竟如何？在汉斯·昆看来，耶稣并不是对日常生活中一切问题的令人愉快的一般性回答，例如人该如何节制生育、教育孩子、控制权力、组织投票和流水作业线，以及如何具体处理婚姻问题和性问题，个人在自己的具体生活中不是要模仿耶稣、复写耶稣本人。“耶稣并不是可以在每一个体身上任意复印的模式，而是按时间、地点和个人以无限多的方式去实现的基本模式。”^② 这位耶稣基督让他的跟随者在与他一致、与他合作中成为自己、成为新人，从而使在具体的特殊性和独特性中受各种社会条件和个人条件影响的自己个体的生活处境的自由重新创造和自我完成成为可能。不难看出，通过“基本模式”和“自己的路”的规定，汉斯·昆力图解决当代时代中所谓境遇伦理与规则伦理的矛盾，现代主义与律法主义之间的冲突。耶稣基督不是具体的在任何境遇中都应不变地加以模仿的伦理规则本身，不是处理具体生活矛盾(政治的、家庭的、团体的、个人的、经济的、性的特定而又具体的矛盾)的具体律法本身，相反，耶稣把律令简化为简单的、最终的诫令：上帝之爱和挚爱的基本公式，简化为爱的普济性和彻底性，因而，耶稣本人体现的是一种新的基本态度、新的价值尺度和生活定向。个人应在这种基本的价值定向中去创造自己的独特生活，解决自己面临的困惑。这既非一种伦理的一元论，也非伦理的多元论。耶稣基督不是规则本身，而是照亮个人之具体的存在境遇的光。汉斯·昆总结道，耶稣基督这个人的存在非常具体地向每一个人 and 社团转告并使他们能够做

到：

1. 一种新的基本定向和基本态度，一种耶稣带头并指出其后果的新的生活：人和人类可以过一种更为真实、更为人性的生活，他们把这位耶稣基督作为他们与人、世界和上帝之关系的具体的指导图案和生活模式。

2. 一种具有充分价值根据的行为动机成为可能，人能回答为什么自己恰好要这样而不是那样生活，为什么不应该恨而应该爱，即使在自己受到损害和迫害时也应该诚实、仁慈和善良；

3. 使人能把握并坚持一种确定的一贯的价值意向：爱、感恩、正义、自由、慷慨、仁慈、宽恕，即使在面临死亡、价值遭到毁灭、自己受到威胁时也不放弃这些意向；

4. 使人能即使在孤立无助的状态中也能坚持自己的新存在的创造，坚持更为人性的价值生活定向；

5. 使个体和社会能在上帝之国里的人和人性的完成中确定新的意义域和目的，使人不仅能承受积极的人的生活，也能承受生活的消极面，承受痛苦和死亡。^②

做基督徒不仅没有降低做人的要求，而是提高了做人的要求。可以恰当地说：做人难，做基督徒更难。如果按人本主义的规定，可以说，做人不难；按基督性的规定，则做人难，因为基督向人提出了更高的要求，向仅仅是人本的自然性存在提出了挑战；基督本人是对人性的存在发出的呼吁、邀请和挑战。通过一系列具体而又广泛的辩难，汉斯·昆明确地回答了无神论人本主义的挑战：为什么一个人要做基督徒？他的回答是：“为了真正地成人(In order to be truly human)。”^③ 这一回答是对所有

向基督徒提出的挑战的回答,同时又是向所有人本主义者、弗洛伊德主义者、马克思主义者、萨特主义者提出的挑战,迫使他们审视一下,哪一种生活态度更提高了人性的尊严、自由和价值,促进了人的自我实现和自我完成。

汉斯·昆的这部杰出的护教著作,在无神论者中引起了极为广泛的积极性效果,在神学界则引起了广泛热烈的讨论,就天主教方面而言,至少所有重要的当代神学思想家(拉纳、巴尔塔萨、卡斯培、拉辛格尔)都参加了讨论。尽管讨论者就汉斯·昆的方法论问题和许多具体的理论问题提出了质疑——因为汉斯·昆大胆地突破了许多正统基督学理论的框架,但大都公认,这部论著是相当出色的。^⑤

通过对正统基督论和现代人性论的双向批判——正因为官方教会的代表和现代人缺乏真正完满的人性,基督性才得不到完整的把握,才经常被忽视或驳回,昆力图说明,基督性乃是真正的人性之可能性,基督性必须由人性涵盖,人性必须由基督性来促成,耶稣的全部行为的目的不多不少恰恰就是新的真正的人性——做基督徒即彻底地做人。为真正人的生活 and 行为、苦难和死亡提供终极意义、为人生和世界之谜提供终极解答的,不是马克思和弗洛伊德,而仍然是惨死十字架上死而复活的耶稣基督。

四

是谁让耶稣为了赎回整个人类的苦难和罪恶而十字架受难?如果耶稣基督的位格是真正人性的根据,那么,耶稣基督的绝对意义来源于何处?按照基督神学,是神圣天父——上帝。如果不从上帝的行动方面来理解耶稣,不从死与复活的上帝行

为来理解耶稣，那么，耶稣就只是一位历史的耶稣、历史的英雄而已，其绝对性就成了问题。正是从上帝的行为方面来看，耶稣不仅是历史中的布道者，也是上帝之子，因而也是传言的耶稣基督。耶稣是其人名，基督是其神名，两者之叠合才是其统一的整体位格，只强调历史的耶稣（如 19 世纪以来的做法）和只强调神性的基督（传统基督学的做法），都是片面的。当我们称耶稣基督之名，已不仅是指历史的耶稣其人，亦是指十字架上的死而复活的超历史的活生生的基督耶稣本人。在这里，最关键的是复活的概念，如果没有复活，耶稣基督事件就是失败的，没有最终战胜罪与死。而复活之为可能，只有上帝的参与才有可能。因此，耶稣基督的存在之意义最终在上帝自己那里。但正是这位上帝遭到现代各种无神论、虚无主义和人本主义的质疑。^⑧从黑格尔到尼采、萨特，“上帝死了”已成了思想界的口头禅。昆向所有学舌尼采和萨特的人提出，难道不能反问：“上帝活着”？

上帝理论不仅是基督神学的根本核心，而且是人类所有精神性问题的最终结症所在。与现代无神论人本主义和虚无主义交锋，最终得触及上帝存在与否这一最为困难的问题。

1978年，昆发表了巨著《上帝活着？》，这部近九百页的著作又一次引起学界轰动，成为昆的又一部划时代著作。

虚无主义是由形而上学引导出来的，“上帝之死”是由哲学家和博学之士的“上帝”引导出来的，昆的这部以极为严谨理性的科学探讨为基础的著作，即从哲学家的“上帝”考察入手，从笛卡儿的上帝观念入手，直贯当代；从理性的上帝、世界和历史的上帝到无神论和虚无主义，再回到圣经中的上帝，昆反省地重历几百年来西方思想言述上帝所走过的复杂历程。昆极为严肃认真地对待无神论和虚无主义提出的问题，通过极为广泛深入

的哲学论辩,昆表明,肯定上帝是面临无神论的必然抉择。理性不仅驳不倒上帝,相反,对上帝的信赖思想须理性地承担责任;上帝的证明最终不仅在哲学家和博学之士那里,也在圣经中的亚伯拉罕、以撒和雅各那里,在耶稣受磔刑的十字架上。自哲学家的上帝和无神论产生以来,人类已造出了许多伪神,如果没有对于那位神圣天父的真正的谦卑,就没有对那许多伪神的真正的轻蔑。不幸的是,历史的现实事实已一再证明了这一点。不管在有秩序的虚无主义社会中,还是在有秩序的极权社会中,许多伪神得到过或还在得到崇拜。

从哲学的分析来看,现代伪神的产生和崇拜之所以可能,根源仍然在于无神论和虚无主义,而无神论和虚无主义的根源,又与传统的上帝理解相关联。对无神论和虚无主义的挑战的应答,同时就是对上帝理解的清理。换一个角度来讲,就近代的情形而言,对上帝信念的反叛,被视为一种合符理性的行为,理性主义与近代无神论和虚无主义有着内在的关联。具体地说,信仰上帝被视为一种非理性的行为,按照理性之光,信仰上帝就成了问题。理性才是最高法庭和权威。人们经常说:我不信上帝,因为我是一个有理性的人。然而,在汉斯·昆看来,“恰恰是从批判的理性之光中一个问题合理地被提了出来:一个现代的、有科学教养和理性思考能力的人还应信上帝吗?”^② 这一问题是对现代理性——技术化社会的无神论者和虚无主义者的一个挑战,即:信仰上帝并不意味着人就成了非理性的存在,相反,信仰上帝是人更有理性的证明。汉斯·昆把这个问题摆在我们面前:信仰上帝和不信仰上帝,哪一种更合理性?

汉斯·昆的问题在一开始就显得具有充分的穿透力和富有挑战性,这首先在于,他一反传统的神秘主义论证,与无神论和虚无主义在理性的水平上来展开论辩。

当人们问，你相信上帝吗？一个自认为有理性的人马上会反问道：上帝是谁？上帝在哪里？上帝存在吗？对这种挑战性的反问，在汉斯·昆看来，可以给予合符理性的回答。

回答的程序应该反过来，首先是必须回答“上帝存在吗？”随之是“上帝在哪里”，最后是“上帝是谁”。

从合符理性的角度来看，论辩应从对确实性(Wirklichkeit)的肯定或否定开始，因为它涉及到一种基本态度、一种肯定或否定的基本决断，这种基本态度和决断决定了人对确实性的基本立场，即人对他人、社会和世界的基本立场。换言之，对人、社会、世界的确实性究竟持信任态度还是不信任态度，如果持不信任态度，必然会认定人、社会、世界之意义和实在都是虚无，都是成问题的、或无意义的。

事实上存在着两种根本不同的态度：对确实性的根本信任和根本不信任的态度。但从理性之光的角度来看，这两种态度并不是充分平等地对峙着的。这首先是因为，前者能在生活实践中一贯坚持其基本信任态度，后者在生活实践中事实上并不能一贯坚持其基本不信任态度。例如：虚无主义者认为，一切都是荒诞的，但却又肯定个别的具体行为的确实性和合理性。试问，有哪一个主张世界即虚无和荒诞的虚无主义者，在实际生活中不管在肉体上还是精神上都严格按虚无法则去生活？不合理性的情形正在于：既然世界和生活作为整体是虚无和无聊，个别具体的行为(从性行为到社会革命行为)又何以可能是确实的和有意义的？因此，从根本上说，对确实性的基本不信任态度，只是看似合理性而已。真正的合理性与确实性是分不开的，对确实性的基本信任才是真正合理性的，因为，在这种态度中，合理性所蕴含的同一性和意义才得以显明。

当然，在此应把无神论、不可知论与虚无主义区别开来。前

者对确实性并不是持基本不信任态度,而是对确实性的根据另有规定——如逻辑规则(理性主义者)、历史规律(马克思)或心理习惯(休谟)。但正是虚无主义把确实性的根据问题提得非常尖锐,使得有神论、无神论和不可知论都必须严肃认真地对待:如果世界和人生具有同一性、意义性和价值性——确实性,何以解释病、死、恶以及偶然性。如果事物没有其一贯性,确实性从何谈起?的确,迷津正在于:确实性是对世界人生之肯定的根据,但它本身显得无根据,确实性是支撑者,它本身又显得无支撑,确实性的路标,其本身又显得无目的,让人何以可以信赖?人的信任总不能指向一种并无充分根据的对象之上。^②

由此已得到充分的证实,确实性的根据或者说终极确实性(Urwirklichkeit)不能以逻辑的一贯性(康德、维特根斯坦)、历史的规律性(波普尔)和心理的规律性(弗洛伊德)为根据。从直线性的、界域的角度看,由纯属此世和人的存在中不可能产生出一种真正质的飞跃进入另一确实的维度。这意味着,没有超验之维就不可能有超越,不可能最终克服非同一性、无意义和非确实性。只有上帝作为绝对超验的存在才能提供出确实性之根据,才是真正的终极确实性。因此,上帝问题是不可回避或加以勾消的。正如陀思妥耶夫斯基的尖锐提法,如果上帝不存在,一切就都是允许的——同一性、意义性、价值——最终对世界和人的确实性的基本肯定都会被取消。

随之的问题必然是:上帝存在吗?汉斯·昆指出:的确,近代以来,重要的无神论思想家为使上帝存在与否成问题而提供的证明已足够了,然而,他们却并没有就上帝肯定不存在提供出足够的证明。不管是对上帝信仰的哲学——人类学证明(费尔巴哈)、社会批判的说明(马克思)还是心理分析的说明(弗洛伊德),都没有给出足够的证据表明如此宗教批判和对信仰的解释

能决断一种独立于人的思想、愿望、感觉、心理和社会的终极确实性之存在与否。费尔巴哈正确地揭示出，宗教以及人的信仰包含着自我投射的因素，但他并没有充分证明，宗教仅只是自我投射，而非也与一种不依赖于人的自我投射的确实性相关。更何况，自我投射这一事实性解释根本不能成为对投射之对象存在与否的决断性陈述和证明。马克思正确地指出，宗教会是鸦片、幻念甚至欺骗，但他并没有给出充分的理由让人信服宗教必然如此。宗教可能成为这种东西，却非必然是这种东西，它也完全可能是鸦片、幻念或欺骗的反面。难道历史本身没有证实这一点？同样，弗洛伊德正确地指出了宗教会是幻想和心理压抑之升华表达，但他同样没有证明宗教必然如此，宗教亦可能是幻想和心理压抑之升华的反面。

进一步来看，通过无神论人本主义“扬弃宗教”（费尔巴哈）、通过无神论社会主义促使“宗教消亡”（马克思）、通过无神论之科学“消除宗教”（弗洛伊德）的构想本身，并未被充分证明是确实的预断。况且，如果按他们的说法，信仰上帝者生活在一种未被证明的虚幻信仰之中，那他们自己又何尝不是如此？感性经验（费尔巴哈）、社会历史过程（马克思）和心理代偿（弗洛伊德）的学说，不也是一种人的构想之学说，它们本身难道就不可能是自我投射、鸦片、幻想或压抑之升华？这难道也已得到否定性确证？^⑧

如果把针对性引回来，那么，人们同样要求基督信仰出示上帝之存在的证明。基督神学不能回避这一要求，也不能仅只诉诸圣经之启示性、上帝之启示性就了事，因为这不能反驳无神论称这种启示是幻想或意识形态之理念。基督信仰亦不能是一种盲信，而是一种对理性充分负责之信仰。

那么，基督信仰能给出确实的上帝证明吗？不能。上帝之

确实性在这个世界中不能得到直接之经验证明。因为上帝不是一个存在者，不是一个时空经验中现存的对象，也不是一个可以从逻辑上推导出来的对象。在此，汉斯·昆一反天主教神学传统——他所谓的向新经院神学告别，^⑩否定了通过经验存在之物认识上帝的传统思路。

但上帝信仰不能得到证明(beweisen,demonstrieren)——与自然神学不同，也不能只诉诸于启示——与启示神学不同，并不等于上帝得不到证实(bewahrheiten)。如果要我们给出上帝存在之证明，我们说没有。如果要我们说出上帝、说出基督，我们可以对此说许多、做许多。这就是上帝存在之证实，是实践的、“生存论的”(existentielle)理性证实。

何以证实？这一问题可以如此来回答：如果上帝存在，世界、人生、社会会发生什么实质性变化。如果上帝存在，则不仅仍成问题的确实性问题从根本上获得解答，不仅世界和人的从何而来(Woher)和去往何处(Wohin)之问题能获解答，而且人的整个存在会发生根本性转变——超越成为可能。从古至今，无数基督徒的生活和社会实践，不就是上帝存在之证实。人们至今不断追求更有意义、更有人性的个人生活，追寻更合理、更民主和更自由的社会形态，不就是上帝存在之证实。倘若上帝不存在，意义、人性、合理性、民主、自由不都是并非必须追求的东西了吗？至少，上帝之存在应该得到信赖。

在这里，汉斯·昆采用的是虚拟假设句式，这并不意味着汉斯·昆认为上帝之存在是一种假定，而是在不诉诸圣经启示的权威这一条件下，与无神论者和虚无主义者在一个共同认可的语境中来讨论上帝问题。汉斯·昆认为，无神论是不可反驳的，对确实性之终极根据的质疑总会一再被提出来，对上帝的否定始终有可能出现。对“没有上帝”的断言，无法以给出一个严格的

上帝证明来加以反驳。但同时无神论也是无法证明的,对“上帝存在”之断言,无神论同样无法以给出一个严格的上帝不存在之证明来加以反驳。虚无主义的情形同样如此,既是无法彻底反驳,也是无法证明自身的。因而,对上帝存在之否定或肯定之回答,只有诉诸于人的在理性上负责的信赖。汉斯·昆向无神论者和虚无主义者提出的挑战正是:是否能够在实践理性上信赖上帝的存在。如果信赖上帝之存在,那么,莱布尼茨的“为什么存在毕竟在,而无倒不存在”这一海德格尔所谓的奇中之奇问题,就会获得解答,马尔库塞的一维之人的超越就有可能,布洛赫所谓的无限渴慕就能伸展到新中去,个体之不幸、痛苦、死亡和世界之无聊以及社会批判理论认为不能从概念上扬弃的苦难就不会再是终极性的,霍克海默尔渴求的完满正义就不再会是非现实的,雅斯贝尔斯的超验之密码就会解开,对价值的新的意识和新的规定就会被提出来;如果信赖上帝之存在,那么,确实性就最终不会是无根据的,确实性也不会再在存在与虚无之间飘移,不会再是无支撑和无目的的;如果信赖上帝存在,就个体而言,我就会最终肯定我之此在的同一性和意义,尽管有命运无常和死亡之威胁,我就会最终肯定我的生命和生活之价值意义,尽管有空虚和无意义的威胁,我就会最终肯定爱、良善和正义,尽管有罪恶和伤害之威胁,我就会最终肯定我的此在之存在,尽管有虚无之威胁。^③

无神论和虚无主义能带来这种关于世界之理解和个体存在之理解的根本变化吗?能够做到在实践理性和生存论理性上如此负责吗?的确,无神论者和虚无主义者会说,正因为 we 已失去了对上帝存在的信赖,还谈论信赖不显得可笑?然而,可以同样反问的是:难道信赖是属于上帝的事,而非人的事,难道不信赖什么本身是合理性的,信赖什么本身反而是不合理性的?难

道否弃信赖(一切具体的信赖正是以终极信赖为依据)反而是人之为人的表现?

汉斯·昆指出,上帝信仰之所以被规定为人在理性上负责,正是因为敢于信赖的实践之中,人的理性得以证明自己。这种理性当然不是指一种外在的理性(äußere Rationalität),而是指一种内在的理性(innere Rationalität)。换言之,不是先有上帝之理性证明再有信赖,进而有一种依靠和保障感,而是在敢于信赖之中完成理性,在面对一切怀疑的否弃时经验到自己的信赖的理性,而不是遁入非理性中去。

这里明显还有一个问题:迄今为止,我们只是谈的如果上帝存在,即上帝存在还只是一假定。按最基本的逻辑法则,从存在才可推出可能,反之则不可能(*Ab esse ad posse valet illatio, non autem viceversa*)。既然如此,何以可能从上帝假定推出上帝存在?汉斯·昆的回答是,在理性上负责的信赖是建立在上帝之确实性本身之上的,正因为如此,这种信赖是根本合理性的。那么,对上帝存在的决断出于信赖,而信赖又以上帝存在为根据,不是一种逻辑循环证明吗?看似如此,其实不然。这种循环已然在前述的一系列“如果”中被中断。换言之,如果不信赖上帝之存在,那么,一切就都会是另一个样。

如果再进一步回答“上帝在哪里”和“上帝是谁”的问题就必须转入宗教的论域。在此之前,我们仍在宗教论域之外讨论,没有引用一点宗教启示的证据。

上帝在哪里?上帝既不在物理之天中,也不在形而上学之天中。上帝在世界之中,世界在上帝之中。上帝在世界之中,并非是说,上帝是此世的存在者,是实在之一部分,而是说,上帝是有限之中的无限、内在中的超验、相对中的绝对。正是作为无限者、超验者和绝对者,上帝与此世和人联系在一起,是世界和

人的深度、中心和高度之质。进而，相信上帝是创世者，乃意味着肯定世界和人的最终来源是明朗的、非自然性的，亦即最终肯定世界和人的出身是高贵的、有意义、有价值的，对世界和人的损害是恶的、无意义的；相信上帝是世界的掌握者并非是说上帝扬弃或取代了自然法则和规律，而是意味着，上帝绝不把世界和人抛给其无常之命运，并为世界及人的意义和价值承担着义务；相信上帝为世界的完成者，则意味着，肯定世界和人的终极去处是在上帝之国，而非一个无止境的无名的永远往后推移的瑶池或无何它乡。

上帝是谁？从宗教上来看，犹太人的上帝、基督徒的上帝、穆斯林的上帝是同一个上帝。甚至在中国儒家的“天”，道家的“道”以及印度佛教中匿名的神，都与上帝有一定的相似性。无论如何，只有一位上帝，这位上帝可能有多种称名。不过，在除基督教外的所有宗教之中，上帝是不可见的。在基督教的宗教经验中，上帝成为可见的，而且是活生生的，即上帝成人。汉斯·昆在由此阐明基督教的上帝形象时，并不去着意强调其抽象的绝对性，而是强调他是“活的上帝”(der lebendige Gott)，这位上帝进入世界解答一切对立，同时以自己受难的方式使世界成为整体，他“自我舍弃进入创造，这种创造在成人和十字架之死中达到展示自身的顶点，并显示出其内在的最深处。”^⑧正是在十字架受难中，上帝的活的形象得以显明，不仅如此，而且表明他至今活着。上帝并不是出于补充的需要而受难，而是出于完满的爱和充满的自由而受难。“上帝不是非要受难不可，然而他在自己的儿子身上这样做了，这是桩出于上帝的自由恩典的上帝的奥秘。”^⑨十字架上的受难形象最终解答了上帝在哪里和上帝是谁的追问，“耶稣作为上帝的代言人和代表出现在我们人的面前，他作为从死亡中复活的被钉十字架者得到上帝的确证，正

是在耶稣身上,爱人类的上帝临近了并正为人类操劳;正是通过耶稣,上帝自己说了话,做了他要做的,并最终启明了自己”。^④西方形而上学哲学传统描述了一个抽象的、实体的上帝,这乃是对上帝形象的形而上学的描述。在汉斯·昆看来,哲学家的上帝和圣经中的上帝既不能简单地加以融合,也不能简单地加以分离,毋宁说,哲学家的上帝在圣经中的上帝中被扬弃、被否定和被超越。^⑤因为,只有圣经中的上帝才自己把自己显示得最为明朗:上帝是爱的、同情的、受苦的上帝,是将在未来改变一切的上帝,是将通过赦免罪、苦难和死亡给人类带来完满正义、永久和平和永生的上帝。汉斯·昆向以具有批判精神的理性的现代人提出邀请和挑战:对于这样一位上帝,难道必须抛弃理性才能信仰吗?难道不正是从理性出发必须信赖这位上帝?

五

这样一位上帝难道仅只是西方的上帝,上帝与人的关系难道不是全人类的?在《上帝活着?》中,昆提出要考虑非基督宗教文化传统中的上帝观,考虑上帝有多种称名,如汉语思想传统中多称名的上帝、印度佛教中无称名的上帝,无论如何,基督所见证的真理不会仅是西方的真理,如果它是确实的,就是为了全人类的。

《做基督徒》和《上帝活着?》标志着昆作为神学家与现代世界观及无神论和虚无主义的互相挑战性对话和批判的完成,随之,普世神学便进入第三阶段:基督教与世界其他宗教的对话。昆于七十年代末开始着手这一工作,先后发表了《冲突中的耶稣》(*Jesus im Widerstreit*,犹太教与基督教对话,1976)、《基督教与世界宗教》(*Christentum und Weltreligionen*),基督教与伊

伊斯兰教、印度教、佛教的对话,1984年)和1988年出版的《中国宗教与基督教》。在昆看来,应该在世界宗教的关联中来发展一个系统的普世神学,因为,当今人类世界文化的大沟通要求神学家从整个人类的角度来思考一种全球性的普世意识(Ein globales ökumenisches Bewusstsein)。

宗教的对话当然不能是强逼一方或吞并对方,但也不能是不问真假的无原则拥抱。昆试图在毫无区别的相对主义和排它性的绝对主义这两个极端中寻求一条价值和真理尺度的中间路线。昆提出,真正的宗教标准有两条,首先,真正的人性是真正的宗教的前提,随之,真正的宗教是真正人性的实现。^⑤

在具体的诸宗教之间的对话中,昆将上述标准加以具体的贯彻。例如,儒家思想即是一种宗教类型,尽管儒家与基督教仍有根本性的不同。儒家可以称之为一种“人本中心论”(Anthropozentrik),基督教则是“神本中心论”(Theozentrik),但两者仍然应该严肃认真地互相对话、相互提出挑战,以促成双方的变革。在此,我只想就汉斯·昆与中国宗教的对话加以讨论。

在昆看来,儒家代表了世界宗教的三种基本类型之一(Ein dritter Grundtypus),即闪米特——先知型宗教和印度——神秘型宗教之外的中国——贤者型宗教,这三者不能无批判地融合,而是各宗教传统通过全面的自我批判和相互批判来促进互相说明、激励、包容和丰富。^⑥闪米特先知型宗教指亚伯拉罕系三大宗教——犹太教、基督教和伊斯兰教,其特点为以先知预言为基础的信仰虔诚;神秘型宗教指印度的两大宗教——印度教和佛教,中心特点是万物合一的体验和神秘的冥思自省。中国宗教的首要特点则是跟随贤者的哲人宗教。就基督教与中国宗教的对话来说,首要的任务是两个方面的:一、澄清两者之不

同；二、如何相互挑战。

例如基督教与儒家，从某种角度看，这两种宗教有相似之处。如圣人崇拜(耶稣与孔孟)和基本经典(圣经与四书五经)。就耶稣与孔子相比较来说，汉斯·昆以为，至少在以下几个方面是相似的：都不是遁世的苦行主义者，都不是奉行自我分析的神秘主义者，都不是形而上学家，不深究终极问题，都不是怀疑论者，也不是否认超越存在(上帝、天)的唯理论者，都反对当时的既定秩序(律法、礼)，都试图以自己的启示教诲拯救乱世，并奉行自己的学说，提出了富有个性的伦理学。但耶稣与孔子的差异同样明显，例如，孔子向后看——向往辉煌过去、上古的王朝，耶稣向前看——来临的上帝之国；孔子的宗教视野是天，中心教义是有血缘关系的人——以人为中心，耶稣的宗教视野是上帝之国，中心教义是上帝——以上帝为中心；孔子是冷静思索伦理、政治问题的人，是博学的师长，耶稣是被热忱驱动的使徒；孔子听从先人前辈而不是神谕，要求从道德上政治上重建和巩固一个仁人政权，耶稣受上帝派遣，导人何以因信释罪成义，进入上帝之国；孔子希望通过冷静的理性的反思加强人的自主意识和责任感，耶稣提倡以整个身心去爱，这种爱施及受难者、被压迫者、患病者以至罪人和敌人。^④

从以上的分析比较，可以看到，汉斯·昆在提倡把包括儒教在内的其他宗教视为“具有同等价值的独立宗教”这一点上，究竟做到了何种程度。此外，就方法论而言，值得注意的是，汉斯·昆采用了与现代人本主义和无神论论辩时的方法：不诉诸自身所属宗教的启示的权威性，在一个平等的、几乎是类型学的方式中展开讨论。

至于相互的挑战，汉斯·昆提到了在生态观问题、在由进取—理智—分解的阳性化模式向防范—接受—综合的阴性化模式

的转换问题上,中国精神向西方的挑战及其能作出的贡献。至于基督信仰的挑战,至少有三点富有刺激性:一、跟随对象的风范:如果耶稣、孔子、孟子、老子、庄子都值得跟从,那么,他们各自的风范哪一个更有激励性和崇高性?耶稣没有老庄的淡泊的安恬,他有爱憎、有泪水、悲哀和希望;耶稣既不像孔子那样站在既成权力机构和官僚一边,对世界既定政体、社会习俗传统持批判态度,又不像老子那样遁世超然或像庄子那样,在尖锐批判后逍遥了之;最重要的是,耶稣之死:“耶稣之死使他不但与释迦牟尼、孔子不同,也与老子、庄子迥然不同。”^⑩耶稣做了他们竭力避免做的那种人:牺牲品!在死难面前,耶稣并非没有颤栗,没有悲哀,然而他无声地牺牲了。我们反躬自问,究竟哪一位圣人更值得崇敬和跟随。二、对上帝的理解:尽管我们也可以把上帝理解为不言之“天”或莫状之“道”,但基督信仰对上帝的理解,不是一位“隐匿不见、难以理解、超然物外、无动于衷的‘上帝’,不是一位从天堂漠然地向下观望的上帝,让人类在苦难中煎熬、厮打、抗议、消亡或者自动放弃挣扎去死。……而是一位和所有受苦受难、所有被侮辱受剥削的人、所有被遗弃等死的人休戚与共的上帝。”^⑪我们反躬自问,哪一种上帝理解更真实呢?三、在卑微、苦弱和受难中去爱,汉斯·昆引述布洛赫的一段精彩的话来阐明这一点。布洛赫在《希望原理》中写道:如果孔子、老子、释迦牟尼来到耶稣诞生的马槽旁,恐怕只有老子会注意到这位诞生者的卑微,尽管老子也不会对他致以崇敬。然而,即使是老子也不会注意到那块绊脚石。正是这块绊脚石向世界及其古老的权力和等级差别表明基督的爱。耶稣是否定高贵者的权力的象征,也正是这个象征在耶稣受难的骷髅地被世界否定。十字架是世界给予基督的爱的回答,对将成为第一人的最后一人的爱的回答,对被拒绝的人的爱的回答。正是在这种爱里聚集了真

正的光明。^④ 我们反躬自问，这种爱究竟是属人呢，还是只属西方人呢？它是否永远与中国人格格不入呢？当代儒者仍在声称中国的智慧高于这种爱。的确，中国的智慧相当高明，可以说精明得无以复加了。汉斯·昆回答道：基督徒要不要智慧？要，但不是那种智慧大师将苦难和死亡撇在一边去求得和谐和智慧。我们知道，在旧约圣经中，“智慧”亦是一个主导概念，在新约圣经（雅各书 3.13）中还提出了关于“天上来的智慧”与“地上的智慧”的区分，“天上来的智慧”是一种“温柔中的智慧”或“智慧的温柔”，在保罗的说法即是上帝的智慧和属人的智慧——在上帝眼里这恰是愚拙——昆德拉的化用：人——思索，上帝就发笑。将中国的智慧与圣经中的智慧概念以至保罗与老子关于愚拙的概念加以比较，是一富激发性的课题。这一比较在昆的书可惜未得展开。

这种互相激励和相互挑战是否会富有成效，姑且让时间去判断。从汉语思想的语境出发，在我看来，重要的并不在于互相激励和相互挑战，而是如何重观和重言汉语思想的品质，使本来属人的、而汉语思想的语言织体中又尚付阙加的精神成为自己的品质。正如理应首先强调的是人的具有普遍价值有效性的品质构成，而非所谓中国人的品质构成一样，汉语思想应关注的是言语的具有普遍价值有效性的精神品质，而不是所谓中国言语的精神品质。只有如此，才能发展汉语思想言语的精神品质。

就此而言，我更关注的问题是，究竟什么是真正的宗教。汉斯·昆提到过，必须区分宗教与伪宗教或代宗教（Quasi-Religion or Religion Ersatz），他提出的区分标准是：宗教不把相对的、有条件的存在或人视为绝对权威，而只把唯一的神视为绝对权威，对这位绝对神的信仰才是真正的信仰。^⑤ 昆由此得

出结论，中国之儒道是真正的宗教。

在另一处，汉斯·昆又明确地指出：不管是现在还是未来，人、社会、科学的关键问题仍在于价值尺规、生活风范的问题、在于伦理的问题，由于伦理涉及到价值根据和无条件性，因而必然涉及宗教。“宗教意味着与一种绝对的意义根基、与一种终极依托、一种我无条件地依持的某种东西的联系之社会实现。然而，真正的宗教仅在于这种意义根基、终极依托和我无条件地依持的东西绝非仅是世界性的东西（世俗的东西），而是广义上的‘神性的东西’（Göttliches）、‘绝对的东西’、‘神圣的东西’（Heiliges）。以非神性的东西——民族主义中的民族、民族社会主义中的人民（Volk）、种族主义中的种族、唯物主义中的物质、唯科学主义中的科学——作为意义根基、终根依托和我无条件地依持的东西，那么，宗教就是伪宗教或代宗教。”^④根据这种规定，可以把许多宗教都视为真正的宗教，甚至中国民间的敬天神、地神、火神的迷信都可被视为真正的宗教。对于信者来说，天神、地神、火神难道不是绝对的、神圣的和我无条件地依持的东西？这里的问题表明，只是从形式上来规定终极依托，还不能满足理性的要求。汉斯·昆自己也看到，不能只把是否供奉一个神作为尺度来区分真伪宗教，只诉诸神的权威确曾掩盖过多的恐怖和荒唐。^⑤如果不追问终极根基的实质，从哲学的角度讲，不澄清被视为神性的、神圣的、绝对的东西的实质，很难最终区分宗教与伪宗教、信佛与迷信。

中国的儒家、道家作为一种宗教，是真是伪的问题，我暂且存而不论，只想提出一个问题：如果“天”不言，而人也不问“天”究竟是什么，如果只驻足于道之不可言说、驻足于所谓圆而神的神秘主义，那么，对绝对依托的实质性把握就被取消了。谁知道我们信的是什么呢？过分信赖人之本心的体道，难道让人放

心？我们真能无条件地信赖人体到的是真“天道”，我们的每一位大儒——从古至今的每一位大儒体到的是真道？中国传统文化和社会中把非绝对的东西当作绝对的东西——家、国——难道不正表明圣人们的体道成问题，不正表明，如果天道之实质性陈说不明，此世的神圣颠倒就不可避免吗？汉斯·昆在与中国儒、道对话时，为了表示对中国文化的尊重，回避了对“天”、“道”的实质性追问。作为西方人，他这样做也许可以理解。作为中国人，我们自己难道可以不加追问，这不明显是与我们自己的存在攸关的事吗？汉语思想不能以为，中国传统文化中有“天”、“道”的观念，就以为可以与基督的上帝等同看待——上帝说了话！不能以为，有“天”、“道”概念的存在，就可以不追究其实质究竟是什么。难道这一问题还不够严重？难道我还需要今人来教导中国的“天”、“道”高深莫测和当下即是吗？古人所想所做已经教我太多了。既然高深莫测，“天”、“道”之体现不就全任我之本心去当下发用吗？这本心真的可靠？

蒂利希也作过与汉斯·昆相似的努力，从文化的普遍形态来阐述宗教的性质及意义。蒂利希热衷于建构一种文化的神学，与汉斯·昆一样，他非常重视世俗的文化形态。蒂利希指出，“只有在‘神圣的精神’中，精神的本质才会得以实现。然而，这种实现不可能在一种扬弃了宗教的文化形式中完成，而只能在一种蕴含着宗教的形式中完成；这种文化是宗教的表达形式，宗教是这种文化的内涵。”^⑥ 宗教是实质因，文化是形式因。那么，宗教的本质究竟是什么呢？在蒂利希看来，这只有从无条件真理方面来把握。汉语思想界已非常熟知蒂利希的关于“终极关怀”的描述。然而，汉语思想界并没有充分注意到，蒂利希的关于“终极关怀”的论述，其深刻之处正在于，“终极关怀”不是宗教性——或曰真正的宗教性——的充分必要条件，而只是必要条件。

必须进一步规定的是：“终极关怀”的对象究竟是什么？是有限存在之物，还是无限之绝对存在本身。蒂利希借用了海德格尔关于存在者与存在之差异的著名区分，进而阐明，如果“终极关怀”之对象是非绝对的、有限的存在，则宗教必是伪宗教。在蒂利希看来，“终极关怀”是人之生存论的普遍规定，人人都有“终极关怀”，但这不等于有了“终极关怀”，就能担保真正宗教的实质。我们显然不能认为，只要人有信念、信仰——而且是真诚的信仰，就可以不问信仰之对象性实质。伪宗教恰恰在于真诚地信仰一种非真实的终极存在——伪终极价值根基。事实上，这已为20世纪的思想历史所证实。

因此就我们的问题来说，仅仅从形式上规定“终极关怀”之对象为无条件的、绝对的意义存在，仍让人无法放心，必须进一步究其实质。基督教的意义保障在我看来，正是因为它充分注意到上帝的话，并反复不断地深究上帝的话。进一步从宗教与文化的关系而言，只把宗教规定为文化的质素，还不能令人满意，还必须考虑到，这种质素所蕴含的实质性陈述是否彰明显著。蒂利希固然正确地指出：“只从确定的意义形式及其实现来规定文化，还没有勾勒出文化与宗教的分别，因为，一切形式的意义实现取决于无条件的绝对意义。一种文化是否是宗教，只有通过如下可能性来辨明，即看这种文化中的精神在定向于有条件的形式及其整体时，是否顾及到无条件的绝对意义，是否在意义统一体这一点上否定无条件的东西。”^⑤然而，既然人总是有限的、有条件的存在，他又何以能知道无限的、无条件的存在是否真是无限的、无条件的呢？如果上帝不说话——幸好上帝说了，如果上帝只在冥冥之中存在，而人又满足于“天何言哉”，满足于不可言说，对人来说，不依然时时有伪信之可能？

我想藉此提出来考虑的两个问题是：一、如果事先承认中

国传统儒道禅是宗教,在其中,精神明显定向于某种确定的意义形式和意义统一体,但另一方面,在中国传统文化形态中,神圣形态不彰明,世俗形态与神圣形态没有张力关系——谁能否认这一事实呢?——中国人也不问终极问题——许多思想家吹捧为中国文化之优点,那么,这种宗教是一种什么宗教,是真还是伪?中国文化作为形式因,是否真实地保有了宗教的质;二、在我们经常以中国传统中敬天、体道、崇圣人的传统事实来证明中国文化中有对无条件的绝对意义的顾及时,我们是否可以就此满足,不再深究其实质?如果深究无条件的绝对意义的实质是必不可少的意义保障,我们可以不苛求自己的祖先,是否也可以不要求我们自己?中国传统文化形态具有明确的偏重世俗形态之特点,汉斯·昆在谈到西方现代的世俗化进程时提出,应当肯定和赞同现代的世俗化进程和世界秩序的独立性,但必须坚决拒斥一种非宗教的世界观、一种无神论的世俗主义、一种根本上无上帝的世界确实性。昆对自己所置身于其中的社会和文化提出了如此要求,在与中国文化对话时却没有提出相应的要求,让人难免怀疑其普世对话带有无原则的宽容。然而,我们难道应该让“外国人”来提出这种要求?这难道不是我们自己的事?正如一位“外国人”提醒我的,中国的过去、现在——我还得加上未来——不是你们中国人自己选择的吗?谁能否认这一点?如果汉语思想不自己亲自去接近和祈求文化形式中的灵魂——神圣的精神,汉语思想的文化就永远不可能脱俗!

六

汉斯·昆把自己的神学称为“走向一种新范式”的神学。这

种神学要走到哪里去？昆的回答是：后现代社会。^④

汉斯·昆的神学思考的一个重要课题是，宗教在后现代社会中应起什么作用。在社会文化的后现代发展中，一种所谓多元化的社会进程中，宗教的意义和价值何在。

后现代文化问题，近年来，已成为西方文化界关注的一个中心问题。据说，西方文化思想界对后现代性问题的讨论，有益于我们的正进入现代化的社会文化，以避免西方现代化进程中所犯的过失。我以为，这种说法不甚恰切。因为，中国社会百年来已在现代化转型之中，现代性已然成为一个汉语思想的问题。现代性问题要求起码的理性化思想来反省，什么是理性化·汉语思想已经弄清楚了吗？至于有的学者乐于谈论什么中国文化精神是后现代的瑰宝，必在后现代文化中发扬光大，未来的文化形态之质是中国的文化精神，让人觉得是在说梦话。中国的现代性尚是一个问题·后现代更是一个问题。

我不打算来讨论汉斯·昆的神学和其他当代著名神学家(如贝格P. L. Berger)等对后现代社会与宗教之关系的思考，而只想进一步考察昆的神学的思想特质，也许，这对于汉语思想建立一种切合自身时代的发展的神学不无裨益。

昆的神学的一个主要的特点，在我看来是一种调合。“调合”这个词在这里丝毫不带有贬意。康德哲学和托马斯·阿奎那神学都是调合的思想。问题仅在于，调合的潜在对立因素是什么和如何调合。

从前面的讨论已经看到，汉斯·昆的神学力图在现代主义与宗教传统之间、理性与信仰之间、启示神学与自然神学之间、天主教主义与新教主义之间、相对主义与绝对主义之间、多元主义与一元主义之间、唯一宗教(基督教)与多元宗教之间、人性与神性之间、哲学与神学之间达到一种调合。昆明确认识到，当

今世界显现出的文化矛盾,只有通过调解来解决,即在一种更高的综合中来扬弃矛盾,而不是像过去那样,双方尖锐对立。昆提到,在阿奎那那里,已成功地调合过时代变革中出现的矛盾。这种矛盾是由复兴亚里士多德哲学之后带来的自然与超自然的基本矛盾;信仰与理性、神秘与明证、恩典与自然、教会与国家、基督性与人性、神学与哲学;在昆那里,则明确提出,要借用库恩的范式转换来解决现代化—后现代化的矛盾。

汉语思想百年来一直在为自身面临的矛盾而苦恼。既有同样是传统主义与现代主义、相对主义与绝对主义的矛盾,又有本土文化与外来文化、启蒙主义与蒙昧主义的特殊矛盾。汉语思想是否也可以尝试以一种所谓新的文化范式来解决矛盾呢?回答显然不能是简单的是与否。

在此有必要涉及到另一位现代新教神学的调合大师蒂利希的思想。如前面已经提到的,蒂利希倡导一种文化的神学定向。^⑥这种定向不仅与昆的普世神学加以比较是有意义的,而且对汉语思想正在力图建立的现代型文化形态同样有学术意义。

尽管都主张调合,汉斯·昆是从天主教的立场出发,虽敢于改革,却并未丧失其天主教神学之本位性,蒂利希则是从新教出发,在大胆创构的同时,亦未丧失其新教主义的本位性。这已然证明,如果汉语思想在倡扬自己的文化的新形态时,调合与综合并不意味着汉语思想必然会丧失中国文化的本位性。更何况儒家素有兼收并蓄的“优良”传统,尽管当代儒家已丢失了这一传统。当代的儒学大师们是否也可以与蒂利希和汉斯·昆的调合性思想对话呢?

蒂利希声称,他的思想的位置在边界(Grenz)上,而不是在某一中心。“当我被要求描述我一生的思想发展时,我发现边界这一概念可以恰切地作为我的整个个人和精神发展的象征。

在几乎每一个领域，我的命运都是置身于存在的两种可能性之间，任何一种可能性都不是我安居之处，但这并不等于没有一种最终的决断。”^⑩这些边界有哪些呢？首先是两种气质或禀性的边界——抽象沉重的思辩与感性活泼的直观——逻各斯与凯迩斯、城市与乡村的边界、社会阶层的边界——上层与下层、现实与幻想的边界、理论与实践的边界、他律与自律的边界、神学与哲学的边界、教会与社会的边界、宗教与文化的边界、路德主义与社会主义的边界、唯心主义与马克思主义的边界、家乡与异地的边界。^⑪这种边界性对蒂利希来说是一种存在的辩证法，一种思想的实际处身位置：“每一种可能性都由自身走向边界、越过边界而达到其不可跨越之处。站在众多边界之上，意味着以多种形式去经验到运动、不稳定和存在的内在规定，进而不能获得安歇、稳靠和完成。”^⑫

蒂利希的这种所谓边界性确与汉斯·昆的不断转换论域和打破旧范式有一致之处。对于汉语思想的语境来说，这一点值得注意。在当代世界和文化的语境中，汉语思想的转换论域，亦应是一种新范式和边界性的要求，传统与现代之争、中西文化之争早该中止。^⑬正如汉语思想的存在本身在寻求新的品质和存在样态，我们的语境本身也应寻求新的质素和存在样态。

不管是边界性还是新范式，都仍然只是形式上的要求，还不是实质性的规定。在任何情形之中，这种实质性规定都不可缺少。通过边界性或新范式，可以把各门人文和社会科学、各种相对的价值取向据为己有，成为属己的语境本身，但文化形式中的灵魂、精神的实质性内容不是可以存而不论的。当代儒学仍一再坚持儒家的精神实质是最高的、中国文化的精神实质是最圆满的——圆而神，这一问题不可加括，存而不论。^⑭

蒂利希在论述其思想和个人存在之边界性——这是否也是

一种多元取向呢? 是非而似——时,也提到了非边界性的中心,这就是各种边界性聚汇的中心——价值真实的中心。⁶⁴这个中心点,在蒂利希看来,乃是人与社会的“新的存在”(Das Neue Sein)。尽管蒂利希强调其思想的边界性和多元化形态,“新的存在”却是其思想的边界性和多元化的中心定向。从这一中心定向出发,蒂利希伸展自己的思想并由此发展了基督神学传统。

蒂利希指出,对任何一种神学来说,有三个基本要素是不可或缺的:一、Theos(泰逻斯),即上帝或曰启示之要素;二、Logos(逻各斯),即关于上帝之自我传达的理性之词(das vernünftige Wort);三、Kairos(凯逻斯),即确定的时间要素,神学家必须在其当前现在中的这种时间要素里去言说。然而,在蒂利希看来,尽管这三个基本要素对神学来说都不可缺少,却不是基督神学的中心概念。他提出:“新的存在应成为基督神学的中心概念。”⁶⁵在此,关键性的问题即在于对“新”和“存在”的理解。存在概念涉及本性论的奥秘,存在的力量从生存论来看是由对可能的非存在之畏惧揭示出来。就此而言,存在问题本身不能被任何形式的文化因素所勾销。所谓“新”的具体含义,则是创造、重建和兑现。⁶⁶从根本上讲,“新”乃意味着一种全然不同的价值实质作为本质性的、超验的质素进入具体之存在,并在具体存在之中得到实现。⁶⁷

有一点大概会是没有疑义的:当代儒家也会同意所谓“新的存在”的说法。问题仍在于,这种全然不同的价值实质作为本质性的、超验的质素,究竟是什么。如果没有这种全然不同(ganz andere)的超验的本质性质素,“新”何以可谓“新”,另一方面,这种本质性质素没有入世化(Incarnation),没有显现为位格(Person)和实存(Existenz),又何以可以谈得上新的存在。再

一方面,倘若不是从本体论上,而只是从文化传统及其形态上深究存在问题,又何以可能提出“新”的内在要求?这就又回到前面一再反复提出过的问题。

在蒂利希,这种本质性的、超验的质素,是上帝的馈赠,是爱之创造、重建和兑现。圣经宗教之优越性正在于,它一再揭示存在的本体论问题,同时又通过上帝之启示和位临引来存在上的新的质素。新的质素作为神性的、神圣的突入,成为人之实存的基本质素。由于“追问存在不是指追问某一个别的存在者及其实存和本质质素,而是追问去存在究竟意味着什么”。^⑤存在之价值和意义之维、超出自然性规定的神性之维就在这一追问中作为潜在的界域被揭示出来,如果“新”的质素内在于人和自然本身,“新”不可谓“新”,神性的就不可谓超越的。本体论的存在追求激发作为实存的人去渴慕新,渴慕稟有神圣的质素。但人本身又不知道这“新”或神圣的质素是什么。在圣经宗教里,这一点上帝向作为存在之人启明了。“圣经正是上帝以人承纳启示的方式自我展现的证据。”^⑥如果汉语思想的文化传统形态中,神圣之自我显示并不明朗,汉语思想有什么理由拒斥圣经启示呢?如果以文化形式的理由来拒斥圣经启示——认为它不是本土生长之文化质素,即使不拒斥,要接纳也是不可能的,这不就已经把存在之本体论问题以文化形式的理由取消了吗?中国人何以真正成人,进入新的存在,岂不是根本就被取消了吗?^⑦难道启示宗教是希腊之本土文化形式吗?欧洲文化又何以能把圣经启示作为自己的灵魂呢?按照中国人的见解,欧洲人大都是忘祖忘宗的不孝子孙,因为他们的祖神是宙斯而非上帝。

汉斯·昆在设定范式的转换构想时,同样是从基本的存在问题 and 意义问题出发。在他看来,在中世纪的经院范式之后,已

经历了改革的新教范式的转换，其特点是从思辨转向历史批判的模式，在这之后，又有向现代启蒙范式(Das modern-aufklärerische Paradigma)的转换，其特色是自然和社会科学、人文学、技术学、工业化等这些对基督教传统而言同样是异性因素的出现和扩展。作为神学家，昆提出的是，何以发展一种后现代范式的批判的普世神学(Eine Kritisch-Ökumenische Theologie im Postmodernen Paradigma)。⑩ 后现代的问题最基本的乃是基本信赖还是基本不信赖的问题。基督神学必须为解决这一后现代问题作出应有的努力和贡献。“‘在贫乏的时代’，问题并非仅在于‘存在之遗忘’(海德格尔)，而在于上帝之遗忘、‘上帝之冥暗’(马丁·布伯)。“一维之人”(马尔库塞)靠自身不能创造出超验之维，‘没有超验之超越’(布洛赫)和‘希望原则’没有终极根基和终极意义必定仍是空的。明智的经济学家在今天已然看穿仅靠数学的公式、曲线和符号来设定未来的‘战略计划’不过是理性的迷信，对社会行为方式的敏感已受到挑战。”⑪ 汉斯·昆引证贝尔(Daniel Bell)对资本主义文化矛盾的分析所引出的结论，只有重新恢复宗教意识才能重建世俗化社会的道德基础。因而，在今天，信赖上帝与否，就是后现代所面临的基本抉择。这种抉择不可能被人文科学和社会科学勾消和取代。即使是自然科学家、社会科学家、医生、律师都面临着这一“生存论上的抉择。”⑫

对于正在寻求现代型文化形式和考虑后现代性问题的汉语当代思想来说，这不同样是自身面临的基本抉择吗？在我看来，不仅前现代的汉语文化，不仅正在现代化的汉语文化，即使是后现代的汉语文化，都面临这一抉择。前人回避了这一抉择，既往可咎，而今回避这一抉择，则思想的罪责难逃。当今正在改塑之中的汉语思想形态，绝非是把人文、社会科学纳入自身就算完

成,也绝非建立起合格的学术形态就算完成。信赖上帝与否,才是思想的生存论上的根本问题。走向这一问题,则汉语思想至少必须中断传统的文化本土中心主义式的思考方式,进入属于思想本身、属于人本身(Menschüberhaupt)的基本问题中去。^⑩就此而言,对当代汉语思想文化来说,首要的要求是接受来自于十字架上的普世挑战,这乃是汉语思想文化重建的根本出发点。

注释:

① 汉斯·昆:《基督教往何处去》,见《金陵神学志》,第7—8期,第100页。

② 麦奎利:《20世纪宗教思想》,上海人民出版社1989年,第509页,译文略有改动。

③ 汉斯·昆:《在通向一种新范式途中的神学》,见J. B. Bauer编:《神学的构想》,Graz 1985年,第181页。

④ 汉斯·昆:《开端中的神学》,慕尼黑1987年,第274页。

⑤ 汉斯·昆:《开端中的神学》,同前,第286页。

⑥ 参阅汉斯·昆:《成义:巴特的学说与天主教的反省》,苏黎世1957年,第13页。

⑦ 汉斯·昆:《论教会》,慕尼黑1977年,第7—8页。(该书已有中译本:《教会发微》,台湾光启出版社。)

⑧ 汉斯·昆:《对“永无谬误论”之争的小结》,见H. Häring、K. Isenhardt编:《汉斯·昆:路与著述》,慕尼黑1985年,第93页。

⑨ 参阅汉斯·昆:《教会——在真理中维护?》,苏黎世1980年,第44页。

⑩ 转引自M. Greinacher、H. Haag编:《汉斯·昆事件》,慕尼黑1980年,第99页。

⑪ 参阅汉斯·昆:《我为什么仍是天主教徒》,见《汉斯·昆:路与著述》,同上。

⑫ 汉斯·昆:《做基督徒》,慕尼黑1974年,第520页。

⑬ 在基督神学的基本理论范围内,首要的论域是上帝学,随之即是基督学,再次之则是教会学。

⑭ “非如此不可”现已遭到所谓后现代精神的否弃。生存不过是一场游戏而已,不存在“非如此不可”的理由,也无需为行为之抉择找理由。

⑮ 汉斯·昆:《做基督徒》,同上,第524页。

⑯ 同上,第522页。

⑰ 同上,第524页。

⑱ 这两个术语是我设定的,前者指在形式上具有并主张的虚无主义,但其实质上依然有对某种实在性和价值的肯定——至少它相信虚无,如在萨特那里;后者指在形式上具有并主张一种实在论(如历史过程、人的存在之阶级基础)和价值论(理想的历史社会),但实质上是虚无主义(因为历史过程、经济基础、理想之历史社会都不是终极实在和终极价值,不仅如此,正如人们所看到的,后者也由前者决定和任意否定)。

⑲ 汉斯·昆:《做基督徒》,同前,第526页。

⑳ 同上,第540页。

㉑ 同上,第538页。

㉒ 同上,第542页。

㉓ 参阅同上,第543页。

㉔ 汉斯·昆:《基督教的挑战》,纽约1979年,第311页。

㉕ 参阅《做基督徒》讨论集》,美茵茨1979年。

㉖ 正因为如此,汉斯·昆强调指出,《做基督徒》一书的最终证明是在另一部更大的著作《上帝活着?》之中,这部书乃是与现代各种形式的无神论和虚无主义论战的进一步展开。因此,两书实为姐妹篇,应一起来研读。参阅汉斯·昆:《基督教的挑战》,同前,第13页。

㉗ 汉斯·昆:《今天还信上帝吗?》,慕尼黑1977年,第34页。

㉘ 参阅汉斯·昆:《上帝活着?》,慕尼黑1978年,第190—523页。

㉙ 同上,第367—370页。

㉚ 汉斯·昆:《在通向一种新范式途中的神学》,同前,第181—183页。

㉛ 参阅汉斯·昆:《上帝活着?》,同前,第624—632页。

㉜ 汉斯·昆:《上帝成人》,慕尼黑1970年,第526页。

⑳ 同上,第540页。

㉑ 汉斯·昆:《信仰耶稣·基督》,苏黎世1982年,第25页。

㉒ 参阅汉斯·昆:《上帝活着?》,同上,第726—728页。

㉓ 参阅汉斯·昆:《开端中的神学》,同上,第304页。

㉔ 汉斯·昆、秦家懿:《中国宗教与基督教》,香港三联书店1989年,第XIV页。

㉕ 参阅同上,第105—113页。

㉖ 同上,第189页。

㉗ 参阅同上,第190页。

㉘ 参阅同上,第191页,及布洛赫:《希望原理》,卷三,法兰克福1977年,第1489页。

㉙ 参阅同上,第55—56页。

㉚ 汉斯·昆:《上帝活着?》,同前,第616页。

㉛ 参阅汉斯·昆、秦家懿:《中国宗教与基督教》,同前,第56页。

㉜ P. Tillich:《宗教哲学》,斯图加特1962年,第60页。

㉝ 同上,第61页。

㉞ 汉斯·昆:《在通向一种新范式途中的神学》,同前,第182—183页。

㉟ 在神学与新兴人文学和社会科学的调合方向上做得最为出色的当推特洛尔奇。蒂利希基本沿此路向推进,然偏重哲学。从诸多方面来看,蒂利希与汉斯·昆都具有相当一致的神学定向。例如对世俗文化的相对肯定(参阅蒂利希:《新教主义》,斯图加特1950年,第91页以下),在世界宗教的范围内展开基督教与其他宗教的对话(参阅蒂利希:《基督教与世界宗教的相遇》,斯图加特1964年)等。

㊱ P. Tillich:《在边界上》,斯图加特1962年,第13页。

㊲ 同上,第13—66页。

㊳ 同上,第67—68页。

㊴ 我曾提出“中断中国传统文化”的主张,意指思想和文化之形式肯定转换,被一些人视为奇谈怪论。其实,“中断”并不等于抛弃,而是一种范式和质素上的转换和更新。默茨提出“中断”基督教近代以来的传统,明显是发展而非抛弃了基督教传统。

⑤ 甘阳先生提出，“不要再幻想从儒学中‘开出’工商文明、科技理性而后再‘复归’于儒家道德主体这条路”，他亦主张阻断儒学，以便使其全副价值关怀转入发展精神科学、人文研究的方向上去。参阅甘阳：《我们在创造传统》，联经出版公司1989年，第21页。问题是，儒学本身与作为知识学(Wissenschaften)的人文科学不管在形态或质素上都有极大差异，这种转换因而也要求形态和质素上的范式转换。

⑥ 甘阳先生以价值多元论立场抨击中国传统道德主义以及西方的真、善、美统一说，这是一种现代主义的思想立场，尤其是对价值多元的阐述，从哲学论域伸展到社会理论论域。这一问题本身，至关紧要然而棘手，值得进一步审慎讨论。参阅甘阳：《我们在创造传统》，同前。

⑦ 参阅P. Tillich：《在边界上》，同前，第68页。

⑧ P. Tillich：《洛利希选集，卷一：新的存在》，斯图加特1980年，第347页。

⑨ 同上，第348—351页。

⑩ P. Tillich：《圣经宗教与存在之追问》，斯图加特1956年，第14页。

⑪ 同上，第13页。

⑫ 某些汉语思想家断定，承纳基督精神在中国既不可能，也无必要。不可能是因为无文化之土壤，不必要是因为中国有代替宗教之代用品。是否有必要的问题，必须争辩，这是本体论和文化灵魂(质素)问题，不可加括。是否有可能的问题，是社会学问题，应从实证的研究角度来讨论。而个体生存上的可不可能难道不完全取决于个体去做、去存在吗？

当代汉语思想界在谈论基督教与中国的关系时，大都混淆了两个不同的论域：思想与社会。基督教作为宗教在社会层面的发展及其可能性，是一社会科学的研究对象，而非个体性的思想主观臆断的题域。反之，思想层面的基督精神的伸展，并不依赖社会层面的教会及其信徒的实际状况。

⑬ 从单纯神学的角度讲，汉斯·昆对自己提出的“批判的普世神学”具体阐述和规定为：它(1)既是天主教的(katholisch，这一词的本意是大公和团结一致)，即坚持为整体和普遍教会的努力，同时又是福音的，即严格遵循圣经精神—福音精神；(2)既是传统的——对历史负责，又是同时代的——把握当代的问题；(3)既是基督中心论的，又是普世性的；(4)

既是理论的一科子的，又是实践的一田鼠般的。参阅汉斯·昆：《左通向一种新范式途中的神学》，同前，第206页。这可恰当地视为昆的边界性。

⑥ 汉斯·昆：《开端中的神学》，同前，第23页。

⑦ 汉斯·昆：《论永生》，慕尼黑1982年，第287页。

⑧ 这正是《拯救与逍遥》的全部努力方面。而所谓比较全然是一种思想出路的方式，或佛教所说之“方便法门”。

十字架上的荣耀之美

一

“五四”时期，在汉语知识界的代表人物中，曾有人倡导以“美育代宗教”，“四五”时期，知识界的代表人物中又有人提倡以“审美代替宗教”。类似主张的重复出现，看来不是一个偶然的现象。它与汉语思想的文化背景以及现代西方思潮的影响都有着某种隐秘的关系。

“以美育代宗教”或以“审美代替宗教”的主张，都包含着一个理论上的前提性论断：“美育”或“审美”与宗教处于一种不相容的对立关系之中；不仅如此，“美育”或“审美”在价值等级上，也高于宗教。

尽管今天的学者可以从汉语古代文化思想中翻寻出古代思想家关于美育或审美的相关性见解，但“美育”或“审美”作为人文科学中的一个范畴，则是西方学术影响的结果。事实上，以“美育代宗教”和以“审美代替宗教”的倡导者，都有西方人文科学知识的背景。这里显露出来的一个有趣的问题是：以“美育代宗教”或“以审美代替宗教”的主张，既表现为以中国文化的立场为依据拒斥基督宗教——这也可以被看作是中国文化中多次拒斥基督宗教的传统之延续，又体现为一种西方近代理性主义和浪漫主义思想的效尤。

严格地讲，以“美育代宗教”的主张，首先在逻辑上就有问

题。“美育”作为一个概念范畴与宗教是不相称的，至少从逻辑上讲，这种提法不具有效力。不过，这种提法背后所暗含着的观念，仍有其有效性。从实质上看，它与以“审美代替宗教”的主张一样，把“美育”或“审美”作为一种世界观念和人生观念的代名词。宗教关涉的是人生和世界的意义论上的终极问题，“美育”或“审美”如果不在相同的论域中具有相同的相关性和自足性，这类主张在一开始就不具相关性。

因此，以“美育代替宗教”或以“审美代替宗教”乃是一种可以名之为审美主义的世界观、意义观乃至人生观的表达式，它与所谓的宗教的世界观、意义观以及人生观相对立。在现代西方思想中，审美主义正是在与基督思想的紧张关系中出现的。

审美形态作为一个艺术的范畴来看，并不与基督宗教相对立和相冲突。一切高级宗教都与艺术紧密结合在一起，基督教尤其如此。欧洲的各门艺术的精神质素以至表现形式，如果没有基督性的因素，会是完全另一个模样。反过来看，基督精神在欧洲的各门艺术中也曾得到过创造性的表达和再现。这一问题是一个常识。正如中国艺术的精神质素和表现形式仍是儒道释的精神规定之结果一样。

审美形态作为一个哲学上的子范畴，则与宗教处于一种复杂的关系之中，至少从思想史的角度来看是如此。我们可以举出三种关系：一、审美形态与宗教的统一，不管在希腊思想中还是在早期基督思想中，情形都是如此；二、审美形态与宗教在层次上的分离，黑格尔把宗教视为比艺术更高的形态（然而，黑格尔又在理念论上把美与宗教统一起来），基尔克果在生存论的立场上突出审美与宗教的实质性差异；三、审美形态与宗教的对立和代替关系，在这种情形下，审美主义就出现了，尼采是一个代表，或者说是极端的发展，因为，审美主义事实上可以溯源到

康德和席勒。审美主义既有理性式的、也有浪漫式的。

在西方,审美主义的发展由基督性的转为反基督教的,中国的审美主义从一开始就是针对基督教的。审美主义在西方和中国,都是非基运动的一个构成部分。

这种情形至少造成了一个印象以至形成一种思想上的定见:基督精神排斥审美形态、排斥感性、排斥情感,或者,在基督精神中,审美的范畴根本就是阙如的或被取消了的。于是,汉语思想被带到这样一个抉择面前:要感性、要情感、要审美,还是要超越感性的基督精神。

这种抉择实际上是由审美主义伪造的。基督信仰真的排斥感性、排斥情感、排斥审美?基督信仰中的基本内容之一,甚至可以说,基督信仰的起点乃是言成肉身,神圣之言成为有血有肉的存在(Leibhaftigkeit),排斥感性从何谈起?言成肉身的行为本身即是爱的发生,排斥情感从何谈起?神圣的成为肉身的,感性的,难道不是一种美,爱的发生难道不是一种美?排斥审美又从何谈起?恰恰相反,在诸种主要的传统宗教—哲学语言织体的类型中,基督信仰的语言织体引人注目地极端重视感性肉身。“正当非圣经性的宗教哲学崇尚着一种二元论之时——这种二元论尽管有和谐和身心健全的观念,却把肉身贬为灵魂的坟墓……对肉身的一线真实的赞美之光突然朗现,即上帝之言与肉身同一:上帝不是暂时、而是永远临在其中。从此人们才能写下 *Plaidoyer pour le corps* (为肉身辩护) 的赞词。”^①审美主义者伪造的抉择只能蒙惑那些对基督精神的实质不甚了了或根本就闻所未闻的人。真实的抉择只是在于:是要自然形态的感性或情感或审美,还是要神圣存在突入、临身、寓居于其中的感性或情感或审美。

近十年来,美学热在大陆汉语学界显得引人注目。^②除了日

益明确的审美主义声调之外，对美学的一般研究以及对西方美学的翻译评介，呈现出突显的发展。然而，令人遗憾的是，当代文化世界上最伟大、最杰出的美学家巴尔塔萨的思想，却一直在我们的视野之外。对汉语学界的美学研究来说，巴尔塔萨被忽略，乃是一个严重的缺憾。这不仅因为，西方美学的本质性和丰富性在巴尔塔萨的论著中呈现得最为充分，迄今为止，还不曾有比其著作更为出色和丰富的西方美学思想史，而且因为，审美或美学作为一个形态或学科，在巴尔塔萨的美学思想中得到了迄今为止最为深刻和丰富的考察。正如某些学者指出的：阿多尔诺、卢卡契、伽达默尔、莫勒斯等美学大家的美学思想与巴尔塔萨的美学相比，都显得过于单薄了。

巴尔塔萨是一位百科全书式的人物，一位当代欧洲对思想学术作出了少有的独特、丰富的贡献的杰出学者，曾被某些著名学者誉为“欧洲最有文化的人”。作为天主教神学家，巴尔塔萨也是当代天主教神学的最杰出、最丰富的集大成者。不仅对天主教神学，而且对整个基督思想的丰富和发展都作出了富有思想和学术力度的贡献。巴尔塔萨不仅是神学家、美学家，也是哲学家、文学批评家、思想史家、翻译家、古典学家、教父学专家，戏剧学家、出版、编辑家、散文大师——巴尔塔萨曾获得瑞士文化基金会的文学大奖，也是投身宗教实践活动的神父。巴尔塔萨的思想和著作非常丰富^①，但最引人注目的，仍是他的神学美学家的身份和六大卷关于美学及四大卷关于戏剧学的卓越著作。巴尔塔萨的思想不仅对汉语学界澄清审美或美学与宗教——基督教的关系问题，深入了解西方美学的性质和样态有不可估量的学术意义，而且对以“美育代宗教”或以“审美代替宗教”的主张也是一个强有力的反驳。

二

巴尔塔萨(Hans Urs von Balthasar, 1905—1988)出生于瑞士名城卢塞恩,父亲是一个建筑师,母亲是匈牙利裔,富有艺术气质和文化教养,巴尔塔萨从小受到西方文化和艺术的良好家庭式教育。巴尔塔萨受其母亲影响,从小喜爱音乐和诗歌,并在母亲的指导下,对钢琴有很深的造诣。本来,巴尔塔萨愿成为钢琴家,但他最终还是选择了文学和哲学作为学业。巴尔塔萨最早的学术论文即是关于里尔克的诗的评论和关于音乐的评论。

最初,巴尔塔萨在大学里主修德语文学和哲学。在大学期间,巴尔塔萨为天主教神学家瓜尔蒂尼(Romano Guardini)的魅力所吸引,对他思想的定向起了不小的影响。瓜尔蒂尼是一位极富文学气质的现代天主教神学家。把神学与文学结合起来相互阐发,是瓜尔蒂尼的思想特色之一。他对莎士比亚、荷尔德林、里尔克作品的神学阐释尤其引人注目,特别是对里尔克的《杜伊诺哀歌》这部被称为天书般的作品所作的几乎是逐句的解释,细致、深入和透辟,有极高的学术价值。也许是由于其文学气质的原因,瓜尔蒂尼的神学讲座也颇有魅力,巴尔塔萨受到很大的感染。瓜尔蒂尼对巴尔塔萨后来把文学、戏剧与神学结合起来,把美学与神学融为一体,大概有着不小的影响。巴尔塔萨在博士论文“近代德国神学的末世论问题史”中对莱辛的考察,就受到瓜尔蒂尼的影响。

大学毕业后,巴尔塔萨在巴塞尔乡下的林区默思三十天,作出了一生中的一项重大决断:做一个天主教神父,献身于神学文化事业。在这之后,巴尔塔萨便进了天主教耶稣会的修士班。耶

稣会在天主教中是一个历史悠久，非常重视学术和文化教育及研究的团体，长期以来，这个团体培养了许多博学精深的学术人材。现当代的好几位神学泰斗都出身于耶稣会。巴尔塔萨在耶稣会的修士班学习两年之后，被送去研究经院哲学，三年多的经院研究生涯使巴尔塔萨的学术功底更为坚实，但他并没有变成一个枯燥乏味的经院学者。巴尔塔萨是为数不多的既深入过经院思辩之林，又摆脱了经院主义束缚的天主教哲学家之一，这为他对存在问题的别开生面的阐述和发展提供了必要的学术基础。

完成经院哲学的研究后，巴尔塔萨又被耶稣会送去里昂研究神学。在四年的研究中，巴尔塔萨与法国著名天主教神学家卢巴克(Henri de Lubac)相遇，对巴尔塔萨思想的传统主义色彩起了决定性的影响。卢巴克的突出特点是重视传统古典神学中的理智的丰富性，重视蕴藏在早期教父学中的丰富的思想。在卢巴克的启发下，巴尔塔萨在教父思想——尤其是希腊教父思想中看到了另一种全新的发展现代神学的可能性。巴尔塔萨曾说，卢巴克帮助他打开了通向希腊教父的东方神秘思想的奥秘大门。巴尔塔萨对传统古典基督思想的热爱、对传统文化气质的重新恢复以及其思想与教父学的决定性关系，都与卢巴克分不开。

完成学业之后，巴尔塔萨多年在巴塞尔天主教会任学生课外指导。长期与青年学生在一起，使巴尔塔萨能够了解到青年的困惑和疑难，并进而了解现时代的各种新问题。巴尔塔萨决定自己建立出版社，面向青年、面向时代的问题。巴尔塔萨还积极组织青年基督教社团，尝试在新的时代处境中更为恰切的基督徒团契生活形式，尝试开放的、改革的基督教团契活动。

巴尔塔萨与大多数重要神学家不同。他没有在大学担任教职，主要从事学生工作和教会工作，同时从事自由的学术研究和写作，成为多产的基督思想作家。巴尔塔萨著作的语言极富特

色,既非艰涩、抽象的经院哲学式的语言,或唯心主义哲学式的语言,也非夸张的存在主义哲学式的语言,而是一种带有文学性的教父神学式的语言,其风格精美、雅致、活泼,充满形象性,引喻丰富多彩,确实体现了一种审美的神学语态。学者们认为,读巴尔塔萨的著作,要求读者有相当高的西方文化的素养。

巴尔塔萨神学的一个首要的特点是:文化与神学的结合。这是一种文化的神学,但它与蒂利希的文化神学在性质和形态上是不相同的。事实上,西方文化之所以呈现出如此形态,是由于其中蕴含着基督教精神,反过来说,基督教精神不是孤立地、脱离文化诸形态而存在的,而是在文化诸形态中呈现出来的。当我们说有一种基督教精神存在时,实际上乃是具体地指在哲学、文学、绘画、音乐、戏剧以及生活态度和形式中呈现出来的精神。神学在文化之中,文化包孕着神学。在巴尔塔萨看来,希腊犹太文化的古典传统具体地呈现为一个基督教精神得以发展的语言—文化框架和场所,基督教对人生和世界的说明及其对终极问题的解答都是在这个文化语态中展开的。巴尔塔萨的神学体系为这种文化语态的基础提供了一个详尽而又系统的说明。

只要对西方文化——哲学、伦理学、文学及艺术有所感受,都不难体会到,在西方文化的形态之中蕴藏着一种神圣的、超自然的精神力量,它使人之精神感领到一种令人惊异的、使人转向的神性景观,并对人的精神质素的超自然性改塑起着决定性的影响。这与中国文化形态有所不同。换言之,在中国文化的诸形态中就不包含着一种超自然的神性之维,以致于有过多的俗文化,汉语思想的精神质素也就必然受到这种文化之俗性的俗染。

西方文化中的这种超自然的、神性的精神是哪里来的?来自于上帝言说(Deu dixit)。但上帝之言说是普遍性的言说,它

向所有文化言说。以希腊—犹太文化为源的西方文化承纳了上帝的言说，因而使自身发展为蕴藏着神性之维的言说。

就此而言，上帝的言说如何可能进入历史的文化言说之中，就是一个至为关键的问题。如果说，在每一位重要的神学家那里，都有一个主导性的着重点或曰基本主题，即对神学问题的出于自我理解的基本把握，那么，在巴尔塔萨那里，这种神学的基本母题即是“上帝的下降”(Abstieg Gottes)——上帝在十字架上降身为入、为肉身、为物质，这一下降先于人的一切上升的尝试而发生。^④ 巴尔塔萨的多维定向、多维伸展的神学，都围绕着上帝在基督身上成为肉身的奥秘这一基本母题展开，不管是上帝论、基督学，还是真理论、美学、文化学或教会学说。上帝之言成了肉身对人和此世而言乃是一个永恒的奥秘、永恒的惊讶：“上帝为何不降身为天使或为世界本身，却偏偏为肉身、为血肉之躯，让肉身与上帝同在，并赞美它。”^⑤ 言成肉身不恰恰是一个矛盾吗？

在“上帝的下降”这一基本母题中，与之紧密相扣的是“上帝的爱之死”(Liebestod Gottes)这一主题。巴尔塔萨紧接着安瑟伦的问题来提出自己的问题：上帝是谁？上帝必定是人的思想无法企及的更伟大者、至高无上者。这是安瑟伦的回答。巴尔塔萨继续问，上帝为何是“不可超逾的至高无上者”(das unübertreffbar Höchste)？他的回答是，这位至高无上者是在自己的成人中，在爱我们、爱世界以致于死中成为不可超逾的至高无上者。上帝的爱是爱人爱世界爱到死。这种爱下降到深处，至高无上者同时是下降最深者。上帝爱人爱世界以致于死，没有比这更伟大的爱。^⑥ 在巴尔塔萨看来，上帝之三位一体是爱：成为肉身是爱，十字架上的死是爱，赋予人的圣灵是爱，上帝在爱之死中战胜一切。就此而言，巴尔塔萨的神学之中心主题亦是

爱,而且唯有爱。

巴尔塔萨指出,上帝的爱绝非是市民宗教的所谓“爱的上帝”的那种厚道,绝非从天上把它的廉价的恩典(Billiggnade)以一种自居为恩人的姿态抛售给世人。上帝之爱具体地体现在耶稣基督之中,这种爱下降在伯利恒的马槽,并在各各他流尽了血。巴尔塔萨反对中产阶级的上帝观,因为他看到,这种上帝观歪曲了基督教精神的核心实质。对于这种中产阶级式的关于上帝的理解,巴尔塔萨与维特根斯坦一样主张,对上帝最好保持沉默,把上帝看作是一个自在地存在的不可言说的奥秘。

维特根斯坦的关于对不可说的必须保持沉默的主张,对于中止一切僭妄式地谈论上帝,有着足够充分的思想力量。但是,维特根斯坦的主张又不可推之到极端,以致认为,在任何情形之下都不可言说上帝。问题在于,上帝在耶稣·基督之中向人说了话,在耶稣·基督之中作为“神性的你”(Du)和“位格”向人说了话。巴尔塔萨主张,沉默与言说之关系应从上帝方而来理解:上帝先是沉默,然后通过耶稣基督启明了自身——言说。基督事件即上帝之言说,它是从寂静的空间发出的声音,以成为真正的言说。沉默不过是上帝的伟大奥秘的空间,言在其中孕育。但这一空间不是空的,它充满了言词的默默活动和存在,甚至默默的痛苦(das zuletzt schweigendes Leiden)。它最终通过启示满溢而出。人之关于上帝的理解应以对耶稣·基督中上帝的言说为前提。这种理解即精神、即宗教,既是一切历史之填充,又是一切历史之扬弃。^①作为神学家,巴尔塔萨正是要从文化的层而——一种广义的人的言说的层面来显明上帝的言说。巴尔塔萨在其神学中揭示出人的文化性言说与上帝言说的一种神秘的关系。他打了一个比喻:一个盲人用手摸索四周,他只感到一种未知的和随时有某种东西会突然被触及的感受。突然之间,另一只手抓

住了盲人的手，并陪伴着他走。盲人之喻可以视为人的处境及其言说，另一只手则是上帝及其言说。这一比喻的关键之处在于，另一只手与盲人的手处于同样的命运和死亡前景之中。同时又给盲人带来了另一种他见不到的东西。对于盲人摸索着的手来说，旁人的手抓住他的手并不会改变他的处境，因为旁人的手不具有超逾盲境的力量。只有上帝作为无条件的爱才拥有这种力量。然而，上帝的手要能帮助盲人，必须在任何情形中都与盲人的困境共在——人的生存困境在上帝手中从未失去或减轻分量。在巴尔塔萨看来，任何美好的言词——哪怕它是神性的，都不会帮助我们，只有在相同的境遇中，救助才有可能。上帝的言成肉身作为上帝之爱的表达，满足了使盲人得助的两项条件：这种爱具有超逾盲境的力量，它出于神圣存在，另一方面，神圣存在跌入了盲人的困境，它同样处于能经验到盲境的一切可怖处境的位置。上帝通过基督的十字架把整个世界的苦难放在自己肩上，这是上帝的认证(die Beglaubigung Gottes)。整个西方文化的形态和实质，都在这盲人和另一只手的比喻之中生动地展示出来。巴尔塔萨认为，基督信仰与所有其他宗教的区别就在于，那另一只抓住了摸索着的孩童之手的手，乃是爱的天父的手，同时也是一只人的手，“一个人性的你的手”(die Hand eines menschlichen Du)。上帝跌入人的困境，使人的困境成为他的困境，并由此成为人的同伴。从文化的角度来看，*verbum caro* (成肉身之言)在西方文化中意味着，上帝之言成为人之言说，不可说的上帝成为可说的上帝。巴尔塔萨通过对西方哲学、文化、艺术的极为广泛深入的考察，揭示成肉身之言的具体形态。由此可以说，西方文化的根本实质乃是爱的文化，同时也是一种美的文化，其美之所在即是：无限的、无条件的爱具体地、感性地显现出自身的存在，成为感性的肉身存在。

三

巴尔塔萨的文化神学具体地以三个西方文化的基本范畴——真、善、美为中心，来展示西方哲学、伦理学、文学、艺术——或曰审美的系统形态，其首要的意图即在于由此阐明：神圣的言说是如何由人的言说的结构和形态中表达出来的，以及人的言说——文化在其创造的形态和过程中表达神圣之言能到何种程度。从神学上讲，这是神学传统中的存在类似学 (analogia entis) 的一种全新样式的系统展开和发展。上帝之言成为肉身，成为此世的一种存在形态，表明此世的存在可以是上帝之言入世化的前提。此世的存在建构，不仅在认识论的意义上而且在本体论的意义上能够与神圣存在达到一种类似性。在巴尔塔萨那里，存在的类似学这一传统神学课题具体展现为：此世的逻各斯如何承纳神圣的逻各斯，此世的真、善、美如何包含并展现神圣的存在。美作为这种存在类似的一个方面，与真和善是不可分割的，在存在的类似中也是不可缺少的。上帝不仅是绝对的存在和一，是真和善，也是绝对的美。因此，了解巴尔塔萨的关于真善美的神学是把握其美学思想的前提。

巴尔塔萨的神学呈现为一个庞大的思想体系。巴尔塔萨深受德国古典文化影响，坚持在一种体系的建构中来展示其思想。这在二十世纪的思想界是极为罕见的。可以说，巴尔塔萨乃是本世纪为数不多的体系型思想家的代表。

巴尔塔萨的神学思想体系以三部曲的形式呈现出来。作为最初的尝试，巴尔塔萨提供了一部哲学三部曲：《德意志魂的启示录：对世界末日预言学说的研究》，它分别由《德意志唯心主义》、《尼采的标志》和《神化死亡》构成。随后，巴尔塔萨创构了庞

大的关于真、善、美的神学三部曲。引人注目的是，与康德的真、善、美三部曲的秩序相反，巴尔塔萨的三部曲以美学为开端，然后引向善的学说，最后引向真的学说，尽管在写作时间上有交叉的情形：首先是“神学美学”(Theologische Ästhetik, 六卷)，随之是“圣神戏剧学”(Theodramatik, 四卷)，最后是“圣神逻辑学”(Theo-Logik, 三卷)^⑧。真善美在这一体系中是作为整体来把握的，而且是互相说明的。巴尔塔萨指出，“我的‘美学’—‘戏剧学’—‘逻辑学’三部曲是建立在相互照明之中的。人们称之为超逾一切个别存在者的存在之品性(先验之在)的那种东西，提供了通向基督神学之神秘内核的最恰切的入口。这种存在之品性突出地呈现为‘美’、‘善’、‘真’。如后面将会清楚地显明的那样，正因为‘美’、‘善’、‘真’乃是共同地包孕着整体存在，‘美’、‘善’、‘真’的前后关系实是不可分离地交织在一起的。”^⑨然而，另一方面，“美”、“善”、“真”又是有各自的独特性，即与神圣存在有着独特的关联。简要地说，美关涉人与神圣存在在感觉上的观照关系，善关涉有限世界的自由与无限的圣神自由的行为关系，真关涉有限世界的构造的真与圣神的真之理性关系。当美善真必须加以分别阐明时，其先后关系就不是随意性的了。巴尔塔萨把美学摆在体系的开端，自有其意图。

从三部曲的结构关系来看，巴尔塔萨的神学体系循着感觉观照(美学)——伦理行为(戏剧学)——理性思辨(逻辑学)的路线展开。上帝在言成肉身中显示自己，言成肉身首先是被听到、被看到的，十字架上的荣耀和光照首先是感知的对象。神学美学就是对上帝的光照得以被观照到的感知形式的研究，是对人观照上帝的主体感知条件的研究。但上帝的言成肉身并不只是观照的对象，言成肉身是在行动中实现的，它就是上帝的行动本身，而且发生在此世，由此，神学美学必须转换成圣神戏剧学——从

感知观照转换到伦理行为。圣神戏剧学的主题就是对上帝之言在此世的持续行动及其与人的行为之关系的研究，是关于人的存在位格向上帝的历史行动敞开的学说。然而，由神学美学向圣神戏剧学的转换，要通过圣神逻辑学来最终完成。圣神逻辑学要揭示上帝的言成肉身的确实性在人的理性中是如何实际地被理解的，这种理解在理性的分析过程中是如何进行的，因此，圣神逻辑学关涉的是历史中的神圣行为的真理，它在言成肉身和圣灵降临事件的背景下来询问“真”的意义。

在由此构成的整个神学体系中，上帝的行为是中心环节。上帝的下降——言成肉身是圣神的行动，“上帝的启示绝不只是观照的对象，上帝的启示是在世界之中和作用于世界的行动，这个世界也只有在行动上应答和‘理解’上帝的行动”。^⑩因此，圣神戏剧学从神学美学的中心处就开始展开。由于人也绝非只是感知的存在，亦非仅是思辩的存在，而是行动的存在，相应地，对人的行为与上帝行为之关系的描述，就是最为重要的。在我个人看来，圣神戏剧学也许是巴尔塔萨的整个神学体系的核心环节。神学美学仅只描述了在世界之中与神性启示的现象相遇的感知上的觉察（die Wahr-Nehmung），圣神逻辑学描述的是对在世界中的神性真理的概念上的把握，而感知觉察和概念把握最终都要落实在行为上。正如巴尔塔萨自己指出的那样，“当我们谈论‘美学’时，尽管人们可以谈及许多感知行为，或者说，谈及对‘美的’和‘荣耀的’对象的感知行为，人们依然停留在一种静态学上。美学必须奉献自身，去寻求新的范畴。同样，当人们谈及‘圣神逻辑学’时，又处于一种静态学。只有当圣神逻辑学首先经验到启示事件的动力学，并从此动力学中——总是常新地，而非作为一种僵死的结果——产生出来时，它才是合理的。”^⑪

应当注意的是：既不可把圣神学戏剧学理解为单纯的伦理

学——有如康德的三大批判之第二批判，因为它包含伦理—善的问题，又超出了伦理的论域，也不可把它仅理解为戏剧学的一种神学研究。戏剧学在此有引伸的隐喻意义：世界即舞台、人生即戏剧。圣神戏剧学包含狭义的、通常的戏剧学含义，但又超逾出这种论域。从实质上讲，圣神戏剧学乃是关于人的存在与上帝的存在在行为上相遇的学说，即巴尔塔萨所谓的“此在的戏剧学”(Dramatik des Daseins)。“只有在上演的戏剧中，生存的特性向我们显示得最为充分明晰。”^⑫由于上帝的行为与人的行为的相遇，是从一种戏剧学的隐喻含义来加以描述的，圣神戏剧学又具有双重特性：生存论的和审美的 (ein existentielles und ein ästhetisches) 特性，圣神戏剧学必须从这两种特性的交织把握的前理解中来理解。^⑬因此，我们可以把圣神戏剧学看作是神学美学的延伸和完成。换言之，圣神戏剧学是广义的神学美学之一部分。这不仅表明，在巴尔塔萨的整个神学体系中，美学方面占据了最主要的部分，其神学思想可以称之为一种审美的神学或神学的美学，而且要求在谈及其神学美学时，必须把圣神戏剧学包括在内。

我们可以通过一个区分的界定来确定巴尔塔萨的作为文化神学的神学体系的基本样态，这一区分即是神学美学与审美的神学的区分 (die theologische Ästhetik und die ästhetische Theologie)。这两个概念绝不可混同；前者具体地指神学三部曲中的美学部分，以及部分地指三部曲中的戏剧学部分，后者则是指巴尔塔萨的整个神学，^⑭这意味着，神学具有审美的形态和展现，因为上帝即至美，十字架上的上帝不仅是万人之主，也是万咏之咏的娇子；十字架上不仅有苦痛和惨情，也有荣耀之辉和爱的温情。巴尔塔萨的整个神学的首要的引人注目之处即在于，他力图在一种审美的形态中发展基督神学。在他看来，对美的

惊异感是一切严肃的形而上学热情的根源之一，对十字架上的荣耀(Herrlichkeit)之美的惊异感是追索上帝的真理之热情的根源之一。早期教父们把美视为纯粹的先验，并在此先验的光辉中去建立神学体系，晚期经院学者也将“先验之美”作为他们走向一种创造的神学的基础。巴尔塔萨有意识地继承这一古代基督神学传统，并通过自己的审美形态的神学构造，在古代神学(尤其是教父神学)与未来的新的神学之间搭起了一座桥梁。巴尔塔萨的神学不仅在神学美学部分中充分地展开神学的课题——以致于按我们的美学眼光，它已远不是美学，而且在整个神学的具体展开中充分地显示出美。这决不只是从形式上而言，更是从实质上来讲的。这种文化神学乃是要显明，欧洲文化——至少就古代和古典文化而言在形态上和实质上是美的文化，美是整个欧洲古典语言织体的灵魂之显现，是它的神话、哲学、伦理、文学、艺术的心灵之显现，但这种美是对上帝之爱的荣耀，是在人的言说形式中对作为爱的至高存在之降身的领承和赞美，这种文化因而是映有神性辉光的美的文化。所以，与之相应，神学必须是一部形象——审美的作品，神学家一方面必须不断地问：上帝的形象意味着什么，它如何被人理解，从古至今在人的存在中如何作为，另一方面，他也要考察上帝形象为人的存在提供了什么，它如何创造了一种世界观，使人能理解存在。由此来规定自身的任务的神学，就是一种审美的文化神学。

四

上帝的言成肉身，从神圣的彼岸下降到此世的深处，给此岸的存在带来的是神性的真。这种真同时就是善和美。在简要分析过美、善、真在形态学上的独特性之后，有必要从整体上来考察

巴尔塔萨对真善美的理解，亦即换一个角度来把握真善美的互相关联。这一分析步骤对于把握巴尔塔萨的神学美学和审美的神学都是一个必要的前提。

按照西方思想传统，对真理的追问既涉及认识论问题，也涉及本体论问题。这种追问乃是要询问：是否存在着真，如何可能认识到真，真是什么。巴尔塔萨觉得，这一追问在人那里无法取消，因为人总不得不对如下事实感到惊异：竟然有此在、本质之类在。这有如海德格尔喜欢重复的莱布尼茨的话：为什么存在毕竟在，而无却不在。巴尔塔萨认为，在真正的思想家那里，这种惊异感在整个形而上学的追问中都不会消失，它既是对其认识对象中令人惊异的东西的惊讶，也是对自己的认识本身的惊讶。惊讶感在整个认识过程中都一直在，乃是因为，认识活动本身与真的在总处于一种似确定又不确定的关系之中。在认识论与本体论的交织中，总不断出现新的令人惊讶的东西。巴尔塔萨把对是否有真存在的询问，比作一对男女对爱的询问：起初，俩人对爱并无认识，初试交谈，俩人都想得到一个确定的结果：对方是否爱我。但是，对爱是否在的确定，并不是可以在一开始就一劳永逸地获得的。爱是否在，爱是什么，对爱者双方的一生来说是一个永存的问题。他们要确知是否相爱——作为对爱之在的确定，将要求他们每天以新的活生生的认识——爱的行为去认知。因此，爱的在作为一开始就是力图被确知的对象，永不会被问够，只会被问个没完。在第一次确切的回答得到之后，就会有一个新的问题出现，在每一确知之后，又会出现新的、扩展了的前景。但关键在于，进入这种认知状态之后，情形已不同于俩人在没有询问爱的在之前的状态，因为，认识者已通过对爱的追问置身于爱的在之中，成为爱的在本体之一部分。询问爱是什么、是否在的人，在对爱的在的询问中，

已然以爱的在为自己的在之前提。^⑤

巴尔塔萨的这个比喻不是任意选择的，这与他对真的本质的理解相关。巴尔塔萨所谈及的真，当然是神性的真，是十字架上启示的真。在巴尔塔萨那里，神性真理同时也是本体论上的在的真理，神性的逻各斯就是在的真。

这种真理观明显带有传统形而上学的痕迹。传统形而上学的真理观在20世纪屡遭尖锐批判，作为博学之士，巴尔塔萨清楚地知道这一点，但他依然坚持传统形而上学的路线，并加以发展推进，这肯定有他的道理。他要坚持和发展的究竟是什么样的形而上学思想传统呢？

在巴尔塔萨看来，神性的真就外在方面来看，其特性是在其历史性中得以被解释的言词，从内在方面来看，其特性是奥秘。对这种真只能从去蔽与遮蔽（*Enthüllung und Verhüllung*）的交织关系来描述。“真——*ἀ-λήθεια* 是在的无蔽。一切在作为在在真中敞明自身，意味着在从无的遮蔽和神性意旨的奥秘中出场，进入此在，并在此在中作为开显的本质奉献给认识的目光。”^⑥另一方面，在在敞开自身的同时——在真中——又吁求着一种理解的爱的庇护（*nach dem Schutz der verstehenden Liebe*）。换言之，对在的认识必须以一种宠爱以至怜惜的意态为基础，它把一种温情带给认识对象。在真之中，在者作为奥秘在坦呈自己，但并不是要消除奥秘。在者在真中不仅去蔽，也恳请隐蔽自身，在在的亲昵上，在者有其边界。只有如此，在者才会是认识的持久对象，只有既坦呈自己又蕴藏在奥秘中的人，才会是持久的爱的对象。

巴尔塔萨在此所强调的是：对在的认识是一种爱的行为。由于在认识论中，本体论是已然给定了的，爱也在存在本体论的意义上被给定了。这与柏拉图的认识即爱但爱非本体的学说不同，

而与希腊教父的爱既是认识行为也是神秘本体的学说相合。就作为认识活动即爱本身而言,它绝非仅有拥有和去蔽的要求,也有强烈的敬慕和遮蔽的要求。爱意味着爱者把爱的对象作为奥秘来倾慕并守护其奥秘,在爱与被爱者之间保持着一种持续不断的为被爱者操持和奉献自身的运动。

自近代以来,认识活动成了仅是单面的去蔽活动,它建立在自我主义和主体主义之上,使得在之奥秘和亲昵性的奥秘已然消失。巴尔塔萨看到,自我中心论乃是对任何自我奉献的拒绝,这种拒绝即罪,因为它使奥秘成为黑暗,使在封闭起来,使在者陷入非真状态。

爱不仅是认识奥秘、认识在的方式,爱与真是同一的。“在一个爱的在中会蕴藏着许多奥秘,但这奥秘是光。在爱中有无限的深度,但绝非冥暗。”^④爱之去蔽的意志不是占有,而是馈赠信赖,它使在者处于奥秘之中,使在者既是去蔽的又是隐蔽的在者。因而,爱的可能性和确实性就在奥秘之中,在在的异常珍贵的内在之中。“如果在之核心活在爱之中,在的核心就在本质上仍充满奥秘,而奥秘本身也就会仍是奥秘。爱是一切物的意义和目的,爱不去无奥秘地看穿自身。爱是非常实体性的神秘,(so sehr substanzielles Mysterium),以至于爱总使自己仍是奇迹。”^⑤巴尔塔萨指出,正因为如此,爱与羞涩分不开,没有羞涩,爱是不可设想的。

这里所说的羞涩(Scham),不是指对某种对象性地羞耻的东西感到害羞。按巴尔塔萨的说法,羞涩是在呈露与承纳之间的爱中因失去相称关系而引起的。这是一种属灵의羞涩(geistige Scham),它与真、与在的奥秘相关,“毋宁说,羞涩是一种承纳者得以使奥秘呈露出来,使奥秘的去蔽成为可能的方式。承纳者被奥秘如此地攫住,以至于他只得沉浸于羞避之中。羞涩是

对占有和攫取意愿的最终消除,而恰是在这个时刻,真令人心醉地涌出”。^⑩从本质上讲,羞涩是在承纳中领承真的馈赠,它既是一种认识方式,也是一种在之品性。

巴尔塔萨在论及真、论及在的奥秘、论及对在之本体的认识时,竟几乎完全是在谈爱,这确让现代人茫然失措。然而,这恰是纯粹的神性真理论。在教父神学中,在早期基督教形而上学中,它已丰富地呈现出来。巴尔塔萨要继承和光大的正是这种爱的认识论和本体论。在这种认识论和本体论中,包藏着世界的真与上帝的关系。

与当代的某些抛弃传统、解除希腊化(dehellenize)的思想家相反,巴尔塔萨与海德格尔一样,主张从根本上返回希腊古典传统。只不过海德格尔要重新回到前苏格拉底的智慧,巴尔塔萨则要回到希腊教父的精神、回到亚历山大里亚的传统,重新恢复古典的存在类似学,神性的逻各斯即是爱——上帝即爱,也是在之真。在巴尔塔萨看来,在精神和思想领域是没有进化或进步可言的。

在此景观下,巴尔塔萨具体阐明了他对真善美的主张:真就其最基本的意义而言,乃是在之吐露(Erschlossenheit des Seins)。要吐露的是在之根基,吐露的是现象,吐露是在之根基进入现象的运动,在吐露中,真成为在之光的完全的反射,成为在在之言的形态中根基与现象之间的尺规的自我把握。吐露是一显现的过程,在此显现之中,在通过光与尺规成为设定的本质,开显自身。这里的关键之处在于,只有言和光使吐露成为可能,在既自为又为他的言和光中,在之吐露作为真才得以形成。^⑪

巴尔塔萨的形而上学让人联想到海德格尔的形而上学。在海德格尔那里,光与言也是最为基本的概念。然而,正因为如此,必须指出,巴尔塔萨所用的言和光的概念,只能从约翰福

音第一章中的光和言的概念来把握才能得到正确的理解。

按巴尔塔萨的形而上学，善只能从根基与显现之间的运动关系来把握，即从作为真的在之吐露来把握。在吐露之运动中，在分有了其内在的内容，并因此而成为有内容的在。善可谓吐露出的东西 (das Mitteilende)，它既与在之根基相合，也与作为显现的在相合，吐露出的才使在者具有了价值。由于在吐露出的东西中，在之根基就是吐露出的东西本身，在之根基与善直接同一起来，这也即是说与无条件地馈赠的爱同一。“只要根基与显现同一，只要显现出的确实是显现的根基，善也就在完满的意义上已然实现了。”^②

真为在之根基的显现确立了定向，但这只提供了一种形式关系，只规定了根基与自在的图象之间的形式相符，没有提供实质性的价值，善满足了这一要求。没有善的温情 (die Wärme des Guten)，真的光会是寒冷的光 (ein kaltes Licht)。就此而言，真与善是互相寓居 (die gegenseitige Ein-wohnung) 的关系。通过互相寓居，在之吐露已然是善，已然寓有价值。任何真由此而即价值本身，一切价值又都参与了存在深度的去蔽。

善作为已吐露出来的，又显出它在真善美关系中重要的环节作用。在根基的已吐露中，根基植根于自身，已吐露的不能再通过先前的东西来植根。在在的已吐露中 (In der Mitgeteiltheit des Seins)，我们撞上了植基于自身的根基 (Grund)，所以，已吐露既非关系，也非方式，而是无根基 (Abgrund)，已吐露建立在无根基 (auf dem Grundlosen) 之上，它的核心是爱，爱赋予在以价值，爱的神秘玉立于真的背后 (hinter der Wahrheit stehend)。

只有当真与善得到如此阐明之后，才可能把握美的本质。就此而言，“美实际上是出于一切有根基的东西的根基之无根性

的直接显露 (das unmittelbare Hervortreten der Grundlosigkeit des Grundes), 是穿透在之充满奥秘的背景的一切显现的透明。”^② 只有当真是美时, 其形式才是内在地明亮的, 其客观性才是明证的; 只有当善是美时, 其价值才是透显的。审美愉悦不是由本质与显现的相符而引起的, 而是由对本质确已在显现中现象的全然非把握的确认而引起的。一切美的无利害性都建立在根基的无根性显现之中, 因此, 美亦可说是真与善的自为的纯粹光照, 这光照乃是已吐露的恬静和倾涌本身。审美愉悦相应地是一种从未释然、也无法描述的愉悦, 它参与了在以自身为根基的光照的永不消解的愉悦。

按照巴尔塔萨的见解, 从最根本的意义上说, 美的特征不在于无利害性 (die Interesslosigkeit), 而在于无忌妒性 (Neidlosigkeit)。即自我奉献的无忌妒性。有如太阳照耀大地, 美把自身奉献给所有观照者。“美如此全然地活在‘在’的奥秘之中, 以至于美能决然成为奥秘的最完全的奉献 (Preisgabe), 并乐于知道, 它会永远是奥秘的奉献。”^③ 无忌妒的奉献才使在成为美, 美的在即是无忌妒地奉献自身的在。

由此可以懂得, 为何巴尔塔萨说, 上帝即是至美, 神圣的爱即是至美, 十字架上的荣耀即是至美的光照。因为, 在十字架的上帝那里, 无忌妒的自我奉献得到最完满的体现: 神圣的爱把自身奉献给存在的每一部分、每一要素、第一方面, 奉献给每一个人。圣神的爱既超越又内在于一切在之中, 成为在之核心。在之核心驻足于爱之中, 也就是美。在自然中和一切艺术创造形式中显出的美, 乃是这一存在核心——爱的荣光之显露。美的本质与爱的本质是联系在一起的, 因为, 爱的本质同样是无忌妒的奉献。巴尔塔萨完全有理由说: 圣经中的 *khabad* 和 *doxa* (荣耀) 乃是美的最高观念。

美的特质即奉献的无忌妒性，巴尔塔萨的这一独特见解为汉语思想探究审美之维开启了新的另一维度。正如巴尔塔萨已充分说明的那样，美的这一特质不仅体现在在的显露之中，也体现在艺术的形式之中，体现在美得以显明的各种要素之中。无论是就校正汉语学界的“审美主义”声调，还是拓展美学研究而言，巴尔塔萨的这一洞见都具有重大学术意义。

五

前面的真善美分析只是在先验领域内展开的，它旨在显明神圣的一(unum)中包含着的 pulchrum、bonum、verum (美善真)三维先验性的关系，旨在显明神圣的一作为自我显示、自行给予和自我言说出的至爱在其先验维度中的形态。在神学美学中，巴尔塔萨便围绕着上帝的荣耀这一概念来历史具体地展开审美的先验形态。

整部六卷神学美学都以“荣耀”(Herrlichkeit)为标题，这表明上帝的荣耀是神学美学的中心点。荣耀的概念首先是指十字架上的基督事件，从本质上看，它与启示的概念不可分割。启示作为神性事件的发生，是通过各种形式在荣耀之形象中透照出来的。上帝不是首先作为真理的教师或慈悲的救赎者与人相遇，而是首先作为位格的三位一体之爱的荣耀形象与人相遇。所以，在神学三部曲中，美学的方面被置于第一部分，换言之，启示作为上帝之爱的显现，首要的特征是荣耀(美)。在十字架上，上帝以至美(die höchste Schönheit)的形象显身给此世和人。由此得到强调的是：上帝的言成肉身是通过成人(Menschwerdung)获取一个形象(eine Gestalt)来完成的，上帝的启示绝非仅是在符号、密码——反雅斯贝尔斯的主张中，也是在可感的形

象之中。据此,巴尔塔萨提出,基督教在一开始就是审美的宗教。

从神学的论域来讲,巴尔塔萨的神学美学的首要的、亦十分重要的意义在于:通过对“荣耀”概念的强调和对启示的审美性质的阐明,全然更新了近代以来的基督神学中的上帝论,恢复了基督神学中长期失落的审美之维。在巴尔塔萨看来,从近代到当代的基督神学的一大失误,即在于“神学的非审美化”(Entästhetisierung der Theologie)。本来,在圣经中、在早期基督神学中,荣耀的概念都是一个受到充分重视的概念。希腊教父们不仅以荣耀概念为基础,提出了一种上帝论,而且把它引入教会神学。在早期基督思想中,美学思想十分丰富,不仅有关于美的本质的阐明,也为神话的解释、为哲学、文学、艺术形态的发展提供了精神基础。然而,进入中世纪之后,神学中的审美之维变得黯淡起来,值得注意的是,荣耀概念的中心地位的失落是与肉身概念的失落相平行的,自中世纪以来,肉身概念受到损害。这与神学从新启用贬视肉身的希腊新柏拉图主义哲学相关。自路德开创新教神学,神学中的审美之维甚至遭到了拒斥。自现代以来,由于康德的影响,不管是新教神学,还是天主教神学,都严重地忽略了神学中的审美维度。巴尔塔萨充分认识到,审美之维的失落,对于基督神学来说是灾难性的。

只有最富于形象性的存在,才会使人入迷,形象之存在最易打动人,永恒之美的光照亦是透过形象放射出来的。在巴尔塔萨看来,基督教的起源之一正是源于人们为永恒之美的形象所感动。^④然而,形象不是空洞的、无内在性的形式;真正的形象包孕着深不可测的精神奥秘。“只有在精神空间之中的形象,才是真正的形象,才有权获得美之名。而且由于此世中的精神总是处于天堂与深渊之间的决断之中,所有形象美都会处于这样一个问题的阴影之中:那一位主的荣耀照射着形象。”^⑤耶稣的

门徒们受到他们所见到、所听到、所感触到的形象的强烈感染，正是因为在这形象之中透照出启示之光。早期基督神学纯然是一种非概念把握的、充满形象——隐喻的(bildhaft-metaphorisch)神学，从中世纪到近代以来，这种神学的形象性越来越被减缩，以至被消除。巴尔塔萨的神学美学的任务首先就在于要力图恢复形象的神学，在形象——审美的形象中来展示福音启示。巴尔塔萨认为，如果神学必须谈论上帝的下降，那么，它只能以形象——隐喻的方式去谈论，而不能以抽象把握(abstrakt-begrifflich)的方式去谈论。只有如此，神学的启示才会透入到人的内心深处，触动人的感情。这一要求的最为关键的根据在于：神圣的启示是在言成肉身中昭示给人的，上帝之言是作为肉身、作为形象被承纳的，神圣的启示是人亲眼见到、听到的，而不是作为抽象的玄密封藏在符号和密码之中的。因此，使神学回到形象——隐喻的形式，绝非是出于福音传播的实用需求。

由此可以理解，巴尔塔萨何以要倾注巨大的热情和学术努力，撰写如此宏博的六大卷神学美学。在神学美学中，巴尔塔萨为自己提出的神学使命是：在第三先验——审美的形态中展开基督神学：首先是考察神学的认识方式，即人感知神圣启示的主体结构，或者说，考察人是如何看到上帝的。此即所谓的关于对自我启示的上帝形象的感知的学说。其次是关于上帝荣耀的成人的学说和关于人参与上帝的成人和荣耀的学说。对此，巴尔塔萨通过丰富的历史考察提供了详尽的历史说明——因此，神学美学包含着—部从古到今的极为丰富的神学美学思想史。从主题方面来看，在整部分为六卷的神学美学中，美与启示的关系始终是核心题旨，这一题旨在神学美学中具体展现为：一、在圣经启示之中的美的总体形象，以及西方文化与此总体形象的相遇关系；二、依据审美尺度具体个别地展示人的存在和世界的存

在的神学模式,这涉及十分广泛的论题:如天堂与美、罪的堕落与美、拯救与美、成义与美、神圣化与美、教会与美以及末世论与美等;三、人的审美创造及其活动与上帝启示在各领域中的相遇和渗透,这涉及到广泛的文学艺术题域。^⑥从这项计划中已能窥到巴尔塔萨整个神学美学的大构架及其主要内容,这的确可称之为一个博大精深的思想体系。

要对巴尔塔萨的神学美学研究作一较为全面的评述,是十分艰巨的课题。在此我只能极为简要地涉及三个基本论题:人的感觉与上帝形象、启示与美和神学美学景观中的艺术问题。

“*Asthetik*”一词的原意是指关于美的视见和感觉的学说(*Lehre vom Erblicken und Wahrnehmen des Schönen*),如果把这一学说与神学联系起来,首先即是指关于人对神圣存在的美的视见和感觉的学说。所以,在神学美学中,巴尔塔萨首先提到在人的上帝意识中与回忆和想像一同起作用的感觉功能。人的感觉是向所有感知对象敞开的,然而,感知对象本身则在形式和内容上都有所不同,这就对感觉本身提出了不同的要求。一个感知对象的形式可感显现在特殊条件下呈现出其形而上的特殊形式,这对感觉本身来说,也要求相应的形式功能。在对神圣存在的感知中,感知对象是神圣存在本身,其形式的特点是,一切形式都不能把握它。换言之,神圣存在不是无形的,而是所有的形式都不能规定和描述它。神圣存在作为感知对象的这一形式特点就给感觉功能带来一个悖论:感觉在此要感觉到感觉无法把握的对象。感觉不能逃避这一悖论,因为神圣存在作为形象已然显露出来。在这种情形下,感觉本身全然被对象的满溢的精神性的东西所攫住,以至于感觉不得不跌入精神之中去。于是,感觉便在对神圣存在的观照中逐渐随着神圣存在的不可穷尽的精神而上升为精神,以至于感觉不得不震惊自

己能感觉到超出感觉自身能力的东西。感觉在这种感觉活动中因能感觉到远比自己能感觉的东西更多而得到一种独特的审美愉悦,并把神圣存在作为荣耀来感知。最终,感觉在倾听和信仰中达到自身的完满发展。这既是人的自然性的超升,又是上帝的恩典赋予人的馈赠。在巴尔塔萨看来,倾听和信仰亦可说是一种感觉,只不过这种感觉已是一种特别的感受,因为一种新的光已透射进感觉自身。^②感觉在光之中超越了自身的限度。

在《神学美学》(第一卷)中,巴尔塔萨的主要努力在于历史具体地展示感觉—信仰的这一历程。其中涉及到的重要问题是感觉的理解性及其与被感知对象(上帝的形象、神圣的启示)的形象结构的关系问题。这与伽达默尔在《真理与方法》第一卷中所处理的问题近似,只不过,伽达默尔涉及的感知对象是艺术作品。就此而言,巴尔塔萨的研究不仅早于伽达默尔,而且论域明显更为深广。

启示与美的关系,或者说,启示中的审美因素,可以简要地从两个方面来说明;首先,启示作为一个神性事件之发生是富有形象性的,即启示是作为启示形象(Revelation-Gestalt)展示给人的。基督的存在恰恰是形象,在此形象之中,神恩具体地显明为观照的对象,依照这一具体的形象,人的存在的新的可能性获得了具体的尺度。“在启示本身之中已奠定了不断显明和超越的发生与观照的辩证法,令人沉醉的东西就在这发生之中,但恰恰是观照者、凝视者为之而沉醉,沉醉得使观照者不得不素朴地去跟随……以进入新的更深的沉醉。”^③因而,启示形象本身即是一种独特的审美形象,能引起审美震慑感的形象。其二,在启示之发生之中,上帝创造了他自己的艺术品——耶稣基督。这部艺术品有其独特的形象和形式:神人之统一形象和神性的二一性(Zweieinheit)形式。上帝在这部艺术品中充分表达了自

己的神性、自发性和创造性，并在此二一性形式中启明了自己——永恒的二一存在(der ewig Zwei-Eine)。⑧ 这部艺术作品最令人惊讶的是，言成肉身在其中得以完成，而且凝结为一种形式，一种一切形式中最高的形式——神人同一体(die gottmenschliche Einheit als Form)。⑨ 这种形式作为原形式，不正是西方艺术形式的最终原型吗？在我看来，正是从这里，可以找到西方文学艺术的魅力之最终根源。

启示作为艺术品，对于感受它的人提出了特别的要求，正如不同的艺术品会对感受者提出不同的主体要求一样。这首先是指，要能领会作为艺术品的启示之形式和形象，必须培养一种独特的感受力，正如一切独特的艺术品都要求培养特殊的感受力一样。反过来，艺术品本身就是培养感受力的必不可少的前提，启示作为艺术品同样如此。为启示的形象所要求的、也是作为艺术品的启示能培养的独特感受力即是信仰。在此，巴尔塔萨的美学便自然地引伸出一种信仰的审美学(Asthetik des Glaubens)。

巴尔塔萨认为：“对美的探索，总是围绕着形象或形体的奥秘；Formosus von forma、speciosus von species(美总是形式之美和形象之美)。然而，美的形式或美的形象之所以美，乃是因为‘从其内在放射出巨大的光泽’，这光泽使形象成为美的形象。另一方面，正是通过形象，内在的光泽才能得以透射出来，才成为迷人的、可感的光泽。”⑩ 美是灵魂与肉身的结合、精神与形体的结合。没有肉身的精神(ein Geist ohne Leib)和没有精神的肉身(ein Leib ohne Geist)都不会成为美。言成肉身作为启示之发生，之所以是至美，正因为神圣的不可穷尽的精神通过肉身具体地透显出来，凝结为一个独特的形象或形体，成为蕴含着无限精神的肉身形式。

巴尔塔萨正是从这一基本立场出发来探索西方从古至今的

艺术作品。在他看来，西方文学艺术的伟大作品无一不体现出圣灵与肉身的结合形式。一切伟大的艺术在本质上都是宗教性的，艺术是爱慕存在之荣耀的行为。如果宗教之维从艺术中消失，艺术的敬慕就必然会坠入对感官的肤浅崇拜，成为对自然性肉身的肤浅迷恋。如果艺术作品丧失了精神的维度，丧失了神圣的光照，艺术就会死亡。因此，毫不奇怪，巴尔塔萨拒绝现代美学的形式主义追求。他坚持认为，艺术的功能在于把不可见的精神展示为肉身性的存在，艺术是使不可见的存在显象的方式，是对可能出现的存在的求索。“如果美成为一种不再与存在、精神和自由同一地来理解的形式，那么，审美主义的时代就到来了，现实主义者否弃美就是对的。”^②艺术固然离不开形式，艺术必须在时空中构造形式结构，然而，艺术作为形式的努力，乃是要赋予潜在的存在以形式，而非摹状实在本身。另一方面，艺术作为可感的形式，是一种肉身化的成形，是语言——肉身(Sprach-Leib)的成形，因此，作为形式的艺术负载着肉身情感，这种情感与不可见的精神在形式中的每一次结合，都是人的存在之扩展，都是人的肉身此在在自身的有限存在之界限上的突破。倘若艺术的负有肉身情感的形式构造与精神分离，肉身情感就只会陷入对自身的迷拜。事实上，现代的某些艺术，以及在东西方都已出场的审美主义的生活模式，完全印证了巴尔塔萨的论断。

对形式的实质必须从肉身与精神的辩证法来描述，从内在性与超越性、此岸与彼岸的辩证法来描述。他赞同席勒在拒绝康德时的说法：在朝霞之美中，天与大地是叠合为一的。“真正的形式——亦即活的形式和确实的形式，乃是一个由精神赋灵的肉身(ein vom Geiste beseelter Leib)，它的意义和统一法则是由精神来授予和承负的。显现的形式层面内在地超越了自

身,它的自我超越乃意味着精神内在于它之中,并通过它发出光泽。”^⑤就此而言,真正的艺术是既超越又内在的(transzendiert sich innerlich),在真正的艺术之中,此岸的存在焕发着彼岸的光泽。所以,宗教与艺术、宗教与美绝非对立的要素,毋宁说,两者是辩证地统一的。至少从西方文化来看,至今为止,伟大的艺术品都体现了某种超越之维。巴尔塔萨在列举了西方众多大诗人、文学家、艺术家、音乐家——他们同时又是杰出的基督思想家之后说到:“审美的东西并非要听命于什么,审美的确定就是它的飘荡,在历史的时间——伟大的艺术在这时间之中——与神恩的自由之间飘荡。在审美之维中,神恩的自由并非补偿历史时间的贫乏。然而,艺术家的祈祷总是指向神性的精神和神性的灵感。自从基督的神秘在我们之中留驻以来,更高的天赋只有带着圣灵才会触及美的中心。”^⑥

值得注意的是,巴尔塔萨还着重指出,在基督教的景观中,艺术也意味着一种选定的生活形式。先知的生活方式就是一种在信仰中的存在,这种存在乃是以自身的此在性荣耀神圣的存在。^⑦从本质上看,这就是一种艺术。艺术的生活方式并非与宗教性的生活方式相悖。由此,我们可以更清楚地看到审美主义的主张的实质:以艺术和诗为名,拒斥神圣之维。事实上,宗教性的生活形态能够是、而且已经一直曾是艺术性的,反之,正如许多西方伟大的文学家和艺术家所体现出的那样,艺术的生活形态也能够是宗教性的。对于汉语思想来说,问题的关键之处在于重新澄清艺术及其形式构造的实质。如果真如西方审美主义(如尼采)所鼓吹的那样,艺术是对自然性肉身的神化,那么,实在可以说:还有比艺术和诗更好的神化肉身的工具。对于单纯的感性之维、单纯的肉身存在,艺术和诗都是多余的。

六

在审美形态中，必然会碰上美的尺度问题：衡量美及美的类型或层次的尺规是什么。因此，美不能与真和善割裂开来。巴尔塔萨一再强调，从先验的形态来看，美只有在与真和善的关联中才是透明的，其意即在于此。巴尔塔萨与近代的席勒和现代的维特根斯坦在如下见解上是一致的：审美与伦理的统一。所以，在神学美学的中心，圣神戏剧学问题已然出现了。“上帝为我们人所做的，不是含混的，而是简单明了的善。神学戏剧学围绕善来展开。上帝的所为，乃是出于纯粹馈赠的爱之首创精神而已然做出的救赎和基督之中的世界与自己的和好。这种善的中心点不在观照之中，也不在言说之中；观照会成为美的，言说会成为真的，但只有行为会成为善的。在行为中，圣爱才确实地赠予给人。这一馈赠发生在从行为者的位格自由到被赠予者的位格生存的活动之中。”^⑥ 这即是说，上帝的行为与人的实存发生了行为上的直接关系。在自由与罪的世界舞台上，上帝与人上演着一场伦理行为和道德反思的戏，从中我们可以寻到隐藏在个人生活和人类生活的史诗后面的启示与悲剧的辩证法。

圣神—戏剧学(Theo-Dramatik)这一名称需要加以解释，它是巴尔塔萨的独特创构。首先应了解巴尔塔萨神学三部曲的三大基本形态的含义，即美学、戏剧学、逻辑学。它们分别是与美、善、真三大先验范畴相对应的具体的历史的经验形态，其各自的主要特征是观照(Schauen)、行为(Tat)、言说(Sagen)。戏剧学的首要的含义即是指具体的历史的价值活动(Handeln)。之所以要用戏剧学这一术语来标明上帝和人的行为活动，在巴尔塔萨看来，主要是因为，这一术语所包含的诸多

探究对象颇适用于对人的和上帝的此世行为的说明。戏剧的诸要素用于神学的论域，将会是极富成效的，况且，在原始宗教中，宗教活动往往是以戏剧性活动形式表现的。巴尔塔萨认为，在历史上，已有诸多哲学家考察和实践过戏剧的哲学用法，同样，神学的这一用法也是可能的。这一用法当然具有比喻的功能，或者说经过了功能上的转换。更明确地讲，圣神戏剧学首先不是从神学的景观出发来对戏剧学问题作一番神学阐述，对戏剧作品作一番神学解释，而是相反，从戏剧学的景观来阐述神学问题。正如在神学美学中实际包含着一种独特的基础神学和教义神学一样，在戏剧学中亦复如此。“对我们来说，戏剧的世界不再是作为一种戏剧道具来采用的，在神学中，它只是在根本的转调中被应用的。尽管如此，戏剧比喻(das Theatergleichnis)对于一种圣神戏剧学来说，是更为恰切的出发点，这种比喻即，戏剧意指人在世界之中的社会行为。圣神戏剧学在戏剧中探索一种超验的方式，它借助于作为去蔽与遮蔽的面具的辩证法，在此超验中既能观照也能践行其本己的真。通过对面具辩证法的运用，圣神戏剧学会变得井井有条、清晰明朗，并使一种启示降临自身。在戏剧的比喻中，通向确实的启示真理之门会自行敞开。”^②

神学与戏剧学的这种结合，绝非是在寻新猎奇，给神学穿上一件新衣，徒具吸引人的外观。圣神戏剧学绝非是在力图构造一种新的神学形式，恰恰相反，神学的戏剧学是按照神学本己的内在要求提出来的。因为，在神学中本来就包含着极为丰富和深刻的戏剧因素。就戏剧的本来含义而言，它是指两种对立因素的辩证法(冲突与冲突中的综合)。在神学中比在任何其他学科中都包含着更多的对立因素的辩证法：上帝与人、创造者与被造者、自然与恩典、超越与内在、神性的与人性的、历史与超历

史、罪与赎、善与恶、人的世界与上帝之国等等等等。所以，巴尔塔萨说，“圣经的启示不管在宏观方面还是在微观的方面，就其整个形态来看，本身就是戏剧性的。”^⑧神学作为对启示的阐释，不管就内容而言还是就形式而言，都是充满戏剧性的。神学成为一种“戏剧性的范畴体系”（Kategorial System des Dramatischen），其最终的前提在巴尔塔萨来说，乃是天主教的自然与恩典的辩证法：一部自然的戏剧乃是以一部超自然的戏剧为前提，并按照后者来把握。“自然与恩典的‘辩证法’在于：人被创造者解救到自由之中，并被赋予了某种关于其本源的自然的认识，这种认识尽管会在神话中变得模糊，但其深奥莫测总是作为前提保留下来。通过对造物的解救，上帝总是已然从创造中与此世‘结了盟’；由此便已然存在着一种神人之间的戏剧学。”^⑨世界和存在作为舞台，在其帷幕还没有拉开时，戏就已经开场了。就此来看，根本就没有一个纯粹的自在的世界，世界之发生作为戏剧，总是带着警视绝对者的目光来上演的。与此相关，个体作为存在戏剧（Dramatik der Existenz）的角色或扮演者，与位格（Persona）的问题是同一的。角色的这一特质表明，纠缠着我们的问题不是“人是谁”的问题，而是“我是谁”的问题。^⑩在存在的戏剧中，人要寻求的，不是对“人是谁”的回答，而是对“我是谁”的回答。由于上帝的活动，这一问题在基督的角色中得到了答案。

通过以上的简要说明，已能对巴尔塔萨的圣神戏剧学有一个理论形态上的基本把握。要在此展开对四大卷神学戏剧学的全面透视，明显是不可能的。我只想对巴尔塔萨的悲剧思想作一简要的讨论。

巴尔塔萨对悲剧的论述有两个突出的要点：首先是对悲剧的生存论上的把握和透视，其次是关于人的悲剧性生存与信仰

的关系的阐明。前者是从希腊传统的景观来审视，后者是从基督教传统的景观来审视。它们分别提供了两种不同的但又相关联的悲剧理解，即人的悲剧性存在与耶稣基督的悲剧性存在。这两者的结合将会是富有激发性的。

就世界文化的范围来看，悲剧形态在希腊文化传统中得到过独特充分的展现。“希腊悲剧的母源是神话，它意味着一种此在的明朗空间，这一空间透显地展现在天与大地、诸神与人的分离之中。关键之处在于：在此空间中，人不是作为下凡的神祇来理解的，正如在东方，有限的生存先然被规定为外观和幻景，亦如在奥尔菲斯—柏拉图哲学中那样，灵魂从天上罚落，并在对本源的渴慕中耗尽了自已。然而，人恰是在其有限性、美和成问题性中得到肯定，这意味着，人作为有限的生存，将在神祇的空间中得到解决并只有从神祇的空间中得到解释，人的有限生存因此而获得了崇高的伟大。”^④正是由于人之生存的有限性，使人有可能站到神性之光中去。按照巴尔塔萨的理解，希腊悲剧观的深刻之处在于，它揭示出生存本身是悲剧性的（Die Existenz ist tragisch），生存的基本线条根本无法描画出来。如果说，人的生存在人间幸福或男女之爱中得到肯定，死亡却随时都在否定这种幸福和爱。人不仅无法勾画自己的生存的基本线条，而且有限生存本身亦充满了无法解决的矛盾，这意味生存本身自己否定自己，意味着人被置于本体论意义上的无家可归和丧失权利的境地。在生存的矛盾之中，人的生存本身成了纯粹的痛苦，悲剧正是这一不可避免的痛苦的展现。更深入地来看，在生存的冲突与矛盾之中，纯粹的痛苦的挣扎引出了看不透的罪过。然而，这一罪过不是个体之罪过，毋宁说，罪的行为在一个更大的罪的网络中发生在人身上。^⑤在此便出现了一种属于人之生存的辩证法：人的生存既是负罪的，又是无辜的。

有限存在的质地即是生存的悖论，这种悖论在个体的具体存在(Dasein)之中，展现为痛苦和负罪本身。悖论、痛苦、负罪既然是生存本身的质地，它们就是无法勾销的，除非勾销生存本身。既然生存本身无法勾销，悖论、痛苦、负罪就至多只能被掩盖起来，而无法从生存上抹去。它们就是生存的现在，却又是那么的游移不定。人在此困境中成了孤苦的祈告者。生存即祈告者的悲剧性处境，反过来说，悲剧即生存质地的极端再现。

既然如此，作为戏剧，悲剧何以会产生美感呢？这好像是一个很老的美学问题了。巴尔塔萨以为，作为戏剧的悲剧把人的如此境遇转换成为一种神圣肃穆的形式，其中包孕着一种绝对的、既对神祇有效，也对人有效的真理之光。“它有点类似于圣事(ein Sakrament)，在感性的形态中包含着类似于恩典和救赎的因素。这种恩典是极富奥秘性的。作为神圣肃穆的符号，悲剧戏剧(Drama)并非等于克服和扬弃了此在的基本矛盾，它只表明：如此令人可怖的、由痛苦构成的存在可以处于诸神的光与暗之中。希腊灵魂的深不可测的力量即在于：在绝对者的光照与黑暗之中，说出了对人的生存的肯定。这是一种获得了满足的肯定，它把一切否定的理由小心翼翼地收集起来，以便无一例外地超逾它们。”^⑤由此，人的生存便超越了自然本性所承负着的冥暗之域，进入到由诸神掌管的空间。巴尔塔萨便从这一把握出发，来解释希腊悲剧艺术的魅力，以及亚里士多德的净化说。

希腊的悲剧观——从生存论上来加以理解的悲剧观——与希伯莱的悲剧观在某些方面是比较接近的：诸如生存的负罪与无辜、两种力量(人的和神的力量)的对比关系，以及人之处境的有限性、终有一死性和成问题性等等。的确，从世界文化范围来看，对生存悲剧性或世界悲剧性(Welttragik)的深刻揭示，只有

希伯莱的悲剧观与希腊悲剧观旗鼓相当。在旧约圣经中，包含着非常丰富的对悲剧性存在的深刻透视。但与希腊悲剧观的不同之处则在于，希伯莱悲剧观涉及的主要是信仰的悲剧性存在，因而，在诸多方面又有另一维的展现。简单地来讲，在希伯莱悲剧景观中，重点在于纯粹的信仰生存的矛盾。不过，即使从旧约中的人神关系以及悲剧处境的最终解释等重要方面来看，希伯莱悲剧景观与希腊悲剧景观仍在相当程度上是相似的：即人由下到上的寻求解救的努力和赐福的肯定只发生在神界。

然而，在基督教的悲剧景观中，一种截然全新的因素出现了，对人的纯然由痛苦构成的存在之赐福的神圣肯定，不再是在彼岸、在神界说出，而是在此岸、在人之生存之域中说出的，这就是耶稣基督的悲剧性存在所说出的神圣的爱之肯定和祝福。

巴尔塔萨深刻地指出，基督教的悲剧景观超逾希腊和犹太悲剧景观的深刻和独特之处在于两个要点：首先，人的悲剧生存的被爱和赐福不是被转换到神性之域来实现的，而是从神性之域馈赠到此岸中来的。悲剧性生存之转换的定向，刚好呈现为反向进行：在希腊和希伯莱悲剧中是上升，在基督教悲剧中是下降。因此，希腊舞台和旧约的先知性象征戏剧上演的圣事，只是类似于圣事，只是一种准圣事过程（*quasisakramentale Vorgänge*）而非真正的圣事。在各各他的血中，在十字架上的血肉牺牲之中，圣事才实质性地发生了。

基督教悲剧景观的另一独特之处在于：基督作为上帝对人的生存说出的肯定和祝福——尽管生存是悲剧性的撕裂和痛苦，不是以一种高唱凯歌的超然形象出现的，也不是通过一种与悲剧性无关的行为去克服人的存在的悲剧性来实现的，而是以一种悲剧性的存在活动和形象出现的，以内在的、休戚与共地进入到整个人的受苦形式（*die Leidform*）的方式来实现的。由此

得以谈论耶稣基督的悲剧(Die Tragödie Jesu Christi)。耶稣基督的悲剧在自身中超越了希腊和犹太的悲剧。在此悲剧中,耶稣基督的悲剧性存在穿透了远为深厚得多的黑暗和生存的悖论,最终作为爱说出了对人的生存的肯定和赐福。耶稣·基督作为受苦的存在,为我们担起罪过——在真理之光和爱的确实性中担起整个世界的罪过。罪过与无辜的辩证法在耶稣基督身上以同样的形式主体化了,他与过同样承负着罪与无辜的存在质性的人在主体形态上是无差异的(in der subjektiven Nicht-Unterscheidung)。

在耶稣基督身上,上帝不仅成为与人同在的悲剧性存在,而且进入到罪之夜的尽头,下降到深渊(Abstieg zur Hölle)之底层,在那里,已死者和将死者都会进入无时间性的自失,在那里,不仅没有指望看到尽头,也没有可能回首起点。在言成肉身之中,上帝的全能在存在上是通过苦弱无能体现出来的。^④然而,通过耶稣·基督的如此充满悖论和痛苦的存在,圣爱透入到人的存在的核心,“基督中的上帝之爱如此搀扶着我们的生存矛盾,以至于此爱成为上帝对我们的永恒肯定的完满表达。”^⑤

基督教的悲剧的中心事件,就是耶稣基督的悲剧。不过,人并不是坐在观众席上的观众,他被十字架的痛苦和悖论激发参与这一爱的悲剧,成为这一爱的悲剧的共同行为(Mithandeln)者,共同去实现出于爱的对悲剧性存在的肯定。

基督教的悲剧景观可谓对一切审美主义的最有力的反驳。在这里,感性、肉身不仅没有被贬损,反而从生存的自然性伤害中被搀扶出来。一切审美主义的一个共同旨趣在于,企图以所谓诗的美化来掩盖生存的悲剧性质地。如果审美主义不愿追随佛道的方式,从存在论上抹去生存形态,以此免除人之不堪承负的悲剧性痛苦的话,其最终结果只会导致失望。在基督的悲剧

性生存中，个体找到的首先不是安慰的力量，而是置身于神性的悲剧性爱之中，战胜一切自然的悲剧性，并在此神圣的赋福的爱之中，最终肯定人的此世的肉身感性存在。

以“美育代宗教”的主张是肤浅的。以“审美代替宗教”——当然是指代替基督宗教——的主张同样成问题。在此主张中，至多包含着一种人之生存的自我肯定、自我上升、自我沉醉的论点。然而，且不说这种审美主义已然掩盖了人之生存论上的悲剧性真实，它的自我上升的设定亦难达到希腊景观的高度。更不用说，从根本上讲，人之自我上升，倘若没有神圣存在先然的下降，是根本不可能的。

在汉语思想界流行已久的审美与宗教之对立、诗与宗教之对立的论调，应该中止了。西方文化艺术中的神圣魅力已然证明了这种论调实际站不住脚。西方文化艺术中的审美品质以及生活形态中的审美品质之神性质素，已然有力地驳斥了“以审美代替宗教”的论调。在我们的文化艺术形态和生活形态中，缺乏的不正是那种至美的荣耀之光——爱的激情、爱的受难、爱的奉献、爱的牺牲、爱的分享和爱的终极肯定吗？然而，神圣的爱作为普遍绝对的言说(Logos)，是对所有个人、为所有个人说的，因为，凡人都无一例外地置身于生存的悲剧性悖论和受苦之中——无论儒家神秘主义如何高明，无视或轻视这一点已然使之降格；无论它的风度和智慧如何伟大，无视或看轻这一点，已然使之黯然失色。唯一高超的，是那从与悲剧性存在无关的位置上降身于肉身的、感性的悲剧性受苦之中，与受生存的悲剧性折磨的人共在、以自身的撕裂的受苦把人从存在的自然性不幸中搀扶起来的神圣之爱。然而，这神圣的爱是逻各斯——道家之道与之相比又相形见绌——是真正的言之言，西方的文化艺术形态不过是领承了这一言之言，使言之言成为具体的说。难

道汉语言——而且是如此充满感性魅力和丰富的肉身性的语言就不能或不应使作为圣爱的言之言成为其具体的说？我的回答是肯定的：不仅应该而且可能。神圣之言早已从深渊——每一个体置身于其中的受苦和生存悖论——中成言，一切已然取决于汉语言是否愿意去跟随言一说。

注释：

① 巴尔塔萨：《圣神逻辑学》，卷二，Einsiedeln 1990，第204页。某些评论者以为，《拯救与逍遥》否定了审美形态、否定了艺术的独立价值。这种误解太肤浅，以致于无需辩驳。

② 对此现象的一种解释是：宗教在中国传统文化中很少占主导地位，中国人的特点是以审美代替宗教。这种说法似是而非。从社会学的角度来看，美学热的出现实际与当时的思想解放与禁锢的张力关系有关。

③ 巴尔塔萨的研究范围覆盖面广泛，且都卓有成果，如对教父学的研究、从天主教神学立场出发对卡尔·巴特神学的研究、对德意志精神和德国唯心主义思想史的研究等，都引人注目。对古典文学、现代诗歌的评论、对戏剧的神学分析考察以及对基础神学中各种基本问题（上帝论、基督学、教会学）的研究，都颇富特色。考察巴尔塔萨的思想，是一项艰难的学术课题。我在这里只能限于讨论其美学思想，而且，即使在这一领域内，也只能局限于其最基本的特征。

④ 参阅巴尔塔萨：《基督的标志》，见《神学随笔》，卷一，Einsiedeln 1960年，第188页。

⑤ 巴尔塔萨：《圣神逻辑学》，卷二，同前，第206页及213页以下。正是出于“上帝的下降”这一基本立场，巴尔塔萨在50年代初就对教皇提出，应进一步改革教会。他主张教会应从社会的高位和特权状态中“下降”，进入具体的生活世界，拆除把教会与当今时代社会隔绝开的大墙。巴尔塔萨的主张在天主教会内部曾引起一场不小的风波。

⑥ 参阅巴尔塔萨：《圣灵即爱》，见《神学随笔》，卷三，Einsiedeln 1967年，第112页。

⑦ 参阅巴尔塔萨：《言与沉默》，见《神学随笔》，卷一，同前，第139、155页。

⑧ 注意，不是Theologie，而是Theo-Logik。“圣神逻辑学”又构成一部子三部曲，《世界的真》、《上帝的真》和《真之灵》。

⑨ 巴尔塔萨：《神学三部曲跋记》，Einsiedeln 1987年，第37页。

⑩ 巴尔塔萨：《圣神戏剧学》，卷一，Einsiedeln 1973年，第15页。

⑪ 同上，第16页。

⑫ 同上，第17页。

⑬ 同上，第17页。

⑭ 我以为，认识和研究巴尔塔萨的神学，把握这一区分非常重要。巴尔塔萨曾具体地、历史地阐述过两者的关系。参阅《荣耀：神学美学》，卷一，Einsiedeln 1961年，第74页以下。

⑮ 巴尔塔萨：《圣神逻辑学》，卷一，苏黎世 1947年，第12--13页。

⑯ 同上，第233页。

⑰ 同上，第239页。

⑱ 同上，第241—242页。

⑲ 同上，第242页。

⑳ 参阅同上，第246—247页。

㉑ 同上，第250—251页。

㉒ 同上，第253—254页。

㉓ 同上，第255页。

㉔ 巴尔塔萨：《荣耀：神学美学》，卷一，Einsiedeln 1961年，第30页。

㉕ 同上，第21页。

㉖ 参阅同上，第10页。

㉗ 参阅同上，第113页。

㉘ 巴尔塔萨：《启示与美》，见《神学随笔》，卷一，同前，第122—123页。

㉙ 参阅同上，第124页。

㉚ 同上，第125页。

㉛ 巴尔塔萨：《荣耀：神学美学》，卷一，同前，第18页。

- ⑳ 同上,第 20 页。
- ㉑ 同上,第 20 页。
- ㉒ 巴尔塔萨:《启示与美》,见《神学随笔》,卷一,同前,第 134 页。
- ㉓ 巴尔塔萨:《荣耀:神学美学》,卷一,同前,第 33 页。
- ㉔ 巴尔塔萨:《圣神戏剧学》,卷一,同前,第 18 页。
- ㉕ 同上,第 11—12 页。
- ㉖ 同上,第 113 页。
- ㉗ 同上,第 116 页。
- ㉘ 同上,第 117 页。
- ㉙ 巴尔塔萨:《悲剧与基督信仰》,见《神学随笔》卷三,同前,第 347—348 页。
- ㉚ 参阅同上,第 349—351 页。
- ㉛ 同上,第 352 页。
- ㉜ 参阅同上,第 356 页。
- ㉝ 同上,第 357—358 页。

十字架上的未来是大地的希望



A. 赫胥黎在他那部著名的反面乌托邦小说《美丽新世界》中引用俄国基督哲学家别尔嘉耶夫的一段话为开卷题辞：“乌托邦似乎比我们过去所想像的更容易达到了。而事实上，我们发现自己正面临着另一个痛苦的问题，如何去避免它的最终实现？”别尔嘉耶夫青年时曾是有名的马克思主义者，^①他当然熟悉正是马克思主义把空想社会主义的乌托邦改造成了据说有历史根据的社会理想。然而，与布尔加科夫等一批早年的马克思主义者一样^②，别尔嘉耶夫在不惑之年恍然转向基督教末世主义立场。在此，乌托邦之历史规划遭到了另一种景观的未来学说的批判。

乌托邦观念源于希腊思想，它与基督教的末世观念不可同日而语。不过，乌托邦论与末世论的确又共同关涉到一些基本的价值范畴，这些价值范畴如今已成为不少人诅咒或憎恶的对象，它们是：希望、未来、理想，乃至解放。

自从乌托邦被纳入历史规划，这个世界上已有无数真诚的男男女女为实现理想的未来、美好的希望奉献出自己的青春和生命。说得切近一些，在这些人中就有我们的亲人和前辈。他们临刑前的绝非装出来的微笑和激动人心的口号至今萦留在我们的心际。

奥威尔早在45年前就提醒人们在做噩梦。从柏拉图的《理想国》到奥威尔的《1984》，乌托邦的观念史已几经嬗变，有了质的变化。温斯顿·史密斯的被痛苦撕裂的脸相与那些为在历史进程中实现理想未来而献身的牺牲者的临刑微笑，令人难堪地叠合在一起。从噩梦中醒来的人把希望、理想、未来、解放判为潘多拉的盒子，看来是有理由的。

然而，究竟是谁之罪？是希望、理想、未来、解放这些价值理念本身吗？人们在经受磨难之后应该唾弃、诋毁、诅咒的是这些价值理念的本身吗？不仅对我们这些十年动乱的劫后余生者来说，即使对那些富裕得恐惧未来的西方人而言，是否应该诋毁、拒斥对未来的希望和理想的盼望，都不是一个可以存而不论的问题。

当今时代，绝望已成美德，嘲讽谈论理想的未来已成时髦，即时行乐的清醒已成最高智慧。正是在这样的时代，当代基督教神学家莫尔特曼站出来为希望、未来、理想和解放正名。他宣称，在基督神学中只有一个真正的问题：未来的问题，希望而非绝望——绝望即罪——才是属人的美德。

在20世纪诸多杰出的神学论著中，莫尔特曼的《希望神学》(1964)具有特殊的吸引力，这是因为作者并非作为世纪的局外人抽象地谈论希望，而是从自己的时代的受苦经历出发，与时代一起反省希望及其与之相关的理想、未来和解放。莫尔特曼申言：基督信仰就是希望，就是对当前进行革命和改造，就是从被钉死在十字架上的基督的复活中得到真实的理想，并追求基督所应许的普遍未来。这一体认并非莫尔特曼生而有之，亦非从书本中搬来。

于尔根·莫尔特曼(Jürgen Moltmann 1926—)，出生在德国北部名城汉堡一个信奉自由派新教的家庭。据莫尔特曼

自述,他从小在家里读得最多的是莱辛、歌德和尼采的著作,而不是圣经。成为神学家更非他的本愿,研究数学和原子物理学才是初衷。少年莫尔特曼觉得,基督教的思想立场和价值景观离他甚远。^③

正如“文革”十年造就了整整一代中国学者的精神品格一样,二次世界大战的灾难也造就过整整一代德国思想界的学者。莫尔特曼即是这代学者中在神学领域的代表之一。1943年7月盟军毁灭性轰炸汉堡时,莫尔特曼刚中学毕业,战争的创伤从小就印在莫尔特曼的心中。德军投降的前一年,莫尔特曼已年满18岁,应征上了前线,随后又成了盟军的俘虏。

在比利时的盟军战俘营里,莫尔特曼过了三年囚俘生活。正是在这里,莫尔特曼才开始心灵转向,从基督信仰中获得新生命的希望。据莫尔特曼回忆,基督信仰赐异的希望,使他不仅在精神上而且在生理上战胜了绝望、怀疑和自弃。从十字架上投下的希望之光使他看到了一个真实的未来。正是在战俘营里,莫尔特曼成了基督徒。从战俘营释出后,莫尔特曼立志攻读神学。可以说,莫尔特曼的富有创造性和生命力的希望神学主题,孕育于作为战囚的体验,一如著名哲学—心理学家弗兰克的思想孕育于战囚体验一样。但是否可以把这视为一种“精神鸦片”的作用呢?是否可以视为一种“自我蒙蔽”呢?至少这种见解在汉语学界是存在的。好在莫尔特曼的神学本身回答了这些问题。不过,同样应该承认的是,并非每一位陷入孤寂、无望的处境的人,最终都会必然走向这种对神圣存在的信仰。个体的情怀感赋定向在此依然是首要性的。

基督教的信仰和学说不是供人清谈或书斋玄思的对象,它与个体的生命和生活处境紧密相关。在莫尔特曼看来,与基督信仰相关联的生活处境并非仅是个人性的,也是社会性的。因

此，个人生命获得了新生，并不等于信仰已经完成。莫尔特曼的神学旨趣的动因与他同时代受害的一代的生活境况有直接关系。所以不难理解，激发莫尔特曼神学思考的首先而且主要是这样一个具体问题：当奥斯维辛集中营的惨情发生时，上帝在哪里？奥斯维辛之后，如何还能谈论上帝？莫尔特曼感到，如果我们必得谈论希望、未来以至上帝，就必须无愧于在苦难中死去的朋友、亲人和无数相识或不相识的男男女女。^④

这已经明显地敞开了一个人类置身于其中的困境：一方面，人类不可丧失对理想未来的盼望，另一方面，人类对理想未来的追求又一再导致人类的苦难深渊——纳粹德国正是把其帝国称为神圣王国，如此循环能有指望破除吗？

二

在战后充满失意、艰辛和无望的日子里，萦怀莫尔特曼心际的一直是希望与未来的问题。“由于我不是被圣经和教义问答手册唤醒的，我至今感到，我必须在神学中发现对我来说是全新的一切。”^⑤莫尔特曼的神学思想之路，可以被视为由非基督信仰进入基督信仰的一个突出典范。值得注意的是，在当代中国也有相应的情形发生。这涉及到一种新的独特的神学品质和思想定向的出现这一重大问题^⑥正是由时代感受出发，莫尔特曼的神学研究的目光一开始就投向末世论。在他看来，末世论不仅是基督教关于希望的学说，而且是基督信仰的基调。基督神学必须从末世论的未来希望出发来思考，因此，末世论理应是基督神学的起点，而不是其终点。正如莫尔特曼在哥庭根大学学习神学时的老师克塞曼所言：《启示录》虽为新约圣经的末篇，却是基督神学之母。

1960年，莫尔特曼到瑞士度假，无意中读到新马克思主义哲学家布洛赫的《希望原理》。这部长达一千六百多页的三卷本巨著顿时使莫尔特曼入迷，以致无暇观赏瑞士的美丽山峦。布洛赫的《希望原理》不仅给莫尔特曼极大的刺激，使他不得不考虑这样的问题：基督神学为何要放弃希望这一最早由基督教提出和加以深刻阐明的主题？当今神学中，希望这一原始基督精神之主题究竟应处于什么位置？而且，布洛赫哲学的无神论立场也迫使莫尔特曼马上着手重理基督教的希望原理。

布洛赫对莫尔特曼的影响不宜过分强调。布洛赫把近代无神论作为希望原理的基础来看待。布洛赫认定：没有无神论，弥赛亚的救世希望就没有地盘，因而，无神论是一副解毒剂。尽管他主张，有希望，就有宗教，并充分肯定圣经精神，但布洛赫的中心命题是“没有超验的超越”，不要上帝的人的自我完成。由于布洛赫把社会乌托邦重新置于社会法权的规划中，将社会主义视为历史具体的乌托邦的实践，布洛赫就在马克思的将乌托邦变成历史规划的道路上并未多迈一步。

莫尔特曼一再强调，希望之源乃是使被钉死的基督复活的上帝，希望指向死者的复活、永恒的生命、爱和正义的实现，只有追随从受难中、从遭上帝离弃的死亡与坟墓中复活的基督，才能见到真正的希望。布洛赫与莫尔特曼的重大区别首先在于希望的基础和指向是什么这一至为关键的问题。

这绝非仅是理论上的争辩问题。不过，历史的严酷现实又要求思想回到理论争辩的论域中来。无可争辩的是，历史的灾难并不是由无名的历史规律造成的，而是由有名有姓的知识主张造成的。^①因此，希望哲学与希望神学的极本差异必须作为一个重大学术问题予以澄清。

无可否认，马克思主义至今仍充满魅力，这至少是因为马克

恩的社会学说孕育着一个对理想未来的希望。按照马克思，这一理想的未来可以通过社会革命的实践来达到，从而在历史的特定阶段使希望成为现实。布洛赫的思想从一开始就被马克思的关于理想的人类希望的陈述迷住了，进而在自己的哲学中系统地提出了一种颇为出色的希望形而上学，其核心部分即由“尚未存在”（Noch-Nicht-sein）的本体论和“乌托邦之思”（*utopisches Denken*）的认识论两部分构成。

早在1918年，布洛赫就在其早期著作《乌托邦精神》一书中提出了自己的如下哲学主题：人的超越一切现实性的渴求拥有更高的权力，但人所渴求的这一对象在世界中尚没有位置。这里的“没有位置”在希腊文中是 *ou topon echei*，即 *Utopische*。然而，这种在世界中“尚没有位置”的存在却是本质性的存在，对人而言是最为实在的存在。这种“从实事的本质”出发来“假定”的东西，亦即是“乌托邦的、本质性的实在”。^⑧ 由此，布洛赫把乌托邦的——即尚未存在的直接等同于在形而上学的水平上来看是本质性的存在。

那么，这种虽尚未存在却最为实在的乌托邦的存在，人会相信吗？在布洛赫看来，它恰恰是人所相信的并由人提出的假定，是建立在人的道义理性（*in der sittlichen Vernunft*）基础之上的假定，是人依其人的存在必然提出的假定。按照布洛赫，这种出自于人的本性的假定（*Postulaten*）不会遁入空无。人们找不到反驳这种假定的证据，相反，反对这个世界的证据却是有的，这就是：人如此希望着的东西竟在此世没有位置，竟仍然是乌托邦。因此，对乌托邦的希望之确信同时包含着对此世的批判。

从哲学的角度来讲，这里的问题涉及到现存的与应该存在的形态之间的张力。哲学称为乌托邦，基督教称为上帝之国。

乌托邦的观念最早可以溯源到柏拉图，而且，在柏拉图那里，这种应该存在的形态就已被作为一种相当规范的政治理念来把握。因此，就乌托邦的观念而言，所谓应该存在绝不只是一个概念性的相关物，而是与社会变革相涉。不过，乌托邦作为一个明确的主导概念来运用，应归功于十六世纪的莫尔。莫尔把 Utopia（乌托邦）称为新发现的岛屿，以此指喻政治社会的最佳形态。按照莫尔，这种最佳形态在我们这里尚未实现，但一定存在于某个地方，而且就其本身而言，是并非不可能实现的形态。^⑧ 基督教尽管没有乌托邦的观念，但就末日审判和上帝之国的设定而言，明显亦涉及到相关的问题。需要再次强调指出的是，不管是乌托邦的观念还是上帝之国的理念，都具有一种社会政治的相关性，不能仅从纯思辨理论的角度来把握。也正因为这种理念与政治实践的直接关联，更需要小心处理其中隐含着的意义论水平上的问题，否则，追求人类社会的最佳政治形态被引向政治灾难就是无法避免的。

布洛赫关于乌托邦的思想，明显受到上述三个思想来源——柏拉图主义，莫尔的具有文艺复兴时代精神的社会空想理论和基督教未来学说的影响。所以，宗教的——基督教的和无神论的语言，在布洛赫的早期（《乌托邦精神》）和晚期（《希望原理》）对乌托邦的陈述中，都是重叠出现的。在早期，他写道：“我们的福乐就在于天国存在。”^⑨ 在《希望原理》中，他声称：“基督教的希望是一切为了被拯救的人，包括容光焕发的自然，在这自然中无论太阳还是月亮都不再发光，照亮自然的是雪白的羔羊。任何对宗教的人类学批判都没有剥夺作为基督教支架的希望，而只有涤除了那些使希望不成其为希望、使希望变成固执的迷信的成分。”^⑩ 他甚至断言，人们将不再尝试众多的个别希望，而是在伟大的宗教中尝试希望本身，而希望本身乃囊括了众多

个别的希望于一身，因此是希望之希望。

在长达一千六百多页的用既优美又艰晦的文学—哲学语言写下的《希望原理》中，布洛赫从哲学、文学、艺术（音乐）和宗教（不仅是基督教）各个方面，历史而又具体地展示了乌托邦之思的形态，而宗教的主要部分置于最后，有如黑格尔的综合阶级，可见宗教在布洛赫的思想中所占的位置。在所有新马克思主义哲学家中，布洛赫的宗教趋向最为明朗，所以，哈贝马斯称他为“马克思主义的谢林”。^⑩

但是，布洛赫又从来不是上帝的信仰者，尽管他对基督信仰作过极高的评价。这意味着，在布洛赫看来，除了对上帝的信仰之外，基督精神中的许多东西是值得为一个马克思主义者所保留的。之所以如此，乃是因为，在基督教中蕴藏着的伟大的乌托邦精神被一个彼岸的上帝观念所遮盖了。“乌托邦在宗教的语言中被牧师们的见解以反对革命的方式遮盖了。乌托邦因此成了很少为人认识到的孤岛，然而，它毕竟有如一座沉落大地的山峰从正确性的大海中矗出。”^⑪布洛赫的无神论集中地体现在对上帝观念的批判和以人的荣耀来取代上帝的荣耀。布洛赫认定“上帝的存在，即上帝仅作为一个属己的存在，乃是迷信；信仰仅是对没有上帝的弥赛亚的上帝之国的信仰。”^⑫从其乌托邦哲学出发，布洛赫排除了弥赛亚天国的实质——上帝之在，使之成了一个形而上学的尚未。“上帝观念的真理仅在于天国的乌托邦，这一乌托邦的前提恰是，在其高处不存在上帝，没有谁在那里，也不曾有谁在那里。”^⑬既然如此，乌托邦的弥赛亚天国的基础在哪里呢？人。布洛赫以为，上帝不过是在现实性上尚未成形的人类本质的拟人化思想，不过是人之灵魂的乌托邦式的圆满实现。这样一来，布洛赫实际不过是在其乌托邦哲学的框架中把费尔巴哈的说法重述一遍而已。

然而，这种重述由于被引入革命的社会实践学说而具有了行动的含义。乌托邦的哲学不仅是要确证乌托邦的假设，而且要使可经验的世界的现实成为乌托邦的中介。换言之，乌托邦之思不仅是思辩性的，更是实践性的。由此可以见到马克思对布洛赫的决定性影响。在马克思看来，不管是乌托邦还是上帝之国，都不过是人的幸福愿望的梦想之投射；人在此世找不到自己的幸福，便在想像中生活在一个美满的未来。马克思尖刻地嘲讽了乌托邦思想，主张现实的批判实践和革命实践，并以历史的发展规律为基础来重构理想的未来及其实现它的规划。布洛赫为马克思思想的实践性和历史现实感所吸引，并具体地用来构成其乌托邦哲学的内涵，这主要体现在两个方面：一、乌托邦之思不仅表现为比相信可见之物更相信未显之物，而且更表现为社会的现实批判，进而促使对现存社会的激进变革，由此，乌托邦成为社会批判的安慰书；二、乌托邦的假设，不仅根植于人的本性和人的道义理性，也以现实世界为根据——即以此世为中介，这种中介性由理论、实践、历史三个层次得以体现。从理论层次看，希望并不仅是主体的思想冲动，它亦是“一种不依赖于人的意识的支撑点”^⑥，由此，布洛赫力图在希望这一理念中引入物质的概念，进而保证乌托邦思想的唯物主义基础，使人“在物质中看到乌托邦(Utopie in Materie)和在乌托邦中看到物质(Materie in Utopie)”^⑦。从实践的层次看，乌托邦思想只有在革命的实践中才能得以保持并具有现实的力量，乌托邦主义者应是革命实践者，革命实践者应是乌托邦主义者。乌托邦思想与革命实践的关联之必要性，不仅是因为乌托邦思想由此不再停留于思想，而且亦使革命实践具有理想——“道义价值王国”(Reich der sittlichen Werte)——的范畴^⑧。如果说，理论的中介是在乌托邦的希望与现存世界的经验之间起沟通作用，

实践的中介是在对来临世界的希望之无条件性与必须同现存世界的现实法则保持一致的实践之有条件性之间起沟通作用，那么，历史的中介就是在一个被渴求的新世界的绝对未来与人类迄今为止的历史之间起沟通作用，这意味着，要把观念中的希望内容，尤其是传统诸宗教中的希望内容作为对尚未兑现的应许的记忆来把握。

应该指出，布洛赫的乌托邦哲学既用基督思想的立场来修改了马克思，也用马克思的立场来修改了基督思想。布洛赫很早而且一直关注神学^⑧，其思想的犹太神秘主义色彩是从不掩饰的，其思想的基督神学色彩亦十分明显。不过，对基督思想传统与马克思思想的综合改造，乃是要造就一个布洛赫自己，这就是把基督教的末世盼望与革命实践结合起来，德国的一位革命领袖闵采尔被他视为“革命神学家”，^⑨正可说明他心目中的楷模，也恰恰是这种把末世盼望与革命实践相结合的努力，引起了当代基督神学家的极大关注和反响。

我们不妨通过对布洛赫关于圣经新约中的神迹概念的理解，来具体看一看他的综合改造是如何实施的。

布洛赫认识到，新约始终以末世为目标，以末世为框围，在其中，一种神迹性的转变概念占有重要地位。但他的理解是，神迹不是内在的，它的意图在于引起可把握的外在变化，通过神迹应该出现的福祉是经由世界而产生的。神迹概念除了其超验的迷信之外，也是意义深远地包含着绝非迷信的、源于对突破的信仰的飞跃概念。辩证法的飞跃概念就是从神迹概念变来的。对神迹性的信仰从一开始就是一种对希望的信仰、详谬的信仰，它在具体的乌托邦及其开放的辩证过程的世界中就绝非再是迷信。神迹性在内容上属尚未，属不可变换的希望。它是真理，但这种真理主要位于历史地获得的“将在”和“新”中，而不

是在被断言为真实的一种神话彼岸的拟人化实体中。^②

把辩证法的飞跃概念视为从神迹概念变来，正统马克思主义者会感到受侮，把神迹视为由世界产生出来，并绝然不提与神圣者的降临的关系，基督教思想家不会接受。然而，也正因为如此，布洛赫的乌托邦哲学对马克思主义和基督神学同时产生了双重的魅力，这至少在颇具开放性的马克思主义哲学家和基督思想家那里是如此。当布洛赫提出“只有无神论者才会是好的基督徒”^③的著名主张时，莫尔特曼以“只有基督徒才会是好的无神论者”^④来回答，实际上是在为布洛赫的无神论立场辩解。莫尔特曼还提出，要区分两种性质截然不同的无神论。一种是“为了自己的无神论”(Atheismus um seiner selbst Willen)，另一种是“为了上帝的无神论”(Atheismus um Gottes willen)，“为了自己的无神论认识不到上帝，因为他把自己视为上帝。但为了上帝的无神论则摧毁了一切人们在幻想中将之等同于上帝的图像、传统和宗教感，这全然是为了另一个截然不同的上帝的不可言说的活力。这种无神论乃是一种否定神学。”^⑤当然，这并不就等于莫尔特曼已决定赞同这种立场，相反，一场争辩是难免的。

布洛赫所强化的马克思主义中的未来理想要素，完全是多余的，因为马克思思想中原本就包含着这些因素。但这种强化未来因素的乌托邦思想与革命实践的连接，对基督神学不能不说是一个极大的刺激，就此而言，莫尔特曼和默茨的思想尽管是神学对希望哲学的有力反应，但布洛赫的影响依然是十分明显的。在布洛赫看来，乌托邦思想不仅能够而且必须与革命实现相结合，由此，乌托邦思想得到了强有力的积极性描述。这种对遥远国度 and 梦寐以求的更美好的世界的描述，由于包含着对现存社会的拒绝，包含着使道德的必然成为不可能的现实的审判，

因而也具有否定的批判潜能。革命实践就从这一批判潜能中获得了其形式。乌托邦的现实规划化由于直接指向现存国家和社会秩序的不合理,进而具有积极的解放作用,使乌托邦的理想不再仅只是梦想,这一切对于以末世论为基调的基督神学来说,都具有极大的刺激。

但问题的关键并不仅在于如何将理想未来历史规划化,因为,理想未来的实现必须从历史的现在做起。实质性的地方难道不正在于未来由什么来引导,希望由什么来支持以及希望的对象究竟是什么吗?在我看来,布洛赫抽掉希望的超验神圣的本源,将希望本身形而上学化,进而又历史规划化,会使奥威尔的乌托邦构想再次成为现实^⑥。未来理想的实质内涵被抽空——而上帝之国以至爱、神圣正义和终极和平为实质内涵,谁知道这种乌托邦的尚未是什么呢?如果以人的道义理性为根据、以自然人性为极据^⑦,那么,这种对人的道义理性和自然人性的信任不正是20世纪的残酷事实的中介吗?20世纪的集中营和无数屠杀和迫害难道不正是使谈论道义理性成为不可能,而不是使谈论上帝不可能了吗?谁来给道义理性立法?如果是人自己,岂不是任何人都可以称自己的罪恶和不义行为是以道义理性为极据的吗?难道独裁暴君对其道义的正当性还强调得不够?历史还需要用多少血的事实来证明以一种“没有超验的超越”和人的理想的尚未来引导的实践已然会带来的可怕恐怖呢?20世纪中,“人的不要上帝的自我完成”的程度难道还不令人吃惊?人类今天不是已然制造出了种类繁多、等级各异的世俗偶像,我们还能为之增添多少呢?倘若你认为这并非人的真正的自我完成,那么,同样从人的角度看,什么又是真正的“真正”?你的批判的终极根据在哪里?自然人性不是人人都有的吗?德义理性不是人人都可以立的吗?历史规律不是学者都可

以制造的吗？——只要他愿意的话。如果没有上帝的一双既充满爱亦充满正义的眼睛盯视着人类，并引导我们去实现他的国，我们难道不会误把地狱当作天堂？

三

完全可以理解，莫尔特曼何以急于重理基督教的末世论和希望理念，这一任务的迫切性是再怎么强调也不为过的。与其说莫尔特曼受到布洛赫的极大影响，不如说受到了他的思想的极大刺激。“我从不继承布洛赫，也从不成为他的追随者。我也不是像卡尔·巴特当时在巴塞尔猜疑的那样，要给布洛赫的希望原理施基督教的‘洗礼’。毋宁说，我要做的是从基督教自己的前提出发在基督神学中做相应平行的工作。当布洛赫把近代无神论视为其希望的基础，并提出‘没有无神论，弥赛亚主义就没有地盘’的命题时，我从上帝出发，这位上帝使被处死的基督从死复活，并使他成为世界未来的主。布洛赫把社会乌托邦从哲学上重新置于社会法权之中——按照这种乌托邦，‘辛苦和重负’将应变为幸福，进而使法权乌托邦产生效力——按照这种乌托邦，‘被侮辱与被欺凌者’必能恢复其人的尊严，而在在我看来，对‘死者的复活和永生的’希望——植根于圣经中的上帝见证的盼望才是重要的，它才是采纳社会乌托邦和法权乌托邦的基础。我与布洛赫的讨论自然经常导致这样的抉择：在他那里是没有超验的超越，在我这里是带有超验的超越，在他那里是没有上帝的希望，在我这里是心怀上帝的希望。”^②

我的评注想着重指出两点，首先，并非只要一种社会学说主张被侮辱和被欺凌者的解放——甚至还提出了具体的规划，就值得信赖和追随，对其价值根基的审视依然必不可少。这不仅

是理论上的要求,更是社会实践上的要求。此外,基督教并非主张被侮辱和被欺凌,承负着艰辛和重负者逆来顺受——令人遗憾的是,这种成见依然甚深——否则,根本无法理解十字架事件的可能具有的现实意义。

莫尔特曼与布洛赫的关于希望和未来的陈述,都关涉到人的解放和历史社会的未来处境,然而,其根据的思想基础又判然有别,这涉及到一个更为广泛的带有世界性的题旨:基督教与马克思主义的对话。

这种对话是两种宗教之间的对话吗?至少,作为国家意识形态的马克思主义不承认自己是宗教,尽管对宗教社会现象,马克思主义采取了灵活的态度,以便让其自然消亡。作为马克思主义理论本身,对宗教持批判立场,其理由是,宗教乃人民的鸦片,有碍于人的现世觉醒和解放。不过马克思主义一旦成为具有社会效力的意识形态之后,是否是一种宗教,与儒家是否是宗教一样,同样成为问题。^⑳

许多思想家一再提醒,马克思是犹太人,其思想的激情和定向至少在类型上相似于犹太先知。此外,马克思提出的共产主义理想,以及人类从原始共产主义社会堕入异化社会,进而要求解放和复归的构想,与犹太—基督教中的失乐园和得乐园思想亦有同构相似之处。至于马克思思想中的浪漫成分和神话因素,^㉑同样是一个可以证实的事实。

但同样明显的事实是,马克思从来没有想要去创立一种宗教。^㉒追究马克思思想与犹太—基督教思想的亲和性,并没有多大意义。在马克思哲学中,人与社会的解放始终是中心问题。既然如此,同样关涉人和社会的解救的基督思想,就可能而且应该就共同的话题展开对话。

自马克思主义产生以来,基督教与马克思主义的对话,实质

上讲从未中断过。一个有趣而且引人注意的事实是，在马克思主义的众多版本中存在着一种所谓基督教的马克思主义版本，在基督思想的众多版本中，亦存在着一种马克思主义的基督思想版本。似乎，在基督教和马克思主义中都有一种想相互靠近的要求。如果不是这样，想相互理解和进行有益的相互批判的要求则至少是存在的。

近二十年来，马克思主义与基督教的关系呈现出颇为灵活的局面。一方面，拉丁美洲解放神学在相当程度上采纳了马克思的思想，另一方面，欧洲基督教神学积极地正视马克思主义对神学的挑战，进而有政治神学、革命神学的新形态出现，再就是欧洲基督教神学与东欧马克思主义于六十年代所进行的富有意义的实质性对话。^⑩

早在四十年代末，卡尔·巴特就提出反对抽象地反共产主义。1948年，卡尔·巴特到匈牙利旅行，神学家布鲁纳发表了一封公开信，措辞尖锐且带感情冲动，他警告巴特，“集权共产主义”与“国家社会主义”没有本质差别，并批评卡尔·巴特提出的基督教会不应成为西方反共产主义冷战的应声虫的主张。布鲁纳认为，集权主义的天性是无神论的，而且否定人权。他呼吁卡尔·巴特的民主社会主义主张应反对共产主义，否则，人们将很难理解卡尔·巴特在1933年所进行的著名的反纳粹——国家社会主义的活动。卡尔·巴特的回答是，他坚信，以上帝之言为依据的教会必须成为改变政治社会的历史条件的自由见证者，而不能受任何政治集团的思想、意识形态和抽象原则的束缚。他还认为，共产主义并没有像国家社会主义那样对西方的自由构成直接的威胁，有如当年国家社会主义所构成的威胁那样。^⑪

从后来的情形来看，卡尔·巴特的解释看来是成问题的。

但他反对抽象地反对共产主义的主张以及走向民主社会主义的愿望,却应该恰当地理解。

莫尔特曼主张,基督神学与马克思主义应改变对立的立场,走向对话。对话首先应建立在互相尊重和坦诚相对的基础上,既相互提出问题,又互相探讨对方的弱点。例如,在捷克举行的对话会议上,法国有影响的马克思主义哲学家加罗蒂就认为,如果马克思主义者不知道保罗、奥古斯汀、帕斯卡尔,对基督教的超越的概念和爱的理念不熟悉,那么就会使马克思主义很贫乏。捷克马克思主义哲学家米兰·马科维奇也承认,为了政治斗争,他读马克思的书,当面对死亡时,他会读圣经和唱圣诗。作为基督神学代表,默茨向马克思主义者提出了有关罪恶和不义的问题,以及社会主义社会中的受苦和死亡的问题。针对马克思主义者的宗教消亡论,莫尔特曼则提出,如果共产主义社会真正成为富有同情心的人类社会,是否意味着宗教的终结。^③

关于马克思主义向基督教提出的挑战,莫尔特曼首先注意到两点:一、马克思的基督教批判问题。众所周知,马克思称宗教是人民的鸦片。莫尔特曼作为神学家承认,基督教在许多方面的确曾是而且经常还是人民的鸦片,即以另一个世界来安慰这个迷惘世界中的人们,以神的旨意为理由容忍不义和邪恶,这是由于基督教成了一种市民宗教的缘故。但基督教的实质并非如此。另外,还必须把使徒的弥赛亚性的基督教与君士坦丁式的国家化宗教的基督教区别开来。就基督教的自我批判而言,莫尔特曼主张,首先,基督教理应充分认识到自己本来就是一种批判性宗教,它是对人类的无辜受苦的表达和抗议——这一点马克思本人也承认。随之,今天的基督教理应认识到,基督教本身已非国家化的宗教,必须回复到其先知性和弥赛亚性的原初品质上去,成为属于穷人和被压迫者的宗教。莫尔特曼提出的一

个富有挑战性的问题是：“人民的鸦片”这一定论是否只适用于宗教批判？在他看来，十分明显的是，它亦适用于任何意识形态的批判，包括马克思主义本身。马克思主义本身不是“人民的鸦片”，但是否也会变成“人民的鸦片”。^④换言之，基督教和马克思主义都应进行意识形态的自我批判。^⑤

二、革命的主体问题。马克思通过对社会的分析，提出了社会革命的主张。莫尔特曼认为，每一位具有批判精神的基督徒应能够接受马克思的主张，因为每一位相信上帝之爱的人，必会去爱那些受压迫者、受剥削者、被凌辱者和遭蔑视的人。但谁是革命的主体仍是一个问题。当一个阶级受压迫时，他们是革命的主体，一旦他们起来推翻了压迫者，自己成为压迫者时，他们实际上就应成为革命的对象了。就此而言，革命主体是不可抽象地来规定的。^⑥

莫尔特曼与马克思主义的对话，实际吻合了卡尔·巴特的反对抽象地反共产主义的主张。莫尔特曼并不反对马克思主义者提出的共产主义社会理想，但意义根基问题是必须提出来的，即共产主义理想的意义根据是什么，人类的发展的意义根据是什么。倘若按从自然物质的规律引伸出的历史法则来作为其意义的根据，那么，这种根据是自然性的而非超验的根据。^⑦通过对话，莫尔特曼主张应促成基督徒与马克思主义者的批判性团结——他与布洛赫的关系正体现了这一点。他以为，消除马克思主义与基督教的意识形态对立的时代已到来，两者的界限应成为双方自我批判的富有成效之处。因为基督教与马克思主义在今天都处于世界革命的中心位置，都要走向一个更美好的未来。^⑧

在基督神学与马克思主义的对话中，还应该特别提到神学家洛赫曼，因为在他那里，一些更为根本性的问题得到充分的

讨论。洛赫曼(Jan Milič Lochmann)是享有世界声誉的捷克神学家，早年在布拉格学习神学和哲学，40年代末曾到巴塞尔大学跟从卡尔·巴特和卡尔·雅斯贝尔斯研究神学和哲学，以后一直在布拉格任系统神学教授。1968年的布拉格改革之春被坦克碾碎之后，一大批学者流亡西方。在六十年代末以来的东欧流亡学者中，哲学方面的代表是著名的波兰哲学家科拉柯维奇，神学方面的代表即洛赫曼。作为长期生活在马克思主义社会中的基督神学家，洛赫曼对基督教与马克思主义的对话当然更有发言权，事实上，洛赫曼正是从自己的切身体会出发来参加讨论的。洛赫曼首先肯定，基督教与马克思主义的对话，确是非常实际，至关紧要和有意义的课题，因为基督教与马克思主义都是全球性的重要的思想体系，并在实践上涵盖了人的思想和人类社会的各个领域。通过对话，对于促进社会主义社会的改革和民主化实践，将会有至为深远的意义，如果马克思主义不再把基督教视为意识形态的敌人的话。在洛赫曼的经验看来，基督教徒与马克思主义者在过去曾站在同一战线——例如共同反对法西斯主义以及在东欧社会主义社会中，基督徒与马克思主义者——当然是改革开放派一起投身于社会改革和民主化的实践，今后也应该能够共同携手。因为基督教与马克思主义在许多问题上具有共识，例如：都主张社会朝一个人性化的方向发展，马克思主义者至少并不公开反对人性化社会；再有，双方都认为，人是社会的存在，而不是孤立的个体，亦都把历史作为人的存在的维度；不仅如此，双方的思想定向亦都趋向于未来。与此同时，双方的分歧同样是明显的。最关键的分歧在于上帝问题，具体地说，即是恩典的超验性(the transcendence of grace)问题。由于否定了上帝，随之否定了恩典的超验性和上帝的入世化，那么，革命和改革的价值原则和价值基础必然受到

损害。“如果从意识形态上否定上帝，人本身就会在其历史、社会和未来中受到威胁，人的价值就会被废除，最终被囚禁在其内在性和人的此世规划之中。这样一来，必然出现人的价值的颠倒。人的整个命运就只是依赖于人的成就，人的幸福和欢乐的可能性就成了全凭其成功之机遇，与此同时，人也生活在他无法摆脱的失败和罪过的处境中，生活在自我毁灭和绝望之中^⑧，相反，恩典的超验作为人的存在的终极之维，是人之存在意义的根本保障，这种超验性绝不允许人被其社会和历史耗尽其存在。在此超验的恩典中，连罪都不能损害人本身，更何况其他历史的或社会的因素。

如果马克思主义确想促进社会的人性化，不解决超验的价值原则和基础问题，仍以历史本身的所谓规律为意义根据，就不可能从根本上保障人的存在不受到伤害。

正如洛赫曼指出的，基督教并不反对社会主义。事实上，最早的社会主义形态是由早期基督教建立的，恩格斯自己也承认这一点，并加以赞美。在现代世界中，推进历史社会的社会主义改造，基督教会同样做了许许多多切实的、富有成效的工作。在当今西方世界中，对资本主义的社会弊端采取尖锐的批判态度的，仍然是基督教会。问题最终在于，社会主义革命和建设的意义原则和基础是什么？如果社会主义革命和建设，仅只是政权和经济变革，而没有人之社会的人性化发展，社会主义的精神实质已然丧失^⑨，而要使社会的人性化有保障，不是把人最终安置在历史之上，而是置于上帝的恩典和挚爱之中，就是最为基本的意义原则。

由此引导出另一个十分重要的问题：谁是人的真正榜样，谁是社会改革的真正引导人，是基督还是普罗米修斯。基督徒跟随基督，以十字架上的真理为引导来进行社会变革，在这里，福音精

神起决定性的主导作用，而马克思主义是把普罗米修斯作为楷模，视为第一位解救人类的英雄。这里首先显出希腊精神与希伯来精神的某种对立，但问题显然远远越出了这一范围。洛赫曼看到，耶稣基督还是普罗米修斯，是基督教与马克思主义对话的核心要害问题之一。事实上，正如洛赫曼所看到的那样，布洛赫在对基督教以至一般的宗教精神加以肯定时，他已把基督教普罗米修斯化了。与此同时，不仅布洛赫，许多马克思主义者又力图把耶稣基督彻底地历史社会化——耶稣不过是历史英雄而已。

然而，恰恰是在耶稣与普罗米修斯这两个截然不同的形象后面，潜隐着非常紧要的问题：有神论与无神论的问题。这一问题本身颇具复杂性：普罗米修斯违抗神旨，耶稣听从神旨，可是，这两个神难道是同一位神吗？耶稣的上帝决非希腊的宙斯天神。这种差异已然使把普罗米修斯之抗神精神普遍化成了问题。此外，就两者的形象来说，普罗米修斯为人间盗火，耶稣播种上帝之爱；天神因其为人世盗火而惩罚普罗米修斯，上帝却通过耶稣亲自死在十字架上，以便把自己的爱全部奉献给大地。这两个形象所蕴含的价值意义之差异明显是极其巨大的。在马克思主义与基督教的对话中，这种比较理应深入讨论。

在洛赫曼看来，这种比较首先应去除意识形态的因素。他进而主张，基督教并不反普罗米修斯，在基督教中，也完全能给普罗米修斯以恰当的位置，即把他看作是世俗革命的先驱。与此同时，对普罗米修斯神话也需要解神话，以使其恢复一种合理的政治作用。但一触及到人的终极的意义存在问题时，普罗米修斯的形象就显得过于苍白和单薄了。^④

基督教与马克思主义的对话，是当代汉语思想的一项重大课题，也是极为艰难的课题。首要的障碍是意识形态。如果马克思主义不改变权力意识形态的立场，这场对话明显没有可能。

基督教在这方面的确要温和、宽容得多，对话的开放性也大得多。这是否是因为耶稣与普罗米修斯的不同形象使然呢？

对话的困难还在于，马克思主义本身已成为一个十分含混的名称，西方马克思主义与东方马克思主义不同，早期马克思主义与晚期马克思主义（现在又出现了后马克思主义）不同，作为哲学—社会学形态的马克思主义与作为国家意识形态的马克思主义不同，基督教究竟要与哪一个马克思主义对话呢？在此需要指明的是，欧洲基督神学的主要对话对象，乃是西方马克思主义和早期马克思主义。因此，对话便更多地定位于哲学—社会学的基本理论范畴。

四

进而我们讨论乌托邦与末世论的差异。

乌托邦的原义为“没有位置”，同时也有“乌有之地”（Nowhere）的含义。布洛赫的“尚未存在”的形而上学规定清楚地显明了这一点。末世论的未来是人所盼望的曾有而失落的天国，天国不是乌有之地，而是上帝之国，上帝之国一直存在着，在那里，爱、正义与和平是实质性的存在。上帝以受难的方式将此存在带给人世。由此，趋向未来的出发点就已经不同。莫尔特曼指出：基督教谈论未来不是从历史中某个确定的现实出发来宣布那个现实的未来及其历史的可能性，而是以基督的位格、复活的历史性为基础，这是基督教末世论与乌托邦思想相区别的试金石。

基督教对未来的盼望和希望，不是指向一个空洞的未来，而是指向上帝所应许过的未来，不是以历史的发展进程或制度化组织为基础，而是以耶稣受难的十字架为基础。如此希望不是

对仅从哲学上来规定的“尚未”和仅从社会理论来规定的历史发展的未来的希望，而是对上帝之国的盼望。这一与乌托邦式的未来学说的根本区别具有极为重大的理论和实践意义。

在《希望神学》中，莫尔特曼业已阐明，与基督信仰相结合的希望，在基督的复活中看到的不是天国的永恒，而是基督的十字架矗立其上的大地的未来。对未来的盼望，不是激励人遁入幻想的天国福乐，而是激励人们以上帝之国为引导救护大地。这一点已为十字架事件所显明。因此，耶稣在十字架上的受难与复活，是希望的唯一根基。从神学上讲，十字架神学是希望神学的前提和基础。继《希望神学》之后，莫尔特曼发表了《被钉十字架的上帝》(1972)一书，专门阐明这一问题。在我看来，这部已被评定为20世纪神学的经典著作的书^④应先于《希望神学》来读。因为，倘若不先认识十字架上的真理，就没有一个可靠的前理解作为理解希望的基础。在这部著作中，莫尔特曼力图指出：基督的十字架乃是基督神学的基础和批判，整个十字架事件必须作为上帝的事件来理解。“耶稣在十字架上惨死，是整个基督神学的中心。它不是神学的唯一课题，但却是进入神学问题的入口和对尘世的回答。基督教所有关于上帝、关于创造、关于罪和死的陈说，都要指向这位被钉十字架者。基督教所有关于历史、教会、信仰、拯救、未来和希望的陈说，都来自这位被钉十字架者。”^⑤

为什么必须强调上帝之国是未来的盼望对象，为什么在谈到上帝、上帝之国和希望指向的未来时，必须强调上帝在十字架上的受难形象，这是一个要害问题。当按一般的理解，把上帝之国设想为遥远的、只是在人死后才可进入的天国时，人抛弃、拒斥这种天国是有理由的。因为在这种情形下，未来与当前无涉，末世审判仅成了一个无限推移的点。进而人们有理由按照自己

从历史和此世中攫取的法则来创构未来。莫尔特曼要指明的是，上帝之国不是遥远的死后方可进入的天国(所谓升天)，而是已然(通过十字架事件)突入此世，末世审判并未推移，而是已然发生在十字架上。

十字架神学之所以必须成为希望神学的基础。正是因为非由此才能陈说出上帝之国乃希望之对象和十字架乃希望的唯一基础的理由不可。一个不可避免的问题是，首先应弄清上帝是谁和上帝之国是什么，否则，相信上帝和上帝之国就尚不能成为对希望意向提出的不可回避的要求。

首先，上帝绝非人的本质之理想性投射和完成，他是至高神圣。然而上帝关怀人类，在十字架成人并惨死。上帝绝非是按我们的做人观念的尺度成人的。上帝成为我们不愿做的人，一个被唾弃者、被诅咒者、被钉十字架者。耶稣在十字架上的痛苦和受难，就是上帝承受的痛苦和受难。被钉死在十字架上的耶稣就是不可见的上帝的相似形象，受难耶稣表明，上帝就是如此。“上帝没有比这种自甘受屈辱更伟大的行为，上帝没有比这种自愿献身更辉煌的成就，上帝没有比在这种无能苦弱中更强有力的时候，上帝的神性没有比在这种人性中显得更多的时候。”^④

莫尔特曼在此遵循路德的 *Theologia crucis* (十字架神学) 和众多20世纪神学家对“上帝的受苦”的论点。莫尔特曼的推进在于，他不仅进一步扩大了十字架事件对整个基督神学和信仰的奠基性意义，而且把十字架神学与希望神学结合起来。莫尔特曼主张应从被钉死在十字架上的那一位伸出的双臂中去理解整个人寰，理解我们人类的苦难史和希望。

人类的受苦和希望与上帝有什么关系呢？上帝为何要成人而且允诺人类以新天新地的未来呢？

“上帝为何成人”是一个基本的神学课题。上帝自在自为，上帝亦可以不成人。但上帝下降屈尊成人，而且以在十字架上受辱、受苦和受死的如此不为人理解的方式成人，这是一桩极大的奥秘。从神学理论上讲，这既涉及上帝的三位一体的性质，也涉及“言成肉身”的基本教义。

按照基督思想的上帝论，上帝成人是上帝的属性之一。这意味着，上帝的存在不仅仅是自在自为的，也是为人的和为了这个世界的。上帝的成人必然引起上帝位格的变化，即由神圣位格变成个人的位格，与此同时，上帝还赐界出灵魂——圣灵，由此构成父、子、灵的三位一体性。“在这三位不同的存在方式中，上帝的绝对位格得到其永恒的生命。”^⑤三位一体性作为上帝的属性表明，仅从三位中任何一个身位来认识上帝，都不会得到上帝的完整形象。莫尔特曼强调上帝的三位一体性，亦旨在批判传统基督神学对上帝存在的片面理解：从希腊教父经中世纪经院神学到当代的天主教神学，注重强调上帝存在为最高实体，从旧约传统，经由中世纪唯名论到19世纪唯心论哲学又注重强调上帝存在为绝对主体。莫尔特曼认为，这种上帝理解引出的后果是不幸的。^⑥另一方面，由于上帝的变位——由神之位格降为人之位格，上帝必然有所失。但上帝愿意失去，以便人能得到。这样一来，人就因上帝的变位而分有了上帝的神性。人在此世获救的希望就正是因上帝的屈尊下降的变位而成为可能。

可是，上帝给人送来神圣的存在，给此世送来爱的赐福，人接受吗？此世接受吗？十字架事件表明，人和此世不接受。这不仅是近二千年前的事实，也是近百年来事实。近代以来，尤其是19世纪的哲学人类学提出一个颠倒了的成圣论：上帝只是人的观念的最高理想，是人的观念的理想中的完成，上帝的神性是人赋予的。由此提出所谓人而神的路——在实践上的命

题即是：从来没有一个救世主，真正的救主是人自己。随之，人的希望也是人的创造性构想。这幅图景是一幅美好的图景吗？人而神的路是不是使希望变成灾难之源呢？陀思妥耶夫斯基把这一问题提得再尖锐不过了。

导致这种情形产生的原因，当然很复杂。其中一个重要的原因就是上帝本性的片面性认识和希腊哲学化(实体、主体)——如莫尔特曼指出的那样，进而导致对被钉十字架者的严重忽视。在无神论对基督教的批判中，大都把受难基督的形象撇在一边，不予正视，然而，正是在这样的一位被钉十字架者面前，所有人的崇高形象都相形见绌。这位被钉十字架者就是上帝自己：上帝在基督之中，基督在上帝之中，上帝以离弃自己的儿子的方式自己降低位格，上帝自己就在十字架上。正是在十字架上，上帝付出了他的全部爱的存在。

由此可以理解，为何上帝要以在十字架上受苦和受死的方式成人：只有这样，才能把一种整全的爱的赐福带给人类，反过来看，只有先把握到并认清神性存在突入人性存在的路(十字架事件显明了这条路)，才有可能把握到人性存在相遇神性存在的路。否则，人们何以知道何谓神性存在呢？神性出之于人性根本就是一个被基督思想否定的说法。耶稣基督是神性和人性的中介，上帝离弃他，正是为了使人分有神性成为可能，基督在十字架上惨死后，上帝又让他从死亡中复活，则显示了上帝战胜此世的罪与死的无限力量。所有这一切表明，上帝成人以及在十字架上成人的方式都因为上帝是爱，而且以牺牲自己的方式去爱。耶稣既遭上帝遗弃，又遭他的门徒和世人的遗弃，正是在这遭上帝和人遗弃的深渊中，耶稣带来了上帝之国的爱，带给那些在深渊中的人们，使他们经验到获救的希望，应许给他们以未来。对被钉十字架者的仰望必会说：Ecce Homo(看啦！这人)，这位在

其完全遭遗弃的现实中的人；⁷但这同时也是说：Ecce Deus（看啦！这位上帝），这位以爱弃绝了自己，并在其无限之爱的现实中的上帝。^⑧

在基督神学中，由于上帝的三位一体性，谈论上帝必论及基督^⑨，而基督与十字架事件不可分离，因而谈论上帝必亦论及十字架事件。凡是在谈论神时，撇开了基督和十字架，就已不是在谈论基督的上帝，而是异教的神了。神学这一术语，按照希腊语的含义，即是谈论神。并非只有在基督教中才有神学，希腊思想也有神学，犹太教也有神学，伊斯兰教也有神学，甚至，我们也可以说，在中国儒道思想中也有神学。但所有这些“神学”所谈论的神，都是人的描述，而不是神亲自陈说出自己。只有在十字架上的基督身上，上帝亲自陈说出自己；上帝即爱的存在。所以，莫尔特曼指出：“十字架是基督教与世界宗教之间的差异的基点，十字架把信仰与迷信区别开来，十字架是与意识形态和人本主义的人的形象的分水岭，十字架也是信与不信的分界。基督教人类学只能是被钉十字架的人类学。”^⑩

对十字架上的基督的强调，并不是莫尔特曼的首创，而是基督思想传统。加尔文就说过，被钉十字架者是一面镜子，我们从中认识到上帝，也认识到自己。在十字架上，上帝之爱与人的可悲形成鲜明对比，上帝之爱在十字架上容纳了人的可悲。帕斯卡尔也说过：“认识上帝而不认识自己的可悲，便形成骄傲。认识自己的可悲而不认识上帝，便形成绝望。认识耶稣基督则形成中道，因为我们在其中会发现既有上帝又有我们的可悲。”^⑪然而，把十字架作为神学的主导基调提出来，在莫尔特曼看来，应归功于路德。“路德把十字架神学作为批判的、改革的神学构想。十字架神学不是神学中的一个章节，而是所有基督神学的标志。它就是一种确定形式的神学本身。”^⑫莫尔

特曼正是从这里看到，一种希望神学和批判神学建立的可能性。十字架上的上帝不仅是对此世的批判，对人的批判^②，也是拯救此世和给此世和人带来希望的标志。

所有无神论的人本主义都自视只有人自己才把人的地位摆得最高。可是，离开了神性的景观，这个所谓的高与什么比较呢？与动物、其他族类、与人们头上的诸神？同样，所有无神论的希望学说，都把希望之根植于地上，或投入无名的西天极乐净土。这种希望是真实的希望吗？

基督教的希望不植根于地上，而植根于上帝之国，上帝之国不是无名的西方极乐净土，也不是乌有之地，因为，上帝之国已通过十字架上的事件，突入此地。十字架事件亦是神圣之言成肉身的标志，是上帝涉入人世受苦的标志，是上帝之国成为人类的真实未来的标志。两个世界——神性世界与非神性世界的界线、超验与经验的界线、超自然与自然的界线，都由此上帝在十字架上的成肉身的圣言、入世化的圣言(an incarnate Word)而被打破，而人是不可能突破这一界线的——维特根斯坦已有力地再次从人之存在的语言质性上证明了这一点。

然而，上帝为了给人带来爱的赐福而言成肉身，突入此世，在十字架上遭受了何等巨大的折磨，他的降身与奉献在十字架上承受着何等巨大的痛苦。言成肉身以上帝的受苦为代价，上帝在十字架上的受苦亦是言成肉身的标记。如果汉语思想对上帝的认识仍只停留于不动情的对神性本质的哲学思辩式的认识，而不是首先感受到上帝在十字架上的痛苦，那么，就不可能获得对上帝的恰切认识。

乌托邦的未来与末世论的未来的差异在此已最终显明：乌托邦指向一个人凭自身构想的尚未，指向一个无何他乡，或据人性的法则，此世的法则，历史的法则构想一个人类的未来，这个

未来不可能最终免除人性的可悲、此世的偶然和历史的狡黠。末世论的未来超越了人性、世界和历史的所有局限，那是一个神性的国度、没有眼泪和悲哀的新天新地，但却不是无何他乡。

要认识末世论的未来——上帝之国，同样只有通过被钉十字架者：上帝之国与耶稣不可分割。耶稣以他的见证把上帝之国带给人世，并带领人世进入上帝之国的辽阔和秀美。“上帝之国使耶稣成为弥赛亚、救世主和人类的解救者。谁要想认识上帝之国的奥秘，就必须凝视耶稣；反之，谁要想知道耶稣是谁，就必须感受上帝之国”。^⑤莫尔特曼警告说，人们误把专制帝国当神圣王国来信赖，正是因为忘记了耶稣，忘记了十字架上的批判。

究竟什么是上帝之国，它是已在还是尚未，在此岸还是彼岸？实现上帝之国是上帝的事还是人的事，是指另一国度之实现，还是此世的改变？是指神治还是与活的上帝相遇？莫尔特曼认为，这些都是神学必须回答的。事实上，这也确是使汉语思想会感到困惑的问题。

莫尔特曼的回答是：上帝之国既是已在，又是尚未。之所以是已在，乃因为耶稣践行的上帝之爱是人类经验到了并仍能经验着的，之所以是尚未，乃因为上帝之国明显并未完全实现。因此，对未来的盼望仍应保持，但是，在这盼望中，交织着人类现在的经验和过去的回忆。至于彼岸与此岸的对立，则完全是出于一种根本性的严重误解：把上帝之国的来源(Herkunft)当作上帝之国的地域(Ort des Reiches)来理解。耶稣说：“我的国不属这世界”是指它属于上帝，不是出于这个世界。但当耶稣说这话时，上帝之国正活生生地站在大地上，站在罗马官吏面前。上帝之国正是通过十字架上的耶稣进入了这个世界，通过十字架植根于大地。把上帝之国的实现视为上帝的事，与人事

分开，在莫尔特曼看来，亦是近代才产生的误解，与《新约圣经》不符。耶稣是言成肉身的上帝、入世的上帝。上帝之国是耶稣的事业。在耶稣那里，人不仅能体验到上帝之国，也能参与上帝之国的实现，成为实现上帝之国的同工。许多基督徒和教会所做的工作，正是参与耶稣事业的证明，韦伯所说的新教伦理亦应属此。因此，以为上帝之国是今生今世终结之后才开始的见解，也是错误的。上帝之国不是另一个世界，而是此世的新创造；永生不是另一种生命，而是这个生命进入上帝生命的复活，复活意味着新的存在——爱的存在的实现。从字面看，上帝之国当然是由上帝统治，然而，就我们从耶稣那里得来的切实体会来看，却不是指一种统治，而是人在与上帝的关系中重新生活，在这里并没有任何统治的束缚和限制，有的是与上帝的自由联系在一起的人的自由。^⑤上帝之国是上帝的奉献，上帝栖居于他的创造之中，并以人间为他的家，所有人都是他的家人，能分享他的荣耀和关。^⑥

如此上帝之国是乌托邦吗？是尚未存在吗？“上帝就是爱。住在爱之中，就是与上帝住在一起”（《新约·约翰》4.16）。再高深的关于尚未的形而上学和乌托邦，在此爱的存在面前显得何等的乏味和苍白！

五

由此我们可以讨论希望。

从基督信仰的立场出发，十字架才是大地的希望：Cru-x-unica spes（十字架即唯一的希望），这种希望忠实地支持遭到劫掠的世界和遭受折磨的人性的事业。如此希望着的人绝不同这个世界的历史规律和必然或自然法则相妥协，既不同死亡的

不可避免相妥协，也不同经常制造新的更大不义的不义相妥协。如此希望在十字架上所发现的并非仅是痛苦的安慰，也发现神圣的应许对不义的抗议。^⑤

因此，莫尔特曼指出，不仅奥斯维辛的受难者与上帝同在，而且，人类在经历过种种奥斯维辛之后，也能够而且应该谈论上帝。因为，上帝在十字架上的受苦和惨死参与了人类对种种苦难和不义的抗议，并给予人类以战胜苦难和不义的希望。^⑥

莫尔特曼坚决主张，圣经是贫困者、被欺压者、绝望者的书，是给绝望者带来希望和应许、给罪人带来福音的书。因而，应以贫困者、无神者、绝望者的眼睛来读它，而且应与这些人结伴来读它。对圣经不仅要“解神话”，而且要解历史化 (de-historicize)，解神权化 (de-theocratize)，以使我们从中发现上帝的未来，看到上帝一直在以自己的受难分担人类的受苦，参与把人类从强暴和不义中解救出来的事业。^⑦ 十字架上的惨情始终与人的苦难和悲痛依偎在一起。

将希望植根于十字架受难的启示信仰中，其重大的实践性意义正在于此：由十字架的受难所引导的希望绝不允许谈论空洞的未来，而必须是提出与历史当前的不义、罪恶和死亡的经验相矛盾的陈述。如是希望既不允许倡言为了一个历史的未来而强掠现在，不允许为了未来把现实的不义正当人世化，也不允许与任何现存状况妥协，听任现世中的一切。十字架的希望由上帝的应许为对象，而上帝应许的是永恒的至爱、正义与和平。通过耶稣的受难，上帝在十字架上许诺，总有一天，人世将不再在自然中、历史中以及政治生活中遭受折磨，总有一天，人世会进入一个没有眼泪、没有悲哀、没有痛苦的新天新地。然而，只要这一天还没有到来，只要这个世界上还有哭泣和悲哀，我们就必须怀着对神圣许诺的希望参与反抗现世的罪恶、死亡、不

义和纷争的斗争。上帝在十字架受难中奉献出来的全部神圣的爱，与出于人之爱欲的爱不同，爱罗斯（Eros）是对存在者的爱，对可比较者的爱，而圣爱（Agape）是对未存在者的爱，是对不可比较者的爱，是对没有价值者、微不足道者、迷失路途者的爱，是对那暂时性的事物和死者的爱，“这爱能使一切遭受苦难的人能够承受痛苦与被弃的毁灭性后果，因为我们从无中生有的希望中得到爱的力量。”^⑨ 这种希望和爱之力量的获得，首先取决于对上帝之国的信赖，取决于对十字架受难者的爱的认信，否则，希望不会成为个体生命的质素。反过来，由于如此信仰包含着爱的奉献和希望的渴慕——在基督教，信、望、爱三位一体——它就绝非要逃避、逃过罪恶、不义、苦难和死亡的现实，梦想自己处身于另一世界之中，而是参与实现充满爱、正义与和平的未来的努力，突破由不义、罪恶和死亡构筑的界线。基督教的信、望、爱绝非遗弃大地，而是救护大地。

对于20世纪来说，最令人痛苦地不堪回想之处在于：人们曾为了一种据说是神圣的未来而犯下了罪恶和不义，并将它们合法化，如奥威尔的《1984》所描绘的，无知即力量、战争即和平、爱即恨。问题的关键已如前述正在于，未来的意义形态上的基础究竟在哪里？如果我们认可意义形态的基础在历史形态及其规律之中，一些人就可以——事实上正是如此——以历史规律为理由为人为制造的苦难和不义辩护，而人们就永远不可能从根本上向历史中的罪恶和不义及其人在历史中所遭受的苦难和折磨提起公诉！

在基督教的末世论中，未来的意义形态的基础在上帝之国，是爱与和平和正义的未来。在这个未来面前，一切此世的罪恶、不义、苦难、死亡都将受到指控，并激发人们为实现与罪恶对立的公义、与苦难对立的荣耀、与死亡对立的生命的、与纷争对立的

和平的未来而斗争。

由此可以理解,为何莫尔特曼要直接追随中世纪的“爱的神学”和宗教改革时代的“信仰神学”来建立希望神学的陈述,并反对人本主义哲学的乌托邦式的指向“尚未”的希望和乌托邦的历史具体实践。

按照莫尔特曼的总结,中世纪神学的中心特性是爱的神学(Theologie der Liebe),宗教改革时期的神学的中心特征是信仰神学(Theologie des Glaubens),这两个时期的神学已为现代神学的新的中心特征奠定了基础。现代神学的中心特征应是什么呢?在莫尔特曼看来,应是希望神学,它应回答“我能希望什么?”这一现代的中心课题。^⑩自从康德提出这个问题以来,这个问题一直并没有得到令人满意的解决,相反,在经过现代以来的种种灾难之后,敢于绝望反而成为一种合理陈述。阿多尔诺的著名提法是:除了绝望之外,我们就再也看不到希望了。这种以黑格尔式的哲学狡黠的语言给出的陈述,除了可视为一种情绪之表达外,毫无意义。

康德在其“逻辑学讲演录”中提出“人是什么?”的著名问题,在此之前康德已然提出了三个具体的问题:“我能够知道什么?”“我应做什么?”和“我可以希望什么?”——值得注意,关于“知道”和“希望”用了两个含义不同的情态动词(können-dürfen),其间的差异是相当重要的。康德声称,他的理性的全部旨趣既是思辨性的,又是实践性的。“我能够知道什么?”属思辨的理论理性旨趣的对象,“我应该做什么?”属实践的理性旨趣的对象。“我可以希望什么?”则既属理论理性又属实践理性旨趣的对象,因为这一提问要求在理论上知道,从人的道德实践中将会产生出什么结果:“当我做我应该做的什么时,我可以希望什么呢?”^⑪关于“人是什么?”的问题,则属于整个哲学的题

域。当然,按照康德,每一个问题都在哲学——作为认识与理性来使用的知识学——中有其专门的题域。“第一个问题由形而上学回答,第二个问题由伦理学回答,第三个问题由宗教回答,而第四个问题由人类学回答。但由于前三个问题与最后一个问题相关,也可以把这所有的问题归于人类学。”^②

在康德的提法中,有一些问题颇值得深究。例如理论理性旨趣与实践理性旨趣既非在知识亦非在愿欲(Wollen)中相联结,而是在希望中相联结。理论理性的运用只能限于现象界,而道德的自由行为又不属于现象界,由此而导致的分离只有由希望沟通,希望既指向知识,也指向愿欲。具体地说:幸福是值得追求的,根据不带偏见的理性判断,对人来说,幸福只有以在道德上正义的方式才能获得,可是,作为幸福之尊严的基础的完满的道德,既非知识的对象,也非愿欲的对象,而是希望的对象。因为,按照康德,趋于道德律的意志的完满适当性是神圣,这种完满性不是感性界的理性存在,也不是时间中的存在,但只有当道德行为分有了这种无限的完满——如灵魂不朽,道德行为的目的才能达到。由于人的愿欲本身既不能保证能达到这一目的,人的知识也不能使这一目的实现,只有寄托于希望。在康德那里,希望既是一种要求,也是一种理论设定,没有这种设定,道德律本身从理论理性的角度看就是矛盾的,从实践理性的角度来看就是不恰当的。反之,有了这一设定,道德行为的目的不管从理论理性来看还是从实践理性来看,就都是合理性的了。不过,尽管只有希望联结理论理性和实践理性的旨趣,但希望本身亦是一种设定,康德把设定理解为一种理论的但不是证明的命题。这样一来,在康德那里,就建立起了一种所谓合符理性的希望哲学。

可是,另一方面,康德又说希望是一个宗教问题,这也不是

随便作出的规定。一般认为，康德是一位新教主义哲学家 (philosoph des Protestantismus)^⑧。当康德把希望作为一个宗教问题来看待时，他的确站在改革派基督教的成义论立场之上。按照这一立场，信仰首先被理解为对能使罪人成义的上帝之恩典的充满希望的信赖。所有对永恒至福的希望都是从如下首要的希望内涵产生出来的：即对能使人成义的神圣恩典的希望。人之释罪成义既不能通过知识 (Wissen)，也不能通过愿欲 (Wollen)，而只能通过信仰和希望。当康德果断地把信仰与一切知识划清界线——“我必须扬弃知，以使信仰获得地盘”——而信仰的中心又是希望时，康德确与新教的唯信仰论无二致。不过，康德最终又把宗教问题置入所谓单纯理性及其界线之内来描述和合法化，他的“唯有信”的新教色彩又明显被限制了，以致于一些人不仅可以讥笑康德的不彻底，而且可以很容易地再抹去康德留给信仰的地盘，结果就使希望仅成为一种理论的设定或道德的要求——事实上，布洛赫正是沿此路走下去的。

莫尔特曼很重视康德提出的“我们可以希望什么”？这一问题，他还看到，在康德那里可以找到一种先验末世论的古典哲学的表达式。^⑨事实上，当康德从新教信仰论的立场来提出希望问题时，已为新教的希望神学的起步作了初步的奠基。如果说，布洛赫是沿康德的设定性希望哲学之路走下去，那么，莫尔特曼就是沿新教成义论的希望神学之路走下去，这种比喻和对比不是无意义的。前面的分析已能充分说明，抽掉希望的信仰基础，走一条形而上学设定的希望之路，会导致什么危险，尤其是当人们已然亲历过由历史理性来设定的希望所导致的灾难之后。

莫尔特曼提出以希望神学为现代神学的中心表达式，并不是仅为了回答布洛赫的定向，而更多地是要从时代的地平线出发，进一步推进新教神学。因此，了解希望神学的主要理论内

涵,至少对于了解现当代新教神学来说就是必不可少的。

从单纯神学理论的发展来看,莫尔特曼在神学上的推进首先在于:把复活的信仰理解为对基督之未来的希望。希望神学的中心概念即是“基督之未来”(Zukunft Christi)。既然末世论是基督信仰的基调,那么,末世论应从何处谈起?只有从耶稣基督和他的未来那里谈起。与此相关的是关于福音的理解。按照莫尔特曼,福音并不仅是关于上帝和耶稣基督是什么的陈述,否则福音就成了诺斯替教的启示说法,仅有认识论意义,再者,福音也不仅是关于人通过上帝的恩典和耶稣基督的死和复活而成人的陈述,否则福音就仅有道德论的意义。“如果不清楚地看到,大地和未来的福音乃是基督之未来的应许,那么,末世论就会失去其力量,成为诺斯替教的启示说法或道德说教。”^③由此基点出发,莫尔特曼提出,应许的信仰才是圣经的信仰,以此与一切主显式宗教的信仰——只讲上帝显示的宗教相对立。对应许的信仰而言,不仅人、世界有一个未来,而且上帝本身也有一个未来。“上帝不应被看作是历史的终结,对上帝的认识应是关于上帝未来的一种预知的知识。”^④未来是上帝的存在样式(Futurum als Seinsmodus)。由此,莫尔特曼得以建立一种新形式的基督教末世论,并进而在此基础上拓展出他的整个神学体系。

莫尔特曼具体地指出,基督教末世论的任务就是要认识耶稣复活的现实,揭示复活者的未来。根据这一规定,十字架之死必须与复活联系在一起来看待,这种联系是历史事件与末世论事件的连接:“‘十字架与复活’连在一起,仅是指在时间上不可避免的说法上的连续,而不是指事实上的互相排列,因为,十字架与复活并非同一层次上的事实;十字架标志的是一个历史性的事件,复活则标志的是一个末世论事件。因此,事件的中心不是‘十字架与复活’,而是被钉十字架者的复活和复活者的

十字架。前者使得他的死成为为我们而发生，后者则使他的由死复活得以向这一位启明并得以理解。”^⑩ 通过这种连接，历史通向未来的路就显明了：正因为耶稣也有一个未来，他的复活才对人具有一种救赎的意义。十字架者的复活“并不仅是说：耶稣乃第一位复活者，凡信的人都会像他一样找到复活，而是宣告出，耶稣就是复活和生命本身，信者不仅可以像耶稣那样找到未来，而且可以在耶稣之中找到自己的未来。因而，信者盼望耶稣的未来就是盼望他们自己的未来。”^⑪

对被钉十字架者的信仰，使信仰者的未来与复活者的未来连在一起，由此出发，莫尔特曼又进一步说明人与历史现象的一般关系——这里首先值得注意的是方向问题：不是从历史出发或形而上学出发（莫尔特曼坚决抵制希腊哲学本体论）来规定未来，而是从复活者的未来出发来审视历史。“只有当我们把握到历史对其‘自己’的未来的意义，我们才能在其本已的历史性中认识到历史现象，也只有如此才能把握到历史对我们的未来的意义。正是在这一意义上，耶稣从死中复活的发生只能在其与耶稣的未来的关系中作为‘历史现象’来把握，进而成为人的未来的中介，而人必须是历史地进入这个未来。”^⑫ 人不是在历史过程本身之中找到历史的意义，而是从一个神圣的未来——复活者的未来那里找到历史的未来及其意义。处身于历史之中的个人，不是从历史过程本身之中找到自己的未来，而是从历史之外找到自己和自身处身其中的历史的未来。如果人能在历史过程之中找到自己和历史的未来或意义，这种未来和意义本身就失去未来和意义。布洛赫的所谓唯物论的乌托邦以及历史理性主义的乌托邦，都是本末倒置。物质本身无未来、历史本身无未来、人本身亦无未来，是在十字架上死而复活的耶稣馈赠未来。耶稣的未来在十字架上突入历史，有如别尔嘉耶夫所

说的无时间突出时间。而耶稣的未来出于上帝的未来，上帝的未来出于不断“从无创造生命和新存在”^⑩的上帝本身。希望如果是依于人的或历史的设定，就不叫希望，从这种已在一尚未存在的本体论同一性中不可能产生真正的希望，只有从已在一复活的末世论同一性中才能产生被称之为希望的要素，因为十分明显的是，在前一种同一性中，并不存在真实的实质性的差异，同一性只是一种貌似的同时性而已。死与复活、旧与新的差异不可能在本体论、历史论中找到，而只能在末世论中找到。因而，希望最终只能建立在末世的复活信仰之上，否则，希望只会一再重陷绝望，人类也就没有指望打破希望—绝望的恶性循环。

六

由此我们可以进一步讨论希望的规划。

建立在对十字架上的复活未来的信仰之基础上的希望，既与由尚未存在的形而上学来规定的乌托邦区别开来，又与从自然王国向必然王国迈进的历史进程及其规划区别开来，与此相关的重大理论问题已在前面一再论及过了。余下的一个问题是：以十字架上的未来为定向的希望，可以在我们的历史中转化为行动吗？如果不能，又怎能将它与幻想和暂时的安慰最终区别开来呢？从自然王国向必然王国迈进的历史规划，之所以吸引了千百万人为之献身，不正是因为它能把一种理想观念具体地历史规划化吗？仅管人们并没有审慎地去检察一下这种规划的基础和根据是否真的可靠。

在《希望神学》中，莫尔特曼就已借用马克思在其《费尔巴哈论纲》中的句式说过：“对于神学家来说，问题不仅在于不同地解释世界、社会和人的存在，而在于在对神圣的变革的盼望

中改造世界、社会和人的存在。”^② 末世论的希望是实践的陈述，而非只是神学理论的陈述。希望是尝试，“是与上帝、与自然、与历史的尝试。”^③ 据此，莫尔特曼提出，“基督神学在未来将日益成为实践神学、政治神学。它将不再只是神父和牧师们的神学，而也是在世俗生活中各有其使命的普通基督徒的神学。”^④ 对末世改变的盼望绝不是意味着等待，一般以为，末世是与现世无关的，人只有像等待戈多一样地等待。这种错误的理解乃是基于对“末世”（eschatologisch）一词的根本误解。按新约圣经，末世既不意味着历史之后，也非意味着此世之外。十字架上的死而复活事件之所以引人注目，正因为它作为神性事件发生在历史之中和此世之内。因此，末世乃指上帝的未来作为来临已成为此世的、当前的未来。按照圣·保罗的末世论，基督的未来已把握着现在，并且已在规定现在。千禧年的说法对末世论的真义的确是一个极大的损害。未来即来临（Futurum-Adventus）正是末世含义的精髓。“拯救和最终克服敌意成为当前之未来。当前的未来就‘植基’于当前之中，因为当前仍是来临者的当前。”^⑤ 在此未来面前，如果只是等待、旁观，就已是犯罪。

所以，基督神学并非要抽象地反对希望的历史规划化，而是要具体地先弄清希望的根据和定向是否真实，才可考虑希望的规划。“希望既与‘命运’无关，也与‘偶然’无关。希望既与宿命论对立，也与异想天开对立。希望必从清除历史中的非理性因素来考虑，因此，希望乐于作出有益于新的规划。正是在这新之上希望之火燃起。”^⑥

简略地看一看莫尔特曼对希望的历史规划的具体见解，是有必要的。否则，人们会说他仍然是只尚空谈的神学家。

莫尔特曼提出，上帝之国作为十字架上的未来，作为言成肉身的来临，理应成为人世的生活的最高价值尺度。就当今时代

而言，这可以从五个方面来具体规划：一、人际关系的人性化(Humanisierung)，这一方面应体现在夫妻、家庭、朋友之间的内在层面，也体现在社会的每一个人、男人和女人的外在层面。所谓人性化的含义，乃是指把爱、尊重、宽容和悲悯作为关系之质素。在爱、尊重、宽容、悲悯的经验之中，人们将体验神迹般的新存在；二、政治之民主化(Demokratisierung)，这意味着国家政治必须建立在对人权、公民权的实质性尊重的基础之上。国家权力的合法性以其对人权、公民权的实际尊重与否而定。莫尔特曼声称：“我相信，上帝命令我们，当人权被蹂躏时，人人要介入政治；”^⑥三、经济的社会化(Sozialisierung)。所谓经济之社会化不是指公有化或国有化，而是指社会财富与工作机会的公平分配；四、文化的自然化(Naturalisierung)，这是指当今时代的“生态”问题，换言之，人类文化应改变征服自然和利用自然的定向；五、教会的上帝之国定向化(Reich-Gottes-Orientierung)，莫尔特曼尖锐批评教会的内省倾向，以教会自身为中心。他认为，教会应以上帝之国为中心，在精神和建制上都应符合上帝之国，否则不再是教会，而只是肤浅的宗教性的幻想团体。^⑦

莫尔特曼的希望之历史规划主张，是否恰当和可行，都是可以讨论和批判的，是否符合上帝之国的定向，亦是可讨论和批判的。就规划的具体主张而言，至少表明莫尔特曼践行了神学的实践原则。在革命神学和生态神学的发展中，莫尔特曼都起了积极的主导作用。

莫尔特曼的革命神学，我们已作过讨论，在此只简略论及其生态神学的论点。

莫尔特曼敏锐地指出，在当代生态危机背后隐藏着基本价值信念的危机。人类社会和它的自然环境的有机关系固然由人

类的技术来具体确定，人通过技术从自然获取产物，又把垃圾还给自然。但是，技术的运用最终取决于人对自然和整个世界的观念。按莫尔特曼的见解，水的污染与大城市许多居民对生活的虚无主义感受同流，这倒是不乏独见。

自近代以来，科学技术文明背后的价值观就日益在促成人之主体化、自然之客体化，直接导致驱使人类攫取和控制自然和权力。但在莫尔特曼看来，最深的根源还不在于人的控制欲，不在于主、客体的对立分化，而在于近代基督教会的上帝观。因为，自文艺复兴以来，上帝就一直被片面地理解为“全能”和绝对的主体，世界不过是其统治的消极的客体。上帝被看作独立于世界的存在，同时，世界也可能被设想为没有上帝。这种上帝观的直接后果就是，人作为上帝在大地上的形象，相应地把自己理解为主体——知识和意志的主体，把世界理解为消极客体。^⑥

既然生态危机的最终根源在近代基督教会的上帝观之片面性，对神学来讲，首要的任务即是重新恢复原有的全面的上帝观。莫尔特曼以为，面临生态危机时就跑去找中国的智慧，并不解决问题。

莫尔特曼认识到上帝观的片面性产生的不利后果——绝非仅只是生态问题，例如还有当代激进神学的“上帝之死”的问题，所以，在完成《被钉十字架的上帝》一书后，莫尔特曼随即开始重理上帝论，发表了又一部亦可称为当代神学重要著述的《三一性与上帝之国——论上帝学说》(1980)一书。这部著作对基督教上帝观中自希腊时期基督教的逻辑化时起就已存在的问题作了全面清理。这就是 *trinitas et monarchia* (上帝的三一性与上帝的统治) 之间的关系问题。莫尔特曼的论点是：新约在宣讲上帝的启示和人之救赎的历史时，是以讲述耶稣基督的历史为中心的，而讲述耶稣基督又是与上帝——圣父和圣灵联系在一

起的。这已表明，上帝之形象是三个不同的主体在一个活的统一体之中。因此不存在一个主体的统治，只有 Perichoresis（相互寓居）。莫尔特曼也针对近代直到卡尔·巴特和卡尔·拉纳的一神论式和单子论式的上帝论传统提出了批评，阐明了自己的关于上帝的相互寓居三一学说（die perichoretische Trinitätslehre）。这一学说的核心论点是：上帝本身三位一体，因而上帝形象是一个团体形象——圣父、圣子、圣灵，这三个神性位格在一起生活，为了彼此、并在彼此中生活，生活在最高、最完美的爱的团体之中。从此三位一体的相互寓居论出发，莫尔特曼又把它引伸到创造论的论域，发表《创造中的上帝——生态创造论》（1985）一书，提出与相互寓居的上帝观相应的生态创造论（ökologische Schöpfungslehre）。三位一体的上帝与其造物并不是对立的，上帝通过永恒的圣灵进入每一造物，上帝进入每一造物寓居必然影响着创造的团契性。由此引伸出的是一种新的、清除了旧机械论式的对一切物的把握方式，这意味着世界之存在根基不是要素分离的，而是基本关联的联系。生态创造论可以在两个方面展开：社会与自然。就社会论域而言，人的存在是三位一体式的团体和相互关系，男人与女人、老人与儿童、灵与肉的存在方式都应是相互寓居，为了彼此、并在彼此之中生活，此即爱的存在。上帝在大地上的形象不是主体的孤立个人，而是人类的爱的相互寓居。就自然而论，万物的存在都来自上帝、通过上帝并在上帝之中，全部造物都是为了彼此、彼此一起和在彼此之中生活。大地不是人的财富，而是上帝的财富，不仅如此，也是圣灵的体现和沟通的体现，人没有权力盘剥、利用自然，正如人与人不能相互盘剥利用。人与自然的关系同样是为了彼此、在彼此之中生活。莫尔特曼主张，人类应学会尊重自然中的上帝和上帝的自然。事实上，生态创造论力图重新恢

复原始基督教创造论赋予自然的神性的根基，这就在根本上与汉语思想传统的合一论有根本差异。

在生态创造论中，莫尔特曼还特别提到创造的节日——安息日。正如狄尔泰所说，人们安葬死者的方式和欢庆节日的方式，都体现出一种文化的不同精神素质。中国的传统节日都是自然性的(春节、中秋、端午)，欧洲的节日大都是基督性的。从哲学上讲，节日之本质是时间的驻足、人的共在、共与和共享之欢乐般的实现，从神学上讲，则是人共与上帝的临在，人的时间溶入上帝的时间。莫尔特曼从生态创造论的立场突出安息日，意在显明获得创造之完成感的上帝的亲临和神圣未来的现在。“创造之完成即是恬息，活动之完成即是定在(Dasein)。创造是上帝的工作，而安息即是上帝临此的当前定在。在上帝的作品之中，上帝的意志得以表达，在安息中，上帝的存在得以显明。……从而，创造的安息日已是荣耀之国的开端：一切造物之希望与未来的开端，由于创造的安息日是上帝的安息日，当上帝在自己的恬息之中时，他的永恒的荣耀成为现在，所以，每一次人的安息日都是一个‘完成之梦’，人从其劳作中获得的人的恬息亦成为神圣荣耀的水恒节日之前兆。”^⑩

我扯得太远了，让人怀疑我已忘记这场关于希望讨论开始时的沉重感。的确，我们离安息日的时间和路程迄今都仍是无法计算的。因此，我们也早已对自己失去了耐心，以致于我们时常对自己发脾气或找人发脾气。这样一来，我不得不关心的是，上帝对我们是否有耐心。莫尔特曼作为神学家的回答是：“上帝对他的世界有耐心，因为他对这个世界充满希望。上帝的希望也表现在对他的造物的自弃和自我封闭的心甘情愿的耐心之中。”^⑪这是只有爱才能产生的耐心。汉语思想还有什么理由自弃或盲动呢？还有什么理由绝望呢？我不得不认同于莫尔特曼

的话：绝望即罪。

注释：

① 别尔嘉耶夫早年积极投身于马克思主义，与普列汉诺夫、卢那察尔斯基都是挚友，后来发生思想分歧。十月革命后，还一度出任革命后的莫斯科大学哲学系主任。作为本世纪最杰出的哲学家、思想家之一，别尔嘉耶夫的思想值得充分注意。遗憾的是，我国学界尽管有充足的俄文文献和人材，俄国哲学的研究至今贫乏而且畸形。

② 这一批俄国早期马克思主义者走向基督信仰之路，是一极有刺激性的课题。这方面最有价值的著作是：别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》、《思想自传》和布尔加科夫：《社会主义还是基督教》。

③ 参阅莫尔特曼：《希望神学之路》，见 J. Bäuer 编：《神学的构想》，Graz 1985 年，第 236 页。

④ 对自身民族所犯下的罪恶的反思（即著名的“奥斯维辛之后”论题）在当代德国哲学、神学和文学中至今仍是一个主题，不管在反纳粹的英雄那里，还是在盲目的纳粹跟从者那里，都是如此。同样明显的是，只有在十字架的基督精神的背景下，这种自我批判和反思的深度才有可能。与之形成对照的是：在当代日本哲学中，就没有相应的批判反思的展现，东方文化的素质及其由此文化所孕育的民族素质由此可见一斑。必须同时指出的是：中华民族之代言人对自身遭受的历史灾难不予追究，同样不值得赞扬。因为，在这种所谓民族或国家的宽容的“不予追究”中，正义的原则被抛弃了，具体发生在民族和个人身上的人类苦难被看轻了。

⑤ 莫尔特曼：《希望神学之路》，同前，第 237 页。

⑥ 与此相关的论题是台、港神学界热心讨论的所谓“本色化神学”问题。如果“本色化”仅被理解为适合中国文化传统及民族习惯，被理解为与民族性的结合，不仅成问题，而且是肤浅的。所谓的“本色化”理应理解为透过民族经验进入神学自身的创造，在这一创造中，神学自身依然具有优先性，而非民族性具有优先性。否则，“本色化神学”必是短视的缺乏深度的神学。

⑦ 正因为如此，必须附带强调的是，对知识分子的价值意向的批判

反省就显得何等重要。参阅刘小枫：《关于“四五”一代的社会学思考札记》，见《这一代人的怕和爱》，香港 1993。这种批判应从社会学和哲学两个层面展开。

⑧ E. Bloch: 《乌托邦精神》，法兰克福 1976 年，第 444 页。（布洛赫的《乌托邦精神》一书有两个版本：原版[1918]和修订版[1975]，本书所引均为修订版。）

⑨ 关于乌托邦思想传统的考察，可参阅 F. Seibt: 《乌托邦》，杜塞尔多夫 1972 年。

⑩ E. Bloch: 《乌托邦精神》，同前，第 443 页。

⑪ E. Bloch: 《希望原理》，卷三，法兰克福 1968 年，第 1523 页。

⑫ 参阅 J. Habermas: 《艺术、政治、宗教》，斯图加特 1981 年。

⑬ E. Bloch: 《基督教中的无神论》，法兰克福 1968 年，第 108 页。

⑭ E. Bloch: 《希望原理》，同前，第 1413 页。

⑮ E. Bloch: 《基督教中的无神论》，同前，第 218 页。这一段话布洛赫亦在《希望原理》中加以重复强调，见《希望原理》，同前，第 1524 页。

⑯ E. Bloch: 《哲学基本问题：卷一：论尚未存在的本体论》，法兰克福 1970 年，第 233 页。

⑰ 同上，第 233 页。

⑱ 参阅 E. Bloch: 《乌托邦精神》，同前，第 296 页。

⑲ 例如他参与关于布尔特曼的“解神话”主张的争论，提出“普罗米修斯也需要解神话吗？”。参阅《基督教中的无神论》，同前。

⑳ 参阅 E. Bloch: 《革命神学家闵采尔》，慕尼黑 1921 年。

㉑ 参阅 E. Bloch: 《希望原理》，同前，第 1542 页以下。

㉒ E. Bloch: 《图宾根哲学导论》，卷二，法兰克福 1964 年，第 120 页。

㉓ 见 Unselde 编：《向布洛赫致敬》，法兰克福 1965 年，第 206 页。

㉔ 莫尔特曼编：《布洛赫：遗产中的宗教》，慕尼黑 1967 年，第 17 页。

㉕ 因此，毫不奇怪，布洛赫“大半辈子都是一个热心的斯大林主义者，他赞扬那个独裁政权时令人作呕的程度，远远超过了海德格尔在同纳粹分子短期勾搭时对希特勒主义的支持。”见麦奎利：《20 世纪宗教思想》，上海人民出版社 1989 年，第 478 页。

⑳ 布洛赫正是如此认为的,参阅其《自然法与人的尊严》,法兰克福 1961 年。

㉑ 莫尔特曼:《希望神学之路》,同前,第 240—241 页。

㉒ 过去我一直主张,儒家不是一种宗教。现在我已放弃这一看法。理由是,从社会学的角度来看,对宗教的理解显然不同而且有益于社会分析,因为,社会学更为注意功能的作用。从社会学立场把儒家视为一种宗教,将会是富有成效的。这反过来也会澄清何谓真正的宗教和在社会/层面上展开宗教批判。

㉓ 参阅 L. Wessell 的两部有影响的马克思思想研究专著:《马克思、无产阶级与浪漫的反讽》,LSU Press 1979 年,和《普罗米修斯之缚:马克思科学思想中的神话思维结构》,LSU Press 1984 年。

㉔ 罗素基本上把马克思主义当作宗教,并把马克思的许多思想与基督教神学中的提法一一对列。似乎,马克思思想是基督教的一个世俗的版本。这种说法是似是而非的。当然,如果从社会学的功能分析来看,马克思主义被信仰和被要求信仰,确已具有宗教效力。

㉕ 莫尔特曼本人即是这种举行了多次的实质性对话学术会议的基督教方面的主要代表之一。对话尤其得到捷克共产党和马克思主义哲学家的鼓励,后来由于华沙条约组织的坦克干预了捷克的改革运动,这种实质性的对话才中断。参阅莫尔特曼:《欧洲基督教与马克思主义的对话》,见《台湾神学论刊》,第 7 期(1985),第 117—120 页。不过,尽管实质性的对话中断了,理论上的对话则一直持续到今天。

㉖ 参阅 K.Barth:《反潮流》,伦敦 1954 年,第 113—118 页。

㉗ 参阅莫尔特曼:《欧洲基督教与马克思主义的对话》,同前,第 118—119 页。

㉘ 无可否认的是,“文化大革命”中“四人帮”制造的极左意识形态,恰是地道的“鸦片”。

㉙ 参阅莫尔特曼:《欧洲基督教与马克思主义的对话》,同前,第 121—122 页。

㉚ 同上,第 124 页。

㉛ 莫尔特曼:《转向未来》,慕尼黑 1970 年,第 22 页。

㉜ 同前,第 26—27 页及以下。

③ J. M. Lochmann:《马克思主义社会中的教会》,纽约1970年,第177页。

④ J. M. Lochmann:《激进的遗产:论东西方神学的定向》,苏黎世1972年,第250—252页。

⑤ 参阅 J. M. Lochmann:《基督还是普罗米修斯?》,日内瓦1988年,第25页以下。

⑥ 参阅麦奎利:《20世纪宗教思想》,同前,第492页。

⑦ 莫尔特曼:《被钉十字架的上帝》,慕尼黑1972年,第189页。

⑧ 同上,第190页。

⑨ 莫尔特曼:《三一性与上帝之国》,慕尼黑1980年,第34页。

⑩ 同上,第25页以下。

⑪ 莫尔特曼:《人论》,斯图加特1971年,第35页。

⑫ 同时应该指出的是:上帝在十字架上降身为**人**,成为基督的位格,但基督在十字架上之死,并不意味着上帝**本身**之死,而是意味着上帝**之中**的死。美国神学界中的“上帝已死神学”把基督之死标明为上帝本身之死,进而把“上帝之死”作为基督神学的本源,恰是脱离了上帝之三位一体来把握上帝之死。莫尔特曼敏锐地指出:“上帝之中的十字架之死和耶稣惨死之中的上帝,才是基督神学的本源。”莫尔特曼:《被钉十字架的上帝》,同前,第192页。

⑬ 莫尔特曼:《人论》,同前,第37页。

⑭ 帕斯卡尔:《思想录》,商务印书馆1985年,第234页。

⑮ 莫尔特曼:《被钉十字架的上帝》,同前,第74页。

⑯ 莫尔特曼:《人论》,同前,第152页以下。

⑰ 莫尔特曼:《上帝之国在先》,据莫尔特曼赠给笔者的未刊打印稿,第1页。

⑱ 莫尔特曼亦指出,近代以来,把“上帝或自由”作为一个对立的两难抉择提出来,是对上帝的根本误解,耶稣基督的上帝作为被钉十字架的上帝,不仅本身即自由(没有自由,上帝不可能在十字架上主动降身奉献出自己),而且十字架事件本身亦是为了给人类带来自由,人的自由的获得恰恰建立在上帝的受苦之上。上帝把人从罪恶、奴役和死亡的权柄中解救出来,难道是对人统治?上帝在十字架上成人,正是为了给人神圣的自由,这

种自由概念不是像近代人本主义和理性主义所理解的自由概念那样,是主权或自己支配权,而是意味着共享,是交互主体共同趋向同一盼望的定向。参阅莫尔特曼:《上帝的自由》,见《台湾神学论刊》,第7辑(1985),第37—101页。

⑤ 参阅莫尔特曼:《上帝之国在先》,同前,第13—17页。

⑥ 参阅莫尔特曼:《希望神学》,慕尼黑1964年,第13—24页。

⑦ 参阅莫尔特曼对20世纪神学中关于上帝的痛苦主题的考察,见《三一性与上帝之国》,同前,第36—76页。

⑧ 参阅莫尔特曼:《希望的尝试》,慕尼黑1974年,第21页。

⑨ 莫尔特曼:《希望神学》,同前,第27页。

⑩ 参阅莫尔特曼:《今日神学》,弗莱堡1988年,第38页。

⑪ 在这一命题中,两个情态动词“应该”与“可以”之间的关联意义,十分紧要。

⑫ I. Kant:《逻辑学讲演录》,柯尼斯堡1800年,第125页。

⑬ 参阅J. Kaftan:《新教哲学家康德》一书中的详细分析,柏林1965年,此外,天主教神学家也大都如此认为。

⑭ 参阅莫尔特曼:《希望神学》,同前,第39页以下。这一点是不言而喻的,因为,在康德关于自在之物的学说中,包含着一种18世纪的宇宙论—救世史的末世论景观。汉语学界的诸多康德专家并未注意到这一点,并不足为奇,因为,汉语学界的西方哲学研究,大多只注重去发掘与马克思的关系的蛛丝马迹,轻视西方重要哲学家的思想背后或多或少都有的基督思想景观。汉语学界的西方哲学研究无法透入堂奥,对这一景观的无知是重要原因之一。

⑮ 莫尔特曼:《希望神学》,同前,第133页。

⑯ 同上,第106页。

⑰ 莫尔特曼:《被钉十字架的上帝》,同前,第189页。

⑱ 莫尔特曼:《希望神学》,同前,第73页。

⑲ 同上,第172页。

⑳ 同上,第182页。

㉑ 同上,第74页。

㉒ 莫尔特曼:《希望的尝试》,同前,第9页。

⑬ 同上,第25页。

⑭ 莫尔特曼:《创造中的未来》,慕尼黑1977年,第37页。

⑮ 莫尔特曼:《神学的景观》,慕尼黑1968年,第254页。

⑯ 莫尔特曼:《上帝之国在先》,同前,第19页。

⑰ 参阅同上,第18—20页。

⑱ 参阅莫尔特曼:《生态危机与上帝的世界》,见《苏格兰神学杂志》1987年,第1辑。

⑲ 节日亦是一个非常有意义的哲学课题,在西方,更是一个神学课题。哲学方面应提到是著名的鲍勒诺夫的《节日人类学》和伽达默尔的《艺术作为节日》,神学方面则可提到洛赫曼的《论节日的神学意义》和莫尔特曼的《创造的节日》、《自由的节日》等。相比之下,汉语哲学界至今还没有相应的研究,不能不是一大遗憾。

⑳ 莫尔特曼:《创造中的上帝》,慕尼黑1985年,第283页。

㉑ 莫尔特曼:《三一性与上帝之国》,同前,第227页。

上海三联文库·学术系列

- | | |
|-----------------|-------|
| 《走向十字架上的真》 | 刘小枫著 |
| 《“哥白尼式”的革命》 | 徐友渔著 |
| 《道德理想国的覆灭》 | 朱学勤著 |
| 《艺术本体论》 | 王岳川著 |
| 《田原诗与狂想曲》 | 秦晖著 |
| 《良心论》 | 何怀宏著 |
| 《不可言说之神秘》 | 孙周兴著 |
| 《中国宗教通史》 | 牟钟鉴等著 |
| 《新儒学批判》 | 启良著 |
| 《熊十力体用哲学的诠释与重建》 | 林安梧著 |