

基督教神学范畴

——历史的和文化比较的考察

张庆熊 著

上海人民出版社

书 名：基督教神学范畴——历史的和文化比较的考察

作 者：张庆熊

出 版 社：上海人民出版社

出版日期：2003年1月

ISBN：7-208-04509-7/B972

定 价：21.00元

目 录

第一章 基督教概述.....	1
第一节 基督教的历史.....	2
第二节 基督教的教义	10
第二章 圣经	20
第一节 基督教《圣经》的特点	20
第二节 犹太教《圣经》和基督教《旧约圣经》间的一些差别 ...	26
第三节 《旧约圣经》的形成	29
第四节 《新约圣经》的形成	35
第五节 《圣经》的权威性问题	39
第六节 现代的批判精神和圣经应用的新原则	45
第三章 上帝	53
第一节 基督教的上帝观念的基本特征	53
第二节 《旧约圣经》中的和早期基督教的上帝的观念	58
第三节 三位一体的上帝观念	64
第四节 理性的时代和上帝的“隐遁”	77
第五节 当代神学家的上帝观念	87
第四章 启示	93
第一节 基督教启示观念的基本特征	93
第二节 早期基督教的启示学说	100
第三节 宗教改革运动时期的新教的启示观及其引发的问题.....	104
第四节 近代的理性精神及其对基督教启示观的挑战	113

第五节	当代基督教启示观的新模式	120
第五章	创造和护佑	136
第一节	基督教的创世和护佑观念的基本特征	137
第二节	《圣经》的创世叙事故事和希腊的宇宙论哲学	146
第三节	早期基督教关于创世和护佑问题的争论	153
第四节	近代思想意识对基督教传统的创世观和护佑观 的挑战和重构	159
第五节	当代神学界对创世和护佑的讨论	177
第六章	人	194
第一节	基督教入学的基本特征	195
第二节	古代和中世纪基督教关于人的学说	201
第三节	近代思想意识中的人的观念	211
第四节	当代基督教神学家尝试重构神学人类学	217
第七章	罪与恶	227
第一节	基督教有关罪和恶的观念的基本特征	228
第二节	早期基督教在有关罪和恶的问题上的争论	239
第三节	宗教改革运动时期新教和天主教在有关罪和恶 的问题上的争论	249
第四节	基督教的罪和恶的观念在现代的反思和重构	260
第八章	基督和拯救	270
第一节	基督教的基督论和拯救论的基本特征	270
第二节	新约中的基督论	275
第三节	早期基督教在有关基督论问题上的争论	281
第四节	中世纪和宗教改革运动时期的拯救学说	287
第五节	在现代意识挑战下基督教的基督论和拯救观的重构	290
第九章	终末和希望	297
第一节	基督教的终末论的基本特征	298
第二节	《圣经》中的终末论线索	305

第三节	在古代、中世纪和宗教改革运动时期的终末论之争 ...	308
第四节	面对现代社会历史观挑战的基督教终末论	318
第十章	宗教的定义及其理解之途径	334
第一节	宗教的定义问题	334
第二节	语用学的途径	336
第三节	现象学的途径	337
第四节	诠释学的途径	342
第五节	宗教从低层次向高层次的演进	347
后记		351
主要参考文献		353

第一章 基督教概述

基督教^①是目前世界上信奉人数最多和分布最广的宗教。基督教包括天主教、基督教新教、东正教和其他的一些小教派,它总共约有 19 亿信徒,它的教会几乎遍布世界各国。基督教与伊斯兰教、佛教一起并称世界三大宗教。

在基督教的信仰体系中,耶稣基督及其事迹和教导占居中心地位。尽管基督教分为许多派别,但是所有的基督徒都信奉耶稣基督。他们以耶稣基督为救世主,遵循耶稣基督的教导,从中获得力量和信心,用以指导自己的行为,处理人生的重大问题。按照基督教的传统信条,世界是上帝创造的,人类从始祖起就犯了罪(原罪),并在罪中受苦。耶稣是上帝的儿子,是上帝所许诺的救世主,也称弥赛亚、基督。耶稣基督通过他的生、死和复活解救那些信奉他的人,使他们接受上帝的救恩,摆脱罪和受苦的处境。许多基督徒还等待着基督的第二次降临,相信上帝的公义的最终审判。

《圣经》是基督教信仰的主要依据,它包括《旧约》和《新约》两个部分。《旧约》也称“希伯来圣经”,与犹太教的圣经几乎完全相同。《新约》汇集了早期基督教的经典著作,记述了耶稣基督的救恩事迹和使徒的传教活动。基督徒相信,圣经是受上帝的启示而完成的作

① 在中国,基督教有时也被用来专指基督教新教。但这一用法是不妥当的。确切地说,基督教包括天主教、新教、东正教和其他的一些小教派。在本书中,我们在广义上使用基督教这个词,它被用作一切信奉耶稣基督为救世主的各教派的通称。

品,圣经是基督教的真理的依据。基督徒祈祷上帝,阅读圣经,荣神益人。下面我们分别以基督教的历史、基督教的教义为题概述基督教。

第一节 基督教的历史

基督教发端于公元1世纪巴勒斯坦地区犹太人生活和信仰活动的环境中。根据当代基督教史学界较为通行的看法,历史上的耶稣出生于以色列拿撒勒村镇,为马利亚所生,曾以木匠为职业(马可6:3),受洗于施洗的约翰,在前后不过1至2年时间内在犹太人中间传播基督教的信仰,在30岁或31岁的时候受到迫害,被钉死在十字架上。

耶稣升天后,他的门徒继续在以色列全境和周边国家传布耶稣的教诲和事迹。保罗把基督教传向希腊罗马的文化区域。他在他写给当时的基督教团体的书信中,以及在公元49年的一次使徒的传教会议上,说服其他的基督徒,对基督教的教规作一定的改革,指出要成为一个基督徒并不一定要遵循犹太人的某些传统和戒律,如行割礼等,这为把基督教推向世界扫除了由于风俗习惯而造成的严重障碍。

早期基督教在希腊罗马文化区域的传播是用希腊语进行的,福音书和其他的布道讲稿和书信都是用希腊文写的。这些文献后来被汇编成《新约》。因此,原初的《新约》文本是希腊文本。这与《旧约》不同,原初的《旧约》文本主要是希伯来文本。基督教在希腊罗马文化区域传播的过程中也注意吸收希腊罗马的文化,这为基督教后来成为罗马帝国的国教创造了条件。

起初,基督教在罗马帝国是不被允许的。在尼禄(Nero Claudius Caesar, 37—68)、戴克里先(Gaius Aurelius Valerius Diocletianus, 约245—313)等罗马皇帝当政期间,基督徒数度遭受迫害,许多

信徒殉教献身。直至公元 313 年,君士坦丁大帝(Caius Flavius Valerius Aurelius Constantinus,约 306—337)颁布米兰诏书,基督教才成为罗马帝国所允许的宗教。后它受到扶植,罗马皇帝狄奥多西一世(Theodosius I,约 347—395)于公元 391 年宣布它为国教。从此,基督教在罗马帝国全境广为传播,整个地中海沿岸地区都很快基督教化了。

罗马帝国分为说希腊语的东部地区和说拉丁语的西部地区。在说希腊语的东部地区的基督教教会的神学家被称为“希腊教父”,在说拉丁语的西部地区的基督教教会的神学家被称为“拉丁教父”。公元 330 年君士坦丁大帝决定把罗马帝国的首都从意大利的罗马迁往地中海东岸的“新罗马”,即君士坦丁堡(现今土耳其的伊斯坦布尔)。君士坦丁堡成为罗马帝国的新的政治和文化的中心。那时,基督教的神学思想的中心是在东部。君士坦丁堡、亚历山大里亚、耶路撒冷是神学思想活跃的重要城市。公元 4 世纪和 5 世纪基督教内部有关教义的争论和信经的拟定都是在东部进行的。不过,西部的教会也有其独特的地位。相传罗马的教会是由使徒彼得和保罗建立的,罗马教会的主教是彼得和保罗的传承人,各地教会尊重彼得和保罗,因此承认罗马教会的首席权。罗马教会从这种首席权中发展出教宗(教皇)集中领导的制度,西部地区各地教会的主教由教宗任免。这种教宗制度没有得到东部教会的承认。另外,在西部地区出了一位重要的拉丁教父奥古斯丁(Aurelius Augustinus,354—430),他的神学思想几乎支配了西部教会一千年,并对后来的基督教新教产生重大影响。

简而言之,从公元 1 世纪至 5 世纪是基督教创立并从以色列传向希腊罗马文化区域的时期,是基督教从受迫害的宗教成为罗马帝国的国教的时期,是使徒和早期教父建立基督教的基本的教义和神学学说的时期。这一时期常被称为基督教发展史上的第一个阶段。

到了公元 476 年,罗马帝国在内部的矛盾和外族的入侵下分裂为

以意大利的罗马城为中心的西罗马和以君士坦丁堡为首都的东罗马。随着东西罗马的分裂,基督教也开始分裂为罗马天主教和东正教。

在罗马帝国的东北边境外分布着日耳曼部落和从蒙古和西伯利亚来的匈奴部落。这些部落的人原以游牧为生,没有文字,不知读书写字,常骚扰罗马帝国的疆界,掠夺财物,破坏文化作品,被罗马人视为野蛮人。但是文明的罗马人终于不敌这些野蛮人,至公元5世纪中期,他们已经入侵意大利,并在现在的德国、法国、西班牙和北非等地建立他们自己的国家。他们不仅攻打罗马人,而且也互相厮杀,造成极大破坏。这时唯一起着稳定社会秩序的机制是基督教的教会。西部天主教的教会在这时救济难民,进行道德规劝,对入侵者传教,说服他们信仰基督教,并要求他们放弃本族的语言而使用拉丁语。移居法国和西班牙的外族人不仅基督教化了,而且也拉丁化了。这时罗马教皇是西罗马权力的中心,各地君王贵族由他加冕封爵。当然,在教皇与国王之间也常发生冲突,但总的来说,教会的势力大,教皇能左右王权和军事的领袖。

东罗马帝国挡住日耳曼等部族的入侵,并把它政权一直保持到公元1453年土耳其人攻克君士坦丁堡为止。在这段期间,西部教会和东部教会之间的差别越来越大。东部教会不执行教宗制,各地方教会都有相对的独立性,与帝王的关系密切,有着较浓厚的神秘主义色彩,讲究礼拜的仪式,保留希腊的语言和文化的传统。东部教会和西部教会在向斯拉夫人传教的过程中也发生冲突。总的来说,斯拉夫地区置于东部教会的影响之下,俄罗斯人和塞尔维亚人成为东部教会的信徒,但西部教会也在波兰等地站住脚。

随着在君士坦丁堡的罗马帝国的皇帝的影响力的减弱,日耳曼部落王国的加固,教皇利奥三世于公元800年加冕查理曼大帝,宣告了一个独立的西罗马帝国的诞生。公元1054年东部教会和西部教会互相宣布把对方驱逐出教,在基督教史上把那一年称为东部教会和西部教会彻底分裂的标志年份。从此西部的罗马天主教(或公教)

和东部的正教(或东正教)分道扬镳,并且这种分裂一直保留至今。

自从公元7世纪起,伊斯兰教在阿拉伯兴起。在西亚和北非的许多原来属于东罗马基督教教会的地区,伊斯兰教化了。耶路撒冷落入穆斯林的控制下,这意味着耶稣诞生和活动过的基督教的圣地落入异教徒的手中。西罗马地区的教会和国家产生一种强烈的信念,解放耶路撒冷圣地是上帝的旨意。于是他们组织十字军东征。第一次十字军东征发生于1095年,随后又组织过三次大的十字军东征。十字军虽曾一度占领耶路撒冷,并在那里建立拉丁教会的管辖区,但随后不久又被穆斯林夺回去,这样来回争夺,造成人员和财富的极大的伤亡和破坏。总的来说,十字军东征是一场大灾难。在十字军东征的宗教战争背后隐藏着政治的动机,西部教会和国家的某些权势人物企图通过十字军东征把西罗马在政治和军事上统一起来,并把势力范围扩大到东罗马。他们以宗教战争为名,行扩大权力和掠夺财富之实。第四次十字军东征(1202—1204)与其说在跟穆斯林打仗,毋宁说在沿途掠夺财富,十字军在此过程中还把东罗马的首都君士坦丁堡洗劫一空。

伊斯兰教和基督教实际上是同源的宗教,都信奉一神论。伊斯兰教在与基督教接触的过程中,除了互相争夺的一面以外还有互相交流的一面。伊斯兰教化的西亚和北非在那个时候不仅在军事上而且在文化上也领先于基督教化的西欧。穆斯林在占领东罗马帝国的重要的文化古城的过程中,重新发现和整理了古希腊的重要的哲学著作,特别是亚里士多德的著作。西罗马的拉丁学者是通过经阿拉伯文转译的亚里士多德的著作才深入了解这位古希腊的杰出的哲学家的。这造成拉丁哲理神学转变的一个契机。原先拉丁的哲理神学以柏拉图的哲学为哲理基础,柏拉图主义或新柏拉图主义占主导地位,此后亚里士多德主义盛行,着重逻辑推理的经院哲学和神学诞生。原先神学家通常把信仰与理性对立起来,排斥理性,拥护信仰。此后神学家尽管仍然主张信仰高于理性,但寻求把信仰与理性协调

起来。安瑟伦(Anselmus,约1033—1109)的座右铭是“我相信,以便我可以理解”。他以人的理性思想为基础建构了著名的上帝存在的本体论的论证。托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas,约1225—1274)在他的《神学大全》中力图把建立在人的自然理性的基础上的自然神学与建立在上帝的启示的基础上的启示神学结合起来。尽管经院哲学家和神学家所提出的上帝存在的证明和自然神学的体系在现代人的检验下在逻辑上仍然存在问题 and 漏洞,但他们毕竟肯定了人的理性的地位,这为此后基督教文化的进一步发展打下了基础。

从公元476年罗马帝国分裂至公元1453年东罗马帝国在信奉伊斯兰教的土耳其人的进攻下灭亡,史称中世纪。这是基督教发展史上的第二个阶段。这一阶段是欧洲基督教化的时期,是基督教分裂为罗马天主教和东正教的时期,是基督教文化与穆斯林文化既冲突又交流的时期。日耳曼人基督教化的过程是从公元3世纪至公元13世纪,斯拉夫人基督教化的过程是从公元7世纪至15世纪。

在14—16世纪间,基督教史上出现两件新的大事:文艺复兴和宗教改革运动。文艺复兴是指14—16世纪在欧洲发生的人文主义思想文化运动。它发轫于1300年左右的意大利,后迅速波及德国、法国等欧洲其他国家。它通过复兴希腊罗马的古典文化冲破中世纪的思想禁锢,为近代的到来鸣锣开道。它首先恢复对欧洲古代人文学科(语法、修辞、伦理学、历史、诗学、辩证法和讲演术)的研究,然后把渗透在这些学科中的人文主义的精神推广到绘画、音乐、建筑风格等艺术领域中去。在科学研究方面它表现为突破中世纪的以信仰为中心的宇宙观,恢复古希腊的科学精神,把经验观测、数学的计算、逻辑的推理作为评判科学理论真伪的标准。哥白尼创建“日心说”,布鲁诺为坚持日心说等真理而被异端裁判所判处死刑而献身,象征着文艺复兴时期人的不屈不挠的追求真理的精神。在哲学和神学方面,它表现为以人为中心的人本主义,认为上帝把人置于宇宙的中心,人是衡量一切事物的尺度,人有自由决断的能力。任红衣主教的

德意志哲学家和神学家库萨的尼古拉(Nicolaus Cusanus, 1401—1464)反对死气沉沉的中世纪的经院哲学,主张宗教的真理不是通过烦琐的理论所能达到的,人们只能在自己的生活经验中,在与自然界和社会交往中,领悟到“神在万物中,万物的在神中”。他的哲学和神学通过复兴希腊思想中的辩证法,为德国后来的启蒙运动和思辨的唯心主义理论开辟了道路。

宗教改革运动发生于16世纪欧洲的德国、瑞士、荷兰、北欧和英国等地,它导致产生脱离天主教会的基督教新教教会。这场运动的起因和结果都不单纯是宗教方面的。在政治上,民族国家在那时正在形成,它们力图摆脱罗马教廷的控制,争取独立自主和维护自身的民族国家的利益。在经济和社会关系方面,随着技术的发展和商贸的扩大,出现了欣欣向荣的工商城市和主张社会改革的市民阶级(中产阶级);农民由于遭受封建领主和教会的双重剥削,正孕育起义的浪潮。在思想上,由于受文艺复兴运动的影响,基督教的人本主义从意大利传布至中欧和北欧;普通教徒得益于印刷术的发展已有可能得到圣经,他们不满于教会神职人员对解释圣经的专断,希望通过自己阅读圣经来领会它的意义;教会中也出现了一些富有创新意识的的神职人员,敢于打破教条,建立新的教义教规。另一方面,从天主教内部讲,自从14世纪末期起,由于教皇与国王的争权,发生教皇的“阿维尼翁之囚”(1309—1377),随后又发生了持续40年的天主教会的大分裂,其间出现两个教皇乃至三个教皇对峙的局面,罗马教廷的威信和对各地的控制力大为降低,并且教会也日益腐败。

这场宗教改革运动的直接的导火线是教皇利奥十世以修建罗马圣彼得大教堂为名,于1517年派多明我会的修士台彻尔到德国去兜售赎罪券,此事激起极大反感,据传马丁·路德(Martin Luther, 1483—1546)于同年10月31日在维滕贝格教堂门前张贴反对兜售赎罪券的《九十五条论纲》,揭开了这场宗教改革运动的序幕。路德派(信义宗)是宗教改革中的温和派,主要依靠寻求独立的德国诸侯

和上层市民阶级的支持,而闵采尔(Thomas Münzer,约 1490—1525)领导的宗教改革运动的激进派则在穷苦的农民中进行活动,引发德国的农民战争。德国的宗教改革迅速波及西欧的其他国家。在瑞士的苏黎世发生了茨温利(Huldreich Zwingli,1484—1531)领导的改革运动,在日内瓦以加尔文(Jean Calvin,1509—1564)为首的激进派建立市民阶级共和式的长老制教会,由此产生新教加尔文派(即归正宗或改革宗)。英国在亨利八世国王推动下自上而下进行改革,建立了独立于罗马教廷的英国国教会(圣公会)。

中欧和北欧的宗教改革运动导致建立许多独立于罗马的本地教会。第一个本地教会的信仰纲要于是于 1530 年在奥格斯堡召开的神圣罗马帝国会议上宣读的信纲,即“奥格斯堡信纲”(Confessio Augustana)^①。该信纲在马丁·路德指导下由梅来希顿(Ph. Melancthon)起草,共 28 条,内容包括路德派强调的“因信称义”,反对教皇的最高权威,主张废除豪华仪式,简化教士等级,准许神职人员结婚,在圣餐中信徒与教士同样领受饼和酒,取消修士、修女发愿等。虽然在这次会议上,该信纲由于受到天主教人士和查理五世皇帝的反对而没有被通过,但马丁·路德坚持它,并用德文和拉丁文同时公布,成为路德宗的信仰纲要。在经历了近 30 年的新教诸侯国与天主教诸侯国的冲突和战争后,路德派的这个信纲在 1555 年的“奥格斯堡和约”会议上得到德意志帝国范围内的法律上的承认,而路德宗也就成为德国的合法宗教。

基督教新教其他各派也有它们各自的信纲。其中 1563 年发布的“海德堡教义问答”(Heidelberg Catechism)^②在德国和荷兰的改革宗中影响最大,并随移民从荷兰横渡大西洋,成为美国的长老会信

① 参看汤清(编译):《历代基督教信条》,香港基督教文艺出版社,第 4 版,1989 年,第 57—94 页。

② 同上书,第 179—209 页。

徒(Presbyterian)所尊奉的信纲。这些新教派别在许多细节问题上有分歧,如在对基督教圣餐礼仪的解释上,茨温利持“象征说”,路德持“同体说”,但他们有基本的共同点。他们都主张《圣经》为基督教真理的最高准则,每个基督徒都有阅读圣经的权利,都可以凭借上帝的恩施和自己的信与圣灵交感,领悟启示的真理。他们反对修会的教牧人员高于平信徒的陈见,主张基督徒在圣经面前一律平等。

基督教在近代随着欧洲政治势力的扩张而向外迅速传播。随着哥伦布发现美洲新大陆,西班牙、葡萄牙等南欧天主教国家把天主教传到南美洲,英国等位于欧洲北部的新教国家把新教传到北美洲。欧洲列强在瓜分非洲和亚洲殖民地的时候,也把它们各自的宗教派别带入其殖民地。基督教的这些在殖民地的传教工作,从今天的眼光来看,该受的责难远远多于称颂,他们往往用强制的方式迫使殖民地的人民信教,摧毁本地的传统文化,某些传教士甚至为屠杀部落居民制造借口,如说印第安人没有灵魂,杀没有灵魂的人不算杀人。但也有不少传教士受到穷苦人民的爱戴,他们在文化交流、医疗卫生、救济难民方面做了许多可歌可泣的工作。

近几十年来,基督教意识到教会本地化的重要性,与当地的文化相结合,使用本民族的语言,由本地人担任本地重要的教牧工作。这与殖民地的独立相呼应,第三世界国家的教会越来越多地依靠自己的力量生存发展。在美国,黑人牧师注意到要把宣教与维护黑人的权利结合起来,遭到谋杀的牧师马丁·路德·金(Martin Luther King, 1929—1968)是著名的美国黑人民权运动领袖。与此同时,欧美国家的教会意识到“对话”和“普世教会运动”(Ecumenical Movement)的重要性,他们寻求通过对话,消解基督教各教派间的分歧,争取教会的再合一。他们也希望通过对话,寻求与其他宗教(犹太教、伊斯兰教、佛教等)的沟通,为维护世界和平作出贡献。

罗马天主教在1962至1965年间召开第二次梵蒂冈公会议,确立了“开放”、“现代化”、“对话”、“普世主义”的路线。总部设在日内

瓦的世界基督教协进会(World Council of Churches)是最大的倡导普世教会运动的基督教国际组织,原以北美和欧洲的新教教会为主体,后第三世界国家的新教教会和东欧的正教教会也纷纷加入。据1992年统计,成员包括102个国家和地区的322个教会组织,罗马天主教廷虽没有正式加入该组织,但在某些方面与该组织合作,如双方在日内瓦共同设立“社会发展与和平委员会”。总而言之,虽然基督教各派间及其内部的分歧和分派仍在继续进行,但在世界范围内掀起了一场基督教的普世运动,许多基督教的团体在寻求促进世界基督教各派的联合方面取得共识。

基督教虽然不属于中国的主流文化传统,但在中国已经流传了很长时间,有上千万的信徒。据1997年中国国务院发布的白皮书,中国大陆有一千万基督教新教信徒,四百万天主教信徒。近年来,信奉基督教的人数还在增长。究竟基督教是在何年最初传入中国的,至今仍是一个没有定论的问题。但有确切的资料表明,基督教的聂斯脱利派曾于唐贞观九年(635)传入中国,称“景教”。会昌五年(公元845年)因朝廷下诏禁绝佛教,遭波及而在中原地区中断。天主教和聂斯脱利派又于元代传入,通称“也里可温教”或“十字教”,但流传不广,至元亡又中断。明万历十年(公元1582年)天主教首先经由耶稣会传教士再度传入。耶稣会士利玛窦(Matteo Ricci, 1522—1610)在中西文化的交流方面作出卓越贡献。清朝的康熙皇帝开始时对基督教抱有好感,为它在中国的传播提供方便,但后来发生了“礼仪之争”,大部分天主教的传教士被赶了出去。清雍正五年(公元1727年)中俄签订《恰克图条约》后,沙皇也派遣俄罗斯东正教传教士入中国。基督教新教各宗派于鸦片战争前后陆续传入中国。

第二节 基督教的教义

在谈基督教的教义之前,我们先谈一下信仰、教义、信条、信经、

神学间的关系。“信仰”从字面上讲,指对某件事情的真实性、可靠性所持的坚定信心。就基督教而言,“基督教的信仰”指对耶稣基督及其救恩事件的真实性、可靠性所持的坚定信心。“教义”(Doctrine)是指有关信仰的学说和教导。“信条”或“教条”(Dogma)则是指以文件条文的形式发布的关于信仰的基本原则。通常,“基督教的信条”是由教会的最高权威机构通过召开普世性的代表会议的方式确定和发布的。基督教的“信经”(Credo)是基督教的最具权威性的信仰纲要,是信徒受洗入教时必宣认的经文。“神学”的字面意义是有关神的学说。既然说是学说,那就要求具有一定的理论的形式,这包含着对信仰进行有条理、有系统的论说。

神学不限于基督教,在其他的宗教和传统文化中也有神学。我们这里所谈的神学是指基督教神学。神学可以分为“启示的神学”和“自然的神学”。“启示的神学”主张以启示为神学的解释和论说的依据。“自然的神学”主张以人自然地禀赋的理智为神学的解释和论说的依据。在基督教的思想发展史上,启示神学与自然神学间存在争论,前者主张人的理智是不能理解和认识神的启示真理的。后者主张如果离开了人的理智那么神学的解释和论说就不可能。当然,也有许多神学家主张这两者能够协调起来:既然人是上帝创造的,启示的真理与人的理智的真理都来自上帝,那么这两者本来就不应该相互矛盾。

从基督教神学发展的实际的历史来看,基督教神学产生于希伯来的信仰与希腊的哲学思想的结合。柏拉图和亚里士多德的哲学对古代和中世纪的基督教神学产生重大影响。到了近代,康德、黑格尔等人的哲学对于近代基督教神学的影响也不容忽视。在现代,基督教神学除了继续求援于哲学外,还从社会学、人类学、心理学、自然科学等学说中吸纳许多东西。我们可以这样说:在漫长的两千年的历史中,基督教的信仰基本上是不变的,它处于核心的地位;基督教的神学处于信仰的外围,为适应人类的社会和知识的发展,不断地从哲学等思想学说中吸纳论述的理论框架和解释的方法。于是,我们可

以看到,基督教的神学是多种多样和不断发展的,而基督教的信仰则在这些变化中基本保持不变。

在基督教的历史上曾产生过许多种信经,各教派有其自己的信经。其中最初的和最重要的信经是“使徒信经”和“尼西亚信经”。相传,耶稣的十二使徒在决定到各处去传布福音之前,为求得大家传教的一致,每人各拟一条,合计十二条,规定了基督教信仰的核心纲要。这就是“使徒信经”的起源。虽然这一说法是否真实,现在已无据可考,但有迹象表明,自公元2世纪初起,“使徒信经”已被广泛用于教会的信仰活动中。在公元2世纪末的教父伊里奈乌和德尔图良的著作中,可以发现它的大致形式。公元325年,在罗马皇帝君士坦丁的亲自主持下,召开了基督教历史上的第一次普世(大公)会议,出席代表共有318位各地的主教,通过了“尼西亚信经”。“尼西亚信经”的一个焦点是解决当时教会内在关于圣父与圣子是否同体问题上的争论。“使徒信经”和“尼西亚信经”是基督教的三大派天主教、新教和东正教基本上都承认的,其中尤以“使徒信经”最受普遍称道。尼西亚会议前期的教父称“使徒信经”为“真理标准”、“信仰标准”、“使徒遗传”。马丁·路德认为,基督教真理不能有比它更简短和更明晰的陈述了。加尔文认为它是基督教信仰对圣经最可钦佩和最为真实的摘要。在20世纪,“使徒信经”获得了新的重要性,它被越来越多的基督徒确认为是基督教合一运动的信仰支柱。在1927年于瑞士洛桑举行的“世界信仰与教制大会”上,“使徒信经”被宣告为所有各派基督徒可以全心全意地使用的信经;不论什么把一组基督徒与另一组基督徒分开,“使徒信经”提供了用以联合他们的信仰的要义。

“使徒信经”全文如下^①:

^① 此译文参照汤清编译的《历代基督教信条》,香港基督教文艺出版社,1989年版,第20—21页。按照该书的说明,括号内的文字表示公元340年后加在“使徒信经”上,而在第8世纪成了现有的形式。

我信上帝,全能的父,[创造天地的主。]
我信耶稣基督,上帝的独子,我们的主;
藉着圣灵[成孕],生于童贞女马利亚;
在本丢彼拉多手下[受难],被钉十字架,[死去]和被埋葬;
下到死人之所,在第三天复活;
他升天,坐在[全能的]父[上帝]的右边;
将来必从那里降临,审判活人死人。
[我信]圣灵;
神圣[大公]的教会;[圣徒相通];
罪得赦免;
身体复活;
[并且永生。]

“信经”表达了基督教的基本的信仰,基督教的神学则围绕着基督教的基本信仰进行论说和解释。基督教的神学包括“上帝”、“三位一体”、“道成肉身”、“启示”、“创世”、“人的存在”、“原罪”、“拯救”、“上帝之国”和“末日审判”等概念。它们分别涉及基督教信仰的某一个方面。如果以其中的某一概念为专题展开论说,就构成某种专门的神学,如“上帝论神学”,“救世论神学”。如果把这些概念连贯起来,系统地加以考察和论说,就形成系统神学。基督教神学家在论说这些概念的时候,总是依托于一定的哲学理论和其他的有关社会和自然的学说,——如果依托于柏拉图的哲学,就被称为柏拉图主义或新柏拉图主义的神学;如依托于亚里士多德的哲学,就形成亚里士多德主义的(托马斯主义的)神学;如果依托于存在主义的哲学,就被称为存在主义的神学。天主教、新教、东正教的神学各有特色。在同一教派内部也有许多不同的神学观点,古代、近代和当代的神学观点间存在很大的差别。考虑到人类社会和人的思想的发展,存在这些差别是不足为怪的。正是这些分歧和差别,以及由此而来的争辩和交流,推动了基督教神学的发展。下面我们简要介绍一下几个主要的

基督教教义中的概念。

在基督教的传统中,“上帝”通常是指一个最高的、神圣的存在者,是一个具有人格的神,是绝对完美的终极实在。上帝是世界的创造者和拯救者。上帝一方面是超越的、绝对的和永恒的,另一方面又参与历史、干预历史、在历史中显现和展开自己。这两个方面如何能够统一起来,构成基督教“上帝论”的一个中心问题。

基督教是一神论的宗教,基督徒相信唯一的神“天主”或“上帝”。然而,基督教的一神论是有其特色的,即基督教的神是“三位一体”的神,这也就是说,同一个上帝具有三个位格:圣父、圣子和圣灵。为什么同一个上帝能有三个位格呢?这三个位格间关系如何呢?这是基督教神学自古至今一直在争议的问题。早期基督教神学家倾向于援引希腊哲学中的“实体”和“逻各斯”的概念来回答这两个问题。他们主张“圣父”就是那个自身是永恒的,并作为一切相对的东西的起源的绝对的实体。而“圣子”就是逻各斯,因为他象征着“生”和“自我展现”。绝对同一的实体通过逻各斯而创造世界,通过逻各斯在世界中展现自己和解救世界。神与人之间的关系是通过圣灵建立起来的,通过圣灵圣子降临世界,通过圣灵基督徒感到自己与耶稣基督同在,与上帝同在。上帝同时具有三个位格:作为“父”是世界的起源和绝对的超越者,作为“子”是世界的积极的和慈爱的拯救者,作为“灵”把上帝的力量和恩惠贯穿于人间。

上帝是热爱世界和人类的,为了拯救人类,作为上帝的一个位格的圣子化成了人,这就是耶稣基督。耶稣基督一方面继续保持着真正的和完全的神性,另一方面又具有真正的和完全的人性。圣子成为人的过程,是道转化为人的过程。这一点在“约翰福音”中讲得很清楚:“道成了肉身,住在我们中间,充充满满地有恩典,有真理。我们也见过他的荣光,正是父独生子的荣光。”(“约翰福音”,1:14)这里,圣子就被理解为道(话语或逻各斯);由于“太初有道,道与上帝同在,道就是上帝”,“道成肉身”就意味着上帝(上帝的一个位格)成了

人身。这就是“使徒信经”中所说的耶稣基督借着圣灵成孕,生于童贞女马利亚的历史事件。

按照基督教的传统说法,世界是上帝创造的。上帝在七天之内完全凭着他自己的无限的能力和善的意志从无中创造世界。这里需要强调的是,基督教的创世说的目的不在于说明世界的产生和发展的规律,而在于说明世界和人生的目的和意义。所以我们没有必要把《圣经》与自然科学对立起来。上帝热爱他的创造物,上帝所创造的世界是一个平衡的、和谐的、美好的世界。因此,人类有责任保护自然环境,维持生态平衡,使人类大家庭和自然界和谐相处。

在基督教关于人的学说中,《圣经》的以下几个隐喻意义重大。上帝照着自己的形象造人(“创世记”,1:27)。这说明,在人性中存在着追求完善的能力和可能性。上帝的形象是无限完美的形象。作为有限物的人,是绝对地依存于上帝的,在崇仰上帝的过程中能不断完善自己。上帝用地上的尘土造人,将生气吹在他的鼻孔里,他就成了有灵的活人(“创世记”,2:7)。这说明人可分为肉体 and 心灵两个部分。人的肉体来源于土地,而人的生命力直接来自上帝。上帝说:人独居不好,我要为他造一个配偶帮助他(“创世记”,2:18)。这意味着人是社会性的生物,人类间要互相帮助才能过好的生活。

人有选择的自由。人可以选择听上帝的话,服从上帝的旨意;人也可以选择听蛇的话,违背上帝的禁令。选择听上帝的话,意味着选择善;选择听蛇的话,意味着选择恶。既然人具有选择的自由,人就要承担选择的责任。人类的祖先亚当和夏娃最初是选择听上帝的话的,所以他们在伊甸园里过着幸福的生活。但是后来,他们经不起蛇的引诱,听了蛇的话,犯了原罪,并因而承受苦难。

上帝因人犯罪而处罚人类,但是上帝仍然爱人类,仍然关心着人的状况。由于罪是要赎偿的,人本身没有能力来赎偿这个罪,所以上帝的独生子化身成人,以其在十字架上的死替人赎罪,克服人离弃上帝的罪况,使人与上帝重新修和。这就是耶稣基督的拯救活动的意

义。这种拯救是上帝白白施于人的恩典,所以它也被称为“救恩”。耶稣基督的救恩还意味着使人从罪恶的状态中警醒过来,决心做一个与上帝重新修和的新人。

耶稣基督告诉人类,上帝之国正在邻近了。在上帝之国到来的时候,要进行末日的审判。被判进天堂者享永福,入地狱者受永罚。在关于有否“炼狱”和谁进天堂谁进地狱是否预定的问题上,天主教和新教之间曾有过激烈的争论。现代基督教神学家试着对末世论的问题作新的解释。在他们看来,上帝之国和末日审判意味着正义的事业必将取得最终的胜利,也意味着人类最终能汇融到上帝的永恒的生命中去。这是人类对一个没有死亡和充满幸福的世界的向往,表达了人类的终极的关怀和希望。

人是怎样认识上帝及其救恩的活动的呢?按照基督教传统的说法,这是上帝对人启示的结果。“启示”(revelatio)这个词的拉丁文原义是“掀开帐幕”,表示把藏在帐幕后面的事物显露出来,把隐藏的东西显示出来。基督教用“启示”表示上帝本身、上帝的意志和上帝的话语的自我显示和在人间的通传。上帝首先在以色列民族中通过先知显示和通传自己,最后这种显示和通传在道成肉身的耶稣身上达到高峰。启示是上帝的恩赐。基督徒根据启示认识上帝和信仰上帝。

基督教是信仰基督的宗教团体。教会是基督教信仰活动的机体。教会的含义体现于“上帝的子民”、“基督的身体”和“圣灵的临在”三个方面。

教会是上帝的子民的团契,上帝的子民会聚在一起,过着共同的信仰的生活。在《圣经》最古的希腊语译本(七十子本)中用希腊词“ekklesia”(教会)翻译希伯来词“qahalYahweh”(教会)。“ekklesia”的字面意思是“会聚”,“qahalYahweh”的字面意思是上帝的子民。这两个词合起来正好意味着“上帝的子民会聚在一起”或“信仰上帝的人召集在一起,组成团契”。

教会是基督的身体。在《新约》中,特别是在保罗的神学中,特别强调教会与耶稣的身体的联系。“身体”在这里是一个隐喻,它象征着耶稣基督为了拯救人类献出了他自己的生命,象征着一种自我牺牲的精神。上帝的子民接受了耶稣基督的救恩,并在这种自我牺牲精神的感染下,决心做一个从罪的状态中解放出来的人。圣灵降临在教会中,基督徒在教会中感到与圣灵同在。

基督徒在教会中举行崇拜基督的礼仪活动,这样的礼仪活动称为“圣事”(Sacrement)。圣事体现了三位一体的上帝的救赎性的恩宠的临在。天主教和东正教认为圣事有七件,即圣洗圣事(洗礼)、坚振圣事(按手并敷油在领坚振者额上,以坚定其信仰)、告解圣事(也称和好圣事、悔改圣事,即信徒向合法的神职人员忏悔,以便从天主获得领洗后所犯罪的赦免,同时也与因犯罪而伤害了的教会和好)、圣体圣事(即圣餐,分吃饼酒,分享基督体血)、终傅圣事(也称病人傅油圣事,大都为濒死者行之)、神品圣事(也称圣职圣事、圣秩圣事,即祝圣神父、主教)、婚配圣事(祝福教徒的婚姻)。新教一般仅承认洗礼和圣餐为圣事,认为其余的圣事缺乏圣经依据,因而不能称为圣事。天主教虽然承认七件圣事并非同样重要,其中圣体和圣洗是最重要的,但认为这七件都是圣事,在耶稣建立教会时已经一并建立好了。

基督教的神学理论是围绕着基督教教义的基本概念展开的,它有其独特的概念体系,它把“上帝”、“创造”、“启示”、“道成肉身”、“三位一体”、“人的存在”、“罪”、“拯救”、“天国”、“永生”、“圣经”、“教会”、“圣事”等概念连接在一起,形成基督教的完整的以神为中心的世界观、人生观和救赎的理论。正如佛教是通过“四谛”(苦谛、集谛、灭谛、道谛)、“五蕴”(色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴)、“十二因缘”(无明、行、识等)等概念来表述其宗教理论一样,基督教也是通过它自己的一套概念体系来表述其宗教理论的。

基督教的这套概念体系从表面上看不像佛教的概念体系那样富

有思辨性,但是在它背后包含了希伯来的宗教信仰和希腊的哲学思想的碰撞、结合以及近现代的发展的丰富内容,是有很高的理论深度的。在基督教化后的古代和中世纪的欧洲,神学家和哲学家把信仰放在第一位,用哲学为神学服务,例如他们用逻各斯的概念来帮助理解“三位一体”中的“圣子”的概念。在文艺复兴以来的近代,哲学家努力以理性冲破信仰的束缚,在神学研究中也出现了“历史批判主义”和“现代主义”的潮流。在20世纪以来的当代,西方的一些著名的神学家,如卡尔·巴特(Karl Barth, 1886—1968)、保罗·蒂利希(Paul Johannes Tillich, 1886—1965)、莱因霍尔德·尼布尔(Reinhold Niebuhr, 1892—1971)、鲁道夫·卡尔·布尔特曼(Rudolf Karl Bultmann, 1884—1976)、汉斯·昆(Hans Küng, 1928—)等重新反思基督教对人类追求道德完善和最高幸福方面的积极作用,他们注意从当代西方哲学中吸收思想方法,受到存在主义、结构主义、哲学解释学的重大影响,他们对自然科学不采取排斥的态度,承认科学技术对人类的巨大贡献,又分析它们带来的问题。罗马天主教自梵蒂冈第二次公会议(1962—1965)以来为适应新的形势,也主张推行“开放”、“现代化”、“对话”、“普世主义”的路线,已不再把托马斯主义当作唯一的正统,容许有不同流派的神学的存在。

尽管基督教的宗教理论发生了种种变化,但它仍然保留原来的概念框架,它是用旧瓶来装新酒,通过对旧的概念的重新解释来表述某些新思想。如果离开了这套概念体系,基督教就不成其为基督教;如果不对它注入新鲜的血液,基督教就不能继续生存下去。本书的重点和难度就在于:在保持这一基本框架的前提下,论述基督教的各个基本概念的历史的发展过程;它的传统、现代性和面临的问题。国内有关基督教的著作已经出版不少了,但是按照概念体系的方式论述的著作还没有过。这一方式的优点在于能使人迅速地从总体上把握什么是基督教的基本思想,而不是让人只知道一个一个的人物和流派,却对基督教究竟是什么仍然搞不清楚。

国外已有许多按照概念体系的方式论述基督教基本理论的著作,但在中国本书或许是第一次这样的尝试。此外,本书还注意把基督教的基本概念与佛教、儒家的概念相比较,使人了解它们之间的区别和联系。这是本书有别于国外的相关神学著作的一个特点。

当我们真正了解基督教的实质以后,我们就能发现它对人生与社会的意义和价值。基督教不仅是一种传统文化,而且还是活生生地扎根于现代社会的条件和人心的基础上的正在发展的东西。

第二章 圣 经

基督教的《圣经》是基督教的不可分割的组成部分,是基督教徒最根本的信仰依据和行为准则。可以说没有《圣经》,也就没有基督教。因此在研究基督教神学的时候必须首先研究基督教的《圣经》。本章试对基督教《圣经》的特点、起源、权威性的问题加以探讨,着重论述基督教《圣经》权威性如何在近代受到挑战,以及基督教神学家对这种挑战的回应。

第一节 基督教《圣经》的特点

在中国把基督教的“Bible”称为《圣经》,已约定俗成。实际上,其他宗教也有自己的“圣经”,伊斯兰教有“可兰经”,印度教有“吠陀经”,佛教有“佛经”,他们也认为各自的宗教经典是神圣的。在中国把这些宗教经典都称之为“经”,可能是受了儒家的“六经”、“十三经”、“四书五经”之类名称的影响。由于这类儒家经典在中国古代的重要地位,中国人就容易想到把那些最具权威性、最受尊重的著作称为“经”。

比起其他宗教的经典来,基督教的《圣经》是非常独特的。这种独特性首先在于它包含了“新约”和“旧约”两个部分。从“旧约”的内容看,它除了神的启示外,还有许多是关于犹太民族的政治、法律、战争的历史记录。大凡最古老的宗教经典都有这样的特点:把世俗的历史和超世俗的宗教信仰和神话传说完全无意识地结合在一起。这

反映了远古时代的人根本没有想到要区分它们。这表现在犹太教的圣经(“旧约”)中,也反映在印度教的“吠陀经”中。后起的或从原有的宗教中派生出来的宗教则没有这样的特点,如在基督教的“新约”中,在伊斯兰教的“可兰经”中,在佛教的佛经中。这些经籍是专门关于宗教信仰和宗教活动的,已不跟世俗的东西混合在一起。

由于基督教的《圣经》包括“旧约”和“新约”两个部分,既具有源起的宗教经典的特征又具有后起宗教经典的特征,使人容易了解它的发展历史。“旧约”和“新约”间存在着密切联系,但也存在差异,这不仅表现在形式上,而且也表现在某些思想观点上。这种联系和差异构成一种张力,它导致基督教神学的动态发展。

“新约”中在叙述耶稣基督的降临人世和拯救人类时引证于“旧约”中先知的预言。如果要承认“新约”的权威,必须承认“旧约”的权威,“新约”是抛不开“旧约”的。但“旧约”的上帝基本上是犹太民族的上帝,而“新约”的上帝是全体人民的上帝。从民族的上帝发展为人类的上帝,是从特殊到普遍的发展。天主教(Catholic)一词的原义是“普遍”、“广泛”、“宽容”的意思,这个名称本身就表现出强调普遍的意思。基督教具有普世性,而犹太教缺乏普世性。为了发扬这种普世性,为了使“旧约”和“新约”协调起来,就必须对《圣经》,特别是其中的“旧约”作出新的解释。

原始的基督教具有平民性,这可从“新约”中看出,耶稣传教的对象基本上是平民百姓,耶稣本人也出身于平民。但在“旧约”中我们看到上帝首先是向以色列的国王和宫廷的祭师启示神的旨意的。在神与人的关系中,王公贵族似乎是第一位的,而平民百姓似乎是第二位的。上帝究竟有无等级观念呢?这也需要解释。从基督教发展的历史看,平等的观念逐渐占上风。这表现在修士之间称“兄弟”,修女之间称“姐妹”,即使教皇也称自己为“众仆人的仆人”。

不论在“旧约”中还是在“新约”中,我们都可以看到一种期待拯救和解放的强烈愿望。不过在“旧约”中,这种拯救和解放的愿望主

要表现为一个受压迫、受欺凌的民族的愿望,而在“新约”中这种拯救和解放的愿望则表现为全体人类的愿望。这两者之间也既存在联系又存在差别。从民族解放的愿望到人类解放的愿望也是从特殊到普遍的发展。首先感受到本民族的人民在受苦受难,然后就有可能想到其他民族的人民也在受苦受难,就可能产生解放全人类的思想。但是如果只关系到一个民族的解放,这并不必然意味着希望其他民族也摆脱苦难,这可能仅仅意味着使自己的民族从战败国变为战胜国,从受压迫者变为压迫者。这样受苦受难依然存在,只不过对象变了。因此,从民族解放的愿望上升为人类解放的愿望,是一个了不起的发展。在“新约”讲的拯救和解放是指全体人类的拯救和解放,这意味着希望各民族的人民都摆脱痛苦。这就不难理解为什么“新约”中强调普遍的爱,甚至爱自己的敌人,——正如阳光照耀一切人,照耀你的朋友也照耀你的敌人,所以你既要爱你的朋友又要爱你的敌人。

《圣经》的语言相当简朴,不包含特别思辨性的概念。《圣经》虽然厚厚一大本,但比起浩如烟海的佛经来,篇幅上就显得很短小,也没有多少哲理性。但需要注意,基督教的《圣经》包含了上帝的启示和耶稣的拯救行为的历史记录,但不包含耶稣的使徒、以后的神学家和哲学家对这些历史事件和启示内容的哲学解释。如果把这些哲学的解释也包含到圣经中去,那么基督教的圣经在数量上就不会少于佛经,在哲理性上也不会逊色于佛经。要知道这是以色列的宗教信仰和希腊哲学的结合,这种结合产生出了欧洲中古以来许许多多伟大的哲学家和神学家及其辉煌的著作。把神的启示和人的解释清楚地区分开来,这有助于后人敢于推翻前人的看法,有助于推动基督教神学思想的发展。我在这里不想评论佛经和圣经孰优孰劣,而只想指出它们在内容的安排上是不同的。

由于在“旧约”中包含了许多关于犹太民族的政治、法律、战争的历史记录,这使一些历史学家想到对“旧约”作历史的研究。他们力

图把历史上真实发生的事件和神话传说区分开来,力图对宗教思想的起源作社会学的、人类学的、心理学的说明。这种研究方式后来也应用于“新约”,企图把作为真实的历史人物的耶稣和作为上帝的儿子的耶稣区分开来。在这种历史的研究面前,似乎神的外衣解脱下来了,历史的真实面目显露出来了。此外,不论在“旧约”中还是在“新约”中都包括一些与现代自然科学的知识显然不相符合的东西。这当然是难免的,因为它们反映了千百年前人们对自然界的认识。然而,这些东西往往以神授的形式出现,这在近代自然科学产生的时候起了阻碍的作用,而在当代加重了人们对《圣经》的权威性的怀疑。按照 19 世纪末 20 世纪初流行的实证主义的观点,历史的发展经历三个时代:神话的时代、宗教的时代、科学的时代。当今是科学的时代,《圣经》该放到历史的博物馆里去了。这是现代意识对《圣经》的挑战,但现代意识也反思这样的挑战。不论当代人对这些挑战作出怎样的回应,有一点是可以肯定的,即《圣经》继续在起有关人的价值观念发展的苗床作用。

下面我想把《圣经》和《易经》做一下比较。正如和本书其他各章中一样,我做这类比较,不是为了比出一个高低好坏,而是为了寻求理解。人们总是从一定的角度出发看待问题。作为一个中华文化背景的人研究西方的基督教文化,自然会不时联想到他所已经了解的自己的文化中的某种东西,以此作为某种参照点,把握新获知的东西。如果我们抱着开放的心态,不是以自己已知的东西排斥外来尚待了解的东西,当然也不是喜新厌旧,就会在这种比较中获得某种启迪。真正新的有意义的东西是在这种寻求理解的过程中产生的。这样的比较仿佛是一场真心诚意地对话,对话的目的不在于谁说服谁,而在于从对话中获得灵感,增进知识,并重新审视自己已有的认识是否正确。正因为不是为了比较而作比较,所以我不寻求面面俱到,而只是有感而发,希望能在这一点或那一点上产生某种激荡。

中华的儒家文化和西方的基督教文化都是有原典的文化。“原

典”在此指一种类型的文化的原创性经典,它像种子一样决定了该文化的基本特征和发展样式。《圣经》可谓是基督教文化的原典,儒家的《易经》、《书经》、《诗经》、《论语》等是儒家文化的原典,其中《易经》占群经之首的地位。为什么像《圣经》和《易经》那样古老的书一直到现在都在产生巨大的影响呢?我认为这要归功于诠释。诠释是文化的生命。任何一种源远流长的文化的发展都依赖于对其经典文本的诠释。诠释使文化得以传承和更新。如果没有诠释,后人就不能理解先辈的思想,文化也就不能延续下去。如果没有诠释,新的思想不会引入,文化也就不会在原先的基础上逐步更新。

通常认为西方的诠释学起源于对《圣经》的诠释,而东方的诠释学起源于对《易经》的诠释。更为深入的研究不难发现在《圣经》和《易经》编撰的过程中就已经开始了诠释。正如任何一部伟大的文学作品一样,它不是只有一个论题和一条线索,而是一个可以从各个角度加以开采的宝藏,像《圣经》和《易经》那样的在历史的过程中形成的经典,经众多思想家的创作和编撰,思想内涵是十分丰富的,因此当然不止存在一条诠释的线索。然而在这些众多的论题和线索中,仍然有可能找到它们的主线索或主导思想。从这种诠释的主导线索我们可以看出基督教文化和儒家文化的不同的发展方向。

《易经》本是一部有关巫术或算命的书,上古先民关心自己的命运,通过举行祭祀仪式而算卦,以卜吉凶。占卜者不但想预知吉凶,而且还想知道如何趋吉避凶,于是他们自然要关注算卦后所采取的行动的成功和失败的经验。在有了文字以后,易官便记录占筮活动和相关的生活经验,根据卦爻的象数,对占筮的内容和所记录的相关的生活经验进行分类和总结,找出对他们影响最深刻、最典型、最富有象征意义的词句,厘定出卦爻辞,变成为《易》的经文。《易》的经文不是一下子形成的,而是凝结了上古先民世代代的经验教训。《周礼·春官》记载:太卜“掌三易之法,一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》,其经卦各八,其别(卦)各六十有四。”据传,《连山》为夏代的

易书,《归藏》为商代的易书。由此可以推想,《周易》可能是建立在夏代易书和商代易书的基础之上的,但包含了殷周之际的朝代变换(革命)的深刻经验。易经主要是供占筮用的,但卦爻的具有象征意义的分类和所记录的相关的生活经验可以供人借鉴,并为激发哲理思考提供了活生生的源泉。

如果说《易》的经文是巫师的用语的话,那么《周易大传》的诠释则是哲人的话语了。尽管《周易大传》为孔子作之说不可信,但从孔子的“韦编三绝”到战国时代的各位吸纳了儒家和道家思想的注家的诠释表明,《周易大传》完成了一个解神话(demythification)的过程,更确切地说,一个解巫术的过程。这是中国文化史上的一场“启蒙运动”。它体现了中国文化的早熟和包容的性质。说其早熟,因为欧洲的启蒙运动发生于欧洲历史上的近代,约500年前才开始,而中国的“启蒙运动”发生在中国古代史上的春秋战国时期,约在2500年前就开始了;说其包容,因为欧洲的启蒙运动是通过理性精神对宗教信仰的激烈批判完成的,而中国的“启蒙运动”是通过对古代筮书的诠释完成的,它并不彻底否定“天帝”和“天命”,但对“怪”、“神”采取存疑的审慎态度,把关注的重点转向“天道”与“人道”的关系。我在此并不想夸奖中国文化的这种早熟和包容的性质,或许就是因为这种早熟和包容造成了中国文化发展的滞后性。应该看到,由于欧洲文化中的宗教与哲学间的巨大的张力,形成了欧洲文化发展的勃勃生机。

中国儒家在诠释的时候注重于天道(自然)的结构与人际关系(社会)的结构的对应,而西方基督教思想家在诠释的时候注重于上帝的言与理性的逻各斯的关系。儒家理想的社会结构是模仿天道的,“替天行道”成为儒家推行社会变革的诠释学理由。但是,社会毕竟有其自身的结构和发展规律,过分注重于社会结构与天道(自然结构)的对应,往往致使儒家思想家不从社会自身和人本身的正义观念出发提出社会改造的方案,再加上“天不变,道也不变”的观念,使他们在改革社会体制方面常常缺乏创新意识。基督教思想家在推行社

会变革时常常援引“圣言”，即圣经中的启示真理。他们的理想国是“上帝之国”，但是他们认为这种理想国靠人力是无法实现的，所以寄希望于等待耶稣的再次降临。另一方面，由于圣经中的上帝之言与希腊哲学家所理解的理性的逻各斯挂钩，促使西方世界在近代发生一场轰轰烈烈的启蒙运动，它是西方思想中两种难以调和的张力互相转化的结果，它激发西方思想家从理性本身出发考虑社会体制的合理性和人类正义的问题。

说到底，任何诠释都持有本体论的立场。《易经》中的“神道”或“天道”究竟是指天神的意志，还是指自然规律，抑或其他的东西，在《易经》本身中还是不清楚的。它好像种子一样，还没有发芽生长，看不清它究竟是什么。到了以后的发展阶段，荀子倾向于把它诠释为自然规律，因为他认为“天行有常，不为尧存，不为桀亡”。董仲舒则把它诠释为神的意志。在宋明理学中，朱熹把它诠释为贯通天地人间的客观的理，而王阳明把它诠释为彻里彻外的主观的心。在西方的基督教文化中，“上帝之言”指有人格的神所说的话，这本来似乎很清楚，但是当它与希腊哲学接触后，“上帝之言”与理性的逻各斯挂钩，于是“太初有道”的“道”（上帝之言）究竟是什么意思又变得模糊起来了。在黑格尔那里，它指作为客观精神的逻各斯，而在存在主义神学家（如麦奎利）那里，它指与存有者（Seiendes）相对的存有本身（Sein）。总之，诠释者总是从他们所持的本体论的立场出发，按照它们对世界和人生的新的看法来诠释古代的经典。对于许多现代人的问题，古代人是不会提出来的，因而诠释加进新的东西，不是为了曲解古代的经典，而是为了适应现代人的需要。

第二节 犹太教《圣经》和基督教《旧约圣经》间的一些差别

基督教的《旧约圣经》取自犹太教的《圣经》。它们之间虽大体相

同,但仍有值得一提的差别。犹太教的《圣经》共包括三十九篇,原初绝大部分用希伯来语写成,一小部分用阿拉姆语(Aramaic)写成。罗马天主教使用的《旧约》比犹太教的圣经多了七篇,在其余的三十九篇中个别地方还有所增补,这些增补的部分称为补篇。有些次经和补篇的原文可能不是希伯来文,而是希腊文。基督教新教使用的《旧约》与犹太教的圣经在篇目和内容上相同,但在编排上有所不同。基督教新教称罗马天主教的这增加的七篇为“外典”(Apocrypha),不承认它们属于正式经典,一般不收入《旧约》中。但在某些基督教新教出的《圣经》中包括一个附录,收入这七篇和其他的一些篇章,供读者参考。罗马天主教称这七篇为“次经”(deuterocanonical books),但仍认为它们属于圣经的正典。详见下表:

犹太教的《圣经》	天主教的《旧约圣经》	新教的《旧约圣经》
一、律法书	一、摩西五经	一、摩西五经
1. 创世记	1. 创世记	1. 创世记
2. 出埃及记	2. 出埃及记	2. 出埃及记
3. 利未记	3. 利未记	3. 利未记
4. 民数记	4. 民数记	4. 民数记
5. 申命记	5. 申命记	5. 申命记
二、先知书	二、历史书	二、历史书
早期的先知	6. 约书亚记	6. 约书亚记
6. 约书亚记	7. 士师记	7. 士师记
7. 士师记	8. 路德记	8. 路德记
8. 撒母耳记上	9. 撒母耳记上	9. 撒母耳记上
9. 撒母耳记下	10. 撒母耳记下	10. 撒母耳记下
10. 列王记上	11. 列王记上	11. 列王记上
11. 列王记下	12. 列王记下	12. 列王记下
后期的先知	13. 历代志上	13. 历代志上
12. 以赛亚书	14. 历代志下	14. 历代志下

- | | | |
|-----------|------------------------|-----------|
| 13. 耶利米书 | 15. 以斯拉记 | 15. 以斯拉记 |
| 14. 以西结书 | 16. 尼希米记 | 16. 尼希米记 |
| 15. 何西阿书 | 17. 多比传 [*] | 17. 以斯帖记 |
| 16. 约珥书 | 18. 犹滴传 [*] | 三、诗书 |
| 17. 阿摩司书 | 19. 以斯帖记 | 18. 约伯记 |
| 18. 俄巴底亚书 | 20. 马加比传上 [*] | 19. 诗篇 |
| 19. 约拿书 | 21. 马加比传下 [*] | 20. 箴言 |
| 20. 弥迦书 | 三、智慧书 | 21. 传道书 |
| 21. 那鸿书 | 22. 约伯记 | 22. 雅歌 |
| 22. 哈巴谷书 | 23. 诗篇 | 四、先知书 |
| 23. 西番雅书 | 24. 箴言 | 23. 以赛亚书 |
| 24. 哈该书 | 25. 传道书 | 24. 耶利米书 |
| 25. 撒迦利亚书 | 26. 雅歌 | 25. 耶利米哀歌 |
| 26. 玛拉基书 | 27. 所罗门智训 [*] | 26. 以西结书 |
| 三、圣录 | 28. 便西拉智训 [*] | 27. 但以理书 |
| 27. 诗篇 | 四、先知书 | 28. 何西阿书 |
| 28. 箴言 | 29. 以赛亚书 | 29. 约珥书 |
| 29. 约伯记 | 30. 耶利米书 | 30. 阿摩司书 |
| 30. 雅歌 | 31. 耶利米哀歌 | 31. 俄巴底亚书 |
| 31. 路德记 | 32. 巴录书 [*] | 32. 约拿书 |
| 32. 耶利米哀歌 | 33. 以西结书 | 33. 弥迦书 |
| 33. 传道书 | 34. 但以理书 | 34. 那鸿书 |
| 34. 以斯帖记 | 35. 何西阿书 | 35. 哈巴谷书 |
| 35. 但以理书 | 36. 约珥书 | 36. 西番雅书 |
| 36. 以斯拉记 | 37. 阿摩司书 | 37. 哈该书 |
| 37. 尼希米记 | 38. 俄巴底亚书 | 38. 撒迦利亚书 |
| 38. 历代志上 | 39. 约拿书 | 39. 玛拉基书 |
| 39. 历代志下 | 40. 弥迦书 | |

- 41. 那鸿书
- 42. 哈巴谷书
- 43. 西番雅书
- 44. 哈该书
- 45. 撒迦利亚书
- 46. 玛拉基书

注:标星号者为天主教《旧约圣经》所多的七篇,另外“以斯帖记”的第10章第4—10节和“但以理书”第3章第24—90节、第13章、第14章为补篇。

第三节 《旧约圣经》的形成

由于基督教的《旧约圣经》来源于犹太教的圣经,因此要谈基督教《旧约圣经》的形成必须先从犹太教的圣经的形成谈起。希伯来文的圣经由三个部分组成:“律法书”(Torah)、“先知书”(Nebiim)和“圣录”(Ketubim)。这三个部分的资料是在历史上逐步形成的,绝非一人一时所作。其中“律法书”的内容最古老。按照犹太教和基督教传统的观点,律法书是摩西所作,因而也称为“摩西五经”。摩西据传是带领犹太人逃出埃及的领袖,根据这一历史事件推算,摩西应为公元前13世纪的人。然而,自中世纪起,犹太的学者就已经怀疑“律法书”是否是摩西所作,因为在“申命记”中谈到摩西的死,这表明“申命记”至少写于摩西死后。现代学者从语言学、文学风格、内容编排和神学观点进行分析,认为“律法书”是在一个上达公元前11世纪下至公元前6世纪的漫长的历史时期中形成的。这有语言学上的两个根据。“律法书”中有的地方称上帝为“亚威”(Jahwe),这个称呼在公元前10世纪或9世纪通用;在有的地方称上帝为“挨洛希姆”(Elohim),这个称呼在公元前8世纪通用。与“亚威”相关的历史内容是从创世到以色列人征服迦南地区,这些作品从文学风格来看完全是叙事体的。与“挨洛希姆”相关的最早的历史人物是亚伯拉罕

(Abraham), 据说挨洛希姆(上帝)把迦南赐给亚伯拉罕及其子孙。这部分的文学风格并非完全是叙事体的。从神学观点、文学风格来看, 申命记、约书亚记、士师记、撒母耳记上、撒母耳记下、列王记上、列王记下属于一个类型。这七本书叙述了从摩西立法到巴比伦流亡的整个历史。

巴比伦流亡指公元前 597 年至公元前 537 年犹太人的一段历史。公元前 597 年耶路撒冷投降于巴比伦国王尼布甲尼撒二世(Nebuchadnezzar II), 一批犹太的贵族、武士、工匠被掳到巴比伦, 公元前 586 年巴比伦的军队又扫荡耶路撒冷, 毁坏犹太教的圣殿, 把大部分以色列的百姓掳到巴比伦, 只允许最穷的一些农民留在巴勒斯坦境内耕作。在此期间也有一部分犹太人逃亡埃及。巴比伦于公元前 538 年被波斯王居鲁士(Cyrus)灭亡了, 公元前 537 年居鲁士下令准许犹太人返回巴勒斯坦。这时有一部分犹太人回巴勒斯坦, 重建他们的庙宇, 享受一定程度的自治。但许多犹太人仍然留居国外, 成为“海外犹太人”(Diaspora)。这段历史就被称为巴比伦流亡(Babylonian Captivity or Babylonian Exile)。

在“申命记”中我们可以看到, 上帝通过摩西的口反复警告过以色列人, 他们的一切成功都来自上帝的恩典, 上帝保护诚心诚意敬奉他的人; 反之, 如果他们不敬上帝而敬其他的神的话, 如果他们违背上帝授予的法律的话, 他们将获罪于上帝, 遭灭国和被掳掠为奴的厄运。上帝甚至已经预言过, 以色列人将会做出祭祀其他神的偶像之类的邪恶事情, 而将被上帝遗弃和受惩罚。摩西以后以色列国家发展的历史似乎证明了这一点。这一神学观点构成了以上几本历史书的主导线索。由此推断, 这几本书可能写于巴比伦流亡时期, 尽管这些书的编纂者使用了很久以前流传下来的历史故事的材料。这几本书反映了饱受流亡痛苦的以色列人反思他们失败的原因, 他们认为这种不幸是由于没能保持住犹太教的信仰的纯洁性造成的, 震怒了上帝, 因而遭到惩罚。他们希望一旦重新像先祖摩西、大卫那样真心

敬奉上帝,会再次受到上帝的保佑,结束流亡,重建家园。此外,流亡期间的犹太人失去了他们的国土、圣殿和政府,为了保持他们的民族的认同感和传统,他们想到编纂这些律法书和历史书。这些书籍起凝聚作用,使他们不忘记自己的历史、法律,继续按照犹太民族的风俗习惯和伦理准则生活和行动。

“律法书”所涉及的历史内容最早,“先知书”其后,“圣录”最晚。一般来说,宗教经典的形成,要经过三个时期。最初先有口头传说,接着有汇集成书面文字的各种版本,最后通过召开宗教会议等形式把某一种版本确立为正典。据某些现代圣经学者的考证,犹太教圣经的三个部分是分别在以下三个时期被确立为正典的:

(1)“律法书”于巴比伦流亡时期结束(公元前 538 年)至撒马利安人(Samaritans)从犹太教中分离出去(约公元前 300 年)间被确定为正典。撒马利安人只承认“律法书”为他们的圣经。

(2)“先知书”约在公元前 3 世纪末(即公元前 200 年前不久)被确定为正典。

(3)“圣录”被确定为正典的时期更晚。约公元前 180 年时在犹太教内产生了分为三个部分的圣经的想法,并开始编写第三部分。它的内容先后有所变动,直到公元 66 年犹太人反抗罗马统治的大起义和罗马军队于公元 70 年攻陷耶路撒冷镇压起义者的事件后,即公元 1 世纪末叶时,巴勒斯坦的犹太教经师才确定下该书的最终目录。

在犹太圣经的三个部分中,律法书最受尊重。它常被写在羊皮纸上,制成卷轴,装在银盒里。每个犹太会堂都保存几个这样的卷轴,每当举行宗教活动时,打开卷轴,颂念经文。在犹太历每年 7 月 23 日还举行庆法节(Simhath Torah),信徒们在律法书卷轴前唱歌、跳舞和列队行走。

从神学的观点看,把圣经放在最高位置,以书代替偶像,代表宗教发展史上的一个进步。因为文字比起图像来能更深刻地表达宗教精神的实质,此时人们不是停留在偶像崇拜上,而是开始反思为什么

要信仰,信仰的理由是什么。这标志着从简单信仰向理性信仰的转变。

危机意识、寻求解放的意识和道德意识是犹太教圣经的三大特点。从上述材料可知,犹太教圣经的编纂开始于巴比伦流亡时期,终止于罗马军队攻陷耶路撒冷,残酷镇压起义者后不久。一个弱小民族,屡遭强敌的侵略、蹂躏、屠杀和奴役,他们的民族处于危机之中,他们希望获得解放和拯救。他们把自己的失败归于自己曾做过对上帝的不虔诚的事情和不道德的事情,因而遭到上帝的遗弃和惩罚。这在今天听起来有点可笑,会被当作一种软弱无力的、病态的心理反应。但是从另一角度想想,当自己处于困境的时候,不是怪罪别人,而是怪罪自己,这是一种道德反省的意识。这表明不是简单地渴望上帝的拯救,而是以道德自律的行为向上帝证明自己的诚意。把“律法书”作为犹太教圣经的核心,充分表达了这种道德意识。在流亡期间和在罗马帝国灭亡后的犹太人已无自己的政府和执法机构,“律法书”成了道德自律的教材。正是由于这种道德自律的精神,散居在世界各地的犹太人民继续保持自己的民族特色,顽强地生存下去。

罗马天主教使用的《旧约圣经》的原本称为“七十子本”(Septuagint),基督教的东正教使用的《旧约圣经》的原本也是“七十子本”。据说处于希腊化时期的古埃及皇帝托勒密二世(Ptolemy II)下诏令把希伯来文的犹太教圣经翻译成希腊文。在犹太教高级牧师的任命下七十位或七十二位译者参与翻译。据说他们各自翻译了全书,而当他们对照这些译本时发现各个译本连最细微的地方都完全一致,因为全体译者都受到了神灵的启示。这一传说包含着部分真理。巴比伦流亡后,大批犹太人居住在不讲希伯来文的地方,其中有不少人居住在亚历山大里亚(Alexandria)。该城是当时的埃及托勒密帝国的首都。这些海外犹太人通常使用当地的希腊语,不免渐渐忘记他们的民族语言,为此就想到要有一个希腊语文本的圣经。托勒密二世于公元前285—246年在位,因此有人推断此事发生在公元前275

年左右。需要澄清的是,“七十子本”常被用来指旧约全书的希腊文译本。然而,那时完成翻译的可能只是“律法书”(“摩西五经”),其余两个部分的翻译,以及所谓“次经”和“补篇”的翻译是在以后相当长的年代内逐步完成的,翻译的最晚年限可能直至公元前1世纪。究竟何人何时翻译哪部分篇章,现在完全无从考察。因此不要因为“七十子本”这个名称就误以为旧约全书都是在公元前3世纪时翻译的。最初这些希腊文的圣经译本只为居住在希腊化文化区域内的犹太教徒使用,后来基督教兴起后也为基督徒使用。基督徒喜欢使用希腊文的译本更胜于希伯来文的原本,并在对经文的某些理解方面与犹太教徒有分歧,这引起仇视和冲突。约公元70年后犹太教徒停止使用所谓七十子译本。

犹太教圣经不包含七十子本的一些篇章,并不意味着这些篇章必定是伪作。事实上,巴比伦流亡后存在许多不同的犹太教宗派,许多人编写先知书之类的作品,次经以及补篇可能出于当时的某些宗派之手。因此存在不同的圣经版本是完全可能的。要知道直到公元1世纪末叶巴勒斯坦境内的犹太教经师才最终确定下分为三个部分的犹太教圣经全书的目录,而这时基督教已经开始流传了。据现代的许多历史学家的看法,基督教很可能起源于当时的许多犹太教宗派中的一个宗派,这些宗派各有自己所喜欢的圣经版本。在有些宗派使用的圣经中可能是包括次经和补篇的。次经以及补篇的内容有助于了解这些宗派的情况,也有助于沟通旧约圣经和新约圣经思想上的联系。七十子本所依据的某些希伯来文本很有可能是一些比现在流行的希伯来文本更早的文本。“死海古卷”的发现支持了这一看法。1947年在死海西北角的约旦境内的一群穴洞中发现了约600卷希伯来语和阿拉姆语的宗教书卷。它们写于公元前200年至公元68年,而于公元68年被装在袋子里埋入洞穴。这些图书可能属于一个称之为库姆朗(Qumrān)的犹太教的兄弟会。公元66年犹太人奋起反抗罗马帝国的统治,公元67年罗马帝国出兵镇压起义,并于

公元 70 年攻陷耶路撒冷。这些图书可能是为了躲避洗劫而被埋藏起来的。这 600 卷(当然绝大部分是残篇)中包括现今流传的希伯来文圣经的几乎全部篇章,也包括属于旧约次经的“多比传”、“便西拉智训”。这是首次发现这两本书的希伯来文本。这说明七十子本的次经不是像有些人断言的那样是伪作。从库姆朗兄弟会的纲领中可以看出,他们的一些观点与新约中的观点相似,如上帝之国即将来临,最终审判就要到来,人们为不进地狱而进天堂,必须进行忏悔,去恶从善,净化心灵,等等。这也说明基督教可能起源于某些非正统的犹太教的宗派。

除了七十子本外,还有其他的希腊文的旧约译本,但它们只以残篇的形式或在早期教父的引文中流传下来。公元 3 世纪的基督教神学家奥利金(Origen)注意到不同译本的差别问题,他曾不辞劳苦做了一个六栏表格,把希伯来原文、对原文的希腊文的音译、阿奎拉(Aquila)的希腊文译本、辛马库(Symmachus)的希腊文译本、七十子的希腊文译本、西奥多西翁(Theodotion)的希腊文译本分六栏进行对照,因此该著作称为“六栏圣经”。可惜它在公元 7 世纪时丢失了,今仅存抄本残篇。

公元 4 世纪末圣杰罗姆(St. Jerome)(345? —419 或 420)完成了《圣经》拉丁文本的翻译工作。他在翻译旧约圣经的时候,最初以七十子本为基础,但后来主要参考希伯来原文的圣经。在此之前,于公元 2 世纪,已有人把七十子的希腊文本圣经翻译成拉丁文,但这个译本的圣经有许多缺陷。据说杰罗姆在翻译圣经时接受了犹太经师的帮助,为此曾受到责难。许多基督徒认为,犹太人故意篡改了有关先知预言基督诞生的话,意在否认耶稣基督。然而这译本的质量逐步为世人承认,并受到奥古斯丁的推荐,最终被天主教会接受为“通俗拉丁文本圣经”(Vulgate),即具有权威性的受大众欢迎的版本。此后它被沿用了十几个世纪。由于传抄和翻印中的谬误越积越多,天主教教会的特伦特公会议(1545—1563)和第二次梵蒂冈公会议

(1962—1965)上曾两度决定修订译本,最后一次修订工作于1977完成。直至今天主教教会在举行国际会议的礼拜仪式上,仍然使用这个经修订的“通俗拉丁文本圣经”,并主张各民族语言的圣经译本应以此为蓝本。

在基督教的发展史上,新教领袖马丁·路德于1466年把圣经翻译成德语是一件大事。他发现圣经最初是用希伯来文写成的,而希伯来文的圣经与七十子本圣经有不同的地方,主要是后者多了一些内容。于是他把这部分内容移去,要么不收入圣经中,要么称它为“旁经”或“外典”(Apocrypha),以附编形式收入,以便与圣经正文相区别。如上所述,有关旧约圣经源于希伯来文圣经以及这两者的差别问题,杰罗姆就已经注意到了。马丁·路德提出这个问题,包含着向罗马天主教的权威挑战的意味。自那以后,圣经逐步被翻译成欧洲各国的民族语言。1471年出版圣经的意大利文本,1488年出版圣经的捷克语,1522年出版圣经的荷兰语本,1530年出版圣经的法文本,1535年出版圣经的英文本,1541年出版圣经的瑞典语本,1550年出版圣经的丹麦语本,1553年出版圣经的西班牙语本,等等。随着语言的发展变化,重译圣经的工作一直在进行,它被翻译成各种流畅的现代语言,这包括现代汉语的圣经译本。

第四节 《新约圣经》的形成

《新约圣经》计27篇,写于公元50年至150年间,是关于那时流行于地中海沿岸各国的基督教信仰的文献汇编,后成为基督教的最主要的圣典。

新约是用希腊语写的。尽管有些学者认为,新约的某些篇章有阿拉姆语(属闪米特语族,曾一度通用于亚洲西南部)的底本,如“马太福音”、“希伯来书”,但至今没有发现它们的任何残篇,而流传下来的只有希腊语的文本。还有一些基督教教会的学者曾断言,《新约圣

经》的希腊语是上帝赐予人类的一种最适合于表达基督教信仰的语言。然而现在通过比较其他希腊语的文献已经很清楚,《新约圣经》的希腊语是一种称之为“koine”的古希腊通用语,它有别于高雅的古典希腊语,是一种通俗的、在民间流行的语言。这反映了基督教当初是在地中海沿岸的希腊文化区域内的中下层人民中传播的这一事实。

现在所保存的古代《新约圣经》的各种文稿(包括残篇)计五千多件。但这些都是抄本,而不是作者本人的原稿。其中最古老的可能是“约翰福音”的残篇,约抄写于公元120至140年间。通过比较这些抄本发现,它们基本相同,只有少数地方有所增补或省略以及术语和词序安排上的差别。尽管如此,现代圣经学者仍然试图通过对照早期基督教教父的引文等方法找出最好的和最忠实的文本来,这当然难免仁者见仁,智者见智。还有一种编纂方法是在脚注中注出其中的一些差别。

收入《新约圣经》的基督教文献只有27篇。然而,公元1世纪至3世纪在基督教的团体中所流行的有关耶稣基督和他的使徒的文献远远不止27篇。举例来说,《新约圣经》含四篇福音书,而那时流行的福音书达50多篇。在《新约》的四大福音书中谈到耶稣基督的诞生,但没有谈到他的童年和青年时期的生活,而在其他的一些福音书中也有对耶稣的童年和青年时期的情况的描述。

这些文献中许多是伪经,是假冒使徒的名而写的东西,但也有因为教派之争而被当作异端排斥的。1945年在埃及的纳格·哈玛迪(Nag Hammadi)发现了一个古代基督教异教团体诺斯替派的图书馆,内藏许多用科普特语(Coptic)写的古代基督教文献。其中有一本是“托马斯福音”(“多马福音”)(Gospel of Thomas)。托马斯(多马)是耶稣的十二使徒之一,在“托马斯福音”中记载了据说耶稣私传多马的总共114段话。这部福音书现在受到西方许多圣经学者的高度重视。

我们现在已很难搞清楚当时的教会究竟根据什么原则来确定圣

经的正典以及这个过程的详细情况。在耶稣和他的使徒传教的时候,他们所依据的圣经是犹太教的圣经(即旧约),在最早的基督教教父的著作中也没有提到《新约》和引证它的语句,如在克雷芒(Clement Romanus)(约公元 88—约 97 或 99 年任罗马城主教)的“克雷芒致哥林多人第一书”中大量引用《旧约圣经》的文句,但无一处引用出自《新约圣经》的文句,这说明《新约圣经》在那时尚未成形。很可能,早期基督教各地和各派的教会分别有他们自己所喜欢的福音书等文献,这些文献是他们在传教过程中自己编写的。后来这些文献越积越多,并且有不少是伪托他人之名而写的东西,就有人想到要清理一下,把那些真的和好的文献确定为新约圣经的正典。据说,最初这样做的是一个基督教的异端团体马西昂派(Marcion),该教派于公元 150 年左右所编订的圣经只包括“路加福音”和十篇保罗的书信。基督教的其他教派反对马西昂的过于狭隘的做法。到了公元 200 年时,基督教各地的教会已基本认可新约圣经 27 篇中 20 篇具有权威性。在确认它们的时候,各地的教会有自己的一些偏好,但后来逐步取得统一。有些篇章起初是有争议的,如“雅各书”、“希伯来书”、“约翰二书”、“约翰三书”、“犹大书”、“彼得后书”和“启示录”,但最终被大家接受了。又有一些篇章,起初被收入新约圣经,如“巴拿巴书”(Barnabas)、“克雷芒一书”(1 Clement)(即克雷芒致哥林多人第一书)、赫尔马斯书(Hermas)和“十二使徒遗训”(Didache),但后来却被拉了出去。现今流行的 27 篇新约圣经本大约是在公元 367 年左右才最终确定下来。对此有一个旁证:公元 367 年亚历山大里亚的主教圣亚大纳西(St. Athanasius)在一封致他所管辖的各教会的信中列出了确定为新约圣经正典的 27 篇的篇名。这些篇名与今传新约圣经各篇的篇名完全相同,尽管排列次序上有所不同。

除了那 27 篇收入新约圣经的著作外,还有 100 多篇在风格上类似新约圣经的基督教著作,它们写于公元 2 世纪至 4 世纪,由于各种原因不被列入正典,而作为《新约外传》(Apocryphal New Testa-

ment)被收集起来供研究者参考。“Apocryphal”的希腊文原意是“密藏的”(apokryphos),原初指一些只在某些教会内部流传的、不公开的著作,它们常常被宣称内含耶稣基督密授的话语。这些著作有不少是属于基督教异端派的,如诺斯替派的。有些则是冒名伪托的或作者归属不确定的。也有一些是为了满足当时的教徒的好奇心而编造出来的,如有关耶稣的童年和青少年时期的故事,有关那个主持对耶稣的审判并下令把耶稣钉在十字架上的罗马犹太巡抚彼拉多(Pilate)(?—36)的故事。这些故事因显然缺乏可信度而被排除在圣经正典之外。天主教和新教在关于哪些著作属于《新约外传》的问题上观点一致。

自公元2世纪起,新约圣经的一些篇章就被译成其他的文字。老的拉丁文本和叙利亚文本的新约圣经在公元2世纪时就问世了。公元3世纪出现科普特(Coptic)文本的新约圣经。哥特(Gothic)文本、亚美尼亚文本、格鲁吉亚文本、埃塞俄比亚文本和阿拉伯文本的新约圣经也相继出现。这些新约圣经不是什么教皇的勘定本,而是各地的教会根据他们自己的在信仰崇拜方面的需求和学说观点上的看法有选择地翻译的,因此内容取舍各不相同。直到公元382年教皇达马苏一世(Damasus I)令圣杰罗姆用拉丁文重译圣经(该译本后来被确定为“通俗拉丁文本圣经”)起,标准的、统一的圣经译本的观念在基督教教会中流行起来,随后各种文字的标准本逐步取代原先的译本。

随着宗教改革运动的兴起,在新教国家也出现了新教的圣经的文本。但就新约而言,天主教与新教的文本几乎没有区别。语言是发展变化的,许多过去的习语现在已经不通用了,文法规则也有所不同,所以就有现代英语、现代德语、现代汉语等等的圣经译本出现。现今基督教运动在走向普世化,天主教和新教间在寻求对话和联合,这也反映在新的圣经的文本上,有不少文本是被当地的天主教教会和新教教会共同认可的。

第五节 《圣经》的权威性问题的权威性问题

我们以上谈到,犹太教的圣经是在巴比伦流亡时期孕育形成的。这时犹太人民沦落他乡,失去了祖国的土地、圣殿和原有的祭司组织。为了寻求解放,为了保持民族的认同性,他们有了两个发明:犹太教会堂和圣经(确切地说,书面的律法书)。后者要比前者更重要,因为后者是前者的灵魂。

圣经记录了至那时为止上帝对犹太民族的启示。犹太教徒相信,从那里可以找到,犹太人民摆脱危机和获得幸福的全部答案。他们把这部经典完全神圣化了,认为它的每一部分和每一细节都是正确的。为什么圣经是神圣的呢?因为他是上帝的话语。既然上帝是世界的创造者,是全知全能的,是历史命运的决定者,上帝的话无疑是绝对正确的。但现在的问题是,圣经一方面是上帝的话,另一方面又是人写下的。诚然,上帝的话绝对无误,人的写作有无可错性呢?犹太教的经师在回答这个问题时确立了一条“一致性”原理:既然上帝想对人作启示,那么上帝就有能力使人对这些启示的理解和记录正确无误。在启示者和被启示者之间,在上帝的话和对这些话的记录之间具有一致性。根据这条一致性原理,他们还引申出以下三个结论:

(1) 传递性:上帝是在过去的某个历史时期向犹太人的先知启示的,比如说,上帝向摩西作了启示,而摩西约是公元前13世纪的人,摩西早就去世了。如果说上帝的启示和摩西对启示的理解具有一致性的话,那么摩西的继承者还能保持这种一致性吗?犹太经师对此作了肯定的回答。不仅摩西的继承者,而且该继承者的继承者,不仅没有文字时期的口传者,而且有文字时期的书面记录者,都保持这种一致性。这也就是说,这种一致性具有传递性。

(2) 永恒性:上帝在过去向犹太人的先知作了启示,而现在事过

境迁,新的情况和条件已经出现,上帝的启示是否继续有效呢?犹太教的经师断言,上帝的话不仅过去有效,而且现在和将来继续有效。这也就是说,圣经的真理具有永恒性。

(3) 代表性:毕竟历史条件和社会环境变化了,圣经中所记载的上帝的话,有的是针对过去的一定的历史事件的,有的虽具有普遍性,但也存在具体应用问题,因此对上帝的话往往要在做出新的解释后才能理解。这些解释是否具有有效性呢?如果这些解释无效的话,就难以断言圣经真理的永恒的有效性。于是犹太教的经师断言,如果解释者代表先知的話,那么他们的解释就是有效的。按照他们的看法,由于圣经的神授的力量和上帝的万能,解释者是能够代表先知的。这也就是说,权威的解釋者具有代表性。

本来,以圣经代替神的偶像,代表了神学上的一个巨大进步,代表了理性的力量起来取代盲目的崇拜。但是,随着确立圣经的授予者(上帝)和圣经的接受者(人)间的一致关系,就存在着一种独断论和压制思想自由的可能性,而且它的危险性在于假借神的名义。一部分人把自己的看法当作神的启示,而把其他人的不同看法当作异端加以排斥,这样的危害性更甚于单纯的偶像崇拜。另一方面,圣经记述了上帝在历史的过程中对人的启示,这说明人的觉悟是在历史的过程中发展提高的,过去的观点并非是定论,而且圣经并非一家之言,不同的匿名作者往往对问题有不同的看法,这说明圣经本身是多元的。在圣经内部存在一种反独断论的张力,这种张力在一定程度上推动了圣经神学的发展。

基督教继承了犹太教对圣经的态度,坚持神授与人传的一致性原理,而且把它更加具体化了。

首先,基督教具体化了“传递性”的观点。在旧约中,“一致性”在于上帝的启示和先知的理解之间的一致,这种一致性借助先知的传人而保持下去。但是究竟谁是先知的一代代传人,在犹太教中并不是明确的。在基督教中,耶稣基督的传人是他的使徒,而耶稣的大弟

子彼得的传人是一代一代的罗马主教(教皇)。彼得的话是真理,继承彼得的各代教皇的话也是真理,因为彼得和各代教皇接受神传,保持与神的旨意一致。据说,这种“传递性”的根据是“马太福音”中记载的耶稣基督的一段话:“我还要告诉你,你是彼得,我要把我的教会建造在这磐石上。”(“马太福音”16:18—19)。彼得是首任天主教罗马教会的主教,彼得握有“天国的钥匙”,彼得也将这把钥匙传递下去。

其次,基督教具体化了“代表性”的观点。谁是天主在地上的代理人呢?教皇。罗马教皇有许多头衔,“基督的代理人”(vicar of Christ)是其中最尊严的一个头衔。为什么教皇能成为基督的代理人呢?这并不是这些人本身具有什么神性,而是他们是彼得的继承者。当他们不当罗马主教时,他们和普通人是没有不同的。但是一旦他们担任了罗马主教的职位,他们就被传授了“神性”,他们立于教会的磐石上,代理耶稣基督操“捆绑”和“释放”的大权。耶稣对彼得说:“我要把天国的钥匙给你;凡你在地上所捆绑的,在天上也要捆绑;凡你在地上所释放的,在天上也要释放。”(同上,16:19—20)耶稣的这句话被认为对各代教皇也有效。

从“传递性”和“代表性”这两个前提出发,很容易得出教皇“无谬性”的结论。事实上,罗马天主教在实践中一直坚持教皇无谬的主张。然而,在1870年的第一次梵蒂冈公会议上才把这个观点作为教会的正式文件颁布。当时,欧洲已经历了宗教改革运动和思想启蒙运动,这样的做法显得相当不合时宜。从有关的资料看,当在这次公会议上讨论这个问题的时候,就有代表反对,有人认为这会使与新教的关系变得更加紧张(新教认为只有上帝是无谬的),有人从历史的和神学的角度出发怀疑教皇的无谬性。然而反对派只占不到五分之一的少数,并且在表决这个“永无谬误”的信条时已退出会议,所以在1870年7月18日的会议上以433票对2票通过了这个信条。根据这个文件,教皇的言论在以下三种情况下永无谬误:1.当教皇以教皇

全权和最高权威的名义(*ex cathedra*)讲演的时候,2.当教皇明确宣布所说的内容要求全体教会接受的时候,3.当教皇所谈的内容实质上是使徒时代所传递下来的有关神圣启示的内容的时候。这三个限定表明,并非教皇的私人的或个人的看法是永无谬误的,教皇的无谬性不是来自他本人,而是来自上帝的恩赐。

教皇的无谬性还意味着教皇领导下的全体教会的无谬性,意味着全体教会的一致看法和教会的公会议的决议的无谬性。这样的决议往往是以教义(dogma)形式颁布的。教义是用简单明了的形式表述的宗教学说,它不是供讨论的,而是要求教徒相信的,因而教义也就是信条。按照天主教的传统,教义必须满足两个条件:1.它必须以圣经所记载的上帝的启示和耶稣的话为依据,即要么是这些启示和话本身,要么是以此为基础的推论。2.它必须以权威的形式通过和颁布,举例来说,公元451年举行的卡尔西顿公会议(Council of Chalcedon)通过和颁布了有关耶稣基督位格(person of Christ)的教义。公元1859年教皇庇护九世颁布了圣母马利亚无玷成胎(immaculate conception)的教义,以及以上提到的教皇无谬的教义。

一个教徒如果质疑教义的话,就是触犯了教规,就要受到处罚。时至今日梵蒂冈教廷仍然坚持这个原则。著名神学家汉斯·昆(Hans Küng)就因质疑教皇的无谬性而受处分。^①

在政教分离、言论自由的今天,受到教规的处分并不是什么严重的事情,不在教会的讲台上发言,还可以在别的讲台上发言,听众可能因而更多,更引起人们的注意。然而,在古代和中世纪情况就大不

① 汉斯·昆发表了《无谬吗?一个探索》(1970)等论著,质疑教皇的无谬性。在1975年举行的梵蒂冈有关信仰学说的神圣会议(Vatican's Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith)上对汉斯·昆发出警告,要他不要再讲授和写作违背教义的学说,1979年教廷禁止他在罗马天主教所管辖的神学系授课。当时他是德国图宾根大学天主教神学系的教授,他的这一职位被免除,但仍然保留他的普世神学研究所所长的职位。

一样了。那时言论自由没有保障,宗教迫害盛行,一旦谁被宣判为异端,就有杀身之祸。古代和中世纪的神学家都小心翼翼不违背教义和圣经中的话。他们宣称哲学是神学的婢女,神学的启示真理高于哲学的思辨真理。哲学家的任务无非是用哲学的语言解释神学的语言。这种解释不是创新,而是翻译,把启示的真理翻译为平常的人能懂的话。圣经和教义已经拟定了真理的全部命题,它们是不可动摇的基石,任何哲学体系必须建筑在这样的基石之上。

然而社会是不断发展的,基督教神学不能不面对现实的社会问题。死守圣经中的话,往往会与现实相冲突,而且会引出自相矛盾的结论。实际上,圣经本身的观点是多元的、不统一的,这尤其表现在旧约和新约之间的差别上。旧约圣经是在犹太社团的文化背景下发展起来的。当基督教从狭小的犹太人社团的宗教发展成为广阔的希腊罗马文化区域内的宗教的时候,必定要做出某种改革。在旧约圣经中特别强调要遵循摩西的律法和施行割礼等,这是犹太人的法律和风俗习惯,而要希腊罗马文化区域内的其他民族执行这样的法律和风俗习惯简直是不可能的。圣保罗正视这一现实情况,他写信给各地教会,强调罗马帝国管辖范围内的基督徒应遵守罗马的法律和容许他们不施行割礼等犹太人的风俗习惯。圣保罗的这些观点在当时遭到保守派的反对,但终被早期的基督教教会接受,他的这些书信还被收入在新约中。

如果说犹太教只是单一民族、单一文化的宗教的话,基督教则是在众多民族和多元文化的背景下发展起来的。基督教内部在对圣经的理解问题上发生意见分歧,本不足为怪。通过开普世的代表会议,通过讨论和表决,少数服从多数,形成统一的纲领和教义,是一种民主集中制,是一种协调基督教内部的分歧和维系基督教统一的方法。西方当代的民主制得益于基督教的普世会议可能更多于希腊罗马的共和政体。

然而,少数服从多数的原则如何才能跟教皇的无谬性协调起来

呢？如果教皇是无谬的话，何必要采用少数服从多数的原则呢？在基督教的历史上的确发生过教皇和公会议的权威孰高孰低的争论。考虑到后来的教皇常否定以前的教皇的观点和做法，考虑到基督教历史上出现过两个甚至三个教皇并立和争权的情况，实在令人怀疑教皇的无谬性。对于基督教公会议通过的有关教义和道德规范的决议，也不应过分绝对化。如若每一个这样的决议都绝对正确，那么就不会出现后来的公会议否定或修改以前的公会议的决议的情况。这说明人对上帝的认识是一个过程，即使上帝给予人最终认识绝对真理的可能性，人的每一阶段的认识也至多是相对正确的，不论教皇还是普通的人都是如此。人的认识在通向绝对真理，但不等于已经认识了绝对真理。

新教对基督教的改革在一个重要方面是反对教皇的代表性，不承认教皇是耶稣基督的代理人。新教主张“唯凭圣经，唯凭信仰，唯凭恩惠”（*sola scriptura, sola fide, sola gratia*）。马丁·路德和加尔文在维护圣经的权威性方面毫不亚于天主教，他们强调圣经的字字句句都是真理。但是他们认为，凭借每个人自己的信仰和上帝的恩惠，就能够认识上帝所启示的和耶稣所亲授的真理。这排除了人与神之间的中保的说法，否定了教皇的代理作用，提倡每个基督徒依靠自己的虔诚信仰和上帝赐予的恩惠，自己来领会圣经的真理。这样对圣经的解释权不是操纵在少数教会领袖的手里，提高了个人的自主性，为西方近代自由民主的解放运动作了精神准备。

但是人们的认识水准是不同的，人们对圣经的理解也不相同，这就势必导致对圣经做出不同的解释。上帝的恩惠没有保证信徒对圣经理解上的统一性。强调人人拥有解释圣经的权利，势必引起了更多的纷争。基督教新教分为几百个派别，跟这种多元化的解释观不无关系。然而限止人们解释圣经的自由或不允许人们根据新的情况对圣经作出新的解释，是不符合现代精神的僵化的态度。在崇尚自由思想的今天，应该怎样看待圣经的真理性呢？应该怎样协调在对

圣经的理解上的分歧呢?怎样才能克服解释上的偏差呢?对圣经的解释应遵循怎样的原则呢?总之,应该怎样应用圣经呢?这是现代神学家努力要解决的问题。

第六节 现代的批判精神和圣经应用的新原则

文艺复兴和启蒙运动弘扬了自由批判的精神,而这种批判的锋芒首先指向中世纪的最高权威基督教的圣经。这种批判有的来自基督教内部,有的来自基督教外部。批判者的本意未必都是想摧毁圣经的权威,然而实际上往往起这种作用。

对圣经的批判起初是一些文本考证式的批判。圣经学者研究哪些圣经的版本是原初的版本,圣经各篇的作者究竟是谁,他们依据了什么材料,这些材料是否可靠,以及写作的年代等等。圣经学者发现,很难断定圣经的原初版本,因为圣经本身是在历史的过程中编纂起来的。如上所述,就旧约(犹太教圣经)而言,先有律法书,后有先知书和圣录;就新约而言,有些篇章起先被定为圣经的,后来取消了,而有些以前没有被定为圣经的,又加进去了。而在书写的圣经篇章之前,又有口头的传说。无法确定这些口头传说究竟起于何时,期间经历了怎样的变化。圣经的许多篇章的作者是匿名的,而有一些根据传统的说法所认定的作者实际上是不可能的,如“摩西五经”的作者不可能是摩西。还有一些篇章的作者是伪托的,这就产生所谓“伪经”的问题。对圣经文本的考证引起了对圣经的权威性的怀疑。这正如中国清代讲究训诂考据的经学学派引起后来对儒家经典的“疑古”风气一样。

随着对圣经文本的考证性研究,开始了对圣经内容的考证性研究。18世纪的欧洲盛行一种历史主义的观点,认为一切实存物都是在一定的历史条件下形成的,并随着时代趣味和社会风尚的演变而演变。这种观点集中体现在德国狂飙运动的领导人物赫尔德(Jo-

hann Gottfried von Herder)(1744—1803)的著作《人的历史的哲学纲要》(1784—1791)中。赫尔德主张上帝的无限完美的精神体现在历史上不断出现的个人的创造活动中,任何人类的作品都是一定的历史阶段的产物,都应按照当时的社会环境和时代精神加以分析。赫尔德的历史观点也被应用于圣经研究。在赫尔德和黑格尔的影响下,青年黑格尔派的代表人物斯特劳斯(David Friedrich Strauss)(1808—1874)发表了《耶稣传》(1835)一书,对基督教的信仰产生巨大冲击。斯特劳斯认为,耶稣实有其人,但是新约福音书所描述的耶稣不是真实的耶稣。福音书不是耶稣活动的目击者的记录,而是当时的基督教社团的宗教情感、愿望和兴趣的产物。他们把这种情感、愿望、兴趣附会在耶稣身上,他们希望奇迹发生和获得拯救,从而使耶稣从一个实际的人成了创造奇迹的救世主。此外,斯特劳斯否定教义是上帝的启示,主张教义是一定的历史条件下的基督教社团的集体意识的产物,“对教义的真正的批判就是它的历史。”^①由于传统的教义已不符合现代的社会风貌和科学的发展水平,应重建一种与时代精神合拍的真正的人民的宗教。

20世纪以来,对圣经研究方法有了进一步的改进。布尔特曼(Rudolf Karl Bultmann, 1884—1976)认识到原来的那种考证式的历史批判方法是有缺陷的,原因在于批判者把圣经当作了一本历史书,他们通过参照其他的历史材料和考古发现断定圣经的许多历史叙述是有错误的,历史的人物是伪造的或伪托的,从而否定圣经的可靠性。然而圣经并不是一本历史书,至少不是一本严格意义上的历史书。圣经中的文学形式是多种多样的,有叙事故事、人物传记、神话

① 斯特劳斯:《在历史的发展中和在与现代科学的斗争中的基督教信仰学说述评》(*Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt*), (Tuebingen: C. F. Osian-der, 1840), 1:71。

传说、诗歌、书信,也有伦理格言、预告灾变或幸运的神谕和隐语的汇编。只有确定了它们的文学形式之后,历史考证的方法才是有效的。举例来说,对于诗歌就不能像要求传记文学或报告文学那样具有同等的史料的可靠性,而传记文学和报告文学的史料的可靠性又不同于历史书的史料的可靠性。对于神谕和隐语就不能按照它们的字面意思去理解。圣经的复杂性在于它的许多篇章交叉着多种文学形式,我们需要仔细辨别。布尔特曼把这种形式分析和历史考证相结合的方法称为“形式批判”(form criticism)的方法。当布尔特曼把这种方法用于新约研究时,产生了他的成名著《对观传统的历史》(*History of the Synoptic Tradition*)(德文原著 1921,英译 1963)。他的结论是,福音书不是耶稣的传记,而是早期基督教教会的礼拜和传教资料的汇编。其中马太福音、马可福音、路加福音之间在观点、取材和文学形式上基本相似,可对观地(互相参照地)加以研究,并能理出它们之间的先后关系和发展轨迹,而约翰福音则采纳了一些希伯来传统中原来没有的希腊的哲理和文学形式,表明犹太文化和希腊文化已开始结合。布尔特曼深受存在主义的影响,主张领悟上帝的存在与领悟人的存在的意义相一致,因此对圣经的解释必须坐落在一定的历史形势下和生命的位置上(Sitz im Leben),并需要把神话的成分解析出去(demythologization),把存在的意义突出出来。

布尔特曼的后继者更加强调编辑的批判(redaction criticism)。按照他们的看法,不仅旧约各书,基本上是编纂而成的,而且新约的四大福音书也是编纂而成的。四大福音书的作者并不分别是马太、马可、路加、约翰,而是某些早期的基督教教会或信仰的共同体。即使有执笔人的话,执笔人也是秉承教会或信仰的共同体意志的。而且这种编纂工作不是一次完成的,而是在历史的过程中分阶段进行的。编辑的批判重视区分这些阶段,因为在不同的阶段中,教会的神学观点有所不同,涉及到信仰的核心问题的某些关键词的含义也有所不同。现存的圣经是漫长的编纂工作的历史的产物,只有确定

了编纂的阶段和与各编纂阶段相应的章节时,对圣经的理解才有确切性可言。根据这一观点他们重新评定现代的圣经编辑工作,主张不应一味追求最早的圣经版本,而应重视那些流行最广影响最大的圣经版本,指出它们的编辑的阶段,按历史发展的观点加以注释。由此看来,“编辑的批判”和“形式的批判”一样,不是对“历史批判”否定,而是对“历史批判”的补充或修正。

“结构主义的批判”(structuralist criticism)与以上的批判不同,它不是从历史发展的角度研究圣经,而是研究圣经的表层内容后面的深层结构。圣经研究的结构主义者假定,圣经故事像许多古代的神话、传说一样,是可以从那些表面上经常变化的故事内容中分解出某些基本的要素,并能够找到在这些基本要素间存在的一定的排列组合关系。他们认为,这种排列组合关系反映了人的深层的意识结构,人的宗教感情可以从这种深层意识结构中得到阐释。这种深层的意识结构是稳定的,是人类集体的意识长期淀积的结果,具有全人类的普遍性。基督教能传遍全世界,与这种普遍的意识结构有关。

此外,一些激进的现代神学家还对圣经中的神学观点本身进行批判。按照他们的看法,在圣经中把上帝譬作“父”和“主”是一种“父权主义”和“君权主义”的思想在作祟。在圣经以及教会制度中不讲男女平等,有轻视女性的倾向。为什么三位一体中有父和子,没有母和女儿?为什么神甫和主教一定要由男的担任,而不能由女的担任?某些女权主义的神学家经常当众谈论这类问题。另外,圣经神学的一个主旋律是“神正论”(theodicy)和“必胜论”(triumphalism),即上帝的信徒和正义的事业必然取得胜利,异教徒和邪恶的事业必然要失败。然而历史事实往往不是这样,邪恶的力量还很嚣张。全知全能的主为什么不一如既往地加以干涉呢?这个问题关系到历史究竟有无必然性。如果历史只是一系列偶尔事件的组合,那么上帝还起什么作用呢?现代神学家不愿像过去那样把正义力量的暂时失败和邪恶势力的暂时胜利归结为上帝对信徒的考验或由于祖辈作恶而上

帝对子孙的惩罚。但是他们似乎提不出更加令人信服的说明。

在这些批判面前,古代和中世纪建筑起来的圣经的权威大厦已经倒塌了。尽管少数人还幻想着继续居住在这所大厦之内,但多数人不得不面对这一现实。对于现代神学家来说,最棘手的问题不在于如何批判和否定圣经的权威,而在于如何深刻地理解圣经的本质,如何合理地说明圣经的权威性,如何有效地应用圣经,使现代人更好地认识人生的目的、意义和价值。归纳起来说,存在以下三条理解和应用圣经的新原则:

(1) 圣经内包含着一系列神学的概念,如上帝、创世、原罪、启示、拯救、解放等等。现代神学家的任务在于使用批判的方法,使这些概念得到合理解释,以便指导人类从落后、野蛮、奴役和仇恨中解放出来,走向先进、文明、平等和友爱的更高的层次,完善自己的存在。

(2) 圣经表述了有关上帝启示的历史过程。只有结合这些历史事件,只有从历史的过程中我们才能领悟上帝启示的意义。这样,对圣经的理解不再拘泥于字面的意义,而是透过这些字面意义把握上帝在历史中的行动。

(3) 圣经是引导人类和上帝进行交谈的媒介。耶稣象征着上帝与人类的统一性。有了耶稣,我(人类)与你(上帝)的关系就沟通了,此岸(尘世)与彼岸(天国)之间的桥梁就被架起。当我们阅读圣经的时候,不论是叙事故事,还是诗歌隐语,不论是法律条文,还是道德格言,都能激起我们的灵感,结合我们以往积累的经验,与上帝进行对话。这样的对话,纯化我们的心灵,升华我们的情感,加深我们的认识,鼓动我们的创造性的力量,使我们投入到建设一个更加美好的世界的历史过程中去。上帝的伟大、完美就体现在这一无限的创造性的过程中。

第二次梵蒂冈公会议(1962—1965)以来,罗马天主教教廷对圣经的权威性问题的态度采取了较为开放的态度。从表面上看,罗马教廷仍

然很保守,仍然坚持圣经是上帝的启示,字字句句是真理,坚持传统的圣经原则和不否定教皇的无谬性。第二次梵蒂冈公会议的教义宪章写道:

“因为凡是由受启示的作者或神圣庄严的作家所宣称的,都必须看作是圣灵自己的宣称。其结果是,圣经各书卷都必须被认为确定、忠实和无误的教训,就是神为了我们的救赎而希望放在圣卷中的真理。”

但是实际上在有关对圣经的解释以及教义和教皇的权威性的问题上已有不少松动,这表现在以下两个方面:

(1) 现任教皇约翰·保罗二世多次呼吁要讨论和承认天主教会的历史失误。在一次讨论教会如何迎接主历第三个千年的来临时,他说:“人们怎么会以对信仰的名义所做出的各种形式的暴力——宗教战争、宗教裁判以及其他形式的违反人权的事件——保持沉默呢?”“只有勇于承认基督徒在某种程度上应负有责任的错误和过失”,并找到弥补的切实途径,才会有助于教会进入主历第三个千年。2000年将是教会“讨论历史失误以及对子民的忽视”、承认“它历史上的黑暗面”的最好时机。^①

发动宗教战争、设立宗教裁判所的主要负责人无疑是历史上的某几位教皇。这跟教皇无谬性的教义如何能协调起来呢?现在看来或许能这样解释:教会和教皇的无谬性来自耶稣基督的恩赐,但是包括教皇在内的某些基督徒仍然可能不领受主的恩赐而做出违背主的意愿的事情来,当他们以信仰的名义为非作歹时所造成的危害就更大了。这就是说,教会和教皇的无谬性应看作主所恩赐的良好条件,但个人仍会不顾这样的良好条件而凭个人的自由意志做出错误的决断。既然人是自由的,教皇也有人的一面,就这人的一面而言教皇及其领导下的教会在实际上是可能犯错误的。

^① 转引自路透社梵蒂冈城 1994 年 6 月 14 日电。

(2) 约翰·保罗二世淡化了教皇是基督代理人的说法。他指出:“应从整个福音书的上下文的关系中理解‘基督的代理人’这一称号。在耶稣升天之前,他对使徒们说:‘我永远与你们同在,直到这个时代终结’(马太 28:20)。尽管不可见,他仍然亲自出现在他的教堂里。通过洗礼和其他的圣事,他同样出现在每个基督徒中。早在教父时代就常说,‘基督徒是另一个基督’,这话的意思是强调基督徒通过基督面对神圣接受洗礼和执行使命时的尊严性。……教皇并非是的唯一的拥有基督代理人称号的人。就教会的委托而言,每个主教都是基督的代理人。教皇是就罗马教会而言的基督的代理人,通过这个教会,每个教会间相联系,在信仰、体制和教规上互相交往。因此,如果有人用这一称号表示罗马主教的尊严的话,那么他不应该脱离与之紧密相连的整个主教团体的尊严来考虑它,而应把它当作每个主教、每个牧师、每个受过洗礼的人的尊严。”^①

这段话意味着,“基督的代理人”这一说法的主要含义是基督与基督徒同在,即“基督徒是另一个基督”。约翰·保罗二世虽然没有明确否定教皇是基督徒与基督之间的“中保”的说法,但是他至少承认基督是出现在每个基督徒中间的,每个基督徒可以直接与基督相遇和对话。教皇与每个主教乃至每个基督徒的地位在原则上是平等的,所不同的是教皇在服务方面应尽的义务更多些,所以比起“教皇是基督的代理人”这一说法来他本人更喜欢“教皇是众仆人的仆人”的说法。他引用奥古斯丁的话来表明自己的基本态度:“为你们我是一个主教,与你们一起我是一个基督徒。”

我们知道,16 世纪马丁·路德在德国掀起宗教改革时提出的针对罗马教廷的一个主要口号是否认教会中的各级圣职人员为上帝的各级代理人,只承认耶稣基督是上帝与基督徒之间的唯一中保。在

① 约翰·保罗二世:《跨越希望的门槛》(*Crossing the Threshold of Hope*), Alfred A. Knopf, New York, 1994 年,第 12—13 页。

约翰·保罗二世的话中我们看到了天主教与新教之间在“基督代理人”问题上的立场的接近。约翰·保罗二世对“基督代理人”的新解释也意味着罗马教廷改变了传统上的那种在解释圣经问题上的教皇的“代理”观点^①。这位现任教皇的自鸣得意的政绩是把民主的风气带进罗马教廷,教皇听取各位主教的意见,执行宗教会议的决议,与各位主教共同领导。

总的来说,现代的基督教神学界在对待圣经的态度问题上虽然还有不少人持保守的观点,如普林斯顿神学(Princeton theology)、现代福音派(modern evangelicalism)、新教的经院学派(Protestant scholasticism)和天主教内偏向保守一面的正统派,但大趋势是朝向改革的。保守派主张,圣经是神灵感应的产物,圣经的每一部分,就其学说的内容和信仰而言,都是绝对正确的,因为它们直接来自上帝的启示,并确切无误地在圣经的文字形式中获得表述。当基督教徒虔诚地阅读圣经的时候,圣经具有某种超自然的力量帮助信徒正确地理解圣经。这与从古代和中世纪流传下来的基督教关于圣经的权威性的传统看法无甚区别。而改革派主张,在阅读圣经的时候要领会圣经的精神实质,不要拘泥于某些因时代的局限性而与现代科学和社会的发展水平不相符合的词句,要以历史发展的眼光和结合自己的切身的现实经验来理解和解释圣经,通过与他人的交流,通过与上帝的交谈,即通过我-你对话,从圣经中得到启发,追求上帝在无限的过程中所不断启示的真理。

^① 参见本章第五节。

第三章 上 帝

“上帝”是基督教神学的最重要的观念,是基督教信仰的核心,是神圣启示的唯一主体,是宇宙万物的基础和人类生存的根本原理。

基督教的上帝既是一个人格的上帝,又是一个超越的上帝。按照“圣经”的记载,上帝在历史中向人类显现和进行启示;按照基督教哲学家的看法,上帝是一个超越时空世界又创造时空世界的绝对实体。这构成了基督教的上帝观的显著特点。

然而,这样的—个“上帝”观念是很难把握的。西方思想史上的许多神学家和哲学家曾做出艰巨的努力试图使上帝的概念变得更加清楚一些,试图以理性的方式论证上帝的存在。但在今天看来,这些概念和论证还存在缺陷,在现代科学的冲击面前日益失去说服力。现代人在实证思潮的影响下不时提出这样的问题:上帝确实存在吗?抑或这样的—个上帝存在,它是可感知、可谈论的吗?有关上帝的知识能否证实?这类言谈有否意义?当今的基督教神学家不得不面对这样的挑战做出自己的回应。

本章试对基督教的上帝观念的特点、基督教思想史上有关上帝的学说以及现代意识对此的挑战和回应做—个较为完整的介绍和评价。

第一节 基督教的上帝观念的基本特征

在基督教的传统中,“上帝”通常是指—个最高的、神圣的存在

者,是一个具有人格的神,是绝对完美的终极实在。基督徒相信,上帝创造世界,统治世界,完善世界和拯救世界。在宗教实践方面,上帝是基督徒信仰、崇拜和热爱的根本对象。在宗教研究方面,上帝是基督教的神学家和哲学家的思辨的根本对象。在圣经中,我们可以读到有关上帝的许许多多故事,以及犹太的先祖和耶稣的使徒如何向上帝祈祷,如何聆听上帝的话语,如何按照上帝的指示办事,并为上帝的事业而献身。上帝保佑那些信奉他的人,并惩罚那些违背他的人。一句话,上帝是基督教的核心,没有上帝也就没有基督教。

然而,基督教的上帝的观念又是迷离不定,难以把握的。这个上帝观念充满了超越与内在、绝对与相对、无限与有限、永恒与暂时、不变与可变、非历史的与历史的、非人格与人格的矛盾。这些矛盾标志了基督教的上帝观念的基本特征,形成了一股巨大的张力,对它们的研究推动了基督教的神学和哲学的发展。哲学的理性倾向于把上帝理解为一个超越的、绝对的、无限的、永恒的、不变的、非历史的、非人格的存在者,而神学的教义强调上帝是人格的神,是一个参与历史、干预历史、在历史中显现自己的存在者。于是形成了“哲学家的上帝”和“神学家的上帝”相对立的说法。当然,这种说法是不很确切的,哲学家并非都否认人格的上帝,中世纪的基督教哲学家大都主张哲学服从神学,而现代的许多哲学家企图在理性范围内调和这些矛盾,或确定理性的限度,为非理性和神秘性留下余地。为了叙述的方便,以下我先介绍所谓哲学家的上帝,后介绍所谓神学家的上帝。

上帝是世界的创造者。圣经“创世记”的第一句话就是:“太初,上帝创造天和地,整个世界。”哲学家按照这句话可以作出如下推论:在上帝创造世界之前,世界是不存在的,天地万物是不存在的。上帝不是在世界之中创造世界,不是用世界之中的某一事物创造世界,而是全凭他自己的意志从无中创造世界。因此,世界依存于上帝,上帝不依存于世界,上帝超越世界。如果世界不存在,时间和空间也就不存在,上帝不是在时间和空间之中创造世界的。时间和空间是随着

上帝创造世界开始的。因而上帝超越于时间和空间。世上的万事万物都是有限的、可变的、会毁灭的,而上帝是无限的、永恒的、无始无终的。上帝不是世上的存有者中的一个存有者,而是一个与它们完全不同的超越的存有者。上帝不是无,而是有,是一个超越的有。世上的一切存有者都是有特征的,可描述的,而上帝绝无任何有限物的特征,上帝超越了我们平常的语言的界限,难以用我们平常的语言来描述。世上的一切存在物都是互相联系的,它们相互作用,相互影响,受因果律等规律的制约,而上帝不受任何规律的制约,上帝超越于任何规律,上帝是一切规律的授予者。

哲学家的上帝观念是哲学思辨的产物,是人的认识的产物。对于神学家来说,虽然人类凭着自己的理性可以说出关于上帝的一些有效的话语,可以部分地认识有关上帝的真理,然而这样的认识是远远不够的,因为有关上帝的真理从根本上说是启示的真理。上帝在历史中自己显示自己,上帝向人启示自己的真理。“旧约”和“新约”是上帝的启示的记录。基督教神学家的上帝是依据于圣经中的神启的真理的上帝,这样的上帝是有人格的,他有目的,有意志,有情感。他关心人类的事务,他支持正义的事业,他惩罚不敬他、违背他、对抗他的人。他热爱人类,为赎救人类而献出他唯一的儿子耶稣基督,而耶稣基督本身就是上帝,圣父、圣子和圣灵是同一的。耶稣基督有生、有死,并复活。这样的上帝是在世界之内活动的,是参与人类历史和从根本上决定人类历史的。这个历史中的上帝是人类的一员,他引导和驱使人类不断进步和完善,他跟人类谈话,他开导和说服他的朋友和信徒,他驳斥那些不信他和迫害他的人,他与人类同欢乐,他遭受不幸和苦难,他为人类带来最大的幸福。

哲学家喜欢谈论一个超越的、绝对的上帝,神学家喜欢谈论一个活生生的、人格的上帝。但是在基督教的思想史中,神学和哲学是形影不离的。自从希伯来的宗教信仰和希腊的哲学思想在公元1世纪相接触之时起,启示的真理与哲学的理解就相互作用,它们有时协

调,有时冲突,作为一种内在矛盾贯穿于整个基督教的思想史。我们在西方的哲学史上可以读到有关上帝是“第一推动者”、“最高设计者”、“无限完善者”、“绝对的理念”等论述,这些是哲学家对上帝的看法。如果说在古代和中世纪,哲学家有关上帝的论述对神学家的上帝观主要起辅助作用的话,那么在现代,哲学家的上帝观常起着某种限制神学家的上帝观的作用。“信仰高于理解”在过去是流行的格言,而现在“解除神话”(demythologizing)成了流行的口号。现代的哲学家大都持这样的观点:上帝似乎从不改变自然规律和社会规律,上帝的作用似乎从自然科学和社会科学的领域中退了出去。但是在有关人生的意义和价值的领域内,实证科学似乎又无能为力。神学家的上帝观和哲学家的上帝观处于矛盾的对立统一关系中,在历史发展的过程中不断改变形态。

为了更清楚地理解基督教的上帝观的特征,我们不妨把它跟其他宗教的有关观点作一比较。上帝在基督教中处于绝对中心的地位。在东方的宗教中,如在婆罗门教、佛教和道教中,虽然也有神,甚至也可以说有某个最高的神,但是这些神在其宗教中起的作用是完全不能与上帝在基督教中的作用相比拟的。在东方的宗教中有某个比神更高、更重要的概念,婆罗门教和佛教中的“法”(Dharma)、道教中的“道”比起“神”来更具有决定意义。对于他们来说,“法”或“道”是伦理的基础,命运的决定因素,社会现象和自然现象转化的根本规律。神,乃至最高的神,也必须服从“法”或“道”。释迦牟尼因领悟了佛法而成佛,老子因领悟了道而成太上老君。儒家对鬼神问题持不可知论的态度,但“畏天命”,努力悟道而成圣贤。基督教则完全不同,上帝与人立约,“摩西五经”或“律法书”是上帝制订的法律和伦理规范,上帝可以随时修订它,可以重新立约。道德原理的基础和历史演变的决定因素在于上帝的意志。上帝是自然秩序和社会秩序的主宰。在基督教中起根本决定作用的不是规律或原理之类的东西,而是一个绝对的、有意志的神。基督教是一神论,不是多神论或泛

神论。

基督教坚信,耶稣基督既是人又是上帝。这是基督教的最独特的基本信仰。为了避免混淆,我们不妨作一些比较:

有人认为耶稣跟苏格拉底相似:苏格拉底为坚持真理宁愿喝下毒酒而死,耶稣为传教而被钉死在十字架上。然而,苏格拉底没有复活,而耶稣复活了,因为苏格拉底不像耶稣那样是上帝的儿子。

有人认为耶稣跟穆罕默德相似:穆罕默德是上帝的使者,耶稣也应是上帝的使者,因为他们都向人传播上帝的告诫和福音。然而,耶稣决不仅仅是一位使者,他还是上帝的儿子和上帝本身;他不仅仅传递天国的信息,他还担负着以他自己的生命来赎救人类的重任。

有人认为耶稣跟佛陀相似:他们都是觉悟者,都从事拯救人类的工作。然而,按照基督教的想法,这是两种完全不同的拯救。佛陀把现实世界的存在看作是苦,为获得拯救,必须摆脱世间的轮回和进入不生不灭的涅槃境界中去。基督教没有遗弃世界和超脱轮回的想法。相反,由于世界是上帝创造的,上帝热爱这个世界,所以上帝派他的儿子到世间去拯救人类。耶稣不是去把人类带出世界,而是去为人赎罪,因为人犯了原罪而受惩罚。

关于耶稣基督与苏格拉底、穆罕默德、佛陀的区别,现任罗马教皇约翰·保罗二世有专门的论述:

“基督是无与伦比、独一无二的。如果他只是像苏格拉底那样的一个聪明的人,像穆罕默德那样的一个‘使者’,像佛陀那样的一个‘觉悟者’,那么他就不是他了。他是上帝和人之间的一个中介者(mediator)。

“他是中介者,因为他既是上帝又是人。他在他自身之中拥有整个神性的内在世界,整个三位一体的神秘,和既暂时又永久的生命的神秘。他是一个真的人。在他中间那神圣的一面和人的一面是不相混淆的。这里存在着某种本质上是神圣的东西。

“但是同时基督是这样的一个人!正是由于这一点,整个人的世

界、整个人类的历史,在他中间找到了在上帝面前的表达。这不是在遥远的、不可达到的上帝面前,而是在他自身中的上帝面前——他正是上帝。在任何其他的宗教中,更不必说在任何哲学中,都不能发现这一点。”^①

第二节 《旧约圣经》中的和早期 基督教的上帝观念

基督教的上帝观念起源于犹太教的上帝观念。犹太教的上帝观念是跟以色列民族的历史联系在一起的。以色列人民在很早的时候从祖先崇拜、偶像崇拜的原始信仰中脱颖而出,形成了一神论的上帝信仰。按照旧约圣经以色列人民是上帝的选民。上帝爱护以色列人民,为他们制订法律,要求他们对他绝对忠实与崇敬。如果他们处处遵循上帝的旨意,上帝就保佑他们的福祉,引导他们摆脱外族的奴役和压迫,帮助他们战胜敌人。如果他们做出对上帝不敬的事情,他们就要受到惩罚,他们就要受到外族的屠杀、掠夺以至灭国和流亡。不过上帝最终还是怜悯以色列人民的,最终还是来拯救他们的。

以色列民族的这一上帝观念把他们自己和别的民族鲜明地区分开来。关于这一点,不仅以色列人清楚,它周围的一些民族也有所了解。《圣经后典》“犹滴传”^②中的亚吉奥的演说很能说明问题。他对入侵以色列的亚述国的军事首领何乐弗尼诉说了以色列民族的历史以及他们与其上帝的这种关系:

① 约翰·保罗二世:《跨越希望的门槛》,第42—43页。

② 在中译本圣经中,新教圣经称为《新旧约全书》,不包括《圣经后典》;天主教圣经包括《圣经后典》,其中有“多比传”、“犹滴传”等。详见本书第二章“圣经”中的有关表格。

“这时亚扪人首领亚吉奥回答何乐弗尼说：‘阁下，如果你高兴，乐意听我讲的话，那我就把住在你营盘附近的山民情况告诉你。我不会当你撒谎。这些人是某些巴比伦人的后裔，他们为了崇拜天君上帝而抛弃了自己祖先的生活方式。最后，他们被赶出了原地，因为他们拒不崇拜他们祖先的诸神。于是他们逃到了美索不达米亚，在那里定居下来，住了一段相当长的时间。

“‘后来，他们的神告诉他们，离开美索不达米亚，迁往迦南地。他们在这里定居下来，日子过得很富足，拥有黄金、白银和家畜。后来，有一场饥荒席卷了整个迦南地，这些以色列人——后来人民这样称呼他们——便下到埃及去了，并且在那里定居下来，因为那里有充足的食物。当他们在那里的时候，他们逐渐形成一个庞大的民族，他们的人口多得数也数不清。因此埃及国王便转而反对他们。他占他们的便宜，并且强迫他们做砖。他压迫他们，把他们当成奴隶。然而他们向自己的神祷告，他便降下天灾，使埃及人陷入绝境。当埃及人把他们逐出这个国家的时候，他们的神使红海在他们面前干涸，随后领他们沿着这条路走向西奈和加低斯巴尼亚。

“‘以色列人驱逐了住在迦南南部的所有居民，占领了亚摩利人的土地，清除了希实本人，横渡约旦河，占领了整个山区。他们驱逐了迦南人、比利洗人、耶布斯人、示剑人，以及所有的吉尔盖斯人。到如今，以色列人已经在这些山区里生活一个相当长的时期了。

“‘他们的神痛恨罪孽，因此每当他们顺服他的时候，他们就兴旺发达。然而当他们背离他的时候，他们便在战争中屡遭惨败，最终被当作俘虏遣送到外国去了。他们的神殿被铲平了，他们的城邑被敌人占领了。不过现在，他们又归服他们的神了，他们已经从被遣散的国家里返回家园了。他们又重新占领了耶路撒冷城，这是他们的神殿的所在地，他们在山区里重新定居下来，这些山区一直无人居住。

“‘阁下，如果这些人现在犯罪，触犯了他们的神，即使不知不觉的吧，如果我们能够确信他们犯了某些罪过，那我们就能够成功地攻

击他们。但是如果他们没有违背他们神的律法,那你就不要动他们好了,或许他会保佑他们,使我们在全世界面前丢脸。”^①

在“犹滴传”中,亚述国的军事将领何乐弗尼及其部下不信亚吉奥的演说,指控他装模作样的像个先知,用外邦人的神来威胁他们,而他们确信自己的强大的军事力量,继续对以色列人包围进攻。结果正如亚吉奥所预言的那样,亚述人的军队是在全世界面前丢脸,大败而归。“犹滴传”的具体内容是,以色列的一位年青美貌的寡妇犹滴巧使美人计,灌醉何乐弗尼,并在他的帐篷里杀了他,以色列的军队乘乱以少胜多,击败何乐弗尼的大军。然而这个故事的着眼点并不在于美人计本身,而在于强调犹滴以及这些以色列山民对上帝的虔敬,他们的虔敬导致主的保佑,从而战胜强敌。

在以色列民族屡遭强敌蹂躏的残酷现实面前,他们寄希望于上帝的拯救。他们把上帝的拯救与自己的信仰和道德行为联系在一起。纵然他们失败了,他们还是确信,他们的不幸是由于上帝的愤怒,因为他们没能保持住信仰与教义的纯洁。摩西十诫的前三条诫命是:崇拜唯一上帝而不可拜别神;不可制造和敬拜偶像;不可妄称上帝名字。对于违背这些诫命的行为,按照先知的看法上帝是十分在意的。

在旧约“耶利米书”中有这样的记载:上帝注意到在埃及的犹太人敬拜偶像,他让耶利米向他们传达一个警告:由于他们的妻子向其他神祇焚香和献祭,他们自己知道并支持他们的妻子这样做,上帝要惩罚他们所有的人,包括孩子在内,正如上帝曾对耶路撒冷和其他的犹太城市中的人所惩罚的那样,使他们在战争和饥荒中死亡,把他们居住的地方毁为废墟。但是他们都不听从他,他们反而说,他们过去崇拜天后,平安无事,后来他们不崇拜天后了,就遭灾难,所以他们发誓:“我们定要成就我们口中所说出的一切话,向天后烧香,浇奠祭,

^① 《圣经后典》,张久宣译,商务印书馆,1994年,北京,第43—44页。

按着我们与我们列祖、君王、首领在犹太的城邑中和耶路撒冷街市上素常所行的一样。因为那时我们吃饱饭,享福乐,并不见灾祸。”^①于是耶利米明确地告诉他们,上帝不再关怀他们的福祉,而将降祸给他们。“在埃及的一切犹太人必因刀剑饥荒所灭。……只有极少数人从刀剑下逃脱出来,回到犹太的土地上。这些人将看到究竟谁的话,是我的还是你们的,得到证实。”^②

这段话表明,虽然以色列民族很早就形成了一神论的观念,但是这一观念不是十分牢固的。不论在平民中还是贵族中,都时常出现崇拜偶像的现象。即使在巴比伦流亡时期中和以后,这时以色列的先知已完全确认,耶路撒冷被毁和巴比伦流亡悲剧的原因在于他们违背了崇拜唯一上帝的诫命,仍然有许多人在崇拜其他神祇的偶像。我们在阅读旧约圣经的时候,常常会形成这样一种感觉,仿佛旧约中的上帝嫉妒性很强,对以色列人敬拜外族神祇的行为的处罚特别严厉。我想,当我们理解在以色列民族的历史中存在着一神论和多神论、上帝崇拜和偶像崇拜之间激烈斗争的时候,就不会把这样的严厉处罚归之为上帝的嫉妒性,而毋宁把它视为以色列的宗教思想家坚决捍卫一神论的决心。

旧约中描述的上帝是创造世界的主和以色列民族的神。人们不免要提出这样的一个问题:既然上帝是创造万事万物和全体人类的唯一的神,那么为什么上帝只与以色列民族相关联呢?从作为以色列选民的上帝到全体人类的上帝,是有关上帝的观念的一场深刻的神学革命。这是从旧约到新约的革命。与新约的博爱的上帝的观念相关联的是人的灵魂的拯救的观念。在旧约中,上帝的保佑是对一个民族的保佑,上帝的惩罚是对一个民族的惩罚。我们有时会觉得很奇怪,为什么某一部分人犯了罪,上帝要惩罚他们全体,乃至子孙

① “耶利米书”,第44章,第17节。

② 同上书,第27—29节。

后代。这只能用民族或部落群体的概念来解释。当时的犹太思想家把个人的命运与民族或部落群体的命运紧密地联系在一起。一般来说,这些犹太的先知都有极端民族主义的倾向,他们期待着主帮助他们复兴本民族,并彻底毁灭外邦人。而新约则不同,在新约中所说的拯救,是对全体人类的拯救。民族的概念淡泊下去了,而个人的概念明显起来了。每一个人,不论他属于什么民族,不论他居住在什么地方,只要他信仰上帝和广施善行,就会得到上帝的保佑。个人不再与他的家庭、他的种族牢固地结合在一起,而是作为独立的灵魂与上帝相关联。天主教(Catholic)一词的原义是“普遍”、“广泛”、“宽容”。由此也可看到,从旧约的神到新约的神的发展,是从一个民族的神到普遍的全人类的神的发展。这不是说新约的神是与旧约的神相对立的,而是说这里有着神的观念发展的逻辑必然性。

新约中的上帝的观念和旧约中的上帝的观念间具有连续性。相当明显,不论在新约中还是在旧约中,这里的上帝自始至终都是一个一神论的上帝,一个在根本上与人类的历史、公义的评定和拯救相关联的上帝,是一个创世主和救世主。不过,在旧约中,一个与人的历史活生生地相关的上帝主要体现为亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝;而在新约中,他集中体现为“圣子”,即拿撒勒的耶稣。公义和慈爱集中体现在耶稣的降生、布道、十字架和复活的历史活动中,神圣的审判是由他来宣布的,上帝之国将随着他的再次降临而实现。在旧约中,上帝的意志和活动主要显现在圣殿和律法中;在新约中,上帝的形象(耶稣的形象)直接显现在基督徒团体的心灵中,显现在他们的见证和希望中。在旧约中,上帝和上帝的活动主要是通过“创造”、“拯救”、“盟约”、“律法”、“弥赛亚”等概念来表述的。在新约中,除了这些概念之外,我们还获得“圣子/逻各斯”、“道成肉身”、“神人和合”、“圣灵”、“基督复临”等概念,而它们集中在一起就是“三位一体”的概念。“三位一体”的上帝是新约之新的根本所在。

在欧洲基督教化(这可以公元 325 年在君士坦丁大帝主持下召开基督教尼西亚公会议的历史事件为标志)后,上帝的概念就成为西方文化生活的中心,西方那时的思想家大都以上帝的概念为出发点来理解自然、社会和人生。“上帝”不仅是哲学家和神学家的思辨的根本主题,而且也被当作许多特殊的思想学说的基础。那时的伦理、法律和political的理论几乎没有不是从上帝出发的,上帝的话被当作社会体制的合理性和人的行为的正当性的唯一标准。

但是,欧洲的基督教化并非意味着希腊—罗马文化区域的人简单地接受犹太人的信仰,而是这两种文化的碰撞和结合。在欧洲基督教化的初期,圣经中的上帝的概念被赋予柏拉图主义和斯多亚主义的解释,在中世纪的全盛期被赋予亚里士多德主义的解释。举例来说,在柏拉图主义的哲学中,理念的世界(本体的世界)是与现实的世界(现象的世界)相对立的,并且理念的世界被认为是真实的,现实的世界则被认为是理念世界的投影,因而是虚妄的。这一看法与基督教的有神论相结合就形成了天国与尘世相对立的观点,神圣的世界无限地高于和优越于世俗的世界,世俗世界中的东西是物质的、变化着的、暂时的、不免朽灭的,而神圣世界中的东西是精神的、不变的、永恒的、无朽灭的。人们向往的是神圣的天国,尘世对于人生的意义就下降了。上帝是永恒不变、完全独立、无限完善的超越者。在上帝的帮助下,人类将克服有限的、短暂的肉体生命,进入到永恒的天国中去。在此,我们不应把这种尘世与天国相对立的观点完全归之于柏拉图主义的影响,因为在犹太基督教中已形成“末世论”观点。然而我们应该看到,“末世论”并非是圣经的始终一贯的基调,在旧约圣经中,上帝对他的犹太选民的拯救主要是现世的拯救,即帮助他们战胜外敌和返回家园等等。末世论的观点在早期的教父哲学中特别强烈,天国与尘世的对立通过本体界与现象界的对立而被加以理论论证,这不能不被看作是柏拉图主义的希腊哲学与犹太宗教信仰相结合的结果。

第三节 三位一体的上帝观念

“三位一体”的上帝观是基督教的上帝观的根本特征,是早期基督教教会和教父哲学家热烈讨论的一个重大问题。所以专门作为一节加以论述。

基督教兴起之后,教会需要明确表述上帝与耶稣的关系。我们现在知道,这种关系是用“三位一体”的概念来表达的。然而在《圣经》中我们找不到“三位一体”这个词。“三位一体”这个概念最初是由堪称拉丁第一教父的德尔图良(Tertullianus,约155—约240)引进的。在《圣经》中我们能看到“上帝”、“上帝的儿子”和“圣灵”这三个概念,并能找到一些有关它们之间的关系的论述,但这些论述是不怎么明确的,否则早期基督教在这个问题上不会有这么多争论。

在新约《圣经》中,关于耶稣与上帝的关系有许多种表达,如在“使徒行传”第三章中我们就可以看到耶稣的大弟子彼得对这种关系的四种表达法:

1. 耶稣是上帝“授予全权的仆人”(“使徒行传”,3:13);
2. 耶稣是上帝所授命的在天国的“法官”(同上,3:21);
3. 耶稣是上帝所派遣的、与摩西同等地位的“使者”(同上,3:22);
4. 耶稣是上帝的“儿子”(同上,3:26)。

当然,在新约中谈得最多并最引人注目的是称耶稣为上帝的儿子,如:当耶稣在约翰那里受洗时,“从天上有声音说:‘这是我的爱子,我所喜悦的’。”(“马太福音”,3:17)。另外,新约强调,耶稣是马利亚由圣灵受孕而生,如:有主的使者向马利亚的丈夫约瑟显现,“说:‘大卫的子孙约瑟,不要怕,只管娶过你的妻子马利亚来,因她所怀的孕,是从圣灵来的。’”(“马太福音”,1:20)有关圣父与圣子的关系我们可以见到以下两段十分醒目的话:

“我父将一切交给了我,除了父外,没有人认识子;除了子和子所

愿意启示的人外,也没有人认识父。”(“马太福音”,11:27)

“我与父原为一。”(“约翰福音”,10:30)^①

于是很显然,在耶稣身上涉及圣父、圣子、圣灵三者的关系,而且这三者在“马太福音”的最后一段被并列提及:

“十一个门徒往加利利去,到了耶稣约定的山上。他们见了耶稣就拜他,然而还有人疑惑。耶稣进前来,对他们说:‘天上地下所有的权柄,都赐给我了。所以你们要去,使万民作我的门徒,奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的,都教训他们遵守,我就常与你们同在,直到世界的末了。’”(“马太福音”,28:16—20)

《圣经》不是一部哲学理论的著作。虽然在它之中我们可以发现许多深刻的哲学思想,但这些思想不是完整和系统的。它没有哲学的本体论和认识论的框架。它在理论上是相当素朴的,它主要是有关宗教的信仰、拯救的希望和人民以此为目标的道德实践的记载。正如维特根斯坦所说:“基督教不是一种学说,我是说,它不是一种对人的灵魂已经或者将要发生的事情的理论,它是对于人的生活中实际发生的事情的描述。由于‘悔罪’是一种真实的事件,因而绝望和诉诸宗教信仰的拯救也同样是真实的。”^②

但是一旦基督教的信仰与希腊的哲学结合起来后情况就完全不同了。在一定的意义上我们可以说,基督教的神学始于希腊哲学中的“逻各斯”的概念与耶稣的联系。这一联系的端倪见于新约四大福

① 该译文取自中文《圣经》(中国基督教协会印发,南京,1996年)。但按现代德语《圣经》(*Die Bible in heutigem Deutsch*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1982)这句话是“我与父不可分割地为一。”按Otto Karrer翻译和注释的《新约圣经》(*Neues Testament, übersetzt und erklärt von Otto Karrer*, Muenchen 1979)这句话为“我与父为一”。这里译文上的差异对理解三位一体的问题关系甚大,有待精通圣经版本和古文字的中国专家能对此考证。

② 引自刘小枫主编:《20世纪西方宗教哲学文选》,上海三联出版社,1994年,第417—418页。

音书中的“约翰福音”，它的第一句话就是“太初有道，道与上帝同在。”^①在这里“道”也可被读成“话”或“逻各斯”。“约翰福音”在构架、观点和取材上与其他三本福音书有很大不同。“马太福音”、“马可福音”和“路加福音”属于一类，被称为“同观福音”，“约翰福音”则属于另一类。许多圣经学者认为“约翰福音”在成书过程中受到希腊哲学思想的重大影响。基督教早期的教父哲学家特别重视“约翰福音”，这至少能间接表明该书与希腊哲学间的联系。

犹太基督教的宗教信仰与希腊哲学思想的结合无疑标志着基督教在宗教理论上的重大进步，但是这种结合也带来了许多新的问题。一方面基督教依靠哲学可以用理性的方式论证宗教信仰的合理性，系统地说明上帝、世界和人生的各种问题，另一方面哲学的解释往往会走得太远以至于曲解、损害甚至否定宗教的信仰。怎样在宗教的信仰和哲学的解释之间保持适当的平衡是一个关系到宗教本身的生死存亡和能否健康发展的重大问题。在基督教早期和中世纪的历史上，为保持基督教宗教信仰的纯正，常把不适当的哲学解释判为异端。在崇尚自由思想的今天这种做法不免会被当作野蛮的、专制的行为。然而，如下的问题还是存在的：如果对基督教的宗教信仰的哲学解释走得太远了，那么这是否还是基督教？这个问题同样适应于其他宗教。

三位一体问题的产生正是与哲学的解释相关。在希腊的哲学中，最高和最终的实体通常被认作是不变的、不动的、永恒的、自己无起源同时又是其他一切东西的起源的“绝对者”。巴门尼德把这个实体当作“绝对同一的存在”。但是既然绝对者不变不动，又怎么能够成为一切其他东西的起源呢？难道生成不是意味着变动吗？在希腊哲学中另有一个“逻各斯”的概念，逻各斯被当作变动和生成的根本

① 按现代德语《圣经》这句话为“太初有道(话)，道与上帝同在和完全同样。”这里多了“完全同样”几个字，对于神学研究来讲也是关键性的。

的力量、规律和过程。赫拉克利特把逻各斯象征化为“火”,认为火是创造一切的原动力,火是万物的起源。火无始无终,永远流动。这样理解的逻各斯的概念是与绝对同一的最终实体的概念不相容的。在希腊哲学中还有“万物有灵论”的学说,主张一切有生命和无生命的物体都包含着“灵”,物体是靠着“灵”而生成、变化和发展的。古希腊最早的米利都学派就持万物有灵论的观点。万物有灵论是一种二元论,它与一元论的绝对同一的存在说和永远变动的逻各斯说都相矛盾。

当基督教传入希腊文化区域后,早期的基督教的教父就企图把基督教中的“圣父”、“圣子”和“圣灵”的概念与希腊哲学中的“绝对同一的存在”、“逻各斯”和“灵”的概念结合起来。查士丁(Justin Martyr)、克莱门特(Clement of Alexandria)和奥利金(Origen)都主张“圣父”就是最原初的、没有起源的、不变的、永恒的、是一切相对的东西起源的绝对的实体。而“圣子”就是逻各斯,因为他象征着“生”和“自我展现”。绝对同一的实体通过逻各斯而创造世界,通过逻各斯与作为相对者的万事万物关联起来,通过逻各斯在世界中展现自己和解救世界。神与人之间的关系是通过圣灵建立起来的,通过圣灵基督徒感到自己与耶稣同在,与上帝同在,通过圣灵耶稣和上帝永远出现在教堂里,出现在圣物、圣餐和圣礼中,正如人的灵魂与人的身体同在一样。基督教的上帝同时具有三个位格:作为“父”是世界的起源和绝对的超越者,作为“子”是世界的积极的和慈爱的拯救者,作为“灵”把上帝的力量和恩惠撒向人间。

圣父、圣子、圣灵的关系究竟怎样?这是一个难以解答的问题。早期基督教的教父查士丁主张,既然耶稣是上帝的儿子,那么上帝(父)在位格上就应高于耶稣(子)。另一位教父奥利金主张,圣父与圣子的关系如同蜡烛与蜡烛光的关系。亚历山大里亚的基督教牧师阿里乌(Arius)(约250—336)主张,圣子有始,圣父无始,上帝是万有的创造者,其余都是受造者,圣子是其中最高的受造者,因而上帝

与耶稣不同体。为了解决在这个问题上的争论,罗马帝国的皇帝君士坦丁在公元 325 年召集了尼西亚会议。会上否定了阿利乌的观点,采纳了亚历山大里亚的主教亚大纳西(Athanasius)(约 293—373)的观点,强调圣父(上帝)和圣子(耶稣)是同一实体(homoousios)的不同位格,而不是两个不同的实体或两个相类似的实体。耶稣基督是受生而不是被造,与圣父一样万世永存,是世界万物的创造者,并通过了尼西亚信经。但是 325 年的尼西亚会议并没有完全解决三位一体的问题,而且在圣父与圣子是否同体的问题上还有反复。君士坦丁大帝在尼西亚会议上支持亚大纳西,并由他最后裁定尼西亚信经的文稿,阿里乌则被宣判为异端而遭流放。三年后阿里乌获赦,并逐步取得皇帝的信任。公元 337 年君士坦丁大帝临终前由阿里乌派的主教优西比乌为他施洗入教。而尼西亚会议的胜利者亚大纳西则遭到排斥,受到五次流放。325 年的尼西亚信经和后来通用的尼西亚—君士坦丁堡信经(简称尼西亚信经)还是有不少区别的,其中最重要的是前者没有谈到圣灵的问题,而后者强调圣灵与圣父、圣子同体。尼西亚—君士坦丁堡信经的原文共 178 个词,其中只有 33 个词的文句取自第一个尼西亚信经,它是在耶路撒冷的主教圣西里尔(St. Cyril)的影响下编写成的。这段历史说明,基督教内部对最重要的三位一体问题的认识有一个过程,几经周折才形成较为统一的看法,从而确立基督教的信仰大纲。尼西亚—君士坦丁堡信经全文如下:

“我们信独一上帝,全能的父,创造天地和有形无形万物的主。我们信独一主耶稣基督,上帝的独生的儿子,由父在一切世界之前所生,从光出来的光,从神出来的神,受生而非被造,与父同质,万物都是借着祂而受造的。祂为拯救我们世人而降临,由圣灵和圣母马利亚而成肉身的人,祂也为了我们被本丢·彼拉多钉在十字架上。根据《圣经》,祂受难,被埋葬,第三日复活、升天,和坐在父的右边。祂将来必再荣耀降临,审判活人死人。祂

的王国是永恒的。

(我们信)圣灵,主和生命的赐予者,从父而来,与父和子一起受崇拜和赞美,为先知传诵。我们信一个神圣的天主和使徒的教会。我们确认为赦免罪孽而受洗礼,我们期待死者复活和世界的生命到来。阿门。”^①

尼西亚会议是基督教历史上第一次普世性的会议,当时罗马帝国境内 1800 名主教中 318 名出席了会议,因而也被称为尼西亚公会议。以后,每当基督教内出现重大争论或面对新的问题时就举行这样的公会议(ecumenical council)。以上提到的君士坦丁堡会议(公元 381 年)是基督教界的第二次公会议。就天主教而言,迄今为止共举行了 21 次公会议。东正教徒和许多新教教徒只承认这 21 次会议的前七次会议,而马丁·路德只承认其中的前四次会议。

尼西亚—君士坦丁堡的信经以决议的方式解决三位一体的问题,批评阿里乌的观点,强调圣父与圣子间的关系是“从光出来的光,从神出来的神”,而不是造与被造的关系。圣父、圣子和圣灵是完全同质同体的,它们的不同是位格的不同。正如同一个人可以扮演不同的角色一样,上帝扮演了三种不同的角色。据说拉丁文“persona”原意为面具,后转义为“在戏剧场上所扮演的角色”。当罗马演员在演出时便戴上面具,代表他们所扮演的不同人物。“同一个上帝在三个位格中出现”可被理解为上帝在创造世界和拯救世界的伟大戏剧中扮演了三个角色:造物主、救世主、与教会和基督徒同在者。

对于基督教的信仰本身来说,三位一体是把《圣经》中所记述的对上帝的本性和旨意的见证的三个中心要素放在一起。这三个中心要素是:

1. 神创造世界;

^① 弗姆(Robert L. Form):《基督教思想史读物》(*Readings in the History of Christian Thought*),1964 年英文版,第 154 页。

2. 神藉着耶稣基督救助人类；
3. 神藉着圣灵与基督徒和教会同在。

三位一体的教义断定这三个要素系于同一位神。它不是说有一位神创造世界,另一位施行救赎,又有第三位与基督徒和教会同在,而是说同一位神在一贯的历史过程中做这三件最重要的事情。教义根据《圣经》的见证把这三个要素或作用合在一起,它只是简单地肯定它们,而不是去解释神怎么能够如此。

哲学家不满足于简单的肯定《圣经》的见证,而试图用理论来解释神怎么能够如此。在近代之前,基督教哲学家对三位一体解释有三种基本类型,前期是新柏拉图主义和奥古斯丁主义,后期是托马斯主义。我们知道,在柏拉图和亚里士多德那里古希腊哲学达到了它的高峰,他们在各自的体系内把同一与流变、共相与殊相、实体与逻各斯、现实性与可能性等早期希腊哲学家提出的问题综合起来。新柏拉图主义和托马斯主义分别以柏拉图和亚里士多德的哲学为基础,奥古斯丁则开创了一条把哲学思辨引入内在意识的领域的新路子。

新柏拉图主义者主张:上帝是永恒不动的太一,是最完美的原始力量,是绝对超越的。上帝既然常住不变和圆满自足,又怎么能够生成和创造呢?新柏拉图主义引进了“流溢”或“辐射”的概念,在他们看来当一个实体(例如太阳)流溢或辐射的时候,该实体可以是不变不动的,这样的看法当然不符合现代自然科学的观点。新柏拉图主义的代表人物柏罗丁(约公元205—270)这样论证道:

“如果现在有一个次于它的实体,而它本身是不动的,那么,这个次于它的实体的产生,一定不需要‘太一’方面的任何倾向、意志或运动。这是怎样造成的呢?我们应当怎样来想这些围绕着‘太一’的常住不变的本质的次等实体呢?我们应当把它想成一种从‘太一’发出来的辐射,从常住不变的‘太一’里出来,正如围绕着太阳的太阳光永远不断地从太阳里产生出来,太阳的实体却毫无改变和运动一

样。……火由自身发出热来,雪也并不把寒冷总是只保留在自身之内。这种事实的最好的证据是发出香气的东西。因为只要这些香的东西存在,便在周围发散出一种东西来,被站在附近的人闻到。一切事物在达到完备程度时都产生别的东西,永远完满的东西则永远产生永恒的东西;不过被产生出来的东西要次于产生者。我们现在对那最完满的东西说些什么呢?从它而来的东西是它以后最伟大的东西。它以后最伟大的次一等的东西就是心智(Nous,或译“努斯”)。”^①

这里所说的心智也就是逻各斯或道。太一是万物的唯一的最高本源,太一与神同一,太一流溢出心智,心智是太一的头生子,是第二个神。这第二个神在自身中包含一切精神的存在,包括数和理念,这相当于柏拉图的理念世界。心智既然像太一,就仿效太一,流溢出灵魂。灵魂则继续创造出物质的世界。灵魂是一个多样性的统一体,高级的灵魂与心智世界相联系,低级的灵魂与可感知世界相联系。某些灵魂由于受骗和堕落而逐渐下降到终端,进入善性最差的物质世界。但是灵魂经历了一系列的磨难的经验后会对物质世界产生厌恶感,经过伦理的实践和拯救之后将摆脱尘世,重新回到太一那里去。柏罗丁写道:

“灵魂很自然地对神有一种爱,以一个处女对她的高贵的父亲的那种爱要求与神结合为一体。可是当她委身于创造时,她在婚姻中受骗了,于是她把她以前的爱转换成尘世的爱,失去了她的父亲,变得放荡起来。一直要等到她重新开始厌恶尘世的放荡,她才再次纯洁起来,回到父亲那里,才一切都好了。”^②

奥利金是柏罗丁的同时代人,据说他们都受业于阿摩尼阿斯·

① 柏罗丁:《九章集》,V.1,4。引自《西方哲学原著选读》,北京大学哲学系外国哲学史教研室编译,商务印书馆,1981年,上卷,第216—217页。

② 同上书,第217页。

萨卡斯(A. Saccas),而萨卡斯则被许多人认为是新柏拉图主义的创始人。作为基督教希腊教父的奥利金的哲学观点与柏罗丁极其相似,他把这种新柏拉图主义的哲学与基督教的信仰结合起来。奥利金的理论框架大致如下:

1. 上帝是一切的本源,是活生生的太一,是纯粹的、超越的绝对。对于上帝不可能用直陈的表达方式来下定义,而只可能用否定式来去除有关上帝的错误的看法,并以最高式来命名。上帝既然是一切的本源,那么在上帝之旁就不可能有独立的邪灵或魔鬼,就不应区分什么创世的上帝和救世的上帝,所以必须反对当时流行的基督教异端诺斯替派和马西昂(Marcion of Sinope, 85—159)的二元论的观点。

2. 道(逻各斯、努斯)既是上帝自身又是一个分离之“实体”(hypo-stasis)。这里需要注意的是希腊文“hypo-stasis”含义相当丰富,它的拉丁文的对应词是“sub-stantia”,其字面意思是“底基”,即德文词“Unter-lage”,但是它既可指属性的底基,又可指属性的实现,乃至抽象观念的具体化。举例来说,根、树干、花是同一棵树的三个组成部分,当我们今天说根、树干、花是三个实体的时候,我们是指它们是不同的东西。但是在希腊人眼里,树干是从树根上长出来的,花是从树干上长出来的,树根、树干和花都是同一实体的属性的实现。在此树根起底基的作用,是原初的;树干和花的属性本来就包含在树根中,因此与树根同属一个实体;另一方面随着树根中的属性实现为树干和花,后两者就从树根中分离出来,成为与树根分离的实体。希腊的教父哲学家就用这种实体观来解释上帝的三位一体的问题。奥利金认为,道就是“圣子”,是从永恒的太一(上帝或圣父)那里流溢出来的;道与太一既同一又相分离。道(圣子)是上帝的完美形象的实现,同时也是一切理念和真理的基础。然而道(圣子)来自上帝,所以必须顺从于上帝,是“第二位的神”(dileuteros theos)。

3. 圣灵自圣父和圣子而出,反映爱和正义,是第三阶段的实体。

在这里奥利金谈论了上帝的三个实体,但我们不要引起误解,认为奥利金持三个神或三元论的观点。如上所说,奥利金在此所说的上帝的三个实体跟拉丁教父德尔图良所说的上帝的三个位格的意思差不多,实际上是指同一实体上帝的三种存在形式或三种固有属性的实现。

4. 除此而外,上帝还创造了整个灵界。上帝本身是永恒无时间的,上帝所创造的灵界也是永恒无时间的。灵界中的各种灵魂本来都是永恒的、无时间性的精神体。不过,它们皆在一次原始的堕落中丧失其原有的属性,并被放逐入物质的形体中受惩罚和教育。犯罪不重者被流放至天体上成了天使,罪大恶极者被打入最粗劣的形体中成了魔鬼,而罪在两者之间的则被逐至地球成了人类。世上的邪恶并不是魔鬼造成的,而是被造物自己滥用了自由。

5. 这些受难的灵魂都想回到永恒同一的天国去,它们的救赎有赖于上帝和这些灵界的存在者间的中介(圣子)的来临。圣子来临时表现为道成肉身者:对于天使他是一位天使,对于人类他是一个人。

6. 信仰者的灵魂藉着圣子的帮助和自己的修炼,可以在内生活中作灵性的超升,直至最终在上帝的视野中与神性合一,永恒不朽。

7. 世界的结局将是一个万事复归的大团圆。不仅天使和人获拯救而回归到上帝那里,而且魔鬼也将被拯救,恶将永远消除,万事万物都将复归于其原初的纯粹而同一的属灵状态。世界完成了一个从一流溢出多,又从多复归为一的过程。

这是奥利金的一个完整的形而上学的哲学体系,而它又跟基督教的信仰结合在一起。它的前三条说明了三位一体的问题,而后四条说明了创世和拯救。奥利金是基督教思想史上第一位建立完整的理论体系的人,对于他的体系当时基督教界许多人非常赞赏,但后来遭到基督教界正统派的反对,因为在这一理论中有与《圣经》中的说法不同的地方,如有关最终魔鬼也能得救的观点,而《圣经》则说在最

终审判时魔鬼和恶人将被判以永久的惩罚,永远也不能得救。

奥利金之后的一位伟大的基督教思想家是奥古斯丁。奥古斯丁对三位一体的哲学解释有重大的创新。在奥古斯丁之前,对圣父、圣子、圣灵的关系的解释基本上是“流溢说”,“从光出来的光,从神出来的神。”圣父流溢出圣子,圣子流溢出圣灵,前一种存在形式生成后一种存在形式,但这些不同的存在形式具有同一底基,这底基就是圣父即上帝。从逻辑上讲,流溢是要分时间上的先后的,如果时间上分了先后的话,就不能说是永恒的。因此当我们说圣子是从圣父那里流溢出来的话,我们在逻辑上看来至少要承认圣子是有始无终的了。这样永恒的实体(圣父)与有始无终的实体(圣子)就不应被当作是同质的实体。正如在常识上,我们不把父亲和儿子当作同一个实体,而是当作两个不同的实体。随着基督教日益明确地肯定耶稣就是上帝,圣父和圣子都是永恒的,“流溢说”的缺陷越来越明显了,奥古斯丁引进“内在关系说”以弥补“流溢说”的缺陷。按照内在关系说,实体的本质是通过关系表现出来的,上帝的本质通过圣父、圣子、圣灵间的关系来表示:圣父仍然被理解为“太一”,圣子仍然被理解为“逻各斯”,圣灵仍然被理解为“爱”;太一通过逻各斯展现自己和认识自己,逻各斯依着太一展现自己和认识自己,太一和逻各斯互相依存和相爱;换句话说,圣父在圣子中展现和认识自己,圣子依着圣父展现自己和认识自己,而圣灵则是圣父与圣子间的互爱。这种内在关系是不处在时间之中的,因而是永恒的,它们互为依存,互为认识对象,展现出同一实体的本质。

这种永恒的内在关系的三位一体理论较好地解决了圣父、圣子和圣灵的自体同质的问题,然而它原封不动地留下了一个老问题:永恒不变的神圣世界如何创造出一个相对的、流变的尘世?我们知道,基督教的兴趣主要不在于寻求理解永恒不变的绝对界是什么样子的,而在于上帝创造世界和耶稣在人世间的救恩。于是在尼西亚—君士坦丁堡会议以后的基督教思想界经常出现所谓“本质的三位一

体”(essential Trinity)和“经济的三位一体”(economic Trinity)的争论。“本质的三位一体”在于刻画永恒的上帝的内在关系和生命,而“经济的三位一体”在于表述上帝如何在创造、启示和拯救的活动中外在地展示自己和与世界发生关系。“经济”这个词在此不要误解为今天通常意义上的物质财富的生产和经营,而应理解为上帝的创造世界和营救世界的活动。正如“经济”在中国古代指“治国平天下”(即治理、经管和救济世界)的活动一样,“经济”在西方古代也是与经世和济世联系在一起的。

托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 约 1224—1274)是近代以前基督教思想界的集大成者。对于三位一体的学说他有新的贡献。他把亚里士多德有关现实和潜在的理论、神是第一原因和不动的推动者的理论引进三位一体的学说。他认为,上帝是纯粹的现实性,上帝的三个位格都是纯粹现实的,因为上帝是永恒的,而永恒的东西不在时间之中,凡是处在时间之中的东西都有从潜在向现实的转化,在上帝那里没有这种转化,上帝永远是现实的。尘世的东西都处在时间之中,都有一个产生、发展和消亡的过程。这就是上帝以及天国与尘世的根本差别。当谈到三位一体的时候,人们感到奇怪,为什么永恒不变的东西会创造出暂时的和变化的东西,因为常识告诉他们,人在造东西的时候自己是运动的,自己运动的东西才能推动别的东西。托马斯·阿奎那认为,这是一种偏见,是用有限物的原理来思考无限物,亚里士多德有关神的证明的理论会使人们扭转这种偏见。在有限物之中,每一物的运动都需要其他物的推动,为了说明物体的运动,必须寻找推动者,最终必然找到第一推动者,这个第一推动者本身必须是不动的,必须是第一因,否则的话,就要陷入无限后退的逻辑背谬。所以永恒不动的上帝创造世界的学说,不但不是不可思议的,而且是理性的逻辑推论的必然结果。

托马斯还提出了耶稣基督(圣子)有一个位和两种性格的观点:耶稣基督作为“道”是三位一体中的一个位,但当耶稣基督道成肉身

后就有神性和人性的两种性格。耶稣基督就其本质而言是与上帝一体的,由于三位一体的统一性,他具有上帝的直接知识,这种从上帝那里来的直接知识随着他降为人身又进入到人之中,由此可见在耶稣的人性理智中具有“圣言”的“使命”。但另一方面,耶稣又生活在人类的历史中,具有人类的经验的和理性的知识。在耶稣身上天国的直接知识和从尘世而来的知识最完美地结合在一起。耶稣在人间传播上帝的福音,不是简单地以“圣言”补充人类的知识,而是提升人类的知识。人类的理性并非在原则上与圣言格格不入,藉着耶稣基督的言传身教,它可以与圣言结合起来,正如它们在耶稣身上的结合一样。托马斯的这一理论抬高了理性的地位,使人类学成为有活力的了,人的理性认识在启示的引导下可以成为认识上帝的一条途径。道成肉身的耶稣基督既具有永恒的一面,又具有生死变化的一面,通过耶稣基督的拯救活动,有限的人生与无限的、永恒的天国之间的桥梁建立起来了。这样在耶稣身上就实现了从本质的三位一体到经济的三位一体的过渡。

当然,托马斯的三位一体的理论仍然有不能令人满意的地方,特别是随着康德等近代哲学家对“不动的推动者”之类的上帝证明的质疑,它已经失去了以往的魅力。近现代的基督教思想家仍在作出艰巨的努力,使三位一体的学说完善起来。但可以预料,凭人类的理智是难以臻于完备的。汉斯·昆(Hans Küng)发出这样的感叹:

“这样,原先《新约》中关于圣父、圣子、圣灵的简单的三重信仰表白的话发展成日益复杂困难的理智的三位一体思辨:‘ $3=1$ ’。这几乎就像一种高级三位一体数学,只不过尽管有那么多人企图达到概念清晰的努力,几乎没有任何答案说得上是持久的。我们也许可以问:这种远离《圣经》基础的希腊-拉丁语思辨是否在斗胆企图在令人目眩的高度窥视上帝奥秘的努力中,有点像雅典手工艺之祖代达留斯(Daedalus)的儿子伊卡如斯(Icarus)那

样,用羽毛和蜡做的翅膀飞得离太阳太近了?”^①

不过我想补充一句,人类的理智的翅膀不是用羽毛和蜡做的,而是用羽毛和肌肉做的,虽然人类的理智永远不能彻底把握这一奥秘,但是在飞向它的过程中锻炼了自己,使肌肉发达起来。三位一体的思辨并非没有意义,包括黑格尔的正反合三个环节的辩证法在内的许多西方哲学理论都与三位一体的思辨有着思想渊源关系。

第四节 理性的时代和上帝的“隐遁”

近代是一个崇尚理性的时代,是一个文化多元和政治民主的时代,是一个现世取向的时代。近代人喜爱独立思考和富有批判精神,向权威和传统挑战,反对专制主义和集权主义,争取民主,要求思想、言论和行动的自由。近代人努力创造物质的财富,建立合理化的社会体制,追求现世的幸福。

这种近代的精神始于文艺复兴和宗教改革运动的过渡时期。自14世纪起在意大利蔓延开来的文艺复兴运动恢复了古希腊人热爱智慧和自由创作的精神,肯定人的尊严、自由和能力,确信人能充分发展自己的智慧和创造力,能揭示宇宙的秘密,能认识自然的规律,以知识为力量谋求人间的幸福。文艺复兴运动反对中世纪的禁欲主义,反对那种视现世的人生为罪孽和把全部希望寄托于来世的人生观。文艺复兴时期的艺术家致力于表现自然的美、人体的美和人的精神的美。他们的艺术作品至今令我们叹为观止。就总体而言,文艺复兴时期的代表人物不是不信上帝的,他们所反对的不是上帝本身,而是一种陈旧或虚假的上帝的观念,即一种压抑人性和蔑视人的现世生活的上帝观念。他们认识到上帝的伟大和上帝的创造的伟

^① 《基督教大思想家》,汉斯·昆著,包利民译,香港汉语基督教文化研究所,1995,第91页。

大,这其中特别包括上帝所创造的人的理性力量的伟大,正是在这种认识的鼓舞下,他们从事艺术创作和科学研究,并取得辉煌的成就。然而在当时的教会中保守的力量据支配的地位,文艺复兴时期的许多艺术家、思想家和科学家常受到压制和迫害。

15 世纪在德国等地掀起了宗教改革运动,它的直接的起因是反对罗马教廷的销售赎罪券的活动。马丁·路德提出了反对赎罪券的九十五条论纲,宣布对罪的赦免只有上帝才能做到,教皇是做不到的,而上帝的救赎是上帝对罪人的白白恩赐,是不收取任何尘世的钱财的。教廷销售赎罪券是为了尘世的人(教皇和主教)的利益,即使用于建造教皇的教堂也不过是在显耀尘世的一种虚幻的东西,它不代表对上帝的真正的虔敬。对上帝的真正的虔敬是一种内心的精神活动,是人的心灵在圣灵的帮助下与上帝的直接交往。马丁·路德进而提出“因信称义”的理论,主张唯凭自己的信仰和上帝的恩赐才能得到拯救。马丁·路德倡导的宗教改革运动反对了罗马教皇的权威,反对了宗教上的过分讲究礼仪的形式主义,促进了宗教、道德和文化领域中的独立精神,并在人类思想摆脱外在权威的束缚方面贡献了它的一份力量。

按照马克斯·韦伯(Max Weber, 1864—1920)的分析,由宗教改革运动产生的基督教新教不仅对西方宗教的发展具有重大的影响,而且还推动了西方资本主义的发展。路德宗、加尔文宗等新教的教派虽然仍视天国的幸福为最高的幸福,但他们认为尘世的存在可以为上帝的荣耀服务,社会的活动,特别是劳动,能够增加上帝的荣耀。

“整个尘世的存在只是为了上帝的荣耀而服务。被选召的基督徒在尘世中的唯一任务就是尽最大可能地服从上帝的圣诫,从而增加上帝的荣耀。与此宗旨相吻合,上帝要求基督徒取得社会成就,因为上帝的意旨是要根据他的圣诫来组织社会生活。因而尘世中的基督徒的社会活动完全是为了‘增加上帝的

荣耀’。为社会的尘世生活而服务的职业中的劳动,也含有这一特性。即使在路德身上,我们也可发现他以胞爱来证明职业中具体化的劳动的合法性。但在他看来,这仅仅是一个未确定的、纯理性的设想,然而到了加尔文宗那里,则成为他们伦理系统中的一个鲜明特点。胞爱只能为了上帝的荣耀而存在,而不是为肉体服务,那么这种友爱首先只能表现在完成自然所给予人们的日常工作中;渐渐地,完成这些工作开始具有了一种客观的、非人格化的特性;只是为我们社会的理性化组织的利益服务。因而根据《圣经》的启示及人的天然的直觉,我们所处的这个极有意义的组织结构以及整个宇宙的安排无疑是上帝为了人类的便利而创造的,这样,就使得为非人格化的社会利益服务的劳动显得也是为了增添上帝的荣耀,从而这种劳动也就成为上帝的意愿了。”^①

新教似乎比天主教更提倡禁欲主义,但是新教的禁欲主义与天主教不同。天主教的禁欲主义限制在修道院之内,表现为抵制尘世的物质享受。新教的禁欲主义则体现在勤俭中,通过勤奋的劳动和俭朴的生活抵消肉欲的引诱。于是新教徒热爱劳动,生活俭朴,具有高度的敬业精神和职业道德,努力使社会组织和生产过程合理化,这有助于积累资本,扩大生产,创造愈来愈多的物质财富。物质财富的增长和合理的分配是为了上帝的“胞爱”的教诲,是符合上帝的意愿的。正是基于这一点,韦伯把新教伦理与资本主义精神联系起来。

15 世纪的宗教改革运动与当时的政治斗争交织在一起,这导致宗教战争和教会的分裂。罗马教廷失去了对中欧和北欧的许多地方的控制权,而在这些地方基督教新教占据优势,但新教是不统一的,有许许多多不同的教派,互相独立。天主教也没有随着宗教改革运

① 马克斯·韦伯著:《新教伦理和资本主义精神》,于晓、陈维纲等译,北京三联书店,1992年,第82—83页。

动的胜利而消失,仍然在中欧和北欧的某些地区保留了下来。在那里,基本上是“谁的领地,信奉谁的宗教。”在南欧天主教仍然占据优势,但是宗教改革的运动也间接地影响到那里的政治格局。就整个西方而言,宗教斗争和政治斗争以有利于国家的方式而解决。本来教皇和主教的权力高于世俗的国王和领主的权力,现在倒了过来,国王和领主的权力超过了教皇和主教。国家逐渐代替教会作为文化机构,国家控制了意识形态和教育。最后,随着启蒙运动和市民阶级的革命,宗教与政治完全分离,宪法保障公民的信仰自由,宗教的团体像其他的政治团体和文化团体一样成了市民社会中的一个组成部分。在现代社会,国家成了权力的唯一象征,国家权力的过分膨胀形成了对人的自由的新的威胁。民主和独立的精神本来很合时宜地反对过教会的权威,现在又在攻击国家的家长式的统治,攻击一种以国家形式出现的专制的、束缚人的自由的统治。在现代社会,教会已没有什么权威,许多地方的教会正在汇同其他市民社会的群众团体一起反抗和防止国家的全权统治。这就是自宗教改革运动以来的西方政治演变的基本格局和线索。

随着近代的到来,神学与哲学的关系也发生了一种倒转。本来哲学是神学的婢女,现在哲学脱离神学来论述上帝的问题,或者说,现在哲学把神学包括在自己的领域之内,完全以理性的方法论述神学的问题。培根、笛卡儿、斯宾诺莎、洛克、贝克莱、莱布尼兹、康德和黑格尔都写下过专门论述上帝的著作,但是他们的论述都是服从他们的哲学体系的,上帝成了他们的哲学体系中的一个环节。如果他们的哲学体系能够成立,那么有关上帝的论述也能成立。中世纪的哲学与此不同,哲学的理性真理都是服从神学的启示真理的。在近代的西方哲学中虽有唯理论和经验论之争,但就肯定知识的标准是理性而不是启示或权威这一点而论,它们都是理性主义的。

于是我们看到了这样的一种奇特的转变:推动从中世纪向近代社会转变的许多思想家和活动家,本来怀着一种对上帝特别虔诚的

态度,按照他们对上帝的启示真理的理解,着手进行改革。改革的结果增加了人的自由,增加了人对自己的理性的信心,增加了物质的财富,促进了社会制度的合理化。人们逐步相信,不靠上帝,完全靠自己,能够建立人间的幸福。甚至有些人遐想,人可以取代上帝成为超人了。终于“上帝死了”的口号流行起来。有些基督教神学家不愿承认上帝死了,但他们也在谈论上帝的“隐遁”或“神蚀”。美国当代宗教社会学家贝格尔(P. L. Berger)写道:

如果评论家们能对当代宗教达成什么共识的话,那就是超自然者从现代世界隐退了。这种隐退可以用这样一些戏剧性的说法来表达:“上帝死了”或“后基督教时代开始了”。或者也可以比较平淡地说,这是一个全球性的也许是不可避免的倾向。所以“激进神学家”阿尔蒂泽(T. Altizer)以一种信仰告白式的庄严告诉我们:“我们必须注意到上帝之死是一个历史事件,上帝已在我们的宇宙、我们的历史、我们的生存中死了。”哈德逊研究所的卡恩(H. Kahn)和维纳(A. J. Wiener)在规划本世纪最后三十年的进程,他们在诱人的努力中,尽量避免提及宗教,并假定二十一世纪的文化将继续是越来越“感性”(sensate)的文化——这个术语是哈佛大学已故社会学教授索罗金(P. Sorokin)发明的,后又被卡恩和维纳定义为“经验的、此世的、世俗的、人本的、实用的、功利的、契约的、享乐主义的”等等。^①

上帝怎么会死呢?一个会死的上帝难道还是上帝吗?有神论的基督教神学家认为上帝是不会死的,“上帝死了”至多是一个借喻的说法,它不是说上帝本身死了,而是说大多数现代人不信上帝了,对上帝的信仰死了。上帝本身永远活着,他只不过被暂时地遮蔽了起来。他们相信,这只是我们这个时代的暂时的现象。——“这个时代

① 贝格尔著:《天使的传言》,高师宁译,香港汉语基督教文化研究所,1996年,第10页。

便是如此。那么下个时代呢?……上帝之光的遮蔽并不意味着它已经熄灭;明天,那走到中间的遮蔽物就会让开。”^①

不论是有神论者的伤怀,还是无神论者的得意洋洋,在评论从中世纪到近代的转变的时候我们不得不考虑以下几个基本问题:

1. 从中世纪的“信仰的时代”到近代的“理性的时代”的转变是一种进步还是倒退?

2. 应该如何解释所谓上帝“隐遁”的现象?

对于第一个问题,我们如果从整体上考虑的话应该承认近代相对于中世纪而言是人类历史的一个重大进步。科学技术发展了,生产力提高了,人们的物质生活的条件改善了。文学艺术的形式和内容多样化了,更深入人的生活,更富有表现力。政治民主和学术自由的体制和气氛逐步建立和形成了。人们确立起一种共识,一切价值观念、一切科学和哲学的真理、一切社会的习俗和体制都要经过人们的独立思考和民主的讨论来衡量评定。对于这些成就,我想大部分历史学家是不会否定的,大部分神学家也是不会否定的。一个神学家如果否定了这些成就的话,他怎么来评价文艺复兴运动呢?他(作为一个新教神学家)怎么来评价宗教改革运动呢?要知道文艺复兴和宗教改革运动是称之为“理性时代”的近代的“始作俑者”。如果我们承认在人类历史演变的过程中存在某种目的、某种方向、某种规律的话,我们须承认近代比中世纪进步了。如果我们根本不承认在人类历史演变的过程中存在目的、方向和规律,而只就大多数人对一定类型的生活方式的喜欢而论,我想今天的大多数人喜欢近代甚于中世纪,纵然近代还有种种恶行和罪孽。

如果我们对第一个问题达成一致的看法,对第二个问题就较容易解答了。由于近代被刻画为理性的时代,我们为解答第二个问题

① 转引自奥特(Heinrich Ott)著:《上帝》,朱雁冰、冯亚琳译,朱雁冰校,香港,社会理论出版社,1990年,第22页。

需对“理性”作一较为详细的分析。

理性大致可以分为“交流的理性”(communicative reason)和对象化的理性(objectifying reason)。人类的主体相互间有进行交流的能力,^①有认识对象和进行推理的能力。前者是“交流的理性”,后者是“对象化的理性”。这两种理性也可从语言的两种功能上看起来:语言有在主体间传递信息的功能,语言也有描述对象和论证对象与对象间的关系的功能。我们用语言来进行主体间的交流,用语言描述对象和进行推理。

在主体间的交流中,我向你提问、恳求、命令,以及表明自己的看法;我回答你的问题,我同意或否定你的看法,我相信你或不相信你,鼓励你或劝阻你,顺从你或不顺从你;我对你表示爱慕、尊敬或憎恨、鄙视;反过来,你也向我这样做。我们在交谈中联络感情,达成共识,协调行动,明确生活的目的和意义,向着共同的目标前进;或者我们彼此辩论,互相驳斥对方的意见,虽然我们不能取得一致的观点,但多少还是理解对方的立场的。为什么你我之间能够交流呢?这是因为主体间存在交流的理性。如果不存在交流的理性,人与人之间的理解和沟通是不可能的。

这种交流的理性意味着,在人类间存在着共同的东西,存在着彼此理解的可能性,存在着在有关人生的目的和意义等价值观的问题上达成共识的可能性,存在着互相宽容和求大同存小异的可能性。

在现代人与现代人之间存在主体间的交流,在现代人与古代人之间是否存在主体间的交流呢?古代人已经死了,他们不会用他们

① 在一定的意义上,在动物与动物间也存在主体间的交流。我们可以听到动物间在觅食的时候、在遇到危险的时候、在发情的时候的种种不同的声音。我们不能肯定动物有用语言描述对象和进行推理的能力,但是我们能够从动物发出的声音和它们的行动间关联中得出较为可靠的结论:动物通过鸣叫等的声音协调它们互相间的关系,以便应付环境和维持物种的生存。这是一种初步的主体间的交流,它很可能先于任何对象化的意识活动。

的嘴巴对我们说话和回答我们的问题了,在这个意义上现代人与古代人之间的对话是不存在的。但是古代人留下了他们的思想,这些思想最初以口传的方式一代一代传下去,后来用文字记载。不论是我们在看历史书籍,还是在听关于古代人的故事,在戏院或在电视上观看古装戏、历史剧等等,我们都在以某种方式与古人进行主体间的交流。不过,这种交流是单向的,古代人的思想影响我们,我们的思想不可能影响古代人。另一方面,我们在阅读和讲述古代人的故事的时候,我们也加进了自己的新的理解。我们又把带有这种新的理解的古代人的故事以及我们自己的故事传给后代人。每一代人总是以这种方式起着承上启下的作用。

从本质上说,我们不是在与古代人对话,而是在与历史对话,在与历史的精神对话。几乎每一个民族都有关于他们的起源、祖先和英雄人物的传说,这些祖先和英雄往往是神话人物或半神话人物,他们对于后人起到榜样的作用,他们象征着伟大、正义、勇敢、善等等。后人在讲述和倾听这些故事的时候,明白什么是他们的民族的价值,什么是他们的民族的骄傲,什么是他们应该做和向往的事情。这样的讲故事和听故事一方面是同代人的主体间的对话,另一方面是当代人与历史对话。当这种口传的故事历经了几百年甚至几千年后,文字记载出现了,并且人们想到把最重要的故事及其相关者的言论、诫命、律令和颂歌等等收集起来,作为典籍加以编纂。这样的典籍就是我们现在所说的传统文化的源头。它对于一个民族的文化的发展起着极其重要的作用。

当我们阅读这样的典籍的时候,是在与历史对话,是在反省历史的意义。在这样的典籍中,叙事体的(narrative)历史故事通常占据主导地位。这种叙事体的历史故事不仅仅叙说历史的事件,而且也在说明它们的意义,在说明为什么会发生这些历史事件,为什么会有这样的结局。《圣经》就是这样的典籍。在《圣经》中我们可以看到,历史是统一的,是有一定的发展方向的,上帝是历史命运的主宰

者,上帝主持着公义,上帝通过启示为人类立法和制订道德规范。但是上帝的启示是在历史的过程中逐步进行的,同时上帝给人自由,让人自己作出抉择,并自己对自己的抉择承担责任。于是,当我们与历史对话的时候,当我们返观一个个具体的历史事例并从中寻找历史的意义的时候,我们是在与历史精神的承担者——“上帝”——对话。

由此可见,承认主体间的交流的理性,包含着承认人类各主体间的统一性和人类历史的统一性。人类通过主体间的交流认识人生的价值以及历史的目的和意义。神学家倾向于把上帝视为人类主体间的统一性以及历史的目的和意义的承担者。这样,发展主体间的交流的理性是通向认识上帝的一条理想的道路。

人类除了交流的理性外,还有对象化的理性。在对象化的意识活动中,我们的意识是指向对象的,我们的目的是认识对象是什么,对象间存在什么样的关系,我们如何才能控制对象。我们用语词指称对象,用语词间的关系来描述对象间的关系或对象的属性。我们确定了从最具体到最抽象的一系列概念,我们确立了逻辑推理和数学演算的规则,从而建立有关对象世界的理论。藉着这些理论我们根据一组现象预言另一组现象,从而使对象为我们所用。渐渐地,对象化的思维方式具有了工具的性质,工具理性也就逐渐成为对象化的理性的代名词。

在近代,对象化的理性飞跃发展。随着对象化的理性的发展,科学技术也发展了,人们对自然环境的应付能力加强了,人类的物质生活水平提高了,人对于把握自己的命运的自信心增强了。这是近代的巨大进步。对象化的理性的发展也在某些方面促进了交流的理性的发展。为了顺利进行主体间的交流,必须要有主体间通用的语言,或至少要有在很大程度上能被转换翻译的语言。这要求建立明确的语法规则,要使语词的含义清楚明确。对象化的理性发展了传统的形式逻辑,建立了各种类型的数理逻辑,对语义学进行了深入的研究,建立了精确的人工语言,并促使日常语言的句法更加明确。对象

化的理性强调可被大家共同观察的经验事实是科学理论的基础,以主体间的可观察性、可操作性为依据定义概念,这使得科学理论中的概念清楚明确起来。如今,数学的语言、逻辑的语言、物理学等自然科学的语言,已成为全人类的科学家的共同的语言;如今,在任何教育体制健全的国家中,小学生、中学生、大学生学着内容基本相同的数学、物理学和化学等自然科学。这说明对象化的理性的发展在许多重要的方面促进了主体间的交流理性的发展,使人类主体间的交流变得更加容易了。

然而在另一方面,对象化的理性的发展也会对主体间的交流产生某种负面影响。随着对象化的理性逐渐演化为工具的理性,人们开始用工具理性的观点研究人,研究人类社会和历史。人们把人当作和自然对象一样的对象加以研究,不去考虑人生的价值和意义的问题,而考虑如何总结出一些规律,如何对人进行有效的控制,如何战胜自己的对手,以便为个人或某一社会阶级的利益服务。把人类社会和历史当作研究对象,这本来是无可非议的,但是若无视人类的主体性,无视人通过主体间的交流追求意义和价值的取向,是对人类的交流理性的本来意义的否定,是对人类交流理性中的目的理性的层面的否定。

这样的否定也可称为理性的“异化”、“物化”或“对象化”。这是因为理性虽然在其职能上可分为交流理性和对象化的理性,但就其本来的理念而言是目的理性。人类主体间交流的最高宗旨是认识人生的目的和意义,人类对对象世界的研究和利用应为实现人生的目的和意义而服务。随着工具理性成为对象化的理性的基调,工具理性否定了目的理性,从而否定了理性的本来的理念,导致理性的异化。我们今天的这个时代,是工具理性占主导地位的时代。谁如果在谈论目的理性,就会被讥讽为迂腐的形而上学或虚幻的宗教意识。虽然主体间的交流还是存在的,但是所交流的通常是日常的琐事和工具理性的知识。虽然人在做事的时候总还抱着一定的目的,但是人生的根本目的被简单化为动物的本能的目的,即寻求安逸和物质

享受。一切超自然的东西都被否定了,一切超越的理念都被否定了,除了经验的真理和逻辑的真理之外现代人通常不再承认有什么其他的真理,我们的世界彻底地世俗化了。在工具理性的影响下,现代人大都不相信有什么历史的目的,有什么主体间共存的统一性和人的存在的终极关怀,有什么作为这样的目的、统一性和终极关怀的承担者的“上帝”。这就是“上帝隐遁”的原因。

如果以上分析是合理的话,我们就容易得出以下结论:不能简单地把上帝的隐遁归罪于近代理性的发展。理性本身与信仰并不矛盾,主体间的交流的理性促进对历史的目的和人生的意义和价值的追求,这将导致对上帝的认识。然而理性在近代发生了某种异化,对象化的理性演变为工具的理性,而工具的理性又否定了目的的理性,这种异化了的理性才与信仰相矛盾。于是为要使隐遁的上帝重新显现,西方有些神学家认为必须发扬以目的理性为主导的主体间的交流理性,反对过分膨胀的工具理性。

近代是一个崇尚自由思想的时代,人们经过自己的思考决定自己信什么。任何要求别人放弃自己的独立思考而去盲信的做法都会激起极大的反对。言论自由和信仰自由在近代人心目中是天赋的权利。在这个意义上我们可以说,近代人的信仰不是别人强加的信仰,而是自己的真正的信仰。在中世纪情况有所不同,少数人思考,少数人有阅读《圣经》和宣讲《圣经》的权利,大部分人是**不加思考地信从的。如果有人提出异议,就会被打成异端。教会常以启示真理的名义压抑理性,甚至压抑自然科学的学说。这也人为地造成了所谓信仰与理性的对立。这使得教会在公众眼里成为信仰的拥护者和理性的反对者,成为时代进步的对抗者。这是一段值得神学家深刻反思的历史。

第五节 当代神学家的上帝观念

当代神学呈现出一派多元的、群星争艳的景象。我在这里不可

能全面描述各派神学家的观点,只想围绕着主体间的交流和神人对话问题谈谈几位具有代表性的神学家的观点。

马丁·布伯(Martin Buber)(1878—1965)是20世纪倡导人与神的相遇和对话的一位最重要的神学家,他的思想对犹太教和基督教的宗教哲学都产生重大影响。

按照布伯的看法,人与其周围的现实总是处于“我—你”或“我—它”的两种关系之中。“我与你”(I-Thou)的关系是直接的关系,是主体与主体的关系。在这种关系中,双方直接相遇,面对面地进行交谈,交流思想和情感,明确生活的目的和意义,主体与主体间互尊、互爱 and 互惠,互相尊重对方具有独特的价值,互相把对方看成有着独特的目的和发展方向的活生生的统一体。“我与它”(I-It)的关系是间接的关系,是主体与客体的关系。在“我—它”关系中,主体把对方看成为我所用的工具,看成可以占有的财富,看成可以按照自己的目的加以分割、测试、描述其性质、总结其规律的物品。

“我—你”关系以人与人的关系为代表,但并不限于人与人的关系,人对动物的关系,对自然的关系也可转化为“我—你”关系。“我—你”关系的实质在于一种“爱”、“尊重”、“相会”和“交流”的态度。虽然人与动物和自然的相会和交流还不能进入到明晰的语言中去,但只要抱着爱和尊重的态度,一种无言的交流和体认还是存在的,这是一种广义上的对话。反之,如果人与人之间的关系失去了互尊、互爱 and 互惠,就会从“我—你”关系变成“我—它”关系。在“我—它”的人际关系中,每个人都想方设法利用他人,不是按照他人本身的价值估计他人,而是视他人为有用之物,为我所用,对我仅有使用价值。在此实际上不存在对话,而只存在独白。

当结合这两点考虑人与上帝的关系时,布伯主张人与上帝的关系不应该是“我与它”的关系,而是“我与你”的关系。前者视上帝为所用之物,祭祀上帝是为了求得上帝的保护,是为了免灾、长寿或战胜其他民族等等,于是乎危难时想到上帝,平安时忘了上帝。后者视

上帝为上帝,祈祷上帝是为了把自己的心里话向上帝诉说,是为了聆听上帝的召唤。当我们坦诚向上帝开放,真心诚意信仰上帝的时候,是能够直接与上帝相遇,面对面地与上帝交谈,清晰地听到上帝的话音的。布伯认为,真正的神学不是关于上帝的学说,而是与上帝对话的学说。圣经的本质不在于一神论,而在于人与神之间的对话。圣经展示了犹太人民如何从那种原始的民族保护神的观念中解放出来而走向与上帝交谈和聆听上帝的召唤的历史。

马丁·布伯影响了卡尔·巴特(Karl Barth)(1886—1968)、爱米尔·布鲁内尔(Emil Brunner)(1889—1966)、保罗·蒂利希(Paul Tillich)(1886—1965)等一代杰出的基督教新教神学家。

瑞士神学家巴特主张上帝是绝对的超越者,人是有罪的,凭人本身的能力不能认识上帝,只有通过上帝的启示才能认识上帝。上帝的启示发生于上帝与人相遇的时候,教会是上帝与人相遇的地点。耶稣基督体现为上帝与人的相遇。

“在耶稣身上涉及的毋宁说恰恰是历史、是上帝与人相遇共存的对话,涉及到了他们双双结合、保持和完成了的联盟。在耶稣的位格上,他既是人的真正的上帝忠实同伴,又是上帝的真正的人的忠实同伴,既是下凡和人共处的主,又是升天和上帝共存的人,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;两方面都是有条不紊,却又密不可分,是完全的一体,既为此,又为彼。在这个统一体中,耶稣基督是上帝和人之间的中介者,调解人。”^①

按照巴特的看法,圣经不是上帝的启示本身,而是有关上帝的启示的记录,要真正理解圣经,必须借助于人与上帝的相遇和对话。上帝的爱心(这集中表现在他派耶稣基督下凡人间)使得这种相遇和对

① 巴特:“上帝的神性和人性”,转引自刘小枫主编:《20世纪西方宗教哲学文选》中卷,上海三联书店,1994年,第662页。

话成为可能。

与巴特一样,布鲁内尔也是一位瑞士的新教神学家,并与巴特一起倡导上帝与人“相遇”的学说,这推动了第一次世界大战后的基督教神学革命。与巴特的不同之处在于布鲁内尔坚持人心中还保留了“神圣火花”,当激发出这种“神圣火花”的时候,人就能与上帝相遇,领悟神圣的真理。换句话说,巴特由于强调人与上帝绝对不同以及人的原罪而把人与上帝相遇的主动权完全置于上帝一边,布鲁内尔则以人所保留的“神圣火花”为理由,留给人一定的与上帝相遇的主动权。这有点像中国哲学中的儒家的性善论,主张人皆有“善端”,通过发扬这种善端可以成为圣人,进入“天人合一”的境界。布鲁内尔晚年去日本东京国际基督教大学执教(1953—1955),这可能与他知道他的思想与东方哲学间存在某种相似之处有一定的关系。

蒂利希把基督教神学和存在主义哲学结合起来。按照蒂利希的看法,上帝就是存在本身或存在的基础。人的存在是有限的存在,有限的存在是以无限的存在(上帝)为基础的。在这个意义上每一个生存的人必然与上帝相遇。然而,即使人与上帝相遇,但未见得都发现了上帝。只有当人产生存在性的烦恼,并关怀存在的终极目的和意义的时候,人才发现上帝,才与上帝对话。这种存在性的烦恼是对命运和死亡的烦恼,是对空虚和无意义的烦恼,是对内疚和有罪的烦恼。每一个人在一生中迟早会产生这样的烦恼,为了克服这种烦恼,人就追问人生存在的目的和意义是什么。这样的追问越深入,对上帝的认识就越深刻。上帝是人的终极关怀的对象,认识上帝是一个无限的过程。人的一切文化活动,如神话传说、哲学反思、艺术创作、合理的政治体制的建立等等,都反映了这种终极关怀。把这一观点运用于圣经,就应把圣经看作在一定的历史阶段上的人类文化活动的产物。圣经涉及到人类的终极关怀,但圣经中对上帝的认识和表达方式是有历史的局限性的。圣经中把上帝称为“父”、“主”、“王”等,应该从象征的意义上理解,即“父”象征上帝的慈爱,“主”和

“王”象征上帝的权能。而如果从实在的意义上理解它们的含义就不对了。今天已不是父权制、奴隶制、帝王制的社会了,今天应以更恰当的符号来表达上帝。按照今天人类的理解水平,把上帝称为“终极的关怀”、“存在本身”或“存在的基础”也许更为适合。在蒂利希的神学中,上帝不是与人相分离的绝对的他者,而是与人结合为一体的,是人类和世界的无限完善的终极目标。人与上帝的对话不是消极的、神秘的祈祷,而是活生生地、实实在在地向这一终极目标迈进的人类的文化创造活动。在蒂利希的人与上帝对话的理论中,对话的主动权置于人的一边,对话不限于认识的层次,它包含着改造世界和改造人的活动。由此可见,蒂利希的对话理论比起巴特、布鲁内尔的来更具有积极的意义。

近来,天主教的神学界也很热心于主体间的交流和神人对话的学说。约翰·保罗二世在他的《跨越希望的门槛》中对布伯的观点有很高的评价,他接受布伯的看法,认为人与上帝对话的关系是“我—你”关系,是有神论的人类学的共存关系。他写道:

“马丁·布伯和以上提到的莱维那斯(Levinas)的对话哲学对于这种经验有巨大的贡献。我们现在发现我们自己很接近于圣托马斯,但是这条道路与其说通过存有和存在不如说通过人和他们的互相交会,通过‘我’和‘你’。这是人的存在的基本的层面,这始终是一种共存。”

“对话的哲学家们从哪里学到这一点呢?首先,他们从他们的圣经的经验中学到它。在人的日常领域中人的整个生活是‘你’和‘我’‘共存’的生活,而且也处在‘我’和‘你’的绝对的决定性的领域中。圣经的传统是环绕着这个‘你’旋转的,这个‘你’首先是亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝,先祖的上帝,然后是耶稣基督和使徒的上帝,我们的信仰的上帝。”

“我们的信仰是深刻地人类学的,在构成性的本质上扎根于共存中,扎根于上帝的子民的社会中,扎根于与永恒的‘你’的交

流中。这样的共存属于我们的犹太—基督教传统,并来自上帝的创导。这种创导与创造有关,并导致创造,正如圣保罗所教导的,这同时就是‘人遵循道(即圣子)的永恒的选择’(参见以弗所书 1:4)。”^①

从以上三段话看,约翰·保罗二世赞同布伯提出的人与上帝的对话哲学。与以上提到的三位新教哲学家的有关观点相比较,约翰·保罗二世与巴特的观点较为接近,因为他在另几处地方指出在这种我—你关系中,你更为重要,上帝在这种对话中起主导的作用。^②

① 约翰·保罗二世:《跨越希望的门槛》,第36页。

② 同上书,第16、210页。

第四章 启 示

按照基督教的传统,启示是上帝在宇宙和人类历史中,为了拯救人类而作出的自我显示和通传,是上帝给予人类的关于他自己和关于人类得救的直接的知识。上帝首先在以色列民族中通过先知显示和通传自己,最后这种显示和通传在道成肉身的耶稣身上达到高峰。启示是上帝的恩赐,是基督徒信仰的依据,是一种超越的和绝对的知识。基督徒根据启示认识上帝和信仰上帝。

启示涉及启示的主体和启示的对象的关系,涉及启示的真理与理性的真理的关系,涉及启示与传承的关系,涉及有关启示的真理的辨别和确认的问题。在这些问题上基督教内部存在争论,本章试表述和探讨这些问题。

第一节 基督教启示观念的基本特征

“启示”(revelatio)这个词的拉丁文原意是“掀开帐幕”,表示把藏在帐幕后面的事物显露出来,把隐藏的东西显示出来。基督教用“启示”表示上帝本身、上帝的意志和上帝的话语的自我显示和在人间的通传。由于受到启示,基督徒感到必须信仰上帝。他们相信,基督教的信仰不是人的探索或发现的结果,而是上帝的启示的结果。信仰并不主动发现信仰的对象(上帝),信仰从根本上说是由信仰的对象构成的,是信仰的对象给予信仰者的。信仰是人的行为,启示是上帝的行为。信仰必须以启示为根据,基督徒的信仰是基督徒对上

帝的启示的反应。

基督教的启示的观念有如下基本特征：

一、启示意味着揭幕，意味着把暗藏的东西公诸于众。当启示发生的时候，面纱就被去除了，秘密就显露出来了。

二、启示的事件不是由人的活动发起的，而是由上帝发起的。人是启示的见证者，但不是启示的发起者。启示的发起者就是在启示的事件中所揭示的对象。这也就是说，启示者自己向人揭开自己的面纱，自己主动地把神圣的秘密公布于世。

三、启示是上帝的恩赐。启示的内容、受启示者的范围、受启示者对启示内容的领悟完全是由上帝决定的。启示不在人力所能运作和控制的范围之内，启示的事件和效用完全是藉着上帝的恩赐而发生的。

四、启示为信仰提供可靠的基础。基督徒为什么相信上帝，为什么相信上帝的救恩的计划，这不是根据人自己的经验，也不是根据人自己的理性的推导，而是凭借上帝所恩赐的启示。

以上概括适用于传统的基督教的启示观。然而在现代情况有所不同，现代的基督教的神学家对启示有许多不同的解释，他们中有人把启示归于人的某种特殊的认识，有人不承认传统所认定的启示的内容为信仰的基础。于是在关于什么是启示以及什么是启示的基本特征的问题上在今天是没有统一的看法的。不过就其主流而言，以上所提到的四点仍可看作基督教启示观的基本的特色。

为了更清楚地理解基督教的启示观，我们不妨把它跟佛教、儒教的有关观点作一对比。

佛教中“觉悟”的观念与基督教的“启示”的观念既有相似之处，又有重要区别。

在佛教中，“觉悟”含有去除障蔽，觉见光明的意思。这是说，众生由于过去无量劫以来被无明烦恼所障蔽，迷而不觉，处于黑暗之中。经过他自己的修行和佛教理论的开导，他们去除障蔽，觉见光

明。“启示”含有把暗藏的东西公诸于众的意思,就这点而论,“启示”与“觉悟”有类似之处。

在佛教中,把障蔽的原因归于无明,无明指认识事物,分别是非的活动。佛教认为无明的认识是虚妄的认识,是妄心的作用。有此无明妄心才产生世界的一切境界,才有烦恼痛苦。去除了无明妄心,才能摆脱轮回,消解烦恼痛苦。这就是佛家所谓“世界一切境界,皆依众生无明妄心而得住持”,“心生种种法生,心灭种种法灭。”基督教主张人类不能自己认识上帝的真理的原因是由于人类犯了原罪,人类的祖先亚当和夏娃违背了上帝的禁令,偷吃了智慧果,获得了智慧,能知善恶,但却不能自己认识关于上帝和人的得救的真理。就把人受障蔽的原因归于人的错误或过失而言,佛教的觉悟说和基督教的启示说存在某种类同之处。

然而,基督教的启示与佛教的觉悟的不同之处是根本性的。基督教主张启示是上帝发起的,是上帝的恩赐,启示的主动权完全握在上帝手中,启示的范围和成效完全取决于上帝的意志,因而启示主要是上帝的工作。佛教主张觉悟从根本上说是每个人自己的事。由于众生本来具有觉性(佛性),所以才能觉悟。对佛教经典的学习、受善的知识的开导,是外熏助缘,这种外在的条件只有在内在的佛性的基础上才能产生作用。觉悟的主动权操在众生自己一边,觉悟的成败取决于众生自己的努力。

佛教的觉悟可以分为“本觉”、“始觉”和“究竟觉”。“本觉”指众生本有的觉性,这个觉性人人俱足,个个都有,大家从根本上说都是自性天真佛。众生的本来的心就是佛性,佛就是众生的本心。众生由于无明的诱使,受到障蔽,迷而不觉,枉受生死轮回的苦恼。但即使在这样的情况下,众生的本觉佛性还是不会遗失,也不会减少。本觉佛性在圣人位上不会增加一份,在凡夫位上不会减少一份,这就是所谓佛法平等,无有高下。

“始觉”指众生通过对佛教理论的学习和修炼开始觉悟。众生过

去不知不觉,但由于某种机缘,如听闻善的知识的开导,获得阅读佛教的经典的的机会,对自己的某种生活经验的深刻反思等等,开始觉悟。

“究竟觉”指众生的本觉内因与读经听教的外因相结合,内外交熏,因缘和合,复还本有心源,得到究竟清净,圆成佛道。在这里本觉的内因是根本性的,外熏之缘是辅助性的。能否觉悟的根本还在于众生的本心和众生自己的努力。

由此可见,佛教的觉悟强调众生本有的佛性和众生自己的觉悟。基督教的启示强调启示是上帝的主动的行为,是上帝对人的恩赐。当然,我在这儿的比较是就基督教和佛教传统的主流而言的。基督教和佛教都是纷繁复杂的宗教,都有许许多多不同的流派,其中的某些流派持反主流的观点。例如,基督教的某些现代派主张启示是人自己的某种高超的理性活动或人自己的某种特殊的认识能力的结果。佛教的某些流派否认人人都有佛性,主张众生不能“自觉”,只能“他觉”,要“乘佛愿力”(“他力”)往生净土,靠阿弥陀佛的营救,死后“往生安乐国土”。

基督教的“启示”与中国儒教的“天命”、“天告”、“天谴”也有一定的类似之处。在中国的儒家传统中,对于是否存在有意志的天或上帝的问题存在三种看法。孔子本人对这个问题持谨慎态度,——“子不语:怪、力、乱、神”^①。但是孔子仍然“畏天命”^②,相信“死生有命,富贵在天”^③,主张“不知命,无以为君子”^④。孔子相信天命,并以为自己在五十岁的时候知道天命,然而他并不消极等待,听任天命的安排,而是积极努力,强调“人能弘道,非道弘人”^⑤。以荀子为代表的

① 孔子:《论语·述而》。

② 孔子:《论语·季氏》。

③ 孔子:《论语·颜渊》。

④ 孔子:《论语·尧曰》。

⑤ 孔子:《论语·卫灵公》。

带有无神论色彩的中国儒家否认有意志的天(上帝)的存在,主张“天行有常,不为舜存,不为桀亡”^①,把天的活动看作自然规律,批评天能降吉降凶,能赏善罚恶的观点。以董仲舒为代表的有神论的中国儒家则肯定有意志的天(上帝)的存在,他写道:“臣谨案《春秋》之中,视前世已行之事,以观天人相与之际,甚可畏也。国家将有失道之败,而天乃先出灾害以谴告之;不知自省,又出怪异以警惧之;尚不知变,而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君而欲止其乱也,自非大亡道之世者,天尽欲扶持而全安之。”^②董仲舒的观点在中国历代皇朝的政治舞台上和在中国民间的宗教信仰中影响很大,他们相信“天人感应”,天会对人间的事作出预示和报应。当人间发生了违背天道的坏事时,天就会降下灾害来谴责、告诫人类;当人类(尤其是统治者)顺应天道时,天就保佑他们平安昌盛。这种宗教神秘主义的观点就是中国儒教的基本内容。

在基督教的启示中,有相当大的一部分是关于上帝通过灾害来告诫人类的,当上帝出现的时候常常伴随着自然界的异象。在旧约中我们可以看到,上帝通过大自然的现象和人间发生的事变作为启示的方式。上帝藉着大自然的风调雨顺或天灾人祸,藉着国泰民安或国家的动乱,藉着战争的胜利或失败,启示以色列民族,表示上帝对他们的照顾或惩罚。在旧约的这段历史中,上帝始终把以色列民族当作自己的子民,上帝藉着自然现象和人间的事变启示自己是天地万物的创造者、人类命运的主宰者。上帝要在人类的历史中,尤其在以色列民族的历史中,实现他的创造和救援的计划。由于上帝的启示和干预,以色列民族的兴衰与他们是否遵守上帝的诫命或与上帝订下的盟约相关。如果他们遵守诫命和盟约,他们就蒙恩受宠;如果他们不遵守诫命和盟约,他们就遭受灾殃。

① 荀子:《天论》。

② 董仲舒:《举贤良对策一》。

在新约中我们可以看到,当耶稣降生的时候,“有几个博士从东方来到耶路撒冷,说:‘那生下来作犹太人王的在哪里?我们在东方看见他的星,特来拜他。’……在东方所看见的那星,突然在他们前头行,直到小孩子的地方,就在上头停住了。他们看见那星,就大大地欢喜,进了房,看见小孩子和他母亲玛利亚,就伏拜那小孩子,揭开宝盒,拿黄金、乳香、没药为礼物献给他。”(《马太福音》,2:1—11)

耶稣在布道的时候还行了许多奇迹,使瞎子看见,瘸子行走,癞病人得了清洁,聋子听见,死人复活。这些奇迹是上帝能力的彰显,同时也象征着新时代的来临,基督救世的来临。

在世界末了,耶稣再次降临之前,会有预兆显现。——耶稣在橄榄山上坐着,门徒暗暗地来说:“请告诉我们,什么时候有这些事?你降临和世界的末了,有什么预兆呢?”耶稣回答说:“你们要谨慎,免得有人迷惑你们。因为将来有好些人冒我的名来,说:‘我是基督’,并且要迷惑许多人。你们也要听见打仗和打仗的风声,总不要惊慌,因为这些事是必须有的,只是末期还没有到。民要攻打民,国要攻打国,多处必有饥荒、地震。这都是灾难的起头。那时,人要把你们陷在患难里,也要杀害你们;你们又要为我的名被万民恨恶。那时,必有许多人跌倒,也要彼此陷害,彼此恨恶,且有好些假先知起来,迷惑多人。”(《马太福音》24:3—11)

从以上的引证看,基督教和儒教都主张上帝(天)通过自然界的异象和人间的事变传达上帝的意志,就这一点而论,基督教的启示观和儒教的天命观有相似之处。但是在这两者间存在着根本性的区别,我们必须加以澄清。

首先,基督教的上帝是一个人格的神,是可以转化为人的形象降临人世的,而儒教的上帝(天)不是一个人格的神,他虽然有意志,能奖贤惩恶,但并不以人格的形象出现。纵观两千年来中国儒家的传统,我们不能找到儒家中有像基督教的耶稣那样的上帝。孔子是儒教的圣人,但不是儒教的神。儒家主张天可以降大任于斯人,但这个

担当大任的人仍然是人而不是神。

其次,基督教的启示主要表现为上帝对人说的话。在旧约的《创世记》中,我们看到上帝(耶和華)是与以色列的先祖亚伯拉罕直接说话的,上帝(耶和華)在西奈山上与摩西订下“十诫”。在“以赛亚书”、“耶利米书”、“以西结书”等旧约的先知书中,上帝的启示是通过先知的口传达的,上帝显灵给先知,先知得到默示,上帝的话临到先知说。《以西结书》的第一章这样写道:“当三十年四月初五日,以西结(原文作我)在迦巴鲁河边被掳的人中,天就开了,得见上帝的异象。正是约雅斤王被掳去第五年四月初五日,在迦勒底人之地、迦巴鲁河边,耶和華的话临到布西的儿子祭司以西结,耶和華的灵(原文作“手”)降在他身上。”(《以西结书》1:1)在新约中,上帝的启示达到高峰,上帝的话是由上帝的儿子(按照三位一体的上帝观也可理解为上帝本人)直接向人说的。耶稣基督降生为人,直接与他的门徒等人交谈。

在儒家的传统中,天(上帝)是不说话的。孔子说:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”^①天不说话,但圣人可以领悟天道。这怎么可能呢?圣人修身养性,知书达理,上观天象,下观人事,参照历史的经验,乃至算卦问卜,以求得知天命,替天行道。这里值得一提的是,儒家推崇的《易经》是儒家用来领悟天道的主要依据。“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。……是故变化云为,吉事有祥,象事知器,占事知来。天地设位,圣人成能,人谋鬼谋,百姓与能。”^②

总之,基督教的启示,虽借助于自然现象和人间的事变,但主要是人格的神的直接言说;儒教的知天命,是圣人根据天人感应的道理,对不说话的天道的领悟。

① 孔子:《论语·阳货》。

② 《周易·系辞下》。

第二节 早期基督教的启示学说

基督教的圣经记述了上帝对人的启示,但是在圣经中我们不能发现有关启示的学说,圣经是一本启示的书,但不是一本关于启示的学说的书。后来的神学家和哲学家所探讨的有关启示的问题,如启示与理性的关系问题,启示的主体、启示的客观内容和领受启示的人的关系问题,圣经的作者是不知道的。尽管后来的神学家和哲学家也常引证圣经,以建立他们的启示学说,但有一点是很清楚的,我们在圣经中不能直接发现这些问题及其答案。

启示的主体是上帝,是上帝主动对人进行启示,这一点在早期的基督教思想界没有争议。引起争议的问题涉及启示的客观内容和人的主观的理解力。上帝对人启示了什么?这可以被理解为上帝的话或福音、上帝对世界的意志、上帝颁布的道德律令、上帝的人格的存在、无谬的基督教的教义或学说。如果启示只被理解为圣经中所记载的上帝的话,那么它的范围就比较小。有些基督教的神学家把教义也理解为启示,甚至主张还有教徒所领受的私有的启示。这样一来启示的范围就很大。对于什么是上帝的意志和道德律令等问题需要人的解释,解释的不同就关系到启示的内容的不同。

人是如何接受启示的呢?只有当启示的客观的内容与领受启示的人的主观的理智活动相遇时,启示才可能被人理解。这里涉及人的理性与启示的关系的问题。单凭人的理性能不能理解启示呢?人的理性有没有限度呢?上帝在使人领受启示的过程中起怎样的作用呢?大多数教父时期的基督教神学家主张启示的“光照说”,上帝的启示仿佛像光照一样直接照亮受启示者的心,使受启示者领悟单凭其理性所不能领悟的真理。宗教改革运动时期的许多神学家主张圣灵的“参与说”,只有经圣灵的参与,帮助受启示者作内在的见证,外在的上帝的话才能成为信仰者心中的内在的话。

在各种有关启示的学说中,存在两个极端:一个是过分强调启示的主观方面的作用以至于不承认或忽视启示的客观方面的作用;另一个是过分强调启示的客观方面的作用以至于不承认或忽视启示的主观方面的作用。前者表现在某些神秘主义的启示学说中,如有人主张启示无非是一种神秘的主观经验,谁获得这种主观经验谁就获得启示,而这种主观经验又是不能用文字来正确地表述的。后者表现在某些基要主义的启示学说中,如有人主张启示无非是圣经中所记载的上帝的行动和话,阅读圣经者对这些行动和话的理解与否的问题已不属于启示本身的问题。然而大多数启示的学说处于这两个极端之间。下面我想介绍近代以前的基督教传统中的几种具有代表性的启示学说。

殉教者查士丁(Justin Martyr, 约 100—165)是最早提出启示的光照说的基督教护教士。当基督教传到非犹太人区域后,基督教就与希腊文化相交流。查士丁首先注意到要把基督教的信仰与希腊哲学结合起来。他认为这种结合的基础就是“约翰福音”序言中关于道与上帝的关系的论述,即太初有道,道与上帝同在,道就是上帝,耶稣基督是道成肉身的人,是逻各斯的化身。他认为柏拉图和斯多亚学派的观点与此相符合。在他的二篇“护教文”中,他论证耶稣基督的教导高于苏格拉底和一切其他哲学家的智慧,因为唯有耶稣基督是整个上帝的道的化身。这并不是说上帝的道只能在耶稣的教导中发现,在苏格拉底、柏拉图等哲学家的著作中不能发现。恰恰相反,在这些希腊哲学家的著作中也能发现上帝的道。但是这里存在着一个重大差别,基督是道的化身,因而直接体现着道;苏格拉底等希腊哲学家获得了道的暗示,模糊地把道表达出来。由于基督之光照亮了他们的心灵,他们才能说出符合道的学说来。人是否得道的关键在于上帝之爱,上帝出于爱心把道移植到他们心中,使他们的心明亮起来,他们才领悟到道。上帝首先启示摩西,因而摩西是第一个先知,要比希腊的著作家早得多。柏拉图的创世说是从摩西那里学来的。

在此之后,道肉身化为耶稣,基督教教义来自耶稣的真传,因而比一切其他哲学更全面、更真实地表达了道。

在查士丁之后,还有许多基督教的神学家以“约翰福音”的序言为依据,把启示解释为神圣的光照,用以说明是上帝本人使信徒认识神圣的真理。例如,奥古斯丁(Augustine, 354—430)在其“约翰福音讲解”中提出了这样的一种观点:耶稣基督是神圣之光,它照亮人类理智的昏暗,去除由人的原罪造成的迷茫。“我们也生而患有亚当的盲病,我们需要他(耶稣基督)来照亮我们。”^①在《忏悔录》中,奥古斯丁进一步说明上帝的光使人认识真理。“你(上帝)指示我反求诸己,我在你引导下进入我的心灵,我所以能如此,是由于‘你已成为我的助力’。我进入心灵后,我用灵魂的眼睛——虽然还是很模糊的——瞻望着在我灵魂的眼睛之上的、在我思想之上的永恒的光。这光,不是肉眼可见的、普遍的光,也不是同一类型而比较强烈的、发射更清晰的光芒普照四方的光。不,这光并不是如此的,完全是另一种光明。这光在我思想上,也不似油浮于水,天复于地;这光在我之上,因为它创造了我,我在其下,因为我是它创造的。谁认识真理,即认识这光;谁认识这光,也就认识永恒。唯有爱能认识它。”^②这种光就是上帝,就是一种创造的力量,作为受造者的人在这种光的帮助下认识永恒,即认识上帝。照亮理智的光不是理智本身,理智离开了这种光照是不能认识终极真理的。

比起奥古斯丁来,托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 1225—1274)对理性与启示的关系作了较为详尽的分析。按照托马斯的看法,理性是一种自下而上的认识真理的途径,启示则是一种自上而下

① 奥古斯丁:“约翰福音讲解”(“Homilies on the Gospel of John”),见 *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, First Series. Edited by Philip Schaff. 14 vols. New York: Christian Literature Co., 1886—1890. Reprint: Eerdmans. 以下简称 NPNF I, 第7卷,第203页。

② 奥古斯丁:《忏悔录》,周士良译,北京商务印书馆,1981年,第126页。

的认识真理的途径。理性开始于最下面的感性经验,通过推理得出越来越一般的概念,乃至到达(如在亚里士多德那里)最高的原理或存在的第一因,并以上帝的概念为圆成。启示来自处于最高位的上帝,从上帝的意志开始告知世上的一切存在是如何被上帝创造出来的,人类怎样才能通过上帝的拯救而获得永生和最高幸福。哲学是一种以理性的方式探讨真理的学问,神学是一种以启示的方式获得真理的学问。哲学与神学相交叉,但并不相冲突。哲学中包含了一部分有关上帝的学说,但也包含了有关自然和人类社会的学说,并非一切哲学的内容都有宗教意义。神学是有关上帝的学说。如果把神学一分为二的话,那么启示神学是依照启示来阐明上帝的学说,而哲学中的那部分根据人的自然理性来论述的有关上帝的学说就是自然神学。托马斯的主要贡献在于自然神学,在于肯定理性在神学中的价值。托马斯认为,自然神学和启示神学是两条不同的到达上帝的知识的道路,它们目的相同,都是为了认识上帝和获得拯救,所以不相冲突。理性和启示归根到底都来源于上帝,都是上帝创造的,在上帝的安排下,它们不会矛盾,逻辑不会与启示相背谬。但是,理性与启示职能不同。有一部分启示的真理从来不能通过理性来发现,如有关三位一体和道成肉身的基督教教义。还有一部分有关上帝的真理既可以通过启示来发现,也可以通过理性来发现,如有关上帝存在的真理。托马斯论述了有关上帝存在的五种证明,这五种证明属于用理性的方式认识上帝。在认识上帝的问题上,理性的途径不能代替启示的途径。这是因为人的自然理性只能通过受造物去认识上帝。从受造物认识上帝是从结果推溯至原因。因此,人的自然理性所认识的上帝,只是就其必然是世界万事万物的根源这一特点而言的。三位一体和道成肉身的基督教教义超出了这一范围,是人的自然理性不能企及的。与启示的途径相比较,理性的途径是一条相当漫长和困难的道路。人在理性的道路上可能会走弯路,而且大多数人因忙于生活的琐事没有时间花在这一艰难的思维历程上。上帝

考虑到这种情况,为人提供了一条简便而可靠的道路,这就是启示。理性要以启示为指导,以免少走弯路。托马斯在其《神学大全》中这样表述理性与启示的关系:“至于人用理智来讨论上帝的真理,也必须用上帝的启示来指导。凡用理智讨论上帝所得的真理,这只能少数人可得到,而且费时很大,还不免带着许多错误。但是,这种真理的认识,关系到全人类在上帝那里得到拯救,所以为了使人类的拯救来得更合适、更准确,必须用上帝启示的道理来指导。因此,除了用人的理智所得的哲学理论外,还必须用上帝启示的神圣道理。”^①

托马斯的启示观是对他以前的神学家的两种相对立的启示观的综合。安瑟伦(Anselm, 1033—1109)主张,人必须先经启示而信,然后才能理解。阿尔伯特(Albertus Magnus, 1193—1280)主张,人必须先理解,然后才能信启示的真理。托马斯主张,信仰和理解是互为促进的。我信为了我可以理解(*credo ut intelligam*),我理解为了我可以信(*intelligo ut credam*)。启示和理性相辅相成,都是通向认识上帝的途径。不过,在这总的认识上帝的过程中,启示起照明灯的作用,理性应受启示的指导。随着托马斯的神学后来成为天主教的正统神学,托马斯的启示观也就成为天主教正统的启示观。

第三节 宗教改革运动时期的新教的 启示观及其引发的问题

在宗教改革运动时期,新教的神学家对启示的解释呈现出微妙的,但意义重大的变化。虽然马丁·路德(Martin Luther)和约翰·加尔文(John Calvin)都承认,离开上帝的启示,人可以凭借人类的理

^① 托马斯:《神学大全》,1集,1部,1题,1条。

智获得某种有关上帝的知识,但他们认为这样的知识是微不足道的。人从对运动的第一原因、存在物完善性的程度、宇宙的秩序等的分析出发,可以知道上帝的存在,但这样的知识没有实践的意义。对于人类来说具有重大的实践意义的知识是关于上帝的意志的知识,其中主要是关于上帝拯救人类的计划的计划的知识,而这样的知识凭借人的理智是不能获得的,它只有通过启示才能获得。新教的这种启示观是针对已成为天主教的正统神学的托马斯主义提出的。从表面上看,这两者之间的差别不是很大,但所强调的重点不同:托马斯主义侧重于肯定人类的理智在认识上帝的过程中的作用,对人的理性认识的意义作出正面的评估;而新教领袖的启示观的重点在于强调上帝的意志,强调启示对人类的实践意义。从某种意义上可以说,新教的启示观是离开托马斯,回到奥古斯丁那里去。

奥古斯丁在解释启示时使用了“光照说”,——启示如同光照,在启示的光照下,人类才能领悟上帝所启示的内容。路德从圣言和圣灵的关系出发解释启示。圣经记载了上帝的话,上帝通过圣经来宣告他的救恩,这对路德来说毫无疑义。但是圣经所使用的外在的文字本身并不等于圣言,只有当圣灵在场时,圣经的外在的文字才能转化为圣言。圣言从来不与圣灵分开,圣灵使外在的文字成为人领受启示的内在的语言。我们也可以说,当圣灵照亮人的心的时候,人就领悟了这些外在的文字所传达的内在的启示的意义。

我们常说,在看书的时候,应领会其精神实质,而不要拘泥于言词的表面意义。倘若在字面意义上纠缠不清,而没有抓住其精神的实质,则不是一种看书的好方法。我们在阅读圣经的时候,也应着重于领会圣经的精神实质。路德所谈的词与灵的关系,其中有一层说的就是这个道理。路德认为,整个圣经的核心在于新约的福音书,而新约的福音书的核心在于耶稣基督的活生生的话,即耶稣基督的救恩的意志。这是把圣经的全部内容连贯统一起来的精神实质,是真正的圣言。某些教徒拘泥于旧约圣经的字面意义,虽然在行为上很

遵守律法书的条文,但是却不信耶稣基督的道成肉身和救恩的计划,这样的教徒不是真正的信徒,因为他们没有领会圣经的精神实质。路德常引证保罗的书信来论证他关于灵与言的思想。正如“约翰福音”的序言是基督教的教父论证其启示的光照说的主要依据一样,保罗的《罗马书》、《哥林多前书》、《哥林多后书》、《加拉太书》成为路德论证其有关灵和言的关系的主要依据。路德的这种思想确实导源于保罗,举例来说,保罗在《加拉太书》中写道:“你们这要靠律法称义的,是与基督隔绝,从恩典中堕落了。我们靠着圣灵,凭着信心,等候所盼望的义。原来在基督耶稣里,受割礼不受割礼全无功效,惟独使人生仁爱的信心才有功效。”(《加拉太书》:5:4—6)“全律法都包在‘爱人如己’这一句话之内了。”(《加拉太书》:5:14)

当然,路德所说的言与灵的关系并不局限于我们平常所说的文字的表面意义与其精神实质的关系,路德还想以此说明我们凭借什么和如何才能领悟言的精神实质,即领受启示。对于路德来说这个问题既简单又困难。说其简单,因为启示是上帝对信徒的白白恩惠,人只要真心信耶稣基督,就能领受其恩惠,领悟启示的真理,从受情欲驱使的血肉之躯的人成为公义的、自由的、属灵的人,这就是路德著名的“因信称义”的教义;说其困难,因为真正的皈依不是一件容易的事,它不只停留在口头上或某些事物上,而是发自内心深处。路德在其“基督徒的自由”一文中写道:

“你问:‘上帝既有许多的话,那么他的这道是什么?这道当如何应用呢?’我回答说,保罗在《罗马书》一章将那说明了。这就是上帝论到他儿子成为肉身,受苦,从死复活,藉着使人成圣的圣灵得荣耀的福音。因为传基督,就是牧养灵魂,使它成为义,解放它,拯救它,如其相信所传的。因为唯有用信领受上帝的道,才使人得救,如《罗马书》十章说:‘你若口里认耶稣为主,心里信上帝叫他从死里复活,就必得救’;又说:‘律法的总结就是基督,使凡相信他的人都得着义;’又《罗马书》一章说:‘义人必因信得生。’上帝的道不是用什么行

为,而是单用信才能领受的爱慕的。”^①

加尔文的启示观与路德的相仿。加尔文认为,人由于犯了原罪,就不能凭自己的能力感知上帝及其创造。上帝通过圣经启示人类。圣经好比望远镜,正如人通过望远镜可以看到遥远的天体一样,人通过阅读圣经可以看到上帝。离开了圣经,就没有任何有关上帝的正确的知识;除非神学家成为圣经的好学生,否则他们就不会建立好的神学来。然而,圣经的外在的文字并不等于圣言本身,只有当圣经的阅读者接受圣灵的内在的见证时,它们才成为启示和拯救的经文。圣灵的内在见证是圣经的权威和正确无谬性的保障。

宗教改革运动时期新教的一些左翼代表人物,如卡尔斯塔特(Carlstadt)、施文克斐尔德(Kaspar Schwenkfeld)、闵采尔(Thomas Muenzer)、弗兰克(Sebastian Franck),更强调启示的主观方面的作用。对于他们来说,启示无非是圣言在信仰者内心中的照明;当启示发生的时候,信仰者的灵魂与上帝进行着一种无可言喻的结合。如,弗兰克认为,圣经是“一本由七印封着的书,除非人拥有大卫的钥匙,即圣灵的光照,否则无法开启”。除非圣灵已赐给某个人,否则他无法解释圣经;而一旦他获此恩赐,他便可以自由地解释圣经了。由于新教的左翼过分强调圣言和圣灵的内在的作用,以至于使人产生一种感觉,仿佛圣经的外在的文字是不起任何正面作用的;谁获得灵感,谁就把握启示的真理,认真阅读圣经倒成了无所谓的事情了。

对于新教左翼的这种启示观,路德是反对的,他称他们为“狂热派”。然而,不可否认,狂热派的这种启示观的依据是路德自己提出的“唯凭信,唯凭圣经,唯凭恩赐”的口号。一旦否定了权威,否定了传统,否定了集体的决议,任凭个人自己想法解释圣经,就容易得出狂热派的结论。人人都说自己获得了圣灵的恩赐,有谁能加以判

① 路德:《路德选集》(上册),徐庆誉、汤清译,香港,基督教文艺出版社,1957年初版,1991年四版,第354—355页。

呢？当存在着对圣经的不同解释时，什么是评定正确与否的根据呢？当基于不同的解释而产生了不同的宗教派别和政治派别，并且他们之间发生冲突乃至战争的时候，又该怎么处理呢？这是宗教改革运动所引发的一系列棘手问题。

路德提出“唯凭信，唯凭圣经，唯凭恩赐”的口号是针对罗马天主教的体制和教皇的。他在“致德意志基督教贵族公开书”中批评罗马天主教设置三层城墙阻挡改革：

“罗马教徒极其机巧地建筑了三层城墙，他们一向是用这三层城墙来掩护自己，使别人不能改革他们；这是整个基督教非常腐化的原因。

“第一，当他们受俗世权力所迫的时候，他们就制定了教谕，说俗世权力不能管辖他们，反而宗教权力是超乎俗世权力之上。第二，若有人根据圣经谴责他们，他们就加以反驳，说圣经的解释，除教皇以外不属于任何人。第三，若有人提议召开教会会议，他们就用胡言回答说，除教皇以外，没有人能召开会议。”^①

路德反对罗马教会的阻拦，进行宗教改革运动有两个武器：世俗的权力和圣经。世俗的权力指那些企图摆脱罗马教会控制的封建领主，特别是德意志的贵族。路德利用这股力量与罗马教会作斗争，然其结果则使德国等地的教会置于封建领主的控制之下，出现“谁的领地，谁的宗教”的格局。圣经在此指把圣经当作最高的权威，并主张任何虔敬的基督徒都有解释圣经的权利，那种认为只有教皇能解释圣经或批准解释的说法是邪恶的无稽之谈。路德写道：“你自己只要想一想罢！他们必须承认，在我们当中有虔敬的基督徒，这些基督徒是有真信仰、圣灵、悟性、基督的道和意念的。那么，我们为什么要拒绝他们的言语和悟性，而去跟从一个没有信心和圣灵的教皇呢？这是等于反对整个信仰和基督教会。”^②路德用圣经对抗教皇的教谕，

^① 路德：《路德选集》（上册），第163页。

^② 同上书，第170页。

用每个有真信仰的基督徒的阅读圣经和解释圣经的权利对抗教皇对解释圣经的专权,这在当时起了振奋人心的作用,引得民众的支持,在德国等地掀起波澜壮阔的宗教改革运动。然而,路德没有解决由圣经解释的自由权所引发的的问题,当这解释上的分歧不只发生在天主教和新教之间,而且也发生在新教内部的时候,这个问题变得更加尖锐了。

尽管路德和茨温利(Huldrych Zwingli)都是新教改革运动主流派的领导人物,都主张圣经是完全清楚的,上帝的话一旦照亮人的心,就启迪人使人明白它的意思,但是他们在解释一处经文时发生了严重的分歧。这段经文为“他们吃的时候,耶稣拿起饼来,祝福,就擘开,送给门徒,说:‘你们拿着吃,这是我的身体’”。(“马太福音”,26:26)按照路德的解释,“这是我的身体”在此指“饼是我的身体”。按照茨温利的解释,“这是我的身体”在此指“饼象征我的身体”。这也就是说,路德按字面意思理解它,茨温利则视之为隐喻。这段经文对于基督教的礼仪具有极大的重要性,它关系到对圣餐的理解问题。就是这一解释的不同造成了新教主流的改革运动永久地分裂为两派。

新教内部在解释圣经问题上的分歧不仅发生在有关“圣餐”的问题上,而且也发生在“洗礼”和“三位一体”等更为重要的问题上。在圣经中找不到婴孩受洗的例证,也没有出现过“三位一体”这个词。因此,如果唯凭圣经的话,是可以对这两个问题进行商榷的。再洗礼派(Anabaptists)就对婴孩受洗的问题提出异议。他们认为,作基督徒必须经验到灵性的新生与复兴。刚出生几天的婴孩不知事理,不可能体验到精神上的旧的生命的死和新的生命的诞生。所以,他们主张对成人进行再洗礼,而且必须全身浸在水中,不是只洒上几滴水。再洗礼派的观点受到新教主流派的反对,因为在洗礼的问题上路德、茨温利等新教主流派的领导人仍然主张遵循传统。再洗礼派于1525年投入到闵采尔领导的农民起义中去,遭到天主教和路德派诸侯的联合镇压。后又于1534年在德国边境的闵斯德城发动起义,

建立财产公有的闵斯德公社,一年后又在天主教和路德派的围攻下惨遭失败。

关于因三位一体的问题而遭新教领袖迫害的例子只要举出塞尔维特(Miguel Serveto, 1511—1553)就够了。塞尔维特是位科学家,研究人的心脏的血液循环。他发现一个人只能有一个贯穿全身的血液循环的系统,于是他联想,既然上帝按照自己的形象造人,那么上帝不应有三个位,而应有一个位。他给加尔文写信,希望加尔文支持他的观点,否定三位一体的神学,回到上帝一位论的神学那里去。然而不料这位名声赫赫的改革领袖,视他的观点为大逆不道的异端,将他处于火刑,活活地烧死他。在加尔文看来,这位科学家是受了魔鬼的引诱,而不是受了神的启示,然而谁能证明这一点呢?

由此看来,解释圣经不容易,怎样处理圣经解释上的分歧更不容易。当初新教的领导人似乎主张每个基督徒都有权解释圣经,后来他们从这个立场上后退了。他们采取措施来规范对圣经的解释和理解。其措施大致有以下三项:

(1) 通过编写“教义问答”(catechism)之类的书对教徒阅读圣经提供指导。教义问答如同一个过滤器,把似是而非的解释过滤掉,为读者提供正确的参考构架,透过它教徒容易把握圣经的真谛。此种指导书的实例便是路德的《教义小问答》^①(1529)和加尔文的《基督教要义》(1559年标准版)。加尔文开始时以路德的《教义小问答》为其著作的楷模,在其1541年的法文版引言中称《基督教要义》“可以作为上帝的所有子女的钥匙与入门,使他们藉此可以真正明白神圣的圣经”。加尔文的这本书文句优美,内容清晰,对圣经的运用非常娴熟和富有说服力,使读者感到只要有了它和圣经这两本书便可了解基督教及其改革思想的全貌,所以获得极大成功,特别是在法国和

① 又译《小本基督徒要学》,参见《历代基督教信条》,香港,基督教文艺出版社,1957年初版,1989年第四版,第44—56页。

荷兰的新教教会中。

(2) 通过召开会议达成有关圣经的解释和教义的决议。这一办法是在新教改革运动的实践中形成的。在新教改革运动开始的时候,新教教徒都遵循“唯凭圣经”的原则,是不按照会议决议的方式来处理有关圣经的理解问题的。举例来说,在新教发源地之一的瑞士苏黎世市为奉行唯凭圣经的原则,市议会于1520年要求该市所有神职人员都按照圣经来宣讲,避免“任何人为的创见与解释”。但是不久后在解释圣经的问题上就发生重大分歧,其中的一个焦点涉及茨温利的“六十七条结论”(67 Schlussreden)是否符合圣经。为此,市议会(作为授权管理公开讲道的机构)宣布举行一次公开的辩论会。此次会议于1523年1月29日在苏黎世的市会堂举行。茨温利在这次辩论会上取得胜利。更为重要的是,此次会议在新教史上,开了由会议决议的方式决定某种对圣经的解释是否符合圣经的先河。在此之后,瑞士的巴塞尔、伯尔尼、日内瓦相继模仿,由市议会组织的会议作为仲裁,解决在圣经理解上的纷争。在欧洲的其他新教地区,通过召开会议解决在圣经理解和教义方面的分歧逐渐成为规范。

(3) 对教徒阅读圣经和解释圣经的范围加以限制。在1525年农民暴动以后,路德等主流派的新教领袖深信,文化程度低的教徒,特别是当时德国的农民,根本没有能力诠释圣经。他们担心,让文化程度低的人解释圣经会出很大偏差,而且会带来严重的社会和政治的后果。所以他们主张,只有那些懂希腊文和拉丁文的文化程度高的教徒才有资格研读圣经和解释圣经,一般的教徒只要看看“教义小问答”之类的书就够了,如果要阅读圣经的话,也须以“教义小问答”之类的书为指导。

由此可见,以“唯凭圣经,唯凭信,唯凭恩赐”为口号,举起改革大旗的新教运动有一个从激进到保守的过程。到了后来,这一口号的革命意义失去了,唯凭圣经成了唯凭谁的解释,是路德的,加尔文的,还是教皇的解释。本来新教以圣经为根据,否认中世纪以来大部分

天主教大公会议的教义和教皇的通谕,现在他们自己也召开会议,制订和通过教义,他们自己也对教徒阅读圣经和解释圣经加以限制。当时的天主教以托马斯的《神学大全》为圣经解释的规范读本,而新教的信义宗以路德的“教义小问答”为指导,新教的改革宗以加尔文的“基督教要义”为蓝本。新教与天主教的有关启示真理方面的分歧变得仅在于是否承认教皇的特权。

天主教主张,启示的真理有两个来源:一是圣经;二是教会的传承。历代教皇传承使徒彼得、保罗等留下的口传的真理和耶稣交给彼得的教会(罗马教会)的通往天国的钥匙,所以在把握启示的真理上具有权威。针对新教的“唯凭圣经”和“因信称义”等说法,天主教的特伦特大公会议(the Council of Trent, 1545—1563)公布如下教令:

这个(福音)先由先知们,在圣经中所预许过,而且由我们的主耶稣基督——天主之子,先亲口予以颁布,后命他自己的使徒们,向万民宣讲福音,作为一切使人得救的真理来源,以及伦理生活的纪律。同时,大会明察,这真理和纪律,包括在圣经和口传里,也就是非书面写成的文献中。这些口传或传承,是由基督亲自口授给使徒,或是由使徒聆听圣灵的口授,仿佛是手传手地传递到我们那里的。^①

这表示,天主教坚持,除了圣经外,天主教教会的传承也是信仰的标准,圣经和传承应同样受到接纳和尊敬。特伦特大公会议为维护天主教的传统和体制作了努力,同时也加深了天主教与新教之间的对立。

16世纪宗教改革运动在启示方面引发的一个问题是,当不同的

① 特伦特大公会议第4次会议(1546年4月8日)“论正典圣经的教令”,译自弗姆:《基督教思想史读物》(Robert L. Fernald: Readings in the History of Christian Thought, New York: Holt, Rinehart and Winston, INC., 1964),第88页。中译文也可参见香港出版的《历代基督教信条》,第266页,但译文不全。

人,不同的教会,都坚持,他们受到上帝的启示,或通过阅读圣经领悟到启示的真理,然而他们对启示的内容的解释又彼此不同时,应该怎样处理。当时没有找到妥善的解决办法,而是通过战争、镇压、宗教裁判所的方式处理这个问题。这是不明智的。回顾历史发展的过程,我们发现,对这个问题的解决办法不是产生于基督教内部,而是产生于教外的政治改革运动。当美国和欧洲民主国家的宪法确立了政教分离和言论自由的原则后,这个问题才获得较为妥善的解决。近来天主教和新教倡导的对话活动,是基督教内部适应现代的新形势的正确举措。

第四节 近代的理性精神及其对 基督教启示观的挑战

17 世纪至 19 世纪,史称近代。在这个时代,欧洲人的精神风貌发生很大改变,旧的基督教的启示观不再能适应新的时代精神了。这个时代被刻画为理性的时代,并不仅仅是以当时欧洲大陆盛行的唯理论哲学为标志的。实际上,相对于上个时代的以信仰为特征的精神风貌来说,英国的经验论和大陆的唯理论都属于理性主义。就基督教的启示观而言,近代的理性主义提出了以下三个方面的挑战:

(1) 对于所发生的一切,人运用自己的理性作出说明和进行解释;当这些说明和解释互相冲突时,人的理性是评判的最终法官。

(2) 对于那些不能被经验证实的命题,或不能从自明的原理出发合乎逻辑地推导出来的命题,必须加以怀疑,乃至拒斥。

(3) 当人主张具有任何知识的时候,应对人自己的认识能力作一番考察,弄清楚什么是人的认识的结构,哪里是人的认识的界限,从而不作出超越自己的能力范围的论断。

我们在以上几节中谈到,按照基督教的经典的启示模式,启示的真理是藉着上帝的光照或恩赐而获得的,启示的真理高于理智的真

理,理智的真理必须服从启示的真理。这一论断在近代受到严重挑战。近代唯理论哲学的开创者笛卡儿(Rene Descartes 1596—1650)主张,一切真的理论必须以绝对清楚明白的观念为出发点,必须通过正确的方法来推导。在笛卡儿看来,“我思故我在”是无可怀疑的、自明的观念,所以它可作为一切知识的出发点。虽然笛卡儿紧接着就仿效安瑟伦和奥古斯丁所采用过的本体论论证的模式论证上帝的存在,并断言,上帝的观念来自上帝本身,是天赋的,上帝在创造人时把上帝的观念置于人心中,犹如工人在他的造件上加印一个标记一样,但是笛卡儿的方法论在思想史上具有极大的革命意义,这就是不再把启示置于理性之上,而是以人自己的清楚明白的观念为评判一切的标准。

比起笛卡儿来,英国的经验论者洛克(John Locke 1632—1704)对基督教的启示观作了更严厉的挑战。按照洛克的想法,根本不存在天赋的观念。人类的心灵的原来状态是一块白板,其中没有任何字样、任何观念。人类的一切知识、一切观念归根到底来源于经验(感性经验和内知觉的经验)。通过感觉,心灵获得诸如颜色、声音、滋味、冷、热和坚硬等简单观念。然后,心灵有能力对此加以重复、比较和结合,造成新的复杂观念。上帝的观念不可能是天赋的,因为有些民族中根本就没有上帝的观念。纵然人类都有上帝的观念,也不能就此得出上帝的观念是天赋的结论,因为火、热、太阳、数等观念现在人类普遍都具有,然而它们是在经验的基础上后天形成的。如果把洛克的经验论贯彻到底,那就必须否定了传统的基督教的启示观,因为如果一切都来源于经验,那么像原罪、救恩、天国等观念就不是从超越者那里光照到人心中而赋予的,而是在人类的生活经验的基础上,通过人类自己的心灵活动而形成的复杂观念。

然而,洛克还是为启示留下一定的余地。他在其《人类理智论》区分了三种真理:(1)符合理性的,(2)高于理性的,(3)违背理性的。他认为,基督教的信仰不是违反理性的,而是有一部分符合理性(如

有关上帝的存在),有一部分高于理性(如关于死者复活)。洛克采用了上帝存在的因果性和目的论的证明,并认为,上帝的存在,如同由两条直线相交而成的对顶角相等一样确实。他还认为,我们的理性是有限度的,单凭理性我们不能判断某些知识是否确实。他写道:“我们有物质和思维这两个观念,但是很可能永远不知道一个仅仅是物质的东西是否能思维;因为单凭思考我们自己的观念,没有天启,我们就不可能发现究竟全能的上帝是把一种知觉和思维的能力赋予了某种配置适当的物质体系,还是把一个思维的、非物质的实体联接在、固定在适当的物质上面。”^①洛克想由此得出这样的结论:人类知识的范围小于观念的范围,而观念的范围又小于事物的实在的范围。人类知识的范围依赖于人的理性,它到达一定的限度就无能为力了。在人的观念的范围中有一部分来自上帝的启示,它告诉我们许多理智所不能解答的问题。但另一方面,启示的观念必须与理性相协调,不能违背理性。如果一个命题同我们清楚的理性的知识相矛盾,就不能认为那是神圣的天启。基督教的信仰具有合理性,因为他虽然超越理性,但并不违背理性。

洛克的《基督教的合理性》(1695)常被认为标志着传统的启示论神学的终结和近代自然神学的兴起。然而,洛克本人不是自然神论者,他仍然企图使启示和理性互为补充,并顺从传统,承认启示的真理绝对确实。但是,他把人类理性置于启示之上,主张人类理性是启示本身的标准,这显然是与传统的启示观所坚持的启示真理高于理性真理的说法相反的。自然神论者把洛克的经验论进一步发挥,认为既然理性是衡量启示的标准,那么启示的范畴对于宗教来说是完全多余的,他们不再把启示作为宗教的基础,而是把道德的范畴作为宗教的基础,并在自然规律中寻求说明上帝的存在。他们认为,在启

① 洛克:《人类理解论》,第四卷,Ⅲ,6。中译文见关文运译,北京,商务印书馆,1981年,第531页。

示宗教中的一切论题都可转化为自然宗教中的论题,用符合理性的方式加以说明。当时英国的自然神论的代表人物是托兰德(John Toland)、柯林斯(Anthony Collins)、丁达尔(Maththew Tindal)。托兰德写了《基督教并不神秘》(1696),这本书遭到英国国教教会的谴责。在他后来的著作《泛神论》(1720)中,他公开宣称自然宗教就是泛神论。这些自然神论者开了对基督教的信仰进行理性主义的重新解释的先河,为19世纪的基督教新教的自由主义和20世纪的基督教的现代主义播下了种子。

洛克的经验论具有不彻底性和模棱两可性。如果一切观念都必须建立在经验的基础上,而经验是通过感官而感知的感性经验,以及知觉到自己的思的活动的内知觉的经验的话,那么启示的观念就没有立足的余地了。因为按照传统的解释,启示的观念来自圣灵,通过上帝的光照直接进入人的内心,这既不来源于感性的经验,也不来源于内知觉的经验。自然神论者看出这一问题,所以他们彻底抛弃了启示的宗教。洛克认为,启示的真理高于理性的真理,但是否是启示的真理又要由理性来检验。这里存在自相矛盾的地方。因为,既然启示的真理高于理性的真理,那么它们在认识论上就处于不同的地位,它们各自都有其有效性的范围。我们根据自己的生活经验知道,理性在经验的范围内是有效的。超越了这一范围理性是否继续有效呢?这是一个悬而未决的问题,因此我们不能可靠地断言理性是检验启示的真理的标准。休谟(David Hume 1711—1776)和康德(Immanuel Kant 1724—1804)看到洛克的经验论中的自相矛盾的地方,他们各自开辟新的途径企图克服这一矛盾。

休谟发展了一种彻底的经验论和怀疑论。按照休谟的观点,人类理性的全部研究对象,可以自然地分为两类,即:属于第一类的是数学和逻辑。对于这类对象,理性分析观念间的相符或不相符的关系,相一致的或不矛盾的就是真的,不一致的或相矛盾的就是假的。这类命题不以事实为依据,只凭思想的作用就能发现它们的真假。

属于第二类的是经验事实,对于事实的命题,理性不能只凭思想的作用,通过分析确定其真假,而必须依赖于经验观察。经验观察是检验其真假的最终标准。逻辑和数学的命题具有必然的真理性的,事实的命题只有或然的真理性。对于各种事实的命题,其反面仍然是可能的。“太阳明天将升起来”与“太阳明天将不升起来”是同样易于理解,同样没有矛盾的。单凭理性的推理不能证明前者为真,后者为假,我们还须留待明天的观察来最终确定这个预言的真假,纵然它有很大的真的可能性。关于事实的推理大都建立在因果关系上面。我们相信,依照这种关系来推论,我们便能超出我们的记忆和感官的见证以外,得出可靠的结论。然而,因果关系本身是建立在心理联想律的基础上的一个假设的关系。我们观察到观念前后相继,并且某一组观念经常跟随着另一组观念,具有一定的规律性。于是,当我们看到前一组观念时,我们就联想到后一组观念。我们把前一组观念称为因,把后一组观念称为果,这就是因果律的起源。由此可见,因果律像一切事实归纳的规律一样,只具有或然的真理性。

休谟认为,依据因果律的上帝存在的证明,如把上帝设想为第一因,不可能是必真的证明。其他的依据自然律的上帝存在的证明,由于这些自然律都是依据因果律得出的结论,所以也没有必然的真理性的,对它们的怀疑始终是可能的。上帝至多只是假设,从形而上学和自然科学中不可能得出有关上帝、灵魂、最终本体、永恒世界的普遍和必然的知识。自然神论者企图把神学建立在理性的基础之上,休谟以其严密的理性推理否定了自然神论成功的可能性。另一方面,休谟的彻底经验论也否定了启示神学成立的可能性。既然人类的一切知识只有两类:观念间的关系和事实,启示既不属于有关观念间的关系的知识,也不属于有关经验事实的知识,所以启示在知识的范围内没有立足之地。休谟被公认为是现代实证主义哲学的元祖,他只承认数学和逻辑之类的分析的知识和自然科学、社会科学之类的有关经验事实的知识,把包括宗教在内的一切其他的学说都排斥在知

识的范围之外,以不可实证为理由否认它们。

康德企图把唯理论和经验论结合起来。唯理论者主张知识是从内在观念中推演出来的,经验论者主张知识的源泉是感觉经验。康德认为这两种观点都有偏颇,但也都有合理的地方。他分析了认识行为的性质,得出结论:赋有先天观念的心和感性经验必须结合起来,从而产生科学的(有效的)知识。他写道:“无内容之思维成为空虚,无概念之直观,则成为盲目。故使吾人之概念感性化,即在直观中以对象加于概念,及使吾人之直观智性化即以直观归摄于概念之下,皆为切要之事。此两种能力或性能,实不能互易其机能。悟性不能直观,感官不能思维。唯由两者联合,始能发生知识。”^①

康德认为,人的认识具有一定的结构,在这结构中某些观念起着统制或调节的作用,它们构成了人的认识的可能性的条件。康德把这样的观念称为先验的观念,它们的调节作用在于,通过把特殊现象纳入一定的结构之中,对它们加以整理,根据各种条件把握它们的总体,以便获得统一的知识体系。康德认为,人的整个认识分为三个层次:感性认识、知性认识和理论认识。在感性认识的层次上起调节作用的先验的观念是时空;换句话说,时空是感性认识的先天形式。在知性认识的层次上起调节作用的先验的观念是因果等十二种范畴。在理性认识的层次上起调节作用的先验的观念是灵魂、自由、上帝。感性认识和知性认识都不提供关于上帝、灵魂和宇宙的本体的知识,因为它们局限于经验材料及其相互联系的规律。理性与经验知识不同,不满足于不完全的知识,寻求表达非相对的和无条件的领域中的东西,力图把握实在的整体。当理性这样做的时候,必然以灵魂、自由和上帝为规范,为基本框架。例如,作为最高的存在的上帝的观念就是这样的一种起调节作用的先验的观念,它告诉我们“把世界中的一切联系看作仿佛来自一个完全充分的必然原因”。

① 康德:《纯粹理性批判》,蓝公武译,北京,商务印书馆,1995年版,第71页。

然而,人的认识能力是有局限的。人的理智不能把握宇宙的最终实在,因为现象是无限的,而现象的积累又是漫无止境的。理性不可能越过现象达到最终的实在。当理性试图去解决这些问题的时候,就会得出互相矛盾或对立的结论,康德称它们为“二律背反”,即两个互相矛盾的论断,它们各自都正确地从原理中推导出来,都被认为是真的。二律背反产生于理性企图把知性的范畴应用于绝对的领域,而知性的范畴只适用于经验。二律背反不是一种认识上的错误,而是认识遇到了自己的极限。灵魂、自由、上帝是理性认识的极限。理性不能证明这三个观念,但以这三个观念为完善的知识的前提和理想目标。这三个观念既起着调节理性认识的作用,又是理性认识所追求和向往的目标。“最高的存在对于纯粹的思辨理性来说仅仅是一种理念,但它依然是一种毫无瑕疵的理念,它圆满完成整个人类知识。”^①

由于理性的观念(灵魂、自由、上帝)超越经验的界限,永远是人心所不可知的,因此我们必须对它们的存在和性质永远采取不可知论的态度。然而,纵然我们不能证明这三个理性之理念的存在,我们也永远不能否认它们的存在。康德主张,我们所知的东西仅限于现象,因而上帝、自由和灵魂不朽不在认识的范围之内,这就为信仰找到了地盘。

康德认为,上帝等观念对于人的思辨理性来讲没有多大的理论意义,但是对于人的实际生活来说具有极其重要的实践意义。人的最高的善是与幸福相结合的德性。一个有道德的人理应是一个幸福的人。但是在地球上一个人的幸福并不必定与他的善相对应,因而为使伦理秩序得以实现,必定存在天国和上帝。上帝设法使有道德的人在将来的生活中获得他应得之福,而这不能在尘世实现。如果没有这样一种最终判决,道德就失去一切意义。康德主张实践理性

① 参见康德:《纯粹理性批判》,蓝公武译,北京,商务印书馆,1995年版,第456页。但为求通顺起见,作者的译文与此有所不同。

有三条公设:灵魂不死、意志自由、上帝存在。因为灵魂不死,所以好人终能得好报;因为意志自由,每个人必须对他的行为负责;因为上帝存在,所以能主持公义。通过上帝的具有权威的道德立法和最终裁决,道德原理才有真正实现的可能性。然而,康德强调,一个有道德的人做好事,不是为了指望来世得到好报,而是出自道德的责任心。个人的责任是实现自己的完善和谋求他人的幸福。个人应根据道德律令行事,而不从后果考虑自己能否因此得福。使幸福和有德的人相结合是上帝的安排,我们不必为此操心。信仰给人希望,激励人的道德实践,纵然它不能为理论理性(思辨理性)所证实或否证。

至此为止,我们可以看到,基督教的启示观在近代受到一系列严重挑战。按照基督教的传统的观点,启示高于理性,理性应受启示的指导。在近代的笛卡儿和洛克的哲学中,理性成了评判一切的标准,启示也要受到理性的评判。在这种哲学观点的影响下,启示的神学不受青睐,自然的神学(理性的神学)成了时尚。在休谟的哲学中,启示的神学和自然的神学都受到极大怀疑,因为它们既不能被经验证实,也不能被逻辑论证,是无意义的命题。康德的哲学对于基督教的启示观而言更具有革命的意义。康德提出的根本问题是,当我们主张任何知识的时候,我们必须先要考察一下我们自己的认识能力,必须弄清楚什么是我们的认识的结构,什么是认识的可能性的条件。上帝等观念越出了经验的范围,不是理性所能证明和否证的,然而它们又是理性的起统制作用或调节作用的概念,是实践理性的基本公设或先决条件。传统的基督教的启示学说没有研究人的认识的结构和认识的可能性的条件的问题,所以他们的启示学说及其有关启示和理性的关系的论述就显得缺乏说服力。

第五节 当代基督教启示观的新模式

在经历了近代理性精神的冲击之后,许多新的基督教的启示模

式应运而生。由于篇幅所限,以下我只想介绍几种当代具有代表性的基督教的启示观。它们的特色分别在于,或把启示与情感联系起来,或申明启示是逻各斯的展现,或从人的存在出发解释启示的基本条件。就新教而言,我想以施莱尔马赫、巴特、布尔特曼、梯利希、麦奎利为代表;就天主教而言,我想以梵二会议的“启示宪章”为代表。

一、启示与情感

施莱尔马赫是 19 世纪的基督教神学家,但无论从哪个角度来讲,他都可以看作当代基督教神学的先驱。由于启示关系到基督教信仰的基础,所以当代神学的革新都要探讨启示的问题。近代启蒙哲学攻击基督教的所谓启示的真理是既得不到经验证实,又不能被逻辑证明的臆想。施莱尔马赫认为,基督教的启示真理是有经验基础的,基督教的信仰团体从古以来普遍存在一种救赎的经验,这种救赎的经验为启示的存在提供根据。那种认为基督教的教义没有经验根据的说法是不对的,基督教教徒内心所怀的那种对耶稣基督的感恩感是启示真理的最好的经验的内证。

按照施莱尔马赫的观点,宗教不是知识,也不是道德形式的附庸。古代哲学家常把宗教当作一种知识,特别是一种关于上帝或神的知识,企图用知识的方法,如用“第一原因”和“宇宙秩序”等知识的范畴来论证上帝的存在,结果都被证明为是错误的。近代哲学家又想把宗教当作道德形式的附庸,当作道德原理和道德实践的基本假定或公设,这样上帝成了为维护地上的道德秩序而虚设出来的天国的法官,成了没有经验基础的人为的假定,这实际上是否定了宗教的信仰对象的真实性。那么宗教究竟是什么呢?施莱尔马赫认为,宗教实际上是一种虔敬的情感。在德语中,“宗教”(Religion)和“虔敬”(Frömmigkeit)这两个词是相通的。前者是就表现而言,后者是就实质而言。大凡虔敬意识存在的地方,都存在宗教。不管是低级的偶像崇拜还是高级的一神论,都渗透虔敬的意识,或许其中程度有所差异,但实质是相同的。宗教的独特性是它的神秘体验,是由这种

神秘体验而引起的虔敬的情感。当人在自己的最深处整个地被无限者所遇、所俘、所充满和所推动时,人就产生一种想去亲近和感受无限者的情感,产生一种投入到无限者的环抱之中去的意愿。换句话说,宗教是当人的灵魂受到无限者的触摸时迸发出的神圣的情感的火花。施莱尔马赫在其早年著作《论宗教》中写道:

“敬虔者的静观是一种直觉,看到一切有限事物都在无限者里面,一切时间性事物都在永恒者里面,并藉着他,才有了普遍的存在。寻求永恒者,并发现他于一切生和动的,一切成长和变迁,一切主动作为和忍受之中,并持有而认识生命本身不外乎对那种存在的直感。在发现着这个之处,宗教便满足了,在这个不被发现之处,宗教便忧郁,不安,穷迫,而死亡。因此,它是一种在全体的无限性质中,在‘一’与‘一切’中,在上帝中的生命,包罗拥有着万有在上帝中,与上帝在万有中。然而宗教不是知识与科学,不论是关于世界的或关于上帝的。它承认着知识与科学,但那不是它本身所在。它是一种情感,是对无限者在有限者中之一启示,在这启示里头他看见了上帝,而在上帝里头也看见了那启示。”^①

施莱尔马赫在其晚年著作《基督教信仰》中把这种虔敬意识更确切地表达为“绝对的依存感”(Schlechthinniges Abhaengigkeitsgefuehl)。人生活在世界上,既有依存感,又有自主感。小孩对父母有依存感,但随着他们年龄的增长,自主感越来越强烈。人要依靠土地、植物、动物为生,对自然有依存感,但人也有改造自然的能力,所以人对自然又有自主感。然而,人作为一个有限者,对于无限者有一种绝对的依存感,无论人的能力如何大,人总是一个有限者,总是来自无限者,又要回归无限者。从这种有限者对无限者的关系中,我们可以看到人与上帝的关系。施莱尔马赫写道:“在敬虔的所有各种不

① 施莱尔马赫:《宗教与虔敬》,章文新等编译,香港,基督教文艺出版社,1967年初版,1991年再版,第57页。

同表现中的共同要素,它们所藉有以别于其他一切情感的,换言之,敬虔的本质是这样的:绝对依靠的意识,或可以说,人与上帝有关系的意识。”^①

绝对的依存感表达了宗教的普遍性的特征,基督教作为一种宗教,自然具有这种普遍性的特征,然而基督教也有其特殊性,它的特殊性在于经由耶稣基督的拯救而产生的对耶稣的救恩的情感。世上各种宗教多少抱有绝对的依存感,但基督教的绝对的依存感是特别通过救主耶稣基督的中保产生的。基督教的独特性在于专一集中于那道成肉身的救主耶稣身上,神拯救人类以及其他的恩典无不依赖于耶稣的活动而完成。诚然,其他宗教也有这样那样的救恩的观念,但那不是他们的宗教的中心,而基督教是完全以耶稣的十字架的救赎之路为信仰的内核的。施莱尔马赫写道:

“基督教是一神的信仰,属于目的论的敬虔,其根本与别些一神教有别的事实是:在基督教里,凡事都联系到由拿撒勒的耶稣所做成的救赎。”^②

施莱尔马赫认为,基督教的这种独特的救恩的情感是由启示而来的。他的论证是这样的:基督教的虔敬意识具有独特性,在基督教的信仰团体产生以前的历史上没有过这种救恩的观念和由此而来的对耶稣基督的虔敬的情感,它不能被在此以前的尘世的事件来说明,所以只能由启示来说明。这也就是说,基督教所特有的虔敬的情感不能被自然力和社会处境来说明,而只能被一个神圣的原因来说明,这原因就是神的启示。他写道:“只要它们能被全部地或部分地追究至一个独特的起头,而它们的内容不能由那比这起头还在先的事来

① 施莱尔马赫:《宗教与虔敬》,章文新等编译,香港,基督教文艺出版社,1967年初版,1991年再版,第309页。

② 同上书,第349页。

说明,我们可以真地说,它们是以启示为基,尽管它们里面可能有许多错误杂在真理之中。”^①

按照施莱尔马赫的观点,与启示直接相关的不是有关信仰的知识的命题,也不是道德的行为,而是一种虔敬的情感,从这种情感中才能孕育出有关信仰的知识的命题和推动道德的行为。在此,不是知识或行为引起情感,而是情感激发出知识和行为。“知与行皆涉及敬虔,但两者皆不构成敬虔的本质。它俩之所以涉及敬虔,只是由于激起的情感,有时凝注于一种解决它的思考,有时促成一宗表现它的行为。”^②

施莱尔马赫由此引出一个在当时的基督教界实属大胆的结论:教义神学并非像其自称的那样是非时间性的、不变的基督教的真理,而只是把这个或那个时期流行于某个基督教会中的教义系统化的学说。甚至《圣经》也不直接是启示真理的记录,宁可说是悠久地积累下来的基督教的元文件。启示引起虔敬的情感,虔敬的情感凝注于一种对信仰问题的思考,从而产生有关信仰的文件。基督教的教义学说本身不是启示,而是启示导致的。启示并不提供有关上帝的直接的知识。所启示的与其说是关于上帝的真理,毋宁说是基督教徒所体验到的救赎的真实性。基督徒感受到了上帝的拯救,感受到上帝的爱,从这种直接的内证中他们间接地知道上帝的存在。各个时代的基督教的教义有着时代的局限性,因而需要不断修订或改写。基督徒需要凭着自己的虔敬的情感来从事这项伟大的工作。正是本着这种精神,施莱尔马赫写下了《基督教的信仰》,它堪称是加尔文的《基督教要义》后新教中最系统的一部基督教教义著作。

二、启示与逻各斯

施莱尔马赫从基督徒的真诚的情感出发论证启示的真实性,表

① 施莱尔马赫:《宗教与虔敬》,第349页。

② 同上书,第307页。

明启示能得到经验的内证,抵挡了近代理性主义对启示存在的怀疑,开创了当代基督教启示观的一种新模式。然而,施莱尔马赫的启示观也带来了一些问题。首先,要注意他的论证方式是从果推至因,虔敬的情感是果,启示的存在是因。对启示本身我们不直接知道,但是基督徒的虔敬情感具有独特性,它要由一种与此相关的独特的原因来说明,由于其他在先的相关事件都不能说明基督徒的虔敬情感的独特性,所以只剩下启示这个原因。通常,基督徒认为他们的虔敬情感是通过阅读圣经产生的,圣经所记载的上帝的话和基督的拯救活动激发了他们的虔敬的情感。但是,施莱尔马赫并不首先确认圣经就是启示,这种态度的有利之处是增加了解释的自由度,但另一方面也孕育着一种危险:我们自己的主观的救赎经验也许会过多地支配对拯救的真实事件的解释,使解释过分主观化。所以,从一开始起,就有人尖锐地批判施莱尔马赫的意识的基督论:把启示的客观的历史事实消解为主观的心理学,以人的情感的主观性代替了启示的客观性。

其次,施莱尔马赫看来对人性中善的一面较为注意,而对人性中恶的一面有所忽视。人的虔敬意识,人对上帝的绝对的依存感,人的爱心,是人性中善的一面,但人性中也有仇恨、毁灭、自以为是、视自己为主宰,视他人为奴婢的恶的一面。在第一次世界大战中,人性中的恶的倾向暴露无遗。包括基督徒在内的千千万万的人参加了这场人世间惨无人道的大屠杀。于是,在第一次世界大战后,许多神学家对人的主观的求善的能力和进步的能力表示怀疑,他们重新强调启示的客观性,强调有罪的人必须藉着上帝的外力才能获得拯救。这股新的神学流派被称为新正统派,巴特是其最著名的代表人物。

按照巴特的观点,启示是上帝的自我展示,圣言是上帝的自我展示的活动。圣言是逻各斯,具有客观的实在性,是基督教的信仰的基础。上帝是与圣言和圣子同一的。这也就是说,启示者、启示和所启示这三者相同一。上帝既是启示的主体,又是启示的活动和启示的

内容。巴特的启示的学说是与三位一体的学说相对应的。巴特在阐述启示的时候,总是把圣言(逻各斯)放在第一位,先阐明启示的客观实在性,后谈论启示的主观的可能性。因为在他看来,如果离开了上帝作为圣言的自我展示的客观基础,人就不可能在主观上理解上帝的启示。巴特写道:

上帝之被想到及被知道,是当他自动地使他自己成为可觉察的时候。……上帝常常都是在他自己的启示中使自己为人所知的那一位,而不是人类为自己想出来而称之为神的那一位。这里是已有一种在认识上的真神与假神之间的完全清楚的分别。对于上帝的知识,并不是一种可供讨论的可能性。上帝是一切实在的本体,是向我们显示他自己的实在之本体。人们之认识上帝是发生于人们实际经验到上帝是在说话时,他这样向人表现他自己使人不能不看见及听闻他;是发生于人自己所不能完成的情况之下,在他自己也不能了解自己的情况之下,只看见自己是面对着与上帝同在,而上帝与他同在时,因为上帝自己是喜欢如此。认识上帝乃在于上帝启示发生的地方,乃在于上帝所作的适于人的说明,适于人的知识的传授,由这位无可比拟的教师(耶稣)所作的适于人的教导的地方。

我们是从基督教信仰是一种神人交接的观点出发的。基督教的信仰,及基督教的信仰的知识,乃发生于神的理性——神的逻各斯,在人类了解的范围内建立它的定律的地方,对于这定律,人类的理性必须调整它自己。当这事实实现之后,人类便有所知,因为当上帝在人类的思想,人的所闻、所见、所感中,建立他的定律的时候,关于人类及其理性的真理就被启示出来,人自己所不能完成而只能由上帝自己来完成而适于人的启示是达到人类了。^①

① 巴特:《教义学纲要》,胡簪云译,香港,基督教辅侨出版社,1963年版,第24—25页。

巴特的这一观点恢复了早期基督教的传统,把耶稣理解为逻各斯(圣言),把启示当作上帝的自我展现的活动,它集中表现在道成肉身的耶稣基督身上。如果没有道转化为耶稣的人生,没有耶稣基督在世上的真实的拯救活动和对人的亲口的言说,人类是不能领会启示的内容的;换句话说,离开了上帝的客观的启示活动,单凭人类的主观的认知活动,人类是不可能认识“真神”和终极真理的。从哲学上讲,巴特的思路是与“约翰福音”的序言、新柏拉图主义的教父哲学、黑格尔的逻辑学和历史哲学一脉相承的,即把逻各斯当作本体,把世界当作逻各斯的转化物。在上帝的话中所启示的是上帝的“名”,或圣父、圣子和圣灵的“同一性”,也即启示者、启示和所启示者相统一。这大概就是巴特被认为是新正统派的缘由。

然而,巴特不是简单地恢复基督教的传统的启示观,他的“新正统的”启示观也可被理解为“新改革”的启示观,因为他考虑了文艺复兴以来对传统的基督教的启示观提出的问题。这个问题就是人的理性认识的地位。巴特不想否认人的理性在认识上帝和终极真理方面的积极作用。巴特是这样处理启示和人的理性认识的关系的:道(圣言、逻各斯)的首要的形式是化为肉身的历史事件,因而“启示”首先意味着“道成肉身”。上帝的话语是不能跟耶稣基督分开的,在耶稣身上道成为一种“直接的现实”。道的第二种形式是在圣经和布道的人的话语中成为一种“中介的现实”。上帝的话语可以出现在人的话语中间,使人的话语成为上帝进行自我展示的中介场地。当这样的事件发生的时候,人的话语就被提升和转化了,因为在这时上帝通过人的话语而言说。人的理性认识的积极意义在于成为逻各斯的中介形式,在于藉着圣灵用人的话语说出上帝的话语。

既然人的理性只是神的理性(逻各斯)的中介形式,为什么不同时期、不同文化、不同社会地位、不同生活经历的人在认识上帝和表述终极真理方面具有各种不同的形式呢?对于这个问题巴特似乎有意回避了。这是当代神学解释学所关注的重要问题。人在接受启示

和领悟终极真理的时候,是与人各自的独特的存在和具体的社会、历史的条件分不开的。巴特像宗教改革时期的神学家一样,仅以有无圣灵在场来说明是否领受了启示,这看来是不够的,因为他没有充分注意人的存在和历史的相对性的问题。

三、启示与人的存在

布尔特曼、梯利希、麦奎利等神学家注重研究启示与人的存在的关系。他们从存在主义那里汲取了一种思想的框架,即:区分存有(to be)和存有者(beings),并把上帝当作本体论上的存在(ontological Being)。这种本体论上的存在不是静止不动的,而是要在一个生存发展的过程中展现自己。这种生存、发展、展现就是存有(to be),而所生存出来的、所展现出来的东西就是存有者(beings)。

按照这个思想框架,上帝和世界不是截然分割开来的,上帝创造世界的过程不是早就完毕了,而是在继续进行。上帝吸引我们参与他的创造。如果说历史的发展如同一场戏剧的话,那么上帝并不是一个包办一切的舞台总监,而是一个善于引导每个演员发挥自己的主动性的导演。上帝给人自由,人可以在改造自然界和社会的过程中充分发挥自己的能力。

既然人是自由的,那么每个人自己的存有势必各具特色,因为这是由他们各自面临的形势和自己的选择决定的。人的存在如同江海河溪的水一样,有平静的时候,有波涛汹涌的时候,有缓缓流动的时候,有急流直下的时候。要了解人的存在,要从此此时此刻所面临的形势出发。在独特的形势下有独特的心境,有独特的抉择。这就是存在主义所说的“此在”(Dasein)。丰富多彩的人的观念和情感都与这样的此在相关。

存在主义的神学家不仅把启示理解为知识的宣告,而且还把启示理解为存在的事件,并且只有结合存在的事件,才能理解所宣告的知识。在这里,神向人所宣告的知识被理解为是关于上帝作为世界的本体论的存在的知识。人和世上的万事万物都是上帝(本体论的

存在)的展现,人需透过这些展现来领悟存在的真谛,从而认识上帝。

耶稣基督降生为人,在人间布道,为人类赎罪的事件是启示的高峰。耶稣的言谈和耶稣的行为都属于启示,我们要结合耶稣的行为来理解耶稣的言谈,只有这样才能正确地领悟上帝的启示。同样,既然世上所发生的事件归根到底是本体论的存在的展现,那么它们也就包含着启示意义的。世上所发生的事件不是孤立的,而是互相联系的。我们孤立地看某一个事件是不能领悟存在的意义的,但是当我们把所有的事件联系起来看的时候,从总体上和根源上把握它们的时候,我们就能领悟存在的意义了。特别是当我们把整个人类的历史和耶稣基督的救赎行为联系起来看的时候,我们就能看清上帝与人的存在的关系,认识人生的目的意义。这也就是上帝的启示的要旨。

每个人的存在各具特殊性,与这种存在的特殊性相关联的人的情感也各具特殊性。施莱尔马赫把人的绝对的依存感作为领悟上帝的启示的途径,是不全面的。不仅人的依存感、虚无感、有罪感、恐惧感、悲凉感、痛苦感,而且与此相反的自主感、充实感、良心感、英雄感、慈悲感、责任感、救世感和幸福感等等都可以成为促成宗教信仰的主观因素。问题不在于像施莱尔马赫所做的那样把某种特殊的情感与基督教的特殊的启示联系起来,而在于从每个人的特殊的存在和情感出发,把这种特殊性与存在的普遍性联系起来,并结合耶稣基督的“道成肉身”和“十字架受难”的事实来考虑人的存在的根本意义,把自己目前的特殊关怀引向终极关怀,把现世的存在与终极的、末世论的存在联系起来,只有这样才能领会上帝的启示的本质。

存在主义的启示观结合存在论述启示,把人的特殊的存在与上帝的本体论的存在联系起来,既确保承认上帝在启示中的主导作用,又充分肯定人在领悟启示时的能动作用,比起施莱尔马赫的情感论的启示观和巴特的逻各斯论的启示观来说确实前进了一大步。

四、梵二会议的“启示宪章”

当代罗马天主教对启示的看法集中表现在梵二会议的“启示宪章”中。这部宪章是经四次起草修改后才获通过的。梵二会议的第一个启示草案是“论启示的源泉”，它拟订于这次会议的第一期，即1962年11月14日至21日。当时教长分为两派：一派基本接受草案，另一派则反对。他们希望有一份更能体现普世主义精神的文件。这主要涉及圣经和传承的关系，这个问题如果处理不好的话，不利于当时正在掀起的天主教会与新教教会的合一运动。为了这个缘故，教皇约翰（若望）二十三世决定重写草案，由七位枢机、十位教义委员会成员、十位“促进基督教合一秘书处”的成员，共同组成一个“混合性的教义委员会”来执笔，起草启示宪章。结果于1963年3月完成了它的第二个草稿。但是不少教长对这个草稿还是不满意，要求多发挥启示与传承的关系。这样，还没有到第二会期讨论，就取消了这第二稿，于是就有了第三稿。

1964年6月1日至6日，委员会审查了第三草案的第一章“论启示的本质”和第二章“论启示的传承”。到了九月，在第三会期间，大会教长对草案较为满意。委员会把大会讨论的意见纳入草稿，成为第四稿。在第四会期间，这部“启示宪章”终于在1964年11月18日获得大会一致通过，并由教皇保罗六世公布。

梵二会议的“启示宪章”的特点在于阐述较为全面，慎重地处理启示的各有关方面的平衡问题，注意到把传统的观点和现实的情况结合起来。下面我想分两个部分介绍这部“启示宪章”，第一部分谈它所重申的天主教有关启示的传统观点，第二部分谈它阐发的新的观点。

天主教历来认为，启示是三一型的和以基督为中心的。启示出于三位一体的天主（上帝）：圣父是创世主；圣子降生为人，成为天人之间的中介；圣灵是内在的推动者，开启人的心目，感化人的心灵。天主藉着道成肉身的基督，通过圣灵把自己显示给人，使人认识他的

奥秘。因此,谁看见了圣子耶稣,就是看见了圣父天主。圣父派遣圣子完成他的救援工作,因此在耶稣基督的拯救活动中,启示达到了它的高峰。《启示宪章》这样写道:

他以自己整个的亲临及表现,并以言以行,以标记和奇迹,特别以自己的死亡,及从死者中光荣的复活,最后藉被遣来的真理之神圆满地完成启示。所以基督的工程,是新的和决定性的盟约,将永不废除。(《启示宪章》4)

天主教一贯主张,启示是天主的主动的行为。天主不只用言语,也用行动启示自己。天主爱世界和人类,为了拯救人类,乐意自我展示和通传。他首先藉着圣言创造,把自己展示出来;他不断地照顾人类,先是把自己显示给人类的先祖亚当和夏娃,后又把自己显示给犹太民族的先祖亚伯拉罕,最后派遣了自己的圣子。在救恩史中,天主不只兴办伟大的行动,还灵感先知,藉着先知说出自己的言语。这样,天主的行动证实了自己的言语,天主的言语证实了自己的行动。耶稣基督以言以行,以神迹和奇迹,以自己的全部生命,启示天父的救恩计划。这些都表明天主自己主动地进行启示,天主启示的目的是为了拯救人类。《启示宪章》这样写道:

天主藉着圣言创造,并保存万物,在受造物内经常向人证明他的存在,给人打开天上救援的道路,更从开始时,就把自己显示给原祖父母。在他们堕落之后,天主许下救赎,重振他们获救的希望。天主又不断地照顾人类,赐给一切恒心行善、寻求救援的人永生。天主在适当的时期,召叫亚伯拉罕,使之成为一个强大民族。在天主曾多次并以多种方式,藉着先知说过话以后,在这末期藉着圣子,对我们说了话。(《启示宪章》3、4)

天主教还主张,启示的真理高于理性的真理,光凭人的理智是不能把握启示的真理的。因为人是有限的,为使人类能分享无限的天主的完善,必须要有天主的启示。对于天主的启示,人类应全心全意地服从。《启示宪章》写道:

对于启示的天主,该尽“信德的服从”,人因此服从,自由地把自己整个托付给天主。对于启示的天主应尽理智与意志的信从,并甘心情愿顺从由天主而来的启示。为达成这种信德,需要天主圣宠的引导和帮助,并需要圣灵的内在助佑。圣灵感动人心,使人心归向天主,开人心目,并赏赐“人人信服真理的甘饴”。天主愿意藉着启示,把自己以及人类得救的永远计划,显示并通传给人,就是使人分享天主的美善,这美善完全超过人类智能的领悟。(《启示宪章》5、6)

以上是《启示宪章》重申的天主教关于启示的传统的基本观点,对于这些观点,天主教主张它们有着明显的圣经基础,天主教历来是这样主张的,现在仍然要坚持。此外,《启示宪章》阐发了关于启示的一些新的观点,它们可以看作是对现实问题和当代新教的启示观的回应。

自从马丁·布伯提出人与上帝的关系是一种我-你的位际关系,是可以交谈的以后,基督教神学界反响热烈。许多神学家主张,启示是一种典型的人与上帝的位际关系,上帝藉着启示与人交谈。梵二会议的《启示宪章》表明,天主教接受启示是人与天主的位际关系的说法:

所以不可见的天主以其无穷的爱,藉着启示与人交谈,宛如朋友,邀请人同他结盟,且接纳人入盟。(《启示宪章》2)

启示的位际性的说法,可以引出许多对启示的新的理解,也会引起一些新的问题。既然启示是人与上帝的交谈,而交谈是相互间的,上帝可以对人说,人也可以对上帝说,是否意味着启示不全是上帝的主动的行为,人在启示中也有主动性呢?从《启示宪章》看,天主教的正统观点仍然认为,启示是天主的主动的行为,是天主藉着启示与人交谈,是天主邀请人同他结盟,启示的主动权完全在天主那里。当然,人是可以主动向天主诉述的,是可以积极聆听圣言的,但这不是启示本身,而是接受启示。天主如果不主动向人启示,人不论如何主

动,是得不到启示的。

另外,既然人人都可以与上帝交谈,都可以聆听圣言,那么当一个人主张他聆听到圣言的时候,凭什么能辨别他所说是启示,而不是他自己的主观经验呢?这里涉及启示真理的客观性与人的主体的内在经验的关系的困难问题,考虑到基督教主张启示真理高于理性真理,处理不好这个问题的后果就更加严重。《启示宪章》对此的处理办法是区分“公共启示”和“私有启示”,并明确指出,启示的对象和内容,在耶稣和使徒之后,不再增加新的因素,“在我们的主耶稣基督光荣显现之前,已经不需要再等待任何新的公共启示。”(《启示宪章》4)这种处理办法虽没有正面回答怎样区分启示和人的主观经验,但防止了假先知等弊端的产生。纵然在耶稣基督之后,私有的启示可能发生,但它的有效性限于受启示者私有的范围之内,它不会影响整个人类的公共的存在。至于公共的启示,它的客观性是由圣经和传承来保障的。公共启示的历史,基本上分为旧约和新约,在耶稣基督那里,它已经完成了,耶稣基督是这全部启示的中介和满全。

在传承是否是启示的问题上,《启示宪章》也提出了一个新的处理办法,即:一方面坚持圣经和传承都是启示的宝库的原则立场,另一方面区分教会的传承和教会的训导权,指出训导权不在圣言之上,而是为圣言服务的。这一区分使得罗马教廷较能正确地面对自己的过失和对其他教会采取较为灵活的方针。

启示和传承的关系问题涉及天主教与新教的严重分歧。天主教主张传承和圣经都是启示真理的依据。新教主张唯凭圣经,认为传承不是启示真理的依据,并特别反对天主教教皇假借传承的名义,认为自己绝对正确和宣判新教的思想为谬误。《启示宪章》论述道:天主藉着基督的宣讲和教导,交往和行事,进行启示;这启示或由使徒的宣讲及设施传授下来,而成为传承或圣传,或由圣神灵感而写成的书信传授下来,也就是圣经。因此可见,传承和圣经是传授天主启示的两条道路。天主是启示的唯一来源,传承和圣经是传授启示的

不同途径,它们相互联结,形成启示的宝库。由此可见,天主教仍然坚持传承和圣经都是启示的宝库的立场。不过,《启示宪章》区分了教会的传承和教会的训导权。教会是使徒传承下来的,其中罗马教会是由使徒彼得和保罗传承下来的,教会传承了使徒的宣讲和设施(教制、教职、礼仪等)。教会有责任保管圣经和传承,为此要权威性地注解启示真理的宝库。这种注解属于教会的训导权的范围。但是,训导权不在圣言之上,而是为圣言服务的。担当训导职务的人首先应热诚地聆听天主的话,然后才能保管、保障启示,不让启示受到侵犯。如若不然,训导者就不能忠实地、正确地注解天主的话。这就是说,具体的训导者有可能犯错误,有可能没有正确地用好训导权。确立训导权不在圣言之上的观点,有助于罗马教廷正确地面对历史上的错误,有助于以一种平等和开放的态度与其他教会对话,有助于促进基督教的普世运动。

保罗(保禄)六世是在梵蒂冈第二届大公会议期间,约翰二十三世去世后当选为教皇的。他上任后发表的一篇通谕是《他的教会》。在这篇通谕中,他把启示当作天人之间的交谈来发挥:

天主的启示是天主自己主动地与人类建立的超自然关系。这可以由交谈来表达;在这交谈中,天主的话降生奥迹,后来在福音中说了出来。……救恩史便是叙述这长久与进展的交谈,这构成天主与人之间层出不穷、令人惊讶的“会话”。在基督与人的“会话”中,天主使人认识他自己,以及他生命的奥迹。……这交谈是丰富的,充满信任的。我们应该常把天主因着基督在圣神内,与人类的不可言喻、和真实来往的交谈放在眼前,这样可以了解,教会应当怎样主动地谋求与人类建立关系。

保罗六世要求天主教会以基督为榜样,与其他宗教和全世界的人类展开对话,这实际上是把天人之际的对话引入人际的对话,并相信这样的对话是符合天主的意愿的,是天主与人交谈的一个组成部分。保罗六世的通谕和梵二会议的《启示宪章》没有论及怎样区分客

观的启示真理和人私自的主观经验之类的困难的神学问题,其有关公共启示和私有启示的区分,以及新约之后没有新的公共启示等论断,在神学界还是有着争议的。但是就梵二会议提出的会话而言,其实际效果是应该肯定的。这样的对话有助于增进人间的互相理解,并也会促进对启示真理的认识。

第五章 创造和护佑

《圣经》的第一篇和《使徒信经》的第一句话都宣明上帝创造世界。上帝不但创造世界,而且还主持公义,实行神圣的拯救世界和人类的计划。在这一章里,我们把创造(creation)和护佑(providence)结合在一起论述,这是因为考虑到这两者的关联性。基督教的上帝是三位一体的上帝,上帝既是创世主又是救世主,上帝对人类的最高护佑体现在耶稣基督的道成肉身和在十字架上的献身救赎人类。

传统的基督教神学关于创造和护佑的学说的根据是《圣经》,但是我们也容易觉察到希腊哲学对此的重大影响。我们可以说,传统的基督教的创造和护佑观念基本上是希伯来原始基督教的神创造世界和主宰世界的信仰与希腊哲学中有关宇宙的产生和发展的哲学思想相结合的产物,它反映了古代和中世纪的西方人占主导地位的世界观和人生观。自近代始,科学、哲学和历史都提出了许多前所未有的问题。人们感受到《圣经》所描绘的创世过程与自然科学的发现有重大冲突,宇宙的生成演化的进程、地球的年龄和人类的发展史、人本主义和世俗文化以及新的政治体制和社会体制,都使基督教的信仰受到重大挑战。神学与科学之间存在着一种结构性的互动关系,神学影响科学,科学反过来也影响神学。神学不能也不应该声称对自然和社会的一切问题都有答案,强迫科学做自己的奴婢。以往的神学在对伽利略等的科学发现方面所犯的错误使现代神学家意识到神学不能包办一切。但另一方面,神学也不会随着科学的发展而消失。信仰一如既往对人的伦理实践具有指导意义,神学关于世界的

神创起源和神的救恩的学说继续极大地影响着人的人生态度。面对这一形势和要求,许多基督教的神学家作出种种努力,重新解释《圣经》,提出新的创世和护佑的理论,以期与现代的自然科学和社会科学相协调。但他们的做法也受到传统的和保守的基督教神学家的质疑。这一争论涉及究竟什么是基督教的创世和护佑观念的精神实质,本章将着重探讨这一问题。

第一节 基督教的创世和护佑 观念的基本特征

传统的基督教的创世和护佑的学说是在历史的过程中逐步形成的。基督教传入罗马帝国后,圣经中有关上帝创世和护佑的叙事故事就跟希腊罗马的哲学思想结合起来。从公元2世纪至17世纪的基督教神学家如奥利金(Origen)、奥古斯丁(Augustine)、阿奎那(Aquinas)和加尔文(Calvin)等相继借助希腊罗马的哲学思想发展有关创世和护佑的神学学说。我们发现他们间虽在其他问题上有较大分歧,但在有关创世和护佑的问题上的观点基本一致。17世纪以后的西方基督教神学家提出了许多新的有关创世和护佑的学说,但是他们间分歧较大,难以概括出共同的特征。下面我们列出的基督教的创世和护佑观念的基本特征所反映的主要是传统的观点,对于当代的特点(如“环保意识”)只略微提及:

一、上帝从无中(ex nihilo)创造世界。在此创造之前,天地万物和人都不存在;不仅具体的物质的东西不存在,而且抽象的观念也不存在;既无形式也无质料。这意味着这样的无是彻底的无,而上帝的创造是真正的创造。上帝是一切存在物的唯一本源,上帝不与任何其他的东西或原理共同创造世界。上帝不是从已有的混沌物中造出一个有序的世界,不是给质料某种形式和目的,而是既创造存在物的质料,也创造存在物的本质规定性。

二、世界既然是上帝创造的,所以是真实的,而不是虚幻的。世界不是天上的理念的影子,不是人头脑里的幻觉,而是真实存在的东西。

三、世界在时间上有一个开始也有一个终结。这个开始随着上帝的创世而开始,这个终结随着上帝的末日审判而终结。这也就是说,尘世的世界是一个有始有终的有限世界。

四、当然对这个从无中创造世界的“无”和“有限世界”概念也要有所界定。这个无不包括上帝本身。上帝本身是有,是一个超越的有,与一切被创造者有着绝对的区别。于是在此所说的有限世界也是一个与超越的上帝相对而言的世界。上帝是永恒的和无限的,上帝不是被造的,而世界是被造的。世界以及其中的一切存有者都绝对地有别于上帝。

五、上帝是绝对自主和完美无缺的。上帝凭着他的自由意志创造世界。至于上帝为什么要创造世界,在基督教的神学中虽有种种解释,如:上帝为了实现他的“爱”,为了“施恩”,为了展示他的“荣耀”等,但基本的看法是,这是一个人的理智永远无法揭开的迷。传统的基督教神学反对那种主张上帝如果不创造世界就不完满的说法,以及那种上帝按照自身发展的必然性必定要创造世界的说法。

六、上帝所创造的是一个有序的世界。在这个世界中的事物有其自身的规律,事物与事物间处于确定的关系中,具有一个等级的序列。精神的东西高于物质的东西,粗糙的物质处于最低等级,植物和动物在其上,具有心灵的人在地上居首要地位。低等级的东西为高等级的东西所用,海里的鱼、空中的鸟、地上的各种行动的活物都是为施福于人所造和受人保管的。世界上的自然资源和生物都是上帝创造的,因此对它们拥有所有权的是上帝而不是人。上帝没有让人浪费自然资源和灭绝稀有的动物和植物,而是让人保管好这些财富。当然这一点是随着人的环保意识的觉醒在当代才受到重视的,为此当代的许多圣经学者主张重新翻译和解释《创世记》1:28 和 2:15 的

两段话,把“支配”改译为保管,人不被理解为是自然界的统治者,而是自然界的保管者。

七、上帝所创造的世界是一切可能的世界中最好的世界,上帝的创造毫无过错,“上帝看着一切所造的都甚好”(《圣经·创世记》1:31)。但是为什么在这个世界上还会存在恶呢?传统的基督教神学主张,恶并不是反常现象,上帝在创造世界和护佑世界的过程中并不是没有预见到恶。然而,上帝不是人世间的恶行的直接的和决定性的原因,尽管上帝早就知道人世间的恶行将随着亚当的堕落而开始。那么为什么上帝不阻止恶在人间发生呢?这是因为上帝给了人自由。上帝给人自由,自然就已经预知人有选择恶行的可能性。而人一旦有了自由,就要对自己的行为承担责任。恶是自由的一个代价。不是上帝使人类的祖先亚当堕落,而是亚当自己选择了不听上帝的禁令去偷吃智慧果而犯罪堕落。上帝在亚当堕落的同时使亚当知善恶,这表明:上帝造就了自由的和有认知能力的人,因而这样的人要对自己的行为负责,施恶者应受惩罚,行善者应得褒奖。

八、出现恶是为了引发更大的善,出现罪是为了引发救赎。人类因罪和恶而受苦,受苦不是绝对的坏事,它具有某种教育的意义,它可以使人认识到自己的过错。因此在某种意义上也可以说,罪和恶及其所引发的活动是上帝的护佑的一部分。人由于犯了原罪,单靠人本身的力量是不能赎这个罪和克服人间极大的恶的,所以就有耶稣基督的道成肉身和献身十字架的救赎事件发生。耶稣基督是三位一体的上帝的一个位格,这表明上帝不但是创世的主,而且还是护佑的主。上帝怜悯人类,褒善惩恶,救世救民,主宰一切。

九、尽管上帝所创造的世界是有秩序有规律的,但是上帝为了拯救和教育人类能施行奇迹。奇迹意味着暂时地在某一地方中断自然规律或发生人力所办不到的事情,如:摩西在耶和华的护佑下带以色列人出埃及,下海中走干地,水在他们的左右作了墙垣;耶稣使盲人眼明,使瘫痪者行走,使死者复活。当然,在这一切中,最伟大的奇

迹是耶稣自己舍身死于十字架,第三天复活和升天。在《旧约》中上帝的护佑主要是跟以色列人民的解放联系在一起的;在《新约》中上帝的护佑的最高峰是耶稣基督的献身救赎,并最终落实在诸如耶稣基督从天国再次降临、审判活人死人、罪得赦免、身体复活并且永生这些事件上。

十、人类的世界和历史有一个彻底的终结。经过上帝的末日审判,相信上帝并受其保佑的人将永远生活在天堂里享福,而不信上帝并受其惩罚的人将永远生活在地狱里受苦。这样的天堂和地狱是永恒的,不能使用时间的概念。创世和末世都取决于上帝的意志,人类的历史是一次性的,向着一个方向发展的,不循环的,有始有终的。

为了使我们能更好地理解基督教创造观和护佑观的特征,有必要把它跟东方文化中的有关观点进行比较。

在东方文化中,法和道是处于最高位的,佛、神仙、圣人虽然受到人们的崇拜,但并非处于最高位,这至少在正规的、有学识的人的宗教信仰中是如此,而在民间的宗教信仰中或许某个神处于至高无上的位置。由于法或道处于最高位,并且法或道是内在于世界的,所以就不存在基督教意义上的创世的问题。在东方的各大宗教中,我们看不到那种神从无中创造世界的观点。在佛教中,世上的事物被认为都是缘生的。事物依因缘而生,依因缘而灭。事物的产生并不依仗于一个因缘,而是依仗于众多的因缘,其中直接的因缘或许是可计数的,而间接的因缘是无穷无尽的。事物互为因缘,一个事物的灭可以引起另一个事物的生。事物并非绝对的灭,它总是以某种形式进行转化。佛教不去追溯最终的因或第一因。在佛家看来,这样的第一因是没有的,因为事物是互为因缘的。由于事物互为因缘,所以世界没有开始也没有终结。人们可以说,某个事物有形成有坏灭,某个人有诞生有死亡,地球或某个星体有年限,但世界的整体是无始无终的,世上的一切都处于永无休止的循环之中。

在中国的民间信仰中,虽有盘古开天地的神话传说,但即使盘古

开天地,也不是从无中创造世界,而只是把本来浑然一体的天地分开。世界本来就在那里了,不过还没有分开,人不能居住,所以要由盘古开天地,要由女娲补天,以免天塌下来。

中国儒家谈论世界有阴阳两种基本的势力,金木水火土五种基本的成分(五行),并用易经的八卦和六十四卦来表示世界变化的结构和规律,但是不谈论世界的绝对起始的问题。在中国儒家看来,世界总是不断地从一种状态转变为另一种状态,世界的结构在变化,世界的一种结构可以被另一种结构取代,任何一种结构都有开始和结束,但是世界本身没有开始和结束。

在中国的道家学说中,道处于最高位。老子曰:“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆。可以为天下母。吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大”^①尽管老子说过:“天下万物生于有,有生于无。”但这个“无”不是基督教中所说的“上帝从无中创造世界”的“无”,而是“寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆”的“无”,即道本身。中国儒家的宇宙论与道家相差不大,用“太极生两仪,两仪生四象”或用“阴阳五行,相生相克”的观点说明宇宙的生成。中国民间虽有盘古开天地的神话传说,但不被正统的观点接受。总之,中国的儒道两家都主张,宇宙是由道制约的无始无终的过程。道是世界的本体,道内在于世界,支配世界,但不超越世界。一个超越世界并创造世界的造物主对传统的中国哲学家来说是格格不入的。

当代中国新儒家的创始人熊十力先生在其《新唯识论》一书中曾批评造物主的观点。他指出,有些哲学家虽然承认本体,但认为本体是超越于世界并创造世界的造物主,这种观点是自相矛盾的。他写道:

无作者义,是活义。(作者犹云造物主。印度外道,有记大梵天为造物主,有计神我为作者,佛家皆不许。中国儒道诸家的

^① 老子:《道德经》,25章。

思想,亦皆遮拨神教,皆不承认有作者。)若有作者,当分别他的自性是染污,抑是清净。作者的自性是清净的,他决不会作出污染的事物来。作者的自性是染污的,他决不会作出清净的事物来。然而世间现见众生有染有净,究是谁之所作呢?又若有作者,当分别他是恒常的法,抑是无常的法?如是无常法,他就不应名为作者,因为他同一切所作的事物,同是无常法的缘故。如是恒常法,他便无有作,以其体是恒常,故无造作,若有造作,便非恒常,乃堕前所说无常法不应名作者之过。又若建立作者以之成就万有,即此作者也非不待成就,应更建立一更高的作者。于是辗转相待,便堕因明所谓无穷过。又若由作者肇造万物,他应该预定模型,并需用作具。如此,则作者也是很呆笨的守着一定的方式去作了。反复推徵,作者义不得成立。因为变不是有个作者来造作的,所以说变才是活的,是不受任何限定的。^①

熊十力认为一个处于世界之上并创造世界的造物主的观点是不可接受的,但是一个内在于世界,作为世界中的一切事物(现象)变化的内在的动力和原理的本体的观点是合理的。本体本身是永恒的,而由本体变显的事物却是不断迁流的。没有本体,就没有它所变显的事物。反过来,离开了所变显的事物,也就没有本体。因为体和用是不可分离的。正因为这个缘故,世界总是在那里,既没有开始,也没有终结,而世界中的任何事物都有始有终。事物是本体的功用,依本体而变化,本体内在于它们,是它们的变化根本的动力和基础。熊十力写道:

前面已说,变是没有作者来造作的,既无作者,如何起变?他不是从空无而起的,无不能生有故。应知虽无作者,而法尔本有功能,亦名恒转。由此恒转,显现为大用流行,即说为变。^②

① 熊十力:《新唯识论“D”D 熊十力论著集之一》,北京,中华书局,1985年,第352页。

② 同上书,第352页。

又复应知,我们把本体说为能变,这是从功用立名。(功用亦省称用。)因为本体全显为万殊的功用,即离用之外亦没有所谓体的缘故。我们从体之显现为万殊和不测的功用,因假说他是能变的。这能变的能字,就是从体之显现为用而形容之,以为其能。所以说,能字是形容词者。恐怕有人误会,以为本体是超脱于万殊的功用或一切行之上而有创造万有之胜能的,这样误解能字的意义,那便成邪见了。实质本体不可视同宗教家所拟为具有人格的神,亦不可视为如人有造作一切事之能的。本体只是无能而无所不能。他显现为万殊的功用或一切行,所以说是无所不能,他不是超脱于万殊的功用或一切行之上而为创造者,所以说无能,故假说为能变。^①

熊十力在此所说的“宗教家所拟为具有人格的神”指的想必是基督教等宗教中所说的上帝。按照熊十力的看法,既然超越的造物主的设想必然导致自相矛盾和无限回归的逻辑错误,所以就必须否定超越的造物主,而赞成内在的本体。熊十力主张本体不应是超越于世界的,而应是内在于世界的,本体显现为一切实在的事物,一切实在的事物是它的功用。熊十力强调这一内在的原因是可以透过反省我们自己的意识活动来体认的。本体内在于我们自己的心中,我们的心是和本体相通的,本体无异于本心。

由于基督教的超越世界而又创造世界的“造物主”的观念与中国传统文化中的内在于世界并展现于万物的“道”或“本心”的观念相去甚远,基督教的“护佑”的观念和中国儒道两家的“天命”的观念也有很大差别。从表面上看,“护佑”和“天命”很相似,都涉及超自然的力量对人的命运的支配,然而由于本体上的差别,这两个概念是不容混淆的。

“护佑”是指上帝对人和世上一切有生命和无生命的东西的关

^① 熊十力:《新唯识论“D”D 熊十力论著集之一》,第314页。

怀。上帝按照自己的形象造人,并按照自己的意志创造天地万物,他关怀他的所造,爱抚他的所造,他会对人类的历史和世界的发展进行干预。由于上帝是人格的神,他有他的情感,他会因人的罪恶而震怒,他也会因人的苦难而怜悯人,他爱人和拯救人。

按照中国道家的观点,道是没有人格的。老子曰:“道生之,德畜之,物形之,势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然。故道生之,德畜之,长之育之,亭之毒之,养之覆之。生而不有,为而不持,长而不宰,是谓玄德。”^①这句话的大意是:万物归根结蒂是由道和德生成的,因此万物没有不尊崇道和珍贵德的。但是道的所以被尊崇,德的所以被珍贵,并不是由谁的命令,却是自然就这样的。所以道产生万物,德畜养万物,使万物生长、发育、使万物结果、成熟,对万物抚养、保护。生养了万物而不据为己有,为万物做了事而不自以为尽了力,作了万物的首长而不对万物主宰命令,这是最高尚玄妙的德。老子还认为:道是没有感情的,既不爱万物也不恨万物,圣人遵循道而不是遵循自己的感情行事,所以圣人也谈不上爱百姓或恨百姓。道在天地间运行就像空气在风箱和笛箫中流动一样,不是凭感情意志行事,而是虚而不屈,无为而无不为。“天地不仁,以万物为刍狗;圣人不仁,以百姓为刍狗。天地之间其犹橐籥乎,虚而不屈,动而越出。”^②所以,道家对于命运的基本态度不是祈求天神保佑,而是遵循天道,归根复命。“人法地,地法天,天法道,道法自然。”^③“夫物芸芸,各归其根,归根曰静,是谓复命。复命曰常,知常曰明。不知常,妄作,凶。”^④

儒家并不像道家那样认为“天地”和“圣人”是“不仁”的,与此相

① 老子:《道德经》,第51章。

② 同上书,第5章。

③ 同上书,第25章。

④ 同上书,第16章。

反,主张天地有生生之大德,而圣人就是行仁义的人。在相传是孔子所作,而实际上很可能是孔子的门人所作的儒家经典《周易·系辞》中指出:“天地之大德曰生,圣人之大宝曰位。何以守位曰仁。”^①一阴一阳变化着的道“显诸仁,藏诸用”。^②尽管儒家强调了道仁爱万物的一面,但是仍然否认这样的道是有情感的,此所谓道“鼓万物而不与圣人同忧。”^③正因为道是通过深藏莫测的作用显示仁,所以它能成“盛德大业”。这样的盛德大业不是超越于世界的,而是发生于世间的“富有”和“日新”,即“富有之为大业,日新之为盛德,生生之为易。”^④宋明以来的中国新儒家把“仁”解释为宇宙的本体或本心,认为这样的本体或本心是与人的心相通的,人通过道德修养可以体认到本心的大仁,从而领悟天意,“天人合一”。但是在此所说的本心的“仁”,并不是指一个有感情的人格的神的仁,而是指道本身的生生之大德,这与基督教所说的上帝的爱心仍然有区别。

儒家的圣人孔子是相信天命的,孔子曰:“君子有三畏,畏天命,畏大人,畏圣人之言。小人不知天命而不畏也,狎大人,侮圣人之言。”^⑤但是儒家眼中的天命已经不是中国上古殷商时代所流行的作为上帝的旨意的天命,而是天道以阴阳五行化生万物的理或法则。儒家经典《中庸》的第一句话是“天命之谓性”。南宋朱熹对它的解释是:“命,犹令也,性即理也。天以阴阳五行化生万物,气以成形,而理亦赋焉,犹命令也。于是人物之生,因各得其所赋之理,以为健顺五常之德,所谓性也。”^⑥儒家虽然像道家一样相信天道制约着人类社会的发展,但不像道家那样消极无为,而主张“顺天意,尽人事”,“谋事在人,成事在天”。《易经》“大有”上九爻辞说:“自天佑之,吉无不

① 高亨:《周易大传今注》,济南,齐鲁书社,1979,第558页。

②③④ 同上书,第515页。

⑤ 孔子:《论语》,“季氏”。

⑥ 朱熹:《中庸章句集注》,见《四书五经》(宋元人注)(上册),“中庸章句”,第1页,上海,世界书局,1936年。

利。”在《系辞》中我们可以看到孔子从谋事在人的角度对此的解释：“子曰：‘佑者，助也。天之所助者，顺也；人之所助者，信也。履信，思乎顺，又以尚贤也，是以自天佑之，吉无不利也。’”^①这是说，“自天佑之，吉无不利”来自三个方面：其一是，要通过思考领悟天道运行的法则，从而顺从天道；其二是，要履行信义，取信于民，得众人之助；其三是，要尚贤，得贤人之助。因此在儒家那里，顺从天道与尽人事是不相矛盾的，行仁义，取信于民，礼贤下士，也就是按照天理行事，这大概就是“非道弘人，人能弘道”的道理。

总之，由于中国的儒家和道家认为万物的产生不是超越于世界的人格神上帝创造的结果，而是内在于世界的道运行的结果，所以他们的天命观与基督教的上帝的护佑观有很大区别。这种区别表现在是否相信世界和人类的历史有一个开端和终结，是否相信有一种超越的力量出于对人类的爱心会干预人类的历史，以及是否相信人的法律和伦理的原理应来自上帝与人的立约，或是否相信它们是“弥纶天地之道”的结果。

第二节 《圣经》的创世叙事故事 和希腊的宇宙论哲学

《圣经·创世记》是用叙事的方式表达上帝的创世，而希腊宇宙论哲学是用论述的方式表达世界是如何产生的。在《圣经·创世记》中所用的语言是形象性的、隐喻性的，而在希腊的宇宙论哲学中所用的语言是概念思辨性的。我们在上一节中讲，基督教《圣经》中所表述的创世观的主要特征是一个超越于世界的人格的上帝完全凭着自己的意志从无中创造出世界。当然，这一概念性表述法不是直接来自《圣经》，而是来自希腊罗马文化区域中的神学家对《圣经》中的一

① 高亨：《周易大传今注》，济南，齐鲁书社，1979，第541页。

些叙事性故事的理论概括。我们曾指出,这样的思想在东方的主流文化中是没有的。我们如果返观希腊的哲学思想的话,我们也会发现,在希腊哲学中本来也没有这样的思想。然而,希腊罗马文化区域中的神学家力图把这一思想跟希腊哲学相结合,从而建立了基督教的创世神学。

他们是怎样进行这种结合的呢?在我看来,关键是把上帝的言说理解为逻各斯或道,逻各斯(道)化生万物,从而创造世界。逻各斯与上帝同在,即上帝的言与上帝同在。一个人格的神是有心灵的,并且用语言思考和言说,这是很容易想象和理解的。这一设想后来发展为作为本体的圣父、作为逻各斯的圣子和作为本体之心灵的圣灵的三位一体的上帝观。上帝三位一体,他作为超越的本质是绝对自足和完善的,所以他是能脱离世界而存在的。另一方面,由于在上帝之中包含作为圣子的逻各斯的位格,上帝就完全可以凭借其意志通过言说创造世界,并通过逻各斯(圣子)护佑世界,这使得上帝既超越于世界又内在于世界。东方哲学的宇宙论的基本精神是道内在于世界,但是道又超越于世上的一切存在物,这是“内在而超越”。西方基督教的创世观的基本精神是,超越的上帝通过逻各斯(圣子)创世和护佑世界,从而内在于世界,这是“超越而内在”。对于这两种思想是否殊途同归的问题,我在此不想回答,因为它涉及的问题很多,不仅涉及理论问题,而且涉及道德实践问题。

基督教的超越而内在的思想的主要根据是《约翰福音》第一章中的话:“太初有道,道与神同在,道就是神。这道太初与神同在。万物是藉着他造的;凡被造的,没有一样不是藉着他造的。生命在他里头,这生命就是人的光。”^①不少西方神学家主张,《约翰福音》的这段话已经体现了希伯来的信仰与希腊哲学的结合。我同意这一看法,

^① 《圣经·约翰福音》1:1—4。

以下我试图重构这一思想的形成过程。

《圣经·创世记》中,上帝的创造都是从上帝(神)说开始的:

神说:“要有光”,就有了光。(1:3)

神说:“诸水之间要有空气,将水分为上下。”神就造出空气,将空气以下的水和空气以上的水分开了。事就这样成了。(1:6—7)

神说:“天下的水要聚在一处,使旱地露出来。”事就这样成了。(1:9)

神说:“天上要有光体,可以分昼夜,作记号,定节令、日子、年岁,并要发光在天空,普照在地上。”事就这样成了。(1:14)

神说:“水要多多滋生有生命的物,要有雀鸟飞在地面上,天空之中。”神就造出大鱼和水中所滋生各样有生命的动物,各从其类;又造出各样飞鸟,各从其类。(1:20—21)

神说:“地要生出活物来,各从其类;牲畜、昆虫、野兽、各从其类。”事就这样成了。(1:24)

神说:“我们要照着我们的形象,按着我们的样式造人,使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地,并地上所爬的一切昆虫。”神就照着自己的形象造人,乃是照着他的形象造男造女。(1:26—28)

以上这个上帝创造世界的故事在受过希腊哲学熏陶的神学家眼中有三个明显的特点:

(1) 这个故事表明上帝在世界产生之前就存在了,世界是上帝创造的,上帝不依赖于世界,而世界依赖于上帝,因而上帝超越于世界;

(2) 这个故事完全没有提及上帝用工具和质料之类的东西创造世界,这表明上帝完全是从无中创造世界的;

(3) 这个故事在叙述上帝的创造的时候都是从上帝的“说话”开始的,而“话”这个词在希腊哲学中与逻各斯同义。这可以被理解为上帝通过“逻各斯”创造世界。

《圣经》中的上帝从无中创造世界的观点与希腊哲学家柏拉图和亚里士多德有关宇宙产生的学说有很大不同。

在柏拉图那里,上帝创造世界如同一个工匠的工作。柏拉图把上帝称为 Demiurge,意为工匠。上帝作为宇宙中最高的、最完善的实在的神是世界的建筑师。上帝不是从无中创造任何东西,而是用一种原初材料(物质)进行工作。在上帝创世之前,这种原始材料没有任何形式和性质,处于混乱状态。上帝从混乱中设计出宇宙秩序,他就像一个工艺大师一样,按照一张永恒理念的蓝图重新整顿无组织的原始物质,创造出一个有秩序的世界。

按照亚里士多德的观点,上帝是第一推动者。上帝并不创造一个作为新的实体的世界,因为质料是永恒、无开始、无终结的。对于那些永恒存在着的质料,上帝起第一推动者和最终目的因的作用。上帝没有任何潜在性,是完全实现了的、永恒的、纯粹的、非形体的形式。上帝作为非物质的形式必定是单一的,这是就上帝不是由任何部分组成的和不是多元的这一意义而言的,因此上帝是纯粹的精神。尽管上帝推动一切事物,他本身是不动的,他通过吸引力引起一切事物运动,一切事物以他(上帝)为它们的创造和存在的唯一目的。事物都以善为目的,事物都有实现它们各自的目的或善的倾向(爱)。一个事物的完善的程度是直接与其受上帝的感化的程度或向上帝的方向迈进的程度相对应的。但是上帝并不从无中创造世界,质料是本来就有的。上帝的工作在于设计了宇宙的秩序;上帝作为宇宙间一切有目的的活动的现实的基本原理决定了任何存在物的目标、方法和行进的路线。

由此可见,在柏拉图和亚里士多德的宇宙论哲学中,并不把上帝设想为一个人格的神,也没有上帝从无中创造世界的思想。他们所说的上帝只是在一定程度上超越世界,并非绝对地超越世界。上帝是作为世界的一个理念的极,或形式的极、目的的极、动力的极而存在的。尽管其无与伦比,但在时间上并不先于质料,而是与质料同在

的,这多少有点二元论的味道。

不过,在希腊哲学中,也有人主张宇宙是上帝藉着其心思被创造的学说,爱利亚学派的创始人科罗封的塞诺芬尼(Xenophanes of Colophon)(鼎盛年约在公元前540—570年)的观点看来最接近于旧约圣经中的上帝创世说。他主张:“神全视、全知、全闻”,“神毫不费力地以其心思左右一切”,“神永远保持同一,根本不动,随不同时间而改变位置的描述是根本不适用于他的”。^①另一方面塞诺芬尼也意识到,世上的一切存在物都是变动的,它们一会儿在这里,一会儿在那里,有产生,有毁灭,“凡是来自土地的东西最终都要回归于土地”。^②那么这个不变不动的本体是如何与变动不定的世上的存在物发生关系的呢?塞诺芬尼认为,这是上帝的心智的驱动。上帝是宇宙的心,他在自身之中包含一切事物的本原(Arche)(原初、第一原理、基本成分)。他尽管本身是单一的、不变的、永恒的,但他能凭着自己的心思主宰世上的一切存在物的生成发展。

塞诺芬尼虽然提出了永恒不变的宇宙的本体与变化不定的世上的存在物的关系问题,并试图通过提出宇宙的心的驱动作用使得这两者相联系,但他的说明过于简单,缺乏理性的论证。巴门尼德(Parmenides)(约公元前540—470年)继续发展塞诺芬尼的观点。巴门尼德是爱利亚学派的第二位领导者,他像塞诺芬尼一样主张宇宙的本体是单一的、永恒的,这在哲学上称为形而上学的一元论,但他进而主张思想与存在统一,即用认识论的一元论来补充形而上学

① 塞诺芬尼:《论自然》(残篇),中译文参见《西方哲学原著选读》,北京大学哲学系外国哲学史教研室编译,商务印书馆,1981年,上卷,第29—30页;英译文参见Walter Kaufmann: *Philosophic Classics, Thales to Ockham*, New jersey: Prentice-Hall., 1968, 第13页。

② 塞诺芬尼:《论自然》(残篇),英译文参见Walter Kaufmann: *Philosophic Classics, Thales to Ockham*, New jersey: Prentice-Hall., 1968, 第13页。

的一元论。

巴门尼德认为,一切思想都与其所思之物相依存,每一观念都有它的相应的对象,因而,思想对于它的对象的内容而言拥有存在。如果思想没有所指的话,它就缺乏内容,不表示任何东西,这样的思想就没有对象,因而不成其为思想。反过来,不可设想的对象是不能存在的,因为这是非存有(非存在)。换言之,我们的一切概念必须在世界中有相应的实在的对象,因为否则的话它们就不可能是思想。谈论非存在的存在是荒唐的,因为这是把有和无等同起来。实际上,思和所思之物是同一个实体。

在这里,巴门尼德所说的思想与存在相同一的思想应被理解为宇宙的心的思想,而不是世间平常人的思想。他写道:

“思同于它所指的所思;因为你找不到一个思想是没有它所指的存有者的。存有者之外,决没有,也决不会有任何别的东西,因为命运已经把它锁为一个整体并且不动;因而一切世间的人所建立起来并信以为真的东西,如产生和消灭,存在和不存在,位置变化和色彩变化,都只不过是名词而已。”^①

我们可以提出这样的问题:世间的人也有思想,他们的思为什么不与其所思的对象相同一呢?为什么只不过是名词而已呢?对此只能这样解释:当巴门尼德谈到思想与存在同一的时候指的是纯粹精神本体的心或神的心之思,这样的观点可以被理解为是对他的老师塞诺芬尼提出的“神毫不费力地以其心思左右一切”的命题的论证。

因而,对于巴门尼德来说,最终的实在的世界是同一个客体或存有,它是一个不是被创造出来的、永恒的、不可摧毁的、不变的、独一

① 巴门尼德:《论自然》(残篇),中译文参见《西方哲学原著选读》,北京大学哲学系外国哲学史教研室编译,商务印书馆,1981年,上卷,第33页;英译文参见Walter Kaufmann: *Philosophic Classics, Thales to Ockham*, New jersey: Prentice-Hall., 1968, 第21页。

无二的、不可分的、同质的精神实体,而那世间的运动变化的事物则是虚幻的。

爱利亚学派的另一位代表人物以弗所的赫拉克利特(Heraclitus of Ephesus)(约公元前544—484年)提出了一种正好与此相反的观点。他主张世界的整个实体是一个不断变化的过程,变化是真实的,而不变是虚幻的。

按照赫拉克利特的看法,世界依靠逻各斯(Logos)而产生发展。逻各斯既是主宰世界的理性的原理,又是世界的本源和动力。逻各斯制约宇宙的过程。世界的逻各斯使得世界的活动过程有秩序。逻各斯的运动决定了事物周而复始地生长和瓦解,从生到死,从结合到解体,从创造到毁灭,从混乱到有序,从有序到混乱,都处于有节奏的变化序列中。宇宙中的一切事物都生生化化,化化生生,周期性地反复循环。唯有世界的原理,即逻各斯,始终一致,恒常不变。赫拉克利特把作为世界原理的逻各斯比喻为火,这样的火是万物的起源,它是负责运动的实体,它改变一切东西,包括改变自身。它尽管不停运动,依旧始终如一。由于逻各斯的这个特性,宇宙虽然变化,并在这个意义上缺乏持久性,但必定不是一个被创造出来的东西,而是一个永恒的变异过程。

在赫拉克利特那里,逻各斯等同于世界的原理,等同于世界变化的动力,等同于根本的实在。他还认为,这样的逻各斯就是上帝,它合世界的实体、原理、动力和理性为一体。从这个意义上讲,赫拉克利特的逻各斯的观念与《约翰福音》中说的“这道太初与神同在,万物是藉着他造的”的观点相当吻合。但是在另一方面,赫拉克利特所说的这个作为逻各斯的上帝不是超越于世界的,而是内在于世界的。换句话说,在赫拉克利特那里,没有一个超越者创造世界的观点。这与基督教的上帝创世观不同。

希腊罗马文化区域中的基督教神学家容易想到,基督教的上帝创世观可以是巴门尼德的“思想与存在同一”的观点与赫拉克利特的

“逻各斯生成万物”的观点的结合。神可以具有两种状态：在第一种状态，神作为一个纯思者，思想（神的思和言）与存在（神的体）相同一，即“太初有道，道与神同在”；在第二种状态，神作为一个创世者和护佑者，通过言说，藉着逻各斯创造世界和护佑世界，即“万物是藉着他造的，凡被造的，没有一样不是藉着他造的”。

这一观点后来被基督教的神学家发展为“本质的三位一体”和“经世的三位一体”相配合的学说。在本质的三位一体中，上帝作为圣父（体）、圣子（道或逻各斯）、圣灵（心）的三位一体的存在者，自在自为；圣父、圣子和圣灵间的关系是超越者内部的关系，与世界无关。在经世的三位一体中，万物藉着道或逻各斯被创造出来，从而上帝与世界发生关系，上帝创造和主宰着世界，这意味着，上帝既超越于世界，又内在于世界。

第三节 早期基督教关于创世 和护佑问题的争论

早期基督教在创世和护佑问题上的争论主要集中在一元论与二元论的斗争上。这表现为是否主张创造世界的神和拯救世界的神是同一个神，以及神是否必须用原先就存在的物质的东西创造世界。这个问题的焦点是如何说明恶的存在，以及如何才能摆脱恶而得到拯救。

在基督教传布的初期，诺斯替派（Gnosticism）是二元论的主要拥护者。伊里奈乌（Irenaeus，约130—200）和德尔图良（Tertullian，约160—225）等基督教护教士反对诺斯替派的二元论观点。他们的思想后来被视为基督教的正统，而诺斯替派被视为异端。

我们知道，基督教起源于巴勒斯坦地区，并于公元1~2世纪首先在东部地中海世界传布。除了希腊的哲学思想外，地中海东部的叙利亚和波斯的宗教神秘主义思想也对早期基督教产生影响。基督

教在传布的过程中自然也会受到所在地的宗教思想的影响。诺斯替派并不是一个统一的教派,从其思想观点看,它与近东国家的宗教神秘主义相当接近。它盛行于公元2~3世纪,在叙利亚和埃及的影响最大。它的思想可能来源于公元1世纪后期居住在叙利亚和巴勒斯坦的某个带有神秘主义思辨色彩的犹太人的教派。这一教派可能受到来自波斯的二元论宗教的影响。流行于波斯的密特拉教(Mithraism)和琐罗亚斯德教(Zoroastrianism)的有关光明与黑暗的两种力量相斗争的宗教观点被这个教派采纳。到了公元2世纪,诺斯替派的宗教思想家把这种神秘主义与柏拉图的形而上学思辨哲学相结合。当时最著名的诺斯替派的教师是瓦伦廷(Valentinus),他于公元140年从亚历山大里亚迁至罗马,和他的学生柏托雷玛(Ptolemaeus)一起在罗马教会传布诺斯替派的思想。

诺斯替主义源于希腊词“gnosis”,即“默示的知识”。诺斯替派主张存在着两个完全对立的世界:一个是超越的精神的世界,另一个是罪恶的物质的世界。人是由精神的东西和物质的东西共同组成的存在物。人的灵魂来自一种从超越的神圣世界中掉落下来的“种子”或“火花”,它们被囚禁于人的肉体中。当人受到来自神圣领域的神秘知识启迪的时候,就会觉醒过来,从而使自己的灵魂解脱肉体的束缚,回到它们原先居住的地方去。凡是信奉诺斯替派教义和教规的人可以获得这种神秘知识。

诺斯替派认为,创造世界的神和从世界上拯救人类的神不是同一个神,前者是次一等的神(常被称为“demiurge”),后者是最高等级的神。按照诺斯替派的看法,《旧约》中的神是创造世界的神,这个神并不爱抚人类,他力图使人永远处于无知的状态,并永远生活在物质的世界上。这表现在他因亚当和夏娃想获得知识而惩罚他们,把他们逐出伊甸园,发洪水淹死除挪亚一家的所有的人(见《创世记》第7章),摧毁所多玛(Sodom)和蛾摩拉(Gomorra)古城(见《创世记》第19章)。《新约》中所说的耶稣的父是一个爱抚人类的神,他把圣灵

降临在耶稣身上,让耶稣在人间传布诺斯替的知识,从而使人的灵魂得救,重返天上。诺斯替派否认耶稣基督在十字架上受苦和死是为了替人在旧约的上帝面前赎罪,而主张耶稣基督并没有死,因为圣灵是不死的,它不过是离开耶稣的肉身而上天去了。诺斯替派还把近东的禁欲主义与基督教的修道生活结合起来,从禁欲主义的角度解释耶稣的学说。按照他们的看法,禁欲可以纯化心灵,从而领悟默示的知识,使自己的灵魂摆脱肉体的束缚,升入天堂。地上的尘世充满罪恶,不值得留恋,肉体的死是不会复生的,但升入天堂的灵魂可以享受永福。

需要指出的是,诺斯替派所说的《新约》并不等同于我们通常所说的《新约》。诺斯替派为了自己的需要制作了一些传教的书籍,如“托马斯福音”、“马利亚福音”、“真理的福音”、“耶稣的智慧”、“彼得行传”等,并宣称这些书上记载了耶稣基督密传给诺斯替派的知识。这类书籍被正统的基督教视为伪经,不被收入在正统的基督教的《新约》中。在此还想提一下,第一次想到编订一本与《旧约圣经》相对立的《新约圣经》的人是马西昂(Marcion)(约公元100—160)。他的观点与诺斯替派接近,他主张《旧约》中的创世主与耶稣的父神不是一个神,前者是严厉执法伸张正义的神,后者是拯救人类的善神,后者高于前者。他反对《旧约》,因而自己编订《新约》。他的《新约》只包括经他改订的“路加福音”和十篇“保罗书信”。

综上所述,诺斯替派主张二元论的神学观和世界观:创造物质世界的恶神与拯救人类上天堂的善神相对立,天上的精神的世界和地上的物质的世界相对立,人的灵魂和人的肉身相对立。人想获得拯救必须使自己的灵魂脱离物质世界,回到其原先的超越的领域中去,与善神和合。诺斯替的基督教异教观点是近东二元论宗教思想的延续。

诺斯替派的观点给基督教的信仰带来了很大麻烦。首先,神不是一个而成了两个,创世的神和护佑的神成了两个不同的神;其次,

新约和旧约被对立起来,这使基督教的思想成为不连贯的,甚至是互相矛盾的。基督教的教会中一些重要的思想家看到了诺斯替派的二元论所造成的问题,认为他们所说不符合耶稣基督的教导,与教会所传承下来的观点相矛盾。他们称诺斯替派为异端,认为自己写的著作是护教的著作,是在维护真正的或正统的基督教的观点。严格地说,当时还没有形成基督教的正统观点的体系,这种后来被视为正统的基督教的系统的观点是在他们护教的过程中逐步形成的。

伊里奈乌在反对诺斯替派的二元论的护教工作上起了重要的作用,正因为这个缘故,他后来被封为圣徒,在基督教史上称之为圣·伊里奈乌。伊里奈乌是查士丁(Justin)的学生,晚年任里昂的主教,并为殉教而死。他写下的《反对异端》(Against Heresies)一书在西部教会广泛流传,影响很大。这本书对诺斯替派的观点,尤其是对诺斯替派的重要代表人物瓦伦廷和他的学生柏托雷玛的观点逐一进行批判。由于后来诺斯替派的消亡和其资料的流失,在1945年在埃及的纳格·哈玛迪(Nag Hammadi)发现诺斯替派的图书馆之前,基督教史学家主要是通过伊里奈乌的这本书了解到诺斯替派的观点。从纳格·哈玛迪所保存的资料来看,伊里奈乌相当正确地表述了诺斯替派的基本观点。《反对异端》分为五卷,写于公元182年至188年间。由于伊里奈乌是应朋友的要求和为护教的目的写下这本书的,该书是本争辩性的而不是系统性的著作,并在各卷间的内容上也有所重复。

该书第一卷着重指出诺斯替派引用圣经时断章取义和前后矛盾,而基督教大公教(天主教)是前后一贯地遵奉圣经的。伊里奈乌论证旧约圣经与耶稣的教导和使徒彼得、保罗所创建的大公教会的传承间的一致性。伊里奈乌的这一观点后来被天主教用做证明自己的正统性的依据。

该书第二卷驳斥了瓦伦廷的思想体系,尤其是他的宇宙论的体系。

该书第三卷为建立在圣经和传承的基础上的大公教会的基本信仰进行了辩护,认为这些基本信仰是来自耶稣和使徒的一代一代相传的教会的传统,是教会集体的“活的声音”,而不是个人的看法,而诺斯替派的观点缺乏教会传统的依据,不为使徒及其所传承的主教所知,是他们凭个人的妄想编造出来的。

该书第四卷批驳了诺斯替派和马西昂派共同所持的那种把旧约的上帝和新约的上帝相区分的观点,指出旧约中的上帝和新约中的耶稣的同一性,创世的上帝与护佑和进行拯救的上帝是同一个上帝。拿撒勒的耶稣是上帝自身在人的形象中的展现。伊里奈乌大量引证旧约中关于弥赛亚和基督降生的预言,证明耶稣基督就是旧约中宣布将要降生人间的弥赛亚,从而说明新约和旧约的关联性,说明把新约与旧约对立起来的观点是极其错误的。

该书第五卷批驳了诺斯替派把“复活”当做灵魂摆脱肉体的束缚的一种精神化的过程的说法,强调复活是“肉身的复活”,而不是灵魂进入理念的天堂。伊里奈乌坚信约翰的《启示录》中关于“千年王国”和“末日审判”的预言,坚信那些因为给耶稣作见证、并为神之道被斩首者的圣徒都将复活,并与基督一同作王一千年,而魔鬼将被扔进火湖里永受煎熬。

伊里奈乌对基督教神学的突出贡献在于找到了圣经中的一条以“救赎”为核心观念的主线索。他把旧约中所记载的上帝对人类的爱护和惩罚的事件看作对人类的一步一步升级的教育。旧约中的上帝对人类确有惩罚,但不是像诺斯替派和马西昂派所认为的那样是一味地惩罚,而是既有惩罚又有爱抚,惩罚的目的出于爱抚,是为了教育人类克服罪孽和改正过失。并且,这种救赎在耶稣身上达到高峰,上帝出于爱护人类的目的,道成肉身,以十字架上的死为人赎罪。这样,旧约和新约就以“救赎”为线索一以贯之。伊里奈乌的这个观点是与保罗完全一致的。在伊里奈乌的年代,新约还正在开始搜集成编之中,他所依据的新约可能还不是后来那样的 27 篇,但至少包括

4 部福音书和 13 篇保罗书信。

伊里奈乌反对诺斯替派二元论的宇宙形成说,坚持犹太教的一神论和神从虚无中创世的观点。为了说明这种创世是如何可能的,伊里奈乌藉助神用“两只手”创世的比喻说法。神的一只手是圣子,另一只手是圣灵,或者说一只手是道(Word),另一只手是智慧(Wisdom)。上帝直接进行创造,而不是像诺斯替派所主张的二元论那样把创世说成神圣的逻各斯与原先就存在的堕入的物质的东西的结合。按照伊里奈乌的看法,逻各斯就是上帝的话语,上帝通过他的话语创造世界,就是通过逻各斯展示他自己。这样,伊里奈乌就坚持了圣经“创世记”所陈述的上帝完全凭着自己的意志通过自己的话语创造世界的观点。伊里奈乌关于上帝用他自己的“两只手”创世的说法与他老师查士丁的观点有一定的师承关系。查士丁主张,逻各斯是实体化了(hypostatized)的神圣理性,是“第二个上帝”(deuteros-theos),或上帝的一部分;上帝创造世界也就是实体化了的神圣理性的展现。查士丁的观点更富有希腊哲学的气味,而伊里奈乌的说法与圣经更接近。后来,查士丁和伊里奈乌的上帝创世的论述就发展为基督教神学中的“经世的三位一体”的学说。

在上帝对人的护佑方面,伊里奈乌着重论述了耶稣基督道成肉身的作用:耶稣成为人,以便人能成圣。耶稣经历了人生的一切过程:诞生、成长和死,但是他通过遵循上帝的一切教诲,克服了使人陷入罪的力量,从而复活升天。耶稣基督以其受难和荣耀的一生给予人克服罪的可能性。伊里奈乌主张,人一方面靠上帝的恩典,另一方面靠自己的正确选择,才能克服罪而得救。圣经“创世记”说上帝按照自己的形象造人。伊里奈乌区分“肖像”和“相似性”这两个概念。按照他的看法,肖像是上帝给人的礼物,人是永远不会失去的,但是犯了原罪之后,人就失去了与上帝的相似性,因为人此时已是罪之身,这导致人性的失衡、混乱、死和成为恶魔的奴隶。由于人仍然保持作为上帝之礼物的肖像,人仍然保持着领受上帝的恩惠的可能性。

但是这并不意味着白白地等待,而意味着积极地努力。人即使在堕落之后仍然有着进行选择的自由,人可以选择善,也可以选择恶,可以选择跟随耶稣基督,也可以选择做魔鬼的奴隶。这种选择的自由是道德责任心的先决条件。上帝对人类的护佑是通过不断升级的教育实现的,上帝给予人机会,但把握这种机会要靠人自己的选择。

基督教早期的护教士和教父哲学家多少都借助于希腊的哲学来解释上帝的创世和对人类的护佑。相对而言,伊里奈乌比起查士丁、奥利金等人更小心地把希腊的思想与圣经相结合,因而他对上帝的创世和护佑的解说与圣经更为融合,成为早期基督教正统观点的楷模,后来天主教和基督教新教都尊奉他为圣徒,都肯定他的创世观和护佑观的合理性。有关欧洲中世纪以新柏拉图主义和后来以亚里士多德主义为蓝本的创世观和护佑观,我在本书第二章《上帝》的第四节“三位一体的上帝观”中讲到奥利金、托马斯·阿奎那的时候已经谈及,这里就不再重复。

第四节 近代思想意识对基督教传统的 创世观和护佑观的挑战和重构

基督教传统的创世观和护佑观是在伊里奈乌等基督教早期的护教士与诺斯替派二元论的斗争中形成的,后来经奥古斯丁等教父哲学家的发展,以及经多次基督教大公会议的确认,在基督教内部取得共识。即使后来基督教分裂为罗马天主教和基督教新教,在创世观和护佑观方面的分歧还不是很大。我在以上第一节“基督教的创世和护佑观念的基本特征”中已经表述了这种传统的创世观和护佑观的大致内容。

然而,这种传统的基督教的创世观和护佑观在近代受到科学精神的严厉挑战。近代的科学精神发端于哥白尼的“日心说”和伽利略的“客观主义的物理主义”。哥白尼的“日心说”推翻了传统的以地球

为中心的宇宙观。由此看来,地球不过是宇宙无数星系中的一个星系中的一个小行星,人不过是居住在这个小行星上的一种生物,为什么这个小行星上的人与上帝有着一种特殊的关系呢?上帝为什么要护佑这种生物呢?既然地球不过是宇宙无数星系中的一个星系中的一个小行星,那么,天地两界的分离就是相对而言的了。如果是这样的话?那么究竟什么是天国呢?天国究竟在哪里呢?人之得救上天,究竟是去往何处呢?由日心说引发出来的问题使传统的创世观和护佑观很难应答。

比起哥白尼的“日心说”来,伽利略的“客观主义的物理主义”在一个更深的层次上动摇了基督教的传统的创世观和护佑观。伽利略确立了一切物理的客体有着自身的运动规律的观点。物理客体的运动规律是恒常不变的,是不以人的意志为转移的,是以数学的方式可精确地描述和预言的。这样,伽利略就把客观的物理世界与主观的意识世界严格地区分开来,客观的物理世界是科学家的用武之地,其方法是对物理现象的观测、实验和数学计算。天体的运动规律属于物理世界的领域,宇宙的生成演化属于客观的自然科学的研究范围,因而神学对它们的说明是无效的,是没用客观依据的。于是乎,根据地质学、古生物学、考古学,以及后来发展起来的通过光谱分析等测定年代的科学方法确认,人类的历史决不像中世纪的某些神学家根据圣经所提供的从亚当、夏娃到耶稣的家谱所推算出来的那样只不过四、五千年左右,而是几十万年乃至几百万年。地球生存的历史更要长得多,它是在太阳系的形成过程中形成的。对于宇宙起源的问题,虽然毫无定论,或许永远是一个谜,但是科学家不会放弃通过观察事实和数学计算来提供更有说服力的假说的科学研究的途径,不会把这个领域再还给神学家。按照现代科学对语言用法的要求,圣经中所说的上帝七日创世的说法甚至含有语病,因为地球自转一周是一日,上帝在造出地球之前是不能谈论一日的,或者用现代语义学的术语来说,是无法确定“一日”这个概念的操作定义的。

由此看来,不能把圣经创世记中的故事看做对天体演化和人类起源的自然科学的说明。那么应该怎样来理解以圣经为依据的基督教的创世观和护佑观呢?它对现代人还有什么意义呢?这是经历了近代自然科学的洗礼的基督教的神学家和哲学家力图回答的问题。

近代基督教的神学家对自然科学的挑战的回应相当被动,而近代哲学家对之的回应是很积极的。近代哲学家充分注意到,客观的物理世界是一个有着自身的规律性的自主的领域,近代以物理学为代表的自然科学以其数学推导的精确性和与经验事实相符合的一致性赢得人心。任何以神学的陈规戒律对其的压抑只能起到适得其反的效果。近代哲学家从自然科学的成功反思了以下两方面的问题:

1. 既然客观的物理世界是一个有着自身的规律性的自主的领域,那么它与主观的意识世界有什么不同呢?

2. 既然近代自然科学的成就有赖于其数学推导的精确性和与经验事实相符合的一致性,那么哲学是不是应仿效自然科学的研究模式呢?换一句话说,哲学是否应该把追求认识论上的确定性作为自己的目标呢?

自笛卡儿以来的西方近代哲学从对这两方面的问题的反思中建立起种种不同的哲学体系。这些体系虽然五花八门,但由于其源于对相同问题的思考,所以具有以下两个基本特征:

1. 研究主观和客观的关系问题;

2. 追求认识论上的确定性。

笛卡儿区分了物质的存有者和意识的存有者。按照笛卡儿的看法,物质的存有者的基本属性是广延,意识的存有者的基本属性是思维。物质和意识是两种完全不同的实体:物质的实体能在空间中运动,但不能思维;意识的实体能够思维,但不占有空间,不能在空间中运动。这样,世界成了二元的,世界是由物质的实体和意识的实体构成的。笛卡儿以其二元论来回答以上提到的第一方面的问题。

笛卡儿想以这种二元论来调和自然科学与神学的紧张关系。笛

笛卡儿承认自然界有着自身的运动规律。但是,自然界之物体的运动的动力来自何处呢?一个物体可以推动另一个物体的运动,但这个物体自身又需要推动者。这样追问来追问去,总不免需要第一推动者,这个第一推动者就是上帝。自然界好比一架复杂的机器,这架机器的运动来自上帝的推动,上帝的创世就好比推动一架本来不动的机器。

笛卡儿的哲学不是对圣经和教会的教义的注释,不是依附于神学的启示,而是建立在理性思维的自明的基础上,寻求认识的完全清楚明白的确定性。笛卡儿从普遍的怀疑开始,通过“我思故我在”的理性推导,确立“作为思者之自我”的存在,以此为他的哲学体系的绝对自明的开端。但是在他的体系中,他仍然为上帝的“护佑”留下余地。对于为何我能相信我的理性的认识能力,为何我的理性的判断力靠得住,为何我所清楚地感知到的东西不是虚幻的,我不是在受到一个魔鬼的欺骗,笛卡儿借助于全能的和慈爱的上帝。由于得到这个上帝的护佑,相信这个上帝不会欺骗我们,而是给我们具有自明性的观念,并赋予我们正确的判断能力,建立在自明性的基础上的理性的思想体系才得以成立。

尽管笛卡儿的本意是想调和近代自然科学与神学的关系,但笛卡儿的理性主义的哲学体系仍然受到当时的教会神学家的质难。因为在这个体系中,神的作用被放在次要的位置上,启示的真理不被当做出发点,而以普遍的怀疑为开端的理性的批评精神被置于中心地位,他们担心这将进一步滋长对基督教的教义的怀疑。笛卡儿作为伽利略的同代人,看到伽利略的天体理论受到教会的攻击,放弃了发表他的物理学的主要著作《世界》(Lemonde)。他在其他著述中,也非常小心翼翼。然而,笛卡儿所开创的近代哲学,也像自然科学一样,赢得了自身的自主性,不再受神学的传统观念的束缚,为近代的自由思想开了先河。

在笛卡儿之后,莱布尼茨提出来另一套研究主观和客观的关系

以及追求认识论上的确定性的方案。莱布尼茨与笛卡儿不同,不是把世界分裂为主客二元的,而是建立了单子论的本体论的体系。莱布尼茨主张,单子是最基本的、最简单的实体,单子没有任何空间大小,数量无限多,而且每个单子具有各自特有的属性,世界上没用任何两个单子是完全相同的。物体是由这些单子组成的。一个单子尽管不能影响另一个单子,不能改变另一个单子的属性,但是单子间互相的排列和共同的作用力影响到由其构成的物体的性质。单子本身在自然的过程中是不会产生和消灭的,但是由单子构成的物体在自然的过程中会产生、发展和消亡。这种物体的产生、发展和消亡取决于相关的单子的结合和分离以及它们的合力的变化。单子自身虽然在自然的过程中不会产生和消灭,但是每个单子都会是“活”的,都能自主地发展,即都能自己改变自己的属性和作用力。不过,这种变化的方式是预定的,是早就孕育着的,正如一颗怎么样的种子预定了它将发芽生长成为怎么样的花草或树苗。空间是可能的事物能够同时存在的表现形式,时间是可能的事物能够不同时存在的表现形式。世界上没有专门的物质的实体和精神的实体,所谓物质和精神不过是存在物所表现出来的状态。从无机物到有机物、生命和意识现象,是不同的单子在结合的过程中表现出来的状态。世界上的一切存在物与存在物之间是相互和谐的,现存的世界是和谐的世界,是一切可能的世界中最好的世界。

在这里,莱布尼茨为上帝的创世和护佑留下两个余地:其一,单子本身的产生和消灭取决于上帝的创造和毁灭的活动。上帝从虚无中创造单子,并也能毁灭单子,从而使世界重新成为虚无。其二,单子自身的发展规律是预定的,是上帝预先设计好的;事物与事物间处于和谐的关系中,这种和谐的关系也是上帝预先设计好的。上帝在创造世界的时候有多种选择,上帝可以创造无数种不同的世界,但是上帝是善良的,上帝出于护佑世界的目的,创造出在一切可能的世界中最好的世界。即使这个世界中存在恶,但恶的存在是为了让善实

现发扬自己的力量的机会。没有恶,也就没有善,世界上的一切事务互为补充,动态平衡,从全局和发展的结果看,是一切可能性中最好的可能性。这就是莱布尼茨提出的著名的“神正论”。

在这里,莱布尼茨也肯定了自然科学的自主性。自然科学所研究的是事物在自然的过程中的生成发展的规律。由于单子自身的发展有着规律性,世界中的事物也处于前定和谐的关系中,自然科学家就可以研究它们的规律性,并以数学公式的方式精确地表述它们。

莱布尼茨的哲学体系也仿效自然科学追求确定性的模式。对于莱布尼茨的单子论,可以从他所发明的微积分中的有关极限的观念和他首创的数理逻辑中的主词和谓词的关系的构想中来理解。一切具有空间大小的物体都可以分解成为其更小的组成部分,而这些组成部分又可以进一步细分,但这种分割有一个极限,这极限就是单子,正如,把一条具有一定长度的线一再进行细分,其细分的极限是没有任何长度的点。这样的单子或点在现实的世界中找不到,在常识上不可思议,但是在抽象的哲学理论和数学理论中是理性思维的必然的结果。在数理逻辑中,一个主词可以与众多不同的谓词相搭配,举例来说,“凯撒”可以与“是罗马的皇帝”相搭配,可以与“是战场上的英雄”相搭配,可以与“被刺杀”相搭配,诸如此类,乃至无穷。为什么“凯撒”能与这些谓词相搭配呢?因为在这个称之为“凯撒”的罗马人中已经包含了这些属性或已经包含了实现这些属性的可能性。由于这些属性或实现这些属性的可能性是无限地多的,莱布尼茨就设想每一个单子中都包含着其特有的数量无限多的属性或实现其属性的可能性。至于这些属性为什么能被实现,这取决于条件,取决于充足的理由。存在着无限多的可能性,但在一定的条件下只有某些可能性能被实现。莱布尼茨断言,我们的世界是上帝所选择和预定的一切可能性中最好的可能性的世界。在当代哲学家中,罗素对莱布尼茨进行了深入的研究,并深受其影响,他的“逻辑原子主义”就是受莱布尼茨的单子论的启发而构想出来的。

笛卡儿和莱布尼茨在西方近代哲学史上被称为唯理论的哲学家,因为他们在追求认识论上的确定性的时候以理性的逻辑推理和数学的计算为蓝本。笛卡儿以其“解析几何”,莱布尼茨以其“微积分”为数学的发展做出巨大的贡献,他们相信这种数学的研究方法也可以运用到哲学中来,使哲学不至于成为众说纷纭的意见,而具有理性的说服力和认识的确定性。在欧洲大陆对面的英国的哲学家在追求认识的确定性的时候更侧重于经验的知识。他们主张,只有被经验证实的知识才能被接受为真实的知识。在西方近代哲学史上这些哲学家被称为经验论哲学家。下面我们就来看一下英国经验论哲学家中的有关创世和护佑的观点。

对于大多数经验论的哲学家来说,有关创世和护佑的问题是很难从经验知识的角度加以判断的,至少很难通过公共可检验的经验知识加以确认或否定。我们无法直接知觉到创世的年代所发生的事情,所以我们在原则上无法对此做出决定性的判断。当然,我们可以通过一些间接的经验事实,如通过生物的化石,知道某些种类的生物已经生存了多少久远的年代了。但对于世界起源的问题,我们的经验知识不足为证。对于上帝对人的护佑的问题,有的人说他们有这样的切身体验,有的人说他们没有这样的切身体验。总而言之,这属于个人的私有经验的范围,不能作为得到公共经验确认的共有的可靠知识。不过,他们也不想否认圣经的创世说和护佑说。

英国哲学家洛克(John Locke 1632—1740)主张对宗教信仰采取宽容的态度。一个人是否相信上帝以及相信上帝的创世和护佑,是他个人自己的选择,是他个人权利范围内的事情,国家不应干涉他的信仰自由,而应保护这一公民的基本权利。

当然,并不是所有的经验论的哲学家都像洛克那样,从经验知识的不充分出发,对创世和护佑的问题采取审慎的态度,并又从人的基本权利出发,把信仰归于人依据自己的私有经验所作出的选择。身任主教的爱尔兰哲学家和神学家贝克莱(George Berkeley, 1685—

1753)则企图从经验论中引申出证明上帝创世和护佑的结论。贝克莱主张,世界上的一切存在物不是物质性的东西,而是精神性的东西,它们是上帝创造的,并且它们的存在每时每刻都依赖于上帝维持其存在的意志。

贝克莱是如何论证其观点的呢?这要从以洛克为代表的经验论的两个基本论点谈起。

洛克把人的主观的心理体验与客观的对象明确区分开来。我们对一颗星的体验与这颗星本身是完全不同的东西。我们对一颗星的体验存在于我们的意识世界中,这颗星本身存在于天上的客观世界中。我们关于这颗星的意识是不占有时空的,属于我们的私有经验;而这颗星本身是占有时空的,是公共可观察的。我们直接认识到的是我们的意识现象,而外界的对象本身并没有被我们直接认识到。这就是以洛克为代表的经验论的第一个基本论点。

既然我们没有直接认识到外界的对象本身,那么我们凭什么肯定它们的存在呢?那是因为外界的对象作用于我们的感官。我们关于物的意识现象在一定程度上可以说是对物的摹写。为什么是在一定程度上呢?洛克等经验论的哲学家区分了第一属性和第二属性。第一属性指外延、硬度、形式、重量、运动等。第二属性指颜色、声音、气味等。洛克认为,第一属性是外在事物固有的,而第二属性不是外在事物固有的,而是产生于外在事物对我们的感官作用而引起的知觉的过程中,是我们的主观的属性,并只存在于我们的主观体验的意识中。由于第一属性是外在事物固有的,而第二属性是外在事物作用于我们的感官而引起的,我们就有必要肯定外在事物的存在,而我们关于外部世界的知识就不是纯属主观的东西,并在一定程度上可以说是对外在事物的摹写。这是以洛克为代表的经验论的第二个基本论点。

以上的两个论点反映了具有唯物论倾向的经验主义对主观与客观的关系的基本看法,这也是近代以伽利略和牛顿为代表的物理主

义的客观主义的基本观点。他们认为物理学所关心的是可用数量关系表述的事物的第一属性,而对于第二属性要尽可能把它们转变为可用数量关系表述的第一属性,如通过温度计把热等价于液体膨胀和收缩的空间长度关系,这样就可以用客观的和量化的方式研究物理世界。

但是这两个论点遭到贝克莱的极力反驳。按照贝克莱的看法,这两个基本论点至多只能看做两个基本假定:经验论者主张,只有被经验证实的知识才是真实可靠的知识。然而,我们关于外界物体存在的观点,是不能被经验证实的。我们所直接知觉到的只是感性的材料,有关物质对象存在的知识不在我们经验的范围之内。洛克等经验论者区分了第一属性和第二属性,认为前者是物体固有的、客观的属性,而后者是依赖于我们的主观的感知能力的,是主观的属性。难道像重量、形状等称之为第一属性的东西不也是依赖于我们的主观的感知能力的吗?对于一个身强体壮的青年人来说,20磅是很轻的重量,对于一个体弱的老年人来说,20磅就很重。对于同一物体,我们从不同的角度看它,其形状是不同的;随着我们心情的变化,对它的感受也是不同的。离开了我们的感知,我们根本就无法知道重量、形状之类的属性。于是贝克莱就得出这样的结论:在第一属性和第二属性间没有原则性的区别,实际上它们都是主观的属性。洛克等具有唯物主义倾向的经验论者一方面主张以经验的证实为确定真实的知识的基本原则,另一方面又把不可被经验证实的外在事物的存在当作他们的认识论的基本前提,这是自相矛盾。贝克莱主张采取彻底的经验主义的立场,即只承认感觉材料的存在,不承认外在的物体的存在。那么我们所说的物体究竟是什么呢?贝克莱宣称:“物即感觉的复合。”

然而,贝克莱不想抹杀我们的真实的感觉与幻觉之间的区别,不主张把事物当成我们的幻觉,不主张采取唯我论的立场。那么贝克莱靠什么来避免陷入上述困境呢?他靠上帝的帮助。贝克莱主张,

构成真实对象的意识是由上帝创造的。上帝不仅是提供我们的真实体验的感觉材料和观念的创造者,而且他本身不间断地体验这些感觉材料和观念。天上的一颗星如果没有被任何人意识到,这颗星并不消失,它作为被感知的一系列属性存在于上帝的心目中。创世和护佑的问题,在贝克莱那里,化解为上帝创造精神性的感觉材料和观念,并且,它们的存在每时每刻依赖于上帝维持它们的存在意志。

从哲学史的角度看,贝克莱的贡献不在于他提出上帝创造和维持精神性的感觉材料和观念的论点。因为这个论点,如同他批判的洛克的肯定外在事物的存在的论点一样,是得不到经验证实的,是不符合他自己提出的彻底经验主义的立场的。贝克莱的贡献在于他在批判洛克的时候所提出的论据,在于他动摇了洛克的经验论的基本设定。

在贝克莱以后,休谟(David Hume, 1711—1776)的经验主义便以反对独断论为特征,以经验证实为准则,既反对唯物论的设定,也反对贝克莱式的引进上帝的做法。

休谟对有关上帝的存在以及创世和护佑的问题采取彻底的怀疑主义的态度。休谟认为,我们根本不能在经验上证实或否认这一类论断。他批驳了唯理论哲学家对基督教的创世观和护佑观的论证,他辩明这一类论证是无效的。例如,他批驳了莱布尼茨的神正论,辩明莱布尼茨的关于上帝创造了一切可能的世界中最好的世界的论点是不能成立的。我们经验到,在这个世界上存在善,也存在恶。有时善战胜恶,有时恶战胜了善。我们凭什么说善最终要战胜恶呢?在这个世界上,我们看到事物与事物之间和谐的、有秩序的一面,我们也看到事物与事物间不和谐的、凌乱的一面。我们凭什么说世上的一切是前定和谐的呢?即使我们一再看到善战胜了恶,事物与事物间是和谐的,我们仍然不能断定这样的观点是必然真理,犹如我们一再看到太阳从东方升起,但某一天太阳不从东方升起仍然是可能的。因为这样的结论出自我们心理的联想律,是以时间、地点和条件为转

移的。休谟认为只存在两类真理,一类是有关自然和社会的知识的经验的真理,另一类是有关数学和逻辑的知识的分析的真理。如果我们拿起一本书,所谈的不是这两类知识,而是关于形而上学和神学的玄说,那么就应该把它扔到火炉里烧掉。

康德自称,休谟使他从独断论的迷梦中惊醒过来。所谓独断论,在康德那里是指一种对人的认识能力不加批判地考察,做出超越人的认识能力的判断的态度。在康德看来,有关上帝创世和护佑的论述,超越了人的认识能力的界限;凭人的认识能力,对它们既不能肯定,也不能否定,对它们所做的肯定和否定的论证都会导致自相矛盾。康德提出如下三个基本问题:1.人能够知道什么? 2.人应该做什么? 3.人可以希望什么? 第一个问题涉及认识论,第二个问题涉及伦理学,第三个问题涉及神学。康德认为:在认识论的层次上,有关创世和护佑的问题,人是不能真正知道的;在伦理实践的层次上,上帝的存在及其护佑是伦理实践的基本设定,是作为绝对律令的伦理原则的根据和有效性的保证;在宗教神学的层次上,上帝的护佑、灵魂的不死、天国和末日审判关系到人的最根本的希望。这样,康德在认识论的层次上,把创世和护佑的问题排斥在外,在伦理实践和宗教情怀的层次上,又为创世和护佑保留了地盘。下面我们较为详细地论述康德的这一观点。

康德的哲学标志着启蒙运动阶段的结束和批判哲学(即德国唯心主义)的新时代的开始。康德的唯心主义是大陆理性主义和英国经验主义的综合。理性主义者主张真理是通过纯粹的理性达到的,经验主义者主张知识只能通过感性经验获得。康德把这两种相反的论点结合起来。

在《纯粹理性批判》(1781)中康德深入研究了基本的认识论问题:“先天的综合判断是如何可能的”?换句话说,我们如何能说明科学认识的可能性,或更确切地说,我们如何能说明因果关系,从而使心能把握科学的真理?

我们想必记得,休谟否定因果规律,认为它是不可通过感性经验证实的,把因果关系还原为纯粹的习惯性假定。如果以笛卡儿的理性主义为基础,康德就不能应付休谟的这个问题。但是康德受到莱布尼茨关于人的心智是一个不限于感觉印象的主动过程的论述的启发。他认为,理智具有它自己的特征和力量,由于这个缘故,科学的规律,特别是他所钦佩的牛顿定律,是可被有效地证明的真理。他把获得知识的过程分为三个阶段:(1)先验感性阶段,(2)先验分析阶段,(3)先验辩证阶段。理性主义认为知识是从内在观念中推演出来的,经验主义认为知识的源泉是感觉经验。康德认为不应该在这两种观点之间作出抉择,他分析认识行为的性质,得出结论:赋有先天知觉能力的心和感性经验必须结合起来,从而产生科学的(有效的)知识。

康德主张,时空的观念是先于感觉的人心的体验的模式;后天的和先天的成分都必不可少,因为如果没有感觉的话,对象就不会被知觉;而如果没有(按照时空关系的)理解的话,对象就不能被设想。引用康德《纯粹理性批判》中的话说:“没有内容的思想是空洞的,没有概念的知觉是盲目的,……知性不能知觉事物,感性不能思想。知识只有从它们相结合的行为中才能产生出来”。

获取知识的第一阶段,即先验感觉的阶段,是通过时空概念综合感官经验的基础阶段。心作用于感官的印象,把时空关系加到它们上面,正如机器加工原材料一样,是制造成品过程中的一个步骤。在这认知过程的第一阶段上,时空是先天的,先于和独立于一切感官经验,时空不是外部世界的实在的对象,而是心灵的内在创造。在心灵进入到先验分析的第二阶段之前,一切感官经验都首先穿过时空概念的精神创造的通道。

在认识的第二个阶段,即先验分析的阶段,人的知性把知觉(它已经经过时空概念的整理)转变为具有分析的统一性概念或观念。心灵现在把某些思想的范畴应用于经验上。这些范畴是:(1)量——

单一性、多元性、总体性；(2)质——实在性、否定性、限定性；(3)关系——基本属性和存在物，或实体和偶性，因果关系和依赖性，或原因和结果；以及在主动和被动之间的交流或交互作用；(4)样式——可能性——不可能性，存在——非存在，必然——偶然。如果没有这些范畴，我们根本不能思想。先验分析的范畴保证我们科学地思想，即按照量、因果和其他的关系去思考。

因果关系对于科学思想来说是十分重要的。休谟已证明，因果关系不是客观实在的关系，在外部世界中不存在。他表明，因果关系仅仅是应用在现象上的习惯或习惯性的假定。那么为何依赖于因果关系的科学规律能被认为是有效的呢？康德企图解决这个问题，他假定，正如时间和空间是先天的心灵的创作，不是客观的实体，而是主观的概念应用一样，因果关系和科学规律也是主观方面的东西，是人的知性的先天的范畴。因而，物理规律决非自然界所固有；它们只是思想的模式，它们决定了在对感性经验的理解过程中的对现象的解释。人的知性的范畴使得先天综合判断成为可能，使得这种判断能作为描述自然的活动的有效规律。先天的心灵把这些规律作为必然的和有效的东西加到自然上去。心灵通过它的综合的能力，表明自己不是被动的白板，而是具有创造力的。在这里，心灵所施加的范畴也决定了真正有效的（科学的）知识的活动的范围。一旦脱离使用这些范畴，任何进一步的判断都将只是猜想和无效的独断。但是心灵不满足于对认知的过程作部分的说明。康德假定了思维的第三个阶段，即先验辩证法的阶段，在那里，心灵企图对实在作更充分更全面的把握。

人的心灵寻求全面的知识，寻求对整个宇宙的首尾一致的理解。既然心不占有充分的感性信息，不能以此获得关于整个宇宙的知识，它就企图超出感性经验的限制，以便探知最终实在。人的经验只提供给我们现象，而人的心灵却告诉我们存在最终的本体论意义上的实在，即产生现象（或成为现象的根源）的真实的“自在之物”（nou-

menon)。但是人心不具备感知最终实在(自在之物)的能力,因为人不能超越他的经验的界限。由于自在之物不是感觉方面的东西,不能被经验到,因此人类对于宇宙的最终实在(本体论意义上的真实性质)必须永远采取不可知论的态度。由于康德论证形而上学的实在超越人类知识的范围,所以他的体系是形而上学的不可知论或不可知论的实在论的体系。

实际上,康德设定三种实在:(1)现象世界,我们的一切感性经验都来自这个世界,这是我们所生活和知觉的世界;(2)知性世界,我们在这个世界中探知科学知识和科学规律;(3)最终实在的世界,它超越于我们的感知能力,始终是人类的心灵不可察觉的超感知的世界。

虽然最终的实在是不可知的,但是心灵还是企图去发现和描述它的性质。实在的或超感知的世界在经验范围之外,是一个超越的领域,因此这样的世界是心灵重新构成的东西。人的心灵(通过它的感觉印象和概念)接受各种内容,然后以此为基础再造出它所信以为真的实在世界,因此实在世界是人心中的一个理念构造,是人的信念的复制品,人相信实在的世界是如此这般的。康德写道:“世界是我的表象”。人的实在的或本体的世界,不是“感官的对象,而是思想的对象,唯有通过纯粹的知性才被认作物自体”。

心灵不满足于不完全的知识,于是运用它的范畴去获得有关整个宇宙的完满的知识,这犯下了错误,最后人认识到,这种方法是徒劳无益的。在这一意义上,康德认为,休谟的批判是正确的,人关于宇宙本体的知识不可能是科学意义上有效的知识。但是康德认识到,人类的心智不满足于停留在经验知识和逻辑知识的层次上,人类总是试图创造出超越经验的界限的关于宇宙的观念,以这种方式把知识统一成为一个首尾一贯的整体。这里进入人的认知过程的第三个阶段,即先验辩证的阶段。康德指出,这些理性的观念(或纯粹的理性概念)“不是单纯的虚构,而是来源于理性本身的性质,因而与整个知性的运用有着必然的联系。……它们是先验的,因为它们跳越

过了一切经验的界线”。它们的功用是“指导知性达到更加清楚和更加广泛的知识,……纯粹理性的唯一目的是绝对的综合整体”。康德指出,这些“纯粹理性的理念”具有调节(regulativ)的价值。纯粹理性的理念调节我们的思想,调节我们观察问题的总的方式,它们作用于人类认识的主观的那一方面,它们不是客观的知识。它们作为纯粹理性的启发式的或调节的原理起作用,表现为知性综合的最高阶段,这个阶段或形式称之为先验辩证法中的理性。它们的调节作用在于,通过把特殊现象跟经验的整体联系起来,把握各种条件的总体,以便获得统一的知识体系。例如,“最高存在的理念无非是一个理性的调节原理,它告诉我们把世界中的一切联系看作仿佛来自一个完全充分的必然原因”。我们不可能达到宇宙的最终实在,因为现象是无限的,而现象的积累是漫无止境的。理性不能全部完成这个任务,这里必然要涉及那些不可解决的问题,涉及先验的幻想,而理性把它们当作仿佛已解决了的真理。

当理性试图估价这些幻想的时候,就导致互相矛盾或对立的观念;康德称它们为二律背反,即两个互相矛盾的论断,它们各自都正确地 from 原理中推导出来,都被认为是真的。二律背反不是逻辑错误,而是理性企图把知性的范畴(它们只适用于经验的领域)应用于绝对的领域,应用于超越的领域,而必然产生的结果。康德列出四个理性的二律背反或先验观念之间的冲突,它们的每一个正题都伴随其反题:

(1)

(正题)世界在时间里有开始,在空间方面也是有界限的。

(反题)世界在时间方面没有开始,在空间方面没有界限;它在时间和空间两方面都是无限的。

(2)

(正题)世界中的每个组合的实体都是由单一的部分构成的,除了单一的部分或由单一的部分组成的东西之外不存在任

何其他的东西。

(反题)在世界中没有组合的东西是由单一部分所构成的,在世界中没有地方存在着任何单一的东西。

(3)

(正题)与自然律相符合的因果关系不是唯一的因果关系,单凭这种因果关系不能引申出世界中的一切现象。为了说明这些现象,必须假定还存在一种自由的因果关系。

(反题)没有自由,世界里的一切东西只是按照自然律发生。

(4)

(正题)有一个绝对必然的存在,属于这个世界,或者作为它的部分,或者作为它的原因。

(反题)在世界之中或在世界之外,都不存在一个绝对必然的存在,作为它的原因。

这四个二律背反涉及创世的问题:第一个二律背反涉及世界的量;第二个涉及世界的质;第三个涉及世界的因果关系;第四个涉及世界的模式,即世界是否要求一个绝对必然的存在。这也就是说,当我们谈到创世的时候,必然带来二律背反。在人类理性的范围内,我们无法肯定世界的产生有赖于一个绝对必然的存在者(上帝)的创造活动,我们也无法肯定这个无限者创造了一个时间上有开端的世界,我们不能以第一推动者或第一因之类的说法论证上帝创世的观点,因为它们都将导致与此相反的论点,即二律背反。

然而,康德并不否定上帝的存在及其创世。康德只是主张对此采取一种既不肯定也不否定的不可知论的态度。在康德的哲学体系中,“灵魂”、“自由”、“上帝”是作为起调节作用的三个理性的理念而出现的。这三个理念构成理性的形式,正如范畴是知性的先天形式,或时空是感性知觉的先天形式一样。感性经验(知觉)和知性都不提供关于上帝、灵魂或宇宙的本体性质,因为它们局限于经验的材料;但是理性超越感性经验的边界,达到超感性的东西、不可知的东西,

因此提供给我们不可证明的概念或基本设定。经验的知识是相对的,局部的,适用于自然科学。理性与经验的知识不同,不满足于这样的不完全的知识,寻求表述非相对的和无条件的概念,力图把握实在的整体。因而,理性应被看作一种起调节作用的原理,它建立一种完善的知识的理念,尽管它是不可证明的。

“最高的存在对于纯粹的思辨理性来说仅仅是一种理念,但是它依然是一种完美无缺的理念,它圆满完成整个人类知识”。由于理性的观念(灵魂、最终的世界和上帝)超越经验的界限,永远是人心所不可知的,因此我们必须对它们的存在和性质永远采取不可知论的态度。然而,纵然我们不能证明这三种理性的理念之存在,我们也永远不能否认它们的存在。康德主张,“我们所知的东西仅限于现象”,因而“上帝、自由和不朽必定不在认识的范围之内,这就为信仰找到了地盘”。

康德认为,在思辨理性的层次上,“灵魂”、“自由”、“上帝”是三个作为起调节作用的理念;在实践理性的层次上,“意志自由”、“灵魂不朽”、“上帝之存在”是三个基本设定。在《实践理性批判》(1788)中,康德论证了这一观点。

为什么实践的理性要有这三个基本的设定呢?康德认为,实践的理性主导道德实践的问题。道德必然与责任心相关。如果人没有自由的选择,就谈不上承担责任的问题。自己要对自己的选择负责,一个人哪怕没有行动的自由,但在意志上的选择还是可能的。此外,人必须假定人自己的不朽性,因为道德规律不可能在一个人的有生期间完全实现。建立在无限的自我理解和自我决定过程基础上的人的道德责任的完全的实施要求一种永恒性。因而,灵魂不朽“是来自为完全实现道德规律在实践上所必然需要的延续条件的结果”。最后,既然唯有上帝确保人类实现最高的善,那么上帝的存在就是实践理性的必然假设。

康德认为,人的最高的善是与幸福相结合的德性。一个有道德

的人理应是一个幸福的人,但是在地球上,一个人的幸福并不必定与他的善相对应。因而,必定存在上帝,上帝设法使有德之人在将来的生活中获得他应得的幸福,而这不是在尘世实现的。如果没有这样一种最终判决,道德就失去了一切意义。然而,康德坚持,即使在尘世的存在中,也必须激励人弘扬德行,这不是由于指望幸福,而完全是出自责任心。为责任而做好事,不是为了个人自己幸福的缘故。个人的伦理目标是双重的:(1)个人的责任是实现自己的完善,(2)个人的责任是谋求他人的幸福。

康德强调:实践理性(由自由意志选择行为)相对于有关认识和证明的思辨理性具有优先性。思辨理性从属于实践理性,“因为一切兴趣最终都是实践的,而且思辨理性的兴趣是有条件的,只有在理性的实践的应用中它才能完成”。道德的善优先于科学,思辨理性必须服从实践理性,以此才能防止自相矛盾。这也就是说,意志自由、灵魂不朽、上帝存在的概念是实践理性所要求的,它们对人类经验的影响远远超出理论和认识的范围,并在实践中起指导作用。既然承认实践理性在人的生命中的优先的地位,那么就必须承认这三个设定的实际存在和意义。

康德在《单纯理性界限内的宗教》(1793)中,基于他对人的思辨理性和实践理性的分析,对基督教的创世观和护佑观发表了看法:

一、在思辨理性的层面上,不应谈论上帝的创世和护佑,因为这超越了人的认识的界限,是既不能证明也不能否证的,是必然要导致二律背反的。

二、只要不涉及最终的因和最初的创造,应按照科学的规律探讨宇宙发展和演变的规律。这也就是说,可以把宇宙的创造问题与宇宙的生成发展问题区分开来,前者属于不可知的神学问题,后者属于科学问题。科学问题可以在人的思辨理性的范围内解决。康德本人就试图按照牛顿的定律提出星云假说,说明地球和整个太阳系在时间的进程中逐步形成的过程。

三、宗教的本质在于道德,教会是伦理的共同体。基督教的幸运就在于它的圣经中包含了一整套纯粹道德的宗教学说,对圣经的注释应以上帝所颁布的道德律以及对道德律的崇敬和道德实践为基准。

四、人性的弱点使人最初只相信某种充满着奇迹的上帝干预人类历史的故事,即上帝对不信者和道德败坏者的惩罚,对信仰上帝和遵奉上帝的律令的人的护佑。这说明,人类需要有一套偶然的经验的规章使他们受到初步的规范,然后才深入到对道德性的接受。圣经中所叙述的奇迹和奥秘启示的历史性信仰只是早期的引导性工具,圣经真正指明的人类唯一得救的道路是道德信仰和善的生活方式。尽管不必否认历史上的神迹、启示等等超自然、非理性的事件,但不应把它们强加于任何人,而应仅用来作为儿童宗教入门的教科书和维系教会的形式上的纽带。真正的宗教信仰不应建立在这些历史故事上,而只能建立在自身无条件地有价值的道德原理之上,圣经故事只应看作这些道德原理的形象化象征。

五、在高级的道德宗教中,承认道德律作为实践理性的基本设定来自上帝,并且相信上帝会设法使有德之人在将来的生活中获得他应得的幸福。但是,个人遵奉道德律,行善做好事,不是为了取悦于上帝,不是为了在现世甚至来世获得好报,而是纯粹出自道德责任心,出于实现人自身的完善。

第五节 当代神学界对创世和护佑的讨论

当代神学界对于有关创世和护佑的问题展开深入的讨论,存在众多的观点。这里不想按照人物或派别,分别叙述他们的看法,而想按照问题,综合地概括他们的思想。

我谈到近代意识对创世观和护佑观的挑战与重构的时候,主要表述了近代哲学家的观点,我在谈当代人对创世和护佑问题的讨论

的时候,主要表述神学界的观点,这里是有缘由的。这主要是因为近代哲学大都是创建体系的哲学,神学的问题,特别是有关创世和护佑的问题,成了他们的体系的一个部分。他们往往从认识论和本体论谈起,随后谈伦理、宗教。像黑格尔那样的百科全书式的哲学家,在他的体系中还包括美学、历史哲学、自然哲学、政治哲学等。在近代,哲学从依附于神学的地位中挣脱出来,成了一门自主的学科,并且还把传统上由神学讨论的问题纳入自己的体系之内。哲学对这些神学问题的讨论,还举着启蒙的旗子,用理性的思想对传统的观点进行批判。神学在那时显得过于保守,神学家一方面拿不出什么新东西,另一方面又常借助传统的思想习惯和社会体制的力量对富有启蒙精神的近代哲学家进行压制、恐吓和打击。欧洲的宗教在这种启蒙思想的冲击下完成世俗化的过程,欧洲的社会体制也在这种启蒙思想的推动下完成自由和民主的改革。

到了当代,情况有了很大的不同。当代哲学大都不是体系哲学,当代哲学一般不把创世之类的神学的问题包括在哲学研究的范围之内。这或许是受到康德的影响,看到思辨理性或理论理性的限度;或许是受了实证主义和语言分析哲学的影响,严格区分什么是可证实和不可证实的,什么是在语言的意义界限之内和之外的。另一方面,当代神学家则一改以往消极防守的姿态,积极地从哲学和其他学科中吸收新鲜思想,对传统的神学命题做新的解释。公众也重新认识宗教在社会生活中的积极意义,所以乐于倾听神学家所做的符合时代精神的新阐述。

对于当代神学家来说,首先要解决的一个问题是圣经的创世说与自然科学的矛盾。从字面上看,这一矛盾是很明显的。圣经的创世说看来与近代科学中的天体演化论、生物进化论势不两立。这也就是为什么当时的教会极力反对哥白尼、伽利略、达尔文等人的学说。到了今天,教会中还持这种观点的人虽然不能说已经没有了,但这种极端基要派仅占极少数。在当代,教会重视对自然科学的研究。

随着宇宙大爆炸的理论、生命的基因理论的发现和得到越来越多的证实,某些神学家认为,圣经的创世说最终被证明为正确的,自然科学今天才发现的真理在圣经中早就用一种隐喻式的语言说明了。在他们看来,大爆炸理论证明了圣经所说的世界在时间上有一个开端,世界从某一个创始的瞬间开始;生命的基因理论则证明了生物无论怎样进化,其决定了生命的结构和进程的最基本的因素不是靠生命自身的力量进化而来的,而是由造物主创造的。

与这种当代的护教者的欣喜若狂相反,大多数认真研究过近代欧洲科学史和哲学史的神学家则持审慎的态度。他们提出这样的问题,倘若在将来的几十年中,科学家又提出了一种看来与圣经相矛盾的宇宙演化论和生命进化论又该怎么办?基于科学发展史来看,这种情况是完全有可能发生的。了解科学研究模式的人,对此不会感到惊讶。科学依据经验的观察材料提出理论的假说,如果它能被根据其理论的推算所预言的事件证实,如果它的说明的有效范围相当广阔,如果它与其他科学理论相当融洽,它就容易在科学界得到承认并被大家接受。科学的发展总是经历着新理论取代旧理论的过程。当我们看到某一科学的理论看来与圣经的创世说符合的时候,我们说自然科学证实了圣经的创世说;当我们看到另一个科学理论又提出了看来与圣经的创世说相矛盾的观点时,我们就该说自然科学否证了圣经的创世说吗?

我们需持审慎的态度,这是因为我们看到自然科学的研究对象和研究模式与圣经的研究对象和研究模式完全不同。简单地说,自然科学的研究对象是自然现象如何发生的规律;自然科学的研究模式是数学的推导和经验的证实。圣经的研究对象主要是神的救恩史和人类生存的意义;圣经的研究模式主要是人与神间的对话和在神的救恩的主线索下人对自己的实践行为及其后果的反思。当然,在圣经形成的那个时代,近代科学还没有产生出来,人类还处于前科学的时代。由于无从谈起科学的研究对象和模式,自然也就无从区分

圣经的研究对象和模式与自然科学的研究对象和模式的区别。而且,圣经中还掺杂了前科学时代人类对世界是如何产生的看法。这就是为什么圣经中的创世说会显得与近代科学相矛盾。但是很明显,圣经的主要用意不是谈世界是如何产生的,对创世的描述在圣经中像是整部救恩史的序言。肯定世界和人是上帝所造的,为整部救恩史打下了一个坚实的基础。

康德鉴于人的理性认识能力的限度,主张只要不涉及最终的因和最初的创造,应按照科学的规律探讨宇宙发展和演变的规律。这也就是说,可以把宇宙的创造问题与宇宙的生成发展问题区分开来,前者属于不可知的神学问题,后者属于科学问题。科学问题可以在人的思辨理性的范围内解决。科学去说世界的最终的因和最初的创造,是超越了科学的权限;反过来,神学去说那些在科学范围内所能解决的有关世界是如何发展和演变的问题,是超越了神学的权限。这一观点,在现在看来,仍然要比那些盲目的现代护教论者要深刻得多。

事实上,当人们用星云假说说明宇宙演化的进程时,仍然没有回答星云的产生问题;当人们用黑洞的大爆炸说明宇宙演化进程的时候,仍然没有说明黑洞的产生问题;当人们用基因说明生命的发展过程的时候,仍然没有说明基因的产生问题。对于犹太-基督教徒来说,最初的创造是上帝的行为;对于自然主义者来说,世界本来如此。这看来仅仅是信仰的抉择的问题,但这一抉择对人生的态度至关重要。当然,人们通常并不是在经过了这一番形而上学的思辨之后进行这样的抉择,而是在自己的文化传统中通过对人生意义的领悟形成自己的信仰。这或许也说明为什么圣经的研究对象主要是神的救恩史和人类生存的意义,圣经的研究模式主要是人与神间的对话和以神的救恩为纲反思人自己的实践行为及其后果。

为什么会把圣经的创世说与科学对宇宙演化的研究对立起来的

另一个原因是把圣经看作启示的真理,把科学看作自然理性的真理,并主张启示的真理绝对地高于自然理性的真理,因而,尽管圣经的创世说不符合现时的自然科学的宇宙演化理论,它仍然应被看作真的,而自然科学的那种说法终将被证明为假的。当代很多神学家虽然仍然主张圣经包含启示真理,但对圣经是否字字句句的字面含意都是启示真理的说法予以质疑。

当代圣经学者的一般看法是,圣经并不像中世纪某些神学家所认定的那样是先知所直接记录的上帝的话语,而是在历史的过程中编撰起来的。布尔特曼通过对圣经文本的文体类型的分别和解神话的工作,试图找出一条圣经编撰成书的思想过程。天主教教会现在也确认:

“至于梅瑟(摩西)五书的作者问题,圣经委员会在1906年6月27日宣布的训令中已承认,认为梅瑟曾引用成文资料和口传的传统,著述他的作品,同时后来也经过不少的更动和增添,这样的意见是合法的。如今再也没有人怀疑这些资料是确实存在的,也没有人不承认,梅瑟法律在后来的社会和宗教情况的影响下,即使它的历史部分,也不断有所增加。天主教的学者应该毫无偏见地,在积极的态度下,用批判的方法和相关的科学成果,探讨这些问题。这样的研究,毫无疑问,一定能弄清楚,梅瑟作为其作者和立法者,对这些作品下的功夫有多大,和发生的影响有多深。至于创世记首十二章的文学类型的问题,是相当模糊和复杂的。这些文学类型都不符合我们惯用的范畴,也不能从希腊-拉丁或现代文学派别的角度判断。叙述部分的历史特质既不能否定也不能全部保留,也不能不合理地以不属于它的文学类型的标准来评定它。如果随便假定这些记述,不包含现代所了解的历史,就很容易给人一种印象:这些记述根本没有任何历史性,然而,它是以简单和形象的语言,适应一个尚未发展的时代的智力,传达有关救恩的真理,同时对人类和选民的起

源,作大众化的描述。”^①

创世记首两章特别详细地谈了上帝的创世。按照当代圣经学者主导性的看法,它出自不同的作者的手笔,是以色列历史两个传统合编中的一部分。这两个传统是由一位编者,在以色列人民流亡巴比伦期间或重返之后不久,合编在摩西五书中的。第一段经文包括创1:1—2:4a,第二段由2:4b—3:24。第一段经文称为祭司典;第二段为雅威典,称雅威典,因为在这段经文中,上帝的名字几乎全部是“雅威”。除了这两个传统外,汇编入摩西五书的还有厄罗因典和申命记学派。

雅威典的时期可能是在撒罗满时代,而祭司典则很可能在巴比伦流亡期间或返国之后不久,出自祭司圈子——可能是厄则克耳先知的那个圈子。当代圣经学者一般愿意假定摩西五书的核心可追溯到摩西时代,甚至摩西本人。他们也接受这个核心是由两个主要传统传递下来的看法。在传递的过程中有不少的添加和发展,直到最后约在摩西之后350年,在撒罗满时代形成雅威典最后形式,而祭司典则大约在摩西之后950年,在巴比伦流亡期间形成。^②

创世记的这两段经文留下汇编起来的痕迹。第一段经文(祭司典)讲述上帝在七日内创造世界:以“起初神创造天地”、“把光暗分开”等为头一日;……以“神就照着自己的形象造人”等为第六日;以第七日为创世完成后的“安息日”。第二段经文(雅威典)又以“创造天地的来历,在耶和华神造天地的日子,乃是这样”为开始,又讲到上帝造人:“耶和华神用地上的尘土造人,将生气吹在他的鼻孔里,他就成了有灵的活人”,以及“耶和华神就用那人身上所取的肋骨,造成一

① 宗座圣经委员会秘书处 在 1948 年 1 月 1 日给巴黎的苏赫枢机的答复。引自 Michael Schmaus 著,宋兰友译,《信理神学》(卷二),香港,生命意义出版社,1993 年 7 月,第 97—98 页。

② 参看,同上书,第 78—79 页。

个女人”等。所不同的是,第一段经文分步骤地讲了上帝创造世界万物的经过,第二段经文只是顺便提及世界的来源。第二段经文的主要兴趣是问:在一个由上帝所创造的善的世界里,邪恶从何而来?因为第二段经文在讲了上帝造亚当、夏娃后,就着重讲了他们违背上帝的旨意偷吃智慧果,犯了原罪的故事。即使第一段经文,作者的主要意图也不是讲叙上帝如何造世界,而是印证世界由上帝而来的信仰。作者用他那个时代所能具有的自然知识,以他对上帝的信仰为基础,解释他认为世界应该是怎样形成的。但他的主旨其实不是在说世界“怎样”而来,而是在说世界是由上帝而来。他强调,因为世界是上帝创造的,所以上帝对世界有至高无上的主权。

当代神学倾向于用诠释学的方法解释圣经作者的时代背景、思想动机和文本意义。对于圣经的创世记,我们不能把它当作一本说明世界是如何形成的书,而是解释上帝创造世界对人生的意义的书。在此,我们有必要严格区分“说明”和“解释”这两个概念。自然科学的特征是说明,即说明自然现象如何发生的规律,其近代以来的理想模式是通过数学公式精确地描述这样的规律,并正确地作出预言。精神学科的特征是解释,即解释人生的意义和价值。解释不是为了对现象如何发生作出说明,而是为了提高人对生命意义的理解。神学诠释学是在神人关系的框架内解释人生的意义。圣经创世记虽然只是用前科学时代的知识讲述了世界产生的由来,但它却包含了科学在对宇宙演化的说明时所没有的对人生的意义和价值的解释。这种在神创世界的基本信仰下所表达的价值观是我们关注的重点。

圣经的创世记包含了怎样的价值观呢?首先,肯定世界是上帝创造的,确定了世界和人与上帝的关系。上帝是创造者,世上的万物和人是被造者,上帝护佑他所造的东西,而人也要承担作为被造者之首的责任。这是一个总的、对人生的意义和价值的领悟起框架作用或调节作用的概念,用康德哲学的用语来说,是一个先验的概念。其次,上帝肯定他所造的“甚好”,这就肯定世界本来是好的。最后,上

帝按照自己的形象造人,给予人自由,给予人知善恶的能力。但这同时包含创造的风险,即人有可能运用他的自由作恶。对于人来说,存在两种可能性:一种是尊奉上帝的旨意,求善,回归上帝;另一种是违背上帝的旨意,作恶,而这给人类带来深重的苦难。我们还可以从圣经创世记中引申出其他的一些价值观,而以上三点是显而易见的。总之,自然科学对世界演化的说明不包含价值观,而神学对世界产生和发展的诠释是以表述价值观为主的,或者说确立上帝的创世为人类在世界上的行为及其历史的意义定下一个基调。

自从近代以来,人们认识到世界还在发展。这不仅是因为进化论,人们看到一些物种消失了,另一些物种又产生了。即使宇宙大爆炸理论说明了我们现在所生活的那种宇宙在时间上有一个开始,但宇宙的继续膨胀本身也说明它还在发展,还有不断的新现象和新规律出现。这更是因为考虑到人类的创造力,人类的创造发明在今天已经到了这样的地步,他可以极大地改变我们现存的环境,可以改善它,使之更适合于人类居住;但也可以恶化它,乃至破坏整个地球上的生态环境,毁灭一切生物,包括人类本身。这对当代神学家解释上帝创造世界的观点提出新的挑战。

一种回应是,坚持上帝在一个动作中在同一时刻完成全部实质性的创造,而世界随后的演化是按照上帝预先设定的规律和方案进行的,虽然看起来世界千变万化,但实际上“日光之下并无新东西”。这种观点在希腊罗马时期已由亚历山大城的克莱门特(Clement of Alexandria)提出过;在当代它仿佛得到宇宙演化的大爆炸理论和生物的基因理论的印证。但这种理论不能解释人类在创造中的作用。很难想象整个人工的世界,例如计算机及其操作系统和病毒等,已经早就包含在上帝的创世方案中了。而且这将引申出否定人的自由的结论,因为一切都是预先注定的,人的自由决断和行为丝毫不能改变神圣的预先安排。

于是,产生出有关上帝创世的第二种回应。许多当代神学家主

张上帝的创世还在继续进行,并反对上帝创世的一次性完成论和其后演变的预定论,主张人类参与上帝的创造。莫尔特曼(Jürgen Moltmann)主张,上帝的创世是一个不断完善世界的漫长的过程,要到末世才结束。上帝在创造结束之后才休息,才有“安息日”,因而他把“末世”解释为“安息日”,而末世是在无穷遥远的将来,所以上帝的创造直至无穷遥远的将来才会停息。麦奎利(John Macquarrie)用当代海德格尔等哲学家的“实存论-存在论”哲学武装他的神学体系,把上帝的创世解释为上帝的“使在”。他主张:

基督教信仰的上帝不是那样一个作为冷漠的自我封闭的存在上帝——确实,那样的存在是否可称为“上帝”是值得怀疑的,而且我们肯定也就会对它一无所知。基督教信仰的上帝是一个运动的上帝,他走出来,进入存在物世界。我们用上帝的“使在”来表达这一点,它从创始的存在出来,通过表达的存在,使一个具体存在物的世界得以存在。现在我们来从存在物跟上帝的关系考察存在物,这个研究的出发点,就是传统的创造的教义。

本书中不只一次地说过,既然纯粹的存在无异于虚无,那么存在就是与存在物密不可分。然而我们同时也承认存在先于存在物;存在是超越者,这已同每一个存在物联系起来考虑过了,它是任何存在物能存在的条件。一个存在物是靠“在”这个事实而成为一个存在者的,但存在却不是什么“在”的东西,而是“使在”,它是任何“在”的先决条件。因此虽然存在是与存在物不可分割的,它却仍然是一切存在物的源(fons et origo)。存在物是次于并依赖于使它存在的存在的。这“使在”就是存在的创造性,而存在物的依赖性就是它们的被造性。^①

在麦奎利的神学体系中,上帝被等同于存在,存在不是指在的东

① 麦奎利著,何光沪译,《基督教神学原理》,香港,1998年,第280—281页。

西,而是指使在者在的使在,即一切存在物在的先决条件、根本动力或最终的源。上帝创造世界,无异于存在使存在物在。存在与存在物是密不可分的,上帝虽被视为作为“先决条件”、“根本动力”或“最终的源”意义上的“超越者”,但他不是脱离世界而存在的,在这个意义上又是“内在于”世界的。麦奎利的这个观点与基督教传统的上帝创世观有很多区别。传统的观点主张,上帝是可以脱离世界而自主地存在的,上帝存在于圣父、圣子、圣灵三位一体的关系中。至于上帝为什么要创造世界,乃是由上帝自己的意志决定的,上帝也可以不创造世界,或“后悔”创造人和地上的一切生物^①。传统的基督教神学反对那种主张上帝如果不创造世界就不完满的说法,以及那种上帝按照自身发展的必然性必定要创造世界的说法。传统的创世说强调了上帝与世界的绝对区别,而麦奎利的创世说强调了上帝与世界的密不可分的关系。麦奎利认为,一旦上帝被“自我封闭”起来,则我们就对它“一无所知”,有关创世和护佑的问题就无从谈起。基督教传统的创世观把上帝说成是超越于世界的存在物,而把世间万物说成是由这个世界之外的存在物产生出来的。这种观点在麦奎利看来也是错误的。麦奎利强调,上帝不是一个世界之内的存在物,也不是一个世界之外的存在物。上帝创世不是由某一个存在物创造其他的存在物。当我们谈论一切属于世间的存在物时,把一个存在物回溯到另一个或另一组存在物的产生活动,是完全有效的方法,可是如果我们是要追溯作为整体的世界的起源或者世间万物的终极起源的话,这个方法就行不通了。这正是康德在批判上帝存在的宇宙论证明时所看到的问题。

我们在上一节,谈到近代科学精神对基督教传统的创世观和护佑观的挑战时已经指出,按照伽利略的物理主义的客观主义,宇宙是一个不间断的因果连续统,是因果纯必然性的领域。但近代科学家

^① 参看《圣经·创世记》6:5—8。

也看到,在生命的存在物中存在着偶然性,存在着自由意志;有些存在物的活动是自因的,自己产生,自己适应环境。因而也有哲学家主张,在宇宙的演变中,自由总是与因果关系结合在一起的。而康德已经证明,就整个宇宙而言,主张正题的观点:与自然律相符合的因果关系不是唯一的因果关系,单凭这种因果关系不能引申出世界中的一切现象,为了说明这些现象,必须假定还存在一种自由的因果关系;主张反题的观点:没有自由,世界里的一切东西只是按照自然律发生,都不能成立,都将引出自相矛盾的结论。一种相当普遍的看法是,康德摧毁了到他那个时代为止的历史上所提出的一切理性地、逻辑地证明上帝存在的论证。在康德之后,虽然还有神学家和哲学家企图提出新的证明上帝存在的理性的和逻辑的论证。但是据大多数当代哲学家的看法,这些论证实际上是以往论证的变种,是在重复以往的论证,因而康德对此类论证的批判仍然有效。甚至不少哲学家持这样的看法,在康德之后还去尝试作这样的论证,是“愚蠢的行为”,是“注定要失败的”。当然,康德不是证明上帝不存在,而是证明在此遇到了理性和逻辑的极限,此类方法在证明上帝和世界起源的问题上无效。

现在我们回过头去看麦奎利的“实存论-存在论”的上帝创世说。麦奎利用理性的、逻辑的方式证明了上帝的创世吗?没有,麦奎利没有这样证明,甚至也不想去做这样的证明。让我们试用例子说明。当一位雕塑家雕塑了一个塑像的时候,我们在一定意义上可以说,这位雕塑家的“使在”使这个塑像在。在此,这位雕塑家的自由的艺术想象力和创造力至少起了一定的作用。当科学家用月球的引力说明潮汐的运动时,月球的引力可被理解为潮汐运动的“使在”。在此,用纯自然性的因果律进行说明。当我们追溯作为整体的世界的起源或者世间万物的终极起源时,麦奎利认为,我们找不到,也不可能找到,某一个存在物的“使在”使之然。而一切存在物的“在”总是与“使在”相关联的,存在者总是与存在相关联,于是他主张,这样的一种贯穿

于一切存在物中的“使在”就是上帝的创造,上帝被等同于作为一切存在物的“先决条件”和“起源”的存在。这种“存在”或“使在”是对我们在以上例子中所能看到的个别存在物的“使在”的经验概括吗?不是。在对自由意志起作用的“使在”的经验概括中要包括自由意志的作用,在对按照纯自然性的因果关系说明“使在”的例子的经验概括中,要包括“自然的必然性”。上帝创造世界万物,正如康德已经证明的那样,靠自然的必然性的说明,靠自由意志的说明,或靠这两者的结合,都是行不通的。麦奎利等当代存在主义的神学家想来也是意识到这一点的。他们的所谓实存论-存在论的上帝创世说,不是为了提供新的有关上帝的存在及其创造世界的理性的、逻辑的论证,而是把它转向为存在的意义问题,转向为对作为所造物的人的存在地位的追问:“当我们把上帝想成存在而不是另一个存在物时,创世的问题就变成具体存在物的地位问题。问题不是‘世界是怎样开始的?’或者‘是谁创造了世界’而是‘是创造物的意思是什么?’或者‘相信我们或世界是上帝的创造,这会如何影响我们对自己和世界的理解?’”^①

麦奎利等当代神学家倾向于承认近代自然科学所据以为确定性之根源的宇宙自然现象的不间断的、必然的因果连续统,又倾向于承认人的自由意志在建造人工世界的活动中的作用。这样的观点又又如何能与上帝的创世观和护佑观协调起来呢?自然的必然性与上帝的创造和护佑的关系如何呢?人的创造与上帝的创造的关系又如何?这是一个新的难题。

按照传统的观点,上帝的护佑是决定人类历史的进程的根本力量。加尔文的预定论,更是把这种护佑观推向极端。加尔文认为:“十分肯定,没有上帝的命令,一滴水也不会掉下来。”人类的行动(包括坏的行动)都仅仅是实行上帝事先决定了的东西。“若不是上帝秘密的指示,人什么也不会做,人也不会讨论或考虑任何事情,除了上

^① 麦奎利著,何光沪译,《基督教神学原理》,第281页。

帝先就自己决定,并靠着他秘密的指引使之实现的事情以外。”^①麦奎利批评这种预定论“因企图提高上帝的荣耀和权威而过分强调神人区别,从而会使神人关系事实上降低到低于人的层次,在那里人几乎等于木偶,上帝也被贬低为牵木偶线的人了。”^②“它不但与人不相称,而且与基督徒所理解的上帝不相称,因为上帝没有被尊崇,反而由于被说成为宿命的制造者而贬低了。”^③麦奎利肯定人有自由和责任,但同时不否定上帝的护佑是根本性的。但当谈到这两者的关系的时候,他的论述给人一种仍然不甚明了的感觉,或这里遇到了人的理智的界限。他的中心的论点是上帝是无限的,人是有限的。上帝的护佑的能力是无限的,人的自由及其责任是有限的,这样的自由和责任总是实际的和限制在一定的范围内的。上帝(存在)把我们的存在交给我们,他也确定了我们生命的界限。人不论做些什么,也不能冲破这些界限或者扭转创造的趋势,这趋势是从虚无走向更充分的存在。麦奎利所能找到的一个形容上帝的护佑与人的自由的关系的比喻是:一位高明的棋手,不论对手如何走棋,他仍然能够使棋局转到他所想要的路子上来。不过他申明,“人们可能用的任何类比在这里都是在这方面或那方面不适当的。”^④

当代天主教神学家薛迈思(Michael Schmaus)干脆明说:“宠佑(护佑)运作的方式是模糊不清的,我们不能测验宠佑,因为这是属于救恩的奥秘的一部分。我们只能在信仰中趋向天主的宠佑,我们对它也没有经验知识。”^⑤

按照基督教传统的观点,上帝常通过奇迹来行施他的护佑。尽

① 加尔文:《基督教原理》,I,xvi,4。转引自麦奎利著,何光沪译,《基督教神学原理》,第323—324页。

② 麦奎利著,何光沪译,《基督教神学原理》,第323—324页。

③④ 同上书,第324页。

⑤ 薛迈思著,宋兰友译,《信理神学》(卷二),香港,生命意义出版社,1993年7月,第124页。

管上帝所创造的世界是有秩序有规律的,但是上帝为了拯救和教育人类能施行奇迹。奇迹意味着暂时地在某一地方中断自然规律或发生人力所办不到的事情,如:摩西在耶和华的护佑下带以色列人出埃及,下海中走干地,水在他们的左右作了墙垣。当代基督教学者对这样的中断自然规律的奇迹常提出质疑。麦奎利写道:

所选取的例子,是以色列人渡过红海。这是一个深深印在那个民族脑海中的奇迹,他们总是回顾这个奇迹,把它作为上帝为了他们而作的伟大的神意的行动,而且的确是他们作为一个社会而实存的基础。众所周知,我们现在所知的这个叙述是从不同的来源凑合起来的。关于这些来源应该如何清理,学者们在细节上是有分歧的,但总的轮廓却十分清楚。根据较早的说法,我们可以设想这样的一个事件,它不涉及任何会跟我们对自然现象的普通经验相矛盾的事情,在这个意义上,它可以被理解成完全“自然的”,在这个叙述中,以色列人已经在岸边扎了营,埃及人在追赶他们。强风加上低潮使得以色列人能够渡过海去。埃及人想跟上去,但他们的战车却陷在沙里,并且被上涨的潮水赶上了。而较晚的说法却引进了巫术的成分,把这个故事改造成一个“超自然的”事件。摩西把他的杖伸到海上,水就分开,在两边像墙一样地立起来了。以色列人走了过去,埃及人愚蠢地企图跟上去,而当水垮下来,压在他们身上时,他们就被海水吞没了。^①

当代圣经学者,通过对圣经来源的资料的分析,用解神话的方法,解除了夹在圣经中的神话的、巫术的成分。如果这些圣经学者的看法是正确的话,那么上帝施行奇迹,使自然规律中断的说法就是不正确的。这样就与近代以来的科学精神相融洽,相信自然规律是从来不会中断的,自然现象受着客观的必然性的制约。既然

① 麦奎利著,何光沪译,《基督教神学原理》,第330页。

自然界是一个纯必然性的领域,那么这里还有没有奇迹呢?麦奎利主张对奇迹作新的定义。他把“奇迹”理解为“存在的象征”。在自然界,在人的生活中,发生着各种各样的事件。对于这些事件,用自然的必然性去看待,都是普普通通的事件。但是,当它们在特定的场合,与某种特定处境下的人相遭遇时,会发生奇特的作用,使他们领悟到存在的意义。“同样地,每一个事件,就其包含在神意(护佑)之中而言,都可以被视为潜在地表现上帝行动的事件,但是在个人或团体的体验中,仍然有一些特定的具体事件作为传达神圣行动的工具,以一种十分特殊的方式突出出来,这样一些事件就是奇迹。它们跟所有别的事件同样可以视为自然的事件,然而对于领受其中意思的个人或团体来说,它们则是传达上帝的恩典或启示或审判的工具。”^①

这就是说,要在普通中看出奇特;要在平凡中,看出伟大;要在自然而然中,看出意义和价值。当然,人们在普通的情况下是不会看到事件所潜在地含有的存在意义的,但在特定的情况下,如在以色列人受埃及军队的追赶,处于生死存亡的关键时刻,事件所蕴含的存在意义是能深深打动人们的心灵的。这类似于美学中的情况,当一个诗人看到一次壮丽的日出的时候,他感受到美,他会用诗句来赞美它;而一个天文学家或许对它没有什么美的感受,他习惯于用光线、云气的水分、折射或反差率等科学概念去分析它。这难道仅仅是主观的感受?在麦奎利的实存论-存在论神学体系中,这种主观的感受是以上帝存在的使在为基础的。自然科学不做价值判断,不追问人生的意义,而实存论-存在论神学敦促,要善于利用这一切契机,领悟作为世界创造的本源的上帝存在的伟大和人类生存的价值和意义。

薛迈思在论述上帝的护佑的时候,强调了另一方面的一个重要事实。他写道:

^① 麦奎利著,何光沪译,《基督教神学原理》,第331页。

一切受造物的价值,只能从回溯中估计,在末期的时候,追溯前事而评定。因此,宠佑(护佑)不一定带来富裕和安全,天主可能给人送失败和欠缺。天主宠佑的实现,可能不表示我们的努力有结果,或我们的人际关系达到圆满。人的努力最美好的产品可能破碎。同时,“为什么?为什么?”的问题,似乎没有答案。虽然我们有许多问题,似乎都没有最终答案,但我们确实知道,真正的进步是天主之国的成长或人朝向这个国度的发展。财富、金钱、成功,可能妨碍也可能有助于我们成长,看来是一个逆境,其实可能是祝福。对天主的恩宠有信心表示对天主的奥秘有信心。^①

薛迈思还强调,上帝的护佑不只是上帝给人的礼物,也是他给人的一项任务。信仰上帝的护佑不应该使人的能力瘫痪,而应被理解为是对人的挑战。由于上帝赋予人自由,信仰上帝的护佑并不夺取人的创新能力,不剥夺人的积极进取精神和创造力。世界的完美从根本上是依赖于上帝的创造,但它是通过人,通过每一个个体的自我的努力来实现的。薛迈思引用格丁尼(Romano Guardini)的话来表述这一观点:

因此,世界在每一瞬间都在更新之中。每一瞬间只有一次存在。它不在以前也不在以后存在。它从天主永恒的爱发放出来,为了天主子女的缘故,它收纳一切存有、一切已发生和一切正在发生的。一切发生的都是由天主、由他的爱而来。这爱召唤我,向我挑战。我应该活着、活动和成长,那是他的旨意。我应该成为他要长成的那个人。世界只能透过人——即透过我而达到它应达到的成全。^②

低层次的基督教传教士在传教的时候,常常宣扬上帝的恩典十

① 薛迈思著,宋兰友译,《信理神学》(卷二),第123页。

② 同上书,第127—128页。

分丰富,信徒向上帝求什么,上帝就会给什么,因为上帝护佑基督徒。低层次的基督徒信基督教是为了从上帝那里得到什么,特别是希望通过祈祷,使奇迹降临在自己身上,从而使自己在金钱、财富、事业上取得意想不到的成功。现在,薛迈思断言,护佑不一定带来富裕和安全,天主可能给人送失败和欠缺。而按照麦奎利的观点,除了作为对存在的意义的深切领悟的契机外,不存在什么奇迹,不存在使自然规律中断的事情。那么,还要信上帝干什么?对于这样的人,或许要说一句不中听的话:如果相信上帝只是为了求得获取自己私利的幸运的话,那么他们可以不信上帝而信魔鬼,因为魔鬼会行魔力,使奇迹发生。在高层次的基督徒中,通过祈祷希望得到上帝的护佑,不是为了从上帝那里得到什么个人的实惠,而是为了改变自己:从自我中心向超越中心转化,使个体生命融入存在的永恒生命中去。用麦奎利的话来说:“把自己作为创造物来认识,也就是在存在之光中看待自己,就是说,不看成一个独立自主的存在物,而看成对自己的存在负责,能趋向更充实的存在,而同时又是要求的主体和恩典的承受者这样一个存在物。”^①

① 麦奎利著,何光沪译,《基督教神学原理》,第283页。

第六章 人

基督教的人的学说是从神人关系的角度谈的。这与其他的人学或人类学有很大不同。通常,人类学从人的自然属性、社会属性、心理属性或从人所特有的活动(生产劳动等)出发论述人。基督教的人学或人类学是在人是上帝所创造的、上帝护佑人、上帝拯救人的神人关系的框架中论述人的基本特征、受苦的根源、获救的希望和途径。它的两个特有的问题是:人如何可能在其有限性中知道无限的上帝?人之堕落为什么非要基督的救赎不可?在传统的基督教神学体系中,虽然人始终是关注的焦点,但常不作为专门的议题讨论。有关人的问题常被分散在创世和护佑、恶和罪、基督和拯救、末世和上帝之国等各神学概念中附带论及。在当代的基督教思想中,人的问题越来越突出,所以常被列为一个专门的议题。

基督教的人的概念的出发点是圣经创世记中有关人的几个隐喻,如:上帝按照自己的形象造人,用尘土造人,把气息吹在人的鼻孔里,用男人的肋骨造女人、上帝让人管理世上的生物,亚当、夏娃因偷吃智慧果而受上帝处罚等。但我们发现,古代和现代的基督教神学家对这些隐喻做了很不相同的解释。这说明,随着人类的解放,特别是妇女地位的提高,基督教神学思想中的人的学说也发生相应的激烈变化。我们还可以看到,在古代和中世纪内涵于“人性”中所讨论的问题,在近代哲学中则从“主体性”的外延方面来谈。哲学研究模式的改变也影响了神学对人的理解方式。本章将着重于刻画基督教神学家有关人的概念的演变的历史过程。

第一节 基督教人学的基本特征

如同上几章一样,当我们概括有关基督教某一方面的思想的基本特征时,我们不可能顾及如此纷繁复杂的基督教思想史的全貌,我们侧重于传统的观点,希望给读者在一开始有一个基本的轮廓,而不至于在细节中迷失自己,但也不希望读者把这基本特征就当作包罗一切的综述。在做了这一说明之后,我才愿意说,基督教关于人的学说有如下基本特征:

一、人是上帝所造的。这确立了人与上帝的基本关系。上帝是主宰,人是他的所造物。人绝对地依存于上帝。

二、人是上帝所爱的。尽管人犯了原罪,尽管人堕落,但上帝仍然爱人,上帝拯救人。纵然上帝对人的罪和恶进行有时甚为严厉的处罚,但这样的处罚是为了使人改正错误。上帝以耶稣基督之生命为人赎罪,这是上帝对人至上之爱的表现。人之幸福有赖于上帝的救恩。

三、人处于与上帝交谈的关系中。上帝按照自己的形象造人,这使得人有可能与上帝交谈,聆听上帝的吩咐,与圣灵相沟通。在上帝的一切所造物中,唯有人处于与上帝的这种特殊关系中。这就是“上帝之肖像”(imago dei)所赋有的意义。

四、人处于一切所造物的等级中的最高峰。人在上帝所造的万物中具有优越性,人受上帝委托治理大地,并管理海里的鱼,空中的鸟,和地上各种各样的活物。人相对于世上万物而言是中心,是支配者。由此发展出基督教的人类中心主义。

五、人是由身体和灵魂两个部分组成的。上帝用地上的尘土造人,将生气吹在他鼻孔里,他就成了有灵的活人。这一隐喻常被解释为人的“身心二元论”或“肉体与灵魂的二元论”:人的身体来自物质的世界,人的灵魂来自上帝。

六、人的身体不是灵魂的牢笼。人的身体是上帝造物的一部分,上帝带着善的目的创造世界,上帝所创造的都是“甚好”的。虽然作为物质的东西的身体在实体的等级上低于作为精神的東西的灵魂,但是身体不象征着恶,人的得救不是灵魂逃脱身体的牢笼。基督教的正统观点是不赞成视物质欲望为恶、视身体为牢笼的极端禁欲主义的。

七、人是社会的生物。上帝认为,人独居不好,就用那人身上所取的肋骨,造成一个女人。这隐喻象征着人不是独来独往的,人与人互相联系。从最基本的丈夫与妻子连为一体的家庭,到家族群体和社会,人生活在各层次的社会关系中。

八、人生是有限的。耶和华说:“人既属乎血气,我的灵就不永远住在他里面;然而他的日子还可活到一百二十年。”(创世记6:3)实际上,人生七十古来稀,世上的百岁老人是屈指可数的。人终日劳苦,必有一死。向往永生是人的希望。基督教把人的终日劳苦和短促的生命归于人与上帝的失和,而寄希望于基督的再次降临世界,人与上帝重新修和,死者复活,得到永生。

九、人性是脆弱的。人的身体是用尘土造的,尘土这个隐喻象征着易碎性。人不仅易于受伤害和染上疾病,很快从土里来,回归到土里去,结束短暂的一生,而且容易受到邪恶势力的引诱而犯罪作恶。创世记中亚当、夏娃经不起蛇的引诱,违背上帝的禁令,偷吃智慧果的故事说明人性的脆弱。

十、人是自由的。上帝给人选择的自由。人可以选择从善,也可以选择作恶。人作恶犯罪,不是上帝迫使人做的,而是人自己决定去做的。因而,人要对自己的罪和恶承担责任。

十一、人单凭自己的力量不能获得拯救。这是因为人性是脆弱的,人的能力是有限的。单凭人自己的力量,人不可能顶住物欲和私利的诱惑,不可能在罪恶中自拔,不可能认识终极的真理。必须依靠上帝的干预,人才能真正获救。由于人是按照上帝的肖像而造的,人

还保持着接受上帝的启示的能力,在上帝的帮助下,获得解放。在这里,来自上帝的外力是起决定性作用的,而来自人内部的人的自由决断和努力,是起辅助性作用的。

十二、人的历史是有始有终、有方向 and 目标的。上帝造人是人类历史的开始,上帝拯救人进入天国是人的历史的终结。整个人类的历史可归结为是上帝的救恩史。人在上帝的救恩下,摆脱死亡和苦难,进入永生的、极乐的天国是人类历史的方向和目标。

以下我想对照中国传统文化中有关人的观点,加深我们对基督教的人学的基本特征的理解。

在中国传统的儒家文化中,不谈人和万物是怎样“被造出来”的问题,而谈人和万物是怎样“化生”的问题。在儒家最重要的经典《易经》的传中,我们可以谈到下面的一段话:

“天地氤氲,万物化醇,男女媾精,万物化生”。(《系辞下》)

在易传中也可见到用父母来称呼天地的句子,但并没有明确的人格神的意思。“乾,天也,故称乎父。坤,地也,故称乎母”。(《说卦》)这里“父”和“母”也被称为“男”和“女”。“乾道成男,坤道成女。乾知大始,坤作成物”。(《系辞上》)用更为抽象的术语来说就是阴阳,即人和万物都是由阴阳化生的。

易传中说明人和万物如何化生的用意主要在于确立世间的尊卑秩序:

“有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼义有所错”。(《序卦》)

儒家像基督教一样,肯定人是世间最伟大的存在者。但是儒家并不是像基督教那样用“上帝按照自己的肖像造人”来说明人在世间的崇高地位,而仍旧是通过人之化生的方式和质料来说明这一点。人禀阴阳、五行之精纯、灵秀之气而生,故有道德,有意识,因而成为宇宙万物中的伟大卓越者。

那么天与人之间的关系是怎么样的呢？由于儒家认为人是由天地化生的，要说明这一关系势必依赖于对天地的性质的理解。对于天地的性质，存在很大的解释空间。在中国传统的儒家哲学中，大致存在以下三种模式：

一、天是有意志的，天关注地上的事情，对于人间违背天意的行为，要进行警告和惩处。在此，儒家特别强调天与地上的君王的关系。天保佑君王建国立业；天也会因君王的罪孽而抛弃他们，这导致改朝换代。这种对天人关系的理解表现在中国上古夏商周的经典《尚书》的一些篇章中，也表现在汉代董仲舒的《春秋繁露》和经由班固整理的《白虎通德论》中。

二、对天作自然化的解释，认为自然现象与人事无关。这以荀子的观点为典型。他指出：“天行有常，不为尧存，不为桀亡”。（《天论》）这是说天运行的规律是不以人类社会政治的好坏为转移的。他还指出：“天不为人之恶寒也，辍冬；地不为人之恶辽远也，辍广”。（《天论》）他想以此说明各种自然现象的出现不由人的愿望决定。

三、虽然天不说话，不用文字语言对人直接发布命令，但在天理和人伦之间存在一定的对应关系，人心和天地的本心是相通的。由于天不直接把天意告知人，因而人不能直接从天那里知道天命或天理。但另一方面，由于相信天理与人伦对应，人心与天地之心相通。发展一套从人心和人伦方面体悟天理的学说。这一学说由孟子倡导。他说：“尽其心者知其性也，知其性则知天矣”。在儒家的重要经典《中庸》中也有类似的表述：“天命之谓性，本性之谓道，修道之谓教”。这是说，要知道什么是天命，就从人性中发掘；顺着这种人的本性寻找，就可以知道什么是道；培养道就是教化。那么什么是人的本性呢？按照《中庸》的看法，这就是“诚”。“诚”既是天道，也是人道。孟子说：“诚者天之道也，思诚者人之道也”。（《孟子·离娄》上）《中庸》中的类似的话为：“诚者天之道也，诚之者人之道也”。因此只要把这种诚的本性发挥出来，就可以与天地之道合一。“君子所过者

化,所存者神,上下与天地同流”。(《孟子·尽心》上)用《中庸》的话来说则是:“唯天下至诚为能尽其性,能尽其性,则能尽人之性,能尽人之性,则能尽物之性,能尽物之性,则可以赞天地之化育,可以赞天地之化育,则可以与天地参矣”。

这第三种表述天人关系的模式,是中国传统的儒家思想的主流意识。宋明理学是沿着这一思路发展出来的,其中王阳明的“致良知”之说,与孟子和《中庸》的尽心率性之说一脉相承。

以上第一种模式与第三种模式的区别在于:前者从天到人,后者从人到天。用现代的哲学用语来说,前者是“超越而内在”,后者是“内在而超越”。这第一种模式与基督教的思路较为接近。基督教是通过“先知神学”来完成这一过渡的,先知受上帝的感召说出上帝的话(启示)。这第一种模式是通过“算卦”和“谶纬”来完成这一过渡的,卦象加上谶记和纬书以隐语的方式传达天意,预决吉凶。尽管如此,基督教所描述的神人关系与董仲舒所描述的神人关系仍有差别。前者的神人关系是一种对话的关系,其高峰是神道成肉身化为人;而后者说的是天对人的感应。

第二种模式与第三种模式的区别在于:前者持“性恶论”,后者持“性善论”。性恶论者并非主张每个人都是恶的,而是说,既然人是自然化生的,那么就要从自然的属性来谈人的属性。“目好色,耳好声,口好味,心好利,骨体肤理好愉佚”。(《荀子·性恶》)“饥而欲食,寒而欲暖,劳而欲息,好利而恶害,是人之所生而有也,是无待学而然者也,是禹、桀之所同也。”(《荀子·非相》)这些都是自然而然的事情,是人的自然属性。每个人的自然属性是相同的,人的道德观念是后天学习得来的,人行善是师法教化不断积累的结果。因此,“圣人者,人之所积而致也”。“涂之人可以为禹”。(《荀子·性恶》)孟子持性善论,也并非说他主张每个现实的人都是善的,而是说每个人都有“恻隐之心”、“羞恶之心”、“恭敬之心”、“是非之心”的善端。为什么人人都有这样的善端呢?这是因为人心和天地之心是相通的,天道

和人道的本质都是诚。因而不需外铄,只要反求诸己,把自己的善的本性发挥出来,人皆可为尧舜。

性善论者和性恶论者的出发点虽然迥然不同,但是他们都强调要通过人自己的努力达到道德上的完善。他们在此的方法论上的差异是,前者把重点放在个人自己的道德修养上,后者把重点放在社会的教化功能上。

儒家虽然没有提出过“自由意志”的概念,但从相关的论述看,儒家坚决主张人是有自由意志的。孔子说:“三军可夺帅也,匹夫不可夺志也。”(《论语·子罕》)这表明,意志内在于人,人能独立决断,任何强大的外在力量都不能剥夺人的意志。孔子强调意志的自主性,主张要不惜自己的生命贯彻仁的原则:“志士仁人,无求生以害人,有杀身以成仁”。(《论语·卫灵公》)

在基督教的神学中,自由意志的问题是讨论的焦点。奥古斯丁主张,人原初有自由意志,由于偷食禁果,犯了原罪,所以失去了靠自己的力量自由从善的能力,只能被罪恶的欲念牵着鼻子走,非靠上帝的拯救,人类在罪孽的深渊中不可自拔。在中国传统的哲学中没有这种观点。中国哲学家当然也看到人的肉欲驱动的自私自利之心的强大危害力量,但是他们仍然相信,通过人自身的道德修养、礼制和法制的匡正,仍然有可能使人弃恶从善。人不是靠神,而是靠自己,“去人欲,存天理”。

在中国传统的儒家学说中,没有像基督教一样提出过整个人类得救的问题,但提出过个人如何成圣和如何救黎民摆脱暴政的欺压的问题。这种成圣和济世救民的途径是修身—齐家—治国—平天下,而不是靠超越于世界的神把人从尘世救上天国。为什么儒家和基督教在有关人的得救的途径的问题上会有这样大的差别呢?从本体论的源头上说,基督教认为,人是上帝造的,人也要靠上帝来救;儒家认为,人是由天地的乾道和坤道化生的,因而人之得救要靠人自己体悟天道和替天行道。

第二节 古代和中世纪基督教关于人的学说

古代和中世纪基督教关于人的学说主要依据于圣经的创世记中关于上帝创造世界和人以及亚当堕落的故事,并通过希腊哲学的概念体系加以解释。这里的一个焦点是亚当。亚当是上帝创造的第一个人,但也被理解为一个一般的人,一个典型的人,代表着人的普遍本质。第一个人是否一定就是人的典型,这在逻辑上并无必然性,但在基督教的人学中,亚当确实是常被当作人之一般来解释的。而且,在基督教的神学中,有一个特有的重要问题:人的原罪问题。如果亚当只是一个个人,那么他的罪应该由他个人来承担,不能被理解为普遍的人的原罪。但是,如果亚当既作为第一个人,又作为人之一般,原罪的说法就理之顺当了。在希伯来文中,“亚当”(Adam)是一个全称的词,指全体的人或人类。圣经作者用“亚当”来命名上帝创造的第一个人,看来并非出自偶然。一方面我们可以按通常的方式来理解圣经的创世记:人类全体源自一个名叫亚当的人,另一方面我们也可以说:创世记隐含着以亚当一个人代表人类全体或人类共相的意思。

人是上帝所造的。当这一圣经叙事内容用希腊哲学的概念来分析时,容易得出如下结论:人与上帝之间存在绝对的差异。上帝是创造者,人是所造物。创造者与所造物的关系是超越的存在与尘世的存在的关系,是无限的存在与有限的存在的关系。上帝不是尘世存在物中的一个存在物,上帝绝对地超越于尘世。尘世中的任何存在物,哪怕是其中最高级的存在物,都没有超越者的属性。上帝造人出于上帝的意志,人是绝无能力影响上帝的决断和行为的。人是有限的,脆弱的,终有一死的,而上帝是永存的,无限的。人之存在绝对地依存于上帝,用希腊哲学的术语来表达,这是人对上帝的本体论的依存关系。人作为尘世的存在物,不可能是无限的。人之得救,不是从

一个尘世存有者成为一个超越存有者,不是从有限的存有者成为无限的存有者,换句话说,使人成为神,或人回归于神,人与神合一。人之不可能成为神,这是由人之所造物的本性决定的。这一看法排斥了神性流溢于人性中的说法,也即排斥了人性中包含神性的说法。当然,在基督教的古代和中世纪的思想史中,流溢说还是有人主张的。^① 柏拉图的工匠说类似于基督教的所造说,但一个重要的区别是上帝创世在基督教那里不是如同柏拉图所说的那样用现存的材料建造,而是上帝从虚无中创造世界,物质的东西和精神的东西都来自上帝。流溢说源于新柏拉图主义,流溢说的思路是上帝创世类似于太阳放射光芒,流溢说强调人,特别是人的灵魂,来自上帝,也将回归于上帝。流溢说与所造说的差别在于,前者缩小人与上帝的差异,后者突出人与上帝的绝对不同。在基督教的经典传统中,所造说被视为正统,而流溢说常受到排斥,如奥利金就曾被怀疑为异端。

流溢说也并非完全没有圣经的根据。在创世记中谈到,上帝用地上的尘土造人,把生命的气息吹到人的鼻孔里,人就成了有生命的所造物了。这样看来,生命的气息是直接来自上帝的,是从上帝那里流射出来的。用希腊的哲学概念来解释,人性被理解为由两种完全不同的实体组成:作为物质实体的身体和作为精神实体的灵魂。地上的尘土被理解为象征物质的实体,而生命的气息被理解为象征精神的东西。物质的实体是占据空间的,是会分解的,是可被人的感官感知的。这正如人的身体是有形状的,是可被感知的,是会坏死的,来自于尘土,死后腐烂瓦解于尘土。精神的实体不占据空间,没有形状的,因而不能被人的感官感知,并也不会分解,是永存的。这就是为什么人看不到人的灵魂的原因,以及人的灵魂是永存的原因。灵魂是有活力的,身体是没有活力的;灵魂是永存的,身体是有死的;有形状的物质实体身体要靠没有形状的精神实体灵魂才能被激活。所

① 参看本书“上帝”一章中有关奥利金的“流溢说”的部分。

以,灵魂在实体的等级上绝对地高于身体。这是流行于古代和中世纪的基督教的灵魂与身体或心与物的二元论。然而,如果我们仔细地阅读旧约圣经的话,我们不能肯定地说,犹太民族在那时就有了这种身体与灵魂二元的观念和灵魂不死的观念,至少在摩西五经中还找不到这样的观念的清楚的表述。在新约中,灵魂不死的观念才明确起来,这或许是犹太民族与中东其他地区的民族和与希腊民族进行思想文化交流的结果。总之,圣经中关于上帝用尘土造亚当的身体和在他鼻孔里吹生气使他活起来的隐喻,经希腊哲学概念的解释,才成为以上表述的身体与灵魂的二元论。

基督教的思想家注意到,灵魂的要义不仅仅是活力,因为动物和植物都是有生命的。把人和一切其他的生物区分开来的重要标志是人思维的能力,有通过理性认识真理的能力,有调整自己的行为使之符合道德规范的能力。因此,人的灵魂不仅具有活力,还具有理性的认识和自由选择并承担道德责任的能力。

基督教思想家还强调,惟有人具有宗教,惟有人能认识上帝。因此,他们不仅像亚里士多德那样把人定义为有理性的动物,而且还定义为有宗教的动物,有认识上帝能力的动物。至于为什么人能知道上帝,在基督教的思想家中有两种不同的说法。奥古斯丁继承柏拉图的理论,主张人有直觉上帝的观念的能力,并且与此相应,具有直觉不变的、普遍的真、善、美的原理的能力。人凭着这些原理对具体的真、善、美的事物进行判断。上帝的观念和普遍的、永恒的真善美的原理不是由人的心灵构造出来的,而是如同“光”一样,由上帝投射到人的心灵中去。不论这种光有时多么暗淡,但凡人皆获此光照耀,是上帝及其真理在人心中的显现。阿奎那则继承亚里士多德的观点,对这种直觉论或光照说持疑议。阿奎那发现,并非每个人都有上帝的观念,在有的民族或部落中根本就没有上帝的观念,或他们有关神的观念和有关真善美的标准与基督教的完全不同。阿奎那像亚里士多德一样,主张共相是建立在殊相基础上的,一般是建立在个别基

础上的,普遍的观念是由人心在经验认识的基础上构成出来的。所以,上帝作为观念而言,是由人心所构成的。人有通过理性推理认识上帝的能力。他提出了一系列证明上帝存在的逻辑论证,他认为人能通过这些理性的推理认识上帝存在的真理。当然,阿奎那并不否认上帝的启示真理,但他认为,启示的真理不是观念体系,而是特有的经验,如圣经所叙事的那样。这也意味着,上帝不对谁启示,谁就没有这样的特有经验。阿奎那断言,人的理性的能力也是上帝给予的,所以人凭理性所认识的有关上帝的真理归根到底是与启示真理相融通的。由此可见,不论是奥古斯丁,还是阿奎那,都不否认人有认识上帝的能力。如果说,人的存在依存于上帝,是人对上帝的本体论的依存关系的话,那么,人凭着上帝所给予的能力认识上帝,是人对上帝的认识论的依存关系。

这种身体和灵魂的二元论容易导致在价值判断上极力贬低身体的危险。在基督教的历史上,出现过视人的身体为其灵魂的牢笼、视人的物质欲望为恶、视人的得救为灵魂摆脱身体的牢笼的派别。我们在本书“创世和护佑”一章中谈到过诺斯替异端持这种观点。奥利金有关人性的论述在一定程度上是与诺斯替派相近的。奥利金主张,上帝原初创造的亚当是一个灵魂,由于他不服从上帝的旨意,被处罚,从纯净的精神世界中堕落下来,进入身体的牢笼。亚当乃至整个人类的得救就是要摆脱这身体的牢笼,回到纯净的精神世界中去。这种观点还导致极端的禁欲主义修炼,把灵魂的得救与禁止肉欲联系在一起。基督教教会的正统派反对这种观点,认为把身体视为恶是不符合圣经本义的,因为上帝称他所造的一切都是“甚好”的,而且,创世记中明确记述上帝先用尘土造亚当,后在他的鼻孔里吹生气。上帝给人身体,不是上帝对人的惩罚,而是上帝创世之善意的一部分。这一纠偏对基督教往后的发展很重要,这使得基督教没有像某些东方宗教那样,把禁欲修炼当作宗教实践的主要任务。

有关身体和灵魂二元论的问题,随着基督教神学对“身体复活”

的解释而变得复杂化。在基督教的“使徒信经”和“尼西亚信经”中都有“身体复活”一句话。这将复活的身体是什么样的身体呢？使徒保罗在“哥林多前书”中把这复活的身体定为“属灵的身体”，而这死去的身体是“血气的身体”。保罗写道：

死人复活也是这样：所种的是必朽坏的，复活的是不朽坏的；所种的是羞辱的，复活的是荣耀的；所种的是血气的身体，复活的是灵性的身体。若有血气的身体，也必有灵性的身体。经上也是这样记着说：“首先的人亚当成了有灵的活人（“灵”或作“血气”）”；末后的亚当成了叫人活的灵。但属灵的不在先，属血气的在先，以后才有属灵的。头一个人是出于地，乃属土。第二个人是出于天。那属土的怎样，凡属土的也就怎样；属天的怎样，凡属天的也就怎样。我们既有属土的形状，将来也必有属天的形状。（哥林多前书 15:42—49）

在英文的圣经版本中，该处“属灵的身体”大都译为“spiritual body”，而“血气的身体”随版本的不同而略有差别地被译为“physical body”、“animal body”、“material body”，大致都是指肉体。现在的问题是，身体按照通常的理解是物质的，现在保罗区分了物质的（血气的）身体和精神的（属灵的）身体，并明确指出复活的身体是属灵的（精神的）身体。从保罗的这段文字的上下文看，保罗心目中对物质的东西与精神的东西的区分，主要不是依据“凡物质的东西是有广延的实体，凡精神的东西是没有广延，但能思维的实体”这一近代笛卡儿以来的心物二元论的标准，而是从质料上加以划分，凡属土的是物质的，凡属天的是精神的。属土的质料是必朽坏的，属天的质料是不朽坏的。在保罗所理解的属天的实体中，从该段文字的上下文看，似乎还包括天上的日月星辰。而身体这一概念在保罗心目中主要是就形状而言的，所以保罗区分属灵的身体和血气的身体。哥白尼以来的近代科学确认天上的星体也是物质的，渐而把天（天体）当作精神世界的代名词或象征的概念构架失去效用。笛卡儿的区分

物质与精神的标准避免了这一毛病,所以在近代较为流行。

在基督教的古代和中世纪的神学史上,从来没有就保罗关于“属灵的身体”的含义究竟是什么得到过一个清楚的说法。有人主张,保罗所说的属灵的身体就是指灵魂,或更确切地说,有形体的灵魂。有人主张,灵魂与身体是不同的实体,有与血气的身体结合在一起的灵魂,还有与属灵的身体结合在一起的灵魂;人复活时,血气的身体死了,但人原有的灵魂又与属灵的身体结合在一起。不管这些说法多么混杂,但保罗的这段话至少澄清了所复活的身体不是死人的肉体,这已经是一个极其重要的神学贡献。奥古斯丁当然熟知保罗关于属灵的身体和血气的身体的区分的论述。他确认血气的身体就是我们现在所具有的那种身体,而属灵的身体是我们经基督拯救在总的复活中才具有的身体。但他肯定教会正统派关于人有身体不是上帝对人的惩罚的观点,主张有这种血气的身体是甚好的,是上帝善的目的之实现过程中的一个部分。

人是社会的生物。按照旧约创世记的故事,亚当是作为社会的存在者而被创造的。上帝认为人孤独存在不好,所以为亚当造一个配偶,二人成为一体:

耶和华神说:“那人独居不好,我要为他造一个配偶帮助他。”耶和华神用土所造成的野地里的各样走兽和空中各种飞鸟,都带到那人面前看他叫什么。那人怎样叫各样的活物,那就是它的名字。那人便给一切牲畜和空中飞鸟、野地走兽都取了名;只是那人没有遇见配偶帮助他。

耶和华神使他沉睡,他就睡了。于是取下他的一条肋骨,又把肉合起来。耶和华神就用那人身上所取的肋骨,造成一个女人,领她到那人面前。那人说:“这是我骨中的骨,肉中的肉,可以称她为‘女人’,因为她是从男人身上取出来的。”因此,人要离开父母,与妻子连合,二人成为一体。(创世记 2:18—24)

在这段经文中,明显的价值判断只有:人独居是不好的,人有配

偶帮助他好的,人与妻子连合,二人成为一体是好的。

在这段经文中,并不包含男女不平等的价值判断。从女人是男人骨中的骨、肉中的肉的譬喻来看,男女是同质同体的,应该是平等的。

但是在古代和中世纪的基督教神学中,这段经文常被解释为男女不平等的根据。其理由是,男人是先被创造出来的,女人是为男人而被创造出来的,所以女人在等级上低于男人,并应该服从男人。

奥古斯丁关于男女是否平等问题的论述在基督教经典的传统中居支配地位。奥古斯丁主张,从本体上说,或从内在的价值上说,男女是平等的,但从功能上或在物质世界中所承担的作用上说,男女是有等级差别的。为什么说男女在本体上或内在价值上是平等的呢?因为男人和女人都是置于肉身中的灵魂,作为灵魂而言,男女是完全平等的。为什么男女从功能上或在物质世界中所承担的作用上说不平等的呢?这是因为男人的身体与女人的身体不同,因而他们在物质世界中承担的作用就不同。女人的女性身体的特点,使得她们适合于做户内家务和抚养孩子的工作。男人的身体比女人强壮,他们就承担户外劳动,提供食住给妇女小孩,并保护他们。这种分工使得男人在物质世界中的等级高于女人。一旦到了总的复活的时候,人都将有一个精神的身体,原先的这种物质身体上的差别就消失了。这也就是说,上帝所安排的男女差别只属于尘世上的事情,不是永恒的,不是人性的本质差别。

从这一论述看,奥古斯丁只是在说男女差别仅仅是由于身体的功能不同而导致的社会分工上的差别。但奥古斯丁的接下去的论述却明显含有在伦理价值上贬低妇女的意思。奥古斯丁虽然承认上帝所创造的人的物质的身体本身是好的,但他不排除这血气的身体有着诱惑灵魂的危险,这血气的身体是灵魂的潜在的诱惑者。按照奥古斯丁的看法,肉欲的性诱惑对灵魂尤其危险。而且女性与男性的性诱惑是不对称的,常是女性诱惑男性犯道德上的错误,女性的性诱

惑更危险。这虽然不是说女性在本质上是恶的,但至少表明女性在道德上更易主动地犯错误。他还引用创世记中夏娃诱惑亚当不服从上帝故事为例子,作为他这一观点的圣经根据。

总的来看,历史上的基督教神学在男女是否平等的问题上,受当时的社会实际存在的男女不平等状况和习俗力量的重大影响,对圣经创世记中关于亚当与夏娃的故事作了重男轻女甚至贬低女性,把原罪的起因归于女性的解释。这样的解释是不适当的,直到近现代妇女解放运动兴起后,这样的解释才被纠正过来。

人处于与世界上的自然的存在物与上帝的两种关系中。这两种关系都是动态的关系,人要在这关系中实现上帝所安排的目的论的使命。上帝所安排的人在与自然的存在物的关系中的使命如下:

神就赐福给他们,又对他们说:“要生养众多,遍满地面,治理这地;也要管理海中的鱼、空中的鸟,和地上各种行动的活物。”(创世记 1:28)

人虽然是所造物,但人处于世界的中心,人受上帝委托治理大地,管理世上万物。人类繁衍发展,生养众多,耕耘种植,照管海中、空中和地上各种活动的活物,乃是上帝给人的任务。上帝把这些造物赐福予人,又召唤人保管好这些造物。由此可见,人在这自然的世界中具有独特的地位和使命。在基督教的传统中,这种独特的地位和使命常被解释为人支配自然界的地位和使命,上帝赋予人成为自然界的主人,所以人要征服自然界,使自然界造福于人,为人所用。随着当代人环保意识的发展,这种人支配自然的人类中心主义的观点受到质疑。不过,如果考虑到古代世界的自然界对人来说是一种十分强大的异己的力量,人的命运常受其摆布,人的生命随时受到野兽、洪水、飓风等伤害的威胁,基督教的这种人类中心主义的对自然的态度,使人不畏惧自然界、不迷信自然界的异己的力量,发扬人研究自然规律和治理自然界的勇气,在历史上还是起过积极作用的。在现代,科学技术已成为人类有效地抗衡自然力量的手段,过多

地滥用自然资源,破坏生态平衡,不利于人类的可持续发展。所以重新反思上帝召唤人照管好世上万物的使命,获得新的重要意义。

人一方面受上帝的委托照管自然界的存在物,另一方面人自己也处于上帝的照管下,上帝爱人,护佑人。人原本生活在上帝安排的伊甸园中,过着舒服的、安全的生活。上帝要求人服从他的旨意:

耶和华神将那人安置在伊甸园,使他修理看守。耶和华神吩咐他说:“园中各样树上的果子,你可以随意吃;只是分别善恶树上的果子,你不可吃,因为你吃的日子必定死!”(创世记 2:15—17)

人与上帝的关系是一切所造物中所特有的,惟有人处于一种与上帝的直接的交往关系中,人直接知觉到上帝,并直接聆听上帝的话语。为什么人有这种与上帝的特殊关系呢?这是因为上帝按照自己的形象造人,人性中因而具有上帝的肖像的属性。

按照奥古斯丁的解释,上帝的肖像(Image of God)是指上帝的话语(Word of God),即逻各斯(Logos)。人由于获得上帝所授予的逻各斯,人具有在意识到自己的同时直接意识到上帝的能力。这种能力是直觉的能力,正如每个人都直觉地意识到自己,每个人也直觉地意识到上帝。这好比上帝把自己的形象直接光照到人的心上。由于惟有人具有这样的肖像,人就可以体验到上帝,与上帝交谈,向上帝祷告,接受上帝的吩咐。

然而,人的这种能力是会受损的。当人不服从上帝的旨意的时候,人的这种直接意识到上帝的能力就下降了,人对上帝的意识就变得模糊起来了,即人的上帝的肖像就残缺了。不过,奥古斯丁仍然主张,不论人的这种能力如何下降,人还潜在地具有这种能力,因为上帝的肖像是上帝给人的礼物,上帝没有取消这份礼物,而是人自己把它弄坏了。

正如人与自然的关系是一种动态的关系一样,人与上帝的关系也是一种动态的关系。上帝给予人灵魂,把人造成为理性的动物,人

有选择的自由,有改变人与自然和人与上帝的关系的自由。奥古斯丁把人的自由选择的意志区分为两类:一类是对最基本的价值的选择的意志,奥古斯丁称它为“voluntas”;另一类是在通常的多种可能性中的选择,奥古斯丁称它为“arbitrium”。奥古斯丁认为,人们通常的选择是以对最基本的价值的选择为导向的。人们都追求幸福,人们总是想选择那些能使自己获得幸福的事情。问题是实现这种幸福的基础是什么?是把爱上帝作为实现幸福的基础还是把爱自己作为实现幸福的基础?如果把爱上帝作为实现幸福的基础,那么人就把自己的存在置于上帝之中,人就彰显了“上帝的肖像”,人就受到上帝的照管,过着安详的幸福生活。如果人把爱自己作为幸福的基础,那么人就自愿地中断与上帝的联系,人心中的“上帝的肖像”就黯淡下去,人就堕落了,陷于罪恶之中而受苦。

奥古斯丁把亚当、夏娃不听上帝的禁令,受蛇的引诱,偷吃智慧果的故事,解释为人做出了不爱上帝,爱自己的选择。蛇是通过劝人爱自己而诱使人违背上帝的旨意的:

蛇对女人说:“你们不一定死,因为神知道,你们吃的日子眼睛就明亮了,你们便如神能知善恶。”(创世记 3:4—5)

人爱自己,希望有神一样的大能,就听了蛇的话,吃了智慧果。然而一旦人不听上帝的话,过分相信自己的能力,把幸福建立在爱自己的基础上的时候,人就受自己的私欲的摆布,自私自利,自相残杀。从此,人就陷入无穷无尽的罪恶和痛苦的深渊中。对于奥古斯丁来说,人的原罪意味着人在一种最基本的价值选择上的错误,而这种错误决定了人的一切其他的选择。只有当人重新把自己的幸福选择在上帝的基礎上时候,人与上帝的关系才会修好,人的上帝的肖像又照亮起来。鉴于人的肉欲对人的灵魂的巨大引诱,靠人自己的力量是难以重新恢复这种关系的,所以要靠耶稣基督的拯救。

简言之,以上所叙述的奥古斯丁的神学人类学的大意是:在人与自然的关系上,以人为中心;在人与神的关系上,以神为中心。只有

以神为中心,人才能获得真正的幸福。奥古斯丁的这一学说对包括宗教改革运动在内的传统的基督教人学观念产生了重大影响。

第三节 近代思想意识中的人的观念

文艺复兴以来,西方思想界对人的看法发生了剧烈的变化。这些看法来自哲学、自然科学、人文科学等不同的源泉,并不是统一的,彼此之间存在着分歧甚至对立,但它们包含着一些共同的特点,总的来说都构成对传统的基督教的人学的挑战。我们可以把它们概括为如下四个方面:

一、在人与神的关系上转向以人为中心,主张人是自己的认识活动和实践活动的主体,人为自己确立道德原理并承担责任;

二、在身体与灵魂的关系上,逐渐放弃灵魂不死的信念,主张灵魂不是实体,而是身体的功能;

三、在人与自然界其他动物的关系上,主张人是从这些动物中进化而来的;

四、在人如何得救的问题上,主张靠人自己解放自己,并从来世的在天国的得救转为在尘世改造不合理的社会制度。

起源于14世纪的意大利,后在16和17世纪蔓延到欧洲其他国家的文艺复兴运动,标志着西方的精神风貌深刻的转折。在意大利文中,“文艺复兴”(renaissance)的字面意思是“再生”,确切地说,通过复兴希腊、罗马的古典文化,诞生现代西方的人性和意识。很难说文艺复兴的初衷是对抗中世纪的基督教,但不能否定它的结果是塑造一个以人本主义为标志的欧洲的新时代。在这个新时代中,人被确立为自然和社会的真正的主人,人的理性成为批判一切的标准,人为自己立法,人自己对自己的道德行为负责。一句话,从中世纪的以“神”为中心,转变为现代的以“人”为中心。当然,人们可以质疑中世纪是否真的以神为中心,以及现代是否真的以人为中心。或许确切

的提法是,从中世纪的以神僧侣文化为中心,转向现代的以世俗文化为中心。

这种转变是在不同的领域内逐步发生的。首先在艺术的领域内,人的个性和情态成为艺术表现力的注重点。文艺复兴时代的绘画作品、雕塑作品虽然仍然主要以圣经题材为创作对象,但已把表现的重点放在人的身体的举止和面部表情上,恰如重新注入了古希腊的艺术创作的活力。如果我们参观一个按照历史先后程序布置的欧洲的艺术展览馆,当我们从中世纪的部分走入文艺复兴部分的时候,眼睛就会一亮,仿佛感到作品上的人活了起来。欧洲中世纪的文艺作品几乎千篇一律地表现基督教的故事,人物的表情是呆板、凝滞的,看不出什么个性。而文艺复兴时代的作品中的人物是生动活泼的,不同的人有不同的个性,从体型到神态各有千秋,有强健,有瘦弱,有温柔,有豪放,喜怒哀乐,淋漓尽致。随着这种艺术风格的转机,艺术的题材也渐渐发生转变,神学的题材渐渐被人的世俗生活和自然风景的题材所取代。

其次,人们的学术兴趣从神学转向人文学科,希腊的古典语言、戏剧、诗歌、文法学、修辞学、论辩术、法学、美学等等成为人们喜欢学习的科目。君士坦丁堡陷入土耳其人之手后,一批东罗马帝国的说希腊语的学者来到拉丁文化区域,他们在希腊古典学方面的专长对促进拉丁学者重新认识希腊古典文化有很多帮助。另一方面,许多古希腊的经典著作被阿拉伯学者翻译成阿拉伯文,而又经阿拉伯文转译成拉丁语系的文字,使许多在拉丁语区久已失传的希腊经典重见天日,这包括柏拉图的许多对话,和亚里士多德的许多论著。由于受到这些古希腊的哲学著作的影响,人们在表达对世界和人生的基本问题的见解的时候,渐渐地摆脱了以引证圣经和解释圣经为主的作法,而学会了以可靠的论据和严密的逻辑推理为主的方法。这孕育着重视认识论和方法论的近代哲学的诞生。

最后,人们对历史的看法也发生了变化。在中世纪,历史从属于

神学;历史被解释为开端于上帝创世,转折于耶稣的道成肉身,并将终止于末日审判。文艺复兴时期所流行的历史观也把历史分为三个时期:开始于古代,接着是中世纪,然后是重新诞生的黄金时代,即文艺复兴时期的历史学家所正处的那个时代。在中世纪的神学家眼里,希腊罗马时代是异教居支配地位的该受谴责的时代,而他们正处在末日审判前的最后的一个时代。而文艺复兴时代的历史学家赞美希腊罗马文化的古代,谴责中世纪的无知和野蛮,并认为他们正处在一个重新复兴古典遗产的黄金时代。这种观点反映在布鲁尼(Leonardo Bruni)的《佛罗伦萨史十二书》(Twelve Books of Florentine Histories, 1420)、马基雅维里(Niccolò Machiavelli)的《佛罗伦萨史》(Florentine History, 1525)、圭西雅提尼(Francesco Guicciardini)的《意大利史》(History of Italy, 1561—1564)、伯丁(Jean Bodin)的《历史研究简介》(Easy Introduction to the Study of History, 1566)等著作中。

文艺复兴的人本主义精神在欧洲近代得到进一步发展。“主体”这一概念最能刻画近代欧洲哲学家对人性的看法:人是认识的主体,人是实践的主体,人是历史的主体;并且这样的主体是自主的、历史的和自我构成的。在这里,上帝的位置被人取代了。按照传统的基督教的观点,上帝是主宰,是世界的创造者、历史命运的决定者、律法和伦理规范的授予者,而人是上帝创造的,是绝对地依存于上帝的。这也就是说,上帝是“主体”,人不是“主体”。虽说,传统的基督教肯定人是自由的,但从根本上说,这种自由不包括人能自己为自己立法,自己为自己确立道德的基本规范,自己评判自己的道德行为,自己成为自己历史的主人。因为,归根到底,这一切都是由上帝决定的。

欧洲近代的这种“人的主体性”的观念是在历史的过程中逐步形成和发展的。欧洲近代哲学家肯定人是认知的主体,这不仅仅是就人是认知行为的执行者而言,而且是就人的认知能力和认知形式而

言的。经验论哲学家和唯理论哲学家虽在关于什么是认识的可靠来源方面有分歧,前者强调经验的依据,后者强调理性的推理,但是他们都主张依据经验做出判断和按照理性进行推理的主体是人,这样的人在认识的过程中是完全自主的。进而,他们还主张,除了经验的知识和理性的知识之外,并不存在任何其他知识,这样就把启示的知识排除在外。按照基督教的传统的观点,启示是上帝自己展示自己的一种活动,上帝向谁启示,谁就得到这样的知识,在此过程中,人不是主动的,而是被动的。随着人是认知的主体这一观念的广泛传播,基督教的把启示的真理置于人的认知的真理之上的观念也就越来越失去影响力,而用人的理性重新评估一切的呼声越来越高。

康德提问:人能够知道什么?康德回答:这是由人的主体的认知形式或范畴决定的。这些认知的形式或范畴是先验的,即它们不是来自于客观的世界,而是人的认识的主体加给客观世界的,用以组织和整理来自客观世界的经验的素材的形式,它们是人的认识的可能性的条件。按照康德的看法,这些认知形式或范畴是恒常不变的,是人的主体所固有的。

大多数近现代哲学家倾向于赞同康德关于人通过认知的主观的形式来看待客观世界的观点,但对康德关于这些认知形式或范畴是先天固有的看法不免持有异议。随着对非西方文化世界的研究,对原始部落的语言和思维方式的研究,很容易发现它们中间往往没有康德所提到的某些所谓“先验的”认知范畴。这些研究也表明,即使在西方文化中,这些范畴也是历史地形成的,不同历史时期的人对它们有着不同的理解。于是就逐渐形成这样的一种共识:人确实凭着一一定的认知形式认知客观世界,但是这些认知的形式是在历史的过程中逐步形成的,是人自己在认识和实践的过程中构造了这些认知的形式,并且这种构造过程永远不会结束。这也就是说,人作为认知的主体是自主的、历史的和自我构成的。

现代人还逐渐形成另一种共识:人作为道德实践的主体也是自

主的、历史的和自我构成的。现代欧洲哲学家肯定人是道德实践的主体,这不仅是就人对自己的行为能自由地做出选择,从而应对自己的行为承担道德上的责任而言的,而且是就道德的准则是人自主地构成的而言的。在关于人如何构成道德准则的问题上,现代哲学家之间存在着意见分歧。有的哲学家持功利论,有的哲学家持理念论。功利论者主张,道德的功用在于帮助人达到适度的、最可取的利益和幸福。这是因为每个人都追求自己的利益和幸福,但如若不协调彼此之间的关系,他们就要在争斗中互相损伤;此外眼前的利益和幸福不一定等于长远的利益和幸福。为此,从群体互利和长远的利益出发,人类就有必要制定伦理的规范,以便使人类能和谐地共同生活。理念论者则从道德原理自身的合理性出发。他们试图确立自明的、无可争议的有关善、公平、正义等的道德原则,以此为基础推论出一切其他的道德准则。

康德强调道德原理的“自律性”(autonomy)。只有当道德原理自身是合理的,并且人又按照这样的原理采取行动之时,人的行为才是合乎道德的。反之,如若人的行为出于自己的某种对后果的估价,或遵照他人的旨意,这样的行为就谈不上是合乎道德的。康德在反对道德原理的“他律性”(heteronomy)的时候,一方面反对了功利论、后果论等伦理学说,另一方面也否定了基督教的关于道德律来自上帝的旨意和律令的观点。康德虽然主张道德实践要有一个先验的框架,即“意志自由”、“灵魂不朽”、“上帝存在”是实践理性的先决条件,但是康德同时又主张“灵魂不朽”和“上帝存在”是不能在理性的限度内被证明的,因而在此上帝与伦理的那种先验关系不免让人感到只是一种假设,甚至是一种“独断”的假设。

尼采完全抛弃了康德的这个假设。“上帝死了”,上帝在人的道德实践中再无无用武之地了。道德成了完全虚无的东西,追求权力意志的人超越于善恶之外。这样,道德也就失去了自律性,而成为相对的东西了。道德是相对于什么而言的呢?或者反过来问,什么对道

德起支配作用呢?

近代以来有三种观点相当风行。其一是达尔文主义:生物界的根本规律是生存斗争,优胜劣败,适者生存。人是生物界中的一种生物,人凭借其理智能力而在生物界居优势地位。同样,生存斗争也存在于人类社会内部,人与人之间也在为着权力、利益和生存空间展开殊死搏斗。这就是社会达尔文主义。尼采的“在善恶之彼岸”的“超人说”就是深受这种社会达尔文主义影响的。

其二是经济决定论:社会的经济结构制约人的行为方式,市场经济培育金钱拜物教意识,人在经济活动中的地位常常决定人评判社会现象的立场,人的道德规范也打上阶级的烙印。道德不是自主的,而是由经济基础决定的。这里也蕴含着对人性或人的本质的看法:人的本质是以生产关系为总纲的各种社会关系的总和。

其三是技术异化论:随着科学技术的发展,科学技术在改造自然界中的巨大威力日益明显,同时它的深刻的负面效应也越来越被人们所认识。人所创造的技术也使人自己成了技术的奴隶,技术提高了人在自然界中的自由度,技术也强制人处处要遵循技术的规则。在技术的权威面前,千百年来被视为神圣的金科玉律的道德规范,常常显得非常可笑。避孕药和试管婴儿的诞生,极大地改变了人们对性道德的看法,技术也助长了消费主义和享乐主义的盛行。现在人们不是问什么是道德上应该的,而是问什么是技术上可行的。简言之,道德成了技术的副产品。说道德是技术的异化,也多少意味着人有本真的道德。但是什么是本真的道德呢?按照现当代存在主义的看法,本真的道德植根于人的本真的存在之中,而人的本真的存在被技术遮蔽了。人不仅有求生的欲望,有趋利避害的习气,而且还有高一层追求自我发展、自我实现和自我完善的渴望。道德规范应有助于实现人的本真的存在。

不论现代哲学家在论述主体性方面的分歧如何巨大,但都肯定人既是认识活动的主体,又是道德实践活动的主体;人为自己立法,

自己塑造自己的认识方式和道德规范;即便是异化,也是人自己造成的。这就从根本上动摇了传统的基督教在关于人与上帝的关系问题上的看法。

第四节 当代基督教神学家尝试 重构神学人类学

对于近代的这种以人为主体的以人为本主义的人学观念,基督教教会在开始时完全站在传统的基督教的人学观念上进行抵制,他们往往不从学理本身的角度进行分析,而是简单地指出这些学说违背了基督教的信仰和教义,并凭借教会在社会中的力量,要求禁止这些学说,并惩罚建立新思想的人,包括康德在内的许多近代哲学家都遭受过这样的打击。但随着启蒙运动的发展,随着教会的世俗化的加剧,在基督教的内部也出现一些企图调和基督教的基本信仰和人本主义精神的神学家。他们的做法开始时在教会中不受欢迎,他们往往被当作信仰不坚定的动摇分子,而他们自己则认为自己是在现代形势下的基督教信仰的拯救者。20世纪初,罗马天主教廷曾发出通谕批判“现代主义”,但在20世纪60年代召开的“梵二会议”后,对现代的神学采取了较为宽容的态度。从世俗化的大众的一方而言,由于看到了两次世界大战对人类造成的悲剧,开始对过分夸大人的主体作用和相信理性万能的启蒙思想产生怀疑,转而重视基督教神学家所做的人学新尝试。

这些新的基督教的人学没有统一的范式,它们各不相同地从现代哲学中吸取了这种或那种思想框架和方法,重新反思和改造现代的主体性思想,以便把它与基督教的基本教义结合起来,特别是把它与耶稣基督“道成肉身”和“救恩”的核心信仰结合起来。大多数当代基督教的神学家不否认人的主体的自主性,但批判近代哲学家的主体性观念过于狭隘,强调人的自主性需要有一个更深刻的基础,而这

基础就是上帝,就是上帝创造人和拯救人的启示真理。他们建立新的基督教人学的尝试大致包括以下四条途径:

一、扩大主体意识的范围:某些当代基督教神学家批评近代哲学家过于狭隘地圈定了主体意识的范围。在许多近代哲学家眼里,主体的意识无非就是感觉经验和推理的活动,主体的认识活动只包括感性认识和理性认识两个方面,而理性认识又必须以感性认识为基础。这样,关于上帝的观念就被排斥在认识活动的有效范围之外,人与上帝的关系问题也就成了在理性的限度内不可知的问题。

早在 18 世纪末和 19 世纪初,施莱尔马赫(F. D. E. Schleiermacher, 1768—1834)就论证,除了感性经验和理性的推理活动外,信任感、依赖感、安全感、恐惧感之类的情感也属于主体意识,这些情感对于我们的认识活动和实践活动同样是十分重要的。基督教徒对上帝的有着绝对的依赖感,这种依赖感对他们来说是十分真切的,因而上帝对他们来说也是十分真实的。

在 20 世纪,蒂利希(P. Tillich, 1886—1965)强调,意向是主体意识的基本特征,关怀是一种基本的意向。在日常生活中,人总是关怀着这件或那件事情,这个或那个人;没有这种关怀,人的日常的认识活动和实践活动就失去目的和动力。同样,人有着最根本的关怀,即终极关怀。这种关怀对于某些人来说,或许不是当下清楚明了的,但是每个人都隐含着这样的关怀,它迟早会显露出来。一旦确立了这种终极关怀,人的生存的意义就得到启明,人的日常的认识活动和实践活动就有了根本的方向和目标。这种终极关怀指向绝对的超越者,对于基督徒而言,即指向上帝。这也就是说,在人的主体意识中,存在着一种面向上帝的最基本的意向,这种最基本的意向使人与上帝相关联。

二、重新解释主体意识的结构:某些当代基督教神学家试图重新解释主体意识的结构,以表明在主体意识的结构中就存在着人认识上帝、接受上帝的启示的先验的机制。自康德以来,“先验”这个术

语用以指人的认识的可能性的条件,即“先于”认识活动、制约着认识活动的认识的结构(认识的形式和范畴)。在此“先于”不是指时间上先于,而是指功能上先于,好比一定的生产设备事先就决定了它的生产的流程、产品的种类和质量等等。在康德的先验哲学中,“自在之物”、“上帝”被排斥在人的认识活动的有效范围之外,因为康德认为,当认识的范畴运用于它们之上时,必然会发生二律背反,即势必引申出自相矛盾的结论。因而,对于康德来说,“自在之物”和上帝是不可知的。当代基督教神学家尝试改造康德的先验哲学,以重新确立神人之间的主体交流关系。

在这方面,当代天主教神学家拉纳(K. Rahner, 1904—1984)做出了令人瞩目的贡献。在拉纳看来,人的主体与上帝的启示的关系,好比“钥匙孔”与“钥匙”的关系。上帝用“启示”这把钥匙开启人的主体意识,而在人的主体结构方面已经事先存在着被开启的可能性的条件。拉纳写道:“主体的结构是‘先天的’,这就是说,它形成事先地制约着某事物向认知的主体显现的内容和方式的规律。……这决不意味着展现其本身的实体是不能真实地展现其本身的。钥匙孔形成了什么样的钥匙适合于它的‘先天的’规律,但这也就透露了关于钥匙本身的某种东西。”^①用神学的语言来说,人先天地就是“圣言的倾听者”。不过,人们并非从一开始就知道这一点。只有当人反思认识的可能性的条件的时候,只有当人意识到经验认识的限度,并试图超越这样的有限性的时候,人才能成为一个自觉的圣言的倾听者。这好比,当人试图走进一间门上锁的房屋而又不知道它的钥匙,于是人观察它的钥匙孔,希望能找到一把合适的钥匙,并在这时,人才有可能找到一把合适的钥匙。当然,这关于世界和人

① K. Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity* (基督教信仰的基础:基督教的观念导论), New York/London, 1978, 第19页。

生的根本秘密的钥匙在上帝手里,是上帝给予那些准备聆听圣言的人的礼物。

人是怎样通过反思认识的可能性的条件而发现绝对的超越者(上帝)的呢?拉纳把托马斯·阿奎那的形而上学、康德的先验唯心主义与海德格尔的基本本体论结合起来。托马斯·阿奎那提出了上帝存在的五种证明,康德论证这五种证明在逻辑上是无效的,因为对于每一个这样的证明,都可以提出相反的证明;例如,我们既可以证明世界上一个事物之发生都以别的事物为其原因,这样追索下去,必然需要有一个不以其他事物为原因的最终因,但我们也可以证明,世界上的事物是互为原因的,在世界之中或在世界之外,都不存在一个绝对必然的存在,作为它的原因。拉纳承认,人在这里遇到了理论理性在认识上的界限,但是人是一个自由的探询者,人仍然要问:世界究竟是虚无、荒唐的,还是真实、有意义的?人怎样才能超越有限的生命而与无限的实体融合起来?人不愿在这先验的认识论的界限面前止步,而希望能超越这一界限。这里出现了康德与拉纳的不同之处:对于康德来说,二律背反意味着理论理性的界限,因而人对于上帝的存在和神人关系的问题应该持不可知论的态度;对于拉纳来说,这种界限意味着一种新的契机,意味着超越这一界限而进入更深维度中去的可能性。这一新的维度就是海德格尔所探讨过的“在”与“在者”的关系的领域。拉纳主张,人是这样的一个“在者”,他要追问一切“在者”的终极的理由和根源。人从这一“在者”追溯到那一“在者”,追溯到“水”、“火”、“土”、“气”、“原子”等等,而最终发现一切“在者”之根源不是其中的任一“在者”,而是超越于其上的“在”本身。对于拉纳来说,这“在”本身就是三位一体的上帝。上帝通过“圣言”造就万物,通过“圣灵”建立与人的交流关系。

作为“在”本身的三位一体的上帝是怎样建立与“在者”的关系的呢?“在”是如何开启人的存在的意义的呢?对于这类问题,拉纳认为,人必须在历史的具体的处境中聆听圣言,耶稣在历史中的道成肉

身和圣经所传递的信息就是这样的圣言。每个人在他自己的独特的处境中也可聆听到针对于他的特殊的圣言,这是一种神圣的神秘经验,这是人与上帝的亲身的会遇。对世界的本原的认识和对人生的根本意义的领悟只有在这样的一种“历史的启示”中才能达到顶峰。用托马斯·阿奎那的术语来说,这是人通过“自然的理性之光”所认识到的终极真理在神圣的启示中得到了确证;用拉纳的术语来说,这是人通过先验的理性认识达到其边界时获得的新的契机。一方面上帝通过内在的言(先验的理性)使作为精神的所造物的人一开始就对上帝的真理具有承纳性,另一方面这种内在的言为要成为具体地可认识的,就必须与外在的言(历史中的启示)相遇。“……这精神性的所造物在一开始就作为神圣的自我交流的可能的对象而被构造出来。……在这唯一真实的秩序中,先验的所造物的虚空显现出来,因为上帝的充实性创造了这种虚空,为要使自己与之进行交流。”^①用以上提到过的“钥匙孔”与“钥匙”的比喻来说,上帝事先在人的先验理性中造好了“钥匙孔”,为了后来在人的存在的历史的进程中用“神圣启示”的钥匙来开启它。

拉纳也用“稟在”(Seinhabe)或“在的类似性”(analogia entis)表示以上的思想。一切“在者”尽管各不相同,但都是“在”的显现,都在某种程度上分有了“在”,由于这种分有(Teilhabe),它们与“在”本身就有某种关联和类似性。人是这样的一种“在者”,他分有“在”的程度最高,就具备领受神圣启示的可能性。“人是具有承纳性的、对历史开放着的精神性的在者,这个在者在自由之中并作为自由伫立于一种可能启示的自由的上帝之前,而这种启示一旦来临,便在人的历史中(并作为历史的最高现实形式)‘以言之形式’发生。人是从自己历史之中聆听自由的上帝之言的倾听者。形而上学人类学的终极点

① K. Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, (《基督教信仰的基础:基督教观念导论》)第123页。

便是,它把自己理解为一种关于对超世界的上帝启示之顺从能力的分析。”^①

拉纳在这里完成了理性神学与启示神学的连接,并回答了以莱辛(G. E. Lessing)为代表的启蒙思想家诘难启示神学的一个重要问题:既然经验的、历史的真理是偶然的真理,而理性的真理是普遍的真理,那么为什么要听从在历史中所发生的、以经验的方式被感知的启示真理,而不信赖人自己的理性的普遍真理呢?拉纳对这个问题的回答是很巧妙的:这是因为人的理性认识的先验的限度,因而,为认识世界的本原和人生的终极意义,神圣的启示是绝对必要的。这就是拉纳的神学人类学。

三、把主体的发展置于辩证的过程之中:某些当代神学家主张,主体意识只是整个辩证发展过程中的一个环节,而整个辩证发展过程乃是与上帝同在的圣言(逻各斯)的展开。这一思路得益于黑格尔的辩证法。按照黑格尔的看法,辩证发展的过程包括正、反、合三个环节。把这一方法运用于对宗教的分析,可以发现宗教的发展包含正、反、合三个阶段:(1)自然的宗教,它视上帝为一种具有魔术力量的自然实体(客体),它表现为东方的宗教;(2)灵性的个体的宗教,它视上帝为主体,它表现为犹太教(崇高的宗教)、古希腊的宗教(美的宗教)、罗马的宗教(功利的宗教);(3)绝对的宗教,它表现为基督教,它把前两者综合起来,因为它崇拜三位一体的上帝。黑格尔认为,基督教中的“圣父”,在内容上等同于他的哲学中的“绝对观念”,“圣子”等同于他的哲学中的“自然界”,而“圣灵”就是他的哲学中所说的,在“自我意识的心灵”的形式中展开自己的“历史的现实”,它是客体与主体的结合。

卡尔·巴特(Karl Barth, 1886—1968)主张,上帝是真正的主体,人只是在某种限定的意义上才称得上“主体”,因为人之作为主体

^① 拉纳:《圣言的倾听者》,朱雁冰译,北京,三联书店,1994年,第182页。

取决于上帝的关联行动。人与上帝之间存在无限大的距离和绝对的区别。天主教企图通过人的存在与上帝的存在之类比,找到某种相似性,从而论证人认识上帝的可能性,乃是一种极大的“罪孽”,因为这等于分裂了上帝,把上帝分裂为无限的神性和有限的人性两部分。巴特认为,由于人与上帝间的这种区别,人甚至不能提出这样的问题:就人而言,人凭什么才可能认识上帝?正确的问题的提法应该是从上帝出发:上帝如何使人皈依和得救成为可能?上帝作为位格实体(reality as person),是处在行动之中的。上帝的关联行为是上帝自己的自由决定,上帝的自我关联的活动分为三个阶段:(1)上帝处于自身的位格之中(正题);(2)上帝决定进入到非自身的与人的关系之中去,这首先表现为与犹太人订立契约,其后通过道成肉身的耶稣基督直接进入到人的存在之中去,向人布道,以十字架受难和升天给人活生生的启示(反题);(3)人类得救、复活、进入天堂,分享上帝的荣耀(合题)。巴特强调,这一辩证运动不是黑格尔式的逻各斯的客观、必然的过程,而是上帝的主体的自由决断的行动。人之信仰上帝和心灵得救乃是上帝给人的礼物,人的有限的主体只能认识有限的世界中的事物,在与神的关系方面则无用武之地。巴特倡导的这一神人绝对有别的观点回到了基督教新教的正统立场上去,因此被人称为新正统派神学。

四、强调信仰在主体实践中的作用:某些当代基督教神学家主张,主体不只是纯粹的意识,主体总是置于自然的和人文的场景之中,社会的实践活动是主体的最主要的活动。主体总是在社会的实践活动中构成自己的,人与上帝的关系主要反映在社会的实践活动中。与以上提到的第一种看法相反,他们强调基督教的信仰不是依赖于主体的一种特殊的直觉或情感;与以上提到的第二种看法相反,他们反对神—人关系的先验决定论。他们坚持,基督教所见证的上帝拯救人类的信仰不是一种普遍的意识,因为某些人有这种信仰意识,某些人则没有这种信仰意识。启示是上帝的一份特殊的礼物,是

不可预见的,是上帝在具体的社会实践活动中授予他所选择的人的。与以上提到的第三种观点也有区别,他们认为,尽管启示是上帝给予人的礼物,但人在接受这份礼物的时候也是有一定的主观能动性的。基督教的神—人关系的主体意识仅仅是人类的多种多样的主体意识中的一种主体意识,这种主体意识的构成取决于人在社会实践的过程中对上帝的启示的回应。

在新教神学家中,持这种观点的人较多,因为他们尊奉马丁·路德的“因信称义”的原则,反对天主教的托马斯主义所主张的人的“自然的理智之光”与神的“启示之光”的平行论。早在19世纪,新教神学家里敕尔(A. B. Ritschl)就主张,人与上帝的关系不是在纯粹的主体认识的领域内建立起来的,而是在主体的道德实践的领域内建立起来的。人既是自然界的一部分,又是灵性世界的一部分。当人投入道德实践的时候,被置于一种矛盾的形势之中,一方面人受到物质规律的制约,这包括受到生存竞争和趋利避害的规律的制约,另一方面人要超越这些规律,并对自己的行为承担道德责任。人如何才能超越这些物质规律而真正实现人生的价值呢?这只有依靠上帝的启示。上帝的启示不是为了告诉人何种形而上学的神学体系是正确的,而是为了告诉人应该如何行动。耶稣降生和十字架受难的历史事件向人启示,人应该互相爱,而不应该互相仇视。耶稣为人赎罪的伟大精神感召人超越物质的非道德的规律的束缚,而进入一个更深的灵性的层次。只有相信耶稣的这一启示,并从这种信中获得力量,人才获得真正的自由,才是一个真正的自己构成自己的主体,而不依然是自然力量的附从。

美国新教神学家莱因霍尔德·尼布尔(Reinhold Niebuhr, 1892—1971)对人性和人的主体性的问题做了更深入的研究。他长期在美国的汽车工业城市底特律(Detroit)做教牧工作,深切了解下层工人的疾苦和上层资本家的虚伪,对人性与社会的关系以及人性本身的两面性有着比书斋里的学者更切实的认识。按照尼布尔的看

法,人是自然和精神的统一体,人的独特性在于人具有超越人的自然属性的能力。于是,在人之中存在着一种张力:一方面受自然属性的束缚,另一方面又企图自我超越。自我超越是人的自由之关键所在。然而,人的无限地自我超越的能力必须保持在人意识到自己是有限的所造物的张力之中。这种张力决定了人既是伟大的又是悲哀的,因为人既能自由地创造,又能自由地破坏。尼布尔写道:“的确,人的彻底的和无限的自由既是人的创造力的基础,又是人的自我破坏的力量基础;并且,难以在人的创造性和破坏性之间做出简单明了的区分。用帕斯卡尔的话来说,‘人的尊严和人的悲哀’有着同样的源泉。人在不断地逾越社会、自然、社团和理性的相关联系。人不受它们的束缚,这使得人具有创造性。人倾向于利用所有这一切为自己的目的服务;然而这也打下了人的破坏性基础。”^①

正是由于人一方面受其自然属性的局限,另一方面又有超越这种局限的自由,这就使人处于一种矛盾的境地中。尼布尔称人的这种处于矛盾境遇中的心态为“焦虑”(anxiety),而这种“焦虑”是人犯罪的主体方面的前定条件。他写道:“人既是自由的,又是受制约的,既是有限的,又是无限的,这样,人就有焦虑。……焦虑是罪的内在的前定条件。它是处于自由和有限性的矛盾格局中的人无法规避的精神状态。”^②

面对这种矛盾境遇,人存在着各种各样的选择,其中两个极端的选择是使人走向罪的根源。其一是放弃自由,听任自然力量、社会的习惯势力的摆布,尼布尔称它为“跟着感觉和肉欲走”(sensuality);其二是认为人能摆脱有限性,不受自然力量的束缚,凭着自己的能力

① Reinhold Niebuhr, *Christian Realism and Political Problems* (基督教的实在论和政治问题), New York 1953, p. 6.

② Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* (人的本性和命运), New York 1951, 卷1, 第182页。

和意志操纵一切,尼布尔称它为“高傲”(pride)。尼布尔认为,人的后一种选择造成的危害要比前一种更大。

人越觉得自己不安全,就越想提高自己控制自然的和社会的形势的能力,而权力的扩大,意味着这种能力的提高,因此确如尼采所说,人是追求权力意志的生物。但尼布尔不同意尼采的“超人说”:没有人能成为超人,没有人能摆脱自由和有限性的矛盾格局;人的权力和能量越大,造成破坏的可能性也就越大。人自爱而高傲,有着无限的奢望,相信自己的无限能力,但人终究不能彻底超越自己的有限性,而使自己成为上帝。为了使人不至于在互相争夺权力的大大小小的战斗中互相摧残和毁灭,为了使人能真正赢得安全,人必须正视自己的现实的处境和历史的可能性。人的唯一正确的选择是信仰上帝。只有信仰上帝,相信上帝的最高权能,人才感到真正的安全,才能摆正人自己的有限性(自然属性)和无限性(自由)之间的关系,才能在这两者之间找到适当的平衡。

尼布尔在分析人的本性时着重于指出人的矛盾性,在分析人的命运时强调人的选择。有些人选择跟着感觉和肉欲走,就使自己沦为禽兽;有些人选择追求权力意志,他们的自爱和自私的本性必然使他们做出更大的丧尽天良的事情,而决不会超越自己的局限性。只有选择信仰上帝,人才真正有希望。尼布尔大量引证圣经的叙事故事中的人物的命运,论证人不可能依靠自己的力量完成人生及历史的目的,因为人不可能在上帝之外找到人生的意义。人生的意义是从基督启示出来的,在基督里面人才可以获得智慧和能力,才有安全,才能找到真正的安身立命之所在,才能通过神的拯救而完成自我超越。

第七章 罪 与 恶

在基督教的神学中,“罪”不仅是指一种错误的行为,而且还意味着人与上帝的一种疏离(alienation)状态。“恶”包括道德上的恶(moral evil)和自然的恶(natural evil),前者指道德上的恶的动机和行为,后者指造成人类痛苦的自然秩序上的偏差,如地震、风暴、瘟疫等。“罪”之所以成为基督教的神学问题,因为它与基督拯救的问题相关,即:人由于犯了原罪,不能自救,要靠基督来拯救。“恶”之所以成为基督教的神学问题,因为它涉及一个神正论(theodicy)的问题:在一个全能和博爱的上帝所创造的世界中为什么还存在恶?罪和恶联系在一起,恶既被理解为罪的原因,也被理解为罪的结果。神学家试图从恶的势力和倾向中找到人犯罪的原因,并把人受苦受难的恶果归因于人犯了罪。

尽管“罪”和“恶”的问题在基督教的神学中占重要地位,但是有关对它们的神学论述始终是存在争论的。在对罪的神学的说明中,过分强调恶势力(“魔鬼”)的作用,会导致善恶(上帝和魔鬼、光明与黑暗)二元论;过分强调自由意志的作用,会导致否认基督拯救的必要性。基督教的神学家尝试走一条中间道路,一方面坚持世界和人是全知、全能、博爱和公义的上帝的创造的,另一方面也不否定恶和罪的存在以及基督拯救的必要性。在对罪和恶的哲学讨论中,涉及人的本性与社会关系的问题,涉及是否不需要上帝的援助,而靠自己发展科学技术和对社会体制的改造,就能去除恶和实现人性的完善。从古代奥古斯丁与持二元论立场的摩尼教的斗争,到当代巴特

(K. Barth)与布鲁内(H. E. Brunner)的争论,以及尼布尔(Reinhold Niebuhr)对这个问题的辩证阐释,说明有关罪和恶的问题在基督教的神学思想和哲学思想中的重要性。本章试评述这些问题。

第一节 基督教有关罪和恶的 观念的基本特征

在基督教的传统中,有关罪和恶的经典的看法,是在捍卫耶稣基督拯救人类的基本教义,在反对摩尼教的二元论和与贝拉基主义的斗争中形成的。摩尼教持光明之神和黑暗之神的善恶二元论的观点,把耶稣与诺厄(Noe)、佛陀、琐罗亚斯特和摩尼并列,否认耶稣的圣子地位和三位一体的上帝观。贝拉基及其门徒则过分强调人的自由意志而否认“原罪”和“恩宠”,这会导致否认基督拯救人类的必要性。奥古斯丁起初曾是摩尼教的信徒,后来皈依基督教。他依据圣经,特别是依据保罗在“罗马书”中的观点,批判摩尼教的二元论,并在与贝拉基派的辩论中发展出他的有关罪和恶的观点。由于奥古斯丁在这方面的论述较有圣经的依据和较好地符合了基督教的拯救教义,所以通常被视为基督教的正统观点。以下对基督教有关罪和恶的观念的基本特征的概括,主要依据圣经“创世记”中关于亚当夏娃犯下原罪的故事,保罗在“罗马书”中结合基督拯救的意义对这一故事的神学诠释,以及奥古斯丁在哲理上对它的系统表述。

一、人犯了原罪(original sin)。原罪的观念是通过对《圣经》的亚当的故事的反思而成型的。这个故事出自《圣经·创世记》第2章和第3章。在此讲述了上帝造了人类的先祖亚当和夏娃,他们原初生活在伊甸园中,听从上帝的安排,过着无忧无虑和永生的幸福生活;后来亚当和夏娃受了蛇的引诱,违背上帝的禁令,偷吃智慧果,因而受到上帝的处罚,被驱除出伊甸园,从此人过着艰辛的生活,并更容易犯罪堕落。从人与上帝的关系讲,这是人对上帝犯了罪;从人自

己的行为和结果而言,这是恶。

二、亚当和夏娃所犯的罪不仅仅是他们个人的罪,他们是具有代表性的,他们代表了人类共有的特征和生存状况,因而具有“象征性”和“遗传性”,人类的先祖犯了原罪,人类的子孙将继承这罪及其恶果。保罗指出:“亚当乃是那以后要来之人的预象。”(罗马书 5:14)“因一人的悖逆,众人就成了罪人。”(罗马书 5:19)。

三、原罪的一个严重的恶果是死。《圣经·创世记》中有一段蛇与女人的对话:蛇对女人说:“神岂是真说,不许你们吃园中所有的果子吗?”女人对蛇说:“园中树上的果子我们可以吃,唯有园当中那棵树上的果子,神曾说:‘你们不可吃,也不可摸,免得你们死。’”蛇对女人说:“你们不一定死,因为神知道,你们吃的日子眼睛就明亮了,你们便如神能知道善恶。”(创世记 3:1—5)由于亚当夏娃不听神的警告,吃了那果子,从此人终有一死。虽说这不是亚当夏娃立即的死,但其后果或许更严重,因为从此以后“死就做了王,连那些不与亚当犯一样罪过的,也在他的权下。”(罗马书 5:14)“这就如罪是从一人入了世界,死又是从罪来的;于是死就临到众人,因为众人都犯了罪。”(罗马书 5:12)

四、亚当和夏娃为什么敢冒死的风险而违背神的命令,偷吃禁果呢?这是因为他们希望能和上帝一样有智慧,“便如神能知道善恶。”说得更彻底一些,就是人希望自己成为上帝。这是将以神为中心的生活,转移到以自己为生活的中心。这种转移就成了罪的本源。这意味着,人不信上帝而信自己,人相信自己能像上帝一样全知全能,依靠自己的力量建立幸福的生活。然而,人的这种傲慢态度和固有的脆弱性,更容易使人受到邪恶势力的引诱,放纵私欲,贪行种种污秽,犯下更大的罪行而更深地堕落。

五、人除犯了原罪外,还犯下不同程度的本罪(personal sin)。本罪指违背上帝的律令。摩西十诫中的前四诫,讲的都是信仰的问题,即:要信耶和華為惟一的真神,不可跪拜偶像,不可妄称耶和華神

的名,要守安息日,以纪念上帝创造世界。在基督教的传统中,不信上帝被认为是最大的罪;故意拒绝上帝的救恩大爱,以信实的上帝为不可信,是众罪之根。摩西十诫中的后六诫,讲的是道德问题,即:要孝敬父母,不可杀人,不可奸淫,不可偷盗,不可作假见证害人,不可贪恋别人的妻子和财物。因而违背了上帝的道德律法,行不义之事,知善不行,也是犯本罪。

六、罪意味着人与上帝的失和,意味着人与上帝间的一种疏离状态。保罗说:“世人都犯了罪,亏缺了上帝的荣耀。”(罗马书 3:23)其结果是“与神所施的生命隔绝了”(以弗所书 4:18),使人失去平安自由,生活在上帝的忿怒和诅咒之下,在身体上受到应得的报应、痛苦、灾祸及死亡。

七、人深陷于罪孽之中,心性败坏,靠自身的力量不能自拔。正如豹不能改变它的斑点一样,习惯行恶的人,也不能自觉行善了。沾满了罪污的人,无法用自己的手把罪污清洗干净。但是上帝仍然怜悯人类,他差他的儿子,圣洁无罪的耶稣来到世界,为罪人而被钉十字架流血牺牲,用他的身体和血救赎人类,洁净了我们的罪。赦罪不是靠人的善行、功德、吃斋修道、祭祀或放生等做法换来的,而是上帝的白白恩典。保罗写道:“我们借着爱子的血,得蒙救赎,过犯得以赦免,乃是照他丰富的恩典。”(以弗所书 1:7)罪只有靠着耶稣才能解决,唯有耶稣是人类的救主。

八、耶稣为人赎罪,标志着人与上帝的关系的修复,标志着人与上帝间从疏远到重新和睦,标志着人从罪人成为新人有了希望和保证。保罗写道:“因他使我们和睦,将两下合而为一,拆毁了中间隔断的墙;因而以自己的身体废除冤仇,就是那记在律法上的规条,为要将两下借着自已造成一个新人,如此便成就了和睦。”(以弗所书 2:14—15)

九、基督教不采取善恶二元论的立场说明恶的起源。上帝所创造的世界是一个好的世界,上帝创造的天、地、人、动物、植物都是甚

好的。恶没有一种宇宙起源论和本体论的地位。世界不是由善恶两种力量合成的,恶不被理解为一个与善神并列的恶魔作怪的结果,恶也不被理解为起源于一种原初的混沌状态或黑暗的力量。恶不是已经存在于创世之前,也不是与创世同时发生,而是发生在一个创世之后的“甚好”的世界中。从亚当的故事看,恶有着一个人类学的起源,人犯了罪才有恶。

十、亚当和夏娃是自由的,他们可以选择听从上帝的话不吃禁果,然而他们却选择了听蛇的话。从他们具有选择的自由这个方面看,罪和恶并不是必然要发生的,而是偶然的,似乎仅仅是一念之差。然而,这又与人的那种无法遏制的欲望有关,其中包括人奢望像上帝一样无所不知和无所不能,而这种奢望与人的有限性相矛盾,这就是人间一切悲剧的根源。蛇在这里象征着人的一种易受引诱而堕落的生活处境。蛇不能强迫人吃禁果,而只能诱人吃禁果。这一方面说明恶不是必然的,人要对自己的罪负责;另一方面说明人性的脆弱和人生存中的陷阱似乎又注定人要经历一番磨难。人从因原罪和本罪而疏离上帝,到经耶稣拯救而回归于上帝,又可以说是预定的。

下面我想结合中国传统文化中的有关阐述,对罪与恶的观点进行比较,以加深我们对这一问题的理解。

中国儒家有关罪与恶的观点,在《论语》的“尧曰第二十”中有着最经典的论述。它由三章组成。第一章,孔子先引用或转述《尚书》所记载的尧、舜、禹、商汤、周武王的重要言论,然后发表自己简短评论。这里谈到了“天禄”和“罪”的问题。第二章,孔子回答子张关于如何从政的问题,这里谈到了“五美”和“四恶”。第三章,孔子把“天命”与“人为”统一起来,可看作是对前两章的总结。这三章有机地联系在一起,含义深刻,回味无穷:

(一) 尧曰:“咨!尔舜!天之历数在尔躬,允执其中!四海困穷,天禄永终。”舜亦以命禹。

曰:“予小子履,敢用玄牡,敢昭告于皇天后帝:有罪不敢赦,

帝臣不蔽，简在帝心！朕躬有罪，无以万方；万方有罪，罪在朕躬。”

“周有大赉，善人是富。”“虽有周亲，不如仁人；百姓有过，在予一人。”谨权量，审法度，修废官，四方之政行焉。兴灭国，继绝世，举逸民，天下之民归心焉。

所重：民、食、丧、祭。宽则得众，信则民任焉。敏则有功，公则说。

（二）子张问於孔子曰：“何如，斯可以从政矣？”子曰：“尊五美，屏四恶，斯可以从政矣。”子张曰：“何谓五美？”子曰：“君子惠而不费；劳而不怨；欲而不贪；泰而不骄；威而不猛。”子张曰：“何谓惠而不费？”子曰：“因民之所利而利之，斯不亦惠而不费乎？择可劳而劳之，又谁怨！欲仁而得仁，又焉贪！君子无众寡，无小大，无敢慢，斯不亦泰而不骄乎！君子正其衣冠，尊其瞻视，俨然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎！”子张曰：“何谓四恶？”子曰：“不教而杀谓之虐；不戒视成谓之暴；慢令致期谓之贼；犹之与人也，出纳之吝，谓之有司。”

（三）子曰：“不知命，无以为君子也。不知礼，无以立也。不知言，无以知人也。”

仔细玩味这三章的文字，已经可以看出中国儒教与基督教在关于罪与恶的观点上的重要相似之处和区别。

在《尚书》中，王权受命于天的思想相当突出。王朝的寿命和君王的禄位来自天帝的安排，是上天所命定的。只要上天不终止这样的授命，一个王朝的统治就可以延续下去。一旦上天终止了对某一个王朝的授命的话，那就意味着这个王朝的末日就要到了。这时天帝就要改变其授命的对象，这就是“革命”，这就要导致改朝换代。《周易·彖传》在诠释“革”卦谈到“革命”：“天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。”这表明，天命是可以改变的，而接受天命和执行天命并不是一件容易的事情。用《诗经·大雅·文王》中的话来

说,就是“天命靡常”,“骏命不易”。怎样才能保持天命呢?这是贤明的君王时时考虑的问题。《论语·尧曰》第一章中的第一句话,就是尧对如何保持天命的经验总结,并以此经验告诫他的继承人舜,而舜也以此经验告诫他的继承人禹。用现代汉语来表达,这段话的大意如下:

尧说:“啧啧!你这位舜啊,按照上天安排的次序,天命就要落在你身上了,你要真诚地执行正确的治国方针。如果天下人陷于穷困之中,上天赐给你的禄位就会永远终止。”舜在传位给禹的时候,也用这同样的话告诫禹。

在这里,治国方针的正确与否,是与天下人的生活是富裕还是穷困联系在一起的。而君王所受的天命能否维持,也与人民的生活处境相关。接受天命者要承担使天下人安居乐业,生活富裕的责任。如果天下人穷困,人民起来造反,革命就发生,这是顺乎天意合乎民心的事情。

《论语·尧曰》第一章中的第二段,根据朱熹的注解,^①这是商汤在战胜夏桀后,回商的国都亳时,对来朝觐的诸侯所发布的文告中的一段话。该文告一则说明讨伐夏桀的理由,二则说明天下更始后新天子的治国方针。因而,“有罪不敢赦,帝臣不蔽”是说“桀有罪,己不敢赦,而天下贤人,皆上帝之臣,己不敢蔽。”我觉得这一解说较牵强,因为这句话中要添加上“桀”和“己”两个关键词。而且,这一注解的理由在于这段话与《商诰》中文字大同小异,但朱熹所见到《商诰》已属于“伪古文经”,是东晋学者梅賾所献,据清代学者考证,是依据散见于先秦诸子所引用的尚书的文字编造出来的,可信度不高。据《墨子》和《吕氏春秋》中的有关叙述,这段话是商汤在战胜夏桀后,遭逢大旱,商汤向上天祈祷求雨之词。我觉得这个说法是可取的,我的以

① 参看朱熹:《论语集注》,第83页;蔡沈《书经集传》,第45—46页。《四书五经》上册,世界书局,1936年。

下译文把着重点放在商汤向天帝祈祷之上,从商汤面对天帝的角度来理解文意:

商汤说:“我小子履大胆地用公牛来祭祀,明白地禀告最伟大的天帝:凡是对你所犯下的一切罪行,我是决不敢擅自赦免的;在天帝面前,下臣的一切所作所为都是无法遮蔽的,它们清清楚楚地记在天帝的心上。我自己有罪,不要牵连天下万方,天下万方有罪,应该归在我身上。”

这里出现“罪”这个概念,像基督教的《圣经》中一样,这里的“罪”是指人对上帝所犯下的罪,上帝对此一清二楚,并通过降下灾害等方式加以惩罚。夏桀“灭德作威”,“敷虐于万方百姓”,所以上帝“降灾于夏,以彰厥罪”。现在,商已经灭夏,天命已经落在商朝的君主身上,但是所遭逢的大旱还没有结束,这时商汤向上天祈祷求雨。商汤以天子(上帝的儿子)的身份向天求雨,“履”是商汤的名字,“予小子”是商汤的自谦之词。“朕躬有罪,无以万方;万方有罪,罪在朕躬”体现了商汤崇高的精神,宁愿自己来承担罪责,使得天下万方免于灾害。这在一定意义上可以与耶稣基督的以自己在十字架上的死为世人赎罪的精神相比拟。当然,这里存在重要的差别。首先,在中国的儒家思想中没有“原罪”的观念,因而谈不上解除全人类受苦根源的问题。其次,商汤认为自己是天子,其理由是他认为自己接受了天命,而耶稣也认为自己是上帝的儿子,但这是三位一体的圣子。最后,商汤讲“我自己有罪,不要牵连天下万方,天下万方有罪,应该归在我身上”,是出于责任感,而不是出于“赎罪”的意识。商汤认识到,君王有罪非民所致,而民有罪实君王治理无方所为,现在自己掌握着管理天下万方的大权,权重者责任也重,因此自己要承担最大的责任。这表现出他意识到接受天命后的重大责任和义务,以及厚于责己薄于责人的精神。

孔子接下去谈为什么周武王能取商而代之,禀承天命,建立一个得民心的新王朝:

首先,周武王赏罚分明,用人得当。“周有大赉,善人是富”是说,对于善人,周武王大大加赏赐,使他们富裕起来,激励他们为周王朝建功立业。“虽有周亲,不如仁人”是说周武王在用人的时候,任用仁人,而商纣王则任用至亲,其结果当然是前者胜于后者。其次,周武王严以律己,宽以待人,像商汤一样认识到禀受天命者的重大责任,此所谓“百姓有过,在予一人”。最后,周武王谨慎地修订和执行一系列经济、法律和政治制度,采取了一系列安抚民心的措施。“谨权量,审法度,修废官,四方之政行焉”是说周武王谨慎地统一度量衡,公平合理地进行交换和税收,认真审订法律礼乐制度,修复废弃的官制,让在位者各尽其职;这样,政令就在天下行得通了。“兴灭国,继绝世,举逸民,天下之民归心焉”是说周武王封黄帝、尧、舜、夏、商之后,释箕子之囚,复商容之位,这些做法是得民心的。“所重:民、食、丧、祭”是说周武王关心民生问题,重视人民、粮食、丧葬和祭祀。这表明中国古代贤明的政治家早就认识到,人民是国家的根本,粮食是人民的生命,丧祭可以使民德归厚,民衣食足,德行厚,就国泰民安。以上这几段话在《尚书·武成》篇中都可以找到依据。

该章最后的一段话“宽则得众,信则民任焉,敏则有功,公则说”,可视为孔子本人对他评述尧舜汤武等古代圣君治国方针的总结。孔子认为,当政者应有宽厚、诚信、勤敏、公平这四种美德,因为宽厚就会得到民众的拥护,诚信就会使人民安心地完成所委派的任务,勤敏就会取得成功,公平就会使人心悦诚服。寥寥数语,画龙点睛,说出了上古几千年政治得失成败的要害。

孔子在“尧曰”的第一章回顾和总结了古代君王治理国家的经验教训,在第二章中,孔子谈君子应该如何从政的问题。这通过子张与孔子间问答的方式来表述。与上一章相比,文义相当清楚。这里谈到美和恶,但这里谈的美和恶不是指自然界和社会的美和恶,而是指政治和道德上的美和恶。“尊五美”指君子应该尊奉五种好的政策和德行,即:1.使老百姓得到实惠,而自己不费财;2.使唤老百姓,而老

百姓不怨恨;3.有进取心而不贪图名利;4.性情安宁而不骄傲;5.态度威严而不凶猛。孔子进一步给子张解释如何才能实现“尊五美”:让老百姓因地制宜地利用自然资源和所拥有的经营手段而获利,不就是使老百姓得到好处而不自己费财吗?选择老百姓可以干的时间(农闲)而叫他们服劳役,还有谁会怨恨呢?追求仁义而得到仁义,还贪图什么呢?无论人多人少,无论势力大小,君子都不敢怠慢,不就是安宁而不骄傲吗?君子衣冠整齐,目不斜视,态度端正,使人望而生敬畏之心,不就是威严而不凶猛吗?最后,孔子给子张解释什么是“四恶”:不进行教育而杀戮叫虐;不事先告诫而要求立即成功叫做暴;政令下达缓慢而要求下属限期完成叫做贼;同样是给人财物而又舍不得拿出去叫做吝嗇。

在此,孔子所说的恶完全是从政治上说的,这也可从他的一句名言“苛政猛于虎也”看出。孔子是不是意识到自然界中也存在恶呢?我想孔子当然是意识到这一点的,孔子当然知道洪水猛兽对人民造成的困苦,但相比之下,苛政对人民造成更大的困苦。在《尚书》中,我们可以看到中国上古的先民把灾荒看作是上帝对所犯的罪行的惩罚,这与《圣经》,特别是旧约的“摩西五经”所描绘的上帝降灾于不义之人,烧他们的城,灭他们的国,没有什么区别。但孔子肯定也已经注意到,自然灾害在平常的日子里,甚至在贤明的君主当政的时候,也会发生。我们完全可以设想出现这种情况:商汤起兵伐夏桀时,正值夏王朝境内发生旱灾,于是他宣告天下,上帝“降灾于夏,以彰厥罪”,论证他的做法上应天意下顺民心。但是在商汤灭夏后,旱灾并没有结束,反而扩大到更大的区域中去了,于是商汤在灭夏后要祭天求雨。孔子看到这些情况,所以他对自然界的恶(天灾)与人的罪的关系持审慎态度,“子不语怪、力、乱、神。”对同样问题的反思也出现在旧约圣经的较晚期的作品中,如在“约伯篇”中,约伯反思一个虔敬的义人为什么也会遭受极大的苦难。对此约伯没有得出明确的结论。在新约中,特别是在保罗的书信中,对此有了一个解释,即把

人间的苦难与“原罪”挂钩,“因一人的悖逆,众人就成了罪人。”(罗马书5:19)因此只能靠耶稣基督的拯救(赎罪),才能克服恶。在中国儒家的思想中,不是这样来解释恶的问题的。儒家没有原罪的观念,儒家不用原罪来解释仁善之人也会受苦的问题,儒家也不用灵魂不死和末日审判来解释最终的公正性的问题。恶包括天灾人祸两个方面。对于天灾是否是上帝对人间恶行的警告和惩罚的问题,在儒家中没有统一的看法:孔子持存疑的态度,荀子持反对的态度,董仲舒持赞成的态度。毋庸置疑,与《尚书》中所表述的中国上古先民对天与人的关系的看法相对照,董仲舒的看法更接近古人,而孔子和荀子则根据他们各自对自然和社会现象的观察在不同程度上有所修正和偏离。然而对于人祸,儒家各派几乎没有分歧,都主张人祸主要是由无道的君王和乱臣贼子造成的政治上的恶。

这是不是说,《尚书》中关于天人关系的观点与《圣经》中的神人关系的观点是接近的,而经过孔子修正后的天人关系的观点与《圣经》中的神人关系的观点有很大区别了呢?我认为这一提法是正确的,因为尚书中的“天”与“帝”、“上帝”、“天帝”常常是可以互换的,在此天与人的关系基本上就是神(上帝)与人的关系。经过孔子修正后,天命的观念被保留下来,但对于一个有意志的人格神是否存在的问题,孔子则沉默不语。孔子把怎样才能去除恶的重点放在人的努力上,即放在道德修养和政治修明上,而不是放在对天的祈祷上。这是不是意味着孔子把一种《尚书》中的宗教思想改造为一种尘世的道德哲学和政治哲学呢?要回答这个问题,牵涉对“宗教”这个概念的理解。说到底,孔子的道德哲学和政治哲学有一个形上的和信仰的基础,这可以从《论语·尧曰》的最后一章中看出:

孔子说:“不知命,无以为君子也。不知礼,无以立也。不知言,无以知人也。”不知道礼,就不知道如何合适地在人际关系中举止行为。不会分辨言的是非得失,就不能知道人的品德的邪正和能力的大小。这两条确实说的是人在尘世中的处世问题。但人在尘世中的

处世需要有一个对超越于尘世的天命的信仰的基础。朱熹引用程颢、程颐的话来解释为什么“不知命,无以为君子也”:程子曰:“知命者,知有命而信之也。人不知命,则见害必避,见利必趋,何以为君子?”^①二程还说:“在天为命,在义为理,在人为性。主于身为心。其实一也。”^②由此可见,在从孔子到宋明理学的儒家传统中,“知天命”和“修身养性治国平天下”的问题结合在一起,因而儒家的尘世的道德哲学和政治哲学是以超越于尘世的天命为基础的,在一定意义上可以说是以宗教精神为支撑的。

有人主张,哲学研究智慧问题,宗教研究鬼神和死亡问题。既然孔子回避谈鬼神和死的问题,儒家的思想是与宗教不相干的。我想,尽管孔子说过“未能事人,焉能事鬼?”,“未知生,焉知死?”,表现出他对鬼神的存在和人死后的生活问题采取审慎态度,但是孔子仍然谈论“畏天命”和“守死善道”,表现出孔子持一种理想主义的生死观,在一定意义上可以说,这是一种具有中国特色的宗教精神。孔子多次谈到君子为道而死,死得其所:子曰:“朝闻道,夕死可矣。”(《论语·里仁》)曾子曰:“士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎?死而后已,不亦远乎?”(泰伯第八)子曰:“笃信好学,守死善道。”(《论语·泰伯》)微子去之,箕子为之奴,比干谏而死。孔子曰:“殷有三仁焉。”(《论语·微子》)

现在我简要地概括中国儒家关于罪和恶及其解救的观点:君王作为天子受命于天,君王的使命是治理好国家,使人民安居乐业,生活富裕。如果君王无道,使天下人陷于穷困之中,这就是获罪于天,上天赐给他的禄位就会终止,改朝换代的革命就要发生。只有知天命的人才称得上君子,君子的使命是守死善道,辅助君王治理好国家,即使为此献身也在所不惜。恶主要是由苛政造成的,去除恶要靠

① 参看朱熹:《论语集注》,第83页;《四书五经》上册,世界书局,1936年。

② 程颢、程颐:《遗书》,卷十八。

人为的努力,但这种人为的努力以“知有命而信之”的神圣使命感为支撑。儒家虽然不离开现世,虽然不像基督教那样主张只有靠耶稣的拯救才能赎去原罪和克服恶,但儒家的政治哲学和道德哲学是建立在天人合一的本体基础上的,表现出中国儒家所特有的宗教精神。

第二节 早期基督教在有关罪和恶的问题上的争论

在这一章中,我概述早期基督教在有关罪和恶的问题上的三种不同的看法:奥古斯丁的观点,诺斯替主义的观点,贝拉基主义和半贝拉基主义的观点,并介绍以奥古斯丁为代表的基督教正统派与这两种被视为异端的观点间的论战。尽管奥古斯丁的观点在基督教的传统中被视为正统,后两种观点被视为异端,但这并不等于说,通过这场论战,有关罪与恶的神学争论已经全部解决了。实际上,当初奥古斯丁与诺斯替派、贝拉基派争论的那些问题,并没有真正解决。在奥古斯丁之后,基督教的思想界又一再争论相类似的问题,我们甚至可以把当代巴特与布鲁内的争论看作奥古斯丁的问题在新的层次上的重演。

一、奥古斯丁的有关罪与恶的学说

严格地说,奥古斯丁并没有发明他自己的有关罪与恶的学说。他的功绩在于综合,在于把圣经中的有关观点、柏拉图的哲学和他自己的经验结合起来,从而形成了一个较为系统的基督教的对罪和恶的观点的表述。奥古斯丁坚持一元论的观点,强调上帝所创造的世界是一个好的世界,太初所造之人是善的人,被置于一个完善的环境之中,在上帝的安排之下过着幸福的生活。由于上帝所创造的一切都是“甚好”的,恶在这个原初的世界中并无位置。用哲学的术语来说,世界在本体论上是一元的,世界起源于上帝的创造,上帝是完善的,上帝的创造世界和护佑世界使得世界有一个善的开端,并还必将有一个善的结局。因而在这样的一个开端和结局都是善的世界中,

恶没有本体论上的地位,恶不是一开始就存在的,恶不是与上帝并驾齐驱的,恶也决不是一种能与上帝相匹敌的力量。

那么世界上的恶是怎样产生的呢?是由于堕落。奥古斯丁除了引证圣经谈到魔鬼是天使的堕落外,特别强调了人的堕落。上帝原先创造的人是善的,但他们却堕落了。这不是因为他们生性本恶,而是因为他们的意志做出了恶的选择。他们的错误选择使得他们的品性堕落了。上帝所创造的人是具有自由意志的人,当人自觉地追求最高的善,并服从上帝的命令的话,那么人就能够走向完善。然而人却背离了上帝,从而堕落到一个低等级的世界中去。在这里,一切存在物都是可变的、易腐败的,人更容易受魔鬼和自己肉欲的引诱而干坏事。背离了上帝的人不再把追求完善当作自己的目标,而把自己所欲望的东西当作好的东西,把满足自己的欲望当作目标。

人为什么要做出背离上帝的选择呢?这是由于人的“骄傲”。奥古斯丁所说的骄傲,不仅仅指人的自高自大、自以为是、看不起别人的品性,而且还包含更深层次的内容。骄傲意味着人的极度的自我提高,以至内心产生了对博爱的上帝的厌恶,而想自己成为上帝,也即从以上帝为中心转向以人自己为中心。人渴望自己解放自己,而其结果使自己把自己置于奴役之中,因为人离开了上帝的指导,而被自己的肉欲牵着鼻子走。因而在奥古斯丁看来,骄傲是罪恶之源。骄傲是驱使人离开上帝的人类学上的动因。

那么人怎样才能克服骄傲呢?人必须获得谦虚之心。按照奥古斯丁的看法,对于已经堕落的人来说,只有依靠耶稣的拯救才能获得这样的谦虚之心。奥古斯丁在《上帝之城》(City of God)这本书中构想了两座城市:一座是“世上之城”,以自爱和骄傲为标志,住在那里的人只爱自己,不爱他人,狂妄自大,甚至连上帝都遭轻视;另一座是“天上之城”,以爱上帝和谦虚为标志,住在那里的人爱上帝甚于爱自己,谦虚地顺从上帝的指引。这两座城的居民分别以该隐和亚伯为代表。虽然这两座城市是奥古斯丁构想出来的,但他称世上之城的

最高代表是异教的巴比伦和罗马,在某种程度上,一切世俗国家都是它的体现,而基督教的教会则是天上之城的体现,“教会甚至在现在已是基督之国,也就是天国”。^①上帝之城由那些蒙上帝拣选而得救的人组成,如今这些人都在有形的教会中,尽管并非教会中的所有人都是蒙上帝拣选的,正如在麦田中麦子和莠草一起生长一样。这是奥古斯丁为现存的教会辩护,他相信,基督教的教会必将在全世界发展,并逐步统治全世界,从而上帝之城将取代地上之城。

奥古斯丁主张,上帝是理性生物的一切美德的母亲和保护者,因而人只有谦卑地顺从上帝,才能发展自己的美德,因而谦虚便是智慧和爱的前提。由于人堕落已久,唯有凭借耶稣基督的恩典人才能克服原罪和本罪,才能以谦虚之心克服骄傲之心,因而只有在教会中(教会是耶稣的身体)才能获得那种摒弃私欲的力量。一旦我们成了谦虚的人,就会专心聆听上帝的教诲,发展人的全部美德。

奥古斯丁认为,上帝是我们的一切善的事物和理想的善的尽善尽美的化身,因而追随上帝就是追求最高的善。当然,这种追求不是为了使自己成为上帝(骄傲),而是为了顺从上帝(谦虚),从而建立与上帝的奇妙的联系(神人修和)。我们通过信上帝而聆听上帝的教诲,让上帝的真理和神圣占领我们的心灵,启迪我们的心灵,实现幸福生活的美德。我们因为信仰上帝,从而克服恶而成为义人,这就是奥古斯丁所提出的“因信称义”的原则。一旦我们全心全意地爱上帝,我们也会爱同胞和教友,以及懂得合理的自爱。这样,奥古斯丁把善和幸福的原则建立在基督教信仰的基础之上。在这种信仰中,心向上帝,依附上帝,就有幸福和安宁,而背离上帝,就是罪孽和毁灭。

二、诺斯替派的善恶二元论

有关奥古斯丁关于罪和恶的观点还必须从他与诺斯替派和贝拉基派的争论中阐明。我们先谈诺斯替派的观点。奥古斯丁曾信仰摩

^① 奥古斯丁:《上帝之城》,第14章,第28节。

尼教,当过九年摩尼教的听众(一般教徒)。但他在她母亲的影响下,通过阅读基督教的经典和自己的切身感受,逐步怀疑摩尼教,并最终皈依基督教并激烈批驳摩尼教的观点。有关奥古斯丁的这一思想转变过程可参看他的《忏悔录》第6至12章。摩尼教在当时基督教神学家眼里是某一种类型的诺斯替派。

诺斯替派是一个相当宽泛的概念,包括许多强调神秘的灵智的二元论的教派,而其本身并无统一的组织形式和教义。追其渊源,它的产生比基督教还要早,或许它起源于中东,在古代波斯的琐罗亚斯特教的二元论的基础上,吸纳希腊哲学的某些观念,在希腊-罗马世界中秘传,在公元初年已开始受到人们的注意。在基督教成为罗马的国教后,属于这一思潮的某些派别又融合一些基督教的概念,成为基督教诺斯替派,在早期基督教的神学争论中,是基督教正统派的强劲对手。诺斯替派主张光明与黑暗、善与恶、精神与物质、灵魂与肉体的二元对立,灵魂本属于光明的精神世界,因受肉体的囚禁而受苦,得救在于灵魂受到光明之神的感悟,把握真知(Gnosis),从而通过修炼努力从肉体的囚禁中解放出来,回到他本来的精神世界中去。

摩尼教是由摩尼(Mani, 216—276)于公元3世纪在波斯创立,其教义与诺斯替派的学说相似,所以被正统的基督教归为诺斯替派。摩尼教的主要教义是“二宗三际”：“二宗”指光明与黑暗的二元对立；光明的德性是善和精神性,黑暗的德性是恶和物质性。“三际”指三个时代。在初际,光明的世界与黑暗的世界绝对区分,光明的王国占据北、东、西三方,黑暗王国占据南方。在中际,黑暗王国的势力入侵光明王国,形成一个光明与黑暗相混淆的格局,致使某些光明的元素被囚禁在黑暗的妖洞中。此间,光明王国的最高神派出一系列的明使与暗魔斗争,拯救被囚禁的光明的元素。光明国之神还感悟诺厄(Noe)、佛陀、琐罗亚斯特、耶稣和摩尼等宗徒来唤醒世人,使人们认识到他们的灵魂本属于光明之国,要通过修炼摆脱肉体的囚禁。在第三际,在摩尼及其宗教的教化之下,失落的一切光明的元素都被拯

救出来,光明和黑暗又恢复各自的王国,彼此分离。

奥古斯丁在《忏悔录》中谴责摩尼教的“五元素化身大战黑暗五妖洞”之类的教义是毒害信徒的荒诞不经之说,^①并为自己年轻时竟会相信这种荒诞不经之说而深感内疚。从神学的角度来讲,奥古斯丁转向犹太-基督教的一神论,反对摩尼教的神魔二元论;从哲学角度来讲,奥古斯丁主张只有一个最高的存在或本体,反对光明与黑暗、善与恶、精神与物质、灵魂与肉体的二元论。奥古斯丁论证道:上帝是本源和最高的存在,因而没有任何东西能与之抗衡和限制它。上帝是善的,因而它所创造的一切本来都是“甚好”的。上帝作为最高的善,他定然希望世人分享他的善,他乐意与人交流沟通。既然世界是由上帝而不是由恶魔创造的,那么世上的一切有生命、有灵性的存有者就不是如摩尼教所说的那样是光明与黑暗两种力量相混合的结果,于是恶就没有本体论上的地位。奥古斯丁严格区分存在的起源与恶的起源:存在起源于上帝,恶起源于人自己的堕落。上帝是存在的作者,而不是恶的作者。这也就是说,存在有本体论上的起源,而恶没有本体论上的起源。那么恶是怎样产生的呢?根据圣经的“创世记”,“原罪”是人自己选择的结果,因而恶只有人类学上的起源。存在确实是可以区分等级的,上帝是无限的存有者,人是有限的存有者,但人的有限性并不等于人性的本恶。恶起源于人自己不服从上帝安排的善的秩序,是人的自由意志的选择的结果。只有当人作出了这种选择之后,人的有限性才在加剧人的痛苦中起作用:人一方面骄傲自大,另一方面又能力有限(尤指避恶从善的能力),以致在罪恶的深渊中越滑越深,原罪加本罪,进一步堕落。

三、贝拉基主义

如果说诺斯替派倡导善恶二元论,否定恶的人类学起源的话,贝拉基派则正相反,过分强调人的自由意志,主张善和恶都是人的自由

^① 奥古斯丁:《忏悔录》,周士良译,北京,商务印书馆,1981年,第43页。

意志的作为。奥古斯丁认为,贝拉基派将导致否定原罪和基督拯救的必要性,因此在反对诺斯替主义极端的同时又反对贝拉基主义的另一极端。

贝拉基(Pelagius,约360—约420)生于英国,约于公元4世纪末时来到罗马。他博闻好学,刻苦修行,在当时声望极高。他目睹罗马道德风气败坏,企图寻找其原因和解决办法。他认为这与一种在道德修行上的无所作为的态度有关,因而希望促成一种较为奋发有为的伦理态度。他主张人有自由意志和道德责任心,认为上帝在创造人的时候,并不使人像其他所造物一样完全服从自然规律,而是给人一种能按照自己的自由选择实现自己的意志的独特能力。“如果我应该这么做,我就能这么做”这句斯多葛主义的道德格言很能反映他的立场。他写道:“每当我不得不谈及道德教育和圣洁生活的品行的时候,我通常总是首先指出人性由优秀的质料构成,并表明什么是人性所能完成的。以这种方式我可以打动我的听众的心灵,使他们对人的德行有正确的看法,从而事先防止他们把这样的德行看成是不可能的目标的想法。”^①

他主张,人的行为包含三个特征:能力(posse)、意志(velle)、实现(esse);其中,只有能力完全来自上帝,意志和实现属于人。人进行自由选择,寻求实现其所选择的目标。这种自由选择包含着选择善和选择恶的两种可能性,人要为其行为承担责任。人做了他应该做的事情将受到神的奖赏,否则将受惩罚。人拥有自由意志乃是上帝给人的特殊的恩惠;如果说人由于犯了原罪而内在地倾向于作恶的话,那等于否定了上帝给人的这份恩惠。因此他不承认任何由亚当遗传下来的原罪,并坚定地认为现今所有的人都有能力不犯罪。他还主张,上帝对人一视同仁,不偏爱某一个人或某一群人,而是把

① 贝拉基:“Letter to Demetrias”,引自 Robert L. Ferm 编: *Readings in the History of Christian Thought* (基督教思想史读物), New York, 1964, 第 291 页。

恩惠施于每一个人。人之得神的褒奖或受惩罚,完全是按照人自己的作为。贝拉基承认当今世界上存在大量的恶人,但他认为这不是由于人的内在的恶的本性或亚当的原罪,而是因为许多人模仿亚当,亚当的罪给他们树立了一个坏的榜样。但是这种坏的榜样是外在的,是否决定模仿这种坏的榜样或纠正它们,乃取决于人自己的内在的选择。贝拉基写道:

然而,我不得不惭愧地说,当我们讨论人的条件的时候,许多人不敬和无知地说,人应该被如此造出来才好,以致他们能不作恶事,仿佛他们发现了他们的过错乃出于上帝的工作。因此,正如陶器对陶工所说的那样:“为什么你把我造成这个样子呢?”我们发现最邪恶的人说,他们宁愿被造成另一个样子,佯装他们会做得很好,如若创造者授予他们一个好的本性的话。事实上,这些人并不想改过自新,而只是给出了一个他们想修改其本性的假象。^① 奥古斯丁在《忏悔录》中说:

但是主啊,请你顾念我们都是灰土,你用灰土造了人类,并且失而复得。使徒保罗所以能如此,并非靠自身,因为他本身也是灰土,他是在你启发之下道出了我所服膺的至言:“我依靠加给我力量的天主,能应付一切。”求你加给我力量,使我有这样的能力;把你所命的赐给我,然后依照你所愿而命令我。保罗承认自己一切得自你:“谁要夸耀,夸耀应归于主。”(《哥林多前书》1章31节)我又听到另一位求你说:“请你解除我口腹之欲。”(《德训篇》23章6节)于此可见,我的圣善的天主啊,凡依照你的命令而实践的,都出于你的赐赉。^②

贝拉基批评奥古斯丁的观点过于消极无为,把人自己的过失归

① 贝拉基:“Letter to Demetrias”,引自 Robert L. Ferm 编: *Readings in the History of Christian Thought* (基督教思想史读物), New York, 1964, 第293页。

② 奥古斯丁:《忏悔录》,周士良译,北京,商务印书馆,1981年,第214页。

于人的灰土所造的本性,这无异于否定人的道德责任心。奥古斯丁则从自己的宗教经验出发,相信他自己是靠神的恩宠才从罪中获救,倘若依靠自身的力量,永远也无法从罪中自拔。他认为贝拉基的错误在于否定原罪,不承认得救是靠注入神的恩宠,高傲地相信人有能力靠自己的力量过无罪的生活。贝拉基对恩宠的理解与奥古斯丁不同。贝拉基认为,恩宠是在受洗时罪得赦免,是上帝的一般性的教诲。而在奥古斯丁看来,恩宠的实质是上帝的爱的注入,人的品性依靠这种爱的注入才能转变。神的恩宠是不可抗拒的,人的自由意志在此无能为力。因此,从根本上说,一个人的得救与否是预定的。

贝拉基有个学生名泽列斯蒂乌,他比贝拉基要激进得多,他不仅强调人的努力在克服罪的方面的作用,而且把这一观点引向批评保罗的原罪说,因而有人控告他犯有以下六条错误:1.“亚当被造时就注定是要死的,不管他犯罪与否,他原本要死”;2.“亚当的罪只伤害他自己,不损害人类”;3.“新生婴儿所处的情况与亚当未堕落前一样”;4.“全人类之死不是由于亚当的死与罪,全人类的复活也不是靠基督的复活”;5.“律法如同福音,也可以引导人进入天国”;6.“甚至在主降生之前,也存在着无罪的人。”很明显,如果这六个观点能够成立的话,保罗关于耶稣基督为什么要在十字架上死和替人赎罪的整个救赎的神学思想就要被推翻。因而不难理解奥古斯丁及其朋友为什么极力鼓动召开宗教会议谴责贝拉基主义。在公元418年5月召开的迦太基会议上通过决议申明:亚当是由于犯罪而死的;为使原罪得赦免,小孩也应受洗;要过正直的生活,恩宠必不可少;人在今生不可能无罪。在这些行动的促使下,教皇索西穆斯也发了一道通谕,谴责贝拉基和泽列斯蒂乌。

四、半贝拉基主义

在奥古斯丁与贝拉基主义的斗争之后,还出现了一场半贝拉基主义的余波。有些基督教的神学家担心奥古斯丁的学说会使人在道德修养上放松怠慢,不再努力去恶从善。他们认为,奥古斯丁的预定论和恩宠的不可抗拒性的说法否定了人的自由意志,从而不利于激发人

的道德责任心。但是他们也反对贝拉基主义,他们不否定原罪说,承认恩宠在人的得救方面的重要作用,在这一方面又采纳了奥古斯丁的观点。因此他们的立场被称为半贝拉基主义或半奥古斯丁主义。

约翰·卡西安(John Cassian)是半贝拉基主义的一个代表人物。他可能是高卢人,约公元 360 年出生。他去过以色列和埃及,在埃及的一个修道院中他遇到一位名为查来蒙(Abbot Chaeremon)的隐修士。他在约 425—430 年间写下的《对谈录》据说就是他与查来蒙谈话的记录。在《对谈录》中,他论证上帝在造人的时候,就在人的灵魂中播下善的种子,人知善恶,即使在人堕落以后,人的意志仍然是自由的。人之得救,要靠上帝的恩宠,但也离不开人自己的努力。上帝的恩宠好比耕地和浇水一样,如果没有内在的种子,植物也不能生长起来。他写道:

因为我们不主张,上帝造的人是从来不愿或不能从善的;或上帝没有赋予人一种自由意志,仿佛他使人只愿和只能作恶,而不愿和不能做好的事情。如果真是这样的话,如何才能解释上帝在人堕落后说的第一句话:“那人已经与我们相似,能知道善恶”? (创 3:22)^①

……无疑,由于创造者的慈悲,在每个灵魂中生而就被置于某些好的种子;但是除非在上帝的协助下使得这些种子生长起来,他们将不能迈向完善,正如圣徒所说:“耕地和浇水的并不是他,而是上帝使之生长……”因而,在人身上,意志总是自由的,对于上帝的恩宠,一个人可以不予理会,也可以欣喜承纳。^②

里埃茨的主教福斯图斯(Faustus of Riez)是另一位半贝拉基主义的代表人物。大约在 474 年,他写了一篇名为《恩宠》的论文,承认

① John Cassian, *The Conferences*, 引自 Robert L. Ferm 编: *Readings in the History of Christian Thought* (基督教思想史读物), New York, 1964, 第 303 页。

② 同上书,第 304 页。

恩宠对于人的得救必不可少,但设法排除由此容易导致的预定论,为人的自由意志留下“为得救而奋斗的可能性”。他把恩宠界定为神的应许和告诫,恩宠使得变为软弱但仍是自由的意志倾向于正义的选择,而不是像奥古斯丁所认为的那样,恩宠是一种内在的转变能力。上帝预见到人们得到福音后将做什么,但上帝不预定他们将做什么。

五、奥朗日宗教会议

公元 529 年在奥朗日召开了一次宗教会议,通过了反对贝拉基主义半贝拉基主义的决议。该会议经教皇卜尼法斯三世批准,因而具有重要意义,在形式上标志着这场延续二百年的激烈论争的结束。

该决议的第一条和第二条申明亚当的原罪败坏了整个人性,并遗传给整个人类的后代。其原文如下:

条规一,凡主张亚当的不服从的冒犯没有使包括身体和灵魂在内的整个的人变坏,而只是使他的身体败坏,而他的灵魂的自由依然没有损伤的人,是受了贝拉基的错误的欺骗,违背了圣经[以西结书 18:20;罗马书 6:16;彼得后书 2:19]。

条规二,凡断定亚当的罪只损害了他自己,而不损害他的后代,或认为这罪只导致他的身体的死,而不导致他的灵魂的死,不从一个人传至整个人类的人,是藐视上帝,是与使徒的话相矛盾的[罗马书 5:12]。^①

该决议的第三条至第八条申明人由于受原罪的影响,失去了一切归向上帝的能力,靠人自己是不能从堕落中自拔的,“只有圣灵的激发才能使我们的意志从不信转变为信,从不虔敬转变为虔敬”。我们具有的“信仰的意愿”是“靠主来预备的”,“我们通过洗礼获得新生”,是主“无偿赐予的恩宠的礼物”,是圣灵激发的结果。“由于第一个人的罪,自由意志避开正路和被削弱了,以致此后没有一个人能够

^① Council of Orange, 529, 引自 Robert L. Ferm 编: *Readings in the History of Christian Thought* (基督教思想史读物), New York, 1964, 第 305—306 页。

像他应该的那样爱上帝,或信上帝,或做任何对上帝的来说好的事情,除非神圣的怜悯首先降临于他。”^①

以上这些论点与奥古斯丁相一致。然而,在这一决议中没有一处肯定恩宠是不可抗拒的,相反把那些犯错误的人说成是“拒绝了那同一个圣灵”,并且还谴责了人注定要犯罪的预定论。这次会议的决议的最显著的论点是把接受恩宠与受洗密切相连,以致把恩宠所具有的圣事的性质和善工的价值都置于突出的地位。

我们也相信这符合天主教的信仰,恩宠在洗礼中被接受,所有受洗的人,在基督的援助和支持下,如果他们虔信地努力的话,能够 and 应该履行那些属于灵魂拯救的事情。

但是,我们不但相信,某些人是被神圣的力量预先注定去作恶的,而且如果有人希望去相信这样的恶的事情的话,我们将非常愤恨,并要求把他们革出教门。^②

虽然这次会议的决议在形式上结束了教会的正统派同贝拉基主义和半贝拉基主义的斗争,但实际上这两种观点间的争论在教会中仍然存在,并在16世纪宗教改革运动时期以新的形式爆发出来。对于新教的某些主张预定论和区分有形教会和无形教会的神学家来说,由于奥朗日会议的决议反对奥古斯丁的预定论,并把恩宠与受洗的圣事密切相连,认为它仍然属于半贝拉基主义。

第三节 宗教改革运动时期新教和天主教 在有关罪和恶的问题上的争论

有关宗教改革运动时期新教和天主教在罪和恶的问题上的争

^① *Council of Orange*, 529, 引自 Robert L. Ferm 编: *Readings in the History of Christian Thought* (基督教思想史读物), New York, 1964, 第306—307页。

^② 同上书,第307页。

论,要从理论和实践两个方面加以分析,否则的话,难以得出中肯的结论。从理论上说,这一时期的争论主要集中在人的自由意志与神的预定的关系问题上。从实践上说,问题在于如何才能更好地激发人的道德意识和道德责任感。天主教批评新教的预定论会降低人在道德修养方面的积极性,而马克斯·韦伯等当代社会学家则肯定新教伦理的进取精神。天主教的伦理和新教的伦理究竟在社会实践的层面是如何起作用的呢?在这一节中我们将探讨这些问题。

从理论上说,自由意志和预定论的关系不是一个新问题,而是一个老问题。它一直可以追溯到奥古斯丁时代的有关的争论中去。在奥古斯丁的思想中,似乎存在着一个矛盾:当他同诺斯替派斗争的时候,他主张意志自由,坚持恶的人类学的起源,主张人犯罪是人自由选择的结果;当他同贝拉基主义斗争的时候,则主张人没有从善的自由意志,人只有依靠上帝的恩宠才能得救。奥古斯丁本人意识到他的说法间的差别,但他不认为这是自相矛盾的。他写道:

对那部分上帝已应许原谅他们,并分享他的永恒的国的人来
说,他们能够靠自己的善行得救吗?绝对不能。一个获罪于上帝的人除了从永劫中被救出来以外,他还能行什么善呢?他们能够由他们自己的意志自由决定做任何事情吗?我再
说绝对不能。因为人已经由于他的自由意志的邪恶的使用,既毁
掉了自由意志又毁掉了他自己。一个人当然是活着的时候自杀;
当他已经自杀而死,自然不能自己恢复生命。同样,一个人既已
用他的自由意志犯罪,为罪恶所征服,他就丧失了自由意志。^①

① 奥古斯丁: *The Enchiridion*, Chapter 30 (教义手册,第30章),引自 *The Nicene and Post Nicene Fathers (First Series)*, Volume 3, p. 476, *The AGES Digital Library*, Version 2.0, 1997。

奥古斯丁通过活人能用他自己的自由意志自杀,而死人却不能复生的比喻,说明一旦人对上帝犯了罪,便遭永劫,除了靠上帝的拯救之外,是不能靠自己的自由意志得救的。但是,死人(a dead man)和一个因获罪于上帝而迷失和沉沦的人(a lost man)还是有所不同的。前者显然连同他的自由意志一起死了,而后者是否还留有自由意志的问题是可商榷的。如果说后者已经失去了他的自由意志的话,那么他继续作恶是由什么驱使的呢?人犯原罪是由他的自由意志驱使的,他犯的本罪难道就不是由他的自由意志驱使的吗?如果他犯本罪时已经丧失了自由意志的话,那么他凭什么要承担责任呢?对于这样的问题,在奥古斯丁那里不能自圆其说。

托马斯·阿奎那对这个问题设想了一个较能自圆其说的解决办法。他不像奥古斯丁那样主张,亚当堕落之后就失去了自由意志,而是主张,亚当的原罪使人失去了上帝的惯常的恩惠(habitual grace),从而不再能抵挡各种邪恶的欲念的引诱,犯下越来越多的新的罪。人一直保留着自由意志,但是在原罪之前和之后,人作出选择的时候所面临的条件不同了:在此之前具有上帝的惯常的关照,在此之后就缺乏这种关照了。这好比,具有家长教养的小孩和缺乏家长教养的小孩在成长道路上的差别。

托马斯·阿奎那主张,伊甸园并不等同于一个天堂,它与当今的世界在物质和物欲的层面上讲没有根本的区别。即使在最初的一对人还没有犯罪的时候,狼还是要吞食羊;亚当和夏娃尽管被创造出来时是善的,但仍然具有各种欲望和势必面对各种引诱。他们本来之所以能够抵挡引诱和不犯罪,乃是因为他们本来置于上帝的惯常的恩惠之下,具有原初的正直性(original righteousness)。并且,如果他们能够保持这种原初纯正的话,他们就可以进入到一个更好的、不朽和极乐的境界中去。然而,亚当和夏娃背离了上帝。他们做了上帝禁止他们做的事情,这意味着他们主动地拒绝上帝的关照。这样他们就失去了上帝赋予他们的惯常的恩惠的礼物,而人的原初的正

直性(自我的统一性)是依赖于这份礼物的。这样,基本的人性就受到损伤,变得紊乱和脆弱了。因而人就更容易犯罪了。对托马斯·阿奎那来说,罪的本质从形式上说是指“丧失原初的正直性”,其原因是亚当和夏娃违背上帝的禁令,从而失去了上帝对这种正直性的神圣支持(惯常的恩惠)。从质料上说,是指俗人的欲念(concupiscence)或欲望的紊乱,这是由于失去了上帝的这种恩惠而导致的。阿奎那解决了一个奥古斯丁遗留下来的问题:原罪是如何遗传的?这是否由于在亚当和夏娃犯了原罪之后,人的自然属性(人的身体和肉欲)发生了变化,从而通过生物遗传的方式发生的呢?阿奎那否定了这一说法。就人的自然属性而言,伊甸园中的人和现在的人没有什么区别,区别在于他们的处境变了,他们失去了上帝的原有的关照,从而人性变得脆弱和紊乱了。原罪意味着一种容易犯罪的状态或条件,亚当之后的人继承了这种状态或条件,所以特别容易犯罪,在原罪之后不断增添上他们亲自犯下的罪(本罪)。

天主教以托马斯·阿奎那的观念为正统,而新教改革运动,在某些方面重新发现和复活了奥古斯丁的思想,反对天主教的立场。新教神学家,特别是马丁·路德和加尔文,认为天主教的立场否定了人性中所继承的朝向恶的倾向。他们特别突出奥古斯丁的俗人的欲念的概念,把它表述为一种完全的腐败堕落。他们主张,罪远不止一种人性的缺损和匮乏,而是整个人性的腐败堕落。人的存在中没有一方面或一种能力不是被罪腐败的。因而,虽然人是按照上帝的形象被造出来的,但人在堕落中已经失去了这一形象。路德评说道:

人在肉体里和灵魂里全都有一个搅乱的、败坏了的和受到毒害的本性,人类没有一点东西是好的。这是我由衷的意见,凡是主张人的自由意志能够自由地在神圣的事物上有所作为,哪怕是极微小的一点作为吧,这样的人都是否认基督的。在我的著作里,特别是在反对全世界最有学问的人之一的爱拉斯谟的

那些著作中,我始终坚持这一观点。^①

路德并不直接否定自由意志,但他对自由意志作了两点限定:一、当人处于正常的状况时,人仅在做这种或那种微不足道的事情上有自由意志;当人处于危急状况时,自由意志便消失了。二、如果没有上帝的恩惠和圣灵,人只有做恶事的自由意志,没有做善事的自由意志。对于第一点他以日常经验来论证:

我承认人有一个自由意志,但所谓自由地想作什么就作什么,只能是挤牛奶、盖房子等等,此外便不再有什么别的了。因为一个人只要还处于安逸、安全之中,又无所欠缺,那他总是以为有一个能够自由地想做点什么事情就做什么的自由意志。可是,当其有所欠缺,和一旦有危急:如穷到没有吃的、没有喝的、也没有钱的时候,他哪里还有什么自由呢?一旦危急一来,自由意志便消失了,不复存在了。^②

对于第二点,路德引用圣经来论证:

圣奥古斯丁写道:

要是没有上帝的恩惠和圣灵,自由意志就只能作恶犯罪;他的话使经院神学家极度为难。他们说奥古斯丁夸张过分了;因为他们认为《圣经》上说:“耶和华见人在大地上罪恶很大,终日所思想的尽是恶”那部分,所指的只是生活在洪水之前的人。而其实,上帝是一般地讲的。这些可怜的经院神学家们,和对圣灵的话一样,不曾领悟上帝的话,就在洪水之后,圣灵曾以差不多相同的词句说过:“耶和华在心里说,我不再因人的缘故而诅咒大地,因为人从幼小时心里就怀着恶念”。^③

① 马丁·路德:《桌边谈话》,引自周辅成编,《西方伦理学名著选辑》上卷,商务印书馆,1996年,第481页。

② 同上书,第485—486页。

③ 同上书,第483页。

加尔文同路德一样,强调人性完全败坏了,如果没有神的恩典的帮助,人就没有做善事的自由意志。并且他还把这一论点与他的有关“选民”的论点结合起来。他写道:

除非人受到神的恩典的帮助,而且是受到那赐给在再生中的选民的特殊的神的恩典的帮助,否则,人就没有做善事的自由意志,这一点必须被全部承认和不容争议。因为有那么一些人主张神的恩典是均等地、没有差别地赐给所有的人,对于这种肆意胡说,我不屑于考虑。^①

加尔文提出上帝赐予其选民的特殊的恩典的观点,有助于说明,为什么有些人能行善,有些人不能行善。既然人性完全败坏了,人之行善要靠上帝的恩典的帮助,如果说上帝的恩典是均等地、没有差别地赐给所有的人的话,那么所有的人应是同样地行善的。然而,有些人行善,是上帝选择的结果,而且上帝的选择是预定的。上帝为什么要选择这一些人,而不选择另一些人,这是上帝的事情,上帝选择自有其道理,上帝与人处于完全不同的层次上,作为所造物的人是永远无法窥见造物主的这个奥秘的。

加尔文所攻击的是经院哲学家彼德·朗巴德(Petrus Lombardus,约1100—1160)的观点。朗巴德主张,为要使我们能做善事,必须具备双重的恩典,其一是“操作的”(Operating),其二是“合作的”(Co-operating)。前者使我们有效地拥有向往那些善的事情的意愿;后者帮助我们实现善的意愿。加尔文反对这种观点。他认为,朗巴德虽然在“操作的恩典”的名义下把人对于善的有效的愿望归于上帝的恩典,但又暗暗地表示,人预先就有向往善的天性,尽管它还是没有实效的。这意味着,一方面把善的意志归于上帝的功绩,另一方面又暗暗地肯定渴望那种善的意志的人性。加尔文认为朗巴德有关

① 加尔文:《基督教要义》,第二卷,第二章,第6节。引自 *Institutes of the Christian Religion*, p.314—315, *The AGES Digital Library*, 1997。

“合作的恩典”的说法更加暧昧不清,这会导致一个极其错误的解释:合作与否取决于人自己的选择,我们有能力或者用拒绝第二种恩典而使第一种恩典归于无效,或者用服从第二种恩典来肯定第一种恩典。这样,朗巴德实际上肯定了人相对于上帝的恩典的自由意志,即人面对上帝的恩典,具有选择服从或拒绝的自由。朗巴德的基本结论是:尽管上帝把恩典均匀地施于每一个人,然而有的人自愿离开了上帝的恩典,有的人则接受上帝的恩典。因而,有的人行善而得救,有的人作恶而受永罚。尽管有着上帝的恩典,但得救与否归根到底是由其自己的自由意志的选择决定的。

加尔文认为,朗巴德的观点代表了天主教的正统的立场,是与新教的立场完全不同的。加尔文这一判断的正确性可以从天主教的以下教令中得到证实。天主教针对新教的观点,在 1545 至 1563 年间召开特伦特会议(Council of Trent),发表文告,表明自己的立场,并谴责新教的“因信称义”、“预定论”等论点。

特伦特会议的第六次会议(1547 年 1 月 13 日)通过《论称义的教令》,其中第五章的标题为“论在成人心里必须有称义的准备,并论其起始”,其论点与朗巴德的相一致:

本会议又宣言:在成人心里称义的起始是先由于上帝因耶稣基督所赐的恩典,即由于他的召,藉此,人毫无功德而被召;好叫那因罪恶与上帝远离的人,因他那感动并帮助人的恩典,由人乐意与那恩典同意并合作,而有意使他们自己归正,得以称义;这样,虽然上帝用圣灵的光感动人的心,但是人在接受那感动时,他自己并不是完全不动的,因为他也能对它加以拒绝;可是没有上帝的恩典,他靠自己的自由意志,是不能叫自己在他眼中成为义的。^①

天主教把人接受上帝的恩典与否归于人的自由意志,新教,特别

① 引自《历代基督教信条》,香港,基督教文艺出版,1989,第 269 页。

是加尔文宗,则把它归于上帝的预定。加尔文宗主张,上帝的恩典是不可抗拒的,人之中有一部分信上帝,并因而称义,乃是上帝的恩赐。上帝拣选了一部分人,使他们信上帝,不至灭亡,反得永生。人之是否成为上帝的选民,乃是上帝的预定,与人自己的努力是无关的。加尔文派的神学家代表于1618年11月13日起在荷兰的多特热赫特召开会议,于1619年5月9日毕会,并通过《多特热赫特教条》。该教条是荷兰、美国以及传至印度、日本和中国的加尔文宗的信仰纲要。该教条之于加尔文主义,有如“协和信条”之于路德主义,都是从其最高领袖的观点而有的合乎逻辑和必然的发展。该教条的第一项教理为“论上帝的预定”其中第六条的内容如下:

有些人从上帝接受信的恩赐,其他人不接受,这都是出于上帝的永恒旨意。“因上帝从创世以来所行作的万事,都是由他预定的”(徒15:18;1:11)。他按这旨意施慈爱,使选民无论多么刚硬的心变为软弱,而且相信;却施行公意的审判,任凭非选民受他们自己邪恶和硬心的果报。这就特别表现那在同样陷入败坏的人中间所施行深奥的、慈爱的、公义的分野,就是在圣经中所启示或蒙拣选或被定罪的预定,——这预定,虽然由谬妄、不洁、不坚固的人加以强解,自取沉沦,但是对圣洁和虔敬的人,却给予不可言形的安慰。^①

宗教改革运动时期,新教神学家批判天主教是贝拉基主义,天主教神学家批评新教是诺斯替的善恶二元论。我们姑且不讨论这种相互指责,而考虑一个关键问题:主张预定论的新教的神学,特别是加尔文主义,为什么在宗教实践和现实生活中采取了一种更加积极进取的态度,而不像某些人所担心的那样,由于放弃了在接受恩赐问题上的自由意志,而变得消极无为?

① “多特热赫特教条”,引自《历代基督教信条》,香港,基督教文艺出版社,1989,第310页。

马克斯·韦伯论证新教伦理推动资本主义的发展。韦伯所说的新教伦理,以加尔文宗为典型。加尔文宗信徒以勤俭节约、努力工作和积极创造财富著称,他们把节省下来的钱用于投资和扩大再生产,这有利于资本的积累。在前资本主义的经济中,富有的人显示他们财富的方式是过奢侈的生活,建造庄园和别墅,在豪华的礼仪和社交活动中把金钱消费掉。加尔文主义推崇为繁荣经济和社会努力工作。一个人如有剩余的财富,应一部分用于赠送,一部分用于新的投资。促进资本主义经济发展的最好的方式是在投资上谋取利润和不断扩大再生产,而不是把财富在奢侈的生活中浪费掉。

马克斯·韦伯的这一论点以19世纪西欧新教徒集聚的城市的经济繁荣和天主教徒集聚的城市的贫穷这一社会事实为印证。然而,从理论上说明新教的神学思想与这种伦理态度的关系,并不是很容易的。我觉得这一说明只有结合当时的宗教实践的具体情况才合乎情理。

保罗·蒂利希在《基督教思想史》一书中谈到马丁·路德的宗教改革时指出,路德的突破性的贡献在于建立了一种新型的人与上帝之间的关系的宗教,这种关系不像天主教那样是一种“客观的、数量的、相对的关系”,而是一种个人亲自面对上帝的直接的“我-您”关系。“罗马教会的体系是一种神-人的管理体系,是由教会的管理来代表和实现的”,新教则“不是以任何物体或任何事物为中介的,而只是由接受作为《圣经》内容的接受的信息(message of acceptance)来建立这种关系”。^①

天主教强调人在面对神的恩典方面有承纳或拒绝的意志自由,人通过在教会中的礼仪活动和修会中的禁欲苦修等活动蒙受神恩,赦免罪行。人希望通过这些善工一步步接近上帝,进入天堂。罗马

^① 引自蒂利希:《基督教思想史》,尹大贻译,香港,汉语基督教文化研究所,第312—313页。

教会像是这些善工的管理者和评判者。这些善工在中世纪至宗教改革运动的千百年中除了表现为宗教的礼仪和修行外,还表现于一次又一次的朝圣,表现于对圣者遗物的收集与崇拜,表现于作许多次“我们的父”的祈祷,表现于捐纳税赋、买赎罪券,也表现于自我折磨的苦行主义和一切可能免除一个人的内疚的东西。当罗马教会处于清廉的状况中的时候,教会的各级圣职人员管理这些“善工”活动,或许还能起到某种道德教育或对道德上的善恶行为进行奖惩的作用。但是当罗马教会腐败的时候,这只能成为权贵们假借圣事的名义聚敛财物和奢侈浪费的途径。

因此,当路德以反对罗马教廷推销赎罪券为契机,举起宗教改革大旗的时候,他的神学思想的实践意义就显得十分突出了。路德建立因信称义的原则,只承认“洗礼”和“圣餐”两项圣事,去掉了许多与基督教的本质无关的繁琐的礼仪活动和修行活动,这在宗教的层面上使人集中注意信仰的最核心的内容,在世俗生活的层面上有助于勤俭节约和克服腐败。

加尔文主义提倡预定论:既然上帝的拣选是早就预定的,那么现世人的一切作为对上帝的预定毫无影响,一切苦修、禁欲乃至赎罪券等善工活动都对成为选民毫无作用。加尔文宗信徒特别反对偶像崇拜,反对繁琐的宗教礼仪。真正的清教徒甚至还废除了墓前一切宗教仪式,他们安葬自己的亲友既不唱挽歌,又不奏哀乐,不让丝毫的“迷信”流露,也绝不相信巫术般的宗教仪式的效用。

加尔文主张预定论,但加尔文的预定论并不绝对排斥人的自由意志。加尔文的预定论的实质是在神与人之间划出一条绝对的界线。作为所造物的人的有限的精神是与神的无限精神不容沟通的,人的自由意志在处理尘世的事务有用武之地,但在绝对与尘世不同的神的层次上则根本无效。这样,加尔文的预定论间接地起到把人们的目光引向尘世,引向用人的理性可以科学地进行研究的自然秩序,引向创造财富的经济成就。

按照加尔文的这种预定论,一个信徒是否具有上帝选民的身份是无法确切地知道的,因为这是上帝的事情,个人无法把握他是否进入天国的命运。加尔文主张:我们应当满足于知道一切都是由上帝决定的,应当坚贞不渝地信任基督,因为他是真正的信念的化身。加尔文在原则上摒弃了这样一种假设,即人们可以按照一个人的举止行为判断他是上帝的宠儿还是上帝的罪人,因为自以为能够洞察上帝秘密的人是极不审慎的。然而对于加尔文宗的许多信徒来说,出于一种并不合乎逻辑,但属于心理上的引诱力,他们想在这个世界上找出他们是否属于上帝的选民的征兆,他们最终在世俗的成就中,特别是在经济的成就中,找到上帝选择的证据。许多加尔文派的教士也乐于作这样的告诫:自认为是上帝的宠儿本身就是一种责任,对这一点的任何怀疑都应被视为魔鬼的诱惑,都在摒弃之列,因为缺乏自信是缺乏信仰的产物,也就是恩泽功效不足的产物。

因此,加尔文的预定论从表面上看似似乎不利于激发人的道德责任心,但在实际上引向一种关注现世,重视个人的努力的责任感。尽管是否为上帝的选民是预定的,但是人仍然应该为荣耀上帝而努力。在加尔文派最通行的教理问答《韦斯敏德小问答》中第一个问答就谈“荣耀上帝”：“一问：人首要的目的是什么？答：人的首要目的是在荣耀上帝（林前 10：31，罗 11：36），永远以他为乐（诗 73：24—26，约 17：22—24）”。^①通过勤奋工作，合理安排生产劳动，不在奢侈生活中耗用利润，不断扩大投资和创造财富，被加尔文宗的信徒认为是增添上帝荣耀的一项途径。按照韦伯的分析，这种伦理观有助于推动资本主义的发展。

韦伯对新教伦理与资本主义的精神的关系的分析，已成为学界熟知的经典。然而，是否资本主义的敬业精神一定要由新教伦理来推动呢？是否天主教的伦理观一定导致贫困落后呢？我想这个问题

① 引自《历代基督教信条》，香港，基督教文艺出版社，1989年，第373页。

不能简单地作出解答。事实上,韦伯的分析是与当时具体的社会状况结合在一起进行的。我们姑且认可“罗马教会的体系是一种‘神—人’管理体系”的判断,但只要这个教会是诚信健康的,而不像在兜销赎罪券时那样腐败堕落,那么它还是能够起到称职的管理者的作用的。在信仰生活中,有的人喜欢以个人直接面对上帝的方式来实行,有的人则喜欢以一种集体的方式来执行。问题在于这种组织管理是否得当,是否能真正代表信徒的愿望。礼仪形式的繁杂和简单也不是实质性的,关键在于是否能真正培养信徒的虔敬意识和道德责任感。加尔文宗的预定论如果离开了对上帝的虔敬意识,那么就容易堕落为唯利是图的人生态度。这不是在为上帝增添荣耀,而是不择手段地为自己增添财富。离开了虔敬意识的个人主义就变成一种不关心他人,只关心自己的利己主义。

第四节 基督教的罪和恶的观念 在现代的反思和重构

在这一节中,我们探讨西方哲学家和基督教神学家面对现代意识的挑战,如何反思和重构基督教的传统的“罪”和“恶”的观念。

经历了文艺复兴和启蒙运动的现代人逐步形成了在西方现代社会占主流地位的思想意识,我们把这种思想意识简称为“现代意识”,它在如下三个方面构成对基督教的传统的“罪”和“恶”的观念的挑战:

- 一、确立了人是自由、自主的基本信念,
- 二、确立了历史批判主义的态度,
- 三、确立了理性主义的精神。

现代人认为人是自由和自主的,这与“原罪”的观念有冲突之处。按照基督教的传统的观点,人由于犯了“原罪”,身心败坏,失去了依靠自己的力量从罪恶中自拔的能力。虽然从表面上看,人依然可以

自由决定,做这件事还是做那件事,但是这样的自由选择仅仅局限今天早晨起来先吃早饭还是先挤牛奶之类的小事,当涉及从根本上弃恶从善之类的大事时,人是非要靠上帝的恩惠才能有所作为的。现代人相信人具备在一切问题上自由决断的能力,人能够自己为自己制定法律,确定伦理准则,通过人世间的奖善惩恶,自己教育自己,自己解放自己。这表现为现代人的一种乐观主义的态度。

现代人相信人是自主的,而且这种人的自主性是个体的自主性,每一个个人是自己为自己的行为作出抉择的主体。每一个个人自己对自己的行为负责。对于其他人的行为,如果这与自己的决断无关的,那么自己是不对其负有责任的。按照这一观点,个体自主性的原则是与“原罪继承说”相矛盾的。亚当和夏娃的罪,只应由亚当和夏娃自己承担责任,包括他们的后代在内的其他人不承担他们的责任。

现代人对历史上的人物、事件、思想等等采取历史批判主义的态度。现代人相信历史上真实的人物和事件都是发生在一定的历史时期之内,都有着一定的时间和地点,他们的思想都与当时的社会历史背景相关。现代人用这种历史批判主义的态度来审视和阅读历史上的一切典籍。他们倾向于认为,圣经是在一定的历史时期内形成的,是由历史上的人叙述和编写而定的。圣经中出现的人物有的是历史上的人物,可根据相关的史料和考古依据来确定,有的是无据可考的传说中的人物;圣经中记叙的事件有的是历史上可能发生的,有的则是神话故事。因此,阅读圣经要带着历史批判的眼光,不能逐字逐句地信以为真,而是要领会其对于人生具有指导意义的精神实质。

在历史批判主义的影响下,现代人对圣经所抱的态度是与古代和中世纪的神学家不同的。古代和中世纪的神学家,在构想有关“罪”和“恶”的神学思想的时候特别注意与圣经字面上的记述相吻合的原则。奥古斯丁有关原罪和恶的学说基于他对“创世记”故事的一

种诠释。奥古斯丁首先把创世的事件与亚当、夏娃犯罪的事件区分开来。他认为创世是上帝的工作,上帝所创造的一切都是善的,因而人的本性是善的。亚当和夏娃犯罪是人的行为,由于有了原罪才产生恶,因而人性败坏,世界变恶是人自己的行为的结果。奥古斯丁还根据“创世记”断定,亚当和夏娃是人类惟一的祖先,现今各民族的人类都从亚当和夏娃那里继承了原罪。这样的一种诠释与现代人对自然和人类的理解有很大的差别。容易想象,在亚当和夏娃(犯罪)之前,毒蛇猛兽、地震风暴、疾病瘟疫就已经存在,因而某些自然界的恶并非是亚当夏娃犯罪的结果。其次,是否人类的祖先只有一对,还是有许多不同的来源,至少是一个没有定论的问题。因此现代思想家在对“罪”和“恶”的说明的时候,并不像奥古斯丁那样基于对《圣经》的字面上的理解。《圣经》的神圣性已经被历史批判地解神话了,现代人更愿意在现代认识水准上重新理解《圣经》的精神实质,对罪和恶作出合乎现代观念的解释。

现代人树立了理性主义的精神。对于什么是理性,现代人尽管没有统一的看法,但是就理性的论证应是符合逻辑的,前后矛盾的论证乃违背理性这一点而言,现代人的看法是相当一致的。现代人不会因为某一个论证的不合逻辑因涉及神学的命题而认可它。对于现代人而言,不合逻辑的就是违背理性的,就是错误的。按照这种理性主义的精神,许多现代思想家发现在奥古斯丁的有关罪和恶的学说中有自相矛盾的地方。奥古斯丁一方面主张原罪不属于人的本性,上帝所造的一切原本是善的,人犯下原罪是原初的人自己选择的结果,因而人自己要对此种罪承担责任。另一方面奥古斯丁又主张,原罪是一种人继承下来的腐败,因而亚当之后的一切人不可避免地都有原罪。一些现代思想家发现在奥古斯丁的推论中混淆了两个范畴:一个是司法的范畴,另一个是生物学的范畴。判罪是一个司法的范畴,后代的衍生是一个生物学的范畴。从司法的角度看,有意志地触犯法律的行为才构成犯罪;是罪犯的子孙并不构成这些子孙也有

罪的理由。从生物学的角度看,上一代遗传给后一代的是生物学方面的特征;后一代从有罪的上一代出生并不是他们自己选择的结果,因此他们无须继承上一代的罪责。当然,在古代,一人犯罪殃及九族的例子不算少;在近代,血统论的影响还时有泛现。但这毕竟不是现代人的主流意识。按照现代人的观点,罪责并不遗传,一人犯罪一人当。

当代基督教神学家注意到现代人的这种主流意识,他们在某些方面对这种意识进行批评,但在更多的方面通过对传统进行重新解释,以适应现代的思想意识和社会背景。下面我们分别评述利科和尼布尔的两种具有代表性的观点:

利科把“原罪”理解为一种符号的观点。

保尔·利科(Paul Ricoeur 1913—)是当代著名的现象学—解释学哲学家和基督教神学家。他把“原罪”理解为一种“宗教符号”。他指出,在某些中世纪和宗教改革运动时期的神学著作中,有把原罪当作一种知识的倾向。它涉及新生罪恶的类似司法方面的知识,也涉及到传递遗传影响的类似生物学方面的知识。实际上,这是一种“假知识”。这种“假知识”是一种“罪的司法范畴”和“遗传的生物学范畴”的混合。如果把“原罪”当作一种知识来理解的话,就会发现在这种司法的范畴和生物学的范畴之间的混淆、矛盾和冲突。只有揭示“原罪”其实不是一种知识,而是一种符号,才能真正理解基督教的原罪观念的精神实质。利科指出:

然而,这种明显具有破坏性批评的论点,就是表明假知识同时又是真正的符号(Symbol),是一种它单独就能传达某物的符号。因此,这种批评并不只是否定性的。知识的无效是力图使意义恢复的另一个方面。这种恢复是“正统”意向的恢复,严格意义的恢复,和原罪的基督教会意义的恢复。这种意义,正如我们将会看到的,不再是司法知识,生物学知识,或者还要糟糕,关系到某种遗传罪恶的司法的—生物学的知识;相反,它都是我们

在悔罪中最意味深长地表明了理性的符号。^①

利科认为“符号”和“知识”是相当不同的。知识追求明确性、严格性,知识涉及明确的对象和严格的意义。“符号”没有确定的所指的对象,符号也没有不含歧义的定义,但这不等于说符号没有意义,符号的功能在于它意义上的“隐晦的丰富性”。我们不能用理智思辨的方法对待符号,而必须结合人类生存的经验诠释符号,深入到符号的意义的巨大承负中去。“原罪”这个符号像《圣经》中的其他符号——诸如“流浪”、“反叛”、“迷失目标”、“弯弯曲曲的小路”、“束缚”(埃及的束缚,接着又是巴比伦的束缚)——一样,先于一种抽象的语言,表现为人类生存状况的密码。举例来说,亚当、夏娃被赶出伊甸乐园这一符号,淀积着以色列人流亡(埃及流亡、巴比伦流亡)的悲剧经验,并普遍化为人类各民族都具有的那种流亡异乡的惨痛经验。

就圣经中的“原罪”这个符号而言,利科认为它表现出三个值得注意的特征。第一个特征可称之为“罪的实在论”。罪是实实在在存在的,罪是人在上帝面前的真正境况。由于这种实在性,它不可还原为一种罪的意识。由于这种实在性,它是可度量的,而且可由一个他者来度量的。这就是为什么有一个他者,一个先知,来斥责罪。

“原罪”这个符号的第二个特征是显示罪的普遍性。罪的境况不可还原为个体罪的观念,不可还原为希腊—罗马人在司法方面提出的那种观念,即通过法庭来给判决的执行提供一个公正的基础。罪的境况,从一开始就有一个共同的方面,即人全都被包含在其中。由于基督徒感受到这种普遍性,所以在礼拜仪式中都以“可怜的罪人”的身份悔罪。

“原罪”这个符号的第三个特征表现为罪是一种束缚人的力量。面对罪的境况,人表现出一种基本的无能。它是“我想”和“我能够”

① 利科:“原罪”,引自刘小枫主编《20世纪西方宗教哲学文选》,上卷,上海三联书店,1991年,第345页。

之间的距离。许多人尽管想行善戒恶,但是凭自己的意志,常常做不到这一点。圣保罗在其悔悟经验中已经强调了这种无能的方面。罪有如“苦难”,人受罪的奴役。人的认罪远远抵不上罪对人的“浸渍”。罪“进入”世界;它“干预”、“衍生”、并“盛行”。

利科认为,由于罪的境况的这种“实在性”、“普遍性”和人面对罪所表现出来的无能,用“原罪”这一符号来表征它是很适合的。奥古斯丁虽然认识到罪的境况的这三个基本特征,但他不把“原罪”理解为符号,而是理解为“知识”,用“司法”和“生物学”方面的知识来说明原罪,这就使他陷入荒谬。利科指出:“奥古斯丁不再像他以前论文中所做的那样,只谈到一种‘遗传的惩罚’或一种‘坏的习惯’,而是谈到了遗传的罪,由此,也谈到一种受惩罚的错误和一种先于每个人的错误的错误,并将它与诞生这个事实联系起来。”^①把奥古斯丁的这个观点说得更加俗一些,就是“设定在母亲子宫中的婴儿的罪”^②。奥古斯丁为了反对贝拉其所主张的罪的传承的“模仿说”,即后辈传承了前辈的罪,是因为后辈模仿了前辈的罪的行为的结果,“甘冒恢复在古代意识中的污点和性欲之间的远古结合之险,去寻求在‘每个世代’中的这种传染的媒介。遗传罪的概念,就以这方式被具体化了。这概念把司法范畴(自愿惩罚的罪)和生物学范畴(世代代人人类的统一体)结合在一个不一致的观念中”。^③

利科看到了奥古斯丁的“原罪说”中的矛盾和弊病,并认为这种矛盾和弊病是由于把“原罪”当作一种知识来理解所造成的。如果把“原罪”当作一种符号,就不必理会亚当的罪是如何遗传给下一代的问题,以及亚当一个人所犯的罪为什么要他的子孙万代来承担的问题。照利科的看法,这样的问题是假问题,是把“原罪”当作知识来看待才冒出来的问题。其实原罪本不是知识,所以没有必要提出和回

① 利科:“原罪”,引自《20世纪西方宗教哲学文选》,上卷,第356页。

②③ 同上书,第357页。

答这样的问题。把“原罪”当作符号来理解,并不排斥它所包含的丰富的神学意义。神学解释学的任务就是要把这种符号所象征的隐晦意义充分地揭示出来。

尼布尔对原罪的存在论的分析。

与许多现代神学家一样,尼布尔(Reinhold Niebuhr, 1892—1971)也注意到以保罗—奥古斯丁为主流的传统的基督教原罪说中的矛盾。尼布尔写道:“我们可以在传统的保罗神学思想方面,列举许多神学家的主张作为证明,他们不惜牺牲逻辑,主张说,就人对自己的罪应当负责而言,意志是自由的,但就人的意志只能作恶而不能有别而言,则人的意志是不能自由的”。^①

如何解决这对逻辑上的矛盾呢?尼布尔认为贝拉基主义不是一个解决办法。贝拉基担心,若否定了人的自由意志,那么人就不会发挥自己在道德修养方面的能动性,所以他坚持实际罪行若非出于自由意志,即不能视为有罪。但这样一来,“原罪”对于现世人的意义就被取消了,因为既然说所谓“原罪”是由遗传而得,并非出于亚当后代的自由意志,所以“原罪”对于现世人而言,就算不上罪。

尼布尔认为半贝拉基主义也不是一个解决办法。天主教的正统的原罪论,往往被称为“半贝拉基主义”。按照这种观点,人在本质上有一种“纯天然性”(pura naturalia)和上帝在创造人的时候另外加给人的一种“特加恩赐”(donum superadditum)。光靠这种纯天然性,人不能克服人性方面的天然懈怠,只有在上帝的“特加恩赐”的关照下,人才能积极向上。人在“堕落”时丧失了神的“特加恩赐”,非靠圣礼之恩不能恢复。半贝拉基主义虽然克服了原罪的生物遗传说,把原罪归于一种容易犯罪的状态或条件,从而在一定程度上保留了人在弃恶从善方面的自由意志的能力。但是,保罗—奥古斯丁传统中的矛盾仍然没有解决,因为“容易犯罪的状态或条件”是外因,不是人的自

① 尼布尔:《人的本性与命运》,谢秉德译,基督教文艺出版社,1970年,第240页。

由意志。

尼布尔在研究这个问题的时候思考得更加深刻。他认为“原罪”根植于人的存在的根本属性之中。原罪不是亚当犯罪之后人类才有的,而是包括亚当在内的一切人所固有的。原罪的根源是人的自我中心论。人一方面是有限的,另一方面是自由的和有灵性的。人的自我中心论决定了人企图凭借自己理智上的能力使世上其他的存在为自己的存在服务,决定了人企图超越自己的有限性而达到无限,即“人想自己成为上帝”。人从自我中心出发寻求无限,决定了人势必干出许多罪行:自私自利,争权夺利,互相残杀。人的有限性决定了人在认识能力和道德意识方面的限度。由于这种限度,人不可能凭借自己的力量自我完善和达到无限。为了从根本上改变这种状况,人必须从自我中心论转变为上帝中心论。尼布尔写道:

人既是灵性,就超越了他所处的时限与自然的过程,也超越他本身。所以人的自由既是他的创造作为的根本,也是他的试探之由生。只因人一方面是限于自然过程的偶然性与必然性中,而另一方面又超出了它们之外,能预先见到一切偶然性与必然性的易变和危险,因此他不免忧虑。在他的忧虑中人企图将自己的有限变为无限,软弱变为刚强,依赖变为独立。换句话说,他欲以变量而不变质的方法来逃避他的有限与软弱。有限性的量变之反面乃是无限。人生的质变须倚靠顺服神的意旨,才有可能。这一个可能,耶稣曾用下面的话表明出来:“凡为我的缘故丧失生命的,就必得着”(太 10:39)。^①

尼布尔追溯亚当和夏娃犯罪的原因。亚当和夏娃为什么听信“蛇”的话呢?这是因为亚当和夏娃确实有“如神一样”的愿望。蛇对女人说:“你们不一定死,因为神知道,你们吃的日子眼睛就明亮了,

^① 尼布尔:《人的本性与命运》,第246页。

你们便如神能知道善恶”(创 3:4—5)。就是因为蛇的这一诱惑,亚当和夏娃才犯罪。蛇的诱惑只是外因,亚当和夏娃犯罪的内因乃是因为他们的自我中心论和自己想成为上帝的愿望。尼布尔认为,这种自我中心论和自己想成为上帝的愿望乃是人类犯罪的总根源。亚当和夏娃遭蛇诱惑的故事刻画了人类生存的基本特征。所以说,不是亚当和夏娃犯罪之后,人类才有原罪;原罪不是生物遗传的结果,原罪根植于人的本性之中。原罪是人的自由意志的结果,导致原罪的自由意志乃是人企图成为神的自由意志。

尼布尔还指出,原罪并不是人有意作恶的结果。人想成为神并不是人有意想作恶。但是由于人的有限性和自我中心论,人世间的许许多多重大罪行都是因为这一动机而犯下的。

自我中心论不仅表现为个人利己主义,而且也表现为小团体主义、狭隘民族主义、国家主义。人在一定的范围内能达成某种妥协,订立某种盟约,形成某种或大或小的群体。但是这一切都是为了更有效地实现自我的利益。只要自我中心论不改变,人类所达成的一切协议都是不牢靠的,和平不会持久,而人世间最野蛮的大屠杀往往是在“爱国主义”等美名下进行的。尼布尔写道:

由于人认识的局限以及他又希望克服自身的有限这一点,使得他注定会对他部分有限的价值提出绝对的要求。简言之,他企图使自己成为上帝。这一解释不仅强调了人类邪恶精神上的而不是自然的特性,也牵涉到它的不可避免性的理论。人类精神最理想的追求总是包含着理想化了的藉口这一杂质。此追求越高,伴随它的原罪的藉口也就越多。^①

尼布尔的原罪观是在反思第一次世界大战对人类造成的巨大悲剧的情况下产生的。这场战争粉碎了近代以来人们所持的人类理性

① 刘小枫主编,《20世纪西方宗教哲学文选》,上海三联书店,1991年第309—310页。

力量万能的美梦,使诸多思想家认识到光凭人的自主性、理性和自由不能解决一切问题。尼布尔从神学的角度追寻现代社会危机的总根源。他认为这一总根源就是人的“原罪”,即人的“自我中心论”;而要摆脱这一危机,必须从人类自我中心转变为以神为中心。只有藉助神的无限大能,人类才能获得真正的解放。

第八章 基督和拯救

基督论(Christology)是基督教神学中占中心地位的课题。它主要研究耶稣基督的人性、神性及二者之间的关系,以及圣子与圣父的关系等。在基督教的团契中,基督徒信奉耶稣基督为主和拯救者。耶稣是谁?这要通过他的生平事迹,特别是通过他的拯救工作表现出来。为何耶稣能够拯救?这是由耶稣的身份决定的。耶稣具有神人两性的身份,他作为圣子与圣父是统一的,因而他能完成拯救人类的重任。基督的身份和基督的拯救工作是一个问题的两个方面,彼此关联,所以在本章中我们把基督和拯救结合在一起讨论。

第一节 基督教的基督论和 拯救论的基本特征

基督教的基督论和拯救论具有如下重要特征:

一、耶稣基督是神人两性的,他既是实实在在的人,又是地地道道的神。如果否定了这两个方面的任何一面,都会破坏基督教的基督论。这是因为,如果否定了耶稣基督的人性,那么就会与圣经所记载的历史事件相违背;如果否定了耶稣基督的神性,那么就不能说明为什么耶稣具有拯救人类的如此大能。耶稣基督是一个历史上的人物,他从诞生、布道、十字架上的死,都发生在历史的过程之中,这不仅为他的门徒所见证,而且也可以从同时代的一些历史文献中获得参照和印证。但是耶稣基督这个历史人物从头至尾都渗透着神圣的

属性。有关耶稣是由圣灵受孕,由童贞女马利亚生;耶稣在受洗时,圣灵降临在他身上,又有声音从天上来,说:“你是我的爱子,我喜悦你”;耶稣死后复活、升天、显灵等一系列事件又都表明耶稣的神性。

由于耶稣基督的这种神人两性,在基督教的“基督论”中就存在一种张力。一种倾向是去除耶稣基督的神性,把他还原为一个彻底的历史人物,如施特劳斯在《耶稣传》中所做的那样。另一种倾向是去除耶稣基督的人性,剥离他的人类历史过程中的特征。正统的基督教神学总是在与这两种倾向作斗争,以维护耶稣基督的神人两性说。

尽管基督教的神人两性说在逻辑上难以自圆其说,在许多讲究理性分析的人眼里,这简直是荒唐的。但是,正是这种神人两性说表现出基督教的以神为中心的人道主义的基本特点,表现出神与人之间的亲近,表现出神与人之间的相遇、对话和依赖的关系。这是基督教最强大的吸引人的地方。因此,尽管存在对这种神人两性的关系的种种解说上的困难,众多的基督教信徒仍然喜欢和维护这个最深刻的“奥妙”。

二、耶稣基督揭示上帝,上帝在耶稣基督身上得到展现。当《新约》谈论上帝的时候,就把我们的注意力集中到耶稣身上,集中到耶稣的有关上帝的布道上,集中到耶稣和拯救活动上。“父啊,天地的主,我感谢你!因为你将这些事向聪明通达人就藏起来,向婴孩就显出来。父啊,是的,因为你的美意本是如此。一切所有的都是父交付我的。除了父,没有人知道子是谁;除了子和子所愿意指示的,没有人知道父是谁。”(路 10:21—23)基督教的基督论的核心思想就由这段话表明。对于基督徒而言,离开耶稣,就不可能知道上帝是谁。一切复杂的理论思辨在此都是无用的。聪明通达的人不能明白上帝是谁的奥秘。只有耶稣知道这一点,因为耶稣具有圣子的身份。而且只有圣父才知道圣子。这样,我们有关上帝以及有关圣父与圣子的关系的知识,都要靠耶稣基督的指示。除了他愿意告诉我们的,我们

不可能有这方面的真知识。

耶稣基督是拯救的承担者。拯救的工作是通过耶稣基督的诞生、传道和十字架上的死完成的。耶稣基督为人赎罪,使人 and 上帝重新修和。保罗神学完成了说明耶稣基督为什么要死于十字架。保罗把耶稣的死与亚当的原罪联系起来,指出耶稣是为全人类赎罪而死:“且藉着神儿子的死,得与神和好;既已和好,就更要因他的生得救了。”(罗 5:10)

“基督”这个概念在中国的传统文化中当然是没有的,而且也找不到相近似的概念,所以在翻译基督教文献的时候不得不音译这个外来词。但比较不一定要在近似的概念之间进行,即使把两个相去甚远的概念进行比较,只要它能起到帮助理解,促进深入思考的作用,就多少达到做这项工作的目的了。下面我想把“圣人”的概念和“基督”的概念作比较,以便能增进对儒家文化和基督教文化的实质的认识。

首先,圣人在儒家文化中是指人,而不是指神。圣人也不是人和神的合一者,不是由神变的人,如基督教中的道成肉身的耶稣。在中国,孔子常被尊称为“孔圣人”,“至圣先师”。但无论怎样抬高孔子,孔子仍被视为人,而不是视为神。当然,在中国历史上也有人企图神化孔子。然而,孔子称自己为“学而知之者”,这一孔子自己给自己的评价已经预先注定了这种神化的意图不会成功。

其次,圣人又与天(天道、天理、天命)处于一种特殊的关系中。圣人能观天道,察地理,知民用,通神明。“天生神物,圣人则之。天地变化,圣人效之。天垂象,见吉凶,圣人象之,河出图,洛出书,圣人则之。”(易·系辞上)

当然,随着中国哲人对天的理解的不同,对圣人与天的关系的理解也会不同。如果对天作自然化的解释,那么圣人就被理解为出类拔萃的有智慧、讲道德的人,圣人是可以通过学习而造就的。荀子持这种观点:“能虑,能固,加好之者焉,斯圣人矣。故天者,高之极也;

地者，下之极也；无穷者，广之极也；圣人者，道之极也。故学者，固学为圣人也。”（《荀子·礼论》）如果把天理解为最高的主宰者，情况就不是这样了。孔子所谓的天，有最高主宰的意义。如他说：“天之将丧斯之也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何！”（《论语·子罕》）在此，孔子把他个人的安危，他所希望弘扬的文化的兴衰完全与天命维系在一起。这样，圣人无非是天命的知晓者和执行者。这一思想在董仲舒那里得到详尽发挥：“天地神明之心，与人事成败之真，固莫之能见者也，唯圣人能见之。圣人者见人之所不见者也。”（《春秋繁露·郊语》）“天道施，地道化，人道义。圣人见端而知本，精之至也；得一而应万，类之治也。”（《春秋繁露·天道施》）

最后，圣人的救世济民是以人的力量，而基督的拯救是由神的大能。圣人可能成功，也可能失败；而基督的拯救按照基督教的教义是必定成功的。因为圣人不是神，所以如果大道不盛行，时势多危难，即使孔子这样的圣人尽了自己最大的努力，也不能根本扭转他那时礼崩乐坏的颓势和战乱格局。圣人不能违背天命，而只能因势利导。用孟子的话来说，“可以仕则仕，可以止则止，可以久则久，可以速则速，孔子也。”（《孟子·公孙丑上》）

由于圣人的救世济民是靠人力，所以儒家都寄希望于英明的君王出现。依靠政权的力量，推行王道政治。志士仁人的职责在于辅助君王掌管朝政，执行德治和仁政，匡世济民。为此，儒家也论证，君权神授，帝王的权力是上天施予的。《孟子》中的下面一段对话很有代表意义：

万章曰：尧以天下与舜，有诸？孟子曰：否！天子不能以天下与人。然则舜有天下也，孰与之？曰：天与之。天与之者，谆谆然命之乎？曰：否。天不言，以行与事示之而已矣。^①

^① 《孟子·万章上》。

按照孟子的看法,天子是天之所命,天是君权的依据。尽管天不说话,但以行和事展示它的意图。当然,儒家主张君权神授,并不是认为君王可以胡作非为,而是希望君王谨承天意,以天道天理为施政原则,建立伦理和法律的制度,教化和制约臣民,维持社会秩序。董仲舒的下面一段话集中表述了这层意思:

天令之谓命,命非圣人不行;质朴谓之性,性非教化不成;人欲谓之情,情非度制不节。是故王者谨于承天意,以顺命也;下务明教化民,以成性也;正法度之宜,别上下之序,以防欲也;修此三者,而大本举矣。^①

然而事实上,昏君多,明君少;贪官多,清官少。儒家的这种圣王承天命,教万民,成善性,治国家的理论常常被无道的君王用来论证自己王权的合法性和肆意残害忠良,欺压万民的根据。尽管儒家也提出天可以立君王,也可以废君王的理论,并主张“天视自我民视,天听自我民听”的主张,以此想约束和警告君王苛政的后果,但在中国历史上,很少见到有什么圣王明君真正实行爱惜万民的仁政。

在西方基督教的文明中,不是把拯救的希望寄托在世俗的圣王明君身上,而是寄托在作为神的耶稣基督身上,这造成与中国很不相同的政治格局。世俗的王权不如中国皇帝的权力那么大,他们不能自封为“真命天子”,他们权力的合法性要靠教皇加冕。以耶稣基督为天主(上帝)的教会在平衡世俗的王权方面起到重大作用。在近世,西方发展出三权分立的民主的政治制度,这与西方的教权与王权互相制衡的传统有一定的关系,这也与把一切人,哪怕是最高的当权者,都视为犯有原罪的,因而人性已经败坏的观念有关。这就是说,当权者并非是完人,他们在人性方面是与普通人一样的,由于他们权力大,更需要在法制上对他们进行限制和监管。

中国儒家传统强调,圣人尽心率性,体察天道人伦,圣王上承天

^① 董仲舒:《举贤良对策》。

命,下治万民。这虽有利于激励人的道德修养,在某种程度上也是对当权者的一种教育和告诫,但这过分夸大了人治的作用,过分寄希望于当权者的道德自觉性。因此在中国的政治格局中,人治始终占主导地位,权力制衡的民主思想没有能充分发展起来。

综上所述,基督的拯救与圣人的济世救民有很大不同:前者是靠神的力量来克服人间的罪恶和达到人的解放;后者是寄希望于人间出类拔萃者建立一种顺应“天命”、“天道”、“天理”的道德和政治的秩序。

第二节 新约中的基督论

我们在第一节中指出了基督教的基督论的三个基本特征。然而基督教的基督论并无固定的版本,以上观点仅反映基督教传统中的主流意识,而且这种主流意识也是在一个历史的过程中逐步形成的。即使在《圣经》中,有关耶稣基督是谁的问题,也有许多种不同的表达方式。我们就来讨论这个问题。

耶稣基督是谁?回答这一问题的最权威的资源当然是新约圣经。新约的四大福音书就是传达耶稣基督降临人世,拯救人类的信息的书籍。新约主要通过耶稣的事迹和教诲,回答了耶稣是谁的问题。在新约中,谈到耶稣的时候,使用了一些不同的称呼,其中最主要的是“基督”、“人子”、“仆人”、“上帝的儿子”、“主”和“道”。下面我们分别考察这些称呼的来源和用法,以期通过这些名称从不同的角度观看新约中的耶稣的形象。

一、基督(Christ),来自希腊文“Christos”,在圣经七十子希腊文译本中常用来翻译希伯来文的“mashiach”。而“mashiach”这个词也以直译的形式“messias”在希腊文中同时流行。在中文圣经中,以“基督”翻译“Christos”,以“弥赛亚”翻译“messias”。“弥赛亚”的原意是“受膏的”,扩展的意思为“从上帝那里受膏的王”,“上帝所差

遣的救世主”。为什么从“受膏的”中会引申出上帝所立的王和救世主的意思呢？这是因为古时候以色列的大祭司和列王都是用油膏立的，这表明他们是由上帝拣选出来任这职位的。“受膏的”这个记号表明了他们的神圣身份。

在《新约》圣经中，拿撒勒人耶稣被视为是以神的圣灵和能力受膏的。“神藉着耶稣基督（他是万有的主）传和平的福音，将这道赐给以色列人。这话在约翰宣传洗礼以后，从加利利起，传遍了犹太。神怎样以圣灵和能力膏拿撒勒人耶稣，这都是你们知道的。”（徒 10：36—38）这里所说的约翰，是指《福音书》中的那位施洗者的约翰。他本人明确宣布自己不是基督，不是先知，但他宣告基督的来临，而这基督就是拿撒勒人耶稣：“再次日，约翰同两个门徒站在那里。他见耶稣行走，就说：‘看哪，这是神的羔羊！’两个门徒听见他的话，就跟从了耶稣。……听见约翰的话跟从耶稣的那两个人，一个是西门彼得的兄弟安得烈。他先找着自己的哥哥西门，对他说：‘我们遇见弥赛亚了’（“弥赛亚”翻出来就是“基督”）。”（约 1：35—41）

然而在新约的四大福音书中，称耶稣为基督的段落主要集中在《约翰福音书》中，而且耶稣本人明确表明自己是基督的地方只有一处，这是耶稣在与撒玛利亚妇人谈道时说的（约 4：26）。在《马可福音》、《马太福音》和《路加福音》中，“基督”这个名称出现的次数要比《约翰福音》中少得多，而且在那里耶稣从来没有明确承认自己是弥赛亚。只有一处地方耶稣似乎默认自己是弥赛亚。“耶稣和门徒出去，往该撒利亚腓立比的村庄去。在路上问门徒说：‘人说我是谁？’他们说：‘有人说是施洗的约翰，有人说是以利亚，又有人说是先知里的一位’。又问他们说：‘你们说我是谁？’彼得回答说：‘你是基督。’耶稣就禁戒他们，不要告诉人。”（可 8：27—29）

耶稣是被大祭司、文士、长老们以僭称“基督”的罪名而判死的。根据《马可福音》，耶稣在公会前“受审”时曾明确承认自己是基督（可 14：61—62）。但根据马太和路加，耶稣拒绝直接回答大祭司有关他

是否是基督的责问(太 26:63—65,路 22:67—70)。然而,耶稣也没有否定这一指责,而是隐含地透露自己是基督。总之,耶稣的敌人认为他的回答是承认自己是基督,从而控告他是虚假的弥赛亚、“犹太人的王”,把他送交罗马巡抚彼拉多判死钉十字架。

在保罗的书信中,基督这个称呼常常与耶稣连用,渐渐地变成一个专名,专指耶稣。保罗的这一用法在基督教的信徒里得到推广。这样,在基督徒的理解中,耶稣就是基督,基督就是耶稣。

二、人子(Son of Man)。耶稣本人用“人子”称呼自己,他自己对自己的“人子”这个称呼的使用要比其他任何称呼都多得多。希伯来文“ben adam”(人子)的直接的意思是“人类的一份子”,或“人”。在《旧约》的大部分篇章中,“人子”就是指普遍的人。只是在《以西结书》和《但以理书》中,“人子”两字有较为特殊的用法。在《以西结书》中,上帝在向先知讲话时,常用“人子”二字,例如:“人子啊,你站起来,我要和你说话”。(但 2:1)这种称呼,好像是一方面以上帝的尊严来对照先知的微小和卑贱,另一方面又因上帝主动向先知讲话,并藉着他讲话,就把尊荣加给他。在《但以理书》中有那样的一段话:“我在夜间的异象中观看,见有一位像人子的,驾着天云而来,被领到亘古常在者面前,得了权柄、荣耀、国度。”(但 8:13—14)这里“像人子”的那一位象征者,来到上帝面前,从上帝那里得到权柄、荣耀和国度。

耶稣本人是在什么意义上使用“人子”这两个字的,在《新约》中没有说明。从上下文看,《旧约》中的这三层意思看来都有。第一层意思,“人子”就是指人,这是《旧约》中最常用的用法,也是《新约》中最常用的用法。耶稣用这个称呼强调自己的人性,强调自己是人类的一份子,表示自己的谦卑。第二层意思,“人子”指“先知”,耶稣也用“人子”这二个字表示自己的预知的能力来自上帝,表示自己在上帝面前的谦卑。第三层意思,“人子”指一个天上的形象,他来到上帝面前,又降临在上帝的子民中间,具有神和人两重的特征。在《马可

福音》中,耶稣明确地把“基督”与“人子”等同起来。——“大祭司又问他说:‘你是那当称颂者的儿子基督不是?’耶稣说:‘我是。你们必看见人子坐在那权能者的右边,驾着天上的云降临’。”(可 14:61—62)在《约翰福音》中,“人子”表示是从天上来的,又将回到天上去的那位“神的使者”,“神的儿子”,他联络天和地,他的话是“灵”,是“生命”,他握有神“赐给他行审判的权柄”。(约 1:51;3:13—14;5:25—27;6:62)。

三、仆人(servant)。耶稣常常称自己为仆人,表示他是为服务人而来到众人之中,是要舍命为人赎罪。“仆人”这个词与世上的“君王”形成鲜明的对照,表示在基督教的团体中,为首为大的不是作众人的“君王”,而是作众人的“仆人”或“佣人”。耶稣说:“你们中间,谁愿为大,就必作你们的佣人;在你们中间,谁愿为首,就必作众人的仆人。因为人子来,并不是要受人的服侍,乃是要服侍人,并且要舍命,作多人赎价。”(可 10:43—44)

在希伯来的传统中,崇拜神的人被称为神的仆人。因此,耶稣自称是神的仆人,耶稣的门徒也称耶稣为神的仆人,这是一点也不奇怪的。耶稣的门徒彼得对百姓说:“亚伯拉罕、以撒、雅各的神,就是我们列祖的神,已经荣耀了他的仆人耶稣,你们却把他交付彼拉多。”(徒 4:13)

在《新约》中称耶稣为仆人还有应验《旧约》中的先知以赛亚的话的意思。在《以赛亚书》的后半部分有四处论到“耶和华的仆人”的经文(42:1—4;49:1—6;50:4—10;52:13;53:12)。这些“受苦仆人歌”所论的,乃是一个不但向以色列人,也是向全人类完成了他神圣使命的仆人;他完成这使命,是藉着为众人受苦与死亡,以后从死里复活,被上帝升至最高,他受苦是为使众人的罪得赦免而且获得救恩。“我的仆人行事必有智慧,必被高举上升,且成为至高。”(赛 52:13)“耶和華以他为赎罪祭。他必看见后裔,并且延长年日,耶和華所喜悦的事必在他手中亨通。”(赛 53:10)《新约》福音书的作者显然注意到这

些经文,有意识地把它与耶稣的事迹联系起来。“法利赛人出去,商议怎样可以除灭耶稣。耶稣知道了,就离开那里,有许多人跟着他。他把其中有病的人都治好了。又嘱咐他们,不要给他传名。这是要应验先知以赛亚的话,说:‘看哪,我的仆人,我所拣选、所亲爱、心里所喜悦的,我要将我的灵赐给他,他必将公理传给外邦。他不争竞,不喧嚷,街上也没有人听见他的声音。压伤的芦苇他不折断,将残的灯火他不吹灭。等他施行公理,叫公理得胜,外邦人都要仰望他的名’。”(太 12:14—21)

四、上帝的儿子(Son of God)。这是耶稣在受洗、布道、施行奇迹的关键时刻,从天上传下来的声音,是从天而降的对耶稣的称号(参见可 1:11;9:7)。耶稣的门徒彼得也这样看待耶稣,耶稣认为彼得的这一见解来自神的指示。“耶稣说:‘你们说我是谁?’西门彼得回答说:‘你是基督,是永生神的儿子。’耶稣对他说:‘西门巴约拿,你是有福的!因为这不是属血肉的指示你的,乃是我在天上的父指示的’。”(太 16:15—17)

在《旧约》中,耶和華对摩西说:“以色列是我的儿子,我的长子。”(出 4:22)这一用法指称的范围很广泛,似乎表明凡是神的选民,就被视为神的儿子。在以色列国的王也被耶和華称为“我的子”(撒下 7:14)。但是在《新约》中,“上帝的儿子”有特殊的用法,它专指耶稣,尤其在《约翰福音》谈到“我与父原为一”。这表明圣父、圣子、圣灵是三位一体的;耶稣和上帝在永恒的生命中,在意志和行动中结合为一个统一体。

五、主(Lord)。在《新约》中,保罗最经常地称耶稣为“主”;特别是在耶稣复活升天之后,他的门徒为此作见证,更深信和尊称耶稣为主(参看使 2:32—36;腓 2:6—11)。上帝是主,耶稣基督也是主,这两者的关系怎样呢?保罗这样描述:“然而我们只有一位神,就是父,万物都本于他,我们也归于他;并有一位主,就是耶稣基督,万物都是藉着他有的,我们也是藉着他有的。”(哥前 8:6)把以上的两句话连

起来说就是,万物和我们都是本于上帝并藉着耶稣基督而有的。这是一条通向圣父、圣子和圣灵三位一体的思路。

六、道(Word)。在《约翰福音》中,把“道”与耶稣联系起来,认为“道”就是耶稣,耶稣是道成的肉身(参见约1:1—14)。在这里大写的“话”(Word)这个词在中文圣经中常被译为“道”,因为它具有“逻各斯”的含义。通常认为,把“话”(Word)理解为“逻各斯”(Logos),是受了希腊思想的影响。许多希腊哲学家相信宇宙是有理性的,宇宙按照理性的原则生存发展,乃至某些希腊思想家干脆主张宇宙的本源就是理性的原则。他们用逻各斯这个概念表示作为宇宙的本源和支配宇宙的产生和发展的理性原则。希伯来的“上帝的话”之所以与希腊的作为宇宙的本源和规律的“逻各斯”相融合,是有一定的思想基础的。希伯来的思想家相信,上帝的话一旦说出,就自动成为一种神奇的内在力量,必将实现话语中所表达的意志和愿望。《旧约·以赛亚书》明确表达了这一观点:“耶和華说:‘我的意念非同你们的意念,我的道路非同你们的道路。天怎样高过地,照样,我的道路高过你们的道路,我的意念高过你们的意念。雨雪从天而降,并不返回,却滋润地土,使地上发芽结实,使撒种的有种,使要吃的有粮。我口所出的话也必如此,决不徒然返回,却要成就我所喜悦的,在我发他去成就的事上必然亨通’。”(赛55:8—11)到了《新约》的时代,在《约翰福音》中,“道”不仅被理解为上帝的话,而且被理解为上帝本身。“道就是神”(约1:1)。而且,“道成了肉身”,耶稣基督来到人中间,使人间“充充满满地有恩典,有真理”(约1:14)。

从以上用于耶稣的几个称呼可见,对于耶稣是谁的问题,耶稣的门徒和《新约》的诸作者有一个认识和见证的过程。通常,耶稣称自己为“人子”,为“仆人”,这表明耶稣自己的谦虚和他的神人二性中的人性的一面。耶稣的门徒大都称耶稣为“拉比”,即教导他们犹太的经文和向他们传道的老师。当耶稣的门徒彼得通过自己的见证认识到耶稣是“基督”的时候,耶稣嘱咐他们不要对其他的人说。然而,耶

稣是“基督”的名声还是传了出去,这引起法利赛人的不满,他们陷害耶稣,以他僭称“基督”(“犹太人的王”)的罪名判他死罪。然而,即使耶稣承认自己是“基督”,是“上帝的儿子”,还不等于说耶稣视自己为上帝本身。因为“基督”的原义是“弥赛亚”(受膏者),即上帝封立的王或上帝派遣的救主。“上帝的儿子”在旧约的文献中不只是单数的用法,大卫等以色列的王被视为上帝的儿子,甚至整个以色列民族也被视为上帝的儿子。把耶稣视为“上帝的独生子”,视为与上帝同在的“道”,把“基督”视为耶稣专有的称号,把“创世主”与“救世主”同一起来,形成“圣父”、“圣子”、“圣灵”三位一体的观念,乃是彼得、保罗等耶稣的门徒见证耶稣复活、升天后产生的看法,是希伯来的信仰与希腊的哲学相结合的产物。

第三节 早期基督教在有关基督论问题上的争论

在基督教传入希腊—罗马文化区域后,基督教思想家所关心的一个中心问题是:为什么耶稣基督能够拯救?对于这个问题,《约翰福音》和保罗的一些书信已作了提示性的回答:因为耶稣是“道成肉身”的,耶稣来自上帝,耶稣从上帝那里获得拯救的权柄。然而对于这个解答还可以进一步追问:道与上帝的关系是怎样的呢?作为道成肉身的耶稣,其神性和人性的关系又是怎样的呢?圣父和圣子有没有等级上的区别呢?从公元2世纪到公元5世纪的基督教的神学家企图回答这样的问题,并引发激烈的争论。为了解决这些问题,基督教的教会举行了二次重要的大公会议,即尼西亚公会议(Council of Nicaea)和卡尔西顿公会议(Council of Chalcedon)。下面我们就来讨论这一时期在基督论问题上的争论。

公元2世纪的基督教护教思想家认为基督是神圣的逻各斯(道)。通过这一概念,他们寻求建立希伯来的信仰与希腊文化的联

系。同时,这一概念也刻画出了他们对耶稣基督的一种更高的认识。耶稣不只是一位在一定程度上掌握了道,并进行传道的伟大的先知,一位第二个摩西,而且就是道本身。把耶稣基督视为道本身,表达了早期基督教团契的一种对拯救的关怀。他们认为,唯有拯救者和创造者是同一位主,拯救才能得到确保。上帝通过道创造了世界,上帝也将通过道拯救世界。

伊里奈乌(Irenaeus)是公元2世纪的基督教护教神学家,他特别维护和宣扬使徒保罗的救恩学说。当时有一个称之为“穷人派”(伊便尼派)的基督教团契在巴勒斯坦地区流行。他们主张耶稣是弥赛亚,是像摩西一样的一位先知和拯救者,但否定耶稣是由童贞女所生的道成肉身的神;他们还主张,凡参加基督教者,不论是犹太人或异族人,都应恪守摩西法律和礼仪。他们还因保罗提出不必拘泥于犹太教的礼仪而认为他是叛教者。伊里奈乌像保罗一样主张,基督教的核心不在于法律,而在于救恩。耶稣基督道成肉身,以他圣洁的血和肉为世人赎罪。耶稣基督成为人,是为了使我们成为他所成为的。耶稣基督的道成肉身与其说是他在十字架上的死的一个必然的序曲,毋宁说是他的拯救活动的一个部分。耶稣基督道成肉身后,包容了除了罪以外的人的经验的一切方面。在这一过程中,耶稣基督不仅“重演”(recapitulates)整个人的经验,而且还“重演”整个创造物的秩序,在他身上统一天上和地上的一切事物。耶稣基督提供了人性与上帝的具体统一。凡是我们在亚当身上失去的,都通过耶稣基督的血和肉得到恢复。伊里奈乌写道:

因为如果肉身不是处在被拯救的位置上,上帝的道是决不会成为肉身的;如果正义的血不被要求的话,主也肯定不会使血成为他的[组成部分]……而且,除非这血具有拯救的能力,否则它就不会被要求。现在主把这些东西集中在他自己身上,使他按照人的原初的形成成为血肉之躯,完全是为了拯救他的人,最

终恢复在亚当身上起初失去的一切。^①

伊里奈乌解答了耶稣为什么能够拯救这一重大的神学问题。然而在伊里奈乌的解答中蕴含着另外一个更大的神学问题,这就是耶稣与上帝的关系问题。如果说耶稣是圣子,是道,那么圣子与圣父的关系如何呢?道与上帝的关系如何呢?圣子与圣父究竟有没有时间上的先后?道与上帝究竟是不是同质的?在公元4世纪,亚历山大里亚的神学家阿里乌(Arius,约250—336)把这个问题挑明了。他从维护上帝的独一无二性的立场出发主张:上帝是唯一无始无终的,耶稣是圣子,所以应该是圣父在先,圣子在后,耶稣不可能是无始无终的,而应是有始无终的;耶稣是道成肉身的,如果说作为道的耶稣有一个在人世之前的存在的话,那么这个道也不是等同于上帝的,而是从属于(subordinate)上帝的。道仍然是所造的,尽管是一切所造物中最高等级的。道成肉身的耶稣既有道的成分,又有人成分,所以既不是完全的神,也不是完全的人。

阿里乌言论引起当时的基督教教会的关注,不得不召开一次会议来讨论和解决这个问题。在尼西亚公会议(325)上,采纳了基督与上帝同质同体的(homoousis)观点。这一看法来自亚历山大里亚的主教亚大纳西(Athanasius,约293—373)。他主张圣父、圣子、圣灵是同质同体的。他持这一观点,主要不是出于形而上学的思辨,而是从拯救的关怀出发。他认为如果耶稣只是一个所造物,那么他就不能拯救我们。我们是从无中所造的,由于罪我们又复归于无。基督在拯救中所做的乃是倒转这一过程;拯救应被理解为一种事实上的再创造。因而拯救不能由一个本身是所造物的人来完成,不论这个所造物的等级如何高。由此可见,担当拯救重任的耶稣基督必定是与上帝同质同体的。

① 引自 Robert L. Ferm,《基督教思想史读物》(*Readings in the History of Christian Thought*), New York, 1964, 第188页。

尽管尼西亚公会议确立了圣父、圣子、圣灵三位一体的基本原则,但是仍然留下许多没有解决的谜团。现在问题不是集中在同一个上帝的三个位格(persons)上,而是集中在同一个耶稣的二种不同的性质上,即他的人性 and 神性上。用当时的神学术语来表达,即“一个位格两种性质”(one person in two natures)。这两种性质之间的关系是怎样的呢?在尼西亚的信经中没有谈到,在亚大纳西的文章中也找不到对此的解答。尼西亚公会议后的基督教神学家企图说明这个问题,又引发一场基督论上的大争论。

要说明这两种性质间的关系,可以从三种不同的角度着手:第一种是强调耶稣的神性,以致把他的人性实际上纳入他的神性之中,如把耶稣的人性说成是耶稣的神性的表现形式(appearance)。第二种是强调耶稣的人性,以致把他的神性说成是由于他对上帝的全心全意的虔敬和服从而受到上帝的特殊的爱护,被赋予某种特殊的能力和地位。如某些神学家认为耶稣是人所生,只能是人的儿子,他的上帝的儿子的说法应被理解为上帝的嗣子,上帝由于喜爱他,因而在他受洗时封他为“嗣子”。第三种是坚持耶稣具有完全的神性和完全的人性,把这两种截然不同的性质的结合说成是上帝的意志的结果。应该说,尼西亚公会议后的基督教神学家大都持第三种观点,而困难在于在说明这种性质的结合时难以详细解说。

与亚大纳西同时代的叙利亚老底嘉主教阿波利拿里(Apolinarius,约310—390)是第一个深入探讨耶稣的神性和人性如何结合的基督教神学家。他认为,如果简单地断定耶稣是完全的人和完全的神的话,那么势必产生这两者的意志和行动如何协调的问题。为解决这一协调问题,他开始时主张,在耶稣中,逻各斯代替了人的地位,只是身体还是人的。然而这种观点意味着耶稣的一半是神,另一半是人,具有否定耶稣是完全的神和完全的人的倾向,因而遭到了362年在亚历山大召开的宗教会议的谴责。后来阿波利拿里修正了他的基督论,主张基督作为一个人,具有身体和动物的魂,但他里面

的理性的灵是逻各斯。人的心灵原已腐败,为肉欲服务。在耶稣中,逻各斯取代了人的原有的腐败的心灵,以神圣的理性指导一切,左右人的行为。阿波利拿里的这一新的理论,更多地保留了耶稣的人的成分,同时也与希腊哲学中的理性指导欲望的流行观点相吻合。然而这一观点还是遭到了教会中的许多人的反对,最终在381年的君士坦丁堡公会议(Council of Constantinople)上谴责他为异端。他拒不接受教会主流派的谴责而与之公开断绝关系,形成一个独立的派别,后被称为“阿波利拿里派”。

与阿波利拿里的基督论相对立的是塔尔苏斯(Tarsus)主教狄阿多鲁(Diodorus, ?—约390)的基督论。他主张,耶稣基督的神人两性的结合是道德上的统一,而不是本质上的统一。由于逻各斯(道)是永在的,并且同类只能产生同类,那由马利亚所生的只能是人。所谓道成肉身就是逻各斯居住在一个完全的人里面,正如上帝居住在神殿里一样。人性与神性的结合就像身体与灵魂的结合,或甚至像夫妻的结合。阿波利拿里的基督论强调用逻各斯指导人的灵魂和身体,从而达到用神性统一人性;狄阿多鲁的基督论强调基督中的神性和人性的各自独立。

狄阿多鲁是后期安提阿学派的领袖。在他的子弟中有德奥道罗(Theodore, 约350—428)和聂斯脱利(Nestorius, 约380—451)。德奥道罗用上帝的“美好意愿”或喜悦来解说为什么耶稣基督中的神性和人性能结合在一起。聂斯脱利像他的老师狄阿多鲁一样,认为从肉身只能产生肉身,作为肉身的耶稣不是上帝,作为逻各斯(道)的耶稣才是与上帝合一的。因此,把马利亚称为“上帝之母”是不妥当的,把她称为“基督之母”才较为合适。尽管他也表示过,在大众的用语中,只要不对“上帝之母”作不妥当的推断,也可以接受。但是他的这一言论还是遭到许多普通信徒的反对,因为在普通信徒中马利亚崇拜很流行。

当时任亚历山大宗主教的奚利耳(Cyrillus, 约376—444)竭力

反对聂斯脱利。他的口号是“道具有一个本性,并且成为肉身”。这一口号表达了他的过程论和转化论的思想。道原初与上帝同在,经马利亚“取得了肉身”,肉身是道转化的结果,所以称马利亚为“上帝之母”完全正确。奚利耳的观点与阿波利拿里相接近,着重点是用道统一耶稣的神人二性,把耶稣的人性说成是神性转化的结果,认为在耶稣基督里人性完全成为神性。他的这种神性人性转化论有助于说明基督教的圣餐礼仪的意义:上帝成了肉身,他降生了,又死了,我们在圣餐中分享到他的肉身,并且基督使人性变为神性,就是要证明并意味着“我们也必将成为分享到神性的人”。^①

在奚利耳和聂斯脱利之间的斗争,不仅是神学问题上的斗争,而且也涉及到政治上的斗争。它表现为罗马、亚历山大与君士坦丁堡之间的争夺教权的势力范围的斗争。奚利耳向皇帝西奥多希厄斯二世、教皇塞勒斯廷一世控告聂斯脱利的基督论破坏了一切得救的基础,并利用群众对马利亚童贞女的崇拜,调动一切他所能利用的力量反对聂斯脱利派。最后在罗马和亚历山大的联合下,安提阿派失利,聂斯脱利被革除君士坦丁堡主教的职务,流亡于埃及和叙利亚。然而,聂斯脱利仍有一些支持者追随他,形成聂斯脱利派,在叙利亚和美索不达米亚等地传布,并在唐代传入中国,称为“景教”。

聂斯脱利派被驱赶之后,亚历山大派和安提阿派间的神学斗争和权力斗争还在继续,并且发展到有分裂整个基督教教会的危险。当时的一位很有才智的教皇利奥一世(Leo I?—461)设法平息这场争论,他的办法是罗列教会主流派在基督论上的基本信仰,但不作哲学的探究,而要求信徒宣认它们。这也就是说,不靠哲学为神学辩论,而用教会的权威来维护神学。他于公元451年发起召开卡尔西顿公会议(Council of Chalcedon),会上通过了卡尔西顿信经,成为基

^① 转引自威利斯顿·沃尔克:《基督教会史》,中译本,1991年6月,第169页。

督教会在基督论上的经典文件。卡尔西顿信经全文如下：

我们跟随圣教父，同心合意教人宣认同一位子，我们的主耶稣基督，是神性完全人性亦完全者；

真是上帝，也真是人，具有理性的灵魂，也具有身体；

按神性说，与父同体，按人性说，与我们同体，在凡事上与我们一样，只是没有罪；

按神性说，在万世之先，为父所生，按人性说，在晚近时日，为求拯救我们，由上帝之母，童女马利亚所生；

是同一基督，是子，是主，是独生的，具有二性，不相混乱，不相交换，不能分开，不能离散；

二性的区别不因联合而消失，各性的特点反得以保存，会合于一个位格，一个实质之内，而并非分离成为两个位格，却是同一位子，独生的，道上帝，主耶稣基督；

正如众先知论到他自始所宣讲的，主耶稣自己所教训我们的，诸圣教父的信经所传给我们的。^①

第四节 中世纪和宗教改革运动 时期的拯救学说

在卡尔西顿公会议后，基督教会内部在基督论问题上的争论告一段落。在此后很长一段时间内，基督教神学家视“卡尔西顿信经”为基督论的定论，不再在这个问题上发表新的观点和进行哲学论证。他们关注的重点现在转向拯救论，以基督论上已经取得的成就为基础，论证上帝为什么要拯救和为什么要通过道成肉身的基督来拯救。

安瑟伦(Anselmus, 约 1033—1109)是欧洲中世纪的一位著名的

^① 引自《历代基督教信条》，基督教文艺出版社，1989年，第24—25页。

神学家,他在《上帝为何降世为人》(*Cur Deus Homo*)一书中,探讨了上帝道成肉身为人赎罪的必然性问题。他试图在世界的道德秩序中找到这种必然性的基础。他认为,由于人的原罪,这种道德秩序被扭曲了,所以必然加以归正。但是凭人的力量是不能完成这一任务的,这是因为人的能力由于罪而大大被削弱了,并且人由于原罪所欠下的罪责是无限的,这绝对超出了所有的人的能力范围。然而,这并不超出上帝的能力范围。现在的问题是,由于世界的道德秩序是因人的罪而扭曲的,为恢复原有的道德秩序必然由人来抵罪,而人又没有这种能力。所以上帝就恩赐给人一个无限重大的礼物,上帝道成肉身为人,以人的名义为人赎罪。由此,安瑟伦论证了上帝道成肉身为人赎罪的必然性。

安瑟伦反对那种上帝以牺牲基督的肉身为代价把人类从魔鬼的控制下赎回的说法。他认为,人不欠魔鬼什么债。人的“原罪”是对上帝的尊严的冒犯,上帝的正义需要人作出补偿。耶稣在十字架上受难,与其说是上帝自己“处罚”自己,毋宁说是上帝的一种“苦行”。因自己的“苦行”而受苦与因受罚而受苦是两个完全不同的概念。前者是一种主动的行为,是一种奉献;后者是一种被动的行为,是被迫受苦。耶稣基督为人赎罪而死,是上帝赐予人的一份无限伟大的礼物,是一种无限高尚的“苦行”业绩。

阿伯拉尔(Peter Abailard, 1079—1142)是略晚于安瑟伦的一位善于运用辩证法和具有批判精神的多才多艺的神学家。他在论述拯救的时候采取了与安瑟伦完全不同的进路。他不是从上帝为人赎罪的思路出发,而是从上帝爱人的爱心出发。他认为,耶稣化身为人与受死都是上帝对人类的爱心的表现,其效果是唤醒人类心中的爱。阿伯拉尔在《罗马书释义》(*Exposition of the Epistle to the Roman*)中写道:现在我们可以看到,我们是以如下方式经由基督的血归于正义和与上帝重新修和:通过这种展现给我们的独一无二的恩典行为——他的儿子化身为我们的人性,在这之中以其言和行乃至死的

事迹教导我们——他通过爱使我们与他更充分地结合在一起；其结果是我们的内心被这种神圣的恩典的礼物感化，并且从今往后这种真正的慈爱不会从任何一个为他而生存的人那里缩减。^①

阿伯拉尔与安瑟伦在关于拯救问题上的争论还与中世纪的实在论和唯名论之争有关。安瑟伦持新柏拉图主义的实在论立场，认为共相是真实存在的，殊相只是对共相的分有。阿伯拉尔的立场与亚里士多德接近，他主张：“共相存在于心智中，而其基础存在于事务中。”安瑟伦的救赎论有一个新柏拉图主义的共相实在论基础。在他看来，人性不只是一个名称，而是一种真实的存在，全人类通过人性这个共相而维系在一起。耶稣基督化为人性，为人赎罪，乃是通过人性这一作为共相的真实存在的行动使得与此维系在一起的每一个个人（殊相）都发生了变化。随着中世纪的哲学从实在论转向唯名论。人们对救赎论的理解也将发生变化。人们会提出这样的问题：如果共相只是一个名称的话，那么耶稣一个人的死怎么能够为所有的人赎罪呢？阿伯拉尔主张共相存在于人们的心智中，耶稣的仁爱作用于人们的心智，使人们的道德观念发生变化，从而影响每一个人，使他们从罪孽深渊中走出来。因而阿伯拉尔的拯救论在基督教的神学史上被称为“道德影响论”（moral influence theory）。

宗教改革运动时期在拯救论问题上的讨论与中世纪有很大的不同。这时神学家关注的焦点不是为何耶稣基督能够拯救，而是我们如何能够得救。人类必须通过耶稣基督才能得救这个大前提是基督徒都承认的，现在关心的是在耶稣基督道成肉身，为人赎罪之后，个人具体如何得救的问题。我们是靠善功还是信心得救？

天主教会主张这两者都很重要。一方面要靠对基督的信仰，另一方面要通过各种善工，如参加教会的各种礼仪活动，为建筑教堂捐

① 引自 Robert L. Form:《基督教思想史读物》(*Readings in the History of Christian Thought*), New York, 1964, 第 143 页。

献钱财,扶弱济贫,友善待人,乃至沉思默想,隐修苦行。

路德主张唯凭信,因信称义是得救的唯一途径。得救就是与上帝建立新关系,它的基础不是人所行的任何善工,而是绝对信赖上帝的应许。在耶稣为人赎罪之后,并非人已经成为善人了,人已经有能力自己弃恶从善了,而是人仍然是罪人,只是罪责得到白白的赦免。它表明,藉着耶稣基督的这一恩典,一种甘愿遵从上帝的新生活在与上帝建立的新关系中开始了。

在与上帝的这种新关系中,路德强调个人的作用,天主教强调教会的作用。路德认为每一个基督徒凭着自己的信仰和上帝的恩典,就能建立与上帝的这种新关系。天主教强调教会的团契生活的重要性,人之得救通过教会才能实现,教皇是神人之中间的中保。

有关人如何才能得救的问题还涉及自由意志和预定论间的争论。天主教倾向于认可在这个问题上人的自由意志的一定作用。新教,特别是加尔文宗,倾向于预定论:谁是上帝的选民,谁能最终得救,乃是上帝预定的,人的自由意志在此毫无用武之地。

对于这些问题的讨论,我们在上一章谈到罪与恶的时候已经展开过,在此就不再赘述了。

第五节 在现代意识挑战下基督教的 基督论和拯救观的重构

文艺复兴以来,现代人逐渐形成了以理性主义、历史主义和主体自主精神为主流的现代意识。理性主义、历史主义和主体自主精神并不必然与基督教的基督论和拯救观相对立。但是它们确实形成了对传统的基督论和拯救观的挑战。如何回应这些挑战是摆在现代基督教神学家面前的新任务。

德国18世纪的启蒙思想家莱辛(Gotthold Ephraim Lessing, 1729—1781)说过一句名言:“偶然的历史真理永远不能成为必然的

理性真理的证明。”^①这句话非常集中地体现了西方近代的理性主义、历史主义和主体自主精神对于基督教的传统的基督论和拯救观的态度。莱辛在 1774 至 1778 年间发表了莱马鲁斯(H. S. Reimarus, 1694—1768)遗留下来的七部残篇。莱马鲁斯是德国唯理主义思想家,很有名望的东方语言学教授,长期执教于汉堡大学,是当时德国学术界的领袖。他持自然神论的立场,承认上帝存在和灵魂不死,但否认神迹和启示,认为世界本身是唯一的神迹和唯一的启示,别的神迹和启示都是不可能的。在这些残篇中,他宣称耶稣只是人,他的有关世界末日和天国来临的预言没有被证实。耶稣的门徒们伪称他曾施行奇迹,甚至偷藏耶稣的尸体而谎称他已复活,借以抬高他们的名声和吸纳信徒。《福音书》的作者是不诚实的,为名利而搞欺骗。

莱马鲁斯遗著的出版引发了一场大争论。莱辛在辩论中表明了如下观点:从理性的观点看,那些违背自然规律的奇迹是不可能发生的。耶稣是一位道德教师,他的功绩只能从道德教育的意义上来评说。纵然承认耶稣的死和复活是一个历史的事实,那么这也不过是一个偶然的历史真理,而人类的得救(解放和进步)取决于普遍的理性的规律。在此,偶然的历史的真理毫无用武之地。当基督教的信仰的历史的合法性不再能够成立时,我们真正所需要的和唯一所能成功地实现的是使其“内在的真理”、“理性的规律”和“人道化的功效”合法化。人的理性并非不可能把握启示。但若要把握它,必须回归到人的历史中来,因为在人的历史中包含着启示的真理。把启示的真理归于理性的真理不是不体面的降格,而是人性发展和启蒙进步的最高阶段。人类的历史也是人类自己教育自己的历史。为了实

① G. Lessing, “精神和权力的证明”(“The Proof of the Spirit and of Power”),载于《莱辛神学著作选》(Lessing's Theological Writings), Henry Chadwick 译, Stanford, 1956, 第 53 页。

现最终的圆满,需要预见和计划。在这里神秘的启示和理性的规划交织在一起,有各种各样的宗教教义和哲学学说出现,重要的是理性的反思和人道的实践,通过启蒙不断扬升人的理性,取得人类历史的进步。

在莱辛的历史观中,耶稣基督的存在完全是一个偶然的因素。历史被理解为教化的历史,耶稣的传道起到一定的教化作用,所以对历史的进步有所助益。但是,做这种教化工作的不只是耶稣,不只是由耶稣和其门徒建立的基督教,还有许多其他的人和社会团体。即使耶稣从来没有来到过这个世界上,历史仍然将按照其内在的理性的规律发展。

黑格尔像莱辛一样,认为历史的发展有其内在的规律,但他与莱辛不同的是,主张耶稣和基督教的出现不是偶然的历史现象,而是内在的历史发展规律的体现。按照黑格尔的辩证逻辑的体系,宇宙是绝对理念(上帝)的一个永无休止的发展过程,其发展有其正题、反题和合题的规律。这一发展的出发点是纯粹的理念,它在展开的过程中产生其对立面自然界,而理念与自然界又在其合题人那里达到统一,因为人既有精神的一面又有物质的一面。人寻求认识自然界和思想的规律。这一认识发展到最高阶段便是认识绝对理念本身。认识人自身和绝对理念的关系就是宗教。作为绝对理念的上帝通过外化启示自身,但这一外化的过程也经历正反合三个阶段:圣父是神圣的统一,这是正题;他在圣子身上将自己客观化,这是反题;圣灵是结合的爱,这是合题。这整个发展过程就是三位一体。道成肉身也是如此:上帝(无限者)是正题,与此对立的有限的人生是其反题,这两者在道成肉身的耶稣身上形成合题。耶稣在十字架上的死和复活也被理解为一个正反合的过程。死是一切有限者的命运,凡人必有死,这是正题;上帝是无限者,是不死的,这是反题;耶稣在十字架上的死,是道成肉身的上帝的死,耶稣甘愿去死,乃是为了克服死,是死的死,是克服有限成为无限,这是合题。在黑格尔看来,耶稣在十字架

上的死、复活和升天的意义就在于有限和无限达成统一,作为有限者的人回归到无限者上帝那里去。这就是黑格尔的基督论。黑格尔的基督论的优点在于说明了耶稣基督的道成肉身是理性的逻各斯运动的必然结果。然而它也有一个缺点,即这种理性的逻各斯运动超越了人们的感知认识,脱离了人们实际的宗教经验,可被认作一种强加于人的假设。

施莱尔马赫(Schleiermacher, 1768—1834)的基督论采取了与黑格尔完全不同的进路。他不是从绝对理念出发,而是从人们的实际的宗教经验出发。他在论述的次序上先谈拯救论,后谈基督论。他把基督视为拯救的不可避免的前提,尽管这个前提不可直接感知到,但是人们可以感知到基督的拯救工作,人们通过这一拯救的业绩认识基督。施莱尔马赫的这种基督论常被称为“功能主义”的基督论。按照施莱尔马赫的观点,脱离了基督对现实的作用,脱离了基督对我们的实际生活经验的影响而谈论基督,是放弃活生生的宗教信仰而向形而上学和神话屈膝投降。对于施莱尔马赫来说,基督拯救我们,因而我们推断他是神圣的;对于古典的基督教思想家来说,基督是神圣的,因而他能拯救我们。施莱尔马赫的这种从功能和效果出发的基督论开创了现代神学的一种新范式。

那么施莱尔马赫是怎么处理莱辛所提出的偶然的的历史真理与必然的理性真理的关系的问题的呢?难道基督徒的信仰经验不是偶然的经验吗?这种偶然的经验怎么能够证明拯救的必然性呢?施莱尔马赫主张,宗教经验可以分为二类,一类是偶然的宗教经验,另一类是普遍的宗教经验。基督徒个人的宗教经验或许是偶然的,但是基督徒群体的宗教经验就未必是偶然的,而是具有普遍性的。这就是说,虽然每个基督徒的宗教经验各有差异,但是其中包含着一些统一的成分,这种贯穿于每个基督徒之中的统一的东西,刻画了基督教群体的基本特征。为什么基督教群体具有这样的基本特征呢?施莱尔马赫仍然沿用他的从后果推到原因的方法。这是因为耶稣基督的真

正的生命在基督教的群体中发生了作用,耶稣基督的灵与基督教的群体进行交流,传递了福音的讯息,并沉淀在基督徒的深层意识中,表现在他们的行动中。基督徒都有一种对上帝的绝对的仰赖感,他都感到为克服自己的罪孽,获得拯救,必须仰仗于上帝的帮助。这种宗教经验具有普遍性,并且贯穿于基督教的历史发展全过程。这种宗教的经验意识与人平常的经验意识有很大的不同。人的平常的经验意识随着每个人的经历的不同而不同,因而是偶然的。这种宗教的经验意识是贯穿在这些偶然的经验意识中的意识,是指导人们的生活态度的意识,也是决定基督教群体的历史演变的意思。因此这种宗教的经验意识不是偶然的,而是普遍的,它有着某种理性的必然性。

当然,施莱尔马赫的基督论和拯救说也有缺陷。首先,从基督教群体的宗教经验中推不出基督拯救的全人类的普遍意义。但是根据基督教的信仰,上帝是全世界和全人类的创造者和拯救者。其次,即使在基督教的文明世界中,也有许许多多不同的宗教派别,他们间的宗教经验有着显著的差别。施莱尔马赫有关基督徒对上帝的绝对仰赖感的论断是否普遍有效,也是可以商榷的。然而,尽管有着这一切缺陷和尚待解决的问题,施莱尔马赫毕竟开辟了一条适合现代人口味的神学路线,受到许多崇尚理性思维方式的现代神学家的欢迎。

施韦泽(Albert Schweitzer, 1875—1965)是一位 20 世纪著名的基督教神学家和人道主义者。他不但研究基督教神学,而且也把基督的爱的精神付诸实践。1913 年他与妻子一起前往法属赤道非洲的加蓬省,创建拉姆巴朗(Lambarene)医院,为当地人治疾,后死于该地。他因人道主义的救援工作获 1952 年的诺贝尔和平奖。他在 1906 年发表的《耶稣生平研究史》(Geschichte der Leben-Jesu-Forschung),英译本的书名为《寻找历史上的耶稣》(The Quest of the Historical Jesus),是基督生平和基督论研究方面的一本高质量的著作。他详细地考察了历代学者对耶稣的思想和事迹的论述后得出这

样的结论:历代都在耶稣那里找到自己的思想,这实际上是历代都使耶稣活在人们中间的唯一的方法,因为人们总是依据自己的性格来创造他的。那么什么是耶稣的时代的耶稣形象呢?施韦泽指出:我们几乎对他一无所知;而就我们所知道的一点点来说,他是世界的末日很快就要到来的讯息的传递者。在今天的人看来,这样的讯息已经被证明为是错误的,历史的耶稣对于我们的时代来说,将是一个稀奇古怪和不可思议的人物。^①

然而,施韦泽仍然寻求“昨日今日一直到永远是一样”的耶稣基督。这样的耶稣基督在哪里呢?施韦泽寻求在这些历史上的不同的耶稣形象中的共同点。按照施韦泽的看法,这种共同点是“爱的宗教”的“灵性的力量”。不论是在犹太的末世论的世界观中,还是在希腊—罗马时代和中世纪的世界观中,抑或是在近现代的世界观中,爱的精神力量都贯穿于其中。“基督教的本质是经历了对世界的否定经验的对世界的肯定。在末世论的对世界否定的世界观中,耶稣宣告了积极的爱的伦理”。^②

施韦泽还把这种爱的伦理普遍化为对一切生命的爱。他提出“敬畏生命”的概念,认为通过“敬畏生命”,人与宇宙建立起一种精神关系而成为新人。正是本着这种爱的伦理,施韦泽到非洲的丛林中去治病救人,成为一位深受世人爱戴的人道主义者。

耶鲁大学神学家帕利坎(J. Pelikan, 1923—)教授的《历代耶稣形象》(Jesus Through the Centuries)一书堪称施韦泽的《耶稣生平研究史》的姐妹篇。这本书的考察范围不局限于历代对耶稣的生平和思想的研究,而是把范围扩大到政治史、文学史、艺术史诸领域。

① A. Schweitzer,《寻找历史上的耶稣》(The Quest of the Historical Jesus), W. Montgomecy 译, New York, 1910 年, 第 399 页。

② A. Schweitzer,《出自我的生平和思想》(Out of My Life and Thought), A. B. Lemke 译, 1933 年, 第 67 页。

依照他的归纳,历代耶稣的形象按时间的先后顺序排列,被刻画为:“拉比——犹太教教师”、“历史的转折点”、“外邦人的光明”、“万王之王”、“宇宙性的基督”、“人子”、“真实的形象”、“被钉十字架的基督”、“管理世界的修士”、“心灵的伴侣”、“神性楷模和人的楷模”、“无所不在的人”、“永恒的明镜”、“和平之君”、“常识教师”、“灵魂诗人”、“解放者”、“属于整个世界的人”。他像施韦泽一样,承认历代的宗教真理都是不同的,但也像施韦泽一样,寻求贯穿于这些宗教真理中的共性。在这一点上,他的概括与施韦泽有所不同。他认为:“如此范围内的形象最具包容性的框架是由古典的美、真、善三合一观念提供的,这个观念本身在基督教思想史上起了重大作用。”^①施韦泽把耶稣刻画为:“爱的精神的动力”,而帕利坎则刻画为“美、真、善的统一”,这二个断语虽然并不矛盾,但毕竟表达了他们各自心目中的独特的耶稣形象。确实,人总是按照自己的视角来看待耶稣的,但另一方面这也表明耶稣一直活在人类的历史中。

① 帕利坎:《历代耶稣形象》,杨德友译,香港,汉语基督教文化研究所,1995年,第11页。

第九章 终末和希望

终末论(Eschatology),又译末世论^①,从字面上说,是有关最后的事情(Last things)的学说;它由希腊字“eschaton”(终末)和“logos”(言语、学说)组成。在基督教的神学中,终末论包含有关人的死、复活、审判、死后的生命、世界的终极、地狱、天堂诸论题。圣经的历史观是一个有开端有终结的线性发展的历史观。因而有创世,也有末世。基督徒相信,在上帝最终降临世界和决定性地展现自己的时候,经由耶稣基督所宣告和许诺的神圣的审判和拯救将会最终实现,因而终末论也意味着上帝的目的的最终实现。

在许多现代人看来,传统的基督教的终末论包含许多根本无法得到经验证实的想象。它像是一支催眠曲,给予人们心理上的安慰:将来一切都会好的,恶人将得到惩罚,善人将得到好报,上帝的公义最终将得到实现,基督徒将在天国享受永福。

然而,正是在终末论的问题上,许多当代基督教神学家做出革命性的贡献。他们把“终末”的观念与“希望”和“终极关怀”的观念联系起来,主张谈论上帝就是谈论“希望”和“终极关怀”。当代神学家对终末论的革命性改造与当代哲学家和心理学家所阐发的人的存在中的希望的向维有关,同时也与正视耶稣传道的核心思想有关。正如

① “Eschatology”通常被译为“末世论”,但我觉得基督教的终末论有一个发展的过程,它的含义也不仅仅局限于“末世”。“终末”的观念较为宽泛,较能囊括它的多种含义。

雅斯贝斯(Karl Jaspers)指出的,“我们关于耶稣最确切地知道的是他的宣告:上帝之国降临了,要为此国的到来作好伦理上的准备,相信它就有福祉”。^①

值得注意的是,传统的基督教的终末论常常被理解为实在论的终末论:对传统的基督信徒来说,天堂、地狱、死人复活、末日审判都是实实在在的事情,尽管现在没有发生,将来必将实际地发生。而当代基督教神学中的一些终末论容易被人理解为心理上的终末论:对将来的希望是增加对当前的奋斗的信心。这样的说法是否正确呢?传统的终末论和现代的终末论能否协调起来呢?从前一种终末论转变为后一种终末论是否意味着改变基督教的信仰呢?本章将通过对基督教终末论观念发展的历史的考察,试回答以上问题。

第一节 基督教的终末论的基本特征

在这一节中,我试概述基督教的终末论的基本特征。与以前各章一样,我这里所考察的范围是传统的基督教,即从古代,经中世纪,至宗教改革运动时期的基督教。在近现代,基督教神学家阐发了诸多新的终末论的观点,它们不仅与传统的观点,而且彼此之间也很不相同,相互间的争论还在继续进行,这使我难以把它们包括在内进行概括。

传统的基督教的终末论包括四个方面的内容:(1)个人的终末,(2)世界的终末,(3)终末的审判,(4)天堂和地狱。这四个方面的内容通过耶稣基督连贯起来:耶稣再次来到世界上的日子,也就是世界的末日;耶稣将进行末日审判;善人将升入天堂享永福,恶人将降入地狱受永罚。传统的基督教的终末论的基本特征如下:

^① Karl Jaspers,《伟大的哲学家》(Die Grossen Philosophen), München 1989,第186页。

一、世界的历史有一个开始,也有一个终结。世界随着上帝的创世而开始,世界也将随着耶稣基督的末日审判而结束。这样的历史观常被标志为“有限的和线性发展的历史观”,它与那种认为世界周而复始地无限循环的历史观,或世界无限进化的历史观有着根本区别。

二、在世界末日到来的时候,死者的肉身将复活。这是传统的基督教信仰的一个重要,但也是最引起争论的组成部分。基督教最早并且最权威的二个信经中就有死者复活的宣认。“使徒信经”的最后两句话是“身体复活,并且永生”。尼西亚-君士坦丁堡信经的最后两句话是“我望死人复活,并来世生命”。有关死者复活的圣经依据主要来自保罗的书信。保罗写道:“基督若在你们心里,身体就因罪而死,心灵却因义而活。然而,叫耶稣从死里复活的灵若住在你们心里,那叫基督从死里复活的,也借着住在你们心里的圣灵,使你们必死的身体又活过来”。(罗 8:10—11)

三、基督教不把死亡看作纯自然的事情,而认为死亡是原罪的后果。倘若人没有犯罪,本来可免除肉身的死亡。由于人类的先祖亚当和夏娃犯了原罪,所以人该经历肉身的死亡。

四、耶稣基督为人赎罪,使死者复活得以可能。既然死是罪的代价,那么经耶稣基督的拯救,从罪的奴役中解放出来,跟随耶稣基督,就可以从死里复活,获得永生。保罗写道:“因为罪的工价乃是死;唯有神的恩赐,在我们的主基督那里,乃是永生”。(罗 6:23)

五、在耶稣基督第二次复临的时候,所有的人都将连同自己的身体,出现在耶稣基督审判座前,对自己的行为作出交代,接受耶稣基督的审判。“耶稣宣告:你们不要把这事看作希奇,时候要到,凡在坟墓里的,都要听见他的声音,就出来:行善的复活得生;作恶的复活定罪”。(约 5:28—29)

六、经末日审判,义人将升入天堂(天国),与三位一体的上帝一起享受完美的生活;恶人将堕入地狱,受到永罚。天堂是人类最深的

期盼的圆满实现,是最终的和至高的幸福境界。关于天堂究竟是什么样子的,尘世的人难以想象。“神为爱他的人所预备的是眼睛未曾看见,耳朵未曾听见,人心也未曾想到的”。(哥前 2:9)地狱则是尘世的人不可想象的可怕境地。耶稣把地狱譬喻为“丢在火炉里”,“用火焚烧”,“往永刑里去”。(马 13:39,13:42,25:46)天堂最大的幸福在于与耶稣基督同在,永受主的恩典;地狱最主要的痛苦在于永远与耶稣基督分离,受永刑。

七、当末日审判到来的时候,现存的世界将在熊熊大火中彻底燃烧毁灭。“新天新地”不是现存世界的继续,不是现存的世界逐步进化的结果,而是在地上的一切结束之后的一个全新的开始,即“天上的耶路撒冷”,“与基督同在”的天国。

基督教的世界历史观是相当独特的,与印度和中国的世界历史观形成鲜明对照。印度和中国的世界历史观不是有限的和线性发展式的,而是无限循环的。

佛教主张,一切事物都是缘生的。万物因缘而起,因缘而灭;万物互为因缘,众生在业力的作用下生生灭灭,循环往复。每个生存者都将毁灭,但是它的业力将作用于它自己的来世和其他的生存者,造成新一轮的循环的开始。世界就是这种互为因缘的生存和死亡的无休无止的周而复始。当然,佛教也谈“涅槃”,并且把“涅槃”当作佛家修行的最高境界。然而,“涅槃”在佛教的理论中不是指整个世界的“寂灭”,而是指个别的修行者通过克服业力,不再经历生死,摆脱万物互为因缘的生生灭灭的循环。个别的修行者虽然灭寂了,但世界还在那里,还在经历无穷无尽的轮回的苦难。佛教虽然没有提出关于整个世界为什么会产生,以及如何产生和会不会毁灭的宇宙论之类的理论,但是从佛教的“缘生”和“业力”的理论来看,佛教倾向于内在论的观点,即世界不是由某个造物主创造的,而是由于世界之内的各种存在物的互相作用和互为条件,造成了它们互相间各种产生和消亡的运动。从这种内在论的观点出发,其结论必然是,只要业力

还存在,或还潜在地存在,世界仍将无穷无尽循环,而绝不会产生出基督教的那种世界从无产生又复归于无的历史观。这后一种世界历史观必须建立在承认存在某种超越于世界之外而又能创造世界的存在物的存在的基础之上。

中国儒家的世界历史观也是循环论的。且不说春秋公羊三世说,而只要看看《易经》六十四卦的安排就够了。这六十四卦象征着天地万物和社会人生的无穷变化的六十四种基本模式。“易经”有六十四卦,并不意味着世界的变化只有六十四种形式,更并不意味着世界经历了这六十四种变化之后就结束了,而是意味着世界的变化是遵循一定的规律的,是可以区分一定的模式的。世界的变化遵循一定的规律和模式,但并非绝对没有变化地重复。我们说儒家的世界历史观是循环论的,并非说儒家主张世界历史的演变绝对相同地周而复始。就连日升月落,月落日升的交替也并非绝对相同,更何况人类的历史社会。然而在儒家的眼里,没有永久的圆满和兴盛。圆满会走向欠缺,兴盛会走向衰亡,反之亦然。虽然可以说圆满比欠缺好,兴盛比衰亡好,但由于新的一个过程又会开始,这新的一个过程相对于旧的一个过程来说并非向前发展了一步,因而就整个世界历史而言,没有什么进步可言。因此这种历史观不是向着一个方向发展的历史观,而归根到底是循环的历史观。

儒家的这种历史观最生动地反映在《易经》最后二卦的象征意义上。《易经》最后第二卦的卦名曰“既济”。“济”的意思是渡河,“既济”指已经渡河,意味着已经成功。但是这样的成功只是暂时的。在“既济”时,按照卦的组合,水在火上,表面上阴阳各归正位,刚柔协调了。但水可能灭火,火也可能烧干水,完全存在着打破阴阳平衡的可能性。因而对此卦解释的象曰:“既济。君子以思患而豫防之”。《易经》最后一卦曰“未济”,表明虽然已经到了最后,但并没有最终完成,新的曲折起伏的矛盾又将开始。《易传》解“未济”时说,“物不可穷也,故受之以未济终焉”。这正是表明世界历史仍然处在变化过程

中,表面上的终结并非真正终结。“未济”是“既济”的倒卦,爻位阴阳完全相反,既济表示前一过程的终结,未济则预示新过程的开始,宣告了完成之后的未完成。

基督教的世界历史观不仅与印度和中国的世界历史观迥然不同,而且与古希腊的世界历史观也有很大区别。柏拉图虽然提出了上帝像工匠一样创造宇宙的理论,但是按照这种理论,上帝并不是从绝对的无中创造世界,而是给浑沌的质料加上有秩序的形式和目的。这样,世界并非有一个绝对的开始,从浑沌到有序,从有序到浑沌的世界变化的循环仍然是可以设想的。亚里士多德把上帝视为一个本身不动的推动者。在亚里士多德的宇宙论构想中,上帝在世界形成的过程中只起了动力因的作用,并且世界将由于这个动力因永远继续下去。

由此可见,只有在犹太—基督教的传统中,确立了上帝从无中创造世界的观点。既然世界是从无中产生的,那么世界也将复归于无。从而世界有一个绝对的开始,也有一个绝对的终结。在其他的文化传统中,没有这种上帝从无中创造世界的观念。这样,对于这些传统中的思想家来说,有限事物的有生有灭是可思议的,但无限的宇宙的产生和毁灭则是不可思议的。世界从某种形式的有开始,历尽各种变化之后,至多将复归于这种形式的有,然后又将重新开始。这就导致循环论的世界历史观。

基督教的有关死者复活的观点是与其有限的、线性发展式的历史观相呼应的。基督教相信,每一个人都将死亡和复活,但这死亡和复活是一次性的。每个人死后,不论死得早还是死得晚,都将在世界末日之时复活,并受到末日审判。

在中国传统的儒道文化中,没有灵魂不死或灵魂轮回的观念。对于生死的问题,儒道思想家常用“气化自然”的观点来解释。这就是说,人之生死是“气”的运行变化的结果,如同春夏秋冬四季的变化。死亡只不过是回归大自然而已。对此,庄子说得最透彻:

“生也死之徒，死也生之始，孰知其纪。人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患？故万物一也，是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐；臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐。故曰通天下一气耳，圣人故贵一。”^①

在此值得注意的是，庄子是在自然统一的意义上，而不是在灵魂统一的意义上谈“死生为徒”。在印度的宗教传统中，早就产生灵魂转世的信仰，后流传到中国。在中国的佛教和民间信仰中，流行不同种类的灵魂转世或轮回的观点。其大致内容如下：灵魂是不死的，所死的只是身体。人死后灵魂脱离身体，或在某处游荡，或进入阴间，接受阎王的审判。在时机成熟的时候，灵魂将转世投胎。在希腊的文化传统中，也有灵魂不死的信仰。苏格拉底相信，身体的死只是一种灵魂的解脱。柏拉图认为，灵魂在身体死后回到它们原先的理念的王国中去。亚里士多德的灵魂学说较为复杂。他认为低级的灵魂（人与动物所共同具有的支配人的感觉、欲望的灵魂）其实只是身体的功能，身体坏死了，其功能就丧失了。这样灵魂其实是依存于身体的，它们不能独立于身体而存在，因而不是不朽的。但是他认为人的高级的灵魂（理性的灵魂或隐德来希）是可独立于身体而存在的不朽的精神实体。

在早期犹太教的传统中，我们看不到明确的有关灵魂不死的说法。“灵”（Ruach）在希伯来文中含有“气息”的意思，上帝赐气息给地上的众人，所以原本用土造的人就成了活人，所以“灵”便特别与上帝所创造的生命发生了关系。失去了“气息”也就意味着失去了生命，所以“断气”与“交托自己的灵”的含义是一样的，都表示死的意思。在希伯来的传统中，把“灵”或“生命”与“气”的概念联系在一起，这与中国儒家和道家的文化传统中有关气的观念相一致。许多中国古代思想家把生命力视为万物之精气，人的生和死是精气的凝聚和

^① 《庄子·知北游》。

消散的结果。在中国的日常用语中,“断气”也像希伯来文化传统中一样表示死。

在《旧约》的后期文献中,渐渐出现“灵魂不死”的观念。这可能是受到希腊文化影响的结果。在《新约》中,“灵魂不死”的观念已经相当明确,但绝无“灵魂转世”的说法。基督教的有关“复活”和“死后生命”的观点可以说是希伯来传统和希腊传统的有关观点相结合的产物,在一定意义上也可以说是柏拉图和亚里士多德的有关观点相结合的产物。希伯来传统非常重视身体在人的生命中的作用。对于他们来说,复活自然是指身体的复活,因为“灵”或“气”并不具有独立人格的意义。这表现在以犹太人为主要成分的早期基督教团契的《使徒信经》中,它明确使用“身体复活”这一陈述。而在《尼西亚—君士坦丁堡信经》中,则没有提到身体复活,而是较为笼统地表述为“死者复活”。保罗谈到身体复活的时候,他区分了“血气的身体”和“灵性的身体”。按照保罗的看法,血气的身体,即肉体,是会朽坏的,而灵性的身体则不朽坏。“血肉之体不能承受神的国,必朽坏的不能承受不朽坏的”。“复活的是灵性的身体”,而不是血气的身体。(哥15:42—50)那么什么是灵性的身体呢?这是一个保罗神学中的难题。一种解释是,灵性的身体就是灵魂,因而复活的就是灵魂,而不是肉身。另一种解释是,灵性的身体不等同于灵魂,因为灵魂是不死的,所死的只是身体。复活的时候,血肉之体朽坏了,而灵性的身体则与灵魂相结合。这后一种解释较为流行,因为基督徒通常相信,升入天堂的将是一个与灵魂重新结合的净化了的身体,而这净化了的身体不是尘世的污浊的肉体,而是纯净的灵性的身体。但是灵性的身体的概念是与近代哲学的精神与物质二元划分的观点不相容。按照这种两分法,物质被定义为有广延的实体,精神被定义为能思维的实体。身体应被归为有广延的物质的一类,而灵性的身体又应属于精神的。这造成理解上的重大困难。

总之,不论基督教关于死者复活的学说在理性的思考上如何难

以理解,它构成了基督宗教区别于其他宗教的一大特征。这表现为:对于每一个死去的人来说,复活是一次性的,它发生在世界的末日,这彻底否定了灵魂转世之类的生命轮回的学说。复活是灵魂与身体重新联合的结果,或许复活时的身体已在性质上异与原先的身体,但这仍然表示出基督教对身体的重视。

第二节 《圣经》中的终末论线索

有一种较为流行的观点是,在《旧约》中没有终末论,在《新约》中才有终末论。他们之所以这样主张,乃因为他们把终末论仅仅理解为“启示录式的世界末日论”。确实,这样的终末论在《旧约》中是没有的。然而这种启示录式的世界末日论是否是基督教的终末论发展的顶峰或其精髓呢?这是一个值得讨论的问题。当代的许多基督教的神学家对此持否定的态度。如果不是把终末论理解为世界末日论的话,那么我们就容易找到《旧约》和《新约》间的终末论的发展线索。

在《旧约》中的终末论主要表现为以色列人民期待着上帝拯救他们的民族的日子到来。它通过不同的词语表达出来,如:“雅威的日子”、“审判的日子”、“弥赛亚的到来”、“上帝之国”、“新耶鲁撒冷”、“新天新地”等。以色列人的终末论经历了一个演变的过程。最初,以色列人持一种现世的终末论。他们认为上帝所应许的那个美好的将来属于此岸的世界,即属于现实的时空世界。这表现为早期先知的终末论。对于逃出埃及的以色列人,先知预言一个在地上的乐园的到来。这是一个雅威应许他们所将要建立的国,这是一片“流着奶和蜜的土地”。这里没有对天国的特殊的期望,也没有对死后的生命的任何憧憬。拯救是那种可以被看到的東西,他们所期待的是一个完全实实在在的结局:他们将生活在一个十分丰硕的土地上,子孙将多如海滩上的沙子,社会将变得正义,国家将得到安宁,以色列民族将被抬升到其周围的一切其他民族之上,不受他们的奴役,反而驾驭

他们。以色列人相信,只要他们遵循上帝与他们所订立的盟约,上帝所应许的那一天终会到来。

在巴比伦流亡的时候,一些以色列的思想家开始怀疑,这个美好的乐园是否能够真正在这个世界上实现,甚至怀疑他们是否终能将能从流亡他乡中回到自己的家园。随着与波斯人的接触,随着受到希腊文化的影响,他们对将来的期待就渐渐从此岸世界转向彼岸世界,从现实的领域转向灵性的领域。

与此伴随着的是以色列人在绝灭之后复活的概念,这连同以色列国的复兴。据称“约雅斤王被掳去第五年”时犹太先知以西结得到如下启示:

主对我说:“人子啊,这些骸骨就是以色列全家。他们说:‘我们的骨头枯干了,我们的指望失去了,我们灭绝净尽了’。所以你要发预言对他们说,主耶和华如此说:‘我的民哪,我必开你们的坟墓,使你们从坟墓中出来,领你们进入以色列地。我的民哪,我开你们的坟墓,使你们从坟墓中出来,你们就知道我是耶和华,我必将我的灵放在你们里面,你们就要活了。我将你们安置在本地,你们就知道我耶和华如此说,也如此成就了。这是耶和华说的’”。(以 37:11—14)

在从《旧约》向《新约》的转变阶段,即在公元前 2 世纪到公元后 2 世纪间,出现了许多被称之为“启示文学”(Apocalyptic Literature)的作品。这些作品语言隐晦,以见异象、受默示和解释神谕的方式表达对未来的预见。这些作品的作者是匿名的,往往伪托《旧约》中的著名人物如挪亚(Noah)、以诺(Enoch)、亚伯拉罕、但以理。这些作品有的被收入圣经,有的没有被收入圣经。《旧约》中的“但以理书”,《旧约外传》中的《以诺书》,《新约》中的“启示录”等属“启示文学”作品。

在这些启示文学作品中,一种新的终末论的观念出现了。对拯救的期望倾向于从地上转向天上,对在时间和空间的历史中的以色

列民族结局的期待转变为对一种完全超出于这个世界和历史的人类命运的期待。在这个时代和将要到来的完全不同的时代之间作出尖锐的区分,一场亘古未有的大灾难将发生在这一转变阶段,善和恶这两种力量将进行殊死搏斗,天使和魔鬼也参与其中。最终上帝将战胜恶魔,正义将统治新天新地。启示文学在表达这种末世论观点的时候,往往通过象征性的叙事方式,其中有对战争、地震、凶猛的怪兽、奇异的天象、先知的梦境、神奇的数字和颜色的大量描述,以此表明世界末日的预兆和大转变的开始。这样的终末论在基督教的神学中被称为“启示录式的终末论”(apocalyptic eschatology)

《新约》的终末论是受到这种启示录式的终末论的影响的。耶稣在宣布上帝之国即将来临的时候,也作过灾变性的描述:

“你们听见打仗和打仗的风声不要惊慌。这些事是必须有的,只是末期还没有到。民要攻打民,国要攻打国,多处必有地震、饥荒,这都是灾难的起头”。(可 13:7—8)

“因为在那些日子必有灾难,自从神创造万物直到如今,并没有这样的灾难,后来也必没有。若不是主减少那日子,凡有血气的,总没有一个得救的,只是为主的选民,他将那日子减少了”。(可 13:19—20)

当然,这种启示录式终末论并不能反映《新约》的终末论的主要特征。《新约》的终末论主要是经过保罗对耶稣基督在十字架上的死、复活和重新降临世界的意义诠释后的终末论:上帝之国是藉着耶稣的救赎而来的。保罗等使徒相信,耶稣就是弥赛亚,就是为人类带来终末拯救的主。“因此基督死了,又活了,为要作死人并活人的主”。(罗 14:9)早期的教会相信,耶稣在升天后不久会重新回来,最终完成善对恶的决定性的胜利。此时因轻视上帝恩宠而犯的不信之罪将受惩罚;每个人都将依照其善或恶的行为和对恩宠的接纳与拒绝而得到报应,或下地狱受永罚,或升天堂享永福。

在有关耶稣所宣告的上帝之国是属于这个世界还是属于另一个

世界的问题上,以及在有关它是现在的还是将来的事情的问题上,在《新约》中找不到明确的答案。因此有关这个问题,在基督教神学家间存在争论。按照传统的观点,这是指彼岸的和将来的世界。按照布尔特曼等人的存在主义神学的观点,这是指此岸的和现在的世界。按照巴特的辩证神学的观点,这是指彼岸的和现在的世界。按照自由主义神学和社会福音神学的观点,这是指可以在此岸世界中逐步实现的理想之国。

耶稣宣告上帝之国即将来临。这个即将究竟意味着多长时间呢?对于这个问题,在《新约》中也不能找到明确的答案。使徒时代的许多基督徒相信,这就将在他们的这一代或下一代发生。此后又有许多“先知”式的人物宣告过它将在某一个确定的年代发生,但是他们的预言都落空了。

此外,在有关死者复活和末日审判的问题上,新约也留下许多未言明的细节问题,如有关身体复活的问题、千禧年的问题、炼狱的问题等等。总之,尽管“终末论”是新约的一个非常重要的主题思想,但也是最奥秘的、最难以明确言说的主题思想。

第三节 在古代、中世纪和宗教改革运动时期的终末论之争

在基督教的传统中,有关终末论的问题,是争论最多和最无定论的。以下我想围绕着耶稣复临、世界、千禧年、炼狱(purgatory)等几个焦点问题,回顾古代、中世纪和宗教改革运动时期的神学思想家的看法和争论。

公元1世纪和2世纪的基督教会的信徒大都相信耶稣马上就会复临,而且这个“马上”意味着不超过一代人之久。这可以从保罗致贴撒罗尼迦教会的信中看出:

“我们现在照主的话告诉你们一件事:我们这活着还存留到

主降临的人,断不能在那已经睡了的人之先,因为主必亲自从天降临,有呼叫的声音和天使长的声音,又有神的号吹响,那在基督里死了的人必先复活。以后我们这活着还存留的人必和他们一同被提到云里,在空中与主相遇。这样,我们就要和主永远同在。所以,你们当用这些话彼此劝慰”。(帖前 4:15—18)

保罗写这封信的时候约在公元 52 年。帖撒罗尼迦是当时属于罗马帝国的马其顿的首府,现名萨罗尼加。信中写到的“我们这活着还存留的人”,按照上下的理解,应指保罗和帖撒罗尼迦教会的信徒。由此可见,保罗相信,在保罗这一代人中应能守候到耶稣的复临。

然而,随着时间的推移,“基督即将复临”的日子被一再推迟。一、二百年过去了,几代人都死去了,但是耶稣还是没有像保罗所描述的那样复临。尽管耶稣复临的信念在基督徒中从来没有被放弃,但是对此的理解渐渐发生变化:

首先,基督复临是否一定要被理解为对所有的人来说都是可以感知到的那种戏剧性的降临。保罗描述“有呼叫的声音和天使长的声音,又有神的号吹响”,仿佛是戏剧最后一幕的大终结。但是否一定要按照字面上的意思来理解保罗呢?

其次,基督复临是否一定要与世界末日直接地联系在一起呢?是否可以设想,基督复临后,世界继续存在一段日子,所不同的是这个基督复临后的世界与以前的世界发生了本质性的变化?这一设想联系到“千禧年”的观念的出现,联系到对教会的性质和作用的认定。

最后,复活和灵魂升天的问题是否可以分开来理解?人死的时候,灵魂立即升天或入地狱;当末日审判来临的时候,灵魂和死者的身体又重新结合,接受最后审判。由此又引申出“私审判”和“最后审判”(公审判)的区分。私审判在先,是每个人在死亡的那一刻其灵魂都要受到的审判,这决定这个人的灵魂是否升入天堂或下地狱。然后,当世界末日来临之时,又有一次最后的审判。“私审判”的观念又

引发出是否存在“炼狱”(涤罪所)的争论。既然还有一次最终的审判,那么那些犯有不很严重的罪的人,虽然够不上直接升入天堂,是否还有机会在炼狱中洗涤自己的罪行,净化自己的心灵,最后在世界末日的公审判时得以升入天堂呢?

在使徒之后的基督教思想史上,第一个对基督复临、末日审判和天国之间的关系进行深入的神学思考的人是尼西亚前的护教思想家伊里奈乌(Irenaeus,约130—约200)。他认为在基督复临和末日审判之间应有一个由义人在地上进行统治的国,这一方面是上帝对义人所作出的牺牲的报答,另一方面是为恢复上帝所创造的原初的秩序和天国的到来做准备。他写道:

某些人受到异教著作的误导,不知道上帝工作的方式和义人复活的神秘,不知道那个作为不朽开端(*principium incorruptelae*)的国,而这个国已经被证明对于逐步习惯于接受上帝来说不可忽缺。有鉴于此,有必要说一下这个问题,说明在恢复创造的原初样子的时候,义人必定在主临现的时候首先起立,并在这个国中进行治理,以实现主对他们,对教父所作的应许。在此之后,最终审判将来临。因为只有这样才是公义的:他们因其在这所创造的秩序中的坚忍不拔的信念,因其经受的锤炼、磨难和各种考验,应得到报偿;他们在这个所创造的秩序中由于爱上帝而被处死,所以应在那里恢复生命,并在他们原先遭受奴役的地方掌权治理。因为上帝“厚待一切求告他的人”(罗10:12),因而所创造的秩序必将恢复到它的原先的样子,并使之不受阻拦地服从于义人的治理。当使徒保罗在《罗马书》中说“受造之物切望等待神的众子显出来”(罗8:19—21)的时候,已经显示出了上述见解。^①

① 伊里奈乌:《驳异端》(*adversus haereses*)V. xxxii. 1;转引自 Alister E. McGrath,《基督教神学读本》(*The Christian Theology Reader*), Oxford, 1995,第354页。

伊里奈乌还以耶稣在“最后的晚餐”上说的一句话来论证,耶稣所许诺的“我父的国”也可指地上的国。这句话是:“但我告诉你们,从今以后,我不再喝这葡萄汁,直到我在我父的国里同你们喝新的那日子”。按照伊里奈乌的理解,天国中的人是脱离肉体的精神的人,是不需要喝葡萄汁的。因此在末日审判之前,应有一个地上的上帝之国,所复活的耶稣的门徒是有物质的身体的人,只有这样他们才能跟耶稣一起喝葡萄汁。^①

有关“地上的上帝之国”的观念的直接的圣经依据是新约“启示录”的第20章。这一章的大意是:约翰受耶稣基督的启示,看见那些因为给耶稣作见证、并为神之道被斩者的灵魂,和那些没有犯过罪的圣洁的人的灵魂都复活了,并预知他们将与基督一同作王一千年;及至一千年满了,撒旦又会被释放出来,迷惑万民,挑起战争,不过他终要被基督击败;最后就是面对所有的死者和活的人的公审判。

由于在“启示录”中有“与基督一同作王一千年”的说法,在“地上的上帝之国”就容易与“千禧年”的观念结合起来。拉丁教父德尔图良(Tertulian,约160—约225)明确指出圣徒与基督一同作王的地上的上帝之国“将延续一千年”。这是上帝许诺圣徒的一个在天上的国之前的地上的国,复活的圣徒们是这个“由天而降的耶鲁撒冷”中的“公民”,“在这一千年的阶段中,圣徒们将按照其业绩先后升天”。当这一千年结束之时,世界将毁灭,审判之火将点燃,虔诚的基督徒“将在一瞬间转变成天使般的实体,成为不朽者,升入天国”。^②

德尔图良有关基督复临、死者复活、千禧年和末日审判的论述是十分清楚的。这一论述的要点是“地上的上帝之国”。在这个国中,

① 伊里奈乌:《驳异端》(*adversus haereses*) V. xxxii. 1; 转引自 Alistair E. McGrath,《基督教神学读本》(*The Christian Theology Reader*),第354—355页。

② 德尔图良:《驳马西昂》(*Adversus Marcionem*), III, xxiv, 3—6; 转引自 A. E. McGrath 编:《基督教神学读本》(*The Christian Theology Reader*), Oxford, 1995, 第356—357页。

一切存在者的物质的属性都没有发生变化,复活的圣徒具有血肉之躯,与原先有生有死的人一样吃喝住行,所不同的只是上帝的公义在这个国中居支配地位。然而,这就产生了一个尘世的人对之亲眼验证的问题。德尔图良本人对这个“地上的上帝之国”的即将到来深信不疑。他晚年(公元206年)加入孟他努派。该派相信世界末日已迫在眉睫。该派领袖孟他努(Montanus)及其两个女“先知”百基拉(Priscilla)和马克西米拉(Maximilla)一再预言的天上的耶路撒冷将在某一确定的时日降临孟他努派的发源地(今土耳其境内的)弗吕加(Phrygia),而德尔图良相信这圣城将降临于地上的耶路撒冷的旧址。然而这些预言都没有得到证实。

从历史发展的过程来说,在公元1世纪和2世纪的上半叶,相信基督即将复临、世界末日即将到来或上帝之国即将实现的基督徒群体,属基督教中的多数派。到了德尔图良的时代,这种类型的末世论的关注渐渐消退下去了,他们已经成为少数派了。孟他努派属于当时起来反对教会主流派的少数派,并被罗马教宗判为异端。此时的基督教面临着一种转折,面临着一种理论和实践上的更新,以适应希腊—罗马的主流文化和社会体制。

奥利金(Origenes,约185—约254)是实现把基督教的信仰与这种本地的主流文化调和起来的一位卓越的神学家。他的神学的特色是把当时在罗马流行的新柏拉图主义的哲学与基督教的信仰结合起来。新柏拉图主义的特点是强调精神的本原地位,强调物质世界是精神的异化的结果,强调一切存在者演变的最终结果是向精神世界的回归。奥利金就是从这一观点出发来解释基督教的终末论的。他主张,基督复临世界是精神形象出现在虔诚者的灵魂中。基督一而再、再而三地回到地上,他不是以物质实体的样子戏剧性地出现的,而是进入我们的灵魂。虔诚的人们能感悟到这一点,他们的心被圣灵充实。奥利金的这一论断有助于回应人们对基督复临的期待。如果耶稣的复临像德尔图良那样被理解为以肉身样子的复临,那么就

存在对这一预言的普遍的经验证实的问题。不信者会指责这一预言得不到实证,信徒会等得焦急不耐烦。

对于地狱和末日审判的问题,奥利金也采取精神化的解释。他认为,地狱是在我们的良心中燃烧的火,也是我们与上帝分离而燃烧起来的失望的火。上帝设置地狱的目的是为了净化我们的灵魂。因此地狱不是永久的,只要达到净化的目的,地狱就不需要了。在这个净化的末尾,任何人、甚至魔鬼,也会被净化。一切恶的事物都会被清除,世界趋于彻底的完善。

那么什么是世界的末日呢?对于奥利金来说,世界的末日并不意味着世界的毁灭,而是指世界的彻底改变,指新天新地的到来,万事万物臻于完备与告成。为了说明这一点,也引证了《旧约·诗篇》中的大卫的一首诗歌:“天地都要灭没,你却要长存,天地都要如外衣渐渐旧了,你要将天地如里衣更换,天地就都改变了”。(诗 102:26) 然后进行诠释:“若是诸天都要‘改变’,那么改变必不是消灭的意思;况且如果‘这世界的样子要过去了’,这种过去绝对不是它们物质实体的消灭与朽坏,乃只是它们性质上的一种改变与外形的变化。当以赛亚预言将要有‘新天新地’(65:17)的时候,他也无疑有同样的看法。因为天地的更新,现世界样式的变化,如诸天的改变,无疑地是为那些在我们上面所指出的道路上行走,并向那快乐之目标追求的人预备的。经上说,甚至上帝的仇敌也包括在内,也要追求快乐的目标。这快乐的境界就是,上帝为‘万有又在万有之中’(参林前 15:28)”。^①物质的世界不是毁灭,而是转化;这种转化就是向灵性的世界的升华。

奥利金对末世或终局的这种精神化和目的论的解释,在当时引起了一场教义上的争论。教会的正统派担心,有关地狱不是永久的,

① 奥利金:《教义大纲》,第六章,“论末世或终局”,引自《亚历山大学派选集》,基督教文艺出版社,1989年,第306—307页。

连邪灵最终也将被救赎的言论,不利于坚定人们基督崇拜的信念,不能满足普通信徒的那种“善有善报、恶有恶报,有生之年受苦,死后灵魂得到补偿”的朴素愿望。因而他们坚持按照字面意思来理解保罗的书信和约翰的启示录中有关末日审判、地狱、天国的话语,谴责奥利金的观点为异端。

奥利金把终末论的问题从物质的世界完全移向精神的世界。因此他对千禧年的观念(延续一千年的地上的上帝之国)持彻底否定的态度。德尔图良把终末论的问题引向对地上的上帝之国的期待。奥古斯丁(354—430)的终末论可以说是这两种观点结合。这种终末论的思想集中体现在他的《上帝之城》中。该书拉丁文原文的书名为“*De civitate Dei*”,注意这里的“*civitate*”含有“城”、“国”、“邦”三重意思,古希腊是城邦国家,是城邦的公民的共同体。奥古斯丁选用这一书名,含有说明基督教会是由基督徒所组成,是上帝的子民的共同体的意思。奥古斯丁区分了二种类型的城邦:一种是世俗的城邦,以罗马或巴比伦为代表;另一种是上帝的城邦,以基督教会为代表。他认为,不同爱好的人组成不同的共同体。爱自己、藐视上帝者组成地上之城;爱上帝而不以自己为中心的人组成上帝之城。前者荣耀自己,后者荣耀上帝。但是奥古斯丁并没有把上帝之城与现存的基督教会直接等同起来。因为现存的教会是处在世俗的世界之中的,它是与世俗世界交织在一起的。教会可被视为天上的上帝之城在地上的世俗之城中的流放。在教会中存在一种张力:它既在世俗之城中,又不在世俗之城中。爱上帝甚于爱自己的公民与藐视上帝只爱自己的公民实际上生活在同一个地方,双方享受同样的世间利益,并被同样的世间邪恶所折磨,但伴随着不同的信、望与爱。因而区分上帝之城的公民与世俗之城的公民的标准完全在于他们的内在的生活态度。教会的职责在于传递基督的福音,巩固和扩展基督徒的群体,坚定他们对最终的希望的信念。信徒是在希望中(*in spe*)而不是在现实中(*in re*)被拯救、净化和完善的。拯救是在信徒的生命中开始的事情,它

只有到了历史终结时才能完成。

对于奥古斯丁来说,如果说有什么“千禧年”的话,那么它实际上从耶稣道成肉身之时就开始了。如果说上帝创造世界用了六天时间,而人类的历史也将经历六个阶段的话,那么从耶稣这位神人一体者在世上以肉身出现之时起,世界史就达到它的高潮。自那时起,人类便一直生活于世界星期的第六天即最后的时间之中,等它完了就是末日审判。在地上的世俗之城的代表罗马帝国的灭亡中,末日审判的先兆已经出现了。

奥古斯丁的《上帝之城》写于公元413—427年,它是对410年西哥特人洗劫罗马城这一重大历史事件的神学反思。在这本书中,奥古斯丁发展了他的有关终末论的历史神学或历史哲学的思想。他的这一思想的特色在于把终末论的神学盼望与历史的现实主义结合起来。他不像德尔图良那样主张在地上的世界中将会有有一个正义居绝对支配地位(魔鬼被锁进洞穴,基督与圣徒一起为王)的千年之国,也不像奥利金那样主张地上的物质的世界是完全腐败的,而只有当灵魂脱离肉体来到纯粹属灵的天上的世界才有真善美可言,而是认为邪恶与善良、正义与非正义在世上是同时存在的,上帝之城流亡在世俗之城中,在基督徒的信仰、希望和爱之中,可以看到终末的圆满和天国的光芒。

奥古斯丁有关千禧年的观点被天主教会视为正统的观点。新教的主流派(温和派),包括路德宗、加尔文宗、圣公会,也采纳奥古斯丁的观点。但是新教的非主流派(激进派),包括闵采尔(Thomas Münzer,约1490—1525)和再洗礼派,则主张“千年王国”说。在新教温和派普遍认同的《奥斯堡信条》中有对闵采尔和再洗礼派的谴责:

我们教会弃绝重洗派,他们认为被定罪的恶人和魔鬼所受的苦痛是有穷尽的。又弃绝那些散布犹太人意见的,说死人复活之先,敬虔的人要占领世界的国,各地的恶人要被征服(惟有圣徒、

敬虔的人将要得一世界的国,并要消灭一切不敬虔的人)。^①

奥古斯丁有关千禧年的观点说到底否定了千年王国说,因为他认为在地上善和恶总是并存的,在地上不可能存在一个善绝对地占据支配地位的时代。这表现在他的有关“地上之城”和“上帝之城”相对峙的学说中。基督教会被视为上帝之城在地上的体现。然而,奥古斯丁在此所说的基督教会是指理想的基督教会,并非完全等同于现实的体制化的教会。在基督教的历史上,基督教职制化教会中的某些人士,有意无意曲解地引用奥古斯丁的上述论断,把“上帝之城”与现存的教会体制和教会活动完全等同起来,甚至为教会的某些不良的教阶制度和腐败行为辩护。与此相对立的一种倾向是,基督教中的某些激进派别反对奥古斯丁的这一论断。他们认为,千禧年的观念有助于激发教会的活力和教徒热切盼望的信念,有助于维护教会的纪律和克服不道德的行为。基督教中的某些少数的激进派,为了这一目的常常把他们的纲领与“千年王国”结合起来。然而正如蒂利希在谈到这一点时所指出的:“小团体以其严格的纪律为标志而建立起来;这些小团体为教会所怀疑,后来这些小团体又渐渐形成比较大的教会;但时间一久,它们也失去了它们自己原来保持的纪律的力量”。^②

在基督教的历史上,“千禧年”的观念还常与在地上实现社会公正的观念相联系,这特别表现在基督教的下层受剥削、受压迫的信徒的愿望中。他们希望在现世建立善人征服恶人并统治世界的“千年王国”。这种“千年王国”的观念还常常成为欧洲历史上农民革命的思想武器。宗教改革运动时期的闵采尔就援引“千年王国”说,主张废除封建制度,消灭诸侯、贵族和地主,在地上建立没有阶级、没有私

① 《奥斯堡信条》,第十七条,引自《基督教信条》,基督教文艺出版社,1989年版,第66页。

② 蒂利希:《基督教思想史》,尹大贻译,香港汉语基督教文化研究所,2000年,第89页。

有财产的平等社会。他发动农民起义,一度建立称之为“永久议会”的革命政权。部分再洗礼派也参与了闵采尔发起的德国农民战争。

“千禧年”的观念在西方也导致一种历史观念的转变。“千禧年”强调的是在地上建立“千年王国”。这把在天国实现人类理想的观念引向现实世界。人们希望通过自己的努力,在现实世界最终实现社会的公正和人类的幸福。于是,以往基督教的那种上帝创世——基督拯救——末日审判的神学世界史转变为人类自己解放自己的人学世界史。因此,有的西方学者把马克思主义的历史观归于基督教千禧年历史观的变种。

如果说在“千禧年”的问题上,天主教的主流派和新教的主流派间并无意见分歧的话,那么在“炼狱”的问题上,天主教的主流派和新教的主流派则水火不容。直至今日,天主教仍然主张,每个人从死亡一刻开始,就在其不朽的灵魂上,将其一生呈报基督的私审判,领受永远的报应;或者经历一个炼净期,或者直接地进入天堂的荣福,或者直接自我判罪、堕入永罚。^①基督教新教不接受某些人死后其灵魂要在炼狱中经历一个炼净期之类的说法。在新教主流派广泛认同的《奥斯堡信条》中,根本不谈炼狱之类的事,而简单地指出:“当世界末期(在末日),基督再要显现,施行审判,叫一切死人复活,赐永生永福给敬虔被拣选的人,但判定不敬虔的人和魔鬼受无穷的苦痛”。^②新教反对天主教的炼狱观念,与他们那时反对天主教销售赎罪券的做法相关。他们谴责天主教关于“炼狱”的观念和销售“赎罪券”的做法没有圣经依据。天主教则强调他们的做法来自宗教实践的传承,此外也可从《马加比传下》中找到一段相关的依据:

然而,犹大·马加比这位伟人告诫人民要远离罪恶,因为他

① 参见:《天主教教理》,韩大辉等译,河北天主教信德室出版,2000年4月,第248—249页。

② 《历代基督教信条》,基督教文艺出版社,1989年。第65—66页。

们都亲眼看见了在这些犯罪者身上所发生的事情。他还从全体部下募集到一笔总额为两千克银子的捐款,派人送到耶路撒冷,准备赎罪祭。犹大做了这件高尚的事情,因为他相信死人复活。如果他不相信死人复活,而又为他们祈祷,那将是愚蠢的。在他那坚定而诚实的信念中,上帝的全体信众都会得到美妙的报偿。犹大准备赎罪祭,以便超脱死者的罪恶。^①

当然,新教不承认“马加比传”属于圣经的正典。新教和天主教在炼狱赎罪券问题上的争论反映出他们在宗教理论和实践上的重大差别。新教强调在得救的问题上全靠上帝的恩典和个人自己因信基督而称义,这就是路德提出的“因信称义”的原则;他们认为每个信徒个人都是属灵的祭司,能与主直接相交,并且在上帝和人中间只有一位中保,即耶稣基督;他们还认为圣经是启示真理的唯一来源,没有圣经依据的所谓传承是不可取的。由此他们不承认教皇乃至各级主教和神父是中保,反对等级森严的教阶制度和繁琐的礼仪制度,反对神像崇拜、圣徒崇拜,认为弥撒献祭、炼狱和赎罪券等是信仰不纯正的表现,是突出人的善工和中保的做法,不符合圣经的教义,同时也会导致教会的腐败。

第四节 面对现代社会历史观 挑战的基督教终末论

17 世纪后半叶以来,基督教的终末论面临现代意识的强烈挑战,这其中现代的社会历史观直接与传统的基督教的终末论针锋相对。

现代的社会历史观有一个发展过程,其形态也是多种多样的。不过从总体上看,它们大体具有如下特征:

^① 《圣经后典》,张久宣译,北京商务印书馆,1994 年,第 376 页。

(1) 人类的历史是人类自己创造的。人具有自由意志,人按照自己的意图进行各种各样的活动,人类的历史就是人类的这些活动的结果。

(2) 尽管人类的这些活动纷繁多样,从表面上看杂乱无章,但是仍然有合理的秩序乃至发展规律可寻。

(3) 一旦人类发现了这些合理的秩序和发展规律,可通过人类自己的努力建立一个更加美好的世界。

这种社会历史观的形成受到现代自然科学的影响。牛顿的力学揭示宇宙间存在某些普遍的规律,自然科学家相信普遍规律是永恒不变的,自然现象无一例外地服从这些普遍规律。牛顿等自然科学家研究这些自然秩序和自然规律的初衷并非对抗基督教的信仰。毋宁说,他们从这种自然的和谐性、统一性、合规律性中看到上帝创世的美。宇宙的这种合理的秩序据他们看来是对上帝存在的一种设计论的证明。卢梭(Jean Jacques Rousseau, 1712—1778)从这种自然观中得到启发,他设想人类的原初状态是合乎上帝创造之本意的状态。人类生而自由平等,自由平等是上帝赋予人类的基本权利,但是随着人类技能的提高和私有财产的出现,就产生了人类间的不平等和奴役的状况。现在要从这种自由平等的权利出发,通过人类间的社会契约重新回复到这种原初的自由平等的状态中去。在卢梭的这种社会历史观中,人类的天堂仍然是上帝原初所创造的(自由平等)的伊甸乐园;但是,在如何恢复这一伊甸乐园的问题上,卢梭已不诉诸上帝的干预,并且这个伊甸乐园不是在天上,而是在人间。

当然这种原初状态只是一种设想,而不是一种历史事实。而且这种原初状态不必一定被设想为理想的乐园,也可以像霍布斯(Thomas Hobbs, 1588—1679)那样把原初的人与人之间的关系设想为像狼与狼之间的关系一样的野蛮状态;社会进步的目标和动力不必一定被设想为正义的原则、道德的良心及其实现,也可以被设想为每个人的自私自利的动机的协调、利益的平衡等。

孔德(Auguste Comte, 1798—1857)在说明社会的进化的时候,引进了知识的进步这一概念。在他看来,人类的知识是不断积累和进步的,知识的发展是社会进化的根本动力和标志。人类社会进化的阶段可以用知识进化的阶段来划分。它们是神话的神学阶段,形而上学的哲学阶段和实证的科学阶段。这是说,人类在开始时处于蒙昧状态,其知识形态是神话;后来,人的理智有了一定的发展,他们对世界和人生以思辨的方式进行概括,但仍然相当笼统,其知识的形态是形而上学;最后,人类的知识进化到实证的阶段,他们的学说是可以得到证实的精确的知识,其知识形态是科学。在孔德眼里,迄今还存在的正统的基督教神学仍然处在神话阶段,所以必须用实证的社会科学来取代它。具有讽刺意味的是,孔德称他的这种实证的社会科学为“新宗教”,他的这种按照实证的社会科学的原则建立起来的社会体制和社会团体为“新教会”。

在马克思的社会历史观中,不是知识,而是生产力是人类历史发展的标志。生产力的概念整合了生产者、生产工具、生产对象的物质因素和科学知识、劳动技能等精神因素。生产劳动是一种实践活动,在这种实践活动中,以上物质的因素和精神的因素获得统一。生产力的发展将导致生产关系的转变,人类的社会历史随着生产力的发展从公有制的原始社会演变为私有制的社会,并最终将通过无产阶级的革命进入到社会主义和共产主义的社会。在马克思的这种社会历史观中,历史的主体由神转变为人,更确切地说,转变为创造物质财富、推动生产力发展的劳动者。劳苦大众要获得解放只有靠劳苦大众自己,把希望寄托在救世主和天国上面的宗教只能起到一种麻醉人的鸦片的作用。

面对这种现代的社会历史观,基督教的神学家做出种种不同的回应。我在本章第二节讨论圣经中的终末论线索的时候,曾简要提到,在有关耶稣所宣告的上帝之国是属于这个世界还是属于另一个世界的问题上,以及在有关它是现在的还是将来的事情的问题上,在

《新约》中没有给出明确的答案,因而在基督教神学家间存在争论。传统的基督教神学主张,上帝之国属于彼岸的和将来的世界;自由主义神学和社会福音神学则强调上帝之国属于此岸世界;并可以通过人类的努力来实现;按照巴特的辩证神学的观点,上帝之国属于彼岸的和现在的;按照蒂利希等人的存在主义的观点,上帝之国无非是人的当下的本真存在,因而它是此岸的和现在的。下面我就较为详细地解说以上论点。

18、19 世纪的人相对于 20 世纪的人而言,更充满乐观主义的精神。他们相信,凭藉人的理性和科学技术能创造出丰盛的物质财富,实现人世间的幸福。19 世纪的基督教新教自由主义神学家分享当时的这种乐观主义精神。不过,他们与其他的社会改造方案的一个重大区别在于强调道德的自觉和以和平的方式弘扬社会正义。他们认为,基督教神学的精髓在于基督传达的福音的历史的现实性,即要在人类社会实现耶稣基督的有关爱和称义的教诲;简要地说,就是实现“社会福音”。德国的利奇尔(Albrecht Ritschl, 1822—1889)和美国的饶申布士(Walter Rauschenbush, 1861—1918)是这一新教自由主义和社会福音运动中的两个著名代表人物。

利奇尔像施莱尔马赫一样主张,宗教是一个体验的问题,基督教神学是基督徒体验的问题。但是他又与施莱尔马赫不同,不是把“绝对的依赖感”而是把道德实践当作宗教体验之根本。在这一点上,他与康德接近。康德把“上帝存在”等宗教信仰作为道德实践的预设前提。利奇尔则补充,这不仅是预设,而且还可以在道德实践中被活生生地体验到。他认为,人既是一种自然的受造物,又是一种精神性的存在物,人既感受到自身有着自然的局限性,又自认为自己具有确立并争取达到各种精神目标的能力。为要解决这一人类生存中的矛盾,只有依靠上帝或一种至高力量的帮助,人自身所拥有的力量才会以某种方式得到补充,才能实现自己远大的精神目标。

在利奇尔看来,真正的对上帝的信仰不是靠神秘的直觉获得的,

也不是通过形而上学的思辨达到的,而是作为道德实践的需要而设立的,它是人类在改造自然和社会的斗争中取得精神胜利的一种保证。这并不是说,上帝是一个虚构,是被用来鼓励人的一种手段,而是说在道德实践中从这一信念出发,是可以体验到这一信念的真实性。在人类的道德实践中,上帝已被体验为一种实在和力量。只有上帝能够并确实正在救人脱离自己孤立无助的地位,只有当上帝被视为使人类获得一种超越世间自然的局限性的保障的时候,只有从这一价值判断中取得信心并体验到它的力量和真实性的时候,才获得对上帝的崇高认识。

那么什么是这一道德实践的目标呢?按照利奇尔的看法,这一目标就是“上帝之国”。这一上帝之国的讯息是由耶稣基督传达的。耶稣不仅是上帝之国福音的预报者,而且在他自己的拯救活动中已经开创或实现了上帝的道德意志。耶稣是要在世间实现上帝的道德意志,因此他是要在世间建立上帝之国:

作为世间的上帝之国的创立者,或者说,作为上帝在道德上对人类的统治权的承担者,他对于所有从他那里接受了类似目标的人占有一种独一无二的地位,因此,他是世间这么一个存在物,在他的自我目标中,上帝以一种原初的方式实现并表现了他自己永恒的自我目标。^①

既然耶稣基督在世间开创了上帝之国,那么信奉耶稣的基督徒就要为实现这一上帝之国而奋斗。这是一项社会性的工作。基督教与其说为着个人的自我修行,毋宁说是一个尚待实现的社会理想。上帝之国是基督教团体所追求的最高的善。为此这个团体的成员们通过自己明确的互惠行为而联结在一起。上帝之国的道德性的实

① 利奇尔:《基督教关于称义与和解的教义》,1900年英译本,第三卷,第451页。转引自利文斯顿著,何光沪译,《现代基督教思想——从启蒙运动到第二界梵蒂冈公会议》,四川人民出版社,1992年版,第494页。

现,植根于爱上帝爱邻人的行动之中。上帝之国作为一个理想的目标,它属于超越于现世的将来的事情。但是,上帝之国具体地实现在每一步社会的道德改造之中,在这个意义上,它又彻底地是现世的。

利奇尔的作为道德实践的上帝之国的思想在饶申布士的“社会福音的神学”中得到更进一步的发挥。饶申布士早年在美国纽约市的贫困地区作牧师工作,他深知劳动大众的疾苦,他们受垄断资本的残酷剥削,而政府对此漠不关心。这导致他重新思考某些神学的基本观念。他的第一部著作《基督教和社会危机》(Christianity and the Social Crisis)(1907)是从基督教的道德观念出发对美国社会危机的回应。这部著作一问世立即引起轰动,激发社会福音思想成为一场社会运动。在他随后的一部著作《基督教化的社会秩序》(Christianizing the Social Order)(1912)中,他规划出了基督教的社会福音的基本轮廓。在他的最后一部著作《社会福音的神学》(A Theology for the Social Gospel)(1917)中,他系统地阐述了一种符合现代社会需要的基督教神学。

饶申布士的社会福音是以对上帝国之新的理解为基础的。他主张:“要想使神学成为社会福音的适切的理论基础,则神学不但应容许上帝国教义存在,并且还得使上帝国教义成为最重要的教义,并修正一切其他教义,使其和上帝国教义有组织上的联系。上帝国教义本身即社会福音”。^①他认为,上帝之国不仅包括宗教生活,也包括经济、社会、政治生活。上帝之国的实现,乃是一切人类问题在基督精神的统治下的合理解决,是人类结合一个大团契,以基督教导的正义和爱为基本原则,互相信赖,互相帮助,真诚和友善,把全人类团结在一起。上帝之国是一个社会指望,一个集体概念,它包括人的整个社会生活。它关心的不是使个别人得救的问题,而是整个人类社会得救的问题;不是个别人升天的问题,而是改变地上的生活方式和社

① 饶申布士:《社会福音集》,赵真颂译,基督教辅侨出版社,1956年,第404页。

会秩序,使全人类都能过上幸福的生活。他的社会改革的方案包括社会集体拥有大部分财产,在工业组织中实现民主,公平地进行分配,使每个人得到应有的生活必需品。在这个意义上,饶申布士经常称自己为“基督教的社会主义者”,他表明自己与马克思主义的社会改造方案的不同之处在于他是从基督的爱心出发,而不是从充满仇恨的阶级斗争出发,他反对暴力革命。

为了论证社会福音是基督教的精神实质,饶申布士区分“先知的宗教”和“祭司的宗教”。按照他的见解,先知乃是重视社会行动的宗教改革家,他们不喜抽象的空谈,而是以人民生活中当前的具体情况为讨论对象。他们体认群众的疾苦,从上帝那里接受灵感,深入民间,传达神言,肩负领导人民的任务。他们所关心的主要不是个人的得救,而是整个民族和整个社会的得救。摩西、约书亚、撒母耳、以赛亚、耶利米是先知的典型,耶稣是先知的宗教的最高体现。而祭司则不然:祭司型的宗教领袖往往以宗教为职业,他们循陈规,重仪式,喜作抽象空谈,回避实际问题,缺乏真实的宗教情感。经学士、法利赛人,以及马丁·路德所描写的那一群罗马天主教神甫,都是祭司型宗教的代表。

饶申布士认为,耶稣在世间传道以上帝之国为中心,重视仁爱公义,反对法利赛人的形式主义的祭祀仪式和律法中心主义。不幸的是,以后的神学过分夸张教会的重要性,逐渐地把教会放在上帝之国的地位上,神职人员所感兴趣的只是教会中的圣礼圣职之类的事,和人类的实际问题越来越远。其结果乃是把教会的这些脱离社会现实的活动当作得救的关键,而上帝之国的观念逐步衰微下去。实际上,教会的地位不过是工具性的,它本身只应是达到上帝之国的一种工具,上帝之国的实现才是教会的目的。

饶申布士还批评原始基督教的末世观念。他指出:

“如果保罗在晚年时预期末世到来的时间要稍微晚一点,他所想的是晚多少年,并不是晚多少世纪。现在这世界实际上再

存在了一千九百多年这一事实已经扰乱了末世论的全部大纲。审判和死者的完全复活在犹太教的末世论中是必要的,因为它需要审判来决定谁应该谁不应该分享弥赛亚的快乐,需要复活使死者也能够参加享受这快乐。但如果每个人的命运,即死后是直接升天还是直接入地狱,是在他死时就给决定了,请问要审判何用?如果一个第一世纪死去的基督徒没有躯体可以在天上住上一千八百多年,那么当复活时,他又何必再接受一个躯体呢?”^①

因此,上帝之国的实质不在于身体复活和末日审判,而在于在地上实现社会福音。在基督教传统中的“千禧年”的观念在一定程度上反映了这种社会福音的思想:它希望在地上实现由基督和圣徒共同进行正义的统治;它描画出肥沃的田地和葡萄园,大群的小孩子嬉戏和老年人活到一百岁的美好理想。然而这跟修道士的冀求升天和过天使般的生活的欲望相矛盾,这也跟帝国和教会上层阶级想继续占有他们的显赫的地位和巨额财富的欲望相违背。正因为这个缘故,千禧年的理想被弃绝了,而犹太教末世论中的那些与社会现实相脱离的东西保留了下来。但是这一切必须重新颠倒过来。

“千禧年的希望,就形式而论是粗劣的,但其实质却是完全正确的。所谓千年,是一种猜测,不关重要。断定‘时候日期’的一切努力全是徒然的。但那社会生活理想,即基督的律法在社会中流行,它的流行的结果带来和平、正义和人类生活的荣耀繁茂,却是基督教的理想。‘属灵的生活’得救而经济生活却没有得救的未来瞻望,非但不是基督化的,而且是愚蠢的。如果人类在过去曾经给千禧年的希望染上了浓厚的血气色彩,让我们把这一色彩抛弃,把那奢华和纵欲的理想留给现在资本主义社会秩序下的人们。我们对于任何千禧年的主要兴趣,是希望有一

^① 饶申布士:《社会福音集》,第476页。

个社会秩序,在这当中,人类中最小的一个的价值和自由,都能得到尊重及保护,人的互爱,在社会经济资源为全体共有上面被表现出来,人类属灵的美好高过一切重视物质之群的私有利润的利益。我们希望有这样的社会秩序,一如我们希望自己能够升天那样”。^①

利奇尔和饶申布士那样的道德改善和社会福音思想常被标志为进步的乐观主义。经历了二次世界大战的人很自然会质疑这种进步的乐观主义。现代人按照自己的意图,通过自己的努力建立社会秩序,并非如社会福音派所想象的那样给人类带来幸福。法西斯主义的暴政,红色恐怖和白色恐怖,列强为重新瓜分世界的残酷战争,这一切都是对人类自己解放自己的自信心的打击。新一代的神学家开始反思盛行于 19 世纪和 20 世纪初的自由主义和现代主义神学的基本立场的正确性。

在这一批新一代的神学家中卡尔·巴特(Karl Barth, 1886—1968)是佼佼者。他认为社会福音思想的根本错误在于把人等同于上帝,用人之道取代上帝之道。实际上,人就是人,神就是神,人与神之间存在无限的差别,从人到神无路可通。在巴特早年的《论“罗马人书”》等著作中,终末论成为一种揭示在世间的人与在天上的永恒的上帝之间存在无可逾越的鸿沟的一种学说。上帝之国在无时间性的天上,它与人世间的关系是一种纵向垂直的关系。人类的历史处于时间性的世间,它与我们的关系是一种横向平行的关系。这也就是说,不论人类历史如何向前发展,它都不会通向上帝之国。作为基督的耶稣,是超出我们理解力的一个维度。他从上面垂直地插了进来。作为基督的耶稣,对于我们受种种局限的人的理解力而言,只能是一个难题和神话。作为基督,耶稣带来了圣父的世界。可是生活在这个有形世界上的我们,对于另一个世界却一无所知,而且无法知

^① 饶申布士:《社会福音集》,第 479 页。

道什么。道成肉身的耶稣来到人世间,并且在十字架上的死和复活升天,是圣灵的新世界接触了肉体的旧世界。但这一接触犹如一条切线接触一个圆,就是说,是不接触的接触,它只是在一个切面上经过人类的历史,不等于已经成为人类的历史。这一神圣的事件与俗世的事件是根本不同的。耶稣从上而下带给我们天国的福音,但不等于说人类通过自己的努力就可以在地上建立上帝之国。人类的历史不应被视为人类自己步步克服罪恶,从而逐步建立上帝之国的过程。那种以人为中心的社会福音纲领是掩盖上帝面目的面纱。只有在信仰中,人才能看出历史的意义,才能领会到那并不在历史之中,而是在历史之外,在启示之中的意义。唯凭信,唯凭恩典,人类才能得救。上帝之国是在“天上”,因而是在彼岸的世界之中。人每时每刻都可以仰望上帝之国,获得神圣启示,因而它是在现在。在这个意义上我们说,巴特的上帝之国指的是有关彼岸的和现在的事情。

巴特的神学被称为“新正统主义”神学,因为它在新的历史条件下,恢复了路德等宗教改革家的基本主张,而路德的传统又被认为是从保罗到奥古斯丁的传统的继续。巴特通过强调上帝的超越性,反对自由主义神学和社会福音神学有关上帝内在于自然和人类历史的观点,从而重新把上帝与人明确地区分开来,把天国与人类社会清楚区分开来,把神圣的救赎的历史与人类的历史严格分离开来。不能不说这种新正统主义神学是对过分夸大人的作用的自由主义神学和社会福音神学的一种“矫正”。

然而,巴特的这种新正统主义神学也有一个难以克服的弱点。一旦神圣救赎的历史与人类生存的历史被完全区分开来,那么人与神之间怎样才能沟通和交流呢?从表面上看,这似乎不是问题,因为神是万能的,神给人启示,人就得到启示;神拯救谁,谁就得到拯救;人只要被动地守候和承纳就够了。但是人难道不是在自己具体的生存状态中接受启示的吗?人的认识与人的实践活动是结合在一起的,离开了人在自己的生活世界中的实践活动,人便难以理解神圣启

示的深刻意义。再说,任何脱离现实世界、没有现实感的终末论,终将沦落为维持现状的工具。它除了给人以精神上的安慰之外,还能起到什么作用呢?尽管巴特晚年也已经意识到他的这种上帝之国是在上面,人类历史的走向是在前面的终末论的弱点,但他毕竟没有在神学理论上解决这一问题。这也反映在他晚年的长达九千多页的《教会教义学》的宏篇巨作中缺少(没有完成)《终末论》一卷。

由布尔特曼(Rudolf Bultmann, 1884—1976)、蒂利希(Paul Tillich, 1886—1965)、麦奎利(John Macquarrie, 1919—)等人推动的存在主义神学在终末论问题上的建构,是对巴特的终末论的再次“矫正”。

蒂利希写的《基督教思想史》包含“巴特”的一节,虽然只有短短四页,但有多处对巴特的激烈批评。他指出:在政治方面,巴特的那种把神与人绝对地区分开来的理论,虽然有助于纠正那种把基督教的福音与特别的政治和社会观念等同起来的错误做法,但也有使研究神学的人回避战争的大灾难,退回到纯粹神学讨论的庇护所的危险。举起这面旗帜,虽然可以与希特勒的政权和法西斯主义运动相分离,但另一方面也可以与包括反对希特勒政权的民主主义、社会主义的运动相分离。在神学方面,它难以沟通人与神之间的关系。他否定上帝与人相同一的任何论点,甚至攻击可能存在于人之中的圣灵的学说。他认为圣灵不是在我之中,而是与我作对。从而使得上帝如何能出现在人面前这个问题,在这些观念中完全不可能做出回答。^①

那么存在主义的神学家是怎样来建构终末论的呢?他们抓住“Sein”这一概念。“存在”在他们看来是活力的源泉,是永远创新的。存在者(Seiendes)是存在展现自己的结果。只有在已经展现的东西

^① 参看蒂利希:《基督教思想史》,尹大贻译,汉语基督教文化研究所,2000年,第667页。

中,其规定性才是可以识别和可以言说的。这就是说,当我们能够说出“X是什么”的时候,那么这个“X”就是一个存在者了。任何一个已经具有固定属性的东西,不论这些属性是如何完美,如何令你喜爱或赞叹,都不是本真的存在,而只是存在展现的结果而已。因此对任何存在者的崇拜,都只能被视为偶像崇拜。上帝不是存在者,而是不断地创新的存在本身。而人是这样的一个特殊的存在者,他的存在是开放性的,并在其存在中能领悟上帝创造的奥妙。人的存在不同于物的存在。作为物的存在者,已经在其存在中封闭了其新的存在的可能性。作为人的存在者,就是彻底地向将来开放。尽管每一个人都会死亡,世间的每一个存在物都将毁灭,但宇宙总体是永存的。宇宙总体之永存依赖于存在本身(上帝)的不断创新,个体存在者生存之根本意义只能从上帝的这一生生不息之流中获得。由于这一生生不息之流是一个无穷无尽的过程,创世的教义未必意味着世界有一个时间上的开端。同样地,终末(末世)的教义也未必意味着世界在时间上的完结。“在神学上,创造的教义被理解成意味着人与世界依赖于神圣存在,而且,被造物的这种状况与一直存在着一个世界这种可能性并不矛盾。类似地,神学上,末世教义的意思是,人与世界命定的归宿是神圣存在,而且将在上帝当中得到它们的极致与完成,但这又与世界会永远长存的可能性毫不矛盾。的确,如果应当把存在视为既是稳定又是运动的(假如它被视为神圣存在因而也是上帝的话,我们就必须这样来看它),那么,就很难看出世界怎么竟会有终结”。^①

既然世界没有终结,“上帝之国”就不必跟世界的终末联系在一起。那么“上帝之国”对于人类的生存来说还有什么意义呢?在存在主义神学中,“上帝之国”被视为一种宗教符号,它的象征意义在于揭

① 麦奎利:《基督教神学原理》,何光沪译,汉语基督教文化研究所,1998年,第465—466页。

示人在生存斗争中的希望。与此相关,“永生”被理解为在生存的瞬间的超越中所指向的极限,是个体存在的生命汇入到总体永恒的生命之流中去。“末日审判”意味着善克服恶的进程将会获得决定性的胜利。“天堂”意味着存在的圆满。天堂不是对于信、望、爱的生命的一种酬报,而是信、望、爱的生命的圆满实现。由于存在总是不断开辟新的地平圈,因此人总可以对将来寄予希望。终末论的问题在解神话之后应被视为一个探索人类历史的意义和目标的问题,上帝之国是人类追求的终极目标。人类之生存从这一终极目标中获得动力。在历史前进的过程中虽然会有曲折,但是终究是向着这个目标的。基督教的信仰意味着一种向前看的、充满着希望的信仰。人类要按照这一远大的目标来指导自己在现实生活中的行动,并评估这些行动的意义。因此,作为希望和远大目标的上帝之国是一个处于人类历史的前面的境界,而不像巴特所说的那样是垂直于人类历史的、处于人类历史上面的领域。上帝之国这一境界,对于人类而言,既属于将来,又属于现在。因为存在(上帝)在每一瞬间开辟新的地平圈,每一个人只要持一种对将来开放的心态,就能在每一现在的瞬间把握将来的上帝之国。

莫尔特曼的“希望神学”或“弥赛亚神学”^①在有关终末论的问题上与存在主义神学有许多相似之处。他认为,终末论(末世论)不应被理解为讨论那种外在于人类历史的有关最终的事情的学说。在这样的学说中,这些最终事情是从历史以外的某个地方闯入这个世界,并结束万物在其中生存和运动的历史。这使得它们失去了对于在历史中进行的事件的直接的、激励性的和批判的意义。这种终末论如

① 参阅莫尔特曼:《创造中的上帝》,隗仁莲等译,香港汉语基督教文化研究所,1999年,第5页。“希望神学”是莫尔特曼早年对自己神学思想的表述的标志性用语。在1985年出版的《创造中的上帝》中,他认为“弥赛亚神学”能更正确、更全面地指称他的全部神学思想。

同随意添加进来的一段离题太远、含义不清的附录。实际上,真正的基督教的终末论是关于基督教的希望学说。“它包括希望的对象和由希望的对象所引起的盼望。基督教彻头彻尾(而绝非附加的)是末世论的,是希望,是向前看、向前运动,因而是对当前进行革命和改造”。^①基督教的终末论所关注的不是生命、历史、世界的终点,而是永恒生命的开始、上帝之国的开始。这种终末意味着新的开始,而非末日的终点。

当然,莫尔特曼所倡导的终末论也有与存在主义神学的终末论不同的地方。其中,最重大的不同在于莫尔特曼反对把上帝与任何形而上学的概念联系在一起,上帝不能像存在主义神学所主张的那样与存在等同起来。在莫尔特曼看来,如果基督教神学与某一形而上学的体系过分紧密地联系在一起,就势必会把基督教的神学消解为某一种哲学。而实际上,任何一种哲学都不能表达出基督教神学的全部深刻含义。莫尔特曼本人在神学建构中主要不是依赖于哲学的理论,而是结合他自己的切身经验和对现实问题的关怀,努力从阅读圣经中获得灵感。他在第二次世界大战中的被俘的经历,他的通过阅读圣经从绝望到希望的转变,是他津津乐道的宗教经验。近年来,他特别关注生态环境的问题,他主张在弥赛亚神学中应包括整个自然得救的问题。

要谈莫尔特曼的终末论,有必要从他的创造论谈起。他通过重新诠释旧约的“创世记”,主张创造不是在太初完成了的事情,太初的创造只是开端。创造是一个三位一体的过程:圣父通过圣子在圣灵中创造。在所有的地方,圣灵使万物得以传播和维持,使它们在天上地上生长、复苏。受造的自然因为跟圣灵的彼此渗透而得生,上帝与受造世界的共融乃万物得生之所以可能的条件。他特别强调圣灵在

① 莫尔特曼:“希望神学导论”,引自刘小枫主编,《20世纪西方宗教哲学文选》,上海三联书店,1994年,下卷,第1775页。

创造中的作用：“根据《圣经》传统，所有神圣活动在其效能上都是圣灵论的。通常总是圣灵首先使圣父和圣子的活动达到目的。随之而来，三位一体的上帝也不断地把圣灵吹到他的创造物中。现存的一切，都存在于和生活于宇宙圣灵的能量与潜能的不停灌输之中。”^①他还主张，上帝不仅创造，而且也安息，安息使万物复苏，使创造重新开始。创造和安息是同一过程的两个环节，是相辅相成的。在这层出不穷的创造过程中，也会有危机、有痛苦、有死亡。然而这死亡不是终结，而是新的生命的开始。耶稣在十字架上的死和复活象征着在极度的痛苦中死亡和新的生命的开始，象征着在危机之中充满着希望。

说基督教的终末论带给人希望，并不是说它只能给予人心理上的安慰。它之所以带给人希望，因为它有神圣的依据。这依据就是上帝的工作—休息—再工作的活动方式，就是耶稣的道成肉身、十字架上的死和复活的历史事件，就是万物通过圣灵的帮助而达到完善的基本原理。“基督教末世论并不这样谈论未来：从历史中某个确定的现实出发并宣布那个现实的未来、它的未来的可能性及其对未来的影响。基督教末世论所说的是耶稣基督及其未来，它承认耶稣复活的现实性，并宣布复活者的未来。因此，所有关系到未来的陈述是否基于耶稣基督的位格和历史，是把末世论精神同乌托邦精神区别开来的试金石”。^②

通常，我们根据历史的经验和现实的状况推想未来，某些社会科学家还寻求总结历史的规律，未来学家写下关于将来的许多著作。但是希望神学的终末论是与这一类未来学的研究根本不同的：它不

① 莫尔特曼：《创造中的上帝》，隗仁莲等译，香港汉语基督教文化研究所，1999年，第18页。

② 莫尔特曼：“希望神学导论”，引自刘小枫编，《20世纪西方宗教哲学文选》，上海三联书店，1994年下卷，第1776页。

是来自经验,而是新的经验的可能性条件;它不是寻求目前的现实的心灵图像,而是使目前的现实面向新应许和新盼望的改造;它不是跟着现实亦步亦趋,而是高擎火炬走在现实的前方。

因此,尽管在现实中充满痛苦,尽管从当前的一切迹象来说没有好转的可能性,尽管从人类自己的历史经验和已有的各种知识中也找不到摆脱困境的出路,但是我们仍然可以盼望终末的希望,这是一种能够超越一切现存的局限性的希望。基督教的希望是复活的希望,它由于有了耶稣应许的保证,必将使我们在与罪对立的公义、与死对立的生命的生命、与苦难对立的荣耀、与纷争对立的和平的未来的盼望中看到它是真理。

这种对美好未来的盼望是与逃避现实世界毫不相干,同逆来顺受和出世主义毫不相干。灵魂并不在盼望中从涕泪之谷超升到某种想象的天国福乐中去,它不同尘世割断联系。因为基督教的终末论谋求把希望带进现世的思考中,同时把思想带进有信心的盼望中。这种希望成为对人类本性、历史和社会进行认识与思考的促动和推进力量,成为新的思想的催化剂。有了这种希望,人类在现实生活中的奋斗就有了根本保障。“信仰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”。^①

如果说在终末论的问题上,巴特的新正统主义神学是对自由主义神学和社会福音神学的矫正,而存在主义神学是对巴特的新正统主义神学的矫正的话,那么莫尔特曼的希望神学或弥赛亚神学又是对存在主义神学的矫正,它重新以“十字架上的基督”来代替哲学的“存在”。现当代基督教神学正是在这种纷繁的多样性和彼此矫正的过程中发展自己。

① 莫尔特曼:“希望神学导论”,引自刘小枫编,《20世纪西方宗教哲学文选》,上海三联书店,1994年下卷,第1780页。

第十章 宗教的定义及其理解之途径

宗教间的对话是近来大家关心的事情。基督教作为一种宗教,寻求通过对话增进宗教间的相互理解。这里首先会提出这样的问题:究竟什么是宗教?基督教与佛教、道教、儒教等的差别如此之大,他们都能称之为宗教吗?我们姑且承认它们都是宗教,这些不同信仰、不同文化背景的人能相互理解吗?为此,我想首先探讨对宗教下定义的方式的问题,然后探讨理解宗教的途径。我们不是为理解而理解,而是希望通过这种相互理解,达到对话的各方以自己特有的方式自觉地提升自己对宗教的认识层次的目的。

第一节 宗教的定义问题

通常,定义是按照属概念加种差的方式形成的。这里涉及概念的体系和概念的分类。如果难以确定概念在理论体系中的位置,就难以为概念下定义。例如在“人是会说话的动物”这一定义中,“动物”是属概念,“会说话”是种差。“牛”、“马”、“羊”等都是动物这个属概念下的各并列的种概念。人与这些并列的种概念在内涵上的主要差别是“会说话”。如果不接受“人”与“牛”、“马”、“羊”是并列的种概念,不接受“动物”是“人”的属概念,或者不接受“会说话”是种差,这定义就成了有争议的了。就宗教的定义而言,它之难以确立,是由定义本身和定义的对象两方面决定的。就定义本身而言,定义总是依赖于一定的理论体系,凡是能包容宗教定义的理论体系,总是涉及世

界观和意识形态的根本问题。这样,你若站在唯物史观的立场上下定义,唯心史观者就不会接受,反之亦然;你若站在无神论的立场上下定义,有神论者就不会接受,反之亦然;你若站在基督教的立场上下定义,非基督教的人就会提出异议;你若站在西方宗教的立场上下定义,对东方宗教就可能显得格格不入。举例来说,如果把宗教定义为“人间力量的超人化”,这里就明显带有无神论和人本主义的世界观色彩,有神论者是不会接受的;如果把宗教定义为“上帝所启示的终极真理及其相关的信仰团体和礼拜活动”,那么无神论者不会接受,非启示宗教的信徒也不会接受。

就定义的对象而言,宗教现象是纷繁复杂的。在各宗教现象间没有共同的本质,只有家族相似。犹太教、基督教、伊斯兰教构成一个宗教的“家族”,它们同出一源,都是一神论,都信上帝,都是先知启示的宗教。就犹太教、基督教、伊斯兰教这三个对象而言,或许可以这样下定义:宗教是一种信仰上帝,以上帝的启示为终极真理,并以此指导生活、组织生活,和配以崇拜上帝的礼仪活动的文化现象。印度教、佛教构成另一个“家族”,在它们的信仰中,处于最高位置的是“梵天”或“佛法”,而不是人格的神。因此,如果加上印度的宗教的话,这定义中的上帝就要改成超自然、超人间的神秘力量或实体,以便容纳印度教的“梵天”和佛教的“佛法”。中国的宗教又构成一个独特的家族,中国的佛教从印度而来,但彻底地中国化了。中国道教中的“仙”的观念与基督教中的“神”的观念是很不相同的。基督教认为神与人之间存在绝对大的差别和无限的距离,而道教则认为人得道能成仙,人与仙之间似乎只在能力和寿命上存在差异。至于中国的儒教,虽然在中国早就把它与佛教、道教并列,有三教之称,但对儒教敬天祭祖中的“天”和“祖”究竟是否是超自然、超人间的神秘力量或实体的问题,自古至今莫衷一是。迄今为止,在中国学术界,对于儒教是否是宗教的问题,还远远没有定论。如果再加上原始宗教和新兴宗教,随着宗教的外延扩大,其内涵就越来越小,其间也许根本就

找不到能连贯这一切宗教的共同的“种差”。

第二节 语用学的途径

虽然我们难以为宗教下一个确切的定义,但是我们还是多少知道什么是宗教,还是能通过一些其他(不是用属概念加种差的下定义)的方式去理解宗教的含义。我觉得在此语用学的方法、现象学的方法和诠释学的方法很有用处。

我们从语用学谈起。一个词的意义,即在于它的用法,一个词的用法是随着实际的语境而定的,而语境是由人们的生活形式造成的。生活形式是多种多样的,在一种生活形式中通行的用法,在另一种生活形式中就可能不通行。每一个人都可以为某一个词下定义,但是他的定义并不一定能在现实生活中通行。同样,哲学家或宗教学者也可以为“宗教”这个词下定义,他们的定义或许在理论上非常精妙,但不一定符合现实。所以,为理解一个词的意义,考察它在实际生活中通行的用法是很重要的。让我们来检查“宗教”这个词在现实生活中的用法。举例来说,我们在新闻广播中听到,中国国务院召开一次全国各宗教界人士的座谈会,参加会议的有佛教、伊斯兰教、基督教、道教的代表人物。这里没有提到儒教。实际上在当今中国的现实生活中,不存在儒教的宗教组织。今天中国有许多人自称是“新儒家”,但是新儒家并不把自己看作一种宗教。据我观察,在现今中国大陆的用词习惯中,儒家不被归入宗教中去。

但是另一方面,在另一种语境中,儒家也常被视为准宗教,确切些说,一种在社会中起着与宗教相类似作用的文化传统。儒家虽然不是一种严格意义上的宗教,但它作为一种确立人们的生活信念和道德规范的伟大的文化传统,像基督教等世界宗教一样,对人类文明的发展产生过,并继续产生着重大影响。正因为这个缘故,基督教等宗教组织在寻求宗教对话的时候,也喜欢把儒家作为对话伙伴。在

当代中国的学术界,人们注意区分“儒家”和“儒教”这两个概念。儒家指一种尊奉孔孟之道的哲学及其相关的学术组织,而儒教则带有一定的宗教色彩,如拜天祭祖。这一区分自然有一定的道理,但没有抓到问题的关键。西方的宗教界人士为什么喜欢找知识分子的儒家的代表人物对话,而不找那些热衷于去孔庙朝拜和敬天祭祖的人作为对话伙伴呢?因为他们注意到,儒家文化在中国起作用的方式主要是通过中国的知识分子(士大夫)阅读儒家的经典,发扬儒家的精神,用于治国之道和修身养性中去,并通过他们的言传身教在社会上起示范作用,发挥伦理教化的功用。热衷于挂着孔子的像顶礼膜拜和拜天祭祖的往往是中国的民间宗教,它们不能纳入中国儒家传统的主流。中国儒家在历史上虽然也进行拜天祭祖的礼仪活动,但这类活动并不像基督教教会中的礼拜活动那样重要,这只不过是儒家文化传统中的一个从属的、次要的部分,其是否有对神的信仰含义,要随参加这活动者对它的解释的实际的情况而定。在许多场合,这仅仅是仪式,毫无信仰的成分。以是否举行拜天祭祖的礼仪活动区分儒教和儒家,看来只是理论上的设定,在实际的生活形式中往往行不通。总而言之,中国儒家并非仅仅是一种学术思想和一个学术团体,它有着把哲学思想与道德修养和政治实践相结合的传统。儒家文化是中国和东亚的生活形式所特有的,难以归入西方的宗教类型中去,但与西方的宗教也有相交叉的地方。

第三节 现象学的途径

现在我们谈如何用现象学的方法研究宗教。我们知道,对于宗教,一方面大家都很熟悉,都能说出有关宗教的一些事情,另一方面却又难以给宗教下一个确切的定义。从现象学的观点看,应面对事物本身,现象是第一位重要的,描述现象是研究的出发点,本质寓于现象之中,是多变的现象间较为稳定的常项。现象学的本质研究方

法立足于直观和描述,即让那些在多变的现象间较为稳定的常项充分显现出来,让大家都能看清楚。它与属概念加种差的方式的区别在于,它不是从理论体系出发,不是用现存的属和种的概念来套用,而是面对事物本身,尽可能避免任何先入之见。

因此对事物的观察越仔细,描述越精确,取材越丰富,就越能抓住本质。既然大家对宗教都有所知晓,那么就从大家都熟悉的事情开始描述。也许最显而易见的是那些宗教的建筑物,高高耸立的基督教教堂,圆顶的穆斯林的清真寺,飞檐曲栏的佛教的宝塔和寺庙。在这些建筑物中,信徒进行崇拜的礼仪活动。其中有一些人身穿特别式样的衣服,和尚身披袈裟,道士身穿道袍,牧师胸挂十字架等等。从这些服式中甚至还可以看出他们教职的高低。这些人主持崇拜的礼仪活动,讲经布道,祈祷或静修,他们构成一个教牧阶层或僧侣阶层,与世俗的人相区别。他们诵读的经文出自各自宗教的经典。基督徒读“圣经”,伊斯兰教徒读“可兰经”,佛教信徒读“佛经”等等。在这些经书中,可以看到各宗教的核心的信仰和最基本的人生观和伦理准则。通过这些观察,我们可以把宗教分为三个层面:(1)宗教的经典和教义,(2)宗教的崇拜行为和礼仪活动,(3)宗教的教职制度和组织。我们可以按照这三个方面对各宗教进行比较。首先可以选择一个典型的宗教,如基督教,以此为样板,按照这三个方面与其他宗教进行逐一比较,由此可以看出各宗教之间的共同点和差别,其中某些共同点非常重要,如若在某现象的组合中失去了它们,就难以想象它仍然是宗教了,那样的一些共同点就构成了宗教现象的本质。需要注意的是,这样的本质是与我们所描述的现象相关联的,它的有效性不超出我们所描述的现象的范围。

当然,现象学的方法的最大的功效在于分析意识现象。对意识现象的分析不像经验观察那样容易被人掌握,但并非无从入手。按照现象学的观点,我们对我们自己的意识现象是最熟悉的,“各人喝水,自知温凉”,唯有自己亲知自己的感觉和心思。对于别人的感觉如何和心里究竟想什么,我们是不能直接意识到的。既然是这样的话,一个

基督徒如何能够对佛教徒的宗教意识现象进行分析呢？一个没有宗教信仰的人如何能够对宗教信徒的信仰意识进行现象学的分析呢？简言之，一个人如何可能对他人的宗教意识进行在直接显现的基础上的主体际的分析呢？这是把现象学的方法运用于分析宗教意识的关键问题。现象学主张从分析自己的意识现象入手，尽可能仔细地描述和分类它们，然后设身处地地体验他人的意识现象，发现不同宗教群体的人各具特色的、或特别注重的意识现象，然后研究这些意识现象与宗教信仰的关系。一个基督徒未见得没有佛教徒的意识现象，其差别也许只是关注的程度不同；一个没有宗教信仰的人未见得没有与宗教信仰相关的意识现象，其差别也许只是解释的理由不同。总之，尽管在不同信仰的人之间，其宗教意识是各具特色的，但并非是不能沟通的。现象学的方式能帮助我们z从自己亲知的意识现象出发，去体验和品味他人的与其信仰相关的意识现象，从而加深对宗教的理解。

我们从分析自己的意识现象入手。我们发现自己有时有痛苦感、罪孽感、虚无感、不安全感、依赖感、责任感、英雄感、慈悲感、爱和恨的情感等等，我们还发现我们有着各种各样的期待和希望。尽管我们明知有些期待和希望是不可能现实世界中实现，但我们仍然怀有这样的期待和希望。我们又发现，在不同的宗教团体间，对这些情感关注的程度是不同的。佛教特别关注痛苦感，基督教特别关注罪孽感，儒家特别关注不安全感。

佛教的理论集中体现在“四谛”上，四谛中的第一谛为“苦谛”，即一切皆苦。佛教深切地体验到人生的痛苦，特别关注这种痛苦，并把这种痛苦的意识扩大化了，扩大为人生的最根本的特征。佛陀在贝拿勒斯宣道中对苦谛作如下阐述：

“比丘们，这就是痛苦的神圣真理：出生是痛苦，老年是痛苦，疾病是痛苦，死亡是痛苦，与不可爱的人结合是痛苦，与可爱的人分离是痛苦，得不到希求的东西是痛苦，总之，五重执着（尘世）是痛苦。”

这种痛苦是怎样造成的呢？这就是“四谛”的第二谛“集谛”准备回答的。在佛陀看来，痛苦的根源是欲望，因为欲望总是满足不了的，而人与人之间的仇恨和残杀，也是由欲望导致的。佛陀在这篇宣道中这样阐述“集谛”：

“比丘们，这就是痛苦原因的神圣真理：由于渴求（生存），导致生而又生；伴随着肉欲和贪求，到处寻找满足；渴求欢乐，渴求生存，渴求权力。”

那么如何才能摆脱痛苦呢？必须灭寂欲望。这就是“灭谛”给出的答案。佛陀继续说：

“比丘们，这就是灭寂痛苦的神圣真理：完全湮灭愿望而灭寂这种渴求，让它离开，驱除它，与它分离，不给它留下余地。”

最后，怎样才能灭寂欲望呢？佛陀认为要在思想和行为等各方面下功夫，进行修炼，即“灭寂有道”（道谛）：

“比丘们，这就是导向灭寂痛苦的道路的神圣真理。这就是神圣的正八道，即正确的信仰（‘正见’），正确的决断（‘正思’），正确的言论（‘正语’），正确的行动（‘正业’），正确的生活（‘正命’），正确的努力（‘正精进’），正确的思想（‘正念’），正确的自我专心（‘正定’）。”

在这“四谛”中，关键是“苦谛”。佛教特别强烈地意识到人生的痛苦，把痛苦的原因归咎于欲望，把灭欲作为摆脱痛苦的根本出路。痛苦、欲望、灭欲都是意识现象，我们从自身的心理体验中也可发现心理的痛苦与欲望间存在一定的联系，通过平息欲念，达到心灵上的安宁，在一定程度上能够解除心理上的痛苦，但佛教把这一点扩大化了，普遍化了，绝对化了。这势必导致一种离弃人生和世界的虚无主义的观点：为摆脱痛苦，必须灭寂欲望，为救人生，必须弃绝人生。只有在一种彻底的静寂（涅槃）中，才能超脱轮回。无欲、无苦、心物两忘、彻底虚空，是为最高目的和最大希望。佛教的理论家自己也意识到，对于涅槃这一境界，一切语言都成了累赘，语言若想表达它，只会

引起悖论和曲解。

基督教特别关注罪孽感。整个基督教的教义是围绕着罪这个观念展开的。人生为什么如此地不幸呢？这是因为人类犯了“原罪”。“原罪”是由人类的始祖亚当和夏娃犯下的，从此人类堕落，争权夺利，欺骗说谎，奸淫掳掠，互相厮杀。上帝看到这个世上罪人多而义人少，为了规劝人类，上帝通过摩西与人立约（摩西十诫），明确地告诉人，要守律法，不要违背律法而犯罪。但是由于“原罪”深重，人类难以从罪孽的深渊中自拔，所以上帝以自己的独生子耶稣基督在十字架上的受难为人赎罪，从此人与上帝重新修和，人从罪孽的深渊中得救具有了可能性。一个人加入教会，成为基督徒要进行洗礼，洗礼意味着结束罪孽的人生而获得新生。当然，一个人受洗入会后，并不等于不会犯罪了。一个被赦免了旧罪的人，还可能犯下新罪。基督徒深刻地意识到这一点，所以基督徒每星期都要参加礼拜活动。他们通过领受圣餐意识到，耶稣基督以自己的血肉之躯为人赎罪，所以基督徒应该时刻警惕，不犯新罪。基督徒应该不断地进行忏悔，检查自己是否在思想、言语和行动上有过失，对照自己是否做了违背“摩西十诫”和耶稣的“登山宝训”的事情。基督徒相信，上帝要进行末日审判，那些违背上帝旨意、犯下罪孽而不悔改的人，要在地狱中受永罚，而那些信仰上帝、努力从耶稣中吸取力量，悔罪自新的人，将在天国中获得永生。

基督徒对罪常有深刻的体验。他们深深地认识到人性的脆弱，人是容易犯罪的，单靠人自身的力量难以从罪孽中自拔，所以他们具有一种绝对的依赖感，即依赖于上帝，依赖于耶稣基督的拯救。基督徒抱有一种终极的希望或期待，这希望或期待也是与对罪的意识相关联的，即期待着对罪的终极审判，罪人入地狱，义人升天堂。

儒家特别关注不安全感。儒家深切地意识到人生是不安全的。个人的生存处于变动之中，家庭处于变动之中，国家处于变动之中。人随时面对着变动的形势。儒家知道，变化是必然的，不变是不可能的。但儒家关心，在变动不定的形势中，人如何才能较为安全。儒家

的基本态度是“畏天命”，“顺应天道”。但儒家心目中的“天命”和“天道”并非是一个人格的神的任意的意志。毋宁说，儒家认为“天命”和“天道”是有着一定的规律的，是可以通过上观天象，下察地理和反省人间社会兴衰的历史有所察知的，圣人就是那些观万象，知天命，以天道教化万民的人。儒家相信，在天道与人伦之间存在着一定的“感应”关系，人伦如果顺应天道，人世间就昌盛兴旺，人伦如果悖逆天道，人世间就衰败动荡。儒家是通过“观”和“感”这两种方式来领悟天道的，而不像基督教那样通过“上帝的言说”和“先知的聆听”这两种方式来知晓上帝的旨意。因而，儒家的“圣人之言”是人言，而不像基督教那样“圣言”意为上帝之言。儒家认为天本身是不说话的；“天何言哉，四时行焉，万物生焉，天何言哉”！天不对人说话，但通过四时的运行和万物的生长等等显示什么是天道。圣人通过经验的观察和自身的感悟领会什么是天道，因而儒家并不认为自己的学说是天启的真理，而仍然是人的教诲。儒家的最高目的不像基督教那样是把人引向天国，而是“为万世开太平”。儒家的最终关怀是现世的太平，而不是天国的永生。在中国以往两千多年儒家的传统中，帝王和平民确有拜天祭祖的习俗。但是他们祈祷的是什么呢？他们大都祈祷天下太平，国家安定，万民安居乐业，子孙繁衍兴旺。

综上所述，从意识现象的层面来讲，佛教最关心的是如何解除人生的痛苦，基督教最关心的是如何使人生从罪孽中得救，儒家最关心的是如何能使人生（个人、家庭、国家）更加安全。

第四节 诠释学的途径

最后，我们谈一下如何通过诠释学的方法增进对宗教的理解。诠释学方法的要义是把词置于文本的前后联系之中，把文本置于历史的场景之中，把词和文本的意义置于人的生活之中，追问当初的人如何理解某一个词的原义的，他们为什么要这样理解，在以后这个词

的意义发生了什么变化,为什么会发生这样的变化,以及现在人们又怎样理解它,它的意义演变的新的趋势是什么。这样,词和文本不是被看作一种死的东西,而是被看成一种生命现象,一种与人类的历史和生命联系在一起的东西。诠释学的方法把人们对词和文本的现实的理解带到历史的理解之中去,又把历史的理解引回到现实的理解之中来,通过这种诠释学的循环增进对词和文本的理解,其实质是增进与词和文本联系在一起的人的生命的理解。

宗教是一种与人的以往的传统、现实的生活和对将来的希望相关联的复杂的文化现象。宗教的产生和发展经历漫长的历史过程,“宗教”这个概念也是在历史的过程中逐步形成和发展的。虽然,人类在远古时代就有图腾崇拜、对异己的自然力量的崇拜、对神祇的崇拜,但那时并没有出现“宗教”这个概念。在西方,英文、法文、德文等文字中的宗教(religion)这一词都来源于拉丁文“religio”。“Religio”本身也有不同的含义和来源,其原初的含义包括:(1)对神的敬畏之情,虔诚;(2)对神的景仰崇拜;(3)敬神的礼拜仪式;(4)神圣性,圣洁性;(5)圣地、圣物,崇拜物;(6)(唯恐获罪于神而怀有的)谨小慎微的心理。对于“religio”的来源,现在已难以确定它究竟从哪个词衍生出来,或许它衍生于“relegere”(再一次注意、重新诵读、重视),或许它衍生于“religare”(联结,固定),或许它衍生于“reeligere”(再次选择)。古罗马思想家西塞罗(Cicero,前106—前43)在其著作《论神之本性》(2章28节72段)中主张“religio”的词源是“relegere”,^①表

① 在Kirchner/Michaelis编的《哲学基本概念词典》中,认为“宗教”(Religion)来自拉丁文“religio”,16世纪以来被借用,“Religio”原指人对上帝的态度,其词源如西塞罗所说,来自“relegere”,而不是如拉克坦西所说,来自“religare”。参看:Kirchner/Michaelis: *Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe*, 页965,载于 *Digitale Bibliothek*, Band 3; *Geschichte der Philosophie*, 页11897。但在大多数西文的有关的词典中,主张“relegere”、“religare”和“reeligere”都有可能是“religio”的词源。

明宗教意味着对神的谨慎关注和景仰崇拜。古罗马时期的拉丁教父拉克坦西(Lactantius)在其著作《神圣教规》(4章28节)中则主张“religio”的词源是“religare”,表明宗教意味着神与人之间的联系和人对神的依赖关系。奥古斯丁同意拉克坦西的这一说法,但在《订正》(1章13节)和《上帝之城》(10章3节)中还主张“religio”源于“reeligere”,表示人在信仰问题上的重新抉择,因为人在犯了原罪之后已经脱离了与神本有的关系,需要靠重新选择来归于上帝,与上帝重新联结。这三种解释都表明宗教是人与上帝的关系和人对上帝的态度,即人对上帝的依赖关系和虔敬的态度。

但是“宗教”(religio)并不唯一地表示人对上帝的那种关系和态度(依赖、崇拜、虔敬),而且也可表示人对他人和对自己的关系和态度。对神的虔诚也要表现在对他人和对自己的态度和行为方式上,换句话说,要在伦理的态度和行为上表现出来。这一点也见于圣经的有关文本中。在圣经的拉丁文译本中,“虔诚”和“宗教”是同一个词,即都是“religio”,即英文的“religion”。托马斯·阿奎那注意到这一点,他在其《神学大全》中引证了《圣经·雅各书》中一段话来表明“宗教”(虔诚)不只是指向神的关系和态度。他指出:

“在神我们的父面前,那清洁没有玷污的虔诚(religion),就是看顾在患难中的孤儿寡母,并且保守自己不沾染世俗”。(《雅各书》,1:27)

现在“看顾在患难中的孤儿寡母”指出了一种自己与自己的邻居的关系,“保守自己不沾染世俗”属于一个人与他自己的关系。因而宗教(虔诚)并不只意味着对上帝的关系。^①

由于“Religio”兼有虔诚和宗教两个意思,所以在古罗马时期和

① 托马斯·阿奎那:《神学大全》,II, II, 81, 1。译自《基督教图书集成》(The Master Christian Library, Version 6, Ages, 1998)中的《神学大全》(Summa Theologica)的英译本, P(2b)-Q(81)-A(1)。

中世纪,“religio”常用来表示人的一种德性,而不像现代那样主要用来表示各教派的总称。

用“Religio”(Religion)概指基督教、犹太教、伊斯兰教、印度教、佛教等各宗教还是16世纪以来的现象。那时,西方思想进入启蒙时期,哲学已从宗教的婢女地位独立出来,开始自主地以理性评判一切。哲学家认识到在世界的各文化区域都有相类似的对神灵或超人间力量的崇拜现象,因而开始对这些文化现象进行归类,并且试图从自己的观点出发对宗教进行定义。这些定义是不统一的,几乎有多少个自成体系的哲学家,就有多少种对宗教的定义。洛克(1632—1704)把宗教定义为对上帝的顺从。斯宾诺莎(1632—1677)把宗教定义为对通过预兆和警告所确立的权威的顺从。康德(1724—1804)把宗教定义为,对道德原则的缔造者的敬畏,或承认我们的伦理义务为神圣的律令。费希特(1762—1814)把宗教与原初的道德等同起来,认为宗教无非是相信一种道德的世界秩序或相信善的事业的成功。后来,他还把宗教定义为神圣的、善的和美的原则在一种和谐的情感中的紧密结合的共同所有物。叔本华(1788—1860)把宗教定义为人民群众的形而上学。谢林(1775—1864)则把宗教定义为从一种全身心投入的激情中所引发的在有限的现象中对无限者的直观或有限者与无限者的结合。施莱尔马赫(1768—1834)认为宗教的本质在于人对上帝的绝对依赖感。黑格尔(1770—1831)则从绝对理念发展的角度论述宗教,把宗教定义为,主体意识扬弃它的自然的联系,回归自身,在表现为神的绝对精神中建立属于它自己的真正本质的自我联系。对于这种主体意识与绝对精神的联系,随每个人的个体的差别,可以表现为一种依赖的关系,也可以表现为一种自由,因为主体对神的依赖就其实质而言是回归主体自身,是真正的自由。费尔巴哈(1804—1872)则主张宗教的本质在于人性的异化,是人把自己的本质投射在虚构的超越者之上。马克思从历史唯物主义的角度论述宗教,认为宗教是人间力量的超人间化,是被压迫生灵的叹息,

是无情世界的感情,是人民的鸦片。

以上这些定义,从西方哲学家各自不同的立场出发,对宗教的产生,宗教与人生的关系,宗教的本质和意义作了阐明。这些定义不仅是对现有的宗教现象的描述,而且还包含着下定义者自己对宗教的态度,以及他们的改造宗教或用某种新的文化体制来取代宗教的希望。从诠释学的观点来看,它们都是在一定社会环境和历史条件下的产物,都是与言说者当时的认识水平和社会处境相关联的,并都烙有文化和时代的特征。现在,让我们再从中国文化的背景出发,考察中国人在自己特有的思想方式中是如何理解宗教这一概念的。

汉文的“宗”和“教”二字在古代并未联结为一个名词。“宗”字在《说文解字》中给出的原意是“尊祖庙也”。“教”字在《说文解字》中给出原意是“上所施下所效也”。《书经·尧典》记载了虞舜时代“禋于六宗”的活动,即对“日月星辰,江河海岱”的祭祀。在《易经》中谈到“圣人以神道设教,而天下服矣”。所以把“宗”和“教”这两个字联系在一起,很容易使汉语文化背景下的人联想到通过对祖宗以及对天地等神祇的崇拜,把“天道”与“人伦”对应起来,达到教化万民的功用。“宗”字还有一个意思是“教派”,这特别表现在佛教的用法中。佛教分为许多派别,如法相宗、华严宗、禅宗等等,因此“宗”具有教派组织的意思。19世纪日本人把西文“religion”翻译为“宗教”,后这一译名流传到中国,成为一个专门的术语,用以表示基督教、伊斯兰教、佛教等等文化现象。

在中国的上古经典《易经》中有“咸”和“观”两个卦。彖传对这两个卦的诠释已基本预示了中国儒家对天人关系和宗教问题的基本看法。《易经》第三十一卦的“彖传”这样诠释“咸”：“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与，止而说，男下女，是以亨利贞，取女吉也。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平；观其所感，而天地万物之情可见矣！”在这里的哲理思想是：在阴气与阳气间，在天与地间，在男人与女人间，乃至在天地万物与人之间，存在着感应关系；这种感

应关系可能是谐和的,也可能是不谐和的。谐和的感应关系导致万物的化生和天下的和平。圣人应该观察这种感应关系,认识什么是和谐的感应关系和天地万物的情理,以此确立道德原则,感动人心,达到天下和平。

《易经》第二十卦的“彖传”对“观”作如下诠释:“大观在上,顺而巽,中正以观天下。观,盥而不荐,有孚颙若,下观而化也。观天之神道,而四时不忒,圣人以神道设教,而天下服矣。”在这里谈到要以柔顺、谦逊、中正的态度观天之神道,灌酒而不献牲,带着敬畏之感。天之神道是有序合理的,所以四时的运动没有偏差,圣人通过对神道的观察而设教,使天下人信服。

在中国儒家的传统中,对于究竟有没有一个主宰人和万物的神的问题是有争议的。孔子对鬼神问题持审慎态度,但仍然“畏天命”。荀子则主张“制天命而用之”。董仲舒把天当作人格的神,说“天者百神之大君也。”(《春秋繁露·郊语》)宋明以来的新儒家,则倾向于把天、道、理、性、心统一起来。程颐主张,“道与性一也。……性之自然者谓之天;自性之有形者谓之心;自性之有动者谓之情,凡此数者皆一也。”然而,中国儒家都主张天人之间存在着密切的关系,通过“观”和“感”可以领悟天人之际的道理,人伦与天道之间存在着一定的对应关系,可以在天、道、理、性、心的统一中找到道德的根据,从而达到“以神道设教,而天下服矣”的目的。在这个意义上,它符合康德为宗教所下的定义:宗教是对道德原则的缔造者的敬畏或承认我们的伦理义务为神圣的律令。在中国儒家的传统中,对孔子等缔造道德原则的圣人持敬畏的态度,并承认我们的伦理义务为上承天理的神圣的律令。

第五节 宗教从低层次向高层次的演进

当今世界各国都面临着如何对待形形色色的多元宗教的问题。

不论在哪个文化区域,都存在着高低不同层次的宗教,即使在同一宗教内部,也有高低不同层次的教派和宗教实践活动。高层次的宗教净化人们的心灵,提高人们的道德自觉性。低层次的宗教常带有许多弊端,有害于教徒的身心健康,甚至会引发宗教冲突和战争。但对于宗教,不应采取压制的方法,而应积极引导。我们现在常常听到对宗教的两种截然相反的评语:(1)宗教是寻求得救和超越的人生之路;(2)宗教是有组织的迷信。这两种评语都事出有因,都有现实的依据。问题在于要在政教分离的总原则下以对话的方式寻求彼此理解和相互促进。

宗教是一种十分复杂的社会现象。社会上的各种各样的人,抱着各种不同的目的,为了各种不同的利益,具有各种不同的文化层次,以各种不同的方式,在寻求得救和超越。得救和超越可以分为不同的层次,有低层次的,也有高层次的。宗教在此的功用也是很不相同的。我们应对复杂的宗教做深入的分析研究和实事求是的评估。

一个人生了重病,希望能够从病危中得救;一个饥寒交迫的人,希望能够从饿死和冻死的危险中得救;一个灾民,希望能够从灾难中得救;一个受尽外来侵略者欺压的民族,希望能够从异族的统治下得救;一群服苦役的奴隶,希望能够从非人的待遇中得救。还有一些人,虽然他们目前的状况还不那么糟糕,但是他们希望能在将来免受灾祸和不幸的打击,希望发财致富,希望提升自己的社会地位,希望长生不死。简言之,希望在物质生活、社会地位和生命限度上超越自己现有的处境。这样的得救和超越的愿望还属于较低层次的得救和超越的愿望。在古往今来的宗教活动家中,有不少低层次的传教人士和拙劣的教主,他们宣扬只要信鬼神、信教主,敬拜偶像,花钱请法师做道场,就可以消灾得福,这确实是蒙昧迷信。如果说在科学技术不发达的古代,这样的蒙昧迷信是由无知造成的话,那么在科学技术高度发达的今天,还去做这样的宣扬,就只能被视为欺骗。

一个人生了病,要靠求医治疗来解救;人民受奴役、被压迫,要通

过社会制度的改革和民族解放运动的途径来解决;自然灾害频繁,人民生活贫困,要靠发展生产力和建立完善的社会保障体系等方式来解决。如果只是期望老天爷的恩施,那只能是白白的幻想。哲学和神学不能代替实证的科学,玄谈不能解决实际问题,具体的问题要具体解决,科学实验、生产劳动和社会体制的改革是脚踏实地的得救之路。最好的帮助,是帮助别人自助;最好的拯救是引导别人自救。西方有句格言:上帝不会帮助那些不想自己努力的人。只要人世间继续存在种种灾难不幸,而又找不到切实有效的途径去实现它们的时候,那么产生出以偶像崇拜来获得拯救的念头就并不奇怪。但是宗教不等于偶像崇拜,宗教并不必然与科学相冲突,宗教也并不排斥人在世间事务中的自救。

除此以外,人们也有一种在高层次上的得救和超越的愿望。人们寻求人生的终极的目标和意义。如果缺乏这样的一种终极的目标和意义,人们会感到人生虚无缥缈。人们希望从这种虚无感中得救,希望使人生变得充实和有意义。人们感到自己的生命是有限的,而宇宙的生命是无限的,尽管肉身终有一死,但仍然希望自己的有限的生命能跟无限的宇宙的生命融合在一起。人们看到现存世界上充满痛苦、罪孽和战乱,人们寻求这些痛苦、罪孽和战乱的根源。除了有社会政治、经济、科学知识等方面的原因外,还有人生的态度和心理方面的原因。这或许是跟人的自我中心的人生态度有关,或许跟人的过分膨胀的、不知道限度的欲望有关。自私自利、争权夺利,把人类引向互相仇视、残杀和破坏。人类有没有可能超越只爱自己而达到像爱自己那样爱邻人呢?人类有没有可能超越自我中心而达到宇宙本体的中心的境界呢?人类有没有可能克服有限性而与无限相结合呢?

对于这样的问题,实证科学是解答不了的。对于有关人生的痛苦、不幸、空虚和失落的问题,并非都能靠提高物质生活水平、完善法律制度等途径去解决。伦理教化在此很重要,但是伦理教化要有一

个本体上的依据,否则难以建立权威和使人信服。为满足人们在高层次上的得救和超越的愿望,高层次的宗教就应运而生。世界各大宗教都提倡弃恶扬善,造福人群,追求真善美,向往理想境界。这在一定程度上,满足了人们寻求高层次上的得救和超越的愿望。也许正因为这个原因,宗教并没有随着科学技术和生产力的发展而消亡。我们甚至可以这样说,只要这种高层次上的得救和超越的愿望继续存在,只要实证科学不能解决这方面的问题,宗教就会继续存在。

当然,社会上的宗教现象是非常复杂的,人的低层次的得救和超越的愿望往往跟高层次上的得救和超越的结合在一起,在同一种宗教中,会同时夹杂着这两方面的说教,某些宗教活动家会同时做这两方面的宣扬。尽管世界上的各大宗教都劝人为善,都在伦理教化方面起重要的作用,但是它们起源于遥远的过去,是与古代人有关世界的知识结合在一起的,它们在历史的过程中,也出现在权力面前腐败变质的情况,以致成为压迫人、欺骗人、阻碍科学技术进步的工具和势力。

如何才能使宗教从低层次迈向高层次呢?我们无法强制别人信什么,我们也不比别人更高明。但是我们或许可以说,让我们一起从以往的历史经验中,从我们切身的生活体验中,从真心诚意的对话中,获得启迪,提高对宗教的认识和理解。以上提到的语用学的方法、现象学的方法和诠释学的方法在此或许是有助益的。现在宗教已进入另一个后-启蒙的时代。当代神学和宗教哲学一方面对宗教起启蒙和批判的作用,另一方面又通过诠释把宗教引向高的层次。在终极实体和超验精神感召下的、对人类的事业抱有重大责任感的哲学家和神学家需要学会对宗教情感的设身处地的体验,用明智的、富有远见的眼光,吸纳人类全部知识发展的成果,对古老的信仰进行新的诠释,使旧瓶装上新酒,让它在新的形势下赢得新的活力。在这样做的时候,我们要抱着一种谦虚的态度,自知自己能力有限,并很可能以偏概全,走极端,犯错误。对道的领悟是一条道,一条我们永远走在途中的道。

后 记

本书始写于1996年底,完稿于2002年8月,历时6年。作为一本教材,其中前三章(“圣经”、“上帝”、“启示”)收入复旦大学哲学系于1997年4月胶印出版的《西方哲学与基督教教材选编》中,并用于1997年7月至8月举办的“西方哲学与基督教”的暑期讲习班。后来,我逐年增加章节,作为讲稿用于为复旦大学的本科生开设的“基督教思想史”课程。

本书现定名为“基督教神学范畴——历史的和文化比较的考察”。需要指出的是,这不是一本系统神学的著作,而是着重于神学观念史的疏理,并从文化比较的角度进行审视。考虑到本书主要是为大学哲学系和宗教系的学生用的,所以偏重于哲理方面的讨论,并略去了有关教会礼仪活动或“实践神学”的部分。

本书的完成了却了我多年来的一个心愿。我在瑞士弗里堡大学学习的时候,那里的哲学和神学的教授们常常问我这样一个问题:基督教能从中国传统的儒家、道家和佛教的文化中学习些什么?我想这是他们遵循梵二会议的精神,努力寻求文化间的对话所致。回国后,我常给自己提出一个与此相反的问题:中国的传统文化能从基督教中学习些什么?为要回答这个问题,我觉得最重要的是切切实实地了解基督教的精神实质及其思想观念的历史演进过程。学习不是靠灌输,而是要带着问题意识,通过考察前人走过的路,自己在“道”面前开启自己。在本书中,我注意通过文化的比较来展示基督教的信仰和思想的基本特征,希望在这种观念的碰撞和富有张力的发展

史中,读者能以自己批判的眼光发掘对以上问题的解答。

很多机构和朋友对本书的写作给予关心和帮助。在此我特别要对香港汉语基督教文化研究所(道风山)和美国亚洲基督教高等教育联合董事会(亚联董)表示深切的谢意。这两个机构赠送给了复旦大学和我们的基督教研究中心数以千计的英文和中文的书籍,并提供各种帮助进行学术交流。离开了这些书籍和学术交流,本书的资料取材和观点视野就要偏窄多了。

本书虽作为教科书而写,但就我自己而言依然是一个刚刚起步的学习过程,谨请各位同仁不吝指教批评。

张庆熊

2002年8月2日于上海兰花教师公寓

主要参考文献

中 文 书 目

奥古斯丁著:《忏悔录》,周士良译,北京商务印书馆,1981年。

奥特著:《上帝》,朱雁冰、冯亚琳译,朱雁冰校,香港,社会理论出版社,1990年。

巴特:《教义学纲要》,胡簪云译,香港,基督教辅侨出版社,1963年。

贝格尔:《天使的传言》,高师宁译,香港汉语基督教文化研究所,1996年。

革利免(Clement of Alexandria),俄里根(Origen):《亚历山大学派选集》,朱信,汤清,杨懋春,朱文长译,基督教文艺出版社,1989年。

高亨:《周易大传今注》,济南,齐鲁书社,1979年。

康德:《纯粹理性批判》,蓝公武译,北京,商务印书馆,1995年。

康德:《单纯理性限度内的宗教》,李秋零译,香港,汉语基督教文化研究所,1997年。

汉斯·昆:《基督教大思想家》,包利民译,香港,汉语基督教文化研究所,1995年。

汉斯·昆:《论基督徒》(上下册),杨德友译,房志荣校,北京,三联书店,1995年。

拉纳:《圣言的倾听者》,朱雁冰译,北京,三联书店,1994年。

刘小枫主编:《20世纪西方宗教哲学文选》,上海三联出版社,1994年。

利文斯顿:《现代基督教思想——从启蒙运动到第二界梵蒂冈公会会议》,何光沪译,四川人民出版社,1992年。

马丁·路德:《路德选集》(上下册),徐庆誉、汤清译,香港,基督教文艺出版社,1957年初版,1991年四版。

洛克:《人类理解论》,关文运译,北京,商务印书馆,1981年。

麦奎利:《基督教神学原理》,何光沪译,香港,汉语基督教文化研究所,1998年。

莫尔特曼:《创造中的上帝》,隗仁莲等译,香港,汉语基督教文化研究所,1999年。

尼布尔:《人的本性与命运》,谢秉德译,基督教文艺出版社,1970年。

帕利坎:《历代耶稣形象》,杨德友译,香港,汉语基督教文化研究所,1995年。

潘宁博(Wolfhart Pannenberg):《天国近了》,邓绍光译,香港,基道书楼,1990年。

饶申布士:《社会福音集》,赵真颂译,基督教辅侨出版社,1956年。

施莱尔马赫:《宗教与虔敬》,章文新等编译,香港,基督教文艺出版社,1967年初版,1991年再版。

薛迈思(Michael Schmaus):《信理神学》,宋兰友译,香港,生命意义出版社,1993年。

休斯顿·史密斯:《人的宗教》,刘安云译,刘述先校,海南出版社,2001年。

蒂利希:《基督教思想史》,尹大贻译,香港,汉语基督教文化研究所,2000年。

汤清(编译):《历代基督教信条》,香港基督教文艺出版社,第4版,1989年。

马克斯·韦伯:《新教伦理和资本主义精神》,于晓、陈维纲等译,北京

- 三联书店,1992年。
- 威利斯顿·沃尔克:《基督教会史》,孙善玲、段琦、朱代强译,朱代强校,1991年。
- 熊十力:《新唯识论——熊十力论著集之一》,北京,中华书局,1985年。
- 周辅成编:《西方伦理学名著选辑》,商务印书馆,1996年。
- 许志伟:《基督教神学思想导论》,中国社会科学出版社,2001年。
- 张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,中国社会科学出版社,1987年。
- 赵敦华:《基督教哲学1500年》,人民出版社,1994年。
- 《天主教教理》,韩大辉等译,河北天主教信德室出版,2000年。
- 《西方哲学原著选读》,北京大学哲学系外国哲学史教研室编译,商务印书馆,1981年。
- 《十三经注疏》(标点本),北京大学出版社,1999年。
- 《十三经直解》,江西人民出版社,1996年。
- 《四书五经》(宋元人注),上海,世界书局,1936年。

西 文 书 目

- The Master Christian Library* (《基督教图书集成》), Version 6, 其中包含《尼西亚前教父》(*The Ante Nicene Fathers*) (10卷), 《尼西亚和尼西亚后教父》(*The Nicene and Post-Nicene Fathers*) (28卷)等大量基督教经典著作, Albany: Ages Digital Library, 1998.
- Geschichte der Philosophie* (《哲学史》), *Digitale Bibliothek*, Band 3, 其中包括德语作家的许多哲学史著作和哲学辞典, Berlin: Directmedia Publishing, 1998.
- Karl Barth, *Dogmatics in Outline* (《教义学纲要》), London: SCM Press, 1952.

- Martin Buber, *I and Thou* (《我和你》), New York: Charles Scribner's Sons, 1958.
- H. Byron Earhart, *Religious Traditions of the World* (《世界宗教传统》), San Francisco: Harper, 1992.
- Clifton Fadiman, Jaroslav Pelikan, *The World Treasury of Modern Religious Thought* (《现代宗教思想世界宝库》), Boston: Little, Brown and Company, 1990.
- Robert L. Form, *Readings in the History of Christian Thought* (《基督教思想史读物》), 1964.
- Helmuth von Glasenapp, *Die Fünf Weltreligionen* (《五大世界宗教》), Köln: Eugen Diederichs, 1987.
- Peter C. Hodgson, Robert H. King, *Christian Theology, An Introduction to its Traditions and Tasks* (《基督教神学: 对它的传统和任务的介绍》), Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- Karl Jaspers, *Die Grossen Philosophen* (《伟大的哲学家》), München 1989.
- Walter Kaufmann, *Philosophic Classics, Thales to Ockham*, (《哲学经典: 从泰勒斯到奥卡姆》) New jersey: Prentice-Hall, 1968.
- G. Lessing, *Lessing's Theological Writings* (《莱辛神学著作选》), translated by Henry Chadwick, Stanford, 1956.
- John Macquarrie, *Twentieth Century Religious Thought* (《20 世纪宗教思想》), New York: Charles Scribner's Sons, 1981.
- Alister E. McGrath, *The Christian Theology Reader* (《基督教神学读本》), Oxford: Blackwell, 1995.
- Alister E. McGrath, *The Christian Theology, An Introduction* (《基督教神学: 介绍》), Oxford: Blackwell, 1995.
- Reinhold Niebuhr, *Christian Realism and Political Problems* (《基督教的实在论和政治问题》), New York 1953.

- Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* (《人的本性和命运》), New York 1951.
- John Paul II, *Crossing the Threshold of Hope* (《跨越希望的门槛》), New York: Alfred A. Knopf, 1994.
- Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie* (《系统神学》), Band I, Band II, Band III, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1988—1993.
- Louis P. Pojman, *Philosophy of Religion, An Anthology* (《宗教哲学文选》), Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1986.
- K. Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity* (《基督教信仰的基础: 基督教的观念导论》), New York/London, 1978.
- A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (《寻找历史上的耶稣》), translated by W. Montgomecy, New York, 1910.
- Frederick Sontag, John K. Roth, *The American Religious Experience, The Roots, Trends, and Future of Theology* (《美国宗教经验: 根源、流派和神学的前途》), New York: Harper & Row, 1972.
- Paul Tillich, *Systematic Theology* (《系统神学》), 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1951, 1957, 1963.

圣 经

- 《圣经》, 中国基督教协会印发, 南京, 1996 年。
- 《圣经》, 中国天主教主教团印发, 1992 年。
- 《圣经后典》, 张久宣译, 商务印书馆, 北京, 1994 年。
- Die Bible in heutigem Deutsch* (《今日德语圣经》), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1982.

Neues Testament (《新约》), übersetzt und erklärt von Otto Karrer (Otto Karrer 译注), München 1979.

TANAKU, A New Translation of the Holy Scriptures (《新译犹太教圣经》), Philadelphia, Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1985.

词典和百科全书

任继愈(主编):《宗教大词典》,上海辞书出版社,1998年。

辅仁神学著作编译会:《神学词典》,天主教上海光启出版社,1999年。

黎加生:《圣经神学词汇》,汤张琼英,朱信译,香港,基督教文艺出版社,1994年。

E. Fahlbusch, J. M. Lochman, J. Mbiti, J. Pelikan, L. Vischer, *Evangelisches Kirchenlexikon, Internationale theologische Enzyklopädie* (《福音教会词典:国际神学百科全书》), Band 1—4, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

Heinrich Fries, *Handbuch theologischer Grundbegriffe* (《神学基本概念手册》), Band 1—2, München: Kösel Verlag, 1962.

V. Dreshen, H. Häring, K-J. Kuschel, H. Siemers, *Wörterbuch des Christentums* (《基督教词典》), Düsseldorf: Orbis Verlag, 1988.

Walter A. Elwell, *The Concise Evangelical Dictionary of Theology* (《简明福音神学词典》), Michigan: Baker Book House, 1991.