

## 编者导言

道风汉语基督教文化研究所成立于 1995 年,今年是一个喜庆年。在这十年中,研究所鼎力推动汉语学术研究,在中国现代学术舞台上扮演了一个同类学术机构无法替代的角色,同时也形成了自己的工作特点。十年来,研究所充分自觉地发挥着学术平台的功能,努力联络、沟通国内外、东西方、教内外、多学科的学者,相互交流,共同研究,取得了大量学术成果。为了纪念建所十周年,我们精选研究所近年来的优秀文章,汇编成书出版,以飨读者。

论及上个世纪 90 年代中期的中国社会环境与现在有什么不同,用“十年巨变”这四个字来描述想来不会有人反对。中国的现代化事业已经驰入快车道。据有关专家分析:1999 年中国第一次现代化实现程度居 108 个国家的第 64 位,中国与世界中等发达国家第一次现代化实现程度的差距在缩小。如果保持 1990 — 2000 年平均发展速度不变,中国第一次现代化实现程度大约在 2015 年前后将达到 100%。20 世纪 90 年代以来,北京、天津、上海、香港、澳门和台湾等 6 个地区第一次现代化实现程度已经超过世界平均值,达到或超过世界中等发达国家水平。2000 年,香港和澳门已经进入第二次现代化,北京、天津、上海和台湾处于从第一次现代化向第二次现代化的过渡期,辽宁、江苏、浙江、广东等 4 个地区处于第一次现代化的成熟期,黑龙

江等 15 个地区处于发展期,安徽等 9 个地区处于起步期。

随着中国社会的变迁,人们的观念也发生了巨大变化。十多年以前,中国人还在为要不要搞市场经济进行激烈的争论,而现在人们希望的是越来越多的国家承认中国的市场经济地位,以便更好地融入整个国际大家庭,更好地参与世界经济的发展;十多年前,中国社会的一切还在围绕着经济活动转,其他方面遭到忽视,而现在越来越多的人认识到,经济活动不是社会生活的全部,物质文明和精神文明、政治文明要一起抓,要“实现社会主义物质文明、政治文明和精神文明共同进步”;十多年前,自然科学和社会科学坐拥科学的地位,而哲学和人文学科很难取得应有的地位,而现在它们的处境有了重大的改变,政府已经提到要“坚持社会科学和自然科学并重,充分发挥哲学社会科学在经济和社会发展中的重要作用”。

中国实现现代化的过程就是中国社会完成转型的过程。经济、政治、社会方方面面的改革和中国社会带来的生机,也使人们面对陌生的生存环境,面临较以往更大的机遇、挑战和风险。市场经济体制的建立、竞争机制的引入,在人们生活质量大幅提高的同时,也使人们感受到较以往任何时期都更为严峻的生存压力和心理压力。现代化不仅带来了人的物质生活方式的变化,也带来了人的精神生活方式的变化。生活在一个现代化的国家中,个人自由度的增大必定会产生精神需求的多样化,信仰追求的多样化。追求适合自身需要的精神生活,探索人生的价值和意义,关注终极实在和超越自我,这是人类普遍的精神指向。正是这种精神需求使人类有别于其他物种。人的终极关怀问题、人的有限性问题、人的自身认同问题,以及人的生死及死后归宿问题等等,是全人类的共同问题,中国人也不能例外。即使中国完全实现了现代化的目标,这些问题也会以较尖锐的形式和面貌出现。

现时代中国民众精神需要的日益增长,就是进一步推进和加强汉语学术研究的合理性所在。研究所在以往处境下取得的研究成果(翻译、交流、创作)对于发展与促进中国内地学界的学术研究,乃至促进一般的文化建设起了重要作用。对中国社会各个层面有着深刻的影响。它虽然不像中国上世纪90年代若干次重大思想讨论——后现代、人文精神、市民社会、全球化、自由主义、社会公正、经济伦理、思想创新——那样显赫,但它的影响将更加深远,因为它直指人类的共有精神价值,直指人心。

从整个国际学术界的研究来看,从上个世纪80年代末开始,全球化问题逐渐成为人文社会科学界关注的重点,“在解释世界各地影响深远的很多经济、社会和文化变迁方面,全球化已成为强而有力的指导观念。有关全球化过程与影响的辩论,更在不同的学术领域中进行。学者们普遍同意,经济国际化的趋势与大众消费全球化的潮流显而易见”。与此同时,“国际企业精英文化”、“全球通俗文化”、“全球学术精英文化”、“通俗宗教文化”这四种文化全球化现象同时发生,彼此息息相关,而且跟本土文化互动。<sup>①</sup>

在这样的经济、社会 and 文化的全球化大趋势下,中国学术界需要进一步处理好全球性与本土性的关系。“实际上‘全球化时代’已经变成了一个司空见惯的对于人类当前状况的特征表达,尽管并非没有问题。在这方面,许多学科在有关传统、现代性、后现代性和全球性的关系问题上存在着争议。事实上,要想描绘全球性的整体轮廓而不把它置于(用当前的术语说)这一系列主题中,并不是完全可能的。同理,我们也不可能忽视与全球性有关的本土性问题,主要是因为,在关于

---

<sup>①</sup> Peter L. Berger & Samuel P. Huntington, ed., *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, 2002. 杭廷顿、柏格主编:《杭廷顿与柏格看全球化大趋势》,台北:时报出版公司,2002,页38。

全球化以及最近几十年来所谓现代性的相关问题的论争中,这二者经常被(尽管是非常简单化地)看作是相对的。”<sup>①</sup>

在全球化大趋势下的中国学术研究应当摒弃全球性与本土性根本对立的观点,它将把 Globalization(全球化)这个词当作背景描述用语,而用全球性(Globility)和本土性之统一来展望中国学术的未来。中国学术界在未来的发展中不应主张用“全球文化取代本土文化”,也不应主张用“本土文化强力排斥全球文化”,它的主张接近全球文化与本土文化互动所产生的“全球一致的文化跟特定的本土文化融合”。简言之,中国学术界应当超越以往僵硬的东西方文化的两分与对立。

当今世界,不同民族、不同文化、东西方文明之间,仍旧存在着许多隔膜与误解、冲突与仇恨。如何使冲突变和谐,从对抗到对话,是一个现实的问题,也是一个历史的问题。因为许多误解与冲突、友谊或融洽,都已经由历史中的交流与文化积淀造成,异域形象已成为传统的一部分。“约五百年来,欧洲和这片被世人称为西方的非现实的星云占据了世界的舞台,今日被美国这个超级星座操纵的西方,就像一片异常强大的星群,将其变幻不定的光芒投身在它的周围,遮蔽了人类历史的各个领域,不给其他演员施展的余地。”<sup>②</sup>然而,不管是西方的中国形象还是中国的西方形象,都不仅是对异域文明程度不等的真实反映,而且也是本土文化根据自身的传统模式进行重组、重写,渗透着本土情感与观念的创造物。因此,异域形象,既有真实,也有虚构;既能反映异域文明,也能表现本土文化精神。要想破除这幅被东西双方歪曲了的世界图像,仍需东西方学者的共同努力。

---

① 罗兰·罗伯逊:《西方视角下的全球性》,载王宁编:《全球化与文化:西方与中国》,北京:北京大学出版社,2002年,页20。

② 李比雄:《欧洲何时从白日梦中警醒?》,钱林森、李比雄、苏盖主编:《文化:中西对话中的差异与共存》,南京:南京大学出版社,1999年,页1。

# 目录 *contents*

赖品超	对话中的生态神学 .....	1
詹姆斯·拿殊	爱作为生态的公义(李天钧 译) .....	12
约翰·柯布	更正教神学与深层生态学(李骏康 译) .....	35
萝 特	生态女性主义(李天钧 译) .....	57
陈家富	蒂利希早期的自然神学 .....	76
邓绍光	潘霍华神学中的生态意涵 .....	110
刘皓明	幽冥之旅 .....	135
许 茨	评宗教改革运动的基础(朱雁冰 译) .....	154
奥 特	教派的还是普世的基督教?(朱雁冰 译) .....	168
林国基	无中生有的创世论和社会契约论 .....	182
耶利内克	国家理论中的亚当(林国基 译) .....	212
施特劳斯	《创世记》释义(林国荣 译) .....	230
周 围	从语言的神授人本之辩看赫尔德的多元论身份...	251
陈建洪	希特勒旗下的神学家和现代危机 .....	261

# 对话中的生态神学

## ——神学论题导引

赖品超(香港中文大学文化及宗教研究系系主任)

生态与环保的问题,业已受到当代西方学术界的重要关注,而生态神学也是当代西方神学中的一个重要神学运动。<sup>①</sup> 在汉语人文及社会学界,对生态问题的关注更是有增无减,而对来自宗教/神学界的讨论,也是日见开放。除了有汉语人文/社会学界的学者从事宗教与生态的著述外<sup>②</sup>,一些有宗教背景的环境伦理学者的书籍或文章也已经有了中译。<sup>③</sup> 其中值得一提的,是著名的环境伦理学家霍尔姆斯·罗尔斯顿Ⅲ(Holmes Rolston,Ⅲ)。罗尔斯顿早年修习神学,除了在爱丁堡大学获得神学博士外,更曾担任牧职,并且也

---

① 对当代生态神学的一个概览,参赖品超:《生态神学》,见《新世纪的神学议程·下册》,郭鸿标、堵建伟合编,沈宣仁审订,香港:香港基督徒学会,2002。

② 例如:钟克钊、季凤文、米寿江、黄常伦、王洪濮著:《彼岸观此岸——人与自然对话丛书·宗教与自然卷》,成都:四川人民出版社,1999。

③ 例如约翰·柯布:《生态、伦理和神学》,见《珍惜地球:经济学、生态学、伦理学》,赫尔曼·E.戴利及肯尼思·N.汤森合编,马杰、钟斌及朱又红合译,北京:商务印书馆,2001,页240—258。

出版过一些宗教研究的专著。<sup>①</sup> 他对于宗教与自然科学的讨论也是贡献良多。<sup>②</sup> 现时至少有两部由他撰写的论环境哲学的专书被译成中文。<sup>③</sup> 然而,这些中译本的讨论基本上是哲学性的多于神学性;因此,汉语学界对他的评介很少涉及其神学背景。<sup>④</sup> 如果他那些更直接地讨论宗教与生态的文章有了中译,对于促进汉语人文及社会学界对宗教与生态的讨论,相信甚有帮助。<sup>⑤</sup>

在 2002 年 4 月,笔者出席了在上海复旦大学举行的“宗教、道德和社会关怀”国际研讨会,并在会上宣读了一篇短文,题为“宗教与生态关怀的发展”。文中提出,宗教与生态关怀是有着一种辩证的关系:一方面,对生态问题的觉醒会导致宗教上的生态转向,例如基督宗教在思想及实践上于 20 世纪 70 年代出现了明显的改变;而另一方面,生态问题也会导出宗教及灵性上的问题,而这在深度生态学的讨论中尤为明显,可以说,生态关怀是有一灵性之向度,而宗教是可以对环保有重大的帮助。想不到这样立论的一篇短文,在会议期间已得到国内一份本来甚少讨论宗教问题的期刊垂青,遂将

---

① 如:Holmes Rolston, III, *Religious Inquiry - Participation and Detachment* (《宗教探讨——参与和抽离》), New York: Philosophical Library, 1985; 及 John Calvin *versus the Westminster Confession* (《约翰·加尔文对韦斯敏德信条》), Richmond: John Knox Press, 1972。

② 罗尔斯顿的 *Science and Religion: A Critical Survey* (《科学与宗教:一个批判性概览》), Philadelphia: Temple U. P., 1987, 论质素,绝不逊于现时已有中译的一些英语概览,可惜是较少人留意。

③ 刘耳、叶平合译:《哲学走向荒野》,长春:吉林人民出版社,2000;杨进通译:《环境伦理学》,北京:中国社会科学出版社,2000。

④ 例如:余正荣:《生态智慧论》,北京:中国社会科学出版社,1996,页 120—133。

⑤ 例如他的 *Genes, Genesis and God: Values and Their Origins in Natural and Human History* (《基因、创世记与上帝:价值及其在自然与人类历史中的根源》), Cambridge: Cambridge U. P., 1999。

文稿投给他们,并且之后真的很快就出版并重刊于别处。<sup>①</sup>笔者后来在香港的报章上,看到有专栏作家也同样提出,环保的问题最终将指向宗教的问题:

为了挽救我们赖以生存的世界,只有放弃“利润最大化”的资本主义目标……意味着当今的主流社会和哲学整个要被颠覆。不过的确如此,沿着“环境保护”的贯通命脉追寻下去,将会不可避免地,一直通向宗教的境界与社会制度的革命。<sup>②</sup>

由此可见,宗教与生态的讨论,已不再局限于宗教学界,而是渐渐得到人文/社会科学界以至文化人的接受。<sup>③</sup>

事实上,西方生态神学的发展,除了受到对生态危机的觉醒的刺激外,在其论述的开展中,也是不断地与基督宗教的传统以及当代的人文/社会科学界进行对话。其中以历史学者怀特(Lynn White, Jr., 1970—1987)对基督宗教作为生态危机的根源的分析,尤其引起了基督宗教界的广泛讨论。<sup>④</sup>怀特认为,基督宗教是西方

---

① 赖品超:《宗教与生态关怀》,见《江海学刊》,南京:江苏省社会科学院,2002.3,总219(2002年5月),页37—42。重刊于《宗教》,北京:中国人民大学书报资料中心,2002年第5期。

② 见王力雄:《挣钱与环保》,见《明报》2002年6月3日,D6版,“大地黄沙·刹那怀心想”专栏。

③ 有些时候,香港的学界不一定比内地的更为开放。笔者曾以比较儒家及基督宗教的生态伦理为题,向香港的研究基金拨款委员会(RGC)申请研究经费,虽然研究计划书得到不少国外评审专家的推许,但却受到某些在香港的所谓本地专家的匿名批评,认为生态与宗教的问题不应单由宗教学者进行,甚至其中更有认为与其研究儒家的生态伦理,倒不如研究风水。这些本地的专家,其井蛙之褊狭,实在令人咋舌。

④ 经过三十多年的讨论后,最近在互联网上仍有文章在回应怀特的学说,参:<http://www.counterbalance.org/>。



的生态危机的历史根源之一,因为按照犹太—基督宗教的一神论,只有上帝是神圣,大自然不再是神秘以至神圣不可侵犯,而人是被上帝赋予了任意制宰自然的权力。<sup>①</sup>若说怀特的论述主要是批判基督宗教的过去,则深度生态学(Deep Ecology)<sup>②</sup>及生态女性主义(Eco-Feminism)则更是挑战基督宗教的未来。深度生态学主张一切生命皆具平等的内在价值,反对以人类为唯一的价值所在,更反对以其他形式的生命及环境只具有工具性的外在价值。此外,深度生态学更认为生态问题并非单纯靠科学及技术便可解决,因当中是涉及社会/政治的问题、人的心灵与价值取向以至生活方式等。<sup>③</sup>至于生态女性主义则认为,对妇女的压逼与对大自然的操控为互相紧扣,这表现在西方文化及建制上的种种层级的二元(hierarchical dualism):身体与灵魂、男与女、理智与情感、人与自然等。生态女性主义主张重整西方的灵性气质(spirituality),不再以驾驭或超脱自然为导向,而是强调人需要重新觉醒到意识与身体的结合,这不单是指个人的身体,且是大地作为一个整合的身体;而女性由于其身体更为敏感于自然的节奏,更能体认大地作为众生(包括人类)的母亲,这将会更有利于形成一种更合乎生态的灵性气质。<sup>④</sup>这种对

---

① Lynn White, Jr., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*(《我们的生态危机的历史根源》), 见 *Science*(《科学》)155 / 3767(1967):1203—1207。

② 在 John B. Cobb Jr., 《更正教神学与深层生态学》一文中,译者李骏康把此词译为“深层生态神学”。——编按

③ 详参 Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*(《生态、社群及生活方式》), David Rothenberg 校译。Cambridge: Cambridge U. P., 1989; 及 George Sessions 编, *Deep Ecology for the 21st Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*(《廿一世纪的深度生态学:新环保主义的哲学与实践选读》), Boston & London: Shambhala, 1995。

④ 参 Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*(《女性主义与对自然的操控》), London: Routledge, 1993; 及 Susan Griffin, *Woman and Nature*(《妇女与自然》), New York: Harper & Row, 1978。

大地在阴性的想像的倾向,得到盖娅假说(Gaia hypothesis)的支持。盖娅原是希腊神话中的地母,洛夫洛克(James E. Lovelock)提出的盖娅假说,是指宇宙整体有如一有生命的生物体,有自我平衡/纠正的机制,为大地上的生命提供一适合生命繁衍的环境。<sup>①</sup>

西方的人文/社会学界对生态问题的论述,不时或晦或明地对基督宗教的传统形态构成批评,然而他们却都成为基督宗教生态神学的对话伙伴,对于西方的生态神学的发展,产生了一定的刺激作用。同样地,若要在汉语学界中发展基督宗教的生态神学,除了要留意与中国传统宗教及哲学的对话外,也要留意当代(包括西方及汉语)人文及社会学界的生态论述。组成是次主题的五篇论文,可以说是各自直接或间接地对这些论述作出回应。

按照怀特后来的进一步分析,对比东方希腊正教会来说,西方拉丁教会传统更容易酝酿出一种强调要征服自然的科技心态,间接地促使西方社会的生态危机的形成。<sup>②</sup> 依此思路,在继承拉丁教会传统中,基督新教的主流,对唯独恩典(sola gratia)及唯独信心(sola fide)的强调,比起同为继承拉丁教会传统的罗马公教,有更强的个人主义及以人为中心的倾向。而基督新教因对唯独《圣经》(sola scriptura)的强调而贬低自然启示,可能导致比罗马公教更不重视

---

① 参洛夫洛克(J. E. Lovelock)著,金恒镛译:《盖娅,大地之母》,台北:天下文化,1997,二版。一个新近的对盖娅学说作出的神学回应,可参 Anne Primavesi, *Sacred Gaia: Holistic Theology and Earth System Science*(《神圣的盖娅:整全的神学与大地系统科学》), London & New York: Routledge, 2000,而洛夫洛克曾为此书撰写序言。

② Lynn White, Jr., *Continuing the Conversation*(《继续讨论》),见 *Western Man and Environmental Ethics*(《西方人与环境伦理》), Ian G. Barbour 编, Reading, MA: Addison-Wesley Publishing Co., 1973, 页 55—64。

大自然。<sup>①</sup> 启蒙运动后,因受现代科学及哲学而来的挑战,基督新教神学出现主体转向,势将对大自然在信仰中的地位变得越加漠视。由此得出来的推测是,基督新教可能是在基督宗教中最不环保的分支。然而,以上的推测纯粹只是就大方向发展而言,除了证据成疑外,更不能否定在其中有不少重要的例外。正如有研究指出,在 19 世纪的德语界,很多著名的神学家都将注意力集中在人与上帝的关系上,在这些神学大师的著作中,大自然似乎是失去了神学上的地位,但在同一时期较少人注意的神学家或平信徒学者中,却保留了对大自然的关注。<sup>②</sup> 此外,近年也有不少研究指出,在更正教中,尤其是其中的门诺会/重洗派,也有其关注大自然及倡导一种可持续的生活模式的传统。<sup>③</sup> 可以说,就对生态问题来说,基督新教的传统,虽或有它的阴暗面,但绝非彻底的破产,而是也有其潜质,可供当代生态神学发挥。正如山米尔(H. Paul Santmire)曾指出,就对自然生态的态度来说,西方神学传统是含混模棱(ambiguous)的,既有只注重人的灵魂与上帝的关系而忽视大自然的模式,

---

① Catherine Keller, *The Lost Fragrance: Protestantism and the Nature of What Matters*(《失去的芳香:更正教主义与要紧的自然》),见 *Visions of a New Earth: Religious Perspectives on Population, Consumption, and Ecology*(《新大地的异象:对人口、消耗与生态的宗教观点》),Harold Coward 及 Daniel C. Maquire 合编,Albany: SUNY, 2000, 页 79—94。

② Frederick Gregory, *Nature Lost? Natural Science and the German Theological Traditions of the Nineteenth Century*(《失去自然? 自然科学与 19 世纪德国神学诸传统》),Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992。

③ 参 Calvin Redekop 编: *Creation & the Environment: An Anabaptist Perspective on a Sustainable World*(《创造与环境:对一个可持续的世界的重洗派观点》),Baltimore & London: The John Hopkins University Press, 2000。

也有同时重视上帝、人类和自然的相互关系的模式。<sup>①</sup>

邓绍光及陈家富撰写的两篇论文,各自讨论了潘霍华(Dietrich Bonhoeffer,另译潘霍华)及蒂利希(Paul Tillich,另译田立克)的神学中生态神学相关的论述。有趣的是,这两位20世纪的更正教神学家的观点,都是在生态危机成为热门话题之前就早已提出,但却在大方向上,仍可为发展当代生态神学提供一些帮助。这一方面说明,更正教神学并非想像中的那样生态破产;另一方面也指出,当代基督宗教的生态转向,并非纯粹一种突然而来并与传统彻底对立或决裂的革命(revolution),而也是一种透过与传统对话而展开的生态式的宗教改革(Ecological Reformation)。<sup>②</sup>

不错,在当代的生态神学论述中,曾出现过对基督宗教的神学传统相当激烈的批判和反抗,例如霍士(Matthew Fox)倡导的创造灵修,建议改用原福为起点去思考创造及本性等教理,而这是彻底地颠覆奥古斯丁的神学传统,尤其是原罪论的核心地位。<sup>③</sup>这种较激进的主张,除了引致霍士本人被逐出道明修会(Dominican)外,也引起一些神学家的反动,提出基督宗教传统上对上帝作为造物者的信仰,本来已是与生态关注十分相符,不必为使基督宗教看来比“深

---

① H. Paul Santmire, *The Travail of Nature: The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology*(《大自然的劳苦:基督教神学的含混的生态应许》, Philadelphia: Fortress, 1985, 页9—10。

② Dieter T. Hessel 及 Rosemary Radford Ruether, Introduction(《导言》), 见 *Christianity and Ecology*(《基督教与生态学》), Dieter T. Hessel 及 Rosemary Radford Ruether 合编, Cambridge, MA: Harvard CSWR, 2000, 页 xxxvii—xxxix。

③ 参 Matthew Fox, *Original Blessing: A Primer in Creation Spirituality*(《原初的祝福:创造灵修初阶》), Santa Fe: Bear & Co., 1983。

绿”更“深绿”，因而否定传统信仰。<sup>①</sup>

本主题所选译的拿殊 (James A. Nash) 的文章，基本上是尝试由传统上对创造、立约、上帝的形象、爱、道成肉身等教理而开展，不是激进地否定传统教义，而是加以重新诠释及修订，肯定整个受造是在拯救的范围之内。拿殊的进路，基本上是一种道德延伸主义 (moral extensionism)，尝试将原本应用于人伦关系的伦理概念与原则，扩展至人与非人世界的关系，因此它所确认的是一个连贯的伦理，假设是同时可应用于社会和生态的关系，它背后所肯定的原理是以公义是无所不包并又不可分割。<sup>②</sup>

骤眼看来，拿殊的进路是类似于管家职事的观念，而管家职事的观念所强调的是，人类是与上帝立约负责看守管理而非真正拥有大地，因此人要为此向上帝交账，为对大自然所做的一切负上伦理上的责任。<sup>③</sup> 此进路似倾向于以人为中心或人本主义的进路，而否定以生命为中心的伦理，但拿殊的立论却又不同于一般意义上的管家职事的进路，因他是肯定大自然本身也有其价值及权利，是需要

---

① 参 Adrian Hough, *God is not "Green": A Re-examination of Eco-Theology* (《上帝并不“绿”: 对生态神学的重检》), Herefordshire: Gracewing, 1997; 另参 Robert Whelan, Joseph Kirwan 及 Paul Haffner, *The Cross and the Rain Forest: A Critique of Radical Green Spirituality* (《十字架与雨林: 一个对激进的绿色灵性的批判》), Grand Rapids: Acton Institute for the Study of Religion and Liberty / Eerdmans, 1996。

② 拿殊的文章原刊于氏著: *Loving Nature: Ecological Integrity and Christian Responsibility* (《爱自然: 生态整全与基督徒责任》), Nashville: Abingdon Press, 1991, 页 162—176。

③ 有关管家职事的概念，参 John Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions* (《人对自然的责任: 生态问题与西方诸传统》), 2<sup>nd</sup> ed, London: Duckworth, 1980, 页 28—40; Robin Attfield, *The Ethics of Environmental Concern* (《环境关怀的伦理学》), 2<sup>nd</sup> ed, Athens and London: University of Georgia Press, 1991, 页 34—50。

予以尊重。拿殊的文章,除了展示基督宗教在传统上的资源外,也展示了与当代环境哲学对话的可能,而对于汉语神学界来说,他的论述是可以再有另外一方面的意义。

西方学界对佛教的生态观讨论甚盛,更非对儒家或道家/教的生态观的讨论所能望其项背。<sup>①</sup>一些西方生态神学家甚至提出透过宗教对话,尤其与佛教的对话,去建构基督宗教的生态神学。<sup>②</sup>在汉语学界,基督宗教与儒家就生态问题的对话已正式展开<sup>③</sup>,而基督宗教与佛教界的却仍在酝酿中。<sup>④</sup>但事实上,汉语佛教界近年对环保问题颇为关注,其关注程度绝不会少于儒家方面的讨论和反省。除了有心灵环保之说外<sup>⑤</sup>,更有学者提出,中国佛教中的草木皆有佛性的教理与深度生态学相通。<sup>⑥</sup>然而,也有学者指出,虽然佛教哲学与西方深度生态学的理念相符,但佛教在生态理论与实践之间却出现重大鸿沟,除了因为佛教徒对来自群体伦理中政教关系的认知不清外,也是因为未能肯定慈悲与公道为同一之原则;反观

---

① 对佛教的生态伦理的主要讨论有 Julia Martin 编: *Ecological Responsibility: A Dialogue with Buddhism* (《生态责任: 一个与佛教的对话》), Delhi: Tibet House, 1997; Stephanie Kaza 及 Kenneth Kraft 编: *Dharma Rain: Sources of Buddhist Environmentalism* (《法雨: 佛教环保主义的资料》), Lonon & London: Shambhala, 2000; Padmasiri de Silva, *Environmental Philosophy and Ethics in Buddhism* (《佛教中的环保哲学与伦理》), Basingstoke & London: Macmillan, 1998; 及 M. E. Tucker 与 D. R. Williams 合编: *Buddhism and Ecology* (《佛教与生态》), Cambridge, MA: Harvard Center for the Study of World Religions, 1997。

② 例如 Jay B. McDaniel, *With Roots and Wings: Christianity in an Age of Ecology and Dialogue* (《有根有翼: 在生态与对话年代中的基督宗教》), Maryknoll: Orbis, 1995。

③ 最近两届在香港中文大学举行的儒耶对话国际会议(1998 及 2001)上,均有一些论文讨论生态问题。参赖品超、李景雄合编:《儒耶对话新里程》,香港:宗教与中国社会研究中心,2001;另参赖品超编:《基督宗教及儒家对谈生命与伦理》,香港:宗教与中国社会研究中心,2002。

④ 北京清华大学道德与宗教研究中心与香港中文大学宗教系,计划在 2003 年 6 月,在北京合办一次佛教与基督教对话研讨会,相信这是在汉语世界中首个具规模的耶佛对话会议。

⑤ 参释圣严:《心灵环保》,台北:正中书局,1994。

⑥ 释恒清:《佛性思想》,台北:东大图书公司,1997,页 253—283。

基督宗教近年在环境伦理与生态哲学方面的努力,有着可观的成果。<sup>①</sup>由此可见,生态伦理中的公义与慈爱的问题,可以是耶佛对话的一个重要焦点。然而,在汉语神学界的著作或翻译中,却一直甚少讨论基督宗教的生态伦理中的公义与慈爱的关系,而拿殊的文章却正好填补此一空档,这或许有助发展汉语界中基督宗教与佛教就生态问题的对话。

本主题的另外两篇译文,都是关于汉语神学界较少论及的问题,一为生态女性主义,另一为深度生态学。柯布(John B. Cobb, Jr.)是著名的历程神学家<sup>②</sup>,而历程神学所采用的历程哲学,常常被认为是与深度生态学的世界观非常吻合。<sup>③</sup>作为一个历程生态神学家,柯布究竟如何区分基督新教与深度生态学的立场,他又如何评价深度生态学,这些都是十分值得注意的。<sup>④</sup>此外,对于汉语神学来说,这种讨论更可能有助于与中国佛教就生态问题的对话。<sup>⑤</sup>

至于萝特(Rosemary Radford Ruether)对生态女性主义的回应,是同样地值得留意,因为萝特是当代妇女神学的代表,她的《盖娅与上帝》(*Gaia & God*)可说是基督宗教界中,最清楚地吸收生态

① 林朝成:《生态公道与宗教实践——以佛教森林保育思想为核心的探讨》,《一九九六年佛学研究论文集(二):当代宗教理论的省思》,台北:佛光出版社,1996,页25—98,尤参页88—91。

② 在James A. Nash,《爱作为生态的公义:权利与责任》一文中,译者李天钧把该词译作“进程神学”。——编按

③ 柯布的生态神学,可参赖品超:《柯布基督论及生态神学与当代华人处境》,见邓绍光编:《柯布、潘能博、侯活士与当代华人处境》,香港:信义宗神学院,1999,尤参页10—16,23—31。

④ 柯布的文章原刊Protestant Theology and Deep Ecology(《更正教神学与深度生态学》),见Deep Ecology and World Religions(《深度生态学与世界诸宗教》),David Landis Barnhill及Roger S. Gottlieb编,Albany: SUNY, 2001,页213—228。

⑤ 参赖品超:《从柯布看耶佛对话在汉语处境的前路》,见陈广培编:《传承与使命:艾香德博士逝世四十五周年纪念学术文集》,香港:道风山基督教丛林,1998,页97—130,尤参页121—123。

女性主义的神学论著。在书中, 萝特一方面接受生态女性主义的观点, 并且进一步指出, 在西方文化的种种层级式的二元, 在理念上是与柏拉图式的心物二元论及对身体的鄙视有关, 在宗教则为超越的一神论的父上帝信仰所强化。然而, 萝特认为, 解决方案不应是单纯的用内蕴的女性的盖娅去取代强调超越的男性的上帝, 而是对基督宗教中的两个传统加以保留和发扬, 一是上帝、人和自然之间的立约传统, 二是圣礼的传统, 前者肯定人类历史与自然为互相紧扣, 后者则可有助克服心物二元论。<sup>①</sup> 在本主题所选译的文章中, 萝特继续她在该书的讨论, 将对生态女性主义的回应, 缩龙成寸地表达出来。<sup>②</sup> 这种生态女性主义的论述, 在汉语神学界甚至整个人文/社会学界并不多见, 但对于汉语神学来说, 对大地作以阴性形象的思考与言说却绝不应感到陌生, 因为这在中国的传统思想中, 尤其在道教及民间信仰中, 是相当常见的, 而对于女性在传统社会中受到的歧视与压制, 汉语神学工作者更是无法漠视。生态女性主义提出的文化批判, 是值得汉语神学界反思的。

是次主题的论文, 除本篇导引外, 两篇为汉语原创, 三篇为译文, 这实非笔者所乐见。笔者一直期望的是尽可能增加汉语学界的原创并减少译文的分量, 然而由于未能在上一期预告本期主题以广

---

① 详参 R. R. Ruether, *Gaia & God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* (《盖娅与上帝: 地球治疗的生态女性神学》), London: SCM, 1993。

② 此文原出氏著: *Ecofeminism: The Challenge to Theology* (《生态女性主义: 对神学的挑战》), 见 *Christianity and Ecology* (《基督宗教与生态学》), Dieter T. Hessel 及 Rosemary Radford Ruether, Cambridge, MA: Harvard CSWR, 2000, 页 97—112。在同书中 Heather Eaton 对萝特作出回应, 有兴趣者可参阅: Heather Eaton, *Responses to Rosemary Radford Ruether: Ecofeminism and Theology—Challenges, Confrontations, and Reconstruction* (《回应萝特: 生态女性主义与神学——挑战、抗衡与重建》), 页 113—124。



征鸿文,在时间紧逼下唯有采用译文以济燃眉,希望这些翻译也同样有助进一步的汉语原创以及生态神学在汉语语境中的发展。

# 爱作为生态的公义

## ——权利与责任<sup>\* 1</sup>

詹姆斯·拿殊 (James A. Nash)

李天钧 译 赖品超 校

“看这美丽的甲虫！”我满腔热情地说，当时我与五岁的孩子正沿着到仓库的路上。“唻”的一声从孩子运动鞋的底部传出来，他蓄意地——也是自豪地——使用了一种扭曲了的支配权去压扁了那昆虫。目瞪口呆，我的第一个冲动最好还是不要说。取而代之，我以严厉的斥责作回应：“那是不公义！你没有公义的理由去侵犯那甲虫在道德上的权利！”

我这话连我也感惊奇。但是，明显地，我这话对仍感困惑和惊恐的孩子是毫无意义的。然而，更重要的问题是我这话是否能对任何人真的有一点道德的意义。根据杰出的生物学家霍尔丹爵士

---

\* 本译文译自 James A. Nash, “Love as ecological justice: Rights and responsibilities”, in: *Loving Nature: Ecological Integrity and Christian Responsibility*, Nashville: Abingdon Press, 1991, pp. 162—176。此文章经授权翻译及刊登。——编注

(Lord Haldane)所言,创造者造了千百种甲虫类物种,可见上帝必定对这甲虫有一“极度的钟爱”(inordinate fondness),然而,公义的概念是否能应用到甲虫上?甲虫能否有道德上的权利?关于无可置疑为有知觉的生物如鹿又怎样?或鲸鱼或田鼠?对于据称没有知觉的如青蛙或甚至浮游生物又怎样?我们能否为有斑纹的猫头鹰或吃螺的鲑鱼有意义地言说关于公义?树木于权利的标题之下有道德上的地位吗?关于田野中的百合花或稀有的马光蒿属植物或仅存可见的植物群又怎样?是否连细菌和其他单细胞的有机体也适用于谈论公义。关于岩石与河溪又怎样?个体的生物都有权利或只在物种上吗?若真的可以,我们在哪里定界线呢?更确切地说,关于作为一个整体的生物物理的世界又怎样?在伦理学上,谈论一种强调自然本身(nature per se)的权利的整全伦理,是否有意义呢?

很多人视这些问题表现了生态伦理的肤浅及过度复杂化。通常这些感觉是可以理解和合理的。可是,我质疑,一个恰当的基督教生态伦理,能否在没有抓着这些使人迷惑不解的问题下出现。气急败坏地说关于管家或支配权,这是不足够的,除非我们更清晰地理解到,这些角色包含什么道德上的责任,或若更确切地说,这些角色恰当地包含我们的责任。所以,这章所挣扎的问题是在生态的背景下以爱作为公义的意义。什么是以爱作为公义?而又如果有他的话,它是否牵涉人类及生物(或有机体)的权利以及人类的生态责任?再一次,我踏进了基督教伦理中很大程度上仍未有探索的领域——而那是既变化莫测又同样地是需要的。

## 一 公义的《圣经》根据

基督教对生态问题的回应该从《圣经》支持公义的亮光下发展出来。公义是产生基督教规范的资源中的一个重要的主题。在经文中关于公义明确陈述,正如一般有关爱的陈述,只应用在对神与人以及人与人之间的关系上(虽然一些《圣经》中的约束是关注于动物,如申 4:14,22:10,22:6—7 及出 23:12,是明显地指向公义)。再者,然而,正如一般的爱,这里没有什么内在的理由去禁止将《圣经》的公义概念扩展至人类与其他生物的关系上。例如约翰·加尔文(John Calvin),在《申命记》25 章 4 节及《箴言》12 章 10 节的注释中及在努力突出人类的权利时,就曾说过人类是“需要实践公义甚至于在对待动物上”。就算动物也有“得到食物的权利”。<sup>①</sup>此外,在经文中有很多好的理由,说明为什么这公义的延伸是有理的及甚至可能是必需的——特别是在《圣经》中那不能局限的无所不包的爱(包括公义)。

上帝在《圣经》中被描述为“公义的爱好者”(诗 99:4;参照诗 33:5,37:28,11:7;赛 30:18,60:8;耶 9:24)。回应那些在埃及受奴役而发出怨声的希伯来人时(出 2:23—24),那为受压逼者行公义的上帝(诗 146:7),驱使摩西成为一位解放者,去破碎法老王的桎梏,并带领人民进入新的乡土。对以色列人(及后来受基督教影响的文化下每一受逼害的群体)来说,上帝从埃及将他们释放出来这事件,后来成为他们公义的范例(paradigm of justice)——以及对实

---

<sup>①</sup> Joseph Haroutunian 译及编: *Calvin: Commentaries* (《加尔文圣经注释》), 卷 23, Philadelphia: Westminster Press, 1958, 页 32。

行公义的证立。

上帝与被解放的人们之间的约——假设这也包括那涵盖所有受造物的挪亚之约(Noachic Covenant)——是被理解为在上帝的律法中关于正确关系的部分之内。这无可商议的约是作为在人与神之间的一个忠诚的纽带(bond of fidelity)。它包含一个由社会及其个别成员去承担的道德责任,就是要公平地对待约的参与者并提供他们所有的基本需求,作为对其解放者忠心的表达及作为在社群内和谐(shalom,祥和)的条件(赛 32:17)。因此,在约的亮光下去认识上帝,就是要实行公义(耶 22:13—16;弥 6:8),这是守约的忠诚。更确切而言,公义在先知传统是一种灵性操练(spiritual discipline),是敬拜的行为;没有它,其他灵性的操练——祈祷、禁食、献祭——的价值都会被否定(赛 58:1—12;摩 5:21—24;何 6:6)。

对立约关系的忠诚是要求公义,就是对寡妇、孤儿、外地人及穷人——换言之,就是对政治上被边缘化及被排斥的,经济上脆弱及无力的,社群中受伤害及受威吓的(出 23:6—9;申 15:4—11,24:14—22;耶 22:16;摩 2:6—7,5:10—12)给予特别考虑或“优先的选择”(preferential option)。这关注穷人及弱者的传统体现在禧年的模式(model of Jubilee Year)(利 25),它透过对累积财产每五十年要回归的规定,去预防对不公义力量的集结及贫穷的持久性;而同样地体现于相关的豁免年(Year of Release)(申 15:1—18),它每七年给借债人予以特赦及受契约约束的奴隶给予解放。

在《旧约》(如同在《新约》)多种多样的语调下,公义的标准无可否认有时是狭窄及残忍的,正反映出它们的历史及文化背景。甚至禧年也是有瑕疵的理想,例如,它提供一个长久持有外族奴隶的授权书(利 25:44—46)。因着圣灵发放的新亮光,公义的标准随时间

而发展起来,而对上帝及公义的误解在“不断改革”的上帝社群中亦得到纠正。然而,对公义的广泛支持,特别是对穷人及无力者的支持,是当代教会的恒常指引。

公义是《旧约》的重要主题,而在《新约》中也是清晰可见的。有些人暗示《新约》取代和抛弃《旧约》中对公义的委身,但事实则与这些人所说的相反,《新约》作者是采用并扩展他们所承继的遗产。当耶稣指摘那些人“将薄荷、茴香、芹菜献上十分之一,那律法上更重要的事,就是公义、怜悯、信实,反倒不行了。这更重要的是你们当行的;那也是不可不行的。”(太 23:23,参照路 11:42)他清楚地是在以赛亚、阿摩司及何西阿的先知传统。同样地,《马太福音》在其对神圣审判的描述中亦反映了先知的传统:基督以人类的需要的样式和在被褫夺权利、乞求公义及怜悯的回应的背景中,来到我们中间。忽略那被褫夺者就是拒绝基督。个人及国家将根据他们对“一无所有者”(have - nots)的照顾而受审判(太 25:31—46)。在书信(Epistles)中,这关注是同样地明显的,虽然它是普遍地受基督教社群内部的文化处境因素所限制(林后 8:1—15;来 13:16;雅 2:1—14, 5:1—6)。

上帝的统治,这个耶稣讲论的主要特色,应当正确地被理解作先知对公义及爱的其他向度的异象的实现(路 6:20—31;太 5:3—12,6:33)。然而,上帝统治来临的好消息,并非只是作为一个对我们的终极命运的预告,它是一个对道德责任的定义。我们被召唤去依照上帝的新天新地的模式去塑造现在。这就是主祷文的字词部分的意思:“愿你的国降临,愿你的旨意行在地上如同行在天上”(太 6:10;参照路 12:2)。然而,假若上帝的统治是被理解为对上帝的所有创造物的救赎,那么对公义的终极期望所包含的道德

责任就假设是包括公义地对待上帝的所有创造物。

在《共观福音》的众多故事中,耶稣被描写为贫困的游历先知(itinerant prophet),生于拿撒勒的贫穷家庭,结识和保护那些无依无靠、为社会所弃的人(outcasts)。马利亚的尊主颂(路1:52—53)及耶稣在圣殿诵读《以赛亚书》的经文(61:1—2)(路4:16—21),可能都是初期教会试图用来界定耶稣事工的典范特征,并因此而为教会本身的事工提供一个范例。这事工强调寻求公义——包括对受压逼者的解放。事实上,教会传统地将耶稣等同为受苦的仆人,就是那向列国宣讲公义的人(赛42:1—4;太12:18)。由此或许可以很有力地证明,正如约翰·豪伊(John Haughey)所主张的,在《新约》中,耶稣不单是上帝的爱,而且也是上帝的公义。<sup>①</sup>

因此,对那些从经文去建立他们规范的人,公义与《圣经》的中心信息是太接近了。因此,在生态伦理的发展上,这是不能忽视或视之等闲的。公义并非基督徒的一项选择,而是道德上的命令(moral imperative)。对公义的爱好者忠诚包含了对公义的爱。这种对公义的爱必须特别聚焦在保障贫穷人及受压逼者的需要及权利上。然而,没有内在的理由能解释为何对贫穷人和受压逼者的保障不能扩展到非人类的受造物——这并没有意味着权利的平等或否定人类的优先性。没有理由去反对为非人类的生物制订公义的标准,特别当它们已被人类恣意掠夺而受到伤害。公义的爱好者并没有为公义设下界限。我们被呼召去体现的福音,是关乎在所有处境中的所有受造物。

---

<sup>①</sup> John C. Haughey, S. J., *Jesus as the Justice of God*(《耶稣作为上帝的公义》),见 *The Faith That Does Justice*(《行公义的信仰》),Haughey 编, New York: Paulist Press, 1977, 页 264—290。在这册书中,亦参 John R. Donahue, *Biblical Perspectives on Justice*(《圣经对公义的观点》), 页 68—112。

## 二 爱与公义

什么是公义与爱之间的关系？公义对于爱的关系是相反、构成、补充、代替，或是什么？这是基督教伦理学家仍在不断讨论的题目之一；而在讨论上同样显要的题目是关于在什么程度上基督教的爱是牺牲的还是相互的。

雷茵霍·尼布尔(Reinhold Niebuhr)时常处于爱—公义的争论中心。尼布尔辩说，他把仁爱(agape)定义为牺牲的爱，以十字架为象征，作为“完美的伦理规范”；而做出牺牲的基督是“人类本性的完美规范”。这是爱的最高形式。这规范超越了现实的、历史的可能性。<sup>①</sup>它是那“不可能的可能性”。<sup>②</sup>它同是公义和其他形式相互的爱成全与否定。于是，这规范防止了任何公义的或相互关系的架构去宣称自己代表了所有爱的要求。<sup>③</sup>就尼布尔而言，在历史含糊(historical ambiguity)的限制之下，最高的美善就是包括公义在内的相互的爱。<sup>④</sup>尽管尼布尔有时会把爱与公义作对比，他通常会声称这关系是吊诡性的，而这包括公义在内的相互关系，虽非基督教的爱最终形式，也是重要的形式。<sup>⑤</sup>尼布尔从没否定，爱与公义是紧密相关的——他大部分的批评者也不否定。

在这批判性的讨论的亮光中，若说爱与公义至少是有区别但不

---

① Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* (《人类的本质与命运》), 卷二, New York: Charles Scribner's Sons, 1949, 页 68—76。

② 同上, 页 76。

③ 同上, 卷一, 页 295; 卷二, 页 74。

④ 同上, 卷二, 页 68—69, 81, 88。

⑤ 同上, 页 70, 78, 81—82。



可分离,似乎也是合理的。正如我之前所辩说的,基督教的爱是不能由任何单一的定义或套语所概括的。爱是一多向度的现象,就其定义来说,它超出了公义的要求。不管其正确关系仔细地说是什  
么,爱要求的不只是公义,但爱所要求的也同样少不了公义。公义是爱的存在的必需条件;爱包含公义。威廉斯(D. D. Williams)跟随  
保罗·田立克(Paul Tillich)<sup>①</sup>,正确地主张:“没有考虑到公义的爱,就是多愁善感(sentimentality)。”<sup>②</sup>若不公正地对待他人和不完全尊重他人的权利,不会有爱存在,只有伪善。因此,公义似乎至少成为“对他者的爱的极微形态”(the minimal shape of other-lover)或“在胚胎形式的爱”(love in embryonic form)。<sup>③</sup>然而,我们可以进一步承认,公义在社会——及潜在地在自然——历史的崇高价值,并且在完成爱的意义中,公义有着不可或缺的功用。公义既不多也不少地作为基督教的爱中一个不可少的向度。当公义“只喜欢真理”(林前 13:6),公义就是爱。对基督徒来说,公义的意义是在上帝对受造物的爱及人类脆弱的交互作用的脉络中去理解。

### 三 公义的意思

什么是公义?这问题不会轻易得到共识!公义,像爱一样,是一不明确的词,有着多重意思及形式。公义的概念可归入不同的类

---

① Paul Tillich, *Systemic Theology* (《系统神学》), 卷二, Chicago: University of Chicago Press, 1963, 页 172, 174。

② D. D. Williams, *The Spirit and the Forms of Love* (《爱的精神与形式》), New York: Harper & Row, 1968, 页 250, 260。

③ Daniel C. Maguire, *The Moral Choice* (《道德的抉择》), Minneapolis: Winston Press, 1978, 页 94—95。

型中<sup>①</sup>——对于那种在新闻发布会和造势大会中的修辞式定义,就是将公义翻译为“我们这方”所想要的(wants),大可搁在一旁。我在此的基本关注是分配的公义(distributive justice),那可定义为对有关的利益及负担作适当的分派或配给。其他形式的公义,如可换的(commutative)和果报的(retributive),只有在道德主体的关系上才切题。在形式上,分配的公义是给每一个人他或她所应有的或公平的分配。从基督教的角度看,这形式上的原则是建基于对邻舍的爱。我们给予他人其应有的,因为我们敬爱(loving respect)他们内在的尊严或本身的价值,而那是基于“事物的本质”、上帝的评估。

公义的形式原则(formal principle)惯常地是建立于无私(impartiality)的分配原则:相似地对待相似的事件,及不同样地对待不相似的事件。这听来很简单,直至当想到其中的复杂性。举例说,人类的社群应该用什么的一个或多个的准则,以决定相关的相同与相异?是不是优点、努力、勤勉、危险、资历、感情、基本需要、特别技能、体形、道德行为、社会地位,或是这个或其他的组合?常识告诉我们,不同的准则切合不同的环境,而我们时常依此而行动。例如,身手敏捷不是一个相关的考虑因素以决定谁会在医学院毕业,但就必定是用来决定谁跟博肖伊(Bolshoi)剧团跳舞或为包装工人队(Packers)打球的考虑因素。在个别的处境中所做的决定,通常都会有几个相关的考虑标准。无论如何,在基督教的假设上,当我们谈论到需要什么条件才能使社群内具备应有的尊重时,在分配过程中首先要考虑的就是基本需要。在这背景下,公义的主要任务是

---

<sup>①</sup> 类型的例子,参 Otto A. Bird, *The Idea of Justice*《公义的理念》, New York: Praeger, 1967. Karen Lebacqz, *Six Theories of Justice: Perspectives from Philosophical and Theological Ethics*《公义的六个理论:哲学及神学伦理的视角》, Minneapolis: Augsburg Press, 1986.

去保证,以分配物品及服务为目的的准则不是任意或不相关的,而是在道德上適切于特定的处境<sup>①</sup>,和避免任何利益团体的价值因一些与道德无关的因素而被剥削——包括在某些事例中,因为并非人类而被剥夺其价值。

相同地对待同样的事件及不同地对待不同的事件,这也意味着公义不等同于平等。平等意味着所有事件在所有处境下都有相同的对待。公义在相同的环境中,无疑需要平等。不过,并不是在所有事件中,公义都要求平等。当道德上相关的差异存在,有不同的处理是合情理的。这公义与平等之间的区别可以是脆弱(delicate)的,但正如我将会辩说的,这对在生态脉络中的公义也是不可缺少的。

以这诠释作为基础,分配的公义可以定义为爱在要求与利益的冲突中,计算、排列、区别、判决、平衡着所应得的(dues)或有利益的,目的是为所有在成果上有分的团体,把所有的不足、必需的价值及资源予以适当的分配。由于这进程很少是从炸弹着地点(ground zero)开始,亦很少从某“原初的位置”开始,反而是在错误的历史和背景中进行着,故分配的公义通常都是一种再分配的公义(redistributive justice)。<sup>②</sup> 公义是一种从剥削和排斥中所得的解放——或正如卡伦·莱巴茨(Karen Lebacqz)所辩说的,这是一种修复、归

---

<sup>①</sup> Joseph L. Allen, *Love and Conflict: A Covenantal Model of Christian Ethics* (《爱与冲突:基督教伦理的盟约模式》), Nashville: Abingdon Press, 1984, 页164。

<sup>②</sup> Karen Lebacqz, *Justice in an Unjust World: Foundations for Christian Approach to Justice* (《在不公义世界中的公义:基督教对公义的进路的根据》), Minneapolis: Augsburg Press, 1987, 页128。参 Stephen Charles Mott, *Biblical Ethics and Social Change* (《圣经伦理与社会变迁》), New York: Oxford University Press, 1982, 页67—71。

还、纠正、补偿。<sup>①</sup> 此外，以爱作为公义需要在利益冲突中予以平衡时，人类并非唯一得到考虑的团体。如果非人类的受造物是有其内在的价值，并又是那慈爱、给予价值的上帝的创造，这些则似乎意味着要以尊重的态度去对待它们的价值。我发现，没有令人信服的原因能说明，为何在再分配的进程中，非人类的有机体不应该包括作为利益团体。

再者，公义永不可抽象地做决定，它总是因应处境而被发现，在那里，能识别出其相关的相似和相异之处并予以衡量，又会碰到不公义并加以消除。不公义可被理解为一种罪的社会形式——那是一种自我中心的人类倾向，透过抓着多于我们应有的因而剥削他人所应有的，去抗拒上帝的约。若是如此，公义是克胜罪的爱。

## 四 权利与公义

公义是普遍地及正确地联结于道德上的权利——特别是人权（那些道德上的权利是人类福乐所必需的），也许包括有机体或生物的权利（那些道德上的权利是其他物种的福乐所必需的）。在我看来，在公义的观念中必须要有权利，而在《圣经》有关公义的概念中，亦隐含着权利。<sup>②</sup> 权利是其中一条将公义的基本要求概念化的途径，并给形式原则予以内容。权利是对什么是“应有”的具体说明。所以，公义表现为每个他或她的权利，而一个公义的社群是一个在那里每个人的权利都能适当地表现出来——这就是公正的平衡和

---

<sup>①</sup> Karen Lebacqz,《在不公义的世界中的公义：基督教对公义的进路的根据》，页 103—120。

<sup>②</sup> Stephen Charles Mott,《圣经伦理与社会变迁》，页 52—53。

分配了。<sup>①</sup>

道德上的权利是道德上应得的权利(moral entitlements),不是特权,也不只是惯例,或简单的社会契约。就其本身而言,它们应该同样地也是法律上应得的权利或社会权利,受法律认可及保护。权利惯常地表达在普遍原则上——如言论自由或在法律之下的平等——为了覆盖一序列的环境。然而,若它们要在任何社会里操作起来,权利必须被界定、限定、诠释,及在习惯法、规则和法庭裁决中得到辩护。在这进程中,基本的权利必然且时常是有理由地受到约束,为了减少与其他权利或其他团体对相同权利的要求(claims)而引起的冲突。权利很少是绝对的,它们是表面(prima facie)地存在,这表示我们有强大的道德理由去尊重它们,除非我们有更强大的道德上的理由去不做此事。只在有令人信服的理由,例如与其他权利有所冲突,权利才可被推翻。尽管如此,这也只可在无可避免的程度范围上出现。即使宗教自由也不是绝对的。例如,它不包括动物的法律合法化,用人类去做祭牲就更不用说了!在任何情况下,道德上所应得的权利,除法律上所应得的权利外,是实质上减少了社会性价值。正因如此,环境保护论者有意在法律上建立人类的环境权利,又间或生物的权利。

对在任何一个社会中与其他成员有关联的创造性生命来说,人权是先决条件。这些权利是基本需要——最起码的条件——是每个成员都可享有并且是一个社会应努力做出保证的,为了帮助所有

---

<sup>①</sup> Joseph L. Allen,《爱与冲突:基督教伦理的盟约模式》,页153—155。

人以符合上帝给予他们的尊严来生活,并参与社会的决策。<sup>①</sup> 这权利有时会被分类为负面或正面——负面的是指其自由免受干预,如隐私权及宗教自由,而正面的是指供应社会货品(social goods),如有足够的食物及其他基本需要。然而,无论分类如何,在任何社会中,为了当中的成员,就是上帝无价的受造物得到福乐的基本条件,人权是合理的要求。确认这权利,就是承认他人作为上帝赋予价值的受造物和社会的正式成员——更确切而言,是人类大家庭的正式成员。去否定这些权利就是把他人视为非成员或较次的成员,并因此认为不值得有完全和平等的道德上的考虑。若能为生物的权利予以适当的修改去反映不同的关系场景,相信也有一些是与人权相同的性质。

正如这权利的概念所暗示的,权利包含了在道德主体(agents)的社群方面需要承担的相关的责任。这关联并不意指只有道德主体才可有权利(那看来颇为武断),而是相反,只有道德主体才有责任去尊重权利。非人类的受造物,由于它们缺乏足够的能力去做道德决策,所以只可以做权利的承载者(right-bearers)而不做权利的供应者(right-purveyors)。这关联只不过是确认,要满足一个人

---

① 对人权类似的理解在当代的基督教伦理中是普遍的。除 Joseph L. Allen 之外,亦参 David Hollenbach, *Justice, Peace, and Human Rights: American Catholic Social Ethics in a Pluralistic Context* (《公义、和平及人权:在多元处境下的美国天主教社会伦理》), New York: Crossroad, 1988。Lisa Soule Cahill, *Toward a Christian Theory of Human Rights* (《迈向一个人权的基督教理论》), 见 *Journal of Religious Ethics* (《宗教伦理学杂志》) 8(1980): 277—301。Joseph L. Allen, *Catholic and Protestant Theories of Human Rights* (《天主教及更正教的人权理论》), 见 *Religious Studies Review* (《宗教研究评论》) 14(1988): 347—353。National Conference of Catholic Bishops, *Economic Justice for All: Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U. S. Economy* (《对所有人的经济公义:论天主教社会学说与美国经济方面的教牧书信》), Washington: National Conference of Catholic Bishops, 1986, 段 61—95。及 Stephen Charles Mott, 《圣经伦理与社会变迁》, 页 59—81。

的权利,是取决于他人的责任——就是他们对一个人的权利的确认和尊重。“权利……是关于责任的期望。”<sup>①</sup>

然而,有人辩说,是责任而不是权利,才是首要的——在一个恰当的基督教的对公义的进路,“公义将属于责任和义务,不在于权利”。<sup>②</sup> 这论证似乎要表明那在权利与责任间的不可分离及平衡着的连接。权利对责任提供了一客观的道德参考,因为除非以他人所应有的作为参考,我们不能界定我们的责任。对他人的责任,事实上,正是尊重他们的权利。对他人的承担存在着,是因为这些他者对我们有公义的要求。若权利存在,这就意味着在道德主体的社群——任何人类的社群——方面有义务,去满足这公义的要求,直至可能在最完全的程度(当中的可能性或是部分的或完全没有,视乎在特定环境中社群的能力和需求)。若在权利与责任之间没有关联,人类的义务会下降到位高则任重(*noblesse oblige*)的善举层次,而这是可以自由取去或拿来。然而,若有此关联,人类是在道德上被约束去付出所应当的。对于确认环境及生物的权利,那当然是一个重要的理由。

## 五 人类的环境权利

基于以上对人权的诠释,人类是否有环境的权利?唯一合理的

---

<sup>①</sup> Arthur J. Dyck, *Grounding Human Right: Autonomy vs. Interdependent*(《人权基础:自治对互依》),见 *The Annual: Society of Christian Ethics*(《基督教伦理学会年报》),1986,Alan B. Anderson 编,Washington: Georgetown University Press, 1987,页80。

<sup>②</sup> Karen Lebacqz,《在不公义的世界中的公义:基督教对公义的进路的根据》,页155、106。

答案似乎就只有一加强语气的——是！虽然环境权利在 1948 年联合国的全球人权声明(Universal Declaration of Human Right)中,连一个被提及的荣誉(honorable mention)也没得到,但在随后数十年,却受到一定的注意。环境权利现在在环保运动中已成为众所周知的事件(cause celebre)。<sup>①</sup> 举例说,在这文件中,国家野生动物联盟(National Wildlife Federation)正通传一个名为“环境素质修正案”(Environmental Quality Amendment)的签名运动,争取列入美国宪法之内。教宗约望·保禄二世(John Paul II)也加入这大合唱,在 1990 年元旦提到有关环境的信息,说:“对安全环境的权利……必须包括在合乎时代的人权宪章。”<sup>②</sup>

环境权利的构成和履行对于我们这时代是极为重要的,人类福乐的其中一项必需条件是环境的可持续性 & 完整性。我们与所有其他物种的动物群和植物群,在共享的生态层内团结一致地生活。人类的基本需要得到满足和文化创造力得到表达,完全取决于自然世界的多产、多样性及动态的稳定性。在这处境,生态灭绝(ecocide)同样是人类的灭绝(homicide)。结果,“所有人类对足以使之健康与福乐的环境,拥有基本的权利。”<sup>③</sup>

这普遍的权利可以和应该再细分为数个具体的环境权利,包

---

① 例如,参 Alexander S. Timoshenko, *International Environmental Law and the Concept of Ecological Security*(《国际环境法与生态安全的概念》),见 *Break-through*(《突破》)10/11(1989): 页 22—24。亦在这同一期,Edith Brown Weiss, *Passing It On: Climate Change, Intergenerational Equity and International Law*(《传递下去:气候转变、两代间的公平及国际法》),页 25—27。

② Pope John Paul II, *Peace with God the Creator, Peace with all of Creation*(《与创造者上帝和好,与所有受造和好》),见 *Origins*(《起源》)19(1989):467。

③ World Commission on Environmental and Development, *Our Common Future*(《我们共同的未来》), New York: Oxford University Press, 1987, 附录 I, 页 384。



括：(一)为现在和未来的一代，有可持续的生产力和使用再生的资源；(二)保护泥土、空气、水源及大气层免受生态进程中超出安全吸收力程度的污染；(三)对于政府及私人企业在有关有毒物质处理及其他对生态伤害的行为的实施及风险上，要完全向公众公开；(四)公平地分配对人类生命所必需的自然资源；(五)保存生物多样性，作为今代和后代所需的资源；(六)公开防护“私人”行为的社会后果，特别是无约束的消耗和过度的人口增长；(七)给那些因环境权利受到侵犯的受害者做出补偿或弥补。发展这些及其他环境权利是对 20 世纪 90 年代基督教伦理的重大挑战。

此外，由于权利包含了在人类社群方面要履行这些权利的义务，环境权利同样可以表达政府的承担，为他们及其他政府的公民去保护环境。因此世界环境及发展委员会(World Commission on Environment and Development)为诸民族国家列出他们在环境上的责任：

1. 维持对生物圈的运作所必需的生态系统及相关的生态进程；
2. 保证所有植物群和动物群等物种的生存及提倡对其天然居所的保育，以维持生物的多样性；
3. 在开采现存的自然资源和生态系统时，持守在可持续中最大效益的原则；
4. 预防或减轻主要的环境污染和伤害；
5. 建立恰当的环境保护标准；
6. 着手或要求优先的评估，去确保那主要的新政策、计划及技术是促进可持续的发展；并且
7. 对所有有害或潜在地有害的污染物的排放，特别是放射性物

质的排放,应没有延误地公开所有切题的资料。<sup>①</sup>

世界委员会在环境权利和责任上的工作是一个好的开始。可是这进程距离完成阶段尚远——而对于环境权利和责任的发展及维护,基督教伦理想必能有所贡献。

此外,这进程是相当重要的。由于环境的健康是人类生存和发展创造力所必需的,环境权利的重要性无疑不逊于社会、政治及经济权利。事实上,若说实现其他各项人权的可能性是取决于环境权利的实现,也毫不夸张。因此,虽然有些人主张说,对环境的关注是有损于社会公义或是与之对抗的,但事实与之相反,生态的完整是社会公义的先决条件。事实上,其本身就是社会公义的表现。若不把对环境权利的委身包括在内,对社会公义的诉求是被截短了的。

然而,对人类的环境权利,公然地以人类为中心。这假设是,我们应去照顾环境以使环境可以照顾我们。这是开明的自利,或更特定的说,是供应经济学观点(supplyside economics)的生物等值(biological equivalent)。经由保存我们天然的资源及清理我们受污染的生态圈去保护人类,据称植物群和动物群经间接的影响也会受惠。然而那下渗的进程,对于保护物种及他们的居处的效用,就有如供应经济学之于解决地区长期贫穷问题的效用相若。经济上的利益和生态系统的利益经常不是结合的,至少不在短期之内。经济上关于保护物种或生态系统的论据,可以很快地被其他更明显的经济获益的论据所否定,如水力发电的水坝。不是每一生命的形式——不是在美国田纳西州溪谷(Tennessee valley)的吃螺鲈鱼或在西北太平洋有斑纹的猫头鹰或在热带森林过百万未分类的植物和昆虫——都被意识到作为有益

---

<sup>①</sup> World Commission on Environmental and Development,《我们共同的未来》,页331。亦参附录I,页348—351。

于人类的重要利益。少了一些物种,我们仍可活下去,只是没有那么丰富而已。事实上,已有一些物种灭绝了,但我们仍然生存着。当冲突发生,而且是无可避免地发生,非人类的有机体多数会成为失败者——除非在他们对人类的工具价值外,另有原因去尊重他们的存在。人类的环境权利将有助但不保证于生态的完整性。接着引起的问题是自然的权利及其生物的构成(biotic components)。

## 六 生物的权利

传统上、道德上的权利只有在人类互动的脉络中被讨论。伦理学普遍地被理解为一种仅为人际(interhuman)的关注。但这情况正在戏剧性地改变。在最近的 20 年出现了一个关于自然权利的严肃讨论。<sup>①</sup> 遗憾地,教会对这些争论仍不为所动,只有少数神学家及伦理学家——最为瞩目的有约翰·柯布(John Cobb)及莫尔特曼(Jürgen Moltmann,另译莫特曼)——已经进入争论中。至今,普世教会协会(World Council of Churches)在堪培拉(Canberra)的会议(1991 年 2 月)要求有一全球人类对于自然的责任宣言(Universal Declaration of Human Obligations Towards Nature)作为联合国地球宪章(Earth Charter)的一部分,这将会在 1992 年联合国环境及

---

<sup>①</sup> 关于历史的综述,参 Roderick Nash, *The Right of Nature: A History of Environmental Ethics*(《自然的权利:环境伦理的历史》), Madison: University of Wisconsin Press, 1989, 特别是页 6、8、127、132、155、171—176。

发展会议内作考虑。<sup>①</sup> 这权利的讨论不再是被取笑的对象,特别在哲学及环保的圈子;它成为受尊重和值得认真反省的问题,又是书籍和学术期刊[如《伦理》(*Ethics*)与《环境伦理》(*Environmental Ethics*)等]的文章的主题。基本的问题是:非人类的受造物甚或它们的整个生态系统,是否有人类应当尊重的权利?若如是,谁或什么有此权利,而这些权利又是什么?这些课题的复杂性叫人伤透脑筋。

从确认所有为上帝创造的事物本身的内在价值这角度来看,我坚持非人类受造物的权利——但不是没有大量的不安与困惑。这立场引起一些令人烦恼的问题。而其中有四个问题值得做初步评论。

第一,可能有一个危险,就是对非人类,包括那些微生物的权利的确认,将令权利的概念本身变得轻微(trivialize),并减弱人权的根本重要性。但这种随之而来的轻微化是没有必然的理由。这原因,若是有的话,似乎会是心理上的而不是逻辑上的或合理的,这可能是反映人类拒绝放弃那自封为绝对独特的地位。确认权利并非一场得失所系的赌赛,若其中一方本有的权利被认可,另一方的权利就被减少。理性地说,非人类的权利是可以安舒地与整套强大的人权共存。事实上,一个外观连贯或无缝的基督教伦理,似乎应该要求对所有层次的生命有适当的道德考虑。此外,有关轻微的指控是一种对事实的评估,需要有以经验观察所得之数据去辩护。使我吃

---

<sup>①</sup> 特别是参考堪培拉会议的声明,“生命的给予者,维持你的创造”(这作品并未出版),这声明采用1990年5月在马来西亚吉隆坡集会前磋商的建议。亦参考普世基督教会协进会于1988年在法国安尼斯(Annecy)磋商“教会与社会”的报告, *Liberating Life: A Report of the World Council of Churches*(《释放生命:普世基督教会协进会报告书》),见 *Liberating Life*(《释放生命》), Charles Birch, William Eakin 及 Jay B. McDaniel 编, New York: Orbis, 1990, 页 273—290。

惊的是,作为一个假设,它背负着沉重的举证责任和大量的反证,当中包括一些基督教信徒及活跃分子的关怀的阔度。<sup>①</sup>

第二,对非人类权利的断言会导致许多的荒谬,将道德情感拉紧至“断裂点”(breaking point)。<sup>②</sup> 这威胁是真实的,但其本身不是非人类权利或这些权利的个别陈构的反驳。若将非人类权利建构为与人类一样的平等权利又或与人类有相同的权利,非人类权利将会成为荒谬的。至今,在有关差异存在之处,非人类权利并不是与人权完全相同的。<sup>③</sup> 举例说,没有人会认真看待为黑猩猩争取选举权的人——更遑论寄生物在人体中的公正的居住权。并且,要推翻非人类的权利,所用的理由都少于且通常是大大少于在推翻人权上所能容忍的。<sup>④</sup> 但是,归谬法(reductio ad absurdum)的论据是重要的警告,就是关于非人类权利的声明,必须以适当的条件及限制来小心建构。

第三,非人类权利的确认在决定和平衡权利上,造成无数混

① 参照 Stephen R. L. Clark, *The Moral Status of Animals* (《动物的道德地位》), Oxford: Clarendon Press, 1977, 页 197。

② K. E. Goodpaster, *From Egoism to Environmentalism* (《从自我主义到环境主义》), 见 *Ethics and Problems of the 21st Century* (《伦理学与廿一世纪的问题》), K. E. Goodpaster 及 K. M. Sayre 编, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1979, 页 29。参照 J. Baird Callicott, *The Search for an Environmental Ethic* (《对一个环境伦理的寻找》), 见 *Matter of Life and Death: New Introductory Essays in Moral Philosophy* (《生死大事:道德哲学新导论》), Tom Regan 编, New York: Random House, 1986, 页 402—403。

③ R. V. Routley, *Against the Inevitability of Human Chauvinism* (《对抗人类沙文主义的必然性》), 见《伦理学与廿一世纪的问题》, 页 56。

④ 参其中的讨论, Mary Ann Warren, *The Right of the Non-Human World* (《非人类世界的权利》), 见 *Environmental Philosophy* (《环境哲学》), Robert Elliot 及 Arran Gare 编, University Park: Pennsylvania State University Press, 1983, 页 109—120。

乱及困境。<sup>①</sup> 这声称是真实的但不相关。非人类的权利无疑是难以陈构,而棘手的困境似乎亦是无可避免的。然而,这在人权也是一样的真。若非人类权利是有效的(valid),不能由于避免使我们伤神而把之忽视。真理不能为着方便而被简化或受限制。最后,有主张说,对非人类权利的尊重都是无望地不切实际的,而有效的伦理规范及限制却必须是可实践的,因为“应该”意味着“能够”(ought implies can)。<sup>②</sup> 批评者问,单是我们日常的呼吸和饮食,就必须破坏十亿以上的微生物,还未提及推土机和收割机对生命造成的破坏,人类的处境是如此这般,究竟对非人类权利的道德尊重是如何可能或如何实践?非人类的权利在这背景下似乎是毫无意义的。因此,这反对非人类权利的控诉,值得持久地予以听取。然而,究竟这主张是否有效,就取决于对非人类的权利所作的特定界说和约束。

尽管在这萌芽中的思想范围有着严重的困难,自然权利的确认是不能立刻被去除的。在将伦理延伸的努力中,有一些深奥的事情正在发生——这些事情是联结于基督教对创造和救赎的神,就是那覆盖一切的爱这信仰。强调非人类权利也就是说所有生命都是神圣的或本身是有价值的,并且所有生命都应作为人类作道德考虑时的对象。确实的,承认非人类的受造物的内在价值,似乎暗示正承认他们在人类社群中得到适当的对待,并因而有一定程度的权利

---

① “所有这些以生命为本的处理手法(所有生命的形式皆有道德权利及内在价值)遇到同样的问题:这些手法产生压倒性的冲突及不连贯,并由此沦为荒谬。”Jack Weir, *Species Extinction and Concho Water Snake: A Case Study in Environmental Ethics*(《物种的灭绝与海贝水蛇:环境伦理的个案研究》), *Contemporary Philosophy*(《当代哲学》)12(1989):3。

② 参照 J. Baird Callicott,《对一个环境伦理的寻找》,同前引书,页 402—403。

和责任,是一合法的诉求(legitimate claim)。这根本的关注似乎是人类对自然的责任,而强调权利则为这责任提供了一客观的道德基础。这假设——我辩称是合法的——是权利和责任相关联,就是对其他存在的生物有义务,是因为他者有公义的要求。倡导自然权利的论点是关注环境不单只是仁慈的表现<sup>①</sup>,也是对公义的承担——不仅是对人类利益的公义,亦是对其他受造物利益的公义。在西方文化中,权利是重要的,没有权利则表示没有道德上的考虑。<sup>②</sup>

这关于其他物种的权利的问题,无论如何也不是任意的判断。事实上,这是避免任意的办法。去讲述人类有道德上的权利而其他生物没有,即使人类是与所有其他生物连续在一起,正是一任意的判断。不管怎样,权利不仅是人类的建构物(constructions)或归属之物(attributions),权利是对那内在于活物的道德要求的一种确认。

这有关非人类权利的观点,并非如它骤眼看来的那么可笑或相异于人类的行为。如乔尔·范伯格(Joel Feinberg)建议,每当我们亲切地对待其他受造物或避免残酷地对待他们,不仅是为了美学的、科学的或其他人类的利益,而是为了他们自己的缘

---

① 参照 William Blackstone, *The Search for an Environmental Ethic* (《对一个环境伦理的寻找》), 见《生死大事:道德哲学新导论》, 页 309—311。

② Mary Midgley, *Animals and Why They Matter: A Journey Around the Species' Barrier* (《动物及为何他们相关:围绕着物种障碍的旅程》), Hammondsworth, England: Penguin Book, 1983, 页 62—63。及 Mary Midgley 载于《环境与哲学》, 页 171。亦有 Andrew Linzey, *Christianity and the Rights of Animals* (《基督教与动物权利》), New York: Crossroad, 1987, 页 96—97。

故,我们是在运作上确认他们的权利。<sup>①</sup> 例如,无论什么时候,我们自我克制不去践踏一只从鸟巢跌下发育未全的知更鸟,又或放弃采摘树林中的黄花菖蒲,而我们这样做的理由是出于对受造物自己的幸福,我们便似乎是暗中承认它们具有某些权利。事实上,这样的权利也能够在法律上得到确认。在美国,一些与野生生物相关的法律——例如荒野保护法案(the Wilderness Act)、海洋哺乳动物保护法案(the Marine Mammal Protection Act)、濒临绝种动植物法案(the Endangered Species Act)——给非人类物种授予法律上的权利,并且可能是暗示正确认其道德上的权利。<sup>②</sup>

然而,无可否认,在哲学圈子中支持非人类权利的属少数意见。在有关权利的讨论中,大多数参与者很可能都会同意有关其他物种的的权利的问题只是一“虚构的课题”。<sup>③</sup> 这类型的公开指控,促使一些支持非人类权利者为表述权利的语言另辟殊途。例如,保罗·泰勒(Paul Taylor)提出一套环境伦理的理论,宣称不须依靠非人类权利的理念。<sup>④</sup> 他辩说,道德上的权利可合理地应用于动物及植物,但也有好的理由支持不如此做。<sup>⑤</sup> 他的理由是实践性的或策略性

---

① Joel Feinberg, Can Animals Have Rights? (《动物是否可有权利?》), 见 *Animal Rights and Human Obligation* (《动物的权利与人类的义务》), Tom Regan 及 Peter Singer 编, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1976, 页 196。

② Roderick Nash, 《自然的权利: 环境伦理的历史》, 页 6、8、127、132、155、171—176。

③ Michael Fox, “Animal Liberation”: A Critique (《动物的释放: 评论》), 见 *Ethics* (《伦理》) 88 (1978): 107。

④ Paul W. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics* (《对自然尊重: 环境伦理的理论》), Princeton: Princeton University Press, 1986, 页 219。

⑤ 同上, 页 224—225。



的：放弃权利的言论是“较少令人困惑”及“较少令人误解”的。<sup>①</sup>“透过避免讨论动物和植物在道德上的权利，我们可以避免帮了那些不尊重它们的人一把。”<sup>②</sup>他又表示，权利的理念是多余的：没有什么是这些理念所能赋予而不可经由他所发展的中心理念来完成的，例如“对自然尊重”、“生物中心外观”及“内在价值”的拥有等。<sup>③</sup>

不过，或许讽刺的是，泰勒在哲学的基础上，为非人类权利提供了令人印象深刻的有力论据。他使用权利的概念但同时避开这字。他在表达上所作的另类选择，在功能上实际是与道德权利对等的。无论如何，我怀疑任何人读他那复杂的著作，都会被这手法误导。就个人而言，我认为直接使用权利的语言，长期来说会造成较少困惑。这方法可避免道德二元论或多元论的不连贯。这处理方法确认只有一个伦理，这伦理对社会和生态关系的规范性评估是连续的，而对不同的处境又有适当的调整。它提醒我们公义是一，是无所不包，又是不可分割的。

---

① 同上，页 254。

② 同上，页 226。

③ 同上，页 254、226。

# 更正教神学与深层生态学<sup>\* 1</sup>

约翰·柯布(John B. Cobb Jr.)

李骏康 译 赖品超 校

## 一 人类中心主义的失败

若对比于原始宗教的背景,所有“较高等的宗教”都是人类中心的(anthropocentric)甚或个人主义(individualistic)的。他们是人类的拯救的宗教,并且都是集中在个人的拯救。此拯救与物质的安好断绝关系,并因此与物质世界中的改变无关。

这些大传统全部都敲出其他音符来。在这本书中,我们是强调

---

\* 本译文译自 John B. Cobb Jr., “Protestant Theology and Deep Ecology”, in: *Deep Ecology and World Religions: New Essays on Sacred Ground*. David Landis Barnhill and Roger S. Gottlieb, eds. (Albany: State University of New York Press, 2001), pp. 213 – 228. 此文经授权翻译及刊登。——编注

Reprinted from *Deep Ecology and World Religions: New Essays on Sacred Ground* by David Landis Barnhill and Roger S. Gottlieb (Eds.), by permission of the State University of New York Press. © 2001, State University of New York. All Rights Reserved.

这些其他的音符号。当我们开始意识到我们在生态问题上的历史性失误,便正确地重新恢复这些其他元素,并且尝试去给予它们一个中心的角色。这些努力将会做出重要的贡献,但最好在开始时先承认,一个真正的生态意识是更清楚和有效地出现在狩猎和采集的社会中,多过在我们的传统中。当我们寻找深层生态学的宗教版时,它们正是我们所应当转向的。虽然世界各大宗教都有这弱点,作为一个更正教基督徒,我不得不马上承认,更正教神学是一个极端的例子。基督教作为一个整体,强调个人与上帝的内在关系,但东方教会直至现在仍正视上帝与整个创造的关系这更大的场景。纵使是西方教会,在教父及中世纪时期教会的教导中,也包含了社会和自然世界的整体。东方和罗马大主教传统,都有资源在今天去回应我们对生态危机的新意识,这是需要独立处理的课题。我作为一个更正教徒,会限制自己于普世更正教的处境,正如这篇论文的题目指示的一样。

令改教家感到不安和导致他们与罗马破裂的传统教导的特征,是颇为狭窄地关于在个体救赎中,上帝、教会及个人所扮演的角色。结果是,改教家的著作都是压倒性地集中于这些课题上。再者,他们相信,那些他们认为在这些课题上的歪曲,大部分是源于那更为广阔的哲学传统并入了基督教的教导;拒绝了这些,会导致仍然继续集中于个人救赎的问题上。加尔文(Calvin)环绕上帝和人的灵魂来建立他的神学,而那更广阔的创造所提供的只是背景和处境。

这种情况在 19 世纪变得更差。跟随着康德(Kant),更正教神学家把自然的世界放弃了,给了科学,以及将历史作为他们唯一的领域。他们常常强调道德和灵性领域,以及集中注意力在独立的个体上。创造的教义,先前是将基督教思想联系于自然的整体,于此

被再解释为表达个人对上帝的根本依靠。

当然,更正教不是一个完全一致的运动,并且很多更正教徒在19世纪及20世纪都继续透过及在自然中寻找上帝。他们当中很多人认为,创造是意指自然的整体,而他们对自然的惊叹,往往是建基于他们对它的创造者的信仰。的确,这种对自然的欣赏,在一般更正教徒的虔敬中,比起神学家的康德主义,更为显著。但因为它没有得到理论上的表达,它对教会领袖的影响力是微不足道的。因此,康德派进入了神学后有非常大的影响。那些准牧师在课程中学到的,是认为对自然的注意是情绪化的和不相干的,他们的力量应该被引导向处理人类的情况。他们所可以选择的只不过是对于人类救赎的不同理解:社会历史的(sociohistorical)或来世的(other-worldly)、心理上的(psychological)或实存的(existential)、道德的或神秘的(mystical)。

我自己在神学上的导师,并不是康德学派的。在芝加哥大学神学院里我们懂得了,神学是不应该脱离对自然世界的研究的。我们学习到,自然与历史的进程之间是既有不同又是连续的。有些教授称他们自己是新自然主义者(neo-naturalists),是为了强调这种与康德学派神学的对立,他们中间有些人提出要深深地改变西方的情感。

尽管如此,我们仍然需要学习在这更广阔的神学场景中运作,以及在这处境中去表达我们独特的观点。在这更广阔的场景中,众多可能性的范围大部分是由巴特(Karl Barth)的新加尔文神学(Neo-Calvinist)和布特曼(Rudolf Bultmann)的基督教存在主义(Christian Existentialism)所界定。对我们来说,连接到布特曼是远较为容易的。在布特曼的存在主义神学里,焦点落在个人的抉择

上,而个人主义的人类中心主义达到了巅峰。虽然我们有时候会投入到与布特曼和他的追随者进行辩论,他对课题的陈构,再加上更广阔的新正统的脉络,都倾向于塑造我们的议程和我们反省的题目。在生物圈中有什么发生,根本不会在我们的雷达上显现。

至少,我的哲学神学正是如此构成的。在 20 世纪 60 年代,我写了一本书名为《基督教的自然神学》(*A Christian Natural Theology*),表述我尤其在怀德海(Alfred North Whitehead)的著作的影响下所吸收的,而非康德派的哲学神学。但“自然神学”(natural theology)并没有在基督教历史中被定义为关于自然的反省,虽然它经常包括这些。它意指在理性的界限内的神学,是独立于诉诸超自然的启示。我所处理的题目,是那些更正教神学里典型地会有的:“人”和上帝。

我写这些是要去指出,纵使更正教神学中那些为我所用的哲学和神学资源给过我一个十分不同的选择,我还是如何深深地被其主流特征社化(socialized)为人类中心主义。这一直维持到 60 年代末,环境危机的严重性使我睁开了眼睛,使我开始意识到这个吊诡。在那个时候,我了解到我的老师并不像我一样的眼瞎,但他们那种对自然世界的开放并没有影响到我,我想这样说是妥当的:在他们的学生中,我并不是不寻常的。

当我读到怀特(Lynn White)著名的论文《我们的生态危机的历史根源》(*The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*)时,我立即看见,至少就我的思想所识取的基督教传统而言,他是正确的。他将他的攻击伸延向整个西方基督教主流,虽然,事实上,前康德神学的人类中心主义,并不是如后康德神学那样极端,并且,在早期教父的时期和中世纪罗马天主教的神学家,比起改教运动者,对自然更

为包容；不论当时或是现在，我也认为他是对的。

怀特自己指出，传统包括了其他的声音。他特别提到圣法兰西斯作为另一种视域，更适合我们现在的需要。他像个更正教的平信徒般写作，要求改革，并提议如何成就改革。

西方基督教一直是人类中心的，而在多个世纪以后更是变本加厉，这对更正教来说尤其确切。正是这更正教为人类中心和个人主义哲学、伦理学、经济学和政治思想的兴起，提供了最重要的处境。这种种加在一起，那些与个人主义的人类中心主义一致的实践便得到支持，这些实践已改变了地球的面貌。不管其他各大宗教的传统在这些方面有何缺失，这仍是我们的失败，要承担起令这星球变差的主要责任。

## 二 进程神学的进路

幸运地，基督教并不是一个静态的现象。对我来说它最强大的力量是其悔改的能力。我们更正教徒已经有很多要悔改的地方，并不单只与自然世界的关系。悔改并不是指初步的悔咎，虽然某些悔咎无疑是正确的。它意指改变方向，因此也包括对我们的神学反思。

对于更正教徒来说，最容易的悔改形式是重新找出被忽略了的《圣经》主题。最明显与我们现在的关注相关，而又一直被主流更正教神学所忽略的《圣经》主题，就是创造。《圣经》一开始便论述上帝如何创造天和地。在 19 世纪更正教神学家将这个故事驱逐至边缘，是为了强调上帝与以色列人的立约关系，并且也是为了避免与生物学家争辩有关进化论的问题。

现在这故事已被重新发现，并不是为了科学上的资料，而是为了清楚确认整个自然世界对于上帝是重要的，并且在上帝眼中是视为好的。上帝所重视的，我们也应当重视。更正教不再视自然仅为一个让人类上演戏剧的舞台，而是重新发现那更符合《圣经》的异象，就是人类的整个历史都在自然的情况中发生，并且是和自然联结在一起。发生在自然世界里的，既有内在的重要性，又对人类有广大的工具性的重要性。

这些教导借洪水的故事再得以增强。虽然特别是有关挪亚和他的方舟的故事已经被边缘化为一个美好的儿童故事，但是今天我们可以欣赏到，这些故事对人类历史与自然环境间互相联结和互相依赖的关系作出何等的强调。它特别显出上帝关顾到物种的保存，或用现今的讲法——生物多样化(biodiversity)。

把康德式的镜片拿掉，就可以清楚地看到，在《圣经》中对整个自然的关注和自然与人类的互动，是持续不断的。即使是终末论的远象，就是对最终救赎的盼望，也包括自然世界在内。被庆祝的救赎，不只是多少个人的灵魂离开世界，也是世界本身(当然包括了人类)的救赎。更正教的《圣经》学者已广泛地重新阅读和重新解释过了。

我是以作为一个特定类型的更正教神学家——“进程”的神学家而说话。芝加哥大学神学院多年来都是这种比较近自然主义(naturalistic)的神学讲论的主要地方。进程神学家在创造论思想的再发现中起了领导的作用。在普世教会协会中，作为生物学家和进程神学家的查尔斯·毕尔查(Charles Birch)为环境的可持续性得到官方的确认(这是1975年在奈罗比[Nairobi]的一个中心关注)提供了重要的领导作用。自此，在更正教圈子中，自然世界在神学

上的重要性得到官方的确认。

普协于1979年在麻省理工学院(MIT)举行了一个名为“信仰、科学与未来”(Faith, Science and the Future)的聚会,在那里毕尔查扮演了另一个更重要的角色,就是阐明进程神学在更正教的脉络中的特征。与会者分成不同的小组去讨论不同的事项,例如核能、教育、科技转移以及经济。会议策划人承认,当时应该有一组是讨论关于潜存的神学问题。他们称这组为“信仰与科学”。毕尔查提议再加一组处理关于“自然、人与上帝”。由于得到一位东正教主教的支持,这个建议便被接纳了,而本人最后便主持那一组。

两个论题之间的不同显示着康德式与非康德式神学间的分野。在康德的影响下,绝大多数的专业的更正教神学家,都已堕进现代哲学的偏见,就是以认识论来定义课题。信仰和科学是两种认知的方法;因此,问题就是它们如何被关联起来。

另一方面,进程神学辩称,纵使知识论有本体论的假设,它并不提供一个中立的、基础性的出发点。将我们对真实世界的信仰加以整理,与把焦点放在我们如何知道那些我们所知道的,同样重要。两者皆无法超越我们那永远都只是部分的观点,并且这种超越实在的做法是没有可能的。这是指进程神学家们对我们关于自然和关于上帝的理论的开展,是以上帝及自然的真实性独立于它们如何被人类所认知;这也就是意指,我们承认我们所有的确认是具有推测和假设的特征。

西方思想的主流,包括更正教神学的主流,是更安于保留以知识论为焦点。因为知识论的焦点是内在地以人类为中心,于是这主流便没有恰当地克服人类中心主义,纵使它再次把信仰联系于科学。从进程神学的观点来看,对《圣经》的思维方法的再发现帮助了



克服这主流的人类中心主义；然而，除非先直接面对这知识论的开始点的问题，这改进将不会得到全面的影响。

这些评论指出，更正教神学正在改变中。进程科学家希望它将会有更多的改变。任何社会历史的运动都是缓慢地改变着的；并且，这些与终极关怀有关的事情其改变可能会特别缓慢。这里有一危险，就是对终极的意识被联结于现存的信仰及实践，而非联结于对终极委身的对象。

尽管如此，改变的确出现了。更正教主义肇始于基督宗教的教导回到《圣经》权威，以对抗那从一千五百多年的传统中发展出来的教义和实践。更正教徒强调人类对上帝的启示的解释的可误性，尤其是加尔文派坚持改革不可能是一次就完成的，它必须是一个继续的过程，因为《圣经》的权威对更正教徒来说超过任何对《圣经》的诠释或某些哲学的委身，《圣经》诠释的改变会导致教条和实践的改变。不论多少，总可在《圣经》中找到以创造作为整体的关注。原则上更正教徒必须为他们对这关注的忽视而悔改，而这悔改是要被远远推前的。

从进程神学的观点来看，改变又需要在其他基础上去接受。《圣经》自己指示我们朝向新的真理。基督徒不论从任何渠道接触到智慧，也应该抱开放的态度去学习。这是指我们应该吸收从自然科学中学到的东西，并据此修改我们的教导。总体来说，我们已经做到了这个。这是说我们应该对来自心理学和社会学范畴的新理解抱开放的态度，而在这些领域中同样已出现一些改变。近来，我们已经受到重大的挑战，认识到我们所承继的，包括大部分是在《圣经》中的男性的观点；而我们已经开始尝试开放自己去面对女性的不同感觉和睿识。这已经证明是更具争议的，但纵然如此仍有更多

争议发生。我们现在亦面对着一项挑战,就是要向其他宗教传统学习,包括原始宗教。

《圣经》的文本本身要求我们要对自然世界的了解做更多的改变。另外,《圣经》又间接地要求我们从自然科学、社会学和心理学、女性主义及其他宗教传统去学习有关方面的知识。把自己限制于《圣经》文本和传统从《圣经》那里所抽取出来的,并不是真正地忠于《圣经》。

### 三 进程神学及深层生态学

我们不能随便把神学的环境保护论(theological environmentalism)理解为“肤浅的生态学”,那通常被理解为承继了人类中心论的范畴以处理某些实践上的生态问题。对现时更正教关于创造论的思想来说,核心性的问题就是要认识到对我们的智性、文化和宗教遗产进行再思的重要性。就此而言,它是一种“深层生态学”的形式,在进程生态神学中更是如此。

尽管如此,在那些以“深层生态学家”自居的人中,有些倾向于将自己与更正教神学家,包括更正教进程神学家,分别开来。我们将会说明五类有关的倾向,并说明更正教生态神学,尤其是进程神学,为何和如何走向一个不同的方向。无论这种神学是不是“深层生态学”,还是另一种不同形式的“深层生态学”,都只是一个专有名词上的问题。但为了简单些,我会用“深层生态学”这个词去表示那些确立这个传统的人所意指的。

作为一个更正教神学家去写作,我单只会描述更正教的观点,也会为它举证。这并不是指在所有的分歧点上,我都相信更正教徒

是对的而深层生态学者是错的。的确,我相信,两种进路皆有其位置,并希望两者可以互相尊重。

首先,那些引领着为“深层生态学”作定义的人,经常将注意力引离人类关系中的正义和解放的课题。更正教徒浸淫在《圣经》中,对此并不能接受。尤其是从进程神学家的观点来看,我们的关注是能够 and 应该延伸至人的物种以外,达至上帝的创造作为一整体的福祉。但进程神学家同意其他更正教徒所主张的,这必不能减少对人类的个体和集体的关怀,并且对人类的关注将集中在那些最无能力去满足自身需要的人身上。我在这里的意思并不是指所有“深层生态学家”对人类的受苦和压迫漠不关心,只是说那些被称为“深层生态学”的,通常都是从大地的情况出发并由此而转移至人类和其成员的福祉。这是一个应全然受到尊重的理性的方法,但这不是基督教的。

基督徒典型地从那有需要的“邻舍”出发。基督徒的爱很多都是以一种非常个人主义的方式来表现。但是很多基督徒都认识到,邻舍的条件是受到一些更广泛的系统所限定——就是政治、社会、经济的系统。因此,大量的注意力都是放在这些系统上。

如我们所见,直到最近,所有这些仍是局限于人类的领域。先于上文提及的悔改,基督徒的习惯,尤其是更正教的习惯以及那些被康德的哲学所塑造的习惯尤甚,很少注意那些邻舍所居住的更广泛的生态系统。对于一般的更正教徒,尤其是进程神学家,这种将关注的领域转为包含这系统,是以作为对邻舍的爱的伸延而出现。

当这出现时,有两种立场都是可能的。基督徒可能会承认生态系统的重要性,因为人类依靠它。当普世教会协会确认基督教应该关注人类社会的可持续性,正如他们关注社会的参与性和公义,这

正是他们所必须预设的全部。在那些有意或无意地受康德强烈影响的人中间,这是主要的立场。

但基督徒可能承认其他受造物组成的生态系统在它们自身并对上帝都是有价值的,而这正是进程神学家所特别强调的。因此,非人类受造物的幸福的重要性不单是因为它们对人类有贡献。这种情况从普世教会协会(WCC)在言辞上由人类社会的可持续性转移至创造的完整性中已有所暗示。举例说,今天人们会阻止物种走向绝种,不只是因为某些对人类有价值的东西可能会失去,亦因为每一物种对其本身的成员都有价值,并每一物种对上帝都有价值。这引向深层生态学的方向。

尽管如此,人类仍然是受到极力强调。自1982年,普世协会的整体口号就是“和平、公义、创造的完整”。协会知道在这些目标之间有时会有张力。例如“和平”意指武力冲突的消失,但努力去达致公义却不时会破坏和平。几乎所有基督教徒皆确认应当尽力通过和平的方法达致公义,但大部分的基督徒都得承认某些时候为了公义的缘故使用武力是比其他真实的选择更可取。

与这篇论文更直接相关联的是,在为人类寻求公义和为其他受造物寻求供应之间,事实上可能会有张力。举例说,为要给非洲动物保留住处,贫穷的人有时候会被拒使用他们所需用的土地。在那些反对以动物做实验的动物权益组织,和支持通过这类研究方法去寻找治疗艾滋病的方法的药物研究者之间,也同样有张力存在。

基督徒最自然的回应是找出一些方法,能同时符合双方的需要,而不是在它们之间作出取舍。但假如必须要作一个抉择,将会预计到的是,绝大部分更正教徒会相当一致地选择贫穷和有疾病的人类。对有需要的人类邻舍委身,并未因对整个创造的委身而有重

大的妥协。

因此,在人类存有短暂的好处和自然环境的健康之间,有时候是有张力的,取舍是不可避免的,至少到现时为止,大部分的基督徒仍然充分以人类为中心,会倾向支持达到满足人类当下的需要。从进程神学的角度来看,主流更正教群体需要走得更远,并且应更明确表示,人类应该预备为其他动物的缘故而做出牺牲,但我们同意我们应该小心,这些牺牲并不是要强加在那些已经贫穷和无力的人身上。

另一方面,将人类和其他受造物的幸福作对立二分,是一个严重的错误。更多的时候,破坏某些东西的也破坏其他的,帮助某些东西的也帮助其他的。如果我们关注自然世界的未来,我们必须关注和平,正如关注公义和参与人类事务;又如果我们关心人类社会中的和平、正义和参与,我们也必定关注自然世界的健康。

对进程神学家来说,那种言论仍是将人类与自然分开得太远,它反映了康德二元论的影响,而非更深远的基督教诸传统。《圣经》中有关创造的语言,统合了人类和自然,并且我们现在所关注的,是整个的创造,包括它的整全性。

第二,虽然基督徒视人类为创造其中的一部分,我们仍然看人类在受造物中扮演一个特殊的角色。人类和其他受造物——因为方便的缘故,我将会称之为“自然”,虽然这会引入错误的印象以为人类不是自然的一部分——之间的分别仍是重要,不单因为我们特别关注公义和解放,而且还因为我们需要去反省关于我们自己独特的角色。深层生态学视人类之种(human species)只不过是众多生物中的一种,在某程度上尽量减少了考虑人类对整体受造的特别责任。

当然,人类之种是众多生物中的一种,对更正教神学来说也是如此。但对那些受《圣经》所塑造的人来说,人类之种在整体中扮演了支配性的角色,并且因而对整体的幸福有责任。支配的真实性,在我们来看,是由真实的处境所确定。的确,我们对绝大多数其他物种所作出的整体性的支配,已在真正令人不安的方式中实现了。今天,仍只有在人类决定要保留的小片荒地才仍有一些适合居住的荒地。事实上我们一直以来都糟糕地行使我们的主权,此一事实呼吁我们现在要负责任地行使主权——而不是假设我们并没有主权。

深层生态学者正确地指出,对主权的讨论,正是一种已经构成巨大伤害的态度和情感的主要部分。他们寻求一种不同的灵性,在其中,管理和控制的想法,将会由对互相联结、亲属关系和尊重他者的意识所取代。他们珍惜让事物如其本身所是地存在,而非改变它们成为适合我们的。从进程神学家的观点来看,他们在这方面全是对的。

但基督徒不能接受那些深层生态学家有时从这里所得出的结论。地球的命运事实上是控制在人类的手中。这明显地是真实的,除非人类的行为方式有根本性的改变,我们是被命定有一个可怕的结局。同样真实的是,只有当根深蒂固的态度又或者我们根本的灵性有所改变,这种改变才出现。但是这改变并不应该离开那对事情的发生的责任。

一个运用主权的重要方法,是从有可能做出操控的地方退出——让荒野独自存在。但这是去履行人类的责任,而不是那些深层生态学家有时或会呼吁的放弃支配性的角色。对我们来说,只有一种负责任的关注的心态,才或许有可能去抗衡那仍占主导的剥削心态。

第三,深层生态学经常把自然或大地说成是神圣的。进程神学家肯定,这是一有价值的反动,拒绝将其他受造物仅仅当作达到人类目的的工具。我们也相信,对于那些受启蒙运动人文主义的影响,习惯将人类的身位说成神圣的更正教徒,这种将神圣伸延至所有受造物,是有益的。若要在人类和大自然之间划清界线,也就是假设了神圣和世俗的分离,这是错误的。如果我们把神圣与内在价值联结,又将世俗与工具价值联结,我们便能认出,在这个区分中,人类中心主义就已经有了这破坏性的影响。因此,进程神学家能够为到对所有受造物的神圣性感觉不断增长而加以庆祝。

虽然如此,从一个历史的更正教角度来看,这种语言是危险地误导的。严格来说,神圣和世俗之间的界线更应划在上帝和受造物之间。将任何受造物放在神圣的一边,会陷入偶像崇拜的危机中。对包括进程神学家在内的很多更正教徒来说,正确的说法是道成肉身的、内在性的或圣礼式的。上帝临在于世界当中——在每一受造物当中,但没有任何受造物是神圣的。每一个受造物都有其内在的价值,但是称它为神圣会陷入将绝对价值加于其身上的危险。这是错误的。

深层生态学家一般来说并不是有神论者。的确,有很多证据指出,他们认为大部分形式的有神论都是把注意力导离自然世界,并将之集中在个别信徒与一位超越的他者的关系上。集中在这他者中的神圣,是导致对自然解咒(disenchantment)的一个主要原因,亦因此带来对自然无情的剥削。否定这超越的上帝,就给自然重新神圣化开启了一条新的道路,这制止了人类在与其关系中的狂傲。

在这里,深层生态学家们的立场同样是完全值得被尊重的,他们对于什么已经发生和什么能够发生的掌握,都是正确的。但他们

所做的改动,却是更正教徒,包括那些在进程神学的传统中的人,所不能跟随的。并且,从更正教的角度来看,这是一种危险的看法。

一旦某些事物被视为神圣,对相对价值或重要性的判断,将会停止运作。在更正教当中,我们在史怀哲(Albert Schweitzer)那里已经看到某些类似的想法。他尊重生命的教条,预先排除了对不同的生命形式的相对价值的判断。另一方面,在实践上他往往作了这种判断。他为了他的病人健康的缘故而杀死细菌;为了照顾一只雀鸟康复,便用小鱼来喂养它。在这些行为里,他表现了常规的更正教价值。

但对大多数更正教徒来说,并且明显是对进程神学家们来说,将某人借以行动的原则陈构出来,是有一定的好处的,因为这样就能对他们作出评论和讨论。宣称人类的生命是神圣的会造成一个问题,就是很难为那些属于现今称为生命伦理的范围内的问题上决定。假若所有人类的生命是神圣的,我们如何陈构出一个基础,让我们在必须作出抉择时,去决定该拯救哪一条生命呢?

对很多更正教徒,并且也肯定是对进程神学家们来说,看来比较好的是,肯定只有上帝是神圣的,但上帝的灵是临在于每一受造物。所有受造物都有内在的价值;此外,它们对上帝和对其他受造物都有价值。承认这说法,有助抑制我们为了狭窄自私的目的随便对其他受造物进行剥削。但它同样容许我们去思想关于不同受造物的内在价值,它们对神圣生命的贡献,以及它们在整个生物系统中的重要性。在这个反省的基础上,我们能够决定我们所面对着的多种需要中,哪一项最为迫切。

第四,在对人类中心主义的回应中,深层生态学尤其反对所有关于价值分级(gradations of value)的判断。这些分级通常以价值



层级(hierarchy of value)来定义。层级除了被联想到权力或权威外,又被联想到分级;因此这种语言的使用,已经进一步强化了深层生态学者的反对。作为一个有时候说到价值层级的人,我承认深层生态学的批判是适切的。

若说更正教徒作为一整体,又或通过他们的制度的表述,已经明确地处理了这个问题,可能是说过了头。我在这里的评论,多过在此论文以外的其他地方,是将这些既定立场的含意加以投射出来,多过是明显的确认。此外,他们是来自一个进程神学家的观点而这样做的。

进程神学家们不能放弃对价值分级的肯定。所有的受造物都有内在的价值,但有些比起其他的有更大的内在价值。这就是说,某些受造物的内在生命比起别的更为复杂、更深刻和更丰富。杀害一条鲸鱼比毁灭一些浮游生物,失去了更多正面的价值,并且带来更多的痛苦。当然,这是一个人类的判断,但这并不使人类的判断成为我们所应该避免的那种以人类为中心。对于我们与其他受造物的关系中行动的结果,我们被要求运用我们最佳的判断。

在此,人类中心主义的指控经常会得到这样一个佐证支持:就是指出我们常常断定那些较为像我们的受造物,比起其他与我们有更大分别的,有较大的价值。这种对我们如何作判断的解释有一定的道理,但其相似性并非如此而成为判断的基础。我们的确知道,人类是可以有异常广阔和深刻的体验;因此,这种人类的经验通常具有巨大的内在价值。我们认为,其他在相关方面与我们相像的受造物,同样有丰富的经验并因而有巨大的内在价值。

但是我们的判断是关于其他动物可能有的经验的丰富性,而不是关于它们的经验与我们自己的经验的相似性。我们有限的想像

力,这判断可能被种种相似之处所扭曲。我们可能低估了一只海豚的经验丰富性,也可能高估了一只猴子的经验丰富性,因为后者更加像我们。但这会是一个在判断中出现的错误;这不是内置于判断的基础中。

此外,我们认为,上帝的经验比我们所有的经验都丰富得多、无可比拟。假如在判断其他动物的经验的内在价值时,是基于相似性,这就是相似于上帝对万有完全的包容,并创造地将此整合于一个新的整体中。一种经验若能更多的包含世界,那相比起另一个包含较少的,就有更大的价值;一种经验若能将此复杂性整合为一个有效的统一体,则胜过一个在不协调中被遗下的经验。

为方便带出第二个重点,我选了鲸鱼和浮游生物作为例子。内在价值是颇为不同于为他的价值或为整体的价值。如果鲸鱼绝种,在海洋中的生命仍会继续。它们在海洋生态系统中扮演着一个角色,但这不是一个必要的角色。假若浮游生物消失,整个系统将会崩溃。

在这实际上的互相依存中,某些受造物和种类比其他的受造物 and 物种,对于整体的幸福来说是更为重要,在此实际上的互相依存之外,还有一种存有论上的互相依存。我们每一个都是由与所有他者的关系所构成。纵使我们对其他的东西毫不知晓,在他们身上发生的都会经某些途径影响着我们,不论是多么轻微的影响。用保罗的话来说,我们是互为肢体(members one of another)。

此外,我们也要考虑其他价值。对进程神学家来说,多样化(diversity)本身是有价值的。因此,一个物种的消失的重要性,并不止于个别成员的消失或对生态系统的破坏。确实,因为在某些程度来说,受造物的多样性对所有经验的丰富性皆有贡献,但对那包容

一切的神圣经验来说,更是决定性和普遍的。

我的意思是,为了受造物的缘故而做的负责任行为,是必须基于复杂的对价值的种种判断,而这些正是被拒绝承认价值分级所禁止的。由于作为更正教信徒,我们愿意承担那些所发生的事情的责任——有时这会被称为管家职事(stewardship)——对于我们作决定时所依据的基础,同样需要去反省。

第五,作为一个进程神学家,我认为必须去解答一个问题,而对于这问题,目前只有很少更正教机构清楚地作过讨论,就是对个别动物的关注,尤其是对那些被认为有重要的主体经验的动物。

普世协会在谈论受造物的整合性时所用的措辞,可解释为承认我们对受造物的幸福的关注不应该仅仅是人类中心的,其他物种对上帝的来说也是重要的。至此,协会仍没有明确地表达对个别非人类动物的受害的关注。

深层生态学者大都没有关注到个别动物受害的问题。他们关注到生态系统的健康,但却导致他们接受动物受苦是事物的自然运作。人类有份将痛苦加害于其他动物身上,这并没有什么特别的重要性。关注“人道”对待家畜,对很多深层生态学者来说似乎都是情绪化(sentimental)的,他们所关注的主要针对野生动物,以及人类如何正确地配合野生的秩序。

作为一个更正教的进程神学家,我在这方面对我的更正教徒同伴和深层生态学家们都持同样的批判。我也分享他们对于作为一个整体的系统和组成这系统的物种的关注。但是对于人类将大量不必要的苦难加害于无助的众受造物伙伴身上,是没有理由可以漠不关心的。

假若我们需要在保存一个能存活的生物圈和减少对家畜的受

害之间作出选择,我会毫无疑问地接受以前者作为优先考虑。但若只因为一个课题不是最重要的就把它忽略,这是一个严重的错误。从一个进程神学家的观点来看,我们的众受造物伙伴的苦难,无论是人类与否,都造成了对上帝的苦难。这观点有很强的《圣经》根据。对他者造成不必要的痛苦,无论他们是人类与否,都是不必要地将痛苦加于他们和上帝身上。为到减少这些痛楚和苦难作出委身,绝非情绪化的表现。

由于近来更正教的领导层摆脱了人类中心主义,但仍未明显地表现出对个体动物受苦的关心,我并未提出这作为一个在更正教神学和深层生态学之间的矛盾。虽然如此,当中的分别,在更正教神学的进程形式中比起在别处,更清楚地显露出来,但这却是隐含在一般的更正教思想中。

更正教强调他者的主体性,如果一个人与另外一个人相关,另一个人不是原初地被理解为那个出现在那人的感官经验中的他者,而是作为一部分地独立的经验主体——作为一个你(thou)。你的感觉如何是重要的<sup>①</sup>。因此,使另一个别的人受不必要之痛苦和苦难,是自明地错误的。纵使那里有发展自神圣无情(divine impassibility)的传统教义的理论上的课题,绝大部分的更正教徒都从《圣经》中明白到,这样的痛苦和苦难是上帝所关注的。

当更正教徒从《圣经》中确认,上帝所关心的并不单单只是人类,自会出现一种伸延,就是从关注于个别的人的受苦,伸延到对那些上帝所关心的其他众受造物。的确,除非这个伸延变得明显,否则我们仍将怀疑那种对人类中心的思想的执著,仍未被彻底打破。

---

<sup>①</sup> 这两句中的“你”(thou),虽然暗引马丁·布伯《我与你》(*Ich und Du*, 英译 *I and thou*)中所论,不宜译作叫人多心的“您”(Sie/You 或 Ye)。——编注

此外,百万计的更正教徒已推行这改动一段很久的日子,又提供很多支持,甚至组织的领导也委身于改善家畜的生活条件。

最后,值得一提的是,一个如美国人道会(Humane Society of the United States)的组织,由一位更正教的前牧师所领导,已经将他们的关注和委身扩展至超过了对家畜的人道对待。他们现在将关注放在一个更广阔的处境中。就正如对个别邻舍的关心已经使众多更正教徒为此进行系统分析;因此,对个别非人类的动物的关心,亦正导致这样的系统分析。至今,我仍未看见在深层生态学的一边有一种相似的改动,转向对动物受苦的同情关心。

我们同样发现,如此强烈地反对人类中心主义,以至将个别人类的独特价值减至最少,也是危险的。对于那些受教于《圣经》的人来说,个人对于上帝是一份特别的珍宝,而其他人也应以这种态度来对待人类。为破坏性的人类中心主义而悔改,并不表示我们可以减低对有需要的人类邻舍敏锐的关注。

## 四 总 结

要与深层生态学达成基本一致的这种种先决条件,经常导致深层生态学家们拒绝我们的立场,并认为这仍然是以人类为中心,但这同样是定义的问题。作为一个更正教的进程神学家,我在以下的几方面反对人类中心主义:

- 1)上帝关心所有受造物,不只是人类,并且人类应该跟随这种普世性的关怀。

- 2)其他受造物的价值不是被限制于他们对我们的价值。他们对于上帝、对于彼此之间的以至对于他们自己的价值,都是重要的。

人类的价值有时候是应该为了他者的缘故而被牺牲。

3)现实(reality),是在自己里面的,而不是限制于它如何被人类所经验。

4)个别的人以至人类作为一个整体,都不是自闭自足(self-contained)的。我在物质和心理上,都嵌入在一个包括其他众受造物的母体(matrix)中。我们与它们的关系是内在于我们的存有。无论何处有破坏和失去,都会于我有损。

作为一个进程更正教神学家,我在以下几个方面保留那些深层生态学家们所称的人类中心主义:

1)在所有可能性中,个别的人类是地球上最重要的内在价值的载体(embodiments)。

2)人类对其他的受造物负有一种责任,这种责任在某种意义上来说是不为其他物种所分担的。大部分都是在乎我们如何履行这责任,而这意味着我们应该承认和确认这种责任,并且也应该为到过去履行主权的方式而悔改。

3)为了妥善地去履行我们的责任,我们必须对其他众受造物的相对价值作出判断。我们知道这些都是人类的判断,而这认知应该令我们额外留心,避免以人类为中心地作判断。与此同时,要作这些或任何其他判断,又是不得不以人类独特的经验为基础的。

这篇论文中的重点是落在更正教神学家,包括更正教进程神学家所不同意的那些通常被称为深层生态学的地方。但是从那些尝试去促进更正教的实践,使之赶上最佳的更正教思想的更正教徒的观点来看,深层生态学家的的工作应该得到称颂,而他们的领导也应获得答谢。我们更正教徒必须从自己的传统中作出我们自己的思考。但是在作这些思考中,我们受惠于那些站在我们群体以外的人

给我们的刺激,就是那些指出我们错处的人,和那些至少在某些课题上超越我们前头,给我们提供另类选择的人。

同样重要的是承认,在更广阔的场景中,我们之间的相异比起之间的相同是次要的。我们之间未能融合力量;对此,我们之间的差异是太大了。但在人类今天所要迫切面对的大部分事件中,我们能够和应该学习去欣赏对方的种种贡献。

此外,在很多阵线上,我们是完全可以一起工作的。没有任何一个关心地球命运的团体有能力去拯救它。即使我们尽量在共同之处一起工作,集中我们的资源去完成那些最需要完成的工作,成功与否,仍不确定。但非常确定的是,假如我们堕入学术上无止境的辩论的习惯中,而不是在我们的不同中互相欣赏,在可能之处支持彼此所作的努力,那些联合起来的剥削力量将会继续强暴我们的地球。

# 生态女性主义

## ——对神学的挑战<sup>\* 1</sup>

萝特(Rosemary R. Ruether)

李天钧 译 赖品超 校

本文的论点是,生态女性主义对传统基督宗教神学引起了深远的挑战;更确切地说,这是对所有被父权世界观所塑造的传统诸宗教的挑战。在此,我会把焦点集中在基督宗教,这是植根于古代近东及希罗世界的世界观的。容我以生态女性主义的简略定义作开始。生态女性主义,或生态(学)的女性主义,是查察女性受支配和自然受支配之间的相互关联。其目的是透过对她们的病源(etiology)和厉行(enforcement)有更适当的理解,而在策略及世界观上去

---

\* 本译文译自 Rosemary Radford Ruether, "Ecofeminism: The Challenge to Theology", in *Christian and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, edited by Dieter T. Hessel and Rosemary Radford Ruether (Cambridge, Mass.: Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School, 2000), pp. 97—112. Copyright © 2000. The President and Fellows of Harvard College. By permission of the Center for the Study of World Religions. 此文章经授权翻译及刊登。——编注



解放或治疗这相互关联的支配。

性别歧视和榨取生态的关系可在两个层面上形成:文化一象征(cultural - symbolic)层面和社会经济层面。我的假设是前者是一意识形态的上层结构,是反映和认准(ratifies)后者的。即是,社会模式的发展,随着古代近东拥护奴隶制度的父权团体兴起,深深地植根于性别关系的扭曲上,抑制了女人作为一性别的社群。支配女人的体制本身是植根于那个控制土地、动物和奴隶作财产的祭司和战士——君王的庞大的父权等级体制,这些人垄断了资源、权力和知识。

随着这支配的体制为社会所塑造,意识形态的工具(ideological tools)亦被建构起来,去认准这作为“事物的本质”和“神/诸神的意旨”的反映。法典的发展是用来确定男人支配女人、奴隶、动物及土地作为其财产这些权力关系。<sup>①</sup> 这些法典被描述为由神/诸神下达给受灵感的立法者。创造的故事被加长,以描写这等级的社会秩序本身就是宇宙规律的反映。

在古代近东和古典的雅典,有一些关于创造的故事被建构起来,以认准这社会的设计。回到公元前三千年巴比伦人的创造故事中,以诸神的神谱(theogony)作为天地演化故事的讲述形式,故事的高潮是旧的地球之母蒂阿玛特(Tiamat)及其曾孙玛尔杜克(Marduk)两代之间的冲突。一个来自原初能量的母系支配的旧世界与为玛尔杜克所领导来自城市一国家的新世界秩序进行对抗。<sup>②</sup>

---

① 关于在古代近东及希腊法典的这些父权支配的关系,参 Rosemary Ruether, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* (《盖娅与上帝:地球治疗的生态女性神学》), San Francisco: Harper San Francisco, 1992, 页 174—180。

② 参 The Creation Epic (《创造的史诗》), 见 *Religions of the Ancient Near East: Sumerian - Akkadian Religious Texts and Ugaritic Epics* (《古代近东诸宗教》), Isaac Mendelsohn 编, New York: Liberal Arts Press, 1955, 页 17—46。

玛尔杜克征服了原初的母亲,践踏她的身体于脚下,又把她的身体撕裂为两半,一半用来塑造在上、布满星体的天空,另一半作为在下的陆地;这被视为战胜混沌和创造宇宙。那属于原初母亲的男伴之后被杀,而从他的血再混合了泥土,塑造了作为诸神奴隶的人类,使诸神可享安逸。那原质的母亲(elemental mother)被转为“物质”(matter),这之后能用作形成一个等级的宇宙。在这宇宙中,人类是作为诸神的奴隶而被造,这确定了主人支配奴隶是作为首要的社会关系。

在希伯来和希腊的创造故事中,这与母亲对抗的原初战争,暗示有一更早、另类的世界是被隐藏着的。这些故事开始时,是假设了父权的二元论,作为万物的基础本质。就柏拉图(Plato)所讲述的希腊哲学故事,原初的心物分离的二元论是万物的最先状态。在一方竖立的“心”,包含着原型理念;另一方未成形的“物质”,那是万物将成(to be)的贮藏处(receptacle)或培养场所(nurse)。在两者之间竖立了无身体的男性行动者(disembodied male agency)作为那神圣的建筑者或创造者,他借依照神圣理念的理智蓝图去塑造,使物质形成宇宙。<sup>①</sup>

这创造者制成了一个循环及等级有序的宇宙,有着固定的星体和处于外围的诸神的领域,陆地底部,而地球的范围列于之间。接着,他塑造世界的灵魂(world soul)使这宇宙开始运作。他拿世界灵魂的剩余物分切成为个体的灵魂,并把它们放置于星体之中。在那里它们对永恒的理念有取得肉身前的洞察力(preincarnational vision)。然后,它们由地球上的诸神所塑造而装封(encased)于肉

---

<sup>①</sup> Plato, *Timaeus*(《蒂迈欧篇》), 49, 见 *The Dialogues of Plato*(《柏拉图对话录》), B. Jowett 译, New York: Random House, 1937, 2:29。

身之内,并且放在陆地上。

灵魂的任务是去控制由肉身所产生的情感及培育理智。若灵魂能成功达到这任务,将会在死亡中脱离肉身,并回到其本属的星体之处,在那里活出“快乐及和谐的生活”。若控制肉身失败了,灵魂会进到一个轮回(cycle of reincarnation)之中,进入到较低层次的存有、女人、较低下的社会阶层以及动物的肉身之内。<sup>①</sup> 堕落成动物是灵魂的极限,然而从较低类型的人类、女人及较低下的阶层的人,灵魂是可透过多次取得肉身而进入最高的状态:希腊的男性精英,及被释放进入至没身体的极乐(disembodied bliss)。

虽然基督宗教去除了灵魂的先存(pre-existence)和轮回(reincarnation)的概念<sup>②</sup>,但它采用了柏拉图宇宙论中的关键前设,以《蒂迈欧篇》(*Timaeus*)作透镜去读《创世记》的故事。基督宗教延续这前设,就是灵魂是可与肉身分开的本体上的实体(ontological substance),在地上生活于一疏离的状态,而其真正的居所是在天国。柏拉图的终末论(eschatology)是主张灵魂回归至星体的,而希伯来的终末论与此截然不同,相信肉身将于千禧和平的地上复活;基督宗教试图将两种截然不同的理论结合起来,认为有一个“属灵的身体”(spiritual body),已把朽坏的部分脱去,当灵魂处于最终的

---

① Plato,《蒂迈欧篇》,42,见《柏拉图对话录》,23。亦参柏拉图的 *Phaedrus* (《费德罗篇》),在那里柏拉图加入了一个概念,就是堕落的灵魂会因应其下堕于情感的数量,而进入不同高低阶级的人种之中。《柏拉图对话录》,2:248。

② 参 Origen, *On First Principles* (《论首要原理》), 2.2.2, New York: Harper and Row, 1966, 页 81—82; 亦参 Rosemary Ruether, 《盖娅与上帝: 地球治疗的生态女性神学》, 页 133。

属天状态中的时候,便把灵魂覆盖。<sup>①</sup>

如同柏拉图,基督宗教设想灵魂与肉身的关系,就像男性的控制力量支配那该受控制而被等同为女性(female-identified)的肉身与情感。虽然基督宗教仍肯定女人同样在上帝形象中拥有可救赎的灵魂,但古典基督教神学的传统看这灵魂为无性别的。一个没有性别的灵魂能透过受洗加入基督而得救赎,是有别于那被视为内在地更接近于在肉身上有倾罪(sin-prone)意向的女性。

这较低下的本质,要求女人从属及持续受制于男人,然而这也表示女人是倾向于不顺从及颠覆男性的理性控制。因为透过这女性的意向,男性在起初之时被引诱陷入罪中而失去乐园,引领人类进入了堕落的世界之中。

在这起初的乐园、犯罪与堕落的故事中,基督宗教运用了完全不同于希伯来的宇宙论与地球的故事。《创世记》的故事安排一个父系的上帝,他在六日工作的一周透过说话—命令,模造本来无序的物质成为宇宙,故事的高潮是在安息之中。人类,于第六日被造为男为女及被吩咐去管治这地球及其中的动植物,不是被造而为奴隶,而是作为尊贵的仆人或管理人,作为上帝在地球上的代表,“有着上帝的形象”。<sup>②</sup>

并没有明确任命某些人拥有支配他人和他物的权力,就如男性支配女性或主人支配奴隶。这事实容许《创世记》的故事被引用为有说服力的根据,去支持所有人都是在上帝的形象中平等这平等主

---

① 尼撒的贵格利(Gregory of Nyssa)描述这复活的身体是脱去了所有会导致其朽坏的东西,参其 *On the Soul and the Resurrection* (《关于灵魂与复活》),见 *Nicene and Post-Nicene Fathers* (《尼西亚及后尼西亚教义》), 2d ser, New York: Parker, 1893, 5:464—465。

② 《创世记》一章 26—27 节。

义的观点,这根据在后期基督宗教的运动中,亦被用以破除奴隶制与性别歧视。但这后期基督宗教对《创世记》第一章的使用,却忽略了希伯来故事中所暗示以及希伯来律法和释经中所明示的。亚当是人类的总称,他是被设想为男性父权阶级的具体表现,代表了附属的人类、女人、奴隶及孩童,并且还管治上帝的创造。<sup>①</sup>

此外,在《创世记》第二至三章,若把性别的假设表明出来,男性是等同为起初的男性人类,而女性是经由男性的上帝所创造,并且是送交给男性作为其妻子一仆人的。与现代女性主义的辩解相反,这不是一平等主义的关系,而这一关系是以男性作为人类的模范而女性为派生的辅助者(derivative auxiliary)。<sup>②</sup> 这派生的女性接着被描述为首先不服从上帝的命令,因此导致一对夫妻被赶出乐园去,过着受压迫的生活方式。男人的惩罚是汗流满面地做工,而女人是受生产之痛和受制于她的丈夫。

虽然现今这堕落的世界是陷于罪中,但希伯来的思想是盼望着将来的日子,就是乐园得到恢复。当人类(以色列的父权阶级)回转并服从上帝,上帝将会给他们回复一个恬静的(idyllic)世界,在那里人与人之间不再有暴力,人与自然间的疏离将会被战胜,和谐的关系会盛行于和平昌盛的地上。起初,这希伯来对未来乐园的希望是限定在土地和有限的生命上,它设想得救赎的人类会在和平及丰富

---

① 参 Phyllis Trible, "Male and Female He Created Them": Gen1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation(《“他创造他们为男为女”:在祭司式对创造的解说脉络中的〈创世记〉一章 27 节下》), 见 *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition* (《犹太—基督教传统中的上帝形象与性别代模》), Kari Borresen 编, Minneapolis: Fortress Press, 1995, 页 11—34。

② 参 Phyllis Trible, Depatriarchalizing in Biblical Interpretation(《释经中的解父权化》), 见 *Journal of the American Academy of Religion* (《美国宗教学术杂志》), 46(1)(1973): 30—48。

但会朽坏的地上活出长寿、健康,但仍会死亡的生命。<sup>①</sup>

后期与波斯的终末论和柏拉图主义接触,希伯来的未来主义(futurism)改造成天启(apocalyptic)的局面;在那里,过往已死的一代会复活,受弥赛亚的君王(messianic king)审判,而整个地球会转化成为不朽的状况。就是这天启的终末论,它为基督宗教运动所接收,混合了柏拉图宇宙论的元素,创作成古典基督宗教有关创造、堕落和救赎的故事。

自从基督宗教放弃灵魂先存和再成肉身的概念,这同时亦失却了对女人的次等性的解释,就是以因先世的男性在成肉身时,其灵魂失败于控制其肉身的激情,因而生出女人。一些早期基督宗教运动倡导在基督颠覆解放所有压制的关系:女人从属于男人,奴隶从属于主人,被征服的从属于管治的。那起初在未有两性分别之前的平等,基于《加拉太书》的经文:“并不分犹太人、希腊人,自主的、为奴的,或男或女,因为你们在基督耶稣里都成为一了”,而看作为被恢复了。<sup>②</sup>

然而,当基督宗教在父权家庭及政治秩序下被制度化,很快就去压制那些对基督救赎所作的激进诠释。虽然通向天国的救赎是平等地给予女人,但在新形成的基督教教会与社会中,这未来的希望并不容许去推翻在地上的父权关系。这在《提摩太前书》的后保罗格言(post-Pauline dicta)中已经表达出来,就是宣称女人是被造居次而犯

---

① 参 Rachel Zohar Dulin, *Old Age in the Hebrew Scriptures* (《希伯来圣经中的老年》), Ph. D. diss., Northwestern University, 1982。

② 《加拉太书》三章 28 节。参 Rosemary R. Ruether, *Woman and Redemption: A Theological History* (《女人与救赎: 一个神学的历史》), Minneapolis: Fortress Press, 1998, 第一章。

罪居首,因此在基督宗教的社群中要保持沉静以及无权高于男人。<sup>①</sup>

奥古斯丁在其于四世纪末至五世纪初关于《创世记》的注释中,形成了关于女人从属关系的神学理据,这在主流的基督教神学家中一直被信奉至宗教改革。就奥古斯丁而言,虽然女人获创造者授予无性别的灵魂,这可使其得救赎,但是就其被创造的女性本质,在妻子和分娩者的性别—社会角色上,是从属于男性的。对奥古斯丁来说,女性性质本身代表次等的身体本质,而男性代表理智,是要管治他自己及女性的肉身。男人是按上帝的形象而造的集体亚当(collective Adam),而女人作为女人本身并不在其自身具有上帝的形象,而是以从属的肉身为形象。只有当与男性,“那就是她的头”放在一起时,女人才是“在上帝的形象中”。<sup>②</sup>

此外,对奥古斯丁而言,由于夏娃是次等的并有更大的倾罪本质,她是首先发起不服从上帝的。男性因同意她的提议,让步给其较低自我。只因如此,整个人类堕落于罪中。<sup>③</sup>虽然整个人类受罚而失去了起初的不朽,就是与上帝联合的恩典,又失去了容许人们去选择上帝而胜过其罪性的自我意志这自由意志;但女人则因其特别的犯错而受强逼的压制以作为惩罚。<sup>④</sup>

对于奥古斯丁,女人受造为从属,但现今是在强逼受制的状态

① 《提摩太前书》一章 11—15 节。参 Dennis R. McDonald, *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon*(《传奇及使徒:在故事及正典中的保罗之争》), Philadelphia: Westminster Press, 1983。

② Augustine, *De Trinitate*(《论三位一体》), 10. 10. 7。参 Rosemary R. Ruether, 《女人与救赎:一个神学的历史》,第二章。

③ Augustine, *City of God*(《上帝之城》), 14. 11。

④ Augustine, *On Genesis: Two Books on Genesis against the Manichees*(《创世记:二书论创世记反摩尼教徒》), 2. 19; *The Father of the Church*(《教会的教父》), vol. 84, Roland J. Teske 译, Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1991。参 Rosemary R. Ruether, 《女人与救赎:一个神学的历史》,第二章。

中,以惩罚她在起初的不顺从及令她留在她应有的位置上。救赎并不令她在从属关系上得解放。反而,透过甘愿地接受这关系,她令自己成为服从上帝和配受属天福乐的。之后,最终这将不再有男人高于女人的等级制,而是所有蒙福的会活于不受罪与死亡控制、极其荣美的属灵身体。

这些结合希伯来及希腊思想的父权模式,支配着基督宗教的宇宙论、人论、基督论及救赎论直至近现代,这模式被主流的宗教改革者路德和加尔文所接受和重新恢复。在 16 世纪至 17 世纪,有少数不服从(maverick)的、主张男女平等的人文主义者及贵格会教徒,挑战那以男人的统治作为自然规律及作为惩罚女人犯罪在先的教义。他们回到那受压抑的早期基督宗教中具颠覆性的平等主义的主题,并辩称所有人类在起初的创造中是平等地受造的。<sup>①</sup>

对于这些思想家,对女人的支配及其他形式的支配,例如对奴隶的支配,都是透过罪而发生的;这不是女人的罪,而是作统治的男性的罪,他们夺取权力去支配他人,扭曲了起初的和谐。基督到来是克胜所有这类的支配及恢复女人与男人的平等,但男性的教会领袖将福音扭曲为性别歧视的新借口。救赎的意思不只是一个对在天国里有属灵平等的应许,而是此时此地的社会抗争,去克胜男人对女人、主人对奴隶的不公义的支配。

这种反对父权的奴隶制度,高举在起初和被恢复平等的神学(theology of original and redeemed equality)上,由 19 世纪主张废奴的女性主义者,如格里姆凯姊妹(Grimke sisters)和柳克丽霞·

---

① 特别是阿格里帕·冯·内特斯希姆(Agrippa von Nettesheim)的小册子(1509),*De Nobilitate et Praecellentia foeminei Sexus*《女性的尊贵与优越》,Charles Bénés 编, Geneva: Librairie Droz, 1990。参 Rosemary R. Ruether,《女人与救赎:一个神学的历史》,第四章。



莫特 (Lucretia Mott) 所继承并发展。用萨拉·格里姆凯 (Sarah Grimke) 于 1873 年写作的精句:“我要请求我的弟兄 (brethren) 的只是, 他们的脚离开我们的颈项, 并准许我们挺立在上帝计划我们去站立的根据地 (ground) 上。”<sup>①</sup> 萨拉·格里姆凯毫不疑惑的是, 女人的根据地是作为一自主的人, 受造作为男人的朋辈和平等的伙伴, 而不是其从属。

这起初和被恢复平等的人论 (anthropology of original and restored equality) 被现代女性主义神学重新发现, 并成为在最近数十年间对父权的人论进行批判的根据。然而 19 世纪的女性主义者并不质疑以人为中心的世界观, 其中男人与女人是一同被创造去支配和统治非人类的创造。只有当女性主义神学深化于生态女性主义, 便会对父权的宇宙论有所质问, 并且确认需要抓住整个基督宗教故事的结构, 而不只是抓着在其人论中的性别关系。

当我谈及生态女性主义对神学的挑战时, 是在一激化的处境中来讨论, 这处境是当生态的意识结合于女性主义神学之内而发生的。之后, 便有人意会到有需要去质问并再建构, 那发展自希伯来和希腊世界的原始根源的基督宗教世界观的宇宙论架构。一个对于这深切问题的意涵的整全处理, 仍然是在进行中。有关生态女性主义神学是什么的模样, 有人会期待有一个完整的介绍。在此, 我只会尝试就生态女性主义神学如何从自我、罪和救赎、上帝、宇宙论及终末论进行再思提出几个建议。

我会以生态女性主义神学的自我观作为起始点, 挑战那对于灵

---

<sup>①</sup> Sarah Grimké, Letter on the Equality of the Sexes and the condition of Women (《关于性别平等及女人的状况的书信》), 1837, 见 *Feminism: The Essential Historical Writings* (《女性主义: 历史文献精选》), Miriam Schneir 编, New York: Vintage, 1992, 页 38。

魂与肉身的柏拉图式建构,它虽然已渐失公信力,但在官方层面上仍统治着基督宗教的思想。生态女性主义神学的基本假设(虽很少清楚地表达)是,灵魂与肉身的二元论和那等同为男性的心灵的优先性以及把那等同为女性的肉身的管治,这些假设都必须被剔除。在西方思想关于我们与自身、和我们同在地球的伙伴受造物以及整个宇宙的关系的扭曲中,这人论正是其核心。

人类是地球上较迟出现的,植物和动物在我们之前已存在上亿年。我们是在地球上不断愈加复杂的生物的长远进化的后裔。我们的意识并不使我们彻底地分隔于其余在地球上的生物;反而,于不同层面的有机体上,有一持续的物质—能量(matter-energy)的动力,从无机能量推动到有生命,再推动到对生命的察觉,然后是有自我反省意识的有机体,当中有着日益复杂的脑袋。我们并不是受造去支配和统治这地球,因为在我们仍未存在或作为非支配的哺乳动物存在时,地球已妥善及美好地管理自身有百万年之久。

只有在地球最近的历史中,就是在最近的数千年里,有智慧之人(Homo sapiens)才出现,渐增地成为作支配的物种,他们运用在思考及组织上的特别恩赐去控制及剥削大多数的人类以及非人类的大地社群。管家职事(Stewardship)并非原初的命令,而是作支配的男性事后的努力,去纠正过度滥用及成为更好的管理者,就是管理那些他们假定为其父业(patrimony)的,也就是对世上其余的事物的拥有权。

我们需要确认的是,我们自我反省的意识并不是一可分离的本体论实体,而是我们对自己内部的经验,这内部是构成我们的脑—身并与它一起死亡。我们是自我意识的生命的有限时刻,是由大地而出又在死亡时回归大地。我们的意识并非由天而降,更不会

逃离它而进入永生。我们的命运及呼召是属于及为着这地球——我们唯一及真正的家。不朽并不在于保持我们个人的意识作为一分离的实体，而是在无尽地循环的物质—能量的奇迹及奥秘中，这物质—能量是我们的出生处也是我们的归宿。对圣灰星期三(Ash Wednesday)的宣告一个更佳的翻译是：“我们是土地；我们将回归土地。”

这正表示，我们需要使用我们特别的思考能力，不是用以设想我们去统治他人，比他们优越以及逃离共同的朽坏，反而是去庆祝整个宇宙历程的奇妙，及成为使这宇宙历程达致庆祝的意识之处。我们也需要使用我们直观的能力以理解这宇宙的历程，使我们的生命与整个地球社群的生命趋于和谐。这要求有一互为自限及相互给予生命的滋养的灵性及伦理，这正与分离及支配的灵性刚好相反。

这生态的自我意识要求对于罪的本质及其补救方法有一非常不同的理解。我们需要放弃一些前设，就是在起初的乐园中是没有罪恶的，及在未来的乐园中罪恶和死亡被克胜。反而，我们需要透过分离与支配的神话，更仔细地察看我们与他人及地球的关系中那尤其扭曲的病源。在此，我发现自己特别受巴西的生态女性主义神学家伊冯·吉巴拉(Ivone Gebara)所启发。

在吉巴拉看来，罪恶，就其作为有限及悲剧的意义来说，一直与我们及所有在地球上的生物一起，而这在将来亦如是。原初的罪并不是一种不顺服并导致我们堕入那原非辖制我们的朽坏中。相反，原初的罪在于努力去逃避朽坏、有限及脆弱(vulnerability)。逃避朽坏的欲望，可说是长久以来成为人类害怕死亡的一部分，但随着强而有力的男性兴起，以追求垄断权力去支配他人、土地及动物，这

种欲望以有组织的邪恶形式(pernicious forms)出现。对他们而言,这支配他人的终极权力是要提升至凌驾死亡的本身,是要将权力组织起来,以确保自己不会受地上造物所共享的有限性所伤害。<sup>①</sup>

这种为了保障人自己在需要和死亡中不受伤害(invulnerability)的十足努力,推动了对累积权力的不断追求,不惜牺牲其余的人类及地球。这些作支配的男人,从脆弱中追求终极的救恩,建构一些滥用及压榨他人和地球的体制以达到过分的财富和权力。在此逃出易受伤害的旅程中,女人成为特定目标,因为她们代表人的有限源头及在地上受痛苦和限制的实况。去统治和远离女人、肉身及土地是为了追求征服及逃离个人自己所否定的有限性。

就吉巴拉而言,正是这种为了克服渴望而去支配与榨取的冲动,设想自身已经超越有限的限制,于是创造了扭曲的制度,这制度使大多数的人充塞了大量过分的需求及过早地(untimely)死亡。这剥削的制度正威胁着要破坏那维持所有地上存有相互关系的生命周期的运作,这运作是由地球巧制(crafted)超过亿年而成的。这支配与扭曲的制度本身就是罪,而这是与自然和不可避免的悲剧与死亡有别。

这对罪及堕落于支配中的病源的理解,也规定了吉巴拉如何理解救恩。就好像我们必须放弃那起初的乐园,在那里没有悲剧或死亡;我们也必须放弃在未来的乐园,在那里悲剧或死亡会被战胜。<sup>②</sup>我们需要确认,这些不朽、完美的开始与终结的神话不单只否定我们真实的可能性,而它们本身就是逃避受伤害的投射,而这正是罪

---

① Ivone Gebrar, *Teología a Ritmo de Mujer* (《趋于女人节奏的神学》), Madrid: San Pablo, 1995, 页 146—156。Rosemary R. Ruether, 《女人与救赎: 一个神学的历史》, 第八章。

② Ivone Gebrar, 《趋于女人节奏的神学》, 页 146—156。

的核心。

我们可以得到的真正救恩,是属于更适度(modest)的方向,但又仍然是对于世界来说是历史性及全球性的部分。我们需要解除这扭曲的制度,这制度在给予特权阶级过分的财富和权力的同时,牺牲了绝大多数的人类,破坏地球上使生命得以维持的平衡。这样做,我们将会不寄望有解脱于悲剧和死亡的乐园,但会寄望一互相给予生命的社群,在那里我们可以在同作为地上受造物的喜悲中互相拥抱。

在中国北京的妇女会议中,由罗宾·摩根(Robin Morgan)所写的女性信经(women's creed)的结论中,为这更适度的救赎希望给出了一个总结:

食物;清净的天空;进取的和平;一个妇女在某处发出歌声;军队解散了;收成丰富;伤痛得医治;孩童被爱惜;囚犯得自由;肉身的健全得到尊重;爱人回来了……平等、公正及有价值的劳动;除作招呼外没有举手示意;安全的内部——心、家、土地——是如此确定,令安全的边界最终不再有意义。<sup>①</sup>

这是生态希望的远象,不再受虚假的逃避主义及自满所约束,能在受限制下的悲剧、失败及意外中间,有着满溢并随处可得共同喜乐,而这些也是应该平均地作分享,而不是过度地给予一小撮

---

<sup>①</sup> 这女人的信经是罗宾·摩根为在1995年9月于中国北京举行的联合国妇女大会所写的,由在新泽西州麦德逊的哲吾(Drew)神学院的凯瑟琳·凯勒(Catherine Keller)传递给我。

人,因而使少数的特权者想像自己为不朽的。

去除逃避现实的自我和救恩历史,也就是人类的罪和恨(han)<sup>①</sup>(他人的受害及对受害的痛苦)的根源,也要求去除维持着这扭曲的宇宙论、上帝及基督的观点。在生态女性主义灵性内,上帝不是以男性统治阶级的意识来模造、外在于并统治着自然以作为具操控性的不朽投射(controlling immortal projection),而是作为生命和生命更新的内在源头,维持着整个地球和宇宙的社群。上帝既不是男性亦不是拟人的(anthropomorphic)。上帝是每一代种种个别的存有“共起”(co-arise)的泉源(font),是那维持他们能互相依靠给予生命的氛围(matrix),而且也是生命的审判和更新的反动,帮助我们克胜那威胁健康关系的种种扭曲。

这对上帝的理解正引领着一些生态女性主义神学家去重构三一论作为维持内在关系性的氛围的理解。伊冯·吉巴拉认为,圣三一不是作为一分离和自我封闭的两个神性的男性之间、经由圣灵的传达而有的关系,而是作为生命本身的基本动态的象征性表达,其本身也是作为具生命力的相互关系的创造力(vital interrelational creativity)的历程。生命作为相互关系的创造力,存在于事实的每一层面。作为宇宙,它揭示自身为宇宙开展的整个历程以及地球与银河系的相互关系。作为地球,它向我们显示在生物圈中所开展的

---

<sup>①</sup> “恨”(han)这个字是来自韩国的民众神学,那是讨论关于受害的经验。关于西方基督教所强调的罪与民众神学强调于恨的相互关联的神学,参 Andrew Sung Park, *The Wounded Heart of God: The Asia Concept of Han and the Christian Doctrine of Sin*(《上帝受伤的心灵:亚洲的恨的概念与基督宗教的罪观》), Nashville: Abingdon Press, 1993。

动态相互关系的生命历程。<sup>①</sup>

每一物种分殊(ramifies)成千差万别,包括人类也有着很多种族与文化。我们应颂扬这人性的差异,并肯定我们与他人同身处于地球上一个社群内而有的相互关系。同样,人际间的社会及身位的本身(the person herself),是作为扩展中的多重性及新的相互关系性,并互动中的统一和差异的创造性动力而存在。生命的三一式动力既是创造的也是拯救的,它既创造新生又寻求去纠正扭曲了的关系,并重建给予生命、有着爱的关系。作为宇宙、全球、社会及个人生命的维持和救赎的基础的三位一体上帝的名称是智慧(Sophia):神圣的智慧。

在这对生态的自我、善与恶及三位一体上帝的理解的背景下,称耶稣为基督究竟有什么意义?我们能否仍坚持这历史的人物作为上帝那具创力的逻各斯(Logos)的唯一的道成肉身,甚至再诠释作为智慧?他以什么方式同时作为智慧和弥赛亚?

对那种讲述英雄勇士将受害者从压迫中解救出来,惩罚那压迫者并创造一个不受罪与欲望约束的理想世界的弥赛亚神话(messianic myth),吉巴拉提出了质疑。在她的眼中,对受害者的方面来说,这神话是为逃避有限的欲望的相对部分(counter-part),而现今只是结合了一种要报复那些牺牲他人以保障自己的特权的人的热望。弥赛亚神话,作为受害者报复的剧情(scenario),只是不断重演而不是中止暴力的循环,并且创造出新的受害者和害人者(victimizers)。

耶稣,对吉巴拉而言,是一个非常不同的先知人物,他寻求突破

---

<sup>①</sup> Ivone Gebara, *The Trinity and Human Experience* (《圣三一与人类的经验》), 见 *Women Healing Earth: Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion* (《妇女治疗大地: 第三世界妇女论生态、女性主义及宗教》), Rosemary Radford Ruether 编, Maryknoll, N. Y.: Orbis Book, 1996, 页 13—23。

暴力的循环。他站在受害者的一边,也呼召那些有权力的去悔改并进入到互相服侍的新社群中。支配的体制不能容忍其信息,因此杀了他,使他的对抗远象(countervision)安静下来。然而,耶稣的跟随者却出卖了他,把他要建立分享爱的群体这呼召转变为新的弥赛亚主义(messianism),令他成为军士帝国的救主(warrior imperial savior),保障那具支配权力的基督宗教体制。<sup>①</sup>

因此,人若问耶稣如何就是基督,就必须推翻弥赛亚的神话。耶稣以反弥赛亚的姿态站立,呼唤我们去再次发现那平等的社群;只有当罪与恨、害人者和受害者、富与贫的体制被解除时,这平等的社群才会出现。因此,我们进入的不是不受有限和限制约束的、有不朽福泽(blessedness)的社群,而是一个作为地上受造物而共享喜悲的社群,在当中从前的法利赛人与妓女、跛脚的与瞎眼的、在支配体制边缘上的女与男,都一同擘饼。

同样地,若耶稣揭示了上帝,他所揭示的上帝,不是那分裂出来的、具支配力的逻各斯,将男性统治权变成不朽,而是那相互地付出自我和维持生命的爱的神圣智慧。耶稣基督具体地表现出那创建和更新这创造的神圣智慧,不是作为这神圣智慧的排他及唯独的代表,反而是成为众多其他姊妹弟兄中的一个,作为这神圣智慧临在的范例(paradigm),重新召唤我们回到我们真正的自我和关系中,并远离那逃避现实和支配的疯狂。即使当我们为着那些能把上帝的旨意再次成就在地上的事情,如为着日用的饮食和互相宽恕而祈祷,这都是我们要求被拯救脱离的“诱惑”。

吉巴拉对内在三位一体上帝生命的动态关系的理解,把启示放置在我们对自然的经验之内。我们在自然之书(book of nature)的

---

<sup>①</sup> Ivone Gebrar,《趋于女人节奏的神学》,页146—156。



光照下,阅读(并批判)我们历史的经书(historical scriptures)。所有生命,从银河的进化到自我的动力,显明了上帝的临在正是作为维持万物的创造的智慧。然而,这并不意味着这是一环境恬静的极乐世界。大自然揭示出生命是如何经受痛苦和悲剧以维持其不稳的平衡。狮子与羔羊并非躺在一起,而是通过吃与被吃的血腥过程,去保持彼此的数目在可持续的限度内。

当讲述自然有如启示般,我们受诱于透过乐园的透镜去注视自然,无视其暴力与悲剧的一面。只有当我们将自己移离它,并透过我们不受伤害的短暂避难处(momentary havens of invulnerability)的玻璃板窗去察看它,以牺牲很多其他的人类为代价而获得它,我们才可想像自然如同伊甸园一样。然而一个龙卷风便能随时粉碎这玻璃窗并扫走这庇护处。

两个启示的命令来自“自然”及“历史”,这是不容易调解的。一些基督宗教的思想甚至视它们作为揭示互相对抗的不同神明。我称这两个命令为对可持续性的呼唤及对穷人有优先选择(preferential option)的呼唤。当我种植时,优先选择瘦弱及害病的将是愚笨的。我需要把很多过度生长的植物拔除,以至少数最健康的能生长得好。如杰伊·麦克丹尼尔(Jay McDaniel)感到苦恼的是,自然是以类似的态度给予鹈鹕两只蛋,以至其中一只可以生存:若第一只孵化得好,那第二只便会被啄死并抛出巢外。<sup>①</sup> 为了维持鹈鹕或番茄的族群,这种残酷是必需的。为第二只鹈鹕或多余的植物而感伤是误置(misplaced)的。

---

<sup>①</sup> Jay. B. McDaniel, *Of God and Pelicans: A Theology of Reverence for Life* (《关于上帝与鹈鹕:尊敬生命的神学》), Louisville: Westminster / John Knox Press, 1989, 页 19—21。

同样地,人类需要以地球上其他物种为代价来限制自己的物种繁衍,而又尽可能是透过不怀孕而不是堕胎来达成。但以生命的名义去否定限制生育的需要,是不利于儿童的。这意味着,每天无数婴孩在出生后不久因营养失调而死亡。拒绝理性地限制我们自己意指这些限制是残酷地和暴力地强加于人的。

来自我们罪与恨的历史中,有一不同的呼唤出现,对抗人类与其他受造物之间扭曲的关系,此扭曲导致过多的财富归于少数人,而贫困归于大多数的人。与社会达尔文主义(social Darwinism)相反,这模式并非要表达一种适者生存的自然伦理,因为大自然并没有优待体型庞大的食肉动物(carnivore),只是出于偶然而把之置于食物链的顶部,高于其他所有它所依赖的受造物;它反而是将互相限制和合作结合起来,追求动态的平衡。对于森林的健康成长,每天来去匆匆给它施肥的昆虫比狮子更重要。

以穷人为优先的考虑,是寻求纠正那为富人而作的破坏性考虑,这种考虑是以损害整个生命社群的健康为代价的。这种伦理呼唤我们给垂死于营养失调及缺乏洁净水源的穷困儿童食物和养料,并改正能引致早天的环境;同时,可持续性的伦理也呼唤我们去帮助那些儿童的母亲去限制生育。

这两套伦理时常处于悲剧性的张力之中,但不应容许它们堕入不能相容的二元论中:一方面是以强胜弱的胜利战神,另一方面是对弱小满有怜悯的神,但却被扭曲为维护胎儿对抗母亲。我们需要追求在公义与可持续性之间取得适当的平衡。在地球上的知识和人类历史的危机两者的亮光下,生态的神学和伦理的挑战共同编织出一个神圣临在的远象,支撑及维持自然的运作,对抗有能者的无度,与受害者接触,以创造相互繁荣的社群。

# 蒂利希早期的自然神学

## ——一个生态神学的进路

陈家富(香港汉语基督教文化研究所学术文流部  
主任兼研究员)

### 一 前 言

本文尝试勾画出早期蒂利希(Paul Tillich, 1886—1965, 另译田立克)在德国时期就自然观念的探讨<sup>①</sup>, 并把他的理解以一种生态神学的进路来掌握。文章的重点会落在蒂氏的自然神学的讨论上, 大自然神学(theology of nature)是指一种从神学进路来检视自

---

<sup>①</sup> 学界一般把 1933 年蒂利希因纳粹政权上场而被逼离开德国远赴美国的这年, 作为蒂利希思想前后期的分界线。但笔者较倾向认为这个年份不能作为一种蒂氏学术生命的分水岭的严格标记, 原因有二: 第一, 蒂利希思想从早期到晚期有强烈的连贯性, 他思想内部是否出现“转向”的问题很难定论; 第二, 1933 年蒂利希已届中年, 从他在当时德国发表的论文、讲学及出版来看, 思想已非常成熟。笔者并非否定蒂利希思想经历了一种发展的过程, 或有发生任何变化。笔者的立场是, 从整体来说, 蒂利希的前后期思想有相对较稳定的结构和脉络, 环境上和学术上的变化确实令他的思想在表现的风格上和重点上有所转变, 但基本大方向是一致的。所以, 本文所谈的早期思想是较多在一种时段的意义下理解, 而非一种思想上的前后转折上的意思。

然的学科,与所谓自然的神学(natural theology)有所分别。<sup>①</sup> 过往的学者较多注意蒂利希后期的神学发展<sup>②</sup>,其实蒂氏后期很多重要的观点皆可从他早期的著作中找到思想上的源头,基于学术氛围的差异,早期蒂氏的神学面貌有着浓厚的德国观念论及浪漫主义的特色,这或许可让我们认识蒂氏的另一面。本文会指出蒂利希早期从谢林(F. W. J. Schelling, 1775—1854)的思想中找到对自然的重要及基础性的理解,并且蒂氏的实在论诠释让自然的主体及客体面皆能得到平衡,及把自然放进基督的新存有的救赎中,以至其魔化的力量得以被释放。其次,本文会将蒂利希就科技的神魔夹杂的特质表述出来,以至让我们能对科技有较全面和务实的态度,历史与自然的复杂关系亦是蒂氏早期的关怀。

## 二 蒂利希对谢林自然哲学的挪用： 精神与自然的同一性

蒂利希早期有关自然的理解是深受谢林的自然哲学的影响,这充分表现在蒂氏早期研究谢林的两篇论文中。<sup>③</sup> 自启蒙运动以降,

---

① 自然神学(natural theology)一般是指从广义的自然,包括人的理性、自然环境的秩序等,能获得某些关于上帝的认识,如:他的存在、属性及能力等。有关自然神学跟大自然神学的关系,可参安希孟:《从自然神学到关于自然的神学》,见《道风:基督教文化评论》2001年春,页209—234。

② 就蒂利希的自然观念,可参 Michael F. Drummy, *Being and Earth: Paul Tillich's Theology of Nature* (《存有与大地:保罗·蒂利希的大自然神学》), Lanham: University Press of America, 2000。中文著作,可参赖品超:《田立克论人与自然:一个汉语语境的观点》,见《道风:汉语神学学刊》1997年秋,页149—174。

③ *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien* (《谢林实证哲学中宗教历史的建构》)于1910年完稿, *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung* (《谢林哲学发展中的神秘论与罪疚意识》)于1912年完稿。

作为思考主体的人与被思考的客体世界的关联一直是西方哲学史上的难题,无法解决两者的二元论与一元论之争将无法恰当地理解人与自然世界的关系。对蒂氏而言,谢林的自然哲学正是要回应启蒙运动因着理性能力的提高所造成的内在张力与德国观念论尝试解决这种张力所提供的答案的一种推演。<sup>①</sup>若要理解蒂氏如何承继谢林的理路,就需要稍为掌握启蒙运动至德国观念论的问题意识与内在发展脉络。

“启蒙”(Aufklärung)就是以理性作为判别一切信念、法则、艺术及文本的判准。<sup>②</sup>理性有着一套解释的独特形态,以普遍法则(general law)作一种机械论(mechanism)来理解事物的内在与外在关系,这种思考模式导引出两种迥异的结果:怀疑论与自然的物质论。由于理性经常要考察种种信念,以致形成彻底的批判主义,其

---

① 谢林的自然哲学著作,可参氏著:*Ideas for a Philosophy of Nature*(《自然哲学的观念》),E. Harris 及 P. Heath 合译,Cambridge: Cambridge University Press, 1995;及 *On the Relationship of the Philosophy of Nature to Philosophy in General*(《论自然哲学与一般哲学之关系》),见 *Between Kant and Hegel. Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*(《康德与黑格尔之间:后康德式的观念论发展文本》),G. di Giovauni 及 H. S. Harris 合编,Albany: State University of N. Y. Press, 1985,页 363—382。有关学者在这方面的研究,艾普斯图(J. L. Esposito)的研究仍是英语世界中的经典之作,见氏著:*Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*(《谢林的观念论与自然哲学》),Lewisburg: Bucknell University Press, 1977,其余可参 A. Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy*(《谢林与现代欧洲哲学》),London & NY: Routledge, 1993,页 30—44; Dale E. Snow, *Schelling and the End of Idealism*(《谢林与观念论的终结》),Albany: State University of New York Press, 1996,页 67—92; Robert F. Brown, *The Later Philosophy of Schelling*(《谢林的后期哲学》),Lewisburg: Bucknell University Press, 1977,页 91—97,166—171。

② 有关启蒙运动的理念与 20 世纪西方思想界对其的质疑,可参 *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*(《什么是启蒙? 18 世纪的答案与廿世纪的问题》),James Schmidt 编,Los Angeles: University of California Press, 1996。

激化后的结果就是彻底的怀疑论。<sup>①</sup> 其次,启蒙独特的解释形态是把事物置于机械和数理法则下,以致一切皆可被数量化和计算化;易言之,只有物质性的存有才能被理解,能被理解的就一定是物质性的。这种物质主义(materialism)无可避免导致心灵与物质的二元论,结果只有把不占有物理空间的心灵活动化约为物质活动来理解,或将物质性的存有消融于心灵的精神活动中。<sup>②</sup> 上述两种启蒙所带来的观点:批判主义(criticism)和自然主义(naturalism)无可避免地构成理论上的张力。一方面批判主义以怀疑主义作结,对一切自然的独立存在及普遍法则持批判和怀疑的态度,视之为人类心灵的构作,对所谓离开人意识活动之外的独立而客观的外在世界采取否定的态度;另一方面,自然主义以物质主义为依归,视人类理性的心智能力仅是物质力量使然,世上唯有能被量度和置于物理时空范畴内的物质才具有客观实在的意义。

康德(Kant)的批判哲学要避免上述两种立场的极端后果,既不陷入怀疑论的批判主义而能证立外在世界的知识的真实性,又不陷入物质论的自然主义而对心灵和物质之间的关系取得平衡。<sup>③</sup> 对康德而言,外在世界的认知条件是一切对象之能被认知完全是由于对象符合认知活动的条件使然,所以对象能被认知的只是表象(representation)而非物自身(thing-in-itself)。彻底的怀疑论者对外在世界存疑,但康德认为他们是混淆了表象与物自身之间的分

---

① Frederick Beiser, *The Enlightenment and Idealism* (《启蒙运动与观念论》), 见 *The Cambridge Companion to German Idealism* (《剑桥研究指南——德国观念论》), Karl Ameriks 编, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 页 19—20。

② 同上, 页 21—22。

③ 就康德的超越观念论(transcendental idealism)和经验实在论(empirical realism)的整合,可参 Stephen R. Palmquist, *Kant's System of Perspectives* (《康德的诸视域系统》), Lahnam: University of America Press, 1993。

别,外在事物是依然独立存在,但这种存在有两种意义:一是离开人类经验法则的限制内的存在,这是物自身的意思;二是存在于人类知性(understanding)和感性(sensibility)结合的知识象限中。能知的外界是指呈现于表象中的实在,不可知的是属于物自身领域。依此,彻底的物质主义亦不为康德所接纳,外在世界确实存在于时空之内,但由于康德把自然安置入表象领域之内,与物自身领域相区别,此时“一切存在的一定在自然内”的物质主义教条便能加以反驳。康德的解决办法是划分两层的实在世界,以外界给予的物料加上心灵的概念以形成知识。但他似乎仍是假设一种外界与心灵的对应关系,而这关系却无法加以证立。

费希特(Fichte)对康德解决批判主义与自然主义所产生的张力的方案显然不满。康德把知识限制在经验范围之内,无疑是将外在世界作为表象而非物自身来理解,因此,最终亦无法脱离休谟(D. Hume)的怀疑主义,导致心灵和外在世界仍处于一种二元论的格局。<sup>①</sup> 费希特认为一方面在某种意义下的二元论是不可避免的,因为呈现于人经验中的客观事实,就是对象确实是外在地给予我们的,在素质上独立于人类的意念和想像,但另一方面二元论是要克服的,因为知识的成立正是要把主体与客体的关系连上而不能长期把两者相分离。费希特预设一个“绝对自我”(absolute ego)的观念,当中包含自我(ego)和非自我(non-ego),绝对自我是自我不断寻求达致的一个目标而非一种真实,因此,主体永远无法完全控制自然,跟自然的联合永远是一个追寻的目标,这是二元论得以成立的理据;但同时主体在某程度上又控制自然,主体努力地把自然对应于理性活动的要求之下,这是对二元论克服的努力。简而言之,

---

<sup>①</sup> Frederick Beiser,《启蒙运动与观念论》,同前引书,页29—30。

对费氏而言,主体与客体在建构知识时建立某种的联系,但同时客体世界又独立于主体的理性活动之外。<sup>①</sup>

但费希特似乎仍然没有解决康德所遗留下来的问题。当自我控制自然时,其实自然无形中只不过是一种自我心灵活动的产物,意即自我的主体容易吞噬外在的客体,而当外在的自然对主体做出抗衡时,这种自然由于不受主体理性所操控,故此又落入无法认知的物自身领域之内。所以,费氏仍然处于一种自我与世界的两难局面中,外在世界一旦与主体意识相联络时,就容易被化约为主体的表象世界而丧失了客观存在的意义,但若保留外在世界的客体性,主体意识又找不到任何途径与之相关联而形成知识。对蒂利希而言,费氏的方案最后结果只会是主体收摄客体世界,主体永远无法到达客体的内容中。

当谢林再回到这个哲学两难时,他指出有两套哲学方案都一直在尝试解决人与自然的两难困局,一个是以费希特为代表的批判主义(criticism),另一个是以斯宾诺莎(Spinoza)为代表的教条主义(dogmatism)。教条主义企图把非自我(即客体)绝对化,在把人约化在无限客体的表现中,人的自由被剥夺;批判主义则将自我绝对化,把人等同于无限主体,外在客体的存在则被吞没。虽然两者都寻求一种将主体性和客体性达致同一和对应的尝试,但却采取两种迥异的进路,批判主义把主体绝对化来收摄客体,教条主义则把客体绝对化来收摄主体。<sup>②</sup>

谢林认为上述两种进路都未能在主体与客体的同一(identity)

---

① Frederick Beiser,《启蒙运动与观念论》,同前引书,页29—30。

② 参 S. J. Frederick Copleston, *A History of Philosophy* (《哲学史》卷七), Volume VII, Doubleday: Image Books, 1994, 页100—102。



和非同一(non-identity)之间取得平衡,故此谢林的自然哲学(Naturphilosophie)既要处理主客体之间出现的二元困局,同时又要保持主客体之间的距离,以致外在世界的真实性能得以证立。<sup>①</sup> 莱布尼茨(Leibniz)把物质(matter)视为生命动力(living force)的观点让谢林得到启发,莱布尼茨的物质概念有效地在主体与客体的离与合之间取得平衡,他认为单一的生命动力在各生命单位中彰显和发展出不同程度的形态,故此虽然各层生命体之间存在着差异,但这种差异并非一种本质上的分别,因为他们皆是同一生命力量的不同表现和彰显。<sup>②</sup> 谢林不满费希特以一种消极的概念来指涉自然,视自然为非主体性,谢林指出以“自然”来代替费氏的客体性观念正是要强化自然并非从属于主体性范畴之下,而是一种生生不息、独立而又无法化约的整体。<sup>③</sup> 谢林赞同康德的“有机体”(organism)这观念,但他指出当康德应用这观念时是以一种限制性的意义来使用,亦即理解自然作为有机体是一种“规约性的理解”(regulative understanding)而非“建构性的理解”(constitutive understand-

---

① 有关谢林与德国的“自然哲学”(Naturphilosophie)的关系,参 S. R. Morgan, Schelling and the origins of his Naturphilosophie(《谢林及其自然哲学的源头》),见 *Romanticism and the Sciences*(《浪漫主义与科学》),A. Cunningham 及 N. Jardine 合编, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 页 25—37。因着学界对谢林早期对柏拉图著作诠释的发现,以致对谢林的自然哲学的源头有新的论点,详参 Manfred Baum, *The Beginnings of Schelling's Philosophy of Nature*(《谢林自然哲学的开始》),见 *The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling, Hegel*(《康德批判哲学的接收:费希特、谢林、黑格尔》),S. Sedgwick 编, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 页 199—215。

② Frederick Beiser,《启蒙运动与观念论》,同前引书,页 33—34。

③ 参 Dieter Jahnig, *On Schelling's Philosophy of Nature*(《论谢林的自然哲学》),见 *Idealistic Studies*(《观念论研究》)19(3), 1989, 页 223。

ing)。<sup>①</sup> 谢林认为前者无法让人对自然构成知识,它只引导人的内在目的性套入自然之内,至于自然本身是否具有目的则仍是物自身的范围而不可知。

蒂利希站在谢林的立场上反对教条主义,认为它扩大客体而将主体收摄于绝对客体之内<sup>②</sup>,他指出谢林的自然哲学的精神在于将“同一性原则”(Identitätsprinzip)应用到自然之上。蒂利希把握着谢林自然哲学的重要命题:“自然为可见的精神,精神为不可见的自然。”(Natur ist hiernach der sichtbare Geist, Geist die unsichtbare Natur)这就是把主体与客体之间的复杂关系总结为单一生命力量和实在的两种表现形态,这两种元素(精神与自然)在同一性原则下被联结:<sup>③</sup>

真正的综合(作为生命力量的同一性)不单在自我中得到  
实现,亦在自然中运作。其最高的产物就是主体的自我。<sup>④</sup>

蒂氏指出综合(synthesis)一定不可能如康德所指的意识统觉的某种活动,而是要绝对和完美,否则就永远无法解决康德理解中

① 就康德的理解,见氏著:*Critique of Judgment*(《判断力批判》),Werner S. Pluhar 编,Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Co., 1987。

② Tillich, *Mysticism and Guilt – Consciousness in Schelling's Philosophical Development*(《谢林哲学发展中的神秘论与罪疚意识》),Victor Nuovo 译,Lewisburg: Bucknell University Press, 1974, 页 47。

③ 同上,页 53。原文参 Tillich, *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung*(《谢林哲学发展中的神秘论与罪疚意识》),见 *Paul Tillich Gesamtelte Werke, Band I*(《保罗·蒂利希全集》卷一),Renate Albrecht 编,Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1959, 页 15。另参 Gunther Wenz, *Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*(《主体与存有:保罗·蒂利希神学的发展》),München: Chr. Kaiser Verlag, 1979, 页 76—78。

④ Tillich,《谢林哲学发展中的神秘论与罪疚意识》,页 53。

的物自身的困难。<sup>①</sup> 蒂利希强调主体与客体、一与多皆在自然中，如同在自我中得到综合。蒂氏认同谢林视自然之所以能与精神法则相对应并非随意和偶然的，相反自然自身能必然和原初地与精神相对应。主体(subjective)与理念(ideal)是生命力量的内在化，而客体(objective)与真实(real)则是生命力量的外在化。不论是主体或客体，双方皆在整体中被掌握和理解，两者之间真正和绝对的综合唯有在自然的生生不息的生化进程中出现。故此，人与自然间的鸿沟一旦被打破，上帝与自然间的分裂亦得以修补，上帝被视为创造性的自然，上帝、人与自然皆在同一性原则下相互关联，“与上帝的联合是在与自然产生美感经验中获得的”。<sup>②</sup> 与此同时，蒂氏清楚指出同一性的建立是建基于真实的对立中，精神是不受制于自然而可被视为更高类型的自然，“精神是真实的仅当他设置自然与精神的冲突于自身之内”。<sup>③</sup> 精神超越作为自然的自身，蒂氏认为精神这种自由的超越才能确保同一性原则真实地表现。

易言之，自然本身就是联合与动态的目的性系统，它本身能在人的精神活动中回归到自身当中，所以，自然再不是一种康德式的单纯表象，而与人的理解活动相对立和抗衡，反而表象世界本身根本上亦是自然本身实现自身的一种知识界域。因此，蒂利希指出：

证明自我是万物是不足够的，相反我们要理解的是万物是像自我一样。自然并非行动的一个无法理解的限制；它本身就是行动，创建意志，成为自由，为意识而奋斗。它

---

① 同上，页 34。

② Tillich,《谢林哲学发展中的神秘论与罪疚意识》，页 57。

③ 同上，页 58。

就是意识战胜无意识的进展性活动,直至它在作为自然存有的人身上达致平衡。<sup>①</sup>

自然本身就是一个目的性系统,康德虽然有提过自然的目的性,但他只是把它理解为一种规约性原则来考虑,而非自然本身内在具备这种目的性。康德只教导我们把有机体和目的性的理念套入自然界内,谢林则坚持自然本身就是一种具备能动性的有机体。

谢林的自然哲学视“绝对”(absolute)为一存活的力量,既非主体性亦非客体性,而是两者的综合。这种综合把主体性领域视为自然本体的目的性和理性发展的结果,教条主义和批判主义分别将“绝对”放在客体或主体一边,以致无法解决二元论的问题,但自然哲学却将“绝对”超越任何有限的安排,主体性和客体性都不能独揽“绝对”。同时,自然哲学又容许自然存在于任何意识之外,自我意识并非如费希特认为能吞没自然法则,相反自我意识亦是所有自然有机性力量的高度组织和发展而已。可见,在对谢林哲学的挪用中,蒂利希已基本上接纳了人与自然是同一的生命载体,两者有密不可分的关系。

---

<sup>①</sup> Tillich, *The Construction of the History of Religion in Schelling's Positive Philosophy* (《谢林实证哲学中宗教历史的建构》), Victor Nuovo 译, Lewisburg: Bucknell University Press, 1974, 页 45。原文见 *Ergänzungs und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, Band IX* (《保罗·蒂利希全集后备及后补性部分》卷九), Gert Hummel 与 Doris Lax 合编, Berlin: Walter de Gruyter, 1998, 页 191。

### 三 自然的实在论诠释

虽然蒂利希早期对人与自然间的相互联系,因着谢林自然哲学的启发而有高度的重视和体验,但这种德国观念论与浪漫主义式的思想框架却没有让他轻忽自然的客体性,他一方面强调人与自然间的神秘性参与,另方面指出自然的创造性力量跟自然的客观结构是不能分割的,蒂氏强调自然具有内在力量(intrinsic powers),自然并非死物,内里包含着意义和能力,这些力量是作为自然成为圣礼得以可能的条件。<sup>①</sup>其次,这种对自然采取实在论的理解亦表现在蒂氏拒绝将自然美化,而是把自然放入基督教对拯救和历史的诠释之下,他指出唯有在救恩历史之中,自然才能从其魔化的势力中被释放出来,而能成为承载神圣的载体。

蒂利希认为应该对自然采取两种似乎是迥异甚至是冲突的观点。一方面承认自然蕴含着不能化约的力量和意义,这是积极性的观点;同时自然的客体性是与其主体性相容的,自然本身并非在一种本质的纯然状态当中,而是需要从魔化及其悲剧性的势力中被释放出来,这是消极性的。因此,蒂氏所谓的实在论诠释具备两层意思:其一是指自然的客观实在结构和自然的意义和能力是不能分开的,这种正视自然的物理素质是要针对浪漫主义和泛圣礼主义的自然观;其二是强调自然的实存状态,自然的意义和能力需要参与在基督教的救赎历史之中,以致能从其含混的状态中释放出来。

---

<sup>①</sup> Tillich, *Nature and Sacrament* (《自然与圣礼》), 见 *The Protestant Era* (《新教时代》), James Luther Adams 编译, Chicago: University of Chicago Press, 1948, 页 112。

蒂利希对自然客体和主体的兼容观点是受到谢林和歌德(Goethe)的影响,他指出要对自然的深处作理解,是需要越过主体性和客体性的对立来把握的。

对所有尝试进到实在的未断裂层面的困难问题就是:  
必然要深入到某种连同主体精神的“非主体性”和某种连  
同客体实在的“非客体性”。<sup>①</sup>

把自然作一种实在论来理解,就是指自然中所隐含的力量和意义(主体性)是要透过其客体 and 物理结构(客体性)来把握,自然的真实性是能让理性和客观的数理分析所把握,但同时这种真实性亦是其意义和能力得以彰显的载体。<sup>②</sup> 在蒂利希举出歌德的阐释中可见,“颜色”本身是具备“力量”的,当中存在某种精神性的意义和效能,这种对自然作质量和直觉的把握是与牛顿(Newton)把自然作数量化和科技性的把握不同。<sup>③</sup> 蒂氏认为从拜占庭时代至早期的

---

① Tillich, *Nature and Sacrament*(《自然与圣礼》),见 *The Protestant Era*(《新教时代》),James Luther Adams 编译,Chicago: University of Chicago Press, 1948, 页 102。

② Kenan B. Osborne, *New Being: A Study on the Relationship between Conditioned and Unconditioned Being According to Paul Tillich*(《新存有:就保罗·蒂利希对制约性与非制约性存有关系的研究》), Hague: Martinus Nijhoff, 1969, 页 103。

③ Tillich,《自然与圣礼》,同前引书,页 104。学界一直注意歌德的科学著作与近代科学间的密切关系,两者皆对牛顿式的机械物理观提出批判。歌德本身的科学著作,可参氏著: *Goethe: Scientific Studies*(《歌德:科学研究》),D. Miller 编译, NY: Suhrkamp, 1988; 专书可参 H. Bortoft, *The Wholeness of Nature: Goethe's Science of Conscious Participation in Nature*(《自然的完整性:歌德在自然中的意识参与科学》), Hudson, NY: Lindisfarne Press, 1996; 编著可参 David Seamon 与 Arthur Zajonc 合编, *Goethe's Way of Science: A Phenomenology of Nature*(《歌德的科学之路:自然的现象学》), Albany/NY: State University of New York, 1998。

歌德式的绘画中,金色都并非被理解为单纯一种色谱上的某种排列而已,而是承载着神秘和超越性的宗教意义。<sup>①</sup>显然,“颜色”本身具备某种物理结构,并且可以以一种科技的心态来掌握,但这种物理结构并非颜色的全部,其精神性和力量性的向度透过这种物理结构呈现和彰显出来。

深入到事物的内部和深处来把握其内在的力量和精神是一种实在论的精神,但蒂利希认为对事物作实在论的理解是不应离开一种信仰的向度,信仰是超越可把捉的实在,而实在论往往又会倾向质疑实在的超越层面,这两种看似相互排斥的概念在蒂氏的思想中正好提供了一种对实在作普遍的理解和一种基本的态度。<sup>②</sup>蒂氏认为“信仰实在论”(glaubiger Realismus)<sup>③</sup>要指出无限和有限之间的张力。

信仰实在论建基于“此时此刻的意识”(Bewußtsein der Gegenwärtigkeit),存有的终极力量和实在的根基出现于独特的时刻和具体的处境,彰显出当下的无限深度和永恒意义。但这只能在吊诡的意义下,即:信仰,才可能,因当下本身既非无限亦非永恒。<sup>④</sup>

---

① 同上,页105。

② Tillich, *Über glaubigen realismus*(《论信仰实在论》),见 *Paul Tillich, Main Works/Hauptwerke*, Volume 4(《保罗·蒂利希重要著作》卷四), John Clayton 编, Berlin: Walter de Gruyter, 1987, 页194。

③ 关于蒂利希的“信仰实在论”,可参 Ulrich Reetz, *Das Sakramentale in der Theologie Paul Tillichs*(《保罗·蒂利希神学中的圣礼》), Stuttgart: Calwer Verlag, 1974, 页67—81。

④ Tillich, 《论信仰实在论》,同前引书,页203。

可见,这种对事物的实在论诠释是通过一种对历史性的实在来掌握,“此时此刻的意识”就是指一种具有历史性的意识,蒂利希认为掌握事物深处的力量和内在的实质(really real)是要在具体的历史处境下把捉的,因此,信仰实在论必然包含一种历史实在论(historische realismus),但单纯的历史实在论本身不足以把握事实的真实本相,因为事物的实相还没有在事物的无限根基和无限能力中彰显出来,所以历史实在论需要兼顾一种宗教信仰的深度。<sup>①</sup>

将事物(自然)的内在力量加以把握和深入到其内在结构中的尝试,并非信仰实在论所独有,蒂利希指出,始自希腊思想中已经有尝试把“逻各斯、理性”(logos, rationality)等同于事物的内在力量的倾向,这种把两者联合起来的尝试在近代被转化为一种以科技知识操控外界的形态。<sup>②</sup>深入到事物内部的“理性”被转化为一种控制世界的“理性”,事物内在的“真实”(ousia)被转化为受制于自然律的计算性元素,这种“科技实在论”(technischen realismus)把世界作为知识对象来确立并加以控制和掌握。但蒂利希指出,这种实在论其实并没有深入到事物的真实内部,自然和实在的内在力量被一种计算性的工具理性抽象化出来<sup>③</sup>,事物当下的历史性并没得到重视。同时,蒂氏认为科技实在论将信仰和实在分开,在里敕尔式的(Ritschlian)神学中清楚表明出来,其中信仰只作为一种把个人从自然真实中抽离出来的拯救行动,个人的道德独立性与自然相分

---

① Tillich,《论信仰实在论》,同前引书,页202。

② 同上,页196。就蒂利希如何理解西方精神从希腊思想形态发展到近代的科技形态,参拙作《科技的复位:一个田立克的神哲学观点》,见《宗教哲学季刊》第七卷,2001,页12—30。

③ 同上,页197—198。



开,后者则可把自然容让人以科技来操控,把握并置于人的目的之下。<sup>①</sup> 信仰世界和事物的真实世界顿成截然二分的两个领域,信仰被收摄为个人道德的提升和拯救的媒介,实在论则安放在对自然和社会的一种科技操控性的态度中。

与此相反,实在论在中世纪中有着另一种形态,与上述的科技实在论正好形成反照,这种“神秘的实在论”(mystische realismus)认为心灵要越过可见的自然世界去把握存有的终极力量,事物的真实本质之所以被掌握,并非透过一种理性化和科技化的理性所接触,而是通过对“逻各斯”作一种默观式的联合。<sup>②</sup> 这种对事物的内在力量作一种直观的把握,越过事物那种可被化约、控制和计算的层次的尝试一直是不少哲学思潮中的基本精神。<sup>③</sup> 但蒂利希认为,虽然神秘实在论能避过科技实在论那种对自然的操纵,但对自然世界的具体存在仍然没有得到重视,事物的历史性格并没有在穿越事物表层形态而深入到内在力量中被确立起来,这种实在论从根本上就有一种置事物的历史性不顾的特质,因为这种实在论把信仰提升到一种与超越的神秘联合中,而忽视历史处境中的力量和深度。<sup>④</sup> 无限和有限中的无限鸿沟没有被打破。

与神秘实在论不同,信仰实在论强调万物的神圣根基的神秘性,这种无法完全掌握的神秘性正是要突显无限和有限的差异,对蒂利希而言,有限是不能透过亦步亦趋来到达无限的,有限是要通过信仰的经验来被无限所抓住。

---

① 同上,页 204。

② Tillich,《论信仰实在论》,同前引书,页 196。

③ 同上,页 197。蒂利希举出直觉知识论、古典浪漫主义的复兴、现象学运动、生命哲学及潜意识心理学。

④ 同上,页 204。

事物越多在终极的能力下被光照,它就越发显得充满  
疑问和缺乏意义,因此当它在能力的根基和终极的真实下  
越发透明时,事物的能力同时被肯定和被否定。<sup>①</sup>

蒂利希认为事物的内在能力跟其能力的根基是不可分离的,这并非指能力的根基本然地存在于事物中,作为神圣的能力根基是借着信仰来抓住我们和临到万物当中,这能力不单作为存有的根基而存在,更突入(breakthrough)我们的存在中和审判救治我们。<sup>②</sup>

可见,蒂利希一方面强调自然中内住的力量和意义,并且这意义和精神力量的掌握是不能离开自然的客体和物理结构;但另一方面,蒂氏亦认为这种内住于自然的力量不是以自然本身成为圣礼(sacrament),事物的内在能力成为神圣能力的载体并指向神圣的事物,这正是圣礼的意思,但同时蒂利希强调自然作为圣礼的理解是不能离开神圣能力的审判和救赎式的参与,对蒂氏而言,自然不单需要实在论的诠释,它还需要作一种历史的诠释,而这种历史式的理解更是要放在基督教的救恩历史的框架下作出的。蒂利希认为:

---

① 同上,页 203。

② Tillich,《论信仰实在论》,同前引书,页 203。就蒂利希的“突入”(breakthrough)这观念的探讨,可参 Uwe Carsten Scharf, *The Paradoxical Breakthrough of Revelation. Interpreting the Divine – Human Interplay in Paul Tillich's Work 1913–1964*(《启示的吊诡性突入:诠释保罗·蒂利希 1913–1964 的神人互动》), Berlin, NY: Walter de Gruyter, 1999。作者认为蒂氏后期(1951 年后)避免使用“突入”这概念,就这点笔者未能同意,在蒂氏的《系统神学》卷三中,虽然较多使用“彰显”(manifestation)来描述神人间的启示经验,但圣灵临在于人身上的“浑然忘我”(ecstasy)经验,蒂氏清楚表明既是上帝的灵突入人的灵中,又是人的灵走出的超越体验。

自然……一定是历史性和在救恩历史的语境内被理解。明显的是在自然中存在着历史的元素,自然参与在历史时间中,即不可重复和不能逆转方式的时间……基督教决定历史元素并把自然包括在救恩历史之内。<sup>①</sup>

自然之物之所以能成为圣礼,就蒂氏而言,并非由于自然内的神秘和魔术性的元素,而是自然中的含混性在基督的新存有中被释放出来,自然本身就是救赎的载体和对象。<sup>②</sup> 自然一旦脱离了救赎的历史事件,它本身就只能停留在含混的状态中,所以根本上没有所谓“纯粹的自然圣礼”(purely natural sacrament),大自然不会随意地成为圣礼之物,但圣礼的能力又必然是要通过大自然的内在力量和物理结构来彰显的。“没有这个载体(大自然),就没有圣礼的能力,神圣亦不能感受到其临在,但这载体自身不能构成圣礼。”<sup>③</sup> 蒂利希认为整个救赎历史的事件,耶稣基督作为新存有所彰显的救赎是作为理解自然和历史的重要切入点。

## 四 科技的含混性格 :神魔夹杂的特质

蒂利希在德国时期的著作中,对科技的理解已有相对清晰的轮

---

① Tillich,《自然与圣礼》,同前引书,页 102。

② Tillich,《自然与圣礼》,同前引书,页 102—103。蒂利希从早期到晚期都把自然视为拯救的对象,虽然表面上,在晚期的《系统神学》卷二中,以基督和实存作为两个相互关联的范畴,较多着笔于人的实存困局,但整个思想框架仍然表现为一种宇宙性的堕落和拯救。详参笔者的博士论文《蒂利希思想中人与自然的关系,一个生态神学的研究》,香港中文大学宗教及神学学部,未刊哲学博士论文,2002。

③ 同上,页 110。

廓。首先,蒂利希强调科技本身是自然的一部分。把科技应用出来就是指一种应用手段达到目的的意思,故一旦目的得到实现,科技作为其中一种元素就存在。可见,科技是具备普遍性的。<sup>①</sup>重要的是自然本身同样具有这种把目的实现的元素,蒂氏指出:“它(自然)使用使人惊奇的手段为要达致其目的,为要把生命和形式(Gestalten)以难以把捉的多样性带到存在中。”<sup>②</sup>蒂氏在一篇名为《宗教与科技》(1929年)的未发表的稿件中指出自然本身是以科技的形式来活动的,因此,自然形态(natürlichen formen)与科技形态(technischen formen)之间存在着一种类比的关系。<sup>③</sup>就蒂氏而言,自然的丰富性是不能离开科技元素来理解的,显然这是以最宽阔的意义来把握科技的意义。在这种意义下,自然所采取的手段与目的间的关系是相一致的,意即当自然要实现自身的生命时,手段和目的皆同时属于生命形式当中,手段就是目的,目的本身就是手段。<sup>④</sup>但当谈及现代性精神意义下的科技时,科技是在一种较狭窄的意思下被理解,就是指人类精神心灵的参与,其中手段和目的就在生命进程中被分离。<sup>⑤</sup>

蒂利希强调现代意义下的科技是指一种具有改造能力的科

---

① Tillich, *The Logos and Mythos of Technology*(《科技的逻各斯与神话》),见 *The Spiritual Situation of Our Technical Society*(《我们科技社会的精神性处境》), J. Mark Thomas 编, Macon: Mercer University Press, 1988, 页 51。此文在 1927 年出版。

② Tillich, 《科技的逻各斯与神话》, 同前引书, 页 52。

③ Tillich, *Religion und technik*(《宗教与科技》), 见 *Ergänzungs und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, Band XI(《保罗·蒂利希全集后备及后补性部分》卷十一), Erdmann Sturm 编, Berlin: Walter de Gruyter, 1999, 页 248。

④ Tillich, 《科技的逻各斯与神话》, 同前引书, 页 52。

⑤ 同上。

技。<sup>①</sup> 这种科技的特征就是人的精神心灵参与其中,对蒂氏而言,人类精神心灵所参与而引发的科技元素可以是发展性(die entfaltende technik)和实现性(actualizing technology)的。<sup>②</sup> 前者是指精神心灵参与在生命形式当中,在不同生命的向度中保护和发展当中的生命潜质;<sup>③</sup>后者是一种精神心灵的客体化过程,让心灵透过客体化的过程而让自身得以存在。<sup>④</sup> 而在生态伦理的讨论中,首要关注的相信是蒂氏所谓的“改造性科技”(die umgestaltende technik)。<sup>⑤</sup>

蒂利希在 1913 年撰写的《系统神学》的手稿中指出<sup>⑥</sup>,这种现代性精神意义下的科技是与宗教神学的意涵相关联的。蒂氏强调在神学原则下可以证立(rechtfertigt)这种实质的文化工程(sachliche culturarbeit)(指科技),完全是由于它被视之为上帝的启示在其中,并且为上帝国而服务,是承认在完成上帝国(vollendete Gott-

① Tillich,《宗教与科技》,同前引书,页 248。

② 同上。另参 Tillich,《科技的逻各斯与神话》,同前引书,页 53。

③ Tillich,《科技的逻各斯与神话》,同前引书,页 53。

④ 同上。

⑤ Tillich,《宗教与科技》,同前引书,页 248。

⑥ Tillich, Systematische Theologie von 1913 (《1913 年系统神学》), 见《保罗·蒂利希全集后备及后补性部分》卷九, 页 273—434。蒂利希在 1913 年所撰写的系统神学手稿现存有两个版本, 一份是存放于哈佛大学的蒂利希档案馆中, 后经由 G. Hummel 与 D. Lax 整理, 并于 1998 年作为蒂利希著作德语版全集的后备性部分的第九卷出版, 全份手稿分三大部分: 护教学 (Apologetik), 内分 29 个分段, 唯独第 21 与 28 两个段落不见于手稿中; 教义学 (Dogmatik), 内分 19 个分段; 伦理学 (Ethik), 内分 23 个分段。科技 (Technik) 的问题就放在伦理学的部分中讨论。另一份现存放于德国马堡大学的蒂利希档案馆内, 是蒂利希当年交给其好友 Richard Wegener 保管的, 与前一份比较, 内容上比较简单, 此份手稿现收录在 *Paul Tillich. Main Works/Hauptwerke*, Volume 6 (《保罗·蒂利希主要著作》卷六) 中, 因此, 现在可以确定在蒂利希的一生中曾经有三次进行系统神学的工作, 首次是 1913 年的系统神学, 接着是 1925 年在马堡大学的教义学演说, 及最后从 1951 至 1963 年间在美国完成的《系统神学》三卷。

esreich)中它具有永恒的意义。<sup>①</sup> 首先,科技就是指精神操控自然(der Herrschaft des Geistes über die Natur),人类精神心灵在科技中战胜自然也就是精神及其自由的一次启示,这种启示与上帝创造相类比,物质文化的被创造并非自然生生不息衍生的产物,乃是一种奇迹(Wunder)。<sup>②</sup> 其次,科技在促进上帝国中有着重要的意义。对蒂利希而言,因着科技的改造能力,时间(Zeit)和空间(Raum)的分离得以复合,这有助建立一个人类共同的社群,这种联合(Einheit)乃是科技的一种创造(die Schöpfung)。<sup>③</sup> 并且,科技作为一种实质文化(sachliche culture)能为上帝国效力,因它是一切历史变迁的恒定基础(die standige basis),蒂利希指出精神文化中的道德和宗教活动是不能离开科技这种实质文化的。<sup>④</sup> 他似乎认为,实质文化的这种下层建筑的进步,将有助推动上层建筑的精神文化,并且前者是后者得以建立的必要基础。

但蒂利希并没有忽略科技所产生的问题,借用他在1929年的用语,上文所述的只是科技的存有性格(der Seins-Character),而它的实存性格(der Existenz-Character)却显示出科技对人和自然的伤害<sup>⑤</sup>,两者的混合就是一种科技的含混特质。首先,科技的生产活动一方面彰显出人类精神心灵的自由,但同时却将人类精神带到更深的奴役中。<sup>⑥</sup> 蒂氏把科技这种既能将人类从自然中释放出

---

① 同上,页416。

② 同上,页417。

③ Tillich, *Der natürlich-schöpfungsmäßige und geschichtlich-eschatologische Sinn der Technik*(《科技的自然—创造性及历史—终末性意义》),见《保罗·蒂利希全集后备及后补性部分》卷十一,页251。

④ Tillich,《1913年系统神学》,同前引书,页417。

⑤ Tillich,《宗教与科技》,同前引书,页248。

⑥ 同上。

来又能服务于上帝国,但却又重新将人捆绑于科技的文化创作中的状态,称之为“吊诡”(das Paradox)。<sup>①</sup>

在1929年的手稿中,蒂利希又称这种吊诡性格为“辩证性格”(der dialektische Character),它正是一种神魔夹杂(Gottlich - daimonisch)的彰显。<sup>②</sup> 它把无限(Unendlichkeit)与终末(Eschaton)相混淆。<sup>③</sup> 超越的指涉(der transcendenten bezüge)在科技生产中失去,换之以一种人类巴别塔式的联结(die Einheit als Turmbau zu Babel)。<sup>④</sup> 蒂氏强调科技需要被救赎(Erlosung)<sup>⑤</sup>,永远需要把它放在神学原则的“是”(Ja)与“否”(Nein)中被检视,以致它最终得着释放。<sup>⑥</sup> 科技这种文化形态原本可作为一种人参与在自然中的创造性活动,人是一种不断与外在世界产生意义活动的存有,人的超越性使人能越过周遭的环境而建构文化世界。万物的存有元素中动态和形式的平衡使一切众生在不同的向度中越过自身而建构新的存有形式,而人的动态表现于其创造性能力,人参与在自然的更新变化中并创造文化;自然的动态表现在其生命的不断生成和生产新的生命形式中。在蒂利希的早期思想中曾指出人的“劳动”(work)这种文化参与使得人与自然的内在力量得以一同实现。

---

① Tillich,《1913年系统神学》,同前引书,页416。笔者不能赞成沙芬(Uwe Carsten Scharf)认为蒂利希在1913年的系统神学的手稿中对科技采取认同和乐观的态度,指出他是科技的热爱者(technology enthusiast),而在晚期才开始注意到科技的魔化力量。笔者认为其实从早期到晚期蒂氏皆清楚指出科技这种亦神亦魔的含混特质。沙芬的观点,见Uwe Carsten Scharf,《启示的吊诡性突入:诠释保罗·蒂利希1913—1964的神人互动》,页58—59。

② Tillich,《宗教与科技》,同前引书,页249。

③ Tillich,《科技的自然—创造性及历史—终末性意义》,同前引书,页251。

④ 同上。

⑤ Tillich,《宗教与科技》,同前引书,页249。

⑥ Tillich,《1913年系统神学》,同前引书,页417。

人格(Personlichkeit)与物的形式(Dinggestaltung)在劳动中联合,其中物的力量被发现,并因人格而得以肯定,其中人格的力量亦深印在事物当中。这种人与物及物与人之间的相互接收(mutual reception)意指两者皆得以“完成”(fulfillment)。在创造性的劳动中,人格的真实自由(actual freedom)与自然的潜存自由(potential freedom)彼此联合。自我决定的人性力量与事物的决定性力量彼此联合在我们劳动的形式中。<sup>①</sup>

但这种相互成全的远象会受到某种关系的错置而扭曲。蒂利希认为在《旧约》中重视耶和華為独一上帝的神圣存有,以致万物的神圣力量被否定,“事物只是完成神圣命令的媒介,或者是上帝创造力量的反映,除此以外,并无任何创造性”。<sup>②</sup> 其次,在柏拉图的世界中,人格的观念被高抬至万物之上,万物的内在力量被重置在理型世界之内;<sup>③</sup> 在新教传统中,路德宗认为重点在神人之间的关系,人与自然的关系并非内在而是一种从上帝而来的外加责任;<sup>④</sup> 加尔

---

① Tillich, *Die Überwindung des Persönlichkeitsideals*(《人格观念的克服》),见 *Paul Tillich, Main Works/Hauptwerke*, Volume 3(《保罗·蒂利希主要著作》卷三),Erdmann Sturm 编,Berlin: Walter de Gruyter, 1998,页 138。此文于 1927 年出版。

② 同上,页 136。

③ 同上。柏拉图(Plato)与亚里士多德(Aristotle)所代表的希腊哲学是否完全无法与现今的生态伦理观相容,学者的意见分歧较大,但大部分学者是持审慎乐观的态度,参 *The Greeks and the Environment*(《希腊人与环境》),Laura Westra 及 Thomas M. Robinson 编,Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1997。

④ Tillich,《人格观念的克服》,同前引书,页 136。



文主义亦视事物没有内在的力量,自然王国是要受制并服侍上帝国;①在德国观念论中,费希特将自然视为人性责任完成的可见媒介。②蒂氏在此无意要就自然被物化的原因作一种追本溯源的思想史考察,他的用意是想指出在西方不同思想传统中,往往存在一种倾向:要把自然中的神圣和充满力量的位置被人格的实现或完成以及终极的真实所取代。这种倾向无疑造就了西方近代自然科学与科技文化的出现,把自然引向人的操控与把握之内。其中,自然的主体性被提取,在科技的掌握下,自然只能以一种纯然客体的模式来呈现。对蒂氏而言,这正是自然被物化和人被非人化的意思。

其次,人与自然一同在罪的处境中并与其本质相违反,亦成为人与自然关系错置的原因。人的自我中心要把万物置于其控制之下。蒂利希在1925年的马堡大学教义学的讲授中,已对人在疏离状态下的困境作了丰富的探讨。蒂氏指出,被造物在本质的状态下是一种“纯粹的被造性”(reine Kreaturlichkeit),其结构以一种在完全启示(der Vollkommenen Offenbarung)中无限与有限之间的联结(Verbundenheit)为依归。③然而,蒂氏指出,人与万物在实存状态下所出现的罪(Sünde)就是一种对本质的对反(Wesenswidrigkeit),并且以四种形态出现:自爱(Selbstliebe)、欲(Begierde)、

---

① 同上。

② 同上。

③ Tillich, *Dogmatik: Marburger Vorlesung von 1925* (《教义学:1925年马堡讲稿》), Werner Schüßler 编, Düsseldorf: Patmos, 1986, 页129。学界近年开始注意蒂利希于1925年在马堡大学讲授的教义学,其教义学的编排以三一论为结构,可惜因讲课时间的限制,蒂氏无法处理圣灵论的部分;虽然如此,但仍不减这部1925年马堡大学的教义学对研究蒂利希思想的重要性。有关学界就这份教义学的研究,可参 *Étude sur la Dogmatique [1925] de Paul Tillich* (《保罗·蒂利希教义学(1925)的研究》), R. P. Scharlemann, A. Gounelle 及 J. Richard J 合编, Québec: Les Presses de l' Université Laval, 1997。

狂妄(Hochmut)、与上帝分离(Absonderung von Gott)。<sup>①</sup> 蒂氏指出,自爱是根源于被造物受造时的自我性和独特性,这种自我的突显和高举就变成自我中心,自我在关系中排斥他者而只专注自身一己的需要,将爱的关系性特质内化并转向自身。<sup>②</sup> “欲”就是一种要侵吞一切存有在有限自身中的渴求,这是一种源于生命以参与为特质的内在结构使然,但在实存状态下,这种参与转化成一种无限的侵吞。<sup>③</sup> “狂妄”是一种自我超拔的欲念,对蒂氏而言,这是最基本的罪的特质<sup>④</sup>,在自我超拔与自我抽离中,人的自我无法与他者进入恰当的关系中,客体化(Vergegenständlichung)就无法避免。在这时期,蒂利希已经注意到万物包括人与其他自然之物都具备“自我”并有自身的独立性和尊严<sup>⑤</sup>,而蒂氏强调,科学、科技和经济的罪就正好是将自然客体化和把自然的价值局限于以人的需要为焦点。<sup>⑥</sup> 他者(人与自然)的客体化是一种“力”(Gewalt),它指到力量的客体化,这力量破坏他者的独立性<sup>⑦</sup>,强制他者被同化和丧失自我的主体性和核心价值。

总括而言,在蒂氏早期的思想中,已经对科技的含混性格作出一种初步的理解和确定,科技将人从世界的魔咒中释放出来,使人毋须再在自然中经历异样;并且,科技被视之为人类精神的文化创造,有助推动人类历史的前进和为上帝国度而服务;但与此同时,科技又将新的理性魔咒加诸于人和自然中,产生出新一代的疏离和奴

---

① Tillich,《教义学:1925年马堡讲稿》,页175。

② 同上,页177。

③ 同上,页178。

④ Tillich,《教义学:1925年马堡讲稿》,页179。

⑤ 同上,页180。

⑥ 同上。

⑦ 同上,页181。

役。所以,“我们需要认识清楚,倘若科技是上帝似的、是创造性的、是解放性的,它亦同时是鬼魔化的、奴役性的、解构性的,就正如万物一样,它是含混的。”<sup>①</sup>

## 五 历史与自然

上文已交代过在蒂利希 1913 年的《系统神学》的手稿中,他将科技(Technik)和上帝国(Reich Gottes)放在一起讨论。显然上帝国、历史及有关的问题一直是蒂氏早期学术上的关怀。虽然蒂利希跟大部分 20 世纪初的德国神学家一样,历史意识成为神学的核心问题,但他并没有忘记自然与历史间的种种问题。

蒂利希强调历史思维与自然的发展是两种截然不同的发展原则,历史性思维无法在空间占主导的生命形态中开出,以空间为主导的是以自然作为最高的诠释范畴。因此,自然范畴以空间为主导,以循环运动为主,这与历史的直线进程有本质上的分别。蒂利希认为历史进程与自然进程有本质上的分别。一般而言,历史的发展是因着人的参与和自由而可能,而自然发展只不过是自然内部必然性的结果。

在《基督论与历史诠释》(The Interpretation of History and the Idea of Christ)一文中,蒂利希展示出以自然与历史这两个迥异的范畴来理解实在的差异。他指出自然所展示的生命形态以循环(circle)为特质,生命的内在动力一方面表现于追寻生成和发展,但

---

<sup>①</sup> Tillich,《科技的逻各斯与神话》,同前引书,页 60。

另一方面却又受着自然发展的必然性所限制。<sup>①</sup> 虽然自然生命的进程是生生不息的动态性发展,但蒂氏强调循环模式使自然经常寻求一种在静与动之间的平衡点。<sup>②</sup> 他似乎想指出这种相对稳定的循环形态跟历史进程是格格不入的。蒂氏曾在《历史的历史性与非历史性诠释》(The Historical and Nonhistorical Interpretation of History)一文中详细解释几种文化,其特色均为欠缺历史性思维。首先,在中国“道”的教义中,道的永恒性在历史的范围之外,不受历史进程影响。蒂氏认为,中国的圣王及典籍的著者往往成为将来模仿的对象,故此是一种过去主导着将来的形态。<sup>③</sup> 在印度“婆罗门教”(Brahman)的教义里,一切生命形态,包括神祇、人、动物及终极的真实和意义,皆被视为由梵天派生出来,这些真实在修炼者的眼中皆视为通透。蒂氏指出,婆罗门教教义中的拯救观是渴求将人与一切众生从时间和历史中拯救出来,而不是透过时间和在历史之内进行拯救,故此,最终时间并没有自身的终极意义。<sup>④</sup> 在希腊的古代思想中,“自然”指涉到一个理性的范畴,意指一切生成(growth)的存有而受本质上必然性(essential necessity)所辖制,当中缺乏人为(artificially)与任意的思想和行动(arbitrary thinking and acting),所以经验上的实在是参与在一种结构上的必然性中,而自然的完美

---

① Tillich, The Interpretation of History and the Idea of Christ(《历史诠释与基督的观念》),见 *The Interpretation of History*(《历史诠释》), Part I, N. A. Rosetski 译, Part II-IV, Elsa L. Talmay 译, New York: Charles Scribner's Son, 1936, 页 243—244。此文发表于 1930 年。

② 同上,页 244。

③ Tillich,《历史的历史性与非历史性诠释》(Historical and Nonhistorical Interpretations of History),见 *The Protestant Era*(《新教时代》), James Luther Adams 编, Chicago: University of Chicago Press, 1948, 页 17。此文发表于 1939 年。

④ 同上。

特质是表现于一种循环的运动(circular motion)之内;而“存有”(Being)则是不动和永恒的,并没有更高的完美性可追求,亦没有生成与消亡。因此,历史并没有完美点(point of perfection)可追求,因为它并非一种循环运动,没有更完美的将来可被期望。蒂氏指出,亚里士多德(Aristotle)把希腊视为一个空间范畴的中心,而非时间范畴的中心;时间是无终的,只是不断地重复着自身;而斯多亚派(Stoicism)的世界纪元学说(doctrine of world age)更强调世界是在不断的燃烧和重生的循环中,故此亦是一种不断重复的循环;及至新柏拉图主义(Neo-Platonism)中注重个人灵魂的超脱,而忽视在人际的社会政治的横向层面改进,可说是以垂直的向度取代了横向发展的向度,而蒂氏指出,新柏拉图主义在后期的发展中更形成一种“神秘的超自然主义”(mystical supra-naturalism),将自然彻底摒弃于人神关系之外。<sup>①</sup>当蒂氏为这些以非历史性诠释历史的特质作总结时,其中有几点值得我们注意:第一,这些文化皆以空间主导着时间,时间被视为无限地重复和在自身中循环;故此,历史性思维无法在以空间占主导的形态中开出,以空间为主导的是以自然作为最高的诠释范畴。第二,一切生成和变化的自然范畴皆被视为没有终极意义和价值,时间性的世界观从属于永恒向度之下。拯救是把人从时间和历史中释放出来,时间与历史并不能构成一个拯救的载体。最后,历史只是不断自我摧毁的进程,最终在人类历史的终点上引致无可逃避的消亡。<sup>②</sup>

从以上的表述中得知,蒂利希似乎有意将历史进程的思考形态与自然发展的形态作鲜明的对比。在以自然为诠释的进路中,空间

---

① Tillich,《历史的历史性与非历史性诠释》,同前引书,页18—19。

② 同上,页20。

主导时间的发展形态,后者只是前者的一个向度而已,空间将时间封闭于自身之内,无法超越自身。<sup>①</sup>相反,若以历史切入来理解存有,上述这种循环形态的时空观将受到影响。蒂利希强调,时间一旦以历史视角切入空间,就会建构无法逆转的线性时间发展,这种发展并没有削弱反而加增了诸存有的力量。<sup>②</sup>蒂氏认为有两点值得注意:第一,这种历史思考具备方向性的目标,从发生(happening)到指向的目标(goal),这种方向性引导着众生一种实现的发展而非循环的往返;<sup>③</sup>其二,因着目标被确立和被引导,历史思考指向一种崭新性(newness)。<sup>④</sup>故此,时间只有一个方向,并且是在同一的方向上。蒂氏指出,历史进程一旦进入自然发展当中,自然中的内在张力就成为打破纯然存在的循环张力,自然亦因此离开了平衡的状态。在此,蒂氏倾向把历史与自然分开。

当只有一个方向,只一次而没有重复地生产事物时,  
时间从空间中撕裂开来,历史从自然中撕裂开来,但因着  
这分离,时间的内在意义得以完成。<sup>⑤</sup>

蒂利希早期指出,他之所以区分开线性的历史思维与循环的自然发展,并非要将自然抽离于历史以外,蒂氏进一步指出:

假设一个“人”的概念,而当中没有涵盖历史性格是错

---

① Tillich,《历史诠释与基督的观念》,同前引书,页244。

② 同上,页245。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ Tillich,《历史诠释与基督的观念》,同前引书,页246。

误的,或者假设一种人与自然的分离而使历史范畴可排他性地只应用于人身上,亦是错误的。<sup>①</sup>

蒂氏似乎想指出,人、自然及历史之间有着紧密的关系,历史这个范畴在某种意义下可应用到人及自然当中。

但有三点值得注意。第一,蒂利希强调“历史载体”(bearer of history)的问题并非以载体本身的特质来解决,而是从历史本身的特征来解答。<sup>②</sup> 所以,蒂氏明言,当“一些崭新的东西可以出现,意义得以实现,将来可被预期”,就成为历史载体重要特质。<sup>③</sup> 大致上这个历史载体的界定跟后期有关历史向度(historical dimension)和历史本身(history proper)的区分是一致的。两者皆注重历史产生出新的局面和状态,而新的意思是由意义所确立的,所以,“历史载体”是指一存有在其中及透过其中意义得以由自由所实现。<sup>④</sup> 第二,蒂氏表明上述的界定只是一个原则性的使用,意即在本质的状态下是有效的。他的意思是,人是以自由超越环境的存有,并且能产生意义的实在,但人并不一定能将这些特质完全实现出来;易言之,若以一种实现的角度而言,人不一定能将拥有历史的能力发挥出来。<sup>⑤</sup> 第三,虽然蒂氏对在人之上和在人之下的存有是否有参与历史进程的能力表示怀疑,但他却认为自然和世界皆以一种“非直接”的方式参与在历史的过程中,历史中的新局面和事态显然不能

---

① 同上,页 252。

② 同上。

③ 同上,页 252—253。

④ Tillich,《历史诠释与基督的观念》,同前引书,页 253。

⑤ 同上。

离开自然的参与而作为基础。<sup>①</sup>“崭新与意义皆依赖于自然力量的一些结集而成,这些力量使得生命和人类的存在成为可能。”<sup>②</sup>蒂利希在《上帝与历史》一文中,有关历史与自然间的关系的观点仍是含糊的,他一方面强调历史并非单单依靠人类的自由的参与,并指出自然在建构人类历史中是有参与和分享的,“它(自然)为历史创造了地理的、生物的和心理的基础,并就人类行动行使一种持续性的影响”。<sup>③</sup>但蒂氏却没有言明人类的自由参与和自然的参与有什么相异之处。似乎蒂氏倾向认为历史进程建基于人类的自由参与,而人类的自由参与跟自然有紧密的关系;依此,自然在历史进程中的参与仍是间接的,它必然需要人的自由参与作为中介而可能。易言之,是人类在历史中所开展的向度将自然中的向度带到更高的参与层次。

在上文有关实在论的探讨中,我们已经察见,蒂利希强调要在基督教的救恩历史下去理解和释放自然,就早期蒂利希的神学发展来看,历史与基督是两个相互关联的范畴。在《基督论与历史诠释》中,蒂利希将历史与基督视为两个相连的概念,认为对历史本质的分析将无可避免地引导出基督论的问题,而基督论又必然导引出有关历史诠释的问题。<sup>④</sup>蒂氏在此倾向以一种问题和答案的关联方法去理解历史和基督论之间的关系,先就历史诠释的问题加以探讨和展开,再指出基督论所提供的答案。<sup>⑤</sup>蒂利希的关怀并不在古典基督论探讨两性如何联合于一个位格的问题上,他认为这方面的探

---

① 同上。

② 同上,页 254。

③ Tillich, *The Kingdom of God and History*(《上帝与历史》),见 *Theology of Peace*(《和平神学》),Ronald H. Stone 编,Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1990,页 28。此文出版于 1938 年。

④ Tillich,《历史诠释与基督的观念》,同前引书,页 242。

⑤ 同上,页 243。



讨只是一种预备性的研究,真正核心的问题是如何处理历史实在的问题,亦即如何理解和克胜历史中无意义的威胁。

发展基督论是指描述那个具体的一点,其中那绝对在历史中出现,并为历史提供意义和目的;同时,这亦是历史哲学的核心问题。<sup>①</sup>

对当时的蒂利希而言,历史问题的解答并非如后期《系统神学》卷三中所指出的要在上帝国的象征中处理,蒂氏当时所理解的上帝国是一种历史的超越成全,这种成全指向一种终末和终极的意涵<sup>②</sup>,而非历史当下问题的答案。蒂氏认为,历史诠释的问题是有历史意义和目的的问题,解决的答案所指出的并非历史的含混性或无意义的一种将来的终极和超越的解决,而是需要一种当下具体把握历史的意义,因此,蒂氏当时基于上帝国这种超越和终末的理解而改以基督论作为历史的答案。

历史内部的诠释问题是关于历史意义和目的的问题,蒂利希强调,历史在时间和空间内的物理起点和终点是不能解决自身问题的,历史意义是由“历史中心”(the center of history)所决定和呈现的,这个中心决定历史意义进程中的起点与终点。

历史中心是历史意义给予原则(meaning - giving principle of history)可被察看之处。历史得以被建构,是因着它的中心被建立这事实,或因着一个中心透过创造历

---

① 同上。

② 同上,页 280。

史而证明自身是一个中心。<sup>①</sup>

蒂氏认为,当历史被视为救恩史(history of salvation)时,才具有绝对的意义。他强调神圣存有的道成肉身,进入时间之内启示其绝对和无限性,以致基督所带来的救恩突入而临在历史之中,救恩将历史内部的魔化势力作决定性和最终的克胜;蒂氏指出,这种克胜并非在过去或将来的历史中的时段中获得,而是在永恒中寻求。<sup>②</sup>但永恒又并非指一种无时间性的延续;因着道成肉身把历史与永恒接上,在历史内部寻索其问题的答案就成为可能。<sup>③</sup>蒂氏指出,道成肉身事件是一历史事件,但它并非全然属于过去的,过去的也是临在现在的,因为在那些被道成肉身这历史事件抓住并接受它的人的历史意识中,道成肉身是涵盖着丰富的意义而存在的。<sup>④</sup>依此,蒂氏强调,基督是对应着人类历史的实存问题的答案,而基督论的问题也就被理解为基督成为人类历史中心的问题。

基于以上的理解,蒂利希进一步辩指和阐述基督教真理宣称的优越性,在基督论的框架内,历史只能有一个中心。<sup>⑤</sup>这种历史中心的观念是绝对并且具有排他性,中心本身这概念就已经排除了多个中心的可能。“只有在历史这点上(历史中心),历史的意义才能

---

① Tillich,《历史诠释与基督的观念》,同前引书,页250。

② Tillich, *The Demonic. A Contribution to the Interpretation of History* (《魔: 对历史诠释的一个贡献》), 见 *The Interpretation of History* (《历史诠释》), Part I, N. A. Rosetski 译, Part II – IV, Elsa L. Talmay 译, New York: Charles Scribner's Son, 1936, 页122。此文于1926年以书本形式发表。

③ Tillich,《历史诠释与基督的观念》,同前引书,页256—257。

④ Tillich,《历史诠释与基督的观念》,同前引书,页257。

⑤ 同上,页250。

彰显。只有在历史这点上,对无意义的克胜才能实现。”<sup>①</sup>蒂氏似乎将历史中心与历史绝对性等同起来,并且排除有其他历史中心的可能。<sup>②</sup>蒂氏指出,作为历史中心的基督论宣称是无法用理性的论证去证明或反驳的,作为对历史基本问题的可能回答,基督论永远是一个抉择(decision)的问题。<sup>③</sup>这个抉择就是信仰的意思,在信仰之中基督才成为历史与历史的中心。<sup>④</sup>蒂利希这种基督论的历史观将基督理解为历史和救恩的唯一中心,这种宣称具有绝对和排他性。

## 六 总结:一个生态神学的关怀

虽然当西方基督宗教的生态神学兴起时,蒂利希已过世,但他的思想确实对现今的生态神学有不少启迪。蒂氏不单热爱自然,并且对自然经常有一种神秘性的参与,视人与自然为一种生命的整体当中,双方并非离异的个体;反之,自然在人的精神中达至更高的完成,而精神与自然间的统一为蒂氏的生态关怀奠定了重要的理论基础,可见,蒂利希完全认同人与自然为不可分离的创造,双方一同经受着自然的一切规律和法则,人亦参与在自然的进化中。故此,生命本身就是一切的众生,众生中不同生命的向度彼此联结和互相参

---

① 同上,页 259。

② 蒂利希在晚期对这观点抱较审慎的立场,在他生前最后的一次讲论中提到:“在诸宗教历史中有可能有——我强调的是可能——可能有一中心性事件。”参 Tillich, *The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologians* (《诸宗教历史对系统神学家的贡献》), 见 *The Future of Religions* (《宗教的将来》), Jerald C. Brauer 编, NY: Harper & Row, 1966, 页 81。

③ Tillich, 《历史诠释与基督的观念》, 同前引书, 页 259。

④ 同上, 页 260。

与。

其次,蒂利希这种带有浪漫主义的自然观并没有让他沉醉于一种单纯的理想世界当中,人与自然参与在罪所带来的实存状态中,整个自然皆经历着罪所带来的疏离,这种对自然采取的务实的态度,使蒂氏清楚明白,自然是需要在基督在历史中的救赎中被释放的,自然中的魔化力量在新存有的拯救中被克胜。基督所带来的新存有实指一种万物得到更新和被医治的状态;因此,自然与人一同是基督救赎的对象。

在科技的探讨中,蒂利希深入分析了科技的含混性本质。作为一种人类精神表现的文化项目,科技夹杂着一种亦神亦魔的特质。可见,蒂利希并没有对科技采取全然否定和负面的态度,反而较能务实和积极地面对科技那种亦正亦邪的特质,并尝试将它放入基督教的救赎观内理解。在蒂氏眼中,科技基本上就是一种人类精神创造性的文化表现,这是人内在本质的一种置定,倘若因为科技导致人与自然关系扭曲而要采取一种反科技的态度,这只会做成一种否定人在现代世界中的文化表现。现代人已经无可避免地与科技一同生活,因此,生态伦理应该更积极地考虑如何善用科技,如何将自然与人的素质在科技的运作中得到提升。正如巴伯(Ian Barbour)所言,对科技采取悲观和乐观的态度,都是不正确的,科技是需要重新得到导引(redirection),需要重新被放置在解放人的困局和实现人性的目标的努力中。<sup>①</sup>就蒂利希而言,科技唯有在基督新存有的救赎下才能克胜本身的含混性,让它服务于人性及自然,开往上帝国的来临。

---

<sup>①</sup> Ian Barbour, *Ethics in an Age of Technology* (《在科技年代的伦理》), HY: Harper Collins, 1993, 页 15—22。

## 潘霍华神学中的生态意涵

邓绍光(香港浸信会神学院基督教思想[神学与文化]副教授)

—

在研究当代德国神学家潘霍华(D. Bonhoeffer, 1906—1945; 一译朋霍费尔)的思想中,甚少论文讨论其生态意涵或向度,就笔者所见,只有拉斯穆森(Larry L. Rasmussen)<sup>①</sup>及史葛特(Peter Scott)<sup>②</sup>曾对潘霍华的相关思想作出探讨。这种情况很可理解。潘霍华从

---

<sup>①</sup> Larry L. Rasmussen, *Earth Community, Earth Ethics, Maryknoll*(《土地共同体,土地伦理》), N. Y.: Orbis, 1996, 页 295—316。

<sup>②</sup> Peter Scott, *Nature in a “World come of Age”(“及龄世界”中的自然)*, 见 *New Blackfairs*(《新修道士》)78:919(1997): 页 356—368; Christ, Nature, Sociality: Dietrich Bonhoeffer for an Ecological Age(《基督、自然、社群性:生态年代中的潘霍华》), 见 *Scottish Journal of Theology*(《苏格兰神学期刊》)53:4(2000): 页 413—430; Beyond Stewardship? Dietrich Bonhoeffer on Nature(《超越管家职分?潘霍华论自然》), 见 *Journal of Beliefs and Values*(《信念与价值期刊》)18:2(1997): 页 193—202。

来都没有以自然为主要对象来讨论,即或涉及自然亦只是置于某些主题底下而为次要论题。简单来说,潘霍华从来没有神学地思考自然,使之主题化。这样,也就顺理成章没有什么人进深发掘潘霍华神学中所可能涵蕴的生态向度。

当然,这并非表示潘霍华思想之中没有从事思考生态神学的元素。问题是,一方面既不能单单抽取潘霍华谈到自然的文字出来,以组构一套潘霍华的生态神学,这很容易陷入断章取义的失误当中。另一方面则需在潘霍华自身的神学思想中去把握其对自然的看法,以及基于其神学思想相关的资源,从而开拓出发展生态神学的可能性。简单来说,就是必须内在于潘霍华的思想,按照其主要取向并结合其已有的对自然的讨论,以勾勒出一幅潘霍华生态神学的图画。

## 二

无疑,潘霍华的神学,特别是自 20 世纪 30 年代开始,就是基督论式的。意即,除了 *Sanctorum Communio*<sup>①</sup>(《圣徒相通》,或译《圣徒团契》)和 *Act and Being*<sup>②</sup>(《行动与存有》,或译《为与是》)两本早期论著外,其余的思路毫无疑问都是基督论式的。并且,按史葛特的阅读,潘霍华对自然的讨论,全都落在 30 年代及其后<sup>③</sup>,包括

---

① D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio* (《圣徒相通》), R. Krauss & N. Lukens 译, Minneapolis: Fortress, 1998。

② D. Bonhoeffer, *Act and Being* (《行动与存有》), H. M. Rumscheidt 译, Minneapolis: Fortress, 1996。

③ Peter Scott, 《基督、自然、社群性:生态年代中的潘霍华》,同前引书,页 415,注 8。

*Creation and Fall*<sup>①</sup>(《创世与堕落》), *Christology*<sup>②</sup>(一译 *Christ the Center*, 《基督中心》)和 *Ethics*<sup>③</sup>(《伦理学》), 因此, 我们基本可以断定, 潘霍华对自然的看法, 必定是基督论式的。为什么是基督论式的?

潘霍华在《伦理学》一书中多番讨论实在性(reality)的问题, 例如:

不存在两种实在, 而只有一种实在, 这就是在世界实在中显示于基督之中的上帝的实在。……基督的实在包容世界的实在。世界没有不依赖于上帝在基督中显示自己的实在。<sup>④</sup>

潘霍华扣紧上帝在基督里的启示来谈世界与人的实在, 他并不承认在基督以外可以有任何的实在, 因为这样世界和人就会把自己囚禁在自己的潜能和可能性之中, 以为凭着自己就能终成自己, 陷入了自义的境况。重要的是, 对于潘霍华来说, 离开了基督根本不可能谈任何的实在, 这实在不单指上帝的实在, 也同时指到世界和人的实在, 正如莫特曼(J. Moltmann)所说: “耶稣基督不单是上帝

---

① D. Bonhoeffer, *Creation and Fall* (《创世与堕落》), D. S. Bax 译, Minneapolis: Fortress, 1997; 中译为《创世与堕落》, 朱雁冰译, 收潘霍华:《第一亚当与第二亚当》, 香港: 道风书社, 2001。

② D. Bonhoeffer, *Christ the Center* (《基督中心》), E. H. Robertson 译, San Francisco: Harper & Row, 1978; 中译为《谁是今在与昔在的耶稣基督》, 王彤译, 收潘霍华:《第一亚当与第二亚当》, 香港: 道风书社, 2001。

③ D. Bonhoeffer, *Ethics* (《伦理学》), E. Bethge 编, New York: Macmillan, 1955; 中译为《伦理学》, 胡其鼎译, 香港: 汉语基督教文化研究所, 2000。

④ 潘霍华:《伦理学》, 页 168; 参英译本 *Ethics*, 页 197。

的启示、他的本性和行动的启示,并且同时是世界的实在的启示。”<sup>①</sup>因此,潘霍华直言:“要想视实在为不涉任何神圣行动,意即活在抽象中”<sup>②</sup>,“所有撇开耶稣基督的实在概念,都是抽象”。<sup>③</sup>循这样的思路下来,理所当然地,潘霍华若要思想自然,则必定是基督论式的。

虽然,内在于潘霍华的神学路数,必须透过上帝在基督里的启示来思想自然的面相,从而成就一基督论式的自然观(Christological understanding of nature),但他却从来没有全面展开这方面的讨论。这也就是说,他甚少直接讨论自然本身,以及由此而论自然与人在存有论上本有的关系。<sup>④</sup>这大概跟他一直从社群的角度了解人有密切的关系<sup>⑤</sup>,以致没有从“在社群中的人”转移至“在自然中的人”。可是,这绝非表示潘霍华的神学并不蕴涵使得转移发生的思想元素,只是潘霍华没有让这些元素发生作用,因为他的基本用心所在乃是“在社群中的人”,虽偶尔涉及自然,但总是如划过黑夜长空的流星,稍纵即逝。因此,本文乃紧扣潘霍华的基督论来爬梳其对自然,以及人与自然的关系的了解,尝试初步发掘和整理潘霍华神学中可能含有的生态意涵。

---

① 转引自 H. Pfeifer, *The Forms of Justification: On the Question of the Structure in Dietrich Bonhoeffer's Theology*(《称义的形式:论潘霍华神学中结构的问题》),见 *A Bonhoeffer Legacy: Essays in Understanding*(《潘霍华遗产:了解的文章》),A. J. Klassen 编,Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981,页 31。

② 转引自同上,页 44,注 164。

③ 潘霍华:《伦理学》,页 165;参英译本 *Ethics*,页 194。

④ 史葛特在本书页 110 注②所述文章即对这种情况作出了分析。

⑤ 参 C. Green, *Human Sociality and Christian Community*(《人的社群性与基督的群体》),见 *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*(《剑桥伴读:潘霍华》),J. W. de Gruchy 编,Cambridge: Cambridge University Press, 1999,页 113—133。



## 三

透过基督论来了解世界,在潘霍华来说,这首先关注的并非自然,而是人间世界。当然,这不是说人间世界可以独立于自然而存活。这里面的原因乃在于基督论所讨论的是上帝成为人,而非上帝成为自然。可是,上帝成为人绝非跟自然无关,这即涉及人乃出于泥土而为泥土的形象(imago mundi)。一方面,人自身为泥土的、自然的;另一方面,由此而可以进一步说,此人既出于泥土、自然,就不可能离开泥土、自然而生活。这样,我们即可间接地肯定自然本身的重要性。上帝成为人就表示上帝成为一个属于泥土、自然的人,他同样不能离开泥土、自然而生活。若上帝成为人乃是为要肯定人,那么他就同时肯定泥土、自然。这种肯定并不由人或自然本身来决定,而是上帝成为人施行拯救这一行动直接肯定了人和间接肯定了自然。<sup>①</sup>

众所周知,潘霍华的《创世与堕落》是从基督论的角度来阐释《创世记》一至三章有关创世与堕落的记载。在这里我们将发现人不单是出于泥土而为自然的具现(embodiment of nature),人同时是活在自然的网络中的。但在进入这一分析之前,让我们先了解潘霍华如何理解人作为一具现的位格(embodied person)。史葛特注意到早期潘霍华以精神(spirit)和自然来解释位格这个概念。<sup>②</sup>

---

① 参潘霍华:《伦理学》,页197;参英译本 *Ethics*, 页228—229:“在接纳的基础上发生了对人及其实在的肯定,而不是倒过来。并非由于人及其实在值得上帝来肯定,上帝才接纳人,成为人……”

② Peter Scott,《基督、自然、社群性:生态年代中的潘霍华》,同前引书,页418。

……自然乃质料(material),使得精神成形,并因而客观地和主观地丰富起来;……精神与自然紧密联系,没有自然根本不能想像精神,没有社群精神根本不能想像人性(human nature)。<sup>①</sup>

这段文字相当清晰地表达了潘霍华对自然的重视,但这是就人来说的,即人的精神要能客观地和主观地丰富起来,必须透过人的自然质料,因此人为一具现精神的自然存在,并且亦可反过来说,人同时为一具现自然的精神存在。换句话说,人既为自然的,亦为精神的,但自然与精神不能须臾相离。潘霍华强调精神必需透过自然而具现出来,乃是要进一步表明社群之建立需要以自然作为交往的条件,“自然(即感官领域)使得位格与位格之间的沟通得以可能”<sup>②</sup>,当然,这里的自然乃指人本身的自然质料,而人的自然质料,很明显指的乃是他的肉身躯体。那么,潘霍华怎样从基督论来了解这一切呢?

潘霍华说:“我们只有从基督出发才可能认知开始时期的人。”<sup>③</sup>起初的人性如何,只有透过基督才能知晓,如何知晓呢?这里涉及上帝的形象:自由。人要认识自己的自由,只有在基督里。“由于上帝在基督里乃是为人而自由,由于他不是将他的自由保留给自己,所以,对于我们而言便只存在着一种‘为……而自由’(Frei-sein für...)的自由思想。”<sup>④</sup>这种“为……而自由”乃是一种为他的

---

① D. Bonhoeffer,《圣徒相通》,页69。

② 同上。

③ 潘霍华:《创世与堕落》,页138;参英译本 *Creation and Fall*, 页62。

④ 同上,页139;参英译本 *Creation and Fall*, 页63。中译按英译本稍作更改。

自由、为上帝的自由、为他人的自由、为其他受造物的自由。回到原来的问题上,上帝如何在基督为人的自由中肯定肉身躯体呢?潘霍华这样说:“上帝在原初的躯体的被创造之存在遭到破坏的时候,重又进入躯体,即进入耶稣基督……”<sup>①</sup>上帝在基督里重新进入人的肉身躯体,即在基督里上帝取了人的肉身躯体,从而使得肉身躯体得到拯救。<sup>②</sup>

基督作为人之原象,在这里就揭示了双重性:躯体与灵。基督既有肉身躯体,却也同时活在上帝的生命当中,因此,潘霍华说:“离开上帝的灵,人就不能活出人。要活出人,意即躯体在灵中生活。”<sup>③</sup>这灵乃上帝的灵,就是生命,与作为躯体的人完全结合,使人成了活的。<sup>④</sup>在这里,潘霍华并没有否定躯体乃构成人之为人之所在,“他[按,即人]的躯体属于他的本质。……人并非‘有’一副躯体……人就是躯体……”<sup>⑤</sup>,反而是丰富了在基督里所揭示的上帝的形象的意思,即“为他的自由”(frei - sein - für - den - anderen)这一关系的类比(analogia relationis, analogy of relation)不单只是纵向的人与上帝的关系,亦同时涉及人与他人和大地的横向关系。

潘霍华说得很清楚:

其为上帝的形象并不在于撇除其躯体性,却恰恰在于他的躯体性。因为人以其躯体性而与大地和其他躯体关

① 潘霍华:《创世与堕落》,页151;参英译本 *Creation and Fall*,页79。

② 同上;参英译本 *Creation and Fall*,页79。

③ 同上;参英译本 *Creation and Fall*,页78;中译按英译本翻出。

④ 同上。

⑤ 同上,页150;参英译本 *Creation and Fall*,页76—77。

联起来：人是为他的和倚靠他者的。人在其躯体的存在中发现他的兄弟姊妹，并找到大地。由泥土和灵构成的人，这样的受造物，跟上帝，他的创造者相像。<sup>①</sup>

作为上帝的形象，人的躯体性成了他具体实现“为他的自由”的条件，使他与上帝相似。这躯体一方面是“上帝之灵在地上的存在形式”，从而使人有别于非人的物体；<sup>②</sup>另一方面，又因其为泥土而与其他生命相同。<sup>③</sup>这就构成了人的双重为他性，即前述的纵向与横向关系。但值得注意的是，人的躯体在这双重为他之中扮演了十分吃重的角色。没有这躯体，上帝的灵在地上就没有存在的形式，固然“人作为人没有上帝的灵就不能生活”<sup>④</sup>，但人作为人没有肉身的躯体就不能与上帝交往。躯体和灵互相渗透，内住于对方，用潘霍华的说法，就是“躯体是灵的存在形式”。<sup>⑤</sup>没有这躯体，人不会发现同胞和大地；有了这躯体，人因为倚靠和被倚靠，发现了同胞和大地。这里可以看见在潘霍华的人观当中，上帝的形象跟土地的形象并不互相分割，更非彼此对立，上帝为他的自由乃要透过土地的身躯来实现出来。由此而可见自然肉身的重要性。

从人的躯体性存在，我们可以进一步论及其与自然世界的关系，由此而深化自然界的价值。这样的做法就是避免单单从人的躯

---

① 潘霍华：《创世与堕落》，页151—152；参英译本 *Creation and Fall*，页79；中译按英译本译出。

② 同上，页151；参英译本 *Creation and Fall*，页78—79。

③ 同上；参英译本 *Creation and Fall*，页79。

④ 同上；参英译本 *Creation and Fall*，页78。

⑤ 同上。

体具现化自然来确立自然的意义,落入人化自然的陷阱或偏倾当中,而忽略自然自身相对的独立性。事实上,潘霍华明确表达人不单出于泥土<sup>①</sup>,且活于泥土的环境中:

我作为其主人的土地和牲畜是我生活于其中的世界,  
没有这个世界我也不复存在。……我以我的整个的存在,  
以我之被造物之被创造性完全属于这个世界,它承载着  
我、养育着我、维护着我。<sup>②</sup>

这段文字表明了人纵使如何与非人的物体有别,他仍然不能脱离非人的自然环境而生活。人的躯体并不因与上帝的灵结合而可以完全变质转化成非泥土性;反之,正因为人乃躯体性的,他就注定属于自然。人的躯体性使得他乃“在土地中的存有”或“在自然中的存有”。当然,这并非表示土地、自然对人乃是单向决定的关系,正如人对土地、自然亦非单向决定的关系。可是,潘霍华在处理人对自然的态度时却很容易被理解为管家的职分<sup>③</sup>,这是很可以理解的,因为在用词上潘霍华的确给人这样的印象,例如下面一段文字正可以从这样的角度来了解:

……他[引按:指人]是它[引按:指被创造的世界]的  
主宰,他可以支配它,他统治它。……他作为一个从上帝

---

① 潘霍华:《创世与堕落》,页149—150;参英译本 *Creation and Fall*,页75—76;中译按英译本稍作修改。

② 同上,页141;参英译本 *Creation and Fall*,页66;中译本按英译本稍作修改。

③ 如 Peter Scott,《超越管家职分?潘霍华论自然》,同前引书。

领受了委托和统治力量的人进行着统治。<sup>①</sup>

当然,我们不一定从单向的角度来了解“从上帝领受了委托和统治力量进行统治”,而必须考虑到人对自然的统治乃基于人与自然之间不能分割的密切关系这一要素。潘霍华自己十分明白这一点,一方面他强调人“对另一个被创造的世界的自由则是摆脱它而自由(to be free from it)”<sup>②</sup>,另一方面他却由此而进一步表明,这一自由乃是使得人与大地之间的关系更为密切:“我越是强有力地统治着它,它便越是我的大地。”<sup>③</sup>换句话说,自由与统治为的是使人与自然建立紧密而非疏离的关系,人在这里扮演十分吃重的角色。单单只是论述人与自然关系密切,或是人不能没有世界而可以存在,是不足够的,当中还要进一步论及人对自然应有的态度,人如何跟自然建立亲密的关系。潘霍华所言的自由与统治就是属于这一个层次的。

如果我们从双向的角度来看人与自然的关系,或更具体来说,基于人乃“在土地中的存有”、“在自然中的存有”,来看“主宰”、“支配”、“统治”,那么这一切对待自然的行动都不可能是伤害这“承载”、“养育”、“维护”人的自然。潘霍华采用这些在今天看来带有强烈暴力色彩的字眼,大抵想要强调紧密关系是需要努力甚至强力建立起来的。而更重要的另一个原因,是针对人不再对世界进行有力统治,失去了土地<sup>④</sup>,不单如此,并且倒过来为大地所统治。<sup>⑤</sup> 这里

---

① 潘霍华:《创世与堕落》,页 141;参英译本 *Creation and Fall*, 页 66。

② 潘霍华:《创世与堕落》,页 141;参英译本 *Creation and Fall*, 页 66。

③ 同上。

④ 同上,页 142;参英译本 *Creation and Fall*, 页 67。

⑤ 同上。

其实透露了两种人与自然的关系,或者两种统治的关系。简单来说,一种是把世界看成是上帝的创造来统治,另一种则把世界看成是自己所拥有的来统治。潘霍华这样说:

我们之所以不再有力进行统治,是因为我们没有将世界看成是上帝的创造,因为我们的统治并非从上帝那里接受的,而是自己攫取来的。<sup>①</sup>

反过来说,有力进行统治,就是把世界看成是上帝的创造,从上帝那里接受对自然的统治,而不是自己攫取回来的。这种态度是一种“有所脱离的自由”(Feri - sein - von),但却是预设了“有所为的自由”(Frei - sein - fur):“没有‘有所为的自由’(Frei - sein - fur)便没有‘有所脱离的自由’(Feri - sein - von),没有对上帝的奉侍便没有统治。”<sup>②</sup>那么,为何对上帝的事奉、有所为的自由构成对大地的统治、有所脱离的自由?

对上帝的事奉、有所为的自由,事实上乃一限界的自由,而所谓限界的自由,实质乃一关系的自由。潘霍华说:“只有通过与他者的关系我才是自由的。”<sup>③</sup>这种自由预设上帝与人的差异性,由差异性而有为他的自由;没有了差异以及为他的自由,就不会有“有所脱离的自由”,只会发生同化异己的自由。换句话说,“有所脱离的自由”乃一种分别异于自己的他者的自由,只有这种自由才能让人真正统治自然大地,否则会出现把异于自己的他者转化成随己意肆虐对待

---

① 潘霍华:《创世与堕落》,页 142;参英译本 *Creation and Fall*, 页 67。

② 同上。

③ 同上,页 138;参英译本 *Creation and Fall*, 页 63;中译按英译本稍作修改。

的对象。人固然是出于泥土,但因为上帝的灵的内住而使得人有别于非人的物体,他就必须既尊重土地有异于人,把自己从土地分别出来,又同时在这异于人的土地上统治土地,以使人能活在其上。把自然视为自己攫取回来统治的对象,那就是视之为人的权力的延伸,从而忽略需要尊重自然的他异性。相反,只有视自然为上帝的创造,视我们对自然的统治乃是从上帝那里接受的,方才可能真正正视自然的他异性,进入“有所脱离的自由”。

在这样的理解底下,管家的统治就不是肆意毫不留情地开发宰割、剥削自然;若非如此,则出现潘霍华所言的后果:“我们并非在统治,而是在被统治,物、世界统治人,人是世界的囚徒、奴隶,他的统治是幻想;技术是大地借以攻击人并制服他的力量。”<sup>①</sup>大地是透过人的技术肆意地蹂躏自然,结果人反被这种技术所伤害、压制、束缚。人的技术乃一种强逼自然符合人的需求的手段,具有压制同化异己多样性的能力。当自然被如此扭曲,它就不再是一活生生的自然,而仅为了一可被量化的资源供人使用。事实上,这样子,人是受制于自然世界可被量化的面相;自然对人的统治乃是借着人的技术而显明其自己量化的一面,从而宰割着人的生命使之也成为量化的生命。这就是潘霍华所说的“技术是大地借以攻击人并制服他的力量”的含意所在。<sup>②</sup>

事实上,潘霍华在《伦理学》中亦稍稍论及技术对自然的统治:

近代西方的技术彻底摆脱了服务的地位,它在本质上恰恰不是服务,而是统治,而且是对自然的统治。产生技

---

① 潘霍华:《创世与堕落》,页142;参英译本 *Creation and Fall*, 页67。

② 无疑,此乃一海德格尔式(Heideggerian)的阅读。



术的是一种全新的精神……这是强制自然服从进行思考和实验的人的精神。技术成为目的本身……是对自然的强暴和剥削的化身。<sup>①</sup>

技术不单让人脱离自然,并且反过来强暴和剥削自然。前者是它的好处,后者则为其魔鬼的特性。<sup>②</sup>正是这样的一种技术,使得出于自然、泥土的人也受其统治,并且是一种强暴和剥削的统治。

#### 四

潘霍华在《创世与堕落》论到人失去大地之后,如何方才可能得回大地:

对于曾一度失去大地的人,对于处在中间的我们除了通向上帝、通向弟兄的道路以外,别无重返大地之路。人通向大地的路从原初方面看,只可能作为上帝通向人的路。只有当上帝和弟兄走向人的时候,人才可能返回大地。<sup>③</sup>

原来“上帝、弟兄、大地是同属一起的”<sup>④</sup>,但因为人僭越界限而造成人与上帝、人与弟兄姊妹、人与大地破裂,牵一发而动全身,结

---

① 潘霍华:《伦理学》,页83;参英译本 *Ethics*,页98。

② 同上,页84;参英译本 *Ethics*,页98。

③ 潘霍华:《创世与堕落》,页142;参英译本 *Creation and Fall*,页67。

④ 同上;参英译本 *Creation and Fall*,页67。

果人陷在全面的破裂之中。但为什么重返大地之路乃一通向上帝、通向弟兄的道路,且别无他路可走?问题乃是界限的确认,“没有上帝,没有弟兄,人便失去大地”<sup>①</sup>,没有上帝,没有弟兄,意即没有界限,或不确认上帝及弟兄乃我的界限,那么,人便可以是自己的主宰,任意妄为,在他以外的大地也可以成了他摆布的对象。因此,问题是人如何可以重新确认界限,在潘霍华来说,这是基督论的问题。只有通过基督,人才可能回归上帝、弟兄姊妹,以及大地。

在《基督中心》中,潘霍华有专节《基督作为上帝与自然间的中心》,然而篇幅却十分短小。虽则如此,此节其实是对应着《基督作为圣礼》,讨论的不单是基督跟自然间的关系,并且是透过圣礼来讲述基督与自然的关系。由此,潘霍华对自然所作的基督论式的了解,就同时是圣礼性的。这一观点,潘霍华在《创世与堕落》谈到躯体时已经触及:

上帝在原初的躯体的被创造之存在遭到破坏的时候,  
重又进入躯体,即进入耶稣基督,而当后者也遭到破坏的  
时候便进入躯体与血之圣礼形体。<sup>②</sup>

换句话说,透过圣礼来讲基督跟自然的关系,就具有拯救的意味在内,这也透露出一重要的信息,即上帝拯救的对象不单是人,且包括自然在内。

一方面,基督是“为我们而在”的中保(*der Mittler*);<sup>③</sup>但另一方

---

① 潘霍华:《创世与堕落》;参英译本 *Creation and Fall*, 页 67。

② 同上,页 151;参英译本 *Creation and Fall*, 页 79。

③ 潘霍华:《谁是今在与昔在的耶稣基督》,同前引书,页 46;参英译本 *Christ the Center*, 页 60。

面,基督又是“处在为历史在此的中心”和“处在为自然在此的中心”。<sup>①</sup>但不能否认的是,潘霍华最终关心的仍然是人,只是他在这注意到人乃历史的人及自然的人<sup>②</sup>,人跟历史和自然不能分割,要拯救人就必须同时拯救历史和自然。可是,自然需要的并不像人类与历史那样的与上帝和好,而是救赎<sup>③</sup>,因为自然是“在咒诅之下——不是在过犯之下——的被造之物,因此它缺乏的是自由。这样,自然在其中心基督那里所寻求的,就不是和好,而是被释放”。<sup>④</sup>释放是指从“为人的过犯所奴役<sup>⑤</sup>中得自由,不再被人的罪恶所压迫和蹂躏。然而,这并非表示自然是完全清白无辜的。潘霍华同时指出自然所受的“灾难,在于它那糊涂的意愿,想使自己获得自由,以显示自己凌驾于人类之上的权能,靠自己成为新的被造之物,重新创造自己”<sup>⑥</sup>,结果就是让人以更强的科技力量奴役压制,失去了自由。这里进一步揭示了堕落后被造之物彼此之间的伤害。

那么,在基督里自然如何被释放?潘霍华指出:

这种释放,只在基督里才有,同样不是显而易见或能够证明的,而只能被宣告。当宣讲的,是受辖制的自然怀着得释放的盼望。因此,在圣礼中,当旧的被造之物的元素,成为新的被造之物的元素,这就是一个记号了。这些旧的被造之物的元素,在圣礼中,从失语症中获得释放,向

---

① 潘霍华:《谁是在与昔在的耶稣基督》,同前引书,页46;参英译本 *Christ the Center*, 页60。

② 同上,页52;参英译本 *Christ the Center*, 页65。

③ 同上,页51;参英译本 *Christ the Center*, 页64。

④ 同上;参英译本 *Christ the Center*, 页65。

⑤ 同上;参英译本 *Christ the Center*, 页64。

⑥ 同上。

有信仰的人直接传扬上帝崭新的创造之言。<sup>①</sup>

圣礼乃是旧创造物变成新创造物的记号,是自然得释放的盼望的记号。何以圣礼成了如此的一个记号?“基督在圣礼中,是自然与上帝之间的中保,并代表一切被造物,站立在上帝面前。”<sup>②</sup>在圣礼中,基督临在于自然物的饼与酒之中,用潘霍华的说法,乃是基督整个身位(person)的降卑。“这些圣礼就不是作为他物的象征,而本身就是上帝之言。”<sup>③</sup>圣礼本身就是上帝之言,自然物就不再受到奴役失去自由不能宣讲上帝,当自然物因着基督降卑的临在而成为圣礼,就被释放出来,为上帝的出口,宣讲创造之言。当基督乃是“旧世界的终结和新天新地的开端”<sup>④</sup>,他的临在于饼与酒之中,就表明了旧的创造之物要向新的创造之物转化。基督“借着圣礼,在一个特定点上,突破了堕落的创造。他是新创造的人”。<sup>⑤</sup>“作为新造的人,他在饼与酒中。因此,饼与酒就是新的创造。”<sup>⑥</sup>这就是为什么圣礼是一个自然得释放的盼望的记号:“旧的被造之物的元素,成为新的被造之物的元素”。这里出现了一个问题,基督作为被造之物,乃新造的人,而非新造的自然,那么,何以饼和酒会因其降卑的临在而成为新的创造。大概我们可以这样推论,基督作为新造的人,“他是我们灵性与身体实存的还原创造”<sup>⑦</sup>,这身体是出于泥土

---

① 潘霍华:《谁是在今在与昔在的耶稣基督》,同前引书,页 51—52;参英译本 *Christ the Center*, 页 65。

② 同上,页 51;参英译本 *Christ the Center*, 页 65。

③ 同上,页 38;参英译本 *Christ the Center*, 页 54。

④ 同上,页 52;参英译本 *Christ the Center*, 页 65。

⑤ 同上,页 42—43;参英译本 *Christ the Center*, 页 57。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

的,新造的人必须包括新造的身体,也就是说在这人身上的自然元素是新创造的。在基督所临在的圣礼当中,饼和酒的自然元素亦因着基督的新创造的自然元素而被更新再创造,成为“还原创造的元素”。<sup>①</sup> 由此,基督作为新造的人即为自然被拯救的可能所在:“他借着圣礼,诉诸我们的身体,今在于可以触摸的自然之域。”<sup>②</sup>

无疑,潘霍华在拯救的论域中论到自然,并没有就自然而论自然,他始终是扣紧人来处理问题的,或者,更准确地说,是扣紧基督身位的临在来思考的。理由十分简单,若“上帝、弟兄、大地是同属一起的”,上帝、人、自然构成一共同生存的领域,那么,就没有可能抽离上帝和人来思考自然,而展示上帝和人的实在性则唯在基督身上。故此,透过基督身位临在于自然物饼与酒来思考自然是顺理成章的。饼与酒在基督的临在中,“成为了新存在的饮食。饼与酒作为还原创造的元素,不是为了自身而随意存在,乃是为了人类。这种为人而在,正是他们崭新的特征”。<sup>③</sup> 为人而在,就不再是自己凌驾于人类之上,反而是倒过来养育人类;自然不再与人类互为陌生、疏离,彼此奴役、压迫。在圣礼之中,人因着基督降卑的临在而与自然同属一起,人与自然一同得拯救。

## 五

最后,我们讨论《伦理学》与自然相关的段落。在《历史与善》一

---

① 潘霍华:《谁是在与昔在的耶稣基督》,同前引书,页43;参英译本 *Christ the Center*, 页58。

② 同上,页42;参英译本 *Christ the Center*, 页57。

③ 同上,页43;参英译本 *Christ the Center*, 页58。

章中有“负责任生命的结构”一节,其中在分节的“代表”和“物的世界—适当—治国术”先后涉及人应当如何跟物打交道的问题。然而,在进入这一部分之先,我们首先对上一节的讨论稍作补充。潘霍华在《伦理学》的《终极者和仅次于终极者》一章中花了很长篇幅在“自然的”一节上。在这一节中,我们可以看到潘霍华对自然的看法,当然,这也是从基督论出发的。

“自然的这一概念必须重新以福音为基础。”<sup>①</sup>福音作为上帝在基督里对受造物的拯救,这就表明了自然是堕落之后而有的:“由于堕落,‘造物’(Kreatur)变为‘自然’(Natur)。”<sup>②</sup>然而,上帝仍然使用自然指向终极之事:“基督本身进入了自然生命,并且通过基督道成肉身,自然生命才变成指向终极之事的仅次于终极之事。”<sup>③</sup>自然本身并不指向终极,只有通过基督,它才成为仅次于终极之事而指向终极之事。“自然是上帝替堕落的世界保存的生命形象,这个形象对准基督带来的称义、解救与更新。”<sup>④</sup>潘霍华进一步指出自然是上帝“先行于被设立并被决定的,确切地说,个人、国体和机构都分有它。……若伤害和强暴自然的,必然受到报应。其原因在于,自然的是对被保存的生命的真正保护”<sup>⑤</sup>,“破坏自然的意味着破坏生命”。<sup>⑥</sup>

由此,我们可以看见潘霍华对自然的重视;没有自然,就没有生命。可是,自然顶多只是指向终极之事的仅次于终极之事,它本身

---

① 潘霍华:《伦理学》,页123;参英译本 *Ethics*, 页144。

② 同上,页123;参英译本 *Ethics*, 页145。

③ 同上,页124;参英译本 *Ethics*, 页145。

④ 同上。

⑤ 同上,页125;参英译本 *Ethics*, 页145。

⑥ 同上,页126;参英译本 *Ethics*, 页148。

并没有一种自生自长的自足能力,从而成为终极的。而指向终极之事亦非出于其自身的必然性。因为受造物堕落之后的自然,其“对上帝的直接依赖性变为自然生命的相对自由。……因此有着对基督的相对的开放与相对的封闭”。<sup>①</sup> 换句话说,自然是暧昧的、含混的,必须靠着基督进入自然生命、成为肉身,方才使得自然明确地指向终极之事。然而,这所谓明确,于人来说,仍是隐藏的,只是于自然而言,乃是明确的。就人来说,他只有在圣礼之中方才明确知道基督进入自然生命之中,降卑地临在,使得自然之物成为指向终极之事的记号。

接下来,我们讨论人应当如何跟物打交道的问题。值得注意的是,潘霍华是在“负责任生命的结构”这一节之中来讨论人对物的责任,因此我们需要首先了解负责任生命的结构。潘霍华开宗明义地表明:“负责任生命的结构,由两方面所决定:由人和上帝对生命的约束(Bindung),由自己生命的自由(Freiheit)。”<sup>②</sup>但自由并非任意的自由,而是内置了对生命的约束,乃是约束的自由。换另一个说法,这种自由就是潘霍华所说的为他的自由,在关系中的自由,是无己的。这种“约束具有代表(Stellvertretung)和符合实在(Wirklichkeitsgemäßheit)的形象”。<sup>③</sup>

作为对他的约束,代表是其应有的意义;因此,“责任的基础是代表”。<sup>④</sup> 人代替另一些人去行动,“把几个人的‘我’联合在自身中”<sup>⑤</sup>,这就是责任,这就是代表。而最终,“唯独无己的人负责地

---

① 潘霍华:《伦理学》,页123—124;参英译本 *Ethics*, 页145。

② 同上,页193;参英译本 *Ethics*, 页224。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

活着,就是说,唯独无己的人活着”。<sup>①</sup> 然而,如何方是责任中的无己(Selbstlosigkeit)? 这又回到基督论上来规限。简单来说,一旦“责任变成了自制的抽象偶像”,这就否定了在耶稣基督中负责任的生命之本源、本质与目标<sup>②</sup>,远离了生命,背离了生命、丧失了生命。

代表强调的是“无己”为他,那符合实在所考虑的就是后果、对象:“责任不仅关心善的意愿(der gute Wille),而且也关心行动的良好成功(Gelingen);不仅关心动机,而且也关心对象”<sup>③</sup>,就是他者的生命。同样地,潘霍华指出我们的责任是“试图在其本源、本质和目标里认识现存的实在者整体”<sup>④</sup>。如何可能?“同基督一致的行为是符合实在的,因为这种行动允许这个世界是世界,把这个世界当作世界来考虑,却从不忽视这个世界在耶稣基督里被上帝爱过、审判过。”<sup>⑤</sup>符合实在地面对世界者,是在基督里“认识到世界是上帝创造的、爱过、审判过并和好过的,并在这世界上相应地行动”<sup>⑥</sup>,“是在有限的责任中生活并行动着、每次都让世界本质显现新貌者”。<sup>⑦</sup>

这一切对于人跟物打交道有何关系? 特别当潘霍华强调“责任,作为当代表的生命和行动,本质上是人同人的关系。基督变成人,从而承担起对人的代表责任”<sup>⑧</sup>,“责任始终是个人相互间的一

---

① 潘霍华:《伦理学》,页195;参英译本 *Ethics*, 页225。

② 同上;参英译本 *Ethics*, 页226。

③ 同上,页201;参英译本 *Ethics*, 页233。

④ 同上。

⑤ 同上,页199;参英译本 *Ethics*, 页230。

⑥ 同上,页201;参英译本 *Ethics*, 页232—233。

⑦ 同上。

⑧ 同上,页195;参英译本 *Ethics*, 页226。



种关系,其基础是耶稣基督为人所负的责任”。<sup>①</sup>但这并非表示潘霍华忽略了人对物的责任:“也有一种对物、状况、价值的责任,但只是在严格遵守基督、成为人的上帝从本源、本质和目标上对万物、一切状况和价值所作规定(约1:3)的情况下。”<sup>②</sup>只是,为什么人对万物的责任是后起的,而非先于人对人的责任,或与人对人的责任同时出现。首先,后起的并不表示在价值上较不重要,有所低贬。其次,耶稣基督以人的样式出现,乃首先展示出其所负的责任,这是人对人应负的责任,然后“在这一前提下,即一切实在的本源、本质和目标乃‘实在者’(das Wirkliche),也就是耶稣基督里面的上帝,方才可以和必须谈及负有责任的人同物的领域的关系”。<sup>③</sup>潘霍华认为这种关系是适当的。<sup>④</sup>为什么是适当的?

潘霍华的意思是人不可以从自身出发而必须通过基督来重新获取这个世界:“通过基督,物和价值的世界再一次赋予人类,犹如在创世中。”<sup>⑤</sup>基督扮演的角色就是从本源、本质和目标来对万物作出规定,只有在基督的界限内才能确定人对事物的责任,一旦“越出这一界限……会导致把所有的生命秩序颠倒,亦即物对人的统治”<sup>⑥</sup>,即把物偶像化从而统治了人;另一面亦是对物的滥用,“让原本有价值的事物直接服从于人的实际用处”。<sup>⑦</sup>基督承担起对人的代表责任,使得人可以在基督里真正认识这个世界而非越出界限地对待这个世界,而世界才可能获得真正的自由。潘霍华说得十分清

---

① 潘霍华:《伦理学》,页203;参英译本 *Ethics*,页235。

② 同上,页195;参英译本 *Ethics*,页226。着重号为笔者所强调。

③ 同上,页203;参英译本 *Ethics*,页235。

④ 同上。

⑤ 同上,页195;参英译本 *Ethics*,页226。

⑥ 同上。

⑦ 同上,页196;参英译本 *Ethics*,页226—227。

楚：“物的世界只有当其从本源、本质、目标上为个人的世界而设的性质被把握的时候，才能获得充分的自由和深度。”<sup>①</sup>

事物重获其与上帝和人的本源关系，对潘霍华来说，这样的关系并非破坏而是纯化事物的本质。<sup>②</sup> 这是针对着人对物的态度来说的，但人对物的态度同时生起物对人的态度：

越摆脱个人附带目的而越纯粹地为一事物服务，该事物就越能重获它同上帝和人的本源关系，也越让人摆脱自身。人为之作出终极个人牺牲的事物，恰恰必须这样地服务于人。……因此，永不忽略事物同个人的关系，乃是行动适当的内涵。<sup>③</sup>

这里表明了一种人与物共生的关系，但能够共生只在于人无己的服务。当然，这里的大前提好像是为了他人的缘故，即首先因为要尽上对他人承担的责任，方才无己地服务事物，但在这里不得不承认的就是，为他人而对事物采取无己的服务，乃是确认事物对人乃是不可或缺的，并且要回到一本源的关系中始能获取其对人的服务。另一方面，潘霍华也没有忽略对他人的责任能力的提醒和提高：“责任认识到另一个人也是负责任的人，还让另一个人意识到他的负责能力。……并加强这种负责能力。”<sup>④</sup> 一个人对另一个他人有责任让他意识其自己跟事物的本源的无己关系，并实践出来。

从潘霍华讨论人跟物打交道之中，我们发现在底子里其实仍然

---

① 潘霍华：《伦理学》，参英译本 *Ethics*，页 227。

② 同上，页 203；参英译本 *Ethics*，页 235—236。

③ 同上。

④ 同上，页 202；参英译本 *Ethics*，页 234—235。

是基督论式的。这一基督论式的处理,又并非直接的以基督对物的责任来开展,而是以基督对人的责任为起点。这里好像隐然含有一种以人为中心的味道在内,物的价值只在对人的服务上方才显示出来。无疑,潘霍华并不赞成离开人来思考物的意义,即不以为有所谓意义自足的物,物的意义必须在跟上帝与人的本源关系上显现出来,这本源的关系就是无己的服务。可是,物的这一为他结构却非物独有的,即不独物服务人,同时人也是为他结构的,人亦是服务物的。当然,这种服务是通过基督作为界限方才可能的。可是,虽然人与物是相互为他的,但人在当中仍然扮演独特的角色,因为只有人才会承担责任,只有人才会“在严格遵守基督、成为人的上帝从本源、本质和目标上对万物……所作规定……的情况下”作出相应的行动,让万物显现出新貌,就是脱离奴役,重获自由。

然而,人自身的被拯救以及人与人之间的承担责任,首先成为万物得释放的不可或缺的条件,因为“上帝、弟兄、大地是同属一起的”。在人对人彼此承担责任的结构中,乃蕴涵着对万物承担的责任。当大地与弟兄姊妹互相隶属,若不首先承担弟兄姊妹的责任,唤醒及强化其责任意识及能力,则根本不能实践释放万物的使命。当潘霍华指出责任本质上是人同人的关系时,他乃是强调“人类”首先在彼此承担中回复在基督里的本源关系,即人类首先在基督里被拯救而成为为他的生命,然后才能进一步讨论万物为他的承担。人对万物那种无己的为他的承担,乃是主动的实践;相对而言,万物对人的无己服务,必待人对之作出无己的服务后方才可能。这就是在人与万物的相互为他中,人扮演独特的角色的意义所在。在这样的了解底下,则人虽然重要,但却不是中心;反之,人之被拯救乃为要叫自然万物得释放,亦是合理的,只是在这一万物得释放的过程中,

人同时亦得拯救,因为这一切都只能在基督里方才可能。

## 六

这篇文章并非系统地整理潘霍华的生态神学。事实上,潘霍华也没有有意识地开展生态神学的讨论,至少我们从他的著作中找不到明确的纲领,他也没有从自己的神学中引申出生态的向度或意涵。虽然如此,我们还是可以在其写作中发现相干的讨论,并且有几点值得注意。

首先,如果要有所谓的潘霍华生态神学,则必然是基督论式的。这是毋庸置疑的。对于潘霍华来说,无论是知识论或存有论,基督均是实在性的所在。这一点对于今天基督教神学中许多急于直接从创造论的进路建立生态神学,是一种提醒。潘霍华认为必须以福音为基础重新了解自然这一概念,一方面是要表明自然是堕落之后的受造物,它本身需要被拯救,因而失落了指向终极之事的能力。可是,另一方面,也因为基督进入自然生命、道成人身,使得自然成为仅次于终极之事而指向终极之事。恩典与自然两不相混淆,但却不相分离,恩典透过自然而保存生命,自然则借着恩典而指向终极之事。这就防止把自然直接等同恩典从而高抬自然但却泯灭恩典的做法,也没有视恩典与自然互相排斥以致造成没有自然的恩典或没有恩典的自然的后果。

其次,基督论式的生态神学首先所注重的是人的担负责任而非别的。这是因为基督道成人身。一方面这是直接针对人,另一方却是间接对应自然。人首先要在基督里被拯救而在社群中成为彼此担负责任的新人,方才可能担负起对自然万物无己的服务,从而让

其在与入、与上帝的本源关系中重获自由。然而这种对自然的承担一方面既非管家职分那么单向,仅仅出于上帝的吩咐;另一方面亦非像“存在之链”(chain of beings)那样仅只在于人与自然万物的不可分割的连续性。潘霍华强调人脱离大地的自由,目的是要指出两者的差异,只有在这一差异底下,才能谈人对大地的担负责任,在基督里建立符合实在的本源关系。这样,人对自然的担负就既不是随意的自由也不是本体的必然,而是在基督里的为他生命的服务。

再者,在潘霍华的基督论式的生态神学中,具有一种圣礼式的生态神学在内。这里讲的圣礼式生态神学并非把自然看为圣礼,反倒是在饼和酒的圣礼中重新肯定上帝在基督里对自然的拯救。圣礼的这一生态向度被忽略,使得圣礼纯粹为人的,而非为一切受造物的。在潘霍华的处理中,因为基督在自然中是隐藏的,但却临在于自然物的饼与酒之中,使得饼与酒不再处于人过犯的奴役中而得释放,成为上帝的出口。圣礼因而成了自然得拯救的盼望记号,而不纯只是人与上帝和好的动作。并且,圣礼具体表明恩典透过自然滋养人类的生命,进一步显出恩典与自然不即不离的关系。这样,圣礼就不再纯只是为人的,而同时是为自然的;圣礼这一生态向度有助打破基督信仰中的人类中心主义,确立更广阔的拯救范围。

# 幽冥之旅

刘皓明(耶鲁大学比较文学系博士)

距耶鲁的图书馆只一街之遥,是个隶属大学的墓园。面南临街的一侧,是墓园的入口。墓园在基督教的西方,本来不必是凄凉凋敝之地;但在耶鲁的这一个,却随着耶鲁所在城市的萧条而多少荒芜了。

慧眼的人在这衰败中看得到昔日的气象。墓园三面的围墙由绛色的石灰岩筑成,正面则是黑色的铸铁栏杆;正中间是同样的石头叠成的拱门,有两棵粗重的石柱镶出大门的位置。不同寻常的是,这两棵石柱的样式无论在体形还是在纹饰上,都不同于这里触目皆是的新古典建筑中古希腊三柱式的任何一种——多里亚、伊奥尼、哥林多;墓园的这两根石柱的柱身纹饰分为不连贯的若干节,每节呈各自不同的植物茎梗或古代楔形文字的笔画状;两柱所承载的中楣是一块浮雕,中心刻画着一个太阳样的球体,由左右两侧外向的两只异禽通过它们的喙和羽翼辐射开来。浮雕下面的基楣锈着几个字:THE DEAD SHALL BE RAISED——死人要复活。

通晓西洋建筑史的人或已经猜到了,这座石门和石柱在风格上是古埃及的。浮雕上那太阳状的球体其实就是古埃及神话和宗教的中心——太阳,而那对异禽则是同一神话体系中的凤凰(phoenix),它们每五百年一次聚香木自焚,然后自灰烬中勃然再生。至于那两根石柱,它们实际上取自古埃及法老寝陵中的神庙,暗示着这里是死的王国。

尽管古埃及神话中的凤凰一度被基督教接受和采用以为复活的象征,在一个传统上是基督教领域的墓园中加入这样明显的异教埃及成分,仍然是令人惊异的。有人不免会问,所有的文明包括基督教西方都包含有涉及死亡的仪式和符号,为什么单要选择埃及?

选择埃及的原因之一当然要在古埃及文明自身中寻找,因为在文明史上,古埃及文明对死亡和身后世界的郑重,怕是无与伦比的。被视作世界奇观的金字塔,是人给自己营造的最宏大的茆冢。在很高的程度上,古埃及文明可以说是一个围绕着死亡而成立的文明。就是在这个文明消亡了数千年之后,它用来标志和安顿死亡的设施所幸存的遗迹,依然令人们震撼和惊畏。在西洋的古典时期,埃及曾成为古代环地中海的希腊和罗马世界的一部分,埃及上古的文明此时对欧罗巴文明的影响是多方面的。等到了希腊化时期和教父时期,埃及更成为基督教的一个重要中心。只是在公元 619 年沦陷给波斯人,随后被穆斯林的阿拉伯人征服之后,埃及才基本上停止成为西方文明的一部分。除了《旧约》中那个十分不利的片面形象外,埃及后来逐渐被欧洲遗忘了。

耶鲁墓园的埃及风格在西方与埃及之间的取舍关系上,实在要归结于某些更近的事件:1798 年拿破仑对埃及的远征以及他随后载回的埃及珍宝,唤醒了欧洲对古埃及文化的兴趣。于是古埃及文

化再一次作为积极的成分渗透到欧罗巴文化和艺术中,对埃及乃至伊斯兰近东的兴趣在 19 世纪的西欧一度成为文艺中“异域情调”的主流。其中的“埃及风”最著名的一例,要数威尔地的辉煌歌剧《阿依达》(*Aida*)。意味深长的是,在这部以上古法老时代为背景的歌剧里,死亡以其最阴森的形式构成这出悲剧的终结。在最后一幕里,埃塞俄比亚公主阿依达在地下的茱室里迎送以叛国罪被判活封于茱室的恋人——埃及武士拉达姆(Radames),准备双赴冥国:

阿依达:(恍惚中)看到吗?……死亡的  
光耀天使在接近我们,  
他黄金的羽翼  
要把我们引向永久的欢喜。  
我已是看到天开了,  
在那里要终结所有的痛苦,  
在那里要肇始不朽之爱的极乐。

阿依达在她的恍惚中看到了彼岸的异象,然而伴着她轻柔歌声的,是沉缓、自抑、但却不容置疑的低音部,这使她近乎缥缈的异象对比于一个现实、强大、不容抗拒的死亡:这一对情人活着体验了人为幽灵准备的冥界。——西洋文艺从维吉尔(Virgil)的《狄多》到莎士比亚的《罗密欧与朱丽叶》,殉情的故事屡见不鲜,《阿依达》中的埃及背景无疑为这一传统题材添了新意;然而意味深长的是这一新意主要在于其鬼气,而这种鬼气偏偏要同埃及联系在一起,又给我们传达出 19 世纪西方眼中的埃及形象——埃及,仿佛就是冥国的别名。

对幽冥世界的玄想乃至营造,当然并不为埃及人所专有,虽然



他们在其物质化实现上可能走得最远。相比之下,西洋自身的传统在对幽冥世界的玄想与营造方面更见长于其在诗中的表现。在西洋诗歌传统中,对死后经验和身后世界的冥思与表现,与这个传统本身同时诞生:《荷马史诗》中的《奥德修记》(*Odysseias*)第11卷传统上被称作“幽冥之旅”(katabasis),是《荷马史诗》中对冥国的最详尽的表述。在这一卷里,流浪中的奥德修受女神基尔克(Kirke)指示,到冥界去咨询先知太里西亚(Teiresias)以预知即将来临的一些事件。在冥界里他遇到许多昔日熟悉的人和伙伴的灵魂,而他母亲安提克莱亚(Antikleia)的灵魂也跻身其间。奥德修原不知道母亲已经谢世,因为20年前他离家同希腊联军赴伊利昂(Ilion)讨伐时,母亲还健在。此时悲恸占据了他的心田。痛定之后,他问道:

什么样的放倒人的死亡摧伏了你的心脏?(行171)

奥德修随后想要拥抱母亲的幽魂,以慰藉这些年来思念成疾的母亲,而

三次我扑过去,我的心亟于要握住她,

三次她都从我的手中仿佛影翳或梦幻

扑漉而去;(行206—208)

在《伊利亚记》(*Iliados*)中,阿基琉斯梦见阵亡的密友帕托克洛(Patroklos)的幽魂。梦中阿基琉斯也要拥抱他忠诚的密友、不幸的帕托克洛,可是

他什么也抓不到；他〔帕托克洛〕的幽灵有如烟霭在啾  
唧声中遁迹冥土。（卷 33，行 100—101）

后世的史诗诗人大都沿袭荷马对幽魂的这种描述。例如维吉尔的史诗《埃涅阿斯记》中的“幽冥之旅”便有意地继承了荷马的传统。当埃涅阿斯在女先知西碧拉（Sibylla）引导下进入冥国中的“福人甸”（Nemora Fortunatorum），见到他不久前去世的父亲的幽魂时，悲欣交集的英雄情不自禁要做的，正是阿基琉斯和奥德修一度徒然的：

三次他力图要将他的双臂环拥父亲的颈项，  
三次那影像都从徒然搂抱他的手中遁去，  
如同轻风又好像插翅的梦幻。（卷 6，行 700—702）

在西洋文学史中，《奥德修记》对死亡给肉体 and 灵魂带来的变化提供了第一个基本但却明晰的描述。还是在“幽冥之旅”这一卷中，当奥德修因无法捕捉到母亲的幽魂而困惑时，安提克莱亚向儿子解释了死亡所带来的变化。她说，人死后，

筋腱就不再维系肉和骨，  
当生气最初离却白骨后，它们  
就为熊熊的烈焰摧灭，  
而灵魂有如梦寐扑漉飞逝。（行 219—222）

幽冥之旅作为一种空间上的运动，还必然要涉及所行之处之地

理景观。然而在《荷马史诗》的幽冥之旅中,冥国的版图尚不甚具体。在奥德修赴他的幽冥之旅之前,女神基尔克在给他指导路径时,给我们大致勾画了冥国的地貌:

而当你航船穿渡奥克亚诺河以后,  
那里有肥沃的汴头和波塞丰娜的町甸,  
还有高大的白杨和殒实的柳树,  
将你的船只泊于深波的奥克亚诺河,  
你本人走进哈得斯(即冥府)霉湿的府宅。  
那里面朝阿基隆河注入普里非勒革桑河  
和高居多河,后者是斯弟克斯水的支流,  
有一块岩石,是两条轰雷般激流的汇口。(卷 10,行

508— 515)

《荷马史诗》中对死后世界,乃至冥疆面貌的描述,日后尽管有种种修正和细节的添加,将要成为西方诗歌、哲学和神话中构建冥府的最基本的稿本。例如柏拉图在他专门讨论死后灵魂处境的作品《斐多篇》(*Phaedon*)中所筑造的阴间景观(107c1—115a8)就是对《荷马史诗》中提供的这幅版图加以修订和扩充而成的。在《斐多篇》中,面临死亡的苏格拉底向到狱中探望和陪伴他的朋友们勾画了阴间的地理。在苏格拉底的讲述里,荷马所提到的四条冥国水系被完全地保存下来,只是在它们彼此的位置安排上有所不同。后来拉丁诗人维吉尔在他自己的“幽冥之旅”中,对阴间的景貌在希腊传统的基础上,又有重要的补充和丰富。虽然在早些时候写成的《田园诗》(*Georgicon*)中,诗人已经触及了这一主题,但是其全面的展

开则是通过旅行冥国的英雄埃涅阿斯的亲眼见证。维吉尔所展示的冥国突出了同死亡相联系的阴森和恐惧：

幽晦中他们(即埃涅阿斯和向导西碧拉)在孤独的夜下  
走过阴翳走过地土(Dis)的空宅和虚幻的王国，  
就像闪烁的月亮的阴森的光芒下面  
林中的路径，有尤庇特以景翳遮掩了  
天空，而黑夜抽掉了万物的颜色。  
在前厅前面冥府(Orcus)的爪中  
哀恸和复仇的焦虑陈榻，  
居住着苍白的疾病、忧郁的老年，  
恐惧、谗毁的饥馑和耻辱的匮乏，  
他们形貌可怖，还有死亡和困顿；  
死亡的手足睡眠，心灵斜邪的  
喜乐，在对面的门槛上是带来死亡的战争，  
报复女神的铁牢和丧心病狂的争斗，  
她虺蛇的鬚发结束于沾血的髻带。

.....

这里是一条道，引向鞑鞑鲁的阿基隆水系。这里因污  
秽而混浊并且产生广巨深渊的漩涡沸腾着，同时朝高居多  
河喷吐它所有的泥沙。(行 268— 281、295— 297)

冥国作为脱离肉体的灵魂驻留的所在，在荷马那里尽管已经有了一些对其地貌的描述，但是亡灵的居所似乎仍是随意的。到了柏拉图那里，它们才开始按其各自的品性分门别类，分别的标准则是

死者生前所犯罪孽的深浅和重轻程度。巨恶大慝被判入鞑鞑鲁城，万劫不复；有轻省的灵魂则要进入阿基隆沼泽内得到净化。至于那些因虔敬而挺出的人，他们的灵魂将入居纯洁之地。维吉尔的阴间沿袭了这一基本结构，例如埃涅阿斯先考所在的“福人甸”，就是柏拉图的“纯洁之地”(he kathara oikesis)。但是与柏拉图不同的是，在维吉尔那里，阴间的幽魂在得到净化以后，将要饮忘川(Lethe)之水，忘掉前生的一切，投胎再次进入生命的循环。而柏拉图则让那些“为哲学所净化了的灵魂”彻底脱离血肉之躯，以一种纯灵的状态生活。至于这样的灵魂的所居之处，《斐多篇》中的苏格拉底最后说，“不是我的力量和时间允许我来描述的”。

柏拉图在此有意语焉不详，却在有意无意之中为几个世纪以后的大奥秘保留了位置。这个大奥秘无疑是那个肇始于荷马、经由柏拉图所发展起来的传统的一部分，但是在一些重要的方面，它澄清了柏拉图不能或不愿表达的幽秘的中心。这个大奥秘，就是耶稣基督带来的道。仿佛就是对《斐多篇》中苏格拉底有关灵魂和冥间猜想的证实和继续，保罗在他最著名的一封书信中写道：

弟兄们，我告诉你们说，血肉之体不能承受神的国；必朽坏的，不能承受不朽坏的。我如今把一件奥秘的事告诉你们：我们不是都要睡觉，乃是都要改变；就在一霎时、眨眼之间，号筒末次吹响的时候。因号筒要响，死人要复活成为不朽坏的，我们也要改变。这必朽坏的，总要变成不朽坏的；这必死的，总要变成不死的。（林前 15:50—53）

至于血肉之躯在这总的复活计划中的位置和功用，保罗也表述得很

明白：

或有人问：死人怎样复活？带着什么身体来呢？无知的人哪，你所种的，若不死就不能生。并且你所种的，不是那将来的形体，不过是子粒，即如麦子，或者别样的谷。但神随自己的意思，给他一个形体，并叫各等子粒，各有自己的形体。凡肉体各有不同；人是一样，兽又是一样，鸟又是一样，鱼又是一样。有天上的形体，也有地上的形体；但天上形体的荣光是一样，地上形体的荣光又是一样。日有日的荣光、月有月的荣光、星有星的荣光。这星和那星的荣光，也有分别。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；所种的是软弱的，复活的是强壮的；所种的是血气的身体，复活的是灵性的身体。（林前 15:35—44）

在柏拉图那里，灵魂在肉身死后的分别(krinein)，已经被称作是裁审(diadikazein)；但这种裁审在柏拉图那里还没有铺陈得很详尽，而且从《斐多篇》通篇来看，他的“末世论”同他作品中几乎所有的话题一样，还带有一定程度的反讽和辩证的成分。而末日连同它带来的审判、惩罚、净化、赐恩和复活，以其最谲诡雄奇、灿烂炳焕的活生生表现，存在于拔摩岛的约翰所记的《启示录》中。按照《启示录》，复活的将首先是“那些因为给耶稣作见证、并为神之道被斩者的灵魂，和那些没有拜过兽与兽像、也没有在额上和手上受过他印记之人的灵魂”（启 20:4）。在此之后再过一千年，才是末日的审判。关于这个审判，为神灌满、看到这末日异象的约翰这样记道：

我又看见一个白色的大宝座，与坐在上面的。从他面前天地都逃避，再无可见之处了。我又看见死了的人，无论大小，都站在宝座前。案卷展开了；并且另有一卷展开，就是生命册。死了的人都凭着这些案卷所记载的，照他们所行的受审判。于是还交出其中的死人，死亡和阴间也交出其中的死人，他们都照各人所行的受审判。死亡和阴间也被扔在火湖里，这火湖就是第二次的死。若有人名字没有记在生命册上，他就被扔在火湖里。（启 20:11—15）

在此之后，约翰记道，是“一个新天新地”；到那时，

神要擦去他们一切的眼泪。不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、疼痛，因为以前的事都过去了。（启 21:4）

这样的末世是诗人约翰·道恩（John Donne, 1572—1631）所谓的“死亡将要死亡”的状况，是一切终极的终极。但是在这个终极到来以先，拔摩岛的约翰揭示给我们这末日的景观以后，西洋诗心对幽冥界任何新的行旅，都要被纳入《新约》所揭示的大奥秘的总计划之中。而这样的新的诗心最高的成就，就是但丁的《神曲》。

部分地由于古希腊典籍在中世纪的欧洲少有流传。在基督教典籍之外，但丁的古典榜样是拉丁诗人维吉尔。维吉尔作为典范对于但丁如此重要，以至于后者在《神曲》中令维吉尔成为领引但丁旅行地狱和炼狱的向导。在《地狱》的第三章，但丁由维吉尔引导进入地狱的入口时的情形，在很多方面类似于他的导师的杰作《埃涅阿斯记》中的幽冥之旅：

在那里呻吟、哀号和大声的哭嚎  
响彻没有星斗的空霄，  
我因此开始流泪。  
种种口音，可怖的言语，  
疼痛的词句，愤怒的腔调，  
高声和粗噪，连同手的击鸣  
成就了一窝喧嚣，不停地  
轰响在无时不晦暗的空中，  
如同流沙卷着漩涡。（22—30）

此外在《神曲》里，但丁让已见于荷马、柏拉图、维吉尔等人的阿基隆河成为分隔阴阳两界的界河。而柏拉图的“纯洁之地”、维吉尔的“福人甸”，可以说在但丁的“隅界”（Limbo）中找到了对应，虽然隅界在基督教自身的传统中也有很长远的渊源。落户在隅界中的幽魂，是那些由于种种不可逆转的原因，未及接受基督的教诲和洗礼的灵魂。像维吉尔的阴间中对应的部分一样，它包括不及领洗的死婴的灵魂，但是更重要的，是它收留了耶稣诞生之前的一些贤哲乃至《旧约》中人物的灵魂。例如在诗人的角落里，但丁包容了古典诗人荷马、贺拉修（Horatius）、奥维德、卢坎（Lucanus），当然还有维吉尔。然而最令人惊羨的，是但丁声称隅界中这一角落的诗人们将但丁自己作为他们中的第六位接入进来。而后在哲人的角落，我们还可以找到柏拉图和亚里士多德等。

但是尽管《地狱篇》中有这么多对异教古典的提示和征引，但丁幽冥之旅的基本原型，却无疑是基督教的，更具体地说，是《新约》的。在《地狱篇》中，诗人通过种种迂回的手段告诉我们，他在地狱



中的全部旅程,吻合于耶稣从受难到复活的时间过程,就是诗人于1300年的“圣礼拜五”(Venerdi santo)进入地狱,于两天后的礼拜日,即复活节,完成了地狱之行。因为经上说“耶稣入地狱三天”,但丁的地狱之旅便是对近1300年前耶稣经验的重历。所以尽管有来自异经典的许多点缀,但丁的地狱的总规划,是遵循了基督教构造的。

将异教的装饰因素嫁接到基督教的中心结构上,是中世纪晚期以来西洋诗歌的一个主流。在史诗这一起源于异教传统的体裁中,异教为用基督教为体的结合乃至这一结合所内含的问题尤其显得突出。《神曲》在基督教史诗的发展上可谓登峰造极,但是尽管如此,它却远没有终结这一传统。17世纪弥尔顿(John Milton)的史诗《失乐园》(*Paradise Lost*)就是但丁以后的一个范例。因为在这部史诗的第二卷,以撒旦为首的堕落天使被迫栖止的地方、基督教的地狱,也照例沿袭了古典冥国的地理特征:

另一部分(堕落天使)结成团队和帮伙,  
张胆去探寻和发现那辽阔的  
恐怖世界,看是否或许有什么气候  
可以供给他们更合宜的居所,  
便分四路飞行,沿着四条地狱  
河流的堤岸;这些河将它们灾殃的  
水流倾泻到火湖里:  
致死的仇恨之洪、悚人的斯弟克斯水;  
悲哀的阿基隆河、黑而深的忧伤;  
高居多河,因大声的哀号得名,

在那愁恨的水面上可得而闻；凶猛的非勒革桑河  
的熊熊火波因狂暴而吐焰。（卷2，行570—581）

然而像《失乐园》这样包容了幽冥之旅等完备的古典暨基督教史诗程式因素的作品，在西洋诗歌史上到了17世纪以后便迅速开始没落了。随着古典和基督教的神话体系在理性和启蒙的时代逐渐失去了信仰上的实在性，这些神话中的事迹就不再被看作是可信的事实；神话中的风景也不再对人有本体意义。那些一度被尊崇、敬畏和感慨的神话形象就变成了巴洛克和罗可可时代轻褻和浮华的点缀与装潢，史诗因此就一变而为“戏拟史诗”（mock epic），因而便有了蒲伯（Alexander Pope）的《卷发遭劫记》（*The Rape of the Lock*）一类的作品。

然而对古典暨基督教史诗传统终结的自觉，却是在蒲伯之后的下一代诗人那里表述的。其中华兹华斯（William Wordsworth）为他未完成的三部曲《隐士》（*The Recluse*）改写的诗体“总规划”（Prospectus）将这一终结意识表达得最简洁有力：

所有的神力——所有的恐怖，单个儿的还是成伙的，  
所有曾被赋予人形的——  
耶和華——同着他的雷霆，以及天使们  
歌呼的合唱，天庭的御座——  
对这些我都无动于衷。（行31—35）

对想像中的一个外在世界“无动于衷”导致了心灵的内转，当心灵的内容，包括心灵对死亡和身后世界的造形表现，开始受到怀疑乃至

不被信任时，心灵所能找到的唯一依托便只有抽象的心灵本身：

没有哪种混沌、没有  
伊瑞伯(Erebus, 阴曹)最深处最黑暗的坑洞、  
没有借梦幻之力掏成的  
任何更炫目的虚空——能孵生出当我们  
窥视我们的心灵、窥视人类的心灵时  
经常降临于我们的那种恐惧和敬畏。(行 35—40)

华兹华斯诗歌的主题——用他自己的话说——是关于“地上的活生生存在的”(a living Presence of the earth)；而至于弥尔顿、维吉尔为死去的幽灵所设计的王国：

天堂、还有丛林  
伊利苏(Elysium)、福人甸(Fortunate Fields)——正  
如古时那些在大西洋中寻求的所在——为什么它们  
应该只是消逝了的事物的传奇，  
或者只不过是从来没有过的事物的虚构？(行 47—  
51)

华兹华斯破除迷信的举动是大胆甚至是亵渎的，这位以“自我中心”(egotistic)著称的诗人强健的心灵也没有让他自己为自己规划的诗歌程序落空；然而在他之后，诗的前景并不能完全取消不同“地上活生生存在”有关的一切。因为即使我们可以对荷马的哈得斯、维吉尔的鞑鞑鲁、但丁的阴弗诺(Inferno)、弥尔顿的天堂与混沌统统“无

动于衷”，死亡本身却是我们无力取消的。实际上，近代以来不断消亡的不是死亡本身，而是同死亡相联系的内化或外化的表现与想像力；死亡的是仪式、信仰与希望，死亡的不是死亡。在这一点上，奥地利诗人里尔克于 20 世纪初在他的小说《布里格笔记》（*Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*）中写到巴黎的主宫医院（Hôtel - Dieu）时，对现代死亡的观察是敏锐的：

如今〔在这座主宫医院里〕有 559 个床位可供死亡。自然是工厂化了。在如此庞大的生产中某个个别的死亡就不那么仔细了，可是这并不要紧。这是大众所致。如今谁还会为了一个精工细制的死亡费心？没有人。甚至那些可以担负得起精致地死亡的富人也开始变得马虎和漠然了；那种要有一个个人的死亡的愿望越来越少有了。再过一段时间，它就会像一个个人的生活一样少有了。（页 713—714）

里尔克对现代生活和死亡方式的批评是尖刻的。实际上，不仅很少有人“会为了一个精工细制的死亡费心”，如今也很少有人会对死亡这一世界中的现象做任何思考。里尔克的诗和散文是现代作家中对死亡的沉思最经常最集中的地方。这也许同诗人长期居住的城市巴黎不无关系吧，因为像“主宫医院”这样积淀着历史的死亡之地，是容易触动一个敏感心灵的。又例如同是在巴黎，去过拉雪兹神父公墓（Le cimetière du Père - Lachaise）的有心人有谁不会分享但丁在甫入地狱时的震惊呢：

不然我不会相信

死亡竟毁灭了这许多人。

这样的震惊可以把抽象与隔膜的死亡变成一种更个人的经验,在我们这个不尚思考的时代,给我们提供一点沉思的契机。的确,像墓园这种里尔克所谓的“悲情之城”(Leid stadt)也自然是我们现代人对死亡以及身后世界的可能性进行猜测的唯一最适当的地点。因为没有了荷马的女神基尔克、维吉尔的女巫西碧拉、但丁的维吉尔作向导,也没有冥国必定存在的保障以及它的版图规划,我们现时代中想要旅行幽冥的人便只能像我访问耶鲁墓园和拉雪兹神父公墓那样,去接近人间为死亡留下的分地。然而在这样的访问和凭吊中,即便有华兹华斯等人破除迷信在先,心灵有时仍不免想投身处地,要猜测那不可猜测的。既然无论古典的还是基督教的冥国向导、版图和入口都已不复存在,在这样的猜测中我们便无法利用传统中所拥有的指导。因此我们生活在现代的人们作幽冥之旅的唯一线索,便只剩下死者亲友们未歇的哀恸。这大概也就是为什么诗人里尔克将一个拟人化的“哀恸”作了他《杜伊诺哀歌》第十首中年轻死者的冥界向导吧。在这首《哀歌》里,女性的哀恸(die Klage)在新死者由于突然的生死转变而茫然无措时出现,引导他进入他从此以后将要定居的地方:

只有这些新死去的,在最初的失去时间  
所导致的漠然的状态里,在对它的不习惯中,  
爱怜地跟从着她。她等候  
少女,

她身上携带的。悲恸的珍珠以及忍耐的  
纤薄面纱。

丧服的哀恸在这里无疑是西碧拉或维吉尔的后身。然而同她的前任们不同，哀恸并不具有她前辈所一度拥有的先知一类的荣耀身份；因此对于死者或旅历冥界的生者，她便也无法展示和提供令人慰藉的未来。哀恸只是一个卑微的哀恸：

在那些[新死]人居住的地方，在那谷里，古老的哀恸  
中的一位，看护着那[新死的]少年，在他问起的时候：——我们，她说，一度曾是个大族，我们这些哀恸。

作为向导的哀恸，这里声称的她一度辉赫的祖荣，应该是西方自荷马到弥尔顿的整个传统。然而这个大族传到她这里，却早已式微了。因此这没落了的哀恸所能展示给新死者的冥国风景，只能是昔日气象的残迹：

她引导他轻步穿过哀恸的广阔的风景，  
指给他庙堂的石柱或者那些壁垒的  
残垣，从那里哀恸的君王曾经  
英明地统治过这国度。指给他高大的  
泪水树和开放着忧伤的田野  
(生者们只把它们认作是柔软的叶子)；  
指给他悲情的牲畜，吃着草，  
.....

傍晚她领他来到哀恸氏族的  
先人们的坟墓，西碧拉和警戒  
然而夜近了，因此他们脚步更轻了，而不久  
月明当空，那个守望  
一切的墓碑。尼罗河边是它弟兄的，  
那个崇高的斯芬克斯——喑哑了的莹室的  
容颜。

一度是生人为死者营造的这些庙堂、壁垒、金字塔、斯芬克斯如今全都荒芜衰败了，它们里面原先的主人也已统统消失。对于那位跟随着哀恸游历这一切的新死人，在这样的死亡中他能找到什么样的安慰呢？而作为这位新死人的向导，哀恸所能提供的，除了哀恸还能有什么？

站在山脚下，  
在那里她搂抱着他，哭泣。  
他孤独地站在那边，在原始哀情的山中。  
他的脚步不曾有一次是从那无调的命运中奏出的。

这该是死亡以及身后世界最阴暗的图景吧。在这样的死亡中，像我所从事的这幽冥之旅本身也要受质疑了。是的，没有了可以游览的冥界风景，幽冥之旅在空间上还可行吗？没有了死亡中、冥国里对未来荣耀的承诺和慰藉，幽冥之旅还有必要吗？死亡难道就是一个纯粹的终结？一个终结了一切终结之想的终结？对死亡的沉思、对死者以种种方式表达的纪念难道只是对生命的浪费和误用？还有

哀恸，难道她只是我们对死亡无能为力的征符，对生命中健康情感的糟践？最后，像我这里所从事的幽冥之旅难道要归结于对自身的否定？或者所有这一切依然可以于生者甚至死者有某种用途，例如哀恸，可以用来证明我们的情感，又例如恐惧，可以用来节度我们过分的喜庆，以便让我们过一种更有价值的生活？也许这就是里尔克在最后一首《杜伊诺哀歌》的结尾试图给予我们的宽慰吧：

我们，我们这些心想着上升的  
福禧的，当一位有福的殒没时，  
会感受到一种几乎  
将我们颠覆的惊悸。（行 110—113）

这大概便是死亡于生的最基本的用途吧。



# 评宗教改革运动的基础<sup>\* 1</sup>

许茨(Paul Schutz, 神学家、原路德宗牧师)

朱雁冰教授 译

路德宗教会赋予其领受圣职者的义务是,在就职典礼中宣誓恪守宗教改革运动的信条文献。<sup>①</sup> 但是路德宗教会的信条文献在德

---

\* 本文译自 Paul Schütz, *Freiheit – Hoffnung – Prophetie. Von der Gegenwärtigkeit des Zukünftigen* (《自由、希望、预言:论未来的当下性》), Furcht – Verlag, 1963, 页 13—24。——编注

本文写于 1951 年仲夏。相关说明于 1952 年 3 月 19 日递交给路德宗汉堡新教地区教会会议。其后,1952 年 5 月 1 日离职退休。这份说明的根据是,在教派的辩解神学中,拯救的《圣经》普世性被削减了。亦见 *Zum Problem der Lehrnorm in den Kirchen der Reformation* (《论改革教会中之学说规范问题》),载 *Deutschen Pfarrerblatt*, 1952 年 9 月 1 日。

① 这种内心的矛盾冲突本身就表明,它在受圣者内部,即通过以信条文献为据的授职典礼,是无法解决的。在此,乃是某种考虑的实存出发点,这种考虑必须将领受圣职者对其世代的福音所作之辩护、所负之责任包括在内。他既是传道者,也是信徒。就此,我在 1951 年 9 月曾经说过:“确信这些信条文献带来两方面的苛求。首先是信条文献的苛求,一种 16 世纪的神学——虽然一如其愿地总是那么重要——只不过是进入 20 世纪人们意识的极其狭窄的入口而已。此外,尚有 20 世纪人们的苛求。因为,倘若历史性的比较是可能的,那么 20 世纪人们的问题就不再是 20 世纪某一年的问题,而是可以比作十六世纪的某个问题。这样的苛求会导致内在精神的不真实感,越是无意识,就越是可怕。凭借着确信恪守改革运动的信条文献不可能克服这种危机。它的思想深度十分之危险,以至于信条文献自身已经丧失了基础与理由。另一条路则是自己承冒决心的风险,自己去寻求日见其多的言辞、永不枯竭的圆满。我选择这条道路。我坚持认为,这条路乃是福音本身、教会史上教会的自身经验、我们作为当下活生生的人的生活、思想经验所必然指向的。”

国新教委员会的版本中约占 1200 页。从这部分文献可以看到,它不可能是指信经(symbola)意义上的信条(Bekenntnisse),而是希佩里乌斯(Hyperius)明确地将之与信经区别开来的信仰证词(testimonia fidei)。信条文献提供了对宗教改革运动所理解的《圣经》的诠释。当然,就其所具有的这种品格和篇幅而言,通过信条文献的神学(Theologie der Bekenntnisschriften)重新进行一次诠释是必要的。但是,这种神学本身——假定它能够取得决定性的地位——也需要严格精炼,以便从中获取一条教义准则在个案中可用作标准的教会法工具。这种工具必须确立属于福音的(*evangelisch*)东西的标准。这一必要性显然是 1951 年 2 月 1 日《符滕堡州新教一路德宗教会信理培训规则》的实施细则的基础。细则就证明教士宣教是否为“新教性质”而对裁决机构作出指示。其中说:“属于此一性质者是,它与宗教改革派对《圣经》的评价一致(唯《圣经》[*sola scriptura*]),它表达了对作为主和唯一救赎手段的耶稣基督的认信(唯恩典[*sola gratia*]),并证明我们唯有通过信仰才称义的确信念(唯信仰[*sola fide*])。 ”

人们可以将这些细则看成是对路德教派具有普遍约束力的规定。

针对宗教改革派认信的所有这三个特点,我提出我的不同看法,我立论的基点是,它们并未包含神性真理的全部内涵,相反却以真理的一部分取代整体。在论及“上帝之言”的地方所作的节略实乃损失。

这一失误在含混不清的宗教改革派的教会概念和新教之分崩离析形成宗派性教会组织这两个方面反复得到证实。

现在,我依次详细考察这三个特点,指出它们在哪一方面没有

把握住福音的整体以及由此而对普遍的生活产生何种后果。

## 一 唯《圣经》

将《圣经》当成唯一的信仰准则并以之作为根据是不可能的。“唯”《圣经》，即脱离历史的《圣经》是一种抽象。在这里出现了一个介于《圣经》与读者之间的一切，即历史陷入其中的真空地带。

没有教会的《圣经》是不存在的。同样，人们可以说：没有历史的《圣经》是不存在的。经典是教会的创造，因而是教会历史的一部分；同样，教会是《圣经》的创造，因而是《圣经》历史的一部分。两者互为原因。两者都是历史值，相互不可割裂，而且都经过全面的整合融入整个历史生活。sola(唯)这个符号否定了这种历史品格，将《圣经》连同其读者举高，使之上升到一个只作为设想而存在的抽象领域。只有在这设想的空間，它才可能获得和维持准则品格。哪怕只是稍微与历史存在接触，也会使这一准则破碎而陷入无序状态。这是一种与幻想毫无二致的准则。《圣经》在任何时代、任何地方都不可能单独用作支撑教会的准则。<sup>①</sup>

正是人使《圣经》得以书写下来。正是人在诠释《圣经》。其中有关灵感所包含着的一切都在语言中经历了最细密的人性—历史性媒介，为它赋予形态，为它所浸透。正如《圣经》本身就是传统一样，它从来而且今后也只能经由传统，即经由历史的人在一个历史的时代和一个历史的地点反复地被重新诠释，并通过人的生存为得到实现所必须借助的一切手段付诸实施：语言、理性、自我体验、时

---

<sup>①</sup> Parusia 中, *Die Selbsteröffnung der Wahrheit* (《真理的自我开启》) 一整章都用以讨论“书写与传统”的关系, 见 *Gesammelte Werke*, Bd. III, 页 84 及以下。

代意识、世界观。《圣经》从不曾“独自”存在过，它始终只能作为经文与传统而存在。所谓传统，这是指被理解的《圣经》，是被听到的上帝之言。传统，这是从其奥秘的隐蔽状态走出而服务于人的《圣经》。“单独的”《圣经》是孤立的种子，是没有土壤的种子，是没有人的踪影的《圣经》。如果说《圣经》是种子之言(Samenwort)，传统则是生长，种子的教会则是可随时采撷的果实，而同时又是结种子的树。这是因为一切传统像《圣经》本身和教会一样，也是有赖言成肉身而获得其生存的。<sup>①</sup>

整个真理作为奥秘包含在《圣经》里。它在时间中方才展示开来。教会和传统是在时间中，即在历史中如何使之展开的途径和方向。一切历史为了使之展开的缘故而成为救恩史。由于《圣经》、传统和教会相互不可割裂，由于它们是永恒之言在时间中之动态的显现方式，便有了救恩史，一切历史最终都是救恩史。16世纪的宗教改革运动不过是循着圣灵指引的这条道路演进的一个时代而已。<sup>②</sup>

《约翰福音》中说，正是圣灵将为基督徒进入整个真理铺平道路。这里的将来时和用的动词意味着：作为时间的道路指“尚未”，指“正着手做”，指“但是”。sola这个定语与“灵的铺平道路”相矛盾。它试图将“灵之随意来去的吹拂”的风暴固定在某一历时瞬间。它在驾驭第三个信条所说的事件，如果它没有暗自对之否认的话。它因唯基督(solus Christus)而失去三位一体的奥秘(mysterium trinitatis)。

---

① 《圣经》问题的衡量无论从哪方面看，都是判断的问题，尽管如此，何以必须回到《圣经》，见 Parusia, Hinweis auf Geheimnis und Ganzheit der Bibel(《有关〈圣经〉之神秘与整体性的提示》)，Gesammelte Werke, Bd. III, 页 110 及以下。亦见 Die Kunst des Bibellesens(《阅读〈圣经〉的艺术》)，Gesammelte Werke, Bd. I。我们别无可能，拥有诸如《圣经》记载那样天生有效的尺度，但不能否认历史的事实也具有同样的有效性。

② 见 Das Gewahrwerden der Wahrheit in der Zeit(《在时间中发现真理》)，Gesammelte Werke, Bd. III, 页 89 及以下。

## 二 唯恩典

在符滕堡州的信理培训规则的实施细则中,与唯《圣经》相联系的是作为第二个特点的唯一恩典。“唯恩典”这一规定在于认信基督是“唯一的拯救手段”。这是宗教改革运动提出的著名的唯基督。整个宗教改革派神学都可以追溯到这一唯基督说,这是一项基本信条。不仅唯《圣经》,而且唯恩典和唯信仰都应从这个方面去理解。如果说从这一点可以看出路德之接近马利安(Marcion)的邪说,那么,这在他也并非第一次。具有极端重要意义的是,在二世纪为反对马利安主义邪说,《使徒信经》开始在信仰规则(regula fidei)之三位一体的基本轮廓之上具有了固定形式。当早期的先辈们将三位一体理解为真正信仰的标志时,他们才彻悟了。<sup>①</sup>

在后来的时代里,基督论成为思想的焦点,因为在基督论中,与基督启示之发生品格(Ereignischarakter)出现的同时,它的问题也以其全部力量爆发出来。它是固有的受损害的所在,在一种自发的反抗行动中将基督徒意识的一切力量全部集中在自身。

这一进程塑造了整个西方基督教的形态,既包括罗马的也包括新教的基督教形态。其目的何在,其结果为何,——这早已表露在重点向着西方神学内的罪与恩典学说的转移上。<sup>②</sup> 由于基督教关于上帝的教义不再是神学,而只是基督论,所以在它的视野之内作

---

<sup>①</sup> 见 Die Wahrheit und der Trinitarische Satz(《真理与三位一体原理》), *Gesammelte Werke*, Bd. III, 页 123 及以下。

<sup>②</sup> Kierkegaard 认为这种转移是一种最极端的剧变,见 Parusia, Existenz als Sunde(《作为罪的实存》), *Gesammelte Werke*, Bd. III, 页 215 及以下。

为福音之中心要求者只剩下了对罪人的拯救。

于是,人随之便不由自主地进入了基督教意识之视角上的切入点,这就是说,人被看成了个体性人身。基督教信仰并非个体性宗教,虽然它的确也间接地促成了现代个体性意识。在重点向着人的这场灾难性的转移中,已经包含和决定了现代的整体发展走向。虽然宗教改革运动以其荣耀唯属上帝(soli Deo gloria)而实现了从人的作为(Menschenwerk)返归上帝作为(Gotteswerk)这一既大胆而又充满激情的起步,但通过基督中心原则却向着相反的方向胜利发展。在宗教改革运动的唯基督说中,西方对福音的节略达到其最终结果。它在这个原则中以其自己的重点超越了宗教改革家们的意志。重点的转移后果竟如此严重!这无异于从三位一体之身体(corpus trinitatis)将第二个成分肢解出来。所以,在这一发展进程终结的今天,只有“个别人”在没有世界、没有历史的情况下,即在“虚无”之中“伫立于上帝面前”,并怀“坦然的绝望”在“万物终结”之时,“在虚无之中”作出“决断”。为此,在历史之中实现了变成人身的奥秘!这真是因生产一只老鼠而正处于阵痛之中的山峰。

尽管仍在袭用表示上帝中心说的神学术语,唯基督却以一种围绕着自我旋转的宗教,因而以一种近代行将终结之时的普遍危机告终。

基督教的上帝学说是神学而非基督论。三位一体说之基督化是此说的解体。这种基督化只可能发生在它的奥秘丧失殆尽的地方。基督教的信仰是对三位一体的上帝的信仰,而非基督宗教(Christusreligion)。

### 三 唯信仰<sup>①</sup>

笛卡尔和帕斯卡尔(Pascal)、克尔恺郭尔(Kierkegaard)和尼采都处于近代终结之时,这是非常有意义的。作为近代意识之整个既广且深的基础的唯名论模式贯穿各个教派。由此必然产生足以说明近代人的特征的个人主义宗教形式。克尔恺郭尔以他天才的逻辑力量结束了对宗教改革派的唯信仰的思考,他承认“个别人”为宗教信仰范畴。不过,在他看来,个别人伫立于上帝面前仍然意味着伫立于真理之中。<sup>②</sup>

路德的基本问题是:“我如何得到一个仁慈的上帝!”“我”是这个句子的主体。“我”问,“我”获得回答:为罪人进行辩解唯有出于信仰。但有信仰者只能是“我”。“我”是路德对信经(Credo)<sup>③</sup>之解释教理的主词。这一点尤其清楚地表现在对第三个信条的解释中。

构成这一信条本身的重点者是圣灵和圣徒相通(communio sanctorum),但在解释中反复出现的却是我(Ich)、我之与格(Mir)和我之宾格(Mich)。基督徒群体以一个“诸如……”被附属于这个我,而在这一基督徒群体中,我居于“所有信徒”之前的第一位;即便

---

① 见 Die Aufhebung der Bibel als Wahrheitsnorm(《扬弃真理规范的〈圣经〉》),*Gesammelte Werke*, Bd. III, 页 97 及以下。

② 见 Parusia 有关 Kierkegaard 诸节: Ist die Kategorie des Einzelnen die Kategorie des Christlichen? (《个人的范畴是否即基督徒的范畴?》) Die Dialektik stößt nicht zur Existenz durch(《辩证法并未突破存在》),*Gesammelte Werke*, Bd. III, 页 195 及以下。

③ Credo 乃拉丁文,意为:我信仰。公元 325 年基督教在小亚细亚的尼西亚城(Nizaa)举行的主教会议上确立的 *Symbolum Nicaenum*(《尼西亚信经》)以 Credo(我信仰)开始,于是 Credo 便专指信经。信经强调圣父、圣子、圣灵三位一体,圣父和圣子本质同一。——译注

在“世界末日”我也居于“所有死者”之前的首位，最终这个我还是再次居于“所有信徒”之前。

在对第二个信条的解释中也是同样的情况。在信经本身之中，在所有三个信条中“我”字只出现了三次，作为开头小写的词，作为包括人类世界和创造宇宙的拯救事件的电流圈中的窄小触点。

在路德对第二信条的著名解释中，这完全变成了我的自我与基督的你之间的关系。“做我的主吧”和“使我成为他自己的”——这是两个焦点。在这两句话里，宗教改革者之言实实在在地达到其顶点并以其独有的力量影响后世。对第二个信条的这种解释话语塑造了一代又一代新教信徒的性格。它用产生于以上帝之言自律的良知的责任感力量创造了伟大的宗教个人主义形式。近代以来的文化没有他们所代表的、最终植根于——这对他们自身却又隐而未露——宗教改革运动信仰经验之中的一系列光辉的新教个性，是不可思议的。对第一个信条的解释自始至终都是根据“我信仰……”这一基本主题提出的。产生于上帝之不可探究的全能的创造只是在涉及到我、我的身体和我的灵魂时才出现。从我的眼睛和耳朵到我的衣着和鞋袜，一直到我的自我保护和我的感恩之情，所有一切都是围绕着我旋转的。至于其他创造物只是作为“我”的附庸出现。在总结性的“以及一切生命”这一表述中，拯救是普遍的，创造者爱自己的创造物，他是为了世界而并非为了罪人献出他的儿子，——关于这些，在对信经的解释中只字未提。

近代个体这种围绕自我旋转的运动对人的生存产生了深远的后果。共同体不再被纳入三位一体说将一切存在置于其中的神圣秩序。它也不再是第三个信条的创造者圣灵(creator spiritus)之排他性的、唯一有资格的创造对象。因为圣者相通指的是上帝国



(regnum Dei), 一个一切身位性生命在其中达到完成的宇宙所包含着的一切共同体之完成状态。由于唯基督破坏了三位一体的秩序, 所以, 作为人类之规定性的共同体也与第三个信条一起陷入虚空。现在只有世俗(pro-fanum)共同体, 只有外在于圣者的共同体, 只有没有使命标志的共同体; 政治性的东西已经成为基督教之对立极。

在唯信仰中实现了人的生命的分裂<sup>①</sup>, 其影响难以估量。由此开始, 政治成为世俗性质的, 全部奥秘的共同体(communio des corpus mysticum)成为集体, 而孤立的人则成为自己的弥赛亚。于是, 唯信仰首先便意识着共同体之丧失。

共同体属于作为世界, 它是政治性的东西之内涵。这整个作为世界被宗教改革派的 sola(唯)之锤从拯救结构之中凿打了出来。但这一凿打却将分裂的人炸得粉碎, 一直损及其内核。因为人是被当作完成作为的生命而创造出来的。他除了在作为之中别无其他办法生存。这属于他的上帝映象(Gottesbildlichkeit)。可是, 完成作为也属于人的历史性。完成劳作和历史性是同一种东西。唯信的人是虚构出来的无作为的, 亦即无历史的人。他是一种虚拟人(Als-ob-Mensch)。具体的人有其特殊内涵, 他是历史的、只存在于作为之中的生命, 即便唯信的人要实现这种“唯”也只能以作为形式即以抽象之作为, 亦即以思维性作为(Denkwerk), 对非信仰的东西“进行抽象”的形式上的作为(opus formale)。在纯教义的思维作为中, 没有作为的人“唯有通过信仰而得永福”的假象被抵消了。唯

---

<sup>①</sup> 见 Parusia, Der formalistische Glaubensbegriff ist Selbstrechtfertigung des gespaltenen Menschen(《形式主义的信仰观是分裂之人的自我称义》), *Gesammelte Werke*, Bd. III, 页 163 及以下、页 239—306。

信仰使我们丧失了作为世界,也可以说,使我们丧失了历史世界,因为这也正是作为世界,即永恒之言进入其中的作为世界,以便使自己成为这样的世界。成为身体即成为历史,即具有人的历史生存的作为品格,并在其中呼唤这种生存和使之神圣化,这不是参与其事,而是成为实施之工具。<sup>①</sup>

这一说法的特殊内涵在于,即便恩典也只能以人的作为形式出现。任何教化和新生,任何宽恕、和解和拯救都不可能以其他任何范畴,而只能以称为人的范畴实现!将人的参与部分和上帝的参与部分割裂开来是不可能的。这种企图在任何时代都会导致宗教之神魔化(Damonie der Religion),这是唯人效用和唯神效用的必然结果。上帝和人不可分割地相互交融于恩典作为之中。这种情况犹如上帝和人在上帝成人的过程中相互交融不可分割那样,因此便产生了《圣经》借以包括恩典作为(Gnadenwerk)的悖论。二者始终同时存在于这种悖论中:“因作为生效”(ex opere operato)和“唯信仰”。

这便是认信上帝进入历史世界的信经之第二条,它认信上帝的历史即作为,因为他的作为在历史中发挥效用,这是指广延于“童贞玛利亚”与“本丢·彼拉多”(Pontius Pilatus)之间的历史空间的一切维度,此外也是指延展于“往下及于地狱”者与“向上抵于天国”者之间整个宇宙的一切领域。用使徒布道的话来说,这是使拯救作为普遍布施于整个宇宙的“上帝的伟大行为”。

上帝容许,甚至做出了安排,使近代在历史上有利于——举例

---

<sup>①</sup> 这里潜伏着将上帝和正在进行中的历史等同起来的危机。这种危机在 19 世纪造就了理想主义,在 20 世纪造就了作为政治意识形态化之俗世主义的法西斯主义,如今则是西方民主党的人道主义。不过,当时我并未看出这种危险。

来说——一种对认识采取抵制态度的信仰之致命的效用。它带来上帝为使之得永福而献身的人的灭亡；它是通过堕落的造物深陷于其中的彻底的分裂而使之灭亡。单纯的信仰在这里只提供两种可能性：要么自欺妄言，信仰似乎无需认识（于是便只有愿一切事物终结的可能了）；要么自欺妄言，认识似乎无需信仰，于是便沉溺于自我拯救的幻觉。我们正置身其中，正处于在这两条歧路之间被撕裂的危险之中。

排斥认识的信仰的效用是：瓦解万事万物通过与上帝——创造它们并在每一时刻和久远的未来为使之臻于完成而不间断地创造着它们的上帝——的联系而形成的普遍联系。

在“天国”，在第一次到第二次创造的升华中达到全面完成的这一重大论题甚至不曾被顺便提及。但正是在这方面而不是在为罪人的称义中，将给我们揭示出整个真理。这就是基督徒在信经的第三个信条中对之祈祷的圣灵所言说的真理，它就是第二个信条所说的历史道路所通向的真理——创造在话语中所由产生的同一个完整的真理。

## 四 唯信主义的历史效用

19世纪曾进入临界阶段的近代危机在20世纪显然处于终结阶段。我们无法回避的问题是，这场危机及其终结与新教的危机（及其终结？）是什么关系？

既然我们曾经承认，近代的兴起与宗教改革运动不可分割，所以，我们因它的灭亡而不得不蒙受损害也合情合理。不论我们说，宗教改革运动同时开创了近代，还是说，近代是宗教改革运动参与

开创的,这都无关紧要。二者都说明相互纠缠的情况。

它首先清楚地表现在唯信仰这第三个特点上。

我认为两种危机的共同点在于人的分裂。路德加给基督教的信仰的“唯”这把利剑将“认识”从人性之中,即在人性的得救的方面剥离了出来。这一剥离最终将分离的人性彻底摧毁,而不是使之得到维护。因为人是精神(Geist),而精神在最大的程度上是上帝的映象。人如果不是认识者,便不可能是精神。作为认识者的他是上帝的映象。这一点连蛇都知道,它将上帝映象称为认识者的映象。这是诱惑的背面,这是诱惑取得成功的唯一凭借。这一背面是存在的,尽管我们的道德主义者视而不见。

必然属于新教之悲剧性的是:新教必须在极大的程度上成为神学,这就是说,它必须使用、甚至依靠在唯信仰中所否认的东西而延续其生命,即必须成为精神,具有理性,必须是思考和认识。唯信仰在绝望的维持自我的过程中只可能借助它所不承认的东西,它在激烈地维护作为科学的神学时却在不停地失去自己作为唯信仰赖以生存的土地。<sup>①</sup>

人作为一个整体奠立于精神之中。sola 一举将信仰与认识割裂开来。这就是分裂,近代文化在这种分裂的基本模式上成长起来。

首先,认识被从对拯救事业的参与中排除了出去。后果是,它使自己取得了对于信仰的独立。(或者认识之被排除出去是因为信仰已经不能够管束成年的认识?)最终,取得独立的认识演变成对信

---

<sup>①</sup> 在此要插入 Rudolf Bultmann 解决问题的尝试。见 *Gesammelte Werke*(《全集》), Bd. III, 页 97 及以下。

仰的攻击。分裂成为整整一个时代的致命创伤。<sup>①</sup> 人不可能如此生活！于是，便形成种种使人得以摆脱这一死亡威胁的绝望的决断，这些决断是为了以暴力消除人性之不堪承受的决定，注意：以暴力！因为对于通过克尔恺郭尔的“个人”的概念作为意识形态性的解决问题的尝试而加进现代意识中的东西——在东西方都产生不可估量的后果——只可能作如此理解。这种相互间的分裂所造成的深渊般的鸿沟以这两种名义出现在我们中间，它具有警醒性的符号力量(Zeichenmacht)。

新教的人所认为的基督教与文化相互碰撞之所在的问题，从 sola fide 方面是无法解决的。在作为宗教改革运动神学之唯名主义形而上学的基础之上，这个问题是不可避免的。唯信仰是以这种无政府状态(Anarchie)为前提的。按照克尔恺郭尔大胆的说法，信仰高高地飘荡在离海面四万英寻(Faden)的地方。它需要无历史的个人和无世界的上帝，以便能够强化 sola，使之成为绝对的拯救法则。

路德的 sola 并非出自上帝之言。sola 属于他自己。sola 也并不见于《圣经》；按照秘密而可怕的顺序在《圣经》的文本中所添加的一切成分同时又是对《圣经》的劫掠，路德的 sola 也是如此。没有什么东西比这个 sola 造成的侵害更深刻地反衬《圣经》之不可触犯性了。路德通过增添这个词侵害了他自己提出的唯《圣经》。人们不可能通过给《圣经》添加它本身所没有的东西而增益它。保罗认为《罗马人书》第三章的 fide 是至为清楚的：这里没有 sola。我们在过了 19 个世纪之后仍然坚持这一点。如果基本段落如此含混不清，

---

<sup>①</sup> 为了理解 Parusia 中对 Kierkegaard 的批评，可以特别比较 *Gesammelte Werke*，页 183 及以下、页 239 及以下。

以致我们不得不通过修改文本来补救,这是怎样一种关于上帝之言的观念在作祟呀!

用奥古斯丁的一句话说,上帝的有序使无序的精神因自身的无序而走向灭亡。除了对罪人的辩解,并没有注意到对作为被创造的精神的人具有基本意义的情况;即重新被隐蔽于上帝秩序之中也属于人得到拯救的内容。这种秩序是拯救的本质性部分,如果信徒没有认识到它便不可能占有它。信仰需要认识,没有认识便不可能看到希望。因此,“真理的精神”是人的精神的抚慰者,因为它是通过认识进行抚慰的。

由于将拯救局限在唯信仰,人便不会被作为完整的生命唤入拯救之中,他作为精神的被创造状态将遭到误解,他的失迷状态的深刻困境也不会被理解为离开上帝秩序的堕落。

三位一体的象征证明了作为以整个宇宙为目的的创造性秩序力量的上帝之拯救意志。在这一象征的穹隆之下,上帝的拯救过程在历史中进行着。这就是《约翰福音》第16章的“引导”(hodege-sai)<sup>①</sup>这个词所预言的:“只要真理的圣灵来了,它将引导你们进入整个真理。”在这种引导中,新教在基督教地域领受了只有它才可能完成的任务。因为只有它才信赖使人们听从圣灵引导的那种危险的自由,圣灵随处吹拂,人们在圣灵的吹拂下时刻待命去打开一条进入整个真理之尚隐匿的部分的通道。

---

<sup>①</sup> 见 Parusia, Prolegomena(《绪论》),及 Der Personcharakter der Wahrheit(《真理的人格》),*Gesammelte Werke*, Bd. III, 页84及以下。《绪论》第一节指出,必须引导圣灵的教会穿越历史的曲折,这一点只有在时间分析的背景下才可理解。拥有坚实教义的可能性,对于我们来说,也不再是现成的了。

# 教派的还是普世的基督教？

## ——论舒茨批判路德宗的现实意义<sup>\* 1</sup>

奥特 (Heinrich Ott, 瑞士巴塞尔大学神学系教义学  
荣休教授)

朱雁冰教授 译

1995 潘霍华 (Bonhoeffer) 纪念年, 舒茨 (Paul Schütz) 协会召开了一次舒茨与潘霍华讨论会。我们在这两位互不相识、最多只相互读过对方些微著作的神学家之间, 遇到一些值得思考的可比点和接触面。例如, 我们在两人身上都看到先知般的与时代和历史息息相关的思考品格, 看到与神学语言问题的争斗, 看到对现实、对至高、

---

\* 本文译自 *Theologische Zeitschrift* (《神学杂志》), 1998, 页 151—161。——编注

本文是作者 1996 年 10 月在 Paul Schütz 协会和巴登州教会福音学院举行的一次研讨会上的报告, 这次会议在路德年讨论一篇备忘短文, 即所谓《不同信仰声明》(“Dissenserklärung”), 这是汉堡路德宗主牧舒茨 (Paul Schütz, 1891—1985) 于 1951 年脱离路德派教会的声明。舒茨后来作为独立的神学作家生活在 Söcking bei Starnberg, 他在那里完成了自己最重要的著作。1971 年巴塞尔大学神学系授予他荣誉博士学位。《不同信仰声明》, 载 *Gesammelten Werke von Paul Schütz*, 卷三, Furche Verlag, Neuauflage im Brenda Verlag。

至细的具体性的追求。

在重新细心阅读舒茨对路德派宣布的“不同信仰声明”时，我又注意到两位学者之间的另外一些可比点，这在今天可帮助我们更加清楚地看到这篇短文所蕴涵着的历史意义。因为潘霍华在历史动荡不安的时代度过的短暂的一生在今天成为认识伟大的时代变革的坐标。基督徒、基督教意识中的许多重大变化在他身上都曾酝酿和表露过。首先引人注目的是潘霍华在《狱中书简》中宣布分成教派的基督已成过去的一段话。教派的（抗议宗内部的、路德改革派的）差异虽然仍旧被人们怀着激情重新提出，但同时代的基督徒对此几乎不再表示关切。潘霍华在当时似乎颇有预见性地在括弧中补充说“也许还包括天主教的”：抗议宗—天主教的跨教派的差异。这些差异事实上不再决定着基督教意识（用天主教术语来说：sensus fidei[信仰感]或者 sensus fidelium[信仰意识]）。人们可以由此预见到几十年以后在梵二会议以及会后的一段时间里事实上所实现的东西！

同样在《狱中书简》中，在另一个地方潘霍华写道，对于今天的基督徒，还有比个人的、个体的灵魂得救更为重要的事。潘霍华甚至解释说：“从根本上看难道这不符合《圣经》吗？”上帝的正义及其在世界上的实现比个人之获永福更加重要。在潘霍华看来，宗教上的个人主义恰恰属于他所说的那种沉没在正在开始的“完全无宗教信仰的时代”的、不再为人所理解的宗教信仰形式。在这里，我们可以联想到他以前强调共同体先于个体的文章《圣者的共同体》和《行与在》。

比他年长 15 岁的舒茨（在战后昙花一现的宗派意识的气氛中）独立思考，尽管与潘霍华使用不同的文献，却在很大程度上与他向



着同一个方向。在舒茨的不同意见声明产生之时,上面提到的他那些看法几乎还无人知道。舒茨不可能、也不愿意与宗派性的分离信条,与基督教的宗教个人主义认同,这种宗教个人主义将其宗教主题局限在受恩宠的罪人,局限在 *iustificatio impii*(辩解邪恶)之个人事件。他将自己所反对的这两个主题联系起来:宗教改革运动的 Solafideismus(唯信主义)是现代个人主义(舒茨有时称为 *nominalistischen*[唯名主义])发展的,即个体与共同体相互分裂的精神理由、基础、精神倾向和主潮。

1951年的短文《不同信仰声明》是发人深省的,它标志着一个时代或者发出了一个划时代事变来临的信号:它所预告的神学—宗教的变革也许超越了,至少潜在地超越了普世教会运动的停顿(1948:阿姆斯特丹;1962—1965:梵二会议),朝着宗教的基本态度以及与之相关的(今天)各宗教之间相遇的领域发展。

为了正确地评价事件的意义,应肯定舒茨属于(不仅从他生活的时代,而且从他思想之具有里程碑意义的开创性看)第一次世界大战后新教神学的“教父”之列(像巴特、布鲁纳[Emil Brunner]、布尔特曼[Rudolf Bultmann]、蒂利希[Paul Tillich]一样)。舒茨之所以迄今仍然默默无闻,是因为他那种缺乏交谈语气、多为慷慨陈词式的(“表现主义的”)语言,也由于他远离自己时代的专业神学家们广泛进行的讨论。舒茨在神学中提出了“不合时宜的观点”。但恰恰在这条路线上——由于他与自己时代的“合时宜的”神学论题没有多少联系——他的思想对后来的神学状况迄今仍旧显出特殊的重要性。对于1951年的《不同信仰声明》,当时的时代和神学水平还没有达到足以认识其整个影响之所及的成熟阶段。今天则相反,神学的、教会的、宗教的状况有了巨大变化,不同信仰声明所提出的

命题不再作为人们必须为之辩护或者表示反对的、从直接意义上理解的狭义命题了。

最合时宜的做法也许是从这篇文章中发现一系列有实用价值的见解，以便去把握在我们这个时代事实上（通过诸如舒茨和潘霍华这样的思想家的预见和酝酿）发生因而我们必须理解和坚持的一种状况。

宗派主义的基督教在广泛的范围内沉沦了。个体的拯救问题不再是探求宗教真理的动力，这也是非常显而易见的。我们必须从教派上定义我们作为基督徒的身份，——这不再令人感到信服。这便是潘霍华和舒茨的追求方向。今天的状况，今天的“基督教意识”（或者 *sensu fidei*）一再表明当前的这一态势。

舒茨的《不同信仰声明》中的某些东西今天作为要求已经过时，或者经过普世教会运动的发展实际上已经得到了实现。其他一些东西即便作为对神学提出的课题也有着更加光辉的前景。我们必须设法检验决定着舒茨的这篇论战性文章的关键性主题。舒茨将这篇文章分为四段：a) *Sola scriptura*（唯《圣经》）；b) *Sola gratia*（唯恩典）；c) *Sola fide*（唯信仰）；d) 唯信主义的历史作用。但这种段落划分在文章中并没有得到严格遵守。具体的主题渗透于各个段落。

从舒茨所代表的某些见解上可以看到，他与宗教改革运动传统相对立的反题并不尖锐，至少在今天，在与当时舒茨从事写作所处的宗派性的气候相比已经改变了的情况下，它显得更加不尖锐或者甚至已经被消解了。同样，关键性的主题也仍旧保持着其力量。

## 一 关于唯《圣经》

舒茨在这一段驳斥一种抽象的路德思想：“唯《圣经》，即脱离历

史的唯《圣经》是一种抽象化。这里出现了一个介于《圣经》与读者之间的东西,即历史坠落于其中的真空。不存在没有教会的《圣经》。所以,人们可以说,不存在没有历史的《圣经》。”(页 14)

这条战线今天业已消失。哪一个熟悉普世教会运动的神学家在今天还会以如此理解的唯《圣经》定义他的新教身份?有人或许很想说:舒茨完全误解了唯《圣经》论。但更合理的说法应该是,舒茨在当时当地对唯《圣经》论提出的质疑经历了自那时以来的普世教会运动的发展,通过环绕着它的神学反思被证明是有道理的。事实上,在当今新教和天主教神学对话的氛围中,新教的唯《圣经》口号所起的作用已经不再值得称道了,在此之前,梵二会议也拒绝就《圣经》与传统的关系精确表述天主教的立场,即拯救真理部分通过《圣经》、部分经由传统流传给我们(按照古老的公式:partim[部分地]...partim...)。这对于宗教改革家们,而且即便今天对于我们新教神学家们也始终是无法接受的,即认为唯一的《圣经》信息、唯一的福音必须通过其他启示来源的补充。

但这在事实上已经不再是今天的讨论状况。从天主教方面看,“《圣经》之质料上的丰富”的思想得到发展,这就是说(简而言之):《圣经》独自已足够了(sufficit)。在《圣经》中,我们面对着完整的拯救真理,它不需要“质料的(内容上的)补充”。当然,它必须继续传播下去,这就是说,必须经过持续不断的努力反复被重新解释,事实上这就是教会传统的威严和不可放弃性之所在。另一方面,新教神学的诠释意识促使我们对这种意见恰恰应保持开放态度。而否定在继续传播福音时不断重新诠释之必要性则可能会导致一种危险的基要主义。

诚然,即便如此也仍旧存在着可以继续进行讨论的差异,尤其

把唯《圣经》当作状语理解的时候，即《圣经》只应通过《圣经》加以诠释。于是，这便成为教会宣讲职司的问题，即对《圣经》的一种可能的、权威性的、教会的诠释问题。不过，这是问题的另一个方面，据我看舒茨在他的《不同信仰声明》中并未提及这个方面。

舒茨误解了唯《圣经》原则？他的理解过分褊狭了？比这个原则所要求和可以包含的内容更加褊狭？（譬如从“纸教皇”这个词的意义上？作为唯一的、权威性的和最后论定的词？我想对关于舒茨的论战立场的这种评价可以暂且不作定论。他也许只是因为忽略了“唯《圣经》”这个信条中包含着的丰富内容和复杂性，才可能将它称为一种“抽象”、一种“幻想”。但虽然如此，他发出的警告却不可不听，不可不加以思考！“唯《圣经》”恰恰并非抽象的字词！舒茨的警告要求我们在解释这个信条时动用我们的诠释学意识，即不断地发展它。应认识到：“正是人写下《圣经》，正是人诠释《圣经》。《圣经》中在灵感（Inspiration）方面所包含着一切在语言中经过了历史—人性之最致密的媒介，被它赋予形态，为它所浸润。”（页 14）

唯《圣经》不仅简单地针对已写成的话语，而且也针对传言的。从人到人传播的、从生活进入生活进行解释的话语。曾生活过的并为这种曾生活过的状态（Gelebtsein）证明的话语是上帝的话语。在对迸发着话语火花的、人与人之间经历的相遇所作的一直达到最具体程度的这种致密化时，我们眼前所出现的必然是舒茨在他的整个《不同信仰声明》中首先关注的那个层面——“第三信条层面”，即人與人以及其中的上帝与人相遇之潜在性和日新又日新的、不可预见的可能性，用《约翰福音》中的耶稣的话说，圣灵将我们引向一切真理（约 16:3）。

## 二 舒茨与具体性

从上文所说已经看到舒茨的一个重要的基本主题：具体性（Konkretion）思想，这对舒茨也意味着：整体性。他在论文的前言中说，对多层面的 *sola* 提出异议之所以必要是因为借此将简化“神性真理之全部内涵”并使“它的一个部分代替整体”。这一神学主题在舒茨思想中同时成为主导主题：它反复出现，反复显露。在我看来——顺便说一句——在舒茨的思想中这种神学措辞显然与福音派基要主义关于“未简化的福音”的说法毫不相干。那指的是一种（有意提出的、指责对手的）“量的简化”。与此相反，舒茨在谈到“全部内涵”及其简化时却完全是另一种意思，他指的是所谓“质的”简化。按照舒茨的说法，如果片面地，即抽象地进行思考，如果从全部的、即具体的真理和现实的某一重要的方面进行抽象，这就是对真理之全部内涵的简化。因为现实始终是具体的，同样真理也始终是具体的。在这篇短文中，当舒茨论及克尔恺郭尔时，有一个经典性的例子说明真理的具体性，说明通过抽象，即通过割裂和分离使这种真理遭到遮蔽和陷于贫乏的情况。（页 22）克尔恺郭尔只看到个体人。他看到某种真实的东西，但他没有把握住真理，因为他破坏了真理的具体性。具体的、现实的人是个体的人，同时又是社会生命。这并非相加，而是他作为个体者是共同体生命，而作为共同体生命又是个体的人。这是一个说明因抽象失去真理的典型例证，它也出现在舒茨的其他著作中。不过，这只是一个典型个案，它说明舒茨思想所持有的对现实的一般态度。这是解释和评价舒茨在他的这篇短文和他的整个著作中所代表的其他一切内容的主要观点。

任何一种片面化和抽象都会使我们偏离真理，这并非由于真理存在于最后的合题之中，而是因为它从一开始便是具体的。

在我们已经讨论过的关于唯《圣经》的一节里，标志着舒茨思想特点的关于保持具体性的要求，首先出现在他讨论对《圣经》的必要的历史中介地方，这种中介使《圣经》成为活的话语。《圣经》（以及“它在灵感方面所包含着的一切”）“在语言中经历了人性—历史之最致密的媒介……”这种经历，这种为最具体的东西（concretissimum）所赋予的特点是借助“传统”这个概念昭示于人，按照舒茨的说法，没有传统，《圣经》便没有它所特有的灵感。因为《圣经》恰恰是通过它“在一个历史时代和一个历史地点，由历史的人反复重新进行诠释和付诸实施而取得其灵感的……”从本质上看，舒茨的这种评价和思想活动与路德自己的下述基本论证相距不远：福音之原初的本质性事件是口头的布道，是人对人的直接陈述，是 *viva vox Evangelii*（福音之活的声音）。人们还能让福音的布道者想出比这更为明智的方法，还能向他提出更加好的忠告吗？

通向现实、通向符合现实的真实话语之路是经由具体化之路。这是人对人进行直面观察之路：人与人之间的理解之路，当然也是可能发生的不理解或者误解之路。这原本可以从最广泛的意义上说：诠释学过程之路。舒茨虽然间或（甚至一再地）说，有一些“事物，我们永远不可能理解，只可能经受”。可是，这样的“经受”也恰恰在诠释学论题所及的范围之内。

具体性主题对于从舒茨的整个思想方面正确理解他的《不同信仰声明》——以及它的其他部分——是极其重要的。但主题——在这里可以从舒茨的神学探索中学到适用于当今的某些东西——也许对于正确理解当今对于“普世的”基督教精神的追求具有根本意

义。因为这种追求有双重方向：

- a. 追求基督教信息之普世性；
  - b. 追求每一个别的人的具体现实。
- 两者相互处于最密切的逻辑关系。

### 三 关于唯信仰和唯恩典

舒茨在论文的这几段的论证进程与他论证《圣经》的段落类似。舒茨认为 sola 这个词是一种简化——即一种抽象——是对丰盈的现实，即对致密的、具体的作为神——人事变的信仰事变的现实之简化，这正是他以全副神学激情所反对的一种简化。舒茨在这里再次以他理解唯信仰和唯恩典的方式简化了这些信条以及寓于其中的潜能。假如唯信仰和唯恩典可以作舒茨所理解的那样理解，人们就必须在整条路线上承认舒茨对新教原则提出的抗议。但是，这些原则绝不应、也不可以被如此理解。这是一种对其坏的部分的理解（ein Verstandnis in malam partem），这是反宗教改革运动的理解！正因为如此，舒茨是正确的，他作为新教神学家非难说，如此理解宗教改革运动的两个信条——像他一直密切注意的那样——将导致对具体真理的抽象并进而走上歧路。舒茨——在我看来——并不切题，他写道：“用宗教改革运动的这把 sola 之锤，这整个劳作世界都从拯救的大厦凿打了出来。但这一打击却炸开了整个分裂的人而直抵其核心。因为人是作为完成劳作的生命而被创造出来的，他只可能在劳作之中生存……”（页 19）不过，舒茨在这里又是言之有理，他指责说，宗教改革运动的 sola 恰恰不可以被如此理解，不可以被理解为对生存现实本身的抽象。不论从对“劳作世界”的抽象（即

与之割裂开来),还是从对“认识”的抽象,都不可能合理而又符合事实地理解宗教改革运动的唯信仰。有关这一看法的证人是我的神学老师布尔特曼。在他看来,路德关于唯信称义的学说是其思想的中心。布尔特曼反复解释说,信仰只存在于行动之中。信仰所发生的地方如果不是在行动之中还可能在哪儿呢?这表明,布尔特曼事实上认可舒茨的说法:“唯信仰的人(Mensch – sola – fide)佯装为无劳作的人,即无历史的人。他是一种‘似人的人(Als – ob – Mensch)’。”与此类似的是,一种不存在于行动中的信仰,按照布尔特曼的说法,也并非真正的信仰。它只是植根于头脑中,植根于理智中,而并非在生存现实中,因而是真实的。当然,布尔特曼从术语上(与舒茨相反——不过,我深信这在事实上只是一种术语上的差异,舒茨本来也是有可能设想到的)将“行动”(Tat)与“作为”(Werk)区别开来,然保罗称为 ἐργον,是指人们从中推导出一种法律权利的东西(保罗的 καθύστεται)。相反,行动则是自行发生的。它是一切现实生存的成分和媒介。在这种媒介之外的“信仰”是一种抽象的、不现实的信仰,而并非路德事实上所指的 Fiduzialglaube(由相信而来的信仰)。

唯信仰思想的核心是放弃任何要求,放弃任何自我保证,从而承认上帝之无限主宰地位。唯信仰意味着这种放弃必须贯穿于我们全部的历史性作为之在。对这一点,舒茨的确从不曾否认!

可是,按照舒茨的文章观点,不仅从“作为世界”,而且从“认识”抽象而来的信仰都是不现实的。这一点也是人们必须承认。因为现实的人是作为着的和认识着的人。一种在没有一切认识的情况产生的信仰,一种任意表示赞同的盲目信仰是一种抽象的、被阉割了的信仰而并非宗教改革派神学之完整内涵所指的生存意义上因



相信而生的信仰。

自舒茨的文章发表以来的神学之普世教会倾向的发展也证实了神学界的愿望：根据我的普世教会性质的对话经验，以往围绕着因信称义的论战神学的问题，今天——相当长的一段时间以来——已经不再是新教与天主教神学家们之间的对话中的争论焦点了。

#### 四 有待继续讨论的问题：共同性、精神、三位一体

舒茨思想中的某些东西并没有清楚地以命题形式表述出来。人们甚至要说：这正是最重要的、最具本质性的东西。这是与舒茨的思想和表述的风格联系在一起的。他的表述并非命题性的、论证性的，而是吁请性的、“恳求性的”。舒茨指出了方向和模糊的轮廓，提出了应继续思考的问题。概括地包括了舒茨的整个神学信息的这篇声明也是这种情况。当然这还非常简单。所以，舒茨本人在差不多 30 年的时间里一直在为之工作，使之得到进一步发展。

在这里，人们自然也可能会提出异议，说这恰恰是舒茨要避免的，即避免合理的、命题式的表述和论证，使人们必须按他思想的原貌接受他所阐释的论说（及其方式和方法）。不过，这样一来，人们便将事情过分简单化了。舒茨根本不反对人们吸收他的预测、想像、思考，并尝试以另一种思考形式对之继续进行关注，而根本不去模仿他的表述方式。可见，如果我们设法将使他感到焦虑不安的要求，表述为根本性的科学问题，并遵循他开始设想的路线继续向前推进，我们并没有做错，而是在以舒茨本人的精神活动。

正是在这层意义上，即为了提出问题，我还要指出在他的声明中作出有力表达和产生重大影响的一些思想，这些思想并没有成为

概念并加以精密论证，以致人们可以将之作为命题进行辩护或者批驳抑或改变。

这类思想之一是 *communio*（共通性）。这在舒茨是一个基调：“基督教信仰并非个体性宗教，虽然它间接地参与造成了现代的个体意识。”（页 16）舒茨声明中的整个要求可以概括为这一句话！舒茨向宗教改革家们证明这“同样大胆而热烈之举……即以其 *soli Deo gloria*（荣耀唯属上帝）从人的作为返归于上帝的作为”（页 16）。可是，从根本上与原初的基督教相矛盾的个体原则却“超越宗教改革家们的意志”（页 17）保持常胜不败。最终，受恩宠的罪人，即个人面对上帝，“无可奈何的绝望”（同上）。道成人身的神话就是为此而产生的吗？“真的：山生下了一只老鼠……”舒茨好像想用这最后的评说暗示，可能而且必定还有完全另一种基督论，还有完全另一种道成人身的神学，还并非“三位一体之基督化（*Christifizierung*）”以及“其解体”。

这会是怎样一种基督论呢？我对这个问题初步作出的简单回答恰恰也只具有初步提示的形式，我的回答是：这大概是一种普世基督论（*universale Christologie*），在这种基督论看来，按照保罗所说“主即灵精神……”基督在精神上出乎意料地、不可预见地临在于一切人之前。在这里，正如在三位一体问题的领域，即在基督——按照舒茨的说法——只可能被设想处在精神之中和作为精神的地方（并非作为与精神事变[*Geistgeschehen*]“并列”的分离位格），舒茨在 1951 年便站在神学的时代意识今天显然所在的地方，即在向着一种普遍的、包容性的基督观念与做基督徒的观念的过渡之中。

我在这里下这一断语，绝对没有任何在这里确实并非其所在的神学进步思想的潜台词。我们可能说的是：我们今天如果要易于令

人理解和相信地传言基督，实际上便面对着普世性的“精神中的基督”这个问题。舒茨——可相比而又完全不同于德日进(Teilhard de Chardin)(舒茨不喜欢此人的进化论神学)，但却以另一种形式可与潘霍华类比——在当时已经以他提出的问题和追求阔步走在我们的前面，即便现在也可能先于我们几步，姑且不说他在这个论题上还别有所长。

此外，这一评说也适用于唯恩典。舒茨在论及这一方面时说：“任何劝诫皈依和重生，任何宽恕、和解和拯救不可能在除了被称为人的范畴以外的其他任何范畴中完成！将人的部分与上帝的部分分离开来是不可能的。”“上帝与人在恩典的运作之中不可割裂地相互交融、渗透，二者如此不可割裂，以致上帝与人犹如在道成人身过程本身中那样不可割裂地交融相处。”(页 20)舒茨以他这种神性的恩典与人性的自由之“不可割裂性”和“交融相处”的思想，走在化解贯穿于基督教历史的关于恩典与自由争论的道路上：奥古斯丁与贝拉基派(Pelagianer)和半贝拉基派、路德与伊拉斯谟(Erasmus)之争等，他在这条道路上是领先的。而处在他的视角中的——尚未充分阐释的——化解办法正确地看不仅是在两个极端之间达成某种妥协的意义上的化解办法！

最后我要指出：在我看来，最致密的具体化与包容万有的普世性(舒茨将万有、宇宙也包容在上帝国的共性之内并着重谈到“全面完成”[页 21])似乎也是今天从众多宗派性的基督教逐渐形成的、普世和包容性的基督教特征。两者对于舒茨在 1951 年的声明中和在他反对宗派主义的分裂行为所表现出的思想都具有代表性。

舒茨反对 sola 的论战必须首先被理解为反对将一个概念或者要求孤立化的论战。Scriptura, fides, gratia(圣经、信仰、恩典)，并

没有因舒茨否认排他性的 sola 而突然面对另一些或某一个层面的竞争,因为它们突然不再是独一无二的标准了!从根本上看,舒茨要说的是,所有此三者都不可以从概念上“孤立化”,不可以脱离其真正的“所在”(Hofes)和语境,而是必须从其完整的现实加以思考。从这层意义上讲,舒茨恰恰并非异端(在他发表声明之后人们曾如此指称他),而是十足的正统派!

# 无中生有的创世论和社会契约论

林国基(中国社会科学院政治学所助理研究员)

本文<sup>①</sup>问题的发生学逻辑是:西方近代以降何以有社会契约论出场或者说它企图回应什么问题?社会契约论何以假定一种“自然状态”(the state of nature)?何以有唯意志论的(voluntaristic)人为的(artificial)建构(constructive)特质和意向?何以视自由为政治

---

① 此文的主要意图在于将近代以降的社会契约论传统置于《旧约》传统中“无中生有”的创世论这一惊世骇俗的宇宙论背景中予以考察,尤其是将“自然状态”这一令人困惑的假定与上帝的绝对全能的创生意志及其引发的世界的偶在这一超验事态进行问题性勾连。据本人的孤陋寡闻,关于“自然状态”,即使霍布斯、洛克、卢梭、康德也没有给出过任何进一步的解释和说明。在西语世界,数百年来关于这个问题仍没有丝毫像样的研究。他们似乎没有必要这样做?但在我看来,我们必须把“自然状态”这一假定背后的问题意识揭示出来,否则我们永远也搞不清楚一百多年来我们的宇宙、我们的城邦真正遭遇到什么挑战和命运。在此必须声明的是,由于此项研究的问题及其思路的极其怪异和原创,我已陷入无所凭依的绝境,行文的笨拙和论证的仓促可窥一斑,注经式的学问路径已根本无力容纳和伸展我的问题和意向。多谢小枫不弃,三年前写就的这篇习作得以问世,只删去了神义论问题。在此值得一提的是,三年前林国华先生从始至终与我经历和分享了体现在本文中的这一解释路线的诞生,为此,我们有数百个电子邮件和几十封书信的讨论。但自从他经由施特劳斯从而沉迷于柏拉图的政治哲学(哲学生活的政治申辩),从对耶稣基督之死的关注转向对苏格拉底之死的关注以后,这一解释,尤其是体现于这一解释中的辩护姿态被他斥之为典型的现代性的“政治神学”方案。在他眼中,我成了“拥抱黑暗的人”。何谓“黑暗”?柏拉图的“洞穴”也。

的最高价值？它们与中世纪晚期体现在司各特神学那里的关于意志(will)、偶然(在)性(contingency)、自由(freedom)这一“三位一体”式的问题域是否相关？或者说社会契约论的问题意识是否就是中世纪晚期唯意志论神学家司各特(Duns Scotus)由于强调上帝创世意志的绝对权能从而揭示出的此世在宇宙论(cosmological)、价值论(axiological)以及生存论(existential)上的偶然(在)性？<sup>①</sup> 社会契约论的创始人霍布斯为何要模仿《旧约·创世记》的那位“无中生有”地创世的上帝的命令(Fiat)——“我们要造人”——造出一个“人造的人”(artificial man),即现代国家“利维坦”(Leviathan)呢？<sup>②</sup> 这两次创世规划之间为何有如此惊人的类似性(即“无中生有”地创造)？最后,《旧约》的《创世记》在现代人的政治生活中到底意味着什么？

## 一 关于政治的两种概念模式

意大利政治哲学史家巴比奥(Nobert Bobbio)在西方政治概念史上区分了两种有关政治的“概念模式”(conceptual model),即“亚里士多德式”(Aristotelian type)和“自然法式”(conceptual model of natural law)。<sup>③</sup> 值得特别注意的是,他所说的此种“自然法概念模

---

① 上帝绝对全能的创世意志与世界的偶在这一司各特的神学命题,在西方思想史上具有极为重要的转折意义,对现代性的深入考察尤其重要启发性意义,但却是一项几乎被忘却的思想史遗产。在本人对现代性(以社会契约论为契机)的重新估价中,这项思想史遗产得以复活和转换,并颇为怪异地与近代以降的社会契约论传统予以问题性和逻辑性勾连,企图在所谓的“中国问题”(如果真的存在这个问题的话)的背景下转换西方的问题。

② 参霍布斯的《利维坦》的《引言》与《旧约·创世记》一章26节。

③ N. Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition* (《托马斯·霍布斯与自然法传统》), The University of Chicago Press, 1993, 页1—12。

式”乃是体现在社会契约论传统中的近代自然法即自然权利学说，与中古的基督教自然法和斯多亚自然法无涉。尤其是，他事实上将中古自然法也归入了“亚里士多德式”的政治“概念模式”。这无疑是很恰切的。根据笔者的问题意识，可对这两种政治“概念模式”作如下分析性描述和比较：

### (1) 社会契约论的概念模式<sup>①</sup>

1. 自然状态的假定乃是国家起源的基础；自然状态中的构成性因素是原子式的孤独个体，他们彼此之间自由且平等；自然状态中无善无恶，无是无非，无正义和非正义，彼此为了自我保全而陷入人与人的战争。

2. 从自然状态到公民社会或国家的过渡并非基于事物本性（the nature of things）的必然性而发生；相反，它是通过一个或几个约定（conventions）而发生。这种约定是那些想脱离自然状态的个体的自愿的（voluntary）行动。因此，公民社会被设想为一种“人为的”创造，而非“自然”（nature）的产物。

3. 国家的建立为的是纠正或消除自然状态中存在的缺陷，其唯一目的在于保护个人的自然权利亦即自由不受侵害，同时避免各人为了自我保全在追求其自然权利即自由的过程中所可能及于自身或他人的伤害而造成的突然死亡。

4. 国家的合法性原则是“自然权利”（natural right）。

---

<sup>①</sup> 在此，以霍布斯的社会契约论为参照。笔者以为，霍布斯以后的社会契约论虽有发展，但不是对他的问题的庸俗化如洛克，就是对他的问题的败坏如卢梭，康德的社会契约论则没有增添任何新颖的内容。

## (2) 亚里士多德式的概念模式

1. 其分析并非从自然状态开始,而是从一种特殊的(specific)、具体的(concrete)和由历史限定的(historically determined)人类社会开始;家庭是其最原初的自然性构成;人在本性上乃是社会的动物,天然地属于城邦。

2. 家庭作为一种原初社会与其最终的亦是最完善的社会形式即城邦之间是自然的发展和演化的关系。从家庭状态向公民状态的过渡须经过好几个中间步骤。国家则是这一发展的自然结果和最完善的阶段。

3. 政治组织的存在乃是为了完成自然的善这一源于宇宙的必然性。

4. 政治生活的正当性原则乃是“自然正确”(natural right)。

由以上两种政治概念模式的分析性描述我们可以看出,社会契约论彻底颠覆了传统政治或国家的理念预设和制度安排方式。自古希腊伊始,政治或者其实在性构成城邦并非具有独立于其他领域(如伦理、宗教)或社会实在(如家庭、社会)的自主性,而是自然主义的有机整体的一部分。在此意义上,所谓的“亚里士多德式”的政治概念模式毋宁说是宇宙论式的政治概念模式。

在希腊宇宙论<sup>①</sup>的目的论预设中,宇宙中的所有存在都是善的,或者说乃是出自事物本身的善的本性,因为所有的存在都程度

---

<sup>①</sup> 关于希腊宇宙论对西方思想史的影响,参 Arthur O. Lovejoy 的一项经典研究, *The Great Chain of Being* (《巨大的存在链条》), Harvard University Press, 1978; 关于希腊宇宙论的经典文献,参康福德关于柏拉图《蒂迈欧篇》的评注, Francis MacDonald Conford, *Plato's Cosmology* (《柏拉图的宇宙论》), London, Kegan Paul, 1937; 以及亚里士多德:《论宇宙》,《亚里士多德全集》,苗力田主编,北京:中国人民大学出版社,1991;关于希腊宇宙论经典文献的概貌,参王太庆主编的《西方自然哲学原著选辑》(一),北京:北京大学出版社,1988。



不同地分有善这一最高理智实体的本性。由此,所有的存在者之所以存在乃是由于善的目的论规定使然,否则便是“虚无”,是恶。所谓存在即善。这样,此种善的目的论的宇宙论预设,使事实与价值天然地缠结为一体,不可分离。同样,国家或城邦作为事实性存在其自身并无正当性地位,而应受制于一种善的目的论规导,也就是说,城邦或政治乃是为了达致一种共同的善这一应然的道德目的和价值的手段。亚里士多德对这种关于城邦的善的目的论规定有着经典的表述:

我们见到每一个城邦(城市)各是某一种类的社会团体,一切社会团体的建立,其目的总是为了完成某种善业。所有人类的每一种作为,在他们自己看来,其本意总是在求取某一善果。既然一切社会团体都是以善业为目的,那么我们也可说社会团体中最高而包含最广的一种,它所求的善业也一定是最高而最广的。这种至高而广涵的社会团体就是所谓的“城邦”,即政治社团(城市社团)。<sup>①</sup>

如果考虑到“政治”(politics)这一概念在词源学上乃是来自古希腊的“城邦”(polis),那么,“政治”从一开始即受制于希腊宇宙论的善的目的论的规定和约束。在此种宇宙论预设中,所有的存在包括社会性存在如家庭、村坊和城邦都受此种善的目的论规定,即处在一种和谐的存在链条的价值等级秩序之中。它们相互之间的关联并非是一种外在的关系意义上的机械体,而是一种内在的实体意义上的相互从属和依赖的有机体。根据整体大于部分的宇宙论预

---

<sup>①</sup> 亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1996,页1。

设,城邦作为包容所有家庭和村坊的更大规模和范围的社会共同体,其在价值论上处于更为优越和完善的存在阶段,其构成要素即家庭乃至较大规模的村坊只是组成城邦这一至善的社会团体的不可缺少的组成部分,其自身并无独立的、自足的存在理由,而只是为了成就城邦的至善的手段和附属品。如亚里士多德所称:

等到由若干村坊组合而为“城市”(城邦),社会就进化到高级而完备的境界,在这种社会团体以内,人类的生活可以获得完全的自给自足;我们也可以这样说,城邦的长成出于人类“生命”的发展,而其实际的存在却是为了“优良的生活”。早期各级社会团体都是自然地生长起来的,一切城邦既然都是这一生长过程的完成,也该是自然的产物。这又是社会团体发展的终点。无论是一个人或一匹马或一个家庭,当它生长完成以后,我们就见到了它的自然本性;每一自然事物生长的目的就在显明其本性(我们在城邦这个终点也见到了社会的本性)。又事物的终点,或其极因,必然达到至善,那么,现在这个完全自足的城邦正该是(自然所趋向的)至善的社会团体了。<sup>①</sup>

所谓“亚里士多德式”的概念模式之所以被巴比奥称为“自然主义的”,其原因就在于希腊宇宙论对世界所做的自然性的生命有机体的预设。在此种预设中,事物的各个存在阶段或形态只是宇宙有机体的一个环节,其各自虽然分有了至善这一最高理智实体的本性而程度不同地分有了某种善性,但毕竟还不完美,由此而获得了向

---

<sup>①</sup> 亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,页7。

更加完满的存在阶段发展演化的动力。其中的每一发展阶段和存在形态都是向下一个更高发展阶段和存在形态过渡的预备性阶段。整个的发展和演化过程都源于一种理智或说自然的必然法则,不可能脱离这一善的目的论的必然性链条而偶然存在,否则就被称作“恶”。就社会性存在而言,情形同样如此。家庭而非个人乃是构成城邦这一更大规模和范围的社会性存在的最基本要素,因此,在宇宙论的善的目的论链条中,家庭比之城邦这一“至善的社会团体”在价值论上显然处于低级阶段。为了实现至善这一最终价值,家庭应发展为并隶属于村坊这一较大规模和范围的社会存在,并依此类推进一步到达城邦这一至善阶段。在此有机的演化和从属关系中,家庭比之村坊、村坊比之城邦固然是一种偶在(然)的社会性存在,然而,此种偶在关系并非是一种完全处于同一水平的平等的关系意义上的存在样态,而是一种纵向的、有机的、不平等的实体上的从属关系,就此而言,家庭相对于村坊,村坊相对于城邦乃出自一种事物发展的必然性。在亚里士多德的宇宙论体系中,这种羞答答的偶在(然)性和多元性,实质上乃是一种赤裸裸的必然性。如亚里士多德所说:

城邦(虽在发生程序上后于个人和家庭),在本性上则先于个人和家庭。就其本性来说,全体必然先于部分;以身体为例,如全身毁伤,则手足也就不成其为手足,脱离了身体的手足同石制的手足无异……我们确认自然生成的城邦先于个人,就因为(个人只是城邦的组成部分,)每一个隔离的个人都不足以自给其生活,必然共同集合于城邦这一整体(才能使大家满足其需要)。凡隔离而自外于城

邦的人——或是为世俗所鄙弃而无法获得人类社会组合的便利或因高傲自满而鄙弃世俗的组合的人——他如果不是一只野兽,那便是一位神祇。<sup>①</sup>

在“亚里士多德式”或说宇宙论式的政治概念模式中,个人并非是一基本的政治构成因素或单元,也就是说个人根本没有独立存在的价值,他生来是一种社会性存在,在时间发生顺序上首先从属于家庭,然后从属于村坊,但在其本性上生来即是城邦动物或政治动物。任何游离于家庭尤其是游离于城邦之外的孤独个体乃是“自然的弃物”,或者说是“棋局中的一个闲子”。<sup>②</sup>

正是基于此种善的目的论预设,使得亚里士多德关于城邦的最高组成原则“正义”<sup>③</sup>的理解带有强烈的宇宙论的审美色彩,即所谓的“正义”乃是一种和谐秩序。在此种宇宙论预设中,正义体现为:宇宙万物作为一巨大的存在链条应保持一种有机的等级秩序,任何一个存在都应安于一个与其价值完善程度相称的位置而不得有丝毫僭越,否则将是不正义的、恶的,因为它将会扰乱宇宙中既定的和谐秩序。在亚里士多德看来,此种宇宙秩序之所以是正义的,乃是出自事物的本性,不仅体现于一种无生命的事物,也存在于有生命的事物。为此,亚里士多德采用了类比的方法试图阐明和论证他的关于城邦正义原则。在他看来,正像人的身体应屈从于灵魂,灵魂中的情欲部分应受制于理智部分,女人应屈从于男人,野兽应屈从于人,仆人应屈从于主人一样,城邦中的各个社会等级也同样体现

---

① 亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,页8—9。

② 同上,页8。

③ 同上,页9。

着此种统治的关系,因它们分别对应着身体和灵魂、灵魂中的情欲部分和理智部分这种不平等的从属关系。因此,城邦的正义原则就表现为各个社会等级明确分工、守其本分以形成一种和谐、有序的至善整体:

灵魂在本质上含有两种要素,其一为主导,另一为附从,各各相应于不同的品德,智慧要素符合统治者的品德,非理智要素则符合从属者的品德。像灵魂这样的组合性质也显见于其他事例(如家庭和邦国)……各人的品德应该达到符合于各人所司职务的程度。当然统治者的道德品质应该力求充分完善,他的职位既然寄托着最高的权威,他的机能就应该是一位大匠师,这样的大匠师就是“理智”,至于其他被统治的人各各奉行其自然的职务,他所需的品德,在程度上就只要适应各人的职务而已。<sup>①</sup>

由此宇宙论预设所推论出的个人之间在价值完善性方面的天生不平等,使其分别被归于或整合进不同等级的社会单元或存在之中,这些不同的社会等级在完善性上虽有程度不同的缺失,但它们相互之间由于形成一有机的和谐秩序,由此完成了一种总体的善,因此是正义的。由此可见,这种关于城邦的正义原则乃是由德性统驭的,任何形式的政治的道德化完全是宇宙论的产物。

中世纪以阿奎那为代表的自然法传统为了沟通圣俗的二元鸿沟以及解决所谓从《圣经》中不能直接推导出一种政治制度的困境,在绝对的自然法之下又添置了一种本质上源自异教即古希腊的后

---

<sup>①</sup> 亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,页39。

经斯多亚派发展的基督教的“相对自然法”(relative natural law)<sup>①</sup>,从而将“亚里士多德式”或者说希腊宇宙论式的政治概念模式安顿于基督教的神学宇宙秩序之中。与古希腊城邦政治的自然性的信任和乐观相比,中世纪的政治构成体及其所依持的自然法理念已蒙上了一层原罪的阴影。但由于其宇宙景观的希腊化,基督教圣俗二元分立的严厉性重又被此种相对自然法所具有的有机的存在链条和等级秩序予以缓和了。由此,从最低的善,中间经过无数过渡环节,最终到达最高的善即上帝,乃是重演了亚里士多德的或者说希腊宇宙论的有机演化图式的全部过程和细节。国家或政治即处于这一由上帝统驭的宇宙的有机秩序之中,并获得了与人的堕落和原罪假说相宜的位置,且是人类获得上帝的拯救和恩典这一最终神意目的的一个必不可少的预备性阶段和手段。如此,古希腊以亚里士多德为代表的宇宙论式的政治概念模式在中世纪的神权政治体系中重又复活了,如果说古希腊的城邦政治的最终目标乃是源于自然性的至善的话,那么中世纪神权政治的终极目的只不过稍稍更换了一幅面具即为了上帝的至善,然而,两者的精神气质和血脉是完全契合和相通的,即都是为着完成和体现宇宙的和谐秩序这一上帝的正义。

然而,近代以来产生的社会契约论彻底打破和颠覆了从前的“亚里士多德式”的或说宇宙论式的政治预设和制度理想。这种理论并不认为国家是一种自然主义的出自事物自然本性的有机体式的演化结果;相反,它认为国家乃是从种种自然性存在超拔而出的

---

<sup>①</sup> 关于“相对自然法”,参 Ernst Troeltsch,《基督教自然法》与《斯多亚—基督教的自然法和现代世俗的自然法》两篇论文,见特洛尔奇:《基督教理论与现代》,刘小枫编,香港:汉语基督教文化研究所,1998。

人为的建构物。为此,在对国家或政治的起源和本质进行考察时,它并不从一种前国家或前政治的历史的、社会学意义上的具体、特殊的存在状态为起点和前提,以把握两者之间所具有的自然主义的、有机的实体性关联,而是将国家或政治理解为从一切既定的特殊的质料性的历史和社会存在超拔而出并与其构成一种二元格局的人为的形式的建构物,从而挣脱既有的实质性的宇宙论秩序而达成一种人为的形式的理性秩序。也就是说,在对国家的理解中,它首先将一切具体的、特殊的历史和社会存在条件和因果链条予以搁置或者说阻断,而代之以单纯具有政治旨趣的前提性逻辑假定即“自然状态”,以得出国家起源的建构性本质以及其自身所独具的纯粹形式的关系逻辑和特征。由此,国家并非是在宇宙论的预设中分有着某种宇宙最高实体的善性并为着充分实现其自身实体的善性的实体性存在,亦即表现为一个有机的共同体,而是超越任何自然主义的共同体,且由原子式个人的同意而获得其合法性存在的人为建构物,亦即是一种关系的形式的集合,而非一种实体的实质的整体。因此,社会契约论的国家构成要素并非是与其有着有机关联的完善程度各异的社会团体,而是处于自然状态这一逻辑假定中的平等、自由的原子式个体;国家的存在并非源自一种自然的本性这种必然性,而是个体意志的自由选择结果,即须经过自愿脱离自然状态进入政治或国家状态的个体的同意;由此,社会契约论并不认为国家乃是为了达致某种整体的实体意义上的善而存在,或者说国家自身并非是有着至善本性的实体性存在,相反,它只是为了保护自愿组成这一政治联合体的所有个体的自然权利所迫不得已也是必不可少的手段。著名自然法学家登特列夫敏锐地体察到,体现在近代社会契约论的国家观中的自然法学说亦即自然权利学说与中古自然

法只有名称上的相似,却有实质的差异。如果说中古自然法起到了维持社会、政治秩序稳定的功能,那么近代自然法亦即自然权利学说却成了一种革命性的、颠覆性的政治合法性原则。<sup>①</sup>具体说来,其革命性的颠覆性在于:它将此前的中古自然法所维系的希腊宇宙论式的政治秩序予以破除并将政治或国家的合法性基础转移到一个新的原则之上,由此使得政治或国家获得了全然不同的理解和含义。登特列夫虽然也提及中世纪晚期的唯意志论神学在此场关于政治或国家观念的革命性变革过程中所扮演的重要角色<sup>②</sup>,然而,由于他并未对社会契约论究竟遭遇了何种逼人的理念和制度危机才被迫出场应战这一社会契约论的问题意识予以揭示,因此也大大低估和忽视了唯意志论神学在这一政治概念模式的革命性转折中所具有的举足轻重的地位。

## 二 社会契约论的问题意识:“无中生有”的创世论

数百年前,法国思想家帕斯卡尔(Blaise Pascal)对现代社会满怀忧惧地诘疑道:“这个世界上居然有人在摒弃了上帝与自然的一切法律之后,自己制定法律,严格遵守,思之未免令人讶异。”<sup>③</sup>他所谓“上帝与自然的一切法律”指的是中世纪的神法和自然法,而他对之颇为狐疑的人制定的法律乃是指社会契约论的国家构想。作为现代社会的一位先知,他无疑极为敏锐地把握到了近代社会与中古

---

① 登特列夫:《自然法:法律哲学导论》,李日章译,台北:联经出版事业公司,1984,页45—60。

② 同上,页66—68。

③ 引自上书中的扉页引文,也可参帕斯卡尔:《思想录》,何兆武译,北京:商务印书馆,1987,页174。



社会在政治预设和制度安排方面所存在的结构性断裂。然而他并没有继续深入追究引致这种结构性断裂发生的真正问题所在。西方近代以降在理念和制度层面究竟遭遇了什么危机？社会契约论到底应对什么问题？如何应对？这是笔者更为关心的。在我看来，中世纪晚期唯意志论神学所揭示出来的世界的偶在（然）性才是真正的问题所在。

在中古社会的宇宙论预设中，不管是异教世界即希腊的本体论上帝也好，还是中世纪基督教神学那本体论化了的上帝也好，人的理智都是可以认识和证明的。在此种宇宙论的既定秩序中，政治或国家的正当性基础源自自然法这一宇宙论的理智秩序和善的目的论规定，由此具有一种自然的必然性。就政治或国家的内部构成而言，各个社会等级由于分有了完善程度各不相同的善的本性而分别担负不同的社会职业和功能，并互相依赖和从属，以此形成一和谐、有序的有机社会整体。正是此种预定的必然的宇宙秩序体现着由上帝赋予的正义法则。然而，此种宇宙论的善的目的论为中古政治社会带来的均衡、稳定、宿命般的正义秩序在中世纪晚期以降遭遇了源自上帝创世意志的绝对权能的致命一击而轰然崩毁了。仍得回到司各特开启的唯意志论神学传统才能深切地理解西方人在中世纪晚期以降究竟在理念和制度预设上遭遇了何种问题和危机。

中世纪晚期由司各特开启的唯意志论神学传统之所以具有划时代的思想史和制度史意义<sup>①</sup>，乃是由于它冷酷且断然地终结了中

---

<sup>①</sup> 关于司各特在西方思想史上划时代的意义，参 Duns Scotus, *Contingency and Freedom*（《偶在与自由》），*Lectura I 39*, Introduction, translation and commentary by A. Vos Jaczn 等，Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994。

古社会的希腊宇宙论时代,坚毅而无畏地开辟了犹太—基督教的创世论的时代。这种宇宙或世界图景的革命性置换乃是借着上帝创世意志的优先性或绝对性被司各特以降的唯意志论神学家重新发现和强调得以进行的。伴随着希腊宇宙论的理智必然性逐渐退隐,上帝的绝对的创世意志重获自由。他想怎么创世就怎么创世,甚至可以胡作非为。单就创世论论域而言,将上帝想像为魔鬼、骗子、伪君子也未尝没有道理,至少在逻辑上有这种可能性。然而,单就创世论而言,追究其创世动机是毫无意义的,也是虚妄的。最为稳妥的非教会—信仰旨趣的对上帝创世的理解方式乃是考察上帝创世的逻辑后果以及他与造物之间的逻辑关系,也就是考察其怎么(how)创世的,而非追问其为什么(why)创世。事实上,这也是司各特等人的努力方向,即体现为他关于偶在(然)性的论题:上帝的创世行动是偶然的,其造物也是偶在的,上帝和造物之间的关系同样是偶然的。这是一种对上帝及其造物的模态化(modalization)的理解,以承纳和包容更为丰富的偶然性和可能性,体现上帝的绝对权能。也就是说,上帝创世的绝对权能乃表现为他使其造物成为偶在(然)的,而非如柏拉图的创世工匠(Demiurge)那样使得宇宙充满一种理智秩序和善的目的。由于对上帝创世行动及其结果的模态化理解所引致的世界的偶在性的恐惧,唯意志论神学家之前的几乎所有基督教神学家都纷纷退却了,他们争相向温情脉脉、美轮美奂的异教献媚,苟延残喘于希腊宇宙论的真善美的神秘梦幻之中。然而,随着世界或宇宙的在体性(ontic)的偶在性在犹太—基督教的创世论图景中赤裸裸地呈露出来,像尼采所说的,重估古代一切价值的时机就来到了。偶在性则是重估一切价值的基点和标准。它有如下三层含义:

第一,宇宙论的含义。宇宙或世界并非像异教世界那样是一必然的存在,更不受种种目的论的规定从而呈现某种规律和秩序,因为宇宙并非源于某种最高理智实体的物理的或逻辑的必然性,而是源自上帝绝对自由或者说任意的创世意志这一偶然行动。在上帝的创世行动中,其意志不受任何目的论的规定和局限,他想怎么样就怎么样,其造物是彻底的偶在,并无任何规律、秩序和目的存在。同样,借着造物,人对上帝不可能有任何认识和把握,因为其造物是偶在的,他的目的和作用在此种偶在的造物中并无任何显现。由此,在中世纪晚期尤其是在唯意志论神学传统中,上帝成为匿名的、神秘的、不可知的,人凭借理智再也不可能对上帝有任何认识和证明,上帝和造物之间再无一个和谐、有序的理智的通天塔使一些胆大妄为的异教哲学家可以攀缘而上。或者说,上帝和其造物之间的距离空前地拉大,呈现出彻底的二元论格局,一边是面容日渐模糊(模态化)的上帝,一边是纯属偶在(然)的造物。正是在创世论的此种彻底的二元论格局中,由于造物中阻断了来自上帝的任何意图和信息,使得造物的在体性的偶在性也因此得以获得来自上帝的某种不可知的默许和肯定。在希腊宇宙论的善的目的论的一元论中,偶在作为事物的事实性存在以及逻辑上的可能性存在始终背负一种存在的原罪感而受制于所谓“恶”的价值论或道德上的指控,从来没有获得一种肯定的、积极的尤其是在体性的合法性存在地位。因此,唯有在犹太—基督教的“无中生有”的创世论中,偶在才第一次与宇宙论的目的论的价值规定和缠结得以剥离,还其实然性存在的本来面相,其先验性存在的超验根基在于上帝的创世意志。

第二,价值论含义。在希腊宇宙论或者希腊化的基督教宇宙论中,始终存在一个以上帝(不管是希腊式的最高理智本体还是基督教的本体化了的上帝)为最高价值的等级制的价值体系,也就是说既有绝对的普遍性价值,也有中等的或低等的价值,它们自上而下形成一有机的序列。此种关于价值的有机的共同体式的理解纯粹源自异教流溢说的宇宙论的泛神论的善的目的论,亦即体现于存在即善这一自然主义的预设之中。然而,司各特之后,由于强调上帝的创世意志的优先性和绝对权能,上帝创世的行动被去除价值化或说乃是一个价值中立(超善恶)的行动,这使得从前由于强调创世行动中理智的优先性而造成的宇宙论的善的目的论预设,以及依附于这一预设的价值共同体的等级结构和秩序随着宇宙的偶在化而随之化为乌有或者成为偶在了。也就是说,并不存在一种出自事物本性的必然的价值规定。因为任何事物和存在皆是偶在的,是由上帝的意志偶然选中并偶然地存在的。上帝的意志完全有可能造出另外一个世界,在这个世界中呈现出另外一种价值序列和秩序来。阿伦特(Hannah Arendt)对此无疑有正确的理解:“对他(司各特)来说,基督教和异教之间的主要区别在于《圣经》关于宇宙来源的认识:创世论的宇宙并非通过一种预定的必然力量流溢而出,而是被上帝‘无中生有’的决定创造出来,我们可以假定,上帝完全有自由创造一个迥然不同的世界,在那个世界中,不论我们的数学公理还是我们的道德信条都变为全然无效的。”<sup>①</sup>

第三,生存论的含义。生存论之偶在乃是宇宙论或者存在论之偶在的必然结果。从此种意义上说,生存论的偶在作为一个问题在

---

<sup>①</sup> Hannah, Arendt, On Willing(《论意愿》), *The Life of Mind*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1981, 页 135。

上帝的“无中生有”的创世意志中就已经蓄势待发了。在希腊宇宙论预设中,尤其是天主教神学通过将上帝的创世行动作一种理智必然性的转换从而成为希腊式的基督教宇宙论中,人的存在从属于作为巨大的存在链条的宇宙的有机体秩序之中,并占据着至关重要的地位,最不济也是这一存在链条中有用的必然的一个环节。但中世纪晚期司各特之后,随着上帝的创世意志的重新启动,此宇宙被判为偶在的,其中之和谐的、有序的、有机体的、必然的存在链条土崩瓦解,人失去了一度拥有的所有的必然性的依靠,如上帝(成为隐身的、匿名的)、宇宙秩序、社会共同体甚至包括家庭等,而成为无根的、与一切自然性存在脱离任何关联的原子式的偶在个体。也就是说,人的此种生存论上的偶在性源于上帝“无中生有”的创世意志,即人本来就是上帝仅凭意志从虚无中造出来的,并无任何必然性规定。

由此可见,中世纪晚期司各特以降的唯意志论神学所揭示出的此世在宇宙论、价值论和生存论上的偶在性,使得西方人在其理念和制度两个层面皆面临巨大的断裂和真空,既有的理念预设和制度安排已不足以填补这个断裂和真空,从中再也不可能获得应对偶在性这一与其说是现代性的不如说是基督教的创世论所揭示出的根本问题的途径。而且在现代社会这一偶在语境中,企图用宇宙论式的预设去回应偶在问题,必将导致高度一元的总体主义政治结果。正如当代德国思想家卢曼所言:

如果我们假定,从传统的社会形态到现代社会的过渡造成了一种彻底的结构上的决裂和所有传统语义学的根绝,那么,人们就再也不能信赖任何旧欧洲的规定,从

而既不能信赖本体论,也不能信赖伦理学。<sup>①</sup>

事实上,卢曼也是当代思想家中唯一一位明确地在基督教的“无中生有”的创世论图景中应对偶在这一现代性的根本问题的社会理论家。在这个意义上,他进一步深化了由司各特首次揭示出的关于意志、偶在和自由这一三位一体式的论题,并将这一神学论题转移到社会论域。<sup>②</sup>然而,这并不说明他是对偶在性作出回应的第一人。其实,早他几百年前诞生的社会契约论传统对偶在性这一由上帝的创世意志引发的现代性的根本问题早已作出了强而有力的反应,并从根本上塑造了现代政治的方向和理想。社会契约论对偶在这一根本问题的回应主要表现在三个层面,正是这三个层面使得社会契约论作为一个政治传统与其他任何一种关于政治的理解和构想都大异其趣。

第一,自然状态的假定。自然状态是社会契约论区别于古今中外其他任何一种政治模式的最为根本的一个前提和假定,正是自然状态的假定使得所有关于政治的宇宙论式的自然的有机体的预设遭到毁灭性打击,使得政治有可能首次挣脱中古社会加之于政治的实体(质)性的宇宙论规定,从而仅仅作为一种纯形式的人为的理性

---

① 卢曼:《宗教教义与社会演化》,刘小枫选编,刘锋、李秋零译,香港:汉语基督教文化研究所,1998,页244。

② 本文所隐含的结论是:上帝的意志是自由的形式。虽与卢曼“上帝的指令是自由的形式”有惊人的暗合,但由于卢曼受制于社会学的问题、视域和方法的局限,迫使其选取中世纪一位新柏拉图主义神学家埃里金纳(John Scotus, Erigena)作为自己的神学资源,此人对创世论所作的流溢说的泛神论的转换恰恰是笔者在这项研究中要着力清除的希腊宇宙论的残余。卢曼的学问路径进一步明确和坚定了笔者的一个认识:宇宙论已无力对现代政治作纯形式的强大担当,创世论是唯一的可能。

建构物从种种自然的、历史的、社会的质料性存在的有机体中超拔出来获得一种独立的、自足的运作逻辑。由此,这种政治构想所关心的并非是将自然状态中的平等、自由的自然人重新整合进某种有机的、大一统的宇宙秩序之中,并为他们提供一个绝对的价值目标和人生意义法则,而是为了通过一个大家一致同意授权的公共性权威弥补和纠正自然状态中存在的缺陷,保护所有自愿加入这一政治契约联合体的公民与生俱来的自然权利不受侵害。在我看来,对偶在的宇宙论式的政治回应既不可能又无必要,而且极为危险。因为所谓自然状态的假定乃纯粹源自基督教的“无中生有”的创世论这一超验背景以及上帝的创世意志所揭示出的此世在宇宙论、价值论和生存论上的偶在性这一先验事态。在此种偶在的世界中,不存在任何社会等级和价值等级区分的必然合理性,所有的人都是平等的、自由的,有着自主的理性的意志;这虽然不是自然性的历史事实和经验状态,但却是源自上帝创世意志这一超验域的关于此世的先验法则和合法性的政治建构的逻辑起点,且仅仅关乎政治这一纯形式的逻辑建构体,而与质料性的、历史的、社会的有机体存在样式和状态无涉且予以分离,构成一种二元论的张力格局。因此,自然状态的假定完全是一非历史的、非社会的先验存在,即使人类和世界毁灭,此种假定仍然有效,因它源于上帝的创世意志。

第二,意志作为政治合法性的基础。从自然状态到公民社会或者政治状态的过渡并非是一个出自事物本性的有机的自然演进的发展过程(这是一种回归“太一”这一流溢说的宇宙论的最高本源的预设),而是一个人为的建构过程,即处于自然状态中的偶在的自然人凭借契约自愿组成一个政治联合体,从而从自然状态一下子进入公民社会状态或政治状态的建构性过程,即与基督教的创世论相类

似的“无中生有”的建构过程。在此种政治联合体的达成过程中,偶在个体即自然人的意志亦即其自愿性的同意乃是这一政治联合体或国家的唯一合法性标准和基点。在这种政治安排和设计中,不存在宇宙论式的预定的社会等级结构和价值秩序,政治也不是出自事物本性的符合宇宙万物有机演化规律和目的的一个实体性存在或从属于一个诸如至善或上帝的最高价值实体,从而根本不存在一个所谓善的国家或政治,政治乃是一个基于偶在个体的意志的形式关系意义上的人为建构物,公民个体的自由意志是其存在的合法性根基和标准。正是在此种意义上,社会契约论首次在人类政治史上实现了从追求善的政治或国家到追求合法性政治或国家的转变,这一转变固然有许多历史的、社会的因素的偶合,然而上帝的创世意志才是实现此种转变的超验诱因,因为它使善的政治所依托的正当性根基和源泉,即宇宙的善的目的论的和谐秩序的必然性成为偶在(然)的,然后才有政治构成的基础从所谓的大宇宙向原子式个体的意志的革命性位移。

第三,自由作为政治或国家的最高价值。所谓自由,必须区分和弄清楚其在宇宙论和创世论语域中的不同含义。在希腊宇宙论的预设中,自由与必然性相关,亦即体现为一种小宇宙,即人向善这一大宇宙的最高理智本体的超升与合一,就此而言,宇宙论式的关于自由的理解具有一种实质的伦理旨趣和价值关怀,即是一种应然的道德诉求;而在犹太—基督教的创世论预设中,自由与偶在性相关,即表现为对世界的偶在这一先验事态和关系的承纳和担负,而不作应然的道德的或价值的扩张,在此,它具有一种实然的形式政治旨趣,亦即是一种政治的自由,而非伦理的或道德的自由。自由的这种理解上的差异乃是源于政治或国家在宇宙论和创世论的



不同语境中所具有的不同的含义：在宇宙论预设中，政治或国家乃是一种实体意义上的有机的社会存在，作为宇宙的善的目的论存在链条上的有机环节，它分有了善这一宇宙最高实体的善的本性，从而，追求和实现善也就成为政治的唯一价值目标；而在创世论中，政治只能被理解为一种关系，这种对政治的关系意义上的理解乃源于上帝创世意志所带出的世界的宇宙论、价值论和生存论上的偶在事态和关系。因此，在社会契约论传统中，所谓的自由只具有一种关系的形式的政治维度，而不具有实体的实质性意义，即它不追求一个应然的实体性的或说实质性的价值，而只限于保护源自自然状态的偶在个体与生俱来的自然权利不受侵害。也正是在此意义上，自由乃是承纳和保护偶在事态和关系的形式，上帝的意志则是其超验的根基和保证。

由上所述可以得出如下结论：中世纪晚期司各特以降关于意志、偶在和自由这一三位一体式的神学论题在社会契约论传统中获得了此世的内在的(immanent)政治论域的转换。从这种意义上说，社会契约论乃是一种与教会的末世信仰维度无涉的纯粹政治旨趣的政治神学。

### 三 结语：作为现代人的“无中生有” 的创世论的社会契约论

社会契约论是现代人的“无中生有”的创世论(Creation ex nihilo)。现代国家则是现代人的“无中生有”的创造(creation ex nihilo)。这绝非耸人听闻之辞。还是来听一听社会契约论的创始人

霍布斯是怎么模仿《旧约》中的上帝来宣示现代人的创世论的：<sup>①</sup>

“大自然”，也就是上帝用以创造和治理世界的艺术，也像在许多其他事物上一样，被人的艺术所模仿，从而能够制造出人造的动物。……号称“国民的整体”或“国家”（拉丁语为 *Civitas*）的这个庞然大物“利维坦”是用艺术造成的，它只是一个“人造的人”……最后，用来把这个政治

---

① 参霍布斯：《引言》（付邦译），《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，北京：商务印书馆，1996，页1—3。在现代思想文献中，霍布斯的《利维坦》和尼采的《查拉图斯特拉如是说》是仅有的两篇明目张胆地模仿《圣经》的文献，前者仿照《旧约》中“无中生有”地创世的上帝，“无（自然状态）中生有”地创造了现代的城邦，而后者则模仿福音书中的耶稣基督从事着反基督、反基督化了的现代城邦（卢梭）的“超人”的事业。尼采似乎从来不曾反对过霍布斯，这是非常耐人寻味的！他们分别提供了两种不同的权力哲学，且都具有强烈的《旧约》上帝“无中生有”地创世的特质，但这只是他们戴着宗教面具的显白的（*exoteric*）教诲，哲学家在现代城邦中的安身立命问题才是他们最为担忧的。与尼采相比，霍布斯显然更具隐微术（*esotericism*）之心机。柏拉图意义上的自然的“洞穴”亦即城邦由于“无中生有”地创世的上帝的绝对全能的创世意志的轻轻一击而轰然倒塌，古代哲人的高贵谎言——人的金、银、铜、铁等的宇宙论、价值论区分——不再具有说服力，人变得无所统属、野蛮、无序、任性，这使哲人的处境更加危险，因为他们生来是过沉思生活的人，意志力不发达，也不善行动。霍布斯的苦心在于模仿“无中生有”地造人的上帝“无中生有”地创造一个“人造的人”，亦即利维坦来，重新将这些脱离自然秩序的处于“自然状态”中的现代群氓驱入这个人造的“洞穴”中来。这才是哲人在现代处境中“自我保全”（*self-preservation*）的首要课题。至少，不可将霍布斯所说的“自我保全”单纯只作一种坊间市井中常见的庸俗的解释。在这一点上，尼采显然背叛了霍布斯的良苦用心，企图践踏这个以“自我保全”为目的的人造的“洞穴”，尝试将现代已变得非自然的人“重新译（移）回自然”（*retranslate human beings into nature*）。而施特劳斯则明智得多，在他看来，在现代已变得非自然的条件下，现代这个非自然的“洞穴”（自由民主国家）对哲学家可能是最为安全的，在这个非自然的“洞穴”面前为哲学生活的辩护，只能是“思想上的”（*by thought*）而非“行动上的”（*by deed*），是“严格地私人性的”（*privatissime*），而非像尼采那样是“社会的”（*socially*）、“政治的”（*politically*）[参施特劳斯与洛维特关于现代性的通信，1946年8月20日]。在他看来，尼采的哲学追求之所以失败源于他的论战姿态（*polemical character*）[参通信，1935年6月23日]。

团体的各部分最初建立、联合和组织起来的“公约”和“盟约”也就是上帝在创世时所宣布的“命令”，那命令就是“我们要造人”。<sup>①</sup>

在《旧约》中，上帝按照自己的样子造人，而在霍布斯那里，人则仿照人自身造出了“人造的人”，即“利维坦”，或现代国家。“自然”，在霍布斯的创世计划中是其为现代世界宣布的第一个语词！在古代或者宇宙论时代，“自然”曾是人类政治生活依凭和模仿的对象，而自霍布斯开启了社会契约论的传统之后，古代或宇宙论意义上的“自然”不再是人类政治生活的正当性源泉，人类的政治生活需要靠人自身的创造。但霍布斯又不能没有“自然”，相反，在他为现代世界提供的创世计划中，“自然”甚至取代了耶稣基督的位置：不再是耶稣基督与上帝同在，而是“自然”与上帝同在。然而千万不要将霍布斯所说的“自然”等同于希腊宇宙论意义上的“自然”。希伯来传统中缺乏宇宙论意义上的“自然”。但希伯来人的确与希腊人、埃及人、印度人、中国人分享同一个“自然”或者宇宙，唯一与其他文明的人不同的是，他们对“自然”或说宇宙的解释大相径庭：在希伯来人看来，正像《旧约·创世记》所描述的，那个在其他文明看来是自然的“自然”是被他们的上帝创造的自然，由此是偶在的，而不是永恒的。这才是社会契约论传统中那个令人困扰的假定“自然状态”的真正含义。

“自然状态”的假定是社会契约论传统的根基，对这个假定可以作不同的理解，从很大程度上说，正是这些形形色色的理解决定了这个传统的荣辱和兴衰。即使在社会契约论的自身传统中，对“自

---

<sup>①</sup> 参《旧约·创世记》一章 26 节。

然状态”的理解也多有歧义。比如卢梭，正是从他开始，现代社会“回归自然”的政治吁求一浪高过一浪，现代性开始遭遇第一次危机，此后变得日益积重难返，而且社会契约论传统本身也开始陷入毁灭。毫无疑问，在卢梭以降的政治浪漫主义者看来，由霍布斯开启的社会契约论传统的“自然状态”的假定是惊世骇俗的，不仅超出了他们的历史经验和宇宙论想像，而且也冒犯了他们的道德理解。他们根本不清楚所谓的现代性到底意味着什么？

还得回到霍布斯。霍布斯为现代人宣示的创世计划是“无中生有”吗？一点不错！但不要忘了，他的创世计划只是对另一项更为卓绝、骇异的创世计划——《旧约》上帝的无中生有的创世——的忠实呼应、模仿和延展，为此可归于《旧约》传统；而卢梭之所以使得霍布斯开启的社会契约论的传统陷入危机和崩溃，是由于他在这个传统中以希腊人的名义（“回归自然”，也就是回归宇宙论）发动了一场尼采所称的“奴隶的道德起义”（熟悉尼采的人一定知道这场起义的始作俑者是谁），但却接受了经由霍布斯从《旧约》“无中生有”的创世论所带给现代人的宇宙论的根本前提（亦即偶在，体现于他的关于自然状态的假定，虽然与霍布斯关于自然状态的假定相比，《新约》的气息渐浓，人民的抗议声日响）以及手段（创造的权力意志）。由此，在社会契约论自身的传统中，卢梭与霍布斯的冲突——如果将卢梭社会契约论方案的复杂背景分解开来看的话——实际上是希腊宇宙论反对希伯来的创世论、《新约》反对《旧约》的冲突。尤其是，在卢梭那里，希腊宇宙论与《新约》达成了一种奇怪的同盟，其共同的敌人则是希伯来或说《旧约》的“无中生有”的创世论及其现代的世俗版本，即霍布斯的社会契约论。而尼采对卢梭的反动引发了现代性的第二次危机。

在哲学家尼采眼里,现代社会不啻一个“疯人院”,低贱、腐烂、污浊、病态,所有高贵、强悍、自由如尼采者,都无法在此是非之地畅快、亲切地呼吸和生存,他们成了无家可归者。对尼采来说,他的故乡在古希腊,在清冽、伟岸的奥林匹斯山巅的希腊众神中,在温暖、高贵的赫拉克利特身边。然而,在飞越现代“疯人院”、回归前苏格拉底的希腊世界的路途中到底发生了什么?尼采成功了吗?恐怕没有那么乐观。正像尼采所意识到的,“通向那里的桥梁都断绝了”!但尼采没有绝望,尼采怎么可能绝望呢?他比谁都乐观,他还有一件法宝:“概念的彩虹”!通过她,可以重新搭成一个美轮美奂的人为的桥梁,手舞足蹈地跨过去!别以为尼采就这么傻,竟会与他大为不屑的同胞莱布尼茨、康德、黑格尔、叔本华等为伍,患上彻头彻尾、陈腐气十足的“浪漫主义和乡愁”病。尼采是健康的、丰盈的、无与伦比的,他要创造,凭他的强力意志!而且,他敏锐无比地意识到,在这个过程中,必须“轻如毛薄如纸才行”!尼采毕竟是尼采!然而,他成功地飞越现代这个“疯人院”、跨过教父、奔向希腊人了吗?恐怕未必!然而,另外一个与他有着同样的高贵的希腊哲学家血统的德国人却飞越了现代这座“疯人院”、跨过教父、奔向了希腊人。他就是施特劳斯(Leo Strauss)。

施特劳斯何许人也?犹太人,苏格拉底意义上的政治哲学家,流亡者,终其一生以老老实实读旧书为志业的人,年轻时曾有一段时期(22—30岁)被尼采折磨得死去活来,差点着了尼采的“魔”,自此尼采成了他爱恨交加的最大的“冤家”。施特劳斯晚年有一篇精粹的短文,谈及“现代性的三波”,在他看来,现代性的危机实在是“政治哲学”的危机,或者说是哲人、哲学、真理的危机,分别以马基雅维利(霍布斯)——卢梭——尼采为代表的伟大哲人使得这种危

机变得越来越积重难返。毫无疑问,在他看来,在尼采那里这种危机达到了顶峰。1946年8月15日,在给他唯一推许的现代性问题专家、尼采专家洛维特的通信中,他是这样评断尼采的现代性方案的失误:“人们不能用现代性的手段克服现代性,除非我们仍旧是秉有自然理智的自然存在(natural beings with natural understanding);然而,自然理智的思维方式在我们这里已经遗失,即使我本人以及那些和我相似的人也不能仅凭他们自己的力量重新获得它:我们需要尝试向古人学习。”古人是谁?无非是苏格拉底、柏拉图等人。在施特劳斯看来,现代人往往自诩比古代人聪明,比古代人更能理解古代人,却与古代人一次次地擦肩而过。在所谓“古今之争”中,斯威夫特、莱辛可能是站在古代人一边的唯一的例外,也就是说他们是唯一有着古代人的自然视野和感觉的人,他们还没有被现代性的视野和感觉败坏,他们是硕果仅存的现代人中的古代人。在施特劳斯看来,现代人的不幸无疑是:身为“自然性的存在”,却要“在非自然的条件下生存和思维”。何谓“非自然的条件”?施特劳斯为尼采俘获的早年阅读经历没有白费:基督教,尤其是耶稣基督的复活这一最极端的“反自然”(contra naturam)<sup>①</sup>的奇迹!活脱脱一个“反基督者”如尼采。但千万不要将施特劳斯归入“正统的犹太教徒”,以为他在替自己的民族信仰担纲、立言,仅仅狭隘地发泄犹太教对基督教的私愤。还是听一听他是怎么义正词严地反驳不识趣的洛维特:“顺便声明一下:我不是一个正统的犹太人!”<sup>②</sup>“我”是谁?一个苏格拉底意义上的希腊哲人。在此,可千万别自以为高明地草率论断:希腊世界只是施特劳斯的“特洛伊木马”,其中藏着犹

---

① 与洛维特的通信,1946年8月20日。

② 同上,1935年6月23日。

太教的宝贝。然而,不容否认的一个事实是,他终其一生对犹太教保持了令人不解的沉默,尤其是,犹太教与现代性的危机之间到底有着何种程度的相关性,他从无交代。但是,如果像他所认为的那样,现代性的特质及其危机在于“征服自然”或是“反自然”,则《旧约》难逃其咎!实际上,他也承认,现代性的非自然的“感觉”或者说“条件”完全是“《圣经》的”!《旧约》怎么可能脱得了关系呢?

《旧约》到底给世人尤其是现代人带来了什么样的“感觉”?还是来看一看施特劳斯是怎么说的。在他看来,存在着两种样式的“感觉”的对峙,这种对峙是“决定性的”,即“世界是永恒的”还是“世界是偶然的”,无疑,他还是在说雅典和耶路撒冷的对立。如果说在施特劳斯看来,现代性的危机源于对“自然的征服”或“反自然”,那么虽然他从未明言,但他未尝不清楚,此种对“自然的征服”的始作俑者正是犹太教的“无中生有”的创世论!施特劳斯晚年有一篇文章专门阐释《旧约》的《创世记》<sup>①</sup>,但却中规中矩,学究气十足,不多作发挥和引申,非常有趣,但也非常令人困惑,正像终其一生他对犹太教的沉默那样令人困惑和不解。犹太教的创世论与现代性之间到底存在着什么关系?显然,他有难言之隐,他不愿明说,他在玩失传已久的“隐微术”。然而,在与洛维特关于尼采的通信中,我们还是可以发现一丝蛛丝马迹。书信是一种非常私人化的言说媒介,不便明讲的话不妨透露一二,但他心里仍然不踏实,不忘关照一下莽撞的不知深浅的“格老孔”(洛维特)不要将他信中有些话讲出去。显然,施特劳斯不是很想与他眼中的这位最好的尼采专家洛维特深谈尼采,这倒不是因为他平生只写过一篇短短的关于尼采的《善恶的彼岸》的评注,就不敢与洛维特谈尼采,他早年浸淫于尼采长达八

---

<sup>①</sup> 中译文见《道风》第15期,2001年秋,页61—82。

年,决非仅仅是出于学术匠的理智兴趣如洛维特。对施特劳斯来说,尼采很可能触动了他的安身立命之本,使其内心发生了一场惊心动魄的生存认同感的重整,毫无疑问,这是一场大逃亡,从耶路撒冷逃往雅典<sup>①</sup>,从基督教化了的耶路撒冷(即尼采所称的教士化的现代性的“疯人院”)逃往雅典的古代,这是一场比从希特勒的德国逃往罗斯福的美国还要重要得多的生命的大逃亡。尼采实在是施特劳斯生命中的一个最大的禁忌!何谓禁忌,既爱又恨,既感恩又惧怕,即所谓的“冤家”。面对洛维特这位最好的尼采专家的自以为是 的知性卖弄和进逼,他怎么能不厌烦,甚至对所谓的专家式的学者如洛维特流露出些许讥讽和不屑呢?尽管如此,不知有意无意,施特劳斯还是轻轻点化了这位尼采专家一下,使其受益匪浅。施特劳斯告诉洛维特,世界是被造的还是永恒的是理解尼采的关键,洛维特果然心领神会,迫不及待地还要将施特劳斯不想明言的“微言”“大义”一番,以显自己仍是尼采专家。他发挥道,尼采的“同一事物的永恒回归”的方案是试图以希腊宇宙论否定“无中生有的创世论”<sup>②</sup>(施特劳斯肯定同意,但他从不直说),像尼采所说的那样,将现代已经变得非自然的人和自然“重新译(移)回自然”,除此之途,现代人还有什么别的路径通达希腊呢(施特劳斯一定在心里骂,孺子不可教也)?施特劳斯从没把话说得这么直白,他只是不厌其烦地(还是有点烦)告诉尼采专家,用现代性的手段来解决现代性的问题如尼采是不可能的,我等都是现代性病症的受害者,我等单凭自己的病残之躯即使伟大如卢梭、尼采者也绝无可能“回归自然”。不

---

① 中世纪阿拉伯哲学家阿尔发拉比(Alfalabi)是施特劳斯回归柏拉图政治哲学的中转站。

② 参与洛维特的通信,1946年8月15日。



过不要紧,我们可以老老实实在地读古书,向古人学习,重新开启古人的素朴的自然视野和知性,而不是苦苦挣扎如尼采,在一个本来就已犹太—基督教化了的“非自然”(说白了人为的)中,用“概念的彩虹”重又搭建、创造一个人造的虚拟的彩桥,在上面纵酒狂歌;也不能像洛维特一样,着了现代性的魔,而不能自拔,自身失去了古人的“自然的知性”,就以为它永远不可能再向人开启,只能在现代性的人为的“世界观”中苟且偷生。

在《论道德的谱系》中,尼采自问自答道:“自然赋予公牛以其角,赋予狮子以其爪,可是自然为什么要赋予我以脚?……据神圣的阿那克里翁说,这不仅仅是为了逃跑,而且还为了践踏!”<sup>①</sup>一点不错,在他飞越现代这座“疯人院”、奔向古希腊之前,尼采的的确确狠狠地向这座“疯人院”踏了一脚,结果发生了什么?瞧,这个人!神迹发生了,他的身体、脚一下子变得又轻又薄,透明且轻盈,全无血肉的滞重和阴影,成了用“概念的彩虹”糊制的风筝人,捆绑在一个十字架上,它飞了起来,悬在空中,它的另一端系在“疯人院”的门匾上,上面写着“无中生有”的创世论。施特劳斯呢?瞧,这位与尼采有着同样高贵的哲人血统的政治哲学家已经在希腊的土地里长眠,墓志铭上刻着如下碑文:你在何处诞生,你也将在哪里安息;任何人都离不开大地的怀抱。<sup>②</sup> 对于由霍布斯开启的现代性的“无中生有”的政治神学的创世规划,他没有在行动上予以践踏,像尼采所做的那样,但在思想上却留给后人这样一个恒久的政治哲学的问

---

① 尼采:《论道德的谱系》,周红译,北京:三联书店,1992,页131。

② 引自费尔巴哈:《费尔巴哈哲学著作选集》(下卷),荣震华、王太庆、刘磊译,北京:商务印书馆,1984,页517。值得特别一提的是,费尔巴哈对希腊宇宙论与希伯来的“无中生有”的创世论之间的巨大差异和冲突有着无比犀利的洞察,参其《基督教的本质》,荣震华译,北京:商务印书馆,1995,11、12章。

题：“此种我们能够观赏、描述和理解的宇宙论的视域凭何种权利应予以超越？或者，换句话说，宇宙论错在哪里？人类努力在其作为人而呈现于他们面前的事物当中寻找自己的位置和意义，这种努力错在哪里？什么是人类生命的真正特性？什么是人类的恰切的生活？”<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 参《〈创世记〉释义》，见《道风》第15期，2001年秋，页77。

# 国家理论中的亚当<sup>\* 1</sup>

## ——在海德堡历史—哲学协会上的报告

耶利内克 (Georg Jellinek)

林国基 译 张宪 校

国家理论中的亚当——这个题目乍一看很容易招来惊讶和顾虑重重的摇头,并引发一个颇为牵强的问题,其中隐含着怎样的背谬和玩世不恭啊!现在马上可以说明的是,这个题目完全掩盖了它的内容,而我将十分严肃地回答如下问题:一方面,《圣经》中的亚当在中世纪和近代国家理论中所扮演的角色以及这一形象在国家理论中残存的痕迹;另一方面,它在现代国家建构中留下的遗产。的确,我甚至对下述情形怀有抑制不住的惊奇:我以下所打算阐明的长期以来没有达成一种共识,这个事实本身说明,国家科学的历史,尤其是所有国家科学的基础即国家理论很长时间以来没能得到足够的研究。

---

\* 本文原题:Adam in der Staatslehre; Vortrag gehalten im historisch-philosophischen Verein zu Heidelberg, 据 *Neuen Heidelberger Jahrbüchern* (《新海德堡年鉴》)1893 年第 1 期抽印本译出。——编注

我想说明的是,亚当与国家科学之间的关系几乎是显而易见的,因为,一个时代关于国家的看法本质上是受制于其关于人的看法,而后者又与其关于人类的起源的观点有着内在的关联。许多世纪以来,《圣经》中关于人类始祖亚当及其命运的描述构成了关于我们人类的起源的无可置疑的、超越任何批评的理论。因此,长期以来它一定对国家的基本观点发挥了决定性的影响。国家理论是每个时代的世界观中必不可少的组成部分,所以,前者只能从后者当中才能予以理解和把握。

在这里,我不想对犹太的创世历史的本质和意义详加讨论。我对所有《旧约》考证所证实和注意到的东西都存而不论,——这些东西包括《创世记》第一章和第二章中两种描述的对立,以及第一次创世历史不仅使得单独一个人而且确切地说使得作为有机生命序列的最后一个组成部分得以形成——与现代自然科学研究结果相吻合:所有这一切,都不在我的考察范围之内。《创世记》第二章中那个个体亚当的形象,也就是那个陷于原罪之中,并被逐出天堂乐园的人的形象才唯一的是我考察的出发点。

以下首先应该指出,神学的或者具有神学色彩的国家理论怎样利用亚当的形象,将其引入教会的和政治派别的纷争之中,以及几个世纪以来从表面上看似乎与神学预设毫无关联的现代国家理论是如何被亚当这个形象所左右,而人们通常对此却并无觉察。

我只打算粗线条地完成这项任务。相关的文献是如此丰富,以至于很容易就能利用这些材料凑成一部大书。在这,我要做的事情不过是给出一些重要的事实,以证明将要获得的结论。

首先我们来看看那些由教会人士提出的为教会利益服务的国家理论。

我们首先遇到的是在思想最为深刻的教父中名列前茅的奥古斯丁。对他而言,人类历史和国家历史始于亚当。因为,在这第一个人身上就已经蕴藏着两个人类社会,即尘世国与上帝国的起源。经由亚当的原罪,尘世国的基础得以奠定。该隐(Kain),在他身上父辈的原罪最先得以显示,是尘世国的缔造者;而亚伯(Abel),则是上帝国的另一个代表。经由亚当的原罪,特定的社会制度得以创立,古代社会的社会秩序如奴隶制即奠定在这种秩序之上。奥古斯丁认为只要尘世国持续下去,此种奴隶制度就是不可动摇的。然而,这种奠基于原罪之上的秩序最终要让位于更为高级的秉承基督之恩典的上帝国。人类的目标是进入永恒的安息日,当时间消弭于永恒之中时,上帝国的同伴们将拥有这种永恒的安息日,而尘世国在时间终结之时却将沦于永恒的诅咒之中。由此,上帝的诅咒将一直伴随着尘世国。

奥古斯丁的理论在此后进行的教会和国家的斗争过程中以一种特有的方式得以改造。格里高里七世(Gregor VII)试图干脆将国家秩序解释为魔鬼的发明,国家的掌管者仅仅由于其职位的缘故而被打上窃国贼的烙印。在1081年致墨茨大主教(Bischof Hermann von Metz)的一封信中他声称,谁不知道国王和诸侯们出身于那些由于骄傲、掠夺、欺诈、谋杀而无视上帝之徒,他们被这个世界的主宰即魔鬼所驱使,通过形形色色的犯罪,从而陷入盲目的贪婪,并以无法容忍的狂妄谋求对于其同类的统治呢?帝国对他而言乃是人性因原罪而堕落的证据,人类似乎以令人谴责的信念从上帝那里获取了对它的容忍。因此由于亚当的原罪而产生的尘世权力的担当者,必须拜倒在基督的代理者的脚下以乞求上帝恩典的调解。

在此需要提醒诸位的是,格里高里七世以后的许多世纪中,关

于帝国的犯罪性质的理论以可怕的势头一再出现,而且甚至在基督教教会的顽固的敌人那里出现。1792年11月13日的法国国民议会上,在对国王路易十六的指控当中,圣茹斯特(St. Just)将王室解释为一桩“永恒的罪行,所有的人都有权挺身而出并武装起来与之战斗。此次会议是所有谋杀行动之一:人民由于他们的所作所为对自然犯了罪。所有人都参与了在全国消灭统治者的秘密使命。人们不能纯洁无瑕地进行统治,这其中的疯狂太明显了”。

除了两者思想中的不谋而合之外,格利高里七世还有可能对他这位同盟者说些什么是绝非偶然的吗?前述的那种理论有据可查地首先出现在格利高里时代,确切地说它表达了一种教会的利益,它将诸侯的权力溯源于人民的授权。劳特巴赫(Manegold von Lauterbach)先生,这位海因利希四世(Heinrich IV)的德意志对手声称,一个毁弃了与人民所立下的契约的皇帝,必须要像对待偷窃的猪倌那样将其予以驱逐。在世俗国家中,根本不存在诸侯所谓的神性权利。

然而,中世纪晚期的教会理论至少为基督教国家提供了另一种根据。在解释《路加福音》的某一处时,这种教会理论提出,为了庇护基督教世界,上帝握有两把剑,即精神之剑和尘世之剑。尽管尘世之剑来自上帝,教会仍提出如下诉求,即源自上帝的尘世之剑必须被视作是由教皇借给皇帝的。尽管如此,在较窄的范围里,亚当原罪对于国家产生之内涵仍被继续谈论着。亚里士多德关于人是社会动物的理论开始引进经院哲学,这引发了关于双重社会的思考:其一,人类处于无罪状态;其二,人类被世袭的罪所沾染。因此,国家不一定仅仅因为原罪而存在,虽然现存的国家不能否认其起源乃是亚当的原罪。由此,在经院哲学的大师那里,我们遇到了这种

观念,即在无罪的人类那里,民主是一种自然的国家形式,而亚当的原罪使得君主制即一个人统治其余人的国家形式成为最理想的。因此,当今的国家在托马斯·阿奎那(Thomas von Aquino)看来,显得也是由于原罪而致的必要的恶。他把国家看作肉体生命的非完善性,而仅仅以拯救心灵为目的的拯救并不能带来肉体的解脱。谁在尘世间生存,就得像罗马使徒一样按照上帝的律法侍奉灵魂,并且还以原罪的法则为肉体效劳。由此,那些通过恩典而成为上帝子民的人得以从罪的精神奴役中解脱出来,但却不能从尘世统治的肉体奴役之中获得自由。在托马斯看来,奴隶制也是由于原罪才进入这个尘世的,因此通过引证亚里士多德,奴隶制获得了存在的根据。在奥古斯丁和托马斯那里,亚当是奴隶和农奴的解放的、无情的、不可战胜的对手。

然而,不仅教会统治诉求的代理者,而且每个时期的国家理念说的先驱者都没有动摇作为现存国家基础的亚当的原罪学说。即使是帕都瓦的玛色留(Marsilius von Padua),这位从没落的中世纪应运而生的国家的僧侣统治的最大胆的反对者——洛克(John Locke)和卢梭(Rousseau)的先驱——也声称,当亚当处于无罪状态时,世俗的官僚制度无论对于亚当还是对于亚当的后代来说,都是没有必要的。

宗教改革的后果对现代国家的重建和改造尽管影响深远,其国家理论却并没有脱离中世纪国家理论的基础。甚至对路德(Luther)而言,国家仍是一种源于人的罪性的秩序。他声称,如果全世界都由正直的基督徒组成,就不需要诸侯和君主。梅兰希顿(Melanchthon)、海明(Hemming)、温克勒(Winkler)以及其他人的思考也同样带有神学色彩。甚至在格劳秀斯(Hugo Grotius)将自然法

置于一个独立的基础之上以后,仍有人试图继续建立原罪之前和原罪之后的人与自然法之间的关系。因此,教会关于亚当的理论在那些大思想家们关于现代国家的认知的争斗中仍然扮演了一个重要的角色。17世纪时我们又在梅韦乌斯(Mevius)和拉赫尔(Rachel)的作品中,尤其是在普芬道夫(Samuel von Pufendorf)的保守的对手们那里遇到了这种理论。这些人中包括最为有名的阿尔贝狄(Alberti),他以恶毒的方式斥责那些精神自由的捍卫者,他没能以一种正确的、与基督教的真理相符合的方式认识亚当的本质,从而将其国家理论完全建立在将要抛弃的前提之上。即使在18世纪,启蒙运动的一位卓越的先行者托马修斯(Christian Thomasius)仍彻底地探讨了在无罪状态之中国家是否已经存在的问题,且得出了如下结论,即国家的起源归因于此种堕落状态。我们这个世纪也听说过,正像斯塔尔(Stahl)对科学所进行的大声疾呼一样,科学必须迷途知返,且朝着这样一个方向前进,即认识到亚当的罪以及与劳动紧密相连的上帝的诅咒乃是我们的国家的不可动摇的基础。不错,就在普鲁士领导下的辉煌的德意志帝国创立不久,像昔日的奥古斯丁那样,这个国家的教育部长将人类社会的起源归于亚当的原罪。<sup>①</sup>

在更近一些的时代里,亚当的形象不仅被用来服务于教会的利益,而且还为了达到纯粹世俗的功用。在17世纪进行的建立和限制君权的剧烈斗争中,这位人类之父扮演了一个显赫的角色。尤其在英格兰,在国王和议会之间的激烈的权力斗争中,亚当被置于战

---

<sup>①</sup> Heinrich v. Mühler, *Grundlage einer Philosophie der Staats- und Rechtslehre nach evangelischen Prinzipien* (《根据福音原则的国家学说和法学理论的一种哲学的基础》), Berlin, 1873, 页126以下。



线的最前列,以证明国王的神圣权利。如果说格利高里七世将世俗统治的基础建立在亚当的基础上,如今同样是这个亚当赋予无限的世俗君主权力以神圣的认可。

荷兰人格拉斯文克尔(Graswinckel)就已经将绝对君权归于亚当,把上帝视作俗世的主宰。这种思想被费尔默爵士(Sir Robert Filmer)接受,并用以命名一本书:《家长制或者构成国王的自然权利的独特理论》。与苏亚雷斯(Josuiten Suarez)相反,他主张,亚当对其后代不仅拥有父亲般的权力,而且拥有帝王般的权力。亚当是绝对的统治者,诸侯是亚当的合法继承人。上帝将整个世界交给亚当,因此他天生地具有统治一切的权力,并将此权力移交给万民之父即国王。有谁胆敢反对绝对王权,他就是与亚当作对,是上帝将主人的权力赋予亚当。

这就是费尔默的书的核心,这本书写于反抗卡尔国王一世(Karl I)之际,然而直到1680年即作者死后很久才得以出版。有人可能会认为,不值得费力去研究费尔默的笨拙而幼稚的推理,同一种攻击的武器在最后一代斯图亚特王朝那里以同一种论证方式用来支持皇家的诉求。他们试图将费尔默的命题封为圣典的、毋庸置疑的真理的地位。今天我们会将费尔默的书丢在一边并对其颠三倒四付之一笑,然而当时两位最为杰出的英国人却不遗余力地、深入细致地对费尔默的错误前提做过一番努力,这是一个令人信服的证明:当权力蕴涵其中时,某种理论所具有的巨大的重要性即会招致极大的愚蠢。这两位英国人之一西德尼(Algernon Sidney)因为被视作“辉格党阴谋”的参与者而于1683年死于暴君之手。他以激烈的言辞——这种言辞一个世纪之后仍能激起欧洲人的革命激情——在其关于政治的篇章中抗议了有损人类尊严的亚当后裔的

永恒的奴隶地位的理论。然而正是洛克以系统而根本的方式,在其关于公民统治的两篇划时代的论文中的第一篇里对费尔默的论述进行了迎头痛击。它成为为数极少的对现代国家观念具有决定性影响力的作品。它将自由解释为人性之不可转让的禀赋的同时,又为人民主权从而使君主立宪走向普及铺平了道路,这在今天仍未得到足够重视。两位在18世纪曾对当时及其后的时代的政治观点有着巨大影响的法国人是孟德斯鸠(Montesquieu)和卢梭:即使在其基本观念和结论的相互对立之中,在很大程度上仍能显示出洛克思想的影响。与那种将亚当对大地的统治视作所有制的起源基础的主张相对立,洛克主张一种新的、影响深远的理论,即不是尸位素餐而是辛勤劳作才是所有制的最终根源,这在社会理论中有着无比重要的意义。在此,这样一种思想浮现在他的脑际:这个世界不是赋予亚当的赠品,而是通过不断的劳作和脸上的汗水才为亚当及其后代所拥有。

洛克作品问世70年后,卢梭才能够以人民主权理论对那种亚当的统治权理论进行理直气壮的嘲讽。在其《社会契约论》中他声称,根据家谱的追溯,他被证明为亚当和诺亚的最古老的支系的后代,由此必须被视作人类合法的国王。只有他一个人放弃对亚当王朝的研究,且希望人们对他的这种克制心存感激。

在西德尼和洛克那里,我们发现其国家理论和社会理论陷于与亚当的斗争之中,就像英国保皇分子所设想的那样。即便在他们的不同论述中,同一个亚当也在不断地发挥影响。亚当以不同的面相成为他们各自研究的出发点。并不仅仅是他们如此。所有在他们之前和之后的人都想将一般意义上的国家和特殊意义上的最好的国家建立在自然法的推理之上,且有意无意地利用亚当作为其研究

的基础。

宗教改革之后,一股孕育了很长时间的思潮勃然而起,它从17世纪之后即以学究的形式、打着自然权利的旗帜显赫于世。当时虽然有一些独立的因素,法律理论仍受制于沿袭下来的教会的束缚,但决定新时代标志的两大塑型性力量,即人文主义和宗教改革开始共同发挥作用,这使得中世纪业已存在的冲动变得强大起来,它寻求一种法律,这种法律由于自然的必然性而包含在事物,尤其是人类事物之中。与西塞罗(Cicero)和罗马法学家关于自然法的理论相一致,希腊关于自然划分(φυσικὸν δίκαιον)的理论与一种独立于俗世权威的法律结合在一起,这种法律独立于启示而植根于理性的基础之上,从而获得认可。正像此后的格劳秀斯所说,此种法律应独立于上帝而存在,即使是上帝也不应该取消或更改其自然的以及伦理的基本法则。

自然法要求所有属人的制度在其之前证明其合理性。人们越来越急迫地向所有的社会权力提出一种批评性的问题,要求其在理性面前证明其存在的合理性,首当其冲的正是国家。国家为何束缚和限制人们并赋予人们以各种义务?国家存在的目的到底是什么?对这个问题自然法的国家理论似乎给出了一个答案,这个答案同时也包含着对现有国家制度的批评。

总而言之,以下我们将描绘出自然法与国家的起源的关系。原始的社会状态乃是自然状态。在此状态中一方面充满了祥和的幸福,另一方面充斥着分裂和纷争。不可抗拒的冲动——不管是社会的也好,还是自爱的也好——引领人们从自然状态进入国家状态。经由参与者的契约,此种国家状态得以建立,这种国家理论曾由不同的人以不同的方式描绘过。在国家中,其成员想要达到的目标在

自然状态中是无法企及的。自洛克以后,这个目标通常用来保护在自然状态中受到邻人威胁的与生俱来的自由不受侵犯。正像巴克里亚(Beccaria)所说,在社会中人们放弃了一部分自由,为了能够安然无恙地享用另一部分自由。更有甚者,一位名叫施略策(Schlozer)的德国人将国家比作火灾保险公司。革命的国家理论——在卢梭那里被大致地描绘过——是自然法理论的最终结论,但在一些个别作家尤其在康德那里,这种连续性出现了断裂,其自然法的国家理论推倒了革命的高峰。

这种自然法的国家理论的基本思想可以简短地归结为以下一句话:即国家是由单独的个人机械地组成的。这些单独的社会原子通过一种法律的而非一种自然的纽带联结在一起,由此导致了自然法的国家理论与古代的、至少是希腊兴盛时期的国家理论的尖锐对立。柏拉图和亚里士多德教导我们说,人乃是为着伦理的完善而存在的,而国家即是这种完善的象征。正像亚里士多德的著名宣示所言,国家先于个体而存在,部分只能从整体的观念中得以理解。这位思想家进一步解释说,生活在国家之外的不是神即是禽兽。国家远非建立在个体的基础之上,相反,他将个体从国家中推导出来。他以蜂群和其他群居动物来比喻人类的政治生活(ζων πολιτικόν),在他看来,人类世界也是如此。正像不能将蜂群化约为由组成它的单独的昆虫所达成的契约一样,同样道理,对亚里士多德而言,自然法的国家理论——在希腊衰落时期已显露其迹象,在伊壁鸠鲁那里开始变得十分清晰——乃是很难理解的。

人们试图将古代与现代关于国家的理解通过以下尖锐对立的反命题予以揭示:在古代,人是为着国家而存在的,在现代,国家是为着人而存在的。这组反命题的第二部分只有在以下情形中才是

正确的,即人们干脆将国家等同于自然法意义上的国家。诚然,自然法的观念对现代国家的建立有着深远的影响。在宪法条文中,当个人的确定的基本权利和自由权利获得保证,其在本质上可以说乃是源于自然法的要求。个体将其全部天赋的自由牺牲给国家是不能容忍的,与此相反,应在国家权力和个体领域之间划定一个明确的界限。然而,自然法理论在理论上走得更远。自洛克以降,国家被视作一般人权的保护机构。所有的国家机构只能有一个目的,即公民的生命、自由和财产。由此,祖国的概念完全消失,取而代之的是赤裸裸的个人主义。著名的英国法学家布莱克斯通(Blackstone)在1765年如此论述道:英国公民拥有那三种与生俱来的权利,此外还拥有个别的附属的衍生权利和辅助权利,其中包括议会制定的宪法,以及由国王保护下的权利。英国宪法下的所有庞大机构,以及英帝国的显赫地位只有一个目的,即保证如某位名叫鲍(Bull)的英国人的私生活获得新时代的所有舒适和满意。这种观点新近经由赫伯特·斯宾塞(Herbert Spencer)而得以重新确立并获得广泛关注。为着这样一个保护机关怎么可能欢欣鼓舞,并为之尽心竭力呢?这种只为着个体而存在却反而要求个体为其抛洒鲜血的国家是怎么可能的呢?为何直到今日——像列奥尼德(Leonida)时代一样——为祖国奋斗而死仍被视为一种最高的荣誉,并且那些为了民族国家将要倒下的斗士口中所呼喊着的口号仍旧是19世纪意大利自由诗人的口号:神圣的祖国,我的生命,汝将其馈赠与我,如今又将其收回。——这一切是很难理解的。拉萨尔(Lassalle)颇为嘲讽地将自然法的国家观念称作守夜者的观念,因为自然法的国家观念只能通过守夜者的比喻才能得以形象地描绘出来;守夜者除了查看一下是否有某些地方被人破门而入之外,别无其他职责。

然而,无论怎样,自然法理论曾经统治了上个世纪的精神。现在我们提出如下问题:那种个体人机械地组成的个体—原子化的国家观是如何与古代的国家观形成尖锐对立的?

一个巨大的历史现象不应还原为某个单独的原因。人的社会存在是一个如此错综复杂的过程,以至于探究一个历史现象的所有因果关系在我们看来几乎是不可想像的。自然法的国家理论的发展曾受到大量因素的影响。日耳曼的个体主义,中世纪的政治生活长期以来更多地集中在数量众多的共同体而非一开始就具有基本形式的国家之中这样的事实,还有基督教会的影响,它赋予个体人格一种早先不可想像的超验意义,与古代祭礼那种将教会与国家融为一体情形不同,教会成为一种与国家相并列的、在国家之上的独立势力,凡此种种的历史力量共同发挥影响,使得一种国家理论得以形成,使得国家被放逐到一个经过严格限定的领域。然而,在所有这些原因之外,还有一种为那些研究国家的形成的自然法学者所拥有的独特的形象,它有意无意地建立在亚当的形象之上。现在我们来验证这一点。

自然法以自然状态为出发点,国家从自然状态中得以历史地发展。然而研究者为何从自然状态阐述其观点呢?即便他们没有对天启的权威性作一回顾,那时除了《圣经》中关于人的起源的理论之外,尚未有其他说法。不管他们愿意与否,这对被上帝创造出来并配以全部的精神和道德禀赋的人的始祖,在他们那里成为人类历史的起点。那种个体化的自然状态,以及国家建立之前这一对人类始祖的后代的自然状态,除了是原罪前和原罪后亚当所处的状态之外,别无其他。个体的人是自然法的不可动摇的出发点,并由此确定了法律的和经济的结果,亦即国家乃是单纯满足个人目标的机

构。显而易见,正是《圣经》中的天堂,在卢梭那里以没有受到文明污染的善良而高贵的自然人的象征继续发挥作用。处于无罪状态中的亚当乃是卢梭的出发点。与此相反,在卢梭之前的霍布斯将自然状态中的人描绘成一种野蛮的、追逐私利的野兽。在他看来,人类的前国家状态肇始于堕落状态中的亚当。直到今天我们在文献中仍经常发现这样的主张,即自然状态的全部理论乃是霍布斯的发明,因而是一种全新的思想。正是霍布斯将这样一种国家思想引入到国家科学的文献之中。更深入的历史研究表明,自然状态在整个中世纪都是众所周知的,这个时代在很大程度上与天堂的状态相吻合,即使在通俗文学中自然状态也有所体现。14世纪时,一本广泛流传的淫秽小说《玫瑰花》在法国问世。作者在此描绘了一种前国家的人类史前时代的极乐状态,那是一种绝对自由和平等、没有私有制,也没有纷争和恐惧的生活。在这个幸福的世界中,金子被发掘出来,人类所有邪恶的欲望得以释放。完全如霍布斯所描绘的那样,所有人反对人的战争都是出于对财物的贪婪,社会认为建立一个被普遍认可的私有财产的保护者以及弱者对抗强者的保护者是必须的。为此他们选出最强有力的人成为国王,且将自己置于他的统治之下。这样,国家由于人类的原罪而从自然状态中形成。<sup>①</sup>人们可以看到,与14世纪相比,17世纪和18世纪并没有新的发现。

或许有人会提出这样一个异议,即有关兴盛时期的神话在古典时代相当流行。然而,它和自然法学家的自然状态是多么不同啊!无论希腊人是怎么构想人类社会的起源,他们从未将个体化的人作

---

<sup>①</sup> 比较 F. v. Bezold, die Lehre von der Volkssouveränität während der Mittelalters(《中世纪时期国家主权的学说》),载 Sybel, *Historische Zeitschr*, 第36卷,页340。

为其出发点。在他们的神话中人总是以成群的方式形成的。原初的非社会状态对他们来说是荒唐的事情。其前国家的多神世界也是以国家的形式组织起来，宙斯体现着君主制的顶峰。由此，亚里士多德关于国家的优先性的命题与质朴的大众观点不谋而合。对于多神论而言，多样性毋宁是一个既定的事实，而个体从一开始就是更高级的整体的一部分。

然而，源自亚当的自然状态理论有着何等实际的意义！较之自然法推理的全部经卷，诗人以更加雄辩的方式向我们指出了这一点。在《威廉·退尔》中，席勒引出了关于国家生活的自然状态的结果：

不，暴君的权力也有其限度。  
当被压迫者无从寻觅其权利，  
当重负不堪忍受——他把手  
勇敢地伸向苍天  
抓取属于他的权利，  
它高高地悬挂在那里，  
不可转让，也不可摧毁，如群星般闪耀——  
自然的原初状态重又回返，  
在那里人和人面对面站在一起——  
作为最后的手段，当其他方式不再有效，  
他将拿起刀剑。

自然状态和抗议着的自然权利通过不可摧毁的纽带紧紧地联系在一起。个体是至高无上的法官，裁决国家秩序是否与其不可转让的



权利相吻合,因而有其存在的理由。

然而,亚当的形象还是以另外一种完全不同的方式对自然法产生了影响。孤立的人走到一起,通过契约组建一个国家,他们想通过国家达到那些永久的、被明确认定的目标。由此,一种完全确定的、独特的关于原始人(Urmenschen)的心理学理论得以确立。根据这种理论,尽管处于孤立状态,原始人仍有其语言,否则他不可能和其他人聚在一处讨论问题以及作出决定。同样是这个亚当,作为完美的人,他没有经历过某种发展,却引导着历史的进程。“当上帝用泥土在地上造出各种动物,在天上造出各种飞禽,他将这些生命交托给人,他想看一下,人是如何为其命名的:因为人如何为这些生物命名,它们就如何被称呼。因而,人就为每一种动物、天上的飞禽以及地上的野兽取了名字。”中世纪以及与自然法同时代的文献是如何谈论和研究亚当的语言是颇为独特的。

自然法的原始人具有完美发展了的理性。他反思、权衡、作出假定,就像那种经历过最高级文化的人一样。他比较自然状态和国家状态的优点和缺点,并自由地选择了国家。他知悉契约的法律效力以及国家的实际作用。虽然看不见国家,他仍然确切地知道他对国家的期待。为此,他比现代人还要精明。我们得经过长期的经验积累方才了解一个社会制度的性能或者它的不便之处,而建立国家的原始人先天地就知道将要建立起的国家的所有功效。在此,我们又遇到了那个有着发展了的完美理性的亚当。上帝的影像(Ebenbild)在亚当那里圆满完成。“看,亚当成为了我们中的一员,知道善恶。”在17世纪的文献中,我们甚至发现如下问题曾被公开地讨论过,即自然法是否是上帝教给亚当的。

下面这种讽刺是再合理不过了,正像洛采(Lotze)所说,自然法

学家经常被视作“史前时代朴实的人(Biedermann der Urzeit)”。像17世纪和18世纪的大部分时期那样,其全部人类学的和前历史的知识建立在古犹太的源头之上,除了自然法,仅仅凭其自身还不可能有其他的关于国家基础的理论。

个体—原子式的国家观和社会观是如此深刻地融入了那个时代的人的血液之中,这可以通过一本书的前所未有的成功体现出来,它对所有文化圈的文学产生了影响,直到今日其意义仍然不单纯是文学史的。我指的是笛福(Daniel Defoe)闻名世界的《鲁滨孙漂流记》。这个鲁滨孙将个体的形象呈现在上个世纪欢乐的欧洲人面前,个体依靠自身的努力,且邀得天意的眷顾佑护,经过长期孤独之后,建立了一个共同体和社会秩序。这部作品欢庆了社会原子的胜利,这种社会原子能够创造一个世界。如果我们从围绕这个故事的一大堆生动丰满的血肉中剔出其主要骨架,我们将又一次发现亚当的原型。鲁滨孙违背其父的诫命,将自己交托给大海,却遭遇了各种各样的悲惨的命运,他将这些视为对其叛逆行为的公正惩罚,他失去了他的故乡,必须艰苦劳作以便在一个荒岛上创造一个新的世界。处于无罪状态中的亚当、原罪、被逐出天堂以及一个新居所的建立,这一切很可能有意无意地——我们置身于其中的普通想像力在极少的情形下才能进入清醒的意识领域——使得作者对其关于水手塞尔科克(Selkirk)的故事中所包含的素材的塑造中起了引导作用。卢梭已经觉察到了亚当和鲁滨孙之间的类同。<sup>①</sup> 赫特纳(Hermann Hettner)认为,鲁滨孙代表一种历史哲学,在他那里国家和公民社会的形成、成长和存在得以体现。此种描述与自然法的国家理论之间的内在联系却被他忽视了。

---

<sup>①</sup> 卢梭:《社会契约论》,卷I,页2。

最后我们可以问这样一个问题,这种剧变即丢弃源于亚当观念的自然法的国家推论是在历史的哪个瞬间发生的?答案似乎是这样的:这种变化源于上个世纪中叶关于人的社会本性的观点的发生。首先这是一种发展的伟大观念,它产生于莱布尼茨(Leibniz),经由莱辛(Lessing)、赫尔德(Herder)、谢林(Schelling)和黑格尔(Hegel)获得了进一步发展,他们认为,理性并非是静止的、本来就是完善了的,而是一种永远在丰富和发展自身的过程。由此,亚当——上帝的完美的形象——被置于所有时代的终结之处,而非开启之时。进一步说,蕴藏于意识闸门之下的模糊的心灵力量的知识,决定着和引导着我们的存在,但对于理性思想来说,它们都是不可认识的。国家制度显得不再是冷静思考的产物,而是深深埋藏着人的本性冲动的结果。历史的和前历史的研究的巨大进步完全粉碎了关于国家的基础和本质的理性观点。那种个体化的自然状态像是漫无边际的玄想,在我们看来,不管是前历史的人还是历史的人均处于社会状态之中。家庭、宗族和种族乃是社会权力,个体从中诞生并得以教化。亚当的子孙不得不放弃的原始的自由从未存在过。相反,我们对历史的回溯越远,我们会越少地发现自由。共同体就是一切,个体什么也不是。所有制从一开始就是共有制,继承权是家庭继承权,责任是集体连带责任等。禀有自我权利的个体通常来说只是高级文化的产物。而且,自由的人存在于时间的终结而非开始。最后,经济领域中不断增加的团结的感觉以及强有力的高涨的民族思想赋予国家一种自然法无法想像的内容。国家在我们看来显得不再是一个单纯保护生命和财产的机构,而是高贵的民族资财的避难所和保护者,一种孕育于民族性之中的独特的组织,以及某个个别文化共同体的支持者和保护者。然而,这种个别地形

成的民族性能够通过契约的方式、经由单独的人的机械的联合而形成,在我们看来毋宁是荒唐的,就像利用个别细胞经过一些外科手术造出一棵树一样。

所有的这些因素都至少使古代的国家思想得以复活,这使我们相信,个体是各种历史力量的产物且持续地受其控制,而这些历史力量却很难被个体所左右或创造出来。

然而,在历史上,那些曾经有力地决定过其时代的观念不会完全消失。我们已经提到,自然法中的亚当在现代国家的宪法大厦中已留下其印记。国家尽管在今日对我们来说仍显得像是一种比自然法所构想的还要高级的创造,然而自然法的结果仍有其持续的价值。我们已学会区分人和公民,这在古代思想中却全然是一回事。今天存在着一个单单属于个体的领域,以及一个人的精神行为和道德行为的范围,国家不但不能对其予以干预,而且要给以承认和尊重。我们的宗教和艺术的感受,我们的科学研究,我们的经济创造和奋斗,我们的家庭生活应受国家保护,但不能在具体内容方面受到规定。将个体无条件地牺牲给国家,同使国家屈尊以满足个体的目标一样,都是与我们更深的道德意识相悖逆的。自然法以及其中的亚当共同迎来了这种结果的产生。为此,我们对我们人类的这位始祖怀有真挚的谢意。

# 《创世记》释义<sup>\* 1</sup>

施特劳斯(Leo Strauss)

林国荣 译 张宪 校

[原编者按]这是施特劳斯于1957年1月25日在芝加哥大学的University College的“心灵作品”(Works of the Mind)系列讲座上所作讲演的正文,此为首次刊印。我们感谢芝加哥大学教授克罗波西(Joseph Cropsey)授权我们出版这一文章,感谢施特劳斯的文字编辑帮助我们做了些许修订。

具有人类学倾向的读者有可能会对施特劳斯分析《圣经》的方式与列维—施特劳斯(Lévi - Strauss)分析神话的方式的相似性感到吃惊,更令人惊奇的是,施特劳斯这个讲演几乎与列维—施特劳斯论神话的第一批著作同时。这里不讨论两种方式的相似和可能的不同之处,我们只想指出施特劳斯是哲学家(我对其演讲的第一

---

\* 本文原題:On the Interpretation of Genesis,译自 Jean Pouillon 编, *L'Homme*; *Revue française d'anthropologie*(《人:法国人类学评论》),21(1—3),1981,页5—20。——编注

句话持保留态度)；他的最终目的与列维·施特劳斯是不同的。

下面是一些有关施特劳斯的文献索引，它们会有助于读者了解这篇文章在施特劳斯思想中的地位。对施特劳斯思想较好的引介有：Allan Bloom, Leo Strauss(《列奥·施特劳斯》)，见 *Political Theory*, 1974, 2(4), 页 373—392, 以及一篇较短的文章，其中附有相当完整的索引：Joseph Cropsey, Leo Strauss. A Bibliography and Memorial(《施特劳斯：书目与纪念》)，见 *Interpretation*, 1975, 5(2), Queen's College, N. Y., 页 133—147。施特劳斯的另外两篇文章对这篇文章尤其是一补充：《耶路撒冷与雅典》和《神学与哲学的相互影响》<sup>①</sup>。最后需要说明的是，施特劳斯以前的一位学生 Roberts Sacks 已经开始出版一项庞大的《创世记》注解，其中详尽发展了施特劳斯的途径。参 Roberts Sacks, *The Lion and the Ass. A Commentary on the Book of Genesis*(《狮子和驴：一种〈创世记〉注解》)，见 *Interpretation*, 1980, 8(2—3), 页 29—101(ch: 1—10 of Genesis; to be continued), Queen's College, N. Y.。

作为开场白，我想声明我不是《圣经》学者；我是专治政治理论的政治科学家。人们通常认为政治理论关涉到西方世界的诸多价值。众所周知，这些价值部分源自《圣经》，部分源自希腊。因此，政治理论家必须对《圣经》和希腊遗产之间的相同和差异有所知晓。在此领域中工作的每一个人，不得不把大部分时间花费在《圣经》学者或古典文献学者就《圣经》或希腊思想所作的阐释上。如果我尝试探究一下是否完全不倚靠现代和传统的权威们所作的阐释就无法对《圣经》有所知晓的话，我想这种方式是无可厚非的。鉴于这种

---

① 两文中译均见《道风：基督教文化评论》，2001(14)。——译注

选择对我来说最不失于武断,我以此作为开始。大家希望我在此谈论一下《创世记》或者说《创世记》的起源。“心灵作品”系列讲座的情境将一个严肃的问题直接提了出来。那些心灵的作品乃是人类心灵的作品。《圣经》是人类心灵的一部作品吗?它难道不是上帝的作品?上帝的作品难道不是神圣心灵的作品?过去的世纪中,后一观点被普遍接受。我们必反思这一替代路径,因为就我们解读《圣经》的方式而言,它是决定性的。如果《圣经》是人类心灵的作品,就要像阅读其他作品——比如荷马、柏拉图、莎士比亚一样,不仅仅对其满怀敬意,而且也得愿意同作者争论,要么反对、要么批评。如果《圣经》是上帝的作品,就必须以一种与我们阅读人类作品的方式完全不同的精神来阅读它,必须在敬畏和聆听的精神中阅读《圣经》。根据这种观点,只有诚信和虔敬之士才能理解《圣经》,理解《圣经》的实言。按当今流行的观点,不信者被确认具备必要的经验或敏感性,能够与信仰者一样理解《圣经》。两种方式之间的不同可作如下描述。过去,《圣经》乃是普遍地作为启示的卷宗来阅读的。今天,则往往是作为人类心灵诸多伟大卷宗当中的一部被阅读的。启示是奇迹。这就意味着在翻开《圣经》之前,我们必须对是否相信奇迹的可能性作出决定。显然,我们将以完全不同的方式阅读关于燃烧的荆棘或者红海拯救的记述,这种方式与我们此前就奇迹的可能性作出判定的方式相应。要么我们认为奇迹不可能,要么可能,或者我们不知道它们是否可能。初看起来,最后一种观点对于我们的无知最为相宜,或者说最具开放胸襟。

我必须对此作一简短的解释。奇迹是否可能的问题倚赖于一个在先的问题,即全能的上帝是否存在。我们中的许多人悄悄地、甚至公开地接受了下面的观点,即我们知道全能的上帝不存在。我

相信他们是错的。因为,我们如何得知全能的上帝不存在呢?这当然不是得自经验。经验仅仅向我们显明那种源自世界、源自世界明确的秩序以及世界明确的规律的结论,这对于全能的造物主是无效的。经验至多表明了《圣经》信仰的立场不可能;但《圣经》信仰本身承认、甚至宣称《圣经》信仰的特质就在于这种不可能。信仰如果不是力排众议,就不值得称赏。对《圣经》信仰接下来的批评依据的是单纯的矛盾律。例如,人们说神性的全知——没有全知就无所谓全能——与人的自由不相容,二者相互冲突。但所有这类批评都有下面的预设,即避免作出矛盾陈述而去谈论上帝才可能。如果上帝不可理解,但并非不可知,并且这些都是隐含在上帝全能的观念的话,没有矛盾地谈论上帝就不可能。我们可以说,那个可理解的上帝、我们可以避开矛盾陈述来谈论的上帝是亚里士多德的上帝,不是亚伯拉罕的上帝、以撒的上帝、雅各的上帝。因此,唯有的一种方式可以用来反驳对全能上帝的信仰,即表明不存在任何神秘的东西,我们对于万物的原则有着清楚明白的或者科学的知识,我们可以就万物给出一个充分、清晰的阐释,所有的根本问题都已经得到了完全满意的解答,换句话说,存在着我们称之为绝对和终极的哲学体系。根据这种体系(确实存在着这样的—一个体系,其作者是黑格尔),先前隐匿的上帝、不可理解的上帝被完全揭露了,变得完全可以理解了。我认为这样一个体系的存在至少同《圣经》中的真理一样不可能。但是,很明显,《圣经》恰恰主张《圣经》中的真理的不可能性,而完善的哲学体系宣称其真理为不可能性就对此种体系本身造成了严重困难。如果人类理性不能证明全能上帝不存在,我相信人类理性将同样不能确证全能上帝存在。由此,在作为学者或者科学工作者的能力方面,我们自然就在这一最重要的问题上被逼到一种怀疑



状态。只要我们声称是学者或科学家,我们就别无选择,只能在这种怀疑状态中接近《圣经》。然而,仅仅在知识的背景下这才是可能的。

我们到底知道什么呢?抛开我们所知道的数不尽的事实,因为仅仅关于事实的知识不是知识,不是真正的知识。也抛开关于科学法则的知识,因为这些法则已经被认定需要进一步修正。我们真正知道的不是任何对于泛泛问题的答案,而只是对于这样一些问题的答案:这些问题压在作为人的我们的头上,是我们作为人的境遇。这就预设了一个人之为人的基本境遇,任何变迁——尤其所谓的历史变迁——也无法改变的境遇。它是整体的人类的基本境遇,这一整体很少屈从于历史变迁,反而是所有可能的历史变迁的条件之一。我们如何得知存在着这样的整体呢?如果要知道它,只能从我们所谓的现象界开始,它是给定的整体,被永恒地给予的整体,就像人类一样永恒,这一整体由天穹聚合而成,也构成了天上、地下以及天地之间的万物。所有的人类思想,甚至所有人的和神的思想,无论愿意与否,也就是人类想要理解的东西,都从这一整体出发,我们每个人都知道并且人类永远都知道这一恒久的整体。《圣经》从对这一永恒给定的整体的叙述开始;它是对这种永恒给定的整体的诸多叙述当中的一种。下面就来看看,我们是否能够理解《圣经》对这一给定整体的表达。

《圣经》叙述始于创世。它说到创世之事。谁在说起初上帝创造天和地?没有人告知此事,因此我们不知道。《圣经》一开始就对讲述者语焉不详,是不是由于这样一个事实:谁讲述无关紧要?这可以是一个哲学家的理由。但这也是《圣经》的理由吗?我们并未被告知;因此我们不知道。传统的观点认为,是上帝在讲述。然而,《圣经》是通

过“上帝说”来引介上帝的言说的,《创世记》并没有提到这一点。因此,我们可以相信,《创世记》第一章是一个无名人士讲述的。但这个人肯定不是他所讲述的事情的目击者。没有人能够是创世的目击者。唯一的目击者是上帝。这种叙述因此就一定不能像传统的做法那样归之于上帝吗?我们没有理由对此下定论。《圣经》的起头并不容易理解。它有些奇怪。讲述的内容也同样颇为费解。“起初上帝创造天地;地是空虚混沌,渊面黑暗;上帝的灵运行在水面上。”如果从字面上理解,情形似乎是:地在其原初形态上是没有形式和虚空的,它不是被创造的,创世毋宁说是塑造(formation),而不是从无中创造。“灵运行在水面上”是什么意思?“深渊”(deep)——有可能是某种巴比伦传说的残余——是什么意思?而且,如果上帝在六天的日子当中创造了天和地以及所有其他事物的话,这些日子不会是通常意义上的日子,因为通常意义上的日子由太阳的运行来决定。然而,太阳仅仅是在第四个创世日才创生的。简而言之,所有这些困难——我们可以再添加更多的上去——造成了这样一个当今许多人都有的印象:它是一种所谓神秘的叙述。实际上,像大多数人理解的那样,这意味着我们放弃了理解的尝试。

我相信我们必须尝试一种多少有些不同的方式。所幸的是,在这一叙述当中,并不是所有的东西都是陌生的。里面提到的一些事情我们是知道的。我们不妨从《创世记》第一章当中我们能够理解的部分开始。此处用到的希伯来语的“创造”(bara)一词,在《圣经》中仅适用于上帝。但是,这个词(bara)至少明显地被用作希伯来语中“做”或者“制造”(asah)的同义词。在某些特殊情况下,“做”和“制造”被用于并非上帝的东西:果树制造果实——如果按字面来翻译的话。在此,我们看到了另一种情形的创造。Bara 一词仅仅应用于上帝。这意味

着什么,《圣经》并未解释。但还有一个创造或制造的同义词——asah,它也运用于其他的存在物,例如树——更不用说人了。因此,我们得看一看,当创造一词在《创世记》第一章出现时是什么意思。果树制造果实,这是一种什么样的制造呢?果实几乎完全由树并且从树的内部而来。其次,果实不具有树的形象。第三,果实是一个完全的成品。最后,果实可以从树上分离出来。也许,创世与此种创造有着一定程度上的相似,从而有别于下面的创造:首先,被造物并非完全诞生于创造者(工匠),除了创造者,另外还要求有坯土之类的东西;其次,被造物具有类似创造者的相貌——比如动物的生产;第三,被造物并非完全的,需要更多的加工和制造——比如鸡蛋;最后,被造物不能与创造者分离,例如,行为——人的行为不能与从事这些行为的人分开(行为和制造在希伯来语中可能是同一个词)。我们只须记住一件事情:创世差不多是创造一些可以分离的东西,就像果实可以从树上分离,创世似乎是与分离相关的。

《创世记》第一章非常频繁地提到分离,我指公开提到这个词的有五次,隐含表达的有十次,如“各从其类”(after its kind),这自然意味着一种与另一种的区别或分离。创世就是创造分离的东西、创造植物、动物的种类以及诸如此类的东西;创世甚至意味着创造分离——天将水分开,天体将日夜分开。

现在我们来考虑那个最明显的困难,它由这样一个事实引致:《创世记》在太阳创生之前谈论日子。太阳只是在创世的第四天才得以创生。太阳诞生得如此晚,承认这一点并不困难,今天的每一个自然科学家都这样说。但《创世记》告诉我们,太阳是在植物和树——在二植物世界之后才创生的。植物世界创生于第三天,太阳创生于第四天。这是《创世记》第一章的叙述当中最大的困难。植物世界先于太阳,从

哪个观点来看这才是可以理解的呢？一边是植物世界，另一边是太阳，要如何理解它们才能使得植物世界先于太阳的说法有意义呢？植物世界的创造发生在第三天，在同一天地和海首先创生了。植物世界被明确地说成是由地生产的，植物世界属于地。因此，在植物世界的创造当中，《创世记》没有提到任何神性的创造。上帝说了是大地生产植物，于是大地将它们生产出来，而上帝则创造了天、太阳、月亮和星辰，尤其是上帝命令大地生产动物，由此上帝创造了动物。大地并没有生产动物。植物世界属于大地。我们可以说，植物是大地的覆被，是大地的皮肤——如果大地可以长出皮肤的话。它与大地不能分离。植物世界与大地和海洋是在同一天创生的；创世的第三天有着双重的创造。六天当中的大部分，都是一件东西或者一套东西被创造，只是在第三天和第六天当中，创造是双重的。

在第六天里，地上的野兽和人类被创造出来。《创世记》的叙述在这里似乎存在着一种平行，有着两个序列的创造，每个序列有三天。第一序列从光的创造开始，第二序列从太阳的创造开始。两个序列都以一个双重的创造为终结。第一序列终结于植物世界，第二序列终结于人。植物世界的特征在于这样一个事实：它与大地不可分离，这种可分与不可分之间的区别可以是两个序列之间的区分原则的基础吗？这是不充分的。植物的种类可以相互区分开，尽管它们与大地不可分离；创世从总体上说是一种分离。创世是创造分离的事物，创造事物或者事物的组群，它们相互分离、相互区分，是可以区别、辨别开来的。但是，那使得区分和辨别成为可能的是光。因此，创造的第一件东西就是光。光是开始，是区别和分离的原则。光是创世的第一天的作品。我们主要将光作为太阳光来理解。对我们来说，太阳是最重要的光源。太阳是创世第四天的作品。光和

太阳之间有着特殊的亲缘关系,这一关系表达在这样的事实当中:光是创世的第一序列的开始,太阳是创世的第二序列的开始。

如果情形确实如此,我们必须提出这样的问题:创世的第二序列有它自己的原则吗?这一原则不同于光亦即分离或者区分?这一点必须得到恰切的理解。分离和区分明显地存在于第二序列当中。例如,人与野兽的区别。因此,一个不同于光亦即分离或区分的原则必须是这样的原则,它以分离或区分为基础,或者预设了分离或区分,但它不能被化减为分离或区分。太阳预设了光,但不是光。现在,我们来考察一下第四天到第六天的创世。第四天是太阳、月亮和星辰;第五天是水中动物和飞鸟;第六天是陆地动物和人。那么,在第二序列的所有创造当中,有什么是共同的呢?我说是位置移动(local motion)。因此,我得表明第一序列创世的原则就是分离或区分,第二序列——第四天到第六天的创世的原理是位置移动。正是由于这个原因,由于这个重要的原因,植物世界先于太阳;植物世界缺乏位置移动。太阳通过升起降落、来来去去,通过位置移动而是其所是。一旦意识到创世的叙述包含着两个主要的平行部分,我们由之出发的那个困难就得到解决或者几乎得到解决了。第一部分从光开始,第二部分从太阳开始。类似地,在两个部分的终结处也存在着平行。只有在第三天和第六天,有着双重的创造行动。重复一遍,第三天是大地、海洋和植物世界,第六天是陆地、动物和人。我已经说明了第一序列的创世原理是分离或区分,第二序列的创世原理是位置移动,但是其方式是这样的,即分离或区分是保存在作为第二序列的基础原理——位置移动——当中的。换句话说,位置移动必须被理解为分离的更高级形式。位置移动是更高级秩序的分,因为位置移动不仅仅意味着一个东西与其他东

西的分离；一棵橡树与苹果树的区分或分离。位置移动之为一种更高级秩序的分离，乃因为它不仅仅意味着一个东西与其他东西的分离，而且也意味着它可以与它的位置分离，可以相对于某个背景而移动，这一背景之为背景，乃由于这种东西的位移。天体在第四天的创生紧紧伴随着水生动物和飞鸟的创生。这些动物是第一批被上帝祝福的动物，上帝是这样祝福它们的：“滋生繁多”。它们是第一批得到称谓的动物，这一称谓用的是第二位格——这不同于大地：“大地应当诞生”——大地和水不是以第二位格来称谓的。水生动物和飞鸟属于有生命的存在物的类或种（我尝试着翻译希伯来语的词）。在第四天创生了能够位置移动的第一批存在物，即天体；第五天创生了动物，这意味着什么呢？位置移动的后面跟随着生命。生命同样也得被理解为分离。首先，在这里，生命的特征在于得以称谓的能力、聆听能力和感官感知的能力。《创世记》单单挑选听的能力，而非视觉或触觉的能力作为生命存在的特质，这具有重大的意义。但是，就我们现在的目的而言，强调下面一点更为重要：在整个创世情景当中，动物生命似乎代表着一种较之天体更高级的分离。动物不仅能改变位置，也能改变路线。太阳、月亮和星辰不能改变它们的路线，除非发生奇迹。但是，例如，当你观察任何一只正在奔跑的狗的时候，它是可以改变方向的；事实上，它并没有什么路线可言。动物并不被局限于改变其位置。由此可以说，那个最后才创生的存在者——人，其特征在于这样的事实：他乃是在最高级的程度上被分离的生物，人是唯一按上帝的形象创生的存在者。考虑到人与植物之间的平行，而且植物是唯一可以将“制造”（making）一词明确归属于它的生物，我们也就认识到在所有的生物当中，人是在最高的程度上“制造着行为”。

因此,情形似乎是这样的:《创世记》第一章当中的创世序列可陈述如下:从分离原则出发,创生了光;经由某些予以分离的东西创生了天;接着创生了分离的事物、大地和海洋;此后创生了可以造成分离的东西的事物,比如树;接下来是可以与自己的位置分离的东西,如天体;然后是可以与其路线分离的东西,如野兽;最后是可以与其道路(way)或者说与其正道(the right way)相分离的存在物。重复一下,《创世记》第一章的线索似乎在于这样的事实:创世的说明包含两个主要部分。这意味着被创造的世界的特征被设想为一种基本的二元论(dualism):彼此不同且不具有位置移动能力的创造物,以及彼此不同但具有位置移动能力的被造物。这意味着《创世记》第一章是以下面的假设为基础的:此种基本的二元论乃是关于区分、他者性(柏拉图意义上的)和位置移动的二元论。要理解这一二元论的特性,我们可以把它与这一章当中提到的另外一个唯一的基本的二元论作一对比。我引述第26节:“上帝就照自己的形象造人,乃是照他(自己)的形象造男造女。”这是一个非常难懂的句子。男人和女人之间的二元论同样也能够被用作对世界的表达,很多宇宙神话中都运用此种表述。名词的阳性和阴性似乎对应万物之阳性和阴性。这引发了一个关于两种原则的假设——阳性和阴性,一个最高的男性神和一个最高的女性神。《创世记》把男性和女性的二元论根植于上帝之内,从而将这种二元论归属于上帝本身,如此一来便抛弃了这种二元论的可能性。上帝按自己的形象创造了人,由此将人创造为男人和女人。并且,《圣经》只是在涉及人的情形时才提到阳性和阴性,因此,阳性和阴性的区分并不是普遍特征。许多事物既非阳性也非阴性,但是所有事物都是通过相互区分才成其所是;所有的事物都要么固定在一个地方,要么可以位置移

动。因此,那种基本的阳性和阴性二元论就被区分性或其他者性以及位置移动之间的基本二元论取代了。后一种二元论——区分性与位置移动——与那种两个神灵(区分的神灵和移动的神灵)的假设没有关系,而且,它排除了将世界的形成构想为生产行为的可能性。在这一生产行为当中,父母是两个神灵:一为男性,一为女性;或者说,它抛弃了将世界本身的形成构想为一个男性神灵和一个女性神灵的后代的可能性。《创世记》所采纳的二元论不同于男性和女性的二元论,它并非感性的,而是理性的、有意向的,这有助于我们解释植物先于太阳的矛盾。我所提及的另外一点必须加以利用:《圣经》中提到的所有造物都是在其语词的通俗意义上非神秘的存在物。我的意思是说,所有这些存在物都是我们从日常的感官知觉中可以知晓的。指出这一点后,我们再回过头来看看创世的顺序:第一个造物是光,光不占据空间。所有接下来的造物都拥有一定的位置。占据位置的造物要么不包含异质的成分,如天、地、海洋;要么包含异质的成分——类属或者个体。或者,像我们倾向于说的那样,占据一定位置的造物,要么没有确定的位置,只是填充整整一个区域或者是被填充的造物,如天、地、海洋;要么它们确实包含异质的成分,包含种属或个体,它们并不填充整整一个区域,只是填充区域内的某个位置——海洋、天空中、大地上。这些填充区域内某个位置的造物要么缺乏位置移动,如植物,要么拥有位置移动。那些拥有位置移动的造物要么没有生命,如天体,要么拥有生命。有生命的存在物要么是非陆地的,如水生动物和飞鸟,要么是陆生的。陆生的生命体要么不是按上帝的形象创生,如野兽,要么是按照上帝的形象创生,如人。简言之,《创世记》第一章以一种二分法——或者柏拉图所谓的二分(diairesis)为基础。



在我看来,以上的思考表明,谈论《圣经》思想神秘的和前逻辑的特性是多么的没有道理。《创世记》第一章当中给出的关于世界的叙述与哲学的叙述并没有根本的不同;这种叙述以显见的区分为基础,这些区分对我们和对《圣经》作者一样可以接近。我们因此可以理解这一叙述;这些区分是人之作为人能够接近的。我们可以很容易地明白,为什么应当在《圣经》找到这类事物。一个关于创世的叙述——或者更为一般地说——一种宇宙神话必然预设了对世界、对完整的世界、对宇宙,也就是说,对一种宇宙论的表达。《圣经》的创世说明基于一种宇宙论。《圣经》提到的所有造物是人之为人可以接近的,无须考虑气候、起源、宗教或其他任何方面的差异。有人会说,很好,我们都知道太阳、月亮、星辰、果实以及植物是什么,但光呢?光是区别于太阳的,谁知道它呢?但我们不都是从经验当中、从日常生活当中知道了某种并非来自太阳的光吗?我同意,比如闪电。也许,《创世记》谈论的光和《创世记》所理解的闪电之间有某种联系。由此《创世记》从我们所知晓的、从人们过去一直知晓并且将来也会知晓的世界开始,这一世界先于任何的神秘或科学的解释。我想就“世界”(world)一词作一解释。这个词并非源自《圣经》。希伯来《圣经》说到“天和地”的时候,一般就是我们所说的“世界”。希伯来语通常译作“世界”的单词意味着一些不同的东西。首先,它意味着遥远的过去,在“那时”意义上的“曾经”,意味着先前或者已往。其次,它意味着在将来的那个“曾经”或“那时”。最后,它意味着“永远”,意味着所有的时代,永不止息、恒久不变。因此,它意味着永恒的东西。换句话说,希伯来语的“世界”一词因此首要地意味着与时间关联的东西,一种时间的特性,而非看到的東西。如果其他宇宙神话提及其他一些神秘的存在物,例如,在巴比伦神话故事中,我们就至少要到这些龙或者随便

什么事物的背后,询问一下它们是不是真的存在。我们必须回到《创世记》第一章当中提到的那些事物,这些事物我们现在是熟悉的,并且在所有时候对所有的人都熟悉。也正是在这一意义上,《圣经》确实是以开端开始的。

但是,你们可以很正确地说我所讨论的是《创世记》第一章中最不重要的部分或方面。《创世记》作者采用的宇宙论不是其主题。那种宇宙论,那种对可见世界的表述是《创世记》作者的非主题性预设。其主题是上帝在这些阶段当中创造了世界。通过对迄今我们所忽视的这一说明的另一特征的考察,我们准备好了对这个主题的反思。在第一章中,《创世记》在上帝命名的事物和上帝没有命名的事物之间作出了区分,在上帝称之为善的事物和上帝没有称之为善的事物之间作出了区分。上帝命名的事物有白昼——作为光的名字,以及黑夜——作为黑暗的名字,还有天、地和海洋。其他事物上帝则没有命名;只有那些一般性的事物——缺乏特殊化的事物,恰切地说,那些不占据位置的事物才被上帝命名。剩余的则留给人去命名。差不多所有的事物都被上帝称之为善,只有天和人除外。但是,人们可以说,没有必要明确地将人称为善,因为人是唯一按上帝的形象创造的存在者,因为人得到了上帝的祝福。权且可以这么说,但可以肯定的是,唯一没有被上帝称之为善且没有通过上帝的祝福或者按照上帝的形象创造而得到救赎的是天。我们可以说,作者在这一章中的意图乃是贬低天;与此一致,创世跟随在一种基质性的(rudimentary)地的后面:“起初上帝创造了天和地,那地……”没有某种基质性的天,而且根据第一章,天体、太阳、月亮和星辰只是工具或器具,以给地光明。最重要的是,天体是无生命的;它们不是神灵。天被贬低为替地和地上的生命——人着想。这意

意味着什么呢？就严格意义上理解的宇宙论——希腊宇宙论而言，天较之地、较之地上的生命更为重要。对希腊思想家而言，天意味着和世界、也就是和宇宙一样的东西。天意味着一个整体，意味着构成所有其他万物的穹。地上的生命需要天以及天上的雨，而不是相反。当某些更为精深的希腊宇宙论者意识到不能让天留居首位，他们就超越了天——像柏拉图那样，达到一个超越天的地方。在希腊哲学当中，人类事物是个贬义词。

由此，在《创世记》与此种严格意义上的宇宙论之间，存在着深刻的对立，而且，既然在终极意义上所有哲学都是宇宙论，这种对立也就存在于《创世记》和哲学之间。《创世记》宣称宇宙论是创世故事的非主题性意涵。表达可见的宇宙并理解其特性之所以必要，仅仅为了说明可见的宇宙，亦即世界是上帝创造的。《创世记》区别于所有的哲学，恰恰在于它断言了世界是上帝创造的。没有丝毫的论证可以用来支持这一断言。我们如何得知世界是被创造的呢？《创世记》是这样宣称的。我们经由这种单纯的宣称，最终经由神圣的言辞而得知。因此，所有关于世界被造性的知识较之我们关于世界的结构和表述的知识，就有着完全不同的特性。世界的表述、植物、野兽等之间的本质性区分，是人之为人可以接受的。但是，我们关于世界被造性的知识并不是显明的知识。我给你们读几节经文：“所以你们要谨慎，因为耶和華在何烈山(Horeb)从火中对你们说话的那日，你们没有看见什么形象。唯恐你们败坏自己，雕刻偶像，仿佛什么男像女像，或地上走兽的像，或空中飞鸟的像，或地上爬物的像，或地底下水中鱼的像。又恐怕你向天举目观看，见耶和華你的上帝为天下万民所摆列的日、月、星，就是天上的万象，自己便被勾引敬拜侍奉它。”（申 4:15—19）这意味着，救主上帝将整个天分派给了所有民族。所有的民族、所有作为人

的人都必将被引向这样的宇宙宗教,如果他们不能超越造物的话。“耶和华将你们从埃及领出来脱离铁炉,要特作自己产业的子民,像今日一样。”(同上,20)换句话说,世界有着一定的结构这一事实是人之为人所知晓的。世界之被创造,则是通过这样的事实才知道的:在何烈山上,上帝对以色列人言说的。这就是为什么以色列人知道了太阳、月亮和星辰不值得崇拜,知道了天必须被贬低以抬高地上的人的生命,最终,知道了世界起源于神圣的创世。除了上帝对以色列人的言说外,没有可以用于支持创世的论证。任何人只要没有直接或者经由传统听到上帝的言说,将会崇拜天体,换句话说,将会继续滞留在宇宙论的局限之内。

我会就第二章特别说几句,因为《创世记》在开始的一个巨大困难乃是有着一个关于创世的双重说明,一在第一章,一在第二章到第三章。《创世记》第一章包含着一种宇宙论,它为创世的说明所遮掩,被整合于创世的说明当中。这一整合意味着对天的贬低。天不是神圣的,在等级上低于地和地上的生命。但是,《创世记》所采纳的这种宇宙论与有关创世的断言有区别,我的意思是说,这种对于可见世界的表述的宇宙论是以人之为人可以接受的证据为基础的,而关于世界之被造性的断言却不以这样的证据为基础。由此问题就来了:此种我们能够观赏、描述和理解的宇宙论的视域凭何种权利应予以超越?或者,换句话说,宇宙论错在哪里?人类努力在其作为人而呈现于他们面前的事物当中寻找自己的位置和意义,这种努力错在哪里?什么是人类生命的真正特性?什么是人类的恰切生活?《创世记》第二章中第二个创世的说明就从这些问题出发。第一个说明结束于人,第二个说明从人开始。第一章中结束于人的创世说明似乎不充分。为什么?在第一个说明当中,人和陆生动物

在同一天被创造出来,被看作整体的一个部分,如果是最受称颂的部分的话。在这一视域中,人与所有其他生物之间绝对的差异无法被充分看到。从第一个说明当中出现了这样的情形:人被分属于最高的等级,甚至恰恰在象征的意义上,人能够将自己的位置移动或改变到最高的等级之上。但是,这种特权、这种自由,也是很大的危险。人是最为模棱两可的生物,因此,人没有被称为善,就像天没有被称为善。人在其本质上无法避免的模棱两可性的危险,与天连同天所代表的东西之间有着某种联系——表现为人类在其作为人而显现于其面前的事物当中寻找其意义的企图,以及像神灵一样去拥有善恶知识的企图。如果人类是最为模棱两可的生物,事实上也是唯一模棱两可的生物,我们就需要一个补充性说明,以补充第一章中作为整体一部分的关于人的说明。我们需要一个仅仅关于人的说明;更确切地说,因为人的此种模棱两可性意味着关涉善恶的模棱两可性,我们就需要另外一个说明,在其中,人的位置之得以界定不仅仅出于像第一个说明当中的“生养繁多”的一般性命令,而且也是出于一种否定性命令、一种禁令。这一禁令明确提出了对人的限制——于此止步,不得僭越,由此这一限制将善恶区分开来。《创世记》第二章回答的不是关于世界如何形成的问题,而是关于人类生命、我们所知道的人类生命何去何从的问题。正像对于有关作为整体的世界的问题的答案需要一个对于世界的表述,对于有关人类生命的问题的答案,也需要一个关于人类生命的表达。人类生命——大部分人的生命是土地耕种者的生命,或者至少以这样的生命为基础。如果你不相信《创世记》,你可以相信亚里士多德的《政治学》。因此,人类生命最明显的特征就在于对雨的需求,对辛勤劳作的需要。而这肯定不是人类生命一开始的特征;因为如果人类一

开始就贫困,就必然会被迫或者至少在很大程度上被引诱走向暴戾、残忍、不义;由于人的贫困,他就不会对自己的不仁不义负起全部责任。但是,我们多少知道,人对其缺乏仁和义是要负责任的。因此,人类的初始状态肯定是这样的:在这一状态当中,他没有被迫或者在很大程度上没有被拐向残忍和不义。因此人类的初始状态是一个河流环绕的花园;人类原来并不需要雨,也不需要辛勤劳作;那是一种丰裕舒适的状态。人类现在的状态是由于人的错误,由于人违反了禁令——这些禁令本来是人类很容易遵守的。但是人类是按上帝的形象创造的,与上帝有着某种程度的相似。由此,他难道不是生来即被引诱违反禁令和限制的吗?难道与上帝的相似性不是一个永恒的模仿上帝的诱惑吗?为了摆脱这一困难,第二个创世的说明给出了与第一个说明大为不同的着重点。在此,人并不被说成是按上帝的形象所造,而是来自地上的尘土。而且,在第一个说明当中,人被创造为兽类的统治者。在第二个说明当中,兽类则以人的帮手或伙伴的面目出现。人被创造于卑贱当中;因此,也就不会被其需要或者高贵身份引诱而去违反禁令。并且,在第一个说明当中,男人和女人是在同一个创世行动中创生的。在第二个说明当中,男人先被造,接下来是野兽,最后才从男人的肋骨中造了女人。这预设了女人比男人低微。这一低微的生物——抱歉——即比男人低微的女人是违反禁令的始作俑者。违反禁令就是以如此令人吃惊的方式勉强奠定其基础的。而且,需要强调的是,尽管有这些差异,第二个说明在两点上继承了第一个说明的方向。首先,一开始,没有对雨的需求,这同样意味着对雨的来源——天的贬低。其次,女人的衍生特性意味着对男人/女人二元论的进一步贬低,正像第一个说明那样。关于第二章只想再说一句。人的原罪、原初的

违反禁令,在于吃了善恶之树的果实。我们没有理由在《圣经》说明的基础上假设——与后来的解释不同,人是被渴望拥有善恶知识的欲望引诱的,因为人一定是有了一些关于善恶的知识才有此欲望的,甚至也不能说人渴望违反神圣命令。它的由来很偶然。人之违反是一桩神秘的事,但人确实违反了,而且他知道自己违反了。人当然选择了违反禁令,他由此选择了违反的原则。这一原则本身即善恶的知识。我们可以说,违反意味着关于善恶的自主知识,人自身拥有的知识,这里暗含的意思是,真正的知识不是自主的。从后来的神学发展观之,可以说真正关于善恶的知识只有启示才能提供。

由此我想表明的是:如果我们从西方思想的通常视角来看,《创世记》第一章的关键论题乃是对天的贬低。天是宇宙论和哲学的首要主题。第二章包含着对善恶知识的明显贬低,这只是第一章所表达的思想的另外一个方面。那么,被禁止的善恶知识意味着什么呢?它最终意味着那些以对万物本性的理解为基础的知识,就像哲学家们所说的那样。简而言之,意味着以对天的沉思为基础的善恶知识。换句话说,第一章对哲学的首要主题提出了质疑;第二章则对哲学的意向提出了质疑。就我们所知,《创世记》作者对严格意义上的哲学一无所知。但是我们决不能忘记《创世记》的作者对某些事情很可能甚至肯定是熟悉的,例如在巴比伦,这些事情——对天的沉思是哲学的原始形式,并且通过对天的沉思而在人事上变得富于智慧。其基本理路与原初意义上的哲学是一样的。《创世记》第二章和第三章与第一章一样,是为着相同的精神所激发的。《创世记》提供的是对某种诱惑的另一种选择,根据我们碰巧知道的一些事情的启发,可以使这种诱惑成为哲学。因此,《创世记》较之任何其他圣典都更为清晰地使我们遭逢这样的——一个选择:顺从启示的生

活——顺从中的生活，或者自由人的生活——希腊哲学家所代表的生活。（人类）从来没有摆脱过这种选择，尽管许多人相信能够有一个令人愉悦的综合，这一综合优越于那些孤立的要素之上，这些要素一方面是《圣经》，另一方面是哲学。这种综合是不可能的，综合总会牺牲其中一方的决定性诉求。我很高兴将这一点付诸讨论。

我想只作一个总结性的评论，因为我知道在这个群体当中你们对经典(books)有特殊的兴趣。因此，我想谈一些有关经典的问题，这些经典一方面关涉《圣经》，另一方面关涉哲学。希腊的哲学观点以一个简单的认知作为其首要的基础——对天的沉思、对天的理解乃是引导我们获有正确行为的基础。希腊哲学家说，真正的知识是关于永恒事物的知识。关于并非永恒的事物的知识，尤其关于发生在过去的事情的知识，完全是次要的。关于远古事情的知识尤其被认为是不可确定的。当希罗多德(Herodotus, 公元前 484—前 425)谈及各种艺术的第一个发明者时，他并不是像《创世记》那样说，某某是这种或那种艺术的第一个发明者。希罗多德如此表述：就我们所知，他是第一个发明者。这样一种思想作为所有希腊思想的基础，创造了作为其工具的经典，在这一术语的严格意义上，创造了作为艺术作品的经典。这一意义上的经典是对生命存在物有意识的模仿。它的组成部分当中没有一个——无论其多么的小，看起来多么微不足道——是不必要的，以至于整体同样可以实现其功用。当工匠或艺术家不在甚至死了时，经典在某种意义上仍活着，其功用是唤醒那些能够思考的人们去思考——独立地思考，经典的作者在这种最高的意义上是最高统治者。他决定了什么是开始，什么是结束，什么是中心。他拒绝承认对于经典的目的和功用来说明显不必要的任何思想、任何形象、任何情感。机灵和优雅只能是智慧的仆人。一本完美的经典是对知识的包



罗万象及其完善的证据的反映或是对它的模仿,这种知识是可望而不可及的。因此,一本完美的经典是某种绝望的魔力的消解剂,这种绝望是与那永不知足的对完美知识的渴求相伴而生的。正是由于这一原因,希腊哲学和希腊诗学分不开。另一方面,我们来看看《圣经》的情形。《圣经》拒斥自主知识的原则以及与之相伴随的一切。神秘的上帝是《圣经》最终的和最高的主题。《圣经》的前提一旦给定,希腊意义上的经典就是不可能的,因为不可能有一个人类的作者,他以统治者的方式决定什么是开始,什么是结束,他拒绝承认对于经典的目的来说明显不必要的任何东西。换句话说,《圣经》作为一本经典有着神圣目的的神秘特性。人不是如何开端的定夺者;在人开始写作之前,他就已经面对着一一些著述——一些神圣的著述,这些著述给他规定了法则。他可以改编、编纂这些著述,以使这些著述成为单一的典籍,就像《旧约》的编纂者可能做的那样。但是,只有在一种谦卑和敬畏的精神当中,他才可以这样做。恰恰是他的这种虔诚可以驱使他去改动他所遇到的神圣著述的文本。出于虔诚的原因,他可以这样做,因为某些有着更古老来源的章节可能免不了会有严重的误解。因此,他可以改动。然而,尽可能少改动始终是其必须遵循的原则。他当祛除的并不是所有对于书的目的来说明显不必要的东西,而只是那些与书的目的不相容的东西,这一目的是隐匿的。《圣经》作为一本圣典,存在着许多并非有意的矛盾和重复,而希腊的书——其最伟大代表是柏拉图的对话,则反映了哲学家们所渴望的完美证据;没有其根据不知为何者的东西,因为柏拉图有自己的依据。《圣经》在其文字形式上反映了上帝之道不可探知的秘密,任何施之以理解的尝试也是亵渎的。

## 从语言的神授人本之辩看赫尔德的 多元论身份

周围(自由撰稿人)

在学科界限分明的今天,一个思想史的读者往往遭遇到一个尴尬情况,那就是18世纪、19世纪的思想家往往无所不谈且不拘体裁。用现在精致的箩筐来套,一些思想家将只能被逐段切割,各自放到哲学、文学、历史、政治或其他类似的箩筐里面。明显的例子如莱辛(G. E. Lessing),写作剧本、寓言不说,还与温克尔曼(J. Winckelmann)这样的艺术史研究大家抬杠,更与当时的新老神学家们斗法;以致被海涅(H. Heine)讥之短视的斯太尔夫人说,莱辛虽然思想犀利,但闲事管得太多,管得着的管不着的他都管,所以不可能在单方面有太大建树。<sup>①</sup>照她这个逻辑,一直以莱辛为榜样的赫尔德也算是胃口有点大、作为可能小的一个例子,因为其笔触也

---

<sup>①</sup> Madame de Stael,《德国的文学与艺术》,丁世中译,北京:人民文学出版社,1981,页103。

长及语言、历史、美学、神学等领域。<sup>①</sup> 不过,或许是因为赫尔德和浪漫主义的渊源关系,斯太尔夫人对赫尔德还算是推崇有加,称颂他是一个天才。<sup>②</sup>

除其《关于神学研究的通信》和《促进人道书简》之外,赫尔德的另两部知名著作,一为厚实晚出的《人类历史哲学观念》(1784—1791),第一卷甫出版即引发其师康德的反弹之作《评赫尔德〈人类历史哲学观念〉》和《人类历史起源臆测》两文;<sup>③</sup>一为短小早出的柏林皇家科学院征文作品《论语言的起源》(1770)。其中思想,近几十年来在自由主义者和社群主义者中间似乎都颇受瞩目,比如伯林(I. Berlin)于20世纪60年代关于浪漫主义的讲演集里赞赫氏为浪漫主义之父,70年代更出版了备受赞扬的《维柯和赫尔德》,此后又不断在其著作中阐述和赞颂赫尔德,另外,社群主义者如泰勒(Charles Taylor)也不忘论述“赫尔德的重要性”<sup>④</sup>,看来赫尔德的思想正逐渐重新焕发魅力。不过,赫尔德在我国虽非无名小卒,但真正有分量的研究似未尝得见。庆幸的是,我国的学术翻译往往走在研究的前面,商务的姚小平译《论语言的起源》让读者有机会直接领略赫尔德这部当年受皇家科学院院士们青睐的佳作。译笔清晰,读之畅顺,远不同于诸多羊头狗肉半通不通之译。

克罗齐以为,赫尔德作为哲学家不及其意大利前辈维柯,但确

---

① 关于赫尔德生平著作的一个简短介绍,参 F. W. Kantzenbach,《赫尔德传》,任立译,北京:商务印书馆,1993。此书所附的文献目录很有价值。

② Madame de Stael,《德国的文学与艺术》,丁世中译,页311—314。

③ 康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,北京:商务印书馆,1991,页32—78。

④ Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (《哲学论辩》), Cambridge, Harvard University Press, 1995, 页79—99。

实为语言哲学的研究“刮进一股新鲜气流”。<sup>①</sup> 克罗齐所说的这股“新鲜气流”就是出自《论语言的起源》。那么,怎么个新鲜法呢?那就要看看赫尔德在其著作中怎样破苏斯米希的语言神授说和卢梭的人类本源不可能说,立语言乃人类自由理性发明创造之见。此书共两卷,第一卷的问题是:“人类凭借其自然能力,能够自行发明语言么?”第二卷的问题则进一步探问:“人在何种情况下必须发明语言和能够最有效地发明语言?”

第一卷卷首的问题清楚地问出了赫尔德的破立之意:“人类凭借其自然能力,能够自行发明语言么?”答案只有两个,能或者不能。前者是赫尔德想达到的,后者则是他要驳斥的。否定回答本身又有两个方向,一为苏斯米希(J. Süssmilch)的语言神授说,一是以孔狄亚克(E. Condillac)和卢梭为代表的自然语言说。赫尔德之所以要两边作战,是因为这两种观点从不同的方向共同否认了人凭借自身能力发明语言的可能性。

赫尔德首先辩驳的是语言神授论的字母假说,这一观点认为所有已知语言都可以归诸于 20 个字母,如此奇妙的东西只可能来自神而不是人。赫尔德的反驳思路大致如下:活的语言不能归结为死的字母,它还有丰富多样的语音;字母其实晚出,语言越未定型,其丰富语音越不能字母化;语言的生动变化说明“语言并非脱胎自神的语法书上的字母,而是源于人类自由的器官所发出的野性的声音”。(页 9)这就是说,语言是人类心灵的自由抒发和自然表达。所以,赫氏于全书开篇便道:“当人还是动物的时候,就已经有了语言。”无论人或动物,其喜怒哀乐之感都直接通过声音得以表达。有

---

<sup>①</sup> 参克罗齐:《作为表现的科学和一般语言学的美学的历史》,王天清译,北京:中国社会科学院出版社,1984,页 93—99。

感觉的动物都必然把每一种感受用声音表达出来,而不是把生动的感受禁闭在自身之中。赫尔德认为这是大自然赋予所有动物的规律。蜜蜂有蜜蜂的表达方式,飞禽有飞禽的鸣叫方式,走兽有走兽的吼叫方式。这种自然语言是每一类动物本身的社群语言(Völkerspracher),所以人类也有自己的语言。(页3—4)

人类语言是否就源于这种自然的声音呢?人类语言是不是和动物的自然语言有同样的开端?不!赫尔德说,虽然所有动物都能发声表达感觉,但是“没有一种动物,哪怕是最发达的动物,因此就能接近人类语言最起码的开端”。(页12)法国哲学家孔狄亚克正是想从自然叫喊中寻找人类语言的起源。卢梭虽质疑孔狄亚克的探索方法,但也“像孔狄亚克一样,他把自然的喊叫看作人类语言的始点”。赫氏以为孔狄亚克把动物当成了人,卢梭则把人当成了动物。(页14—15)所以,不可从赫尔德的开篇语随随便便推论出,人类语言从动物语言演化而来。这不是赫氏的人类本源说,而是他所反对的动物来源说。赫氏承认所有动物包括人都有自然表达自身感觉的方式,但人的语言已经远离了这种自然声音,人类语言与其他动物语言截然不同。人正是凭借语言区别于所有其他动物。动物的自然发声只是本能表达,这种本能表达对人来说太过贫乏含混。

人类语言不限于本能,其中有某种动物所没有的非本能的东西。正是这种东西导致人与动物之间的“种属不同”而非“程度有别”。动物局限于本能,局限于自然的周遭环境,人类的本能虽相对较弱,但是他不再是自然机器上的一颗螺丝钉,他有自由,因为人有动物没有的理性能力。这种独特的理性能力构成“人的种属特征”,“是人身上相对感性和本能而言的全部思维力量。”(页23)赫氏强

调,这种理性能力是一种总体力量和种属倾向,不是额外加在人类动物之上的某种可以单独切出来的力量。所以,一开始人就有动物没有的理性力量,无论强弱。人凭借这种理性能力,能够区别事物特征,在区分特征的时候,内在意识能力发生作用,在确认这些特征的时候,语言便出现了。理性是人类的“内在区分特征”,语言则是人类种属的“外在区分特征”。(页 36)照赫尔德的看法,“语言既是理性的工具,也是理性的映像”(页 65),所以说人是理性生物,等于说人是语言生物;或者更干脆一点,“语言是人的本质所在,人之成其为人,就因为他有语言。”(页 21)这个看法影响深远,泽及洪堡(W. Humboldt)、舍勒和海德格尔等大思想家。明确这个根本立场之后,赫尔德再度指出他的两个论敌在犯两个极端错误:“一个极端是把语言完全看作超人的东西,唯有上帝才能发明它;另一个极端是把语言看得一点人性也没有,任何一种动物只须付出努力,似乎都能发明语言。”(页 35)

赫尔德在第一卷里论证人凭借自身的理性能力能够而且必定发明语言,接着第二卷继续问:人在何种情况下必须发明语言和能够最有效地发明语言?应对这个问题,赫尔德阐述了四条规律。第一条,“人是一个自由思维、积极行动的生物,他的力量在持续不断地发挥作用,正因为此,他才成其为具有语言的生物!”(页 72)这句话里面有两点关键:一为人是自由的,这一点区别开人和动物,动物的本能较强但决定于环境,人类的本能虽较弱但不囿限于周遭环境。所以,人要么甘为自然的奴隶,要么借助理性成为万物的君王!换句话说,“或走向灭亡,或创造语言!”(页 78)第二点是人的力量不断发展,“我们始终处在运动之中,从不停息,从不满足。我们生命的本质就在于永不满足,不断进步;除非我们走到生命的尽头,否

则我们就不能算是完整的人。”(页 75—76)人类语言的构造也是一样,在不断进展之中。语言能力和理性能力一样,是人的禀赋,但这种能力不是死的东西,而是活生生的过程。

第二条,“人本质上是群体的、社会的生物,所以,语言的发现对于人来说是自然而然的、必不可免的。”(页 85)这一条主要着眼人类语言的家族性和群体性。在所有动物里面,就本能而言,人最弱小、最可怜。不过,这种种孱弱点却成为人类强大的基础,因为人因群而居,通过语言沟通和教育传承,延续着人类理性的创造力量。在此赫氏又敲击卢梭的人性论,因为在他看来人的生存原初状态并非一尘不染,而是秉承家族、部族和民族思维及语言的具体的人。人由于本能弱小,从而需要一个集体“洞穴”。在族群语言里面延续人类最顽强的智慧和激情。

第三条,“人类不可能始终停留在所有的人全都群居在一起的阶段,同样,人类也不可能只用一种语言。因此,各种不同的民族语言的形成是很自然的事。”(页 94)继上一条说明人类及其语言的群体归属性之后,这一条进一步指出人类语言在持续发展过程中出现的族群多样性。“人绝不是卢梭式的孤独的林中人,因为他有语言;人也不是霍布斯式的狼,因为他有家族语言。”(页 98)每个族群由于各种条件的不同,形成了各自不同的“方言”。各种部族语言之间有强烈反差,根由在于族群之间的相互冲突和仇视;这种相互仇视凝聚起族群内部的力量,又强化了部族语言之间的差别。在赫尔德看来,这种敌视状态不是人类的劣根性,而是“人类高尚的脆弱”(页 98)。脆弱是人类本能力量弱小之谓,高尚则指人类的群体意识和家族荣誉感。他以为,这种荣誉感才是人间战争和仇杀的真正原因,以批驳此前哲学家将人间纷乱归于争夺私有财产的观点。人类

建造巴别塔失败的原因,不在于民族迁移等客观原因,不在于争私有财产等卑劣之想,而在于“人们在一个伟大的共同的事业上缺乏统一的认识。”(页 101)

至此,赫尔德带来的新鲜空气基本上已经可以感觉得到,不过,这股新鲜空气不只在语言(哲)学也在政治哲学里面飘荡。伯林重视赫尔德基本上也就是依据这三条规律,他之所以在题为《浪漫主义的根源》<sup>①</sup>的讲演稿中称赫尔德为浪漫主义之父,是因为他认为赫尔德有三点贡献:第一,人生来就要表达、言说和沟通,是之谓表白主义(expressionism);第二,人的语言表达事实上归属于某个群体,其中透露着群体或民族精神;第三,强调群体生活和语言文化有很多歧异形式,并非定于一尊。在《赫尔德和启蒙运动》一文中,伯林更为简洁地将这三点分别归结为族粹主义(populism),即指群体归属感、表白主义和多元主义(pluralism)。<sup>②</sup>

那么,赫尔德就算是浪漫主义之父,又有什么了不起呢?这个问题与伯林的思想史分析相关,他以为,西方思想从苏格拉底一直到启蒙运动,无论有神论的还是无神论的,贯穿着一条红线。这条红线就是“知识即德性”(Knowledge is arete)的传统,认为有一种唯一的真理,这种真理可以通过可教可学的方式被发现。说得白一点,这条红线就是对真理一元论的坚持。伯林以为,浪漫主义思想带来了西方思想的一个巨大断裂,因为浪漫主义造成的后果是,不再相信于实在之中或者背后能够找到一种唯一真理和价值,真理和

---

① 参 Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism* (《浪漫主义的根源》), Henry Hardy 编, Princeton, Princeton University Press, 1999。

② Isaiah Berlin, *Herder and the Enlightenment* (《赫尔德和启蒙运动》), *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, London, Chatto & Windus, 1980, c1976, 页 145—216, 特别是页 153。



价值依族群不同而不同,且相互冲突。赫尔德正是这场巨大思想革命的一个奠基人,所以赫尔德作为浪漫主义之父对现代哲学思想和政治制度来说意义重大。这个思想史的分析又与伯林的哲学立场相关,因为在他看来,多元论的兴盛带来自由、宽容和同情的政治理念和制度,而贯穿传统的一元论则对应奴役、专横和压迫的专制系统。如果伯林不是站在多元论立场坚拒一元论,他对赫尔德和浪漫主义的观点也就不会如此赞赏有加。

人的形象不再是自然或上帝的奴仆,而是不断自由发展的创造者;人的创造性在族群中得到完整和顽强的延续;人所创造的语言争奇斗艳,族群及其价值观念相互竞争。根据这些观念,伯林确认赫尔德为浪漫主义之父、多元论思想的现代鼻祖。但是,光从赫尔德论语言起源的小书来看,伯林似乎故意忽略了赫尔德思想中的某些东西。除了前三条规律之外,赫尔德关于语言还有第四条规律,这条规律泄漏了赫尔德身上真理一元论传统的余绪。在说明了族群语言事实上的多样性之后,赫尔德接着问这些相互冲突的族群语言面是否有共同的源泉。他的答案显而易见:“从各方面看,人类都是一个持续发展的整体,来自一个巨大的宇宙秩序中的一个始源。同样,所有的语言以及整个文明的链带都出自同一源泉。”(页 102)这个源泉是什么?就是人类自己独有的理性能力或语言能力,这种能力的创造性和持续性使人成其为人,区别于其他一切动物。

人凭借自身的理性能力发明了语言,那么这种理性能力本身根本上又是来自何方?来自于神!语言神授说把语言的源泉直接归之于神,赫尔德认为这不是对神的荣耀而是亵渎,因为语言的各种粗陋特征处处都在贬低神的智慧。“相反,人类本源说充分赞颂了神的伟大力量和他的美妙作品:神造就了人类心灵,而人类心灵则

通过自身的作用不仅创造出语言,而且不断地更新着语言。神的崇高本质映现在人类心灵之中,使之借助理性而成为语言的创造者。所以,只有承认语言源出于人类本身,才可以说,语言在一定意义上是神的作品。”(页 111)如此看来,假设伯林关于西方思想断裂点的眼光全然无误,赫尔德作为浪漫主义之父也还在继续承接理性传统的红线,因为他认为族群语言(价值)虽然事实上分歧重大,但根源上仍然为一。赫尔德的多元论更多强调人类生存事实的多样性,但依然承认多元事实里面的唯一源泉。或者,人类语言(价值)的分歧只是意见而非真知的冲突?伯林倚重前三条略过第四条规律,就其多元主义眼睛来说,也就不足为奇了。赫尔德堪称浪漫主义之父,他的许多观点都为思想史带来了新鲜空气,但赫尔德是否也依然保持理性传统后裔的身份,还没有切断那根多元论者视为致命的脐带?

多元论者伯林只愿意看顾赫尔德身上的多元论气息,自然可以不顾多元论之外的赫尔德,遑论赫尔德牧师毕生都放不下的宗教情怀。同样心仪浪漫主义的斯太尔夫人就看得出赫尔德的宗教情怀对于理解其思想的重要性,说赫尔德“既在他的一切思想中属进了宗教因素,也在宗教中属进了他的全部思想”<sup>①</sup>。伯林自然不愿意讲论赫尔德曾潜心倾情《圣经》、中世纪神秘主义、路德和斯宾诺莎,不会提及赫尔德曾说“神学是所有科学中最自由的;是上帝自由地赐给人类的东西,它有助于人类获得理性、高贵的德行和启蒙这些自由的财富”,更不会征引赫尔德—斯宾诺莎式的教导:“如果世界上不存在上帝,世界上无论何地都没有上帝,而且到处都不是无限的、完整而不可分的……那末无论何地也就都不存在上帝

---

<sup>①</sup> Madame de Stael,《德国的文学与艺术》,丁世中译,页 313。

了。……上帝是最高级的、最生动活泼的——他不是存在于一切事物之中，好像这些事物是他的身外之物那样，他是贯穿于一切事物，这些事物只是作为对感性造物的感性表现而显现出来。就像一切比喻一样，‘世界灵魂’的形象是丰富多彩的；因为对于上帝来说，世界不是形体，而是完整的灵魂。”<sup>①</sup>

对于后浪漫的多元论者伯林而言，这些说讲或许只是如卡尔纳普(R. Carnap)眼中海德格尔唠来叨去的“无”一样，就个人感情而言或可尊敬，就哲学讨论而言则无甚意义可言。于是，赫尔德的重新发现就这样以文化多元论者的形象热热闹闹登场，久久不能散去。

赫尔德(J. G. Herder):《论语言的起源》，姚小平译，北京：商务印书馆，1999，X III + 133 页。

---

<sup>①</sup> 转引自 F. W. Kantzenbach,《赫尔德传》，任立译，页 75、85。

# 希特勒旗下的神学家和现代危机

陈建洪(香港浸会大学宗教及哲学系博士)

如果问 20 世纪谁最伟大,可能各人各有心中理想;如果问 20 世纪谁是最坏的坏蛋,也许都会不约而同地想起希特勒。时至今日,无论站在什么立场,谁都可以名正言顺在这个代表邪恶的名字上吐上一口痰,为千千万万在其魔爪下受苦受难的人们出一口恶气。但是,光靠骂大街看谁声音大还不能真正解决问题,因为要搞清楚这颗邪恶之星为什么在最会用脑子的德国冉冉升起可能相当麻烦。纳粹的兴起不像历史上一些大革命,先革掉大老爷们的命,再慢慢告诉你为什么造反有理。据研究表明,德国法西斯上台之前,它在理论准备和完善方面已经辛苦了 14 年之久。<sup>①</sup>

在这方面,活跃在 19 世纪上半叶的海涅(Heinrich Heine)比诸多后见之明更有启发。他揶揄当时法国人不明白德国,他说法国的

---

<sup>①</sup> Friederick L. Schuman, *The Political Theory of German Fascism*(《德国法西斯主义的政治理论》), *The American Political Science Review*, 28: 2 (Apr., 1934), 页 211。

疯狂远不及德国的疯狂来得疯,因为德国的疯狂颇有条理;因为“发起德国疯来,带有一种无与伦比的咬文嚼字的神气,令人生畏的仔细认真的样子,并且有一种肤浅的法国呆子们所不能理解的彻底精神”<sup>①</sup>。这里的意思或者是说,德国民族要做一件事情并不随随便便地随心所欲,他们不是跟着感觉走,而是跟着理性根据走。在这个意义上,海涅稍带自嘲地说:“德国人在憎恨时也是唯心主义者。……我们憎恨敌人内心深处的最本质的东西,也就是他们的思想。”<sup>②</sup>换个角度说,德国人最喜欢做的事情,不是随便喂你一颗枪子儿,而是要在理论上整垮你。

海涅颇有先见之明的观察如果没错,那么在希特勒这个刽子手扣动扳机之前,14年的理论酝酿即使不是已经大获全胜,至少在各種声音里边最为铿锵有力。否则便难以理解,就算希特勒可以定论为十足的丧心病狂,当时的德国人,尤其是最讲理性的德国知识分子,难道都吃错了药,那么多人都兴高采烈跟一个疯子翩翩起舞?当年,许多德国知识分子和现在的相比有许多不同的想法,他们不是把希特勒和国家社会主义理念看作是一个疯子和一通胡话,而是看作德意志民族的得救之道,其角色意义大有直逼耶稣基督和其福音之势。

这些知识分子里边,有探求真理的科学家,有治病救人的医生,有深思熟虑的哲学家,有传道授业的大学教授,有思考正义的政治思想家,还有不少坚信上帝的神学家。这些最会思考的脑子难道都同时进了水?如果不只这么简单,那后边肯定还有一些理念上的问题。尤其醒目的是那些神学家,为何纷纷都主动离弃爱和公义的上

---

① 海涅:《论浪漫派》,张玉书译,北京:人民文学出版社,1988,页28。

② 海涅:《论德国宗教和哲学的历史》,海安译,北京:商务印书馆,1974,页81。

帝而向魔鬼投怀送抱？更要命的是，这些神学家不是（最起码他们脑子里想的不是）要离弃上帝投靠魔鬼，而是以上帝的爱和公义辩此魔鬼及其理念为义。他们认为我们现在视为魔鬼化身的那个人和那套理念是上帝赐给德国民族的福音，恰恰体现了上帝对德国人的爱和公义。

埃利克森（Robert P. Ericksen）的《希特勒旗下的神学家》（*Theologians under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus and Emanuel Hirsch*）所做的工作，就是要到三位知名神学家的脑子里去，看看他们的脑葫芦里面卖的都是些什么药。这三位神学家，基特尔、阿尔特豪斯和希尔施，分别任教于三所代表不同神学路线的大学：图宾根（Tubingen）、埃尔兰根（Erlangen）和哥廷根（Göttingen）。基特尔是犹太教专家，且以研究《新约》与犹太教渊源关系著名。自1926年始一直是图宾根的《新约》神学教授，直至1945年被法国人银铛入狱17个月，死于1948年6月。即使他写的所有著作都随时间东流去，有一样东西仍足以令他的名字熠熠生辉，那就是他主编的里程碑式的《新约神学辞典》（*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*）。阿尔特豪斯也是《新约》行家，他于1925年成为埃尔兰根的系统神学教授，翌年接替霍尔（Karl Holl）成为路德学会的主席。他在这个位置一呆就是30多年，足见其路德研究方面的声望，他以路德研究和承续德国路德宗传统闻名。其著作《马丁路德的神学》（*The Theology of Martin Luther*）也于近年悄悄地进入中文市场。<sup>①</sup>如果说这两位神学家在学术方面比较专一谨慎，系统神学家希尔施的胃口显然要大出许多。据埃利克森讲，他想吸取19世纪哲学遗产的精华，为当代世界提供一个哲学—

---

① 阿尔托依兹：《马丁路德的神学》，段琦、孙善玲译，南京：译林出版社，1998。

神学的社会基础。1921年起便成为教会史领域的一个权威,1935年转执系统神学教席。除了曾经跟霍尔研读路德之外,他落力甚多的还有费希特和克尔恺郭尔。介绍克尔恺郭尔思想入德国,其贡献不可小视;1933年出版的两卷本《克尔恺郭尔研究》据说至今仍属经典之作。三个人当中,数他最为多产,洋洋洒洒共有四五十本书(可能是太过用功的缘故,希尔施后来几乎完全失明)。现在,提起二三十年代的神学,最自然的反应可能除了辩证神学还是辩证神学。有精研德国教会与纳粹关系的历史学家认为,希尔施可能是当年德国名头最响的神学家。<sup>①</sup>

埃利克森开篇讨论了当年面临的现代危机和神学危机。要理解希特勒为什么会上台,必须要明白德国人那时无不视魏玛共和国年代为危机年代。他把德国的这个危机看作是整个现代危机的一个缩影,从工业经济、民主政治、文化相对主义和虚无主义这个大背景之下,分析了魏玛时期所遭受的现代危机:生活节奏的速度化、政治多元化的合法化、传统理念崩溃、理性主义分崩离析。另外,第一次世界大战的结果造成了历史悲观论赶跑进步信念的局面。在这个大背景之下,作者讲述了神学里边的危机,从寻求历史的耶稣开始讲,中经自由主义神学的几个代表人再到辩证神学对自由神学的反动。

辩证神学对自由神学的反动,根本一点是猛烈抨击自由神学对理性的乐观态度。巴特大声强调神人之间的绝对差别,强调除自上而下的神启之外,根本上不存在自下而上、依据人的理性或神秘体

---

<sup>①</sup> John S. Conway, *God and the Germans: Political witness under Hitler*(《上帝和德国人:希特勒治下政治见证人》), *The Christian Century*, May 19—26, 1993, 页 550。

验可以通达上帝的道路。巴特强调上帝的绝对超越性到底仅涉及灵性还是有其政治思考,还是一个有争议的问题。根据巴特自己的讲法,1914年8月,93位德国知识分子,包括他所尊敬的神学前辈,联名支持威廉二世的战争政策,令他震惊非常。他据此认识到,不能再追随19世纪自由神学家们的伦理学、教义学以及他们对《圣经》和历史的理解。在他看来,19世纪神学再也没有任何未来。<sup>①</sup>有意思的是,蒂利希(Paul Tillich)在这个时候似乎还没有这样的觉悟,他也和当时许多有识之士一样,欢欢喜喜上战场,简直就像响应上帝的召唤。<sup>②</sup>在巴特看来,现代神学在根本上出了问题,把属神的东西当作属人的东西来讨论。他要清理自由神学的理性地基,从而让神学聆听上帝的话,而不是听理性的话。

在一定程度上讲,当时的神学危机体现了整个现代危机的一个方面。20世纪初,和理性主义算总账远不只是神学一家,整个思想界似乎都在和理性主义过不去。海德格尔的“此在”要在哲学上瓦解现代理性个人和主体观念,施米特(Carl Schmitt)的政治机缘论要和理性民主的自由主义过不去,达达主义(Dadaism)、表现主义(Expressionism)等在艺术上要消解现代艺术理念。在那个时候,情势颇似现在对国家社会主义的态度,见到理性主义及其在各个领域的表现,谁都要在上面踩一脚。

话说回来,巴特在一战开始前就看到自由主义神学的根本危机,而许多人包括蒂利希在内,觉悟比较晚,要等到德国战败后才意识到需要深刻检讨理性主义诸种理念。辩证神学对自由神学背后

---

① Karl Barth, *Evangelical Theology in the 19th Century*《19世纪的福音神学》,载 *The Humanity of God*, Atlanta, John Knox Press, c1960, 页14。

② 参 Wilhelm & Marion Pauck, *Paul Tillich: His Life and Thought*《蒂利希:生活和思想》,卷一, San Francisco, Harper & Row, 1989, 页40—41。



现代理念统绪的强烈反弹,已经明明白白写在各种教科书中间。此外,还有没有其他的反弹路径?从埃利克森的描述来看,至少这三位或暧昧或露骨支持国家社会主义理念的神学家,都十分明显地对启蒙理性持强烈的否定态度。插一句,同样与国家社会主义理念卿卿我我的天主教神学大家亚当(Karl Adam)也对现代理性自主理念持否定态度。<sup>①</sup> Krieg认为亚当之所以会和纳粹眉来眼去,与其基督论、教会论方面的神学思想无甚瓜葛,关键是因为拒斥理性自主观念与其现代历史堕落论在作怪。<sup>②</sup> 但是这种解释也不够完满,巴特也反对理性自主,也认为现代理性思想有致命之处,但他一开始就反对纳粹。拥护纳粹的这些神学家对自由神学背后的理念有一整套批评,强烈程度不亚于辩证神学,旨趣亦大相径庭,而神学思想史鲜有舍得为这一路径浪费笔墨。不知是这一路径微不足道,不值一提,还是思想史眼中有梁木。

据埃利克森描述,阿尔特豪斯和希尔施两个人都曾经和巴特针锋相对、直接对垒,两个人在理论上对巴门宣言和巴特神学议题都颇有微词。巴特自己也认为哥廷根的同事希尔施是一个需要极其认真对待的对手。<sup>③</sup> 而且希尔施可能是20世纪30年代德国最负盛名的神学家,且不说辩证神学阵营里的戈嘉敦(Friedrich Gorgarten)在政治取态上与这些神学家惺惺相惜。另外,蒂利希认为自己倡导的宗教社会主义有两个对手,一个是巴特神学,另一个他

---

① 参 Robert A. Krieg, Karl Adam, National Socialism, and Christian Tradition(《卡尔·亚当、国家社会主义和基督教传统》), *Theological Studies*, 60 (Sept., 1999), 页 432—456。

② 同上,页 453。

③ Eberhard Busch, *Karl Barth* (《巴特》), John Bowden 译, Philadelphia, Fortress, 1976, 页 134。

名之为“宗教民族主义”，其头号代表人物就是希尔施。<sup>①</sup>

希尔施和蒂利希关系密切，纳粹上台后不久两人关系即告破裂，相互又有争论，故希尔施似乎也因与蒂利希的争执而开始进入英语研究领域。<sup>②</sup>但是与哲学和政治思想领域的纳粹超级拥趸相比较，神学里的希尔施显然落后许多。比起海德格尔和施米特在英语世界里的强势影响可说差了一大截，不过近年来毕竟开始逐渐受人瞩目。

许是重视之故，作者以较大篇幅讨论希尔施，几近讨论前两位神学家所用篇幅之和。埃利克森分阶段讨论了希尔施的政治态度及其思想，间中介绍了他与巴特以及多年老友蒂利希的争执。Stroup 认为埃利克森对希尔施的讨论在英语世界里处领先地位，但表示了两个不满：一是文风不够顺畅，读起来味同嚼蜡；二是无视希尔施与施米特之间的思想渊源。<sup>③</sup>他指出，希尔施十分喜欢施米特，且于 1923 年和 1924 年为施米特的著作写了评论，包括《政治神学》和《罗马天主教及其政治形式》。希尔施于 1934 年还自称是一个政治神学家<sup>④</sup>，看来施米特影响真不小。有意思的是，蒂利希与希尔施之间的理论别扭也公开于这一年。

哲学的海德格尔早就来了，住了一栋很大的房子，政治的施米

---

① 参 Tillich, *On the Boundary: An Autobiographical Sketch* (《在边界上：自传素描》), London, Collins, 1967, 页 75—76。

② James Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate: A Study in the Political Ramifications of Theology* (《希尔施—蒂利希之争：神学之政治歧异的一个研究》), Lewiston & Queenston, E. Mellen Press, 1989。

③ John Stroup, *Political Theology and Secularization Theory in Germany, 1918—1939: Emanuel Hirsch as a Phenomenon of His Time* (《1918—1939 年间德国的政治神学和世俗化理论：作为时代现象的希尔施》), *Harvard Theological Review*, 1987(80:3), 页 359。

④ 同上，页 338 以下。

特也来了,同样住了一栋不小的房子,神学的希尔施还有多远?在一般 20 世纪神学思想史里边,他现在似乎还只能露宿街头,将来不知道能分到多大的房子。观念这个东西,随时间倒来倒去,真是三十年河东三十年河西。谁都知道,波普尔非常尊重而且态度认真地研究他所攻击的这些哲学家,且不说他们在思想史上的分量可能远非波普尔所能望其项背。那么,第三帝国的辩护师们又如何?他们当年攻击波普尔所鼓吹的那一套想法,劲头比波普尔还足,腰板也很直。如今,是否不管婴儿还是洗脚水,反正连同希特勒一起倒掉就可以拍拍屁股走人?

德国战败之后,俄国人抓了希特勒的“皇家法学家”施米特,又把他放了;接着美国人又把他抓了起来,扣押 18 个月之后,交由纽伦堡法庭问话。面对美国审问官,施米特试图表明他的国家社会主义要高过希特勒。被问到大屠杀的时候,他提醒审问官,基督教手里也沾着无数条生命的鲜血。<sup>①</sup> 不知道那审问官当时如何应对,这个反驳也是开明哲学家罗素质疑基督教的一个理由。浅薄如我,会自然而然皱紧眉头说,那只不过是历史的错,是一个偶然,基督教是教人爱的,不信你可以看看《圣经》和神学教导。后来想想,这岂不是中了施米特的招?因为他会接着狡辩说,希特勒也不过只是历史的错,是一个偶然,我的学说没有传授杀人秘诀,不信你可以看看我写的书。

施特劳斯(Leo Strauss)在讲如何开始研究中世纪哲学的时候,批评现代学术的傲慢,即现代研究者总以为自己或自己所处时代比古代哲学家更理解他们自己。他告诫中世纪哲学的学徒要放下傲

---

<sup>①</sup> Mark Lilla, *The Enemy of Liberalism*(《自由主义的敌人》), *The New York Review*, May 15, 1997(44:8), 页 38。

慢的现代架子,虚心钻进中世纪哲学家的著作里,求教于他们,而不是满足于一些现代皮毛,尽管中世纪哲学学徒注定是一个现代人。他以为,许多东西,从现代哲学里学不到,只能从前现代、非现代思想家那里才学得到。<sup>①</sup>当然,施特劳斯这里劝告的是中世纪哲学学徒,而不是民主理念信徒。不过,国家社会主义的各路知识拥趸假如听到施特劳斯的这番话,也许会狡猾地对其民主理念审问官嘀咕说:你应该先洗洗脑,抛开自以为高人一等的傲慢,虚心地去念念我的书,会找到一些在你的字典里没有的东西。

Robert P. Ericksen, *Theologians under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus and Emanuel Hirsch* (《希特勒旗下的神学家》), New Heaven & London: Yale University Press, 1985, p. 245.

---

<sup>①</sup> Leo Strauss,《如何着手研究中世纪哲学》,周围译,《道风:基督教文化评论》,2001(14),页121—142。