



THE PHILOSOPHY OF REVELATION

启示的哲学

(荷兰) 赫尔曼·巴文克 | 著

Herman Bavinck

赵刚 | 译

四川出版集团 四川人民出版社

启示的哲学
(**The Philosophy of Revelation**)

原著：（荷兰）赫尔曼·巴文克（**Herman Bavinck**）

翻译：赵刚

图书在版编目（CIP）数据

启示的哲学 / （荷）巴文克著；赵刚译. —成都：四川人民出版社，2014.1

ISBN 978-7-220-09081-3

I. ①启... II. ①巴... ②赵... III. ①文化哲学—研究 IV. ①G02

中国版本图书馆CIP数据核字（2013）第311891号

启示的哲学

The Philosophy of Revelation

（荷）赫尔曼·巴文克 著 赵刚 译

特约编辑 李晓秋

责任编辑 张 丹

封面设计  柏拉图
PLATO+创意机构

版式设计 四川胜翔数码印务设计有限公司

责任校对 何秀兰

责任印制 王 俊

出版发行 四川出版集团 （成都槐树街2号）
四川人民出版社

网 址 <http://www.scpph.com>

<http://www.booksss.com.cn>

E-mail: scrmcbsf@mail.sc.cninfo.net

发行部业务电话 （028）86259459 86259455

防盗版举报电话 （028）86259524

照 排 四川胜翔数码印务设计有限公司

印 刷 四川五洲彩印有限责任公司

开 本 145mm×210mm

印 张 8.5

字 数 200千字

版 次 2014年2月第1版

印 次 2014年2月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-220-09081-3

定 价 30.00元

■版权所有·侵权必究

本书若出现印装质量问题，请与我社发行部联系

调换电话：（028）86259624

译者前言

荷兰著名神学家赫尔曼·巴文克（Herman Bavinck, 1854—1921）生于荷兰的德伦特（Drenthe）省霍赫芬（Hoogeveen）镇。他的父亲扬·巴文克（Jan Bavinck）是荷兰近代复兴运动中的一位牧师。

荷兰的民族独立运动，与宗教改革时期的改革宗思想密切相关，所以荷兰在黄金时期的17世纪，以改革宗教会为其国家教会。然而，虽然荷兰教会在1618—1619年的多特会议上拒绝了阿米念主义，但荷兰本身是当时欧洲宗教宽容的典范。而阿米念主义之辩对后世的教会和世界都影响深远。它所关注的两个主题是自由和知识，到今天都还是整个西方思想界的显学。

另一方面，拒绝阿米念主义的改革宗正统教会，在那段时期进入了所谓的“新教经院主义”。在日内瓦的神学台柱是法兰西斯·塔瑞亭（Francis Turretin, 1623—1687）；在荷兰，希斯贝特·弗提尤斯（Gisbert Voetius, 1589—1676）所领导的“第二次改革”强调实践的敬虔，与英国的清教徒运动交相辉映，而约翰内斯·寇西犹斯（Johannes Coccejus, 1603—1669）发展成熟的盟约神学（Federal Theology），对后世也影响深远。

教会受到18世纪的启蒙运动冲击后，到19世纪，荷兰国家教会逐渐滑入自由主义神学的泥潭，所以1830年代有了传统力量的反击和复兴，并采取了分离主义的路线。这个复兴后来与亚伯拉罕·凯波尔（Abraham Kuyper, 1837—1920）所领导的另一波复兴合流，对荷兰社会的影响，到1960年代才逐渐消退。

巴文克大学毕业后，进入了成长于其中的保守教会在坎彭（Kampen）的神学院。但一年后，他在众人的惊讶和压力中，转去了自由派的莱登（Leiden）大学，并于1880年获得博士学位。但这只是增加了他在学术上的分量，并未使他放弃改革宗历史正统的信仰。巴文克毕业后短暂牧会一年，然后又回到坎彭担任神学教授，主讲教义神学，一直到1902年受邀顶替凯波尔，到阿姆斯特丹自由大学担任系统神学教授。他在阿姆斯特丹的教席上一直坐到去世。

在坎彭时期，巴文克最重要的成果是四卷《改革宗教义》（*Gereformeerde Dogmatiek*），于1895—1901年间首次面世。在阿姆斯特丹期间，巴文克可以说逐渐从一位神学教授转变成一位公共知识分子，涉猎范围包括教育、心理学、哲学、伦

理，乃至女权和战争问题。关于巴文克的著述，在最近出版的《我们合理的信仰》的英译者序中，已经有一些介绍，这里不再赘述。下面简单说两句本书的背景。

西方第一次世界大战前的一段时期，可以说是整个20世纪“现代主义”的奠基时期。为与直接承袭启蒙运动和法国大革命之后的时期相区别，文化观察家有时把这段时期称作“新现代主义”（Neo-Modernism）时期。^①这是弗洛伊德和爱因斯坦的时代，是毕加索和艾略特的时代。这与之前孔德（Auguste Comte, 1798—1857）和达尔文、马克思的时代不同。后者一般来说，对科学有一种天真或机械式的看法，对宗教——主要是基督教——也持武断的否定态度；但新现代主义似乎更愿意看重人的位格和自由，对宗教——包括但不限于基督教——也有一些积极的看法。施莱尔马赫用自由主义神学回应了前者，效果似乎并不理想，在基督教历史正统的维护者眼中，更是无法接受。现在世人似乎要重新向信仰靠拢了，教会将会如何回应呢？

巴文克之前大约在1892年已经到过美国一次，但那一次基本上只限于在美国的荷兰移民教会圈内。1908年他再次受邀到美国时，则要到当时的美国保守神学重镇普林斯顿神学院发表演讲，也要与老罗斯福总统（Theodore D. Roosevelt, 1901—1909任总统）会面。这本书就是他在普林斯顿发表的磐石讲座（Stone Lecture）的扩充。从教会和神学历史的角度来说，巴文克1909年离开美国的同一年，《基要主义》丛书开始出版，而普林斯顿的教授们很多都是该丛书中的专文作者，虽然他们对基要主义运动的整体，似乎还保持着一些距离。巴文克、凯波尔和其他有类似想法的人，被史学家称为“新加尔文主义者”，他们与老普林斯顿神学家们的关系，这里不打算多说，只想借此指出巴文克的重要性。

新加尔文主义运动可以说是历史正统的改革宗教会对启蒙运动之后的现代世俗社会从信仰上作出的回应。这种回应如果一言以蔽之，就是整全的基督教世界观。对比凯波尔和巴文克的两次磐石讲座，这一点一目了然。凯波尔六讲的内容包括基督教（以加尔文主义为代表）与世界观、宗教、政治、科学、艺术，以及将来的关系；而巴文克的内容则可以概括为基督教与哲学、科学、历史、宗教、心理学、文化以及将来的关系。他们的关注点虽然略有不同，但基本架构明显非常相似。当然，如果细读还是会发现一些差别。比如巴文克在当代学术资料的索引上，明显提供得更多也更深入；而如果退后一步看的话，巴文克与凯波尔奋兴家式的热情比较起来，似乎也显得更加耐心温和一些——这对某些人来说，也许更有说服力一点。但最重要的是，巴文克把重心放在了启示的概念上。这导致他对启蒙运动以后的世俗世界的问题，至少在关于知识的概念上，把脉更准；而把他的洞见与世界，特别是西方世界在20世纪的发展相对照，我们几乎不得不承认他是一个先知。

我早有心把巴文克这本介绍给中文读者，但一直没有合适的机会，直到去年在成

都与彭强兄提起时，彭强兄欣然同意列入出版计划。所以这里特别致以诚挚的谢意。此外，巴文克的学识渊博，但本人才疏学浅，翻译中的不足之处，还恳请读者不吝批评指正。

赵刚写于台北市

2013年4月17日

^[1] 参看James Bratt, “The Context of Herman Bavinck’s Stone Lecture”, *The Bavinck Review*, 1 (2010)。 <http://bavinck.calvinseminary.edu/review/tbr-1-2010/2013/4/17>。Bratt花了很多篇幅讨论巴文克和凯波尔的关系，但也讨论了文化和思想背景。我们这里关注的是后者。

原著者序

我准备这一系列讲座，是因为答应了普林斯顿神学院教授们的邀请，在1908到1909学年发表磐石讲座（Stone Lecture）。不过我在普林斯顿只讲了六讲。六讲的内容包括这里印刷出来的前七章。作者特别感谢普林斯顿的霍智恒（Geerhardus Vos）博士、密执安州荷兰城的尼可拉斯·斯特芬斯（Nicholas M. Steffens）博士以及路易斯维尔（Louisville）的亨利·道斯克（Henry E. Dosker）博士，他们帮作者把这些讲座翻译成英文。

有些讲座也在如下地方讲过：密执安州的大溪城（Grand Rapids）和荷兰城、芝加哥、路易斯维尔、新泽西州的新不伦瑞克（New Brunswick）和帕特森（Paterson）以及纽约。

霍智恒博士和华菲德（B. B. Warfield）博士很热情地帮助手稿付印，并监督了整个出版过程。

文中偶尔出现的小数字是注释，放在书末。这些尾注基本上都是文献索引。

也许另外值得一提的是，这些讲座在以英文出版的同时，也以荷兰文和德文出版。

目 录

[译者前言](#)

[原著者序](#)

[第一讲 启示哲学的概念](#)

在历代各民族和宗教中，包括基督教和宗教改革在内，超自然世界观的普世性。18世纪因“启蒙运动”导致在这方面的改变。世界和人类的自主，首先通过革命，然后通过进化的运用。唯心一元论协调的努力。结果不能令人满意的方面，以及超自然主义对一切宗教的不可或缺性。启示的观念及其心理和历史的媒介。启示的哲学深入其内容，并使之与人类的生活整体关联。

[第二讲 启示与哲学](#)

哲学的目前状态。哲学需要的复兴，以及老趋势的再现。三类哲学性的世界诠释；有神论（宗教、神学），自然主义（泛神论、唯物论），人本主义。唯物论形式的自然主义之衰落。泛神论——一元论观点以各种形式的兴起和发展。动力一元论。心理一元论。认识论或逻辑一元论。对一元论的批判，以及进化的万能公式。从实用主义层面对一元论的反扑。实用主义不仅是一种新方法，而且是针对现实和真理的一种特别观念。

[第三讲 启示与哲学（续）](#)

实用主义的优点。其不足之处。出于不充分的经验精神和对现实事实的忽略。实用主义的唯名论特征。作为一切知识出发点的自我意识。唯心主义的真理和错谬。统一现实和理念存有的自我意识的本质。其内容。奥古斯丁发现自我意识为一种新的形而上学的出发点。自我意识是宗教和道德、科学和哲学的基础，因为它向人揭示出他自己的存有、世界的现实，以及上帝的存在。

[第四讲 启示与自然](#)

上帝、世界与人，是科学和哲学的三重对象。“科学”一词的局限用法。自然科学的独立和限制。自然的概念。物理科学以形而上学为前提。它对形而上学概念的不断运用。它对事物来源、本性、运动的无知，对自然律的偏颇看法，以及对世界终极原因的沉默。没有上帝，世界无法解释。泛神论对被造之物的神化，以及当前很多地方迷信的复苏，证明了此点。基督教对自然科学的重要性。

[第五讲 启示与历史](#)

历史更明白地揭示出启示的必要性和重要性。现今对历史的概念。进化在历史中的重要性。历史事实太丰富，无法用一个公式概括。当我们试图区分时代交替、发现历史规律时，遇到了同样的困难。最大的困难是探究历史的意义和目的。为此需要一个客观标准。没有形而上学、没有对神圣智慧和权能的信念，就没有历史。基督教对历史研究的重要性。

[第六讲 启示与宗教](#)

宗教是世界建基于启示信念的主要基础。宗教的存在本身是决定性的考量。宗教的普世性和必要性。宗教的起源。不可能通过研究原始人和孩童，用历史和心理的方式来解释宗教的起源。从动物的活动、土著的生活、孩童的生活中搜集数据，以此重构原始人，纯粹是想象的产物。宗教性 (*religio insita*) 这个观念的复兴。对宗教本质的探究导致同样的结论。没有启示，就没有宗教。对宗教分类的尝试，导致真假宗教古老区分的新形式。

[第七讲 启示与基督教](#)

人类的宗教—伦理发展导致对启示的必须性和现实性之信念。科学对人类的起源一无所知，但传统能揭示出一部分。过去和现在对传统之重要性的评估。其相对价值在原始文化的历史、希腊哲学的研究、巴比伦和亚述的考古发现中被揭示出来。巴斯蒂安的民俗观念 (*Völkeridée*)。人类的统一性目前被相当普遍地接受。统一性包括共同起源、共同习俗、共同传统。传统的内容。《旧约》与各民族的传统相连。以色列宗教与各民族宗教的相似和不同之处。在基督教中的成全。

[第八讲 启示与宗教经验](#)

信仰大面积衰退的原因：基督教的分裂；对很多新宗教越来越多接纳；哲学中的不可知论倾向。很多人坚持宗教主体的立场。作为宗教人类学和经验科学的神学，不适合当作探索原则。宗教心理学无论本身多重要，也不能判断宗教现象的存在权利和价值。这在归信现象的研究中特别明显。从逻辑上说，这种立场应导致绝对的冷漠主义，永不能满足实际生活的需要。从主体上升到客体的努力。经验心理学不充分。必须进入形而上学。基督教对这些问题的特别看法。归信是基督教与上帝相交的独特方式。这对神学方法的重要性。即便有各种心理和历史的媒介，圣经对归信的概念仍然回溯到超自然的因素。

[第九讲 启示与文化](#)

启示和文化的关系问题由来已久。此问题随基督教进入世界而来。初代基督徒的看法。罗马天主教会和更正教会的概念。当前左、右两派的立场。托尔斯泰和尼采。最近对耶稣位格的极端末世性看法。要决定与基督教的关系，必须先清楚定义一般意义上的文化和特别意义上的现代文化。基督与文化的关系。天国无可估量的价值。伦理文化的目标和价值。自治、他治和神治。彼岸（Jenseitigkeit）作为人类历史的目的。基督教与文化的关系，由基督教关于创造和复活的教义所决定。

[第十讲 启示与将来](#)

在很多人看来，基督教是在将来发展中可以被忽略的一个因素。动力世界观所反映的现代人的自我意识和自给自足。通过人为筛选、在各级学校中的教育改革，以及整个社会重建来改良种族的努力。这些努力所构建的乌托邦期待，似乎基于内在的发展，实际上却在于神化被造之物，并对世上的将来和死后的将来给出最奇怪的概念。进化教义的迷信特征。詹姆斯的社会改良论。当今文化的情况。无论科学还是哲学，都不能给将来带来把握。只有宗教，特别是基督教能做到此点，因为它相信上帝是万物的创造之主、复和之主和恢复之主。

[尾注](#)

第一讲 启示哲学的概念

著名的亚述学者雨果·温克勒（Hugo Winckler）前些年大胆地宣称：“在人类的全部进化历史中，只能区分出两种最具普遍意义的世界观，即古巴比伦的世界观和现代经验科学的世界观”；“后者，”他补充道，“还在继续发展中。”¹言外之意是，所有的宗教和文明都起源于苏美尔和阿卡德（Akkad）地区，特别是圣经宗教，无论其新约还是旧约形式，都从该源头获得内容。这种泛巴比伦的历史建构，因其混杂和武断删削的特征，恰如其分地受到了大量严肃反驳。但这种宣称无疑有一些合理的成分，如果我们从如下的广泛意义来看的话，即宗教性的超自然主义世界观，在各民族中，都毫无例外地占据统治地位，从远古一直到今天，只是在最近150年中，在某些地方，它才让位于经验科学的世界观。

人类就整体而言，历世历代的核心都是超自然主义。无论是在思想还是在生活中，人们都不能从这个世界的事物中获得满足；他们总会设想，在大地之上还有天堂，在可见之事后面还有更崇高、更神圣的秩序，由不可见的权能和福气组成。这就意味着，上帝和世界虽然根本不同，但同时也最紧密地相连；宗教和文明并非表现为两种互相冲突和敌对的原则，相反，宗教是一切文明的源头，是家庭、国家和社会中一切有序生活的基础。这种对世界的宗教性看法，不仅局限于东方，以至于我们可以把它恰当地称为东方或旧东方观念。我们在世界各地、各个民族中，都能找到它。此外，人们并未觉得它是压在肩上的沉重负担或铁轭；相反，他们在生活中的信念一直都是，这是事情本来的样子，世界本该如此，不该有别的样子。一般而言，关于宗教和文明之间的冲突痕迹，我们连一丝也找不到。古代对世界的看法是完全宗教性的；这相应带来一种统一、和谐的特征，影响到整个尘世生活，给它穿上一层具有更高灵性和神圣的外衣。²

就这一点来说，基督教并未带来任何改变。的确，它对异教世界采取了负面和敌对的态度，因为它不能在尚未彻底打扫之前，就掳掠它们败坏的文明。而它给自己的任务正是，使全部属地的生存都臣服于天国，并对之作出相应的矫正。它成功地征服了旧世界，并使自己的精神成为其核心。的确，在中世纪的实际生活和行为中，仍然有不少与基督教系统相冲突的元素，因为这个系统是外在的、强加的，并未被内心吸收；然而即便如此，我们还是遇到一种对世界的统一看法，而且这种看法在生活各个层面都留下了烙印。无论中世纪基督徒要控制世界还是要逃离世界，引导他的信念都是，心灵注定要胜过物质，天注定要征服地。

宗教改革带来的一个改变在于，它把自然与恩典之间的罗马式僵化关系，转化为一种动态和伦理的关系。上帝的形象不再是对人性的超自然添加，而是人性不可或缺的一部分，恩典不再被视为可量化、有形质的拥有物，储存在教会中，在圣礼中获得，被祭司所分发。在改教家看来，恩典首先在于罪得赦免，在于重获神圣恩宠，在于上帝与人的关系，因此不可能靠任何善功赢得，却只能被上帝所赐，被人们以孩童般的信心领受。与救恩福气的客观形质化相反，改教家强调宗教性的主体；的确，他们恰当地承认了人的自由；但这当然不是有罪、自然人的自由，而是属基督、属灵之人的自由，这些人被基督所释放，在跟随圣灵的行事为人中，竭力满足律法的要求。

无论这16世纪的宗教-伦理运动多么重要，它毕竟只是改革，并非另立根基。它没有攻击古老的宗教性世界观；它事实上强化而非弱化了这种世界观。在罗马教会内部，宗教改革事实上对抑制宗教冷漠作出了巨大贡献，激发了信徒的热切努力，要在罗马自己的原则基础上，提升生命和道德。但宗教改革的这种积极作用，一直在罗马教会人士和自由派圈子里被忽视，而宗教改革也被系统地呈现为革命的起源。库森（Cousin）和基佐（Guizot）同意德邦纳得（De Bonald）和德迈斯特（De Maistre）在这方面的判断。³法国更正教主义认为这条结论可以接受，进而称赞“人权宣言”是路德和加尔文工作的有福果效。在德国，在保尔森（Paulsen）和尤利乌斯·卡夫坦（Julius Kaftan）这些人眼中，康德被推崇为第二个路德，是更正教主义真正的哲学家。⁴

无疑，在现代历史的这两个伟大运动之间，我们能找到某些相似的痕迹。但形式上的相似并非实际上的相像，类似也不是等同。以路德作为代表人物倡导的基督徒的自由，与大革命在旗帜上所标志的自由、平等、博爱之间，差别是根本性的。路德和伏尔泰并非意气相投；加尔文和卢梭也不应相提并论；带着认识论和道德自主的康德，也不是宗教改革的阐释者，而是唯理主义的哲学家。那些把解放人思想的荣誉归给16世纪的伊拉斯谟而非路德、视文艺复兴比宗教改革更重要、更有价值的人，都间接承认了这一点。⁵根据这种看法，伊拉斯谟和与他心意相同的人，试图让基督教重获新生，但他们并未像路德一样，以回归到保罗的教导为途径，而是要回到登山宝训。所以，根据这种看法，我们应该感谢伊拉斯谟，因为他让超自然主义逐渐被唯物主义所取代，超越逐渐被内在所取代，保罗主义被耶稣的宗教所取代，教义被宗教科学所取代。路德仍然是老更正教主义之父；伊拉斯谟才当得现代更正教主义第一位阐释者的荣誉。

这种历史判断无疑有真理的成分。伊拉斯谟和与他有类似思想的人，与改教家一样，目标也是一种更简单、更内在的宗教，以与基督的位格相交的方式获得。但我们常常忽略的一项事实是，所有这些人对宗教本质的观念，仍然受困于中世纪的二元论，因此完全无法对罗马教会的教义和崇拜产生根本性的变革。人本主义的整个心

态，可以说首先就是害怕混乱，力图保持“可爱的教会和谐”（*amabilis ecclesiae concordia*）。伊拉斯谟说，“我们宗教的根本就是和平与和谐”（*Summa nostrae religionis pax est et unanimitas*）。但与此完全不同的是，人本主义曾经是而且仍然是众多“启蒙运动”（*Aufklärungsbewegungen*）之一，在罗马教会中时常出现，将来也会再次出现。在爱尔福特（Erfurt）修道院临到路德的罪与恩典的经历，使他紧紧抓住罪与恩典这两个概念；但人本主义者感受不到罪人的自由和喜乐，因为后者发自唯独透过信心、不靠律法之工的“在上帝眼中被称为义”。因此，人本主义不过就是16世纪罗马天主教的改革，不多也不少；最终它不仅与路德分道扬镳，而且也成为罗马和反宗教改革运动的帮助。⁶

然而，所讨论的看法至少在一点上有道理：路德和伊拉斯谟是两个不同的人，新、旧更正教主义在原则上并不相同。这一点，最近从一个公正的圈子里得到了印证，即海德堡的特勒尔奇（Troeltsch）教授，他在给《当代文化》（*Die Kultur der Gegenwart*）一份关于抗罗宗的重要研究中，提到了此点。⁷当然他承认，古代的世界观被宗教改革所改变，也被一种关于宗教的新概念所丰富；但他仍然坚持说，这种世界观的基本结构得到了保存，并未被改变。就他们对世界与生活、罪与恩典、天与地、教会与政府、信心和知识的观点而言，路德、慈运理、加尔文，都是中世纪的后裔，而他们在作为改教家的一切活动中，也揭示出这一点。在福音书特别是在保罗神学中表达出来的超自然主义，得到了他们的衷心赞同。无疑，他们修正、弱化了原始基督教的特征，即末世、神秘-苦修的元素；但在特勒尔奇看来，他们最终没能看见存在于新约本身里的巨大不同，即在符类福音与使徒书信之间、在耶稣和保罗之间的不同。《圣经》的基督教，头四个世纪的基督教，由于改教家们的天真观念，被视为一个涵盖一切的整体，一套包括信仰和实践的系统，而且他们也相信，这套系统被自己原汁原味地得到，所以他们也立定心志，要使之成为基督教宗教最纯洁的表达，与罗马教会后来造成的扭曲相对。

另一方面，特勒尔奇教授认为，现代、反超自然主义式的更正教主义，直到18世纪才获得重视。因为这种形式的更正教主义，在逻辑和历史上，不能被理解为是与宗教改革原则一致的发展，而是“一种伟大和彻底革命”的产物。在所谓的“启蒙运动”中，它带给世界一种新的文化形式，与宗教改革的文化理念有原则上的不同。相应地，这种世界观的源头不在16世纪，而在18世纪，不在宗教改革，而在“启蒙运动”。它背离了一切超自然主义，认为可以在这个世界中找到一切科学和宗教、思想和生活问题的答案。

事实上，在18世纪以前，有一个超自然的世界存在，有特殊启示的必要性、可能性以及实在性，这些观念从未受到严肃挑战。但从英格兰产生的自然神论，把世界、理性和意志，从上帝、启示和恩典中解放了出来。⁸的确，在其最早的鼓吹者中，包

括赫伯特（Herbert）、洛克、托兰（Toland）、柯林斯（Collins）及其同伴们，以及后来的康德、费希德（Fichte）、莱辛（Lessing）等，自然神论尚未在原则上否定启示的可能性和现实性。但首先，从一个形式的观点来说，它把启示的真切性，特别是与“原初启示”相区分的“传统启示”，置于理性的批判性检验之下，如很多人在赫伯特、霍布斯、洛克等人的作品中所看到的那样；其次，就启示的内容而言，自然神论的“圣经正典”是，因为我们没有能力吸收任何其他内容，所以启示的内容不能包含任何理性真理之外的东西，这也就是说，所启示的真理，只能由那些无疑会被理性迟早发现的内容所组成，启示只是让我们早一点知道它们，更容易接受它们而已。不过，这种让步与另外一个说法配合在一起，就让启示失去了一切真正的价值。这个说法就是，上帝在先前所启示的真理，通常带有这样一种象征的形式，以至于其本质的理性内容，只有在启蒙运动的今天才能被理解。⁹所有自然神论的思想都倾向于掏空启示，使上帝在世界中的作为变得多余。¹⁰虽然他们通常还会承认创造的事实，但创造对起初的自然神论者来说，与康德及后来的达尔文一样，目的只在于赋予世界一个独立的存有。世界在被造之初获得了如此丰富的供应，有各种形式的能力和恩赐，以至于可以完全抛弃上帝，不需任何外力就能完全拯救自己。

这种自主的原则被植入法国后，首先试图通过革命的方式获得主宰地位。1789年的法国大革命为此提供了第一个典型例子。这场革命与尼德兰反抗西班牙、清教徒反抗斯图尔特（Stuarts）王朝、美国殖民地反抗不列颠的革命不同，因为这些起义都没有触及政治的体系、政府的根本原则、行政官员的君权神授（*droit divin*）。但法国大革命源自一套明确的自然神论理论，一开始就带着一条教义，具有一种教条主义的特征。它依附于想象出来的社会契约（*contrat social*），力图颠覆整个现存的社会秩序，并用一种全新设计、人为制造的秩序来取代。它是一种用暴力建立大众主权原则的努力，并在各地受到广泛的欢迎，甚至被康德和席勒（Schiller）这样的人视为大众解放的黎明。¹¹

然而，虽然这场革命在最好的环境下发生，具有国际同情的优势，在欧陆和南美的所有国家都产生了大大小小的模仿运动，但它却从未跨越实验阶段，并最后或早或晚都以失败而告终。它远未实现其理念，给其最狂热追随者的回报，是惨痛的失望和深切的羞耻感。¹²在世界思潮中，革命的观念于是逐渐让位于进化的观念。但18世纪的自主原则并未被放弃，而是用不同的方法寻求应用和发展。

几乎无须指出，“进化”这个词本身，并不比“革命”包含更多值得反对的内涵。发展的观念并非现代的产物；希腊哲学早就已经很熟悉它了。更具体地说，当亚里士多德在“潜在”（*potentia*）和“实在”（*actus*）之间作出重要区分时，就已经把它提升为他整个系统的主导性原则。他并未像柏拉图一样，把真正的实在放在现象事物之外、之后、之上，而是认为，它是它们的内在本质，只是一开始并未在它们里面得到

完全实现；相反，它是以一个过程的形式得到逐渐实现。因此，在亚里士多德看来，变化和改变不应被解释为机械式的冲击或压力，或被解释为化学合成或原子分解。相反，他从有机生命的事实中，得出他关于变化的理论，从中看到了本质存有在现象中的自我实现，形式在形体中的自我实现。一个事物的本质和观念，并非只是一个不动的原型，而且同时也是一种内在的能力，驱使该事物，使它变动，朝着一个确定的方向发展。因此，按照亚里士多德理解的进化，带有一种有机和目的论的特征；变化为本质而存在；变化会发生，因为有存在。¹³

这种发展的观念，在基督教的神学和哲学中，并没有激起任何反对。相反，它被连接在有神论的原则上，获得了扩充和丰富。就其核心内容而言，它也在现代哲学中再次出现，如在莱辛、赫德（Herder）和歌德、谢林（Schelling）和黑格尔，以及许多著名的历史学家身上所看到的那样。的确，有些人把发展的观念与它所依赖的基督教有神论基础割裂，并因此回到了古代前基督教的自然主义。然而，即便如此，他们的自然主义还保留有一种特别的特征，足以与后来的唯物主义相区分。无论歌德和赫德、谢林和黑格尔用什么词来标志事物的核心和本质，他们从未视自然为一种僵化的机制，而是一种永恒造作的能力，一位有创造力的艺术家。对他们来说很陌生的观念是，一切高等形式的存有，都透过纯粹机械和化学作用力的作用，产生于低等形式的存有。在他们看来，自然和灵性世界从低到高的形式，是生命难以穷尽的丰满、宇宙中有无限创造力的证据。¹⁴到了黑格尔那里，整个世界变成思想的一个巨大过程，它在每个时刻、每个阶段，都只要是真实的，就是合理的；但同时，由于它所臣服的内在矛盾原则，它被迫不断向前、向上发展。因此，任何存在的事物，只是纯粹的变化，而不是一种存有；它存在的唯一目的就是消失；在执行辩证规律的过程中，旧事物不断让位给新事物。因此，我们应该停止一切暴力革命和徒劳的实验；因为永恒之灵自己已经在不断忙于在破坏中建造、在建造中破坏了。过程、进化、无止境不停歇的变化，是一条在黑格尔的系统中，比在亚里士多德和莱布尼兹的系统中，地位高得多、也更偏颇得多的控制原则。¹⁵

不过，这种进化的教义，其结构太理性化、太先验化、太浪漫化，在现在越来越兴旺的自然科学的攻击面前，无法站立得住。它很快就让位于退化理论的机械和反目的论原则。达尔文走到他的不可知论的自然主义，原因在于他在世界上观察到的悲惨，并不比科学考察让他注意到的事实少。对他来说，这世界充满了太多的争斗和不公平，以至于无法让他相信护理和预定的目的。他无法把一个充满了残暴和痛苦的世界，与上帝的全知、全能和全善协调起来。一个无辜、善良的人站在树下，被闪电击中。“你真的相信，”达尔文问他的朋友格雷（Gray），“上帝击杀这个人，有什么特别的目的吗？很多人，或大多数人都这么相信；但我不能，也不愿这么相信。”相应地，所谓“自然选择”定律的发现，给他带来真正如释重负的感觉，因为他借此就不必

再相信创造中有一个明确的计划和目的。无论上帝是否存在，都不需要为此负责任了。自然界不可更改的规律，虽然运作并不完美，却承担了一切事情的责任，同时也保证了世界并非随机的产物，并且也保证它作为一个整体，处在走向更好状况的过程中。¹⁶

正如达尔文在自然中发现了悲惨一样，卡尔·马克思在社会中也发现了悲惨。在达尔文出版《物种起源》的同一年，马克思的《政治经济学》也面世了。1883年3月17日，弗里德里希·恩格斯在马克思的墓前宣告说，正如达尔文发现了有机自然的发展规律一样，马克思也发现了人类社会的发展规律。达尔文相信，他的自然选择及其相关结论，一劳永逸地除去了目的论、神迹以及一切超自然主义；马克思也深信，他把社会主义从一切乌托邦主义中解放了出来，并把它建立在牢固的科学基础之上。达尔文和马克思两人都是“自然规律不可违背，事物按必然顺序出现”这种信念彻头彻尾的信徒。虽然深深影响两人的事实是，这必然发展的过程，在过去和现在都产生出了可怕的情形；但两人却都坚定地希望，发展意味着进步，带有更美好世界、更美好种族、更美好社会的应许。

无须多言，这种机械和反目的论的进化概念，没有给神迹、超自然世界、上帝的存在和作为留下任何空间。达尔文虽然一开始还相信自然神论的创造观，但后来越来越滑向不可知论。他的习惯是，先宣称自己没有充分考虑过这些想法，所以无法说自己拥有强烈的宗教感受，然后就把宗教的问题推到一边。¹⁷而马克思的意见是，作为“人民的鸦片”的宗教，在未来的完美社会里，注定要自然消亡。¹⁸所以，获得了最广泛共鸣的信念是，现代自然科学及其进化教义，已经终结了中世纪两个世界的二元论概念，而自然主义的原则，也已经取得了永久性的胜利。启示不再被视为一种可能性。勒南（Renan）以不言自明的口气宣称，“没有超自然”（*Il n'y a pas de surnaturel*）。根据黑克尔（Haeckel）的看法，宗教诉诸的一切启示，都纯粹是人们想象的产物；唯一真正的启示就是自然本身。但施特劳斯（Strauss）不完全确定胜利已经获得，敌人已经被消灭，所以发出了总决战的号召：“最后要被征服的敌人，就是对另一个世界的观念。”“进化”这个词本身所包含的，原本是无害的概念，它所表达的原则在恰当定义的范围内，显然也在整个宇宙中运作。但操弄它的思想倾向，以及由此建立的系统，至少在很多情况下，却要在这个词的帮助下，以把任何超自然的因素都排除在外、纯粹只用到事物的内在力量并按照自然不变规律的方式，来解释整个世界，包括人、宗教和道德。

然而，从19到20世纪的转化，见证了在这方面的一个重要改变。科学领域里最前沿的调查者，已经放弃了用机械-化学因素解释一切现象和事件的企图。我们在各地看到的努力都是，要把达尔文“规律下的自然”这种观念，纳入一种唯心主义的世界观。事实上，达尔文因为其不可知论，为“绝对”的不同概念留下了空间；——不，他

甚至不断、着重表现出的信念是，世界不是随机、蛮力或盲目必然的产物，而是就其整体而言，有逐渐提高的倾向。¹⁹进化的教义就这样沿着达尔文所指示的轨道，带着大量有价值的科学材料，回到了黑格尔哲学的基本观念。对自然的机械式概念再次被动态概念所取代；唯物主义被泛神论所取代；进化再次变成绝对之灵的展开和彰显。启示的概念再次以全新的面貌，胜利地进入了哲学甚至自然科学的领域。²⁰

这种大度的让步，当然在神学界里也不能不引起回响。的确，最近露面的“新神学”鼓吹者们，在应该赋予自然或历史中的启示、个人主义或集体主义、理智或心灵哪一方面更大的重要性这些问题上，意见并不一致。然而，明确激发并控制整个运动的愿望，是把启示和进化等同，并为此目的，把重心从上帝的超越转向他的临在或内在。对这个运动来说，上帝是“暗含在万物中的那个东西，一切现象背后的实在，宇宙全部力量的总和”。它承认，对上帝临在的这种观念，古人并非全无知晓；但只有到最近，它才成为“道德和属灵运动”的杠杆，正如整个基督教世界所见证的那样，而这个运动的目标，就是促成宗教和科学的完美和谐，并在“上帝的人性和人的神性这福音”中，得到最高表达。

毋庸多言，按此原则，就像在黑格尔那里一样，神圣启示必须与一切存在之物等同，包括自然和历史、各个民族和他们的宗教。任何事物都是上帝的一种彰显。有限之物的一切都是无限的核心要素。它就是无限本身在被造之物中成为有限。但上帝的自我实现有一条确定的道路和层级。它从无机上升到有机，从生理上升到心理，从自然上升到灵界，在人里面达到顶点。“我们是宇宙的一部分，宇宙是上帝的一部分；在人性和神性之间，并没有真正的区分；每个灵魂都是神圣之灵的一星火花。”人性不断把上帝启示给我们，我们发展、进步多少，它就启示多少。因为一切都臣服于发展的规律。一切都在不断被实现。人源自动物，而这个种族的文明部分，现在已经远超其先祖；但摆在他面前的，仍有无尽发展的愿景。他并非“仅仅是他所是，而且也是他所未成之一切”。他是，而且越来越成为永恒意识的器官。他曾经是动物，但现在成为了人，而在人化之后，则将是神化。基督宗教用期待的方式，在其创建者身上表现出了这条原则；在基督里，人性和神性同一。按照奥利弗·洛奇（Oliver Lodge）爵士的说法，基督是人努力的荣耀，是人性向上的发展目标，是人力求达至的最高顶点，是我们种族的卓越之花。所有人都是潜在的基督，所有人都被我们本性力量的发展所驱动，走向基督化。²¹

虽然新神学喜欢把这个概念打扮成一种新的运动，但话说到最后，它不过重复了埃里杰纳（Erigena）、斯宾诺莎以及特别是黑格尔系统所体现的泛神论。无论如何，目前按这种方式把信仰和科学、圣经的启示和按唯物论或泛神论建构的进化教义协调起来的努力，不会比这些哲学取得更大的成功。我们的确有理由高兴，因为上个世纪的唯理主义被对宗教和神秘主义、对形而上学和哲学的感受所取代；而且在宗教的圈

子本身里，人们也开始承认上帝的实在和启示。但因为这个时代的思想领袖的态度转变而喜悦，不应该让我们无视所暴露出来的危险。目前自发的宗教渴望带着一种突出的自我中心特征；它所揭示的渴求自我满足，而不是认识和服侍永生神；它并非在世界之上，而是在世界之中寻求上帝，并视上帝的本质与被造之物一样。它所全部展现出来的，不过就是之前打着“科学”旗号的世界观，在本质并没有改变的前提下，只是由于各种影响，现在穿上了一件宗教的外衣，然后以新信仰的立场出现，与旧信仰相对。²²它与之前的区别只在于，进化的教义不再坚持自己是站在与基督教并列，或与基督教敌对的“科学”一边，而是义无反顾地要篡夺基督教在教义和宗教上的地位。透过黑克尔及其盟友口中宣扬的一元论，它不仅霸占真科学的头衔，而且要霸占唯一真宗教的头衔。²³

然而，作为一种宗教形式，一元论几乎不值得认真考虑。除了与世界等同的内化上帝之外就不再有其他内容的宗教，也许能暂时给人带来美感，使他感到温暖；但它却绝不能满足人的宗教和伦理需要。它不能把我们提升到超越现实之上，也不能提供比世界更大的能力；它不能带来和平，也不能提供在上帝天父心肠中的安息。毕竟，人在宗教中寻求的是力量、生命、个人关系上的权能，就是能赦免我们的罪，能悦纳我们，并使我们满怀喜乐地胜过充满罪恶和死亡世界的力量。能满足我们的头脑和心灵、良心和意志的真宗教，必定不会把我们封闭在世界之中，而是提升我们，使我们超越世界；它必须在时间之中赋予我们永恒；在死亡之中赐给我们生命；在变化的潮流中，把我们安置在不可动摇的救恩磐石上。这就是为什么超越、超自然主义、启示，对一切宗教都至关重要。

这因此也解释了为什么人类像过去的时代一样，继续按超自然主义的方式思想与生活。就异教和伊斯兰国家而言，这一点无须多说。在基督教世界里，希腊教会现在仍然坚持其正教的立场。罗马教会虽然与很多人的期待相反，19世纪在几乎世界各地的影响和能力都有增加，然而在1907年7月3日的教皇圣函中，也毫不犹豫地谴责了“启示不过就是人意识到他与上帝的关系”这种观念。虽然更正教会内部的分裂比罗马教会要彻底得多，然而就很大程度而言，在世界各地、各个阶层中，它仍然坚持基督教信仰宣告的基本要素。因此，虽然《圣经》受到了各种各样的批判，它仍然在教会中占据独特地位，包括讲道、崇拜以及要理问答的教导。除此之外，我们整个现代文明，艺术、科学、文学、伦理、法律、社会、政府、政治等等，都受惠于宗教的、基督教的、超自然的因素，仍然依赖于旧世界观的基础。“这教育的印记，”特勒尔奇说，“欧洲直到今天仍深埋在它的灵魂中。”²⁴因此，现代、泛神论或唯物论的世界观，要征服古老的有神论世界观，还有很多事情要做。不，考虑到人类过去的历史，我们可以很安全地补充说，这永远也不会发生。

把这种忠诚归咎于基督教的超自然世界观，归咎于顽固的保守主义或不可救药的

理解力低下，也没有任何根据。我们不需什么分辨力就可看出，任何宗教，特别是基督教所宣称的启示，与新神学和哲学向我们推荐的，有本质不同。不久以前，弗里德里希·德利奇（Friedrich Delitzsch）明明白白地承认了这一点。他在《巴别与圣经》的第一讲中肯定，旧约对启示的观念，和很多其他旧约中的观念一样，与在巴比伦宗教中找到的完全一致。当这种等同被反驳以后，他在题为“回顾与前瞻”（*Rückblick und Ausblick*）的第四讲中，再次重申此点。他在那里指出，启示的概念今天无疑被许多人所篡改，把它变成了一个以人为媒介的、历史进化的渐进过程。但他立刻补充说，虽然他个人相当接受这样改变后的概念，但它毕竟只是对《圣经》和神学上的启示概念的淡化。²⁵这一点的确很难有别的说法。《圣经》不仅在上帝不断透过自然赐给异教徒的启示，与异教徒被上帝任凭而产生的伪宗教（罗1：19-23）之间，以及同样地，在上帝赐给他子民以色列的特殊启示，与神子民不断误入歧途所做的偶像崇拜之间，做出尖锐区分；而且也最斩钉截铁地宣称，最根本的真理乃是，向摩西和众先知启示自己的耶和華，才是永活的真神，其他一切异教徒的神，都是偶像，都是虚无。

若是这样，那么把启示与发展、神的律法与人的行为等同，或把它们看成是同一个过程的两面，就与《圣经》的明确看法冲突。当黑格尔谈到无限和有限时说：“真理在于两者不可分割的联合，”²⁶我们就意识到，这不是他哲学的首要真理（*primum verum*），而是其第一条谎言。正如在科学上，我们必须区分上帝蕴藏在其作为中的思想，与人们从中得出、被当作真理的谬误，同样，启示和宗教不是同一个东西的两种不同呈现，而是有天差地别，就像上帝与人、创造主与被造物的区别一样。虽然格沃特金（Gwatkin）有时把观念泛化得使“启示”和“发现”变成了从不同角度看的同一个过程，但他也相当正确地指出，并非人的任何思想，而只是其正确的思想，才反映出上帝的思想，而只有当宗教为真的时候，才能被看成是神圣启示。²⁷

启示和宗教之间的这种区分，以及超自然主义的相应权利，再次缓慢地对人们产生吸引力。蒂蒂乌斯（Titius）早些时候宣称，从克勒（Kähler）到特勒尔奇的所有神学家都共有的一项信念是，超自然主义和基督教同存亡。显然，特勒尔奇反对利普修斯神父（Fr. R. Lipsius）的看法，要坚持某种意义上的超自然主义。洛夫（Loofs）无疑坚称，16—17世纪的超自然主义的架构太笨拙，难以让自然和历史科学严肃对待。但他同时也在一个相关问题上迟疑：全部现代文化是否真有一条不可改变的公理，即自然科学已经让人们不可能相信任何启示——除了能用进化原则解释的启示之外；或者不可能相信任何救赎——除非出自内在力量的救赎之外。然后他自问自答地宣告说：“在基于泛神论内在观念的‘此岸宗教’（*diesseits-religion*），和基于更彻底有神论的传统宗教之间，决定性的战斗尚未打响。”蒂蒂乌斯在谈及此点时，最后的看法基本上是说，对超自然问题的更准确探究，是未来教义学的主要任务，对基督教的绝对特征也至关重要。²⁸

因此，基督教与启示的事实同存亡。不过，我们承认，对启示的模式和内容的看法，可能需要澄清；相应地，我们对这神圣恩典作为的观念，也可以有修正。事实上，这在现代神学中已经发生。首先，上帝的超越对我们来说，含义已经与我们先辈们的看法不同。认为上帝只做工了一下子，然后就让世界独立存在，这种自然神论式的看法已经不再成立。透过科学的突飞猛进，我们的世界观已经产生了巨大变化。世界对我们来说，已经变得无可估量地巨大；它的前后左右、长宽高深已经拓展得浩瀚渺远。在这个世界中，我们随处都发现第二因在起作用，包括有机和无机的被造界、在自然和历史中、透过生理和心理现象。如果上帝的住处位于很远的地方，在世界之外，而他的超越也同样被理解为他远离其创造，现在站在这世界的现实之外，那么我们就失去了他，无法保持与他的沟通。若我们无法把他理解为不仅在世界之上，而且自己本身也在世界之内，因此理解他为内住于自己的创造之中，他的存有就不可能对我们变成真正的实在。²⁹

这也是使徒保罗理解神圣超越的方式，他宣告说，上帝离我们各人不远，相反，“我们生活、动作、存留，都在乎他。”与上帝的存有不可分割的超越，并不是从空间或量化的意义上说的。是的，《圣经》对天与地作了区分，并不断肯定，上帝特别以天为他的居所，并特别在那里彰显出他完美的荣耀。但圣经自己也教导说，天是被造宇宙的一部分。因此当圣经说上帝住在天上时，并未把上帝置于世界之外，而是把他放在世界之内，也未用一种特别的超越把他与他的被造物割裂。但同时他对有限、暂时、受限于空间之物的崇高，也得到坚持。虽然上帝以其全部的完美和存有临在于被造界的每个部分、每个层面，然而，即使在那最亲密的联合之中，他仍是超越的。他的存有，是与世界不同、更高的一种存有。就像永恒和时间、无所不在与空间、无限和有限无法被约化为同一件事，或被视为同一现实的相反两面一样，上帝和世界、创造主与被造之物，也无法在本质上被等同。并非在我们这个时代，或因为对科学或哲学的让步，我们才如此教导，而是历世历代的伟大神学家都教导这种在《圣经》意义上的上帝的超越。

不过，因为我们的世界观从科学已经得到了极大的丰富，所以我们当前能更严肃地看待这种超越的观念，因而也需要对启示的概念有所修正。过去的神学阐释启示的方式，相当外在和机械化，也太快把它与《圣经》画上等号。但我们今天已经越来越清楚地看见，启示在很多方面，都透过了历史和心理的“媒介”。特殊启示不仅建基于普遍启示，而且从中获得了若干要素。新、旧约不再与其处境 (*milieu*) 割裂；而且它们与其他民族的宗教表现和习俗之间的相似性，也得到承认。以色列与闪族人有关系，圣经与巴别也有关联。虽然在以色列和基督里的启示并未失去任何独特性，然而它们也并非一蹴而就，乃是被逐渐赐下，与历史的进程和先知的个体紧密相连，是透过多次多方而来。正如基督是上帝的独生子，从上面而来，然而他从马利亚的出生却

被预备了很多世纪，同样，上帝特殊启示中的每个字都来自上面，但却透过历史的长廊临到我们。《圣经》简洁地表达出这一双重事实，把神的圣言描述为“神借先知的的话”。

今日科学趋势的一个结果是，神学现在主要忙于这两个因素中的后者，即历史和心理的“媒介”。它目前兴趣的焦点在于启示如何临到的问题，而不在于启示的内容是什么。这种考察会有一种缺陷，常常是见木不见林；与其他宗教明显的相似性，使得以色列宗教的独特性被熟视无睹；在其他地方找到，多少有点类似的特征，就被匆忙地视为起源问题的答案。但撇开这些问题不谈，历史和心理考察本身是很好的事情。它们必须、也一定能够促进对启示内容的更好理解；“借先知的的话”越被深入理解，就越能带来对“神的话”的真正欣赏。因为，如果对以色列宗教和基督教的起源和本质的历史和心理学研究，总是无法触及它们的特殊性，那么除了在两条道路中选择之外——或者因其所谓的愚昧而拒绝之，或者在信心中接受其为神圣智慧——还能怎么办呢？

对这种特殊启示的信念，是基督教神学的出发点和基石。正如科学从未在生活之先，却总是随之而来，发源于它，同样，认识上帝的科学也基于他启示的事实。如果上帝不存在，或他没有启示自己，因而也就不可知，那么所有宗教都是幻觉，所有神学都是想象。但建立在启示基础之上的神学，就肩负起一项荣耀的任务——发展关于上帝的启示和我们对他的认识的科学。它在这任务中，试图通过解经的方式把握启示的内容，然后努力把确定下的内容统一在思想中，并最后用传扬或辩护，或把它推荐给人良心的方式，坚持其真理。但与这些学科携手并进的，也有启示的哲学，它从形式和内容上追溯启示的观念，并使之与我们的其他知识和生活联系在一起。

神学思想界一直都感到有这种科学的需要。不仅奥利金（Origen）和诺斯替主义者，而且奥古斯丁和经院派都明确下目标，既要坚持基督教的独特性，也要为它在世界整体观念中的中心地位辩护。唯理主义把历史基督教推到一边，视之为一套传说之后，现代神学和哲学就越来越感到，需要恰当处理这普世历史中的核心事实，并从各个方面追溯上帝自己建立的、在启示和被造宇宙各层面之间的各种联系。³⁰

我们必须承认，试图给启示的哲学划出一个纲要，可能让人在臆测中迷失。但除了诉求“滥用不否定正用”这条一般性原则之外，我们还可以提醒自己的是，这个危险现在已经变得很小了，因为现今的哲学完全明白，先验式的建构徒劳无功，所以开始从经验的实际中寻找自己思想的内容。忽略真实世界，以理性开始的哲学，必然会违背真实的生活，把自然和历史变成一套抽象的网罗。这对基督宗教的哲学也成立。若它不愿按启示本来的样子来对待启示，就会把它从历史中抽离，最后只剩下一幅由抽象观念组成的枯干骨架。黑格尔的哲学提供了前车可鉴的例子，斯特劳斯的《耶稣生平》（*Leben Jesu*）和《教义》（*Glaubenslehre*）也是绝佳的范例。借用哈曼

(Hamann) 语惊四座的话说，臆测性的唯理主义忘了，上帝是一位不在乎我们觉得他的话合理还是不合理的天才。正因为基督教以启示为基础，所以它的内容虽然不与理性冲突，却远远超越理性；是的，它乃是神圣智慧，对世人来说是愚拙的。如果启示不能提供这样的内容，只包含理性迟早会发现的东西，就名不符实。启示是揭开上帝的奥秘。自然和历史、思想和心灵、科学和艺术所不能教给我们的，启示便使我们知道，即上帝要拯救世界、救赎罪人的确定、不改变的旨意，与整个世界看起来的样子都不同的旨意。这旨意是启示的秘密。在创造中，上帝展现出他思想的权能；在以救赎为中心的启示中，他向我们彰显其心灵的伟大。³¹

启示的哲学就像历史、艺术或其他哲学一样，必须以其对象为出发点，也就是以启示为出发点。甚至它的观念本身也不能先验地构想。只能两者居其一：或者没有启示，那么一切臆测都是虚空；或者在历史中有启示临到我们，它的光华自有；那么它就不仅会告诉我们它的内容，而且也会告诉我们，它是如何出现的。启示的哲学并非用自己的系统来框住它，而是要突破自己，好把启示本身也能拥抱进来。当启示的哲学按这种方式来发展的时候，就能揭示出启示所隐藏的神圣智慧。因为基督的十字架虽然对犹太人是绊脚石，对希腊人为愚拙，但它本身却是上帝的大能，上帝的智慧。没有任何启示的哲学，或者任何其他哲学，无论是宗教的或艺术的、道德的或律法的，能穷尽这启示的内涵，或透彻掌握其内容。现今一切的知识都不完全；它只能凭信心、不能凭眼见。然而它生活、动作的确据却在于，万物的基础不是盲目的意志或难以捉摸的偶然，而是有思想、理智，和智慧的上帝。

其次，这启示的哲学寻求把在启示中找到的智慧，与更大范围内的世界所提供的智慧关联起来。基督教神学过去把特殊启示和普遍启示作了区分，但却从未透彻思考这个区分，也没有把它对整个个人类生活的重要性阐释清楚。当现代科学兴起，宣称在进化的原则里找到了解开一切奥秘的钥匙时，人们就一步步试图把自然、历史、人以及他的整个心理生活，都从上帝的存有、内在工作以及启示的掌管中摆脱出来。不少神学家也向这种趋势臣服，多少有点犹豫地把整个世界都丢给了现代科学，只想在某个地方——基督的位格、人的内在灵魂——里，为神圣启示保留一个角落。不过，这种退却暴露的是软弱，与特殊启示的观念直接冲突。启示的中心虽然在基督的位格，其边缘却延伸到被造界最遥远的地方。它并非与自然和历史隔绝，不像海中的孤岛或水中的油滴。它与整个自然、整个历史、整个人类，与家庭和社会、科学和艺术，都紧密相连。

世界本身依赖于启示；启示是万物按各自的形式存在的前提、基础和秘密。科学的考察越深入，就会越清楚地发现，启示是一切被造之物的基础。每个时刻都有永恒在脉动；每个空间点都充满上帝的全在；有限被无限所支持，一切变化都根植于存有。在基督的位格里临到我们的特殊启示，与一切被造之物一样，都建立在这些前提

之上。创造和救赎的根基是相同的。成为肉身的道，也是万有都借着他而被造的道。从死人中复活的首生者，也是一切被造之物的首生者。父要使他承受万有的子，也是父借着他创造世界的子。虽然上帝与他的被造之物因罪而隔绝，但他仍然逐渐就近它们。超越并未消失，却变成越来越深刻的临在。但因为特殊启示揭示出上帝心灵的伟大，就远远超过普遍启示，因为后者只彰显出上帝思想的权能。普遍启示把我们引向特殊启示，特殊启示又把我们指回普遍启示。两者交相辉映，缺一都变得不完全、难以理解；但合在一起时，它们就宣扬出上帝在创造和救赎中所彰显的丰富智慧。

无论是从形式还是从内容来说，我们都不可能在后续的讲座中，完整发展出一套关于启示的哲学。我将只限于给出一些建构这种系统的主要观念。

第二讲 启示与哲学

当我们着手执行这项任务时，可以从目前的哲学看法中获得鼓励。因为我们看到，启示从被轻看的对象变成了最能激发人们兴趣的东西，所以有理由感到高兴。当上个世纪科学开始其胜利的前进时，黑格尔唤起的热情被审慎的清醒所取代，人们抛弃了一切形而上学，有一阵沉迷在一种幻觉中，确切以为科学有一天会解决生活中的所有问题。这就是所谓的“勒南时期”，那时物理科学志得意满，宣称不再需要形而上学。¹

但那段时期属于过去了。的确，自然科学并未像布吕内蒂埃（Brunetière）所断言的那样破产。相反，它年复一年地继续积累着伟大的发现。但很多人已经对它感到失望，后悔曾经愚昧地期待它：那种“我不知道，也不想知道”（*ignoramus et ignorabimus*）的态度，粗鲁地把他们从梦中惊醒。因此在上个世纪末，人们的思想和心态逐渐发生了巨大改变。文学和艺术重温神秘主义，哲学、形而上学、宗教的需要也再次登场。这种令人吃惊的反应甚至延伸到了自然科学阵营。不仅奥斯特瓦尔德（Ostwald）出版了他的《自然哲学讲义》和《自然哲学年报》，赖因克（Reinke）出版了他的《植物学的哲学》，而且自然科学家们也热切地讨论哲学、特别是认识论的问题——著名人物包括克利福德（W. K. Clifford）、彭加勒（Poincaré）、克莱因彼得（Kleinpeter）、奥斯特瓦尔德、费尔沃恩（Verworn）等等。黑克尔无疑宣称只把他的结论建立在事实之上，然而甚至他也承认，为了获得一元论的世界观，思想必须借助于感官、科学哲学和对知识的信心。²

这种对哲学和宗教的回归，也不是心血来潮。它具有普世和必然现象的所有特征。它并非局限在一个民族、一个阶层，而是在很多国家、很多阶层中出现。它并非只在某些学科才有，而是出现在历史、法律、医学以及自然科学的范畴；它对文学和艺术的影响，并不比在宗教和神学中的微弱。魏尔兰（Verlaine）和梅特林克（Maeterlinck）、苏德尔曼（Sudermann）和霍普特曼（Hauptmann）、易卜生和托尔斯泰和尼采，都同样对当今文化不满，都在寻求某种不同、更高的东西。他们努力透过事物的表象看到本质，透过意识看到潜意识，透过外在形式看到内在的生命、无言的能力及暗藏的意志的内在奥秘。各个地方的人们都要求一种新教义、新宗教、新信仰、新艺术、新科学、新学校、新教育、新社会秩序、新世界、新上帝。在这种标签下的东西实在太庞杂、太愚昧，难以列举。迎面扑来的有佛教、回教、主神教、统一教、偶像崇拜、魔法和占星术、魔鬼教和撒旦崇拜、种族主义和英雄崇拜、德治文化

和意识形态追求、崇拜人性和崇拜耶稣。改革运动如日中天。现代主义席卷全球。³

虽然这些趋势各不相同，但它们都有两项共同特征。首先是自主的原则，这一方面表现在思想上的无政府主义，另一方面表现在意志上的自救主义。⁴每个人都认为自己是独立自主的，能选择自己的道路，能寻求自己的命运。他们的出发点除了是某种模糊的需要之外，就不再有别的了，所以他们就在任何可能的地方寻求满足，比如在印度和阿拉伯，在文明和未开化的民族里，在自然和艺术中，在政府和社会中。宗教被视为纯粹个人的操弄和构建，只是文化的产物和一部分。每个人都有他自己的宗教——不仅只是每个民族、每个教会，而是每个人。因此我们听到现代人的宗教、普通人的宗教、艺术家的宗教、科学家的宗教、医生的宗教。时髦的是研究和阐释歌德和莱辛的宗教、康德和施莱尔马赫的宗教、俾斯麦和托尔斯泰的宗教。

其次，这些现代运动都一样在寻求宗教，寻求最高的善、永远的幸福、真正的存有、绝对的价值。虽然“宗教”这个词被避开了，人们更愿意用“世界观”，但事实上，要满足的需要不过就是过去宗教所提供的。至于对这种世界观的恰当定义，人们看法不一。但无论我们是像文德尔班（Windelband）一样，把哲学定义为“把价值确定下来”的理论，关于“正常意识”的科学，还是像保尔森（Paulsen）一样，把它理解为看待世界和生命的方式，“既能满足理性的要求，也能满足心灵的需要”，显而易见的是，哲学并不满足于对现实的科学解释，而要力求肯定人类更高的理念，满足它最深的需要。哲学希望自己能取代宗教的地位，而神学则带着蔑视一切的态度，转头宣称自己是寻求上帝的根基。⁵

各种改革运动之间的相通之处，范围比上面说的这些还更大。寻求满足不可磨灭的“形而上学的需要”，方式看起来千差万别。但我们不可以貌取人。一些热血青年吃惊地发现了一种观念，就慷慨激昂地宣布其重要性不亚于一种新宗教、一种新哲学。但历史研究和科学反思很快就会毫无例外地使他看见，他所视之为新东西的事物，事实上相当古老，在过去一再出现，然后又再消失。已过的事将必再有，日光之下并无新事。神学新潮与过去的阿里乌主义、索齐尼主义、诺斯替主义、撒伯流主义比较起来，不过就像这滴水 and 那滴水一样难以辨识。哲学上的新道路都被古希腊思想家走过了。这个事实很难与进化论或它所鼓吹的我们这个时代的奇妙进步协调起来。而人理智局限的现实，也很快变得越来越明显，人思维的创造性，也很容易变得江郎才尽。特勒尔奇特别突出地观察到，“那些真正有点新东西要告诉世界的人，其数目总是令人吃惊地稀少，而我们也非常震惊地看到，人类事实上能够传承下去的观念寥寥无几。”⁶我们思想可能移动的方向，远不如我们假设或想象的那么多。我们的思想和行为被我们的人性所决定，也被每个人的过去和现在、他的性格和环境所决定。那些看起来在领导别人的人，实际上被别人所领导，这种现象也不鲜见。⁷

所以，如果我们过于注重细节，只看言辞和表达形式，只关心外在的形式和表达，似乎就会看到一大堆杂乱无章的宗教和世界观，难以选择。但当我们深入事物的核心，考虑根本原则的时候，这一大堆乱象就简化成几个根本大类了。“人类生活的时代，”如歌德所说，“就是摇摆于一系列世界观之间的典型发展。”⁸而因为每种世界观都只是在上帝、世界和人这三个根本点上转移，并试图决定它们之间的相互关系。相应地，原则上我们只能区分出三种世界观：有神论的（宗教、神学）、自然主义的（表现形式为泛神论或唯物论）以及人本主义的。这三者并非像孔德（Comte）所想象的三个阶段（*trois états*）一样，在历史上相继出现、互相取代。相反，它们更像音乐中的节奏性主题一样，彼此多少交织在一起并列出现。因此，希腊哲学源于俄耳普斯（Orpheus）神学，然后转化成旧自然哲学的自然主义，又在诡辩派和苏格拉底的智慧哲学那里，变成人本主义。柏拉图凭借着他的观念教义，回到了旧神学和毕达哥拉斯；但亚里士多德之后，他的哲学又让位于伊壁鸠鲁和斯多亚的自然主义系统；对这些思想的反应和批驳，又带来了怀疑论和神秘主义的学派。基督教使有神论占了若干个世纪的上风；但从笛卡儿和培根开始的现代哲学，越来越带上自然主义的特征，直到康德和费希德再次从人的自我找到他们的出发点。19世纪有神论哲学取得短暂优势之后，以唯物论或泛神论形式出现的自然主义，又抢占了风头，但这却只导致近年来重新回到康德和人本主义的原则。

一般来说，目前唯物论形式的自然主义，在所有有名望的思想家中，已经被抛弃。虽然实际上它还在发挥影响，有很多信众，但在杰出的思想家中，它已经没有吸引力。主要有三方面的原因导致这种情形。

首先在于狭义达尔文主义受到的批判。我们要记得，达尔文并不是进化观念之父。这个观念远在他之前就已经有了。博丁（Bodin）与霍布斯、孟德斯鸠、伏尔泰与卢梭、康德与席勒都已经教导说，人原初的状态不过是动物。黑格尔把斯宾诺莎的“实质”变成了一种动力原则，把不可变的存有变成无止境的变化。但所有这些早期思想家宣扬的进化观念，都只是一种纯粹哲学的形式。但达尔文却要为其提供一个科学事实的基础，就像马克思要把社会主义的盼望从一切乌托邦思想剥离，将之提升到科学理论的高度一样。但达尔文定下“生存竞争”及相关的“自然选择”、“适者生存”这类科学基础不久，对他结论的攻击和摧毁就已经开始了。生存竞争、无限变异、微小变化经过漫长时期的逐渐积累、获取特征的遗传、对一切现象的纯粹机械性解释、排斥一切目的论等等，这些原则一个接一个地迅速受到尖锐批评，在更大的圈子里被视为不可接受。维甘德（Wigand）预言说，用这种方式来解开生命的奥秘，坚持不到世纪之交；这个预言几乎完全应验了。迈尔（J. B. Meyer）宣布说，达尔文的世代延续说与其说是解释事实的假说，不如说是为支持假说而编造事实；这也得到了广泛认同。⁹

其次，自然科学本身的基本观念，也产生了可观的变化。物理和化学很长时间都建立在原子的基本假设上，视之为有延伸属性、能占据空间的物质，无论多么小。对严肃的科学家来说，这种原子论从未变成科学理论，而只是在恰当范围内的可行假说。然而，唯物主义把这种假说提升为能解释世界的理论，视原子为宇宙的终极、唯一元素，认为话说到最后，世界上的一切变化和改变，都在于这些基本元素的机械性组合与分离。这种看法不仅受到哲学思想的批驳，如康德、谢林、叔本华等人所代表的，因为原子有延伸性，能占据空间，所以不能同时被理解为不可分割的；而且现代物理和化学，透过对光学现象的研究，对伦琴和贝克射线的发现，以及物质可继续分割的了解，越来越确信，“远距作用”（*actio in distans*）是荒谬的，原子之间的空间难以想象，原子本身也不过是一种设想，而存在着一种充满一切的以太世界，是更可信的。¹⁰⁽¹⁾

此外还必须加上的第三点，是从认识论角度对自然主义假说的批判。唯物论假装出一元论的样子，但却不能为这个宣称提供任何支持，因为它的原子论仍然把物质和力并列，对这两者之间的关系却无话可说，所以显然仍然是二元论。因此，唯物论被一元论所驱逐。奥斯特瓦尔德把原子、物质、实质、“物自身”的概念统统抛弃，用能量的观念取而代之。在他看来，“物质”这种粗俗名称纯粹只是想象的产物，事物本身不过是“一群不同的能量在空间排列开来”。这些能量才是唯一的实在。我们对外部世界的一切知识，都可以被归纳在现存能量的表现形式下面。¹¹

但甚至这种奥斯特瓦尔德试图用来替换“唯物主义一元论”的“能量一元论”，也无法一劳永逸地解决问题。进一步反思发现，外部世界的任何东西，包括我们自己，都不是直接呈现在我们的自我面前，而唯独透过意识的媒介。因此，真正不可或缺、成为科学基础的终极因素，似乎不是物质和力、以太和能量，而是感官和知觉。意识现象是唯一固定的实在。因此，从这些意识现象开始，真正的、经验的、准确的科学任务，就是摆脱所有这些附加的累赘，然后唯独以这些“纯粹经验”的终极因素为基础，建立一套系统。¹²

这种“纯粹经验”哲学的主要鼓吹者是马赫（Mach）和阿芬那留斯（Avenarius）。哥廷根生理学家马克斯·费尔沃恩根据这种哲学的考虑，得出了一种新形式的一元论，即“心理一元论”。按照这位科学家的看法，唯物论作为可行的假说，虽然能提供一些帮助，但作为对整个世界的解释，则毫无价值。思维无法被物质所解释，意识现象也不能用原子运动来解释。甚至最近主要由保尔森鼓吹的斯宾诺莎的“平行一元论”，也不能令人满意，因为它既不是一元论，也不是平行主义。奥斯特瓦尔德的“能量一元论”也不会令人更满意，因为它也要不断区分生理和心理能量，因此又掉回了二元论。拯救一元论的唯一办法只能是，把唯物论和能量论都放弃，完全否定身体和灵魂的区别，视之为承袭原始人而来的幻觉，然后殚精竭虑地把整个现实约化为一

种“灵魂的内容”。¹³

不过，考虑到这种“心理一元论”太容易变成唯我论和怀疑论的事实，其他人便忙于建立意识现象的客观实在性。以科恩（Cohen）、纳托尔普（Natorp）、卡西尔（Cassirer）及其同事为代表的马堡学派，为达此目的，就不像普罗泰戈拉（Protagoras）一样，在个人意识的本身里寻找经验的主体，而是视个体的意识为根植和建基于一种普世、客观、超验的意识，这种意识虽然不能经历个体的状态，但本身却带着先验的形式，因此为我们的呈现提供基础和规范。¹⁴

不过，其他人虽然也同样急于维护知识的客观性，但却认为这种“超验心理一元论”既不可靠，也不必要。他们相信，一种“认识论或逻辑上的一元论”就足以满足要求了。里克特（Rickert）在这一点上特别明显，其他如舒佩（Schuppe）、勒克莱尔（Leclair）、里姆克（Rehmke）、舒伯特-若登（Schubert-Soldern）及其支持者也都确信，为避免唯我论，我们必须接受一种普世的意识。但他们却不把这理解为一个具体、客观、真实的意识，自己本身也有个体意识，像某种神祇，如马勒伯朗士（Malebranche）所说的那样“人在上帝里看一切”的那种东西。相反，他们的看法是，有一种难以名状的、泛泛而论的、非位格的意识就够了，这种意识形成了一切人类意识的抽象、逻辑前提，但自己本身却永不能成为意识经验的内容。所以事实上他们所说的，就是在世界中有一种普世的潜在，能被人的意识获得。¹⁵

任何不带偏见的人，回顾了拯救一元论的这些企图以后，都很难不得出结论说，这个一元论运动的历史本身，在很大程度上就提供了对一元论的批判。它的发展就是一个快速消解的过程。上个世纪哲学喜欢用来描述自己的名称本身，现在也遭到了反对。在科学历史上，很难再找到这样一个名字被任意滥用的例子了。它的起源很晚，只是对泛神论的时髦说法，而如果我们相信叔本华的话，泛神论不过是无神论的另一个名字，虽然它请上帝离开的方式显得比较有礼貌。然而，虽然“泛神论”这个词还有一些确定的含义，但“一元论”的含义却极为含混，以至于不可能把它与任何明确的概念联系起来。一切可能或不可能的系统，都可以如此称呼。我们听到的有唯物论的、泛神论的、平行论的、能量论的、心理的、认识论的、逻辑的一元论，也有经验的、批判的、唯心论的、自然主义的、形而上学的、具体的、内在的、实证的以及其他种种一元论。¹⁶

此外，这个名词的含义还特别受到了黑克尔泛神论式的唯物论影响，因为他试图用这个词把一切与他不同的系统都称为二元论，从而打入“不科学”的地牢。按照他自己的“纯粹一元论”，只有一种实质，同时又是上帝又是世界，又是灵魂又是身体，又是物质又是力。在他看来，这种一元论就是现代自然科学所委身的世界观。以这种一元论的名义，他把任何人在自然、灵魂、意识、自由意志里找到任何——我不说超自

然因素，而说——与自然科学机制不同、更高的力量，都定罪为不科学。像康德、冯·贝尔（von Baer）、杜波依斯-雷蒙德（Dubois-Reymond）、菲尔绍（Virchow）这些著名人物与这种机械一元论保存距离，原因是——按德国一元论联合会主席的宣称——他们的思想前后不一致，或理解力有点衰退。

这种科学放逐的行为本身，就暴露出一种为鼓吹其理论的赤裸裸的傲慢。没有任何靠证据说话的人需要诉诸这种“能量语言”。在科学的领域里，没有教皇来宣布教义，没有皇帝来颁布法令。在这里，一切考察都是平等的，真理本身才是主。但这种高傲口气最不应该出现的时候，就是当一个人自己的系统，最终却无法自己定下来的科学要求时。黑克尔自己也在泛神论和唯物论之间摇摆，把他的实质既理解为上帝，也理解为世界，赋予他的原子一种生命和意识的原则，似乎对其中的矛盾天真地一无所知。这一点对所有挂着“一元论”名字的系统都成立。这个名字只是一个面具，下面掩盖着的区分包括上帝与世界、心灵和物质、思想与空间、存有和变化、生理和心理能量（按奥斯特瓦尔德的说法）或意识和意识的内容（按费尔沃恩的分法）。

但更严肃的驳斥是，没有人能告诉我们，这种对一元论的追逐，在科学和哲学上究竟意味着什么。它是否意味着，话说到最后，只有一种单纯、简单的实质、力或规律？但先验地定下这条公理，就意味着明显的循环论证（*petitio principii*），意味着也许强加给世界一条它不能、也不可能满足的标准。宇宙无疑比我们所能想象的要更丰富、更复杂。赖因克非常恰当地说：“我视一元论为理解世界的一种破罐破摔的努力……统一的愿望虽然很自然，但绝不能在确定我们的世界观时，被赋予压倒性的权重。最重要的问题不是什么能让我们高兴，而是什么是真的。”¹⁷科学力求把现象尽可能约化为简单的原则，把它们归纳在普遍规律的下面，这样做无疑是很恰当的。相应地，我们的思想也拒绝在一种永恒摩尼教面前止步，因为这种思想认为，有两种力量处于永远的冲突关系中。但奥利弗·洛奇爵士正确地观察到，在这种意义上，追求一元论对所有科学都合适：“唯一的问题是，你寻求的是哪种一元论？”¹⁸当这个名字被用来暗示，世界上的所有多元性必须只是一种实质的彰显时，我们必须拒绝这种要求，视之为毫无根据，是先验哲学系统的后裔，与对现象的一切公正考察结果直接冲突。

如果我们考虑到一元论是如何获得它想要的统一的，它的要求就显得更加不合理了。现实世界在我们面前呈现出无限的事物和现象，我们也没有从任何经验研究中，发现一元论企图用以解释世界的物质和力的统一。如果真有这种统一，那也只是透过抽象的方式获得的。希腊哲学最先设想事物有一个原则的观念，并在其中发现了一切现象的开始和有效原因。但这类原则总会必然带上一种特征，抹煞了现实呈现在我们面前的一切具体内容，结果除了一个普世、抽象的存有概念之外，就一无所有了，

而这个概念本身也不能再被定义。即使我们假设，思想可以没有逻辑困难地从完全的实存推论出这种“无限”，这也丝毫不证明，世界真的就是来自和诞生于这个“第一原理”。泛神论哲学的确由此前提出发，把思想和存有等同。但它忘记的是，逻辑分析是与真实的分解或回溯完全不同的事。在几何中，“点”被视为不占有空间，但这并不意味着，真实世界里有这样的“点”客观存在。真实的时间和空间总是有限的，但这也不妨碍人们在思想中赋予它们无限的延伸。类似地，靠抽象而得到的终极存有概念只是思想的产物，没有任何东西能以此被置于世界中；从它里面什么都不能得到，因为它本身就什么都不是。

证明这一事实在于，泛神论用以描述绝对者和世界之关系的方式，只能借助于各种图像和比喻。它谈到积极本性 (*natura naturans*) 和消极本性 (*natura naturata*)，谈到实质 (*substantia*) 和模式 (*modi*)，观念及其客体化，现实和表象，整体和部分，类别和个体，海洋和波浪。但它最终不能给这个关系一个明确的观念和清晰的概念。如果仔细审视，每种情况下所谈论的关系，似乎或者是流出，或者是进化。过去当人们的思想更习惯于“实质”这一类说法时，前者非常时髦。绝对者被说成是一种丰满的存有，从中诞生了世界，就像泉水出于泉源一样。这种对实质的观念受到批判之后，人们的思想转向“实在性”这类说法，并在黑格尔的影响下，实质就被换成了主体，存有变成了绝对变化，结果进化的观念就占了统治地位。

事实上，“进化”这个词已经变成了一种魔法咒语。莱恩哈特 (L. Reinhardt) 说：“进化的观念就像火炬点燃，突然给自然的神秘过程、被造界的隐秘幽暗带来光明，给我们带来对它们简单——不，唯一可能——的解释；进化是一个魔咒，借此我们就掌握了属地被造物有无限变化的起源和发展的、看起来是难解之谜的秘密。”¹⁹ 对一切关于事物起源和本质、天和地、矿产和植物、动物和人、婚姻和家庭、国家和社会、宗教和伦理的问题，永远不变的答案是：进化是万物起源和存在的关键。

非常可惜的是，这样一个要解释一切的概念，本身却非常需要解释。²⁰ 它所得到的各种定义之间的差别巨大。在赫拉克利特和亚里士多德、斯宾诺莎和莱布尼兹、歌德和谢林、黑格尔和冯·哈特曼 (Von Hartmann)、达尔文和斯宾塞、赫胥黎和泰勒 (Tylor)、黑克尔和文特 (Wundt) 等人的看法中，它的含义彼此不同，而且没有一个定义囊括了挂在这个概念名下的所有现象。在自然界的不同范畴中，在历史上的不同阶段里，随处可见的变化元素都各自带着不同的特征。在无机世界中观察到的转化，与在生物中看到的非常不同。而在后者中，意识和意志、科学和艺术、家庭和社会、个人和集体，也都有各自的特性和规律。无疑有统一性存在，但这种统一性并不能使我们有幸抹煞多元性，仅仅把它看成表象而已。没有一种万能公式能套在宇宙中广袤的物质、力和生命上。“别以为有可能，”洛奇重复着拉斯金 (Ruskin) 的话，但稍微作了点改变，“别以为有可能你手上拿着的论文，最后终于优美地揭示了宇宙的

终极真理，把过往时代的谬误都除去了，只剩下了纯粹的真理。想都别想，朋友，这不可能。”²¹

这种批判对一元论成立，最突出的证据来自一种新哲学思想的兴起；它用实际的方式提供了这个证据，把自己称为实用主义（行动主义、人本主义），并且在许多地方已经获得了不少著名人物的支持。虽然它让很多人感到吃惊，但其出现很容易解释。当自然主义从纯粹的唯物论过渡到泛神论以后，这也就等于关注生命、心灵、灵魂等观念的哲学的回归。如果哲学收复了这些之后，却又不愿把它们起源追溯到一位有位格的上帝那里，那么除了在人里面之外，就再也找不到其他根据了。因此，如果我们把实用主义看作一种广义的哲学思想类别（像詹姆士自己描述唯理主义和经验主义一样²²），撇开各种枝节变化，诸如詹姆士或席勒、皮尔斯或帕尼尼

（Panini）、赫夫丁（Höfding）或欧肯（Eucken）之间的差别，那么我们会在它里面，发现一种自我对各种形式的一元论的反抗、心灵科学在自然科学面前的自我肯定、一对多的反抗、人对世界的反抗。詹姆士非常恰当地把实用主义称为“某些老思维方式的新名字”。无论一元论在什么地方把绝对者变成吞噬自己孩子的萨敦（Saturn），无论什么地方，当实质用来消解模式（*modi*），积极本性（*natura naturans*）用来消解消极本性（*natura naturata*），存有用来消解变化，实在用来消解外表，仅仅视之为表象，在那里，人性和带着意识和意志、宗教感和伦理观、科学和美学理念的位格，就会毫不犹豫地发出强烈抗议。

因此苏格拉底把哲学从天上带到地上。因此在文艺复兴和宗教改革中，人的思想挣脱了经院主义的枷锁。因此针对唯理主义者的教条主义，柯尼希斯贝格

（Königsberg）的哲学家肯定了人知识和行为的自主。而当一元论在19世纪位高权重，并在民事和实践生活的范畴中与社会主义结盟时，诞生一种对位格主义的新认识，就不能再被推延了。卡莱尔（Carlyle）是这个运动第一位大能又吊诡的先知。他在1833到1834年间，就扬声反抗边沁（Bentham）和穆勒（Mill）学派的理智主义，为信仰、个人信念和灵魂的经历辩护。他的全部自我都站了起来，对世界的“丕”回答以坚强、胜利的“是”。自然啊，我比你伟大；我站在你之上，因为我知道，而且有能力；在我心灵的生命中，在我的宗教和伦理中，在我的科学和艺术中，我拥有我具有不朽的超越的证据。这种源自受压迫灵魂的呐喊得到了各地回响。同样的冲动导致克尔凯郭尔对他当时的基督教和教会发动革命；引领教会历史学家立敕尔（Ritschl）与图宾根学派决裂；使赫夫丁看重“价值”甚于“事实”；决定了奥伊肯选择人的思维生活高于经验实际的立场；在荷兰，它让诗人德·格勒斯特（De Génestet）对威胁他的斯霍尔腾（Scholten）的一元论蛛网大感恐惧；迫使托尔斯泰、易卜生、尼采对社会腐败投出他们的诅咒；使艺术人士从自然主义上退缩，转向象征主义和神秘主义，并在各处都为“意志论”的原则敞开大门，同情接纳之。²³

虽然之前的企图是用自然来解释人，因此违背了他的位格性，所以目前的建议是采取相反的方法，试图在人里面找到世界之谜的答案。之前的思想家往后看，考察过去，好发现人的起源，了解他如何成为现在这个样子；现在的努力是往前看，激励人为他的未来劳作，座右铭是“使你所知道的生活变得尽可能有价值”。²⁴之前人们学到的是，要认识到自己只是过去的产物；现在让他学会看自己为“宇宙的创造者”。²⁵因为，进化在人里面达到了最高点，这岂不是很明显的事吗？进化经过无穷个世代的挣扎和劳苦，经过无数次的失败、各种各样的失望以后，终于产生了人，现在只有在人里面，透过人，通过他的帮助，在他的引导下，才能继续前进。位格化是自然发展过程最宝贵的产物、最有价值的精华。歌德的话，“尘世之人最大的幸福就是位格”（*Höchstes Glück der Erdenkinder ist nur die Persönlichkeit*）被四处引用，得到欢呼和首肯。

因此我们看到，实用主义作为一套哲学理论，一点都不孤立，反而与一种强大、不断出现的思想运动紧密相连。然而，它仍然有自己的特色。的确，初一看，它似乎不过就是推荐一种与通常哲学方法不同的方法；而且有时它介绍自己时，也用一种与这卑微声明相般配的友好谦逊态度。它否认有鼓吹任何教义的丝毫愿望，坚称没有任何先入为主的理论。它告诉我们，因为被哲学系统的结果所打击，也对哲学思考的有效性抱怀疑态度，所以它反对所有“口头的答案、先验的推理、固定的原则、封闭的系统”，只致力于“具体和适切，专注于事实、行为、和力量”。而且这与我们从各处已经习惯听到的要求，也并无不同；这个要求说，科学一定不能从先入为主的看法开始，只能在简单、赤裸的事实基础上，严格保持没有偏见。历代经验主义弹奏的都是这套曲子，实证主义只不过又一次弹奏了同样的旋律，只是音阶稍微有点高、有点尖而已。

当发出这样的要求时，拥有这类思想的人有一个天真的想法，以为他自己站在哲学围栏之外，绝不受任何先设观念的影响。实用主义也抱持同样的信念，并透过席勒的口，把自己比作酒店的门廊或走廊，不同房间里的客人都必须经过它，才能走到外面去。但这不过是一种善意的幻想。经验主义同样也是科学大酒店里的客人，也真实地占据着一个独立的房间，与酒店里的其他住户一样。所有追求知识的人都承认，思想必须基于经验，科学除了自然和历史的事实之外，不能建立在其他基础之上。科学考察者不是像蜘蛛或蚂蚁，而是像蜜蜂；他从经验之花上面采摘知识之蜜。人要看见，必须睁开眼睛；要听见，必须打开耳朵。甚至由于种种原因推崇古代作品、特别是亚里士多德作品的经院主义者，也从未否认“所有理智认识都从感知开始”（*omnis cognition intellectualis incipit a sensu*）的原则。但在发现、观察、整理和系统化事实的过程中，考察者的位格会产生，或应该产生多大影响，就这一点来说，有，且一直有各种不同的看法。至于“科学必须从事实出发”这条形式上的“圣经正典”，从没有人

有异议。所以当实用主义劝勉我们要遵从这条正典时，不过是在重复一条众所周知、相当获得普世认同的原则。但一遇到“事实是什么”“如何发现和观察到事实？如何把它们加以分类和阐述”这些问题时，不同看法就出现了。

实用主义自己为这个现象提供了最佳例子。虽然它开始时自称只是一套方法，但很快就变成一条理论和系统。它在考察事物时，自带有一套关于实在和真理的先入为主的判断。

就现实而言，实用主义不仅宣布唯物论和泛神论哲学是先验式和教条主义的，而且对任何承认观念的实在性，视观念为意识所见证的事实、需要纳入考虑范围的哲学，都给出了同样的判断。它诉诸歌德的名言，“太初并没有道，而是行”，拒绝中世纪意义上的任何实在论，明确、毫无歧义地站在唯名论一边。因此所有一般性的概念，诸如上帝、绝对者、世界、灵魂、物质、力、时间、空间、真理、实质、因果、语言、宗教、道德，等等，都被认为没有指称某种客观实在，而只是我们为方便而使用的词，用以把某些现象放在一起谈论，只是为了“帮助思考”，所以必须在使用过程中证明其价值和用途；投资绝对不会浮动，浮动的只是现金而已。对实用主义者来说，世界本身没有统一性，没有有机性，没有宇宙，只有现象的决然多元，事实的无穷累积，只有一堆瓦砾、一团混沌。

实用主义者为支持这种唯名论的世界观，引用了亚里士多德的考虑，他在反驳柏拉图的理念教义时说，这样一来，世界就是以双重、甚至三重方式存在了。因为，如詹姆士所观察到的，对唯理主义者来说，世界或者从一开始就完全存在于观念中，或者无论怎么说，都已经在我们之外装配齐全，从而具有客观实在性，但这样一来，又以一种不怎么完美的复制形式在我们的头脑中出现。但另一方面，对实用主义者来说，世界的统一性并非给定的事实，而是一件在成长中的事情，处于变化和提高的过程中。世界就其本身而言，本质上是未成形的物质，一堆瓦砾，但“却仍在形成中，等待将来的完全”。或者更好的说法是，世界变成我们使它成为的样子；“它具有可塑性，就是我们使它成为的样子。”由于这个原因，相对而言，我们如何理解它的过去，它又怎么变成现在这个样子的，我们要用唯物论、还是用有神论的方式来解释它，都无关紧要了。因为毕竟，世界就是那样的。主要的问题不是，它过去如何？而是，它要变成什么样子？我们要怎么对待它，塑造它？²⁶

用这种特别的方式看待现实，实用主义能够不受限制、诚实地承认很多唯理主义必须忽略或解释掉的事实。世界就是一团混沌，充满了罪恶、悲惨、悲哀的可怜事实，是绝对化哲学徒然合理化或不能与宇宙的和谐协调的事实。它也恰当地考虑到了纷繁复杂的多元现象、宗教和道德生活的经历，并且还用与己无关的面貌提出了真理和权利的问题，力求从心理和社会的角度来尊重和承认它们。因为它的出发点不是任

何绝对的观念，甚至不是绝对的善、公义或全能，所以也不觉得需要提供一套神义论。它并不会为任何神学或哲学理论牺牲现实，也不会强迫现实满足任何先验系统的普罗克鲁斯忒斯（Procrustes）之床。世界就是一个悲惨的世界，本身没有其他内容。

然而实用主义虽然对过去和现在的看法很悲观，但对将来的期待却很乐观。与此相关的是它对真理的一种特别看法。灰朦和幽暗无疑统治着我们的身后和四围，但黎明正在我们前面破晓。因为进化现在已经前进到如此地步，产生了人，并把进一步提升世界的重任交托给了他。世界将成为如何，就依赖于人了。是的，这让未来变得有点不确定；世界并不必然被自己的内在力量所拯救；如果它能得救，也是被人所拯救。然而这种拯救还是可能的，甚至从某部分来说，可能性还不小。实用主义并非完全悲观或完全乐观；它的思维框架可以被描述为人本发展主义的。虽然世界本身非常败坏，但拯救它的能力和责任感属于我们。

人拥有这种能力，是因为他透过一系列漫长的世纪，已经成为一种能认知、特别是有意志和行为能力的存有；他的意志和理智使他在悲哀、丑陋的现实中，成为“一种有创造性的力量”。他自己把自己逐渐提升到了这个地步。他并非一开始就拥有这样的理智和意志；他是逐渐获得它们的。他本性里也没有所谓的“常识”，或带着先验形式的内在知识，仿佛康德从其唯理主义立场所想象的。理智本身，以及它所包含的概念、类别、思维规律等一切内容，都是从生存竞争进化而来，因为这些被证明对生活有实际的用处和价值，而这也相应地成为真理的唯一标准。

真理并不存在于人之前、之外，或独立于人。与世界的统一性、良善、幸福比较起来，它并没有更多的客观性。没有任何地方可以完整地找到它，仿佛人能够用完全被动的方式接受它进入自己的意识一样。它的标准也不在于我们的表述与现实一致，因为它只存在于人里面、而不是外面。它并非是，乃变成；如同一般意义上的世界一样，真理也是“在形成中”。真理是认知和意愿的生存经验所视之为有用的东西。这也必然决定了它的变化性和相对性。没有任何一条真理是绝对确定的，超乎一切怀疑的可能；所有真理都可能被推翻。每条真理都由它对生存的价值来衡量，因此也随时都可能改变。它所能做的一切，就是为我们提供使用现实的工具。它不能提供绝对的而只能提供相对的实践真理。它不能教导必然的而只能教导偶发的规律。最有用的系统，就是最真确的系统。真理、宗教、道德、文明的全部内容，都臣服于生存，为生存服务。现实可能艰难混乱；要把它变得真实和美好，只能靠我们自己。²⁷

(1) 巴文克这里并非支持以太理论，只是回顾当时自然科学的发展状态，并借此批判唯物论。对自然科学的整体反

思，详见第四讲。——译注

第三讲 启示与哲学（续）

实用主义有很大的优点，因为它把我们从一元论的毒素中解救出来，揭露了它抽象概念的贫瘠。就实用主义否定“一成不变的习惯、纯粹的抽象、口头的答案”，呼吁我们回到事实，并重新强调一切知识和科学中的实践因素而言，它值得称赞。

但如果我们可以合理地要求所有世界观都必须既满足理智的要求，也满足心灵的需要，那么就会发现，实用主义也不能令人满意。因为它还不够实用。虽然它宣称没有任何教义，一视同仁地拒绝柏拉图和亚里士多德、斯宾诺莎和黑格尔、布拉德利（Bradley）和泰勒（Taylor）的哲学，但事实上它与苏格拉底的人本主义同路，也与洛克、伯克利、康德的思想有联系，只是用经验主义的哲学取代了唯理主义而已。当它不仅推翻了绝对者的抽象概念，否定它在世界过程中的自我实现，而且也拒绝承认现实“赖以存在”的上帝及其属性、思想和物质、理性和良心的实在，并认为所有这些名称不过就是“更好做事的方式，只有实践价值”时；当它抛弃了对“实质”的观念，把事物削减成只有属性时；当它视宗教和哲学的问题“主要在于性格甚至身体条件”，并把一切真理的标准都放在“令人满意”上时；实用主义就证明，它并不只是一种新方法，而是一套彻头彻尾的新哲学，并且也因此与自己的出发点和基本原则冲突。难怪詹姆士宣称，实用主义并不能靠指出其中几点自相矛盾的地方就被驳倒，而试图理解和解释它的唯一方式，就是让自己透过“真心的改变”、“与绝对盼望决裂”的方式，完全变成“以归纳思维为念”。¹在这里，我们就触及了实用主义的真正核心：它放弃了认识任何带有绝对特征的事物的盼望——不仅包括上帝，而且包括一切观念和名字。它诞生于一套怀疑论的思维框架，并且由于这个原因，最后绝望地抓住了它视为终极、无可争议的事实。

相应地，对实用主义的恰当定义不是说，它“代表了经验主义的态度”。因为几乎每个科学和哲学流派，最后都会从事实出发。但实用主义对事实有一种特别的观念，对现实有一种特别的判断。在唯理主义和经验主义、理智主义和意志论之间，区别并不只在于对“事实所拥有的价值”的判断，而在于对事实本身的判断。实用主义对事物的看法不同；它对世界的观念与唯心主义哲学的观念不同。根据后者，世界是思想的体现，依赖于心灵，被理性所掌管。但当唯心主义哲学表达这套看法时，并非只是把玩抽象的观念或无益的推理，而是从现实出发——当然，是它所看到的现实。甚至在所有哲学家中，犯“先验建构”之罪最大的黑格尔，对自然和历史的知识，也比其反对者所说的要多得多。但如果我们可以暂时相信实用主义者的话，那么按照他们的说

法，哲学史就是一个丢弃所有绝对形而上学概念的漫长过程：首先是处于第二位的各种属性；然后是实质和因果、物质和力、规律和规范、真理和语言。没有任何先验观念或原则在掌管着世界。世界本身只是一团混沌，一堆粗糙杂乱的东西（*rudis indigestaque moles*），只有通过人的知识和行为，才能逐渐转化成宇宙。是的，实用主义者并非总是前后一致地坚持这种大胆的断言。詹姆士在一个地方说，时间和空间、数字和秩序、意识和因果，都是很难抛弃的类别。²但就其原则和倾向来说，实用主义反对一切普遍性的概念，因为这些对它来说，不是固定、先验的类别，而只是人们思维结果的抽象名称。³

针对这样一种实用主义，我们必须提出的反驳，不是它太竭力地遵循经验，而是它遵循得远远不够；因为它从其视线中，把最重要、最原则性的事实排除在外了。现实——整个丰富的现实，与这种新哲学摆在我们面前的，非常不同；现实所包含的因素和“事实”，比实用主义考虑到的，要多得多。不过，要说明这一点的唯一方式，是简单讨论一下我们如何认识现实，用什么方式发现其内容。这样我们才能看见，唯物主义和人本主义、流出和进化，都不能解决问题，只有有神论和启示才能。

我们能够达致现实的唯一途径，是借着自我意识。唯心论的真理在于，人的头脑——也就是说，他的感知及其呈现——是一切知识的基础和原则。如果有一个客观实在、一个以时空形式存在的物质和力的世界，那么就其本身的情形来说，对它的知识也只能透过我的意识到达我这里。从这个意义上说，肯定客体单单为主体而存在，世界就是我们所呈现出来的样子，是相当合适的。离开意识，我就什么都不知道，包括我自己和其他一切实在。唯心主义在对这一点的辩护上，比天真的自然主义立场坚固得多，因为后者认为它在原子和以太、物质和能量中，拥有一个直接给定的实在，却忽视了主体在感知任何客体时所施加的影响。

但当唯心论从“现实只能透过意识的媒介获得”这无可辩驳的事实得出结论说，感知是一件纯粹内在的行为，所以所感受到的客体一定也内在于头脑——当它这样下结论时，就错了。的确，没有人能看见自己走过窗前，或者抓着自己的头发把自己提起来；换句话说，除非透过意识，没有人能认识现实，因为如果没有认识，显然就不会知道。感知对主体提供了一项双重服务；它同时既是感知到对象的条件，也是感知到对象的渠道。然而，视感知为获得关于对象之知识的渠道和手段，与视它为获得这种知识的原则和来源，这两种看法还是有很大不同。唯心论的错误在于，它混淆了行为和它的内容，混淆了功能和对象、感知的心理和逻辑特征。是的，感知是主体的一个行为，而知觉和呈现的确与概念和结论一样，有一个纯粹理念性的、内在的存在。但感知本身却终结于一个对象，知觉和呈现从逻辑上考虑，本身就与一个跟自己不同的实在相连。所以心理和逻辑的特点并不一样。考虑位于意识中的呈现是一回事，在它们里面，并透过它们来理解现实，又是另一回事。忽略这种差别，意味着受困于一种

心理主义，被自己的自我所囚禁，永远无法接触到现实。

这一点从唯心论的一种努力中看得最清楚；它虽然有基本错误，但却一直努力逃离幻觉主义的逻辑，试图维持知识的客观性。为达到这个目的，它主要采取了两种方法。

一些人使用的方法，是基于因果律的原则，从呈现回推到客观现实，视前者为后果，而后者为原因。另外一些人所使用的方法，是承认我们无法从呈现推论出现实，但却认为，我们可以通过意志的道路到达要去的目的地。他们的推理是，人并非只有，或主要只有意识和呈现，而是一个拥有力量、冲动和意志的活物；他自己就有一个实质，是一个实在；他的本质不在于思考（*cogitare*），而在于运动（*movere*）。人不是被他的思想，而是被他的意志所引导——虽然不断遇到阻碍，自由受到限制——才认为在他的呈现后面，有一个对应的实在。

我们必须从一开始就指出，与这一整套推理相左的是，唯心论看起来似乎并没有权利相信因果律，更不能用它来跨过思想和存有之间的鸿沟。但即使不管这条反驳，我们也发现，上述两种办法都不能把我们带向要去的目标。因为在进行关于呈现和意志的推理之前，所有人——包括无学问的和有学问的，甚至孩童乃至动物——都确信客观世界的实在性。甚至透过科学反思得出唯心论立场的思想家，也不能放弃他对这实在的信念。爱德华·冯·哈特曼甚至宣称，没有这个信念，人就无法生活。“没有这种对现实和我们所感知之物的连续性的信心，”他说，“我们一刻也不能存活，因此这种天真的实在论信念，透过直觉，与感知本身结合在一起，成为一个不可分割的事实，形成了我们思想装备中不可或缺、实际上无法摆脱的要素。”⁴似乎唯心论也被自己的实际后果吓到了，所以保尔森和费尔沃恩急急忙忙地向我们保证，无论一个人的哲学是唯心论还是实在论，生活中的一切还是照旧，科学仍然有真理和价值。⁵但除此之外，假设现实只能透过呈现或意志的推理过程而得到，也与事实直接冲突。我们绝对不是每次都认为，我们的呈现后面有一个现实。我们对于清醒和睡梦、现实呈现和幻觉，即便在理论上很难指出差别，但在实际生活中也总会加以区分。类似地，我们对很多我们的意志毫不关心，也没有遭到任何抵抗的事物，也认为它们是实在的。对我们来说，太阳、月亮和星星，与我们脚踢到的石头和挡住我们视线的墙，都一样真实。

因为我们一点也没有意识到这种理性或推理的过程，所以有些人认为，这些活动发生在我们头脑中的潜意识区域。⁶然而这完全没有让事情变得更合理一点。因为或者是，这种无意识的推理一定来自经年累月的经验积累，而如果是这样的话，这种推理就以它所试图建立的结论为前提了；或者说，一定是因为人头脑的本性，所以它的呈现必然与现实相连，而如果是这样的话，这个过程就既不可能是无意识的，也不可

能由三段论式的推理所组成；又或者说——就像冯·哈特曼所实际表达出来的那样——这些活动是那伟大的“无意识”在我们里面所产生的，而如果是这样的话，它就不是我们的结论，而且人在思考和行为中的一切自发性，也都消失了。所以事实是，当唯心论开始把呈现的源头和本质与现实割裂时，就失去了重新建立它们之间内在联系的能力。头脑一旦把自己封闭在呈现的圈子里，就不再能从这种自挖的陷阱里跳出来了。无论它转到哪个方向，都只能感受到呈现，即它自己意识的产物；它的意志是一个呈现；那个意志所遇到的抵抗也是一个呈现；自我也是一个呈现。呈现在各个方向上都把它限制住了，没有任何途径通向现实；因为无法从思想到存有得出任何推论；没有任何桥梁把呈现和现实连接起来。正如撒旦不能赶出撒旦一样，透过呈现也无法逃离呈现。⁷唯心主义哲学就像从自己的乳房里吸奶的母熊一样，最后把自己也吞噬了，自己就是自己的食物（*ipsa alimenta sibi*）。⁸

但如果我们的出发点不是呈现本身，而是自我意识，情形就完全不同了；这意思是说，如果我们用思考（*cogito*）这个事实来代替思考（*cogitare*）这个行为。但现代心理学也企图堵住这通往现实的最后一条路。它要求我们承认，我们在自己里面并没有观察到任何自我、任何灵魂、任何实质，只能看到意识一系列转瞬即逝的现象状态，而我们没有理由从这些现象中，推论出一种承载者或深层实质的存在。不过，这个障碍很容易破除，因为这与之前看到的是同样的错误，就是否认我们能推论出外部世界现实性的错误。因为我们感知的对象不是呈现，而是在呈现里面，并透过呈现彰显的自己，所以我们的自我意识总是透过意识的现象把自我呈现给我们。两种情况都没有任何理性或推论的过程。正如外部感知本身立即确信了所感知之对象的实在性，同样，在意识现象中对自我的感知，也自发、立即地向我们保证了我们自己的存在。

当然，这里必须作一个区分，即心理学考察和自我意识状态的区分；科学工作者在心理学考察中研究意识现象，借此把它从自我意识中抽象出来，而每个人——包括科学工作者在内——在每天的生活中，都经历到自我意识的状态。但在后一种情况中，自我总在且立即在自我意识中被给定。如果不是这样的话，我们真的就只好在无疑被唯心论所鼓吹、却也非常吊诡的一个命题面前闭嘴。马克斯·费尔沃恩是这么表述的：“没有灵魂住在人身体里这回事，也没有作为感觉基础的人，人就是感觉的复合体，他对其他人和自己来说都一样，就是由感觉所组成。”⁹甚至约翰·斯图尔特·穆勒（John Stuart Mill）都认出了这里的吊诡，因为他虽然持现实主义的立场，却仍然宣称说，我们在这里遇到一个两难困境：我们必须或者相信，自我与属于它的意识现象不同，或者接受一个吊诡，就是一系列感觉可以意识到自己是一个系列。¹⁰这里，一元论只需要有一点像在外在感知情形中的处理就够了。在呈现和所要呈现的事物之间有一个区分，一个难以消除的区分，同样，在意识现象和在其中彰显自己的主体之间，也有一个同样尖锐、同样不可否认的区分。否则心理生活的统一性和连续性、记

忆和想象、思考和判断、比较和推论怎么可能？自我并不是部分的叠加，不是一堆意识现象被人用一个名字硬绑在一起而已。它是一个综合，在所有科学反思之前就存在于每个人里面，是有很多成员的一个有机整体。它很复杂，但并非组合而成。¹¹

所以在自我意识里，我们要处理的不只是现象，而是本体，是在一切理性和推论之前立即赐给我们的实在。自我意识是实际存有和理念存有的统一；自我在这里是意识，它不是科学知识，而是经验、信念对自我是一个实在的意识。在自我意识中，我们自己的存有被启示给我们，直接、立即、先于一切思考、独立于一切意愿。我们并非透过自己任何的推理或努力而获得它；我们没有证明它的存在，也不理解它的本质。但它却在自我意识中被赐给了我们，白白地赐给我们，而从我们这方面而言，它也被自发地接受，带着不可动摇的信心和立即的确据。在自我意识中，让我们看见自己存在的光被照过来了，就像自然在阳光中走出黑暗，被启示出来一样。否认自我意识的这项事实，这项基本事实，这个一切知识和行为的基础，反而使它依赖于我们自己的肯定，用怀疑来削弱它，就不仅对我们自己和别人犯了逻辑错误，而且也犯了道德上的罪。这样做的话，不仅动摇了科学的根基，而且也摧毁了人们行为不可或缺的基础；也削弱了一切自信、自发性、志愿能力以及勇气。没有任何意志的努力能够在之后修补思想所带来的伤害。意志没有所需要的权威和能力来成为信仰和知识、宗教和道德的基础。“实践理性”不可能承担“纯粹理性”抛弃掉的重负，“纯粹理性”也没有能力证明一切证明的前提。“相信的意愿”也许对信仰不可或缺，但却永远不能成为信仰的基础；而理智的每个证明，都必须依赖于自我意识的直觉把握。

不过，在自我意识中启示出来的，不仅仅是我们自己，而且远远丰富得多。或者说，在自我意识中被启示给我们的自我，不是冰冷、光秃的统一性，不是死板的数学点，也不是僵化不动的实质，而是内容丰富，有丰满的生命、能力和行为。它不是没有窗户的单元，不是躺在心理现象后面、像舞台支撑演员一样支撑心理现象的冷漠“实在”（*Reale*）。相反，它自己内在于心理现象中，在它们里面，透过它们并与它们一起发展；它能够恐惧战兢地做成自己得救的功夫，也能够给自己带来毁灭和败坏。它是，但它同时也变化和成长；它是丰盛的生命，恩赐和能力的总和，并未在幕后扮演自己的角色，而是在心理生活的各种行为中，在全人的所有工作中，彰显自己，并得到发展。奥古斯丁是第一位这样理解自我意识的人。苏格拉底并不理解此点；因为他虽然把哲学从自然带回到了人，但他却只关注获得知识和行为的真正概念。的确，后来的笛卡儿以思想为他的出发点，但思想对他来说，就是灵魂的本质。奥古斯丁走得更深，也发现了更多；他在自己里面发现了实在。希腊哲学所产生的怀疑论，不仅失去了上帝和世界，同时也失去了人的自我把握。但当基督宗教向我们启示出上帝伟大的心灵，从上头来的明光带着温柔的怜悯照耀我们时，同时也照亮了人，以及他灵魂的丰富和价值。它赋予他一种新的把握，信仰的把握；它恢复了他在

上帝里面的信心，因此也恢复了他对自己的信心。靠着这启示之光，奥古斯丁深入到了自己的内在生命；他把自然撇到一边，只想认识上帝和自己。的确，他在那里发现了思想，但并非只有思想；在思想下面，他更深入到灵魂的本质，因为在他自己里面，生命总是先于思想；信心总是先于知识；自我意识先于反思；经验先于科学；他先经历了后来所思考和写下来的。因此奥古斯丁回到了思想后面的灵魂本质，并在它里面找到了不是简单的统一，而是令人吃惊的丰富整体；他在那里找到了观念、规范、真和善的规律、知识把握问题的答案、一切事情的原因以及最高的善；他在那里找到了一切知识、科学和艺术的种子和结晶；他甚至在那里，在记忆（*memoria*）、理智（*intellectus*）和意志（*voluntas*）的三重结构中，找到了上帝三一本体的反映。奥古斯丁是自我反思的哲学家，他在自我意识里找到了一种新形而上学的出发点。¹²

人的头脑的确不是一块白板（*tabula rasa*），不是空洞的形式，而是从其存在的第一刻开始，就有完整生命。当它开始意识到自己的时候，这种自我意识不只是一种对存在的形式化体认，而总是包括对一种具体本性、一种具体思维特质的体认。它从来不是对纯粹存有的意识，而总是对一个具体存有、一个明确对象意识。这甚至被那些跟从赫伯特·斯宾塞的人承认，他认定人的理性和道德头脑是从动物状态缓慢进化而来，在生存竞争中获得了一套一般性的概念、一种常识，而这套东西到今天为止，还具有极大的实践价值，并作为一种习性（*habitus*）从父母传递给了儿女。¹³但这种进化解释只是把困难推回到过去，推到我们祖先的生活中而已。在实际生活中，我们从未看到纯粹的感知发展成思想，而且这种转化也非常有可能永远不会看到，比如，在猩猩身上出现。但这种进化在过去，并不比在现在更容易理解；在感知和理智、呈现和概念、呈现的关联和概念化思考之间，有根本性的差别。关联把呈现按照偶发、外在的相似点结合在一起；思想却把概念按照同一和矛盾律、因果关系、方式和目的结合在一起。比如说，因果关系与习惯性关联完全不同，因为它的本质在于现象间的一种内在、必然联系。除非在解释中一开始就引入能思考的头脑，否则用进化的方式让它从感官中出现，这一切努力都必定是徒然。约瑟夫（R. W. B. Joseph）先生在他对詹姆士的批判中，非常恰当地观察到，为了获得一种“常识”，人必须先拥有头脑。“没有基本类别，经验完全处于混沌中的头脑，根本就不是头脑。”头脑的本性正在于“它思维的基本模式”。¹⁴但即便不追究这一点，进化论者自己还是不得不承认，对人的头脑来说，就目前的状态而言，这种“常识”是它从一开始就拥有的，属于其不可分割的部分。

当我们力图更细致地确定这头脑的本性，并为此目的深入自我意识，就会发现，在它的根源上有一种依赖感。在我们的自我意识里，我们不仅意识到存有，而且意识到某种确定的存有，意识到我们的存有就是我们那样的。而这种确定模式的存有，从最一般的意义上来描述，就是一个依赖性的、受限制的、有限的、被造的存有。在一

切思考和意愿之先，在一切推理和行动之前，我们就已经在那里，就已经存在，并且以一种确定的方式存在，而与此不可分割的是，我们还意识到自己的存有和它的具体模式。我们自我意识的核心，正如施莱尔马赫比康德更清楚地看到的，不是自主，而是一种依赖感。我们在“意识到自己”这个动作中，就意识到自己是被造之物。

这种依赖感以两种方式被带入我们的知识。我们感到自己依赖于周围的一切；我们并不是孤零零的。唯我论虽然是唯心论不可避免的结果，本身却是一套不可能的理论。根据哲学家沃尔夫（Wolf），他那个时候在巴黎有一个学生叫马勒伯朗士，鼓吹唯我论，居然还有跟从者，因为，沃尔夫观察到，这能够看起来很酷（*quod mirum videri poterat*）。甚至费希德也感到，主要出于道德考虑，他被迫不只是看自己为唯一的存有。¹⁵每个人都知道，并不只有他才存在，他不能随心所欲，他在每个方面都受到限制和制约，遇到阻碍。但其次，我们和所有被造之物一样，都感到自己完全依赖于某种绝对的权能，唯一无限的存有。如何定义这种权能现在并不重要；现在的关键是，所有人都感到自己依赖于一位是万有的源头和基础的存有。这种有双重指向的依赖感，不是一种哲学概念，不是一种抽象的类别，也不是一种“口头的答案”，而是一种从把握上说，与最被确立的科学事实有同等把握的事实。它是一种真正属于经验的、普世人类共有的、立即的东西，位于自我意识的核心，同时涉及世界和上帝的存在。

是的，从唯心论的观点来看，上面最后的结论不能接受。然而说到这里时，我们必须清楚区分两件事。相信客观世界（类似地，相信上帝）存在，是一件没有人能否认的事实。最彻底的唯心论者也不能否认的事实是，所有人在一切推理之前，都毫例外地深信世界的真实性，而且在每天的生活中，也都认同这个信念——不，毋宁说，我们发现，这个信念对知识和行为不可或缺。康德自己也没有否认这个事实。康德要试图解决的问题，不是我们的感知世界（*Wahrnehmungswirklichkeit*）是如何产生的，因为显而易见的是，我们从感知中获得了它，并且从一开始就把它理解为存在于时空之中。但康德从这个感知世界出发，以之为前提，力求回答的是另外一个问题，即我们如何能从这个经验世界中获得科学知识。而他给这个问题的答案是，这种知识不可能来自感官知觉，因为后者所发现的，只是一堆无序的现象；只有当人的头脑给这团混乱的现象引入秩序，使之臣服于自己的规律时，科学知识才有可能，才能得到。根据康德的学说，人的头脑有自己的规律：它自己就带有各种先验的形式，而这些形式被称为“先验”，不是因为它们在时间上它们先于感知，或者在我们的头脑中与生俱来，而是因为它们独立于感知，并且在头脑整理呈现的同一个行为中，被产生和实施出来。¹⁶

唯心论根据头脑获取科学知识的行为，得出结论说（是正确还是错误地应用了康德，这里不可能、也不需要考察），感知世界或者部分、或者全部都是感知主体的产

物。但唯心论这个结论混淆了康德区分得很清楚的两个问题。感知世界不是作为梦境或幻觉，而是作为现象和呈现，在我们的意识中被赐下，而根据普世的信念，这与一个客观世界有关。只有当我们按上面提到的方式来理解自我意识，即把它定义为现实存有和理念存有的统一时；只有当我们当作直觉把握地承认，自我的存有和具体存有的模式，都在自我意识中被启示出来时，我们才能承认前述经验的、不可否认的事实，并且在某个程度上，也对它加以解释。因为在这种情况下，现实和呈现、存有和思想之间的鸿沟，才能被跨越。我们认定自己的自我是存在的，与我们承认世界是存在的，其把握是一样。因为连接呈现与现实的内在纽带，与连接自我意识和自我的内在纽带，是同一个纽带。存在于整体头脑中的依赖感，与存在于它所有呈现和行为中的依赖感，也是一样的；自我不是存在于一种寂静的状态中，也不是冷漠地位于心理现象之外和之后，而是积极地内在于它们之中，在它们里面获得其彰显和发展；自我意识也不是脱离于呈现而存在，而是在它们里面活动，实现自己；它把自己的把握赋予这些呈现；它在它们里面感到自己的确据。因此，削弱对外部世界的信念，总会同时削弱自信和志愿的能力，削弱头脑对自己的信心，从而削弱头脑对自然的超越，削弱宗教和道德。头脑的秘密不是进化，而是启示；我们的自我和世界的实在性，在我们的自我意识中，以与我们的努力无关、独立于我们意志的方式，被启示给我们。在这里，无论谁不信，定然不得立稳。

在寻求获得对这个感知世界的知识过程中，科学一定要从这个内在意识的事实出发。它能够，也必须理解此点；不过，事实的真实性不应该依赖于我们解释它的能力。我们不知道世界怎么能够存在，或者在这个世界中意识怎么有可能，但没有人怀疑这两者的真实性。从逻辑和伦理上说，科学都必须尊重灵魂内在意识的现实性，因为如果它拒绝相信此点，就镂空了自己的根基。认识论的唯心主义为此提供了最有力的证据。因为根据这种理论，现实本身只是一堆瓦砾，一团混沌，是人头脑的知识和行为才第一次给它带来了秩序。世界本身既不真、也不善；是我们才使它缓慢地变得真和善。无疑，这种说法——即使用这么吊诡的方式表达出来——就像任何其他说法一样，也会包含一些真理，即离开了人的世界是不完美、未完成的。《摩西五经》的创世记载，就是用这样的观点来描述大地的被造；世界在人里面找到了元首和主宰。因此人被赋予一个与世界相关的使命。世界虽然好，但却还没有“完成”。它存在，就是为了被人所充满、统管，成为他的认知对象，并被治理。从这个意义上说，说人的任务就是使世界变得真和善，也是恰当的。

但是唯心论哲学理解所有这一切的方式非常不同。它认为自己的位置在《创世记》第1章第2节，即把自己放在上帝全能的手预备大地之前，而不是之后。地本身如果离开了人，就是一片荒原，空虚混沌，没有形状，没有秩序和规律，没有光彩。但就是在这里出现了一个困难，严重得把唯心论者的阵营一分为二，我们也许可以把他

们称为“彻头彻尾的”唯心论者和“半心半意的”唯心论者。彻头彻尾的唯心论者甚至把瓦砾也抛弃了，认为整个世界就是人头脑的产物，而人不仅是世界的管理者，也是世界的创造者。正是在这个意义上，费希德肯定地说，自我给出了非自我，而保尔森与我们今天很多与他心意相通的人也宣布说，外部世界的对象是“主体的创造”。¹⁷不过，大部分唯心论者都会从这种现象论上退缩，因为这似乎注定导致唯我论；所以他们和洛克一样，在事物的主要特质和次要特质之间作出了区分，并且虽然赋予后者纯粹主观的来源，但却肯定前者的客观实在性，视之为事物在独立于人之外所拥有的东西。

不过，如果后面的看法正确，诸如不可重叠性、延展性、数字、运动等等主要特质可以宣称独立的存在，那么“世界本身不过就是一团混沌”的断言似乎就太过大胆了；因为按照这种看法，世界上一定有实质和因果、规律和管理、秩序和度量，而人似乎也不是世界的创造者，只是管理者而已。而他在管理世界的时候，也要依靠这些主要特质；他并非绝对自由或者说自主的，相反，其思想和行为被客观世界所决定。但在这种情况下，甚至就次要特质而言，他的行为也不再能被视为自主的、有创造能力的。是的，唯心论认为这些次要特质的主观特性是其牢不可破的堡垒，并且相信，无论从认识论还是从生理学上来说，它在这一点上看法的正确性已经被无可辩驳地证明了。

但是，认识论的看法与唯心论的断言正好相反。说人的感知和认知行为是头脑纯粹内在的行为，只是在心理，而不是在逻辑意义上说的。如果所感知和呈现的事物不存在，则感知和呈现也都不再成立。在两者身上，逻辑超验的特征都不可磨灭地加了上来；因为就它们的本性而言，它们都指向一个客观实在，如果把这一点除去，它们就与幻觉和幻想一样了。正如自我意识以自我为前提，不是在意识的内容之外，而是在之内，同样，因为呈现并不在自我意识之外运作，而是自我意识的产物和内容，所以按照同样的道理，带着同样的把握，呈现也往后指向一个对象。对感知特点的这种解释，丝毫没有被感官的生理学所改变。生理学的确在很重要的程度上，澄清了我们对感知发生的条件、方式和渠道的认识，但感知行为本身还是完完全全原来那个样子。我们现在知道，除非在每秒上百万次的振动条件下，视觉和听觉的感知不可能产生；我们也知道，视觉形成于一个图像被反向投射到视网膜上，嗅觉和味觉依赖于对象化学成分的消融，神经刺激从感觉器官传输到大脑中心。但存在于所有这些中间过程的关键枢纽，以及感知本身，至终仍使我们难以捉摸。比如，感知到颜色这件事本身，与每秒437亿次振动，有什么关系呢？硬或软的感觉，与神经刺激究竟有什么关系呢？感知的原因和条件、媒介和对象的区分，在所有这一切的解释中，仍然完全成立。正如写作和阅读、电报和电话本身使用到了手和舌的各种机械运动，或利用了各种可见的标记和可听的声音，但这些过程仍然同时以过程两头都有能思考的主体为前

提，并且这些主体只是利用这些标记来理解思想。同样，感官和其他一切中介，也只是主体看见和听见、尝到和闻到的条件和方式，却丝毫不是产生这些感知的原因，因此也完全无法对它们提供解释。经过了一切生理学考察之后，感知这种思维行为仍然和以前一样神秘。在生理学考察之前和之后，不可动摇、难以约化的区分，仍然存在于主体和客体之间，存在于感知的行为和感知的对象之间，一方面是看见、听见、闻到、尝到、摸到，另一方面是被看见、被听见、被闻到、被尝到、被摸到。无论从语法还是从逻辑上说，主动和被动语态的区分仍然有效。

因此，温和的唯心论者对次要特质的主观性作出让步，就是错了。当然，继续的观察和反思，可以提高我们对颜色和声音、气味和口味、空间和时间、尺寸和距离的感知，使之更准确；我们的灵魂和身体、思想和感觉的器官，都需要训练和教导。但这不影响应当归给对次要特质的感知的基本特征，也不影响我们坚持其客观性。值得注意的是，已经有一些思想家，诸如贝克莱和休谟、保尔森和文特、奥伊肯和斯塔姆（Stumpf）等等，认为主要特质和次要特质之间的区分没有根据，是很任意的。¹⁸在感知颜色和声音上的错误，在时空关系上也同样不能避免。除了次要特质之外，空间、体积、形状，也能成为感知的对象。次要特质的客观合理性，一点也不比主要特质的差。如果前者的客观性放弃了，后者的客观性也不可能坚持；半唯心论者只是很随意地在中途停下来而已。但除此之外，如果这两群特质之间真有那么大的差异，我们就很难理解，为什么无论是有学问还是没学问之人的通常观察，都对此毫无觉察。但通常观察在其他情形中，却能作出各种各样的区分。它相当清楚地知道，幻觉与呈现不同；如果一个人的脚被一块石头伤到，那么是作为主体的人在痛，而不是石头。它知道食物能被称作健康的，只是一个象征性的说法，因为它能促进健康（而这是人的属性）。类似地，它也相当清楚，嗅觉和味觉的感觉比其他感觉要主观得多，所以位于争辩的范围之外。然而，即便它能作出这么多区分，普通观察仍然坚持的信念是，光或暗、绿或红、甜或苦的呈现，并不比高或低、圆或方、近或远的呈现更多一点，相反，所有这些特质都属于客体，主体并不能产生，而只是感觉，从而获得对它们的知识。

所以，不可能把这些特质——次要与主要的一样——从客体中分离或除去。像费尔沃恩一样说，石头是硬的——一种感觉；是重的——一种感觉；是冰冷的——一种感觉；是灰土色的——一种感觉，等等，然后结论说，我所称之为“石头”的，不过就是感觉的某种特别组合；这样说话是行不通的。或者毋宁说，我们可能这样谈论，但在实际生活中很难这样实行。我们可以在抽象思考中这么做，然后坚持说，没有什么客观的东西；但这种抽象过程丝毫不能证明，我们在实际生活中就是这么做的。最重要的一点正是，石头的确是特质的某种特别组合或复合体，但这些特质彼此结合在一起，却不是靠我的主观意识，而是客观事物本身就是这样。¹⁹我们所感受到每个对

象，在我们眼前展开的整个世界，都是如此。世界不是我们为方便、为实际生活的必须而形成的一套感知，而是客观存在、彼此相连的一群复杂特质，一个无法被约化为我们任何一套呈现的整体。正如自我、位格很难被主观消解成一系列感觉一样，我们外部感知的世界，也很难被约化成一组呈现。在两种情况下，我们面对的都是同一个事实。在意识中，我们自己的存有以及这个世界的存有，都在我们的思想和意志之先向我们揭示出来；换句话说，它们是在最严格意义上被启示给我们。²⁰

不过，人的自我意识还有更多的意味。除非这里还有更多内容，否则我们得到的结果还是不能令人满意。因为如果没有更多内容，我们也就没有理由谈论启示，也不能对我们自我意识的见证抱持信心。我们不会获得真正的统一，自然主义和人本主义、唯物论和唯心论、一元论和多元论，还会继续不可调和地彼此对立。在这种情况下，我们甚至应该怀疑客观知识的可能性，也不能回答“我们所有知识都是幻觉和想象”的反驳。唯心论感到了这种反驳的严重性，所以在它的引导下，寻求用某种方式在绝对者里找到我们知识客观性和实在性的基础。但就这绝对者的本性而言，他们的看法又很不同。马勒伯朗士把他理解为一位有位格的上帝，我们在他里面看见一切。格林（Green）谈论一种永恒的意识。马堡（Marburg）学派设想了一种超验的意识，自己本身就带有先验的形式。里克特相信，一个抽象、非位格的意识就足够了。保尔森和冯·哈特曼想要一种绝对的实质，它是唯一真正的存有，而其他实在的事物都是它非实质的偶发。

唯心论最后会如此相信一位绝对者，应当不令人惊奇。因为它一开始就把思想和存有之间的桥梁隔断，从而创造了一种后来无法填满或越过的深渊，无论是靠理智的推理还是靠意志的行为都不行。思想不再能抓住存有。因此，如果它不想迷失在主观幻梦之中，却想实际地获得对真理的认识，就必须在绝对者里重建思想和存有、主体和客体之间的联系，无论这绝对者是高高地飘在空中，还是深深地埋在地下。因此，绝对者的功能就是保证了人思想的真理性。按照某些人的说法，这位绝对者甚至不必恢复客观世界的真实性，或自己本身要按照真理认识万物；它只需要成为思想的客观标准，或是使人获得意识的无意识力量就够了。

虽然用这种方式来恢复思想和存有失去的统一，其努力值得肯定，但我们不可能认为它是问题的真正解决办法。这里再一次地，领导抗议的是自我意识的见证。我们已经看到，当施莱尔马赫把自我意识定义为一种绝对依赖感时，他已经比康德理解得更好。现在只需要再补充一点的是，在这种自我意识的依赖感中，同时也给出了人的独立和自由。看起来这似乎是不可调和的矛盾，但我们很快将说明，自我意识的这两个见证，并非互相排斥，而是彼此相容。甚至施莱尔马赫自己也忽略了这一点，所以就这个意义而言，康德肯定人知识和行为的自主性，是合理的。因为我们无论有学问还是没学问，都意识到是我们自己在感知，我们自己在思考，我们自己在推理，我们

自己下的结论，并且同样地，我们自己在定意、发出意愿、作出行动。宗教和道德、责任和问责、科学和艺术，人类一切的劳动和文化，都基于这条基本的前提。因此，绝对者不可能被理解为一种无意识、无意愿的力量。无疑，时不时会有几个“知识分子”这样理解神明，但泛神论从未成为任何民族的信条、任何教会的宣言。人们的确在破坏与世界和人类的合一关系的同时，也破坏了与上帝的合一关系；但上帝的位格性仍然一直在各地、各民、各宗教中，被牢固地确信着。正如人在自我意识中，对自己和世界的存在非常确信一样，他也深信上帝的实在性和位格性。

这个信念和人的自我意识，特别是其依赖和自由的双重见证，交织在一起。这两者并非彼此为敌，而是以彼此为前提。依赖感是自我意识的核心、宗教的本质，但它不只是一种事实上 (*de facto*) 的依赖，好像无意识、无理性地被造物依赖于上帝一样；它在人里面是一种依赖感；在他里面的依赖成为了一种认知，成为一种他自我意识的见证，因此它虽然肯定并未失去存在，但却采纳了一种不同的形式。它变成了一种感觉、一种意识、一种自愿的依赖，是人作为一个理性和道德存有的依赖，并且正是由于这个原因，它成为一种彻底、绝对 (*schlechthinnige*) 的依赖感。如果依赖感不包括这个元素，如果它不知道自己是有意愿、自愿的依赖，就不再完全，因为人里面最重要的因素，即意识和意志，就掉出了它的范围，或与它相对。相应地，如果人否认自己的依赖，不承认它，他并不就此变得独立，但他依赖的性质却会发生变化。它就失去其理性和道德的特征，变成为某个目的服务的手段。人变成罪人时，并没有崛起，反倒是堕落了；他并没有变得像神，反倒是像动物。因此，依赖的感受和感觉、依赖的意识和意愿，也包括了人的自由：顺服神就是自由 (*Deo parere libertas*)；自由出自真理 (*Libertas ex veritate*)。

更进一步，自我意识把依赖和自由联合在一起的这个见证，是宗教和道德的基础。它一直带领各地的人，相当自由和自发地相信永活的上帝，并且服侍他。因为看到宗教的普世和自发性，很多人都设想了一种关于上帝的内在观念。但这套说法很难说合理，而且名字也取得有点不幸。当然，从严格意义上来说，“内在观念”并不存在。它们更喜欢把人与世界割裂的唯理主义和神秘主义，而不是在上帝所造之物中找到他启示出自己永能和神性的基督教有神论。人的头脑，包括它的具体特性和组织、理智和理性、心灵和良心、愿望和意志，以及依赖和自由两方面不可磨灭的意识，才是内在的，一出生就在原则和核心上被带入世界，既非靠种族、也非靠个体后天获得。因此，当人按照安置于他里面的本性，并且不脱离世界和社会，而是在生于其中的环境里成长和发展，他就会自由且不可避免地获得对永活上帝的认识 and 服侍，正如他相信自己 and 世界的存在一样。他并没有发明上帝的观念，也没有产生它；这是被赐给他的，是被他接受的。无神论与人的本性不合，只是在后来的生活中，在哲学反思以后才产生的；它像怀疑论一样，是一种理智和伦理上的异常，而这也反过来支持了

通常的情况。从本性上来说，每个人原本都会相信上帝。而这分析到最后，乃是基于这样的事实，即万物的创造主上帝，并非没有为自己显出证据来，而是透过整个自然，包括人自己和他之外的世界，向他说话。进化并不能解释崇拜上帝这令人印象深刻、难以辩驳的事实，唯独启示才能。在自我意识中，上帝使我们认识人、世界和他自己。

因此，这个启示具有极端重要的意义，而这不仅对宗教，而且对哲学、特别是认识论来说，都是如此。所有认知都包括主体和客体的某种具体关系，并建立在二者一致的基础上。因为思想的形式和存有的形式都来自同样一个创造智慧，所以除非两者彼此对应，否则感知和思想的可靠性就没有保证。哲学本身并非没有感受到这个必要性，但它却采取了一个错误的出发点，结果或者就偏左，或者就偏右了。它或者像黑格尔一样，把思想和存有等同，结果就把逻辑抬高到形而上学的地位；或者像康德和人本主义一样，把思想和存有割裂，结果逻辑就只剩下纯粹形式的特征。两种情况对思想和存有的真正关系，以及相应地，对一切认知和知识的正确原则，认识都不完全。正如甚至冯·哈特曼都承认的，要合理对待主体和客体，没有其他办法，只能承认，“作为原则在意识里活动、理出感觉的头绪，与作为原则在客观世界中活动、使之综合成为物自身”的，是同一个理性。²¹存有的形式、思维的规律以及——为说话完整的缘故，在这里加上——行为的方式，它们共同的来源都是神圣智慧。这样，哲学的三个部门——物理科学、逻辑、伦理——就形成了一套和谐的整体。一元论在错误的方向上寻找、因此也不能找到的东西，即不排斥、反而包含多样性的统一性，哲学的大系统（*svvsthma*），现在这里就获得了。

最后，在这个坚固的有神论基础上，我们也就能够相信科学的进步和真理的实现。说真理不是，而是成为，这种断言有某种程度的合理性。事实上，真理从来不是“干净利落”地与我们相遇，可以简单方便地被我们的意识获取。相反——而这就是“启示”与“发现”之间的区别——人必须汗流浹背、殚精竭虑、一步一个脚印地征服真理。知识的各个分支都无一例外地“在自身的实践生活里成长”；²²它们都诞生于生活的必需，具有实践、经济的价值。真理也不只是现实的复制品和画像；它是某种与理智全貌（*globus intellectualis*）不同的东西。没有人能够通过单单在意识里搜集歌德生平的全部记录，甚至包括最小的细节，就能够获得关于歌德的真理；这样获得的知识只是一种流水账，不是科学；只是一张照片，不是画像；只是一个复制品，不是生动的再现。科学的目标更高一些：它寻找的不是死人，而是活人；不是转瞬即逝的东西，而是永恒的事物；不是现实，而是真理。只是它无法离开现实而找到真理。无论谁想要认识歌德，就必须了解他的位格和工作。无论谁想要认识自然，就必须睁开他的眼睛。无论谁渴望进入真理的国度，就像有人渴望进入天上的国度一样，必须——引用培根的话说——变得像孩子一样，通过顺服而学习。我们并不创造真理，也

没有从我们的大脑里转出它来；相反，为找到它，我们必须回到事实，回到现实，回到源头。

所有科学赖以建立的前提都是，现实并不与现象重叠，但却包含着神圣智慧的核心，是上帝预旨的实现。就真理与现实连在一起而言，它的标准就在于与现实对应。但真理超越经验现实，因为、而且在同等程度上，科学考察更深入、更全面地进入其核心。而经科学如此发现的真理，是与意识相适应的，因为只有意识才能发现并接受它。因此，对我们来说，说只有当真理成为我们知识的对象、我们意识的元素时，真理才成为真理，这么说也不是完全不恰当。因为正是为此目的，上帝把真理放在自然和《圣经》中，好让我们可以获得它，并且在认识它以后，就能够借着它管理万物。在对真理的认识中有它被启示出来的目的；现实是让我们能够发现真理的渠道；现实的本意是要在我们的意识和经验中成为真理。因此，现实在真理中，并不只是给我们一份它自己的复制品，好让世界——如实用主义者所说——被复制。²³现实乃是在真理中升到了一个更高的存在模式；它之前躺在黑暗里，现在行在光明中；曾经是一个谜语，现在找到了答案；一开始并不被理解，现在被“宣告”出来。

所以真理获得了它自己的独立价值。它的标准不在于对生活有用，因为，如果有用是真理的标准，那么有用就应该获得完美一致的认同，生活本身的价值取向也应该一成不变。但对生活而言，算数的不只是存在，或愉悦、或热情，而首先在于内容和品质。而这个内容和品质，正是被真理所决定。真理比经验生活更有价值得多：基督为它献上了自己的生命。然而，他因此又重新获得生命。真理比现实更有价值；它属于那事物更高的秩序，在其中，物理科学、智慧和风俗都得到协调；在其中，真正的哲学既能够完全满足理智的要求，也能够完全满足心灵的需要。

第四讲 启示与自然

上帝、世界和人，是所有科学和哲学都要考察的三个实在对象。我们对它们所形成的概念，以及所理解它们彼此之间的关系，决定了我们的世界观和生活观的特征，以及我们的宗教、科学和道德的内容。¹但对于研究这些重要课题的科学，人们的看法一开始就有一种深刻的不同。通常的看法是，似乎只有神学这门独特的科学才关心上帝和神圣之事，所有其他科学特别是自然科学，则与上帝一点关系都没有；不，毋宁说，如果科学提到了上帝，或者把上帝的因素考虑在内，就失去了其科学特征，背叛了自己的使命。这样，一道鸿沟就出现了，从客观上说，上帝和世界在现实中分了家，从主观上说，人的理智和心灵、信仰和知识也分了家；甚至上帝的存在被否定、信仰的权利被剥夺也在所不惜。

但这种二元论不可能成立。上帝并非与世界无关，更不是与人无涉，因此关于他的知识不只属于神学的领域。的确，神学特别关注上帝的启示，以便尽可能科学地理解它的本质和内容。但这个启示是给所有人的；建立在这个启示上的宗教，也是所有人——包括科学工作者和研究自然的人——的关注；对所有人来说，认识上帝都毫无例外地是永生之道。此外，致力于科学研究的人，也不能把自己分为两半，把自己的信仰和知识割裂；即使在科学研究中，他也仍然是一个人，一个并非纯粹的理智存有，而是有着心灵、情感和情绪、感受和意志的人。任何人，不仅就一般而言，而且对个别具体的人来说也是如此，都是一旦他成长到有完整的意识时，就发现已经有一个世界观为他预备好了，而他自己对这个世界观的形成，并没有清醒的贡献。²所以真理和道德对他的要求不是，也不可能是要他脱下自己，而是要他成为一个属神的人，预备行各样的善事。思想家和哲学家与普通公民和日常劳动者一样，都必须在工作中服侍上帝，并且荣耀他。

这立刻导致的一个结论就是，自然科学不是，也不可能是唯一的科学。不幸的是，法语和英语对“科学”这个词的用法，可能使我们如此认为，³而且似乎也支持孔德的看法，即人类已经跨越了神学、形而上学、实证主义的三个阶段，现在终于到达了真正科学的地步。但历史对这种“进步”一无所知；众科学并非一个接一个地发展，而是多少有点并驾齐驱的意思，并且彼此之间互相联系。它们因为各种相互关系彼此影响，也因而彼此支持、彼此促进。在科学的发展中，不是一切事情都按进化论所设想的那种轻松、先验的方案简单推进。没有一个企图囊括整个历史的普遍公式是正确的；孔德的规律在丰富生活的批判面前失效。生命在各地的独特标志，不是整齐划

一，而是区分和整合。⁴

因此在科学圈子里，自然科学拥有与其他科学一样的研究和发展自由。它们有自己的研究对象，因此也有自己的方法和目标。它们在认识和解释自然现象的过程中，不需要呼求解围之神（*Deus ex machina*）的帮助，也不需要相信无知的避难所（*asylum ignorantiae*）。作为一门科学，自然科学不仅关注现象的更替，也关注产生现象的原因。在寻找这些原因的过程中，进化的概念作为一个可行的假说，作出了突出贡献。类似性和相关性被追溯和发现，而如果没有进化的概念，这些关系就不会那么容易被发现，并得到研究。但这里常见的错误是，因为进化已经被证明像是一个可行的假说，正如物理上的原子一样，于是就被提升到一个解释世界的公式这样的高度，并进而发展成一套囊括一切的概念系统。这样一来，自然科学就离开了自己的领域，进入了哲学的领域。但如果是这样的话，它就必须毫无保留地接受其他科学，包括宗教和伦理、法学和美学，尊重它们的权利，吸收它们的研究成果，才能形成一个涵盖一切的世界观架构。

所以，认为相信上帝的存在和护理，只是由于我们知识的缺陷，这种看法就错了，似乎随着科学的发展，我们会一直担心，越多的问题被解决，信仰的领域就越小。这种看法错误的原因，是因为世界本身就依赖于上帝，如它的规律和秩序所见证的。⁵所以信仰自然会坚持——它怎么能不这么做呢——它必须在世界上占有一席之地。它坚持要求，自然科学必须清醒意识到自己的局限，不能从自己工作的狭窄范围里，得出一种不给灵魂和不朽、世界的智慧和设计、上帝的存在和护理以及宗教和基督教留下任何空间的概念。所以，自然科学在自己的领域里是完全自由的；但它不是唯一的科学，因而必须停止企图用同样物理-化学和数学-机械的方式来建构宗教和伦理现象，虽然在无数自然现象的研究中，这些方式是合理的，也应当被要求。在原则上，信仰所要求的只是，科学要保持它自己的伦理特征，不要服侍人心的邪恶倾向，企图在上帝之外解释世界，把自己树立为自给自足的新神祇。

因此，我们没有在自然科学的周围竖起它不能接受的藩篱；相反，我们只是给它划定了一个它自己的对象和特征要求的活动范围。因为，虽然过去“自然”这个概念常常包括整个被造界，并且，作为“消极自然”（*naturata*），与作为“积极自然”（*natura naturans*）的上帝彼此区分；但现在这个概念，通常只局限于可感知的对象和现象，只要不是人为产生的就行。这样，“自然”的意思就是非自我，与人的心理相对，而人则是观察和认知的主体。但是，因为机械式的看法在某个领域里有完全正当的权利，而且这个领域是历史逐渐赋予自然科学的，并且自然科学也的确取得了很多有价值的成果，所以很多人就得出结论说，自然科学是唯一真正的科学，而机械式的解决办法是所有现象的唯一真正解决办法。黑克尔甚至极端到宣称，任何依然相信灵魂或生命原则的人，都是离开了科学的范畴，躲进了神迹和超自然主义。⁶但另一方面，冯·哈

特曼却正确地认为，无论谁作为一个科学家，认为对生命现象的机械性解释，比如说，是不够的，于是尝试用其他方式——即生命原则的方式——来解释，那么他处理这个问题的方式，和处理其他问题的方式一样，都是科学的。⁷奥斯特瓦尔德甚至说，对世界的机械式看法“纯粹是一种幻觉”，甚至不能被用作一条可行的假说。⁸事实上，“世界的各个部分整体配合在一起，是一台巨大的机器”这种观念是如此荒谬和自相矛盾，以至于我们很难想象，它怎么能满足和掌控人的思想哪怕一刻钟。因为，除了甚至机器也要求一个智慧设计者这个事实外，⁹还有一件事就是，永远自动、从不停止、将来也不会停止的机器，与我们的所有经验和思考冲突。事实上，世界远非像一台机器那么清楚明白，而是“一点也不自明，各方面都充满了奥秘”。它的存在本身就是一个谜。我们面对的伟大神迹就是，有某种东西存在，而且有某种我们无法找出其根基的存在。¹⁰因为我们对世界的整体及其部分，都只赋予了一个偶发性的存在，所以它的解释在自己里面找不到。物理科学指回形而上学，并以其为基础。

让这一点显而易见的事实是，自然科学虽然在很多方面比思维科学优越，但仍然，而且被迫使用各种各样并非来自经验、而是一开始就有的观念。比如像“事物”和“属性”、“物质”和“力”、“以太”和“运动”、“空间”和“时间”、“原因”和“设计”等等观念，都对自然科学不可或缺，但它们都来自形而上学。作为逻辑工具，它们在一切观察之先；然而它们也远远说不上清楚了，所以每一个观念，以及所有观念合在一起，都是一个神秘世界。这自然不能让人思想满意。所以人们努力尝试——成功与否，现在并不重要——理解这些观念的含义和真理、原则和起因。自然科学也许会厌弃哲学一阵子；但它迟早总会再回到它面前，因为它自己就是从它而来。¹¹当“对事实的渴求”多少得到满足后，“对原因的饥渴”就会再次浮出水面。¹²

这一点的证明在于，没有人能够从心中摒弃关于事物起源的问题，或从嘴中消除它。不过，黑克尔正确地观察到，这个问题在自然科学的领域之外。因为他说，如果真有创造这回事，“那它一定完全在人的知识范围之外，因此也不可能成为科学考察的对象。”但他并未在此止步，而是马上补充说：“自然科学视物质为永恒和不朽的，因为经验从未证明哪怕是它最小的粒子的产生和湮灭。”不过，宣布“物质永恒”这条教义的，不是自然的学生，而是哲学家，不是科学，而是信仰；因为他用来反对信仰的，正好反驳了他自己：“信仰开始的地方，就是科学止步的地方。”¹³而且这个反驳的力度还很强，因为他在另一个地方被迫承认：“我们从未获得对终极原因的知识”；即使世界和生命的所有谜团都揭开了，我们还要面对“实质”这个大谜团，它像斯芬克斯一样看着我们。¹⁴所以，物理科学不是揭开所有谜团的唯一科学，而是在它之前和之上，都有形而上学。然而，如果它希望解释所有事物的起源，就陷入，从科学上来说，如洛奇所言，“必须被视之为忽悠的猜测，因为它把已知事实过度外推，变成了一种夸张和大而无当的说法。”¹⁵

当自然科学考察事物的本质时，同样面临巨大的困难。我们在这里必须处理三个因素：空间、时间和质（*quale*），无论我们怎么进一步定义最后一个概念，它就是在时空中使得它们的彼此关系成为可能的。这些因素不是自然科学在自己的考察中发现的，而是从一开始就被设立。而且这些观念也包含着一系列困难。我们不知道时间和空间本身是什么。我们不知道它们与物质和力的关系是什么；对它们是有限还是无限，我们也毫无概念。¹⁶康德在他理性的矛盾中指出，我们在这些观念里遇到了思想难以解决的困难。世界没有开始、没有边界的说法，使我们卷入无限时间和无限空间的自相矛盾之中，因为有限的部分的总和，无论这些部分有多少，都永远不可能等于无限。¹⁷时间和空间因此是世界的存在形式，也是我们意识的概念形式；但它们不能被视为一切存有的基础和来源。在这个意义上，它们不属于“实在”，而属于“表象”，或者说，它们属于被造界，不是创造主。因为永恒的时间和无边的空间就像硬铁一样看着我们，所以我们的思想迫使我们区分绝对和相对。这里没有一元论；如果有人仍要在这里寻找它，那么除了混淆之外，就再也找不到什么了。永恒和时间、无垠和空间，区分不在于量，而在于质。因为像“绝对”、“永恒”、“无垠”、“无限”这样的词是谓词，如果实化的话，只会形成空洞的抽象概念，所以它们以一个超越的主体为前提，而且这个主体与世界不同，而这世界才是这些谓词所属的地方。这就是说，如果物理科学对自己的概念想透了，并理解了自己的本性，就会进入形而上学，直接上升到上帝那里。

与此纠缠在一起的还有第三个概念所带来的问题，自然科学在此使用了某种“实质”的观念，它以时空的形式存在，并且使得二者的相互关系成为可能。在一个形式的意义上，自然科学是“展现现实作为一个统一系统的和谐性，这个系统包含空间、时间和数字元素之间相互依存的规范关系”。¹⁸它的目标是——无论对错与否——用一种数学公式来理解一切变化和运动，把一切质的不同约化为量的不同。只要它努力寻求这个目标，就是形式科学。但不言自明的是，现实并未被这些形式定义所涵盖。现实是另外一些不同的东西，比一套量化关系复杂得多。这些关系正以某种质（*quale*）为前提，而它也存在于这些关系之中。即使我们知道了物质要遵从的所有运动和变化规律，它的本质仍然是奥秘。天文学也许能够计算出天体的运动，但这并不让我们明白它们的本质和组成。

关于事物实质的观念，即使在自然科学的景仰者中，也分歧巨大。但即使这方面的第一个问题，“是否有这种实质存在？”或者“心里感觉是否现实的终极元素？”也完全在物理科学的范围之外，并再次把我们带进哲学的领域。当马克斯·费尔沃恩以一元论的名义攻击唯物论和“能量论”时，他不再是以生理学家、而是以哲学家的身份在说话。但即便他否定了主体和客体、灵与物质、灵魂和身体的对立，还是没有找到一元论。因为当他说，整个有形世界都只是“心理的内容”时，虽然他没有承认，但还是

以心理的实在性为出发点，也就是说，以一种实质以及这种实质与其内容的区分开始。因此，只要科学还对自己有信心，就不可避免地在经验之中和之上，设定一种统一、纽带、主体的必然性，而这种主体是检验并规范经验的。¹⁹正如经验主观上以一位经历经验的主体为前提一样，它也在客观上指向一个和主体一样，很难在关系上被穷尽的实在。在主体上，注意者 (*Beziehendes*) 与被注意者 (*Bezogenes*) 之间有区别；在客体上，关系和关系所赖以建立的实在之间有区别。费希纳 (*Fechner*) 非常正确地说：“不仅细节现象是实在的，而且那把它们联合在一起的，也是实在的；不，毋宁说，后者属于最高的实在。”²⁰但无论我们如何看待这些问题，灵魂和世界的实在性问题，依然属于形而上学；它并没有被经验考察所回答，而是被形而上学，也就是说，换句话说，被信仰所回答。

这一点对实在的终极本性问题来说，也同样成立，而除非我们愿意陷入唯我论，否则就必须接受这个实在。无论我们在这里是采取有神论的立场，还是接受众多一元论中的一种形式，我们都不是从经验中获得关于实在本性的概念，而是必须在观察的基础上，接受形而上学推理的引导。在这里起决定性作用的，不是准确的科学，而是信仰和我们的位格特征。无论物理和化学的研究多深入，也很难想象能改变这种状况。化学仍然还有七十多种元素，不能再进行化合分解，彼此之间也有本质差异。虽然物理把光、热、电的现象都归结为振动，但也还未能成功地把这些现象所表明的本质差异，约化为量化差异。事物终极元素的本性，仍然完全不知道。这些存有的终极元素是原子——区别只在于尺寸、形状、重量、甚至品质——也好，是“单子”或“实子”、物质或能量，或者两者都是也好，都是哲学推测的好题目，但就其本身来说，一定都远远超乎观察的范围。我们今天的自然科学为了解释光和电的现象，假设了一种遍布空间的以太存在。但从来没有人观察到这个以太，也没有人知道它的本性。人们花了很大努力去发现一种据称是一切物质基础的原初事物，特别是在威廉·拉姆齐 (*William Ramsay*) 爵士宣布镭可以衰变成氦和锂以后；人们也提出了各种各样的假说，试图在氢、电子、以太中，找到这种原初事物。但就目前而言，申斯通 (*W. A. Shenstone*) 还是完全有理由说：“我们还远远不能确切知道，原子是否完全由电子组成，或者电子是否只是电量的改变；虽然电子已经被证明带有电荷，但我们也还没有证明，原子也是带电的。”²¹

正如物质还远远没有被归结为一种原初事物一样，人们也还没有发现，各种力是一种原力的不同形式。力本身就是一个奥秘的现象。当奥斯特瓦尔德企图把所有物质都约化为能量时，他只能把从物质里抽象出来的一种概念实化、拟人化，然后错误地想象，他这样就已经把物质消除了。²²类似地，每种具体的力都是一个尚未解释的奥秘；比如，引力并不是一种解释，而只是一种现象的名称，甚至这个名字本身是否准确，都是一个问题。²³特别就生命力而言，有各种各样的看法。这里，机械论和生命

论彼此尖锐对立，而新生命论者也彼此开战，互相争论的问题是，生命的起因应该在有机体的某种特别的力中寻找，还是在掌管这种有机体的观念或形式中寻找。因此科学越深入事物的本质，或在创造的设计中越上升，谜团就一步步变得越大。细胞是生命最后、最低的形式，但组成细胞的细胞核和细胞质，并非同质，反而指向不同的组成；原初不可分割的（*individua*）生物单元，并非只有一种；植物、动物和人，也还没有形成一条逐渐升高、毫不间断的生物链；甚至动物都还没有被简化成一种原始类，今天通常是分为八类。我们在被造界中每个地方遇到的，都是无穷无尽的差别，被造物难以计数的多样性，说不完的丰富本质和生命。

毫无疑问，科学的责任是把这团混乱的现象简化，理出头绪。它必须给我们提供一条线索，以便使我们循之而行时，不至于在这个迷宫中迷路，反而能找到正确的道路。但正如前面已经说过的，假设穿越世界迷宫的这条道路一定导致一元论，是先验的，完全没有根据——特别是一元论自己也建立在一种从根本上来说，对世界的先验式看法上；即，这个世界必须在自己里面找到其解释。但合一、真正的合一，不破坏多元、反而包含并孕育它的合一，只有当我们把整个世界都理解为启示了上帝永恒计划的智慧和能力的产物时，才能也一定能获得。只有一位既有意志，也有思想、有品格的上帝，才能创造出世界，一个五彩缤纷的世界；正像只有按他的形象被造的人，才是一个能认知、有意志的存有，一种能产生知识、制造工具的动物。

但让我们先暂时假设，所有物质和力所有存有和生命，都可以在思想中被约化成一个终极原则；即便如此，我们还是无法获得一元论的正确性和世界的解释。因为首先，古老的逻辑原则仍然有效：可以从实际推测可能，但不能从可能推出实际（*a posse ad esse non valet consequentia*）。即便我们在思想中可以对世界形成一个概念，视之为从一个实质、经过一种力的作用而产生，但单凭我们能形成一个概念这个事实，丝毫不能证明这个概念是对的，也不能证明它与现实对应。比如，我们都知道，组成生命体的元素除了氧之外，还有碳、氢、氮和硫。但这四种元素从未被发现单独存在，总是与氧化合在一起（氧化），特别是在碳酸、水、硫酸和硝石的形式中。所以，为了要让它们形成蛋白质和其他有机成分，就必须先与氧分离（脱氧）。现在的问题是，在这个世界的早期，是否有游离的碳、氢、硫存在，而这个问题的答案只能从经验中获得；但情形本身的限制使得我们不可能获得这种可能性。所以，逻辑分析与实际分解并不一样。即便化学最终发现了唯一的一种原初元素，这也丝毫不能证明，这个元素最一开始是游离存在的，然后逐渐、缓慢地通过各种机械式的组合，产生了若干现存的元素。²⁴物理科学永远没有能力从可能（*posse*）推出实际（*esse*），从概念推出实在；不是有任何外在力量限制它，而是它自己的特征限制了自己。

为辩论的缘故，让我们也承认，最初只有一种元素和一种力，万物都由此逐渐、缓慢地发展而来。那么自然科学将得到简化，但世界的多样性之谜却仍会持续下

去。²⁵它只是被转移和推后了而已；它被转移到一个实质上，被推后到一个无尽的过去。而且这样一来，其奥秘的程度还会增加。因为现在的问题变成了这样：这个具有无穷多样性的世界，怎么可能从一种单一的元素产生？以前对原子论者的反驳常常是，《伊利亚德》不可能通过一台打字机的随机敲击而产生。但这与一元论者要解释世界的困难比较起来，还是显得微不足道。因为，一套字母表至少包含不同的字母，而语言现象可以向我们表明，人的头脑如何能够从几种声音组成成千上万的字词。但新一元论者要让世界的《伊利亚德》从同一个字母、同一种声音中产生。这种过程要成立，只有一种可能，就是这个唯一的世界实质被抬高到上帝的高度，拥有全知和全能的属性，但这些属性对有神论来说，只属于永活的上帝。所以，没有形而上学，没有信仰，没有上帝，物理科学就达不到它的标准。它最后诉诸的神明只是解围的上帝（*Deus ex machina*）；它藏身于其中的信仰，只是无知的避难所（*asylum ignorantiae*）；而它所理解的神明，只是被它自己所造。

因此，虽然今天狼烟四起的冲突，常常被表达为科学与信仰、物理科学与神学的冲突，但原则性的问题不在于“什么是自然？”而在于“何为上帝？”如果我们最后留意一下关于运动的问题，这一点可能会看得更清楚。没有比下述事实更清楚地证明，人们无法解决运动的问题：历世历代，各国国民，直到今天对这个问题的哲学思考，都分裂为两种倾向。或者像芝诺（Zeno），“变化”被“存有”牺牲掉了，或者像赫拉克利特，“存有”被“变化”牺牲掉了。但事实上我们两者都不能丢，因为“变化”以“存有”为前提。如果没有主体的同一和延续，就没有改变的问题。²⁶但一元论不能接受这种区分，努力要把运动约化为静止，或把静止约化为运动，结果再次把现实事实牺牲给观念操弄。但它在运动问题上的这种努力，在所提出的每条推论上得到的，都是没有出路的僵局（*impasse*）。

因为无论运动是实在还是表象，其来源和本性、规律和目标的问题，都无法被抹煞。现在，如果没有第一推动者（*primum movens*），没有带来“变化”的“存有”，那么除了把运动视为永恒之外，就没有别的选择了。黑克尔相应地坚持，宇宙的实质，以及它的物质和能量两种属性，遍布无限的空间，处于永恒的运动中，因此这个运动在无尽的时间里发生。²⁷但这些词虽然无疑可以在纸上并排写在一起，在思想中却有难以接受的矛盾。永恒和运动很难在一个主体上联系起来，就像无限和空间（或时间）、绝对和相对、上帝和世界很难等同一样。而如果按黑克尔的说法，世界是一个巨大的机器，这就更不可能了。因为一台永远做工、从不停止的机器，是难以想象、不可能实现的永动机（*perpetuum mobile*）。如果世界是永恒的，那它就不是机器；如果它是一台机器，就不是永恒的。

当我们考虑运动的本性时，也会遇到类似的困难。人们在生活中一直有的一个信念是，没有结果是没有原因的。即使古代人们用神祇、神灵或神秘力量的运作来解释

很多现象或事件，这也只证明因果律不是现代人的发明，而是人头脑的一个类别。古人也不是把所有现象都归因于超自然的运作，甚至今天的所谓“土著”也没有这样。因为无论何时何地，人们都把相当大范围内的事情归入自然原因。人从一开始就是，要做工才能吃饭；要忙于捕鱼狩猎、农耕囤货，甚至发展初级的知识和艺术。他要借着手边的工具获得食物、衣服和住所。人从未缺乏自然原因的概念。当然毫无疑问的是，那时自然原因的范围比今天要小得多。科学逐渐扩充了自然和自然之事的观念。每个头脑正常的人都乐见这种知识的扩展，因为它同时也表现了精神对物质的力量和统管。

但当科学使用因果律时，如果它企图只允许原因和结果之间的机械关系，就不仅超出了自己的能力范围，而且也使自己不再能够解释现象。因为，正如运动以连续和改变为前提一样，因果也意味着原因和结果彼此相关，而且结果是比原因更多或至少是不同的东西。因为如果不是这样，一切都会保持原样，或至少停留在同一个层面；一切都只是原地打转，不可能有进步、提高和发展之类的问题。现实显然教导我们要承认这些进步和发展；各种存有之间的区别也有很多。甚至即使在我们讨论的范围——即机械式的因果关系里，因果也没有、而且应该没有被机械式的机制所穷尽。无疑，我们会使用“机制”这个名字，但这个名字并没有涵盖丰富得多的现实。

洛奇非常正确地说：“假设一群粒子组合在一起所表现出来的性质，也会在组成它的每个单个粒子身上表现出来，这种假设没有任何必然的合理性；相反，单单组合就可能产生全新的性质。”²⁸元素最简单的结合，已经显示出与单个元素本身不同的性质。水的性质与它的两个成分——氧和氢——每个都不同；矾也和它的三个成分——铁、硫和氧——都不一样。²⁹这在更高得多的层面上，对有机物也成立。遗传已经被集中研究了很多年，但没有人能说，已经发现了它的秘密，找到了它的解释。所形成的各种关于它的理论——拉马克和达尔文、埃尔斯伯格（Elsberg）和黑克尔、内格利（Nägeli）和德·弗里斯（de Vries）、魏斯曼（Weismann）和赫特维西（Hertwig）——足以表明，没有一条理论是令人满意的。现在我们只能说，有遗传这回事，也有变化这回事，正如我们从一开始就清楚知道的一样。但对于产生它们的原因和它们彼此之间的关系，我们到目前为止还是一无所知。所有变化似乎都是不同程度上的产生，带来一些更新、更高的东西。所以变化、进步和发展是可能的，但这也清楚表明，试图把一切因果关系都转化成机械式的关系，一开始就注定要失败。在因果关系中有贡献的力量，数目多得连十根指头都数不过来。

因为这些原因，自然律也有另外一个通常人们并不归之于它的层面。事实上，我们只能从有神论的角度谈论自然律。只有当存在着一位赐律者的时候，我们才能谈论自然律，这位赐律者站在自然之上，命定只要地还存在一天，种和收、冷和暖、冬和夏、昼和夜的交替，就永不停止。如果把赐律者的上帝抽离开，自然律不过就是属人

的、会错的对事物运作方式的描述。无疑，这些自然律就像实质、力和运动一样，也常常被实化，被抬高到拥有统管万物的权柄和能力的地位上。但冯·哈特曼的话对反驳这一点非常有效，他说：“在所有通过实化抽象概念而产生的事物中，（自然）律作为在万物存在之先就有并从上面控制它们的力量，也许是最虚的。”³⁰我们的自然律只是描述事物产生和运动的公式。因此它们丝毫不固定，绝不会不改变；相反，它们随着我们知识增长，不断被改变、修正、限制、扩充。比如，发现能量守恒定律的罗伯特·迈耶（Robert Mayer），就完全把心理生命的整个领域排除在这条定律之外，并且认为，把生理和心理事物等同，是大错特错。³¹虽然文特在他1863年出版的《论人和动物的灵魂讲义》第一版中，也把这条定律用在了心理领域，但他在1892年出版的第二版中，明确收回了这个立场，并且自此以后都为生理和心理平行的理论辩护——这种观点的改变甚至招致黑克尔的嘲笑，说人老了以后，“大脑和其他器官一样都会衰竭”。³²类似地，洛奇对物质和能量不变定律提出了严肃挑战，因为它们最多只适用于我们目前所知道的力，而且只是就我们对它们所了解的程度而言。但如果物质被证明是以太的一种复杂形式，那么物质的产生和消失就有可能了。而如果生命被证明不只是物理-化学作用，那么我们也必须修改能量不变定律，正如自从发现了镭以后，有些人已经开始这么提议一样。因此，只要我们还不知道物质的本性，被造界里的各种基本力还没有被我们穷尽，所有定律的说法都必然只是暂时的，而科学精神的表现就在于非常谦卑。³³因为分析到最后，无论我们采取什么哲学立场，所有自然律都决定于那是万物的基础和源头、所有力之力的存有的本性。因此，当且仅当规律具有形而上学的特征时，才具有规范性。

此外，只有在这种情况下，我们才能谈论世界发展的任何意义和目的问题。达尔文因发现了自然选择而欢欣鼓舞，因为他觉得有了这个发现以后，就可以不再用神圣智慧来解释自然的适应性了。³⁴赫姆霍兹（Helmholtz）发现世代延续说的新奇在于，它展示了“有机体的适应性”如何可以“在没有任何智慧因素的干预下，被自然律的盲目统治所产生”。³⁵但黑克尔虽然坚持他的机械世界观，却也不断谈论手段和目的，谈论自私和真诚的责任，谈论“伦理的基本规律”，以及“作为规范科学”的伦理学。³⁶进化假说的攻击对象，其实不是自然界中的适应性。相反，虽然它从机械式的因果出发，却不断强调发展的倾向和目标。它喜欢做出进步理论的样子，告诉我们进化已经先后产生了生命、意识、意志以及一切真、善、美的东西；它已经逐渐使生存竞争变得高贵，使它成为“众灵之战”，因为这才是最高贵、最美好的。进化论里的因果律并不与目的论为敌，而只是发展过程中的手段和因素。它透过一者赋予自然动力；透过另一者赋予自然意志和适应（意愿sollen）。³⁷

但只要世界中的适应性被用作目的论证据，证明有一种智慧能力的存在和护理，立刻就会激起反对，各种奇怪和简陋的器官、各种灾难和不幸都被唤上证人席，以打

破这种证明的力度。可以有无意识和盲目的适应，但不能有有意识和智慧的。黑克尔曾说，眼睛和耳朵的构造如此奇妙，以至于会诱惑我们相信，有按照明确智慧计划建造的创造。但他要抵挡这种“诱惑”。这样他暴露出来的事实是，所谓科学和信仰的冲突，不在于物理世界，而在于形而上学的世界；焦点不在于自然，而在于上帝。我们对自然的看法，由我们对上帝，以及他与我们的关系的看法所决定。

因此，我们的形而上学立场，对科学，特别是对物理科学来说，绝对不是无关要紧。我们的思考也不能随心所欲；甚至科学工作也有一种道德特征，我们也必须为之交账，就像为任何一句话交账一样。当我们把自然与上帝割裂，不把自然看作上帝的工作和启示，而是在一个完全无神的意义上来看待它时，这种不信立刻就变成迷信。没有上帝，一切就都乱了，包括我们的生活和思想。否定上帝的存在，同时也就包含着抬高被造物到上帝的位置。这在黑克尔的唯物论中表现出来，因为他一面公开宣誓他的无神论，一面立刻又赋予他的实质以永恒、全在、全能等等属性，而这些是唯独属于上帝的。在能量-心理和逻辑的一元论中，这一点的证据甚至更明显。因为它无法摆脱的一件事是承认，世界不是一台人可以随意拆除和组装的机器，而是一种无意识的神秘力量，它产生和引导了一切。结果长久以来科学一直相信的自然界里有智慧，就越来越让位于宣告自然界不可知。若干年前，费希纳传讲了他的物命论，像很多希腊哲学家一样，真的认为宇宙就是一个有机活物，而这个观念近来也被很多人接受。福格茨（Vogt）1889年赋予原子一种痛感。黑克尔不仅在原子的吸引和排斥中看到了爱和痛的力量，而且赋予细胞里的所有原生粒以生命，用无数基本的灵和魂取代了希腊人的树精水怪。³⁸自然律——虽然它们只是用来描述我们不完全了解的各种力产生作用的不准确公式——也被抬高到神秘活物的境界，像罗马人的抽象

（*abstracta*）一样。³⁹所有考察自然的人都把能力、力量、忙碌、工作、挫折、紧张等等概念用在自然上，但却从未停下来想一想，所有这些东西都是从人的位格上借来的，具有心理上的内容，因此如果把这些内容去掉，就只剩下了空洞的形式。从本质上来说，现在所做的，不过就是所谓“原始人的天真错误”：用泛灵化或拟人化的概念来解释自然。⁴⁰按照现在通常的观念，我们今天的科学问题令人吃惊地向婴儿时期的人伸出友谊之手。⁴¹

最近的文学和艺术，甚至比科学提供了更令人瞠目结舌的神化自然的证据。因为，我们可以有很好的理由，带着毫无贬低艺术价值的意思说，最近的艺术总体来说，目标就是表达人在自然面前的无能为力。19世纪艺术的复兴就是回归神秘主义。事物的本质不在于物质的原子，而在于生命、无限深刻的生命、永远有效的能力。从这个原则出发，我们就可以进一步跨入象征主义，它视艺术的核心在于在声音或色彩、线条或花纹里，暗示出那难以言喻的；然后是进一步美化神秘（*mystici*），推崇宗教的美感，就像法国的“新基督徒”运动一样。但从泛神论和不可知论的宇宙概念出

发，我们同样可以得出结论说，在四处都起作用的力，是一种神秘、盲目的命运，人不过是它的玩偶，没有什么能战胜它的。自然在今天的艺术中，正是被这样描绘的。它被赋予了神秘的力量、隐秘的运作、柔软的情绪，人在它面前退化为单纯的自然物，在遗传的压制下，被丢给他的情欲和冲动玩弄，被剥夺了自发性、自由和位格性，没有尽责任的能力，只能像田野的植物一样活出他的生命。⁴²因此，虽然科学不断取得胜利，人和自然的关系却变得正好和以前相反。基督教对自然的看法，逐渐让位于异教的看法；广泛流行的见神论和泛灵论、通灵术和占星术运动，进一步促进了人在自然面前的衰落。对自然的去神化，结果变成了对自然的神化，人高贵的自由变成了宿命的臣服。

只有当人与上帝有真实的关系时，他才能和自然建立真实、自由的关系。这一点我们只能感谢基督教。在印度和中国、巴比伦和埃及、希腊和罗马的多神论中，人不能获得面对自然的自由，因为一切被造物，包括植物和动物、树木和森林、山岭和河流、星星和太阳，都被理解为有神灵居住。人在这一切面前只能被持续的恐惧和不断的焦虑折磨。但当我们聆听摩西和先知、基督和使徒时，这一切关系就都彻底改变了。他们都自由地面对自然，因为在与上帝的相交中，他们都被提升到高于自然的位置。在这里，神化自然和蔑视自然都是不可想象的。“异教在过度滥用自然和幼稚地惧怕它的能力中摇摆。”但在以色列中情形完全不同。“希伯来人带着主权的自我意识面对世界和自然。他不知道害怕世界；然而，他又带着最高的责任感与它相遇。人作为上帝的代理统管自然，也只是在这个意义上统管自然。他不能随心所欲，只能按上帝所启示的旨意而行。”⁴³

人能够获得对自然的自由和高贵关系，首先在于这样的事实，即承认世界是被上帝所造的。在这里，我们立刻就获得了一元论徒然寻找的真理。在一切多元性的根基上，一定有一种统一性。但这种统一性不可能在世界中被找到，因为物质与力、灵与物质、生理与心理、心理与伦理、位格与关系，并不能约化为彼此；它们并非一者的存在先于另一者，而是各自都有自己的概念和价值，彼此携手并进。无论谁企图在世界上把统一性约化为多样性、存有约化为变化、灵约化为物质、人约化为自然，或者反过来约化，都会错误对待区分出来的另一半。这就是为什么物理科学呼唤形而上学；自然本身在它存在的核心表明，它并非靠自己而存在，也不是起源于进化，而是建基于启示。透过先知和使徒话语的启示也肯定了此点，并在上帝的智慧和全能、主权和旨意中，把人心灵渴求的统一性赐给我们。因此，如果放弃了这种有神一元论，那么经过唯物论和泛神论短暂又徒然的尝试后，不同形式的多神论就会很快又回来。⁴⁴结果自然的能力与道德良善的能力，就像摩尼教一样被割裂开来；人们只能赋予人和自然、各民族和宗教各自不同的起源；而因为在世界上起作用的力量不能被简化统一起来，所以每种力都在自己的范畴内被实化，然后首先在概念上，其次在想象

中，被当成了神。但在基督里赐给我们的启示能保护我们免去这些危害。这个启示与自然本身所彰显的启示结合在一起，把它提升到最得当的位置，维护它的真正价值，并借着它的创造教义，从根基上切断了一切多神论和二元论。心灵和物质、人和自然，都有神圣的起源，都在出现之前就已经在上帝的思想中被设计好了。

创造的教义维护了一切被造之物的神圣、良善和圣洁。人在这个世界中也获得了他自己独立的位置。他与全世界都相关，由物质组成，出于尘土；自然界没有什么对他陌生。但他有一个层面与一切被造物都不同；人是上帝的儿子，是他的形象和样式，是他的后裔。因此人被抬高到动物和天使之上，受托、也能够掌管全世界。在人与上帝和世界的这种关系中，就有了一切科学和艺术的基础和起源。因为否则怎么解释，人可以透过感官观察世界，也可以透过理智认识和理解它呢？否则思想和存有间的这种奇妙对应，又是怎么来的呢？否则我们又有什么理由相信，人大脑里的概念和思想不是想象和幻觉，而是对应于现实呢？否则在主体和客体、自我和非自我之间的和谐，有什么基础呢？否则在存有的规律、思想的观念和行为的规范之间的统一性，出于什么根源呢？否则物理科学、智慧和风俗，又在哪里找到它们的共同体系呢？否则自然界象征主义的基础又是什么呢？当然这不是在自然—神智学意义上说的，相反，它的意义就像基督在世界中看到了天国的比喻；就像歌德所说，“一切暂时之事都不过是比喻”；就像德拉蒙德（Drummond）在“自然律”中感受到对心灵律的类比。一句话，如果不如此，比较、寓言、诗歌、艺术以及一切科学和文化的基础在哪里呢？除了宣认那独一的圣言、独一的灵、神圣的智慧是万物的根基，并维持着它们的统一性和彼此关系之外，这一切还能有什么基础呢？

这样最后也就有了承认世界多样性的位置。按照流出的说法，没有比事物从上面逐渐降下来更简单的事情了；或按照进化的说法，没有比事物从下面逐渐升上去更简单的事情了。但按照同样的想法，在博物馆里也很容易把被造物一个接着一个地并排起来，然后用某种假说或个人喜好把缺失的环节填上。这容易得就像——举一个好笑的例子——用希腊词狐狸解释英文词fox（狐狸）的起源，然后假设中间形式*lopex*, *pex*, *fex*已经消失了一样。⁴⁵但现实要耻笑这套说法，就像耻笑黑格尔哲学的先验式世界构建一样。被造物并非一个接一个像一条直线一样发展，而是并列存在；它们这样度过自己的一生，也这样与其他被造物建立生动、有机、多元、互相的关系。历世历代都是如此，今天也是如此。就我们对所知道的历史时期的认识而言，在各种各样的变化面前，物种的恒定是一个事实。到今天为止，软弱的物种并没有按“自然选择”律消失，而是与强壮的物种并列存在。生存并不简单是、也不只是彼此混战，也有持续不断地互相支持和帮助。世界上有很多恨，也有很多爱。世界的多样性是一件事实，这种多样性与它的和谐一起，只能超越地在一位永活的上帝那里找到解释。因为兰格（F. A. Lange）说得非常正确：“如果我们用一种自由、宏大的方式承

认，一位上帝在一个巨大、全面的尺度上，有一套统一的运作计划，那么万物按照规律和因果的原则产生和谐，就不仅可以理解，而且看起来是这个前提的必然结论了。⁴⁶

针对这种对世界的有机看法，只有一种反驳意见。但这却是一个非常沉重的反驳，因为它来自世界可怕的悲惨。而这个悲惨，无论从罪恶还是苦难来说，都触动人心、令人心碎。整个被造界都在劳苦叹息。哀叹是一切活物的基本特征。在整个自然界里脉动着一种巨大的隐痛。到处都是不法、混乱，从根基上攻击秩序；一切事物里都有一种难以言喻的不安。虚空、衰残、死亡，写在万物的脸上。人类走在罪咎深渊的边缘。它在上帝的愤怒中灭亡，被他的烈怒搅动。这样一个世界怎么能与上帝的智慧、良善、全能协调呢？哲学和神学都花了很多努力来解答这个问题。它曾用形而上学的方式从有限里解释悲惨，或用美学的方式视之为整个世界和谐的一部分，或在教育意义上把它解释为对人属灵生命的强化。堕落后拣选者把它从上帝的公义里推论出来。另外一些人像洛茨（Lotze）一样，觉得没有任何希望找到解释，或者甚至从限制上帝的全能和智慧中找到安慰，或者在物质和自然律中，发现上帝做工的局限。⁴⁷

但即使上述各种理论里都有真理的成分，世界的悲惨还是太巨大、太繁多，以至于不能用任何一种理由来解释，或用一种公式来归纳。而且这些理论都不能减轻它。比如，说“今天谁还会认为三藩市的地震是上帝的作为，而不是一场机械式的事件？”有什么用呢？⁴⁸所以上帝不再是用护理统管万有了吗？实用主义的确有权利说，所有这些解释都不充分、会误导人，并再次呼吁关注现实。它打破了表面现象，撕开我们的眼罩，并公开发誓说，这个世界只是一片混沌，只有透过人的手才能变得美好、真实。

但当它这么做时，就忘了在最深刻的意义上，挣扎不在于人与自然，而在人心里面，在“他所是”与“他所应该是”之间。挣扎的本质不在于生理，而在于伦理。首先证明这一点的事实是，一切文化成就，无论多丰富，都不能消除心灵的不安，不能平息良心的声音。此外，根据我们这个时代的英雄人物的见证，世界上的一切悲惨都可以被信仰胜过。而这也是启示——已经在自然中，但更明白地在《圣经》中——向我们指出的复和的唯一途径。它并不费力解释世界上的全部苦难。它允许它们存在，并接受它们：如此完全地接纳，以至于没有任何悲观文学能超越它对苦难的同情。但启示并不煽动人抗争和背叛，而是把他自己生命中的罪债完全敞开在他意识里面。它把他摔入他的渺小，对他说，你这人哪！你是谁，竟敢向神犟嘴呢？但之后它也立刻把他从卑微中抬起；它没有向他传讲斯多亚式的无情，或宿命论式的认命，而是透过圣言，使他知道上帝要拯救悲惨世界的心意，并透过圣灵，使他的灵魂充满信仰的耐心，结果软弱的人也能够忍受痛苦，能够以患难为荣，能够与上帝一起胜过世界。上帝若帮助我们，谁能抵挡我们呢？那唯一能胜过世界的，就是我们的信仰。

第五讲 启示与历史

启示在历史中的不可或缺和重要性，甚至比在自然中的程度更高、更丰富。但一旦我们涉足这个领域，立刻被历史学家自己进行了多年的有趣争辩所吸引并对其产生兴趣。

当上个世纪自然科学通过归纳法取得了很漂亮成果以后，很多人心中就有一个想法，希望可以用同样的方法研究历史，以取得同样确切的结果。这样，最终就只有一种科学，即自然科学；任何可以被算作所谓理智科学的，如果要保持其科学的名号，就必须被简化成自然科学，融入其中。因此，历史考查要被称作真正的科学，其研究对象——历史事件——就必须被理解为一个机械式的过程，而且掌管这个过程规律，自始至终都要与在自然中起作用的规律一样。但在把历史变成一个经验、实证科学的努力中，从一开始就出现了不同的倾向。所有人都坚信，历史事件与自然现象一样，都是不可避免地出现的，也应该用观察自然现象一样无偏见、客观的态度来观察和确定。但对于应该如何理解这些事实，用什么原因来解释它们，就有很多不同看法了。

有些人像巴克尔（Buckle）、德·格雷夫（De Greef）、蒙鸠勒（Mongeuille）一样，试图在气候、土壤和食物等物理环境中，寻找历史事件的终极和根本原因，把历史建立在人文地理学上。另一些人则像泰恩（Taine），特别是戈比诺（Gobineau）和张伯伦（H. St. Chamberlain）一样，认为种族是历史的主要因素，要从人种学中获得历史问题的答案。像勒邦（Le Bon）、塔尔德（Tarde）、若奈·沃姆斯（René Worms）、拉岑霍费尔（Ratzel）、塞勒（Sighelle）这些人，则试图在心理和社会环境中寻找历史事实的解释；而很多像霍布斯、卢梭、孔德、斯宾塞、冯·黑尔瓦尔德（Von Hellwald）、夏弗（Schäffle）、迪尔凯姆（Durkheim）这样的学者，以及其他喜欢想法，则是把社会本身看作是在更高意义上的有机体；它像一切有生命的事物一样，也受生物规律的掌管，并在通过自然选择和遗传的生存竞争中，逐渐得到发展和完美。社会主义者马克思、恩格斯、考茨基（Kautsky）以及他们的跟随者，则从阶级斗争的观点看待一切，为唯物或经济的历史观辩护；按照这种看法，人的意识并没有决定他的生存，而是反过来，他的社会存在决定了他的意识。最后，最近一些年还出现了一个卡尔·兰普雷希特（Karl Lamprecht），为文化-历史的方法辩护，在民族魂里找到了历史事件最深的基础，因此企图用社会-心理的方式解决问题。¹

我们很容易理解为什么人们要用各种不同的办法，努力使历史科学变得确定和有把握。因为历史与物理科学有一个不同的层面；它不能直接接触其考察对象，用它们做实验，只能通过其他人有意或无意、直接或间接的见证来认识它们。虽然历史研究不会无条件地接受这些见证，反而会为之进行严格的甄别，但它还是会因为传统的介入，卷入某些在考察自然现象时没有，或至少程度没有这么深的个人信任的元素。另外还有一个事实也会大大加强这种个人元素，就是对在历史中接触到的个人和见证，我们无法采取一种像对待自然现象那样客观和超然的态度。在历史中，我们不是毫无牵挂的旁观者，而是生活在别人的生活里，被他们所吸引或排斥，对他们感到同情或厌恶。特别是对重要的人物或事件，比如，基督教的起源、宗教改革、法国大革命等等，我们的信念、心灵、情感都会起很大作用。从一开始，个人兴趣就会影响我们对见证的甄别，不断表现在实际描述和对事件的判断中。相信基督是神的信徒，与否定基督是神的人，不可能用同样的方式判断新、旧约的各卷和内容；我们也不能期待罗马天主教会的宗教改革史，与更正教会的一样。²因此，在历史研究中，学生个人性的影响比在自然科学中要强得多；历史科学因此分裂成很多不同的倾向，似乎有失去科学名号的危险。所以我们完全能够理解为什么人们要竭力挽救作为科学的历史，使它脱离这种主观性，变得像自然科学一样客观和准确，似乎可以对所有人——无论宗教背景如何——看起来都一样。

此外还要补充一点的是，历史领域在上个世纪得到了超常扩展，毫不比自然科学逊色。商博良（Champollion）、罗林森（Rawlinson）、格罗特芬德（Grotefend）、莱亚德（Layard）、琼斯（W. Jones）、比尔努夫（Burnouf）和其他人的发现，给我们带来对历史知识的改变，就像瓦斯科·德·伽马（Vasco de Gama）、哥伦布、麦哲伦、库克（Cook）等人在15世纪的航海给我们带来对地球知识的改变一样。在过去，历史知识只局限于几个国家和民族，现在则大大扩展到包括各种各样的民族，也往回追溯到比摩西早得多的时期。这种考察范围的超常扩张，当然使资料变得难以想象地丰富，也使我们有必要按事件间的相互关系来理解它们，以找出隐藏在它们中间的过程和规律，好从这一团乱麻中理出头绪。所以，在自然科学的激励下，黑格尔和图宾根学派的唯心史观，就不可避免地让位于对历史实证、法则论的处理。人们不再能够按一种先入为主的观念来建构事实；相反，我们必须根据事实来了解在它们的发展中起控制作用的规律。

这种对历史的实证处理方式，看起来会按彻底无偏见、纯粹经验和归纳的方式实行。但事实上它与黑格尔的唯心论处理方式一样，也被一种先入为主的观念所控制；而在两种情况下，这个观念都是进化，而且按机械或动态的方式来理解。它们暗含的假设都是，分析到最后，是同一种原因导致了所有事件的产生，使它们按直线、向上的方式，按照进步的规律，一个接续一个出现。一元论和进化是现代史观的第一原

理，就像上一讲表明它们也是自然考察的第一原理一样。但一开始就值得注意的是，当进化概念在历史研究中，被用在家族或部落、民族或全人类上时，与它被用在单个有机体上的含义完全不同。加洛韦（Galloway）先生研究了发展的观念及其在历史中的应用，写了一篇引人注目的报告。他在其中完全正确地说，发展观是一种市场偶像（*idolum fori*），“科学市场上的大路货”。³我们可以用有机体的发展来理解这个问题。种子、受精卵、胚胎，会通过吸收能力的作用，变得越来越大、越来越强壮；儿童成长，就变成青年、成人。但当我们谈论一个民族或人类的发展时，马上就面临一个困难问题：这里的主体、发展的种子和胚胎是什么？这种发展又包含些什么内容？无疑，我们可以谈论一个民族或人类的统一性；但这种统一性一定与单个有机体的统一性有根本不同。之所以斯宾塞、夏弗和其他人犯了各种各样的人为错误，因为他们不仅把社会或民族与有机体比较——这在某种程度上是可行的——而且把它们等同；结果他们的错误现在没人愿意再承担。社会不是一种生物有机体，而是一个组织机构；它无疑不只是由人的意志建立，但显然也不能没有人的意志参与。我们在考察家庭、社会、民族等组织的起源和发展之前，必须先考虑生物因素之外的其他因素；正如在一个有机体中起作用的力量，不只限于在机器中能找到的那些一样。一元论忽略了生物、心理和伦理有机体之间的区别，正如它忽略了有机体和机械之间的区别一样；但这种区别在现实中一直存在，毫无减少。⁴

如果人的身高、体重和形状、生命的力量和长短，甚至理智、道德或宗教的能力、“文化的能力”，都在逐渐增长，那么也许我们可以谈论家庭、民族或人类的进化。但事实完全不是这样。巴克尔若干年前曾说，生于文明国家的孩子，也许并不比生于野蛮国家的优秀；如果我们把这个评论的范围局限在孩子的能力，而不是环境（*milieu*）的话，人种学的研究更会强化，而不是弱化这条结论。⁵今天文明人的能力和天赋，一般而言，并不比希腊和罗马人、巴比伦和亚述人强；《圣经》提到的七八十年的年龄界限，仍然是强壮之人的年限；宗教敏感性、道德能力、艺术适应性等等，并不随着岁月增长；“在各地，”正如德·弗里斯教授所说，“个人的特征都在平均线上下浮动，而且它们在各地的浮动都遵循同样的规律。”⁶如果进步所带来的特征，一旦获得以后，能通过遗传传递下去，那么我们也许会坚持进步的盼望，无论进步得多慢。但就是在这一点上，人们分歧得最厉害。经验告诉我们，无论是在理智还是道德方面，都有无数特征没有从父母传递给儿女。博学的人并不鲜见愚蠢的孩子；敬虔的父母常常养育出不虔的儿女；事实证明恩赐并不能成为传家宝。新获得的变化并不总是得到延续，反而常常是一两代之后就消失了。每种变化表现出来的倾向都是回到原初的形状；无论是在植物、动物，还是人类中，我们都没有发现按照某种给定方向变化的倾向。不过，另一方面，我们的确看到有机体在气候、土壤、食物以及其他环境因素的影响下，相应地改变自己，并把它们的变化传递给后代。民族的典型特征、波旁（Bourbon）家族的鼻子和哈布斯堡（Hapsburg）家族的嘴唇、马和狗的后代变

化，都完全证明了这一点。但没有一处表明有一条直线式的发展。遗传是一个灰暗的领域。目前我们除了像德拉热（Delage）一样申明事实以外，就不能做什么了；这个事实是，在环境影响下获得的改变，一般并不能遗传，但有时也能。⁷

因此我们把进化的观念用在人类身上，只能肯定一个意义，即后代因为拥有在钱财、科学和艺术、文明和文化上的遗产，所以比前辈更适应环境。但这种遗产很难用“进化”来指称；因为这些文化产业并非从一颗种子有机发展而来，也不是靠自己的进化而产生，而是人思想和意志的产物。美洲的发现、蒸汽机的发现和应用、对电的认识和使用，都不是自发产生的，也不是经济或社会因素的必然产物，而是以人对知识的渴求和大量理智劳动为前提。的确，人在这里受到环境的影响，而且也许环境对他的影响，与他对环境的影响一样大。但这种影响肯定不只是单边的；发明和发现常常出于特别的个人，而他们的出现和成长，即使有了各种传记考察，仍然是一个谜。像歌德那样的天才，很难仅仅用我们知道他从他父亲那里继承了他的“身材”，从母亲那里继承了他的“乐天性格”，就得到解释。“进化”是一个大词，但它却避开困难，只是用一个含混的公式概括繁复多样的现实。⁸

如果我们考虑到，后代如果自己不做一些努力，就不能继承、保守并发展祖先所传下来的文化优势，这一点就看得更清楚了。虽然每个人都生于一个群体，并受其塑造，但他也必须自己从头开始。他必须先训练自己的身体和感官，然后阅读、写作和解读。从一出生开始，他就必须努力使过去的遗产成为自己的；他必须“为之努力才能拥有它”。而且他还有浪费、破坏生来就拥有的财富的危险和可能性，甚至这些财富还可能带来他的毁灭。不仅个人，而且家族、部落、民族，都可能面临这样的危险。文化可以是一个祝福，也可以是一个诅咒；它并不总是向前发展，也可能衰落，归于无有；它可能增加，也可能随着民族的衰落，或因为灾难和战争而被破坏和消失。在民族之间的战争中，并不总是文化先进的民族得胜，而是像巴比伦和亚述、希腊和罗马、法兰克和日耳曼的历史让我们所看到的那样，常常是那些文化贫瘠、文明程度很低的民族得胜。⁹当他们随后把被征服民族的文化拿过来时，常常也要花很长的时间、经过自己的理智努力才能达成。

所有这些考量都表明，历史的特征太纠缠、太复杂，难以被简化成一个通用公式，或用一种原因来解释。但毫无疑问的是，一元论正企图对历史做这样的事，就像它对自然所做的一样。但试图用单一机械、生理、生物、心理、社会或经济因素来理解历史人物和事件的一切努力，都只成功地表明生活的丰富和情况的复杂。

比如，兰普雷希特回到了民族魂，试图在那里找到历史的终极原因。但一旦我们想比较清楚地说明这个民族魂，问题立刻纷至沓来。我们应该怎么理解它，在哪里找到它？它的起源是什么，什么因素影响了它的形成？如果真有民族魂这回事的话，它

的主要元素是什么？因为它并不是比个人灵魂更简单的现象。如果民族魂真的是一个灵魂，什么在灵魂里面扮演了主要角色？理智、情感还是意志；概念或感觉、渴望或热爱？此外，民族魂与民族体的关系是什么，它和一切自然条件，包括气候、土壤、出产的关系又是什么？真是有多少问题，就有多少谜团。¹⁰结果我们不仅没有得到统一性，反而面临无穷多的多元性。因为民族魂不是统一性；它缺乏人在灵魂中表现出来的自我意识的统一性。¹¹而最令人困惑的是，当心理学正忙于把个人的灵魂分解成经验的复合体时，历史科学希望相信民族魂的统一性。但这样一来，它事实上就走上了自然科学的老路，因为自然科学企图在思想中把自然力抽象出来，然后在想象中加以拟人化。民族魂的概念就像有机体的概念一样，对历史毫无用处。也许两者有值得类比的地方，但绝对无法等同。在历史中，我们在一个比在自然中更高得多的意义上，站在一系列复杂的原因和运作面前，无法最终知道它们的本质和相互关系，也不能用一个词来理解它。“没有这样一个简单、终极的词来描绘历史，表达它的真正本质，就像对自然也没有这种词一样。”¹²

当我们试图在历史中，用上升的次序区分出一系列时期，并用一个独特的名字来称呼每个时期时，针对一元论因果教义的同样困难也出现了。当然，我们不得不谈论历史时期，并用这样或那样的特征来概括它。如果不这样的话，就很难在历史事件的混沌中理出一个头绪。所以我们毫不犹豫地谈论古代、中世纪和现代历史；谈论宗教改革和“启蒙运动”的时代。但必须记得，我们绝没有用这种公式来理解整段时期的意图。比如，宗教改革时期也是文艺复兴的时期，是哲学和自然科学复兴、世界性交流和贸易开始的时期。18世纪是“启蒙运动”的黄金时期，但它也见证了敬虔主义、摩拉维亚弟兄会、循道会主义的活动；它也诞生了温克尔曼（Winckelmann）和莱辛、歌德和席勒、卢梭和康德。而当19世纪的人感到需要概括自己的世纪时，他们称它为历史感和自然科学的世纪、商业和通讯的世纪、蒸汽机和电力的世纪、自主和无政府的世纪、民主和大众权力的世纪、理性和神秘主义的世纪、城市化和民族意识的世纪；而所有人都知道，这些名字没有一个能够完全概括现实。¹³

我们必须进一步记住的是，对世界历史的所有划分，无论多么没有偏见地进行研究，都暗设了人类的统一性，以及人类历史的一元论-进化概念。结果就是，只有一群范围很小的民族被考量，被抽离开其他民族。与此同时，实际上并列发生的事件和条件，也故意被一个接续一个地排列起来。人们划分了石器时代、铜器时代、铁器时代；狩猎、游牧、农耕、工业和商业时代；亚洲极权、中世纪封建、文明-资本主义时代；自然、货币和信用商业系统，家族、城邦、国家组织形式，建立在需要原则和攫取原则上的经济形式；日耳曼民族历史上的象征主义、典范主义、传统主义、个人主义、主观主义时期；蛮荒、野蛮和文明时期；母系氏族、父系氏族、一夫多妻、一夫一妻时期；物神崇拜、多神论、一神论时期；神学、形而上学、实证主义阶段，等

等。但人们在作出这些区分时，常常忘记的是，这些被一个接续一个排列起来的关系和情形，历来都是在不同民族中，甚至在同一个民族的不同社会阶层中，并列存在的。在亚述和巴比伦、埃及和希腊的考古发现，让我们知道，甚至在古代也有高度的文明；工业和技术、科学和艺术、商业和社会，甚至在那时就已经发展到了很高的程度。

因此，企图按照进化假说把人类历史明确划分为泾渭分明的时代，是徒劳无益的。兰克（**Ranke**）的看法更好一些，因为他说，每个后续时期并不总是超过前一时。在时间上更早的时期，并不是像黑格尔系统所要求的那样，纯粹只为后面的时期作准备：它本身也有一个具体、独立的位置，代表了一种独特的价值。即便一个时期在历史上比较古老，它也很可能拥有某种只有它才有，并且因此超越其他时期的东西。古典时期、中世纪以及之后的每个时期，都有一些自己独特的内容、独特的恩赐和呼召，而每个时期也以自己独特的方式为人类的共同财富作贡献。这对民族也一样。它们并非按一个高于一个的僵化方式排列，而是无论彼此相互隔绝还是交流，都同时存在。而且，所有这些时期和民族，不仅对后续事物有水平层面上的重要性，而且在创造并引导它们的上帝眼中，每个时期、每个民族都有垂直层面上的独特意义。“每个时期都直接与上帝相关，其价值完全不依赖于随后的结果，而在于它本身的存在，在于它自己。”¹⁴

论到给历史划分阶段，一元论-进化的历史观还有更大的困难。它最多可能指出的是，这个或那个民族的历史遵循了某种轨迹。但它却从来不能提供证据说，这条轨迹真的必然、普世地对所有民族适用。是的，这是它一元论因果律的出发点，而且也是不可避免的。但这个出发点的选择很随意，而且与事实冲突。谁敢争辩说，每个民族都经历，而且必须经历石器、铜器和铁器时代；必须经历狩猎、农耕和工业时代；必须经历神学、形而上学和实证主义时代，以及诸如此类的阶段？如果真的有规律存在的话，它们在历史比在自然中，更必须带上经验特征。它们不能先入为主地设定，而必须从事实中推论出来。但这就给我们带来更大的困难。的确，在历史中寻找统治规律，寻找因果联系，寻找一套秩序和计划，是完全合理的。因为我们在混乱、任意和偶发中，不能获得安息，无论对理智还是对心灵而言都是如此。但我们也同样明确的是，这种统治规律还没有在历史中找到，而且大概永远也找不到。

如果我们不能用这样或那样的方式，或在某种程度上从别处知道答案，就不可能用纯粹经验的方式，从事实中知道历史的轨迹是且必然是什么，以及它前进的目标是什么。我们感到对这个知识的需要；在灵魂最深处，我们都相信历史有一种轨迹和目的。因为如果历史真的是历史的话，它一定要成就某些事情。因为历史本身的含义、价值、意义就在于，在它里面，并透过它，某些事情要实现，从而使它——包括它里面的全部悲惨和痛苦——有存在的价值。但实证主义方法不能使我们发现历史的这种

秩序和目的。在自然中，我们还几乎不知道真正的规律是什么；而正如越来越多的人明白和承认的那样，在历史中我们还只能说，我们觉得它的事件里有某种节奏。¹⁵

相应地，对历史的意义和目的的看法也大相径庭。人们对伟人在历史中的地位，以及个人和人民的看法也不相同。个人只是观念的渠道、“普世存有”的现象、民族魂的表达、汪洋中的波浪，还是每个人都有永恒的意义？对寻找判断准则的方式，人们的看法也不一样。对人物和事件，我们不只是旁观者，而且也会作出判断；我们无法像在自然中的情形一样，对它们采取一种中立的态度。但在哪里才能找到要用的准则，又应该怎么应用呢？与此最紧密相关的，还有一个很大的不同，就是关于历史的真正内容、推动力以及目标。我们应该像巴克尔那样，认为它们在于理解的发展和科学的进步；还是像康德和黑格尔所想象的，认为它们在于自由的观念；还是像布雷希格（Breysig）所想的，认为在于建立一套管理秩序；还是像马克思所假设的，在于生产力？我们应该在物质还是意识、人还是文化、政府还是社会中寻找？用纯粹经验的方式研究历史，无法对这些问题给出答案。而又因为每个人都在寻找答案，而且不能忍受没有答案，所以历史科学就上升到了历史哲学；因为没有形而上学，就不能理解历史的原因和目的、本质和发展。

近年来，这种信念在很多人的思想中再次得到肯定。对一元论-进化的历史观产生了强力反弹。狄尔泰（Dilthey）在1883年就已经宣称，需要“批判历史理性”；文德尔班在1894年发表了一篇论“历史和自然科学”的演讲，强调前者的独立性；海因里希·里克特在1899年跟进了一篇论文，谈“文化科学和自然科学”，并在1902年发表了一篇关于历史科学的重要逻辑导论，标题是“源自自然科学概念的应用局限”。从那以后，人们持续不断地对历史科学的特征进行科学探讨，产生了一系列演讲和论文，数量每天都在增长。¹⁶此外，在憎恨法理式历史科学的人中，也有不同。按照文德尔班和里克特的说法，自然和历史科学就像经验和实证，但它们的区别在于研究的目标。自然科学像数学一样，从一般性命题、公理、定理出发；或者像经验科学一样，在自然现象中寻找普遍原理、观念和规律；因此它们具有立法式的特征。但另一方面，历史科学并不寻找普遍原理，而只是具体现象，*das Einmalige*（“单独个体”），它们的力量在于概念的实现能力，它们具有表意的特征。但这还不够。因为历史科学绝不是把具体的、这时或那时发生的事情都考虑在内，而是会作出选择，只处理那些明确重要和拥有真正价值的。正如一个人在记忆中，只保留那些对他的生活重要的事情一样；所以一个民族或人类的历史，也只保留那些对普世进步、对整体发展重要的人物和事件的记忆。为完成这种对材料的筛选，历史学家因此必须成为“有判断力的人”。作为他出发点的信念必须是，有“普世价值”，而且这些价值必须来自伦理学。历史事实就根据这种科学所提供的一套“价值”系统来进行筛选、组织和评估。简言之，历史不是自然科学，而是文化科学。

其他如狄尔泰、文特、西格瓦特（Sigwart）等人，则更往回退了一步。在他们看来，自然科学和历史科学的差别，不仅从逻辑意义上说，在于培养它们的目标，而且在于每种科学的内容。“文化科学”的名字并不足以表达历史科学的特征，只有当我们说，它们是与自然科学不同的思维科学时，它们的特征才算被完全表达了出来。历史科学有它们自己独特的对象；它们也涉及到很多与自然科学不同的因素。它们的关注是人和他的心理官能和功能，所以它们与自然科学的方法不同，名称也不一样。¹⁷

历史科学里这种对一元论的反弹，已经很引人注目了，因为它并非单独发生，而是与上世纪末、在很多地方和领域里出现的整个趋势密切相关，上一讲我们把它概括为意志对理性的反抗，以及心灵对理智、自由对必然、人对自然的反抗。¹⁸但它本身也有引人注意的地方，因为它再次更清楚地阐述了自然科学和历史科学在目标和内容上的差别，并且要求后者有独立和自由的发展。历史与按辩证方式发展的自然过程不同，比它更丰富，独立于人的意识、意志和目标，是某种从整体上来说，没有意识和意志的力量的必然产物。¹⁹但我们甚至不可能在文化或思维科学的历史概念前止步，因为如果与自然科学不同的历史，真的只是明确教导我们具体的*das Einmalige*（“单独个体”），那么它就不再是科学，而会变成艺术。

里克特有勇气得出这条结论，拒绝承认在这个领域里有任何规律。在历史中的所谓“规律”不过是*Wertformeln*，评价的公式。²⁰我们承认*das Einmalige*（“单独个体”）在历史中有重要意义。²¹但当这被视为与自然中的“具体”相对，把后者排除在外的时候，这种立场就很难不受到批判了。因为如果自然科学会普遍化，寻求对很多情形都有效的规律，这并不能让我们得出结论说，这些具体情形没有价值，只是表明普世规律而已；相反，我们必须坚持说，它们在世界的进程中具有历史意义，有它们自己的位置 and 任务。²²此外，我们也不能说，自然科学完全就只致力于发现普遍规律。正如海曼斯（Heymans）教授所说，只要我们只考虑抽象的自然科学，如物理和化学，那么这么说很容易；但当我们把具体的自然科学，如地质学和天文学考虑在内时，这么说就完全不成立了。对地质学的学生来说，物理和化学规律不是目的，而是手段，是解释地壳某种特定现象的手段，而这些现象的发生，大部分时候都是只出现一次就不再有了。²³

另一方面，历史科学也不能完全避免抽象和普遍化。的确，历史不像自然一样，让我们对规律熟悉，虽然对规律本身，人们也提出了越来越多的怀疑，质问我们是否真的能在任何领域里获得对基本现象规律的认识。²⁴但这丝毫不能阻止我们得出结论说，历史学家完全不只是关注*das Einmalige*（“单独个体”），而是要把每个人物和事件都与过去联系起来，找出事实之间的联系，因而是在某种观念、计划、历史轨迹的引导下，开展调查。否定此点的人，就使得历史变成不可能，把历史约化成了一种流水账。如果历史学家采纳这种看法，将见木不见林；掌握了事实，却没有历史；有砖

块，却没有房子；有细节，却没有生动、有机的整体。无可否认的是，历史考察有时的确迷失在这类细节中，因此有带来历史主义和相对主义的危险。所以当尼采对这种处理历史的方式大发雷霆时，他是有足够理由的，因为海量的细节并不能提升我们，却只会把我们压垮；它剥夺了我们的独立和自由；它否定了意识对物质的优越性。²⁵因此特勒尔奇说，“所有历史都只是把细节研究当作手段，从未把它看作最终目标。事实上，它只是一种理解方式，帮助我们理解人类文明的巨大循环周期，理解大国的行为，理解文化的重要周期和它的重要分支。”²⁶历史无意贬低细节的意义，但其目标却是获得对观念、对历史感的知识。赤裸裸的事实并不能让我们满意；我们想要看到在事实后面、把它们联系起来、掌管它们的观念。²⁷

更新近一点的历史观承认了这一点，因为它认为，历史的本质在于价值的实现。但如果情形是这样的话，历史学家就必须是“在某种程度上有判断力的人”，必须拥有使他能对历史中的价值实施判断的标准。这里的危险远远不是通常所想象的，以为历史学家在确定这些价值时，会被自己的兴趣左右，用自己有限的洞见和自私的要求来检验所有事实。里克特看到了这种危险，因此区分了实际和理论、个人（个体）性和一般性的评估，要求历史学家放弃前者，从而保持完全客观。

但即便假设里克特所提议的、明显非常困难的区分能够实行，问题仍然是，我们从哪里得到一般性评估的标准。我们不能以为历史本身能够提供。无疑，看起来特勒尔奇就是这么想的，因为他说，虽然历史里面的一切都是相对的，但它却仍然提供和维持了“规范、生活的理念和内容”，而这些就可以被历史学家拿来彼此比较。因此他建议完全放弃过去的历史-护教和臆测性方法，用宗教历史取而代之，借此证明基督教的（相对）真理性和价值。²⁸但如果历史如特勒尔奇在别的地方所说，使一切都变成相对，只关注*das Einmalige*（“单独个体”）和个别现象，不能“发现普适的标准”，那么它当然也就不可能给我们提供用以评估事实和人物的规范和理念。我们在事实本身里当然找不到本质的区别；罪行与最高尚的牺牲行为一样，都只是“发生了”；从纯粹客观的角度来说，罪恶和美德与矾和糖一样，都只是产品而已。²⁹期待历史要实现生活的理念和规范，只能来自一个前提，即历史不是“无穷变化的游戏”，而是在一个主导观念、在上帝的护理驱动下形成的一个整体。³⁰要比较历史中的人物和事实，只有当历史学家从一开始就是一个“有判断力的人”，并且把他从别处获得的判断标准带入研究中时，才有可能。所以问题仍然是，我们必须从哪里得到衡量“普世成立价值”的标准。

结果和后果、用途和好处——简言之，文化——很难成为这种标准，虽然里克特似乎有时倾向于这种观念。因为如果是这样的话，标准就完全变成功利主义的，即使它带有社会-幸福观的特征；而一切真理和美德就都臣服于功利了。但除此之外，这种标准还根本不是标准，这个意思是说，它不是本身恒定不变，因而能对现象和事实

作出无偏见和公平判断的规范或规则。如果现象和事实的文化价值要决定事物的真理和良善与否，那么这个价值本身就应该对所有事物都固定一样。但这很难实现，因为文化产品的内容和价值实在千差万别。而这还完全没有考虑另外一个问题，即我们这些位于其中的人，怎么能把历史最根本的问题当成标准。因此不断呼唤答案的问题仍然是，哪里可以找到用来判断历史事实和人物的标准。历史本身不能给出答案；它在历史现象的内在范围里找不到。如果历史要成为真正的历史，如果它要实现价值、普世成立的价值，那么就不可能从它自己的事实里找到这种标准，只能从哲学、从我们对生命和世界的看法——也就是说，从我们的信仰里——借用过来。正如没有形而上学就没有物理科学一样，没有哲学，没有宗教和伦理，就没有历史。

我们可以很确定地说，没有宗教、没有对神圣智慧和权能的信仰，就没有历史。因为，即使假设哲学，特别是伦理学，能够给我们提供一套绝对标准，借此评估历史价值——这种可能性当然不会被无条件接受——最终和最重要的问题还是没有答案：有什么理由相信，这个绝对价值有客观存在性，并且在一切阻拦面前，仍然能够在历史中得到实现？我们有什么权利相信，善最终会取得胜利？里克特的看法是，即便我们不承认一种超越的实在，也可以接受这种绝对、超越价值的存在。但他自己也不能完全否认这种超越的实在。因为他必须假设，那种他按照德国唯心论所视之为最高的价值观，即“朝向自由的发展”，是“本身就内在于世界本性之中的”。³¹但这样一来，这个观念也有一个客观实在，也许不在一位有位格、超越的上帝里，但却内在于世界的本性之中。然而，我们很难从这些词句里得出一个清楚概念。因为自由、真理、良善、美丽这些观念，本身并没有存有，而只是我们思想所形成的抽象。它们不是超越的力量或能力，能够实现自己，破除阻拦，而只是我们借着思考从现实中得出、抽离了现实的概念。当我们后来把这些抽象概念实化，给它们穿上神圣的智慧和能力时，我们事实上所做的，不过就是自然科学常常对力和规律所做的，不过就是过去的罗马人所做的，把公平、真理、和平以及各种各样可能和不可能的抽象概念，抬到神明的高度。因此，说这种观念基于世界的本性，并不解决问题。因为我们实在无法理解，如果自由的观念不过就是一个观念的话，怎么可能建立在世界的本性上面，并且实现自己。如果它真的能这么做的话，那它一定不只是一种观念，而我们唯一能理解它的方式，就是视之为一位永活上帝的属性和权能。事实上，良善、公义、智慧等等，在这个世界上，除了作为位格的属性之外，并没有其他存在。此所以不仅历代的神学、而且相当多的哲学诠释者，都承认一位永活上帝的存在。在比较新的哲学中，康德是这里的一个例子，而目前在这一点上，他的跟从者还有奥伊肯、豪伊森（Howison）以及其他很多人。³²如果历史要保持为历史，成为它必须成为的样子，就要以一位全智、全能，在世界上实施自己旨意的上帝的存在和作为为前提。我们的思考越深入历史的本质——就像深入自然的本质一样——越掌握和维护其观念，就越会发现，历史将表明，自己根植于启示，被启示所孕育；它也将越提升自己，接近基督教的历史

观，而基督教也反过来借此确认和支持在自然和历史中的启示。

的确，历史学家有时对基督教采取了敌对或冷漠的态度，结果只是自讨苦吃。比如，里克特要与基督教毫无瓜葛。他的看法是，历史哲学已经完全解决问题了，不再需要基督教，世界的形象已经完全改变了，“一个封闭、可探索的宇宙”观念已经被彻底打破了。乔尔丹诺·布鲁诺关于无限世界的教义，已经彻底摧毁了一切在严格意义上的世界历史。³³然而，这个宣告却间接肯定了基督教对历史的重要性；因为的确是《圣经》里的特殊启示才使得世界历史成为可能，否则它就有被摧毁的危险。这样，基督教对历史的重要性，就得到了普世承认。³⁴

首先，对上帝合一性的信仰宣告，是对自然和历史真正看法的基础。如果否认上帝的合一性，那么我们一定或者就投奔现实的多样性、单子或灵魂、精灵或“物自身”、鬼魔或神明的多元；或者因为永远无法在这种多样性里面获得满足，就在世界的本身里面寻找一种虚假的统一性，正如各种形式的一元论所做的那样，然后一切差别就都在这种虚假的统一性里被牺牲掉了。人的灵魂变成一个世界灵魂的部分或现象，一切被造之物都变成一个实质的模式（*modi*）。所以，只有当我们不在事物的本身里面寻找一切被造物的统一性，而是超越地（不是在空间意义上，而是在本质、核心的意义上）在一位神圣存有、在他的智慧和权能、在他的旨意和计划里寻找时，世界作为一个整体，以及其中的每个被造之物，才能都获得自己完整的权利。只有一个位格才能成为在区别中的统一、在统一中的区别的根基。只有他才能把各样观念统一成一个系统，只有他才能凭自己的旨意，在自己之外（*ad extra*）实现它们。有神论是唯一真正的一元论。

但与上帝的合一紧密联系在一起，还有人类的合一性或统一性，而这也对历史具有根本性的重要意义。进化假说通常都接受这种统一性——虽然从它自己的立场来说，它这么做的权利很值得怀疑——并视人类为最高的被造物，是整个被造界的顶峰。所以，比如，海因里希·舒尔茨（Heinrich Schurtz）说，虽然人类是起源于一对夫妇还是更多的问题，不可能科学地解决，但要考察人类，我们必须从一个事实出发，即“人类组成了一个伟大的统一体”。³⁵不仅如此，人性也必须被视为只有一种，而且是不变的。同一位文化历史学家在另外一个地方说，身体结构的变化在动物身上仍然在发生，但人已经达到了他现在所站立的高度，就不再靠无意识的身体变化来回应环境，而是用武器和工具、科学和艺术来回应。头脑的发展已经使得身体的改变停止了。而这个头脑本身，从结构上来说也是静止不动的。菲尔绍多年前就宣布了此点；阿蒙（Ammon）证明了它；雨果·德·弗里斯表示赞同：“人是一个静态的典范（*Dauertypus*）”；就他的遗传属性，即种族的平均成就和发展程度而言，他一直在同样的高度上。³⁶

无论我们多么感激地发现，进化论者通常接受这种人类和人性的统一性，从而表明生命比教条更坚强，我们仍然必须记住的是，这种统一性并非建基于科学，而是源自启示。这种统一性是历史不可或缺的前提。因为只有在这个基础上，我们才有可能谈论真正意义上的历史——世界和人类的历史，其中包括所有人、所有民族，不，毋宁说，所有被造物，把它统一在一个主导思想之下，统一在上帝的计划之下。此外，这种统一对历史的重要性，还在另外一个意义上表现出来。奥伊肯完全正确地 说：“在历史学家和他的材料之间，总有一种人性。”³⁷所以，只有当在历史舞台上表演的人，无论他们住在何时何地，都与我们有同样的性情时，历史知识才有可能。因为，当历史学家希望让自己明白这些人的概念和情感、他们的言语和行为时，他能做到此点的唯一方式，就是在想象中把自己放进他想要描绘的人的特点和处境中去。他必须努力在自己心里再现他们的内心生活，从而对他们之所以按他们的方式行事，形成一些可信的概念。³⁸他在自己的灵性生活里，找到了解释他历史人物的思想和意愿、感受和行为的关键。人性和人类的统一性是一切历史的前提，而只有基督教才让我们知道它们是什么。

但这种统一性的内容，与一元论所追求的完全不同。一元论总是把统一性理解为一种普世原则，抽离了一切具体内容，然后把这种原则当作一种普世起源，使之成为所有具体事物的基础。比如，按照一元论，只有当所有心理现象都能从一种原则——无论是概念还是感受——推论出来时，人的心理才是统一的。只有当所有有机物都陆续从一个原始细胞产生时，它们才是统一的。只有当一切存有都从一种物质和一种力发展而来时，世界才是统一的。除了起源性的统一之外，一元论就不知道别的统一性了，所以永远不能完全合理地对待世界上的各种差别，无法对待无机物和有机物之间、无理性和有理性的被造物之间、人的依赖性和自由之间，甚至真和假、善和恶之间的差别。一元论的统一性是一种僵死、粗暴、整齐划一的统一性，没有生命和生命的丰盛。这在它对历史英雄的判断上清楚表现出来，因为他们被观念、被物质间的机械式相互作用、被必然产生一切的唯一一种力量牺牲掉了。实用主义因此不断反抗这种看法，但却同样偏颇地走到另一个极端，把英雄看成历史的缔造者，围绕他们的个人特征来解读历史内容，最终变成神化和崇拜天才。

启示向我们揭示的统一性本质不同，属于更高的秩序。它是和谐的统一，包括丰富、多元、差异。正如人的灵魂和身体并非本质相同，也不是出于彼此，却在人的“自我”里面形成一种内在的有机统一；正如有机体的各成员既非完全是这个有机体的制造者，也不完全是它的产物，而是与它彼此关联，从而形成一个整体；同样，每个人、每个民族乃至全人类在历史中，都是这样。这就是为什么历史如此丰富，它的生命如此丰满，这就是为什么它里面有如此多的因素在起作用。但这也是为什么一元论企图用某种生物、心理或经济的因素来解释整个历史过程，就错得太离谱了。生命

抗拒这种看法，人的位格性在里面被摧毁了。《圣经》与此相反，教导我们人类的统一性不仅不排斥，反而包含人在种族、特性、成就、呼召以及很多其他方面的不同。每个人都生活在他自己的时代，出生、成长逝去，出现又消失；他似乎只是整体的一个部分、过程中的一个阶段。但每个人也把时代留在自己的心里；在他的灵性生活中，他站在历史之上、之外。他住在过去里面，过去也住在他里面，因为，正如尼采所说，人不能忘记。他也住在将来，将来也住在他里面，因为他心中带着难以磨灭的盼望。这样，他就能在过去、现在、将来之间发现某种联系；这样，他就同时是历史的缔造者和认识者。他自己属于历史，但他却又在它之上；他是时代的产儿，同时也与永恒有份；他同时在变化，也在存在；他如风而去，却又存到永远。

基督教让我们能够明白所有这一切。但它所做的还不止于此。在基督里临到我们的特殊启示，不仅为我们肯定了某些前提，使这些前提成为，也必须成为历史的出发点，而且这个启示本身也赐给我们历史，赐给我们一切历史的核心和真正内容。基督教本身就是历史；它缔造了历史，是历史的主要因素之一，而且也正是它把历史提升到高于自然和自然过程。基督教宣告了这一点，也用自己的行为证明了这一点；基督为了一个危机而来到世上；历史的内容在于一场巨大的争战。一元论对此毫无所知；它用它的之前和之后圈定了一切。它只有一种模式——先和后、高和低、多和少、未来和过去。它不知道优（*pro*）和缺（*contra*），而这是与生命、与每个人的经验、与历史那可怕的悲剧性现实相左的。当启示说，历史的本质在于黑暗与光明、罪与恩典、天堂与地狱之间的巨大争战时，它既肯定也解释了生命。世界的历史不是对世界的唯一审判；但它是对世界的审判之一。

此外，启示给我们带来历史的划分。³⁹没有时代的划分、没有时期、没有进步和发展，就没有历史。但现在试想把基督拿走。当然这是一件不可能的事情，因为他已经来过，又死了，又从死里复活，直活到永远；这些事实不能抹煞，因为它们属于历史，是历史的核心。但暂时想象一下把基督拿走，包括他的全部言行和影响。历史立刻就四分五裂。它立刻会失去自己的心脏、中心。它会迷失在种族和民族、自然和文化人的历史中。它变成一团混乱，没有中心，因此也就没有边界；没有扩散，因此也就没有起始；没有原则和目标；变成一条从山上流下来的水流而已。⁴⁰但启示教导我们，上帝是世代的主，基督是这些世代的转捩点，因此带给历史统一性、计划、进步和目标。⁴¹这目标不是这种或那种观念，不是自由的观念，或人类大同，或物质极大丰富。它是上帝国度的成全，是上帝在各方面涵盖一切的掌权，包括天和地、天使和人、意识和物质、崇拜和文化、具体和一般；简言之，万有。

第六讲 启示与宗教

如果我们专注一下宗教，就会发现，“自然和历史都根植于启示，需要启示才能解释”这种看法，会得到大大加强，因为宗教是自然和历史最重要的推动力之一。有宗教存在这事实本身，就已经意味深长了。鬼魔没有宗教；它们无疑确信上帝存在，但一想到上帝，只让它们惧怕和毒恨。我们也不能谈论动物的宗教；上帝的观念对宗教不可或缺，但动物却完全没有这种观念，就像它们没有任何抽象观念一样。狗对主人的遵从，或许与人里面的宗教有相像或类似的地方，但类似不是等同。¹另一方面，宗教是所有民族和个人的特征；无论一个人多么败坏，总会意识到上帝存在，而且他有义务敬拜上帝。

这个事实极为重要；一个人无论离开上帝多远，他仍然与天相连；在他灵魂深处，他仍然与一个不可见、超自然的世界相连；在他的内心，他是一个超自然的存有；他的理性和良心、他的思考和意愿、他的渴求和情感，都基于永恒之事。而宗教就是这一点无可辩驳的证据。宗教并不是靠外力强加给他，也不是用欺骗诱使他接受的，而是从他的本性自发产生，虽然也得到外部环境的喂养。无疑，处于堕落状态中的人的宗教，总是显得恣意妄为，但它却同时也是自愿的、服务性的。每个人都由此承认，只有在绝对的依靠中，他才能自由；只有当他服侍上帝时，才能做真正的自己、真正的人。绝对依赖感蕴含了自由；人对上帝的顺服有其独特的特征，与魔鬼和动物不同，因为人的顺服与他和上帝的亲密关系联系在一起。在宗教中，这两者总是彼此相连，虽然有时神治、有时人化的元素比较突出。²

的确，有人企图把宗教从个人生活和人类历史的中心地位上删除。不过，这种企图从一开始就注定夭折，因为它与人性难以更改的需要相冲突。

当《文雅信使》（*Mercure de France*）发起讨论宗教的消亡或进化时，的确有人借机发表他们对教会和宗教的憎恨，或给出宗教即将消亡的预言。但即使在那些人中，也有人试图从无私精神和社会上的组织协会，从道德、科学或灵性主义里，寻找宗教的替代品。此外，大多数人却深信，虽然宗教的形式可能会变，但其核心本性不可磨灭；它经过了各种必经的危机之后，还是会存在。这个信念特别基于两点，即宗教深深根植于人性，³以及能揭示出事物间的关系、但却不能揭示事物的起源、本质和目的的科学，永远不能满足人心的需要。⁴在科学能揭开面纱的地方之外，总有未能探索的领域，崇高、浩瀚、沉寂，住着我们所依靠的超越能力；而从人的位格退隐最的深处，宗教总是一再出现。⁵

所以，目前成立，将来我们也期待会继续成立的这个信念，其基础和支持在于过去；没有任何民族没有宗教，也没有任何一段过去的历史会让人看到，宗教不是普世之人都有现象。⁶不仅如此，宗教从一开始也是一切文化的动因。当然，我们在这里必须小心，避免片面化，不要用理论来构建现实。人一开始并不只是具有宗教性，而且也有道德和形体；他从存在的那一刻开始，就被赋予了各种愿望和能力，这些愿望和能力彼此和谐同工。所以莫里斯·雅斯特罗（Morris Jastrow）断言科学、艺术、道德都源于宗教，就说得有点过了；相反，这些都源自人性不同的愿望和倾向，但彼此之间紧密相连。⁷一切发展的起源，不是一元论的抽象原则，而是人性的整体；就像吃、喝、住和穿的需要一样，农业、工业、科学、艺术以及文化的其他组成部分，都很少是从宗教直接发展而来；它们每一个都根植于人性，因此也都有自己独特的特征和发展方式。当然，宗教属于，也总是属于人心最内在的活动，并影响到人的整个生命，包括它的全部经验与活动。毫无疑问，在科学、哲学、艺术等等的发展中，还有很多在宗教之外的因素发挥作用，比如，好奇心、装饰和运动的愿望以及诸如此类。但我们越往过去回溯，就越会发现，宗教、道德、知识、艺术——事实上文明的所有元素，都交织在一起、难以分辨清楚。它们那时还没有彼此独立并存，都尚未发展，蕴含在同一颗种子里。在分化之前，是一套复杂、整体的经验。但在这些因素中，宗教-道德类的因素的确是最先发展起来的。在这个意义上我们可以说，宗教是文明进步最深刻的原因，是一切艺术和科学之母。⁸

这种对人性的考量，对考察宗教的起源极为重要。当前在科学人士中有一种倾向，就是先把宗教在生活中的各种有机联系去掉，然后再考察它的起源。他们好像化学家对待自己的化学成分一样，先把这些成分的实际联系去掉，然后再分析各组成部分。从科学上来说，这种方法有很高的价值，只是我们不要忘了，科学研究其对象的过程，与实际发生的过程完全不同。我们毫无证据表明，各组成元素最开始存在时，都是处于彼此不相混合的状态；类似地，我们也毫无理由断言说，当前在宗教生活中所发现的各种因素，都曾经彼此隔离地存在着。现实的表现与理论并不一样。生命，完整、丰盛的生命，总是最先出现，然后才有我们思考的抽象。当科学在探索事物的起源时，如果只接受进化观念的引导，故而一直费力地回溯最微小的开始、最干瘪的原则，那么只会把思想的抽象抬高到具体能力的位置，躲进神话里寻找事物的解释。然而，没有任何抽象的原则、没有任何一种单一的力量是人生命丰富的起源，也没有任何笔直的进化规律指导其发展。无论我们回溯实际的起源有多远，总会发现人性已经包含它后来从自己里面产生的一切。自然和灵性生活、宗教和道德、知识和艺术、美感和价值意识，都是从一开始就已经在人里面。生命的经验是一切发展和文明的背景。⁹

近年来对起源的探索，包括宗教和道德、科学和艺术、家庭、社会、国家的起

源，最清楚地表明了这一点。当然，我们这里不能在最严格的意义上谈论科学考察，无论是自然还是历史考察，因为就历史能带我们回到的过去而言，我们所提到的文化元素都一直存在。当卢博克（Lubbock）企图证明所有民族都有一个无神论的阶段时，¹⁰他不仅僭越了我们经验知识的界限，而且发明了一个如果真的存在过、对我们来说也是完全无法理解的情况，因为宗教构成了我们生活的一个核心部分。¹¹对是人而不是动物，却完全没有宗教的存有，我们无法形成任何概念；它们完全无法想象，也不可能存在。事实上，这对人类文明的一切组成部分都成立；没有某些知识和艺术、没有某种家庭和社会生活、没有某些道德和公义的概念，就无法想象人是什么样子。如果即使明白了这一点，科学仍然企图深入到所有文化的背后，构建所有这些现象在人生活中出现的方式，情形本身就会导致结果只能局限于臆测和猜想。而这一点被很多人坦白承认。比如，奥斯卡·赫特维西在一般性地谈到过去的世代延续时说：“当我们试图回溯远古时期哺乳类、两栖类和鱼类的族谱链时，就进入无边的黑暗，甚至连最明亮的科学之灯也无法照进一丝光亮，相应地，科学探索也就偏离唯一能获得真理和相应确定结果的道路。”¹²“考察家庭、财产、社会等等起源的科学，”路德维希·斯坦恩（Ludwig Stein）说，“致命、却又不可避免地被迫靠假说过日子。”¹³而就宗教的起源来说，莱曼（Lehmann）和特勒尔奇、蒂勒（Tiele）和普弗莱德雷尔（Pfleiderer）以及很多其他人都同意，现在和过去一样，我们都不可能谈论对此的任何知识，只能满足于猜想和假说。¹⁴

为了不让这些假说纯粹悬在空中，人们试图从胚胎学和人类学、古生物学和人种学的数据中找支持。对动物和儿童的研究和对所谓土著人的研究，都被竭力外推，以形成某种没有文化的原始人的观念。但这种方法以及某些人所以为取得的结果，丝毫不激发信心，在更多了解之后，只让我们通过这种方式确知人的原始状态的盼望，被粉碎得一干二净。

人类起源教义的正确性，通常都是被暗中假设的。对达尔文来说，这条假设至少还有一个他以为的基础，就是他可以用“自然选择”和“生存竞争”来解释它；但现在虽然很多人在解释生物发展方面，已经部分或全部地抛弃了达尔文主义的原初形式，却仍然坚持人类起源的理论。进化的观念作为一个可行的假说，无疑有不可否认的价值；它导致发现了一些非此就不会注意到的类似性，也为穿越现象的迷宫提供了一些线索。然而，科学必须不能忘记的是，它在这里面对的是一条假说，不是如黑克尔所以为的，¹⁵“牢固建立的事实”。只聆听事实的清醒自然主义者，不仅之前透过菲尔绍的口，而且现在也透过布兰科（Branco）、赖因克、瓦斯曼（Wasmann）以及其他人的口，说了一些不同的话。比如，赖因克在1900年就承认：“我们必须毫无保留地承认，没有一条毫无例外的证据证明其正确。”两年后，他用更强烈的口吻肯定说，科学对人类的起源毫无所知。1901年在柏林召开的国际动物学家大会上，布兰科见证

说，古生物学不知道人类的始祖，而人是在洪积世突然出现在我们面前的，带有完整的智人（*homo sapien*）特征。¹⁶动物与人之间的思维和生理差别，现在还是和过去一样大。比如，在头颅和大脑的结构上，其他哺乳动物与猿之间的差别，也许还可以填满，但在猿与人之间的差别，就不行了。就这一点来说，没有任何现存的哺乳动物能与人相比。斯坦利·霍尔（Stanley Hall）也不得不承认，在类人猿最高的500立方厘米的脑容量，与人最低的1150立方厘米的脑容量之间，中间环节就像沉默的亚特兰蒂斯一样无处可寻。虽然他补充说，人类的始祖被偶然因素消除了；但这只是一个暂时的借口，毫无科学价值。¹⁷猿和人的共同祖先不过是头脑的想象。¹⁸所以，一切从动物到人类起源的推论，都没有坚实的科学基础。最后我们并非无关紧要地注意到，很多人人类起源教义的坚持者，最近都转离历史动物学，在实验形态学中寻找拯救。¹⁹

不过，这种新科学是否能给我们的问题带来更多启发，却让人怀疑。反对黑克尔的生物起源律的声浪，现在越来越大。格岗鲍尔（Geganbaur）和奥斯卡·赫特维西都表示，在个体发生学的范围里，生动的想象无疑可以玩追逐种类史关系这种危险的游戏，但确定的结果却很不容易得到；他们也警告不要走偏，弄出一些虚构的条件乃至完全虚构的生物。²⁰的确，哺乳类的胚胎学形式，表现出与两栖类和鱼类的对应之处，但按照埃默里（Emery）教授的看法，这种“始祖相似”并不能让我们有权推论出“始祖遗传”。简单的生殖细胞已经是一种生命形态，包含令人难以置信的、大大小小的丰富变化，而且已经是种类史发展过程的产物。此外，好些不同物种受精卵本性之间的差别，与从这些细胞发育成熟的生物个体之间的差别一样巨大。最后，个体发生可以先后转换的不同阶段，也与根本不能彼此转换的始祖序列形式有巨大的本质不同。这就是为什么赫特维西认为，假设我们的地球早期只产生了一种细胞，不太可信；而考虑到成千上万的动、植物物种，他更倾向于多源假说，按照后一种理论，现存的有机生命并非来自一种原始细胞，而是来自大量不同组成的细胞，这些细胞在远古时代，被自然的创造力用这种或那种方式产生。所以，在这个领域里更细致的研究，带来的不是整齐划一，而是五彩缤纷。自然远不是像机械论鼓吹者所想象的那么简单。起初并不是贫瘠的一元论原则，而是被造生命的完满和丰盛。

如果把生物起源律细致地应用到胚胎、儿童和青年人的生命状况上，视它们为始祖和原始人的生命状况，则更不可信。人幼年时的矮小身材，显然应该证明原始人很矮小；但根据斯坦利·霍尔和其他人的看法，原始人的身材相当高大。²¹儿童比较迟才长出牙齿，应该被视为原始人没有牙齿的证据，但也没有人承认这一点。²²在我们这个时代，人的大脑发育得很早，差不多14岁就发展成熟，但人类起源教义却与此相反，认定大脑在种类史上的发展很晚。²³心脏比血管发育得早，但在人类历史上，这个顺序却必须反过来。²⁴如果人的尾椎被视为他有动物祖先的证据，那么男人的胸脯应该提醒我们、也应该被视作人有双性时期的痕迹；但很少有人乐意下这种结论。²⁵

难怪斯坦利·霍尔考虑了这些情况以后，得出的结论是，个体发生律有“很多反例”：“个体发生常常逆转了种类史的顺序。”²⁶

另外值得注意的是，土著给我们提供了研究原始人的方法，这种观念也遇到了类似的变化。“土著”这个名称本身就有误导；因为没有所谓的土著，就像没有所谓的野人和无文化的人一样。文明人并不比土著更不依赖自然；他们的差别不在于依赖的程度，而在于依赖自然的方式。²⁷也不存在野人和无文化的人。人们曾经荒谬地幻想，过去的人，甚至现在有人像猿猴一样爬到树上，用皮毛蔽体，对火一无所知，也没有语言和宗教。的确，这类幻想时不时地还会出现一下；但它们已经过时了。任何人或民族，即使文化贫乏，仍然拥有一些基本元素，如直立行走，大脑的平均容量，手脚分工，使用火和光，有语言和宗教、家庭和社会。²⁸此外，各种土著也并不能一起被归入一个群体，他们各自的水平也不一样；他们并不能一概而论，也不能用一个名字就把他们都包括进来。²⁹他们与所谓的高等人有各种各样的联系，如果我们更熟悉了解的话，会发现他们并非如最开始所想象的那么野蛮、没有文明。澳大利亚的野蛮人在理智上，并不比其他文化少的民族程度低。人们对巴塔库德人（Batakudes）和其他南美人的评价，总体来说相当不错。布希曼人（Bushman）和爱斯基摩人在他们的绘画、玩具、故事和传说中所表现出来的想象力，是他们能力的清楚证明。³⁰所以土著和文明人在基本天赋上，并没有根本差异，似乎一者注定野蛮和毁灭，另一者注定进步和高度文化一样。两群人之间的转化常常发生。阿拉伯、叙利亚、美索不达米亚的贝都因人（Bedouins）和他们几百年前一样生活，但他们也产生了文明的种族。芬兰人和匈牙利人最近都变成了有文化的民族，而他们的一些近邻却仍然生活在野蛮状态。日本人突然接受了西方文化，但蒙古人和卡尔梅克人（Kalmucks）却仍然停留在文明的古老阶段。所以不断有土著变成文化民族的例子。³¹宣教特别为这个事实提供了丰富的例子。³²

当土著这样被逐渐再次视为人的时候，我们的眼睛也不能忽视的另一面，是文明人的罪和缺陷。经验告诉我们，甚至在这里，闪光的也不总是金子。不仅今天文明人的祖先，比如被凯撒和塔西拓（Tacitus）理想化的日耳曼人和高卢人，都曾经处于文化贫乏的状态，而且对很多民族，比如说中国人、蒙古人、藏人、俄罗斯人，应该归入哪一类也是一个问题。在俄罗斯人、拉脱维亚人、保加利亚人、匈牙利人等民族中，还有很多粗鲁和野蛮的风俗；而一般而言，如果仔细考察的话，所谓的文明人也远非站在许多人所赋予他们的崇高地位。站在阶梯最高层的比例并不高。文明人中，很多个人和群体的文明程度都比土著低得多。在我们大城市里经常遇到的流浪汉和贱民、体弱和残废者，很少在土著中看到。这些人大部分比我们更聪明。泛灵崇拜、通灵术、迷信、巫术、相信巫婆和鬼魂、卖淫和酗酒、犯罪和逆性行为，在文明人中并不比在土著中少，而且有时形式还更糟糕。而当土著变得文明时，他们有得也有失。

很多美好的品格，比如忠诚、信实、单纯、淳朴、真诚、无伪，都在文明中失去了。³³今天有很多人也像卢梭那样，用差不多田园的方式看待土著。托尔斯泰和尼采殊途同归到自然；在文学和艺术中，也有对传统的反抗，要回到无意识、直觉、热情的生活。斯坦利·霍尔把野蛮人描述为可爱的孩子：“大部分野蛮人在大多数方面都是孩子；或者因为他们性方面的成熟，更恰当地说，他们是有成人身材的青少年。他们的优缺点，都是儿童和少年的优缺点。真正了解他们的人，就会喜欢他们。”³⁴

但两种理论都有偏颇：两者都同样认为，土著是半兽人、无知的孩童。所有民族都在发展的路上，与所有民族都在消亡衰退，这两种观念都同样错误。因为无论发展还是衰亡，都不能囊括历史的轨迹；历史的轨迹比我们所想象的还要宽广，也不受我们的推理和逻辑的影响。有些民族发展了，达到了很高的文明程度。在某些情况下，比如在秘鲁和墨西哥，这种发展也不是不可能只出现在局部。但同样明显的是，也有一些民族从相对较高的文明状态衰落了。这就是很多亚洲和北非古民族的情况。他们或者完全消失了，或者落入毫不重要的地位。³⁵菲尔绍甚至说，拉普兰人和布希曼人是“在病理学上退化、衰退的种族”，而达尔文、斯宾塞、台勒、华莱士（Wallace）、马克斯·米勒（Max Müller）以及很多其他人都承认，有很多民族衰亡了。³⁶环境与衰落有很大关系。“一个民族是否住在可居住世界的中间，受到各种各样的影响，还是住在边缘，对这个民族的发展有很大影响；位于可居住世界边缘的民族，常常文化贫乏，人烟稀少。”³⁷因此，并不能把民族一个接续一个地排列起来；把土著放在人类族谱的开始，说他们的情况是原始人的情况，是很随意的做法。³⁸在任何情况下都先验地坚持发展理论，认为“人类只有激励、进步、发展，没有后退、衰落、消亡”，³⁹与衰落的理论一样，都是偏颇的。历史拒绝走一条简单的直线。散布在全地的每个民族、每群人，都有自己的生活，也在其他人群中延续。⁴⁰我们必须从“一个接续一个”回到“彼此并肩站立”，从整齐划一回到五彩缤纷，从一元论的抽象理论回到生命的丰盛。

所以，土著像胚胎和孩童一样，没有为我们建构原始人提供什么有用的素材。今天历史学家所谈论的原始人，不过是一种虚构，⁴¹就像卢梭为解释社会起源而使用的社会契约（*contrat social*）一样，或类似被动物学家放在起头，当作我们共同祖先的猿人，它们按照情形的不同，有时被看成是猿，有时被看成是人。文特同样说到：“把今天的人和原始人分开的鸿沟，无论怎么说都不会夸大。但我们不能如此看待这条鸿沟，似乎在他们之间再没有联系，或似乎从一者到另一者的唯一道路，就只是脆弱的思想……用任何一面倒的方式来看待原始人，不仅与事实冲突，而且也失去了理解心理发展的可能。因为每种动机的变化，无论在某些情况下有多大，至少以下面这一点为前提，即后来产生活动的某些动机因子，已经存在于原初状态中了。”⁴²换句话说，必须如此从生理和心理上建构原始人，以至于猿和人都可以从他里面推论

出来。这样你怎么用他就都可以了；你在挥舞一把双刃剑。如果你想要解释动物或人里面的动物特征，你就把猿的特征赋予原始人；相反，如果你希望解释人，你就很容易在他里面找出必要的人类特征。⁴³相应地，原始人是有生命的原子、拟人化的自然力、偶像化的自然律、神化的进化观的对等物。但他在实际上并不存在；不过是一元论想象的诗意创造。

很多人也逐渐开始理解了这一点。我们已经提到，奥斯卡·赫特维西认为，多源假说比单源假说更可信，因此他假设自然界的创造力从一开始就产生了大量不同组织的原始细胞。正如黑克尔因为无法给出令人满意的解释，就宣布物质和力、运动和生命、意识和意志都是永恒的，同样，赫特维西把物种的观念放在自然创造力所产生的原始细胞中。不过，我们把优先顺序放在细胞还是从细胞所产生的有机体上，或者换句话说，放在蛋还是鸡上，效果都一样。出发点都不是一元论原则，而是生命的多元，而神迹和对神迹的信心，在两种情况下都同样重要。现在的社会学也再次看到，社会问题不可能用模仿（塔尔德）、地方联合或家族 [穆克 (Mucke)]、劳动分工（迪尔凯姆）、阶级斗争 [贡普洛维奇 (Gumpłowicz)]、血缘关系（摩根）或协商民主（舒尔茨）等等一种公式来解决。⁴⁴相应地，很多人从一开始就假设了要解释的东西。比如，古斯塔夫·拉岑霍费尔就坚持说，社会并非在严格意义上是有组织的：人并没有创造出社会，而是社会创造了人；人从一开始就臣服于他的社会本性；社会性是原初的，个人性是导出的。⁴⁵按照岑克尔 (Zenker) 的看法，甚至财产都不是逐渐出现的，而是从一开始就有的。“没有社会生活和自我意识，也就是说，没有共同生活和个人的工作，爪哇自立猿人绝不可能提升自己脱离动物状态。”⁴⁶刘易斯·摩根所鼓吹、也被很多人推崇的原始乱交理论，后来被韦斯特马克 (Westermarck)、斯塔克 (Starcke)、格罗塞 (Grosse) 和其他人强烈反驳。⁴⁷而按照施穆勒 (Schmoller) 的说法，经济学家也越来越一致同意的信念是，有必要对社会生活采纳心理—伦理的视角，才能够既承认人的情感和情绪，也承认他的伦理能力，并且才能把对政治经济学的考察，与政府、宗教和道德联系在一起。“一切巨大的社群，都是在一般意义上的人性的结果，建立在语言和文字、风俗、法律、道德、宗教和彼此交往的基础上。”⁴⁸一般而言，人们对单一、直线的方式使用进化论，变得越来越小心了。⁴⁹

这也明显表现在对宗教起源的考察中。但即使在这个领域，历史也没有把我们带回到开始。谢林说，一切开始都是从黑暗走向光明。然而，如果我们仍然定意要找出一个开始，就只能走向从孩童和野蛮人的心理中寻找证据的猜测。不过，在考察宗教起源的问题上，土著几乎不能给我们提供什么材料，因为宗教在他们中间已经存在了很长时间，与他们的整个生活密切交织在一起。结果野蛮人不仅不能为文明人的问题提供答案，自己反倒成为问题。儿童的情形也一样。儿童并不能比动物更多地解释成人；相反，我们需要成人来解释儿童。相应地，深入儿童的心灵，真正理解它，就变

得极为困难。⁵⁰此外，把今天的儿童与原初的成人对照，并把他们当成原初成人的例子，也行不通。因为一方面，我们今天的孩子拥有比原始人多得多的优势，因为他们生长于丰富、有文化的生活环境；而另一方面，这些孩子在身体和灵性能力的发展上，又远远落后于过去的成人。所以，如果这种对照有任何真理的成分能带出任何结论的话，结论只能是，原始人通过与其他人的交流——换句话说，最终透过上帝的启示——获得了语言和宗教。⁵¹

人们为要解释宗教，提出了五花八门的理论，然后又都一个接一个地抛弃了它们。因为它们的缺陷都是，用非宗教的因素来推论出宗教，但或者找不到转化点，或者如果提出了一个转化点的话，这个转化点又以宗教为前提；所以它们只能在偷换概念 (*metabasis eis allo genos*) 和循环论证 (*petitio principii*) 两者之间摇摆。相应地，所有研究的结果就是谦卑地承认 (*ignoramus*)，我们不知道。宗教怎么产生的，起因是什么，“我们完全不知道，”特勒尔奇说，“而且就像在逻辑和道德的情形中一样，我们也将永远不知道。我们不能得到绝对模糊的起源。”⁵²所有人都或明或暗地转回与生俱来的性情，即宗教性 (*religio insita*)。结果就像物质和力、生命和意识、社会和国家一样，要被解释的宗教也成为解释的前提。特勒尔奇这么做了，人类起源教义的当然铁杆施罗德 (Schroeder) 也这么做了，因此他一方面谈到 *Untermensch* (“亚人”)，另一方面却又预设前提说，亚人里已经有一种神圣火花，促使他们发展成完全的人。蒂勒则回到一种与生俱来的对无限的感受和需要，甚至雨果·德·弗里斯也谈到，对宗教的需要是人与生俱来的特质。⁵³因此，起初统管一切的，不是一元论的僵死统一，而是人性的整体。

然而，如果作为宗教性的宗教是人性的一个核心要素，那么它就直接指回启示。我们在这里基本上遇到了类似在自我意识情形中的两难。如果自我意识不是幻觉或想象，那么自我的实在性就必然包含在其中了；因此同样地，宗教或者是人心灵的一种病理现象，或者意味着上帝的存在、启示和可知性。如我们所看到的那样，因为人性所具有的特别之处，这是必然的；它也是普世的，因为人类和所有民族的历史都表明了这一点。而无论它在哪里表现出来，都是人的一种关系，这不是与他的邻居或一般意义上的世界、也不是与世界某个部分的关系，而是与一位有位格者的关系，他站在自然和世界之上，因此能够提升人超越自己，与他联合。宗教总是服侍上帝，所以总是或者愚昧、或者必然地暗示了上帝的存在。此外，对上帝的可知性的信心，与真宗教的前提——即上帝的存在——密不可分；因为一个完全不可知的上帝，对我们来说，实际上就是不存在的上帝。前后一致的不可知论，归根到底就是实际上的无神论。而最后，如果上帝是可知的——无论知道多少——那么对此的唯一解释就只能是，他启示了自己；因为我们完全无法感知的，就无法认识，而我们完全无法认识的，就不可能爱慕和服侍；不知道就不会爱慕 (*ignoti nulla cupido*)。因此，所有承认宗教、为

宗教的合理性辩护的人，相应的也都相信——无论他们是否愿意承认——上帝的存在、可知和启示。严格意义上的自然主义，和宗教不可调和。所有宗教都是超自然的，所基于的前提都是上帝与世界不一样，但却在世界上做工。人们也许可以给启示设限，在自然和历史中不承认它，只在他们的自我意识中承认；但问题在原则上还是一样：宗教的基础在于启示，并由此得到它的起源。⁵⁴

对宗教本质的考察，导致与对其起源的考察同样的结论。当研究宗教成为时尚时，人们曾想用比较的方式找到宗教的本质，进而评估各种形式的宗教的价值。但在研究过程中遇到了如此多的严肃困难，以至于我们可以合理地说，现在进入了一个死胡同。无疑，要任何人获得对所有宗教，甚至主要宗教的透彻认识，并彼此比较，实际上并不可能。宗教的本性太过复杂，使我们很难准确地概括某个宗教，甚至某个人的宗教的本质。我们对基督教——包括罗马天主教会和更正教会——的本质，都有很多不同看法；怎么又有可能深入到各种不同宗教的本质，并将之互相比较呢？此外还要补充一点的是，人们对宗教历史的研究，无疑都会宣称毫无偏见，但事实胜于雄辩。甚至作为基本出发点的观念，即认为宗教既不是幻觉，也不是病态，而是人性的一个必然要素，是有权利和理由成立的习性（*habitus*）和美德。甚至就是这个观念，我要说，也是一条如此重要的前提，以至于不可能在这里谈论无偏见的考察；因为这是一条从一开始就限制和掌管整门学科的前提。但每个宗教历史的学生在开始他的研究时，无论是否意识到，都已经带上了自己的宗教概念，而这个概念会引导他的考察，成为他的一条根本原则。比如，假设他的出发点只是，真正的宗教是位于一切宗教背后的东西，并且在不同宗教中有不同程度的彰显，那么他在这里就已经使用了一条从哲学上推论出来的教条，对他的研究也有深远影响。在物理科学中已经不可能不带任何前提地进行研究，在思维科学中情形更是如此，因为它们都建立在一些不可推翻的观念和原则上，而这些又都基于人的理智和道德本性。⁵⁵这也解释了为什么对宗教本质的研究，只导致一种含混、不确切的公式，似乎要涵盖所有宗教，但实际上却不能正确对待任何一个宗教。而就它能给出任何积极正面的内容而言，它唯一能给出的看法，就是每个研究者在开始考察宗教本质之前，就已经形成了的看法。⁵⁶

因为这个原因，很多人就拒绝了对宗教本质的比较历史研究，甚至落入另外一个极端。他们说，没有对所有人都成立的普世、客观宗教，也没有在各处都一样、只是有不同表现形式的本质。宗教总是某种完全个人性的东西，与个人关注有关，因此变化无穷，不可能用一个一般性的定义来概括。想要认识某种宗教的人，必须在具体的人身上观察，特别是在其优秀样本身上，在宗教天才和英雄身上，在神秘主义者、狂热分子、极端分子身上观察；他们才是宗教的典范。历史不能告诉我们宗教真正是什么，心理学才能。⁵⁷即使像特勒尔奇这样一直坚持历史的视角、批评宗教心理学没有认识论的人，也被迫承认，“宗教的本质”这种表达方式，因为太过含混，会导致错

误，使人错误地以为可能“在单单一次研究中，就一劳永逸地回答与此相关的各种不同问题”。⁵⁸所以，就像在宗教起源的情形中一样，当考察宗教的本质时，很多人再次从抽象的一元论转向了整全的宗教生活。没有一条掌管所有宗教和宗教现象的统一原则，也没有一个可以把它们都涵盖的单一公式。

不过，对宗教本质的研究并非毫无成效。相反，它清楚表明宗教和启示非常紧密地联系在一起，不可能分开。从一个意义上说，所有宗教都是超自然的；这个意义就是，它们都基于对一位永活上帝的信仰，他超越世界之上，却又在世界中做工，从而使人们认识他，并且他还乐意与人相交。我们可以先不必确定上帝用什么方式、如何启示自己，无论在自然还是历史中、透过头脑还是心灵、用通常还是异常的方法。但可以确定的是，所有宗教都基于上帝有意识、自发的启示；而这也是与宗教本身的观念一致。如果考虑到人在宗教中所寻求的东西的话，这一点也能再次得到肯定。西贝克（Siebeck）把宗教分为自然、道德和救赎三类。但蒂勒却正确地观察到，从广义上来说，所有宗教都有救赎的观念，因此所有宗教都是救赎宗教。至于要救赎人脱离的恶，以及人所寻求的至善，则各宗教的概念差别很大。但所有宗教都关心从恶中得拯救，并获得至善。首要的问题总是，我当怎样行才能得救？⁵⁹由于这样原因，各地的宗教，因为其本性的缘故，就都带有启示的观念。宗教和科学有很多不同，其中也包括这一点，即前者的认知内容来自神圣启示，而后者来自人的研究。⁶⁰

宗教和科学（哲学）在一个相当大的程度上，都联系于一个对象。无论人们多么经常地要把宗教和形而上学分割，事实上都不可能实现；宗教不仅仅只是头脑的某种状态，心灵的某种情感，而且也还总包括某些概念，并且情感也受这些概念的特性所影响。这种宗教概念涉及人、世界和上帝，因此进入了科学同样试图成长的范围。但宗教给它的概念赋予一层教理特征，接受其为具有神圣的权威；科学只努力通过独立研究获得其概念，并且除了理性和证据之外，就不再有其他权威了。按照蒂勒的看法，所有宗教概念都围绕三个中心展开，即上帝、人和拯救之路。⁶¹所有这三个要素都与启示的观念紧密相连。对第一个要素，即有关上帝的教义（恰当意义上的神学）来说，这一点很清楚。因为除非上帝启示他自己，否则就不可能有关于上帝的知识。自然和启示宗教的区分，如果是在宗教不需要启示也可以存在的意义上说的，则无法成立。但对另外两个要素而言，与启示观念的联系也可以清楚看见。因为当宗教带出关于人的一个独特概念时，就远超经验之上。宗教人类学谈论人的起源和命运、人的需要和理想、人的悖逆和与神相交、他的罪和救赎⁶²——所有这一切，都不可能通过经验考察和科学反思的方法获得，但只要是正确的，就只能通过启示而得知。几乎所有宗教都有对乐园的残存记忆和对将来的期待，并把这些内容回溯到启示。对第三个要素，即救恩论而言，这也是或者不正确，或者来自启示。因为这个部分的宗教教义要说明的是恢复与上帝相交、打破邪恶的权势、开始新生命以及实现永久幸福的盼望

的方法。⁶³在这些方法中，所有宗教都赋予中保、献祭和祷告特别突出的地位。那些被视为中保的人，负责把上帝的旨意启示给人。而无论人们对献祭的起源和目的持什么理论，它总会包含的观念是，人依赖于上帝，一切都要靠他，而且只有通过某种特别的、与日常伦理生活不同的服侍（崇拜*cultus*），才能蒙他悦纳。最后，形成宗教核心的祷告所赖以建立的信念是，上帝不仅是一位有位格的存有，而且能够用他的权能、智慧和良善统管世界，使之成为人的救恩服务。即便是最高形式的祷告也永远不会失去这个特征；恳求罪得赦免、良心清洁、与神相交，与恳求病得医治或脱离某种生活危险，具有同样超自然的特征。⁶⁴启示是一切宗教的根基，是它全部概念、情感和行为的前提。

最后，所有给宗教归类的尝试，也导致承认启示的必要性。人们曾经提出过的各种归类建议，诸如是否成熟、是否有基础、是自然还是启示宗教、多神论还是一神论、地方宗教还是普世宗教等等，按越来越多人的看法，都过度偏颇；因为这些分法都忽略了很多其他因素，没有合理地对待宗教生活的丰富和多样性，也都暗中以黑格尔的观念为出发点，以为一本书处理不同宗教的篇章顺序，就代表了宗教的发展顺序。只是没有人相信已经找到了令人满意的编排顺序。⁶⁵宗教像自然现象、社会、民族一样，也不能不违背现实地在一个系统里，一个接续一个地排列起来。

考虑到这一点，值得一提的是，过去把宗教划分为真假的分法，现在又以一种新的形式出现了。我们越准确地考察人们观念的本质，就越会清楚地看见，它们包含各种不可能来自同一个原则的元素。因此，人们的宗教概念看起来不仅在本质上与传说和寓言故事不同，而且也与神话故事不同。上个世纪初，在浪漫派的影响下，并透过格林兄弟的传播，几乎各地都接受的想法是，神话是真正的宗教科学。而这些神话相应地又都起源于自然神话，应该被视为宗教——常常也是高贵——观念的体现，但后来慢慢变成了英雄传奇和寓言故事。但更深入的研究却导致不同的看法。神话、传奇、寓言故事，无疑常常彼此相关；然而它们最开始的起源和目的并不一样。“神话是原始哲学，思想最简单的直觉形式，理解世界的一系列努力，要解释生命与死亡、命运和本性、神灵和崇拜。传奇是原始历史，朴素地塑造了爱恨情仇，形成于无意识的编撰和简化。相反，寓言故事只出自娱乐的需要，也为此服务。”⁶⁶宗教总是与这些不同，因为它总是与崇拜联系在一起。⁶⁷

更重要的是观察到，人们越来越承认，宗教与魔法不同。弗雷泽（J. G. Fraser）无疑试图用魔法来解释宗教，⁶⁸普罗伊斯（K. Ph. Preuss）也与他一样，认为“人的原始愚昧是宗教和艺术的起源；因为两者都直接源自巫术，而巫术是出于直觉的狡猾的直接结果。”⁶⁹不过，这套理论被安德鲁·朗（Andrew Lang）和其他人驳得体无完肤。蒂勒说，我们不能从荆棘里摘到无花果；迷信不可能是宗教之母。⁷⁰迷信和魔法的确常常和宗教有关，但它们既不是宗教的本质，也不是它的来源。相反，它们应当被视

为一种病态现象，绝非只在下层人中出现，也在最发达的民族和宗教中冒头。甚至在当前的基督教世界里，它们也不只出现于普通人之中，在相对有文化、受过良好教育的人中，盲目跟从它们的也数以千计；它们不是“宗教发展的低级阶段或第一步，而是真宗教中的暗流”。⁷¹如果这种区分正确，那么我们立刻可以得出的一条结论是，不可能把不同民族的宗教和宗教现象约化为一种，从一条原则中把它们都推论出来。一元论和进化论一样，实在都与事实冲突。宗教没有共同根源。各种因素，包括物神崇拜、泛灵论、祖先崇拜等等，一起导致了不同宗教的出现。⁷²宗教特别与魔法的来源不同，所以必须给予它们不同的解释。

因此，宗教历史的大问题不再是，就一般意义而言，宗教的起源是什么？而是，迷信和魔法从哪里来的？我们面对的是那个古老的问题，恶是从哪里来的？存有、良善、真实、美好，都是永恒的，没有开始；但变化、错误、虚假、罪恶、羞耻，不可能是永恒的，一定在时间中有一个开始。在迷信和魔法中，一般意义上的无知和具体意义上的缺乏科学知识，一定扮演了重要角色。然而“原始愚昧”不可能是它们的唯一来源。因为一方面，这些病态现象甚至在今天最高的文明圈子里也有人信，另一方面，最简单的人也会明确区分自然和超自然，虽然他的分隔线划得和我们不一样；但他也知道有一个领域是属于他的，可以用他的知识和能力来掌控。⁷³此外还必须补充一点的是，迷信和魔法不仅带有理智特征，而且还有道德特征；它们是头脑的错误，更是心灵的错误。它们提供的证据向我们表明，不仅自然，而且上帝也同样是不可知的。对自然和历史的知识，与对上帝的知识紧密相连。先知和使徒没有最近几个世纪才发展起来的自然科学知识，但他们对自然的观念非常合理，因为他们认识上帝，在世界上看见了他手做工的痕迹，所以没有给迷信和魔法容身之地。然而，一旦失去对上帝的纯洁知识，自然的真正特征也就被切除了，于是它或者被抬高到神性的范畴，或者被贬低入鬼魔的能力。这种把上帝和世界混为一谈的错误，来自头脑的空想和心灵的黑暗，总是，也将一直是一切迷信和魔法的源头。

但正像疾病让我们想起之前的健康，歧途唤起对正道的回忆一样，这些迷信现象给我们指回宗教的原初形象。如果与这个自然界不同的另一个世界的观念，没有被深深印在人的自我意识里，迷信和魔法就不可能产生。它们自己的起源要晚一些，但它们以真宗教为前提，而真宗教内在于人的本性，其基础和来源在于人按照上帝的形象被造。因此不仅宗教的起源和本质在于启示，而且其真理性和建立也在于启示。没有启示，宗教就陷入危险的迷信。

第七讲 启示与基督教

根据思维的本性、自然的本质、历史的特征以及宗教的概念，对启示实在性的论证，可以从人类历史的实际发展过程得到进一步加强；这个过程包括从乐园到十字架，再从十字架到将来的荣耀。

我们不可能通过动物、孩童和野蛮人的帮助，获得对人类起源或原始状态的了解；生物学、地质学和古生物学，也不能使我们对人类的原始居住环境以及人类的统一性有任何把握。如果我们对这方面的知识没有其他来源和帮助的话，就只能靠不断的猜测和臆想，结果虚构出一种在历史之初不可理喻，也不可能的原始人形象。

但传统是人类透过传承和历史，为自己起源所作的见证，所以为我们指出了一条更安全的道路，使我们能获得对人类最古老状况的认识。在过去，传统是人们回溯往事的方法。比如，教父们从永恒圣道的神学中，推论出了在外邦人中的全部智慧。¹奥古斯丁谈到从人类起初就存在的基督教，并且认为，所有民族的智者和哲人，都知道“上帝是万物的创造主，光照了一切知识和行为”这条教义。²拉克坦丢（Lactantius）也对全人类的统一性感到欢欣鼓舞，并从中看到了将来会被全人类高唱的伟大的“哈利路亚”的序曲，虽然他也抱怨说，传统被诗化的放纵所败坏，真理常常被颠倒成幻觉。³无论先前还是后来的基督教会，一般都会把外邦人中的真理和智慧，归因于原初的启示、圣道的持续光照、与《旧约》书卷的接触以及上帝普遍恩典的工作。⁴

18世纪的唯理主义，无疑把所有这些理论都抛弃了，因为它相信，在理性里拥有了全部真理的唯一和充分来源。但康德的哲学、施莱尔马赫的神学以及浪漫派更有力的兴起，将其从这个高台上摔了下来。到18世纪末，当波斯、印度和埃及的文物逐渐展现出它们的宝藏时，一种对原初启示、共同传统、原始一神论的观念，在很多圈子里得到复兴。很多人——包括谢林、克罗伊策（Creuzer）、海恩（Chr. G. Heyne）、韦尔克（F. G. Welcker）、欧·米勒（O. Müller）、施莱格尔（Fr. Schlegel）、艾·米勒（Ad. Müller）等等——都从这个假设出发，一面倒地吧印度、埃及、波斯抬高到人类文明摇篮的地位，视之为一切智慧的源头。⁵像德·迈斯特（de Maistre）和德·博纳尔德（de Bonald）这样的传统主义者，更是把这种趋势推到了极致，宣称语言和真理的全部认识，都由上帝通过原初启示交给了人，而且这个知识现在是由传统来传播，所以我们必须以顺服权威的心来接受。⁶因为憎恨大革命所鼓吹的自主，这些人完全忽略了理性的活动，否认一切个人的独立性。但浪漫派在这种偏激中，为自己掘

好了坟墓；经验科学开始高声抗议，呼吁人们回到现实，并且开始设想，全部的文化发展和人自己的起源，都可以靠微小但经历了漫长岁月积累的变化来解释。不过，对大多数古代民族的文化和历史进行了更深入的研究和持续考察之后，我们不得不承认，立于古老看法根基的观点，才是合理的。

首先，我们必须考虑原始文化史。而最能获得这方面知识的方法，是通过严肃而准确地研究欧洲最早的居民。住在这里的史前人类，现在不再对我们说话，也没有留下任何文字记载。所以我们对他们情况的了解，总有很大程度的缺陷；我们甚至无法直接证明他们拥有语言和宗教、道德和法律；所以想象在这里扮演了很大的角色。然而，我们仍然可以透过他们的骨骼化石和各种遗迹，包括武器和工具、居所和坟墓、食物和衣服、家具和装饰，对他们获得部分认识。这些资料告诉我们，欧洲的原始居民在文化、科学、艺术、技术等方面，比今天的文明人要低得多；但在理智、天赋、能力、身体和思维能力方面，他们是与我们性情一样的人。从文化元素上来说，他们并不比今天的，比如说，巴塔哥尼亚人（Patagonians）和布希曼人更低，而我们把后两者都视为人，因为他们与其他人有相同的头脑和身体结构。事实上，对所保存下来的武器和工具的研究，以“制造这些东西的生物是人”为前提。因为，只有当一些物件表现出理智和思考、思维和目的，因而为人的头脑活动提供了证据时，我们才称它们为武器或工具。舒尔茨正确地说：“所有物质文化都是头脑的创造，总是服务于强身健体，或为了减轻身体的负担；棍棒延长了手臂，石头强化了拳头，衣服保护了身体，住所保护了家庭。”⁷欧洲原始居民留下的东西，因为不可能被动物所设计或制造，所以无可辩驳地见证了他们的思维能力和人性。事实上，如果我们考虑到他们站在文化的发端，却发明了很多我们在他们的劳动帮助下，只需加以修补和发展的东西，就只能对他们的发明能力，特别是他们的工艺技能感到惊奇，因为他们在手段如此简陋、环境如此糟糕的情况下，竟然还取得了这么多的成就。

但古文化还有更多值得我们注意的东西。即便考虑到特质和天赋、需要和环境、土壤和气候等因素所带来的差别，在欧洲发现的最古老文化，与在世界其他地区 and 民族中发现的文化也有引人注目的相似性。比如，由五大块花岗岩组成的墓室，即家族坟墓，在世界各地都有发现，只有澳大利亚除外；所以有些作者认为，文明的历史开始于一个种族，后来才散布到各地。⁸区分旧石器时代和新石器时代的斧头，在整个欧洲和埃及都非常相像；在后者土地上发现的陶器，也让我们立刻想起散布于整个欧洲的陶器形状。⁹在这方面还有一点特别引人注意的是，在南欧和中欧发现的大量斧头，其制作材料不是从欧洲本土出产的石头，但在中亚却很常见。¹⁰用来装饰陶器的装饰品，与从远古时代就在埃及使用的相同。¹¹在埃及和亚洲发现的同一种荞麦、小麦、大麦和小米，后来都在欧洲生长。¹²欧洲所有的主要文化元素——工具、装饰、农业、畜牧、住所、坟墓——都指回东方，指向埃及和亚洲。索弗斯·米勒（Sophus

Müller) 因此说, 不仅欧洲近期的文化受到东方影响, 而且它最古老的文化也不是独立发展而来, 同样是从东方传入的。¹³事实上, 科学考察让下面这个假说的可能性变得越来越大: 人类并非起源于欧洲, 而是从亚洲和非洲进入意大利和西班牙。即使像路德维希·莱因哈特 (Ludwig Reinhart) 这种进化教义的狂热分子也见证说, 因为欧洲只是亚洲广袤大陆的一个边角, 所以其文化的主要内容, 大部分都不是在本土获得, 而是从西亚的古文明国家传入的。¹⁴

最近在希腊、特别是在克里特岛引人注目的挖掘, 进一步确认了这条文明史的结论。这些挖掘清楚表明, 希腊在泛希腊文化时期, 即基督降生一千年前, 就已经经历了一段特别有意思的文化繁荣时期, 被称作前迈锡尼和迈锡尼 (Mycenic) 时期, 后者与埃及文明有紧密的联系。¹⁵的确, 像卡尔·彭卡 (Karl Penka) 这样的人曾认为, 欧洲文明其实是先从北欧发源, 然后再扩散到南方的; 其他像所罗门·赖纳赫 (Solomon Reinach) 那样的人也曾下结论说, 欧洲文明有自己独立于亚洲的起源。但因为导致相反结论的理由太多、太强, 所以绝大多数专家都认为, “迈锡尼文明起源于埃及”这个看法更有说服力。就像后来文字、砖窑、铸币、基督教等等都是从南欧传入北欧一样, 其他的文明组成成分也是如此。南方才是欧洲文明的真正源头, 虽然北方的确对所接受到的元素作了很多改变和发展, 比如在石斧的制造上。¹⁶而南欧反过来又受到亚洲和非洲的影响。对金属的知识是从东方传入南欧的。在特洛伊最底层发现的铜制品, 克里特岛上的陶器和崇拜用品, 特别在爱琴海群岛上发现, 在希腊和小亚细亚也有大量坟墓, 坟墓中的铜匕首和斧头, 陶器上的螺旋、线条、女性图案装饰——所有这一切, 都指向古埃及文明。¹⁷

对希腊哲学的研究, 也指向了同样的方向。策勒 (Zeller) 和于贝韦格 (Ueberweg) 等人成功地向大家宣传了一种观念, 认为塔莱斯 (Thales) 及其跟从者的哲学是源自对宗教的反抗, 或至少是思想从宗教中解放出来的结果, 所以哲学反对任何形式的信仰。但更多研究指出了这种解释的错误。通常来说, 这些哲学家反对的是人们的迷信和大众的肤浅, 所以我们没有任何理由说, 他们是不信者, 没有宗教。相反, 对那时的他们来说, 宗教和哲学还是合在一起的; 他们不是偏激的、唯物论的、自然主义的哲学家, 相反, 他们对人和上帝都有相当积极的看法。他们不仅考察自然的本质, 也考察人的本质, 考察它的灵魂和不朽。此外, 塔莱斯的哲学也不是突然凭空产生的; 在它之前有很长的预备期。根据毕达哥拉斯、柏拉图、亚里士多德的见证, 神学家和颁布律法者是哲学家的先驱。荷马之前的时代, 完全不是粗俗的野蛮时期, 好像没有历史和文字一样; 佩拉斯吉人 (Pelasgians) 从亚洲带来了一整套的宗教概念、礼仪和习俗。当希腊几个部落混合后, 从彼此的交流中就诞生了一种新崇拜, 即对缪斯的崇拜, 而这就形成了多利斯 (Doric) 神阿波罗的天庭。俄耳普斯是这个时期的大人物; 歌者和诗人按照他们的定例 (nomoi) 规范了对阿波罗的崇拜;

特洛伊之战和小亚细亚殖民地的建立，为思想和赞美诗提供了新的素材；荷马和赫西奥德（Hesiod）并没有发明宗教观念和习俗，只是把它们加以系统化而已。随着诗人和歌者之后出现的，是政治家和韵律者、智慧人和道德家、神学家和神秘主义者。而与他们差不多同时出现的，就是真正后人所谓的哲学家。他们和其他人性情一样，并不处于当时丰富、完整的生活之外，而是像海因里希·贡珀茨（Heinrich Gomperz）所描述的那样，是活在其他入中间有血有肉的人。蕴含在诗歌和谚语、神学和立法中的丰富传统，形成了他们哲学的背景，并且本身也与东方的智慧紧密相连。希腊最伟大的思想家——毕达哥拉斯、柏拉图、亚里士多德，以及后来的普卢塔克（Plutarch）和普罗提诺（Plotinus）——都是从古老的传统中获得了智慧，特别是对观念的知识，而这传统最后的源头就是神圣启示。¹⁸当然，这个传统在很大程度上，特别是因为诗人的想象，已经败坏了；所以在俄耳普斯学派中保存的，比在荷马和赫西奥德中的更纯洁一些。但它却仍然是哲学获得其最崇高观念的源头。就像诗歌和艺术一样，哲学也从传统所保存的宝藏中获得了丰富的供应。思维最开始要一试身手的问题，是生活本身带到思想者面前的。哲学出自宗教，而摆在我们面前的问题，不是哲学怎么后来在毕达哥拉斯和柏拉图身上带上了一层宗教的特征，而是恰恰相反，哲学是怎么从宗教和神学中诞生的。¹⁹

近年来在巴比伦和亚述的惊人发现，使我们在文化和历史所展示的名为“传统”的宽广河流中，现在可以回溯得更远。一个新的世界出土了。我们几乎叫不上名字的新民族曝光了。就像自然科学在上下左右各个方向扩展了我们的视线一样，历史科学也深入到几乎遥不可及的过去。对那些承认《创世记》历史价值的人来说，这不算什么；但对很多以为摩西之前就只有蛮荒的人来说，一切都变了。²⁰当我们不是在想象而是在历史的引导下深入过去时，在古老的亚洲遇到的不是半兽人和野蛮人群，而是高度文明的民族和丰富发达的文化。

我们不仅在那里发现了无数的运河和灌溉水渠——这些水利系统又受到为数众多、组织严密的官员管理，从而使土地在干燥的气候下还能出产丰富——而且立法和司法也达到了很高的水平。《汉谟拉比法典》的条例内容包括婚姻、父母和儿女的关系、自由人和奴隶的关系、对名誉和生命的保护、租借、采地转让、贷款、遗产继承以及刑罚。贸易和艺术相当繁荣；建筑、雕塑、冶金、珠宝工艺、陶器、石匠技术都很发达，所生产的产品甚至能引起今人的赞叹，但他们那时却能大量生产，而且形式各异。商贸也很兴旺，沿着贯通巴比伦和西亚的大道来往。科学也有它的学生，特别是天文学，与其宗教的星象特征很一致，另外还有算术、几何、历法和地理、象形文字和历史。有不少人甚至认为，巴比伦文明就像埃及一样，就我们所知，并没有表现出发展和扩张的情形，而是后退和衰落。按照他们的看法，在这两个地方最古老的艺术，无论从天赋还是从构思的自由和巧妙来说，都比后来的产物强得多。奥托·韦伯

（Otto Weber）如此表达了这种看法：“从低级到高级逐渐发展的教条，不受东方民族的历史支持。历史所留给我们的印象恰恰相反，是文明的衰落而不是进步，越来越倾向于固步自封；各处的艺术、科学和宗教都支持这一点。”²¹

在巴比伦和亚述的发掘，经历到了与其他发现非常类似的遭遇。首先它们被高估，重要性被过度夸大。就像过去人们认为，所有民族的智慧都源自《旧约》的书卷，后来在浪漫主义时期，又把源头归于印度、埃及或波斯，同样，在苏美尔和阿卡德地区的重要发现，也催生了一个泛巴比伦学派，以为我们在巴比伦的星相宗教中，找到了打开所有民族宗教和世界观的钥匙。比如，在创造和大洪水叙事中的某些相似之处，让一些人大感震惊，于是立刻假设了两者间的借用或同源关系，忽略了彼此的不同，甚至贸然下结论说，也许所有其他方面也都有亲缘或雷同的关系。就像人和动物之间的相似性导致共同祖先的草率结论一样，泛巴比伦主义透过温克勒、奇默恩（Zimmern）、耶利米亚斯（Jeremias）、米柯（Mücke）、施图肯（Stucken）、汉斯·施密特（Hans Schmidt）的口，以及特别是延森（Jensen）在关于《吉尔伽美什史诗》（Gilgamesh-Epos）的文章中，把类比推理滥用到了极致。巴别公式看起来可以为整个世界历史提供解释了。但我们不必对这种夸张太过担心；所有夸张都是转眼即逝，然后很快被更镇静、更清醒的看法所取代。²²结果是承认这样一条重要事实：巴别之地是挪亚后裔的摇篮，是所有文明的起点。

这个事实从另一方面获得了更多支持。不仅巴比伦学家和亚述学家，而且广义上的人类文化学家也使我们更有理由相信，人类的摇篮在中亚。在概念、方式、习俗、组织上，我们在分隔很远的民族中，都发现了明显的相似之处。比如，荷马所描述的希腊社会状态，与古爱尔兰、威尔士、苏格兰高原，甚至古挪威人、阿劳坎人（Araucanians）、马赛人（Massai）、土库曼人（Turcomans）和吉尔吉斯人（Kirgish）引人注目地相似。罗马尼亚、日耳曼、斯拉夫和闪族人祖先的组织 and 特征，都在现存或最近消亡的原始民族中找到了类似之处。闪族人和美洲印第安人之间的相似之处如此巨大，以至于有些老一点的人种学家以为，他们在美洲土著中找到了以色列失落的十个支派。²³里希特霍芬（Richthofen）发现，中国人的天文学概念明确指回巴比伦。这导致他评论说：“我们在这里面临的是，史前时期在民族交流上最突出的问题。”²⁴简言之，历史和文明的研究越来越清楚地表明，巴比伦是人类在古时的祖国，是文明的源头。西亚民族彼此间有旺盛的交流；各民族间没有“属灵的隔离”（*geistige Sonderexistenz*），彼此间没有万里长城阻断；所有的地方和民族——巴比伦、阿拉伯、迦南、腓尼基、埃及——在最广泛的意义上，都被一套共同的传统联系在一起。各部落和世代在巴别塔建造之后，是从原来的家里带走了很多文化元素，还是从其他不同渠道获得了这些元素，还是通过后来的交流各自独立发展出来，我们不得而知，但事实是，有一个假说得到了越来越多的支持，即所有民族的概念和习

俗，都有相同的传统和文化根基。²⁵也许在更多发掘、古文献翻译、古生物学和人类文化学研究之后，我们对此会有更完整的看法。

但我们至少有理由说，即使按照当前的研究成果，阿道夫·巴斯蒂安（Adolph Bastian）所谓的“民俗观念”（*Völkeridee*）也受到了重创。人类文化学家总感到惊奇的是，即使分隔得很远的民族，在各种概念和组织、方式和习俗上，却有众多、明显的相似性。著名的足迹遍天下的巴斯蒂安认为，可以解释此点的假说是，因为各处的人性都一样，所以各民族完全独立地产生了同样的概念和习俗；这个理论在很长时期内还受到了欢迎。各处的狗叫得都一样，各处的布谷鸟唱的音都相同，同样地，各地的人都形成了同样的观念，做出了同样的事情。²⁶当然无可否认的是，遗传之后是变异，依赖之后是独立；它们都扮演了重要角色，也几乎不可能在两者之间划出一条壁垒分明的界限。不仅在宗教科学上，而且在语言学上，人们常玩在形式上的一致、相近和延续的轻浮游戏。²⁷但另一方面，我们一定不能忘记的是，巴斯蒂安用来作为他论证根据的人性的统一性，包含的内容比实际上用到的要多得多。

当然，我们很容易设想，在甚至原始种族中也会遇到的文化人之前，有连接人和兽之间早期过渡形态的动物人，现在已经灭绝或消亡了。不过，这只是纯粹想象，没有实际根据。事实是，就我们所能考察到的范围而论，各地的人和兽总有本质不同。人性是独一无二的（*sui generis*）；它有自己的特征和属性。如果情形是这样的话，那么所有人都有一个共同的起源，就已经必然地包含在人性的推论里面了，不再需要更多证据。事实上，这条假说在理论上被很多鼓吹世代延续说的人接受，实际上更被几乎所有人都接受。但这种一源论又意味着，第一对人类配偶，或者被上帝所造，或者通过变异的巨大跳跃，突然上升到了人性的高度，而且更进一步，最早的几个人应该作为一个家庭，在一起生活了很长时间。但这就不仅包含了共同传统的可能性，而且包含了必然性。人性不是一种空洞的观念、纯粹抽象的概念，而是一种实在、一种具体的存有状态，包含独特的习性、倾向和属性。这个传统无疑在家族和部落彼此分开之后，因为彼此间仍然保持着交流，所以被维持和加强了很长一段时间。显然有些部落迁移得太远，结果与世隔绝，文化变得贫瘠；但还有很多其他部落靠得比较近，常常互相接触。根据最近的研究，商贸、沟通、交流，都比通常所以为的要久远得多，也广泛得多。因此，情形本身没有任何可以用来反驳共同传统的理由。

甚至文特都承认：“历史见证本身，并不排斥这样的假说，即所有神话和宗教，都在史前时期有同一个起源中心，只要在心理学上可以承认有这种可能性就行。”²⁸我们不太了解为什么没有这种可能性。因为如果人性都一样，那么这显然就包含概念可以传播，并得到进一步发展的可能性；显然，人们彼此交流概念和习俗，比各自独立发展出非常类似的东西，可能性更大一些。此外，无论人们怎么否认所有人都共有的一种普遍传统，在一个更小的范围内，人们总会承认有大家都共有的传统。比如，

文特认为，在美洲、大洋洲、南非以及印度，“洪水的传说可能影响到了很广阔的区域。”²⁹每个家庭、每个家族、每个城镇、每个民族，都相应是一个在或大或小的圈子里传播概念和看法、方式和习俗的中心。类似的，人类也是一个大家庭，其一切活动和趋势都依赖于它的共同起源和先天条件。正如怀特（G. F. Wright）所正确观察到的那样，神圣护理的一个智慧而又神圣的安排是，后来的世代在很大程度上依赖于之前的世代，更蒙福、获得更多恩赐的人群，也就有责任把这些恩赐交流给不那么蒙福的人群。³⁰

这种交流的渠道，现在常常不再可能追溯。但我们在这方面知识的缺陷，却不能像文特所以为的那样，³¹可以用来反对交流这个事实本身。因为我们在好些情形中都可以说，这种渠道一定存在，虽然我们不知道它们的具体细节。³²因为人类有相同的血缘关系，所以人们肯定一开始是住在一起的；而后来遍布全地的时候，一定就把自己的概念和习俗从父家带到了世界各地。为人性合一提供基础的人类统一性，必然包含了起初的共同传统。

当然，我们需要很多智慧和审慎，才能在人们的传统和习俗中，区分出起初的内容和不同民族后来修改和删减、发展和扭曲的部分。护教学有时在这里做得太草率，因为只列出几个大阶段并不够；我们需要仔细而全面地考察了人类文明的各个要素之后，才能作出结论。甚至有可能经过最深入和广泛的研究之后，我们也常常只能满足于推测和可能性。

然而，也有很多现象指出共同起源的巨大可能性。比如，其中一个是我们对唯一超越存有的知识；这在很多民族中都有表现。我们并没有从多神论发展成纯粹一神论的历史证据；如果多神论在知识圈里不能让人满足时，就会变成泛神论，而这与多神论的共通之处，就是其神性的“自然特征”，也就是说，把很多民族神融合成一个自然神。另一方面，我们有很多从一神论——不是发展而是——逐渐退化成多神论和多鬼论的历史案例。基督教会里过去和现在都有这样的例子；甚至今天在我们最有文化的人当中，不仅有人转向伊斯兰教和佛教，而且也有人转向最粗俗的迷信和巫术；有时甚至一些神学家和哲学家，也都宁愿选择多神论而不是一神论。歌德自己曾说，他不能满足于一个系统，只能反复选择一神论、多神论和泛神论。³³我们自己也常常看到，理论上对独一上帝的信仰宣告，实际上却伴随着很多对天使和圣徒的尊崇。很多民族中都有同样的现象。

如果人们谈论巴比伦宗教中的“一神论潮流”，当然可能遭到严肃的反对。但无可否认的是——事实上所有人都承认——在非洲、美洲、澳洲、蒙古、塔塔地区和印度的土著中，伴随着充满了迷信和巫术的宗教实践，人们还会相信一位超越、良善的上帝，常常称之为万灵之灵、超越者、天父、我们的天父等等。对这种超越者的信仰，

也许可能经常被过度理想化，例如像安德鲁·朗所做的那样。它无疑很少被崇拜，有时甚至并不是按一神论的形式来理解；但它仍然是土人宗教中最令人吃惊的一个现象，不可能用基督教或伊斯兰教的影响来解释，更不可能用泛灵论和祖先崇拜来解释。如果我们没有忘记，对自然现象和精灵的崇拜，总是以上帝的观念为前提，而且按照很多宗教哲学学生的说法，宗教根植于人性本身，那么我们唾手可得的假说就是，在这种对万灵之灵的信仰中，我们遇到了先于所有多神宗教、并仍然在那些宗教中起作用的原初一神论。³⁴

但即便不坚持这种或那种的论证细节，我们无疑至少可以肯定的是，包括身体和灵魂在内的人性，也往回指向所有人的共同起源。在宗教、道德、法律、科学、艺术、技术——简言之，文化的全部基础——的基本观念和基本要素中，有一种从世代延续说的观点来看，必须被视为神迹的统一性。按照如威廉·詹姆士教授所代表的唯名论观点，我们一定不能把所有人都看成从一开始就是统一的，而只是逐渐变成统一的。但这种看法忘了，无论什么可以变成统一的，在最深的根基上已经是统一了；此外，这种看法还忽略了在所有人中，历世历代就已经存在的实际统一性，虽然人们彼此之间也有各种不同。按照詹姆士的说法，我们的祖先正好按我们现在所走的思想轨迹发展，纯属巧合，就像按照达尔文的说法，我们的女人没有变得像蜜蜂那样把她的女儿杀掉，也纯属巧合一样。但这却不能抹煞一个事实，即据称是人们逐渐发明出来，再代代相传的思想和行为方法，现在却变得难以磨灭地顽固。是的，按照詹姆士自己的说法，“这些基本思维方式”真是变得越来越顽强，而且一直很实用、不可或缺。³⁵因此，我们可以安然地把那种认为这些思想和行为模式，就像人自己一样，都是逐渐发展成形的假说丢到一边；事实上，这些思想和行为模式，是我们整个文明赖以建立的不变根基。

这在各个方面都成立。人类在任何地方、任何时候，都受限于是自己的本性、起源和过去。人们对生命的主要关注，有很多共通观念和一整套复杂的看法。他们关心上帝是全能、全智的万有源头，世界被智慧、秩序、律法的统管所建立，被造界的统一与和谐，一切事情的象征意义，可见与不可见世界的区分，真理与错谬的对立，善与恶的冲突，对黄金时代以及其后衰落的记忆，众神的愤怒与和好的盼望，人的神圣起源和命运，灵魂的不朽和将来的审判，以及之后的惩罚与奖赏。³⁶所有这些基本概念共同形成了历史的开始和基础，所有宗教、道德和法律的原则和出发点，一切社会关系的纽带，所有科学和艺术的种子和根源，思想和存有、存有与变化、变化与行为的和谐，逻辑学、物理科学和伦理学的统一，以及真、善、美的统一。所有这些基础从一开始就被赋予了人性；它们被代代相传，同时又基于人性本身，所以依赖和独立在这里一同。它们也都指回同一个神圣起源：“所有知识，”至少就原则和基础而言，“都来自神圣起源。”³⁷从这个意义上说，知识就是来自启示。

与这原初启示相连的，是按照《旧约》被赐予以色列的启示。后者基于前者，并依赖于它，同时也是它的延续、发展和成全。后来被称作普遍启示和特殊启示的区分，是直到亚伯拉罕的时候才开始的。在那之前，这两者互相交织在一起，并因此成为所有民族和人民的共同财富。特殊启示当然与逐渐侵入人们生活的败坏相敌，但它也拾起、坚固并成全一开始就被放在人性中、并继续在人类得到保存和增长的启示。先前人们的看法是一面倒地强调这两者间的反差，现在的主流则只看到两者的一致性和联系。不过，后者逐渐让位于另外一种更好的看法。有一段时期人们的主流看法是，如果可以像对待其他文献一样，自由地批判和编撰《旧约》，那么以色列的历史和宗教就可以得到彻底解释。但当这种历史批判有意无意地在进化论影响之下，对《圣经》书卷分析和重组之后，这一切来源批判仍然没有解决以色列的宗教问题。历史批判的考察没能成功摧毁这个宗教的特殊和独特性，虽然这是它的动机。如果以色列及其宗教仍然在各民族中无法解释，分析来源有什么用呢？之所以泛巴比伦主义吸引了学者们的注意，并用宗教-历史方法取代了历史-批判方法。它正确地建议，在初始观念和组织与它们的文字记载之间，可能有很长的时间间隔，两者也可能有很大不同；新方法也恢复了现存传统的地位，并且指出，在文字之外还有很多施加和接受影响的方式。这些观察对宗教领域具有特别重要的意义。因为一个宗教不是被这个或那个思想家发明出来的，也不是从外面强加给一个民族的，而总是一套连于过去、活在人们心中、被代代相传的教义、崇拜、概念、规条、诫命和组织的总和。而且，宗教和道德概念也并非按逻辑的方式发展，不是先验式思想的结果，而常常是有更久远的起源，彼此并列出现，也在彼此的联系中发展。简单、直线式的进化论与现实不符。

因此，宗教-历史方法从文献批判转向宗教研究，因而从理论转向生活，从抽象概念系统转向民族魂、转向现实的整体，就走对了路。但它的目的不是从摩西和先祖、而是从巴比伦推论出这一套整体、复杂的概念和命令。照它看来，我们可以从巴比伦找到以色列乃至整个基督教的宗教和崇拜来源。“巴别和《圣经》，”奥托·韦伯说，“是同样一种世界观的产物。”³⁸不过，在这里，就像在地质学和人类学中的情形一样，进一步研究会导致对一面倒的反弹，然后人们很快就会异口同声地注意到两者之间的区别和不同。但与此同时，我们的收获也不能被否认，就是不能再把以色列看成是一座孤岛，与其余的世界有汪洋大海般的区隔。以色列作为一个民族，以及她的全部宗教生活，都与周围的环境，也与过去相连。在基督之前八个世纪的先知，并没有在过去和未来之间带来突然的断裂。创造和大洪水的记载、一神论和对耶和华的崇拜、敬拜的律法和仪式、对乐园的回忆和对将来的盼望、弥赛亚和耶和华仆人的观念以及全部末世观念，都比提到它们的文献早得多。巴别并未站在《圣经》后面，在《圣经》后面的是从人类的诞生就开始，并在赛特族和闪族中延续，然后透过以色列的诸约一直走向时候满足的启示。

因为虽然亚伯拉罕离开巴比伦，受命住在一片陌生的土地上，但是向他，后来也向摩西和以色列彰显自己的上帝，不是新的、陌生的上帝，而是远古时代的上帝，天地的创造主，万物的主宰，一开始被所有人认识，后来也仍然在很多民族中，用纯洁度不同的方式保持了对他的认识和崇拜。³⁹把以色列拣选和分别出来，只有一个目的，就是无污染地保持、延续和完善起初的启示——因为它越来越有失去的危险——⁴⁰好让它在日子满足的时候，再次成为人类的共同财富。应许暂时变得特殊，是为了它后来可以成为普世。以色列属于整个人类，一直与各民族相关，蒙拣选不是为了抛弃，而是为了造福全人类。

因此，以色列宗教的独特性不只是或主要不是其伦理一神论。以色列的历史和宗教有好些元素，就我们所知，是没有在别的地方出现过，甚至在别的民族中，连类似的元素也都没有的。这包括耶和華的名字、没有任何神明谱系的宇宙产生论、人类统一性的观念、堕落的记载、一周七天和安息日、所有男婴第八天的割礼、贯穿以色列整个历史的先知、包含所有民族的救恩计划、伦理一神论、上帝的不可见性以及不可能用图像代表上帝，等等。⁴¹在《新约》和《旧约》中还有多得多的元素，被泛巴比伦主义者企图用巴别的星相宗教来解释，但他们牵强附会的手法和胡乱人为的推论，已经昭然若揭了。⁴²然而，所有这些元素却并不构成以色列宗教的核心。它们的确与其核心紧密相连，并与之一起形成一个整体；但临到以色列的启示的实质，以及在以色列中与之对应的宗教核心，是另外一些东西。

为找到这个核心，我们必须回到先知和《诗篇》作者，回到耶稣和使徒，而他们都一致、清楚地教导我们，神圣启示的内容主要不在于上帝的独一、道德律、割礼、安息日，简言之，不在于律法，而原则上主要在于应许，在于恩典之约，在于福音。在新旧约中前后一贯的神圣启示的核心、宗教的本质、《圣经》的总纲，不在于律法，乃在于福音。任何其他看法都没有正确对待特殊启示，抹煞了它与普遍启示之间的区别，贬低了《旧约》，割裂了同一份恩典之约的两个部分，甚至逐渐把新约的福音变成另一种律法，把基督变成第二个摩西。然而，保罗却宣告说，应许是比律法更古老的，亚伯拉罕已经获得了信心的义，却不是透过律法，因为这在他的日子里还没有出现，而是透过在恩典中赐给他的应许。所以律法并非一开始就伴随应许而来，而是后来再添加上的，好让过犯显多，从而更清楚地启示出应许的必要性和不可或缺性，更完整地发展应许的内容，并最后成全它。所以律法是暂时的、过渡性的，为应许服务的手段，而应许才是永恒的；应许的起头在乐园，在《旧约》启示的日子里被保守和发展，在基督里得到成全，现在被延伸给整个人类和所有民族。⁴³

在赐给先祖和亚伯拉罕的应许中，包含了三方面的内容。首先是上帝白白、拣选的爱，他出于纯粹的恩典，没有看任何人的善恶，就寻找、呼召并收养亚伯拉罕和他的后裔，视他们为属于自己的。与亚伯拉罕，以及后来与以色列关系中的新因素在

于，当对上帝的认识和服侍逐渐消失的时候，上帝自己在特定的时间，与一群特定的人和民族，进入一种特别的关系。这种关系的基础不在于自然；它不是理所当然的，并非因创造而来，也不是基于人的良心或理性、依赖感或需要，或任何属于人的原因。但它是一个历史产物，它从上帝而来。上帝在启示中表明，他要接纳一群特殊的人和民族与自己相交。相应地，对亚伯拉罕的呼召、出埃及的拯救、西奈山上的立约，是**以色列宗教赖以建立的支柱**。⁴⁴使这盟约关系得以建立的，是上帝主权和恩典的旨意。因着这进入历史、建立上帝及其子民新关系的旨意，上帝一劳永逸地表明自己超乎自然之上。上帝不是一种自然力，像外邦民族所以为的那样。他是一位独立的位格，有自己的本性和旨意，也有自己的律法和崇拜，并最严厉地禁止偶像和图像崇拜。人类从巴比伦获得了很多好处，很多文化和文明的好东西。但我们不要忘了，从巴比伦也诞生了众多迷信和魔法。正是巴比伦使万民在她淫乱邪术的酒中沉醉。⁴⁵只有以色列靠着上帝的启示，才从这些捆绑中得到了释放，所以从这个角度说，她在万民中是独特的。

因为今天我们把宗教淡化为一种思维模式，把它与一切事情割裂，也几乎没有任何对上帝的知识和崇拜的认同，所以不再感到以色列这种独特地位的重要性。但先知和使徒的看法非常不同。对他们来说，真宗教首先在于对真神的认识和崇拜，也就是按照上帝的旨意、符合他诫命的方式进行。他们仍然知道信仰与迷信、宗教和魔法、神学和神话的差别。以色列就是上帝所拣选的民族，从未有过神话，却把人类从迷信和邪术的捆绑中解救了出来。《圣经》并非来自巴比伦，在根本思想上与巴比伦针锋相对，也终结了巴比伦对各民族的属灵辖制。即便我们承认，混沌神话像贡克尔（Gunkel）所以为的那样，对以色列产生了影响，也承认拉哈伯与利维坦、提亚玛特（Tiamat）和拿喀辖（Nachash）⁽¹⁾最开始都是神话概念。但它们在以色列的土壤中，在特殊启示的范围里，已经完全把这种特征抛弃了。以色列人对自然现象的诗意拟人化，与其他民族一样强烈；雷鸣是上帝的声音，光是他的外袍，闪电是他的火箭，暴风是他的气息，黑云是他的战车，诸如此类。但这些诗化意象从未被当成对客观实体的描述，这些诗意概念也从未组合、扩展成神话叙事。以色列没有神话感；因着特殊启示，因着上帝在历史中的干预，因着神迹，以色列深信上帝与世界有别；对上帝的认识驱散了一切神话。上帝无疑在自然和历史中做工；但他作为自由、全能、独一的主，也远超其上；他有自己的特质和旨意。无论对自然现象有多么拟人和诗意的描述——虽然可以说，大山拍手，他泊和黑门快乐，香柏树跳跃像山羊，整个被造界都在聆听或沉默，宣扬上帝的尊荣，传扬他的荣耀——这些自然现象从未被当作真正独立于上帝之外、与他为敌的力量。创造和堕落、大洪水和巴别塔、先祖和士师的记载，对以色列人来说，不是神话，而是历史。以色列的上帝远超自然之上，但透过特殊启示，他也在世界中开创了一道特别的历史。⁴⁶

其次，上帝赦免的恩典也包含在赐给以色列的应许中。虽然提亚玛特和拿喀辖、拉哈伯和利维坦不再是真实、恶意的自然力量，但《旧约》显然知道一种与上帝为敌的势力。然而，我们不应该在深渊或星辰中、在大海或山谷中寻找它；相反，它出现在历史中，在人的世界里。罪，唯有罪才与上帝相敌，上帝也与它争战。我们无疑要承认，罪与病（不幸、灾难、恶鬼附身）、罪咎与悲惨、饶恕与拯救，在以色列的意识里，比在我们的意识里更紧密地联系和交织在一起。所有以色列的虔诚人，都在这两者的关系问题上挣扎。但这个挣扎本身的前提就是，这两者毕竟还是有区别。只有当义人确信自己无辜，在世界的苦难面前仍然坚持自己的宗教-道德意识时，这种挣扎才会产生。因此我们要特别感谢透过以色列而来的特殊启示，借此我们才认识到，罪无论从起源还是从本质及其惩罚来说，都是一个纯粹的道德本性概念。罪不是疾病，虽然疾病常常是它的后果和证据；它与存有本身无关，因为一切被造之物刚从上帝手中被造时，都是非常好的；它在于违背上帝的诫命。正如上帝与自然不同一样，他的道德旨意也与自然律不同，伦理也与生理不同，“应然”与“是然”不同。所以《创世记》第三章告诉了我们罪的起源；它只能被解读为罪如何进入世界的记载，指出罪就在于违背了上帝的诫命。接下来的章节则继续为我们勾勒了罪的发展，而这主要是人心从幼年时就有的产物和幻想。当大洪水过后，不义的浊流再次泛滥时，上帝拣选了亚伯拉罕和他的后裔为属自己的子民，好让他们在自己面前行在圣洁中。

但上帝拣选的爱，同时也是赦免的爱。上帝不仅拣选和呼召，也把自己赐给他的子民；他自己如此亲密柔和地与他们相连，以至于把他们的罪债看成是自己的，转到了自己身上。“我是你的盾牌，你的大赏赐；我是主，你的神，领你出埃及的。”与亚伯拉罕和他后裔的约，从某个意义上说，是建立在救赎和赦免的基础上的，而先祖和以色列蒙召行在上帝的面光中，是他们感恩的责任。上帝赐给他子民的律法，出现在应许之后，建立在应许之上，也是要为应许服务。它不是行为之约的律法，而是恩典之约的律法，是盟约的律法，是感恩的律法。它的目的不是获得公义和生命，而是把这些恩赐坚固在我们的意识里，使我们在上帝面前把它们活出来。礼仪律也不是获得和好的途径，而是维持在盟约关系中已经有的和好。先知的预言时不时地提醒我们意识到这一点：它并未颁布一种更高的律法，没有建立一个新宗教，不是要鼓吹伦理的一神论；它的前提是上帝与其子民的盟约关系，并以规范双方相互关系的律法为基础。它从未呼召人们以遵行律法而成为上帝的子民；它出发的前提总是，以色列已经因为拣选而成为上帝的子民了，并因此要求他们作为上帝的子民，应该行在他的道上。在以色列，道德总是以宗教为基础。上帝为他的名、为他的盟约、他的荣耀的缘故，赦免人的罪。

上帝为他名的缘故，因着恩典而赦罪——对这奥秘的认识，我们要完全归功于上帝赐给以色列的特殊启示。如果我们对罪咎有更深刻的认识，也许会更看重这一点。

因为上帝赦免的爱不是一种理所当然的事情；我们无法从自然、从历史或从我们的理智和良心获知它。相反，看起来一切都与它相对——我们无法看见和触摸它，只能透过信心。不，更甚于此的是，如果上帝为自己的缘故赦罪，那么他就必须自己提供赎价。因为没有赎价，没有流血，罪总不得赦免。上帝在礼仪律的设立中，自己教导了他子民这一点。但上帝两件事都能做，既能赎罪，也能赦免；他能做一件，正因为他能做另一件。然而，在《旧约》时代，在宽容的时代，这两者之间还有张力，这种张力也反应在以色列的意识中，表现为公义和苦难、圣洁和赐福、美德和幸福的和谐，但也因此为其解决预备了道路。因为在以色列的预言、诗篇和智慧文学

（*chokhma*）中，人们逐渐形成了一种深刻的思想，即为了别人而受苦；因此逐渐启示出来一种无辜、救赎性受苦的神圣奥秘，被以赛亚用耶和华的仆人加以说明，他为我们的罪孽受害，为我们的过犯压伤，但因他受的刑罚，我们得平安，因他受的鞭伤，我们得医治。

第三，《旧约》的福音还包括上帝应许的信实和不改变。以色列越背道、越不忠诚，我们就越清楚地看到，人是多么不可靠，而先知也就越响亮地宣告，上帝绝对不会背约，他的应许一定不会落空。大山可以挪移，小山可以移开，但他的慈爱不会离开他的子民，他平安的约也永远不会废去。先知会描述以色列的过去，解释当下的状况；但他们不是像预言家和算命先生那样预见未来，而是像锡安城楼上的守望者和瞭望员，像彼得所描述的研究者，在圣灵的带领下，查考将来要被弥赛亚赚得并赐下的救恩。因此他们能看见别人所看不见的；在别人怀疑的时候仍然持守信仰；在无可指望的时候仍然盼望，紧紧抓住应许，期待上帝在自己所命定的日子，透过他的受膏者掌权，并把他的权势拓展到万民。正如他要借着像摩西那样的先知来完成启示，借着耶和华的仆人来成就救赎一样，他也要借着受膏的王在地上建立他的国度。神论透过救恩论，导致末世论。拣选的爱经过赦罪的恩，成就了上帝与他子民的完美团契。将来上帝要另立新约，使古老的应许得到完全实现，即“我要做你们的神，你们要做我的子民”。

这就是福音的内容，被传讲和教导给以色列。没有任何对《圣经》书卷的批判能破坏这个内容。拣选、赦免的恩典以及真实、完美的相交，是以色列从上帝领受的伟大思想和属灵恩赐，在日子满足的时候，也被传播给全人类。因为在基督里，一切应许都应验了，他是神子，也是人子，同时是最伟大的先知、唯一的祭司、永远的君王。他实在是历代冲突的焦点，现今比以往更甚、更激烈。从当前科学研究的状态来看，似乎一切与他的位格和工作相关的事情，都不确定，甚至无法知道。人们设想各种各样的假说，用尽了难以计数的企图来解释基督教的起源和本质。犹太教和异教、次经和塔木德文献、政治和社会环境、埃及和波斯、巴比伦和印度的神话，都被用来帮助我们不仅推论出世界和人、宗教和道德，而且也要从最软弱卑微的元素和最

贫乏的开始推论出基督宗教。这些研究有很重要的价值，具有丰富的潜能。透过它们，基督教与世界和历史的紧密关系，将更为人所知，《新约》话语和事实的普世重要性和意义，将得到更好理解。但更重要的是，如果这些研究没有半途而废，而是持之以恒的话，将让人们越来越清楚地看见基督教的独特性。

因为作为被造的中保、人里头生命和光、给先祖的应许、万民的盼望、世人的救主、要审判活人死人的基督，与万事万物都有紧密关系，同时又与万有不同，并超乎万有之上。无论人们用什么来阐释他的位格和工作，他现在和从前一样，在福音的篇章中，都在我们和全世界面前，呈现出独特的超越性。道成肉身、公义满足、死里复活，是《旧约》三个伟大思想的成全，也是《新约》的内容，使徒的宣告（*khvrugma*）、基督教会的根基、教义史的精髓、世界史的中心。没有这些事实，历史就成为一堆碎片。透过它们，历史就有了合一与多元、思想与计划、进步与发展。从原始福音到万物的成全，有一条线贯穿整个人类历史，即上帝主权、恩慈和全能的旨意做工，要拯救和荣耀臣服于败坏之下的世界。

上帝这个旨意同时构成了纯粹宗教的核心和一切真神学的灵魂。因为我们按照这旨意被拣选，依从这旨意被重生，透过这旨意被成圣。因着这美好的旨意，天上地下一切所有的，到日期满足的时候，都在元首基督里同归于一。在整个启示的进程中，这旨意越来越清楚地展现为天父的慈爱、圣子的恩惠以及圣灵的交通。

(1) 意思分别是“混沌母神”和“大蛇”。——译注

第八讲 启示与宗教经验

如果基督教自己是合一的，而且也没有其他宗教，那么承认其真理就比较容易。但它有无穷无尽的纷争，现在四分五裂。中世纪曾是城镇和乡村中心的独一教会，完全消失了；在她周围每个方向都出现了若干小群体，每一个都宣称是基督教真理最纯正的表达，并且还继续分裂繁衍着。此外，我们现在对好些民族的宗教都比以往熟悉得多，而基督教和其他宗教的关系，也变成了一个严重问题。在那些宗教中，有些信众数以百万计，单从数量上说，就能对“基督教是世界宗教”这种宣称构成挑战。它们也有很多信仰坚定、热心虔诚、舍己奉献的例子，与宣称基督教信仰的人不相上下。宗教的所有元素——教义和伦理、对罪和赦免的意识、安慰和盼望、坦然面对死亡和有得救的把握、祷告和赞美、集会和公开崇拜——它们都有。所有宗教都宣称有神圣启示。¹

这种宗教视野的扩展，如果没有伴随着对人理性能力和价值的尖锐批判，也许对基督教信仰的削弱还没有那么大。根据《圣经》，基督教神学一直教导说，罪也牵涉到错误，因此不仅败坏了心灵和意志，而且也蒙蔽了理解。在宗教改革时期，《圣经》的这条教义得到了特别强调，与罗马教会那种认为人还拥有自然恩赐，所失去的只是超自然恩赐的看法相对。路德首先就对理性不友善。不过，这条教义的关键只是理智受到了罪的蒙蔽，但却没有消失，因此由于本性的缘故，仍然能够理解不可见和神圣之事。但是，新哲学却完全背离了这种基督教信念，完全相信理性的力量，结果很快就有了一系列难堪的经历。笛卡儿和培根都把理性与信仰割裂，把信仰的领域留给神学，自己只满足于在外面游荡。他们有一阵的幻觉是可以把启示和信仰完全丢弃，只用理性就能明白人宗教和道德生活所需要的一切。然而，当这种新哲学发展到顶峰时，就被自己的继续探求击垮了。它在批判启示时，忘记了一件事，就是对自己的批判。在这种新哲学中，理性的出发点是，对自己的完整和可靠性报以幼稚和天真的信任。但当它完成了摧毁启示的工作以后，转回来考察自己的本性和内容时，发现对自己相当不满意。理性在理性里找到了它最苛刻的裁判员，从自己获得了最尖锐的批判。一切看起来牢不可破的，现在都开始动摇和坍塌了。第二位的属性、因果律、感知到的客观世界、对本质的观念、位格、自我意识、超自然和神圣之物的世界——看起来都遥不可及，难以认识。康德希望在这个批判过程中取得平衡的办法是，人的理智局限于现象世界，对位于其后的事情一无所知。理性不仅被罪蒙蔽或削弱了，它的本性就使它在属灵的世界面前又瞎、又聋、又哑。

无论我们给这种批判赋予多少价值，毫无疑问的是，它基本上动摇了对人理性的信心，深深伤害了现代人的信仰和信念，伤害了他们的属灵安全感和道德意志力。正如一方面，它宣布了人的自主，把他从一切客观形式和外在此权威中解放出来；同样，另一方面，它也为一大堆混乱的想法打开了大门。如果对上帝和属灵之事的知识被排除在科学领域之外，那么不仅科学被剥夺了道德特征，变成无神论式的，而且宗教和道德也被丢给个人的喜好。两者都变成个人的私事和口味，每个人都可以任意而行。这不仅对学校，而且对生活都带来了无可估量的损伤，不可知论产生出伦理和实际的冷漠。

但很自然地，人无法靠批判主义和不可知论而活。虽然不可知论——这种迈尔斯（F. W. H. Myers）所谓的“科学迷信”——今天被很多学者接纳，但它从未是、现在也不是人类的信条。²每个人都必然想要得到答案的问题，在头脑中不断出现。有些信念是人不能等的。“我必须怎么做才能得救？”这个问题的紧迫性，与潮汐的原因和月球上标记的含义，完全不同。对“要惧怕和盼望不可见世界里的什么”这类问题，人们必须先多少有点粗略的答案才能安心。³因此奥古斯特·孔德的实证主义哲学，变成了社会崇拜和实证主义宗教，崇拜人性和英雄。而整个19世纪充满了各种各样的努力，要恢复所受的损失，医治拉大的创伤。康德自己开始了这种努力。为了给信仰找到一个位置，他把科学限制在对可感知现象的认识内；他用纯粹理性所摧毁的，又试图用实践理性重新建立起来。在他之后，人们继续前赴后继地付出类似的努力，试图找到通往未知之地的道路。臆测理性和理智沉思、教会信仰和民族宗教，都被依次用来帮助人们进入超自然世界，要在一个新的、科学的、不可动摇的基础上建立对上帝的认识。但无论这些努力多么千差万别，都有一个共同点是它们不再臣服于任何所谓的外在权威，而是都试图透过人来寻找上帝。自康德以后，神学变成了意识和经验的神学，因此实际上迷失在宗教人类学中。

在这种从神学转化成宗教科学的过程中，一种新的科学观念显露了出来。康德已经限制了理智的能力，因为他仍然受到牛顿式的偏颇自然解释的影响，只能把带有严格机械特征的世界观视为科学的。⁴在更大的圈子里，这种机械论不再被视为对世界的充分解释，所以哲学获得了一种新的价值。然而人们仍然持有的一种观念是，只要一种或最多两种科学，即自然和历史科学，相应地，只有两种科学方法，即经验和历史的方法。⁵因此，如果神学要成为科学，对不可见和神圣之事的知识要可靠，就必须在这里使用在自然和历史领域里的同样方法。神学必须成为经验科学。⁶

但这样一来，“经验”这个词的角色就变得模棱两可了。当它用在宗教和神学中时，含义与在经验科学中的完全不同。它在后者中的含义是，透过前后一贯地使用经验方法，在研究中尽可能把个人兴趣排除在外，尽量无偏见地观察和解释现象本身；经验主义在这里甚至要求实验证据的帮助。但当人们在宗教中谈到“经验”时，他们的

含义完全不同；在这里，人们的意思是宗教无论如何应该变成一种彻头彻尾的个人事务。按照这种解释，宗教不是教义，不是要求，不是历史，不是崇拜。简言之，宗教不是对权威的信仰，不是对真理的赞同，而是源自人里面，当心灵被触动，当上帝和我们的灵魂建立个人关系的时候。当然有这种意义上的宗教经验，所有宗教的灵修性作品都见证了此点，也相应地培养和坚固了比《圣经》和要理问答更丰富的宗教生活。⁷但这里的错误是，人们幻想这样就可以把神学变成像自然科学一样准确的科学，从而获得对不可见和永恒之事的科学知识。⁸

无论宗教经验的含义是什么，它都不是，也不可能是一条探索原则。经验要能够出现，只有当——首先——有可经验的东西被真正经验到了的时候，否则就不可能有经验。宗教无疑是一件关乎心灵的事情，但它不能与上帝在自然和历史、《圣经》和良心中所启示的客观知识割裂。在一种主观宗教之前，总要先有客观宗教，无论那是什么。就像语言以孩子能掌握语言的能力为前提，但也是他从母亲学来的一样，宗教经验也出自先有的启示。每个孩童都在他父母的宗教中成长，然后才发展出自己的宗教生活；母亲的敬虔教导和榜样，在孩子心中唤醒了敬虔。这在宗教中，与在感知、科学和艺术中一样发生。人从来不是自给自足、独立于外部世界的；他需要大地供应食物和衣服，需要光才能看见，需要声音才能听见，需要自然现象和历史事实才能观察和认识；同样，他也需要启示才能唤醒和坚固他的宗教生活。心灵不能与头脑割裂；作为信任的信心，也不能与作为知识的信心割裂。即使那些把教义视为阐释敬虔感受的人，却也意识到这些感受来自外在的应许，比如，来自基督的影响。⁹经验并非先来，然后才有解释，而是启示先来，然后在信心中被经历到。¹⁰

如果我们拒绝经验的次序，往相反的方式走，就会来到近来引起很多关注的所谓宗教心理学。这门年青的科学从敬虔主义和循道主义得到了预备，是经验心理学和神学的直接成果；它无疑具有存在的价值，我们也可以期待它能对认识和引导宗教生活提供重要帮助。我们也可以期望，詹姆士、斯塔巴克（Starbuck）、寇（Coe）等人所使用的方法，会逐渐回答今天所提出来的恰当批评。最后，我们也可以承认，教义，特别是救恩次序（ordo salutis）的教义，必须具有更多心理学的特征，也必须更完整地考虑宗教经验。¹¹但这不能改变一事实，宗教心理学只能探究灵魂的经验，却不能判断它们的地位和价值。它能观察和描述宗教意识的现象，却不能决定它们的真理和纯洁性。无疑，它视宗教为“人类最重要的生物功能”，¹²但他却永远无法触及宗教的真理性问题，不可能把自己抬举为宗教之道（logos），因而也永远无法取代形而上学或教义。¹³

我们甚至可以合理地怀疑寇的期待，他期待这种宗教心理学，能够把今天很多已经完全转离宗教的人重新赢回来。¹⁴因为，我们不必低估所呈现出来的新结果，也不必轻看这种针对宗教生活的新研究所得出的建议，就可以发现，它的结果并不支持寇

对它们的期待。这在最近得到了很大关注的归信这个事实上，清楚表现出来。宗教心理学不仅只是把归信理解为一种“自然而又必须的过程”，¹⁵是人生物发展的一部分，与青春期密切相关，¹⁶而且它的考察也逐渐忘记了，究竟应该怎么理解归信。就宗教心理学本身而言，它没有任何标准可用以判断，归信究竟包含些什么；它只是把归信当作一个心理现象来探究和描述。但从这个角度来看，犹太人的背叛和彼得的悔改一样重要，归信不过就是意识的很多转变之一，或个性的一种改变，而这些在人生中都很常见。¹⁷如果所有宗教现象都只是从心理学的角度来研究，结果就是，它们都会失去自己的特征，内容被牺牲给了形式。这样，归信就丧失了它的独特含义；它仅仅因为与其他心理现象有某些类似之处，就与它们画上了等号，正如在宗教-历史方法中一样。在后一种方法里，所有宗教都先被拿来互相比较，然后因为有某些相同点，就被彼此等同。归信究竟是什么、应该是什么，没有任何宗教心理学能告诉我们，只有《圣经》才能告诉我们；如果《圣经》不告诉我们，就没有任何人知道了。

这不只对归信成立，而且对所有具体宗教经验都成立，诸如知罪、悔改、信心、盼望、感受到赦免、祷告、与上帝团契；它同样也对一般意义上的宗教成立。宗教心理学取了一个中立的立场，站在所有宗教之外、之上，把罗马天主教徒和更正教会的信徒、基督徒、异教徒、犹太人和回教徒的宗教经验加以比较，被那些宗教生活多少带有一点古怪特征的个人和群体自然吸引；各种教派和支派中的神秘主义者、极端分子、狂热分子，都是让它感兴趣的对象，急切地想要探究。¹⁸但本质区别再次从视野中消失了；或者说，宗教心理学根本就没有感受到本质区别，只关心这些现象的心理形式；它并不想深入它们的核心和本质，所以一视同仁地对待它们。各地宗教的内容都是一样的，只有形式区分，因而无论在什么地方出现的宗教，都是对的、好的。所以，比如，詹姆士说，宗教是非常“私人化”和“个人化”的；¹⁹不是所有人都需要同样的宗教；每个人都有自己的神。只要一个人的神有用就行了，不必在乎这个神是谁；“上帝不是拿来认识的；是拿来用的”。在天父的家中有许多房间；“所有理念都是关系问题”。²⁰甚至还有人开始琢磨，多神论是否比一神论更能对应于宗教经验的多样性，因为所要求的不是绝对权能，而是只要比自然力高就行了。²¹

这种奇特观念并不是詹姆士教授的私人想法，而是从其前提出发的必然、普适结论；这一事实的证据是，其他几乎不相干的人也公布了同样的看法。席安（Schian）几年前甚至说，没有什么理想的信仰和敬虔，每种教条都是自己的理想。如果没有无误的《圣经》，“那么对基督教信仰究竟是什么，就只能有主观和纯粹个人的看法”。所有道路都是好的，只要它们能达致信仰：这里“信仰”的意思不是指信仰的内容，因为这有无穷无尽的差别；而是指信靠在基督里所启示出来的上帝。²²席安这个看法得到了其他很多人的支持，²³而赫尔曼教授最近几年也表达了认同。因为他在宗教和形而上学、价值判断和存有判断之间，作出了严格立敕尔式区分，所以几乎完全用“信

任”取代了信仰。他说，启示不是一种外在的事情，而“人接受作为他宗教根基的启示，乃因为他自己最深的存有向他敞开了”。宗教是一种新生活，基于对道德良善能力的经验，正如耶稣向我们揭示的那样。信任那种力量，就是相信、得生命、得救。而因为这样一来，宗教就只是“人的完全苏醒，所以没有对每个人都一样的一般性宗教，只有在宗教中的个人”。²⁴所以我们看到，从宗教心理学的立场来看，不再有形而上学、神学或教义的任何地位，甚至也没有“宗教个人的伦理”的地位。因为每种标准都在这里失效了；没有任何律法或规条；个体的人是万物的尺度，包括宗教；上帝没有说他想怎么被服侍，而是人决定自己想怎么服侍他。

这种顽固的冷漠主义自然不能让所有人满意，长此以往也不能让任何人满意。大部分跟随康德和施莱尔马赫，选择宗教主体立场的人，却也试图在那个立场上，建立这样或那样的世界观。的确，康德自己限定了知识的范围，好为信仰留下空间，并透过反思实践理性的本性和内容，为世界的道德秩序寻找现实空间。而施莱尔马赫虽然努力把神学从哲学中解放出来，但根据他的信念，他能这么做的原因，只是因为他相信自己在绝对依赖的宗教感中，拥有无限者的立即启示。²⁵在19世纪传遍世界，现在仍在很多地方占主导地位的全部媒介神学，其特别之处就是，它想要透过臆测有宗教和道德性的人的内在要求、需要或经验，努力获得一种超越的现实——而这基本上过去教义的反映。是的，立敕尔定意要抗拒此点，于是把宗教和形而上学分割开来，而这又从赫尔曼得到特别发展。但神学和哲学两方面都对这种分割产生了强烈反弹，甚至在黎秋的跟从者中都是如此。我们现在见到的是哲学的复苏，重新承认形而上学的地位；而与此相关的是更完整地承认灵性生活，以及其宗教和伦理本性的规范和价值。²⁶

然而，这种新哲学从很多方面来说都与之前的不同。老问题仍然一样，却用相当不同的形式返转回来。过去的程序常常是先验式的，用观念来建构世界，而现在则采取了完全相反的方向，努力把感官和经验世界抬高到观念的地位。自然科学和思维科学给人们带来了不少新知识。关于数学公理的来源，数字、时空、物质和力、运动和规律的观念，在动植物和人类身上表现出来的整个有机生命，对历史的诠释，国家和社会的起源和发展，各个方面的知识，有如此丰富的重要内容，没有人——当然包括哲学家在内——能够忽略它们而不遭受重大损失。²⁷这对心理学也成立。持续研究在这里比在其他地方更清楚地表明，所谓的经验心理学对正确理解心灵生活并不足够。

对反常现象——诸如心灵感应和特异功能、催眠术和通灵术、信心和祷告医治、天才的直觉和先知或诗人的灵感等——的研究，无可置疑地证明了一件事：人的心灵生活比他清醒的理智和行为丰富得多。应该叫什么名称也许可以讨论，但无论我们谈论的是醒着还是睡着、白天还是晚上、潜意识还是显意识、直觉还是反思，对于在意识的边界之上发生的事情，与在其之下发生的事情，无论如何还是有很大差别。马

克斯·德索瓦（Max Dessoir）关于人有双重人格的谈论，显然于事无补；²⁸因为在一个人的内心里，总有强和弱两种意识并存。²⁹但反过来，一个人也可能内心冲突得很厉害，在意识里有很多不同的想法，以至于过着一个双面人的生活。有时他似乎住在两个世界中，彼此之间没有任何关系。在很多临床情形、特别是所谓邪灵附身的情形中，意识的器官看起来成了另外一种外来的、神秘的力量的工具。不过，除开这些极端情况之外，每个人都有潜意识和显意识的区分。人试图用意识来引导他的生活，但他生命的源头位于其人格的深处。寇正确地说，我们不能忘了，虽然我们必须要用“理性”来引导生命之舟，但“感性”才是推动它的溪流。³⁰在意识之下是直觉和习惯、观念和性情、能力和潜能的世界，不断在本性之路上擦出火花。在头脑下面是心灵，从那里才生发出生命的问题。

因为这个原因，经验心理学将永远不能完全解释心灵世界。它可能非常近距离地考察意识、感知、情感、热情等现象，它也可能试图用机械的方式来理解它们的操作；它甚至可能企图用观念的关联来解释自我或自我意识；但它显然无法深入到意识的后面和下面，也不能给心灵的隐秘处投下任何亮光。这里可以使用的一句宣告也许是，唯有上帝才能监察人的心肠和肺腑。经验心理学可以探究意识的条件，甚至可以考察在人里面逐渐成形，并有各种变化的自我意识。但对于在这后面是否有隐藏的自我或独立的灵魂这种问题，它就无能为力了。一旦它着手这样的问题，立刻就进入了形而上学的领域。³¹让我们更强烈地表达这一点：在探索意识现象时，经验心理学总要以一种抽象为出发点；它把人从他的社会环境中抽离，把心灵过程从它们与生活的接触中抽离，而在这些心灵过程中，它又把诸如对时间、空间、颜色的感知等具体现象，从心灵生活的整体中隔离出来。无疑，这种方法有很多好处；但我们必须放弃的幻想是可以用这种方法获得对人心灵生活的解释。因为如果科学沉迷于这种幻想，就陷入心理主义、历史主义和相对主义，生活的丰富就被削掉了。事实上，所有这些意识现象远非彼此孤立，而只是存在于相互的亲密关系中，产生自人格的深处。整体不可能用一种原子组成的方式，被其各部分的组成来解释；相反，必须用整体有机展开的方式来理解部分。在具体后面是普世，而整体先于部分。比如，如果我们想要学习“看”这种能力，那么到死都不能完成任务。³²但正如鸟儿知道如何筑巢一样，我们一出生就带有各种能力和潜质。推动我们、给我们指明方向的，是在感知、思想和行为中的直觉、有机的生活。直觉和潜能、规范和律令，都在反思的生活之前。人并非两手空空地来到这个世界，而是在身体和灵魂中配备了丰富的恩赐和力量；他的天赋只是被动接受的，在世的日子只是加以使用和修饰而已。所以，经验心理学也许拥有很重要的教育意义，但它的来源是形而上心理学，也只能回到那里去。所以，显而易见的是，经验生活根植于一种先验的赐予，这并非透过缓慢的发展而来，而是上帝恩典的礼物，是他启示的果效。³³

如果心理学导致对形而上学的实在世界的严肃反思，而这又带来对启示的认识，那么我们唾手可得的信念就是，人在他灵魂的隐秘处，属于另一个与这地上的存有不同、比这属地存有更高的世界。柏拉图断言说，人的灵魂在进入身体以前就已经存在，住在观念的世界，并且它在世流亡的日子里，还保留着对那个世界的记忆。³⁴其他人喜欢的观念是，人在他本性的隐藏面，与不可见的世界有交流，能够从那个世界获得各种显现和启示。1882年建立的心灵研究协会，致力于探究所有通灵现象，³⁵而其中一个死于1901年的成员迈尔斯，与其他人得出的一个结论是，人在潜意识中拥有一些功能和能力，即使没有身体的帮助，也能借此与灵魂和灵体沟通。³⁶

对于催眠术和通灵现象的本质和起源，虽然有很多严格的研究，但人们的看法还是千差万别。一方面，有人试图用自然的方式，特别是用暗示来解释所有这些现象，甚至用这种方式来解释《圣经》中的神迹；另一方面，人们又觉得在事实面前，被迫要承认在有些情况或在很多情况下，有超自然因素存在。我们不必在这里考察这些看法的正确性；因为先验地说，在没有身体介入的情况下，灵魂和灵界的互动，也不是不可能。如果人类灵魂的确是从一开始就以一个整体存在，并非由机械进化的方式逐步缓慢产生，那么它本身就是超经验的，与这个可见世界之外的另一个世界有关。而如果是这样的话，那么它本质上就是属灵的，有可能在不涉及身体的情况下，与别的灵体或灵魂沟通。身体显然是灵魂的器官；看和听、思考和行为，都不是身体本身的活动，而是灵魂透过身体的活动。因此，认为灵魂可以在一些特殊情况下，不使用身体而进行那些活动，这种看法没什么荒谬之处。此外还值得注意的是，历代各地的人也承认有这种可能性，《圣经》也常常视之为当然，而它也包含在启示的观念之中。因为启示总会有一个前提是，人能够从这个现象世界之外的另一个世界中，用与通常不同的方式获得印象、思想或性情。

然而，当科学着手探索灵界沟通现象时，就会面临严重危险。因为那些花时间和精力从事这方面研究的人，自然不会满足于现象本身，而会为了获得完全可靠的研究材料，就采用实验的方法，并用人为的手段，在自己或别人身上，竭力产生出这类经验。科学研究的严肃性迫使他们寻求自己与灵界的交流。但这种交流不在他们的通常经验范围内；即使有可能，也只能透过人为的方式，也就是说，透过灵媒的帮助；而这些灵媒无论有多少种类和变化，都倾向于把清醒、显意识的生活抛弃，让潜意识运作。即使我们不强调这些人为产生的昏迷状态对身体健康可能带来的伤害，我们也必须至少注意到，这种方法隐含的前提是，潜意识生活是灵界生物的主要活动范围。通灵术和催眠术就像关于无意识的哲学一样，所潜移默化的观念是，意识只是暂时、有缺陷的知识，真正的存有在于无意识；而获得关于这个存有的知识或与它接触的最好方法，就是在睡梦、灵魂出窍和昏迷的状态中。然而，无论谁故意脱去自我意识、理性和意志，就泯灭了上帝赐给人的光，抹煞了自己作为人的自由和独立性，使自己沦

为一种外来的未知力量的工具。³⁷

因为——这也是第二个危险——没有人知道，当他进入这种昏迷状态时，他所受到的影响是什么。从一方面说，一切都是暗示和幻觉，或者从另一方面说，与灵界的真实交流发生了，这些都很容易。但当我们刻意压制自己的理性和意志，一定要从这个被启示光照的世界进入黑暗之地时，就失去了一切引导，不可能有任何控制。在灵魂出窍状态下的现象和启示，其本身的真实性并不确定；所出现的灵体是否真的就是它们所表现的那样，也不确定；此外，它们所给的启示包含着真理还是谎言，也需要我们考虑是接受还是拒绝。³⁸即使假设与灵界的交流真的发生了，我们还是需要选择，是否无条件地接受并服从所得到的现象和启示，而如果是的话，就像在人们通常的交流中一样，我们就成为被误导和诱惑的傻瓜；或者我们还要选择，事后是否应该用良心给我们的标准来掌控所接受到的启示，而如果是的话，我们其实是在按照清醒状态下的世界观和生命观来诠释它们。

神秘学的历史，无论早期还是晚期都表明了这一点。人们通常的抱怨是，通灵术和催眠术所带给我们的启示都太稀松平常，不值得花那么大力气注意；它的内容也不过是其接受者已经在鼓吹的世界观片段。比如，迈尔斯认为，“心灵研究”表明了灵性世界、灵魂不朽和无穷“灵性进化”的真实性，并且无可辩驳地确立了这些结论。相应地，他期待宗教将来会不再依靠权威和信仰，而只基于观察和实验，并由此逐渐产生一套“综合的宗教信念”。³⁹但这些观念早已众所周知，我们完全不需要靠启示才了解；泛神论哲学一直以来都在鼓吹它们，只是在最近，在我们这个时代，透过达尔文主义和佛教、进化论和见神论、西方理智和东方智慧的古怪结合，它们才有了一种更吸引人的形式。说这种泛神论-见神论世界观产生于灵界的启示，实在太不可信，还不如说，这些新哲学进一步发展了神秘学，并强化了其中的信仰，可能更合理一些。至于期待宗教将来会依靠心灵研究的结果，对此我们只需要说，企图在与灵界的交流和启示中寻找根基的宗教，违背了纯粹宗教的名号和本质，反而引向异教的迷信。在历代各民族中，对灵界的信仰总是导致泛灵崇拜。因为，如果邪灵或死人的灵魂能够被召唤出来，与我们交流，向我们启示神秘的事情，那么自然会有的一个观念就是，它们多少分享了一点全知、全在的神圣属性，至少从某种程度上能够帮助或伤害我们。这种信念本身就会在无意中导致圣徒崇拜和朝圣。神秘学一方面产生不信，对现存宗教的漠然，另一方面产生众多的迷信、泛灵崇拜和魔法。⁴⁰

只有一个宗教原则上谴责和禁止所有这些迷信和魔法，就是基督教。《旧约》已经包含“唯有上主是以色列的神，因此只有他才能得到崇拜和服侍”的启示；术士和魔法、通灵和交鬼，都被前后一贯地禁止。在《新约》，这种对独一无二真神的敬拜要求，脱离了一切民族界限，因而达到了用心灵和诚实敬拜的真正状况。的确，有先知和使徒被用作启示的器皿；但他们仍然是人，没有享受在其职分和呼召之外的荣誉；甚至

女子中最蒙福的马利亚，也只是教会中的一名普通成员。根据《圣经》，的确也有灵界；但虽然天使被赐予巨大的能力，也被赋予重要的责任，但它们从未成为宗教崇拜的对象；对魔鬼的态度，所要求于我们的，也远不是绝望的奴役，而是憎恨和抵挡它们。

基督教是绝对属灵的宗教，因为它是唯一把宗教放在与上帝关系中的宗教；因为它唯独是宗教；宗教的观念在它里面得到了完全成全。因为，如果宗教是真实的，那么它必然包含这些内容：人要脱离一切偶像，正确地承认独一真神，唯独信靠他，在完全的谦卑和等候中唯独顺服他，期待从他而来的一切美善，全心爱慕、敬畏和荣耀他，甚至宁愿抛弃被造的一切，也不愿做任何一点违背上帝旨意的事。这在基督教中得到了完全实现。它是唯独对上帝的服侍，把一切被造之物都排除在外。上帝是宗教的内容和主题、开始和结束、阿拉法和俄梅嘎，没有任何被造之物能进入。另一方面，整个人都进入与那独一真神的团契和相交中；这不仅包括他的感受，也包括他的心思和意愿、他的心灵和全部情感、他的灵魂和身体。基督教唯独是宗教，因此是纯粹的宗教，是上帝与人之间完全、不可分割、永恒的团契和相交。

考察这个宗教的基督教神学，单单因为这个原因，就已经是一门真正和独立的科学了。一旦基督宗教不被承认为纯粹、完全的宗教，反而被扔进众宗教的乱堆，神学就不再是一门独立的学科。也许还有对宗教信徒的研究（宗教人类学），也有对不同民族宗教的心理和历史探索，也许还有构建宗教哲学和形而上学的努力，但如果不再有神学，不再有对认识上帝的探求，也就没有判断宗教现象的标准了。结果只剩下实证主义、心理主义、相对主义。启示、宗教和神学同进退。

但如果神学有理由和权利存在，那么作为一门独立的学科，它也就带有自己的方法。目前大多数人不同意这一点。因为他们已经否认了基督宗教的自足性，所以也就不能坚持有自己方法的神学。他们以为只有一两种科学方法，即物理和历史的方法。因此，如果神学要坚持自己是大学中的一门，就必须接受这两种方法之一，并将之逻辑地应用在整个领域；换句话说，它必须变成自然或历史科学。但这样一来，它就失去了在科学圈里占有一个独立部门的权利，并因此被要求并入哲学部门。⁴¹

无论我们是否接受这种后果，其赖以建立的原则，事实上已经违背了科学，否认了科学的丰富和多样性。是的，如果一元论是正确的世界观，如果所有现象都纯粹只是一种实质所产生的变化，那么就只有一种科学，一种方法。那么在自然科学之外给予历史科学一个独立的地位，为历史方法的权利辩护，就违背了这条原则。但世界是比唯物式和泛神式进化论所希望的要丰富得多。单独一个因素永远不足以解释任何领域里的现象。我们随处可见的都是生命的丰盛和存有的丰满。有各种不同的被造之物和现象，每一种都需要用与其本性相符的特别方法，才能够被认识和理解。我们对宗

教和美德、艺术和科学、美和公义，不可能用像对身体那样的方式来对待和衡量；然而它们存在，在存有中占有一席之地。现实并非按我们的系统编排，相反，我们的系统必须根据现实来建构。

生活本身从一元论教条受到的伤害，比科学受到的大得多。如果经验和历史方法是获取知识的唯一途径，那么本质上适合于每个人，也在实际生活中得到扩展和延伸的智慧，就失去了自己的全部价值，而在学校和社会之间，也会产生越来越大的分歧和对立。因为无论科学的探索和结果可以如何服务、引导和促进生活，生活总是在任何地方都先于科学；它并非来自科学，也不能等待它。家庭和社会、工作和职业、农业和畜牧、贸易和工业、道德、公义和艺术，都各自具有自己独立的来源，也保持有自己的特征。在这些范畴和活动中彰显自己的整个生活可以感激科学所点亮的光明，但它却源自自己本身的源头，也沿着自己本身的渠道前进。因此，对生活和科学两者来说，最重要的都是，在生活中获得的经验知识，与在学院中力学的科学知识，应当彼此支持和加强；生活的智慧是一切科学的出发点和基础，学者的研究不应该抹煞实践经验的知识，而是净化和发展它。⁴²

这对特别宗教适用。如果神学除了通常在自然和历史科学中使用的方法外，就不再承认别的方法，不仅宗教信徒将完全依赖科学的教权主义，宗教本身也被剥夺了独立和自由。所有在施莱尔马赫的影响下，力求把宗教从一切知识和赞同中释放出来，只把它理解为心灵的信靠的人，都承认这一点。但他们的努力却是徒然。因为宗教并不是在每个人的心中自发、没有任何外在影响下产生的，而总是透过与某种宗教呈现联系的方式发展起来的，而这种宗教呈现在特定圈子里，则被视为真理。在基督教世界用来表达主观宗教性的“信心”一词，不仅包括人心中的原初宗教习性，而且包括按照这种宗教对上帝、世界、人等等的呈现的矫正；它同时既是知识、也是信靠，非常准确地表达了基督宗教的独特性，因为这种宗教所渴望的对上帝的知识，同时也是信靠、爱慕、敬虔。正因为宗教总是包括知识，所以与科学有交集，反过来也一样。这种交集历来就有，在所有宗教中都会出现；其原因不在于权力的任意或偶尔滥用，除非信仰不过就是一种感觉的事情；它的原因在于两者虽然有不同的本性，但都在同样的范围内活动，处理同样的对象和现象。⁴³而因为知识如此密切地属于宗教的核心，所以一旦宗教脱离一切宗教呈现，只纯粹局限于感受，就会立刻失去自己的特征。因为感受本身没有内容和特质；宗教感、道德感和美感，并非彼此独立存在，而是由唤醒感受的不同呈现来区分。因此，一元论总是把宗教感和美感混为一谈，从而削弱了宗教；把宗教局限于感受，没有保持宗教的独立，反而降低了它的存在。

在康德根据数学-机械科学的立场作出“纯粹理性”批判之后，在诸如狄尔泰、文德尔班、里克特等人针对一面倒的自然科学发展出“历史理性”批判之后，我们还需要一种“宗教理性批判”。各地的神学都要执行这项任务；教义的形式部分比其内容部分

要更多思想它。然而，神学在这里却不能单纯靠臆测。每种科学都从其考察对象借用形式，因为方法被对象所决定。如果神学的对象就是真正、纯粹的宗教，在基督教中对我们表现为启示的成果，那么，对方法的探索只能归结为唯一一个问题：基督宗教自己如何表达一个人来到它面前，承认它的真理，从而在它里面成为一个真正的宗教信徒，即基督徒，也就是上帝的儿女？神学也许可以随后反思基督宗教所给出的答案，如同对待它的其他真理一样；神学甚至有权利、责任和呼召来这么做。但它却不能杜撰任何并非来自其对象的方法。基督宗教里的救恩计划，决定了基督神学的方法。

如果我们开始探索那个救恩计划，马上面临的事实是，基督宗教并不只带领我们建立与过去的人和事的关系，而是透过在历史中的启示，试图带领我们与那一位在过去和现在都彰显为同样真理的上帝建立团契。基督宗教是一个历史宗教，也是一个现在的宗教。⁴⁴无论谁试图把全部历史，以及在自然和历史中的启示排除在外——也就是说，没有基督——寻求与上帝团契，他所经历到的就是忽略了客观实在的宗教感受，只靠自己喂养，因而也就吞噬了自己。那些要把自己与周遭一切联系割断的人，就被自己的自主所毁灭。另一方面，无论谁只简单地视基督宗教为历史宗教，不把它变成现在的宗教，也就抹煞了基督宗教与其他宗教的原则性差异，把它约化为一种只属于过去的现象，丧失了它对今天和将来的意义。

所以，基督宗教的独特性，正如人们耳熟能详甚至被其反对者所承认的那样，⁴⁵在于那一位基督。所有其他宗教，从某种程度上来说，都独立于其创立者，因为这些创立者不过就是它们的第一位宣信者而已。但耶稣不是第一位基督徒；他过去是，现在也是基督。他不是宗教的主体，而是其客体。基督宗教不是耶稣的宗教，更不是耶稣崇拜，⁴⁶而是基督宗教。基督宗教现在也时刻依靠他，就像他当初在地上的时候一样。因为他不只在过去生活和做工，而且现在仍然活着、做工，他仍然是伟大的先知、祭司、君王，亲自看顾自己建立的教会，从永远到永远，并且确保她的得胜。按照基督宗教自己的宣告，她并非靠其宣信者的力量和忠诚而存在，乃是透过其中保的生命和意志而生存。这位中保逐步实施其救恩的兴趣，与他赚得这救恩的兴趣，是完全、彻头彻尾地一样。他的愿望和工作，就是让人成为真正的宗教信徒，把他们带入与上帝的团契中，而这也是上帝自己的旨意和工作。因为上帝拯救世界的旨意，并不只是一种对上帝意愿的过去宣告，而且也是上帝每天都在进行的行动、作为和工作。上帝就是爱；但这种爱不是一种静止的属性，而是一种永恒、全在的能力，能在人的心中实现自己。上帝就是天父；但这种父性不只是一种荣誉头衔，而是一种伟大、大能的能力，能够重生人，使他成为上帝的儿女和后嗣。⁴⁷基督宗教不仅仅是上帝在过去的启示，而且也是他现在和每个时刻的工作、与过去相连的工作。耶稣的天父一直做事到如今，他自己也做事。所有其他宗教都试图靠人的工作获得拯救，但基督宗教强烈抗议

这一点；它不是自救，而是他救；它并不宣讲自我救赎，而是唯独以基督的救赎为荣。人不能救自己，也不能救上帝，而是唯独上帝拯救人，拯救全人，带他进入永恒。它不是一个善功的宗教，而是一个信心的宗教；不在于功德，乃在于恩典。基督教在它的救恩计划中，证明自己是绝对属灵和纯粹的宗教。人不能给它添加任何东西——救恩唯独是上帝的工作；万有都是本于他、依靠他、也归于他。

但上帝这个大能、长存的旨意，并非像各种反律主义者所幻想的那样，透过与人无关的方式实现，而是在人里面、并透过人而实现。按照整本《圣经》的见证，这个旨意在重生和信心、归信和赦罪、成圣和恒忍中实现出来。换句话说，如果我们问先知、基督和他的使徒，“人怎么能够认识真理，拥有与上帝团契的新生命？”那么他们一致给出的答案都是不靠知识和行为，也不靠科学和艺术，也不靠善功或文明，而只靠信心和归信。《圣经》对这个救恩计划有很多称呼；它从未给出一个干瘪、教条式的描述，而是在生活中把它向我们展示出来，并由此给我们赐下一种宗教心理学，是没有任何科学考察、没有任何问卷调查（*questionnaire*）方法能够带来的。因为救恩之途上的每一步，都是上帝的工作，是他旨意的果效和成就；但因为这些步骤都是在人身上发生的，在人的意识和意志里实现，所以它们也可以从人类学的角度来考察和描述。先知和使徒自己的独特个性和经验，使他们用以描述救恩过程的名称也不同。但无论用什么角度来看这个救恩计划，总有一个相同的结果，就是人要成为上帝的儿女，不需要变得有文化或有社会地位，懂得科学或艺术，成为文明人或有教养的人。这些都很好，但都不是通往神圣团契的道路。为了得到神圣团契，人必须重生、改变、更新，或用更常见的术语，人必须归信。归信是通往天庭唯一、绝对具体的道路。

在这种表述下，基督宗教立刻就获得了所有人的良心。因为毫无疑问的是，如果有救赎的话，首先最重要的是从罪中得赎。所有人都有善恶的观念，或以为是、或以为非的良心，对罪咎和罪污的意识，对审判的惧怕，以及对救赎的渴望。但对于罪的特征和救赎之道，人们却错得很离谱。一方面，罪被淡化为偶然和随意的行为，人可以逐渐通过知识或行为从中得解救；另一方面，罪被视为如此难以消灭的恶，以至于和存有和本质等同起来。孔子与佛祖的看法在此大相径庭，穆罕默德与摩尼

（*Mani*）、苏格拉底与柏拉图也彼此不同。在基督教会内部，类似的观念和对比也时常出现。在我们今天，有些人教导说，我们不必对罪太认真，因为它不是心灵的习性、状态或坏性情，而只是意志的随意行为，很容易从个人与社会、自然与文化中的冲突产生，但也正由于这个原因，可以很容易被放弃和征服。⁴⁸另一方面，罪被描述为一种自我中心式的直觉和热情的集合，从人之前的动物状态而来，现在仍然在野蛮人和小孩子身上压过无私的性情，并错位、返祖地影响到罪犯。⁴⁹

这两种看法相通的地方是这样：内在的自我中心倾向，即兽性和情欲，本身并不

是罪，所以它们后来在生活中与社会利益产生冲突时，也不会产生罪咎和污点，而只暴露出一种需要医治的软弱和疾病。社会中的犯罪，就是身体上的伤口。⁵⁰在所谓的“基督教科学”中，罪相应地被归入疾病一类，两者都被描述为幻觉、思想上的错误，只能靠思想来纠正。⁵¹这样，异教的根本错误又回来了，因为失去了上帝的圣洁，所以一切神明与自然力量又等同了起来；因此，罪恶与悲惨之间的差别，以及相应的赎罪和消灾之间的区别，也没有了。现代迷信和越来越多的江湖骗子彼此依赖。如果人所依靠的力量失去了个人圣洁的特征，人就不再觉得自己是个有罪的罪人，而是无力、无助、可怜的生物，也不再渴望伦理上的救赎，而只是生理上的医治和身体健康。而如果人不能从医生身上获得这些东西，就在江湖郎中和医疗骗子身上，通过迷信和魔法去寻找。

与所有这些趋势相反，唯有基督宗教坚持，罪的特征是纯粹伦理性的。基督教做到此点的方式，是把创造与堕落区分开来。在所有把罪与事物本质画上等号的系统中，创造就变成了堕落，而《圣经》所谈论的堕落，就被呈现为人类生活引人注目的发展象征，仿佛从动物的无邪进入到人有意识的状态。⁵²整个情形实际上就被颠倒了；上帝成为罪的作者，而蛇变成了人类进步的作者。因此，拜蛇教徒把上帝呈现为不幸的创世次神，而蛇才是赐福的神祇倒合乎逻辑了。事实上，根据最近的意志论-泛神论哲学，不是上帝拯救了人，而是人拯救了上帝。但《圣经》把创造和堕落加以区分和隔离，就恢复了原来的次序，也因此维护了救赎的可能。因为，如果罪与动物性和欲望画上等号，被视为来自人的进化起源和本性，那么除了毁灭之外，就没有别的救赎可能了。这样，天堂就不是真正生命的终极扩展，而是所有意识、意志和人性的毁灭，是空虚的深渊，坠入永远的死亡。相反，如果罪带着伦理特征，那么就有救赎的可能，而归信就是对罪的根本征服，是旧人的死亡和新人的复活。⁵³

但如果是这样的话，归信就是每个人必然的道德责任。如果基督宗教坚持了归信的绝对必须性，也就再次与所有良心的见证、整个人类的教导和生活联系起来。每个人都拥有一个深刻、难以消除的信念，就是他还不是他所应该是的样子；在他的责任和性情之间，有难以否认、也无法置之不理的鸿沟。人都是破碎的；他的统一、他的和谐已经失去了。而在这个奇怪现象中最奇怪的事情是，他不是彼此挣扎的两个人，而是同一个人处在两种情形中。情形不是我们的概念、观念、性情和愿望一起配合起来，力争获得主动权；情形乃是，同一个主体既为自己开脱、又谴责自己；它心甘情愿地放纵情欲，然后又被悔恨和难过折磨；它不断在雀跃和伤恸中反复。⁵⁴在人类整个历史中回荡的，是破碎生活的伤心哀叹；它在诗人的歌中找到了最优美的表达，但每个人都从经验中知道它。所有宗教都被它驱动，每个改革的努力都由它出发，所有伦理系统都在描述之后发出祈使语气，而每种哲学都力求在满足理智的同时，也能安慰心灵。人们归信的内涵和道路不同，但归信的必要性却无可置疑；全人类都在宣告

堕落的真理。

无疑，归信发生的方式非常多样。《圣经》清楚指出，“归信”的意思是指人里面的一种道德和宗教改变，借此他离弃自己有罪的生活，学习全心认识、爱慕和服侍在基督里向他启示自己的独一真神。但《圣经》同时也承认，这种归信的观念有很多不同的表现形式；它也把归信的过程本身，与导致归信的方式加以区分。它谈到以色列和外邦人的归信，个人、城市和民族的归信，在拿但业和尼哥底母、撒该和抹大拉的马利亚、保罗和提摩太身上，它也表明了实现归信的不同模式。⁵⁵在早期，当基督教通过使徒的宣讲，在世界上赢得一席之地时，归信与离弃偶像、服侍独一永活上帝的决心重叠。《新约》向我们描述了基督教从犹太教向希腊-罗马世界转化的过程，所以首先是一本充满了使徒工作的宣教之书。⁵⁶当后来教会在世界上站稳了脚跟，主要不再是透过向外邦人宣教、而是透过教养自己儿女的方式成长时，归信采取了另外一种形式，虽然本质仍然是一样。它在婴儿洗中表明归信和重生并不相同，归信通常是清醒意识到很久以前就已经被埋藏在心中的新生命。复兴为此提供了很好的例子，因为复兴并不是在外邦人中发生，而只是在基督教会内部。宗教心理学也指出，在复兴聚会中突然发生的归信，其实并没有看起来那么突然，而可能只是某些年前已经获得的印象或情感，在心中沉到了清醒意识的限度之下，但因为某些特殊环境的原因，又重新获得活力的复苏。⁵⁷唤醒沉睡的教会、在浑浑噩噩的生活中激起有意识的行为，是很好的事情，但如果没有充分认识到教会的有机存在就错了，因为这涉及到对恩典之约的误解，以及把归信与某种具体形式的归信过度紧密联系，并因而要求所有人都表现出这种形式，人为地产生这种形式。一旦这样，人的责任就与圣灵的工作混为一谈，本质就被牺牲给了形式，有时甚至是很奇怪的形式，而《圣经》的热切和丰富就失去了。

值得注意的是，虽然整本《圣经》从未忽视归信的本质和严肃性，但也不断给出归信的丰富表现。马利亚和马大的宗教性格非常不同，但耶稣两者都爱。使徒们的天赋和性格也不一样，但都是主的门徒。在基督教会里，奥古斯丁与阿西西的法兰西斯、路德与加尔文、卫斯理与亲岑多夫所走的道路，各不相同，但他们都是父家的孩子，在那个家中有许多房间。将“健康心态”与“冰冷心态的灵魂”作区别，如果本意只是表达属灵生活的丰富多样就不必介意。⁵⁸不是所有人对罪咎和恩典的经验都一样；更深地知罪、更丰富的赦罪平安，不是基督教信仰的根源，而是其果实。⁵⁹福音如此丰富，基督所买赎回来的救恩包含如此丰盛和多样的福分，以至于人最繁复的需要都可以得到满足，人性最丰富的能力都可以得到发展。有福音特别吸引人的时候，因为它应许赦免一切的罪咎；也有福音特别迷人的时候，因为它能满足对圣洁新生命的渴求。⁶⁰符类福音、约翰和保罗的福音、彼得和雅各的福音，在不同的时间和地点、在不同的民族和教会中，唤醒了不同的热情。任何民族里敬畏上帝、遵行公义的人，都

能蒙他悦纳。

然而，归信必须仍然是归信。科学或哲学不能告诉我们它究竟是什么，只有《圣经》才能。如果《圣经》没有告诉我们，或我们不相信《圣经》所说的，那么就只能对世界的救赎和人类的拯救感到绝望。哲学也许可以透过康德和叔本华的口——虽然甚至这也总是在基督教的影响之下——告诉我们，要把罪从人性中根除，必须有某种重生。但它却永远不能宣告这种重生真会发生的好消息，也不能指出获得它的途径。宗教心理学也许可以从人类学的角度考察与归信相关的现象，并用其他宗教的类比来加以说明，但正如它自己所承认的那样，⁶¹它不能深入到这些现象的核心和起源。它甚至会带来一种危险——如果它放弃《圣经》的引导，只从人类学的角度来呈现这些现象——把本质牺牲给形式，把核心牺牲给外壳。从心理学的角度来看，所有的性情改变都差不多：堕落与救赎和重生一样，也是一种意识的转变；有德之人变成一个酒鬼或酒色之徒、贼或杀人犯，与浪子回过神来、回到父家一样，也是一种“归信”。⁶²如果经常与归信联系在一起的某些现象没有出现，有人就草率地结论说，归信本身并没有真正发生，或归信并不必要。结果与“生两次”的人并列的，就是“生一次”的人、或不需要归信的义人。⁶³宗教现象的多样性导致人们草率地结论说，没有归信这回事，所有“归信”本身都是同等真实的，每个人都可以靠自己的方法得救。⁶⁴这样，在心理学的处理方式下，归信的本质消失了，就像生命在解剖刀下消失了一样。只考虑经验现象的实用主义，本质上是唯名论的，结果就成为相对主义。

《圣经》和经验都反对这种对一切本质区别的抹煞；因为两者都见证说，归信不是在人生中经常发生的一种意识转变，相反，它具有一种独特的特征。只有当一个人经历到一种全人的改变，包括真心的悔改和对罪的深刻惧怕，随后代之以在上帝里的活泼喜乐和遵行上帝旨意的真诚愿望，我们才能说有真正的归信。真正的归信只在于有罪的老我死去，圣洁的新人复活。⁶⁵“所有圣徒都是生两次的人”，⁶⁶因为人的本性并不拥有那种圣洁、那种对上帝深刻衷心的爱，以及遵行他诫命的愿望。康德和叔本华，以及很多其他人连篇累牍地对人性极端邪恶的谈论，见证了这条真理。斯坦利·霍尔正确地说，“诚实、有真正自我认识的人，谁不会坦白承认，在他的灵魂里，有他所听到的每一种罪恶、邪僻、疯狂、迷信、愚蠢行为的种子和可能呢？”⁶⁷詹姆士也同样承认，“作为一条哲学教义，“健康心态”并不够，因为它拒绝直面的邪恶事实，是现实真正的一部分。”⁶⁸

对《圣经》和基督宗教所教导的归信，人们对其可能性和真实性的看法可能会有不同。但如果真有那么一回事的话，那么毫无疑问的是它的来源和原因，不在于人的呈现和能力的纯粹心理活动。宗教心理学正确地说，它绝无意也不可能对此下结论。⁶⁹詹姆士甚至进一步说，现实本身也在“无意识”中被揭示出来，在那里有隐秘的能力和观念在运作，上帝的怜悯就是通过“潜意识之门”做工；所以他称自己是一个超

自然主义者，虽然形式有些不同。⁷⁰承认在宗教经验中的这种超自然主义，不应当令人吃惊，因为如果否认了在历史、特别是在基督的位格和工作中的启示，要维护宗教的真理性和权利，就只能靠接受在宗教主体上的启示。此所以《圣经》和神学一直在其奥秘联合的教义中，坚持教导上帝与人的这种团契。但如果这种在主体身上的启示，与在自然和《圣经》、在历史和教会中的客观启示隔绝，就为各种错误敞开了大门。最后，这种主观启示的结果就只是一种“更想要”，而这种冲动在人的“潜意识”中活动，被每个人按自己的本性和环境诠释，⁷¹实用主义在这里也导致对一切宗教的冷漠主义。

然而，这种宗教冷漠主义与一切经验冲突，特别与基督宗教有最强烈的矛盾。因为把我们带进与上帝团契的归信，从未不透过中间媒介而产生，而总是与我们或久远、或晚近之前所接受到的呈现或影响连在一起。⁷²它的产生总是与历史基督教相关，这种历史基督教在我们之前、没有我们的情况下，就已经以这种或那种形式存在，但现在与我们的灵魂取得了和谐。它并非从我们自己里面、靠我们自己而自发产生，反而使我们带着更深的信念，住在我们出生或成长于其中、或后来被引入的宗教圈子里。所以，宗教呈现不是我们个人情感的主观诠释。我们还是孩子的时候就形成了这些观念；孩子虽然有语言的器官，但却不是自己产生了语言，而是从妈妈那里接受了全部的语言宝藏。人没有在任何领域、显然也不能在宗教领域里，用思考产生真理，而只是透过探索和研究，学习到在他之前就独立存在的真理。所以，宗教经验既不是宗教真理的来源，也不是它的基础；⁷³它只是使我们与现存的真理联合，使之前对我们来说，只是空洞的声音、甚至被我们所否认和反对的，现在被我们承认为真理。归信不是真理的源头，而是对真理把握的源头。它把在我们之外、之前就存在的宗教呈现，在我们心中见证出来。

所以，我们一方面必须坚持宗教经验对历史基督教的依赖性，另一方面也要同样承认它的独立和自由。很多人只知道一种两难：或者是外在的权威、盲目的信念、对陌生又困难教义的理智认同，或者是无约束的敬虔、对宗教生活的个人喜好。⁷⁴但现实给我们的教导恰恰相反。正如我们睁开眼睛并未创造出世界的实在性，而只是认出它来，正如我们的思想没有产生真理，而只是寻找和找到了它，同样，宗教信徒只是完全自由、自发地接受上帝所呈现给他的属灵之事的实在性。他之前瞎眼，现在能看见；之前作为自然人所不能领受的，现在能够明白；因着重生，他进入了天国；因着爱慕上帝的旨意，他知道耶稣说话不是凭着自己，乃是凭着天父；他现在能够听见和明白耶稣的声音，因为他能够承受耶稣的话语。

所以我们可以明白，归信在我们里面，对基督宗教所教导的事情，产生一种毫不动摇的把握。如果它不过就是一种感觉或情绪，完全局限在心中的神秘主义，就不可能对基督教的话语和事件激起如此个人的兴趣。但经验所告诉我们的正相反。归信的

发生与基督宗教密切相关；作为其积极面的信心，是所望之事的实底，是未见之事的的确据，因为它同时既是知识（*cognitio*），也是信任（*fiducia*），是认可地知道和明白地相信。它的存在，从一开始就伴随着一组呈现，它在我们心中产生的时候，就与这些呈现相连，使我们与这些呈现不可分割地联系在一起。归信同时是悔改和相信、忧伤和喜乐、死亡和复活，改变了全人的存有和意识原则，在他里面植入一套全新的呈现世界，与他之前所赖以生活的不同。这些新呈现也彼此依赖。我们在归信时所接受的呈现，从心理和逻辑两方面来说，都与我们生于其中或后来加入的基督教圈子所包含的呈现关联在一起。基督教包含这样一整套和谐的呈现，把主体和客体、人和世界、自然和启示协调在一起，不过是它的众多祝福之一。⁷⁵

这整个归信的过程，从意识对罪恶和悲惨的觉醒开始，发展为对上帝在基督里的满心喜乐，从始至终都透过心理的媒介。即使我们深入到我们自己灵魂的深处，也不能面对面看见上帝。无意识、灵魂出窍、幻觉、梦境和默观，都不能比清醒生活把我们带到离上帝更近的地步，就像历代的神秘主义者所幻想的那样，因为我们行事为人是凭着信心，不是凭着眼见。此外，在我们自己的心中、在我们周围的世界里，甚至在《圣经》本身里面，也有我们不能解决的各种困难。但如果我们在灵魂深处确信，上帝会拯救我们个人，而且从我们一出生开始就已经在拯救我们，那么这信仰不可避免地会导致一条结论，就是这个救恩会在我们之外、在历史中启示出来，世界和人类的终点不是永远的死亡、漆黑的幽暗、无底的深渊，而是有无尽光明和荣耀的明天。在自然和罪恶的力量之上，有天父权能的旨意掌权，能够叫风、海和万有都听他。

在我们自己心中的归信和信仰，就是那旨意的运行和果效。虽然我们的归信和信仰，是以这样一种心理的方式产生，因而考虑到了每个人不同的个性和环境，但它们也启示出在我们心中运行的那个旨意，并使我们立志行事，为要成就上帝的美意。在我们自己的见证里面、也借着我们的见证，我们听见了圣灵的见证，而这又与《圣经》和历代教会的见证配合在一起。在这个见证中，上帝所有儿女的灵魂都得到了安全；它打破了一切怀疑，把他们带入上帝大爱的怀中。

第九讲 启示与文化

著名的讲道者布鲁哈特（J. Chr. Blumhardt）曾说，人必须归信两次，首先从自然生命转向属灵生命，然后从属灵生命转向自然生命。¹他这样用吊诡的语言，说出了一条被每位基督徒的宗教经验、也被历代基督徒的敬虔历史所确认的真理。从上头而来的属灵生命，力求上面的事；这在《诗篇》作者的叹息中表达出来：除你以外，在天上我还有谁，在地上我也没有所眷恋的；这种生命的最高心愿，就是离世与基督同在，因为那是好得无比的。早期基督教的苦修生活，正是在属灵生命的这种倾向影响下出现，而且也正是因为这个原因，这种苦修生活在今天很多敬虔圈子里，仍然得以延续。不过，初期在这些影响之外，当然还有其他的原因和考虑，才一起催生了属灵生活的这种倾向。

当基督教进入世界的时候，立刻蒙召面对了一个困难问题。基于启示的基督教，出现在一个已经存在了很久、有自己生活方式的世界中。一个社会早已形成，其中充满了各种复杂的利益。也已经有一个国家存在，其国民生活安逸，享受着和平。也有艺术和科学的活动，而且达到了相当完善的程度。道德和习俗也已经有固定的形式。征服产生了庞大的帝国，也出现了繁荣的大都市。简言之，基督的福音遇到了一套丰富的自然生活，一个高度发达的文化。因此不可避免的问题是，这两者的关系应该如何协调。

这个问题的重要性和范围，可以由提出它的不同方式表明。因为，无论我们谈的是使徒宣讲与希腊-罗马世界的关系，还是再造与创造、圣子的工作与圣父的工作、天国与地上的国、安息日与周间、基督教与人文主义、教会与政府、信仰与科学、神学与哲学、权威与理性、宗教世界观与经验世界观、天与地、神圣恩赐与人的劳作、启示与文化的关系，问题都一样。所有这些形式所呈现出来的问题，不只是在某一时期出现，而且在历世历代都有，并会一直持续到基督再来。此外，它也并不只属于科学思想的范围，而且也强迫每个人在每天的生活中面对。在生活 and 思想中出现的一切趋势，都可以从对这个主要问题立场的角度来描述和评估。任何与一切宗教和基督教决裂的系统，都会在现实的压力面前被迫面对它。因为，虽然有成千上万的人定意要把我们今天的文化从过去的一切中解放出来，然后在一个全新、科学的基础上重建，但事实上，我们家庭、社会和政治的所有制度，都仍然依赖于基督教原则，而我们所有的道德和习俗，也都仍然浸泡在基督教精神之中。

因此，当我们看到，初代基督徒并没有令人满意地解决这个世界-历史问题，也

没有就此取得一致意见时，不应感到惊奇。有些人太友好地看待文化，以至于不能恰当对待基督徒信仰宣告的权利和要求。另一些人则完全背离了当时的文化，竭尽全力地谴责它。不过，早期基督徒本质上并非苦修式的。他们坚定地相信，地和其上所充满的，都属于主；他们也视自己为新人类，在其中，犹太人和希腊人找到了他们的合一与终极目的。²但那时的文化与各种异教实践联系太紧密，基督徒很难参与其中而不违背自己的信仰，所以只能满足于实践更被动的基督教道德美德。保罗在《罗马书》第一章所描述的世界中，对人数稀少、信心软弱的信徒群体而言，没有消极态度之外的可能性。

然而从长远来说，这种消极态度会带来严重危险。当第二世纪的二元论和苦修诺斯替主义以各种形式在罗马帝国内散播时，毫不例外地影响了很多基督徒。这样出现的苦修倾向，到第三、四世纪得到了进一步增长，因为教会变得世俗化，而且渗透在思想中的斯多亚和新柏拉图主义元素，也加强了此点。³从那以后，很多人就寻求独居的生活，以便在悔改中度过一生，或一生致力于慈善事业。这种隐居生活，在西方经过了重要修正之后，被教会用来为各种道德目的服务，包括开垦土地和农耕、科学和艺术、传扬福音和扩展教会。但教会也反过来受到了推崇修道生活的影响，发展出了一种获得完美基督徒理想的双重道路，在“要求”和“鼓励”之间作了一个区分。完美的确是每个基督徒的目标，对平信徒与对教士和修士都一样。但发誓要过贫穷、独身和顺服的生活，却是通往那个目标更便捷、更安全的道路。苦修生活是到达完美的一种特别有功德的方式；修道生活分别出了一类特别的人，是值得称赞的基督徒生活形态；婚姻、家庭、社会职业、服务政府、财产、富裕本身都没有罪，但在宗教生活的道路上放置了很多障碍；脱离这些缠累的人，就是更明智的，是卓越的宗教信徒。⁴

虽然这种苦修主义与罗马教会的教义和生活紧密相连，但从宗教改革直到今天，在更正教主义的很多教会和流派中也有很强的吸引力。比如，重洗派显然不能用中世纪的修道院和小教派来完全解释；因为否则的话，它与罗马教会的分裂、对其等级制度和崇拜形式的强烈反对又是怎么来的呢？不过，它的确吸收了古老的苦修理念，并且试图透过在信徒圈子里的极端改革而实现这种理念。但他们这种改革只能以割裂结束，把教会与世界、基督徒生活与民事生活、再造与创造、圣灵与圣言、《新约》与《旧约》割裂；简言之，把基督所带来，并在重生中交给信徒的属天本质，与我们出生时，从亚当所获得的属地本质割裂。从此以后，这种二元论就以各种不同的形式，流行于很多虔诚的圈子，最近甚至从很多个人和学派中获得了强烈支持，因为他们都认为，原初基督教有一种苦修的生活理念。不过，这些人本身又分成两派。

第一派是那些因为个性或教育，或者因为自己的经验或外在影响，学习认识到苦修生活价值的人，他们因此用多少带点忧伤和愤怒的态度看待今天的文化。不少人比较了我们今天与耶稣的生活之后，发现两者之间没有任何联系和一致，只有反差和对

立。他们说，如果谴责有权势的人和富人、鄙视属地的财宝、同情病人和穷人、寻找税吏和罪人的耶稣是对的，那么今天的社会和其中的拜金主义和资本主义、自吹自擂和权利崇拜，就错得很离谱了。他们挑战基督徒说，如果你承认耶稣是上帝的儿子，接受他的话语为神圣真理，为什么不效法他的榜样，跟随他的脚踪？为什么你住在豪华的大房子里，穿着紫红色的精美衣服，每天奢华浪费，拼命聚敛会朽坏、被虫咬、会锈蚀的钱财呢？你为什么不散尽所有，给饥饿的人饭吃，给口渴的人水喝，给无家可归的人房子住，给赤身露体的人衣服穿，探访生病和坐监的人，向穷人传福音？他们推论，并向我们解释道，耶稣如果活在现在，将会如何行事，他对媒体和政治、市场和贸易、工厂和议会的行为将会如何。⁵有些人心里真的对此非常严肃，力求实践这种道德理念。比如，托尔斯泰就根据登山宝训中“不可以恶报恶”的诫命，建构了一整套消极的伦理观。他们宣称，一切悲惨的来源都在于社会，包括其中的谎言和伪装；都在于教会，包括其中的荒谬教义；都在于政府，包括其中的法律和战争；都在于我们这个时代的全部民事生活，包括其中的婚姻、阶层、传统形式、腐败的风气以及烟酒。我们被告知，只有当我们从所有这些制度上转离，回归自然，放弃一切权力和公义、一切愤怒和惩罚，简单直接地像小孩一样生活，才能脱离这些悲惨。然后，“需要”与“满足”之间被破坏的和谐，才能得到恢复，幸福和平安才会返回。⁶

另一派人无疑也同意早期基督教带有苦修特征，但却由此得出正好相反的结论：他们的结论是，基督教有它兴盛的时候，但现在不再适合我们今天的文化了。世人在对这一位耶稣的评价上，缓慢发生了一个很重要的变化。唯理主义拒绝了教会有关基督位格的教义之后，像施特劳斯和勒南、申克尔（Schenkel）和凯姆（Keim）、霍尔兹曼（Holtzmann）这样的人，的确对耶稣生平采取了一种人文主义式的看法。但在他们看来，耶稣虽然不是上帝的独生子，但却仍然是真正、理想的人，用自己的言行建立了纯粹的宗教，使之免于任何中介主义和崇拜仪式；他也净化了一切律法主义的道德，并且作为一个人，享受了生活中的全部快乐，呈现了一套值得我们今天景仰和效法的道德理念。⁷

但在最近，特别是在巴尔登施佩格（Baldensperger）和约翰尼斯·魏斯（Johannes Weiss）的考察以后，⁸很多人用一种全新的概念取代了这种人文主义观念。的确，耶稣形象中的人文主义特征，也不是完全没有；然而按照符类福音对他的描述，耶稣是一个完全不同的人。他不是一个安静、虔诚的人，也不是教导美德的哲学老师，而是一个先知、奋兴家、狂热分子，活得好像上帝的国马上就要来了一样，因此才劝他同时代的人要相信和悔改。作为一个人来说，他并没有像自由派神学所呈现的那么伟大。虽然他有乐意帮助受苦者的特征，值得称赞，但他也是一个有限、迷信的人，相信邪灵和永刑，受到异象和幻觉的左右，甚至表现出遗传性癫痫和妄想狂的迹象，而最后，当他的传讲不被接受时，他甚至也试图靠暴力来取胜。他的教导没有任何新东

西，只是同时代观念和期待的杂烩；他对上帝国的观念，与道德社会无关，只是带有纯粹末世论的特征而已；他在爱色尼派甚至佛教影响下的伦理观，带有苦修的色彩。也许他起初是个雅利安人，也许他甚至从来没有存在过，只是当时的混乱社会中一两个小教派所杜撰出来的人物。⁹无论如何，他的世界观和生活观已经不适合我们的时代和环境了。当他宣布富人有祸了，视属地事务为属天呼召的障碍，鼓励独身的生活，完全不考虑政治和社会生活时，就不可能成为我们的榜样，他的伦理观也不能给我们提供标准。¹⁰上述这种对基督教伦理的反抗，也不在于次要之点，而在于核心和本质。对这些人来说，基督教伦理推崇律法主义和他治，寻求报偿和超越幸福论，远离世界，憎恨一切文化特别是感官享受和婚姻。因此尼采要努力扭转它的整个价值体系。他希望废弃犹太人和基督徒的奴性道德，恢复自由人原初道德的荣誉；他的系统可以被称作逻辑权贵无政府主义。¹¹

如果我们要谈论基督教与文化的关系，必须首先清楚解释我们对文化的理解，然后准确说出与基督教对立的文化种类。特别自18世纪以来所使用的“文化”一词，像很多其他诸如文明、启蒙、发展、教育等术语一样，通常意味着开发和提高，并总以一个有待提高的对象为前提。这个对象通常可以用“自然”的名字来指称，因为它总是由并非人手所造，而是从创造所带来的东西组成。因此，在最广泛的意义上，文化包括人的力量施加于自然的全部劳动。但这种自然包括两个层面；它不仅包括在人之外的整个可见现象世界，也在一个更广泛的意义上，包括人自己；不仅包括他的身体，而且也包括他的灵魂。人所拥有的官能和能力，并非出于他自己，而是为上帝所赐；它们是自然的礼物，而这些礼物既是开发外部世界的手段，也是必须被开发的对象。因此，从大的方面来说，文化有两个圈子。前者包括人生产和分发物质产物的所有活动，诸如农耕、畜牧、工业和贸易。第二个圈子包括人通过文学和科学、公义和政治、修饰和艺术的方式，客观地实现他对真、善、美的理念，同时也发展他自己、获得文明的所有劳动。¹²

这种文化一直都存在，从人在地上一出现，试图用劳动来满足他的多方需要就开始了。而且这种文化从一开始就与宗教紧密相连；在历世历代、所有民族中，这两个圈子都互相结合在一起，并肩前进。一直到18世纪，人们才把文化抬到一个脱离基督宗教和整个古代世界观的高度，企图变成一个全新、现代的文化。因此，没有人能说，文化本身与宗教对立，因为所有过去的世纪都尖锐驳斥了这种断言。人们最多能说的是，我们今天的特别文化，才与宗教和基督教冲突。

但在证明这一点之前，我们必须先给“现代文化”下一个准确定义。而一旦我们开始这种尝试，立刻就遇到巨大的困难，似乎获得一个清晰、公认概念的愿望，只是一种错觉。因为首先，现代文化从某些角度说，按照有些人的评估，与之前的世代形成了一种对立；但这种对立却不是绝对的。无论我们乐意与否，都站在前一代人的肩

上。我们的社会、家庭、劳动、职业、政治、立法、道德、习俗、艺术、科学，仍然全都浸透着基督教的精神。基督教的反对者非常清楚这一点，而他们对基督教的敌意之所以如此强烈，正是因为基督教精神在各个方面都体现出来，是让全团都发起来的酵，甚至也对这些人——即使他们不甘心——也产生着影响。思想常常在很大程度上已经脱离基督教了；但生活仍然默默继续着，不断从过去的资源中得到喂养。现代文化想要成为绝对的现代，但它不能，也不可能如此；它是历史的产物，因而也只是历史中的一个阶段。

但即使我们不考虑这种与过去的联系，希望按照现代文化本身的特点来评判它，我们也不能获得必需的统一和清晰，因而也不能对它形成一个准确的概念。因为现代文化是一个涵盖很多现象的抽象名称，根本无法形成统一。不仅它的发展来自无数因素的贡献，而且它本身也有最高程度的分化。在每个地方、在所有范围内，在政治、社会经济、艺术、科学、道德、训练、教育领域，现代文化都有彼此针锋相对的派别、趋势和学派；公正和文化、教会和政府、信仰和科学、资本和劳工、律法主义和反律主义，都彼此争夺领地，要从完全不同的原则出发。一元论无疑也在这里寻找抽象的统一性；但它把生活的多元和丰富牺牲给了一套理论，无视现实所展现出来的尖锐冲突。因此，说现代文化与基督教和宗教冲突，不过是一句空话；就某些现象而言，它可以说有点貌似正确，但对另外一些现象来说，它则毫不成立。

最后我们要考虑的是，从“一组涵盖很多不同的现象”这个意义来说，现代文化还不是一个成品；它并未完成，没有被客观地摆在我们面前；它只是在过去存在了很短一段时间，现在每天都还在发展。因此我们处于其中，活在一个“转折时期”——这个词本身没有说明任何问题，因为所有时候都是转折和变化的时候，但在这里却体现了一条古老、众所周知的真理，反对了所有试图把现在与过去和将来割裂、把“现在”绝对化的人。因此，没有人能说现代文化将把我们带向何处；我们可以猜测、估计、臆测，但不可能有任何把握。至于现在已经出现，被包含在“现代文化”这个名称下面的现象，对它们价值的评估也非常不同。而且有些现象是没有人会赞同的。比如，谁会为今天泛滥的纸醉金迷、拜金主义、酗酒、卖淫辩护？谁会无视我们现代文化的缺陷，无视向我们显示出来的危险？所以每个人，无论他的宗教或哲学立场如何，都被迫使用一些标准来判断现代文化；他不可能全盘接受之；无论是否乐意，他都必须折中，必须肯定某些现象，因为与他的世界观一致，并奉同一种世界观的名强烈反对另一些现象。至于对现代文化的未来，人们的评估也取决于它运动的方向，而这一点没有人能预言和预测。人都是在唱赞歌和发怨言之间摇摆，同一个人根据他的喜好和焦虑，依次扮演这种或那种角色。

所以，断言现代文化与基督教冲突，不过是毫无意义的说法。谁会轻率地说，婚姻和家庭、政府和社会、艺术和科学、贸易和工业本身，都被基督教所谴责和反对？

最多可以说，这些制度和活动目前所发展和前进的方式和方向，也许与基督教冲突。无疑，这就是说那些话的人的真正意思。是的，我们很多当代人对一些现象的评价，与基督的福音对它们的评价非常不同。但这些人因此把自己的判断与现代文化等同，然后以其名义拒绝整个基督教，就纯粹是狂妄了。我们可以理解为什么有人会这么说，因为说文化、科学和国家比基督教出现得早，可以令人印象深刻；但这么说却不可原谅，因为它摆设了一种错误的对立，混淆了很多观念，对基督教和文化都带来伤害。

如果我们在现代文化中寻找与基督教对立的東西，然后把它归结为一条原则，应该就能找到上面所发现的、与基督教信仰不可调和的那个观念。很多人对基督教及其教义和生活的抱怨，都基于它所谓的他治和超越。在现代社会中，有一种之前没有或至少没有那么强烈地对独立和自由的追求。我们在所有人身上、在每种立场和圈子里，都会遇到这种追求；科学、艺术、工业、贸易、劳工、资本，都渴望自我管理，只服从它们自己的生存模式给自己所定下的法则。这种追求本身并非不合法或不合理，因为人不是机器，而是自由思考、自由生活的有理性和道德的存有。但不可否认的是，这种追求常常带有一种特征，即否认一切客观权威、一切外在法律的存在和存在的权利，也否认人经过这属地生命之后，会有任何具体的结局。合法地争取独立和自由，变成了一种理论上宣称、实践中施行的自主和无政府状态，而这些东西自然与基督教对立。因为基督教和所有宗教一样，都与这种自主冲突。基督教维护人所有可能的自由和独立，因为它教导说，人是按照上帝的形象和样式造的；但它同时也坚持说，人是一个被造之物，因此永远不会、也不可能绝对独立；它使人依赖于上帝，受制于他的旨意和圣言。当现代文化的护教士指责基督教律法主义、他治、超验幸福论等等时，他们故意用一种扭曲真相的方式来使用这些词，激起对基督教的偏见；但真相本身却无可辩驳。在基督教和很多现代文化的颂赞者之间，冲突点事实上在于超自然主义。

基督宗教不可能抛弃这种超自然主义而不毁灭自己。没有对超自然能力的信念，甚至任何宗教都不能想象或无法生存。因为所有宗教都说，上帝和世界不一样，上帝可以在世界中做工，进入与人的团契，并借此提升人，也维持人在世界之上。因为基督教是纯粹和真正的宗教，所以不会有比其他宗教更少、而是更多的超自然因素。因为那些宗教都把神性消解成各种自然力量，在世界各处只看到善灵或恶灵的影响，因而不可能把人带入与上帝的真正团契。但根据基督教的信仰宣告，那独一、全智、全善、全能上帝的旨意，是一切自然现象和历史事件的基础，而且这个旨意能打破世界和人类的一切阻拦，即使面临他们的反抗，也要把他们带进救恩和荣耀。这个观念是整本《圣经》的基础；也是摩西和先知、耶稣和使徒的立场；基督教会建立在创造、道成肉身、复活这些伟大事实之上；耶稣自己在地上所传扬的福音，也体现了上帝同

样的旨意和计划。

无可置疑的是，耶稣不是以一个诗人或哲学家、学者或艺术家、政治家或社会改革家的身份在以色列人中出现。这一位耶稣的新奇和独特之处在于，他是比所罗门和约拿，或任何一位先知都大的；他是弥赛亚、上帝的独生子，蒙上帝差派，要寻找失丧的人，拯救罪人，传福音给穷人听，宣告上帝悦纳人的禧年，宣扬父上帝，启示他的圣名。所以他带到地上来的，是具有难以言喻的价值的祝福，即上帝的国，这不是靠人的努力就能建立的社会，而是属天、神圣的宝藏，包括公义、从败坏中得救以及永生，而这一切，人只能通过重生、信心、归信才能获得。

耶稣传讲的福音是否正确，认识上帝和永生是否人最高的善，我们对这些问题的看法可能不同。至少有人否认或辩驳这些，试图把基督教道德丢到一边，选择个人主义或社会幸福论。基督教为我们个人在社会中的伦理文化提供了充足的发展空间，但这两个系统还是有无法掩盖或消除的对立。基督教道德强调罪与恩典，进化伦理却宣扬人的自然良善；前者视人为迷失的存有，需要救恩，后者在人里面找到了可以改革和拯救世界的活物；前者谈论复活和重生，后者谈论发展和教育；对一者而言，新耶路撒冷从天而降，来自上帝，对另一者而言，它靠着人的努力逐渐实现；在那里，推动历史的是神圣作为，在这里，进化是引导一切的过程。¹³

但有一点是肯定的，如果福音是真的话，那么它就有自己评价一切文化的标准。耶稣在对一切属地之事和自然关系所采取的态度上，已经明确表明了这一点。他不是苦修主义者：他看食物和饮水、穿着和打扮都是天父的美好礼物，也去参加婚宴和酒席。他也不是伊壁鸠鲁派，只考虑和关心自己；他不断对各种苦难动慈心。肤浅的乐观主义和软弱的悲观主义，都不是他的朋友。他虽然不厌弃自然制度和祝福，却也没有花功夫去评估这些事情本身，或确定它们的内在价值。这不是天父上帝差派他来做的工作。他完全接受当时的社会和政治形势，没有费力要改革它们，只是指出它们对天国的价值。正是在这个背景下，他说，人在这个世界上所拥有的一切——食物或饮水、穿着或打扮、婚姻或家庭、职业或地位、财富或荣誉——都不能与那颗唯有他才能带来的珍珠相比。在必要的时候，我们还必须为福音的缘故抛弃一切，地上的财富的确常是进上帝国的大拦阻。简言之，农业、工业、商业、科学、艺术、家庭、社会、政府等等——整个文化——本身可能都很有价值，但无论什么时候与天国衡量，就失去了全部重要性。如果一个人失去了自己的灵魂，赚得全世界也对他没有什么益处；他在整个被造界中，找不到可以用来换取自己灵魂的。

除非人无视现实生活的可怕严肃性，否则无法否认这个宣称的真理性。不仅《圣经》教导说，人已经迷失了，而且会越来越丧失，我们自己的经验也见证了这一点。人在上帝面前丧失了，因为他不把自己献给上帝，也不在爱中服侍他，而是远离他，

躲避他的面。人在邻舍面前丧失了，因为他不顾邻舍的需要，在生存竞争中更看重自己的利益。他也在自己面前丧失了，因为在他的存有和意识之间有一道鸿沟，在他的责任和愿望、良心和意志之间有一个冲突。这就是为什么我们在世界上寻找分心的事；我们不能整合自己的思想，反而使它变得凌乱，而且我们按照自己的呈现和想象、思想和愿望、性情和热情，随意在各种方向上跳跃，变得越来越失去生活的中心。人只是变得越来越迷失。没有任何财富能补偿我们灵魂的迷失，因为失去了灵魂，就失去了一切。没有什么能填满空虚，没有什么能取代丧失，没有什么能遮掩贫乏。正是由于这个原因，基督把天国带到了地上；他把这根植在人们心里，从而把他们带回给上帝、给邻舍、也给他们自己。对人来说，与上帝的和平，也就带来与自己的和平；他良心和意志之间的鸿沟也被填满；他存有和意识之间的冲突也被消除；在对上帝圣名的敬畏中，他灵魂中的全部力量也得到了和谐。他的责任成为他的选择，他的选择成为他的特权。归信是回转向上帝，但同时也是找回自己。¹⁴

如果这就是福音的内容——即上帝因着自己恩慈又权能的旨意，透过赦罪和归信的方式，维护和更新了人的伦理理念——那么人们的确可以否认这个内容的真实性，但说这个福音与文化冲突，则就不可思议了。恰恰相反——如果我们可以这么说的话——它是一切文化最重要的要素，是所有文化在这个词最真确的意义上，竭力追求也必须竭力追求的原则和目标。的确有很多人认为，人类的发展和进步，主要或完全在于物质财富的提高。但这种唯物论的生命观，与人的理性和道德本性强烈冲突。心灵和良心都向我们所有人见证说，人活着不能单靠食物；“活着不是最高的善”。不仅宗教，而且哲学都一直宣扬这一点。它最重要的代表人物都毫无例外地宣称，个人和人类的命运，都必须带有伦理特征，而且伦理特征必须居首位；善与圣一样，都被高举过感官世界；伦理比物理走得更远。善的价值观念在人心中的影响如此有力，以至于上个世纪开始繁荣，有一段时间也给唯物论披上光环的物质文化，很快就让位于生活中的强烈反弹，而它所带来的失望，也再次使人心渴望唯心主义和神秘主义。甚至黑格尔都感受到了这个影响；是的，他仍然继续称他的世界观为唯物论的，但他把他的一元论提到了宗教的高度，并视其核心为崇拜真、善、美。¹⁵

一旦文化希望成为伦理文化，并且不仅在名义上，而且在事实和真理上也要如此，那么它就没有任何理由指责说，福音敌视它，而且它对自己最有利的做法，就是尊崇福音为创造文化最主要和最高的力量。它甚至不能合理地反对福音所包含的超自然元素，因为作为伦理文化，它就依赖于形而上学，而更深入的反思表明，这事实上依赖于启示。所以历史已经证明，文化并没有独立的起源和发展，而是从一开始就与宗教最紧密地联系在一起。特别是文化中更高级一些的元素，诸如科学、艺术和道德，其起源和成长都得归因于宗教。在希腊、埃及、巴比伦、印度，我们所知最古老的科学都是神学；哲学起源于宗教，只是在后来才产生出各种具体科学。¹⁶古代民族

的艺术都带有宗教特征；¹⁷而我们所遇到的所有古人，都有把道德律视为神圣诫命的倾向。¹⁸科学、艺术和道德，在起源、本质和意义上，都与宗教的来源相同，因为它们都基于对理想世界的信念，而这个世界的真实性，只能被宗教所提供和保证。换句话说，被从上帝而来的启示提供和保证。¹⁹

无疑，最近有人努力使伦理文化独立于宗教。²⁰但这种尝试仍然很新，而且局限在一个小圈子里，可能也很难取得成功。是的，让宗教扮演警察的角色或做道德的看门狗，是宗教的耻辱。宗教和道德并非以这种外在和机械的方式相连，而是靠内在本性彼此有机地结合在一起。对上帝的爱包括对我们邻舍的爱，而后者也反映了前者；因为善从我们最小的时候开始，就以诫命的形式呈现在我们所有人面前。自主和进化伦理对此不能作任何改变。儿童并非靠直接或反思逐渐创造出了道德律，而是成长于一个很久以前就拥有这些道德律，并且以权威的方式加于他们身上的圈子中。²¹如果我们环顾周遭的民族，审视人类的历史，的确会看到很多浮动和变化，但也总能在各地都找到道德律的库藏。²²每个人都承认，在道德里面，有一套要求他用良心顺服的律法。如果情形是这样，那么在这个奇妙的现象中，我们或者遇到的是人类的幻觉、梦境、想象，或者遇到的是远超经验世界之上，使我们充满最深敬畏的现实。因为，如果道德律或理想的善，真的存在于我们周围和之上，那么它一定基于一种普世的力量，与神性合一。唯有上帝是人的道德律、责任的客观性、伦理呼召和命运的现实性来源，因而也是它们的保证。从这个角度说，伦理也是他治的。

哲学特别在康德以后，对这种他治提出了强烈抗议，而如果我们把这种他治理解为，凭空从外面临到我们、从上面被武断地强加给我们、在我们自己心里没有共鸣的道德律，那么这种反抗是合理的。这种纯粹外在的律法也许或者可以是自然律，但却绝无可能是道德律。对那些认为人起初只是动物，后来在诸如社会的压力、国家的管制等外在影响下才变成人的道学家来说，这种法律的他治观也许可以相应地接受；但对基于《圣经》的基督教伦理来说，它毫无吸引力，也显得极为肤浅。因为《圣经》教导说，人起初是按上帝的形象造的，所以在他心灵的最深处就有道德律；甚至在罪恶的状态中，他也因为理性和良心的缘故，仍然与一个理想的世界相连；而现存于责任与性情之间的冲突，根据所有的经验见证，都已经原则上透过重生和归信解决了。正如耶稣说，他的食物就是做他天父的旨意一样，保罗也见证说，他里面的人是喜悦上帝的律；而所有真诚的基督徒也会谦卑地说同样的话。

自主的道德和伦理文化，不可能反对这条教义，因为这是它们自己心愿最终极的成全。人们正确地说，善必须是人里面的性情。善并非用一种社会-幸福论的方式，从人行为的后果借得它的标准和本性，因为这些后果是外在的，常常很偶然，而且几乎总是难以预测。人并非因为他的行为及其后果，所以才是善的，而是就他的行为揭示和表达了他的善意来说，这些行为才是善的。因此，按照康德的说法，除了善意之

外，世界上没有不受限制的善。哲学家在这里不过用不同的话重复了耶稣所说的：唯有好树才能结好果子，人只能从心里所存的善，才能发出善来。²³《圣经》的宣称甚至避免了康德的偏颇，因为后者说得好像善只能透过理智意义上的责任才能获得一样，不需要心灵的合作。这种理智主义的严苛，总会引起情绪性浪漫主义的反弹，但基督教伦理与此不同，坚持全人——包括理智和意志、心灵和良心——都必须是善的。行善既是责任、也是愿望，既是任务、也是特权，因此是爱的果效。爱因此就完全了律法。

但再一次地，如果这就是基督教道德的核心，我们有什么权利指控它敌视文化呢？因为正是唯有它才使得真正的文化成为可能，并把文化置于坚固的根基之上。伦理文化正确地宣告说，人必须在自己的内心、在他存有的根源、在他意志的核心上是善的；但它诚实考察之后，也感到要被迫承认，这种人并不存在，而且它也无法创造出这种人来。所有文化，无论多么重要，就像所有教育、文明和发展一样，都对更新里面的人无能为力。因为它只在外面做工，不能深入到人心。它也许可以塑造、剪裁、限制、约束、模造；它也许可以用缰绳强迫引导生活；它也许可以培养出律法主义、甚至道德。但那却不是真正的善，不是真诚、内在、属灵的善；它不是真正的美德（*Sittlichkeit*）。只要伦理文化认为自己是自足的，就会面临严重的危险。因为它如果它坚持自己的理念，又估计自己能够实现这种理念，就会在人的四面设围，给他加上一条又一条命令，一套又一套规矩；又或者，在多次努力之后，它终于确信了自己的无力，于是就放弃道德理念的高度，把领导权让给意志，允许每个人按自己的特点生活。法利赛主义和撒都该主义，从哲学和实践的立场来说，并非罕见现象。因此，伦理文化所渴求的真、善、美，只有当绝对的善同时也是全能、神圣的意志，不仅在道德律中要求善、而且也能在人里面产生善时，才有可能得到完全实现。律法的他治和人的自治，只有靠神治才能取得和谐。

相应地，伦理文化在道德的来源和本质上，都不能独立于形而上学的基础；最后，它更不能在确立道德的目的时丢弃形而上根基。²⁴只要它还是此岸的（*diesseitig*），对“道德行为的目的是什么”这个问题，除了个人或人类之外，就不可能找到别的答案了。在第一种情况下，无论它是否愿意如此，就已经把集体牺牲给了个人，而在第二种情况下，把个人牺牲给了集体。但自然本身清楚地证明，这两者任何一个都不能被降低为另一个的手段；个人和集体并非彼此臣服，而是彼此合作。如果要保持两者的独立，并使它们取得一致，那么只有当人升到两者之上，并在两者之外找到一个道德目的，才可能达成。另外一个考虑更有力地加强了彼岸（*Jenseitigkeit*）的必须性。无论是人类还是个人，都不是自己的起源和目的。它们曾有一段时间不存在；它们不过是暂时的，也在走向终点。它们在宇宙中只占据了一个暂时、转瞬即逝的位置；它们是一种手段，而不是目的，更不是最根本的目的，因

为它们不是自己的起源。

但如果个人和人类因为都是被造之物，所以都不可能是最终目的的话，那么不可避免的问题就是，这个最终目的究竟是什么？反思这个问题的伦理道德，必须走出这个可见之物的世界；它不可能在人类里面找到立足点。但这样一来，就只有两种可能的道路：或者人类及其全部文化，都只是一种无意识、非理性、无目的的世界性力量的渠道，或者是荣耀上帝的手段。人类不能、不可能、也永远不会相信前者，因为它是自杀的同义语。而后者，即人和人类为上帝而存在，本于他、依靠他、也归于他，就能够保守他们的道德和属灵价值远超整个无生命宇宙之上，并实实在在地带来真、善、美的永恒胜利。唯有这一点才能给理智带来平安，给心灵带来安宁。伦理文化必须是一种启示的哲学，否则就不可能生存。

所有启示的独特之处就是，虽然它定下了原则，立下了根基，却也要求人应用这些原则，在这些根基上建造。创造是最初的启示，是所有启示的原则和根基；但另一方面，每次启示也是一次创造、一件神圣的工作，为的是成就一些新事，发动一个新的开始，打开一种新发展的可能性。没有什么可以从无中开始；所有进化都假设了一颗种子；所有的变化都从存有发出。思想和言语、生命和历史、科学和艺术，都开始于上帝用创造大能所定下的原则。以基督为中心的全部特殊启示，只有一个内容和目标，就是立下可以建立新人类的牢固根基。基督是元首，教会是他的身体；基督是房角石，信徒是圣殿的活石。没有什么可以改变这个根基的；它一旦立下，就直存到永远。但一旦它在言语和行为、自然和历史、存有和意识的世界中立下了根基，教会就开始了它的独立工作，发展出教义和生活、组织和崇拜。从上帝而来的启示，总为人打开了一条“发现”之路。²⁵

这对文化也成立。它越深入考虑自己的本质，就越会发现，自己根植于形而上学，建立在启示的基础之上。它依赖于上帝自己所提供的材料，对自己的权利和价值有信心，因为上帝是万有的创造者、更新者和成全者。第一个人的被造表明了这一点；管理全地——即发展文化——的使命，被赋予给了他；而这个使命之所以可以赋予给他，只因为他是按上帝的形象被造的；人可以作全地的主宰，唯独因为且只有当他是上帝的仆人、上帝的儿女时才有可能。但人并没有一直在这个根基上建造；人类的发展并非正常；文化在繁荣之后，总会紧随一段衰败的时期。然后上帝似乎就亲自来主导人类的发展，兴起一些伟人，产生一些新民族，制造一些有世界性意义的事件；他摧毁了罪恶的发展，拯救文化脱离其邪僻，向它指示一条新的出路。这特别表现在以色列人身上，以亚伯拉罕、摩西、众先知以及基督为最终的代表。这样，文化就退到了后台；而人要在真正的意义上成为一个文化存有，就必须先再次成为上帝的儿女。以色列不是一个长于科学和艺术的民族，只专精于宗教；基督只是福音的传讲者、世界的救主、天国的奠基人。没有什么可以与他的国度相比的；要进入这个国度

的人，必须抛弃一切；十字架钉死了世界，破坏了一切有罪的文化。

但从这个宣告推论说，福音一定与文化相敌，就错了。因为，虽然福音只局限于宣讲天国的要求和法度，但却不能脱离在历史和《圣经》中所一直表现出来的有机关联。因为，首先，基督不是站在历史的开始，而是在历史的中间。他的前提是父上帝在创造和护理中的工作，也特别包括对以色列的引导；是的，福音甚至断言说，基督就是那一位创造万物的圣道，是所有人的生命和光。正如他在地上时，既不是政治家、也不是社会改革家，既不是科学家、也不是艺术家，而只是作为上帝的独生子和耶和华的仆人生活和工作，从而只是天国的传道者和奠基人，同样，他也不可能来毁灭父上帝的工作，或他自己在创造和护理中的工作，而是要把它从罪所带来的败坏中拯救出来。按他自己的话说，他来，不是要审判世界，而是要拯救它。

其次，基于同样的原因，基督的传讲也不能与十字架之后所发生的事情割裂。福音往回追溯到创造，甚至到永恒，也向前延伸到最遥远的将来。作为创造万有、作为耶和华的仆人上十字架的基督，也同样复活，升天，将来必要再来，审判活人、死人。他在升高中重新获取了在降卑中所抛弃的；但现在这一切都免于罪责，洗除了罪污，被圣灵重生、更新了。复活是对一切文化最根本的恢复。基督自己取回了他在十字架上承担罪债的身体；他已经获得了天上地下的一切权柄，被上帝升到至高，坐在自己的右边，为主、为基督。最近有很多人提出的要求，像早先很多小教派和修道系统一样，要我们从保罗和约翰的基督回到所谓历史上的耶稣，回到符类福音、登山宝训、耶稣比喻中的福音，但这些要求不仅不实际，因为整本《新约》让我们看见的都是死而复活的基督，而且也残害了福音，导致苦修主义，在创造和再造、《旧约》和《新约》、自然和恩典、世界的创造主和基督的父上帝之间，产生了一种难以调和的冲突。

这种冲突对诺斯替主义和摩尼教，以及今天很多人景仰的佛教来说，可能很恰当，但却与基督教直接冲突。基督教的真理性和价值，当然不依赖于它为文明和文化所带来的成果：它自己独特的价值；它是上帝的国在地上的实现；它也不使自己的真理，按功利主义或实用主义的方式，依赖于人用上帝托付的天赋所成就的。基督的福音应许公义、和平、喜乐，而如果它给出了这些事情的话，就兑现了自己的承诺。基督没有为他的门徒描绘一个在这世界上的美好未来，而是预备他们面对压力和逼迫。然而，虽然天国是一颗无价的珍珠，同时也是渗透到全团的酵；敬虔对凡事都有益处，让我们有今生和来生的应许。福音给我们一条可以用来判断现象和事件的标准；它是能让我们确定今生价值的绝对尺度；它引导我们走出迷世的迷宫；它把我们抬高到时间之上，教导我们用永恒的眼光看待万物。如果永恒的福音不能给我们提供，我们还能从哪里找到这些标准和引导呢？但它却不反对任何清洁的、良善的、可喜爱的。它总是谴责各处的罪；但它却支持婚姻和家庭、社会和政府、自然和历史、

科学和艺术。虽然宣信它的人有很多缺欠，但它却在历代的历史中，成为所有这些制度和成就的丰盛祝福。基督教国家仍然是文化的守护者。保罗的话，“如果我们是基督的，一切就都是我们的”仍然成立。²⁶

第十讲 启示与将来

虽然基督宗教原则上不与文化相敌对，但无可否认的是，它对这个属世生活全部财富的贡献，只在次要意义上有价值。但另一方面，整个世界的价值也不如天国的义、赦罪的恩和与上帝相交的永远生命。从这个角度说，基督宗教与现代人的世界观直接冲突，既不当、也不适合与之妥协。这两者之间的问题，正是何为人的至善的问题。

因此，人们今天不仅责怪基督教过去没有促进，反而阻碍了文化，而且现在对文化也采取排斥和敌对的态度；他们甚至进一步宣布说，基督教已经过了兴盛期，不再能成为将来发展的一个因素。如果现代文化要发展，就必须完全拒绝基督教的影响，彻底与过去的世界观决裂。我们必须开始一场文化战争（*Kulturkampf*）；与这场战争比起来，俾斯麦针对耶稣会的战争不过是儿戏。而我们要进行这场战争的原因，是因为基督教的本质，以及它几大支派所采纳的形式，都注重在如永恒、天堂、上帝等话题上；它给人的是一张有关来生的支票，虽然其实可能永远无法兑现，但却让人对今生漠然；它不激发人行动，只推崇耐心、忍耐、顺服和满足，视这些为最高美德。

相反，当今的世界却是完全此岸的（*diesseitig*）；它不再相信不可见的事物，只关心看得见和暂时的东西。经过了法国大革命所带来的失望之后，一种深刻、广泛的压抑，笼罩在拿破仑统治下的欧洲。但压抑产生反抗。当自由的时刻来到，人们立刻焕发出新的活力，以难以想象的勇气开始工作。它促进了科学和技术、社会和政府等方面的发展，也以在这些方面的巨大成功为冠冕，而这些成功同时更激发起人们的热情。发现和发明，以及它们在生活中的应用，表明了人靠其技能和劳动所能取得的成就。半个世纪之内，人类似乎已经重生，全地也得到了更新。过去时代的先辈、甚至上一代人所不敢想象和梦想的，现在都得到了实现。人类被自己的创造迷倒了。

随着自信的增长，对上帝的信心、对神迹的信念、对悲惨的意识、对祷告的迫切、对救赎的渴望，也相应地减少了——至少在很多圈子里如此。康德曾大胆地说，“你应该，所以你能”（*du sollst, also du kannst*），而在19世纪登台的人类，也就选择以它为座右铭。它在自己那里看到了一种改造世界的必然、一种意志、一种能力、一种责任；在这种压力下，它感到自己的力量被唤醒了，有了一种不可抗拒的工作愿望。现代人不再感到自己是可怜的被造物，从原初的使命中堕落了，也不再视全地为流泪谷，失去了原初的乐园。他无法想象还有什么比这美丽世界更美好的，因为这世界凭着自己，从最微小的开始，一路进化，就在人的伟岸和高大中达到了顶

点。¹在对自己的评估中，他可不是什么被造之物，而是自己和社会的创造者和救赎者。²他越来越成为自己的护理。³而他是如此，成为如此的原因，是他的工作，因为劳动就是创造。人因为劳动而变得神圣，因此越来越像上帝。所以劳动一定是宗教和道德的根基，也是整个现代社会的根基。⁴过去无论在基督教之内还是之外，劳动无疑都被视为具有极大的道德价值，但却没有人用它来建立道德系统——无论是厌恶劳动的希腊人，还是看此生特别为永恒预备的基督教，或者还是从主体，即从类别析使推论出道德律的新道德主义者。但在伊林（Ihring）、文特、赫夫丁、保尔森、斯宾塞、西奇威克（Sidgwick）这些人身上，我们看到，伦理学越来越变成社会学的一部分，因为他们在劳动中看到了自己和他人的呼召和使命。因为劳动把自私和社会直觉协调了起来，控制了人的全部生活。⁵劳动是“我们生存的意义”。⁶

人类能力的这种苏醒，在现今得到最强烈认同的世界观中反映出来。在这之前，整个世界都围绕着绝对观念打转——诸如实质和本质、灵与物质、灵魂及其官能、观念和规范。但现在一切都变了；没有什么固定、不变、恒定的了；没有什么“现状”（*status quo*），只有永恒的运动。⁷物理和化学失去了自己的特质，试图在纯粹数学的比例中寻找基础；心理学断绝了与灵魂实质和官能的联系，只关心心理现象；逻辑学、伦理学、和美学，都自动脱离了固定先验规范的掌握，企图在心理学和社会学的基础上建立自己；原子式的世界观最近让位于动力式的世界观，绝对者不再被视为一个存有，而只是一种变化；“意志是世界的真正实质”。⁸如果笛卡儿宣布他的“我思故我在”（*cogito ergo sum*）为哲学的原则，新世界观则宣称“我动故我生”（*moveo ergo fio*）；生存（*vivere*）不再是思考（*cogitare*），而是定意（*velle*）；简言之，现代智慧可以归结为蒲鲁东（Proudhon）的简短警句：肯定进步，否定绝对（*Affirmation du progrès, négation de l'absolu*）。⁹

这种世界观是现代生活的沉淀，反过来也影响现代生活，给它提供方向和引导。我们所生活的世纪与之前世纪的区别，是无休止的活动，对物理和心理力量的运用，同时也努力从最微小的力量使用中，获得最大可能的结果。¹⁰人们的活动千差万别，又在每时每刻彼此重叠，以至于没有人能总揽全局，或清楚说明一切。然而，人们今天在日光之下五花八门的一切活动，似乎又都受到一个精神的驱动，被一个目标所指引，只服务于一个目的，即人类的进步。人们今天活在富裕之地，却仍然渴望更丰盛、更持久的幸福。这属地的生活被信心满满地宣布为人唯一的家园；但人们甚至在这里，也在寻找另外一个更美的居所。所以不乏改革家在迫切地反思今生的苦难，不仅为人类的拯救，而且为人类的完善，提出有关道路和方法的建议。

首先，有人试图用人为的方式提高人类的种族品质——我们对此需要关注。在这些人看来，个人都像一个个渺小、无足轻重的浪花，处在一个叫作“存有”的无限海洋中，却也装备了自由和主动的能力。所以人在自然的日常生活中，一定不能被动，一

定不能失望地认为人永远都一样，不可能提高或完善。基督宗教在其罪的遗传教义中，可能的确提供了这样一种令人不安的看法；但这种教条——即人全然堕落，一定要靠基督才能得救，不可能靠自己的力量变得圣洁和幸福——是所有基督教信仰宣告中最令人丧气的，必须毫不留情地加以反对和铲除。必须用“人总在变”这样能安慰人的信念来取代它；人已经提升自己超过了动物，现在正迈向超人（*Uebermensch*）。我们在世界各地都看得到的进化过程，不仅向前，而且向上迈进，要与光明、生命、和灵相遇。¹¹人所必须做的，只是理解这个过程，积极参与其中；他必须感受到自己作为人的责任，是推动这个过程，并用自己进步到更高级存有的方式，促进这个过程。人的生理发展似乎已经到达终点了，至少从基本结构来看是如此；但这意味着灵性发展现在更有必要了，即人透过清醒、有意识、系统的工作而完善自己。这里的第一个任务就是，提升人类，使之变得高贵。

但我们现在马上面临一个事实，按卡尔·皮尔逊（Karl Pearson）的说法，即是“一个民族中心智更好的一群人，出生率并不像过去那样多了；能力和活力更少的人，反而比优质人生育得更多”。¹²这还不够；各国的法律都允许完全的婚姻自由，除了年龄和血缘的限制之外，结果各种软弱、有病、顽梗、卑下的人，都可以通过婚姻联合，生出不幸的孩子，从而使人类不断衰退。没有人能否认这种衰退真的在发生。虽然一方面，卫生保健尽力延长了软弱者的生命，但由于婚姻自由，这些软弱者的数量还在持续增加。魏斯曼也许可以断言，人在生活过程中所获得的性格不能遗传，但事实仍然是，父母的生理和心理状况都会影响到孩子。另外，疯癫和犯罪、肺病和酗酒，以及各种性病，在各国都呈上升趋势；医院和监狱都人满为患；而所有这些都成为社会的负担，长此以往必定不堪重负。所以，我们有责任尽可能关注婚姻和由此所产生的人群。

首先，必须恢复繁衍生殖的荣誉。禁欲的基督教给生殖盖上了不洁的印章，所以如果人类回归这种思想观念，就永远不可能得到提高。但如果人类拒绝了一切禁欲主义，理解了繁衍生殖的圣洁性，就能走上自我完善的道路。生殖行为并非不洁，而是一个神圣的圣礼，所有怀孕也都是无罪的。当人类回到像古典时期那样，推崇身体的力量和美丽，并重获对繁衍生殖的神圣尊荣，真正的进步就会到来。¹³

但这种对种族繁衍荣誉的恢复，必须与迫切的研究结合在一起。法兰西斯·高尔顿（Francis Galton）早在1883年就开创了“优生学”，并因此不久前在伦敦大学设立了一个研究基金；这门科学的任务必须是，准确地探索与生殖和遗传相关的任何事情，并努力发现控制这些事情的规律。这种探索还进行得不够久，所以还没有产生能够保证立法的结论。但我们可以教育公众，为新婚姻法作准备，而政府无论如何也可以强制实行婚前健康检查，在明确严重的情况下，要禁止结婚，从而阻止不幸儿童的产生。人工选择表明，动植物的种类可以修改；如果把同样的选择技术应用在人类身

上，就能够最大限度地促进人类的福祉和提高。¹⁴

与用人工选择来提高人类的尝试紧密相连的，是用极端教育改革来完善人类的努力。人们对这种新教育的本质看法不一。有人原则上接受男女完全平等，为自由婚姻和恋爱辩护，并乐意把教育从家庭中尽早抽出来，交给社会。另一些人则相反，认为女人在各方面都与男人不同，希望维护并重建她作为母亲和教养儿童者的角色。按照这些人的说法，生物学和人类学已经证明，女人整个生理和心理发展都比男人更接近儿童，比男人更靠本能、直觉和感觉生活，并且也正是因为这个缘故，能够更好地代表和支持人类；女人更能够“反映过去”，更能够“预言未来”，因此比男人更强。按照生物心理学已经梦想到的新两性哲学，女人和母亲位居“新世界的核心”，是“新宗教”的对象，“几乎是一种新的崇拜”。母亲是人群中最有价值的部分，因此将来必须把她从一切琐事中解放出来，让她只专注于做母亲，并被政府和社会赋予最高的荣誉。¹⁵

但无论教育改革家在这一点或类似之点上，有多少不同看法，所有人都同意，教育需要彻底改变，必须在科学的基础上被重新建立。教育对人类的未来太重要，不能放任不管、任意妄为。教育是“人的主要问题，家庭、学校、政府和教会，在多大程度上为之服务，就有多大的价值”，是的，“纯粹科学的最高标准，就是其教育价值”。¹⁶而要成为教育的原则和基础的科学，就是遗传心理学。这门科学教导我们，人逐渐从动物发展而来，并在其胚胎、婴儿、幼儿、孩童、青少年时期，重现了种系发展史的各个阶段。所以，人的灵魂并不完整，而是曾经变化，现在也正是变化；它并非鹤立鸡群，而是与动物、植物和一切生物的灵魂同源；它的根源深埋在过去，就像树根深入土壤一样，是上古遗传的产物，能够也必须从人类历史中得到理解和解释。除非我们认识动物的灵魂，特别是那些与我们有共同祖先者的灵魂，否则就不可能真正认识自己。¹⁷

对这些人来说，凡是能从进化中学到功课的人，很快就会发现，今天的教育系统是一大错误。到目前为止，人们的注意力都集中在人的灵魂和来生上。他们的出发点都是观念、固定的规范、不可更改的概念，把主要精力都花在牢记公理和教义上，让人的头脑中充满了违背天性的呈现和观念——所以它们永远无法被吸收。这种教育忽略了身体，伤害了大脑，弱化了神经系统，压抑了创造力，削弱了积极性，结果孩子们离开学校时，没有独立性，也无眼可看，无耳可听。他们完全脱离了生活。更重要的是，到目前为止的教育，在下面这一点上特别表明它的无能，即无论怎么继续教育，它都只能使人维持原样，缺陷依旧；它不能根除任何罪孽，也不能提高任何道德水平。¹⁸

所以，我们必须建立一套全新的教育系统来取代它，而这套系统的首先一个特

征，就是尊重孩子。孩子们到目前为止，都只是被专横、外在地控制着，但在将来，我们必须把孩子放在中心，必须考虑到孩子的特质，必须让他按照他的个性来发展。现在是孩子的时代。孩子生来就是好的，因为没有遗传性的罪；孩子的每个缺点都是一个硬壳，里面包裹着美德的种子，所以我们没有权利消除它，只能训练它。一定不能谈论任何惩罚或扳转意志的问题；如果孩子后来在生活中变坏了，那一定是因为他受到了父母和老师的伤害，这些人需要为之负责。他们必须向孩子的优越性低头；孩子只是“崇高”的另一个名字。¹⁹

此外，我们还必须在教育中带来这样一项改革：教育必须从学校回到生活，从书本回到自然，从神学和哲学回到生物学。在孩子的生活中，感官、自然和身体，都处在前台。在意识觉醒之前，在理智和判断力形成之前，孩子首先是热情、愿望、运动和意志。意志是世界的本质，是人最内在的本性；首先是生活，然后才有思想；首先是属血气的，然后才是属灵的。肌肉占了人体重的43%，是意志的器官和文化的创造者。人三分之一是理智，三分之二是意志。所以，“艺术的时代”必须取代“科学的时代”。身体及其器官，必须首先得到发展；体力劳动、体操、运动和各種竞技运动，应该占据教育的大部分内容，甚至是教育的主要部分。因为单有知识，能产生严重的危险；无知也比不能发展人力量的知识好；“肌肉文化”同时也“开发大脑”；力量必须与知识相伴。²⁰

至于在各种学校里所传授的知识，自然科学必须取代之之前给予所谓灵修科学的地位，诸如文学、历史、神学和哲学。自然科学必须成为一切教导的基础，是所有文明人都懂的。因为甚至灵修科学，如果不以自然科学为基础的话，也不再能有益地理解和实践。人不知道自己的史前生活，就不可能获得完全发展。如果他们后来还是发展了，达到了肯定的结果，那一定是因为使用了自然科学的方法。所以，这种方法是其他科学和文化不可或缺的基础。因此，任何没有获得牢固自然科学知识的人，就不应该被提名担任任何重要职位，或被接受为国会的议员，或在政府部门中任职。简言之，进化教义的世界观，必须在所有学校中取代古老的世界观。唯其如此，教育才会有光明的未来，因为自然科学知识不仅具有理智价值，而且具有极大的实践、技术和伦理价值。²¹

但要引领人类进入新纪元的改革，不可能只局限在教育系统。如果改革主要在于用进化世界观取代古老的世界观，那么教育改革不过是漫长征途中的一步，除此之外还有很多其他任务。因为古老的世界观——即在基督教影响下所形成的对世界和生活的概念——与我们的整个存有、与我们的全部思想和行为紧密相连，几乎不可能根除之，而即便能够做到这一步，也会使人类陷入巨大危机，其后果无人能料。教会、政府和社会，宗教、道德和公义，婚姻、家庭和学校，习俗和法律，以及我们整个文化，虽然包含很多外来因素，却都建立在基督教基础之上，被基督教精神所驱动。无

疑，那些渴望这种改革的人，可以有一个开始，但谁知道结局如何，谁能估计代价有多大？无论如何，要进行这样的改革，一定不能只满足于教育系统的改变；必须重建整个社会。

然而，即使我们不考虑人们有意识的想法，今天社会里也有一种暗藏的力量在起作用，似乎对人们的心思意念发挥着影响，并且非常明显地与所有早期形式都不同。我们可以赞同或反对这种运动，但现代社会的趋势就是自由、自主和民主。之前把人区分开的所有分界线，妨碍他们行动和迁移的所有束缚，都一个一个地被打破了。各种形式的服务——奴役、约束、封建关系和臣服关系——都被视为与人的独立和尊严相违；甚至为赚钱而服务，对现代人来说，也都显得低声下气，被算为另一种形式的奴役。人们历世历代所建立的各种关系，越来越失去其有机、道德和自然的特征，被自愿形成的契约关系所取代。宗教和良心自由之后，是迁徙和居住自由、贸易和交换自由、集会和结社自由、写作和思想自由；人们如此轻看思维的严格训练，以至于最荒谬的想法都能得到最热烈的称赞。

职业的专业化和多元化，也与这种自主密切相关。德国形成了行会的贸易，在18世纪有数十个，现在则有上千个，而且几乎每天都还在增加。劳动无穷无尽地分化，变得越来越专业。所有为生活必需品提供帮助的活动，都成了独立的职业。机器取代了很多工人的手工过程，并且比人工更迅速、整齐、便宜、有力，也进一步分化了劳动，使得最简单的东西也变成了要很多人合作的产品。劳动的这种专业化趋势，不仅在物质领域里出现，而且在精神领域里也观察得到。之前曾有人可以说知道所有书本知识，但现在这种百科全书式的人物，即使对最伟大的天才来说，也不可能了；科学也持续分化，变得多元，共同的中心变得越来越遥不可及，甚至一门学科里的研究者，对另一门科学也可能完全是门外汉，甚至无法理解那里的术语。

与这种劳动专业化结合在一起的——与也许先验的期待相反——是社会依赖的增加。人们常说，法国大革命给人带来了自由和平等，但要说出全部真相的话，我们还必须补充一句说，它用社会依赖取代了个人依赖。我们现在比以往任何时候都更加依赖彼此。再没有任何人、任何城市、任何乡村、任何人群、任何国家是独立的了。我们没有任何饮食、服饰、炉灯、器具，不是由社区每天提供给我们的。每个人都只是作为整体的一部分、作为“社会有机体的劳动单元”时才有意义；如果他完全靠自己，与社会隔离，就会变得毫无能力，失去了价值。这种社群生活形成了今日社会一个引人注目的特征，其发展很大程度上要归功于个人价值的削弱。

而且这种社会依赖还在持续增加，社会的组织性在我们眼皮底下日新月异。社会已经变成了最人为的系统，包含各种各样复杂的关系，成为一个庞大的有机体，各成员之间紧密相连。但所有人都同意，社会的社会化过程还没有丝毫停顿的迹象；我们

被迫持续朝着兰普雷希特所谓“束缚事业”的方向前进。产品生产中的无序、权力信任中的滥用、劳动过程中的吝啬、需求关系中的欺诈、资产阶级和无产阶级之间的冲突——所有这一切，都导致社会重组，要求来自全能政府的帮助。而政府在朝向全能的路上，已经走了很长一段距离了。很多部门的私人事务，已经被公共服务所取代；生活中的独立范畴一个接一个丧失。司法、军队、海军、税务、邮政、电信、公共交通和铁路系统、各级学校里的教育、图书馆和博物馆的维护、保健和清洁、收容所和疗养院、供水和供暖、电气、消防和警察系统、水陆运输、公园和戏院、储蓄银行和保险公司，以及很多其他的生活关注，都部分或全部地脱离了私人管理，被交在地方或国家行政的手中。

社会改革家们告诉我们，如果情形是这样的话，那么我们除了促进、引导和完善这个已经开始的强大过程之外，还能做什么呢？所以，如果我们能打破隔离人与人的最后一道障碍，即资本或私有财产，就算与时俱进了。宗教改革为我们带来了宗教自由，即在上帝面前的人人平等。1789年的大革命带给了我们政治自由，即在法律面前的人人平等。现在应该是第三次变革了，即在社会中建立自由，使所有人都能平等地拥有文化财产。如果没有社会平等，宗教和政治自由有什么意义呢？如果劳动、食物和享受没有得到保证，宣布人权有什么价值呢？正如新教主义为自由主义预备了道路，自由主义为民主预备了道路，同样，现在民主应该在社会主义中得到最终成全。只有当社区拥有所有的生产资料，包括土地、工厂和设施，系统地规划整个生产，按所有公民的能力或需要来分配生产，让他们自己选择享受的方式和消费的份额，“自由、平等、博爱”的口号才能完全实现。简言之，只有一切文化财产被社会化之后，社会改革才算完成。²²

人们都乐见这些改革家所相信的最大胆的期待。是的，马克思认为，他把社会主义从乌托邦主义中解放了出来，把它建立在牢固的科学根基之上。他努力要把受苦的人群和思考的人群联合起来，让科学为无产阶级服务。因此，他研究了当前的社会，试图找出主导它发展的规律，并要竭力表明，旧社会可以通过进化的方式，产生出一个全新的社会。他的确拒绝对未来社会的样子给出一幅完整的描绘，但他也毫不犹豫地宣布了对未来社会的期待，从而不再只是一个科学研究者，而是起身扮演了先知的角色。当他不仅只是发表了自己的研究成果，而且以之为基础设立了一整套章程，并由一个具体的党派来采纳和执行时，他就脱下了道袍，穿上了传讲悔改和变革的披风。所以，甚至马克思也不能脱离乌托邦主义；而在他名下运作的社会主义，作为一条有关未来社会的教义，也不是一个科学学派，而是一个政党。将来的社会当然不是一个经验和考察的题目，而是盼望和期待、渴望和努力的对象。充分证明这一点的事实是，社会主义所期盼的将来状态受到了严肃批判之后，最后就放弃了所有细节，让“将来”来决定将来会如何。²³

然而，社会主义却无法完全避免对将来状态的描述，无论对自己的成员、还是对旁观者来说都是如此；因为毕竟，每个人都希望在某种程度上知道，自己会被这种社会上的剧烈变化带向何方，会有什么结局。如果人们无法描述所竭力追求的理想，或描述之后表明，这理想不切实际，那么所有希望就都会失去，人们也不再会愿意为之努力。所以，唯独盼望维持着社会主义；“对将来的异象是承受每个目前环境的最大力量来源”。²⁴故而社会主义总是在对巴别的预告中获得满足，宣称未来状态会带给所有人幸福与和平的环境。政府的官员和议员、军队和警察，在新社会里都不再需要，因为要求它们的财产和权力关系，都将不再存在。所有人在生活中都会获得同等的地位和恰当的配额。每个人都会有明确的工作；但这种工作每天只需几个小时，然后在剩下的时间里，每个人都可以按自己的自由选择，致力于灵性发展、朋友交往或快乐享受。不再有贫穷和富裕、闲懒和勤奋、博学和无知、城市和乡村等等差异，因为不再有商业、贸易、货币、或享受和劳动的不公平分配。每个人在必要的工作之后，都可以随心所欲地做自己喜欢的事，结果根据个人兴趣的不同，一个人变成了音乐家，一个人变成了画家，一个人是雕刻家，还有一个人做演员。甚至疾病都会逐渐消失，而越来越多的人都会经历自然死亡——生命能力的缓慢衰竭。²⁵

就这些乌托邦式的期待而言，社会主义并不孤单。其先驱有柏拉图和托马斯·莫尔（Thomas More）、坎帕内拉（Campanella）和莫雷利（Morelly）、圣西门和傅立叶、蒲鲁东和孔德，以及很多宗教小团体和政治党派。人类就整体而言，一直都是活在、而且现在仍然活在盼望之中——虽然有一切实用主义和实在论的压力。不过，人们对未来状态的描绘非常不同；根据每个人对最高之善的不同概念，人们或者视未来状态为道德王国（康德）、或者为人性王国（赫德）、或者为灵完全深入自然的自由王国（黑格尔）、或者是最终要取代彼得和保罗教会的约翰教会（谢林）；或者是一个视理念财富或物质财富为主要幸福的世界。但每个人都期待一个完美的未来；所有宗教、所有哲学、所有生命和世界观，都会给出一套末世论。不仅如此，所有系统都还有一个共同之处，就是它们都以今天为世界历史的终点，然后期待的是人类盼望和梦想将会实现的世界大同；²⁶所有深入人心的末世论，都包括快要实现的降临（*parousia*）。

人类这不可磨灭的盼望，充满了迷人的能量。今天，它焕发出了新的能力，迎头赶上，豪气干云，力图用各种改革为人类带来新的时代，让人不可小觑，并刺激着人们产生行动。当路德维希·斯坦恩传讲社会乐观主义，向一切涅槃哲学宣战，抛弃了所有保守主义和悲观主义；²⁷当梅契尼柯夫（Metschnikoff）以科学的名义宣告，消灭一切疾病、极大地延长人的寿命、死亡变成只是一种柔和、无痛的消逝的日子就要来了；²⁸当斯坦利·霍尔告诉我们，世界并非古老，乃是正当青年，我们所生活于其中的黑暗，不是夜深后，而是黎明前的黑暗，灵魂仍然在持续改变，能够发展成比现在更

高得多的状态；²⁹当詹姆士宣布，世界正是或正在变成我们所要的那个样子：³⁰当所有这些人都诉求我们的责任，诉求我们的责任意识，诉求我们的能力时，我们的盼望就被点燃，勇气就被鼓起，被激励起来，毫不犹豫地立即行动。

然而，我们应该注意到的是，虽然这种乐观的活动似乎只依赖于人，丝毫不觉得需要神圣的帮助，但另一方面，它也打破了内在思想和行为的圈子，搭上了超越的便车，要在形而上学里寻找力量 and 安全感。“人受到罪的败坏，不能靠自己的力量成圣和得救”这条教义，常常被视为最可怕的错误；自主和自救拒绝所有的他救。但在否认一切超越和形而上学的同时，人被抬高到通常位置之上，与神圣画上了等号。“把当前社会转化成和平、快乐状态”的超人使命，所要求的不只是普通人的能力；如果上帝自己不产生改变，那么只有人的能力被神化，盼望才有可能实现。这其实是施特劳斯最明确阐述的哲学理论的核心观念，即无限不是在个人、而只是在人类中，才能得到实现；抽象的人，是神性和人性的真正联合，是人成为神，是无限的灵降临到有限，是可见之母亲——即自然——与不可见之父亲——即灵——相结合的孩子，是施行神迹者，是世界的救主。人类有关基督的宣信、对其神性所宣告的，不过象征了它在自己里面所找到的，也就是它自己。神学主要是人类学；对上帝的崇拜其实是人类在景仰自己。所以，当孔德用对人类的崇拜来取代对上帝的崇拜时，是相当正确的。³¹

对人性的神化清楚表明，没有形而上学，就不可能有末世论。但还有一件事更清楚地表明了这一点。文化、伦理、唯心主义，都在追求一个目标，所以都必须永远寻求与形而上学的结盟。康德翻转了它们之间的关系，试图使道德完全独立于科学；但在这些道德上面，他又重新建立了对神圣护理的实践信仰。同样，任何伦理系统想要成为真正的伦理，要带上规范和目的性的特征，而是不滑落成仅仅对习惯和风俗的描述，也被迫要寻求形而上学的帮助。如果人一定要寻求某种理想，他的勇气就只能来自对“这种理想是世界的理想、基于真正现实”的坚信。唯物主义抛弃了形而上学以后，就不再有伦理系统，也不再能区分善恶，无法拥有道德律、责任、美德和最高的善。当瑙托尔普、科恩等人的内在-人本主义哲学努力把伦理完全建立在类别祈使上时，就失去了有一天“应然”将战胜“是然”、善将战胜恶的全部安全感。³²人无论相信什么是最高的善，这最高的善都或者是一种想象，或者是也必须是最高最真实的存有，是现实的本质、世界的目的和意义，因此也是把各方、各民和所有人都联系在一起的纽带，使它们免于无序的混乱。³³

基督徒在他对上帝主权和大能旨意的宣信中，找到了“善必得胜”的保证，因为这旨意虽然与世界不同，远超其上，却也透过它成就自己的圣洁目的，并为此目的把人类和世界带向拯救。但拒绝这种宣信的人，并不能因此躲避掉形而上学。说“人本性悖逆”实在是不错的，因为当这旨意对人说“死！”时，他却回答说“我会活下去”。³⁴然

而，即便用尽他的智慧和能力，人最终在必死的本性面前，还是无能为力，除非他臣服于一个维持他于这本性之上的旨意。这就是为什么即使人们否认了有神论，却总会把隐藏在现象之后、非常不完美展现的真正现实、世界性的意愿，想象成类似于人的意愿，而且特别是伦理上为善的意愿。人无论怎么自信、自吹，却总会在一切可能的世界观中纳入一个更大的整体，并用那个整体来解释和坚固自己。视绝对为圣洁能力的信念，就是形而上学，也一直是伦理的基础。

在我们今天，进化取代了这种形而上学的地位。现代人从进化观念中获得了他的信仰和动力、活动和乐观，而这种进化观念——根据他的信念——掌管了整个世界。如果他不知疲倦地努力在地上建立一个神圣、幸福的人类王国，坚信即使有各种困难和失望，这个国度还是一定会实现，那么这种现象只有一个解释，就是他感到自己被真正的现实所承载，虽然这现实隐藏在常常很悲伤的现象后面。人在殚精竭虑地追求他的理想时，必定相信自己正与世界最深刻的驱动力、与自然的神秘历程和谐一致。所以，进化教义在现代人身上取代了古老宗教的位置。³⁵它不是科学；它并非基于不可否认的事实；它过去和现在都常常与事实冲突。但这没关系；神迹是信仰最亲密的孩子。世界上的所有变化似乎都无关紧要，都等同于发展，而发展又等同于进步，进步又等同于物质财富或伦理文化，等同于自由或道德。虽然各种形式的一元论都否认统管世界的绝对力量有位格、意识和意志，却总把这种力量说得好像是一位有位格者一样。意识、直觉、意志、劳动、努力、发展、目标和圣洁，都在不知不觉中被赋予了它；它甚至以一种天真的方式与绝对神圣之爱等同起来，虽然这与说话者的科学伪装直接冲突。然后爱就被称为“一切社会力量的源泉，万有的创造和复和者；唯一真正的上帝就是爱”。³⁶现代人对待进化的观念，就像异教徒对待他们的偶像一样。

进化观念越来越浓的迷信色彩，可清楚见于对人类未来的乐观期待的内容。因为这些期待所涉及的，正是人性在将来会经历的巨大转变——或者缓慢地逐渐发展，或者突然地变异跳跃。在将来的状态中，不再有任何疾病或犯罪，没有妒忌或邪僻，没有敌意或战争，没有法院或警察，所有人都只有满足和平安。我们有可能说，罪与恶完全来自环境的因素，所以环境改善之后，它们也就会随之消失。但这种判断却非常肤浅，不值一驳。每个人都从经验中知道，罪根植于自己的内心。如果将来真有一天出现了没有罪恶、完全圣洁蒙福的人类，那么在此之前，必定有人性的根本变化。但这种变化对乐观者的期待来说，并没有什么大不了的，因为他们觉得进化已经确保了这一点。人们在过去已经取得了如此巨大的发展，所以也可以对将来报以最好的期待。他曾经是动物，现在变成了人，为什么将来不可能变成天使呢？正如世界单靠自己的内在力量，就已经从无生命中诞生了生命，从无意识中诞生了意识，从呈现的关联中诞生了理智，从感觉中诞生了意志，从物质中诞生了灵性，从恶中诞生了善，同样，有什么能阻止人在时间的长河中，征服所有罪恶，终结所有苦难，在地上一次永

远地建立“人的国度”——特别是考虑到他自己可以努力引导和促进进化过程？所以超人（*Uebermensch*）的观念与进化观念紧密相连。达尔文自己就相信这种看法，并且他自己在当前苦难中的安慰就是，盼望人在遥远的未来会变成比他现在完美得多的生物；³⁷乐观的进化论者在此异口同声：人仍然还在成长，他还只位于发展的开端，摆在他面前的是丰富、美好的未来。³⁸

虽然这个未来很快就会到来，但它却还没有到来，而且看起来也不太可能在我们这一代人身上实现。如果是这样的话，那么所有这些期待对现存一天天走向死亡的人来说，有什么益处呢？社会主义嘲笑应许永恒支票的基督教信仰；但永恒毕竟比没有把握、可疑、遥远的未来更值得我们信任一些。结果进化教义突然发现，自己面临着一个巨大的问题：末世期待对个人有什么意义？在已经过去唯物主义时期，它对这个严肃问题只有一个轻蔑的微笑。但相信人类将来国度的信念，却总要面对个人不朽的问题。所以现在穿上新唯心主义形式的进化教义，对这个问题采取了相当不同的态度。³⁹为什么不可能把这种不朽引入我们的系统之中呢？如果人在漫长的发展过程中，已经通过理智使自己超过了动物，也许他也可以通过发展使自己变得不朽。当然，所有已经活过、能被冠以“人”这个称号的人，不太可能得到这种不朽，因为从动物到人的转变是非常缓慢的过程；而且正如条件不朽的鼓吹者所向我们保证的那样，即使现在或将来，很可能也不是每个人都能进步到这种程度，只有那些在伦理上达到了自我完善的人才能。但就其本身而言，我们没有任何理由说，为什么人不能靠着自己的努力达到不朽。

死当然不能被视为一种灾难，一种对罪的惩罚、对人的审判。它不过是一种正常现象，一种逐渐的转化，正如在有机世界里所经常看见的那样。蛋变成了鸡；毛毛虫变成了蝴蝶；同样，人在死亡时，就像在出生时一样，只是进入了另外一种存在的形式；他只是换了一身衣服而已，脱下了粗糙、物质的肉体，却在一种更精美、飘摇的身体中继续活着。所以达尔文主义先后给我们带来了斯韦登堡（Swedenborg）和荣格·施蒂林（Jung Stilling）、戴维斯（Davis）和卡得克（Kardec）、布拉瓦茨基（Blavatsky）夫人和安妮·贝赞特（Annie Besant）太太、艾迪（Eddy）太太和以利亚·道伊（Elijah Dowie），以及近来的所有见神论者和唯灵论者。所以，当我们看到很多进化论者同时也鼓吹通灵术，就不必感到吃惊了。⁴⁰因为所有这些趋势的根源都是同一个观念：它们都强烈反对基督教关于创造和堕落、继承的罪和伦理无能、基督的救赎和靠恩得救的教义；相反，它们都宣称，一切都是永恒的变化，从绝对意义上来说，没有存在的开始和消亡，只有存在形式的变化。这导致的一个结果就是，正如黑克尔给实质、以太和原子装上了精神、灵魂、意识和意志一样，人实际上也是永恒存在的；难怪灵魂先存说今天再次得到了很多人的支持。⁴¹

但虽然人们对此的看法不同，人类的发展却仍然是巨大进化过程的一部分，受固

定规律的约束。人就是他所做，以及他也许在之前生存状态中所曾做的；人生在世所发生的一切，包括他的内、外状况，都是他行为的严格后果。只有功德和报应律；在自然中，没有恩典或赦免。伦理规律与自然规律一样；一切都受因果报应——后果不可避免的规律——控制。因此人与人之间的差异，不在于神圣命定的起源和性情，而在于对自己天赋的正用和滥用。人并非同样热心地奔跑；也不是同样用心地努力。有属肉体、属魂和属灵的人；而他们死后的生活，就是按他们在世的功德延续。死亡不是死亡，而是生命，是进入更高级存有的一种转化形式。死去的人甚至不知道他们已经死了；他们也有身体，能看和听，想和说，思考和行动，就像他们在世时一样。也许他们如泛灵论所说，还会与世人交流或长或短一段时间；也许他们像见神论所设想的那样，在另外一个身体中回到世上；也许他们以另外的方式继续净炼着自己。⁴²

但无论进化对将来的看法如何，对我们的思想和心灵都不能带来安息，因为它把世界之主从我们这里拿走了。如果没有存有，只有变化，那么无论对死亡这一边的人类，还是对死亡那一边的个人来说，都没有最终状态。这种永恒过程甚至对进化教义还带来致命的一击，因为无休止的发展，就意味着没有目标的过程，⁴³从而也就不再是发展。因为每个状态的存在，都只是为了让位给另一个状态；一旦人类的王国开始出现，它也就将过去，而如果考虑到科学的见证，即现在的世界和现在的人类都无法永远持续下去，这一点更是如此。⁴⁴如果没有全能、圣洁的上帝在世界之上存在，也不是世界努力的目标和安息之所，那么就没有最终的结局，没有世界过程的完成，也没有人心的安息。那么，甚至与赫夫丁和明斯特贝格（Münsterberg）一起谈论价值的永恒存留，⁴⁵也都变成了一句空话，因为所有价值都与位格一同消亡；即或像叔本华和冯·哈特曼所建议的那样，在佛教神秘的涅槃中——在那里，所有生命、意识和意志都落入一种永恒、恍惚的状态——寻找避难所，也于事无补。⁴⁶因为从进化的观点来看，只有永恒返回的可能性，正如希腊哲学的赫拉克利特和斯多亚派所设想、近来也被尼采所鼓吹的一样。尼采最先是悲观主义者，对叔本华和瓦格纳亦步亦趋；后来变成了一位实证主义者，因为拒绝了所有形而上学，所以他的立场变成了“现实就是唯一真实的世界”；再后来，他又把这条教义与权力意志（*Wille zur Macht*）结合起来；现实世界对他来说，不过是一片权力的海洋，它并不是，而只变成，没有起源和目标，只是不断涨落，出现后又消失。虽然他从权力意志（*Wille zur Macht*）的创造性力量中，推出了超人（*Ueberschensch*）出现的信念，并视之为世界进程的目标，然而显而易见的是，这信念与他的实证主义，也与他永恒返回的教义直接冲突。超人（*Ueberschensch*）不只是他纯粹想象的产物，而且也只能是世界过程中的一个过渡形式。⁴⁷完全建立在进化上的乐观主义，如果稍微想得深一点的话，总会变质成悲观主义。

这在詹姆士的社会改良论中也很明显。如果实用主义反对唯心主义，要以经验世

界为其立场，就不可能得到末世论。我们也许可以像孔德一样，要求科学给我们向前看、预测未来的能力；⁴⁸但奥斯特瓦尔德正确地说，我们对世界如何开始和结束的知识为零，⁴⁹因为世界如此广袤浩瀚，人类社会如此纷繁复杂，以至于没有人能带着任何把握地计算出，它们将来会如何发展。任何恪守经验的人，必须反对谈论“永远坚立之过程”的进化形而上学。因为所有这些都属于信仰的领域，不可能承受逻辑和伦理的批判。如果只以经验实在为基础，我们就只能承认自己的无知；我们不知道将来会带来什么，或人类会如何发展。我们唯一要做的就是履行责任。我们不可能使这个过程停止，但我们也许可以使它稍微弯一下，给它一点引导。让我们接受世界就是这个样子的，然后尽量好好利用它。也许未来会比我们所想象的更好。⁵⁰

这种社会改良论当然不会见证出坚强的信仰、伟大的勇气。它必须毫无保留地把整个世界都丢给悲观主义，只靠坚持责任来维持着生存。但类别祈使从生活整体——它在个人和人类中向我们展现出来——中的割裂，为19世纪出现和散播的悲观感受贡献不小；叔本华的系统紧紧依赖于康德的批判论。如果事物的本质不可知，那么人的悲惨也就无法想象。因为对形而上学的需要在我们里面与生俱来，认识绝对者的渴求也无法从我们心中根除。如果宗教不在于与上帝的团契和相交，或这种团契的实现和享受也不需要清醒的意识，那么我们的情况也许还可以忍受。但我们不知道的，就不拥有，也不会爱慕。所以，我们这个时代的特殊需要来自不可知论。信任不仅在科学中被削弱，而且甚至主要在我们自己里面，在我们自我意识的见证中，在我们宗教和道德感知的价值中，在我们理智和理性的能力中，都被削弱了。怀疑在所有人的心中都被唤醒，缺少把握使我们的信念摇晃不定；我们被各种思潮吹动，意志在环绕四周喧嚷的“是”与“否”中衰落。

没有人能预测，人类将如何克服这个疾病。最近得到复苏的哲学，显然难当此任。因为它自己在很大程度上就受到这种疾病的搅扰；它对自己的出发点没有把握，对自己的任务和目标也有怀疑，而且还分裂成各种不同的学派和系统。它的历史毫无持续进步可言；它——特别是在康德的时期——拆毁的比建造的多，而其辩护者时常流露出来的看法是，它所带来的进展主要在于对人类知识本质的启发性洞见，但除此之外，它主要就是人类发人深省的重要错误的历史。⁵¹

形成了康德形而上学基础的伦理自主，也不能从其割裂中获得足够的安全。因为如果整个世界都归因于盲目过程的运作，那么我们就很难理解，对责任的意识怎么能在变动的长河中站稳脚跟。各处都看得到的进化，并不会尊重这表面的不变，而会深入道德之人的本质，分析他的看法，指出他观点的来源，然后对道德责任和道德律的永恒性轻蔑地耸耸肩。⁵²撇开这个严肃的反驳，道德自主也许可以暂时激励、鼓舞一个人；它可能使他充满景仰，就好像对头上的星空一样；在他自信满满的时候，它也许可以刺激他作出不知疲倦的努力，但在他懊悔和悲痛欲绝的时候，它就不能带给他

安慰了。对只知道报应律的法利赛人来说，道德自主也许不错，但对需要上帝恩典的罪人和税吏来说，它却显得残忍而冷酷。但我们都是这种可怜的罪人，有些只是还没有遇到自己的时候。最坚强的人也有觉得自己悲惨的时候，就像浪子一样一无所有。“健康心态之人”与“心理病态之人”的差别，不是好像两种阶级的差别，而是常常在一个人身上互相转化；乐观和悲观在每个人的生活中都交替出现。⁵³哲学家费希德在这方面为我们提供了一个绝佳例子。他在其哲学思想的早期，觉得并不需要上帝，也对道德世界秩序感到满意：事物的起初不是存有，而是动作；不是言，而是行；“非自我”不过就是责任的素材，而对此责任的履行，就是最高的祝福。但后来，当他的生活和思想被更严肃的经历所丰富时，他就从行动转回到存有，从责任回到爱，从挣扎回到安息，从道德回到宗教。我们生活得越深刻，就越会与奥古斯丁有共鸣，与伯拉纠的共鸣却越少。⁵⁴对律法的认识唤醒对恩典的需要。

今天的文化对让人喜乐的盼望，更不能提供任何安全感。仍然还有很多人对科学满怀热情，期待从其技术应用中得到人类的拯救。从自由思想者的嘴上，还不断听到科学、进步和自由的呐喊。⁵⁵但任何明锐的耳朵都能听出这喊声的空洞。文化带来祝福，但也带来阴暗和危险；它开发了人身上很有价值的性情和能力，但同时也总以牺牲其他并非更无价值的美德为代价；当它鼓吹反思、聪慧、行动和顽强斗争的时候，也压制常常属于自然生命的无偏颇看法、孩子般的童真、单纯和正直。⁵⁶理智发展本身，并非道德上的善，好像从苏格拉底开始就如此幻想的唯理主义一样，而是可以同等方便地为善和恶服务；它可以为爱服务，也可以成为仇恨手中的危险工具；不仅有德之人，而且罪犯都能从它获益。达·科斯塔（da Costa）谈到印刷术的发明时曾说，它是同时朝向天堂和地狱的一步巨大飞跃；这句话对文化中的所有科技元素都适用。

事实上，我们在自己的发达社会里，也见到罪恶的嚣张扩展，不仅在社会底层如此，在高等权贵圈子里亦然。各种形式的不信和迷信泛滥；淫乱、不贞和逆性的罪，奢华享受、贪婪、偷窃和谋杀，妒忌、嫉妒和仇恨，在文化人的生活中，与在不那么开化的人的生活中扮演着同样角色。艺术和文学并不罕见地成为这些罪恶的使女；在如巴黎和柏林这样的文明中心，在精英们面前上演的戏剧里提出的严肃问题是，我们是否受文明的约束。⁵⁷

在这些邪恶泛滥的同时，宗教和文化、道德和文明、科学和生活以及社会各阶层之间的鸿沟，也在拉大。立法在此几乎无能为力；内心的败坏、道德的下滑、宗教的衰残，都不可能靠政府法令来阻止。相反，任何法律如果不想遭受完全无力的命运，就必须考虑到人的私心和喜好；如果法律不能得到良心的支持，就与生活无关。此外，立法越来越被放在大众的手中，结果为党派利益服务的情形也不鲜见。各地对议会式政府阴暗面的抱怨都在增加；⁵⁸在所有人之上，也必须为所有人利益服务的政府，越来越变成党争的皮球，变成多数人压制少数人的有力武器。自由本身在宗教、

社会和政治领域里的好处，在很多国家——比如法国——受到非常严肃的怀疑。

甚至人们有理由怀疑，进化论是否在很大程度上促成了强者变得越强。因为，虽然它在“物质是用逐渐的方式产生了灵性”这个意义上相信进步，但它也教导说，在生存竞争中，不适应者要被淘汰，只有最适应的才能生存。所以对达尔文主义与社会主义之间的关系，人们的看法非常不同。按照菲尔绍、萝莉娅（Loria）、费里（Ferri）等人的看法，达尔文主义能为社会主义服务，但黑克尔、施密特（O. Schmidt）、阿蒙、齐格勒（H. E. Ziegler）、斯宾塞却持相反的看法，认为自然选择原则带有一种权贵的特征。⁵⁹无论如何，我们见证到的一件引人注目的事实是，社会权贵起身反对社会民主；尼采的主人道德（*Herrenmoral*）也被人用经济理由来加以辩护；资本主义被深刻地憎恨、狂热地反对，但也获得了坚强的支持和热情的辩护；⁶⁰近年来的艺术也表达了对社会平均化的严肃抗议，强烈诉求财富和奢华、思想上的天才和贵族；据说，多数人为少数人而活、少数人的生活以多数人为代价，是非常正常的。⁶¹

在国际上，国家之间的相互关系也展现了同样的事实。“启蒙运动”的大都会主义，不仅在19世纪被换成了爱国主义，而且这种爱国主义也时常发展成一种夸张、危险和好战的沙文主义，为抬高本民族不惜牺牲其他民族。相应地，这种沙文主义又从种族意识的复兴中得到喂养和加强，而且这种种族意识还在戈比诺和张伯伦身上找到了科学依据。不仅在不同的地区，而且常常在同一块土地、同一个民族内，各种族也彼此尖锐对立，寻求在国家和政府里的控制权，以及在思想领域里的主导地位。这种种族推崇变得如此严重，超越了各种界限，以至于种族福祉与最高理想画上了等号。比如，德意志民族（*Deutschtum*）被放在了与基督教世界同等的层面，而耶稣则被视为属于雅利安种族。⁶²

此外，经济利益使得国家间的竞争更加尖锐。虽然这种竞争表面上还带着和平的特征，但却拉大了国家间的裂痕，鼓励了利己主义，刺激了狂热，可能因为最小的意外而爆发史无前例的战争，带来巨大伤害。我们距离包含所有国家的和平国度，从来没有这么遥远过。的确，人们曾经做过这种和平的迷梦，或至少幻想建立和平宫殿和国际裁决；⁶³但他们很快就被迫被日本的幽灵突然唤醒，悲哀地清醒过来。正如很多政府回到君权和独裁的老路，希望再次把社会的上层交给权贵和资本主义一样，其他人也为国际关系中的军备竞赛、种族冲突和血腥战争辩护。按照他们的看法，消除国家间的所有差别，并非我们要努力的最高目标。因为各色人等混在一起的人类，毫无疑问会导致文明的衰残和人类生活的淡化。当然，我们并不能因此就赞同种族仇恨，或仇视外国人；但据说强国就像强人一样，会最尊重他人的权利，也会对他们的缺陷最有同情心。此外，虽然国家和民族间的这种差异会不时导致战争，历史却已经证明，战争是力量的来源，能给许多人和全人类带来好处。⁶⁴按照莫尔特克（Moltke）

的说法，战争是世界秩序的一个元素，因为它为上帝所设立，好在其中培养人最高贵的美德，诸如勇气和舍己、尽忠职守以及自我牺牲；没有战争，世界就会变成一片沼泽，陷入唯物主义的泥潭。⁶⁵

如果我们考虑到所有这些事实，那么看到不仅基督徒而且文化所养育的孩子自己，都时常对文化报以最深的厌恶，就不会感到奇怪了。有些人——他们的人数还在持续增加——像巴克尔一样，虽然承认理智所产生的发展，却不相信任何道德的进步，只愿谈论原地打转的发展。⁶⁶其他人走得更远，认为人类因为文化的缘故，在生理、心理、理智、道德和社会上，都在退步，只有通过极端的变革，即回归自然，甚至回到人最初生活的动物状态，才能获得安全。今天在各个思想和行为领域，都涌现了大量的改革家，这实在足以表明，文化虽然给我们带来了很多祝福，却不能满足人心，也不能满足灵魂的全部需要。进化论者和社会主义者，虽然以文化人所取得的征服为荣，却也竞相谴责今天的社会，把他们的全部希望都建立在未来上面。但那个未来却很遥远，也不确定；因为，如果他考虑到渗入我们文化核心的道德败坏，认识到环绕我们四周的各种危险——红色的、黑色的、黄色的危险——就会感到心中不由自主地出现一个令人焦虑的问题，即我们整个现代文化，是否会像巴比伦和埃及、希腊和罗马一样，注定在某个时候走向毁灭和消亡。⁶⁷

因此，科学和哲学、伦理和文化，看来都不能给我们带来对将来所需要的安全感，这不仅对我们的思想如此，而且对我们的整个生活和行动亦然。我们不能靠说，“每个人都必须完成自己的责任，让将来顺其自然”，把就这种需要置之不理。因为虽然基督徒的格言，“不要为将来忧虑，只需专注于诫命”有很大的真理成分，但这种真正的放手不是出于怀疑，而是出于信心，也没有让将来顺其自然，而是把它交托给上帝慈父般的引导。因此，对将来和世界终极结局的安全感需要，会一直留在我们里面，因为我们今生所宝贵的一切，都与将来不可分割地联系在一起。如果世界发展的终点是消溶成一片混沌，或落回到永恒的死寂，那么位格、宗教和道德生活、乃至文化的价值，就都无法维持了。人的祸福所依、我们灵魂的安全，都与世界的最终命运紧密交织在一起。因此，为了生与死的幸福，我们需要一种牢固而持久的安慰，能给我们的思想和行为带来安全感。所以，所有世界观都以一种末世论结束，而所有改革的努力，都受对将来的信心驱动。

如果科学和文化、或者两者的组合，⁶⁸都不能给我们带来这种安全感，那么问题仍然是，世界上是否还有任何其他东西，可以让我们任何时候都全心信任，无论患难还是死亡？历史不容怀疑地明白告诉我们，只有一种力量能带给我们这种安全感，总能在任何地方的人心里，唤起这种绝对的信任，而这就是宗教。虽然科学可以吹嘘自己有几个殉道士，但宗教在这方面的见证人数以千万计。谁愿为纯粹的数学或科学真理牺牲生命呢？如果我们希望寻找在生死交替中能使我们安息、在怀疑的风暴中能使我们

我们坚立的安全感，就必须在宗教中寻找，否则就无处可寻了。一切关于事物起源、本质和终结的把握，都基于宗教。一旦一套世界观开始考虑这类问题，就会面临一个选择：或者满足于猜测和怀疑，或者在对世界的宗教诠释中藏身。是的，孔德以为宗教和形而上学属于过去，但却仍然用他的实证主义为宣讲一种新的宗教服务；而赫伯特·斯宾塞也没有解释，他怎么能在其哲学中，接受现象背后有一种不可知的力量，并进而明示说，这种力量与那“在我们里面以意识的形式出现”的东西一样。⁶⁹

为什么唯独宗教才能产生这种安全感，原因唾手可得。首先，宗教总包含着对某种神圣能力的信心，而且这种神圣能力还与世界不同，远超其上，并能按自己的旨意掌管和引导世界；其次，宗教使人自己与这种神圣力量建立个人关系，使他在上帝的事务中看见了自己的祸福，并相信站在上帝一边，就可以抗拒全世界的压力，甚至包括死亡。但这种宗教观念只有在基督教里才得到了最真确和完美的体现。因为所有没有耶稣基督特殊启示的宗教，以及所有没有耶稣基督的信仰宣言和世界观，都有一个特别的共同之点，即把上帝与世界、自然与伦理、存有和邪恶、创造与堕落等同，从而把宗教与迷信和魔法混为一谈。只有一个宗教沿着纯洁的路线前进，完全按照宗教的观念而生，这就是基督教。

在这个宗教中，上帝是万物的创造主。整个世界都是他手中的工作；物质本身也为他所造，而且在被造之前也是他思想的对象。所以，一切存有和变化都体现了上帝的启示。这个启示是自然统一性、人类统一性、历史统一性的出发点，也是所有规律——自然规律、历史规律以及发展规律的来源。掌管宗教、道德和社会生活，并在人类自我意识和思想中出现的观念和规范，都是上帝这启示的产物。简言之，“世界不是一团混沌，而是一个宇宙、一套方圆”，是所有科学和艺术默认的前提，而为此它们要感谢基督教所告诉我们的启示。自然和恩典、文化和养育，也建立在同样的基础上。

但这个启示还不够。上帝是创造主；他也更是使万物和好的主。世界上有很多恶，自然和道德的恶，罪恶和悲惨。基督教是唯一一个把这两种恶联系起来，却又把它们加以区分的宗教。罪不在于物质，不在于自然，也不在于事物的本质，而是属于被造物的意志；它具有伦理性的特征，因此能够被补偿，被涂抹，被消除。它能够从被造物中被分离出来，从而使它消失，但被造物却不受损失——是的，甚至被恢复和荣耀。因为上帝在世界之上，所以也在一切罪与恶之上。上帝允许罪恶存在，因为他能够涂抹它。所以他在历世历代、万国万民中，都存留了对救赎的渴望和期待，并在日子满足的时候，在历史当中，在被钉十字架的基督身上，自己做成了那个救赎。“上帝在基督里，使世界与自己和好，而不是把它们罪归给它们”。各各他的十字架是对罪的神圣安排、神圣审判。在那里被启示出来的是，罪是存在的，它不是可以用思想来征服的想象，也不是可以用文化来消除的外在缺陷；但它却是一个可怕的

现实，具有世界和历史性的重要意义。但它虽然存在，却没有存在的理由；它不应该存在，所以也将不存在。

因为上帝不仅是创造主和救赎主，而且也是万物的恢复之主和更新之主。在基督复活之后的人类历史，是在十字架上所展现的公义审判的执行，这个审判在基督里为罪作了定案，开释了罪人，因而赐给他权利要求赦免和更新。基督的十字架把历史分为两个部分，即复和的预备和成就；但这两个部分从创造到十字架、再从十字架到再临，组成了一个整体，是上帝一件不间断的工作。基督教远远不是一种关乎感觉和情绪的东西，而是一个宗教；它涵盖整个人类以及世界的全部。它是一件上帝的工作，涵盖从起初到世代未了的启示，包括言语和行为，对思想和心灵、对个人和社会说话。而它的核心和中心，就是基督的位格和工作。

基督在基督教中的位置，与左罗阿斯托（Zarathustra）或孔子、佛祖或穆罕默德在他们各自所建立的宗教中的位置不同。基督不是基督教的奠基者，也不是它的第一位宣信者，更不是第一位基督徒。他就是基督教本身，是它的预备、成就和最终成全。他创造了万有，使万有与他和好，也更新了万有。因为万有的源头、存有和统一性都在他里面，所以他也使万有——就是天上和地下的一切所有——都在他里面同归于一，而他就是万有的元首。他是先知和祭司，但也是君王，在把国度完美地交在父上帝手中之前，他都不会停止工作。

上帝这独一、主权、大能、圣洁和恩慈的旨意，在基督的位格和工作里与我们相遇，对我们的良心说话，是我们有把握的基础，就是对过去、现在和将来的把握。因为没有人能否认，如果真有这样一个旨意在运行，那么世界的起源、发展和命运就有把握了；那么每个跟随上帝的旨意、以上帝的心意为念的人，其生活和命运，从现在直到永远，都是得到保证的了。但科学和艺术、文化和技术的世界，对上帝的这种旨意一无所知。它穷尽其一切力量和智慧，最多只能得出一个结论，就是一定存在有这种上帝的旨意。不过，即使人类知识和努力的这个结果，也是一项具有重要意义的事实；因为它的信仰宣告意味着，整个世界及其全部发展，如果没有被一个全能的旨意——能使从黑暗中带出光、从死亡中带出生命、从苦难中带出荣耀的旨意——维护和引导，就只能迷失、消亡了。但人眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，除了一厢情愿和一声叹息之外，人心也未曾想过的，在福音里启示给了我们。耶稣基督降世，为要保守和拯救它。这就是福音的内容、《圣经》的见证，即使人们有各种批判和抵挡。先知因着这个见证而活，使徒和整个基督教会也是如此，人们更是靠此一直坚持到历史的尽头。因为这个见证的真理不在一切批判之内，乃是远超其上，在于整个世界的系统，在于基督教会的存在，在于人心的需要。世界呼唤说：如果我要得救，上帝就应该有这样的旨意；而福音宣告说：上帝有这样的旨意，举目仰望十字架。在环绕我们周围的世界及其全部律法和灾难，在文化及其全部荣耀和悲惨，在人心及其全部激情

和痛苦，在这整个宇宙，与在福音里向我们揭示出来的上帝旨意之间，有一种从属灵和历史的角度来说，难以割裂的合一。把那个旨意拿走，世界就迷失了；承认那个旨意，世界就得救了。在自然中的启示，与用《圣经》的形式所赐下的启示，互相联合，是一个和谐的整体，能同样满足理智的要求和心灵的需要。

启示哲学的这个结果，最后被下面这个事实所肯定：上帝的旨意，根据福音，目标是拯救世界，但也完全承认现在和之后在被造界里存在的多元。各种形式的一元论都把现实的丰富牺牲给了其系统的抽象统一。它断言，所存在的一切都不过是一种物质或力量的发展；它在多元性里面只看到同一个存有的变化；它甚至把真与假、善与恶、对与错的对立，都消解成同一个运动的不同历史时刻，然后在结论中宣布说，世界发展过程的尽头，会回到混乱、黑暗和死亡，也许过了一阵之后，又重新开始其单调的循环。放在万物复苏名义下的末世期待、假想或绝对的普救论以及有条件的不朽，之所以能获得这么多同情，也不过是因为人们有意或无意地无视现实，把心中的愿望当成了对未来的预言。依靠一元论和进化论的魔法公式，人们随心所欲地对待过去、现在、甚至将来世界的存有和变化。但现实要嘲笑这些幻想；它摆在我们面前的可悲事实是，邪恶的力量要起来反对良善，罪并不会使人消失，却会使他在属灵上变得刚硬，而且美德和幸福、罪恶和惩罚，在现今的世上并不成比例，不能让任何人的心灵和良心感到满意。然而，因为这是真正的实际情况，它也就必须按某种方式与上帝的圣洁和良善配合起来。⁷⁰

福音很适合这个现实，与它非常一致；福音完全毫无偏见地接受和承认，世界所展现在我们面前的样子；它不会用先入为主的模式来打扮这个世界，而是毫无偏见地接受它，包括它的全部多样性和对立、它的所有问题和谜团。人的确是《圣经》所描述的那样，世界也是如《圣经》所展现的那个样子。肤浅的看法也许会否认这一点；但更深的经历、更严肃的探索，总会使人回头承认《圣经》的真理；历世历代最伟大的头脑、最高贵的灵魂、最虔诚的心灵，都重复并坚固了《圣经》在这方面的见证。因此，《圣经》对世界和生活的看法并不孤立，而是被全人类的常识（*sensus communis*）从各方面加以拥抱、支持和坚固；没有任何言语和修辞没有传播它的声音。世界当然不是按一元论的方式产生，也从来没有像那样存在过。它从一开始就表现出极大的多样性，因为这些多样性的来源在于神圣的设计。然而，这种多样性被罪所破坏，变成了各种各样的对立和矛盾。人类的统一性退化成了各国、各民的繁杂。真理、宗教和道德律，也未能保持它们的统一性和主权，反而被谎言、伪宗教和不义所抵挡。世界过去是这样，现在也是这样。虽然人们用世界性的征服、政治联盟和国际裁决、贸易联合和经济利益等方式力求合一；虽然人们鼓吹独立、实证、共同的世界语言、世界科学、世界道德和世界文化，合一还是没有也不可能达成。因为这些力量最多能成就一种外在和暂时的统一，但却不能改变人心，不能使人们同心合意，口

唱心和。唯一真正的合一，只能靠宗教，通过宣教的方式获得。如果真要有一心一意的人类，就只能来自回归独一无二永活的真上帝。

虽然福音用最大的迫切，把这种宣教工作放在了它所有宣信者的良心上，但它却从未允许我们幻想，人类内在、属灵的合一，会在这个世代达成。千禧年的观念与整本《新约》对将来的描述直接冲突。耶稣给他门徒描绘的，是一个充满了挣扎、压迫和逼迫的生活。他在地上给他们的应许，不是冠冕，而是十字架。对基督徒来说，最高的理想不是不惜一切代价地与世界、科学和文化寻求和睦，而是保守自己在世界中脱离那恶者。我们毫无根据认为，在将来，教会和世界不会彼此激烈地冲突，就像第一世纪的基督教一样。我们也没有任何确据认为，即便人们尽力传讲宽容，在历史结束之前，不会爆发针对基督教会超过之前一切压制的逼迫。相反，现代文化如果按照它反超自然主义的方向继续下去，就有很大的危险被信徒的顽强激怒，从而试图用压迫来获得它靠理性和辩论所不能得到的。无论如何，这就是基督和使徒对末日的预言所教导的。

因为福音承认这个现实，所以不可能以一种一元论的公式结束；区分一直都有，对立一直都在，甚至——是的——到主再来之后。天堂和地狱就其本质而言，并非想象的产物，而是所有宗教信仰的要素，甚至是所有试图严肃解释道德世界秩序之庄严、人心难以磨灭之公义意识以及他良心无可辩驳之见证的思想前提。⁷²但与其他所有宗教明确不同的是，基督教教导说，人在将来世界中的位置，原则上取决于他与上帝及其启示的关系，而那个位置的福分，唯独在于基督，因为他创造了世界，一直维护着这个世界的存在和统一性，永远都是各地之人的生命和光明，在日子满足的时候显现为世界的救主，因此完全认识这个世界，也能够用完美的公义来审判它。没有人能否认他判决的公义和公平。无论世界历史的结局如何，这个判决都会被甘心或不甘心地承认，也会超越到一切批判之上，与上帝的美德共鸣。在巨大分隔线的左和右，都有极大的空间，可以容纳无穷无尽的多样性，使得没有一句废话会被遗忘，也没有一个善良的想法或高贵的行为被忽略。任何有价值的东西，都不会在将来失去；我们做工的全部果效，都会跟随着我们，地上的君王和国度，都会把他们的荣耀和光荣带进上帝之城。在一切差别之上、在所有多元之上，是延续到将来的上帝那独一、圣洁、恩慈的旨意，它是把整个宇宙联系在一起的纽带，万有都要臣服于它。上帝旨意那绝对、不变、无法撼动的超越，是特殊启示在末时举在我们灵魂眼前的明光。对一元论来说，现今的世代是位于两个永恒死亡之间的短暂生命，是在黑夜里对一抹闪电的意识。⁷²对基督徒来说，这个黑暗的世界总有从上面照射下来的神圣启示之光，并在这启示的引导下，它也走向光明和生命的国度。围绕启示的有乌云和幽暗；然而公义和审判是上帝宝座的根基。

尾注

第一讲 启示与哲学

- 1 H. Winckler, *Himmels-und Weltenbild der Babylonier*. Leipzig, 1903, p. 9.
- 2 H. Winckler, *Die babylonische Geisteskultur*. Leipzig, 1897, p. 44.
- 3 Groen van Prinsterer, *Ongeloof en Revolutis*. 1862, pp. 138ff.
- 4 Fr. Paulsen, *Philosophia militans*. Berlin, 1901, pp. 31ff. J. Kaftan, *Der Philosoph des Protest*. Berlin, 1904. Theodor Kaftan, *Moderne Theol. desalten Glaubens*. 1901, pp. 76, 102.
- 5 Busken Huet, *Het Land van Rembrandt*. F. Pijper, *Erasmus en de Nederl. Reformatie*. Leiden, 1907. Paul Wernle, *Die Renaissance des Christ. im 16 Jahrh.* Tübingen, 1904.
- 6 Lezius, *Zur Charakteristik des relig. Standpunktes des Erasmus*. Güterslohe, 1895. H. Hermelink, *Die relig. Reformbestrebungen des deutschen Humanismus*. Tübingen, 1907 (该书可资比较的书评载于Theol. Lit. Zeitung, Jan. 4, 1908). Max Richter, *Desiderius Erasmus und sein Stellung zu Luther auf Grund ihrer Schriften*. Leipzig, 1907. Hunzinger, *Der Glaube Luthers und das religions-geschichtliche Christentum der Gegenwart*. Leipzig, 1907. Hunzinger引入注目地观察到，靠贬低路德来称赞伊拉斯谟，与在别处能感受到的倾向一样，要从《圣经》的基督回到所谓历史上的耶稣，就是符类福音或登山宝训的耶稣。被基督、保罗、奥古斯丁、路德和加尔文所代表的一条线被抛弃，由被耶稣、伯拉纠（Pelagius）、阿贝拉德（Abelard）、伊拉斯谟、启蒙运动所代表的一条线取代。
- 7 Troeltsch, *Protest. Kirchentum und Kirche in der Neuzeit*, pp. 253-458 of *Die Christliche Religion*, in: *Die Kultur der Gegenwart*. (可资比较的评论见Kattenbusch, *Theol. Rundschau*, 1907, 以及Herrmann, *Zeits. für Theol. und Kirche*, 1907). 可资比较的评论另见Karl Sell, *Katholizismus und Protestantismus*. Leipzig, 1903, pp. 56ff. F. J. Schmidt, *Zur Wiedergeburt des Idealismus*. Leipzig, 1908, pp. 60ff.
- 8 Lechler, *Geschichte des engl. Deismus*. Stuttgart, 1841. Troeltsch, art. *Deismus* in *PRE*.

- [9](#) Schelling, *Philos. der Offenbarung, Sämmtliche Werke*, II, 4, p. 5.
- [10](#) Lechler, *op. c.*, p. 362.
- [11](#) Groen van Prinsterer, *op. c.*
- [12](#) Haller in Groen van Prinsterer, *op. c.*, pp. 253ff.
- [13](#) 比较本人的文章: *Evolutie*, in: *Pro en Contra*, III, 3. Baarn, 1907. Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart*. Leipzig, 1904, pp. 185ff.
- [14](#) 至于Haeckel热衷引用的歌德, 这一点被Vogel, *Goethes Selbstzeugnisse über seine Stellung zur Religion*. Leipzig, 1906所清楚展示。另可比较Frank Thilly, *The World-view of a Poet: Goethe's Philosophy*, in *the Hibbert Journal*, April, 1908, pp. 530ff.
- [15](#) Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*. Leipzig, 1899, II, p. 311.
- [16](#) Bruno Wills, *Darwins Weltanschauung von ihm selbst dargestellt*. Heibrom, 1906, pp. 4, 5, 16ff., 25.
- [17](#) Bruno Wills, *op. c.*, pp. 5, 23.
- [18](#) L. Woltmann, *Der hist. Materialismus*. Düsseldorf, 1906, p. 148. H. Peach, *Liberalismus, Socialismus und christl. Gesellschaftsordnung*. Freiburg, 1901, II, p. 234.
- [19](#) Bruno Wills, *op. c.*, pp. 7, 12, 14, 16, 17, 19, 23, 25.
- [20](#) 比如, Von Hartmann, *Religions-philosophie*. Leipzig, II, pp. 74ff. A. Drews, *Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes*. Jena u. Leipzig, 1906, pp. 184ff. J. Reinke, *Die Welt als That*. Berlin, 1903, pp. 292ff.
- [21](#) R. J. Campbell, *The New Theology*. London, 1907, pp. 20, 31, 34, 68ff. *New Theology and Applied Religion* by R. J. Campbell etc. London, Christian Commonwealth Co., pp. 12, 18, 60, 62. Sir Oliver Lodge, *The Substance of Faith allied with Science*. London, p.
- [22](#) Funt, *Religion der Immanenz oder Transcendenz?* in: *Religion und Geisteskultur*, 1907, pp. 287-294. Bachmann, *Nomen est gloriosum, ib.*, 1908, pp. 104-114.
- [23](#) Haeckel, *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*. Bonn, 1893. Haeckel, *Die Welträthsel*. Bonn, 1899, pp. 381-439. R. H. Francé, *Der heutige Stand*

der darwin'schen Lehren. Leipzig, 1907, p. 17.

- [24](#) Troeltsch, *op. c.*, p. 255.
- [25](#) Fr. Delitzsch, *Babel und Bible. Ein Rückblick und Ausblick*. Berlin, 1904, p. 48. *Id.*, *Zur Weiterbildung der Religion*. Stuttgart, 1908, p. 53.
- [26](#) Hegel, *Philos. der Religion*, I, p. 120.
- [27](#) Gwatkin, *The Knowledge of God*. Edinburgh, 1906, I, pp. 92, 155-156, 248.
- [28](#) Titius, *Theol. Rundschau*, Nov., 1907, p. 416. Titius提及的洛夫演讲, 英文载于*the American Journal of Theol.*, III, pp. 433-472, 最近也在德国出版: *Das Evangelium der Reformation und die Gegenwart, Theol. Stud. u. Krit.*, 1908, pp. 203-244. Kattenbusch, *Die Lage der system. Theol. in der Gegenwart, Zeits für Theol. u. Kirche*, 1905, pp. 103-146ff., especially pp. 128ff.
- [29](#) Steinmann, *Das Bewusstsein von der vollen Wirklichkeit Gottes, Zeits. für Theol. u. Kirche*, 1902, pp. 429-492.
- [30](#) 下面列举几个直接和间接处理到这个话题的例子: Schelling, *Philosophie der Offenbarung. Staudenmaier, Philos. des Christ.*, I, 1840. O. Willmann, *Gesch. des Idealismus*, 3 Bde, 1894—1897. James Orr, *The Christian View of God and the World*. Edinburgh, 1893. John Caird, *The Fundamental Ideas of Christianity*, 2 vols. Glasgow, 1904. A. M. Fairbairn, *The Philosophy of the Christian Religion*. London, 1905. A. Campbell Fraser, *Philosophy of Theism*. Edinburgh, 1899.
- [31](#) Schelling, *l. c.*, p. 26. 关于启示的概念本身, 有很多内容不可能在这一系列讲座里阐述, 读者可以参看作者的*Gereformeerde Dogmatiek*, 2nd ed., I, pp. 291ff. 本讲座所详细阐述的基本观念, 在作者另外一次演讲中有表达, *Christelijke Wereldbeschouwing*, 1904.

第二讲 启示与哲学

- [1](#) Renan, *L'avenir de la science*, 1890. Berthelot, *Science et morale*, 1897. Ladenburg, *Der Einfluss der Naturwissenschaft auf die Weltanschauung*, 1903.
- [2](#) Haeckel, *Die Weltr. thsel.* 1899, pp. 345ff.
- [3](#) A. M. Weiss, *Die religi. se Gefahr*. Freiburg, 1904, pp. 117ff.

- 4 L. Stein, *Gedanken-anarchie*, in: *An der Wende des Jahrhunderts*, 1899, pp. 287ff. Ed. von Hartmann, *Religionsphilosophie*, I, pp. 624ff. A. Drews, *Die Religion als Selbstbew. Gottes*. 1906, pp. 237ff.
- 5 Paulsen, *Einl. in die Philosophie*, Vorwort. Paulsen, *Die Zukunftsaufgaben der Philos.* pp. 389ff., in *Systematische Philosophie*, in: *Die Kultur der Gegenwart*, 1907.
- 6 Troeltsch, *Die Absolutheit des Christ. und die Religions-geschichte*. 1902, p. 56. 比较A. Vierkandt, *Die Stetigkeit im Kulturwandel*. Leipzig, 1908, pp. 1ff.
- 7 语出Ledru-Rollin的名言: Je suis votre chef, il faut donc que je vous suive.
- 8 见Dilthey, *Das Wesen der Philos.*, p. 37, in *System. Philos.*, in: *Die Kultur der Gegenwart*.
- 9 J. B. Meyer, *Philos. Zeitfragen*. 1870, p. 92. 比较, 达尔文之后的达尔文主义历史及其批判: Ed. von Hartmann, *Der Darwinismus seit Darwin*, in *Ostwald's Annalen der Naturphilos.* Leipzig, pp. 285ff. R. H. Francé, *Der heutige Stand der darwin'schen Fragen*. Leipzig, 1907. H. Meyer, *Der gegenwärtige Stand der Entwicklungslehre*. Bonn, 1908. A. R. Wallace, *The Present Position of Darwinism*, *Cont. Review*, Aug., 1908.
- 10 Dennert, *Die Weltanschauung des modern Naturforschers*. Stuttgart, 1907, pp. 60ff. Ed. von Hartmann, *Die Weltanschauung der modern Physik*. Leipzig, 1902. Ludwig Baur, *Der gegenwärtige Stand der Philos.*, in: *Philos. Jahrbuch*, 1907, pp. 1-21, 156-177, 特别是pp. 164ff. A. Schneider, *Der moderne deutsche Spiritualismus*, *Philos. Jahrbuch*, 1908, pp. 339-357. (巴文克这里并非支持以太理论, 只是回顾当时自然科学的发展状态, 并藉此批判唯物论。对自然科学的整体反思, 详见第四讲。——译注)
- 11 Ostwald, *Die Ueberwindung des wissensch. Materialismus*. Leipzig, 1895. Id., *Vorlesungen über die Naturphilos.*, 1905. 比较, 对Ostwald的评论: Dennert, *op. c.*, pp. 222ff. W. von Schnehen, *Energetische Weltanschauung*. Leipzig, 1908.
- 12 比较, 这种倾向特别见于Mach, *Popul.rwiss. Vorlesungen*, Leipzig, 1897. Id., *Erkenntnis und Irrtum.*, Leipzig, 1905. 对马赫哲学的阐释, 另见Hönigswald, *Zur Kritik der machschen Philos.*, Berlin, 1903, 以及Hell, *Ernst Machs Philosophie.*, Stuttgart, 1907. 下述文献也可参考: Spruyt, *Het empirico-criticisme, de jongste vorm van de wijsbegeerte der ervaring*. Amsterdam, 1899. Koster, *De ontkenning van het bestaan der materie en de moderne physiol. psychologie*. Haarlem, 1904. Jelgersma, *Modern Positivisme*, *Gids*, Oct., 1904. Wobbermin, *Theologie und Metaphysik*. Berlin,

1901. Schapira, *Erkenntnistheor. Strömungen der Gegenwart*. Berlin, 1904.
- [13](#) Max Verworn, *Natur-und Weltanschauung*. Leipzig, 1905. *Id.*, *Principienfragen in der Natur*. Jena, 1905. *Id.*, *Die Mechanik des Geisteslebens*. Leipzig, 1908, pp. 1-20. 比较, Dennert, op. c., pp. 130ff. 因为对认知官能的这种批判, 现代科学再次意识到它的局限性。不仅Duboise-Reymond在他的*Sieben Welträthsel*, Balfour在他的*Foundations of Belief*里表达了类似的观点, 就科学的局限性、甚至其完全的经验特征而言, 下列人士的看法也一样: H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*; *Id.*, *La valeur de la science*; L. Poincaré, *La physique moderne*; 以及其他作品被列举在G. le Bon所编辑的*Bibliothèque de philosophie scientifique*中的人。比较, Gustave Dumas, *Réflexions sur la science contemporaine, Foi et Vie*, 16 Dec., 1907, pp. 752-759.
- [14](#) H. Cohen, *Religion und Sittlichkeit*. Berlin, 1907. P. Natrop, *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*. Freiburg, 1894. 比较, Ueberweg-Heinze, *Gesch. der Philos.*, III, 2, 1897, pp. 198ff.
- [15](#) Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Tübingen, 1904. *Id.*, *Geschichtsphilosophie*, pp. 51-145, of: *Die Philosophie im Beginn des 20 Jahrh.* Heidelberg, 1905, 特别是pp. 110ff. Heymans, *Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung*. Leipzig, 1905, pp. 224, 293.
- [16](#) Eisler, *Wörterbuch der philos. Begriffe* s. v.; further: *Der Monismus*, 载于*Beiträgen seiner Vertreter*. Herausgeg. v. Arthur Drews, I. *Systematisches*, II. *Historisches*. Jena, 1900.
- [17](#) Reinke, *Die Welt als That*. Berlin, 1903, p. 457.
- [18](#) Sir Oliver Lodge, *Life and Matter*. London, 1907. 另比较: Fr. Traub, *Zur Kritik des Monismus*, *Zeits. für Theol. u. K.*, May, 1908, pp. 157-180. O. Flügel, *Monismus und Theologie*. Cöthen, 1908.
- [19](#) L. Reinhardt, *Der Mensch zur Eiszeit in Europa*. München, 1906, p. 2. Haeckel, *Die Welträthsel*. 1899, p. 6. *Id.*, *Der Kampf um den Entwicklungsgedanken*. Berlin, 1905, pp. 13ff. L. Stein, *An der Wende des Jahrh.* Freiburg, 1899, pp. 47ff. C. Stumpf, *Der Entwi*
- [20](#) Rümelin在de la Saussaye, *Geestelijke Stroomingen*, Haarlem, 1907, p. 288中说得很好: “要用进化的观念解释任何事情之前, 它本身先需要得到解释, ”但是——所不能解释的, 正好被视为进化。不过, 我们的确看见了对这个词的滥用。比较

Lexis, *Das Wesen der Kultur*, in: *Die Kultur der Gegenwart*, I. pp. 13-19. H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*. Berlin, 1902, pp. 6ff., 69. Steinmetz, *De studie der volkenkunde*. 's Gravenhage, 1907, pp. 30ff.

- [21](#) Lodge, *Life and Matter*, pp. 6, 7.
- [22](#) James, *Pragmatism, a New Name for Some Old Ways of Thinking*. Longmans, Green & Co., 1907, pp. 9ff.
- [23](#) 比较Prof. F. J. E. Woodbridge, *Naturalism and Humanism*, *Hibbert Journal*, 1907, pp. 1-17的一篇文章。L. Stein, *Der Sinn des Daseins*. Tübingen, 1904, pp. 22ff.
- [24](#) Höfding, *Philosophy of Religion*. London, 1906, p. 381, 书评载于*Review of Theol. and Philos.*, Nov., 1907, p. 318.
- [25](#) 人的物理进化已经达到顶峰，所以从此以后依赖于他和他的思想来引导进一步发展，创造一个新世界，这种观念在很多人的作品中都出现过：H. Schurtz, *Urgeschichte der Kultur*, 1900, Vorwort, and pp. 3ff. Stanley Hall, *Adolescence*, 2 vols. London, 1905, I, preface. Henry Demarest Lloyd, *Man the Social Creator*. London, 1906, p. 15. 在上述最后一部作品中，出现了下面这样的说法：劳动者是创造者，他是人、自然、社会的重新塑造者，p. 12. 因为劳动就是创造，所以人靠着劳动就有了神性，变得像神一样，p. 13. 每个好人都（是）一个创造者和救赎者，p. 32. 人是一个可能的神，p. 25. 人不在规律之下，他创造了规律，p. 41. 被造物、每个被造物都是创造者。人不是那唯一的创造主，也不是万有的创造主，但他是我们所知在地上最伟大的创造者。他是他自己和社会的创造者，p. 42, 等等。
- [26](#) James, *Pragmatism*, pp. 122, 127, 162, 243, 257.
- [27](#) James, op. c. 把这与相关的法国哲学比较，如Ravaisson, Boutroux, Bergson, Le Roy, 以及其他，参看George M. Sauvage, *New Philosophy in France*, *Catholic University Bulletin*, April, 1906的文章；J. de Tonquédec, *La notion de la vérité dans la philosophie nouvelle*. Paris, 1908. G. Rageot, *Les savants et la philosophie*. Paris, 1908.

第三讲 启示与哲学（续）

- [1](#) James, *Mind*, 1905, p. 191.
- [2](#) James, *Mind*, 1905, p. 194-195.

- [3](#) James, *Pragmatism*, pp. 52, 162ff., 242, 264ff., 另参见其文章, *Does Consciousness Exist? in Journal of Philosophy*. New York, Sept., 1904.
- [4](#) Ed. von Hartmann, *Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart*. 1890, p. 190, in: C. Willems, *Die Erkenntnislehre des modernen Idealismus*. Trier, 1906, p. 13. 另比较Max Frischeisen-K. hler, *Die Lehre von den Sinnesqualit. ten und ihre Gegner*, *Zeits. f. Wissensch. Philos. und Soziologie*, 1906.
- [5](#) Paulsen, *Einl. in die Philosophie*. Berlin, 1892, p. 363. Verworn in Dennert, *Die Weltanschauung des modernen Naturforschers*, p. 147.
- [6](#) 这就是Helmholtz, von Hartmann以及其他人的看法, 见: C. Willems, *Die Erkenntnislehre des mod. ideal*, pp. 42ff.
- [7](#) E. L. Fischer, *Die Grundfragen der Erkenntnisstheorie*. 1887, p. 424.
- [8](#) Paulsen, in Willems, *op. c.*, p. 103.
- [9](#) Verworn, *Naturwissenschaft und Weltanschauung*. 1904, p. 43. 比较Mach在Hell, *Ernst Machs Philosophie*. 1907, p. 23里。Heijmans, *Het Ik en hetpsychisch Monisme*, *Tijdschr. voor Wijsbegeerte*, I, 3.
- [10](#) Stuart Mill, in Willems, *op. c.*, p. 103.
- [11](#) John McTaggart, Ellis McTaggart, *Some Dogmas of Reflection*. London, 1906, p. 108. 与唯心论的立场相反, 坚持自我的统一和独立的有Landmann, *Die Mehrheit geistiger Persölichkeiten in einem Individuum*, 1894. Gutberlet, *Der Kampf um die Seele*. Mainz, 1903, pp. 121ff. Rudolf Otto, *Naturalistische und religiöse Weltansicht*. Tübingen, 1904, pp. 244ff.
- [12](#) 比较Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Leipzig, 1883, pp. 322ff. Warfield, *Augustine's Doctrine of Knowledge and Authority*. Princeton Theol. Review, July and Oct., 1907.
- [13](#) James, *Pragmatism*, pp. 165ff.
- [14](#) Mr. H. W. B. Joseph, in *Mind*, 1905, p. 33.
- [15](#) Flügel, *Die Probleme der Philosophie*. Cöthen, 1906, pp. 114-115.

- [16](#) Paul Kalweit, *Das religiöse Apriori*, *Theol. Stud. u. Krit.* 1908, I, pp. 139-156.
- [17](#) Paulsen, *Einl. in die Philos.* 1892, p. 425.
- [18](#) 在 Willems, *op. c.*, pp. 36-47. 另比较 Bradley, *Appearance and Reality*, London, 1906, pp. 11ff. 以及前面注4中引用的 Frischeisen-Köhler 的文章。
- [19](#) Verworn, in Dennert, *op. c.*, p. 140.
- [20](#) 比较 G. E. Moore, *Refutation of Idealism*, *Mind*, N. S. n. 48, 以及回应 C. A. Strong, *Has Mr. Moore refuted Idealism?* *Mind*, 1905, pp. 178-189. 此外 J. S. Mackenzie, *The New Realism and the Old Idealism*. *Mind*, 1906, pp. 308-328.
- [21](#) Ed. von Hartmann, in Willems, *op. c.*, pp. 56-79.
- [22](#) Dilthey, *Einl. in die Geisteswissenschaften*, pp. 26-48.
- [23](#) James, *Pragmatism*, p. 257.

第四讲 启示与自然

- [1](#) A. C. Fraser, *Philosophy of Theism*. 1899, pp. 24-34.
- [2](#) Mach, *Erkenntniss und Irrtum.*, p. 5.
- [3](#) Ladd, *The Philosophy of Religion*, I, 1906, p. 11. Gwatkin, *The Knowledge of God*, I, 1906.
- [4](#) Frischeisen-Köhler, *Moderne Philosophie*. Stuttgart, 1907, pp. 18-37. L. Stein, *Der Sinn des Daseins*, pp. 225-239.
- [5](#) Otto, *Natural. und relig. Weltansicht*, p. 44.
- [6](#) Haeckel, *Die Welträthsel*, p. 209. *Id.*, *Der Kampf um den Entwicklungsgedanken*, p. 23. 比较, Otto, *op. c.*, pp. 78, 112ff., 200ff.
- [7](#) Ed. von Hartmann, *Mechanismus und Vitalismus in der modernen Biologie*, *Archiv f. syst. Philos.*, 1903, p. 345. *Id.*, *Philos. des Unbew.*, III. 1904, p. vi.
- [8](#) Ostwald, *Die Ueberwindung des wissenschaftl. Materialisms*. 1895, in Dennert, *op. c.*, pp. 235-236.

- [9](#) Reinke, *Die Welt als That*, pp. 464ff.
- [10](#) Otto, *op. c.*, pp. 39, 46, 47.
- [11](#) Alfred Dippe, *Naturphilosophie*. München, 1907, pp. 3-14.
- [12](#) L. Stein, *Der Sinn des Daseins*, p. 24.
- [13](#) Haeckel, *Schöpfungsgeschichte*. 1874, p. 8. 比较 *Die Welträthsel*, p. 15.
- [14](#) Haeckel, *Schöpfungsgesch.*, p. 28. *Welträthsel*, p. 18.
- [15](#) Lodge, *Life and Matter*, p. 23.
- [16](#) Bradley, *Appearance and Reality*, ch. IV, pp. 35ff.
- [17](#) Otto, *op. c.*, pp. 50-57.
- [18](#) Lipps, *Naturwissenschaft und Weltanschauung*. 1906, p. 13.
- [19](#) Ed. von Hartmann, *Die Weltanschauung der modernen Physik*, pp. 195, 197ff., 204ff.
Dennert, *Die Weltanschauung des mod. Naturforschers*, p. 143.
- [20](#) Fechner, *Ueber die Seelenfrage*. 2 1907, p. 214. 另比较 Bradley, *op. c.*, ch. II, pp. 25ff.
- [21](#) Shenstone, *The Electric Theory of Matter*, 载于 *Cornhill Magazine*, 引于 *The Literary World*, Aug., 1907, p. 381. 另比较 A. J. Balfour, *Unsere heutige Weltanschauung. Einige Bemerkungen zur modernen Theorie der Materie*. Deutsch von Dr. M. Ernst. Leipzig, 1904. M. Shoen, *Bestaat ere een oergrondstof? Wet. Bladen*, May, 1908, pp. 249-259, 依据另外一篇论文在 *Naturwiss. Wochenschrift*, 2 Febr., 1908. Reinke, *Die Natur und Wir*. Berlin, 1908, p. 38.
- [22](#) Dippe, *Naturphilosophie*, pp. 86, 89.
- [23](#) Rethwisch, in Dippe, pp. 79ff. Reinke, *op. c.*, pp. 40-50. Th. Neweast, *Die Gravitationslehre ein Irrtum*. Wien, 1905. 对生命力的不同看法, 读者可以参看 von Hartmann 的文章, 在上面注7中被引用, 也可以进一步参考 Karl Braeunig, *Mechanismus und Vitalismus in der Biologie des neunzehnten Jahrhunderts*. Leipzig, 1907.
- [24](#) W. von Schnehen, *Die Urzeugung, Glauben und Wissen*. Dec., 1907, pp. 403-415.

- [25](#) Otto, *op. c.*, p. 37.
- [26](#) Kant, in Eisler, *Wörterbuch*, p. 618.
- [27](#) Haeckel, *Die Weltr.thesisel*, pp. 15-16.
- [28](#) Lodge, *Life and Matter*, p. 49. Reinke, *Die Natur und Wir*, pp. 25 25, 33.
- [29](#) Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit*, II, pp. 314-335.
- [30](#) Von Hartmann, *Die Weltanschauung*, etc., p. 203.
- [31](#) R. Schmid, *Das naturwiss. Glaubensbekenntnis eines Theologen*. Stuttgart, 1906, p. 87.
- [32](#) Haeckel, *Weltr.thesisel*, pp. 117-118.
- [33](#) Lodge, *Life and Matter*, pp. 54ff. 另比较J. Froehlich, *Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft in dem Geist des Christ*. Leipzig, 1903.
- [34](#) Bruno Wille, *Darwins Weltanschauung*, etc. 比较Lect. I, 注16ff.
- [35](#) 见K. Dieterich, *Philosophie und Naturwissenschaft*. Freiburg, 1885, p. 9.
- [36](#) Haeckel, *Weltr.thesisel*, pp. 342, 404, 405.
- [37](#) Haeckel, *op. c.*, pp. 388ff., 439. *Nat. Schöpf.*, pp. 156, 656. L. Stein, *An der Wende des Jahrh.*, p. 51. Id., *Der Sinn des Daseins*, pp. 42ff. Dippe, *Naturphilos*, p. 153. Reinke, *Die Natur und Wir*, pp. 209ff.
- [38](#) Dr. W. H. Nieuwhuis, *Twee vragen des Tijds*. Kampen, 1907, pp. 39, 66.
- [39](#) Ed. von Hartmann, *Die Weltanschauung*, etc., p. 203.
- [40](#) Lipps, *Naturwiss. und Weltanschauung*, p. 19.
- [41](#) Ritter, *Schets eener critische geschiedenis van het Substantiebegrip in de nieuwere wijsbegeerte*. Leiden, 1906, p. 471.
- [42](#) *Natur und Christenthum, Vier Vorträge* von D. Lassen, Lütgert, Schäder, Bornhäuser. Berlin, 1907, pp. 49ff. Richard Hamann, *Der Impressionismus in Leben und Kunst*. Köln, 1907.

- [43](#) Smend, *Lehrbuch der altt. Religionsgeschichte*. 1893, p. 458. MartensenLarsen, *Die Naturwiss. in ihrem Schuldverhältnis zum Christenthum*. Berlin, 1897. Lange, *Gesch. des Materialismus*. 1882, pp. 129ff. Sellin, *Die alttest. Religion und die Religionsgeschichte*, pp. 28-34.
- [44](#) James, *The Varieties of Religious Experience*. 1906, p. 525. *Id.*, *Pluralism and Religion*, *Hibbert Journal*, July, 1908. Wundt, *Völkerpsych.*, II, 2, p. 223. McTaggart, *Some Dogmas of Religion*, pp. 257ff. Rogers, 根据 *Hibbert Journal*, Jan., 1908, p. 445. 比较, 否定上帝全能的Rashdall博士, 甚至否定上帝创造的Harrison博士(见 McTaggart, p. 221注), 以及荷兰的所谓“伦理现代派”, 他们区分了作为自然能力的上帝和作为伦理能力的上帝。Hooijkaas, *God in de geschiedenis*. Schiedam, 1870, p. 35. 歌德已经说过: “我无法满足于自己一种思维模式的多种倾向: 作为诗人和艺术家, 我是个多神论者, 但另一方面, 作为自然的学生, 我是个泛神论者。如果我为自己作为一个道德存有的位格而需要一位上帝, 这也已经有了。”
- [45](#) 见Nieuwhuis, *op. c.*, p. 82.
- [46](#) Lange, *Gesch. des Material.*, p. 130.
- [47](#) Paul Grünberg, *Das Uebel in der Welt und God*. Lichterfelde, 1907. Bruining, *Het geloof ann God en het kwaad in de wereld*. Baarn, 1907.
- [48](#) *Hibbert Journal*, Oct., 1907, p. 9.

第五讲 启示与历史

- [1](#) 对于这些不同的倾向, 读者可以参看: R. Flint, *History of the Philosophy of History in France and Germany*, I, 1893. Rocholl, *Die Philosophie des Geschichte*, 1878, 1893. M. Giesswein, *Dertmin. und metaphy. Geschichtsauffassung*. Wien, 1905. Fr. Oppenheimer, *Neue Geschichtsphilosophie*, *Archiv. f. Sozialwiss. und Sozialpolitik*, 1907, pp. 283-337. Colenbrander, *Hedendaagsche Geschiedschrijvers*, *Gids*, May, 1907, pp. 319, 341. P. Schweizer, *Die religiöse Auffassung der Weltgeschichte*. Zürich, 1908.
- [2](#) M. Spahn教授1901年在斯特拉斯堡的任命, 为此提供了一个醒目的例子。
- [3](#) *Mind*, Oct., 1907, pp. 506-534.
- [4](#) H. Pesch, *Liberalismus, Sozialismus und christl. Gesellschaftsordnung*, II, 1901, pp. 283ff. L. Stein, *Die soziale Frage im Lichte der Philos.* Stuttgart, 1903, p. 47. R. Elsler,

- Soziologie*. Leipzig, 1903, pp. 40-45.
- 5 L. Stein, *An der Wende des Jahrh.*, p. 50, 提出了抗议。
 - 6 Hugo de Vries, *Afstammings-en Mutatielee*. Baarn, 1907, p. 35.
 - 7 见Nieuwhuis, *Twee vragen des tijds*, p. 77.
 - 8 Lexis, *Das Wesen der Kultur*, 见*Die Kultur der Gegenwart*, I, pp. 13-19.
 - 9 Dr. E. R. Lankester, *Natur und Mensch, Mit einer Vorrede von Dr. K. Guenther*. Leipzig, pp. xi ff., 28.
 - 10 Lamprecht, *Die Kulturhist. Methode*. Berlin, 1900. *Id.*, *Moderne Geschichtswiss.*, 1905. 比较他与上面提到Eulenburg与Colenbrander的文章; 另见H. Pesch, *Lehrbuch der Nationaloekonomie*, I, 1905, pp. 95ff.
 - 11 Dilthey, *Einl. in die Geisteswiss.*, pp. 39, 51.
 - 12 Dilthey, *ib.*, p. 115.
 - 13 Theob. Ziegler, *Die gestigen und sozialen Strömungen des 19 Jahrh.* Berlin, pp. 1ff. H. St. Chamberlain, *Die Grundlagen des 19 Jahrh.*, 1904, I, pp. 26ff.
 - 14 Ranke, *Ueber die Epochen der neueren Geschichte*, 1888, 引于de la Saussaye, *Geestel. Stroomingen*, pp. 301ff. 另比较H. Pesch, *Der Gang der wirtschaftsgesch. Entwicklung, Stimmen aus Maria Laach*, Jan., 1903, pp. 1-16,以及*Lehrbuch der Nationaloekonomie*, I, pp. 107
 - 15 下述作者处理了历史规律的问题: L. Stein, *Die soziale Frage*, pp. 35-42. Eisler, *Soziologie*, p. 12. Rümelin, *Reden und Aufs.tze*, 1875. Tiele, *Inleiding tot de godsdienstwetenschap*, I, pp. 193ff. H. Pesch, *Lehrbuch*, I, pp. 443ff. Dilthey, *Einl. in die Geisteswiss.*, I, 1883. Gumplovicz, *Grundriss der Sozologie*. Wien, 1905, pp. 361ff.
 - 16 Dilthey, *op. c.*, p. 145. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*. Strassburg, 1900. Rickert, *Kulturwiss. und Naturw. Tübingen*, 1899. *Id.*, *Die Grenzen der naturw. Begriffsbildung*. Tübingen, 1902 (cf. Troeltsch, *Theol. Rundschau*, 1903). *Id.*, *Geschicht*. Lindner, *Geschichtsphilos.* Stuttgart, 1901. Richter, *Die Vergeleichbarkeit naturwissenschaftlicher und geschichtlicher Forschungsereignisse, Deutsche Rundschau*, April, 1904, pp. 114-129. G. Heymans, *De geschiedenis als wetenschap*,

Versl. en Meded der Kon. Ak. v. Wet. Afd. Lett. 1906, pp. 173-202. Van der Wijck, *Natuur en Geschiedenis, Onze Eeuw*, March, 1907, pp. 419-445.

- [17](#) Frischeisen-Köhler, *Moderne Philos.*, pp. 385ff.
- [18](#) Eucken, *Philos. der Gesch.*, l. c. pp. 261ff.
- [19](#) 马克思在 Woltmann, *Der histor. Materialismus*, p. 183, 比较, 恩格斯, *ib.*, p. 241.
- [20](#) Rickert, *Geschichtsphilos.*, l. c. p. 104.
- [21](#) Dilthey, *Einleitung*, pp. 114-116, 129.
- [22](#) Frischeisen-Köhler, *Moderne Philos.*, p. 385.
- [23](#) Heymans, *De geschiedenis als wetenschap*, l. c. p. 185.
- [24](#) Heymans, *ib.* p. 182.
- [25](#) 见 Frischeisen-Köhler, *op. c.* p. 202.
- [26](#) Troeltsch, *Die Absolutheit des Christ.*, pp. 50ff.
- [27](#) Buckle in Giesswein, *Determ. und metaph. Gesch.*, p. 6.
- [28](#) Troeltsch, *op. c.*, pp. 23ff. *Id.*, *Theol. Rundschau*, VI. pp. 1-3.
- [29](#) Rickert, *Geschichtsphilos.*, l. c. p. 82.
- [30](#) Troeltsch, *op. c.* 比较 Reischle, *Hist. u. dogm. Methode der Theologie, Theol. Rundschau*, 1901. Traub, *Die religionsgesch. Methode und die syst. Theol.*, *Zeits. für Theol. u. Kirche*, 1901.
- [31](#) Rickert, *Geschichtsphilos.*, l. c. p. 131.
- [32](#) Eucken, *Philos. d. Gesch.*, l. c. p. 271. 我们必须把所谓位格主义唯心论的鼓吹者都划入这一类。比较 *Personal Idealism*, ed. by H. C. Sturt, Oxford, 1902.
- [33](#) Rickert, *l. c.* p. 121.
- [34](#) Dilthey, *Einl. in die Geisteswiss.*, pp. 123, 135ff. Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart*. Leipzig, 1904, pp. 190ff. Hipler, *Die christliche Geschichtsauffassung*.

Köln, 1884. Harnack, *Das Christentum und die Geschichte*, 1904. Sellin, *Die alttest. Religion*, pp. 34ff. Fairbairn, *The Philos. of the Christian Religion*, pp. 169-185. H. H. Kuyper, *Het Geref. beginsel en de Kerkgeschiedenis*. Leiden, 1900.

[35](#) H. Schurtz, *Völkerkunde*. Leipzig und Wien, 1903, p. 5. Steinmetz, *De Studie der Völkerkunde*, p. 46.

[36](#) Hugo de Vries, *Afstammings- en Mutatieleer*, pp. 35, 36. Schurtz, *Urgesch. der Kultur*, 1900, Vorwort. Wundt, *Völker-psychologie*, II, 1, pp. 16, 587ff., 589, II, 2, pp. 168. Steinthal, *Zu Bibel und Religionsphilosophie*. Berlin, 1890, p. 128. R. C. Boer, *Gids*, Jan., 1907, p. 83. Stanley Hall, *Adolescence*, I, preface, p. vii.

[37](#) Eucken, *Geschichtsphilos.*, *l. c.* p. 40.

[38](#) Heymans, *De geschiedenis als wetenschap*, *l. c.* p. 191, 194. 另比较Emerson's *Essay on History*.

[39](#) Eucken, *Geistige Strömungen*, p. 190.

[40](#) H. H. Kuyper, *op. c.* p. 19.

[41](#) Dilthey, *Einleitung*, p. 41.

第六讲 启示与宗教

[1](#) George Trumbull Ladd, *The Philosophy of Religion*. London, I, 1905, pp. 138ff. Gutberlet, *Der Mensch, sein Ursprung und seine Entwicklung*. Paderborn, 1903, pp. 522ff.

[2](#) Tiele, *Inl. tot de Godsdienstwet.*, I, pp. 141ff.

[3](#) *Het Vraagstuk van den Godsdienst, Ontbinding of Evolutie, beantwoord door de grootste Denkers der Wereld*. Amsterdam, 1908, pp. 5, 10, 79, 80, 84, 90, 106, 115, 117, 119, 121, 197, 289, 316.

[4](#) *Ibid.*, pp. 13, 21, 57, 59, 99, 212, 252, 290, 301.

[5](#) *Ibid.*, pp. 21, 79.

[6](#) Ladd, *op. c.*, I, pp. 120ff.

- [7](#) Morris Jastrow, in Tiele, *Inleiding tot de Godsdienstwet.*, II, p. 219.
- [8](#) *Het Vraagstuk van den Godsdienst, etc.*, pp. 34, 112ff.
- [9](#) Dilthey, *Einl. in die Geisteswiss.*, pp. 170, 184, 185.
- [10](#) Lubbock, *Entstehung der Civilisation*. Deutsche Ausgabe, 1875, p. 172.
- [11](#) Dilthey, *op. c.* pp. 168, 172.
- [12](#) Oscar Hertwig, *Das biogenetische Grundgesetz, Intern. Wochenschrift f. Wissenschaft, Kunst und Technik*, April 20, 1907, pp. 97, 98.
- [13](#) L. Stein, *Die soziale Frage*, pp. 38, 63, 105, 107.
- [14](#) Lehmann, *Die Anfänge der Religion und die Religion der primitive Völker*, in *Die Kultur der Gegenwart*, I, III, p. 1. Troeltsch, *Die Christl. Religion, ib.*, p. 483. Tiele, *Inleiding*, II, p. 183. Pfeleiderer, *Religion und Religionen*. München, 1906, p. 53.
- [15](#) Haeckel, *Der Kampf um den Entwicklungsgedanken*, pp. 56, 70. 黑克尔有时更谦虚一点，把他的“种族史（*Stammesgeschichte*）”称为一种“假设性的结构”，因为支持它的经验记录还非常缺乏；比较H. Meyer, *Der gegenwärtige Stand der Entwicklungslehre*, pp. 59, 60.
- [16](#) Reinke, *Die Entw. der Naturwiss. insbes. der Biologie im 19 Jahrh.*, 1900, pp. 19, 20. *Id.*, *Die Natur und Wir*. Berlin, 1907, pp. 151ff. Branco in Wasmann, *Die moderne Biologie und die Entwicklungslehre*, 1904, pp. 302, 304.
- [17](#) Stanley Hall, *Adolescence*, II, p. 91. H. Meyer, *op. c.*, p. 71. Lankester, *Natur und Mensch*, p. 24. Dr. H. C. Stratz, *Wij stammen niet van de apen af*. Baarn, 1907, p. 23.
- [18](#) Wasmann, *op. c.*, p. 295.
- [19](#) Prof. Dr. C. Ph. Sluiter, *Het Experiment in Dienst der Morphologie*. Amsterdam, 1907.
- [20](#) Oscar Hertwig, *Das Biogenetische Grundgesetz nach dem heutigen Stand der Biologie, Intern. Wochenschrift*, April 13 and 20, 1907, p. 93. 目前大部分植物学家、动物学家和古生物学家都相信多重起源的发展。H. Meyer, *Der gegenw. Stand der Entwicklungslehre*, pp. 50ff. Reinke, *Die Natur und Wir*, pp. 126ff., 139ff. Wasmann, *Der Kampf um das Entwicklungsproblem in Berlin*. Freiburg, 1907.

- [21](#) Stanley Hall, *Adolescence*, I, pp. 35, 45, 49. Stratz, *op. c.*, p. 17.
- [22](#) Gutberlet, *Der Mensch, sein Ursprung und seine Entwicklung*. Paderborn, 1903.
- [23](#) Stanley Hall, *Adolescence*, I, p 107; II, p. 67.
- [24](#) *Ib.*, I, p. 55.
- [25](#) *Ib.*, I, p. 568.
- [26](#) *Ib.*, I, p. 241.
- [27](#) Fr. Ratzel, *Völkerkunde*, 3Bde. Leipzig, 1885, I, p. 5.
- [28](#) Schneider, *Die Naturvölker*, 2 Bde., 1885, 1886. Gutberlet, *op. c.*, pp. 380ff., 412ff., 474ff. Froberger, *Die Schöpfungsgesch. der Menschheit in der voraussetzungslosen Völkerpsychologie*. Trier, 1903.
- [29](#) Steinmetz, *De Studie der Volkenkunde*, p. 31.
- [30](#) Wundt, *Völkerpsychologie*, II, 2, 1906, p. 150.
- [31](#) Steinmetz, *op. c.*, p. 41.
- [32](#) Orr, *God's Image in Man*. London, 1906, pp. 163ff.
- [33](#) Steinmetz, *op. c.*, pp. 32ff. Fr. Ratzel, *op. c.*, I, p. 10. H. J. Koenen, *Het Recht in den Kring van het Gezin*. Rotterdam, 1900, pp. 65, 69.
- [34](#) Stanley Hall, *Adolescence*, II, pp. 649-650, 685, 713ff., 726ff.
- [35](#) *Korte Beschouwingen over Bloei en Verval der Natiën*, *Wetensch. Bladen*, July, 1904, pp. 117-128.
- [36](#) Zöckler, *Die Lehre vom Urstand des Menschen*. Gütersloh, 1879, pp. 140ff. Orr, *God's Image in Man*, p. 301.
- [37](#) H. Schurtz, *Völkerkunde*, 1903, p. 25. Steinmetz, *op. c.*, p. 49. Orr, *op. c.*, p. 186. Zöckler, *op. c.*, p. 135.
- [38](#) Fr. Ratzel, *Völkerkunde*, p. I, p. 14.

- [39](#) *Ibid.*
- [40](#) Steinmetz, pp. 45, 54.
- [41](#) Dilthey, *Einleitung*, pp. 38, 39.
- [42](#) Wundt, *Völkerpsychologie*, II, p. 428.
- [43](#) Gutberlet, *Der Mensch*.
- [44](#) L. Stein, *Der Sinn des Daseins*, pp. 220-239.
- [45](#) G. Ratzenhofer, *Die soziologie Erkenntniss*. Leipzig, 1898, p. 125. 比较L. Stein, *op. c.*, p. 226.
- [46](#) 见L. Stein, *op. c.*, pp. 227ff.
- [47](#) Dr. Joseph Müller, *Das sexuelle Leben der Naturvölker*. Leipzig, 1906.
- [48](#) Schmoller, *Grundriss der allgem. Volkswirtschaftslehre*. Leipzig, 1901, I, p. 122; II, p. 654.
- [49](#) Steinmetz, *op. c.*, p. 54.
- [50](#) Wundt, *Völkerpsychologie*, II, 1. Leipzig, 1905, pp. 64, 85, 335. II, 2, p. 165. *Id.*, *Vorlesungen über die Menschen und Tierseele*,⁴ 1906, p. 17. Fr. Ratzel, *Völkerkunde*, I, p. 13. Gwatkin, *The Knowledge of God*, I, pp. 253ff. Reinke, *Die Natur und Wir*. 1908, p. 84.
- [51](#) Wundt, *Völkerpsychologie*, II, 2, p. 165. Gutberlet, *Der Mensch.*, pp. 398ff.
- [52](#) Troeltsch, *Die Christ. Religion*, in *Die Kultur der Gegenwart*, p. 483.
- [53](#) Schroeder in *Beiträge zur Weiterentw. der Christl. Religion*, 1905, p. 8. Tiele, *Inleiding*, II, pp. 108, 202, 204. H. de Vries, *Afstammings-en Mutatieleer*, p. 36.
- [54](#) Garvie, 文章 *Revelation*, in *Hasting's Dictionary of the Bible*.
- [55](#) 比较本人的演讲: *Christelijke Wetenschap*, 1904, pp. 73ff. Bertholet, *Religion und Geisteskultur*, II, pp. 1ff.
- [56](#) Flournoy, *Les Principes de la Psychologie religieuse*. Genève, 1903, pp. 8, 9. James,

The Varieties of Religious Experience, pp. 26, 27.

- [57](#) 比较本人的*Psychologie der Religie. Versl. en Meded. der Kon. Ak. v. Wet., Afd. Lett.*, 1907, pp. 1-32.
- [58](#) Troeltsch, *op. c.*, p. 581.
- [59](#) Tiele, *Inleiding*, I, p. 61; II, pp. 66, 110, 214, 215.
- [60](#) Dilthey, *Einl. in die Geisteswiss.*, pp. 167ff.
- [61](#) Tiele, *Inleiding*, II, pp. 64ff.
- [62](#) *Ibid.*, p. 65.
- [63](#) *Ibid.*
- [64](#) Pierson, *Gods Wondermacht en ons Geestelijk Leven*. 1867, p. 42. W. Sandy, *The Life of Christ in Recent Research*. Oxford, 1907, pp. 204ff. *The Nature of Prayer*, 由Rev. Lyman Abbott, Moncure D. Conway, the Rev. Dr. W. R. Huntingdon著, *North American Review*, *North American Review*, Nov., 1907, pp. 337-348.
- [65](#) Ch. de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, I, 1905, p. 6.
- [66](#) Bethe, *Mythus, Sage, Märchen*. Leipzig, 1905, pp. 43, 44.
- [67](#) R. C. Boer, *Heldensage en Mythologie*, *Gids*, Jan., 1907, p. 84. 另比较Steinthal, *Zu Bibel und Religionsphilos.*, pp. 127, 150. Dilthey, *Einl.*, pp. 169, 171, 174ff., 178. Wundt, *Völkerpsych.*, II, pp. 551ff. *De historischeachtergrond der Europeesche sprookjesweld*, *Wet. Bladen*, July, 1908, pp. 1-16, 随之一篇文章A. S. Herbert, in *The Nineteenth Century*, Febr., 1908.
- [68](#) J. G. Fraser, *The Golden Bough*. 比较Ladd, I, pp. 144ff.
- [69](#) Preuss, *Der Ursprung der Religion und Kunst*, *Globus Bd.* 86, 87, p. 249.
- [70](#) Tiele, *Inl.*, II, 120. Ladd, I, pp. 103, 144. Gwatkin, *The Knowledge of God*, I, pp. 249, 252, 263.
- [71](#) Jeremias, *Die Panbabylonisten*. Leipzig, 1907, p. 17.
- [72](#) Bethe, *op. c.*, p. 40.

[73](#) Dilthey, *Einl.*, pp. 178ff.

第七讲 启示与基督教

[1](#) Clemens Alex., *Stromata*, I, 5; VI, 8.

[2](#) Augustine, *de Civ.*, VIII, 9-12; *de Doctr. Chr.*, II, p. 40. *Retract.*, I, 3.

[3](#) Lactantius, *Inst.*, VII, 7, 22.

[4](#) Willmann, *Geschichte des Idealismus*, I, 1894, pp. 14ff.; II, pp. 23ff. Mausbach, *Christentum und Weltmoral*. Munster, 1905, pp. 9ff.

[5](#) Willmann, *Gesch. des Ideal.*, III, pp. 763ff.

[6](#) A. Stöckl, *Lehrbuch der Philos.*, I, 1887, pp. 406ff.

[7](#) Schurtz, *Urgeschichte der Kultur*, pp. 298ff. Ulrich Wendt, *Die Technik als Kulturmacht*. Berlin, 1906.

[8](#) Schurtz, *op. c.*, p. 441. S. Müller, *Urgeschichte Europas, Grundzüge einerprähist. Archaeologie*. Strassburg, 1905, p. 40. J. Guibert. *Les origines*. Paris, 1905, p. 348. C. W. Vollgraff, *Over den oorsprong onzer Europeeschebeschaving*. *Gids*, Dec., 1905.

[9](#) S. Müller, *op. c.*, p. 19.

[10](#) *Ibid.*, p. 21.

[11](#) *Ibid.*, p. 22.

[12](#) *Ibid.*, p. 24.

[13](#) *Ibid.*, p. 3. 另比较, pp. 25, 26, 28, 29.

[14](#) L. Reinhardt, *Der Mensch zur Eiszeit in Europa*. 1906, p. 249.

[15](#) Holwerds, in Ch. de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, II, p. 245.

[16](#) S. Müller, *op. c.*, pp. 49-52.

[17](#) *Ibid.*, pp. 30ff.

- [18](#) Willmann, *Gesch. des Ideal.*, I, pp. 2ff.
- [19](#) Dilthey, *Einl.*, pp. 184ff. Karl Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*. Basel, 1903. Willmann, *Gesch. des Ideal.*, I, pp. 1ff., 33ff., 142ff. R. H. Woltjer, *Het mystikreligieuze Element in de Grieksche Philosophie*. Leiden, 1905.
- [20](#) D. Gath Whitley, *What was the Primitive Condition of Man? The Princeton Theol. Review*, Oct., 1906, pp. 513-534.
- [21](#) O. Weber, *Theologie und Assyriologie im Streite um Babel und Bibel*. 1904, p. 17. 比较Tiele, *Inl.*, II, p. 220. Winckler, *Religionsgesch. und gesch. Orient*. Leipzig, 1906, p. 9. *Id.*, *Die Babylon. Geisteskultur*. Leipzig, 1907, pp. 18ff.
- [22](#) H. H. Kuper, *Evolutie of Revelatie*, Amsterdam, 1903, 以及那里所引用的文献。Felix Stähelin, *Probleme der Israël. Geschichte*. Basel, 1907.
- [23](#) Steinmetz, *De Studie der Volkenkunde*, p. 36, 37, 39.
- [24](#) Richthofen, in Jeremias, *Die Panbabylonisten*. Leipzig, 1907, p. 15.
- [25](#) Winkler, *Religionsgesch. und gesch. Orient*, pp. 7, 8, 9, 17, 33. *Id.*, *Die Weltanschauung des alten Orients*, p. 4. *Id.*, *Die Babyl. Geisteskultur*, pp. 6, 47, 48.
- [26](#) A. Bastian, *Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen*. Leipzig, 1881. 参看Gumplovicz, *Drundriss der Soziologie*, pp. 27ff.
- [27](#) 就语言而言, 比较Fritz Mauthner, *Die Sprache*. Frankfurt a. M., pp. 45ff.
- [28](#) Wundt, *Völkerpsych.*, II, 1, p. 570.
- [29](#) Wundt, *op. c.*, II, pp. 343, 571.
- [30](#) G. F. Wright, *Scientific Confirmations of Old Testament History*, Oberlin, 1906.
- [31](#) Wundt, *op. c.*, pp. 342, 570.
- [32](#) Jeremias, *Panbabylonisten.*, pp. 15, 16.
- [33](#) 参看第四讲的注44。
- [34](#) Andrew Lang, *Magic and Religion*, p. 224, in Ladd, I, p. 153. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*. 1860, II, pp. 168ff. C. von Orelli, *Allg. Religionsgesch.*, pp. 39, 745,

775ff. *Id.*, *Die Eigenart der bibl. Religion*. 1906, pp. 11, 12. Schroeder, in *Beiträge zur Weiterentw. der Chr. Rel.* 1905, pp. 1ff. Jeremias, *Monoth. Strömungen innerhalb der Babylon. Religion.*, 1904. Baentsch, *Monoth. Strömungen und der Monoth. Israëls.*, 1907. Gloatz, *Die vermutlichen Religionsanfänge und der Monoth., Religion und Geisteskultur*, 1907, pp. 137-143. Söderblom, *Die Allväter der Primitiven, ib.*, 1907, pp. 315-322. Lehmann, in: *Der Kultur der Gegenwart I, III*, p. 26.

[35](#) James, *Pragmatism*, pp. 165, 169, 170, 171, 181ff.

[36](#) Willmann, *Gesch. des Ideal.*, I, pp. 119ff.

[37](#) Jeremias, *Monoth. Strömungen innerhalb der Babyl. Religion*, 1904, p. 8.

[38](#) O. Weber, *Theol. und Assyriologie*, 1904, p. 4.

[39](#) Gen. 14: 18-20, 20:3ff., 21:22ff., 23:6, 24:50, 26:19, 40:8, etc. 另比较Dr. M. Peisker, *Die Beziehungen der Nicht-Israëlitzen zu Jahve, nach der Anschauung der altt. Quellen*. Giessen, 1907.

[40](#) Joz. 24:2, 14, 15; Deut. 26:5, etc.

[41](#) Ed. König, *Schlaglichter auf dem Babel-Bibelstreit*. Beweis des Glaubens, 1905, pp. 3-23.

[42](#) Biesterveld, *De jongste Methode voor der Verklaring van het Nieuwe Testament*, 1905.

[43](#) Willmann, *Gesch. des Ideal.*, II, pp. 12ff., 20ff.

[44](#) Giesebrecht, *Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes*. Königsberg, 1900. Lotz, *Der Bund vom Sinai.*, *Neue Kirchl. Zeits.*, 1901.

[45](#) Jer. 51:7, 比较Fr. Delizsch, *Mehr Licht*. 1907, p. 45.

[46](#) Köberle, *Oriental. Mythologie und Bibl. Religion*, *Neue Kirchl. Zeits.*, 1906, pp. 838-859. Ed. König, *Altorient. Weltanschauung und Altes Test.* Berlin, 1905.

第八讲 启示与宗教经验

[1](#) 比较, 例如, Otto Pautz, *Mohammeds Lehre von der Offenbarung*. Leipzig, 1898.

[2](#) Frederic W. H. Myers, *Human Personality and its Survival of Bodily Death*. Ed. and

- abridged by his son, L. H. Myers, 1907, p. 2.
- 3 *Ibid.*, p. 3.
 - 4 康德给他的*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, 1755的副标题是 Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt.
 - 5 Troeltsch, *Die Absolutheit des Christ. und die Religionsgesch.*, 1902. Bernoulli, *Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie*. Freiburg, 1897. Gross, *Glaube, Theologie und Kirche*. Tübingen, 1902. Rade, *Zeits. fur Theol. und Kirche*, 1900, pp. 80ff.; 1901, pp. 429ff.
 - 6 G. Berguer, *L'Application de la Methode scientifique à la Théologie*. Genève, 1903.
 - 7 Ritschl, *Rechtf. und Versöhnung*, II, p. 12.
 - 8 Bachmann, *Zur Würdigung des religiösen Erlebens*, *Neue Kirchl. Zeits.*, Dec.; 1907, pp. 907-931.
 - 9 施莱尔马赫、黎秋、赫尔曼、哈纳克、Schian都异口同声地把基督徒的经验，用这样或那样的方式，与基督的位格和上帝在他里面赐给我们的启示联系在一起。
 - 10 Bachmann, *l. c.*
 - 11 Mulert, *Zeits. f. Theol. und Kirche.*, Jan., 1907, pp. 63, 436.
 - 12 James, *The Varieties of Religious Experience*, p. 506.
 - 13 Troeltsch, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*. Tübingen, 1905. Scheel, *Zeits. f. Theol. u. K.*, 1907, pp. 149-150, 305-307. *Id.*, *Die moderne Religionspsych.*, *ib.*, 1908, pp. 1-38.
 - 14 G. A. Coe, *The Spiritual Life*, 1903, p. 23-27.
 - 15 E. D. Starbuck, *The Psychology of Religion*, 1901, pp. 143-153.
 - 16 Starbuck, pp. 28ff. Coe, pp. 29, 40ff. Stanley Hall, *Adolescence*, I, pp. 441ff.; II, pp. 95ff.; 288ff.
 - 17 James, *Varieties*, pp. 178ff., 195, 196, 201ff. Starbuck, *op. c.*, pp. 101-117. Alfred Binet,

Les Altérations de la Personalité. Paris, 1902.

- [18](#) James, *Varieties*, pp. 3, 6, 29, 30, 486. Flournoy, *Les principes de la psych. relig.* 1903, pp. 16, 17. Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*.² Paris, 1903, preface, p. viii.
- [19](#) James, *op. c.*, pp. 135, 163, 325, 430.
- [20](#) James, *op. c.*, pp. 333, 374, 487, 506, 507.
- [21](#) James, *op. c.*, pp. 122, 131-133, 525, 526. 比较, 第四讲, 注44。
- [22](#) Schian, *Der Einfluss der Individualität auf Glaubensgesinnung und Glaubensgestaltung*, *Zeits. für Theol. und Kirche*, 1897, pp. 513ff. *Id.*, *Glaube und Individualität*, *id.*, 1898, pp. 170-194.
- [23](#) Pflster, *Das Elend unserer wissensch. Glaubenslehre*, *Schweizer. theol. Zeits.*, 1905, pp. 209ff. Häberlin, *Ist die Theologie eine Wissenschaft?* *ib.* 1906, pp. 17ff.
- [24](#) Herrmann, *Christ. Protest. Dogmatik*, pp. 583-632 of *Die Christl. Religion*, in *Die Kultur der Gegenwart*. *Id.*, *Die Lage und Aufgabe der evang. Dogm. in der Gegenwart*, *Zeits. für Theol. und Kirche*, 1907, pp. 315, 351. *Id.*, *Die Altorthodoxie und unser Verständniss der Religion*, *ib.* Jan., 1908, pp. 74-77. 比较C. Wistar Hodge, *The Idea of Dogmatic Theology*, *The Princeton Theol. Review*, Jan., 1908.
- [25](#) 比较Walther, *Eine neue Theorie über das Wesen der Religion, Religion und Geisteskultur*, 1907, 3, pp. 201-217. Bruining, *Over de Methode van onze Dogmatiek*, *Teylers Theol. Tijdschr.*, 1902, 2, pp. 175ff.
- [26](#) 我们这里可以列举一些人作例子: F. J. Schmidt, *Zur Wiedergeburt des Idealismus*. Leipzig, 1908. Dorner, *Die Bedeutung der spekulativen Theologie für die Gegenwart*, *Die Studierstube*, 1907, pp. 193-207. McTaggart, *Some Dogmas of Religion*, pp. 1-12.
- [27](#) C. Stumpf, *Die Wiedergeburt der Philosophie*. Leipzig, 1908, 特别参看pp. 23ff.
- [28](#) Max Dessoir, *Das Doppel-Ich*. Leipzig, 1896, p. 80.
- [29](#) Höffer, *Grundlehren der Psychologie*. Wien, 1905, p. 108.
- [30](#) Coe, *The Spiritual Life*, p. 93.
- [31](#) Max Dessoir, *op. c.*, pp. 77.

- [32](#) Möbius, *Die Hoffnungslosigkeit aller Psychologie*. Halle, 1907, p. 56.
- [33](#) Schmidt, *Zur Wiedergeburt des Idealismus*, p. 96.
- [34](#) 比较McTaggart的先存主义, 见*Some Dogmas of Religion*, pp. 112ff. Myers, *Human Personality*, p. 26.
- [35](#) Bennett, *La société Anglo-américaine pour les recherches psychiques*. Trad. de M. Sage. Paris, 1904.
- [36](#) Myers, *Human Personality*, p. 16.
- [37](#) 对身体和灵魂的伤害, 比较Zeehandelaar, *Het spiritistisch Gevaar*, *Gids*, Aug., 1907. Traub, in Kalb, *Kirchen und Sekten der Gegenwart*. Stuttgart, 1905, pp. 437ff., 448, 460. Coe, *The Spiritual Life*, pp. 169ff. Joseph Hamilton, *The Spirit World*, 1906, p. 264.
- [38](#) Traub in Kalb, *op. c.*, pp. 449ff.
- [39](#) Myers, *Human Personality*, pp. 1ff., 8, 24, 340ff.
- [40](#) Traub, *l. c.*, pp. 449ff.
- [41](#) Harnack, *Die Aufgabe der theol. Fakultäten und die allgemeine Religionsgesch.*, 1901.
- [42](#) J. Kaftan, *Die Wahrheit der christl. Religion*. Basel, 1888, pp. 266ff., 318, 319.
- [43](#) Troeltsch, *Der Begriff des Glaubens, Religion und Geisteskultur*, 1907, 3, pp. 191-221.
- [44](#) G. Vos, *Christian Faith and the Truthfulness of Bible History*, *The Princeton Theol. Review*, July, 1906, pp. 289-305. Troeltsch, *Glaube und Geschichte, Religion und Geisteskultur*, 1908, pp. 29-39. R. Eucken, *Hauptprobleme der Religionsphilos. der Gegenwart*. Berlin, 1907, p. 38: Religion und Geschichte.
- [45](#) 例如, Ed. von Hartmann, *Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie*. Berlin, 1880, pp. 1ff.
- [46](#) W. von Schnehen, *Der moderne Jesuskultus*. Frankfurt a. M., 1906. O. Pfleiderer, *Der moderne Jesuskultus*, *Protest. Monatshefte*, 1906, No. 5.
- [47](#) Henry W. Clark, *The Philosophy of Christian Experience*. Edinburgh, 1905, pp. 75ff.

- [48](#) 比较爱默生著名的说法：“我们与罪的关系越少越好”，另见Ph. Vivian, *The Churches and Modern Thought*, 1907, pp. 208ff.; F. R. Tennant, *The Origin and Propagation of Sin*. Cambridge, 1906. W. R. Inge, *Personal Idealism and Mysticism*, 1907, p. 171. Lodge, *The Substance of Faith*, pp. 46ff. 比较John M. Edwards, *The Vanishing Sense of Sin, Presb. and Ref. Review*, Oct., 1899, 606-616.
- [49](#) 这是Lubbock, Lombroso, Bagehot等人的看法。比较Wynaendts Francken, *Sociale Verdoogen*. Haarlem, 1907, pp. 245ff.
- [50](#) Corre in R. P. Mees, *Wetenschappelijke Karakterkennis*. 's Gravenh., 1907, p. 63.
- [51](#) In James, *Varieties*, p. 63.
- [52](#) Stanley Hall, *Adol.*, II, p. 72.
- [53](#) Henry Scott Holland, *Vital Values*, pp. 107-110.
- [54](#) Höfler, *Grundlehren der Psychologie*. 1905, p. 108.
- [55](#) Joh. Herzog, *Der Begriff der Bekehrung*. Giessen, 1903, pp. 21ff. Jacques de la Combe, *Les nouveaux nés de l'Esprit*. Paris, 1905, pp. 133ff.
- [56](#) John W. Diggle, *Short Studies in Holiness*. London, 1900, pp. 47ff.
- [57](#) Starbuck, *Psychol. of Religion*, pp. 85, 108, 158.
- [58](#) James, *Varieties*, pp. 78-126, 127-165.
- [59](#) Joh. Herzog, *op. c.*, p. 103.
- [60](#) *Ibid.*, pp. 99ff.
- [61](#) James, *Varieties*, pp. 196ff., 242-270. Coe, *The Spiritual Life*, p. 144.
- [62](#) James, *op. c.*, pp. 178ff., 201, 203.
- [63](#) James, *op. c.*, pp. 78ff.
- [64](#) James, *op. c.*, pp. 162, 374, 377, 487.
- [65](#) 《海德堡要理问答》，第88-90问。比较Gennrich, *Die Lehre von der Wiedergeburt, die Christl. Zentrallehre in dogmentisch. u. religionsgesch. Beleuchtung*. Leipzig,

1907.

[66](#) John W. Diggle, *op. c.*, pp. 25ff.

[67](#) Stanley Hall, *Adolescence*, II, p. 86.

[68](#) James, *Varieties*, p. 163.

[69](#) 见前注61。

[70](#) James, *Varieties*, pp. 230ff., 270, 501, 520ff.

[71](#) James, *op. c.*, pp. 433, 513-525.

[72](#) Pierce, Jastrow, Stanley Hall (*Adol.*, I, Preface, II, p. 43) 与Myers和James相反, 否认超自然因素在潜意识中的活动。

[73](#) Forsyth, *The Distinctive Thing in Christian Experience*, *Hibbert Journal*, April, 1908, pp. 481ff.

[74](#) Sabatier, *Les Religions d'Autorité et la Religion de l'Esprit*. Paris, 1904.

[75](#) Seeberg, *Grundwahrheiten der Chr. Religion*. Leipzig, 1903, pp. 11-37.

第九讲 启示与文化

[1](#) 见Joh. Herzog, *Der Begriff der Bekehrung*, p. 19.

[2](#) Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, I, pp. 185-197. Sell, *Katholiz. und Protest.* Leipzig, 1908, pp. 24, 103ff.

[3](#) Harnack, *Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte*. Giessen, 1886. Zöckler, *Askese und Mönchtum*. Frankfurt a. M., 1897.

[4](#) P. Höveler, *Prof. A. Harnack und die katholische Askese*. Düsseldorf, 1902.

[5](#) 比如, *The True History of Joshua Davidson, Communist*. 1873 (2nd ed.: *The Life of Joshua Davidson*, by E. Lynn Linton, 1889). Sheldon, *In his Steps: or "What Would Jesus Do?"* Chicago, 1897, Rev. ed. 1899. 另比较Hall Caine, *The Christian* 以及Marie Corelli, *The Master-Christian*.

[6](#) Tolstoi, *Worin besteht mein Glaube?* 1885.

- [7](#) Weinel, *Jesus im neunzehnten Jahrh.* Tübingen, 1903. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede.* Tübingen, 1906. W. Sanday, *The Life of Christ in Recent Research.* Oxford, 1907.
- [8](#) W. Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messian. Hoffnungen seiner Zeit I.* Strassburg, 1903. J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes.* G. ttingen, 1900.
- [9](#) 现在出现了很多用这种精神来处理耶稣的文献，下面列举一些这类作品：Kalthoff, *Das Christusproblem, Grundlinien zu einer Sozialtheologie.* Leipzig, 1903. Pfeleiderer, *Das Christusbild der urchristl. Glaubens in religionsgesch. Beleuchtung.* Berlin, 1903. Paul Wernle, *Die Anfänge unserer Religion,* 1904. W. B. Smith, *Der vorchristl. Jesus nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgesch. des Urchrist. Mit einem Vorwort von P. W. Schmiedel.* Giessen, 1906. Th. J. Plange, *Christus ein Inder?* Stuttgart, 1907. Dr. de Loosten, *Jesus Christus vom Standpunkte des Psychiaters.* Bamberg, 1905. E. Rasmussen, *Jesus, eine vergleichende psychopathol. Studie.* Leipzig, 1905. Binet-Sangle, *La Folie de Jésus.* Paris, 1908. Arthur Heulhard, *Le mensonge Chrétien (Jésus-Christ n'a pas existé), I. Le Charpentier.* Paris, 1908. Bolland, *Het Leven en Sterven van Jezus Christus,* 1907.
- [10](#) 此所以，例如Mill, *On Liberty*, chap. 2. Theob. Ziegler, *Gesch. der christl. Ethik*, I, pp. 62ff. Paulsen, *System der Ethik*, pp. 50ff. Strauss, *Der alte und der neue Glaube.* 1872, pp. 57ff. Ed. von Hartmann, *Das Christentum des N. Testam.* 1905, Vorwort, etc.
- [11](#) Nietzsche, *Die Weltanschauung Fr. Nietzsche's,* *Zeits. für Theol. und Kirche.* 1905, pp. 344-360.
- [12](#) Lexis, *Das Wesen der Kultur,* in *Die Kultur der Gegenwart*, I. Eucken, *Geistige Strömungen,* 1904, pp. 226ff.
- [13](#) 比较Forsyth在宗教改革和“启蒙运动”之间所做的对比, *Hibbert Journal*, April, 1908, pp. 482ff.
- [14](#) 比较Pascal的*Pensées*。
- [15](#) Haeckel, *Welträthsel*, p. 439, 以及上面第一讲。
- [16](#) 比较，第一讲，注2；第六讲，注7；第七讲，注19。
- [17](#) Portig, *Religion und Kunst in ihrem gegenseitigen Verhältniss.* Iserlohn, 1879.

- [18](#) Eisler, *Kritische Einführung in die Philosophie*. Berlin, 1905, p. 297.
- [19](#) Ernst Linde, *Religion und Kunst*. Tübingen, 1905.
- [20](#) Gutberlet, *Ethik und Religion*. Kneib, *Die Jenseitsmoral*, pp. 239ff.
- [21](#) Eisler, *Krit. Einführung*, p. 297.
- [22](#) *Ibid.*, p. 302.
- [23](#) *Ibid.*, p. 292. Stange, *Der heternome Character der christlichen Ethik, Neue Kirchl. Zeits.* June, 1908, pp. 454-473.
- [24](#) *Ibid.*, pp. 312ff., 324, 330ff., 334.
- [25](#) 比较，第一讲，注27；第六讲，注60。
- [26](#) A. Ehrhard, *Kathol. Christentum und moderne Kultur*. Mainz, 1906. E. W. Mayer, *Christentum und Kultue*. Berline, 1905.

第十讲 启示与将来

- [1](#) Carneri, *Der moderne Mensch., Volksausgabe*. Stuttgart, p. xi.
- [2](#) H. D. Lloyd, *Man the Social Creator*. London, 1908, p. 3.
- [3](#) Ellen Key, *Das Jahrhundert des Kindes*. Berlin, 1902, p. 358.
- [4](#) Lloyd, *op. c.*, pp. 12, 13.
- [5](#) Jeruzalem, *Gedanken und Denker*. 1905, pp. 133-148.
- [6](#) L. Stein, *Der Sinn des Daseins*. 1904, p. 15.
- [7](#) Proudhon, *Philosophie du Progrès. Bruxelles*, 1853, pp. 20, 24, 25.
- [8](#) Stanley Hall, *Adol.*, I, pp. 131.
- [9](#) Proudhon, *op. c.*, pp. 25, 19, 156.
- [10](#) G. Portig, *Das Weltgesetz des kleinsten Kraftanwandes in den Reichen der Natur*. 1903-1904.

- [11](#) E. Key, *Das Jahrh. Der Kindes.*, pp. 322, 3-5.
- [12](#) 见Fr. Galton, *Probability, the Foundation of Eugenics*. The Herbert Spencer Lecture发表于1907年6月5日, p. 10.
- [13](#) E. Key, *op. c.*, p. 2. Stanley Hall, *Adol.*, II, p. 123.
- [14](#) Galton, *op. c.*, Stanley Hall, *Adol.*, II, p. 722. Lankester, *Natur und Mensch*, pp. 44, 49. Ludwig Wilser, *Rassentheorien*. Stuttgart, 1908. Wynaendts Franken, *Sociale Vertoogen*. Haarlem, 1907, pp. 1-46. H. Treub, *Verspreide Opstellen*. Haarlem, 1904. Nijhoff, *De Noodzakelijkheid van geneeskundig Onderzoek vóór het Huwelijk*. Rotterdam, 1908.
- [15](#) Stanley Hall, *Adol.*, I, pp. 561ff. Ellen Key, *op. c.*, pp. 86, 253. Louise Stratenus, *Het Kind.*, pp. 128, 336.
- [16](#) Stanley Hall, *op. c.*, I, p. ix; II, p. 55.
- [17](#) Stanley Hall, *op. c.*, I, p. viii; II, pp. 62, 69.
- [18](#) Ellen Key, p. 293. Stanley Hall, I, pp. 168ff.
- [19](#) Ellen Key, pp. 110ff., 181. Louise Stratenus, *Het Kind.*, p. 103. Stanley Hall, II, p. 497. Lodge, *Literary World*, Aug., 1907, p. 380.
- [20](#) Stanley Hall, I, pp. 131ff., 170ff.; II, pp. 40ff., 58ff., 204ff.
- [21](#) Stanley Hall, II, pp. 153ff. Lankester, *Natur und Mensch*, pp. 56, 66. Mach, *Popular-wissensch. Vorlesungen*. Leipzig, 1896 (最后一讲). Lehmann-Hohenberg, *Naturwissenschaft und Bibel*. Jena, 1904, pp. 5, 45, 55, etc.
- [22](#) 社会主义的文献众所周知。只需比较H. D. Lloyd, *op. c.*; H. G. Wells, *New Worlds for Old*. London, 1908. R. J. Campbell, *Christianity and the Social Order*. London, 1907. 另有一系列文章谈到*The New Socialism, an Impartial Inquiry*, 载于*the British Weekly*, 1908.
- [23](#) Woltmann, *Der history. Materialismus*, pp. 418-430. Weisengrün, *Das Ende des Marximus*. Leipzig, 1899. Ed. Bernstein, *Wie ist wissensch. Socialismus möglich?* Berlin, 1901.
- [24](#) Paul Kleinert, *Die Profeten Israëls in sozialer Beziehung*. Leipzig, 1905, p. 27.

- [25](#) Bebel, *Die Frau*, 16e Aufl. 1892, pp. 263ff.
- [26](#) Gumplovicz, *Grundriss der Soziologie*. p. 361.
- [27](#) L. Stein, *An der Wende der Jahrh.*, p. 332. Id., *Der Sinn des Daseins*, pp. 149ff.
- [28](#) Metschnikoff, *Beiträge zu einer optimistischen Weltauffassung*. Deutsch von Michalsky. München, 1908.
- [29](#) Stanley Hall, *Adol.*, I, pp. viii, xviii.
- [30](#) James, *Pragmatism*, pp. 243ff.
- [31](#) 另比较Proudhon, *Philos. de Progrès*, p. 65. H. D. Lloyd, *op. c.*, p. 12.
- [32](#) 比较Paul Kalweit, *Religion und Philos. Idealismus, Religion und Geisteskultur*, II, 1908, pp. 44-60.
- [33](#) Paulsen, *Ethik, in Die Kultur der Gegenwart, System. Philos.*, p. 309. Haering, *Das Christliche Leben*, 1907, pp. 104ff. Külpe, *Einl. in die Philos.* 1907, p. 332. Külpe在这里宣布说：“对至高之善的内在定义，只能带上相对的特征；只有设定一个超越的目标（这因此就让科学伦理无法企及），才能满足终极、至高、绝对价值的观念。”另比较C. Fraser, *Our Final Venture*, *Hibbert Journal*, Jan., 1907, 以及G. F. Barbour, *Progress and Reality*, *Hibbert Journal*, Oct., 1907.
- [34](#) Lankester, *Natur und Mensch*, p. 26.
- [35](#) Gust. Le Bon, *Psychologie de Socialisme*. Paris, 1902. Ed. Dolléans, *Le Caractère religieux du Socialisme*. Paris, 1906. Diepenhorst, *Naast het Kruisde roode Vaan.*, Amst., p. 46.
- [36](#) Lloyd, *op. c.*, pp. 6ff. Stanley Hall, *Adol.*, I, pp. 546ff.; II, p. 123.
- [37](#) Bruno Wille, *Darwins Lebensanschauung*, p. 6.
- [38](#) Stanley Hall, *Adol.*, I, p. viii; II, pp. 63-64.
- [39](#) 比较Jos. Royoe, *Immortality*, *Hibbert Journal*, July, 1907. Sir Oliver Lodge, *The Immortality of the Soul*, *ib.*, Jan., April, 1908. Eucken, *The Problem of Immortality*, *ib.*, July, Jan., 1908.

- [40](#) 比如，在英国的William Crookes, Alfred Wallace, Sir Oliver Lodge, Fred. W. H. Myers, 在德国的Fechner, Zöllner, Carl du Prel, 在荷兰的Hartogh Heys van Zouteveen.
- [41](#) 例如，McTaggart, *Some Dogmas of Religion*, pp. 112ff.
- [42](#) 比较W. Bruhn, *Theosophie und Theologie*. Glückstadt, 1907.
- [43](#) Schelling, *Philos. der Offenbarung*, p. 365. Liebmann, *Analysis der Wirklichkeit*, pp. 398ff.
- [44](#) Bruno-Wille, *Darwins Lebensanschauung*, p. 6. Ed. von Hartmann, *Die Weltanschauung der modernen Physik*, p. 33. Otto, *Natur und relig. Weltansicht*, p. 47. J. Ude, *Monist. oder Teolog. Weltanschauung*. Graz, 1907. J. C. Snijders, *De Ondergang der Wereld, Tijdspiegel*, Oct., 1907. Fridtjof Nansen, *Hibbert Journal*, July, 1908, pp. 748ff.
- [45](#) Höffding in Paul Kalweit, *Religion und Geisteskultur*, 1908, pp. 44ff.; in Lodge, *Hibbert Journal*, April, 1908, p. 565, and Barbour, *ib.*, Oct., 1907, pp. 59ff. Münsterberg in Royce, *ib.*, July, 1907, pp. 724ff.
- [46](#) 关于叔本华的涅槃，比较J. de Jager, *De Beteekenis van Schopenhauers Pessimisme, Gids*, Nov., 1907.
- [47](#) J. Kaftan, *Aus der Werkstätte des Uebermenschen, Deutsche Rundschau.*, Oct. and Nov., 1905. George S. Patton, *Beyond Good and Evil, The Princeton Theol. Review*, July, 1908, pp. 392-436, 特别是pp. 430ff. 关于事物无穷返回的观念，比较Zeller, *Die Philos. der Griechen*, III, pp. 154ff. 此外，Gumplovicz, *Soziologie*, pp. 158, 166ff., 348ff. Arrhenius, *Die Vorstellung vom Weltgebäude im Wandel der Zeiten. Das Werden der Welten*, 1907.
- [48](#) 另比较Ostwald, *Biologie en Chemie, Wet. Bladen*, Dec., 1904, pp. 420-443.
- [49](#) Ostwald, *Naturphilos., Syst. Philos. in Die Kultur der Gegenwart*, pp. 170-171.
- [50](#) 这就与Huxley, Romanes, James一致了，另参Siebeck, *Der Fortschritt der Menschheit, in Zue Religionsphilosophie*. Tübingen, 1907.
- [51](#) Hieron. Lorm, *Der grundlose Optimismus*, in Jerusalem, *Gedanken und Denker*, pp. 156-163. L. Stein, *An der Wende des Jahrh.*, p. 54. *Der Sinn des Daseins*, p. 76. 比较Dr. D. G. Jelgersma的一篇演讲，论*Is de Geschiedenis der Philosophie meer dan*

- eene Genschiedenis van menschelijke Dwalingen?* *Handelsblad*, Oct. 33, 1907. 另参 Topinard in Philip Vivian, *The Churches and Modern Thought*. London, 1907, pp. 266ff.
- [52](#) H. van Embden教授在与Aengenent教授的讨论中，实际上就表达了这种观点，*Handelsblad*, Nov. 28, 1907.
- [53](#) James, *Varieties*, pp. 136ff.
- [54](#) Joh. Jüngst, *Kultus-und Geschichts-religion (Pelagianismus und Augustinismus)*. *Ein Beitr. zur relig. Psych. und Volkskunde*. Giessen, 1901.
- [55](#) Berthelot, *Science et Morale*. Prais, 1897. Ladenburg, *Der Einfluss der Naturwiss. auf die Weltanschauung*, 1903.
- [56](#) 比较，第六讲，注3。
- [57](#) 例如，Max Weber, *Die Protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, *Archiv. f. Sozialwiss. und Sozialpolitik*, XX, pp. 1ff. XXI, pp. 1ff. 他在综览结束时提的问题是，文化的结果是否就是，人变成“没有精神的专业人士，没有心灵的享乐主义者；以及这一类的非个体，以登上了之前未取得的文化舞台为傲”。
- [58](#) Paulsen, *Parteipolitik und Moral*. Dresden, 1900. Valckenaer Kips, *Tijdspiegel*, March, 1908.
- [59](#) Dr. D. van Elmbden, *Darwinisme en Democratie. Maatsch. Vooruitgang en de Hulp aan het Zwakke*. 's Gravenhage, 1901.
- [60](#) J. St. Loe Strachey, *Problems and Perils of Socialism*. London, 1908. 比较 *Handelsblad*, April 12, 1901, *Avondblad* 2, 有一篇R. Ehrenberg的文章，关于大都会的起源和意义，以及Ammon, *Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen*, 1895—1900.
- [61](#) Van Deyssel, *Prozastukken* 1895, pp. 43ff., 277ff. Karl Bleibtren, *Die Vertreter des Jahrh.* Berlin, 1904, II, pp. 260-303. W. His, *Medizin und Ueberkultur*. Leipzig, 1908. Gérard, *Civilization in Danger*, *Hibbert Journal*, July, 1908.
- [62](#) Steinmetz, *De Rassenquaestie*, *Gids*, Jan., 1907.
- [63](#) L. Stein, *An der Wende des Jahrh.*, pp. 348ff.

- [64](#) Steinmetz, *Die Philosophie des Krieges*. Leipzig, 1907.
- [65](#) Ruskin也持同样的看法，他宣称，他一直观察到，所有伟大的国家都是在战争中获得了他们的抵抗力和思辨力，战争教育了他们，而和平却欺骗了他们；战争培养了他们，和平却使他们误入歧途，简言之，战争塑造了他们，而和平却毁灭了他们。
- [66](#) Gumplovicz, *Soziologie*, pp. 158-166ff., 348.
- [67](#) *Ibid.*, pp. 350, 352, 354. A. J. Balfour, *Decadence*. Cambridge, 1908, p. 42.
- [68](#) Balfour, *op. c.*, p. 48.
- [69](#) C. Frazer, *Hibbert Journal*, Jan., 1907, p. 242.
- [70](#) C. Frazer, *Philos. of Theism.*, p. 277. McTaggart, *Some Dogmas of Religion*, p. 114.
- [71](#) 康德认为美德和幸福在来世必须“平等化（*Ausgleichung*）”，保尔森的看法也一样，*Ethik, in Die Kultur der Gegenwart, System. Philos.*, pp. 304ff. 另比较*Modern Theologians*, April 28, 29, 1908一次会议上，关于末世期待的一篇论文及相关讨论。
- [72](#) Poincaré, *La Valeur de la Science*. Paris, 1905, p. 276. 比较J. Woltjer, *De Zekerheid der Wetenschap*. Amsterdam, 1907.