

Nature and Destiny of Man (Volumes 1 & 2)

by

Reinhold Niebuhr

Chinese language edition copyright© 2006 by Guizhou People's Publishing House.

经Westminster John Knox Press授予，贵州人民出版社拥有以中文图书形式在全球范围出版发行本书的专有权。未经出版者书面许可，任何单位或个人不得以任何方式抄袭、复制或节录书中的任何部分。

主 编/陈维政

副 主 编/陈维纲 刘小枫

编 委 (以姓氏笔画为序)

王作虹 冯 川 成 穷 许泽民

周邦宪 林和生 查常平 黄筑荣

责任编辑/陈维政 黄筑荣

上 卷/成 穷 译

下 卷/王作虹 译

编者的话

大约五百年前,随着中世纪的结束和新大陆的发现,人类开始相继进入现代社会。“现代社会”之不同于“古代社会”和“原始社会”,不仅因为时间上更“近”,而且首先是人的生存方式与生活理念的更“新”。就后一方面而言,“现代社会”乃是欧洲人在最近四五百年间特别是最后一百多年来通过对世界的征服而形成的一种社会形态,是一种把“理性主义”、“人的主体性”以及“世界为一客观实在”作为基本生活信念的生存方式。这种理念和方式是前所未有的。

现代社会所取得的成就是巨大的,体现于物质、制度和思想观念诸层面。其中,科学技术的进步所带来的变化尤为触目:自动化的机器生产把人从沉重单调的手工劳动中解放出来;石油、电力和原子能成为新的能源供给者;汽车、火车和飞机代替了过去简陋低效的运输工具;电子通讯(电话、电报、电视、传真等)不仅使人们易于获得信息,而且使遥远的世界近若比邻;农业机械的运用使过去分散的农业变成集约化的工业生产;化肥的使用极大地提高了农作物的产量;生物工

程技术的兴起和发展,不仅能按人的需要培养出新的品种,而且使复制生命本身成为现实;现代物理学、天文学已把人们的认识推进到层子(夸克)结构和一百多亿光年的遥远星体;电子计算机的研制和广泛运用,更是在人类生存的各个领域带来革命性的变化……作为这一切的结果,人们的生活变得方便了、舒适了、安全了。至少从总体上来说是如此。

“福兮祸所伏”。现代社会在推动人类文明进步上虽然功不可没,但也同时造成了一系列新的问题:大机器生产和科层化的管理体系使人变成机器和制度的附属物;人口急剧增加,使本已紧张的物质资料生产更加紧张;与此同时则是自然资源的不断减少和生态环境的恶化;贫富悬殊非但没有消除,反而在不断地加剧;战争和冲突依然存在,特别是两次世界大战给人们的生命和财产带来了空前的灾难;旧的压迫和奴役形式消失了,新的又出现了;世界范围内的经济危机、金融风波使最隔离的地区也无法免受其害;现代化过程中所滋生的急功近利和唯利是图倾向消解了传统的道德和人生的终极关怀……所有这些,都使人在为现代社会的成就欢呼雀跃的同时又感到莫大的沮丧和困惑。

学术是存在的一面镜子。人与现代社会之关系以及人在其中的生存处境,包括他所取得的成功和所遇到的困难,必然会引起现代思想的关注与反思。西方学术也不例外。事实上,这种关注和反思还特别形成了现代西方学术尤其是人文学科研究的一道亮丽的风景线。其观点之纷呈,其学派之林立,实有使人目不暇接之感。其中虽难免片面与错误,但“他山之石,可以攻玉”。为了使中国读者了解西方一百多年来在这方面的研究成果,为了向正处于自身理论建构中的中国思想学术界提供可资借鉴的相关材料,我们编辑了这套“现代社会与人”译丛。“译丛”围绕现代社会与人这个主题,精选名家名著或有重

要影响的著作,分批陆续出版。从1987年至今,“译丛”已推出三十余种,广涉心理学、社会生物学、哲学人类学、宗教哲学、伦理学、文化哲学、心智哲学等领域,是国内自20世纪80年代以来惟一一套未曾中断过的“译丛”。“译丛”过去的成绩固然值得珍视,但还须“更上一层楼”。无论是选题的确立还是译文的质量,都还有需要改进的地方。除了“译丛”编委会和出版社的努力外,尚需广大读者和学界同仁的支持、建议和批评。

哀我中华,命途多舛。19世纪中叶,西方列强的战舰和炮火,把中国这个古老的帝国卷入了现代社会。在经过长时间的拒斥、犹豫、推就之后,中国终于接受了现代文明的理念(远不完全)。正当她信心十足地奔赴现代化特别是科学技术现代化的时候,现代化给西方社会带来的种种弊端似已尽显,现代西方的有识之士和后现代的思想家们已经早就在反省现代社会的种种问题了。在中国尚需赢获现代社会所有肯定性东西的情况下,中国人能从西方的成就与问题中学到些什么呢?在世界已开始由“现代”向“后现代”的嬗变中,正处在由前现代到现代之转折点上的中国人该如何来把握他们前进的航线呢?在全球已缩为“村落”、经济已一体化的今天,该如何调整我们的行为和观念并在这种调整中坚持那些为个人和人类所需的精神空间呢?要创造性地解决这些问题并非易事。但我们相信,本“译丛”所列著作,与已翻译过来的其他西方学术著作一样,定能为回答上述问题多少提供一些启发和帮助。

“现代社会与人”译丛编委会

2000年6月25日

中译者序

莱茵霍尔德·尼布尔 (Reinhold Niebuhr, 1892 ~ 1971) 为美国“基督教现实主义”神学家。他出生于美国密苏里州,先在艾尔姆赫斯特学院与伊顿神学院学习,后进入耶鲁大学攻读神学。毕业后,他曾在一个教区任职。1915年,他被其所属的差会派至底特律汽车工业区作牧师。他在那儿工作了十三年。在此期间,他对包括劳资关系在内的种种社会现实问题有了深切的了解,发表过同情工人运动与倾向社会主义的言论,也参加发起过带有左翼色彩的一些社团、组织。

1928年,尼布尔重返学界,担任纽约协和神学院应用基督教教授,一直到1960年退休为止。在20世纪30年代和40年代,尼布尔以其旺盛的精力投入各种社会活动:在学院授课,在教堂布道,对政治团体和公众发表讲演;帮助建立了自由党和美国民主行动会之类的政治组织;协助创立了《激进宗教》、《明

日世界》、《基督教与危机》等刊物并为之撰写了大量的文章；1939年，尼布尔受到邀请，去英国爱丁堡大学作极有声望的吉福德讲座(Gifford Lectures)的讲演。这个系列讲演的成果便是尼布尔最具代表性的巨著《人的本性与命运》。这部作品成为20世纪上半叶最有影响的神学著作之一，奠定了尼布尔在美国和西方学术界的重要地位。

除了《人的本性与命运》(*The Nature and Destiny of Man*, 1939)这部著作外，尼布尔的其他主要著作有：《道德的人与不道德的社会》(*Moral Man and Immoral Society*, 1932)、《超越悲剧》(*Beyond Tragedy*, 1938)、《基督教现实主义与政治问题》(*Christian Realism and Political Problems*, 1953)、《自我与历史的戏剧》(*The Self and The Dramas of History*, 1955)、《信仰与政治：评技术时代的宗教、社会与政治思想》(*Faith and Politics: A Commentary on Religious, Social and Political Thought in a Technological Age*, 1968)、《光明之子与黑暗之子》(*The Children of Light and The Children of Darkness*, 1944)、《文明还需要宗教吗?》(*Does Civilization Need Religion?*, 1927)、《基督教与权力政治》(*Christianity and Power Politics*, 1969)、《基督教伦理学诠释》(*An Interpretation of Christian Ethics*, 1935)、《信仰与历史》(*Faith and History*, 1949)等。在这些著作中，我们可以看到他的护教论立场、论辩性的言辞，以及对困扰当今世界的种种现实问题所作的有力回应。

二

正如标题所显示的，《人的本性与命运》一书论述了两个问题：人的本性(上卷)与人的命运(下卷)。就上卷而言，又主要谈了两方面的内容：一是人性的基本构成，二是人的罪性。第一方面是基础，罪性问题由之引出和展开；第二方面则是该卷讨论的重心所在。

尼布尔认为，人作为受造物，有两个方面：肉体与精神。人是“肉体”，这指的是人乃自然之子，要受自然必然性的支配；人是“精神”，这指的是人具有自

由,能超越世界和他的自我。“人既非纯粹的自然,也非纯粹的精神”(英文本上卷,第12页,以下凡引皆为英文页码),而是“处于自然与精神的交汇处,周旋于自由与必然之间”(上,第181页)。但这两方面又并不是截分为二、彼此独立的,而是统一、渗透在一起的:人的“每一自然冲动都有动物所不知道的自由”(上,第38页)。另一方面,人的精神固然具有超越自然和自我的优点,但它和人的肉体一样,也是有限的。人若认识不到这一点,妄以为他的自由能完全超越他的有限性,就必然会导致他的自大与犯罪。

上述生存处境在个人身上的体现与凝结,便是尼布尔所谓的“个性”(individuality)。对“个性”的讨论大体上即是对人性的讨论,因为个性虽说也是自然与精神这二者的产物(上,第54页),但却更多地与某一历史时期(新教改革与文艺复兴)相联系。尼布尔在本书序言中明白地表示,《人的本性与命运》一书的主旨是“个性”与“历史的意义”(XXV),可见这个“个性”基本上是被当作人性来论述的。就对“精神”(spirit)的理解而言,尼布尔不同意古典人性观将之等同于“理性”(rationality)并完全信赖“理性”的看法。他认为,“理性”只是“精神”的一个方面,体现的只是逻辑推理的能力,是为人的生存服务的,本身并不自足。“精神”的内涵不仅比“理性”要丰富,而且更代表了人与上帝的相似关系。“精神”的这种性质,最终使人的存在区别于动物的存在,是他“个体独特性的基础”(上,第55页)。所以,人性不是根据“理性”而是根据“精神”的超越性来界定的:“个性是根据自我所具有的自我超越能力而得到表达的,而不是根据自我具有的理性能力而得到表达的。”(XXV)在尼布尔的个性论中,“精神”与“肉体”的关系已如上述。但他有时又谈到“灵魂”(soul),将之与“精神”、“肉体”一道视为“个性”的“一体三位”。“灵魂”与“肉体”殊类,被归于“精神”一边,似等同于“理性”,但“精神并非灵魂之外的某种东西。……不像灵魂与肉体,精神与灵魂可以相区别,但不能相分离:当它们相区别的时候,精神就是灵魂的原则”(上,第151页)。尽管“个性的根源不惟在精神,也在自然之中”(上,第63页),但与“自然”(肉体)相比,“精神”(自由)才“是真正个性的原因”(上,第55页)。尽管如此,“精神”的作用毕竟是有限的,它要受也必须受上帝意志

的限制,否则“个性就有可能成为混乱之源”(上,第59页)。个性在现代社会中的败坏有诸多原因,既有理论上的(如自然主义将之归结为纯机械的“意识流”;唯心主义将之归结为抽象的“我思”;浪漫主义则将之归于较个人更大的“民族国家”;等等),也有实践上的(如商业文化的高度机械化与非人化),但从根本上说,个性的败坏乃是精神的自大与僭妄所致,即精神自以为能超越自己的有限性而登上上帝的高位。

不过,尼布尔人性(个性)论的重心却在人的罪性上。根据尼布尔,罪的界定主要有宗教和道德两个方面。就前者而言,罪是人对上帝的背叛;就后者而言,罪是人对他人的不义(上,第180页)。从根本上说,罪的产生,既不在人的认识的偶然失误,也不在社会历史的外部原因,而在于人的生存境遇(人处于肉体与精神亦即自然与自由的界面上)以及人在这一处境中受到的“诱惑”(妄以为他的自由能完全超越他的有限性)和产生的“焦虑”(对自身有限性与深陷于自然之中而感到的不安全)。罪的两种基本形式即“骄傲”与“情欲”,就是从这种诱惑和焦虑中产生出来的:“人生一有焦虑,就会产生骄傲与情欲。人若寻求将其偶然生存抬升到无限意义之域,那他就会陷入骄傲;人若寻求通过沉溺于‘易变之善’及自失于某种自然的生机之中,来逃避其自由的无限可能性及自我决断的危险与责任,那他就会陷于情欲。”(上,第186页)前者是要用自爱来否定他生存的偶然性质,后者则是要用沉沦来逃避他的精神自由。(上,第185页)

在骄傲与情欲这两种罪中,骄傲比情欲更基本。骄傲“是从人具有自由但同时又缺乏安全保障这两种诱惑所产生出来的”(上,第197页)。在“骄傲”的名下,尼布尔又区分了四种形式。一是“权力的骄傲”。这是一种要在社会中摄取更大的权力以显示自己的荣耀、正确与伟大的倾向。这种骄傲既表现于人对人的征服和统治,也表现于人对自然的征服和控制。尽管握有权力的人更容易犯这种骄傲之罪,但那些无权者或仍在争取权力者也不能幸免:“那昨天还受人蔑视的穷困软弱的人,一旦取得征服他们迫害者的社会胜利,会多么迅速地表现出同样的权力意志与同样的骄傲自大,而这种意志和骄傲原是他

们在对手身上所憎恶的,也是他们倾向于认为那是他们敌人才有的一种先天罪恶。”(上,第226页)二是“知识的骄傲”。知识的骄傲也称“理性的骄傲”,乃是“权力骄傲的精神升华”(上,第199页)。这种形式的骄傲不限于专家学者,因为“一切知识都染有‘意识形态’的偏见,妄以为比实际所是的更真,是所谓终极真理”(同上)。但相对来说,知识精英们却要比无知无识的人甚或有权有势的人更容易犯此罪错,其危害也不逊于权力的骄傲。“有智慧者的骄傲和文化领袖精神上的僭妄,较之于那些较为单纯的追求权力与尊荣的人,容易产生更大的邪恶。”(上,第224页)三是“道德的骄傲”,即“意在把‘我的善’作为一种无条件的道德价值建立起来”(上,第199页)。这是一种“自以为义的骄傲”,被尼布尔视为“最后之罪”。这种自以为正义在握的自信,最容易产生党同伐异的残忍,诚如尼布尔所说,“当自我误以为它自己的标准就是上帝的标准时,把邪恶的本质加诸不顺服者身上就是一件很自然的事”(同上)。四是“精神上的骄傲”。这是一种自我神化的“宗教之罪”,多见于宗教信仰的领域。“当我们把自己的褊狭标准和相对成就当作无条件的善并要求神的认可时,我们就犯了这种罪。”(上,第200页)以上四种骄傲既可表现在个人身上,也可表现在团体身上。团体是个人的放大。由于“个人所属的社会团体(尤其是国家)能够在权力、威严及虚具的永恒性上极大地超越个人生存,以至它能够相当令人信服地提出对于无上价值的要求”(上,第212页),“声称它本身就是终极价值,是人生存的有意义的原因”(同上)。因此,较之单个的人来,团体(党派、教会、民族、国家)所造成的社会历史邪恶也最大最多,更是产生不义与迫害的温床。另外,比骄傲之罪稍次的是情欲之罪,“诸如好淫、饕餮、奢侈、酗酒,以及肉体上的各种享乐”(上,第228页)。情欲之罪是骄傲之罪的进一步发展,也是对骄傲之罪的一种惩罚(上,第238页)。这种罪虽多与肉体(肉体本身并不是恶)相关,但却是“由违抗上帝这一更加原始的罪行结出来的果实”(上,第230页)。世人虽无法完全摆脱这两种罪,但罪责却有大有小,不能因为人在上帝眼中皆为罪人这一点,就抹杀世人在罪恶的深浅及罪责的大小上存在的实际区别。

“人何以必然会犯罪,可却不能逃避罪的责任?”(上,251页)尼布尔认为,

这个“必然”不能理解为自然的必然性,而只能理解为自由的必然性。“一方面说罪是必不可免的,一方面又说人须对罪负责,其实乃是一个辩证的真理,这个真理是要恰当地说明人的自爱与自我中心倾向乃是必不可免的,但又不把这个事实归于自然必然性的范畴。人是在他的自由中并因为他的自由而犯罪的。”(上,第 263 页)而这由意志犯下的罪也就是“原罪”：“人之具有滥用其自由、高估其能力与重要性、并要支配一切的倾向,被理解为原罪。”(上,第 92 页)正因为罪是意志的特征,是对自由的误用(上,第 16 页),所以人才要对这必然犯下的罪负责。但尼布尔又指出：“只有假定人不信靠上帝这一在前的罪,自由所生的焦虑才会引人犯罪。”(上,第 252 页)如此看来,比现实之罪更根本的乃是宗教之罪。“能发现罪的必然性,这正是人的自由的最高表现。”(上,第 263 页)但人若夸耀自由的这种功能,那又犯了骄傲的罪。同时,这种“发现”也并不能保证人在以后的行为中不再犯罪。

罪的性质、原因、种类及表现已如上述。但还有一个问题:罪的程度及克服之道。人是罪人,但是否人性都完全败坏了呢?尼布尔既反对过分相信人的完善,也反对过分强调人的败坏。他指出：“罪既不会摧毁人之所以为人的本然结构,也不会取消人的完善残留下来的责任感。”(上,第 272 页)又说：“尽管人犯了罪,但却仍保持了上帝的形象。”(上第 279 页)人犯罪后的不安良心,就是人不会“完全为罪所败坏”的证据。这种“不安”究竟源于何处呢?尼布尔的回答是:源于自由的基本要求。这种要求也就是“原义”(original righteousness)。尼布尔对“原义”的提法有多种,但最重要的是“爱的律法”。他说：“必须肯定原义即爱的律法在人身上作为法则和要求的持续存在。”(上,第 296 页)“爱的律法”也即耶稣对于法利赛律法师的那个回答：“你要尽心、尽性、尽意爱主你的上帝。这是诫命中的第一、且是最大的。其次也相仿,就是要爱人如己。”尼布尔认为,这一由信仰派生出来的自由的特殊要求(也称“自由的律法”),可使被罪败坏的人性重返健康之路。因为它能造成人与上帝的和谐(“爱主你的上帝”)、人与人的和谐(“爱人如己”),以及人与自己的和谐(“尽心、尽性、尽意”)。正是这一保留在人心中的律法,而不是人的道德努力[“因

为人的道德无论前进到何种地步,都脱离不了自我夸耀的罪恶范围。”(上,第142页))和社会历史的进步(因为社会历史的进步并不能改变人性的本然结构与人的罪性存在),“才能克服人妄图逃避有限性的高傲与幼稚”,才能与上帝重归和好(上,第147页)。然而,“人的本性与人有罪状态之间的冲突,靠人自身的力量是无法解决的,而只有靠上帝的恩典才能解决。”(上,第288页);“上帝会将人的罪性归于自己,并在自己心中克服那在人生中所不能克服的一切”(上,第142页)。

正是在“爱的律法”这里,尼布尔谈到了“正义”。爱与正义相比,爱更重要,因为爱既是正义的完成又是对正义的扬弃(上,第285页)。说是正义的完成,“是因为生命对生命的义务在爱中,较之在任何正义的制度中都更能得到满足”;说是正义的扬弃,“是因为爱能终止正义制度所必有的那种斤斤计较……爱会满足他人的需要而不考虑自己的利益”(上,第295页)。爱作为道德体系的“最后规范”,“总是高翔在一切正义之上”(上,第285页)。然而,若以为正义不重要,可以为爱所取代,那就大错特错了。“基督教理想主义者认为,只要实现了爱的律法,即可放弃正义的一切制度与规则。他们认识不到,爱的律法乃是伫立在历史的边缘而不是历史之中的。其所代表的是一种终极可能性而非现实可能性。”(上,第298页)换言之,“正义的制度与规则”是现实生活中人与人相处的硬约束,而“爱的律法”则是上述三种和谐关系的软保证。两者都是人的有意义的生存所必需的。尼布尔对此的清醒认识,可说正是他的“现实主义”的一个特征。

三

尼布尔在本书序言中指出,“个性”与“历史意义”是圣经传统的两大强调,而他的任务就是要就此强调作出详细的论述。针对这两大主题,该书也分成上下两卷。上卷论人的本性,下卷则主要谈历史的意义。这一论述集中地体

现了他的历史哲学思想。

综观下卷中有关历史问题的论述,应当特别注意的大概有以下几点。

第一,关于人的历史性生存悖论。

本性即命运。人有什么样的本性,就有什么样的命运。人既是自然与自由、肉体与精神的统一体,故当其进入社会历史活动后,这样的结构同时决定了人的悖论性的历史生存处境。“每一个体的人都既超越历史进程又属于历史进程。”(下,第36页)说人属于历史进程,是因他属于自然,而历史是自然的一部分;说人能超越历史进程,是因为他有精神上的自由:“这一自由也使人能够将自然的因果顺序加以改变、进行重新安排和改造,从而创造出历史。”(下,第1页)然而,人却不能高估这种自由,因为高估难免使人“倾向于错误地以他们的自我为历史体系的核心、本源或目的”(下,第166页)。这种人类中心主义的骄傲自大,不仅与神的意志相冲突,而且也会给历史带来混乱与邪恶(下,第134页)。

第二,关于历史的意义与人生意义。

尼布尔不同意这样一种看法,即认为人类历史没有任何意义,“历史只是一连串循环,是一个无穷发展的领域”(下,第10页)。他认为“历史是有意义的,但它的意义被无意义所威胁”(下,第67页)。历史之所以有意义,就在于它能实现生命的根本意义;说“它的意义被无意义所威胁”,是因为历史虽有秩序,但却从属于自然的必然性。自然的必然性就是消解意义的无意义(下,第2页)。历史的意义虽由历史显示,但“历史无论有多丰富的意义,却不能赋予人生以充分的意义”(下,第36页),因为人生的意义既包含历史的意义又超越历史的意义。但该如何来解释人生的意义呢?是否人生的意义只是源于他的存在本身?尼布尔认为:“要解释历史和人生的意义,就必须在解释中或明或暗地引入这样一种信仰,即认定已经找到了那些期待的目标。”(下,第5页)这个被认为已经找到了的目标,就是耶稣基督及其十字架。何以说对耶稣基督的信仰能够解开人生和历史意义之谜?这是因为体现在基督身上的真理就是关于人生和历史的真理。一方面,“他的自我牺牲之爱追求并维护着神圣的永恒

的爱,追求并维护着生命与生命之间的终极和谐”(下,第81页)。另一方面,他的完美又是对历史真理的揭示:首先揭示了基督的完美与历史开始的关系,基督启示了亚当的纯洁天真,暗示“人生只能通过争取它的无限的目的才能接近它原初的天真”(下,第76页);其次揭示了牺牲之爱与历史的本质(互惠之爱)之间的关系,即前者对后者的补充与超越;最后更揭示了基督的完美与历史的终结(永恒的完成)之间的关系,即“历史意义的完成只能在一种神圣的仁慈中找到”(下,第29页)。依对基督及其十字架的态度,便形成尼布尔所谓的“期待基督”的历史观与“不期待基督”的历史观。凡是“把历史看成是具有潜在意义但需要我们去揭示和实现该意义,则期待着基督的降临”;反之,“从自然或超自然(按:指人的理性)的角度来解释人生意义,认为对历史意义的超越性揭示既不可能也不必要,则不期待基督”(下,第4页)。

第三,关于无限与有限(永恒与时间)。

在尼布尔那里,有限与无限仍是联系到人和神来理解的。他认为“神的本质在于其无限性质,而人的本质在于其有限性与短暂性”(下,第70页)。但神的无限并非与人的有限了不相关。无限一方面因为是有限得以存在的基础与渊源,所以超越了时间;一方面又因为处在时间之后(“永恒比时间更长”),所以是历史的终点。神创造了人和世界,这表明无限“是有限得以存在的基础与渊源”;人堕落败坏后,神又道成肉身到世上来拯救罪人,这表明永恒介入了时间:“上帝卷入、参与到历史之中而不是什么旁观者,只置身于永恒中而与历史无关。”(下,第46页)这即是说,神能将永恒与时间统一起来了,而人却“没有能力将自己从有限性解脱出来”(下,第320页)。人的死亡威胁着他的目的。为了满足“精神对无限性的渴望”(下,第122页),人惟有将自己托付给那个集有限无限于一身的耶稣基督。耶稣本是“从神出来的神”,却通过童贞女玛丽亚降生为人而卷入了时间;后来在十字架上蒙难,更是体现了时间与永恒的关系:因为这既是上帝至高权威的表现,又是他与历史有密切关系的表现(下,第71页);至于基督“复活”与“再来”的象征,依尼布尔之见,也是“旨在解决时间与永恒的关系问题,试图从无限的位置走向最终那一点”(下,第289页)。人虽

摆不掉有限的命运,但却能通过耶稣基督而与永恒(上帝)取得联系。这种联系不是发生在抽象的“我们”身上,而就发生在有血有肉的个体自己身上(下,第312页)。不过,在尼布尔的论述中,“人生基本问题是恩典与罪恶的关系问题,而不是永恒与有限之间关系的问题”(下,第134页)。

第四,文明的兴衰存亡。

文明的兴衰存亡是人类历史的一个普遍现象。不同的历史哲学,对这个现象的看法和解释是不同的。如斯宾格勒视文明的兴衰存亡为一自然的有机过程,就像春夏秋冬四季的更迭一样;而汤因比则认为文明是在挑战-应战的方式中形成和发展的,文明的衰败湮灭是因为不能应对新的挑战所致。尼布尔对此的解释仍是基督教神学的:“要真正理解文明的兴衰存亡,只有通过信仰。”(下,第307页)在他看来,最终决定文明兴衰存亡的是神对人事的干预:文明的出现与发展,“证明着那促使它们发展的神的庇护”,而它们的衰败与毁灭,则“证明了永恒的审判,那是它们不可能逃避的命运”。而如果“文明和文化在其辉煌时期显露了罪恶之象,但最终的毁灭还迟迟未到,那正表明神的怜悯的‘长久忍耐’”,还期待它们能够悔过自新(下,第305页)。然而,人的罪恶却是导致文明毁灭的直接原因,神只是对之作出公正的裁判而已。他指出:“假如我们想要对文化衰亡的原因进行充分而公正的讨论,我们就会发现自己仅仅是在复述人所犯下的各种各样的罪恶。这些罪恶可以分两个大类,即情欲之罪与骄傲之罪。第一种否认历史的自由,人退回到自然的放荡中;第二种过高估计人的自由,人无视自己(包括个体、群体、文化或文明)的局限和偶然性而试图完成历史,而正是这种局限才是他们的虚妄行为的根子。”(下,第304页)

第五,历史的终结与完成。

尼布尔是在与“进步观”的比较中来讨论历史的终极与完成的。他指出:“‘进步’这一观念,作为近代人的信条中最坚固、最有特色的东西,是文艺复兴必然产生出来的历史哲学。”(下,第154页)他认为,近代的“进步观”既有正确的地方也有错误的地方:“就历史进程包括思想与文化进程都是有意义的而且

朝着完成而言,这一信条是对的;可就一切历史进程都是混乱不清而言,它又是错的。”(下,第240页)他还认为,进步观与基督教的末世论既有相同之处,即两者都肯定历史不是静止或倒退的,而是能动向前的,但也有不同之处:进步观相信人凭自己就能完成人生和历史,同时认为发展的方向总是善的,对人的罪恶估计不足;而圣经的末世论则认为人因自己的罪性而不能完成人生和历史,必须借助神的宽恕和恩典。因为“除了神的宽恕之外没有别的解答。神的宽恕把历史事件中的腐败消除掉,使不完整的历史变得完整”(下,第240页)。换言之,由于自由的消极方面,历史无法在有限的时间进程之内完成自己,“历史的完成处于有限的时间进程以外”(下,第291页),这个“时间过程以外”的东西,具体来说就是正在来临的“上帝之国”。“上帝之国”的来临即是历史的终结。但尼布尔认为,“那一终结完成了而不是否定了历史进程”(同上),“实现了而不是取消了历史意义”(下,第299页)。

除了上述内容外,尼布尔在下卷中还对上卷所论及的不少问题作了进一步的讨论,由于他在这些问题上所持观点基本相同,故不再重复。

四

这里,我们对尼布尔就其主题所作的神学论证不作评论,因为这一工作只能在深入研究基督教思想史之后方能谨慎作出,现只想从哲学的角度谈点粗浅的体会。

前面指出尼布尔人性论的两大内容:人的生存处境论与人性构成论。就前一方面来说,似乎并无特颖之处,因为他之前的不少思想家,特别是某些存在主义思想家,都曾以不同的方式指出了人处于自然自由之界面的悖论性处境。就是尼布尔以批评口吻不时提到的马克思,也早在《1844年经济学-哲学手稿》中就论及人的这两个方面并把后一方面(自由自觉)视为人之为人的本质了。尼布尔只是对之作作了基督教的表述。真正具有特色的东西,也许主要包

舍在他对人性之具体构造的论述中。

如所周知,在有关人性内涵的思想中,从形式上说,大体上有性善说、性恶说、性无善无恶说、性有善有恶说等四种。尼布尔的人性论大致可归为后一种。他在本书开端处说:“基督教的人性论有两个矛盾的方面,一是较其他人性论更坚持人有更高的地位,一是较其他人性论把人的恶看得更为严重。”(上,第18页)这一顾及两个方面的立场显属人性有善有恶论,尽管它对这两个方面作了超常的强调。这一立场也是尼布尔自己持有的立场,因为大体说来,尼布尔的论述也是在这两个方向上展开的。一方面,尼布尔反复指出,人是按上帝形象造就的,这正是对人有更高地位(人有神性)的坚持。另一方面,尼布尔又把人称“罪人”,不断揭露、鞭笞人的骄傲与情欲,甚至还认为信徒即使在称义后也有不能完全摆脱罪的污渍,这正可谓把人的恶看得更严重。当然,两相比较,尼布尔对人的罪性的论述更突出也更精彩,以致我们可以在简化的意义上把尼布尔的人性论称为罪性论。

尼布尔兼顾人性两个方面的立场大致说来是不错的,也符合人性与历史的实际情况。人性确有光明一面,这一面内凝为崇高伟岸之人格,外化为光辉灿烂之文明,皆其明证也。但人性亦有幽暗一面,这一面内显为性格之种种缺陷及狂妄凶残,外化为历史之种种不公及杀戮战争,亦为不争之事实。极端的性恶论,视人为禽兽,人类何来信心与希望?极端的性善论,视人为天使,安能面对社会的丑恶与苦难?所以,一种能同时承认人性之善恶两个方面的理论,可以有助于人避免陷入彻底悲观主义和盲目乐观主义的泥淖。

在兼顾人性两方面的前提下,尼布尔对人的罪性的强调应该说是很有意义的。意义之一就在于:正义的制度和建构也许更需要一种倾向于性恶的人性论而不是性善的人性论。张灏先生在《幽暗意识与民主传统》一文(载《市场逻辑与国家观念》,北京,三联书店,1995年)中,曾对基督教人性论对于近代宪政民主的贡献作过考察。他指出:基督教在人性问题上的幽暗意识使人们对执掌权力的人持警惕态度,而这又导致人们寻求防范、监督权力的制度框架。宪政民主之在西方出现,原因固然很多,但基督教的人性幽暗意识作为思想上

的一个背景,其重要性是无论怎样强调都不过分的。当然,别种文化比如中国文化也有对人性的这种幽暗意识,但正如张灏先生所指出的,中国文化(比如儒家)一般对之只作间接的映衬与侧面的影射,且认为克服人性不完美的原动力就蕴含在人的心性之中。联系到权力问题,则是“希望执掌权力的人,透过内在道德的培养,由一个完美的人格去净化权力”。这一看待人性的方式遂成为“中国传统之所以开不出民主宪政的一个重要思想症结”。尼布尔的罪性论,可说正是张灏先生所谓基督教传统幽暗意识的突出表现与现代版本。仔细地阅读会发现,基督教与中国文化在人性问题上的根本区别,尚不在幽暗意识的有无强弱上,而在人性的弱点能否为人自己所克服上。中国文化大都认为人有最终克服人性不完美的能力,而尼布尔则坚持基督教的一贯立场:败坏的心灵在原则上并无克服罪恶的能力,而只有依靠一种更高的力量即上帝的恩典。“上帝的恩典一方面是上帝给人的并促使人达到完成的威力,另一方面又是上帝的慈悲之力,克服罪孽靠的就是这一仁慈而不是靠世人的善良。”(下,第61~62页)当然,他认为人这方面的努力也是必要的,自我必须要能敞开心扉接受这种恩典。

尼布尔的罪性论也并不是完全融贯、毫无矛盾的。例如,他说人的罪不是因人的有限性而是因人的自由。其实,人的自由就是一种有限的东西。再说人的有限性不仅体现在他的体能、智力和寿命上,而且更体现在他的德性上。他认识上的偏颇、道德上的缺陷,都有可能导致他的犯罪。再如在“原罪”问题上,他一方面认为“人是在他的自由中并因为他的自由而犯罪的”(上,第263页),一方面又认为罪先于任何人的行为而入于世上,“即使是亚当的罪也不是最初的罪”(上,第254页)。根据前者,人的自由是罪得以可能的前提,而根据后者,撒旦之类的堕落天使才是真正的罪魁祸首,罪与人无关。凡此种种,颇使尼布尔为难,所以他才不无遗憾地说:“很不容易把原罪说得恰到好处,使它一方面不落入逻辑的陷阱中,一方面又不遮蔽人的道德经验中的种种因素。”(上,第244页)但上面的矛盾之处似乎已使他“落入逻辑的陷阱中”了。

至于尼布尔对于人生与历史的意义问题的论述,无非是要表明这样一点,

即人生和历史不是无意义而是有意义的,但这种意义的实现又不完全在历史之中,最终要靠上帝之国的莅临。

人生和历史究竟有无意义?这关乎人生在世的大命运。尼布尔认为人生和历史是有意义的,不过他所谓的“意义”,既非语言学或语言哲学所说的“语义”即语词所指的无形的观念,也非海德格尔在《存在与时间》中所说的“意蕴”即由器具的指引所形成的因缘联络整体,而是指人特别有所依持的生存状态或感受状态,即他所谓的人生和历史的“目的”或“完成”。前两种意义可说是客观存在的,因为我们总生存于、活动于语言与器具的世界中。后一种意义则离不开人的感受与信念,因为一个人可以说着语言(承诺着它的语义),也可在由器具所形成的因缘联络整体中繁忙操持着(承诺着它的意蕴),可却仍感到他的生存是空虚无聊的、他的历史成就是毫无意义的。依尼布尔,一个人要能感受人生和历史的意义,就不能对之持循环论的看法。他认为,希腊人之所以不认为人类历史有何意义,就是因为他们把历史当成了自然,即当成一个无穷发生与循环往复的领域(下,第10页)。这个看法所暗含的前设是:意义与某种方向、目标或最终成果相联系,而无意义在本质上则是没完没了的重复。另一方面,尼布尔虽然认为人生和历史是有意义的,但却不认为这种意义能在历史中完全实现。他赞赏近代的历史观视历史为一不断发展的、有意义的进程,认为这与基督教的历史观有相近之处,但又批评它“不把历史的完成看成是超越历史,不把它看成是历史的终结,不把最后审判视为终结的一部分”(下,第154页)。所以,尽管人生的意义也能部分地在历史中实现,但“历史的意义只在上帝的审判与宽恕中得到完成”(下,第198页)。总之,最终赋予人生与历史以意义的,不是人和人的历史本身,而是那创造了人和世界但本身又在人和世界之外的上帝。借用维特根斯坦的早期说法,“生活的意义,亦即世界的意义,我们可以称之为上帝”。

从尼布尔的论述中,我们可以在形式上窥到两种历史观:一是圆圈式的;一是直线式的。就后者而言,又有无限直线式的与有限直线式的两种。尼布尔批评过的“进步论”属前一种(他认为这也有末世论的影子),而他自己所坚

持的则是后一种。其中，“时间是直线型的。它有一个开端：世界和亚当的创造。它有一个中心的日子：基督的诞生。它向前运动到结束：最后的审判”（斯特恩《历史哲学：其起源与宗旨》，载《历史的话语》，张文杰编，广西师范大学出版社出版，2002年）。如果历史像自然（“四时”、“五际”）那样循环往复，那就没有真正的生成。如果历史只是一个无限的发展过程，那就没有紧迫与完成可言。只有在有限直线式的历史观中，庶几才能避免上述困难，“因为时间是如此有限，一切民族都必须在亚当的创造和最后的审判之间完成他们的命运。因此，时间获得了一个方向，它变得不能逆转，因此是昂贵的，因为它是有限的，必须在其消失之前使用它”（同上）。仅从形式上说，尼布尔主张的这种历史观似与科学的发现相符，因为克劳修斯的热力学第二定律使我们认识到我们地球的历史时间的有限性及其直线性的特点。较之循环史观与无限直线发展史观，这种历史观也更容易使人产生紧迫感与责任感。

然而，是否循环的历史观必然会导致无意义感呢？斯特恩指出了另一种可能：“只有当这种循环的概念被用于一个没有特定方向的时间上时，这些循环才能变成一种永久的回归，这就使不同的历史时代失去其独一无二的特点，也失去了其兴趣和价值。”（同上）“如果循环的观念被运用于不可逆转的时间……它完全与历史的概念不矛盾……由于熵的增加，由于自由能量的减少，由于生物学的成熟和由于存在于记忆的形式中的残存物的累积，较后的循环与较早的循环会有所不同。”（同上）尼布尔所理解的那种循环似乎只是一种在无限时间中的可逆循环，这种圆圈式的循环与在无限时间中的直线发展也许并无本质上的不同；斯特恩指出的则是在有限时间中的不可逆循环，历史在这种循环中由于有新东西产生出来，故不是毫无意义的。退一步说，即使人的历史是一种永久的循环，就像不断推石上山的西绪弗斯的劳作一样，是否人生与历史就完全不可能具有意义了呢？对此，泰勒通过对生命活动的分析，给出了一个并非没有道理的回答：“生活的意义就在于要生活，要生活下去是它的本性……那种赋予人们生活以意义的，正是他们的筑造活动本身，而不是最终被建成的东西……生活的意义来自我们内部，而不来自外部的馈赠，这种意义在其

美丽和永恒性上,都远胜于人所梦想过的或追求过的任何天国。”(《生活的意义》,载《哲学与人的处境》,美国 Prentice - Hall 出版公司,1980)按此,即使人类的每一代人都重复着上一代人的同样生活,即使历史周而复始地循环而达不到任何终点,我们的人生与历史也并非没有意义。因为既然人是“为它的存在本身而存在”的存在者(海德格尔),那么,其存在的意义就只能在其存在中而不是在其存在外来寻找。当然,尼布尔是不可能同意这种认为生活本身就具有全部意义的看法的。在他看来,“要理解人生和历史,只有从比自然系统更深或更高的维度去理解才能够做到”(上,第 65 页)。鉴此,他反复强调人不能自己完成自己的人生和历史,而“只有靠一种把历史之看似无理的变迁领会为神圣智慧之表现的信仰,历史才可能具有意义”(上,第 289 页)。因为在这种领会中,历史不再是单调的循环,也不是没有终点的无限发展,而是“朝着实现上帝之国的目标前进”的紧迫过程(下,第 286 页)。

《人的本性与命运》一书所包含的内容很丰富,以上只是译者对其中一些主要方面的简介与一点粗浅体会。我们相信,每一位认真的读者都会从中发现属于自己的问题并作出特别的理解与阐释。

此外,还须指出的是,尼布尔在提到近现代的理性主义思潮时,常把马克思主义作为批评的对象(当然也有肯定的地方)。这些批评虽出于学理的考量而非恶意的诽谤,却并不一定中肯,其中包含的误解与歪曲,相信读者自会留意与鉴别。

成穷谨识

2005 年 4 月 15 日

献 给

在本书写作过程中帮助过我的
我的妻子厄休拉

不时打扰我的

我的孩子克里斯多弗与伊丽莎白



引 论

自由社会在这样一种文化、宗教与道德的氛围中最为兴旺发达，
这种氛围能促进一种既不过分悲观又不过分乐观的人性论。^[1]

——莱茵霍尔德·尼布尔(1959)

《人的本性与命运》一书对哲学、宗教与政治作了全面的考察。希伯莱与基督教的经典、古典哲学与当代哲学、19世纪唯心主义的浪漫主义、马克思的唯物主义，以及更多的东西，都在解说“人的本性”和“人的命运”时被结合到了一起。就像尼布尔的所有著作一样，《人的本性与命运》一书的广阔视野反映了作者的天才，但该书的力量却来自它所传达的特殊信息。我们现在所看到的这部著作，开始于作者1939年在爱丁堡大学所作的吉福德系列讲演(Gifford Lectures)。当时，与德国再打一场战争已不可避免，英国听众从他关于西方思想对人的自我理解的贡献所作的总结中吸取了力量，也从他奋力捍卫基督教对人的处境的解释中吸取了力量。当时，人们需要了解有哪些历史选

择,但这种了解却不是为了占有人的全部可能性,而是要确知他们目前的处境。

为了给予这种指导(首先给予爱丁堡的听众,其次给予能读到这些讲演的广大读者),尼布尔作了充分的准备。^[2]尼布尔 1892 年生于密苏里州,在林肯州和伊利诺斯州长大,后在埃尔蒙哈斯特福音会学院与耶鲁神学院学习。1915 年,他出任底特律伯特尔福音会牧师,在此期间,他对第一次世界大战后出现在美国新兴城市中的紧张的种族冲突与劳工运动有直接的了解。到 20 年代末期,他已成为一位著名的牧师、作家与政治活动家。1928 年,他进入纽约协和神学院。1932 年出版的《道德的人与不道德的社会》^[3]一书,使他成为新教社会伦理学的主要代言人。

尼布尔的工作反映了北美神学学派中的一种新形态。尼布尔及其同事比他们的欧洲同行更热衷于当代社会问题,他们对于社会科学新方法的关注与他们对于道德神学的传统的关注是一样的。

然而,尼布尔也与欧洲神学家保持着密切的联系,20 年代期间,他访问过德国的很多地方。尼布尔比绝大多数美国人都更懂得,那改变了欧洲政治版图的共产主义革命与国家专政,并不只是由 1914 年以来的众多事件产生出来的结果。共产主义与法西斯主义都根植于 19 世纪早期欧洲浪漫主义者的希望与梦想中,这两个运动都以各自的方式说明了人类在力图把握他们自身处境的复杂性上所遭到的可悲失败。尼布尔则开始了这样的思考,即那些在将来有可能与马克思主义和法西斯主义展开论战的人,最好应重视社会与历史现实的种种复杂问题,而不应满足于对论敌的简单诽谤与对自己美德的过分信任。

一 基督教现实主义

注重那些造成事件的力量与利益,乃是“基督教现实主义”的核心,这种现实主义是尼布尔和其他社会伦理学家在第一次世界大战之后那些经济混乱、政治破灭的岁月中提出来的。对“宗教现实主义”或“现实主义神学”的这种呼唤,最初源于耶鲁神学院的一个小团体,这个团体有尼布尔和他的兄弟理查德·尼布尔,他们的老师马辛托什(D. C. Macintosh)、霍顿(W. M. Horton)以及其他的人。在这些较年轻的神学家看来,那过分相信道德劝说会促使人去争取正义的社会福音运动,现已毫无希望地显得是一种感情用事。《道德的人和不道德的社会》考察了中产阶级道德所珍视的那些信念,揭露了隐含在这些信念背后的对法律与保护私有财产持赞成态度的自私的道德承诺。但尼布尔对穷人与无权者的革命伦理也同样持怀疑的观点。“无产阶级道德与中产阶级道德之间的冲突乃是虚伪与野蛮、故作多情与犬儒主义的冲突。”^[4]

然而,尼布尔所理解的现实主义,包含了远较他所坦率承认的普遍的自利原则更多的东西,尽管他在这方面的论述是《道德的人与不道德的社会》一书中最具争议的部分。一位现实主义者绝不会指望爱邻人的道德诫令自身就能克服自私与权势这样的力量,但像尼布尔这样的现实主义者却绝不会忘记,道德观和信仰也同样是真实的,也会对事件的过程产生影响。

尼布尔用“基督教现实主义”来指称这种对那些在社会转变与冲突中发挥作用的现实因素的重视。正如《道德的人与不道德的社会》一书所认为的那样,基督教现实主义是由政治现实主义开始的,这种

政治现实主义的任务是要考察在历史中起作用的各种经济与政治力量：多数人使用数量的优势来推行他们对于一种更加平等的正义的要求，以反对那些其优越地位建立在财富之上的人。富有者则因他们为全社会提供了可资利用的资源而要求一种正义的回报。在这一点上，他们总是要求比严格正义所需的更多的回报，但他们的对手所给予的回报却少于他们所应得的。一位现实主义者绝不指望最终能解决所有这些冲突，但一个稳定的社会却必须在自由与平等、自由与秩序或需求与价值的要求之间建立起有效的平衡。

尼布尔提出了一种关于政治学的宏大知识，他以相当的博学追溯了西方历史的这些主题。^[5]然而，政治上的洞见并不足以解释人们对其著作的广泛兴趣，或者说，并不足以解释他所受到的那些[其知识与经验都远胜于他的]学者与政治领袖的敬重。尼布尔所取得的伟大成就或可称为“道德现实主义”(a moral realism)，这种现实主义把在政治冲突中变化着的力量同人性中的那些更深刻持久的倾向联系起来。其他一些评论家或许描述了个人动机与行为之间的联系，或者根据一个民族及其人民的特性来说明种种事件。比如，用希特勒的无限野心或德国民族的顽固骄傲来解释欧洲的危机。尼布尔则赋予这些解释以更加精微和普遍的形式，使动机和行为绝非只是善恶的纯粹表现，也使邪恶或敌人的每一错误都能与人所共有的更为基本的骄傲或权力意志相联系。

对形成我们政治与历史的复杂道德现实加以描述，乃是《人的本性与命运》第一部分的主要任务，这部分讨论的是人的本性，共十章，系统地论述了为一种完整描述人生所需的那些张力与平衡。人既需要生机也需要形式。生命反对所有强制以求肯定自身，但如果被剥夺了结构，它就会迅速瓦解。人具有自由与有限的特征。人可以在思想中把握种种可能性，这种能力不受他们生存之既定条件的限制，然而

他们的创造力却往往要反映他们生存的环境,而他们求改变的能力也要受到极大的限制。“人所知道的,总是多于他直接置身其中的自然处境,并且他不断地寻求从整个处境来领会他当下的处境。然而他却不能不以来自他直接处境的有限观点,来对人的整个处境加以界说。”^[6]

促成领袖与人民采取行动的那些动机,同样是在人的这种复杂的处境中形成的,当我们把我们的处境加以过分简化,以便向别人掩饰这些复杂性的时候,或者当我们使自己相信我们在某种程度上已避开了这些复杂性的时候,就会产生历史上的悲剧。“人受引诱去否认他的知识和观点的有限性。他妄以为已取得一种超出了有限生存局限的知识。这正是一切人类知识都染有的‘意识形态污渍’(ideological taint),而不只是一种无知。人总是力图用妄以为知来掩饰他的无知。”^[7]

因此,尼布尔的道德现实主义就为分析他政治现实主义所论及的观念和运动提供了一个出发点,而道德现实主义又是建立在神学现实主义之上的。这即是说,我们要真正理解那些必然会支配我们个人生活和社会生活的独特的可能性与限制,这只有在我们也知道这种理解的局限的情况下才有可能。对人性的了解必然会把我们引向一个我们所达不到的理解之源:

XIV

这种站在世界之外并超越世界的的能力,引诱人妄自尊大,说服他认为自己是神,是世界的中心。然而,人显然卷入了自然的流变与有限之中,无法以这种僭妄来充分说服自己。真实的情况是,人虽有一永恒的处境,但他却不能单凭对其经验所作的逻辑安排来了解这个处境。他以之来安排和解释经验的这种理性能力(有时它被错误地认为是有限性栖居其中的永恒本身),本身乃是他须加了解的有限世界的一部分。因此,领会整体(这个整体包括人和人的世界)的惟一原则,

必然超越他的领会。所以,如果没有一个超越其领会的领会原则,人就不能按他自由的整个身份来领会他自己。^[8]

很多事情都符合这种对于一个“超越了我们理解的理解原则”的需要。把这个原则与圣经原则相等同,是由一种相当特殊的延伸证明建立起来的(至于这是何种类型的证明,我们在下一节再作充分的分析)。眼下须指出的是,在尼布尔看来,政治洞察和道德洞察乃是与上帝的实在不可分割地联系在一起,这个上帝既要求我们去实现自由,又对自由设置种种限制。尼布尔那个时代的政治科学家们(他们诙谐地宣称自己是“拥护尼布尔的无神论者”,^[9]因为他们虽佩服尼布尔的政治分析,但却对他的神学立场感到迷惑不解),也许并不理解在尼布尔的思想中政治学与神学的关系到底有多密切。可以说,《人的本性与命运》一书的很大一部分都是用来描述这些联系并使之变得明晰的。这部著作比他写过的任何著作都更清楚地表明了这一点,即:“基督教现实主义”不仅仅是一套关于他那个时代种种问题的意见。它是政治、道德与神学思考的一种综合,在这种综合中,人的自由之不可否认地存在与这种自由之不可避免的局限,乃是比肩而立的两种现实,这两种现实一道形成了一个领会的框架,可用以理解我们多种多样的特殊选择以及在這些选择中发生的那个环境的最终统一性。

二 “一种基督教的解释”

尼布尔给了《人的本性与命运》一个副标题——“一种基督教的解释”,他在这本书的开端处说了一段话,以表明对人的本性进行全面的解释会是多么困难:“人总是他自己的一个最为困惑的问题。他将如何看待自己呢?他就自己的身量、德性或他在宇宙中的地位所作的每

一断言,若加以充分的分析,都包含着矛盾。每一断言所希望肯定的东西,似乎都会受到由此种分析所揭示出来的某种预设或内容的否定。”[10]

开始的这段话还对其后的二十章作了很多提示。本书所要研究的问题并不局限在神学范围内:“上帝存在吗?”“上帝的本质是什么?”尼布尔指出,这个问题就是人的自我理解,但所有其他的问题,如暴力与统治、创造与悲剧、道德、以自我为中心、犬儒主义(冷漠)、愚昧与希望等,都是包含在这个问题之中的。我们作为个人和作为社会所做的一切,都是自我的一种表现,或者常常是一种特殊误解(这种误解歪曲了那力图理解自己的自我)的产物。

《人的本性与命运》一书探讨了基督教现实主义处理这些问题的方式,但它同时也使这种探讨证明了这一对于基督教信仰的理解。我们不仅了解到基督教现实主义对于这个“最为困惑的问题”的回答。我们还获得了种种理由,使我们相信这一回答是正确的。

为了理解尼布尔给予这本书的结构,我们有必要理解尼布尔是如何作出这种证明的,这种证明贯穿在从第一部分“人的本性”到也是由十章组成的第二部分“人的命运”之中。其步骤是:先是对人生的一种详尽说明,这种说明使基督教的解释与古代和现代文化所提供的各种解释形成鲜明对照(第一部分);然后进到基督教的末世论解释,这种末世论解释所指出的,乃是那些把历史作为整体来理解的甚至最为成功的努力都难免的局限(第二部分)。在这个过程中,我们看到尼布尔是如何来证明基督教现实主义的。

尽管吉福德讲演的捐赠基金是根据吉福德爵士的下述意愿设立的,即讲演应与自然神学的问题有关,但尼布尔却并没有用逻辑论证的方式来证明他关于上帝之存在、本性及目的所提出的论点。基督教就我们关于自由与有限性的经验所作的解释并不只受逻辑的支配。

正如批评他的哲学的人所敏于指出的那样,尼布尔的结论很少出于他对逻辑必然性的相信。

尼布尔用以把基督教信仰与日常经验联系起来的,正如他的副标题所提醒我们的,乃是一种解释。他是通过基督教关于罪的观念来解决自由与有限性这个问题的。那使我们承认自身有限的焦虑,怂恿我们一方面否认这种有限性,一方面又夸大我们的自由。要成为我们自身安全之源的这种企图,便体现了基督徒所谓的“罪”,即使我们从真正的上帝转向我们自己所制造的别的神祇。我们本性的一种成分自由与另一成分有限性发生了冲突,这个冲突的惟一解决办法就是完全信赖上帝,因为上帝才能平息我们所有的焦虑,并因而把我们使我们自己成为信赖对象的那种需要中解放出来。^[11]

XVI 这并不是对有限性与自由问题的惟一解释,也不是最简单的解释。一个浪漫的理性主义者或嘲讽一切的唯物主义者可能会提出与尼布尔大异其趣的其他解释。当尼布尔承认说,基督教的解释绝不可能靠逻辑的必然性建立起来时,在我们看来,他的意思并不是认为所有的解释都是等值的,或者在这些解释中所作的选择都是任意专断的。最后的证明是不可能达到的,但我们也不是只能在这些有关人的处境的对抗性解释中作盲目的选择。在《人的本性与命运》一书出版几年之后,尼布尔曾表达了这个意思,即我们能够为基督教的解释提供一种证明:

然而,对福音真理作一种有限的理性证明乃是可能的。这种证明可从否定和肯定两个方向去探索福音真理与其他真理的关系,探索完美之爱这种善与历史的美德表现的关系。在否定的方向上,福音真理必须并且能够通过考察历史上的智慧与德性的局限来得到证明。在肯定的方向上,如果信仰的真理能与所有那些

可通过科学和哲学学科而被了解的真理联系起来,并且证明自己就是那能把这些真理纳入的一个更深更广的统一体系的根据,那么,这种福音真理就能得到证明。^[12]

尼布尔坚持这种基督教的解释,因为他发现这种解释要优于其他所能找到的解释,他认为他能以其他人也理解的方式来解释这一偏好。而要做到这一点,就需要一个完整的解释体系,这个体系随时关注人类对自己提出的那一“令人困惑的问题”,而且它既包括基督教信仰的核心意义,又包括理解人的处境的其他方式。在《人的本性与命运》开端处不远,尼布尔就简要地说明了这种方式:“我们一方面要追溯基督教信仰中清楚说明这个圣经教义之逻辑的各种努力,避免它们与其他的人性观特别是相反的人性观相混淆。另一方面,我们也要通过衡量基督教人性观在回答那些为其他观点所模糊所混淆的人生问题时所具有的恰当性,来证实基督教的观点。”^[13]

在这种复杂的解释体系中,并不存在一个固定的观点,可以决定其余的观点。解释中的每一步都要求准确精细的评判。圣经对于人性的理解都是围绕着下述悖论性关系展开的:一方面,人有自我超越的自由,因为他们是“按照上帝的形象而被造的”;另一方面,人又面对着无法回避的有限性,因为他们只是些有限的受造物而非上帝。^[14]每一陈述这个圣经理解之“逻辑”的努力,都涉及要将圣经观点与那和圣经观点相混的、往往具有说服力的其他观点区分开来。^[15]这个圣经理解的阐述也要受与之并列的各种不同的观点的影响。为了对付感情用事的理想主义者对于人类进步之必然性的信仰,或者,为了回答嘲笑一切的政治现实主义者把一切都还原为权力问题的做法,基督教现实主义者将以不同的方式来阐述基督教的教义。在这个意义上,的确存在着某种“逻辑”制约着对种种事件的基督教解释,但却绝不存在着

任何固定不变的基督教人性观,可以用来评判所有其他的解释。这个标准相对适合于我们这一处境的人的需求,也能与我们通过科学和哲学方法而了解到的所有其他事物保持相对的一致。

三 基督教现实主义者与基督教信仰

尼布尔在解释基督教教义的基督教现实主义者与被解释的基督教教义这两者之间所建立的那种关系乃是独特的,倘若我们要理解《人的本性与命运》所作的论证,那就需对这种关系作进一步的探讨。尼布尔有时否认自己是神学家,而喜欢把自己称作“社会伦理学的教师”。^[16]他这样称呼的意思,也许是要在理解那把他的同事卷入其中的神学争论时保持谦虚的态度,但他的这个称呼也指向那些不同的来源与观点,这对他的解释工作很重要。他在《人的本性与命运》中大量利用了神学、教会史与圣经研究,但他也借助了政治理论、哲学、社会科学、法律,而在他的很多短论中,明确的神学问题往往为政治经济问题所掩盖。^[17]

在第一次世界大战之后的数年间,欧美的新教神学家都寻求将基督教核心信念从民族命运、种族优越或者人类进步的必然性(这是19世纪的基督教信仰常沾染的)等观念中清理出来。尼布尔所作的努力,即“要清晰地陈述这一圣经教义的逻辑,以避免与其他关于人的观点相混淆的持续危险”,正反映了在他同时代人中所表现出来的这种普遍关注,但尼布尔通向这个目标的途径却往往与他的同时代人大不相同。

巴特坚持认为,神学必须成为一门“信仰科学”,神学应像其他知识系统一样,须从它自己的第一假设出发,凡不能由这个出发点推导

出来的任何判断,它都应拒绝接受。^[18]神学家必须只依靠上帝之言(the Word of God)。除此之外,神学无话可说。

比起巴特来,后来的神学家更少强调神学的肯定内容,但他们也提出,神学家可在那只为基督教信仰团体所特有的布道范围内做好他们的工作。林德贝克(G. Lindbeck)则谈到一种基督教教义的“语法”,这种“语法”可决定关于上帝的语言如何被恰当地运用于基督教的团体。^[19]除了这种语言,我们不知道一个神学主张是否具有意义。在这个语境中来做社会伦理学,主要的事情就是要把基督教团体理解为社会伦理本身的一种体现。这个团体共享的基督教叙述方式,会产生可使其成员与团体自身生活相适应的种种独特的德性。^[20]这种共享的生活可使基督教团体与其他团体相区分,但维系这个团体的那些信念却不能由别的信念来衡量和比较。要理解基督教教义,就必须知道如何使用该教义建立于其上的那种“语法”。如果我们试图把这套语法规则运用于别的信念体系,那么询问这个不同的信念体系到底如何就将是毫无意义的。我们不如问一个按希伯来语法构成的英语句子是否真实。这种提问和这样构成的句子都没有意义。

XVII

尼布尔的解释方式在解释者与基督教信仰之间建立了一种非常困难的关系。圣经教义的“逻辑”或“语法”(尼布尔和林德贝克的用语都是些代表潜规则的比喻,这些潜规则可用于甄别那些有关基督教信仰的陈述是否有意义)并不是信仰者所知道的惟一语言。这乃是我们何以会经常把圣经的人性论与文化中所广泛含有的其他人性论混为一谈的原因所在。然而,我们所知道的远非一种“逻辑”或“语法”,这个事实也使我们有可能通过用心理学的术语重铸圣经的卓见来把圣经信仰转达给他人(有时是我们自己),或者使我们有可能理解希伯来民族在埃及所受到的奴役与美国黑人在内战前所受到的奴役这二者之间的类似之处,或者使我们有可能把圣经中先知们要求的对孤儿寡

妇的关爱与对今天那些在经济上处于弱势的人们的社会责任联系起来。“对福音真理作有限理性证明”(这是尼布尔所从事的工作)的这种可能性,有赖于一个较基督教信仰更宽泛的言说语境。没有这个语境,我们就既不能解释基督徒在理解他们的信仰时所出现的问题,也不能解释这个事实,即这些信徒的确很理解他们的信仰,能够将之与别的信仰区分开来。

那些从事解释圣经信仰并为当代生活点明其暗示的人,正是通过理解别的信仰来做到这一点的。由于他们探讨的其他信仰不如基督教的解释那样能指导人们的行为和说明人的处境,故他们的信心便随着这种经验而不断增强。开始的时候,他们理智上的信奉可能是暂时的,他们区分圣经信仰与其他信仰和价值的能力可能是有限的。随着时间的推移,基督教训导的内容及其与其他信仰相区别的特别之处就变得更为确定,而信仰者与信念之间的理智认同也变得更为密切。但在尼布尔看来,这种认同绝不完全。解释的任务还得无限地继续下去,基督教现实主义确信能“充分回答人的问题”,这至少有赖于一种同情,即对那些能使其他信念对其他人显得有理的经验抱某种同情的态度。

四 人的命运

XIX 在尼布尔的神学中,对于基督教现实主义的最后证明总是闪避着我们。这并不是因为基督教现实主义者的信仰不够坚强,或者对当今信仰所要求的那些东西提倡不力。尼布尔本人将很大的精力用于政治事业,参加吉福德讲座的听众并未听到一个可疑的或模糊的信息。他就“人的命运”所作的讲演开始于1939年10月11日,这是第二次世

界大战爆发后一个月稍多一点的日子。理查德·福克斯(R. Fox)记录了这些讲演对听众所产生的影响：

尽管战争爆发了,但听众却一直保持着信心——甚至他在爱丁堡作第三次讲演的中间遭到轰炸的情况下也是如此。……尼布尔全神贯注于他的讲演,以至于什么也没有听见;他认为听众已受到他的讲演的激发。约翰·拜里(J. Baillie)对听众还能回来听完其余的讲演感到惊异。但他们可能会坚持到底,因为这些讲演不是一般意义上的吉福德讲演;如果说这些就基督教有关人的命运所作的讲演有时很具布道的色彩,那也是给人灵感的。倘若炸弹继续投掷,那么,把一周三个下午的时间变成三次能超越苦难的激动人心的思考,就是有意义的。^[21]

《人的本性与命运》所提供的这种对于基督教的不圆满证明,并未表明尼布尔信念的缺乏。相反,尼布尔相信:圣经教义本身需要这种不圆满。

论述“人的命运”的这十章所指向的,乃是一种必定存在于历史之外的历史的完成。通过理解深藏于人的本性中的、能推动历史事件的那些力量,我们就能把某种意义赋予这些事件。我们能够超越苦难,前提是要找到某些更大的意义,这些意义能够使我们从生命的损失中、从我们所珍爱的事物的毁灭中存活下来。但任何在历史中所发生的东西,都无法澄清历史的所有模糊之处,都无法将历史的苦难转变为胜利。尼布尔指出,在那对历史的期望总要受历史限制的文化与宗教中,必然会得出历史是没有意义的结论。神秘主义与唯物主义通过坦然面对这种无意义来提供缓解。然而,若是希望不以最终逃避历史为安慰,那就必须在历史之外找到一个可以寄寓这种希望的立脚点。

这种希望的范例便是圣经宗教的弥赛亚希望。基督教以其特殊方式发现这种弥赛亚希望的实现；这一特殊方式表明，何以这种最终的实现必须存在于历史之外：

XX (基督)可能是一个绊脚石,因为尽管他受到期盼,但他却证明不是人们所期盼的那个弥赛亚。其实,人们可以从教义上肯定,真正的基督必定是一个绊脚石,其意思是:他必然使期盼失望,正如他也使期盼实现一样。他必定使某些期盼失望,因为弥赛亚的希望必然包含着某些自私的成分,这些成分如果不误解历史的意义就不可能得到实现。每一弥赛亚期盼都包含着一种或明或暗的假设,即历史将在怀有这种期盼的文明或文化的某一特定地区中得到实现。^[22]

换言之,根植于历史中的信仰,一方面使解释成为必要,一方面又使一切解释都达不到其潜在的目标,即从任何观点来使历史具有意义。基督教的核心主张,即耶稣正是通过使弥赛亚期盼归于失望而实现了圣经信仰的这种期盼,决定性地勾销了所有声称要从历史之内来完成赋予历史以意义的主张。我们的解释和我们的行动都不可能追求到终极的东西。一旦清楚地懂得这一点,基督教现实主义者就将力图纠正那些认为他们已取得了对于他们幻想的最终答案的人,还将加入到众多的努力之中,去把那些为持有这些幻想的人所利用的人解放出来。

尼布尔反对这些声称拥有最终答案的神学的过分确信,但他著作中最为重要的问题却不是宗教上的弥赛亚确信,而是这种确信在政治上所采取的种种形式。在《人的本性与命运》一书出版以后,他的著作不断地反对希特勒声称已完成德国民族之历史命运的看法,同时也反

对马克思主义者声称已完成最后的政治革命(这使进一步的政治改革成为不可能)的看法。

由于这个原因,尼布尔在“人的命运”这一卷的结尾处也把注意力转向了宽容与正义这样的政治问题。^[23]如果说任何政府都无法克服历史的含混性,那么,基督教现实主义的任务就必然是要利用政治共同体中的这些不确定性与含混性来精心打造一种生活方式。要求每一政治问题都要服从某一特殊的基督教解决方案,这正好暴露了信仰的缺乏,因为这种要求坚持认为:上帝对全部历史的统治权必须采取一种存在于历史之中的确定的文化形式。相反,基督教现实主义则支持将具有制衡功能的立宪民主制作为人类最恰当政府形式,因为这种制度所具有的自我超越的自由能够使人们期望一种有意义的历史,尽管他们的有限性使他们永远也不可能实现这种历史。

《人的本性与命运》一书中对民主制度的有限肯定,其所针对的乃是政治领袖们在战时的需要。这些领袖们相信,他们反对纳粹的斗争具有道德的甚至宗教的维度,但他们又想回避允诺用一场最后的战斗来“使世界对民主制不再造成危害”(这种回避导致了第一次世界大战之后人们的极度幻灭)。尼布尔认民主制为一种能处理历史中的道德不确定性的行政管理系统,这一现实主义的评价为那些在世界大战期间面临约束与牺牲的人们,提供了一种对于事件的合理解释。这种解释使他们能够相信他们所正在做的一切,而无须过分相信自己的优点,或者无须过分期待他们会取得最后的胜利。

五 《人的本性与命运》之后的基督教现实主义

XXI

尼布尔还在他对人性的解释中点明了进步的含义,用来说明于

1944年首次出版的《光明之子与黑暗之子》一书中的民主政治。在从第二次世界大战转向与苏共的冷战冲突时期,他还写了不少论文来讨论政治问题。^[24]到20世纪40年代末,他不仅是国际知名的神学家,而且也是国际知名的政治分析家,他就政治问题所作的论述,指出通往这样一种民主形式的道路:这种民主形式能够处理那些对其形成威胁的真实邪恶,但又不把它的未来建立在那些对于人类进步的夸大的希望上。

由于尼布尔不断警告人们,不要对我们保证自由与正义的能力寄予太多的期望,故基督教现实主义被许多人视为一种看待人的本性和社会的悲观主义方式。《时代》杂志在其第25期(1948)的封面上描绘了尼布尔思想的特征,这一描绘就包含了一个标题:“人的故事并不是一个成功的故事。”^[25]

尼布尔的确会拒绝把人的历史解释为一种“成功”,即解释为人类进步的简单故事。然而,基督教现实主义既不是乐观的,也不是悲观的。它接受人的模棱两可性,这种模棱两可性是由人性中自由与有限之间的冲突而必然发展出来的。在20世纪行将结束的时候,几乎没有神学家会相信社会福音派(Social Gospel)的主张,即人类已接近一场社会变革,这场变革会实现上帝之国的古老预言,而政治分析家们也不再描绘一幅建立在西方民主与现代科学之必然进步之上的未来蓝图。关于人性的其他理解(尼布尔就是针对这些理解来形成他对圣经理解之逻辑的解释的)已经淡出了前景,被事件的潮流席卷而去,但它们的这种下场,部分也是由尼布尔成功地证明了人的“成功故事”乃是不可能的所导致的。

《人的本性与命运》一书的逻辑似乎在这一点上需要重新解释基督教现实主义,这种解释要提醒更加悲观的一代人,使他们明白,“人的自由会在无限的回溯中超越人性的局限,这意味着任何固定的限制

都不可能加于人们在历史中所要努力争取的那种深厚的兄弟情谊之上”。^[26]然而,由于种种原因,在许多读者的心中,基督教现实主义还一直被联系于对社会进步与制度优点所作的限制,那是尼布尔在 20 世纪中期力图给我们留下的印象。

XXI

人们之所以坚持尼布尔的这些表述,原因之一是,尼布尔本人未能提供必要的重新评价。他的大量活动与文字写作(在 1952 年的一场疾病后有所减缓)使他部分地瘫痪,尽管他于 1960 年从协和神学院退休之前仍继续执教,但在《人的本性与命运》的范围和体系之内已无更多的工作可做了。

到 1971 年尼布尔逝世为止,他的工作对他那个时代产生了决定性的影响,以致在社会伦理学领域中的绝大多数学者看来,基督教现实主义只是意味着尼布尔对当今的种种问题所持的评判和意见。一旦尼布尔去世,这些意见就成了他身后的作家用以衡量他们所取得进步的标尺。自从他早年作为一名底特律的牧师以来,他就在为种族平等而工作着。但从 70 年代的观点来看,尼布尔在 50 年代发出的谨慎告诫,即不能对最高法院会作出取消学校种族隔离决定抱过高过急的期望,似乎证实了某些非裔美国伦理学家的看法,即基督教伦理学在本质上是保守的,不能对他们社会中的紧迫要求和愤怒表示同情。^[27]同样,即使在 1971 年,尼布尔也很难估计到,《人的本性与命运》一书中的术语会如何迅速地成为女权主义神学家与伦理学家用来进行批判性重估的标志。本序言所引用的尼布尔的话并不具有包容性,这是我们今天阅读时所应敏锐注意到的,无论我们怎样假设尼布尔现在还活着他会如何写作,他的语言与我们的语言之间的这种差异却提醒我们:在他逝世二十五年后,尼布尔已不再是我们的同时代人了。

随着这种时间距离的增加,一些新的可能性出现了。我们现在不再把《人的本性与命运》视为对基督教现实主义的确定表述,而可以开

始用尼布尔本人在该书中所提出的那种方式来解读它。首先,我们必须清楚地阐明基督教现实主义理解人性的“逻辑”,剔除那些“与其他相反观点相含混的成分”(这是尼布尔自己也难以避免的)。这之后,我们还必须为我们的时代而再一次衡量“它是否能充分回答那些为其他观点所忽略或混淆的人的问题”。

这些问题将会不同于尼布尔所面临的问题。冷战的结束,超级大国两极对峙的解体,使尼布尔所熟知的全球景观发生了极大的改变。环境恶化的新问题,全球范围内的新的经济关系,都改变了尼布尔所描述的种种平衡,他所不可能预见到的新的声音现在迫切要求人们加以注意。

然而,除了我们现在能够看到的尼布尔的这些局限之外,他对基督教思想的持久贡献也变得更加清楚了。他的现实主义看法即我们应同时顾及人的自由与人的有限性,可能会对将来有用,正如他的著作曾对过去有用一样。他对权力之现实性的强调,曾被用来纠正我们文化在20世纪之初所作的种种乐观假设。现在,在一个似乎由技术失败与对人类局限的担心所统治的时代,基督教现实主义可以要求比尼布尔本人的著作更多地强调人的可能性。然而,他对这一点的坚持,即我们应同时把自己理解为上帝的有限造物与按上帝的形象而创造出来的,却会继续为基督教的社会伦理学提供指导方向。

R. W. 洛汶

XXIII 注 释

[1]见尼布尔:《光明之子与黑暗之子》,纽约:斯克芮卜纳父子公司,1972年,

Ⅶ。

[2]《人的本性与命运》最初以两卷本的形式由查理·斯克芮卜纳父子公司

(Charles Scribner's Sons)在1941年和1943年于纽约出版。一种附有尼布尔序言的简装本则于1964年出版。

[3]见尼布尔:《道德的人与不道德的社会》,纽约:查理·斯克芮卜纳父子公司,1932。

[4]见《道德的人与不道德的社会》,第177页。

[5]见《自由与平等》一文,载尼布尔:《虔信与世俗的美国》,纽约:查理·斯克芮卜纳父子公司,1958年,第185~198页。

[6]见《人的本性与命运》上卷,第182页。

[7]同上。

[8]见《人的本性与命运》上卷,第124~125页。

[9]见赖斯(D. F. Rice):《尼布尔与杜威:美国的奥德赛》,太阳出版社,1933年,第217页。

[10]见《人的本性与命运》上卷,第1页。

[11]见《人的本性与命运》上卷,第287~295页。

[12]见尼布尔:《信仰与历史:基督教历史观与现代诸历史观的比较》,纽约:查理·斯克芮卜纳父子公司,1949年,第152页。

[13]见《人的本性与命运》上卷,第150~151页。

[14]见《人的本性与命运》上卷,第150~157页。

[15]这种解释上的区分一定始于圣经经文本身的解释,在圣经的解释中,可以看到其他信仰体系的成分与圣经对人性的核心理解(既是上帝的形象,又是有限的受造物)是有冲突的。

[16]见尼布尔的“理性的自传”(*Intellectual Autobiography*),载由凯格莱(C. W. Kegley)与布勒脱(R. W. Bretall)编辑的《尼布尔的宗教、社会与政治思想》,纽约:麦克米兰公司,1956年,第3页。

[17]见收集在罗伯特森(D. Brobertson)编辑的《爱与正义:尼布尔短文选》(路易丝维尔·威斯敏斯特/约翰·克洛克斯出版社,1992年)中的论文。

[18]见巴特(K. Barth):《安瑟伦对上帝存在的证明》,伦敦:SCM出版社,1960

年,第26~30页。

[19]见林德贝克(G. Lindbeck):《教义的本质》,费拉德尔菲亚:威斯敏斯特出版社,1984年。

[20]见豪尔瓦斯(S. Hanerwas):《对抗民族:自由社会中的战争与幸存》,明尼阿波利斯:温斯顿出版社,1985年,第11~12页。

[21]见福克斯(R. Fox):《尼布尔传》,纽约:先贤书社,1985年,第191页。

[22]见《人的本性与命运》下卷,第16页。

[23]见《人的本性与命运》下卷,第247~284页。

[24]见尼布尔:《基督教现实主义与政治问题》,纽约:查理·斯克芮卜纳父子公司,1953年。

[25]见福克斯:《尼布尔传》,第233页。

[26]见《人的本性与命运》下卷,第244页。

[27]见爱德华兹(H. O. Edwards):《种族主义与美国的基督教伦理学》,温斯特,1971年,第15~24页。

1964年版序言

XXV

大约二十五年前在爱丁堡提交并收录在题为“人的本性”与“人的命运”两卷中的吉福德系列讲演,是要致力于阐述这个观点:西方文化的两个主要强调,即对个性的强调与对有意义历史的强调,乃是根植于圣经信仰之中的,并且主要是根植于希伯来信仰之中的。我的意图是要追寻这两个概念在西方历史之漫长岁月中的发展、败坏与纯化的情形,俾使能对这些历史根源与现代文化中少数几门和人的处境有关的学科之间的关系有更好的解释。

关于西方文化对个性的强调,我的观点仍然是:个性是根据自我所具有的自我超越能力而得到表达的,而不是根据自我所具有的理性能力(能形成概念与从事分析)而得到表达的。所以,彻底的唯心主义与彻底的自然主义都模糊了个性的维度,因为前者把自我等同于普遍理性(如在柏拉图和黑格尔那里),而后者则把自我贬低为一种不自由的自然存在者,这个自然存在者不能从超越事件与因果关系的立场来打量自己与世界。

圣经与希伯来信仰对人的个性的第二点强调是：自我乃是肉体、心灵与精神的统一；自我有摆脱自然必然性的自由，但它作为受造物又深陷于这些必然性之中。自我的这种统一在所有二元论那里都受到遮蔽，笛卡儿的理论即为一显例，这个理论将自我截分为两种实体，即肉体与心灵（或肉体与精神）。自我的统一只有以诗的、宗教的与隐喻的象征才能得到表达。

自从我作了这些讲演以来，现代的“自我心理学”（ego - psychology），尤其是为我的朋友埃利克森（E. Erikson）所阐述的那种，已系统地发展了这一有关自我的悖论性立场。我同意这一立场，但这一立场会在我对现实的论述中引起某些改变。

关于人的个性的第三点与个性的道德层面有关。我过去相信，现在也仍然相信：人的邪恶（主要表现为过分的自爱）乃是他自由的一种败坏，并且也随他的自由而增进。所以，任何完全将邪恶等同于心灵的无知或肉体的情欲的做法，都是混乱与错误的。我采用了“堕落”和“原罪”这两个传统的宗教象征来反对这样的做法。我惟一感到的遗憾是：我没有认识到，一个象征的传说性质与另一个象征的含糊内容会如此冒犯现代心智；也没有认识到，我对这两个象征的使用，模糊了我的基本观点以及我对人性所作的“现实主义的”而非“唯心主义的”解释。

XXVI 圣经与希伯来信仰的第二个主要强调，就在于主张一种有意义的历史。那种要在历史的所有混乱与冲突目的中看出意义的努力，乃是西方文化所特有的努力，它把历史的动力注入该文化的发展之中。这种努力必须区分于所有神秘的或理性的宗教，这些宗教把“拯救”等同于对混乱的逃避，把人的具有历史动力意义的责任等同于因强调历史而必然产生的两种邪恶。一种是法西斯主义，结果便是把终极的意义赋予历史上偶然的目標与价值。另一种是虽有创造性但也更为混乱

的弥赛亚主义,它是一种对于人间天国的期盼,亦即期盼一个普遍和平与正义的王国的来临。我力图把现代共产主义解释为弥赛亚主义的世俗版本,而希伯莱与基督教两者都有这种弥赛亚思想特征。我仍然认为这是我们必须用来理解现代共产主义的语境。

我特别强调《新约》的末世学及其关于基督与基督的特殊象征,我把它们视为对于这个事实的象征,即:善与恶在历史中一道成长,恶并无单独的历史,更大的恶总是一种对更大善的败坏。我相信,核弹时代所产生的那些危险,比我在提出这一观点时所想的还要更为生动地证实了这一理解。但现在我却不太确信,这些具有历史意义的象征会有助于现代人理解他那具有悲剧与讽刺意味的历史,有助于他驳斥那些对于文艺复兴与启蒙运动所怀有的弥赛亚和乌托邦期盼。

因此很明显,老年人无法改变他们的根本强调,他们在任何情况下都必然与过去的经历站在一起,希望历史这一活的戏剧能够证实他们所力图发现的部分真理。至于那些已经受到驳斥并被扫入历史垃圾箱的看法,我们就不再说什么了。

R. 尼布尔

于 1963 年

目 录

	中译者序	001
上 卷	人的本性	003
	引 论/R. W. 洛汶	
	1964年版序言/R. 尼布尔	023
第 一 章	人是人自己的一个问题	001
一	古典的人性观/004	
二	基督教的人性观/010	
三	现代的人性观/016	
第 二 章	人性中的生机与形式问题	024
一	理性主义的人性观/027	
三	浪漫主义对理性主义的抗议/030	
三	浪漫主义的错误/035	
四	马克思主义中的浪漫成分/039	
五	各种冲突理论的社会基础/043	
第 三 章	现代文化中的个性	049
一	基督教的个性意识/051	
二	文艺复兴运动的个性观/054	
三	资产阶级文明与个性/058	
四	自然主义对个性的破坏/060	
五	自我在唯心主义中的丧失/066	
六	自我在浪漫主义中的丧失/070	
第 四 章	现代人的安稳良心	085
一	力图将邪恶归诸特定历史起源/088	
二	作为德性之源的自然/094	
三	唯心主义的乐观态度/101	
第 五 章	基督教的人性观	113
一	个别启示与一般启示/115	

目 录

二	作为启示的创造/120	
三	历史启示与特别启示/125	
第 六 章	作为造物与上帝形象的人	137
一	圣经的人性观/138	
二	人作为受造物的教义/148	
第 七 章	人为罪人(上)	162
一	引诱与罪/163	
二	骄傲之罪/168	
三	欺骗与骄傲的关系/179	
第 八 章	人为罪人(下)	189
一	罪的平等性与罪责的不平等性/198	
二	作为情欲的罪/205	
第 九 章	原罪与人的责任	217
一	贝拉基的主张/220	
二	奥古斯丁的主张/222	
三	诱惑与罪的必然性/224	
四	人对其必然罪所负的责任/227	
五	拘泥字义的错误/231	
第 十 章	原义论	238
一	人的本性与原义/241	
二	原义在哪里/246	
三	原义的律法内容/249	
四	原义的超越性/261	
	经文选段索引	270
	人名索引	272
	主题词索引	278

第一章

人是人自己的一个问题

人总是他自己的一个最为烦恼的问题。他将如何看待自己呢？他就自己的身量、德性或他在宇宙中的地位所作的每一断言，若加以充分的分析，都包含着矛盾。每一断言所期望肯定的东西，似乎都会由此种分析所揭示出来的某种预设或内涵加以否定。

如果人坚持说他是自然之子，说他不应当自以为比动物优越（事实上他显然是动物），那么，他就等于是默认了这一点：他至少是一种奇怪的动物，这种动物既有倾向又有能力来自以为比动物优越。另一方面，如果人坚持他在自然中的独特地位，并且用他的理性能力来证明他的优越性，那么，在他的这种自命不凡中，却通常存在着一种焦虑不安的调子，无意中暴露了他与动物的密切联系。这种焦虑不安的调子，即使达尔文进化论争论变得热烈，也使达尔文观点被传统主义者拒斥的那种敌意具有深刻、尖锐的含义。此外，人之力图估量他的理性能力的意义，这本身就意味着对他自己的某种超越，这种超越不是通常的“理性”一词所能充分界说或解释的。因为能掂量其理性能力

之重要性的人,在某种意义上乃是超越“理性”并有能力超越那种构成一般概念的能力的。

如果人认为他的独特性乃理所当然,那他立即就会在他的德性上发生问题和矛盾了。如果他相信自己在本质上是善的,而把人类历史上公认的罪恶归之于特殊的社会历史原因,那他就在诉诸未经证明的假设;因为仔细分析起来,罪恶的所有这些特殊的历史原因,都不过是人性中的罪恶倾向的特定结果与历史变形。如果不在人性中预设一种作恶的能力和倾向,那就不可能了解历史上的这些罪恶。另一方面,如果人对自己作出种种悲观的结论,那他作出这些判断的能力似乎就会否定这些判断的内容。假如人人知道自己的罪恶,那又怎么能说他在“本质上”是罪恶的呢?这个把此种贬损判断加于自身的最终主体,即典型的“我”,其特性究竟是什么呢?

假如有人转向人生的价值问题,追问人生是否值得一过,那么,正是这一追问便显示了追问者在某种意义上能够站在、能够超越这一得到如此判断和评价的人生之外。人能够不仅通过自杀,而且也通过建构那些否弃人生并视“寂灭的”(lifeless)永恒(如涅槃之类)为人生之惟一可能结局的宗教与哲学,来更加明白地揭示这种优越。

那些严厉抨击宗教彼岸性的人,即令他们的批评或许都对,是否充分认识到了这种否弃人生的错误对于人的地位来说究竟意味着什么呢?能否弃“人生”的人,绝不只是生机(vitality)而已。凡劝他不要忽视自然生命和历史生存的每一努力,都意味着在他身上有一种高出自然生命和历史的优点;否则他便不可能受引诱去犯他力图要加以避免的错误。

- 3 人在宇宙中的地位,也有同样矛盾对立的情况。人由于认为占领着宇宙的中心,故不免时时要受良心内疚和阵阵眩晕的袭击。每种人生哲学都带有人类中心的倾向。即便是以神为中心的宗教,也相信这

个世界的造物主有意要把人从他的独特困境中拯救出来。但人有时受到告诫并且也自行告诫,要抑制他的自以为是,要承认他只是一个渺小的动物,偶然生存在属于一个次等太阳系的一个次等星球上。有一些现代人,他们相信这种谦虚是现代人的卓越特征,也是他发现星际空间之浩渺广大的结果;但说出下面的话的,却并不是——位近代天文学家:“我观看你指头所造的天,并你所陈设的月亮星宿,便说人算什么,你竟顾念他,世人算什么,你竟眷顾他。”(《诗篇》.8:4)然而,人据以断言他的无意义的那个优点,乃是一个很有意义的优点。这个优点在现代人这里并未丢失,但这些现代人在浩渺的宇宙面前的谦虚态度,却因他们发现这种浩渺而产生的骄傲而极大地削弱了。近代诗人斯温伯里(Swinburne)趾高气扬地唱道:

知识的印记是真确的,
真理与精神融为一片;
荣耀归于居于高位的人,
因为人是万物的主宰。

这就说明,人类对于世界认识的进步,并未减少他的骄傲。

人类自我认识的这些悖谬,虽不容轻易地作更简单的解释,但全都指出有关人的两个事实:一个事实比较明显,另一个则不那么明显。这两个事实通常也不为人们同等地领会。那个明显的事实是:人乃自然之子,服从自然的规律,受自然必然性驱遣,受自然的冲动所迫使,限于自然所允许的年限之内,因各人的体质不同而稍有伸缩,但余地却不太多。另一个不太明显的事实是:人是一种精神,他超出了他的本性、生活、自我、理性以及世界。这后一事实的不同方面虽能为不同的哲学家所领会,但它的整个意义却往往得不到理解。人之超出自然

之外这一点,在某种意义上甚至也为那些专注于尽可能接近自然的自然主义者所承认。他们至少承认人是制作者(homo faber),即人是制造工具的动物。人之超出世界之外这一点,也为理性主义者所承认,比如亚里士多德就把人定义为“理性动物”,并把理性解释为建构一般概念的能力。但理性主义者并不总能理解这一点,即人的理性能力还涉及另一种能力,即自我超越的能力——这种能力能使他自己成为他的对象,这种精神的品质,往往不能用“理性”、“智性”、“道理”以及哲学家通常用来描绘人的独特性的任何概念,来加以充分的领悟或意指。

对于人的独特性及人与自然世界之密切联系这两个方面,要想说得恰如其分的话,其困难可从这一点上得到证明:那些强调人的理性能力或他的自我超越性的哲学,往往倾向于忘记人与自然的联系,以致太随便地、太无节制地把人等同于神圣者和永恒者;而自然主义哲学则又模糊了人的独特性。

二 古典的人性观

尽管人对自己总是一个问题,但由于现代人在解决此问题时太简单、太不成熟,反而增加了该问题的严重性。现代人,无论他是唯心主义者还是自然主义者,是理性主义者还是浪漫主义者,对于他自己,都看得过于简单确定了。他之所以加剧了理解他自己的严重性,是因为这些过于简单确定的看法,不是彼此相互矛盾,就是与历史的明显事实不符,特别是与现代的历史不符;这些看法不是为历史所驳倒,就是

5 不顾历史事实,强词夺理。说句不算不公道的話,文艺复兴以来的近代文化,其优点是它在理解自然时所取得的伟大进步,可它对于人的理解却极为混乱。也许这种优劣双方在逻辑上是彼此关联的。

要充分领会在人性问题上的这些现代冲突,就必须将现代人性观与西方文化的传统人性观从历史关系上来加以考察。一切现代的人性观,都是对最初两种著名人性观的修改、转化和融混:(1)古代的人性观,即古希腊罗马世界的人性观;(2)圣经的人性观。重要的是要知道,尽管这两种人性观不但显然有别,且有一部分不相容,但却在中世纪天主教的思想中结合在一起了(这种结合的完美表达可见之于托马斯对奥古斯丁与亚里士多德思想的综合)。近代文化的历史的确源于这种结合的解体,这种解体最先见于唯名论,最后完成则在文艺复兴与宗教改革。在这种综合的解体中,文艺复兴剔出的是这个综合的古典成分,而宗教改革则力图把圣经的观点从古典成分中解放出来。新教的自由派力图再将这两种成分结合起来(这种努力在总体上流于失败)。其实,二者的共同成分很少。在现代思想更多按自然主义方向重新解释和改造了古典人性观之后,两种观点中的共同成分差不多完全丧失了。现代文化于是就成了两种对立人性观较量的战场。这种较量是不可能得到调和的。最终则以现代化了的古典人性观的某种完全胜利收场,而新近威胁这个胜利的,不是外来的敌人,而是它自家的混淆不清。为了证实这个分析的不差,就要求我们对古典的人性观和基督教的人性观至少作一个简要的初步分析。

古典的人性观是由柏拉图、亚里士多德和斯多亚的人性概念构成的,尽管它们强调的方面有所不同,但却有一个共同点,即从人的理性能力的独特性去理解人。人身上独特的东西就是“心灵”(nous)。“心灵”一字虽可译为“精神”(spirit),但主要的强调却落在理性及思想的能力上。在亚里士多德看来,“心灵”乃是纯粹智力活动的工具,并且是一种从外面进入人的普遍永恒的原则。其中只有一种成分,即与“主动”相区别的“被动”,才纠缠于、归属于特定物质机体所具有的个体性。亚里士多德的“心灵”如何完全是智性的,也许可从他明确地否

6

认它具有自我意识的能力这一点去加以更好的了解。它除了使已知的事物成为意识的对象外,并不使它本身成为自己的对象:“心灵绝不能靠参与已知的事物而认知它自己;要靠触着和知着,它才会变得可知,所以心灵和心灵的对象是同一个东西。”^[1]如果把这个定义与亚氏的另一个看法——神的意识只是一种自我意识——相对比,那就更有意思了。

在柏拉图那里,“心灵”(nous)与“灵魂”(soul)的区别,不如在亚氏思想中分别得那样清楚。相反,心灵是灵魂中的最高成分,其余两个成分为“精神成分”(θυμοθυδ ες)与“欲望成分”(επιθυμητικόν)。在柏拉图和亚里士多德那里,“心灵”与“身体”的区分是泾渭分明的。正是这一起统摄和安排作用的原则,即逻各斯(logos)的机枢,才把和谐带入灵魂的生命之中,正如逻各斯也是世界的构造原则一样。希腊的形而上学假设自然也决定了它的人性论;自巴门尼德(Parmenides)以来,希腊哲学一方面假定了存在与理性的同一,另一方面则又假定了理性处理的是无形式、无形质的东西,这种东西永远不会完全受到限制。在亚里士多德的思想中,物质(matter)是“一种剩余,即本身不可知且异于理性的非存在,它是那个把事物具体化为形式和概念的过程所剩下的东西。这个非存在既非存在又非不存在;它是‘尚未’(not yet),也就是说,只有当其在概念上受到限定(conceptual determination)时,它才获得现实性”。^[2]

柏拉图和亚里士多德因此而有着一一种共同的理性主义;也有着一种共同的二元论,这种二元论在柏氏那里是显而易见的,在亚里士多德那里则是隐含不露的。^[3]这种理性主义与二元论决定了古典的人性论,也决定了一切以之为源泉的现代人性论。结果是:(1)理性主义在实际上将有理性的人(即本质性的人)等同于神圣者,因为作为创造原则的理性即为上帝。个性是不重要的概念,因为它只依靠于身体的特殊

性。在亚氏的思想中,只有主动的“心灵”,即那与灵魂无涉的心灵,才是不朽的;而柏氏则把理念的不变性视为精神不朽的证明。(2)二元论对人性论的影响是,把身体等同于恶,同时假定心灵或精神乃是根本的善。这种身心二元论及其对身心的价值评判与圣经的人性观迥不相同,对后来所有的人性论产生了极大的影响。圣经对于善的心灵与恶的身体之说毫无所知。

主张一元论和泛神论哲学的斯多亚派,尽管在许多方面都与亚氏和柏氏的观念不同,但它关于人性的看法却与他们同多异少。相同点是如此之多,足以使之成为总的“古典”人性论的一部分。斯多亚派认为,理性无论在世界的过程中还是在人的灵魂与身体中,都要比柏拉图所主张的更为内在;可仍然认为人在本质上是理性的。甚至二元论也并未完全取消。因为尽管斯多亚派不太确定,支配人的理性是否必定说服人去仿效那在他的理性之外发现的自然,或者这种理性(它是神圣理性的特殊闪现)是否必定使人产生反抗自然的冲动,然而大致说来,斯多亚派所达到的信念,并未从根本上改变古典的人性论。^[4]它在心理学上对人的自由的强调,胜过了它在形而上学上的泛神论的自然主义,而它对于人的情欲和人的冲动生活的完全消极态度,致使理性与身体的冲动处于对立地位,尽管它认为理性基本上是人身上的和谐原则。

很明显,柏拉图、亚里士多德和斯多亚派用以界定“古典”人性观的那些看法,并未穷尽希腊人对于人性的思考。现代的生机主义和浪漫主义,根源于较早时期的狄俄尼索斯宗教、赫拉克利特关于终极实在为“火”与“流波”(Flux and Fire)的观念,尤其根源于狄俄尼索斯思想在希腊悲剧中的发展。^[5]而其后的神秘主义亦最早出现在俄菲斯派(Orphism)和毕达哥拉斯派那里。对当代文化发展具有意义的,乃是德谟克利特和伊壁鸠鲁,他们按照自然主义与唯物主义的观点,认为人

8

9

虽有独特的理性,但仍无法超越自然,而完全是自然的一部分。这种希腊的唯物主义,并不比柏拉图主义或亚里士多德主义缺少理性,但却把内涵在世界中的这种理性归结为机械必然性,并用这种机械主义来解释人性。只是通过将斯多亚的自然主义与德谟克利特和伊壁鸠鲁的自然主义结合起来,现代文化才达到了把人主要视为自然之子这一最特别的看法。

但必须看到,尽管古典的人性观比基督教的人性观更为乐观(因为它在人格的中心并未发现缺陷),尽管它完全信赖理性人的德性,但却不像现代人那样,坚信人都有达成德性或幸福的能力。这样,希腊人生观便罩有一层忧郁的气氛,明显不同于今天垂死的资产阶级文化所具有的那种全面的乐观主义,尽管后者声称它只是恢复了古典的世界观和希腊的人性观。正如《伊利亚特》(Iliad)中宙斯所说,“凡栖息在大地上的生灵,我以为没有比人更可怜的”,这种情调贯穿在从荷马到希腊化时期的整个希腊思想中。引发希腊人这种忧郁情调的,主要是人生的短促和人的死亡。无论是柏拉图对不朽的确信,还是伊壁鸠鲁关于死亡无须惧怕,因为坟墓的另一边是虚无的劝告,都无法使希腊人免除这种情调。

10 亚里士多德说过:“最好是不出生,而死亡也比活着好。”所以他认为忧郁是天才的伴随物。当时的哲学家都乐观地相信,有智慧者必是有德性者,但可惜他们并不相信众人都是有智慧者。斯多亚派的屈西坡(Chryssipus)认为只有智慧的人才幸福,而大多数人都是笨伯。斯多亚派一方面认为世人都是神圣理性的闪光,想将他们纳入兄弟关系之中,而另一方面他们却悲悯世人并无突出的理性魅力。这样一来,他们的平等主义就迅速退化为一种贵族的恩赐态度,这种态度同亚里士多德把奴隶蔑称为“活工具”并无二致。尽管塞内加(Seneca)具有虔诚的大同主义情怀,但他在祈祷时却说:“请赦免世人,他们都是

笨伯。”

希腊和罗马的古典学者都不认为人类历史有何意义。历史只是一连串的循环,是一个无穷发生的领域。亚里士多德认为,艺术和科学的丧失与复得,不是一次而是无数次。^[6]芝诺认为世界终结将如大火山爆发,毁灭世界的躯体。这种对于人及其历史的悲观看法,乃是身心二元论的自然结果,这种二元论是远远超出柏拉图主义的整个希腊思想所共有的特征。这个看法最后体现在这样的信念中,即身体为一墓穴(σῶμα - σήμα)^[7],这一信念遂使新柏拉图主义成为希腊思想的当然顶峰。

希腊悲剧中的悲观主义与哲学家的悲观主义有所不同,它非常接近基督教对人生的见解。但与基督教思想不同的是,希腊悲剧对由它提出的问题并无答案。在埃斯库罗斯(Aschylus)和索福克勒斯(Sophocles)的悲剧中,宙斯之反对荷马史诗中的凡人的那种任意嫉妒,被转变成对法律与秩序这一最高原则(其所反对的是人的情欲的无法无天)的合理嫉妒。但与哲学家不同,悲剧家认为人的情欲不只是身体的单纯冲动。由宙斯所代表的秩序与纲纪原则,不断受到人的生命冲力(vitalities)的公然反抗,而这些生命力不只是破坏性的,也是创造性的。人类历史的悲剧正在于这个事实,即:人生不能创造而不同时破坏;生物冲
11
动受邪恶精神的提升;而这种精神的表达总要犯骄傲的罪过。希腊悲剧中的主人公常被劝告要记住他们是凡人,要借助遵循一种适当的自抑来避免灾祸(νεμεσιδ)。但他们触犯宙斯的那种骄傲,乃是在历史中的创造行动的不可避免的伴随物。悲剧主人公之所以成为主人公,正是由于他们无视那要他们谦逊自抑的劝告。在这种意义上,希腊悲剧证明了尼采的下述看法:“每一行为者都过分地爱他的行为;而最好的行为都源于这种它们不配享有的过分热爱,即便它们具有很大的价值也罢。”^[8]人类历史上的各种生命力不仅与宙斯相冲突,而且也

彼此相冲突。那常以男女冲突作为象征的“国”与“家”的冲突——后者代表的是与政治社会相对峙的血缘和家庭的社会——是没有简单解决办法的(如在《伊非格涅亚在奥利斯》和《安提戈涅》中所表现的那样)。总之,希腊悲剧中的冲突乃是神祇之间的冲突,是宙斯与狄俄尼索斯之间的冲突;而不是神灵与魔鬼之间的冲突,也不是精神与物质之间的冲突。人的精神表现在他的生命能量(vitalenergies)中,也表现在他心灵的和谐能力中;尽管后者作为秩序的理性原则乃是更为终极的东西(在这一点上,悲剧作家不失为典型的希腊思想方式),但只有以扰乱这个秩序为代价,在人的事物中才可能出现创造性。

所以按照希腊悲剧的立场,人生就是一场对自己的战争。那在人生的生命力与纲纪之间发生的冲突,是无法解决的,或者只有某种悲剧式的解决。宙斯终归是神,但人对于那些反抗宙斯的主人公,是钦慕和怜悯兼而有之的。有意思的是,由希腊悲剧所提出的这个深刻问题,却并不为现代人所了解,这些现代人自认恢复了古典文化,并在表面上将他们的人性观建立在希腊思想之上。他们或许理解了或者误解了柏拉图和亚里士多德,然而对于埃斯库罗斯和索福克勒斯所传达的思想,他们却既未理解也未误解。除了近代文化中的次要浪漫情调对之有所领会也有所误解外,其所传达的思想完全被忽略了。

二 基督教的人性观

基督教的人性观——近代文化虽在表面上完全拒斥它,但在评价人性时受它的影响却远较这一文化所意识的要多——将在本书中得到更为充分的分析。眼下我们须通过对基督教人性观与古典人性观的区分,来预先提出后面所要作出的详细研究。正如古典的人性观是

由希腊形而上学诸前设所决定的一样,基督教的人性观也是由基督教信仰的最终假设所决定的。基督教对作为世界造物主的信仰,超越了理性的法则与矛盾,尤其是超越了心灵与物质、意识与广延二者之间的相互矛盾。上帝不只是心灵,虽然这心灵把形式赋予最初给定的无形式的质料。上帝同时是生命和形式(vitality and form),也是一切存在的根源。上帝创造了世界,世界虽不是上帝,但也不因为它不是上帝就是邪恶。因为是上帝所造,故世界是好(善)的。

这一世界观对人性观的影响是,使人领会到人格中身体与灵魂的统一,这是唯心主义者和自然主义者所未领会到的。此外,它还避免了唯心主义所犯的一个错误,即认为心灵在本质上是善的、永恒的,而身体在本质上则是恶的。但它同时也消除了浪漫主义的错误,即在作为自然的人中寻找善,在作为精神或作为理性的人中寻找恶。按照圣经上的看法,人是受造物,在身体与精神两方面都是有限的。这种明显建立在超理性假设上的基督教信仰,一旦要从理性上来阐明时立刻就会发生危险;因为力图将万物纳入合理的一致性关系之中的理性,是要用一已知的事物作为解释原则,并从中推导出所有其他事物。它最为自然的倾向,就是要使自己成为终极原则,其结果便是宣布它自己为上帝。基督教的心理学和哲学,从未完全摆脱过这一错误,这就说明,何以自然主义者会振振有词地认为基督教信仰乃唯心主义之源,其实是错误的。

13

这也说明了,何以圣经关于人是身体与灵魂之统一-的看法,似乎只是原始的希伯来人心理影响的结果。希伯来人认为灵魂住在人的血液中,在必死的身體中有一个不死的灵魂,这观念是他们直到最后都不知道的。诚然,有些区分是逐渐作出的。最初,ruach 和 nephesh 这两个词的意思不过是“呼吸”(breath);但逐渐两者有了区别,ruach 变得大致相当于希腊文的 nous (spirit),而 nephesh 则相当于 psyche (soul)。

但与希腊思想不同,这个区别并未导致二元论的后果。圣经观点的一元论,与不能区分 physis(自然)、psyche(灵魂)、nous(心灵)的前阿那克萨戈拉斯(Anaxagoras)的希腊思想,是不一样的;这种一元论也不是希伯来人心理不发达的结果。它最终源出于圣经以上帝为造物主和相信创造是善的这两点。

基督教人性观第二个重要的特征是,我们应该主要是从上帝的观点,而不是从人理性能力的独特性或他与自然的关系来理解人。人是按“上帝的形象”造成的。许多基督教理性主义者错误地认为,这个说法不过是哲学关于人是理性动物定义的宗教表达。我前面曾提到,人的精神有凭藉无限回溯来不断超越他自己的特殊能力。意识即是一种从统治中心出发去观测世界和决定行动的能力。自我意识代表的是一种更高层次的超越,它能使自己成为它的对象,其方式是:自我(ego)最终总是主体而非客体。那能够观测世界、构成一般概念并分析世界秩序的理性能力,只不过是基督教所认识的“精神”(spirit)的一个方面而已。自我能认识世界,之所以如此,是因为它能超越于自身和世界之外,这意思即是说,除非它能从超越于自身和世界之外得到了解,否则它便无法了解自身。

人类精神的这种本质上的无家可归,乃是一切宗教的基础;因为超越于自身和世界之外的自我,不可能在自身或世界之内找到人生的意义。它不能把意义等同于自然中的因果关系;因为它的自由显然不同于自然中的因果必然联系。它也不能以理性为人生的意义原则,因为它超越它拥有的理性过程,例如它可以追问,在理性的形式与自然的形式或循环往复之间是否有某种关联。正是这种自由的能力,最终促使伟大的文化和哲学去超越理性主义,并在无条件的生存之基上,去寻求人生的意义。但从人类思想的角度看,这个无条件的生存之基,这个上帝,却只能否定地加以界说。这就是一般的神秘宗教,尤其

是西方文化中的新柏拉图传统,何以与基督教在评价人性上既有一个有趣的相同点,但也有一个重要的不同点的原因所在。与基督教相同的是,它们都以人的自我超越能力来衡量人类精神的深度。因此普洛提诺(Plotinus)对“心灵”(Nous)的定义与柏拉图的不同。在普洛提诺看来,心灵主要是自我认识的能力,它除了永恒之外再无任何限制。神秘主义和基督教都一致同意从永恒的观点来了解人。但由于神秘主义把人引向一种毫无区分的终极实在,故它必定要把特殊性(包括个性)视为本质性的恶。因此,一切神秘宗教都有一个共同的特点,这就是看重个性,因为个性是内含于在神秘主义中得到强调的自我意识的能力之中的,而且也不只是形体方面的特殊性;但一切神秘哲学最终都要丧失它们最初强调的这个个性,因为它们使有限的特殊性淹没在那毫无区分的神性存在之基中。

15

从基督教信仰的观点来看,那具有意志和位格的上帝,乃是真实个性的惟一的可能的基础,尽管还不是自我意识的惟一可能的前提。但信仰作为意志和位格的上帝,依系于信仰这位上帝具有启示自己的能力。基督教对上帝自我启示(这在基督的启示中达到高潮)的信仰,乃是基督教的人格观念和个性观念的基础。根据这种信仰,人能够把自己领会为一种意志的统一,这种统一的目的是上帝的意志。于是,在人性问题上,我们就获得了一个能对一般启示与特殊启示之关系加以表示的象征,而这个象征乃是神学恒久关切的东西。相信人完全超越了自然与理性,以致人若想以此二者来理解他自己就必定误解他自己,这一信念乃属于一般的启示,其意思是说:任何对人的处境的真切分析都必定达到这一启示。但人若缺乏神的进一步启示,则当他寻求逃避自然和理性的限制时就仍会误解自己。他至终将求被吸入一种神圣的实在之中,这一实在同是万有与虚无。要真正地了解他自己,就意味着要先相信这一点,即他要从他之外来得到了解,他为上帝所

16 知所爱,并且须以服从上帝的旨意来发现他自己。上帝与人的这种关系,将使人与上帝联系而不假冒上帝成为可能;也使人作为被造物接受他与上帝之间的距离,而不致以为他本性中的恶是因他的有限性而来的。人在身体上和历史中的有限生存可以从本质上得到肯定,有如自然主义所要肯定的。然而,人的精神的独特性可以得到比唯心主义所能给予的更多的领会,尽管在人神之间仍保持着一种恰当的区别。精神与身体的统一也可从这种统一与那创造了身心的造物主和救赎主的联系去加以强调。这些就是基督教关于人的认识的超理性基础和假设。

然而,这一人性观并不是基督教关于人的全幅图景。在基督教思想中,对人性的*high estimate*(高估),即人是“上帝的形象”,与对人性的*low estimate*(低估),即人是罪人,同时矛盾地并列在一起。人的罪被定义为对上帝的反叛。基督教把人的罪恶估计得如此严重,正是因为它把恶放在人格的中心;即放在人的意志中。这种恶不可自鸣得意地看作是他的有限性的不可避免的结果,或者是他作为自然存在的必然遭遇。罪之所以产生,是因为他拒不承认他的“受造身份”(creatureliness),拒不承认他只是生命整体中的一个成员。他妄想僭越他的地位。他也不能够像理性主义和神秘二元论那样,以为罪是住在他的非真实自我中的,即是说,住在与生理必然性牵连的那一部分,以此来开脱他的罪。在基督教的想法中,不是那永恒的人在评判那有限的人;而是永恒神圣的上帝在评判有罪的人。救赎也不是靠那永恒的人逐渐脱去有限的人之躯壳。人也不能分裂自己,以便使那本质的人从那非本质的人中剥离出来。人是在他的真实本质中自相矛盾的。他的本质是自由的自我决断。他的罪则是对他的自由的误用,由此而带来自由的毁灭。

人是一个个体,但他不是自足的。他本性的法则是爱,爱是由服

从他生命的神圣中心和源泉而产生的生命与另一个生命的和谐关系。一旦人以他自己为生命的中心和源泉,这个法则就被破坏了。所以他的罪是精神的而非肉体的,尽管这反叛也由精神传染到肉体并扰乱了这种和谐。换言之,人之为罪人不是因为他在整体中是一个有限的个体,而是因为他那能测度整体的才能把他出卖了,使他以为他就是整体。

17

人的生命力不可避免地要在违抗度量的法则中表现自己,这个事实无需基督教信仰的假设就可以观察到。我们在希腊悲剧中对这个事实作分析时已经观察到了。但是倘若没有基督教信仰的假设,那就不可能在人自己身上发现罪的来源。希腊悲剧认为人的恶乃是生命(vitality)与形式(form)之间、狄俄尼索斯神与阿波罗神之间的冲突造成的。只有在一种启示的宗教——这种宗教的上帝从超乎人身之外、从超乎生命与形式的对立之外,来向人启示他自己——中,人才能够在自己身上发现罪的根源。人的本质乃是他的自由,而罪即因自由而生。所以,罪不可归于他本质中的某个缺点,而只能理解为一种自我矛盾,虽然因自由而成为可能,但并不必然从自由而来。

所以,基督教必然要产生一种特有的宗教表达方式,即不安的良心。只有在基督教信仰的语汇范围内,人才不仅能了解他身上罪恶的真实性,而且也能避免把罪恶归于别的事物而不归于人自己的错误。我们当然也可指出,人受到他所处境遇的诱惑。人处于自然与精神的交汇点上。他精神的自由促使他打破自然的和谐,而他精神的骄傲又阻止他建立一种新的和谐。他精神的自由使他能够创造性地利用自然的力量和过程;但他不肯遵守他有限生存的局限,则又促使他公然反抗自然和理性的限制与型塑。人的自我意识是一座能眺望大千世界的高塔,而人却误以为这座高塔就是世界,而不是一座不安稳地建立在流沙之上的窄塔。

18 本卷的目的之一,是要分析基督教的罪的观念,同时解释基督宗教所表达的不安的良心。眼下只需记住这个事实就够了:基督教的人性观有两个矛盾的方面,一是较其他人性论更坚持人有更高的地位,一是较其他人性论把人的恶看得更为严重。

三 现代的人性观

现代人性观一部分是由古典思想,一部分是由基督教思想,另一部分则是由现代思想所构成的。它从古典思想所得到的成分,似乎不是典型的古典思想,即柏拉图和亚里士多德的理性主义,而是带有更多自然主义色彩的理性主义。这即是说,在希腊古典时期一向居于次要地位的伊壁鸠鲁和德谟克利特的自然主义,倒在现代成为主要思想了。这个现代自然主义与基督教视人为“造物”是一致的,但却与基督教视人为“上帝的形象”相抵触,而这个看法正为文艺复兴初期所强调,目的是要用来反对基督教以人为造物、以人为罪人的观念。现代人类学中这种古典的、基督教的与现代各种人性观的奇特混合,导致了可简要概括如下的种种困难和混淆:(1)现代人性观中唯心的理性主义者与自然的理性主义者之间的内在矛盾,以及理性主义者(无论是唯心的理性主义者还是自然的理性主义者)与生机主义者及浪漫主义者之间的内在矛盾。(2)为现代历史所耗费掉的现代文化中有关人性的种种肯定,尤其是关于个性的肯定。(3)有关人性的种种肯定,尤其是有关人之善性的肯定,乃是与已知的历史事实不相符合的。

19 (1)现代文化中无法解决的矛盾之一,便是对唯心主义者与自然主义者彼此对立的强调。前者倾向于抗议基督教的谦卑,不承认人为受造之物和人为罪人的说法。这便是文艺复兴运动的态度,决定这个

立场的,是柏拉图、新柏拉图和斯多亚的思想。布鲁诺一心要建立起人的自我意识的无限性;在他的泛神论体系中,空间的无限性不过是这种精神无限性的有趣类比而已。他赞扬哥白尼在天文学上的成就,因为哥白尼“把我们的认识从囚室中解放出来,而人就是从这囚室的窗户去看星空的”。同样,达·芬奇更是一心要证明,那解开自然之奥秘以显示自然规律和可靠循环的数学方法,乃是人类心灵之伟大的一种象征和成果,而不只是支配自然的一种工具。佩特拉克(Petrarch)视自然为镜子,人从中可窥见他的真正伟大。

然而,在文艺复兴运动中还有一种次要的倾向,终于导致了18世纪的自然主义的理性主义。这种倾向表现在弗兰西斯·培根对自然的兴趣中,也表现在蒙田(Montaigne)要从人的种种自然差异上去理解人的努力中。培根害怕“人的精神中的不安”,此即布鲁诺当作人性真正标志来赞美的对无限性的追求,会“最为有害地阻挡因果律的发现”,而因果律正是自然科学冷静的归纳过程所要发现的。因此,现代文化从早期文艺复兴运动的柏拉图思想,走向笛卡儿和斯宾诺莎的斯多亚主义以及17世纪的一般倾向,再到18世纪更加激进的唯物论和德谟克利特式的自然主义。其结果是,现代人寻求从他与自然之关系来了解他自己,但他对于自然中的理性与人心中之理性的理解,甚至比以前斯多亚派还要混乱。法国启蒙时代的思想就是这种混乱的完全暴露。对于这种自然主义的反叛,可在法国唯心主义那里看到,除了康德以外,理性之被等同于存在比在柏拉图主义那里更甚。作为近代文化之源的笛卡儿,纯粹从思想方面去看待人,从机械方面去看待自然,在两者之间找不到有机的联系,因此在他身上呈现着现代性的矛盾与过度(extravaganees)。

从社会历史方面来看,现代思想的路线,即由唯心主义抗议基督教视人为受造物与罪人的观点,到自然主义抗议基督教以人为“上帝

的形象”之说,可以解释为资产阶级的颓废史(the anti-climactic history of bourgeois man)。中等阶级最先有了认为人的心灵有凌驾于自然之上的力量的意识。中世纪的人原来对自然有一终极立场,按照那立场,尽管他承认在实际上对自然的依赖,但在精神上却是超越自然的,资产阶级和技术世界摧毁了这一立场,结果就只好在自然的可靠性和宁静不变中追求归宿。现代资本主义的确同时表现了这两种态度。资本主义精神乃是一种不虔敬的掠夺自然的精神,它认自然为一丰富的宝藏,能保证人认为是美好生活所需的一切。人主宰着自然。但资本主义的社会组织至少在理论上依靠着这样一种淳朴的信仰,即认为自然主宰着人,自然中预先建立的和谐,可以防止人类的事业遭到任何严重的灾祸(重农学派的理论)。

唯心主义的理性主义者与自然主义的理性主义者之间的冲突,由一个更进一步的因素而变得复杂了:这即是浪漫的自然主义者的抗议,他们认为人首要地是生命力(vitality),苍白的理性和机械的自然都不是对人的真正本质的恰当解释。这种对人的浪漫主义解释,在某些方面乃是现代人类学理论的最新成分,因为它在古典的和基督教的思想中只得到过部分的预见。这种解释所结的苦果就是现代法西斯主义。马克思主义思想更使这种人性说趋于复杂;因为它主要是从生机论来解释人的,而看不起理性人的那种僭妄(他不知道自己的有限性);但

21 认为将来的人会建立一个使人生与人生、利益与利益彼此达到合理状况的社会。理性主义者和浪漫主义者的冲突,已经成为我们时代最严重的问题之一,带来了各种宗教的和政治的困难。总之,现代人不能决定他到底应从人的理性的独特性来理解他自己呢,还是应从他与自然的密切关系来理解他自己;而如果是后一观点的话,又到底是自然的秩序和宁静,或是自然的生机,才真正暗示着人的本质。所以近代人的有些确信是彼此冲突的;这种冲突恐怕不能在现代文化看待这些

问题的那些假设之内得到解决。

(2)现代文化中的个性概念,是现代人对他自己的种种确信之一,而这些确信却为现代人的历史逐渐消磨掉了。文艺复兴运动对个性的极度重视,显然只可能是从基督教土壤中开出的花朵,因为文艺复兴运动表面上所恢复的古典文化完全没有这种重视。意大利的文艺复兴运动主要利用新柏拉图主义来建立它关于人的自由和尊严的观念。但是,若非预先有基督教思想存在,这些观念也不会产生个性的观念。文艺复兴运动特别致力于建立人的精神的自由,以反抗基督教的预定论。

皮科·德拉·米兰多拉(Pico della Mirandola)用取自柏拉图主义的概念来抬高人的精神所具有的自由。皮科曾说,上帝对人说:“只有你不受任何约束,除非你用我赐给你的意志来自我约束。我将你放在世界的中心,好使你更容易地观察世界中的一切。我造你为受造之物,既非属世,也非属天,既非必死,也非永生,好叫你做自己的创造者,并选择你所可能采取的任何形式。”

22

尽管文艺复兴运动利用了古典思想对人的独特性和精神自由的强调,来挑战基督教关于人的软弱和依赖性的观念,但古典主义却显然无法提供那为文艺复兴运动如此珍视的个性概念。我们必须认为,这个概念一部分乃是基督教的遗产,另一部分则是资产阶级的个人挣脱了历史和传统的种种束缚即中世纪的各种规范和约束后产生出来的。这个资产阶级的个人感到他是自己命运的主人,而对古典和中世纪生活之宗教的、政治的各种制度,则感到不耐烦。从社会学的观点来看,资产阶级的个人在建立起个性以后,旋即又通过摧毁中世纪的各种结构而将它丧失了。他发现自己和技术文明的设计者,这种技术文明产生了一种奴役性的、使人更加相互依赖的机械的集体活动,那是农业时代所未曾有过的。此外,没有人能成为如资产阶级所认为的

那种完全独立的个人,无论是以农业时代有机的形式存在,还是以技术社会更加机械的形式存在。

23 从哲学的观点来考虑,资产阶级个人主义的基础是不稳固的,不仅在它最初得到表现的柏拉图主义和新柏拉图主义那里是这样,而且在它后来得到表现的 18、19 世纪的自然主义那里也是这样。唯心主义以强调人的自由和对自然的超越开始,最终却在理性概念的普遍性与毫无分疏的神的整体性中将个人丧失了。自然主义一开始便强调自然的多样性与特殊性。所以,蒙田的兴趣是要把社会和道德习俗的多种形式从地理学的芜杂影响下钩沉出来。但自然中的多样性却并非个性。在纯然的心灵中或纯然的自然中都没有个性的地位。正如唯心主义者在绝对心灵中丧失了个性一样,自然主义者也在“意识流”中(当其所作的是心理学的研究时)和“运动法则”中(当其所作的是社会学的研究时)丧失了个性。因此,文艺复兴和 18 世纪的个人主义在文化中被削弱了,正如资产阶级自由唯心主义在政治上解体并屈服于法西斯和马克思的集体主义一样。真正的个性只有根据宗教的假设才能维持,这些假设一方面能恰当对待人的个性与历史上一切有机形式和社会紧张的关系,另一方面也能在其自我超越的最大限度内,领会其对每一社会与历史处境的终极超越。将人视为受造物,同时也是上帝的儿女,这种悖谬的说法,乃是个性概念的必要假设,只有这样有力的个性,才能顶住历史的压力而维持住自己,只有这样现实的个性,才能恰当顾及社会生活的凝聚力。

(3)现代人类学的最大确信,乃是它在处理恶的问题时所抱的乐观态度。现代人有一在本质上安稳的良心;在错综复杂的现代文化中,再没有比现代人在反对基督教关于人是罪人的观念上表现出如此多的一致了。认为人在他人格的中心有罪即在他的意志中有罪的看法,受到人们普遍的拒斥。正是这种拒斥才似乎使基督教的福音与现

代人了不相关,这一事实较任何不相信福音的事都更厉害。如果现代文化主要是从人的理性能力的独特性去看待人的,那它就会发现,罪恶的根源在于自然冲动和自然必然性,因此它希望通过增进人的理性能力来消除罪恶。这种本属柏拉图的理念,已不知不觉地渗入许多社会理论和教育理论中,尽管这些理论在表面上是自然主义的而非柏拉图主义的。另一方面,如果说现代文化主要是从人与自然的关系去看待人的,那它就会希望通过使人回到自然的和谐、宁静与无害的统一中,来把人从他精神生活所卷入的可怕混乱中解放出来。在这一方面,机械的理性主义者和法国启蒙时代卢梭式的浪漫主义者,似乎都站在相同的立场之上。理性人或自然人都被认为在本质上是善良的,为了得到拯救,人只须要么从自然的混乱上升到心灵的和谐,要么从心灵的混乱下降到自然的和谐。拯救策略如此完全自相矛盾,这一事实足以证明现代人离解决人生罪恶问题还何其远哉。

24

现代乐观主义还有一个后果,那就是历史哲学所表达的进步观念。现代人希望靠自然本身的内在力量,或者理性的逐渐扩张,或者剪除罪恶的特殊根源,诸如僧侣阶级、专制政府以及阶级分化等,来走向某一完美的社会。进步观念包含许多成分。有一个成分为现代文化完全遗忘,尤其值得思考。只有以基督教文化为根据,进步观念才是可能的。进步观念是圣经启示的世俗版本,也是希伯来人历史意识的世俗版本,它与希腊人认为历史毫无意义的观点是对立的。但是,由于剔除了人是罪人这一基督教教义,故而也就剔除了基督教哲学中的一个复杂的成分,同时也就打开了简单解释历史的通道;把历史过程同生物过程紧密相连,不能恰当地说明人的独特自由或人对这种自由的邪恶运用。

诚然,对于这种有关个人和整个人类进步的乐观主义,也有悲观主义的回应。霍布士的机械自然主义和尼采的浪漫自然主义,即是彻

25 底的悲观主义。尼采思想所带来的一个现代结果,就是弗洛伊德的悲观主义。弗氏对人性的看法并不好;但在这种悲观主义中也找不到不安的良心。那被基督教思想视为罪之核心、而为资产阶级自由主义当作一种缺陷,可由一种新的教育或新的社会组织加以消灭的自我主义和权力意志,却被弗氏认为是人性中的常态。霍布上用政治来阻止个人的自我主义,但却无法阻止体现在国家身上的集体的自我主义。在尼采的价值重估中,他把人与人之间的冲突这个人生的特点拔高到理想的高度。霍布士的犬儒主义和尼采的虚无主义在现代政治生活中产生的不良影响,到处可见。

为要证明基督教的人性观是消除现代混乱的一种可能的光明之源,我们必须将本章简略勾画的现代文化问题,在下面三章中作更充分的探讨。

注 释

[1]见《物理学》,第20节。

[2]融格尔(Werner Jaeger):《亚里士多德》,第8章。

[3]姑不论亚氏的自然主义,他的心理学乃是依附于柏拉图的,若说亚氏二元论是隐蔽的,那可能有错。他的二元论是相当明显的。他相信,不具肉身的生命乃是灵魂的常态,而灵魂之寄居于肉身才是一种严重的病态(见上引融格尔书,第51页)。

[4]斯多亚派在关于人身上的理性和自然中的理性这个问题上所产生的混淆(常见于受斯多亚影响的18世纪各家各派),明显地反映在拉尔修(D. Laetius)对芝诺思想所作的解释中。他说:“一旦理性的动物被赋予理性以表明其更完整的超越性,他们那与自然相一致的生命就被正确地理解为与理性相一致的生命了。因为理性有如匠人,可以塑造冲动与欲望。所以芝诺把人生目的界定为,是要按照自然那样来生活,这意味着过一种有德性的生活;因为自然引导我们要达到的就是这德

性。另一方面,有德性的生活乃是那种符合我们对于自然过程之体验的生活,因为人的自然(本性)乃是普遍自然的一部分。”(见拉尔修著作,第7卷,第85页)

[5]尼采在《悲剧的诞生》中,过分地要求希腊悲剧家来为他的生命哲学张目。悲剧的意义就在于阿波罗(日神)精神与狄奥尼索斯(酒神)精神之间,亦即希腊思想中的理性原则与生命原则这两者之间的不可解决的冲突。意味深长的是,秩序和法度之神宙斯却一直是希腊悲剧中的最终裁判者。

[6]参见布歇(S. H. Butcher);《论“希腊人的忧郁”》,载《希腊天才轶事》。

[7]贝万(E. Bevan);《斯多亚主义者与怀疑论者》,第100页。

[8]《文化的批判与未来》,第4章,第13节。

第二章

26

人性中的生机与形式问题

一切受造物都在某种统一、秩序和形式的限度内表现出一种丰裕的生命力。动物的生存展示了一种一致与求生的坚定意志；但那种意志的策略，无论是个体的还是种族的，都因其种类特有的生存形式而有不同的表现。生机与形式因此乃是受造物的两个方面。人类的生存因其对创造的参与而明显不同于动物的生存。在相当限度内，人能打破自然的形式而创造出新的生机构造。他对自然过程的超越，使他有幸能干预自然已有的生命形式与统一。人能不断地改变形式，与那只能在既定形式的范围内作不断的重复而不知有历史的自然过程不同，这正是历史的基础。

由于人一方面深受自然形式的限制而另一方面又有超出这些限制的自由；由于人必须承认性别、种族以及地域(在较小程度上)的决定作用为不可抗拒的命运(尽管他能在某种限度内调整自然的生机与统一)，故人的创造性这个问题显然是很复杂的。在他的处境中有四个因素必须得到考虑：(1)自然的生机(它的冲动与动力)；(2)自然的形式与统

一,此即本能的决定因素、自然结合和自然分化的形式;(3)精神在若干限度内超越自然并一再指导生机的自由;(4)精神的构造能力,即它有能力创造出一种融贯一致和秩序井然的新领域。这四个因素都包含在人的创造性之中,也包含在人的破坏性之中。创造性总是包含着生机与形式两个方面(用席勒的话说,就是感性冲动和形式冲动,尽管生机等同于纯粹的自然冲动即感性冲动,但该看法却暴露了席勒的浪漫倾向)。自然与精神都能利用生机与形式。自然也许要更消极一些。自然的生机及其形式也许是人的创造性所必不可少的条件,而不是这一创造的积极力量;但它们却不应受到忽视。这四个因素同样也包含在人的破坏性之中,尽管比起精神来,自然的生机和统一在人的破坏性中所发挥的作用要消极得多。比如,性的自然冲动,乃是所有更高形式的家庭组织所必不可少的条件,正如性的反常行为是消极的破坏力量一样。同样,部族的自然融合是高级政治的基础,而在消极一面,也是种族和国际之间混乱的决定性因素。

现代文化,特别是在理性主义者与浪漫主义者的争论中,对生机与形式的很多方面,以及自然和精神对生机和形式的相对贡献,都有所阐明。但它尚未达到问题的满意解决,因为它对人性的解释出自唯心主义和自然主义的形而上学理论,而这些理论常用实际情形的一个方面来当作解释全体的原则。它的人性论也与这些形而上学理论相符合。唯心主义者过于简单地使精神等同于理性,使理性等同于上帝。因此,在唯心主义看来,人在本质上是理性的人,而他的理性或是生机与形式之源,或是那使自然中混乱的生机转化为真正创造性的秩序与形式之源。而对精神的破坏作用这一可能性却无从了解,因为作为理性的精神被认为是秩序的惟一原则。

28

与唯心的理性主义相反,浪漫主义所强调的,要么是作为人的创造性之源的自然生机的重要性,要么是作为秩序与德性之源的自然的

各种统一和形式的重要性。但浪漫主义不知道精神的自由在何种程度上进入了它所推崇的自然生机,不知道自然的统一在何种程度上可为人的自由所改变。因此,生机与形式的问题便成为一个永远争论不休的问题,在这种争论中,都是用片面真理来反对另一片面真理。现代文化无法逃避由这些错误观念所产生的混淆。这种混淆可视为基督教文化颓废的一部分,而当其未颓废时,它有一超出形式与生机之上的解释原则。基督教信仰中的上帝乃是世界的创造主。上帝的智慧是形式原则,即逻各斯(Logos)。但创造并不只是使原始的混乱顺服逻各斯的秩序。上帝既是秩序之源,也是生机之源。秩序与生机在他那里是统一的,甚至基督教信仰的三位一体中的第二位逻各斯,也是远远超越逻各斯的。救世主基督所启示的,是一位具有拯救活力的上帝,而不只是一位创造秩序的上帝。诚然,“世界是藉着基督而造的”。他是创造的模式,即逻各斯。但他也启示了那个要使堕落世界恢复到创造之模式的拯救意志。

29 与信仰上帝的意志和智慧是统一的相一致,人也被基督教解释为意志的统一体,在这种统一的意志中,人的生机(自然的生机和精神的生机)被纳入上帝的起安排作用的意志之中。不是人的理性模式,而是上帝的意志,才能作为人生必须顺服的形式与秩序的原则。在这个意义上,基督教信仰反对一切唯心主义,同时也加入浪漫主义和唯物主义对唯心主义的抗议之中。根据基督教,人的理性的形式、统一与模式,都包含着历史的相对性。若妄称不是这样,那么,在基督教看来,正是人的精神有罪的一个主要证据,这个精神很骄傲,声称它的逻辑体系与理性统一具有无条件的效力。

另一方面,自然生机本身并不是恶;因此拯救也并不在于用理性来削弱或超越自然的冲动。与东方相反,由西方文化在历史行动中所表现的卓越活力,大部分要归功于基督教对这一点的强调。基督教关

于生机与形式相统一的观点一旦受到摧毁,则浪漫主义的生机论就必定要么被视为这种生机论的一种颓废形式,要么被视为对自然的形式和统一的原始强调。浪漫主义也可视为对逐渐侵入基督教文化中的古典人性观片面而合理的抗议。这个理性化的基督教人性观,对于人身上的自然生机不能作合理的解释,倾向于把人的所有创造性过于简单地归结于人的理性能力。浪漫主义对古典主义的抗议,似乎主要是对基督教的抗议。这是不可避免的,因为基督教的唯心主义表述已成了古典传统在基督教时代表达自己的工具。然而,在基督教的圣经教义中,却具有浪漫主义所包含的真理成分,足以反驳唯心主义和理性主义中的虚妄。

当这些成分从基督教传统中被剥离出去之后,浪漫主义的抗议便流于虚无主义与原始主义。它退化为对一切形式和秩序作虚无主义式的抗议,而且使生机成为一种自我确证的东西,或者它试图使秩序与凝聚之原始自然形式成为惟一可能的和谐原则。浪漫主义与生机主义的这种含混性质,加深了我们时代的悲剧状况;因为它努力抑制社会的混乱时,却加重了社会的混乱。纳粹种族主义与原始主义之逐渐演变为帝国主义,以此有意无意地否定了它早期的种族团结理论,证明了人在他的自由中已不可能再回到无害的自然统一和原始社会中去了。

30

一 理性主义的人性观

我们前面曾提到柏拉图思想对古典人性观的持久影响,还追寻了古典人性观之进入基督教人性观与自然主义人性观的轨迹。在某种意义上说,柏拉图思想曾就人的创造性作过最为明显的、可立即使人

信服的结论。人之所以具有创造性,是因为人有能力把自然的冲动塑造成、改造成崭新的和更具包容力的模式,因此,最为明显的结论是将人的创造能力等同于理性,是把创造性定义为赋予形式和秩序的能力,即把形式和秩序赋予被自然先行给出的生机。从观念上说,灵魂乃是肉体中秩序之自然原则。但在《斐多篇》(Phaedo)中,柏拉图承认灵魂“差不多总是以各种方法,毕生反对和威胁那被认为是构成灵魂的各种成分,有时这种反对的剧烈程度更甚于医药和体育训练所引起的痛楚;有时则较温和;有时对自己的欲望、情欲与恐惧加以威胁和忠告,就好像在对自身之外的东西说话一般”。这种内在的冲突是一个明显的事实,证明了在一切动物中,只有人才能与自己作对。这一对立的可能性是由人的精神的自我超越所赋予的,因为人不只是作为肉体之统一的灵魂,而且也是作为超越肉体与灵魂二者之能力的精神。但柏拉图并不知道,那灵魂所制伏的混乱冲动并不仅仅是肉体方面的

31 冲动,也包含着一些由人的精神而来的冲动。因此,柏拉图错误地将混乱等同于肉体方面的冲动。在回答“为何有战争格斗与纷争”的问题时,他说“盖源于肉体 and 肉体欲望”,这回答是错误的。

这种人性论当然是与柏氏的形而上学一致的,根据这一学说,创造乃是神圣理性的作为,即把先行给定的无形的质料纳入理念与形式的秩序之中。在他思想的这一方面,柏拉图奠定了西方各种将精神等同于理性的理性主义基础;而将创造性等同于训导的能力,即把一种原有的生机纳入秩序之中。理性与冲动的关系是消极的。柏拉图曾提到“灵魂与肉体冲突的一万种情形”。促使浪漫主义指控理性削弱与摧残本能冲动,正是古典思想的这一方面。

在柏拉图的“爱欲”(ερωδ)论中,我们却看到不同的强调。“厄洛斯”(Eros)代表的是为理性所升华而不是为理性所压抑的自然生机。柏拉图的“理智之爱”(intellectual love)乃是对自然生机与欲望的一种

升华,而不是一种压抑。在他关于御马者和两匹马(代表灵魂的三个方面)的著名比喻中,作为御者的理性是要驱策两匹骏马驰向神圣之美,“不为尘世污浊所阻碍”。这表明理性与自然之间的一种积极关系而非消极关系,但须承认,柏氏比喻中的两匹马之一,乃是“畸形的木马,胡乱拼凑而成”,它是如此的不听话,以至御者被迫“更粗暴地将这匹野马口中的嚼子拉出来,使它的舌头和牙床满是鲜血,强使它的四肢与后臀着地”。^[1]在《宴饮篇》(Symposium)中,他就理智之爱与自然欲望的关系作了如下的说明:“要肉体生子的人,只须亲近女人即可生子——这是他们爱情的性质;他们的子嗣正如他们指望的,将保存对他们的怀念,而且依照他们对将来的愿望,为他们祈求福祉与永生。但要灵魂生子的人——因为肯定有些人在灵魂方面比在肉体方面更具创造力——却只怀孕灵魂所当怀孕的。灵魂所当怀的是什么呢?就是一般的智慧与美德。”柏氏这个说法的错误在此暴露出来了,他假定只有肉体生子的人才生产后嗣“来保存对他们的怀念并为他们祈求福祉与永生”,其实这种奢望并不限于纯粹肉体冲动的领域。

32

柏拉图原来对理性与自然的关系持消极看法,但他的爱欲论却修正了这种态度,承认自然是生机的源泉,受理性的升华。源于康德和黑格尔的现代文化中的唯心主义的基本形式,较之柏拉图在爱欲论上所作的修正,要么更带二元论的色彩,要么更带一元论的色彩。在康德的思想中,理性为人的创造性提供生机与形式;而感官世界的生机则不被承认属于人的创造性的领域。知性世界(the intelligible world)根据人的意志必须服从的那些可普遍应用的原则来提供各种形式。它也提供生机;因为道德行为的生命力乃是一种对法则的尊敬,这种尊敬并不来自自然的生机,而是来自知性世界拥有的各种资源。康德的唯心主义较任何希腊古典思想,都更低估了自然的冲动。

另一方面,黑格尔的唯心主义则将生命(精神的与自然的)的整个动

力,从理性的运作中提取出来。在黑格尔的泛逻辑主义中,他所谓的“逻辑”(logos)包括“逻各斯”(logos)与“厄洛斯”(eros)。理性改造并驯服人的所有生机。因此,黑格尔主义把基督教关于人生统一、关于历史存在具有动力性质的观点加以理性化,同时也败坏这个观点。黑格尔把基督教关于上帝创造与神意的观念都纳入理性的范畴之内;他用一切自然冲动皆源于理性过程的思想来解释基督教的灵肉统一说。

很有意思的是,马克思主义对黑格尔唯心主义的抗议,较之浪漫主义的抗议更甚。因为马克思主义不同于浪漫主义,无意强调自然冲动之生机有为心灵削弱的危险。它的兴趣所在,毋宁是要表明亚理性动力(subrational dynamics)所具有的创造能力(尤其表现在集体的经济活动中),同时反对理性是唯一的创造之源这一为黑格尔思想所充分表达的专断说法。

二 浪漫主义对理性主义的抗议

正如我们已经指出的那样,现代文化的历史乃是那主张人是理性的和那想从人与自然之关系来解释人这两种观点之间不断争论的历史。但是,这一历史的后半段却不只是这两派思想的争论,而是浪漫主义、唯物主义、心理分析心理学对理性主义(无论是唯心主义的还是自然主义的)在解释人性上所犯错误的抗议。在这种抗议中,旧的资产阶级自由主义的自然主义,往往站在古典主义一方,而不是站在声势较大的现代浪漫派、唯物派、心理分析说服派的自然主义一方。至多可以说,它是站在两个阵营的中间。它从不怀疑那为浪漫自然主义所关切的理性层面之下的生命冲动的深邃复杂性。

(1)浪漫主义抗议采取了不同的形式。形式之一是说理性束缚有

削弱自然生机的危险。浪漫主义这方面的抗议可用席勒的话来加以证明：“若过分注重形式，则有可能丢掉生机的真理。”^[2]这种抗议的最后形式可在尼采的思想中见到，尼采主张“肉体的智慧”与求强力的意志（此即他所认为是身体冲动的生机），而反对理性的束缚。在尼采那里，浪漫主义的抗议已发展到虚无主义的程度，因为他认生机为正当的（self-justifying），主张本能的粗犷表达，反对一切可能的形式和束缚。最初他主要关注普洛泰戈拉的“狄俄尼索斯冲动”，以反对“苏格拉底思想”中的理性约束。^[3]后来他的抗议更多地针对基督教的束缚，他大概是从叔本华对基督教的解释去理解这种束缚的，最后他反对一切形式与约束。^[4]完全的道德虚无主义当然是不可能的。即使是在最为融贯一致的生机主义那里，也不得不多少承认形式与秩序的原则。在尼采的思想中，这一点表现得极为有限，因为他坚持认为，超人的强力意志能够创造具有更高价值的贵族社会，远胜于“动物的大众”（herd animals）的道德在中占优势的理性化社会。

34

（2）浪漫及唯物主义之反抗的另一面（在这方面马克思主义较浪漫主义占有更重要的地位），是它发现理性的不诚实，即理性以为能支配或创造肉体生活的生命冲动。这一点是与浪漫主义害怕理性的约束会削弱生机和冲动的自发性相冲突的。这一责难的要点是说，人的意识生活不过是那深邃的无意识冲动的工具与表现，它为这种无意识冲动所提供的，乃是理性化的处理，而不是约束它。

弗洛伊德用个人的、性的经验来解释这些冲动；马克思则认为这些由心灵加以理性化并提供“观念体系”的冲动，在根本上都是集体的和经济的。这些冲动表现于社会的生产关系之中，而按照马克思的理论，生产关系乃是哲学、宗教、道德等各种文化上层建筑赖以建立其上的基础。因此，每一文化成就不过是对社会中既定的权力平衡的一种理性化，在这个社会中，控制着这一平衡的统治阶级就构造了哲学、道

35

德与法律的制度,来论证它的规则并维护它的特权。

马克思与弗洛伊德的单纯快乐主义毫无共同之处。他并不相信人的亚理性的基本冲动是为苦乐的策略(a pleasure - pain strategy)所决定的。马克思同意人确实在追求着善,只是他们是按照他们自己的利益来定义善的。因此他承认了快乐主义者绝不可能承认的人类精神与道德所具有的深刻悖论;如果人不能把这些利益放在一般利益和普遍价值之后,那就无法追求他自己的利益。这一被基督教神学看作是原罪中不诚实所必不可免的成分,在马克思那里则成了阶级斗争的工具。它被用来改变统治阶级的各种价值并摧毁它们的特权。马克思主义因此而暂时发现的对人性的卓见最终又丧失了。它之所以丧失了这一见地,是因为它未能认识到:一切人类的理性过程中都含有意识形态成分,这成分不仅体现在统治的资产阶级的精神中,也不仅体现在对经济利益的理性化处理中;而且也体现在一切阶级中,并利用每一地理的、经济的和政治的形势,来为他的特殊价值要求普遍的意义。人性中的这一缺陷构成人生的一部分,不能靠改组社会来加以消除;这一点正足以驳斥马克思主义的乌托邦梦想。

然而,马克思的分析错误并不能掩盖他对理解人性的真正贡献。

36 马克思的唯物主义,乃是对黑格尔的理性主义以及各种以理性为人的本质的妄见的必然反动。

尽管浪漫主义主要关注于维护自然的生机,并保护它免于被削弱的危险,然而其中也有一些与马克思和弗洛伊德批评理性妄想控制生命冲动相关的成分。尼采对理性意识的虚伪妄见了解得很好。他说:“你们不要自欺;构成现代心智和现代书籍之主要特征的,并不是撒谎,而是与他们理智的虚伪分不开的无知。……我们今天的文明人或‘好人’诚然并不撒谎;但这不能算是他们的荣耀。那真实的、本真的、故意的撒谎(其价值你可从柏拉图那里听到)可说对他们是太过分了;它要

求他们做人们被禁止去要求他们做的事,即睁开自己的眼睛,学会在他们自己身上去分辨‘真’与‘假’。”^[5]

尼采对人的自然能力的了解,对隐秘欺骗的了解,使他不仅与马克思和弗洛伊德取得了联系,而且还与基督教的原罪观取得了联系。但当尼采寻求健全的、“诚实的”撒谎来克服这种隐秘的撒谎时,思想上的这种暂时联系便很快地转化成了冲突。尼采思想中的这种成分,是当代法西斯政治之无耻虚伪的部分原因。无需指出,“诚实的”撒谎并不代表真正的进步。否认真理的价值并不能治疗人性中的虚伪僭妄。靠否认那些我们只是部分效忠但却佯装全面效忠的价值,是不能解决问题的。当我们从基督教信仰来讨论罪与真理的问题时,我们还会回到这一个问题上来(见第2卷,第7章)。

(3)浪漫主义对理性主义和唯心主义的抗议,还有那在时间上早于前面所提到的另一方面,这就是它对理性要求成为人生构造原则的反驳。浪漫思想的这一派强调自然的统一与形式,以反对理性的分解倾向。柏格森是浪漫主义这一派的现代代表,他叫人注意到原始部落和蚁穴组织的完美统一,其中的自然冲动保证了社会的结合。他视原始宗教为“预防人想到他独自一人时所遇到的危险”,为“自然为对抗智力的分解倾向而作出的防卫性反应”。^[6]

柏格森看到原始生活中自然冲动的统一是太狭隘了。因此,他在神秘宗教中寻求一条脱离原始生活之封闭道德与“静态宗教”的出路。很有意思的是,在柏格森看来,当个体的自我意识增高到足以摧毁纯粹自然的有机结合时,“静态宗教”即可充当这种有机结合的替代物。他对“封闭”宗教与“开放”(即神秘)宗教——前者的目的是要保存狭隘的自然统一与形式,后者则是要破坏这些形式并创造普遍的形式和价值——所作的绝对区分,使他的思想超越了一般的浪漫原始主义,但也暴露了浪漫主义不能理解人类精神同时具有创造形式与破坏形式

的能力。^[7]柏格森观念中的静态(即部落)宗教发展出了一些帝国倾向与普遍性要求(imperial tendencies and pretensions of universality),足以表明即使在原始人性中仍具有捣乱和破坏的能力。另一方面,柏格森的神秘宗教要么像古典神秘主义那样断然放弃一切历史的兴趣,要么甘冒以片面相对的历史价值作为普遍价值的危险。换言之,人既非纯粹的自然,也非纯粹的精神。人在历史中的一切活动,都包含着创造性与破坏性的矛盾,这是由于人有下述三种能力:(1)有维持和破坏自然结合之统一与形式的力量;(2)维持太过以至它们转为破坏力量;(3)能创造更高的理想,但同时却以片面和狭隘的忠诚来败坏这些理想。

在叔本华的浪漫主义中,对自我意识具有的分解性的抗议结果变成一种禁欲的而非原始的道德观。叔本华为反对有意识的、理性的存在所具有的多样性与分裂而提出的生机统一(即作为意志的世界),并非原始社会狭隘的生活统一,而是在理性尚未将之对象化为个别的意志实体之前的那个观念世界之生机的绝对统一。在叔本华看来,人的自我主义的邪恶乖戾,它的摧毁一切形式与统一的倾向,乃是由生命的整个生机,即原始而未分化的意志,力图通过单个个体的过于狭隘的渠道来发泄自己时所造成的。所以他说:“因此意志会到处在个体的杂多性中对自己显现。但这杂多性并不涉及作为自在之物的意志,而只涉及意志现象。意志在每一现象中都是完整的、未经分割的,而在四周它却看到复制着自己本质的肖像。但这个本质自身,也就是真正的实在,那是它只能直接在自己内部找到的。所以每个人都为着他本身的欲望,想要占有一切,至少是控制一切。”所以,“每一个体,尽管它在无边际的世界里十分渺小,小到近于零,然而却仍然要把自己当作世界的中心,关注它自己的生存和幸福,先于世界上的任何事物——不惜牺牲世界以使那汪洋中的涓滴自我多延长一刻的时间。”^[8]对于这样一种病症,叔本华除了否定那求生意志(will-to-live)外并无治

愈良方。但他并未解释意志从何种有利地位能够获得个体表现的支
39
点,能迫使个体返回到它那原始与未分化的统一。他的思想体系本质
上导致了佛教的结论;但西方的基督教对生机的强调太强烈了,不容
许他把这些结论充分表达出来。所以他的救赎世界乃是未分化的意
志,而不是东方思想中那个一切生机皆被火除的世界。

叔本华和尼采的浪漫主义除了共同承认生命即是意志外,并没有
共同之处。尼采认为个体生机是在反对一切形式中得到表达的,而叔
本华则认为个体生机之被摧毁,是因为它在人生中的表达会必然导致
尼采所颂扬的那种邪恶暴戾。尼采误认为属于基督教之精髓的消极
态度,却正是叔本华佛教化了的基督教。

尼采与叔本华之间的对立,正好形成浪漫主义攻击理性主义的两
种对立策略。在尼采那里,理性所创造的统一和形式,要么被视为假
冒的主人,要么被视为对人的原初生机的危害。而在叔本华那里,理
性则被看作是一种能分解和破坏实在的统一和形式的力量。在浪漫
主义另外的类型中,这种原初的统一被视为原始生命的特征。浪漫主
义各派对理性的自我意识的攻击是彼此完全矛盾的;或谓理性削弱自
然生机,或谓理性加强自然生机;或谓理性为生存意志的表达创造了
太宽广的形式,或谓理性为强力意志的表达创造了太狭隘的形式,这
一事实足以证明浪漫主义的观点不能透视人类精神的悖论性质。

三 浪漫主义的错误

但浪漫主义的错误不仅在它对理性主义的一般批评和对唯心主
义的特殊批评,而且也在它对人的生机的解释。它的错误不在于像资
40
产阶级自然主义所倾向的那样把生机归结为生命与机械的配合。它

的基本错误在于：它力图把明显包含着自然与精神的东西即既包含着生物冲动又包含着理性与精神自由的东西，归入生物的机体的领域。人绝非一种单纯的两层物，当从上面一层去求了解失败之后，可从下面一层去了解它。如果理性主义倾向于贬低生物冲动的意义、能力、内在秩序与统一，那么，浪漫主义则倾向于高扬这一切，但却不知道人性从不以纯粹动物冲动的形式出现。

每一生物学上的事实，每一动物性冲动，无论它与人下面的那个世界有何明显的联系，一进入人的心灵就被改变了。人的自由不只是一些可从第二层望出去的心灵的窗户；而是每一层都有出口，让每一自然冲动都有动物冲动所不知道的自由。因此，浪漫主义把人性中的动物冲动的生机或统一性归之于纯粹的自然 是 错误的。即使是原始部落中的社会结合的统一性，也与狼群 的统一性不同。要维持这种统一，需要看重自己和轻视他人；由此社会习俗便进入了社会结合的机制之中。人之难于控制性冲动的生命力，不是因为自然赋予它一种超乎人生所必需的动力；恰好相反，性冲动之难以控制，是因为它并不是植根于人性的自然过程的整个秩序之中的，这与动物生命殊不相类。人的每一肉体冲动，由于摆脱了自然的束缚，故能发展出一种惟我独尊的倾向。人在使他的各种冲动达于和谐时所体验到的困难，不是由自然的顽抗而是由精神的自由引起的。即便是所谓的自然“惯性”(inertia)，也具有精神的特性。理性自由之在人类社会 中造成狭隘忠诚的混乱，并不是从自然惯性，而是从自由而来的，这种自由能使人看重家庭和部落的自然统一并使之成为他自傲的工具。

整个有机人格的生机，充满了精神的因素，正如充满了特别的冲动一样。尼采力图使他关于生机的基本概念亦即强力意志，等同于纯粹的自然冲动，其做法是：把整个自然解释为一个对立意志彼此冲突的领域。^[9]尼采的查拉图斯特拉(Zarathustra)说：“我是彻头彻尾的肉

身,此外再无别的,灵魂只是指称肉体中某种东西的名号。……你的肉体比你的最高智慧有更多的理智。……有创造力的肉体创造了精神来作为它意志的工具。”但纯粹的自然并不知道任何强力意志。强力意志充盈着生存意志,即是说为每一机体求生存冲动所充盈。浪漫主义把基本的自然生机界说为“意志”,显然是个错误,其原因是用只适合人类生机的范畴来解释自然,而在人类生机中,精神给了自然冲动一种不为动物所知的有意识的组织与方向。

尼采坚持智慧、勇气和力量都是纯粹的生物冲动,这也许是由于他对理性主义的憎恨而故意采取的一种反常姿态。在他的第一部巨著《悲剧的诞生》中,他处心积虑地把他对生命的解释联系于狄俄尼索斯式的蔑视形式的野心与纵欲的精神,而这正是他认为希腊悲剧所寻求加以解释的。狄俄尼索斯是一位神。他是灵而不是肉。希腊悲剧中蔑视宙斯统治的那种骄傲与野心,显然是“灵性结出的果子”,而尼采并未试图作相反的解释。人们可以认为,尼采不像别的浪漫主义者,他是能区分纯粹的肉体冲动与精神的情欲的,然而却因为争论的目的而模糊了这一区分。

42

与后期的浪漫主义者不同,卢梭也知道这一区分。他认为骄傲和强力意志乃是单纯的动物自私在人身上的精神败坏,他用“自尊”这一显然并非生物学的词汇来界定这种败坏。易言之,他使这种“每一动物都关心自己的生存”的单纯的动物生存冲动以及那种“原出于社会状况并使每一个体视自己较他人为重的完全相对与人为的情感”,同后来浪漫主义者用纯粹生物学术语来解释的强力意志相区分。但他以为理性凭藉同情使能软化自然的生存冲动并由此“产生人道和德性”,却未能看出精神的同一能力能把生存意志(will - to - live)变为强力意志(will - to - power)。^[10]

在用纯粹生物学术语来解释人的生机方面,弗洛伊德心理学与浪

漫主义是完全一致的。

根据弗洛伊德心理学,基本的生物冲动乃是情欲。但这些冲动寓居的“本我”(id),则被描绘为“一团混乱,一锅煮沸的情欲”。本我没有“组织和统一的意志,有的只是依照快乐原则去为了本能的需要而获得满足的冲动”。^[11]本我的本能冲动可以没有高度的组织,但它们却有非常微妙的方法来逃避有意识的自我的审查。换言之,它们带有精神的假面具。弗洛伊德宣称:“我们关于它(本我)所获得的少许知识都源于我们对梦的研究。”(第103页)这个重要的承认泄露了弗洛伊德心理学的基本错误。介于意识与无意识之间的这个奇特幽暗的地带即梦的世界,竟会成为通向纯粹生物冲动之意义的入口,这是何等的值得注意啊!在这一点上,弗洛伊德可能受到约伯(Job)的启发,约伯试图挣脱自我意识的束缚而遁入单纯生物生存的质朴之中。他在睡梦中寻求这一避难所:“若说我的床必安慰我,我的榻必解释我的苦情,你就用梦惊骇我,用异象恐吓我。”梦显示了完全不同于纯生物冲动的东西。我们岂可假设说,动物因俄狄浦斯情结(Oedipus complex)而烦恼,因它们无意识深处有需要发泄的乱伦冲动而受到有罪良心的折磨?

整个弗洛伊德心理学,若不从它所宣称的,而从它所意指的来说,的确突出地证明了精神与自然、动物冲动与精神自由,是如何在人的存在中融混在一起的。本我揭示出那不属于自然的诡谲奇奥;另一方面,弗洛伊德警告说,我们必须记住“自我与超我的一部分也是无意识的”(第105页)。弗洛伊德心理学妄图用生物学术语来解释人的精神的全部复杂性,但却无法解释生物冲动是如何转变为这种高度复杂的精神现象的。^[12]

四 马克思主义中的浪漫成分

马克思主义对人的亚理性生活(subrational life)的解释,当然与浪漫主义的迥不相同。由于它所强调的不是个人的冲动,而是社会阶级的共同冲动,又由于这些冲动主要被解释为经济冲动,故它对理性之下的生活的解释,都采用唯物主义的概念而不用生物学的概念。按照马克思的理论,为历史行动提供活力的,绝非纯粹的自然。恩格斯声称:“在自然界中(如果我们把人对自然界的反作用撇开不谈)全是不自觉的、盲目的动力,这些动力彼此发生作用,而一般规律就表现在这些动力的互相作用中。……反之,在社会历史领域内进行活动的,全是具有意识的、经过思虑或凭激情的、追求某种目的的人;但是……这个差别丝毫不能改变这样一个事实:历史进程是受内在的一般规律支配的。……这样,无数的个别愿望和个别行为的冲突,在历史领域内造成了一种同没有意识的自然界中占统治地位的状况完全相似的状况。行动的目的是预期的,但是行动实际产生的结果并不是预期的,或者这种结果起初似乎还和预期的目的相符合,而到了最后却完全不是预期的结果。”^[13]

44

对历史进程的这一描述(其准确性是很难否认的),把历史创造的推动力归于有意识的人的意志,并将导向与形式的原则联系于一种更高的统治人的意志的超人逻辑。这一逻辑也即历史的辩证法,可视为基督教神意(providence)观的一种理性化与机械化的表述,它使马克思主义近似于斯多亚的理性主义;但区别在于:它那理性化的神意观是历史的法则而非自然的法则。因此它并未使自然的和谐与统一成为人类活动的早熟目标。或者换句话说,马克思主义在这一点上仍滞留在黑

45

格尔的理性主义范围内。它不否认有一种理性形式原则,然而它反对黑格尔从纯粹理性中引申出历史的推动力。历史的推动力根植于历史的经济关系的动力中。站在生物学的立场来说,这种推动力根植于饥饿的冲动中。但有意思的是,马克思并未把人类历史的活力归于这种生物学的饥饿冲动。决定人们思想的,绝不是单纯的饥饿冲动,而是被设计出来满足这种冲动的社会组织。恩格斯指出:“正是由人造成的自然的变化,而不是单纯的自然,才是人类思想的最为重要的基础。”^[14]

马克思从这一假设出发,即历史的动力乃是由历史过程中人的意识所预先组织和构成的一种自然冲动,以便在他解释人的行为与人的历史时能够公正地对待自然生机与理性自由两个方面。但这个努力最后却失败了,因为这一解释的形而上学假设不允许他用他社会哲学中有关自然必然性与精神自由性之相互关系的概念来解释人性。

在其社会哲学中,马克思显然不是用机械论来解释唯物主义的。
46 他的社会哲学并非没有顾及人的意识中的自由成分。恩格斯曾写道:“根据唯物史观,历史过程中的决定性因素归根到底是现实生活的生产和再生产。无论马克思或我都从来没有肯定过比这更多的东西。如果有人在这里加以歪曲,说经济因素是惟一决定性的因素,那么他就是把这个命题变成毫无内容的、抽象的、荒诞无稽的空话。”^[15]尽管不断增加的穷困是无产者旺盛的革命斗志之源,但列宁却反对“盲从于自发的劳工运动”,反对“降低意识因素的作用”,而坚持应当用革命意识的质量而不是经济的处境来评判革命者。^[16]恩格斯也以同样的精神认识到,那些人的有意识的决断已进入其中的历史因素,反过来又与纯粹的经济原因一道成为历史的决定因素。他指出:“当一种历史因素一旦被其他的、归根到底是经济的原因造成的时候,它也影响周围的环境,甚至能够对产生它的原因发生反作用。”^[17]

根据这些说法,马克思主义所知道的绝非单纯的自然生机,而是那样一些生机,构成这些生机的一半是一种超人的历史逻辑,一半是人的意识本身。

但这一立场并未贯彻到底。那在历史决定中起如此重要作用的理性意识,终于被贬抑为无意识暴力的工具。马克思写道:“人们头脑中的幻象,都是他们那些为经验所能确立的物质生活过程的必然附属物,是与物质前提联系在一起。与这些过程相适应的道德、宗教、形而上学以及别的意识形态,都不再保持一种独立的外观。它们没有历史,也没有发展;但从事着物质生产与物质交换的人们却随着他们的这种现实、他们的思想以及思想的产物而改变着。所以不是意识决定生活,而是生活决定意识。”^[18]

47

如果说意识的作用在马克思的社会理论中是不一致的,有时被强调,有时被贬抑,那么,马克思的心理学与认识论则为了唯物主义决定论的利益而完全达于一致。他的认识论是粗浅的感觉论,而他的心理学则把理性过程归结为生物学过程。恩格斯指出:“我们的意识和思维,不论它看起来是多么超感觉的,总是物质的、肉体的器官即人脑的产物。物质不是精神的产物,而精神却只是物质的最高产物。”^[19]

结果是马克思主义与老式自由主义至少有一个共同的特征。其社会理论显示出某种意志主义的色彩,无论对之加以何种限制,都得不到它的心理学的支持。由于受其哲学思想的限制,这种意志主义无法想象人的精神所具有的真正自由与超越。它之所以把充分的不一致引入它的社会理论,原是要对历史事件作真实的描绘,失误只在于:它用机械的概念来理解历史自由与历史命运的矛盾。但当其看待人的地位时,它却被迫要否认人格结构中的精神深度。结果它仍无法理解人的罪恶的真实性质。居统治地位的资产阶级的贪婪(在马克思的理论中它代表恶的原则),显然并不只是一种被组织起来的饥饿。占有的冲

动就本身来看,其属灵的成分多于属肉的成分;在许多情况下,它显然只是权力欲的工具。但马克思主义并不了解强力意志。这就足以解释何以它会有这样的希望:一俟所有人的肉体需要都得到平等的满足后,就会出现完全的社会和谐,并且能在俄国建成一个新社会,其中,新的寡头政治的强力意志可以肆无忌惮地表现自己。正如马克思不了解占有冲动与权力冲动的精神品质一样,马克思也不了解不诚实的精神品质。他对一切文化事业之意识形态品质的卓见,则因他把意识解释为只是物质条件的反映或产物,而受到损害。换言之,马克思主义把人的这一倾向,即将私利掩盖于假想的普遍利益的理想之下,归之于人的心灵的有限性,即它对环境的依赖。但马克思主义因此而不能解释:何以人的精神会有这样的掩饰?何以人不像动物那样只追求自己的利益?正因为人的精神超越了他求生的冲动,从而看到一个更为一般的价值领域,所以他似乎必须忠于这个更为广泛的领域,即令实际上他并未如此。那必然产生不诚实的同一种精神能力,也把一种有意识欺骗的成分,加之于无意识不诚实的错误之上。恩格斯下面的话认识到这个事实的一部分,但只是一部分而已:“意识形态是由所谓的思想家有意识地、但是以虚假的意识完成的过程。推动他的真正动力始终是他所不知道的,否则这就不是意识形态的过程了。”^[20]恩格斯正确地认识到,在虚假的意识之外,还有一种真实的意识,尽管这个看法不符合马克思的一般立场,即认为一切意识都只不过是人的利益关系的反映。但恩格斯却错误地认为,只有当人处于无意识时,才可能对利益作合理的辩护。这种辩护既是有意识的,也是无意识的。马克思的政治论战,常以道德讥讽来对待论敌的思想(这种讥讽只有用在有意识的错误行为上才算正当),而这样做也就轻易地、坚定地否认了上述有关无意识的看法。

五 各种冲突理论的社会基础

49

在唯心主义与浪漫主义、心理分析与唯物主义的冲突中,老式理性主义的自然主义所持有的含糊动摇的立场,在前面已被提及,而且被归入这一自然主义中的隐蔽的理性主义。但是,老式自然主义之中立立场,与晚近浪漫与唯物的自然主义所作的猛烈攻击,都不能从纯文化的立场去加以了解。这个斗争的真正动力须从社会-经济方面去加以解释。那决定18世纪思想的自然主义,乃是新兴的中产阶级生活的哲学表达。在反叛封建制度的时期中,这个阶级曾以自然主义哲学为工具,来评价自然的生机和历史的相对性,反对基督教古典理性主义的保守作风。这种封建的保守主义,利用那认为社会的理性形式永远有效、永不改变的观念,来支持它以前所建立而现在又拒绝改造的社会。但如今这些中产阶级已成为现代社会的统治力量,至少是资产阶级文明的统治力量。因此他们就使他们关于生机和相对性的观念,他们关于人与自然及历史进程之关系的理解,服从于理性主义对现存形式的看法。由于这种资产阶级理性主义一开始就得益于斯多亚与伊壁鸠鲁的理性主义,而不是柏拉图的理性主义,所以它对于自然生机与理性约束之间的张力从无强烈意识。它对人生的真正冲突的意识是模糊的。当它兴起取得权力时,它缺乏任何悲剧意识;结果当它胜利时,也就不能领略人生的悲剧冲突,特别是创造与毁灭所具有的悖论。因为这个缘故,尼采和马克思对于基督教和理性主义的反抗,比起资产阶级世界之较不明显的反基督教思想来,与基督教主要见地的关系则要密切得多。

50

浪漫主义和唯物主义对于误把理性人当作人的本质的抗议,以及

对于用理性来削弱生机的危险的抗议,为现代社会的两个阶级所继承;下层中产阶级与劳工阶级为历史的必然性所逼迫,向占有经济和政治优势的上层中产阶级发出挑战。下层中产阶级用各种浪漫主义的方式来表现自己,这种表现在法西斯政治中达到顶点;而劳工阶级则很自然地被唯物主义哲学与共产主义政治所吸引。这种抗议因资产阶级文明之势力与威望的衰微,而更具说服力;因为一种文化所包含的真理要能维持自己,要能掩藏错误(这是一切历史真理都含有的),则须更多地依赖于该文化的威望与稳定,较少地依赖于它观念所具有的内在说服力。

不幸的是,不管浪漫主义和唯物主义对于人性与历史的真理有何重要发现,这些哲学一方面都成了加深衰败的工具,而另一方面则成了未成熟的革新的工具。由于它们对人性的问题看得不深,所以仍处在混乱之中,有时还加重了现代文化从一开始就具有的那些错误。浪漫主义主张自然的生机及其原始有机的统一,以对抗理性主义的普遍性。因此,它要么反对每一形式和秩序的原则(如尼采主义那样),要么强调原始的、不充分的、自然的统一形式(Blut und Boden)。所以它成了衰败的工具,加快了资产阶级文明的崩溃,而不能提供一种达于新秩序的方法。有意思的是,下层中产阶级(那些拼命从其孤立逃向种族国家之统一性中的个人主义者,以及那些只在原始部落主义中重新发现历史的、毫无历史意识的人)都是促进这种衰败的工具。

51 另一方面,马克思的唯物主义却包含着一种真正的建设原则。它本身是理性主义的一个类型;因为它相信理性的构成与创造能力,尽管不是人的理性。历史中的人的创造力,蛰伏在理性下面的生命冲动之中,这种冲动被表现为阶级关系所产生的动力。但它相信,这些生命冲动完全受一种更高的逻辑即历史辩证法的支配。由于幻想单靠社会组织的变化就可驯服人的破坏性,幻想能够从人的创造性中清除

人的破坏性,所以它发动了对于既定社会与文化秩序的暴烈反抗,并保证说,既定秩序的毁灭将会导致一个新社会的建立,在这个社会中,人类生存的生命力将被纳入并一直保持在辩证的、超人的历史逻辑的构成力量的范围内。如果说浪漫主义在政治上将人们领入原始部落主义及其伴生的混乱,那么,马克思的唯物主义则相信,现代社会中阶级冲突所造成的混乱,可由那些懂得其深层规律的人引导使所有冲突的解决。

这就毫不奇怪:马克思的政治学最终产生了与法西斯政制无甚区别的苏俄政制。因为它们二者对于人性中的创造力与破坏力之矛盾关系都不十分了解;同时对于人的创造性中的形式与生机的关系也不完全了解。由于意识到资产阶级理性主义文化中的僭妄成分,故浪漫的法西斯主义者摆脱了有关秩序的一切规范与理性原则,而坚持种族与血统所具有的浪漫—自然秩序的正当性,只要它能充分地表现生机。马克思的反叛,尽管也意识到了理性主义者的社会标准中所包含的僭妄成分,但却忘记了包括他自己的在内的一切人类精神都不可避免地含有僭妄的成分,而寄希望于一种新社会秩序的建立,在这一秩序中,人的创造性能够不含破坏性地表现自己;人的生机能够融入一种完美的社会和谐。所以,马克思主义者的浅表的愤世嫉俗,被赋予了一种道德认可,以及一个普遍形式与秩序的过于简单原则的外观;恰如浪漫主义者更深的愤世嫉俗,由于不能以纯粹虚无主义的方式来存在,所以就不得不与一个有关自然结合与秩序的过于原始、狭窄的原则相结合。在这两种情形中,道德的外观都允许人的冲动表现自己,而无需必要的约束。结果这两种主义在政治上都产生了相似的结果。但必须承认,浪漫法西斯主义的道德义愤与虚无主义,比起马克思浅表的愤世嫉俗与最终的共产主义乌托邦来,其破坏性更要大得多。

也许还可进一步说,若从社会历史方面来看,弗洛伊德的心理学会似可看作对浪漫-唯物主义反抗理性主义之人性解释与历史解释的详尽阐述。在弗洛伊德心理学中,得到强调的是一种共同反叛的那些方面,这些方面对于主导社会阶级成员的效力,更甚于对于下层中产阶级与无产阶级的效力。弗洛伊德使人的无意识冲动的幽暗迷宫得以敞亮,以致人对理性人的僭妄,对文化与文明的约束,丧失了信心。由于这些见解是在既定社会秩序之内得到表达的,并未看到种种道德的或政治的选择方案,所以便导致一种更深的悲观主义,这种悲观主义不仅对某一特定的文明或文化感到绝望,而且也对文明本身感到失望。这或许是个人对自己感到软弱无力所产生的结果,这些个人在社会方面过于绑缚在他们的文化与文明之上,以致不允许他们看到这些选择方案。这或许也是对某一特定历史形式与约束之僭妄所作的一种曲折透视,以致在社会方面,仍依附于这一特定历史形式与约束且从中获得利益的个人,无需经受寻找这些社会-道德选择方案的痛苦。在《文明及其不满》(Civilization and its Discontents)一书中,弗洛伊德所得出的结论,其内容几乎与尼采的虚无主义相同。他认为超我(不被视为一种超越的精神,而被视为一种社会建构)的约束必然导致各种情结与反常。由于暂时倾向于从这些前提引申出无政府主义的结论,故弗洛伊德最终无法否认社会约束的必要性,也无法为精神错乱找到真正的治疗方法,因为在他看来,精神错乱乃是此种约束的必然伴随物。这

53 不可解决的问题把他引入一条悲观主义的死胡同。

从某种意义上说,他的悲观主义结论清楚地揭示了上层中产阶级的基本精神问题,正如马克思主义与法西斯主义清楚地揭示了无产阶级与下层中产阶级的基本精神问题一样。弗洛伊德主义乃是一部分上层中产阶级之不安良心的典型产物,这部分人在理性秩序与约束之假面具和片面成就的下面发现了混乱的事物,但却不能或不愿为它所

发现的这个问题寻找一个基本的解决办法。

事实是,在现代文化(无论是理性主义还是浪漫主义)看待这个问题的限度内,不可能解决生机与形式的问题,或者不可能充分地了解人的创造性与破坏性的悖论。在这些限度内,现代文化不得不在四个同样站不住脚的观点中作选择:(1)崇高生机之破坏性的暴戾(如法西斯主义);(2)幻想一种与事实不符的历史中的生命活力的和谐(如自由主义);(3)暂时承认理性约束的虚伪僭妄与人类破坏性的现实,但却希望通过对社会的革命改组来完全改变人的处境(如马克思主义);(4)对任何要从根本上解决生机与约束问题的努力感到失望,而满足于种种姑息疗法(如弗洛伊德)。

注 释

[1]这个比喻也见于《斐多篇》。

[2]《审美教育书简》。

[3]《悲剧的诞生》。

[4]姑从尼采的许多重复论述中选出一段:“对作为行为规范的价值思考乃是一种病态,表明真正的道德(即可靠的本能行为)已误入歧途。强大的民族与时代并不思考人们的权利、原则、行动或者本能与理性。”(《全集》第15卷,第166页)

[5]《道德的谱系》,第3篇,第19段。

[6]《道德与宗教的两个来源》,第112、113页。

[7]关于这个悖论的深入分析可参见蒂利希:《历史的解释》,第2部,第1章。

[8]《作为意志和表象的世界》,第428页。

[9]尼采说:“生理学家切勿把求生存的冲动视为有机生命的基本冲动。一切生命的首要愿望是要表达它的权能。生命本身乃是权力意志。求生存的冲动只是这种意志的一种间接与经常的结果。”(《文化的批判与未来》,第4章,第13段)

[10]《社会契约论》,第197页。

[11]弗洛伊德:《心理分析新论》,第104页。

[12]弗洛伊德承认他的分析犯有错误,但这种错误却要比他所想象的大得多。他在报告他就俄狄浦斯情结所作的分析时说:“我们仅指出一点:除乎我们的意料之外,这个结果却与我们期待的相反。不是压抑产生焦虑;焦虑是先在那里的,是它产生了压抑。”(同前书,第120页)如果弗洛伊德能认识到焦虑是与人的自由同来的,几乎与“外部危险”无关,那么,这一点就会变得显而易见,即他所论到的一切精神错乱都不是由他所谓的“本我”之被压抑而产生出来的,而是来自人的自由这个特征。现代一位很有才华的弗洛伊德主义者霍妮(Karen Horney)试图证明:被阿德勒(A. Adler)视为基本冲动的权力意志与弗洛伊德所谓的利比多冲动,乃是源于一种更为基本的焦虑。她说:“弗洛伊德和阿德勒都未认识到焦虑在产生这些冲动上的作用。”(《我们时代的神经症人格》,第187页)她认为弗洛伊德的理论过于偏重于人的生物方面:“弗洛伊德倾向于将社会现象归结为心理因素,又将心理因素主要归结为生物因素。”(第28页)但她对焦虑却作了纯社会学的解释:“现代文化在经济上乃是建立在竞争原则的基础上的。……结果个体之间的潜在敌意便不断产生出恐惧。”(第284页)霍妮用对焦虑来源之社会经济学的解释来替代生物学的解释,只不过略微接近真理而已。现代心理学家若能求教于基督教心理学家克尔凯郭尔的《焦虑的概念》一书,或可在焦虑的基本性质及其与人的自由之关系的问题上获益匪浅。

[13]恩格斯:《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》,第56页。

[14]《辩证法与自然》,转引自胡克(S. Hook):《理解马克思》,第165页。

[15]《恩格斯致约·布洛赫的书信》,转引自胡克上书,第179页。

[16]《列宁选集》,第4卷,第122页。

[17]《恩格斯致弗·梅林的书信》,转引自胡克上书,第342页。

[18]《资本论》,第8页。

[19]同[13],第64页。

[20]同[17],第341页。

第三章

现代文化中的个性

54

个性是自然与精神这二者的产物。它之所以是自然的产物,是因为自我的基础在于肉体的特殊性。自我与其他自我的明显区别在于这个简单的事实,即:自我的基础是一个物质的有机体,这个机体维持自我的连续存在并有其特殊的历史。但自然只是逐步产生出个性的实在。在无机界中,物质(或力)或结合或分解,以致可任意地产生出“独特的”事件(比如某一座山的隆起及逐渐被侵蚀),但却不会产生出独一无二的或不可再生的统一体。所以无机界的事物可以重复发生,且能用数学的精确性来加以表达。

在有机界中,自然已产生出特殊的有机体,这些有机体具有互相依存与不可破坏的统一的特点。植物是作为一个统一体而生存的,它的死亡意味着那个特殊统一体的毁坏,意味着它的构成因素重返无机界。在更高一层中,动物生命通过发展出一个具有统一相互依存中心的有机体亦即中枢神经系统,而获得了一种更高的独立的特殊性。通过这一神经系统,动物就获得了一种高度的与环境分离;然而,动物的

55

行为却受本能的支配,使个别动物束缚于种类的一般特征。颜色、体形乃至性情方面的变异都是任意而非有意的,其重复出现也是可以预断的。在动物的生命中,真正独特的是物种而不是个体。特定的动物只是通过物种之特殊生命策略的无穷重复来表现自己的。

真正的个性(体现为独立性与独特性的统一)乃是人类生命的特征。个性必须被视为自然与精神的共同产物。自然提供特殊性,但精神的自由则是真正个性的原因。人不像动物只有一个中心,而有一个在他之外的中心。人是能使自己成为自身对象的惟一动物。这种能在人心中区别精神与灵魂(灵魂是人与动物所共有的)的自我能力,乃是独立的个性的基础,因为这种自我意识包含着对作为“他者”的世界的意识。动物知道它的特殊需要,知道它的环境中能满足这些需要的特殊对象。所以,它的意识无法超越那包括它在内的自然过程。动物的意识只是与其直接环境相关的有机体之核心有机统一体的表现。人类的意识则包含着对自我与世界整体的鲜明区分。因此,自我认识乃是独立的个性的基础。

56 人的自我超越的能力也是人的自由的基础,因而也是个体独特性的基础。人的意识不仅超越自然过程,而且也超越他自身。因此它才可能获得人的存在所特有的无穷变异与发展。人身上的每一自然冲动,都能在无数的变异中被修改、扩展、抑制或与其他冲动相结合。结果,没有一个人与另一个人完全相同,无论他们的遗传和环境是如何相似。从某种意义上说,人有拒绝一个环境而选择另一个环境的自由。如果他不喜欢 20 世纪的精神环境,他可以有意识地选择 13 世纪的生活方式。如果他发现他的物质环境不惬意,他可以改变它。现代人的自负,有时使他忘记了受造的限制,这是他不能超越的,也使他忘记了自然中有许多他不能违抗的无情力量。然而,重要的是要记住:人的精神性之所以不同于动物的存在,是因为人有自由和独立独特的

个性。

作为自然与精神共同产物的人的个性,是可以发展的。原始人在“原始群体”(Primeval we)中过着团体生活,有着一种较少摩擦的和谐。^[1]他是逐渐从这种团体意识中浮现出来而成为个体的。但所浮现的东西却是一种原初馈赠,是从开始就有的。这一特殊馈赠的独特性,不只是由它只在人生中的发展,而是由原始存在的特征而得到证明的。原始社会被迫建立某些共同的习俗和方法,来限制自然的冲动,而动物的存在,由于没有自由,故并无要达到统一的问题。原始社会之缺乏社会自由,正好证明原始人有不发达的自由。这种自由使冲动的表达具有很大的差异。由于原始社会缺乏在差异中达成统一的智慧,所以它必须坚持外在的一致性,强迫个人接受那些最初由纯粹历史任意产生出来但后来却逐渐受到实际效用检验的标准。^[2]

一 基督教的个性意识

57

这里,我们不可能追溯个性在早期文明若干世纪中的发展线索。对于我们重要的是:个性的观念与实践在基督宗教中获得了最高发展,而始于文艺复兴的现代文化,试图使个性的观念超越基督宗教信仰中一方面由爱的法则,另一方面由人的受造性的观念所建立起来的限制;结果却完全丧失了个性的观念与实际。

在追溯个性在现代文化中的这一自我解体之前,有必要通过扼要考察基督教的个性观来展望后面的章节。基督教对个性有着高度的意识,这是因为,根据基督宗教信仰,人的精神自由最终只受上帝意志的限制,而人心中的奥秘也只有神的智慧才能完全知晓和评判。这意味着,人生有最后的宗教保证,去超越部落的习俗、行为的理性准则,以

58

及所有一般的、抽象的行为规范。但最好的基督教道德并不是反律法的，因为它受制于在基督身上启示出来的上帝的意志；正如保罗所说，“万物都是你们的，而你们是属基督的。”在普洛提诺的神秘主义中，我们也可找到有关人的精神具有超越性的相同意识。但神秘主义毕竟只是暂时提高了对人的精神独特性的意识，而最终却丧失了个性的独特性。在神秘主义那里，独特的个性被等同于自然的受造性，因而被看作是须加以克服的邪恶之根。用迈斯特·艾克哈特的话来说就是：“你必须心中纯洁；而只有泯灭了受造性，心灵才是纯洁的。”^[3]根据基督教的信仰，每一个体的生命都服从于上帝的意志。正是这种对神的意志的服务，才在有限的人的意志与由上帝统治的整个世界秩序之间建立了正当的联系。按照神秘主义，即使是在艾克哈特半基督教的意义被解释过的，美德也只有当消除了个体意志的时候才能达到；“不幸的人，不是那想要遵循上帝旨意的人，而是那不按自己意志和上帝意志来生活的人，这样的人甚至在活着的时候其实也并未生存。”^[4]换言之，神秘主义坚持人的精神的完整高度，但却将独特的个性等同于应当克服的受造物。个性最终被纳入神性之中。在各种自然宗教中，人的精神可以超越某一既定的环境，但它却受限于它的部落、民族、文化或者时代。所以只有基督教（犹太教在分有先知-圣经传统而又不受制于国家律法时亦如此）能够见出并建立人类精神的全部高度与独特性。

59 诚然，这种对个性的高度意识也不是没有危险。如果对上帝的责任感以及在上帝面前的悔罪谦卑之心受到削弱，那么，基督教的个性就有可能成为混乱之源。这一点可以用来说明西方基督教历史上许多残酷与邪恶之事。

在中世纪天主教的整个时期中，基督教的个性观从未获得连贯一致的表达，这部分是由于社会与经济的原因。当时的土地封建经济与原先的条顿民族的部落统一仍有密切联系；社会的复杂性尚未促使个

体意识充分出现。另一方面,天主教阻碍了高度个性意识的出现,部分原因是它的神学中掺杂有希腊理性主义,这种理性主义使个体隶属于自然法的普遍原则;另一部分原因是它的宗教权威主义在灵魂与上帝之间插入了宗教体制。由于天主教用一种历史制度来充分解释那超越一切理性、抽象的上帝的意志,并把一般规范应用于特殊情形,所以个体总保持着对社会的、道德的与政治的一般范畴的意识,而他自己则只是这种一般范畴的个例。他从未充分地把自己表达为一个个体。

所以,现代对个性的意识一方面源于新教,另一方面源于文艺复兴。从典型的现代人的观点看,新教与文艺复兴不过是走向个人自由的两种不同运动,惟一不同的是:后者比前者更投合现代精神。这两个运动的真正意义在于:前者代表了个性在基督教内部的最新发展,而后者则使个性超出基督教的范围作更进一步的发展,此即“自主”个人的发展。真正引来现代文明并在这一文明的最后阶段上被消灭的,正是这种自主的个人。

新教对个性的高度意识,在神学上是由“一切信众皆教士”这一宗教改革原则体现出来的。这一原则强调的重点,并不在个人了解真理的能力,而在个人对上帝的不可推卸的责任,以及个人罪恶得到怜悯的保证,这种怜悯是不能由教会赐给个人的,如果一个人缺少信心的话。这一信念包含着对于人的精神自由中的无意义危险的强烈意识,这种危险只有在个人与上帝的直接联系中才能得到克服。路德以一种特别有力的方式表达了这种意识:“当你临终的时候,你不能用这样的话来安慰自己:‘教皇如此这般说过。’因为魔鬼可以击穿你的这一信心,问你道,假如教皇错了又怎么办呢?那你就会被打败了。所以你必须随时都能说:‘这是上帝的话语。’”

新教对个人对上帝负有直接责任的认识,包含着、发展着一种强

烈的反律法倾向；这不仅因为它感到任何外在的规范都不能保证那促成行为之动机的品质，而且也因为它认为律法及理性的道德规范，都不能充分指导那处于善恶之无限可能性（每一行为的内外两方面都有这样的可能性）中的德性。比起天主教思想来，新教将“自然法”这个理性概念置于一个更不重要的地位。它因为对个体的偶然性以及面临着这种偶然性的个体的独特性有着太强烈的意识，所以并不信任所谓的一般规则。上帝的旨意就是规范，基督的生命就是上帝意志的启示，在错综复杂的人生中，个人面对着一种寻求遵循上帝旨意的庄严责任，除了这个终极的规范外，再无其他权威性的规范。

61 尽管这个看法，即认为人的精神超越一切境遇与规范从而只需对上帝负责，极具宗教深度，但由于新教不能为社会道德与政治正义提供种种相对标准与建构，遂频频造成现代生活的混乱。这样，它便间接助长了浪漫主义在政治和道德的领域内反对一切理性的和传统的规范。从基督教深刻表达了个性这一意义上说，它本身就须对现代生活的混乱负部分责任。“万物都是你们的，而你们是属基督的”，这样被告诫的个人，在一个宗教衰微的时代，可能会很容易地丧失对表达在“但你们是属基督的”中的终极宗教责任的意识，而只记得这名言前半句“万物都是你们的”中的反律法内容。

二 文艺复兴运动的个性观

如果说新教在基督宗教的范围内代表了对个性观念的最后高扬，那么，文艺复兴就是自主的个体这一非基督教概念的真正摇篮。文艺复兴对个人自主的强调，部分是对天主教专制主义的反叛。它在将学术从宗教教义中解放出来这一过程中所起的作用是如此的巨大，以致

绝大多数对现代“科学精神”缺乏批判态度的信从者,竟未见出自主性这个观念所包含的危险。从表面上说,文艺复兴思想是古典学术的复活,古典的权威或被用来反对基督教的权威,或被用来修正后者的权威。然而,古典思想却没有文艺复兴所表达的那种对个人的热情。事实上,文艺复兴采用了一个只能在基督教土壤生长出来的观念。它把这个观念移植到古典理性主义的土壤中以产生个人自主性的新观念,这个观念是古典主义和基督教都没有的。

把基督教个性观与文艺复兴个性观连接起来的,并不是新教关于个人只对上帝负责的观念,而是中世纪神秘主义关于人的精神具有无限潜能的理念。从艾克哈特起,中经“共同生活兄弟会”(Brothers of Common Life)与约翰·拜斯布洛克(John Ruysbroek)^[5],直到文艺复兴的巨擘之一库萨的尼古拉(Nicholas of Cusa),乃是一脉相承的。对于追随艾克哈特的神秘主义者来说,基督乃是人的神性潜能的象征。艾克哈特曾说过:“圣父不断地产生圣子,而我要进一步说,他也生我为他的圣子,为他亲生的儿子。”人的精神的潜能是没有限制的:“正义的灵魂恰如上帝,与上帝同在,与上帝平等,不在上帝之下或之上。”^[6]

在艾克哈特的思想中,这种神性潜能并不利于个性,而是最终会摧毁个性。文艺复兴如何把有关人的神性潜能的观念转化为个性与独特性的概念,这一点在库萨的尼古拉的祈祷中得到了最好的说明:“你的真实面貌是没有任何限制的,既无量又无质,既无时间又无空间;因为它是绝对的形式,面容的面容。……注视你的面容的每一面容,所看到的无非是它自己的面容,因为它看到的是它自己的真实。……主啊,你的面容是何等的奇妙,青年所看到的是年轻,成人所看到的是成熟,老人所看到的是老迈。在每一面容中,那万容之容都遮蔽在神秘中。直到人进入那种神秘与幽暗的静寂——这神秘与静寂超越一切面容,其中再无关于面容的认识与概念——之中,你才无遮蔽

地被瞥见。”^[7]这是一个站在文艺复兴运动开端处的基督教神秘主义者所持有的一种极可重视的观点。他所感到和表达的,绝不反对基督教思想;然而文艺复兴对独特个性的强调,却突破了基督教与神秘思想的界限。圣经中的先知对上帝的提法,即上帝是“他所想的并非我们所想”的人的审判者,却在把上帝视为每一独特的人的个性的完成者而非人的罪恶的审判者的看法中,丧失殆尽。那个最终吞没一切个性的神秘永恒概念,则作为一种事后的思考而得到有意义的保留。

比起库萨的尼古拉来,乔奥塔诺·布鲁诺(Giordano Bruno)较少具有基督教精神而较多具有新柏拉图思想,他主要感兴趣的,是人的精神的神性潜能,而不是它的独特性。他所关心的是要维护这一点,即人能“通过与那个超越对象的理智接触而成为神灵,他所想的只是神性事物,并且对普通人最感兴趣的一切无动于衷”。^[8]但他也用关于人的精神具有神性潜能的神秘观点,来狡黠地证明人的独特个性这一新观点:“诗不是由规则而生;规则反倒是由诗而生。但如何才能识别真正的诗人呢?凭他们的吟唱。”^[9]布鲁诺达到了个人完全自主的观念;这一观念激发了他对专制主义的反抗。灵魂责任的根源,就在灵魂自身的本性之中。而这种本性并不是理性的某种一般法则,如像斯多亚和康德所认为的那样。一种内在之光在引导每一个人。由于对布鲁诺来说空间的无限性所象征的正是灵魂的无限潜能,因此我们可以认为不朽的观念对其思想所具有的重要性。然而,他对于盼望不朽的态度是含混不清的。在这一点上,他的泛神论战胜了他对个性的强烈意识,正如库萨的尼古拉用那吞没一切个性的“幽暗静寂”的神秘看法,来完成他关于每一个性在神性中得以实现的观点一样。

在这一点上,文艺复兴预示了后来理性主义要摧毁个性概念的倾向,同时也证明它未能像圣经宗教那样为这一概念提供较坚实的基础。在圣经宗教中,个性的观念被保留在复活的希望中。“肉身的复

活”这一完全非理性的观念,长于表达一种隐晦与无意识的认识,即个性的根源不惟在精神,也在自然之中。若无特定的肉身,人的精神就容易消失到神的精神的普遍性之中,消失到未分化的永恒之存在中。诚然,彻底的理性主义是不可能承认那在时间性存在中出现的个别事物的永恒意义的。

64

文艺复兴的个性观(根植于人之伟大与独特的概念中),自然也包含人的自由。因此,文艺复兴思想家们的一个主要兴趣,就是要证明:神的先知并不限制人的行动自由,也不取消人在历史中的创造作用。意志自由仍是意大利文艺复兴思想家们的兴趣所主要关注的一个问题。^[10]

文艺复兴对个性的强调,显然并不是由一套观念引起的,因为它迫使不同的哲学为之效力。冷静、悲观与注重现实的蒙田,正如那位迷醉上帝的布鲁诺,把个性的观念表达得一样充分。蒙田的主要兴趣,在于人生藉以表达自己的那些形式的无穷多样与相互依存。他嘲笑一切要把多种多样的形式纳入一般范畴的努力,无论这些范畴是道德的、律法的、抑或理性的。蒙田对于个性的意识,部分是他对多样性的兴趣的扩展。人类展示了一种无穷的多样性:“普鲁塔克(Plutarke)说过,他发现动物之间的差异,远不如人与人之间的差异大。……我可以比普鲁塔克进一步说,某人与某人之间的差异,远较某人与某兽之间的差异为大。”^[11]在某种意义上说,蒙田所颂扬的个性化,乃是作为自然历史成果与作为地理和历史境域之多样性的个性化;而意大利文艺复兴引领者们所主要感兴趣的,则是精神的个性化、内省的奥秘以及表达自我的肖像艺术。然而,蒙田与彼特拉克(Petrach)和意大利的文艺复兴引领者一样,都对自传性的艺术感兴趣,他曾夸口说:“我以一切自然姿态来表现自己;或站或卧,或前或后,或左或右等等。”^[12]并且用“所有人在他身上都有人性的整个形式”^[13]为理由来证明他所持见解的重要性。尽管蒙田是一个自然主义者,但他的个性观却确实

65

源于唯名论与神秘思想这二者的结合,而且我们发现,这一观念在稍后的浪漫主义中,即在歌德与施莱尔马赫把个体视为普遍之启示者的看法中,得到更为充分的发挥。

三 资产阶级文明与个性

由于文艺复兴的个性观利用了各种哲学与神学的观念,如基督教的与古典的,泛神论的与自然主义的,神秘的与唯名论的,所以我们不能把个性论归功于这些观念中任何一种观念的力量。很吊诡的是,它的文化之根大半扎在基督宗教中,而不在那些侵蚀了中世纪基督宗教的古典影响中。但这并没有回答这个问题,即何以这种特别强调会在这一时期表现出来并且控制着直到晚近的现代文化。原因应当在这个时代的社会历史中而不是纯文化历史中去发现。个体意识的出现,与商业阶级即资产阶级的出现是同步的。意大利的城邦是资产阶级文化的温床。当欧洲的其余部分仍处于土地贵族的统治之下时,意大利的城邦却给新兴的商人提供了形成他们自己文化的机会;有意思的是,这种文化的形成在很多特殊的方面,都预示了启蒙文化,这种文化是商人在欧洲其余地方取得胜利的标志。

66 商人发展出一种靠个人的开拓而不靠世袭优势的经济能力;这种能力创造出动态的而不是静态的社会关系。它很自然地把人类社会看作一个人的决断的领域,而不是无情命运的领域。同样,它把自然视为一种工具,而不是人类意志的主人。自然科学的兴起,最初不过是这种人类自我依赖意识的副产品,因为大自然只被看作一面反映人之伟大的镜子。但随着科学逐步使人真正控制了自然力,它又为人类自足的观念注入了新的动力。

人的这种自傲与力量——他惊异于他能以自己的决断影响历史，以他行动的力量影响自然，他发现他自己就是造物主——与基督教关于每个人在上帝眼中都具有重要性的观念可说是不谋而合。其实这只是对基督教信仰的世俗化看法。这可由下述事实得到证明：无论是非基督教国家，还是天主教国家（在其文化中，基督教为古典影响所改变），都不曾大规模地参与推动现代商业与工业文明。它也可以由存在于新教个人主义与资产阶级文化的世俗个人主义之间的那种令人困惑的、复杂的互动关系来得到证明。现代的个人只能产生于基督教文化；然而个人思想的进步却又摧毁了个性的基督教基础；而他的文明的进步则摧毁了使个人的创造力、潜能和果断行动发挥作用的社会与经济基础。

个性在社会与经济中的破坏，乃是商业文化之高度机械化与非人化的结果，这种机械化与非人化在工业文明的发展中达到了极点。现代工业文明把无人格的金钱与信用关系的逻辑推到了它的最后结局。生产与交换的过程（这一过程在较简单的经济中一直是嵌舍在个人关系的背景中的）逐渐被解放出来并被建立为一个自动的、理性化的关系领域，在这个领域中，个人乃是从属于生产与交换过程的。这同一个历史动力破坏了传统社会统一、诚信与中世纪农耕文明的情性，从而使商人得以出现并在历史中发挥创造作用，它现在仍继续着这个破坏过程，直到一切社会与国家都主要因机械性的相互依赖而绑到一起，并且因这种相互依赖所产生的摩擦而趋于冲突。

67

资本主义哲学家（如亚当·斯密）的早期看法，即认为生产与交换的过程会自动造成利益的协调，并未得到实现。人控制这一过程，正足以破坏它的协调。那些控制并拥有机器的人，成为空前社会力量的支配者，成为以往历史所从未有过的更高生产力的支配者。正像过去历史上把持权力的少数人一样，他们也无法抗拒权力的诱惑。所不同的

是,他们的不义对他们社会基础所造成的破坏,远胜于寡头政治的不义在以往生产力较不发达的时代所造成的类似破坏。结果现代社会卷入了摩擦与没落的过程,这一过程以灾难威胁着全世界,并且由一种它所固有的无情逻辑向前推进,拒绝要挽回这一颓势的一切努力。

资产阶级的个人——这些人是怀着这样的信心即相信人的决断能够胜过历史的命运来开启这个时代的——却看到了一个历史过程的出现,在这个历史过程中,个人乃是无助的,是不可克服命运的软弱牺牲品。事实上,人的大多数决断都倾向于加重现代社会的困难;因为那些掌握着重要经济实力和社会权力的人,都是按维护他们权力的旨趣来作决断的,因此,从中世纪的社会团结、节制与惰性中产生出来,并认为自己是自然和历史的主人的资产阶级个人,正在注定的历史必然性与狂热建立起来的这个颓丧时代的部落团结中不光彩地消亡着。下层中产阶级从各种败坏了的浪漫主义中形成了这种团结;而无产阶级则构想了一种历史哲学,这种哲学用对历史命运的服从来取代资产阶级关于主宰历史命运的意识。不幸的是,这个阶级被这个时代的机械主义所完全败坏了,以致对资产阶级个人主义中的真理和谬误都一律加以否定。所以它以机械的方式来设想历史命运,并力图用“运动法则”来领会历史。

四 自然主义对个性的破坏

文艺复兴的错误在于高估了人在历史中的自由与力量。人在历史中的这种自由与力量是含混不清的。他的行为与决断不如他所想象的那样独特。这一点,可由他决断的性质来从统计学上加以估计,可根据这些决断中作出的条件来加以精确预言,从而得到证明。他是

否有特权和保障,他工作在城市抑或在农村,都足以左右他的决断。他的决断对历史方向的影响,并没有文艺复兴所认为的那样大。这些决断在每一情形中都受到他同胞的有意无意的希望、恐惧和奋斗的干扰、修改与控制。他的有意识决断常受他无意识恐惧的控制。在这种时候,个人只有在超越精神的范围内才能保持为个体,在这个范围内,他才能反抗历史命运,才能诉诸一个意义王国(他的生活从中获得某一为历史所否认的意义)。然而,他在历史中作出决断的能力,有赖于这同一个超越领域。任何完全沉浸于历史过程中的个人,自然不得不接受该过程在某一给定时期所任意确定的道德、政治与宗教规范。他之能向某一文化或文明的成就挑战,在于他所依靠的是一种超越了该文化的神秘假定与信条的自由尺度。这常常意味着要完全依靠某种对立的人生哲学与历史哲学。只有当他自己的专业仍有成功的余地时,这种依靠才可能支持他。一项能赋予个人生活以意义的社会-历史事业,一旦遇到不可挽回的挫折时,就会产生出一种完全的无意义感,除非个人受到一个能从永恒的方面来解释这种挫折的宗教的支持。

69

然而,假如个人所逃向的这种永恒是一个否定一切历史及其意义的未分化的存在领域,那么,个人就将被这种否定所吞没,正如神秘主义的逻辑所充分证明了的那样。所以只有在一种先知的宗教中,如在基督教中,个性才能得到维护。只有基督教信仰才能公平对待个性的自然基础与精神基础这两个方面。由于它严肃地对待历史,所以它能肯定每个人在历史的张力——这些张力根植于自然的、地理的、经济的、种族的、国家的与两性的条件中——中所形成的独特性格的意义。但由于它从永恒的观点来解释历史(即是说它看到了历史在历史之外的根源与目的),所以它在意义世界中为个人留出地盘,即便他所加入的那个特定的历史运动会彻底失败。

任何哲学或宗教都无法改变人的生存结构。这个结构所包含的

个性,在自然方面有一特别的肉身,在精神方面则具有自我超越性。但种种宗教和哲学对于自我的可能性即自我把自己维持在这种超越地位的可能性,却有着重大的关系。自然主义哲学可能会因为强调血缘关系与社会一致性的其他自然力是意义的惟一基础而破坏个性(现代自然主义即如此);另一方面,看重精神的哲学则可能促使超越的自我(精神)从历史(以及历史中的特殊危险与盛衰无常)逃向否定历史与个性的意义领域。个性的概念与现实都是基督教信仰的特有产物,因为只有在这种信仰中,个人才可能同时站在历史之中和历史之外。他站在历史之中,是因为他的信仰肯定了历史的意义,他站在历史之外,是因为他的信仰主张历史是由永恒意志产生的。

现代文化的历史因为相同的文艺复兴倾向而具有一种特别的病象,这些倾向坚持并修改了基督教的个性观,过分强调个人的历史权能与自由,以致导致了真正个性概念的毁灭。由于个性在文化上的这种毁灭既先于现代机械文明的发展又与这种发展同步,所以,它在促使现代文明毁灭个性自由与独特性的同时,又受它的影响。

现代文明摧毁个性的逻辑线索可简述如下。现代文化的自然主义成分,寻求把人的整个精神维度归结为一种未分化的“意识流”,甚至寻求将意识本身归结为纯机械的活动。另一方面,唯心主义则对作为心智的精神感兴趣;但又往往使人的自我的独特品性消失到抽象的心智普遍性之中。在这二者之间,自我的真实性一直处于持续的危险中。

从霍布士开始,对自我的意义,尤其是对超越个性的一致否定,贯穿着经验主义和自然主义的传统。在霍布士的感觉主义心理学和唯物主义形而上学中,并无人的个性的地位。他的个人只具动物本性,其自我性仅由求生存的冲动构成。人的理性的作用,只是帮助把这种冲动扩展到本性所知道的范围之外,由此而在不同个人之同样有效的

要求之间造成冲突;但又绝无对于冲动的理性超越(在此,这些要求可以得到仲裁)。所以,这些要求必然受到政治权力的压制裁决,这种政治权力是一切道德的惟一根源。由于害怕相互残杀,遂使人类订立社会契约,政府也由之而产生。但有意思的是,这一立约的决断发生在史前的神话时代。这种哲学可以被视为自然主义思想的奇思异想,这派思想后来把人类历史解释成纯人类决断,而无需有一充分超越了社会过程的个人来作有意义的决断。

71

洛克受笛卡儿思想的影响,把自我界定为“能思之物”,并坚持个人同一性的实在性:“不论其本质为何(精神的或者物质的,简单的或复杂的,都无关紧要),自我乃是那有意识的能思之物,它能感受痛苦或快乐、幸福或悲伤,所以关心它所意识到的一切。……这种意识联系于并且影响到一种个体的非物质的实体。”^[14]洛克所关心的是要证明,同一性的原因是意识而“不是可用数字表示的实体”。对意识的这一描述同样可用于动物的意识,即用于一切具有中枢神经系统的有机体。但洛克关于自我意识的理论追随笛卡儿,坚持自我能直觉地认识它自己:“如果我怀疑一切其他事物,那么这种怀疑使我意识到我自己的存在,并不容我怀疑这一点。”^[15]这种对自我存在的意识很难算是对人的自我意识的整个范围与独特性的充分描述。然而它却是对人的独特性的一种认识(这种认识是霍布士和休谟所没有的),尤其是在洛克将他主张的“能思的自我”用来论证上帝的存在的时候。然而,自我意识的观念并未进入洛克的人格同一性(Personal identity)概念,他显然从这个概念中剔除了包含在记忆中的自我超越因素:“如果我们能设想有一种被完全剥掉一切记忆或对过去行为的意识的精神”,那么,这“将不会引起人格同一性的任何改变”。^[16]这样做,诚然对他所谓的“经验自我”(即被包含在肉身中的自我)的同一性不会造成任何改变。但是,只有纯粹的自我或超越的自我,才作为意识的意识而超越了意识,才以记忆和

72

预见来表达自己的,才是人的人格的真正核心。

在这一方面,正如在别的方面,休谟按纯经验主义的旨趣清除了洛克思想中的笛卡儿成分,并否定了对自己加以任何意识的可能性:“当我更加深入到我所称为的自我之中时,我总是会发现某些特别的知觉,如冷、热、光、暗、苦、乐等。我绝不可能在任何时候捕捉到一个无知觉的自我,我绝不可能观察到除知觉以外的任何东西。”^[17]这个说法可以认为是对笛卡儿纯自我概念(这种自我只存在于自身之中而无与外界的任何联系)的有效批评。自我总是关系之核心,所以,说“我绝不可能在任何时候捕捉到一个无知觉的自我”,是完全正确的;但休谟的结论“不可能观察到除知觉以外的任何东西”,则显然不是从上一句话推导出来的,也与事实不符。然而,即便休谟把经验自我解释为“印象流”是正确的,我们对于“当我更加深入到我所称为的自我之中时”这句话中的“我”之性质的追究也依然是中肯的。正是这个作为主体的“我”的实在,才对一切关于自我的纯经验的解释的可靠性构成挑战。^[18]

73 无论现代心理学所取得的成就是如何巨大,说滞留在自然主义传统之内的种种心理学体系绝未超出霍布士、洛克和休谟的解释,并不是不公允的。行为主义心理学乃是霍布士立场的精致化。洛克的立场则为强调自我之原则性与统一性的所有“动力”心理学家所接受。在追随休谟的那些人中,只举詹姆士作为例子就足够了。詹姆士否认意识的统一性和自我的超越性。他说:“如果不存在不断过往着的意识状态,那么,我们或许就能假设一个绝对与自身同一的永久性原则,来作为我们心中的不停息的思想者。但如果意识状态是作为实在而被给予的,那就无需假设这个思想者中存在着一种‘实质的’同一性(substantial identity)。昨天和今天的意识状态并无实质的同一,因为当今天的意识在此时,昨天的意识已一去不返了。……合乎逻辑的结论似乎是:意识状态乃是心理学所要处理的惟一对象。形而上学可以证

明灵魂的存在;但对于心理学来说,假设这样一个实质性原则乃是多余的。”^[19]

詹姆士确信假设这样的实质性原则是多余的,实为一个有趣的例证,表明作为一门自然科学的心理学(所有自然科学皆如此)总是力图通过对形而上学的怀疑来确证它作为一门纯科学的品质。但不幸的是,这种怀疑仍通向含蓄的形而上学信念。一个具有表面和深度的物体,光从一方面来解释它是不对的,因为它事实上有两面。这就是何以科学若仅为科学就不可能有科学上的精确性的原因所在。这对于那与物理学相对峙的精神科学(Geistes wissenschaft)来说,尤其如此。而对于那要探讨人的精神深度的心理学,则更是如此。每一要保持在纯科学范围内的严格努力,都会把心理学还原为生理学,把生理学还原为机械生理学。人的自我之超越性与终极统一性,的确不在纯科学的范围之内。然而,探究纯科学范围之外的真实性,也是一项必要的工作。^[20]

74

诚然,过去数十年间的心理学理论展示了各种不同的学派:从机械论到有机论,从原子主义和行为主义的意识解说到强调完形(格式塔心理学)的解说。然而,有趣的是,自然主义心理学很难达到意识中的有机统一的概念,它只是偶尔使自我和自我意识成为特别研究的对象。^[21]

自我意识的真正深刻之处,亦即复杂的人格问题,一方面是它与自然界和历史联系的广度,另一方面是它作为自我意识着的自我的深度,是只有那些心理学学派才可能关注的,这些学派毫不掩饰地离开自然科学的限制,视心理学为文化科学,这就意味着它们的心理学研究是由哲学和半宗教的假设所引导和激发的。

五 自我在唯心主义中的丧失

早在心理学强调一门特殊的“文化科学”之前，哲学就理所当然地处理着人的意识问题，并寻求解释人的精神及其与自然、历史和宇宙的关系。从我们研究的观点来看，有意义的是这一点：自然主义哲学倾向于把人的自我还原为一种意识流（人格的同一性在其中降至最小），而唯心主义哲学则倾向于在不同程度把意识等同于心智，把有意识心智的最高成就等同于神的或绝对的心智，或至少等同于某种在社会上或政治上所设想的普遍心智。

自我主要是一种主动的而非反思的有机统一体。但它却不只是一种有机统一体。它具有超越它渗透其中的自然过程与其自身意识这两方面的精神能力。正如意识是超出过程之上的原则，自我意识也是超越性意识的原则。唯心主义由于意识到人的精神的这一深度，故总较自然主义优越。但因为把这种自我超越的自我所具有的普遍视角等同于普遍精神，故唯心主义又常常丧失了这一优越性。这样，它所谓的自我就不再是真正意义上的自我，而只是普遍心智的一个方面。唯心的理性主义的这个自我既少于真正的自我，又多于真正的自我。它之少于是在克尔凯郭尔所说的意义上：“信仰的悖谬在于这一点，即个人高于普遍，个人凭着他与绝对的关系来决定他与普遍的关系，而不是凭着他与普遍的关系来决定他与绝对的关系。”^[22]在唯心主义那里，真实的自我乃是那种使自我联系于普遍的理性。但是，由于唯心主义思想中的这个真实自我正是这种普遍理性，所以这个实际的自我便被吸收到普遍之中了。然而，这个实际的自我既少于又多于理性；因为每一自我都是思想与生命的统一，在这统一中，思想与有限生

存的所有有机过程都保持着有机的联系。由于认识不到这一点,遂使所有唯心主义哲学都错看了罪的问题。罪于是成了与普遍心灵相对立的人的“动物本性”中的惰性。^[23]唯心主义认识不到有限性在何种程度上是人的精神的一个基本特征。换言之,较之于理性过程之视野的(观察)广度,自我有着更狭窄的自然基础和较高较窄的精神顶峰。自我是一个有着广阔视野的窄塔。在唯心主义中,自我消失到它视野的广度之中;而它视野的这一广度被等同于终极实在。唯心主义把自我主要设想为理性,又把理性主要设想为上帝。^[24]

76

我们不可坚持说,所有唯心主义都使个体消失到普遍心灵之中。有一些持多元论的唯心主义者,如莱布尼兹和霍尔巴特,也对个性有着强烈的意识。此外还有受基督教有神论强烈影响的各种唯心主义,正向具有泛神论倾向的唯心主义发出挑战。^[25]然而,控告一切绝对唯心主义失去了个性,却是正确的。在康德对唯心主义的批评中,自我并未消失到普遍性之中,而是在理智自我的普遍性与经验自我的特殊性之间维持着一种影子般的存在。这个自我是因其对理智自我之道德法则的接受而存在的。^[26]因此,唯心主义思想的不变倾向,是要把基督教的悖论“凡丧失生命的就必得着”转变成本体论的悖论,同时主张真实的自我和个性,是完全不同于实际的自我和个性的。鲍桑奎(Bosanquet)下面的话很好地说出了绝对唯心主义的逻辑:“据说上帝只有靠给予一个自我,才能给予他自己;我们可以补充说,自我只有靠成为普遍自我,才能成为自我。”^[27]他得出这个结论的步骤,可用一组简要的引文来加以指明:(1)“我们最好认为个体主要是心灵。”^[28](2)“对心灵的最好的—般描述是把它称作世界;那构造心灵的世界是不受严格规则限制的——在很多情形下,一个单个的心灵由不止一个肉体构成,而且它控制的也不止一个肉体。”^[29](3)因此,个体是“一个在有限事物中认识整体之逻辑和精神的世界,在原则上,增加理解、转变自

77

我,对他来说都不是不可设想的”。^[30](4)“个性是积极的、具有建设性的;如果自我意识对于自我的观念是消极的,那就不必用它来解释个性。……若以它的自我同一性的原则来衡量,则个性的独特性便是一种缺陷。”^[31]

78 注意到这一点是有启发性的:鲍桑奎的理性主义是何等地接近那种认自我为邪恶的古典神秘信仰。神秘主义者希望自我将被未分化的神性统一所吞没,而鲍桑奎则希望它消失到“超越反思自我与非我的意识”即理性的获得之中。从基督教的信仰来说,人总是受造之物,因此他绝无可能达到“超越反思自我与非我的意识”的高度。理想的可能性是自我与别的自我之间的爱的关系,在这种关系中被超越的是相异性,而不是孤立的同一性。

在绝对唯心主义的范围内,是不可能公正对待基督教的自我观念的,这一点可由罗伊斯(J. Royce)在其《世界与个人》一书中所作的英勇但失败的努力(尤其是因为他竭力保持一个充分的个性概念)而得到最好的说明。罗伊斯正确地坚持说,他没有像神秘主义那样失去自我;而他的大部分辩驳都是针对神秘主义对于一种未分化的终极实在(个性就是在其中消失的)的看法的。他的“绝对”是一种“镶嵌工艺品”(mosaic),需要多种多样的个体来成就它的丰富性。但罗伊斯所说的个性只是独特性,而不是那把人的个性从自然的独特性区分出来的精神之深度:“一个有限的观念即是一个自我;我能使现在的自我与过去或将来的自我形成对照,与昨天的希望或明天的行为形成对照,正如我能使我的自我与你的内在生命或我为其一员的整个社会,或者与我们对自然的经验所暗示的整个生命,甚或与上帝的全部生命形成对照一样。”^[32]这样一来,有限的自我与任何有限的实在便属同一范畴,而终极的自我可说就是绝对。因为绝对被定义为“我们自我的完全实现”。^[33]罗伊斯比鲍桑奎更少关注作为恶之根据的自我意识的骄傲方面。他写道:

79

“假如有人坚持追问，‘是什么使我们与绝对分开并把我们的意识弄成目前这样狭小呢？’那我就只能一般地回答说，这种狭小须在绝对生命之内找到属己的地位，因为这样绝对才可能成为完整。这样，人们就无须用新的原则来解释普洛提诺的提问：何以灵魂会背离上帝？从绝对者的观点看，有限存在者是绝不会背离的。它们在其该在之处，即是说在绝对统一体之中。”^[34]用基督教的教义来说，罗伊斯的看法不外乎是：从上帝的观点看，每个人都是基督，但从人自己的观点看，则他又是受造物与罪人。或者这样说更好：在罗伊斯看来，只有在人的骄傲与分离尚未被理性观点（这种理性观点在逻辑上终于上帝的观点）所超越的情况下，人的有限性才是一种罪过。^[35]因此，普遍心灵乃是救赎人的“基督”。

唯心主义取消个性的逻辑，可能在意大利唯心主义者斯太尔（Gentile）的思想中达到最为融贯（也最荒谬）的表达：他“否认思想人格的真实性”。^[36]这样就兜了一个圈子，唯心主义者与极端经验主义者都一致认为：“思想本身就是思想者”。

唯心主义对个性的否认，在西方文明的历史中对社会、政治甚至最后对文化都有着直接的影响，这可由下述事实得到证明：它对现代国家的神化贡献了极为可疑的价值。每当唯心主义寻求逃避神秘主义之未分化的绝对并力图证明它是历史行动的策划者而不是旁观者的时候，它的普遍理性就体现为那位非常可疑的神祇亦即现代国家。用鲍桑奎的话说就是：“这意思是说，在国家中或凭藉国家的帮助，我们立即就会发现纪律、扩展、片面冲动的改变，以及为人的自我的本性所要求去做的和去关心的事情。这就是说，如果你从一个现实的人开始，设法为他提供一条出路和一个稳定的目的，使他充分发展自己的才能，获得一个满意的生活目标，那么，你就将被事实的必然性驱赶到国家那么远，也许还远些。”^[37]国家的无所不包与稳定，代表了人的“真

正意志”，这个意志是与他那暂时而片面的意志相对立的。黑格尔及其追随者神化国家的荒谬在于，国家的全部邪恶暴戾（它只是历史力量的一部分），虽较个人更具普遍性，但在价值和程度上却没有它所要求的普遍性，可惜这一点并不为唯心主义者所认识，他们所敏感的，乃是个人生存之琐碎有限的方面。在鲍桑奎的思想中，国家（它只有部分真实性，但却要求绝对价值）罪行的这个严重问题，竟以一种十分天真的说法来加以表达与遮掩：“你将被事实的必然性驱赶到国家那么远，也许还远些。”人们肯定会说，不只“远些”，而是远得多，不是“也许”，而是必定。^[38]

从基督教的观点来说，原罪的全部病状都表现在唯心主义思想的僭妄中了。个人被牺牲给了普遍的理性（其表现于政治方面或超历史方面），因为担心若不作此整体牺牲，就会造成独特性的混乱与“独断意识”的罪行。但人的骄傲总想设法改造那想象中的神性与普遍理性，使之不仅成为某种普遍人性，而且成为一种特殊的普遍性，这种普遍性81 性与那构想它的哲学家的偏见和观点是相适应的。沃德（J. Ward）以讥讽的口吻描述了黑格尔思想中的这一弱点：“据他说，地球是太阳系的真理；太阳、月亮和星星都只是些侍候地球的条件。在地球的各大洲中，欧洲因为地形特殊，就成为地球的意识与理性，而德国则是欧洲的中心。他认为有了他的哲学，哲学的发展就到头了；又认为当普鲁士在史泰因（Stein）治理下复兴起来时，世界历史的顶峰就算是达到了。”^[39]

六 自我在浪漫主义中的丧失

自然主义之丧失个性，是因为它对人生的观察不够深入，不足以

理解人的自我超越精神。这种精神是一种并不合于自然因果性范畴的实在,而自然因果性则是自然主义用以理解宇宙的惟一原则。另一方面,唯心主义虽能看到人的精神能超越自然过程,但因为个性的独特性和任意性与它用以解释实在之惟一原则的理性模式不相符合,故复又丧失了它。在这方面一个教训是:甚至像莱布尼兹这样强调个性的多元哲学,也只有靠将个体视为大宇宙中的小宇宙来加以安顿。这一解释允许如基督徒沃尔夫(Wolff)这样的一元论者,以稍微不同的强调,重又把个体纳入普遍性之中,并使之等同于普遍性。用克尔凯郭尔批评唯心主义热衷于普遍体系的话来说就是:“在这个体系达于完成之前,存在的每一片断必定已被吞没于永恒之中;必定毫无遗余;即使是由写作这个体系的教授先生所阐述的一丁点东西也不留存。”^[40]

因此,处于自然主义与唯心主义这两种选择之间的现代人,就面临着要么使其个性与精神淹没于自然因果性之中的危险,要么使其个性与精神的神化淹没于普遍理性之中的危险。由于面临着由低化或神化所导致的毁灭,所以很自然,现代文化就必须另谋出路。它在浪漫主义那里找到了出路。

82

自从文艺复兴时期的帕那西苏斯(Puracelsus)以来,浪漫主义在现代文化史上所起的是一种次要的作用,直到近来才战胜了理性主义。(浪漫主义的政治形态和工具乃是法西斯主义)浪漫主义最初是个人主义的最好拥护者。由于浪漫主义传统奇特地包含着卢梭的原始主义和基督教的虔敬主义,故它似乎对人的肉体存在的特殊性与其精神生活的独特的自我认识这两个方面均能了解。按尼采的说法,它追求的是肉体的智慧,而不是心灵的智慧。但它并没有把人的肉体存在还原为生物-机械的作用。相反,它所谓的肉体指的是:情感、想象与意志;这些东西比精神重要,尤其比被当作心灵的精神重要。浪漫主义与理性

主义的争论,乃是灵魂(它与肉体密切相连)与那被认为是理性的精神之间的一场争论。但由于它与基督教虔敬主义的联系,浪漫主义相当强调灵魂的自我超越性质,以至认为这种肉体-灵魂(body-soul)真就是那与作为理性和普遍性的精神相对立的作为特殊性与个别性的精神。这种对“精神性”的强调往往是未曾明言的。例如,尼采赞扬动物的残酷,但他所看重的这种残酷是动物中所没有的,而只有在具有精神禀赋的人生中才有。此外,他还明确地拒绝动物的自我保存冲动,而以精神性的“强力意志”^[4]来作为生存的基本生机。

83

从现代文化中个性观念的兴衰沉浮来看,浪漫主义的重要性就在于:它更加漫无节制地推崇个性,但它之丧失个性也较任何理性主义更为迅速而彻底。浪漫主义瓦解个性的过程可概括如下:浪漫主义把个性直接联系于永恒的意义之源,并赋予它无限的重要性;而唯心主义所重视的个人乃是与历史的理性普遍价值相联系的个人。然而,浪漫主义思想家迟早必定会从这种纯粹的个人自我神话的立场倒退;除尼采之外的所有浪漫主义者的确都倒退了。他们力图通过寻找“更大的个人”,来增加这种自我神话的说服力,同时也减少它的僭妄性;他们终于在独特的民族国家中找到了这个“更大的个人”。于是这个集体的个人便取代了单个的个人而成为生存的中心与意义的源泉。在追寻用比个人更大的某种东西来作为他生存的中心时,浪漫主义者遇到了绝对唯心主义者,后者意在寻找一种比绝对更驯善更易对付的东西来作为价值之源。这样,它们都发现了民族国家,尽管通向民族国家的路径不同,但在对它的神化上却是相同的。种族或民族是普遍性的一种形态,浪漫主义者认为它是自然凝聚的产物,似乎很小,而唯心主义者认为它是理性的特有产物,似乎很大,这个事实在民族国家之惟一历史真实的背后结合了浪漫主义与唯心主义这两股势力。简言之,这便是现代国家主义的文化历史(尽管还不是社会-政治历史)。尼采

哲学与黑格尔哲学在现代国家主义的歇斯底里中的混合,就是这一奇特结合的表现。在浪漫主义的早期历史中,这两种成分被融入了费希特的思想中。

这个简略的概括需要进一步的解释。我们已经说过,浪漫主义传统一方面包含着卢梭的原始主义,另一方面包含着基督教的虔敬主义。浪漫主义从卢梭那里获得了对人格中的非理性力量即对情感、想象和意志的强调。它从虔敬主义那里则获得了个人直接面对上帝的意识;它把这种意识加以世俗化,以致个人不仅直接联系于作为意义之源和中心的上帝,而且他自己也成了能够自义(self-justifying)的、自治的人。

84

浪漫主义对个性的意识主要来自虔敬主义者斯宾塞(Spener)所谓的“精神僧侣”(spiritual priesthood)。新教主张一切信众皆为僧侣,虔敬主义的上述看法与此相差甚微,但这细微的差别却很重要。路德的宗教个人主义所强调的是个人在信心和责任上与上帝的独特关系。^[42]而虔敬主义者所强调的则是信徒与上帝之间的那种直接无间的统一经验。辛岑多夫(Zinzendorf)指出:“每个人都能亲自经验到救世主,而不只是重复他从邻人那里听来的话。”^[43]虔敬主义对个性的这种看法,代表了新教与神秘主义的结合。但却是新教多于神秘主义,因为个人与上帝的结合是通过上帝的恩典而不是人的神秘修炼达到的。只是通过“主的伟大与权能”,个人才“从自然状态上升到恩典状态”(弗兰克)。所以,虔敬主义的个人主义并无神秘主义取消个性的危险。另一方面,它又很容易越过正统新教思想在受造物与造物主之间设置的界限。辛岑多夫的相信“我是基督身体的一部分”,类似于艾克哈特所说的“基督诞生在我心中”,已成了浪漫主义个性观的基础。施莱尔马赫(他代表了虔敬主义与浪漫主义之间的历史连接)用下面的话表达了这一个性观:“于是我开始明白那现在是我最高直觉的东西。我清楚地看到,

85 每一个人都以他自己的方式代表着人性,都独特地结合着人性的各种成分,这样,人性便能以各种方式表现自己,而凡能从人性中产生的一切,都能在无穷的时空中完满地实现出来。……但人之达于充分认识自己的个性却是一件缓慢而困难的事。他往往不敢将个性当作理想来眺望,而宁愿把目光投向他与人类所共有的善。他以爱和感激去攫住这个共同的善,不知道他是否应该使他的个性从这个善中分离出来。”^[44]

人们或许会认为,浪漫主义对个性的自然根源与精神根源,对肉体的特殊性与人类精神的终极自我超越性,皆有一理想的了解。但个性的生命在浪漫主义中比在理性主义中更短促。理性主义用了整整一个世纪的时间来驱遣文艺复兴对个性的强调。在浪漫主义中,个性之被强调与丧失,则出现在每个浪漫主义思想家的生命中。卢梭很快便使个人意志从属于那被他神秘设想的普遍意志(这被认为是个人的真正意志)。德国的浪漫主义者,无论其抗议为何,他们感兴趣的是人的原创性与独特性,而不是人的个性。施莱尔马赫解释说,他所谓的“个人”,并不仅仅指一个个的个人,而且也指诸如种族、民族与家庭这样的集体个人。施莱格尔(Schlegel)说:“只有个性才是人身上永恒与原初的东西。……这种个性的培养与发展作为一项最高的志业,可以成为一种神圣的自我主义。”^[45]但施莱格尔在他家乡的独特景观中,找到了有意义的个性表达,一如在个人的人格中找到这种表达一样。赫尔德(Herder)、拉瓦特(Lavater)、哈曼(Haman)与诺瓦利斯(Novalis),则对多样性之意义这一理论的美学内容感兴趣。诺瓦利斯说:“一首诗在它的时代所具有的个性、地域性与特殊性愈多,它就愈接近诗歌的核心。”^[46]

86 浪漫主义的理论导致了道德、宗教与政治中的完全相对主义。施莱尔马赫说:“为什么在道德领域中盛行着这种可怜的千篇一律,将最

高的人生囿于一个单一的无生命的范式中呢？”^[47]这句话正好暴露了施莱尔马赫与尼采之间的亲缘关系，也预示了后来尼采关于自治和自决的超人（还有他对大众道德的蔑视）的主张。

浪漫主义在宗教与政治中的相对主义尤其具有启发性，因为它清楚地揭示了浪漫主义的逻辑，即导致个性概念的自我毁灭。浪漫主义者所持有的宗教相对主义，表明了他们离基督教信仰是何等的遥远。在基督教信仰中，独特的个人之能容忍他生存中的偶然的、任意的方面，是因为其生存联系于永恒上帝，且接受永恒上帝的裁决与拯救，这位上帝既超越了理性的结构，又超越了宇宙中任意的生存事实。在浪漫主义宗教中，生存之独特任意的特征并不藉永恒的意义世界来发现它的局限和达到它的完成，而是在无限的僭妄中表现自己。拉瓦特说：“每个人都有他自己的宗教，正如他有自己的面貌一样，每个人都有上帝，正如他有自己的个性一样。”^[48]尽管施莱尔马赫并未追随拉瓦特走到此种明确的多神论立场，但却抱有相同的想法。他声称：“假如你想在世界精神之无限进步的发展中抓住作为一种因素的宗教观念，那么，你就必须放弃只追求一种宗教的无聊而空虚的愿望。”^[49]这也就是说，人生的惟一意义，就是它具有各种不同的意义。这个站不住脚的立场，始于相对主义而终于虚无主义。尼采循施莱尔马赫的逻辑而走到了它的终点：“那从人的内部所见到的世界，即那可理解的世界，无非就是‘强力意志’而已。这是什么意思呢？用通俗的语言来说岂不是指：上帝被否弃了而魔鬼却未？恰好相反，我的朋友们！恰好相反！除了魔鬼，谁还会强迫你用通俗语言来说话呢？”^[50]

87

如果说宗教相对主义乃是浪漫主义个性观之重视独特性与多样性的自然的、符合逻辑的表达，那么，它对特殊种族与国家的崇拜，就必然要努力去减少这种多神论所包含的僭妄与谬误，这就可悲地导致了个性观念的完全毁灭。一个人不能无限制地使自己成为意义的中

心。他必须求某种比自己更伟大、更具包容力的东西的支持。施莱尔马赫完全按照这个想法来补充他的个性概念。他在耶拿之战(the battle of jena)后不久写给友人的一封信中说：“要知道，如果那种我们所有人都根植其中的东西——日耳曼自由与日耳曼情感——丧失了，那么个人是不可能拯救自己的；当前受威胁的正是这种自由与情感。”^[51]

独特的个人在某些时候把自己投射到永恒之中，另一些时候又在历史中追求那赋予他人生以意义的同样关系，这整个情绪状态都体现在施莱尔马赫的下述告白中：“只有在民族性中你才能使自己被完全了解；只有在民族性中，你才能求助于共同的情感与共同的观念；你的观念之为你的同胞欢迎，是因为他们的观念与你的相同”。^[52]换言之，民族的自我崇拜，要比单纯强调个人的独特性更具说服力。诚如施莱尔马赫所说，民族乃是个性之最大形式，而个人则是微不足道的。然而，在这最大的形式中，个人发现自己被放大了，因为“你同胞的观念与你的相同。”遵循同样的思路，施莱尔马赫尤其抱怨基督教取代了更为原始多神的民族宗教，他深恐随着这些民族宗教的消失，“它们的精神、特性、语言、心灵、国家和历史也会一同消失。”^[53]

尽管尼采坚决支持个人主义，并大胆主张自主的个人以反对任何普遍性，包括民族的相对普遍性，但有意思的是，到了后来，甚至他的浪漫主义也微妙地掺杂了理性主义的暴戾。特别具有讽刺意味的是，他的主张原本是要揭露社会下层阶级对价值的恶意歪曲，但却成了欧洲中产阶级下层在反对更为有力的贵族阶级和无产阶级时用作泄忿的工具。

在浪漫主义的鼎盛时期，民族的个性开始吞没个人的个性，但浪漫主义仍致力于保持民族主义的多神论，并不为民族的独特性(个人之所以欣赏这种独特性，只是因为这是他自己的东西)要求终极价值。赫尔德对所有古典浪漫主义者所持有的这一主张作了如下说明：“政客可以相

互欺骗,政治机构可以相互反对,以致彼此毁灭。但祖国却并不如此。它们彼此和平相处,守望相助,如同家庭一般。说祖国互相血战,乃是最野蛮的人类语言。”^[54]不幸的是,赫尔德所悲叹的这种野蛮,不可避免地属于人的历史,而不仅仅属于人的语言,如果不使特殊性、独特性与意义的最后中心和源泉相联系并受其支配,如果不允许特殊性、独特性本身成为终极意义的中心,那就不可能欣赏和保存这种特殊性、独特性,无论它们是个人的还是民族的。^[55]

这一发展的全部力量只是在今天才变得明显。但它在古典浪漫主义的鼎盛时期就有所表现。所以施莱尔马赫以下述看法已预见现代德国法西斯的反犹太主义(anti-Semitism)立场:一旦某个民族达到了发展的高级阶段,“它便耻于接受任何异己的成分,无论这异己的成分本身如何优秀,因为本民族的特殊品质是直接受之于上帝的”。^[56]这种国内帝国主义(domestic imperialism)与施莱尔马赫的下述夸口大相矛盾:“我主要夸耀的是,我的爱心与友谊总是有一如此高远的源泉,它们从未掺杂任何鄙俗的情感,不是由习惯或温情所产生,而是出自尊重他人个性的纯粹自由。……凡在我发现有个性倾向的地方,只要有爱和敏感性作为它的最高保证,我就能在那里找到某个爱的对象。”^[57]

在代表理性主义与浪漫主义之分水岭的费希特的思想中,理性主义的普遍主义掺杂着浪漫主义的民族特殊主义,并导致一种暧昧的精神上的民族帝国主义。在费希特看来,良心乃是由人心中普遍与永恒的东西所发出的呼声:“我的确凭此来接近那无限的意志;我灵魂中的良心的呼声(它在生活的每一处境中教导我应做些什么),乃是无限意志对我施加影响的通道。那因我的环境而得以听见并被译成我能听懂的语言的呼声,乃是永恒世界的神谕,告诉我在精神宇宙的秩序中,或者在本身就是这种秩序的无限意志中,我该如何履行我的职责。”^[58]另一方

90 面,对于永恒性的需求又将费希特推向彼岸世界:“我的肉体存在将来也许会采取别的形式,但这些形式对于生命的真实性之少,正如肉体现在的形式一样。凭着这一决心,我攫住永恒,抛弃此岸的生活和那些有可能在将来摆在我面前的形式,而使我自己超越于它们之上。我变成我自身存在及其现象的惟一源泉;因此,我不受我身外之物的支配,我有我自己的生命。”^[59]

费希特思想的这一方面,属于前面讨论过的唯心主义者的范畴,这些唯心主义者把人的自我转变为实质上的神性,即不受任何限制的实在性。但当时德国的变迁,促使费希特追随浪漫主义,把民族当作历史的最大个性。费希特虽然意识到,与他认为是价值真实源头的无限意志相比,民族的生存只具有非常相对的意义,但还是方便地发现了这一点,即只有德国人才特别热爱他们的国家,因为德国作为哲学的发祥地,乃是普遍价值的真正工具。^[60]

91 总之,浪漫主义较唯心主义哲学更接近基督教信仰,也更有败坏这种信仰的力量。它同基督教一样,也了解历史性存在的独特性与任意性,并且也知道哲学体系所具有的理性普遍性既不能完全囊括和领会被给定事物的独特品质,也不能完全超越生存的偶在性与无理性。同基督教一样,它也终于发现了理性主义文化的自欺与虚伪,这些文化把它们自己的特殊价值偷偷塞进它们的哲学之所谓的公正、客观与普遍的价值之中(比如:民主与资产阶级文化的联系)。正是这种向理性唯心主义之虚伪的偷偷进入,在尼采与古典基督教之间建立了某些亲密关系,尽管尼采指责基督教促成的“坏良心”。另一方面,浪漫主义(至少是得到充分发展的尼采形式)则用残忍来取代虚伪,并且主张特殊性与独特性(无论是个人的还是集体的),虚无主义地否认所有一般的价值体系。

一个简单的事实是:无论明显是部分而独特的价值,还是所谓普

遍的历史价值,都只能在宗教信仰的范围内才能得到欣赏与评判,因为信仰所发现的那个生命中心与源泉既超越了历史性生存同时又在历史性生存之中。这个中心和源泉便是上帝,即由圣经信仰所揭示的那个造物主和审判者。浪漫主义了解一切特殊与个别东西的创造之美;但却缺乏超越造物的眼光。唯心主义由于寻求超越受造形式的理性制高点,因而对作为审判者的上帝有了某种初步的认识。但这个审判者原不过是人自己的理性。人的个性若要得到维护,这只有在真实性的向度内才有可能,在这个向度内,人的自我认识与自我意识的最高成就,要根据那超越他的生命中心与真理来加以认识和评判。

因此,为现代文化所特别强调的个性观,乃是一个可悲的不成熟概念,这个概念在现代文化的种种预设的范围内,无论作为观念还是作为事实,都不可能得到维护。现代生活的社会历史,从早期商业时代的个人主义走向工业时代的集体主义。那从中世纪农业封建制度与宗教权威之社会一致性中解放出来的个人,却在一个很短的历史时期内,又屈从于工业集体主义的机械一致性。个人对这种集体主义的反抗,使他陷入原始法西斯主义与民族帝国主义之更为严重的暴虐之中。

92

现代人的文化史并未给予他修正或拒斥这一倾向的资源。在唯心主义中,个人只有被纳入非人格心灵的普遍性之中,才能够超越专断的自然必然性。在较早的自然主义中,个人虽然暂时欣赏种种自然境况所创造的个性方面,但由于自然对自我超越、自我同一与自由(它们是个性的真正表现)一无所知,故真正的个性便迅速丧失了。在浪漫主义的自然主义中,个人的个性很快便屈从于社会集体所具有的那种独特与自我辩护的个性。只有在尼采的浪漫主义中,个人才得到了保存;但由于这种个人除了他自己的强力意志外并不知道法则,除了他自己的无限野心外并不知道上帝,故又变成邪恶宗教的工具。

如果没有基督教信仰的种种预设,那么个人就会要么什么都不是,要么什么都是。在基督教的信仰中,人作为一个造物(处于自然与时间的进程中)的无意义,则因为上帝的怜悯与权能而被提升到他的生命得以维系的有意义之中。但作为自由精神的这种意义,被理解为服从于上帝的自由。他之具有滥用其自由、高估其能力与重要性、要支配一切的倾向,被理解为原罪。正因为人必然要纠缠于此种原罪,故一定会遇到首先作为审判者的上帝,这上帝打压他的骄傲,使他的妄念归于虚无。

注 释

[1]另见昆克尔(F. Kunkel):《个体与群体》。

[2]从纯社会学的观点来解释“心灵”的出现即人的自由的出现,乃是自相矛盾的,有时甚至会达到可笑的地步。因此米德教授(G. H. Mead)——其所阐述的社会行为主义观点在美国很受欢迎——在他的《心灵、自我与社会》一书中有这样的讨论:“必须将我们的观点与片面的社会心灵观明确地区分开来。根据那种片面的观点,心灵只能在一个有组织的社会团体内得到表达,然而在某种意义上,它也是一种天赋,即个体有机体所具有的一种先天的或遗传的生物学禀赋。……根据这后一种观点,社会过程要以心灵为前提,而且在某种意义上也是心灵的产物;我们观点完全与此相反,我们认为心灵要以社会过程为前提,而且也是这种社会过程的产物。我们的观点的优点就在于:它能使我们的心灵的产生和发展作出详尽的说明与真正的解释。”(第224页)这个观点除了能保持严格一致外,并没有什么可称道的,但当米德教授在一个脚注中作这样的解释时,这种一致性也被牺牲掉了:“所以,只有在人类社会,只有在人的中枢神经系统在生理上使之得以可能的那个特别复杂的社会关系与交互行动的背景中,心灵才可能出现;因此很明显,人不过是具有自我意识或能自我持有的生物有机体。”(第235页)

[3]见艾克哈特(M. Eckhart)著作集第1卷,第48页。

[4]同上,第220页。

[5]卡西尔(E. Cassirer):《文艺复兴时期哲学中的个人与宇宙》,第35页。

[6]同[3],第1卷,第162页。

[7]《论上帝的观看》,第6章,转引自卡西尔上书,第34页。

[8]鲍尔丁(W. Boultong):《布鲁诺集》,第178页。

[9]同上,第180页。

[10]关于意志自由问题,意大利思想家有篇论文对此贡献尤大:一是庞帕拉奇(Pompanazzi)的《论命运、自由意志与预定》(1436);一是维纳(Valla)的《论意志自由》(1520)。

[11]《蒙田文集》,第1卷,第42章。

[12]同上,第3卷,第8章。

[13]同上,第3卷,第2章。

[14]《人类理解论》,第2卷,第25章。

[15]同上,第4卷,第9章。

[16]同上,第2卷,第25章。

[17]《人性论》,第1卷,第4部,第6段。

[18]布洛德(C. D. Broad):《心灵及其在自然中的地位》,第6章。

[19]《心理学简明教程》,第203页。詹姆斯将其立场概括为“思想本身即是思想者”一语。第216页。

[20]欧洲的心理科学派较之美国的心理科学派更乐意承认这一事实。参见斯道特(C. E. Stout)的下述论述:“关于自由的最后结论是:自由既不在心理科学的范围,也不在伦理科学的范围。若要详细讨论这个问题,那就要考察个人心灵的思想及意志与宇宙实在性之间的关系。但若从任何有限科学的观点来考察,那也不可能说明这种关系。我们用特殊科学的普通范畴对自由所作的解释愈是认真和缜密,则它被视为一种奇迹这一点(真是奇迹中的奇迹)就变得愈加明显。心理学并不能解释一个人如何能有意识地意指或筹划某事。”(第735页)

[21]卡尔金斯(M. W. Calkins)的《心理学中的开山之作》,乃是研究自我意识的

少数几本书之一。

[22]见《恐惧与颤栗》，转引自劳里(W. Lowrie):《克尔凯郭尔》，第264页。

[23]鲍桑奎(Bosanquet)之不断地使用“动物本性”一语，就暴露了他的意图(见他的《关于国家的哲学理论》，第143页)。

[24]沃德(J. Ward)对理性的界定如下：“理性所关涉的是要么作为系统要么作为意义的整个世界。”(《目的王国》，第418页)一切理性主义的错误，就在于要将“作为一个系统的整体”等同于“作为一种意义的整体”。整体的这个系统，即整体的“逻各斯”，乃是可被理性加以分析的结构与一致。基督教信仰认为整体不可能在这一结构中得到理解或穷尽，因而意义也不能被等同于理性的一致性。这个区分的有效性可由这一事实来加以证实：单是自我处于它自身的理性过程之外这一点，就足以追问；自我所具有的理性能否理解实在的结构以及这个结构是否包含整体实在。用我们所作的比喻来说，自我乃是一座高塔，它不仅能瞭望世界从而理解它的“什么”(what)，而且还能超越世界来追问它的“如何”(why)。前者或可给出理解后者的线索，但却不可能给出最终的答案。

[25]例如沃德在《目的王国》一书中所阐述的深邃的多元有神论。

[26]关于黑格尔有关把个人的“苦恼意识”转变为“不变意识”(它才是人的“真正自我”)的理论，将在本书第4章中作更充分的分析。

[27]《个体性原则与价值》，第342页。

[28]同上，第282页。

[29]同上，第288页。

[30]同上，第287页。

[31]同上，第285~286页。

[32]《世界与个人》，第2卷，第273页。

[33]同上，第302页。

[34]同上，第303页。

[35]尽管罗伊斯(Royce)对基督教有着热烈的虔信，但他对基督教人性观的基本前提却了解甚少，这一点可从他把基督教的人性观等同于柏拉图的人性观见出：

“欧洲历史上的这两种理论都最为坚决地主张较高自我与较低自我并存的二元论，即是说，柏拉图的伦理学教导与基督教的教导都一致认为，更高的自我乃是永恒世界的种种影响所产生的结果，是个人所无法产生出来的。在柏拉图对灵魂脱离自己更低本性之过程所作的说明中，永恒理念乃是真与善的超自然根据。……基督教在其所有的重要训导中，在谈到这个更高的自我时也无不强调这个相同的根据。”（《世界与个人》，第 251 页）

[36] 霍尔姆斯(R. Holmes):《乔万尼·金太尔的唯一论》(The Idealism of Giovanni Gentile), 第 175 页。

[37]《关于国家的哲学理论》，第 140 页。

[38] 卡瑞特(E. F. Carr)吁请人们注意鲍桑奎在论述国家时所频繁使用的相同限定语，说鲍氏思想之不同于黑格尔，主要就在于“插入这些令人困惑的限定语”。这些限定语之所以令人困惑，是因为若认真看待这些限定语，那就会使该派唯心论在国家问题上的整个立论归于无效(见《道德与政治》，第 160 页)。

[39]《目的王国》，第 180 页。

[40]《非科学的最后附言》，载《现代哲学文选》，第 649 页。

[41]《善恶的彼岸》，第 20 页。

[42] 路德说：“正如没有人能替代我去下地狱或上天堂，同样，也没有人能替代我去相信，也没有人能替代我去打开天堂或关闭地狱之门，也没有人能迫使我去信或不信。”

[43] 乌藤多尔芬(O. Utendoefer):《辛岑多夫的世界观》，第 305 页。

[44] 施莱尔马赫:《独白》，第 2 卷。

[45]《雅典娜神庙》(Atheneum), 第 3 卷, 第 15 页。

[46] 转引自洛维约(A. O. Lovejoy):《浩大的存在之链》，第 307 页。

[47]《论宗教》，第 2 卷。

[48]《对于明智善良人们的重要而有价值的问题与书信的答复》，第 1 卷, 第 66 页。

[50]《善恶之彼岸》，第 52 页。

[51]罗万(F. Rowan):《从传记与书信看施莱尔马赫的生平》,第2卷,第55页。

[52]《布道集》,第1卷,第230页。

[53]平森(K. Pinson):《虔诚派在德国理性主义产生中所起的作用》,第92页。

[54]同上,第101页。

[55]洛维约教授准确地描述了这一发展过程:“一种民族文化之在最初受到珍视,是因为它是个人自己的东西,而且也因为对差异的保存被视为对整个个人类有好处,但这种文化在经过一段时间以后却被认为是一个人有使命将之强加于人的东西,或有使命使之传播到世界各地的东西。于是这一运动便走完了它的全过程;一种可被称为将特殊变统一的运动(particularistic uniformitarianism),即力图把原本因其不具普遍而受到珍视的东西加以普遍化的倾向,便在诗歌中、哲学中、大国政策中以及人民的情绪中获得了表现。”(《浩大的存在之链》,第313页)

[56]《布道集》,第4卷,第75页。

[57]《独白》,第46页。

[58]费希特:《人的使命》,第152页。

(59)同上,第142页。

(60)德国的爱国人士希望这个目的先在德国人当中实现,然后再由他们传播到全人类。德国人能够有此希望,因为哲学是从他们那里产生出来并在他们的语言中得到发展的。可以认为,一个有智慧产生哲学的民族,也必定有能力去理解哲学。只有德国人能存此希望,因为只有既拥有哲学又有能力理解它的德国人,才能领会到这是人类的当前目的。这个目的乃是惟一可能的爱国目的。所以只有德国人才能成为一个爱国者。只有他,为了他民族的利益,才能把全人类包容于他的爱国主义之中。由于理性的本能已经破灭,自私的时代已经开始,所以任何其他民族的爱国主义都是自私的、狭隘的、敌视其他人的[见恩格尔布勒希特(H. C. Engelbrecht):《费希特》,第98页]。

第四章

现代人的安稳良心

93

我们对现代人性观的导论性分析,证实了现代人有一自满的良心,这是各种不同人性学说的一个共同点。用哈尔麦(T. E. Hulme)的话来说就是:“各种思想自文艺复兴以来尽管有着明显的差异,但却形成了一个融贯的整体。……它们全都建立在相同的人性概念之上,并且全都表现出不能认识原罪教义的意义。在这段时期,不仅哲学、文学以及伦理学都建立在这个认人在根本上为善的、自足的、万物的尺度的新概念之上;而且有理由认为这段时期的许多经济方面的特征,也是完全源于这个核心的抽象概念的。”^[1]

现代人具有安稳良心的一个最为可惊的方面,就是他以种种最为不同甚至完全相反的形而上学理论与社会哲学,来维护这个良心并证明它的合理性。唯心主义者黑格尔与唯物主义者马克思都在根本上相信人的德性,所不同的只是:人的这个善良本性在什么时候、在何种社会条件下和采用什么方法才能得到实现。浪漫的自然主义者卢梭

94

所不同的是：卢梭认为人的德性根植于尚未受到理性约束的自然冲动之中，而后者则认为保证德性的是理性。在理性的自然主义者当中，不论他们所持的是快乐主义的还是斯多亚的观点，也不论他们相信理性发现并引导人的自私冲动达于天然和谐，还是相信理性发现并肯定社会冲动的天然和谐，他们对于人性的善良之见都是相同的。

整个基督教的拯救学说，因创世、堕落、赎罪等奇特说法（拯救就是在这些神话中得到表现的）所具有的不可思议的特征而在表面上受到了拒斥。但现代人实际上认为这种种教义不只是不可信，而且也与人毫不相干。这样，他就自然不会认真地对待这些可疑的宗教神话，因为他在这些教义所传达的精神与他的自满安全感之间找不到任何联系。这些教义中所说的罪，他认为只是原始人对更高力量感到恐惧的一种遗痕，而他已幸运地从中解放出来了。一位特别乏味的现代社会科学家说过，罪的意识乃是“青春心理的一种心理病态”。

现代人的这种普遍的良心安稳之所以使人更感惊讶，是因为他在一个社会颓废时期（正像它在18至19世纪资产阶级文化之鼎盛时期一样）继续漫无节制地表现出来。现代人陷入社会混乱与政治无政府状态之中。当代历史充斥着人的暴戾与疯狂；还有不少证据表明人有邪恶的能力和倾向要破坏自然的和谐，要蔑视理性约束的明智规则。然而这种种矛盾证据的积累，似乎都不足以动摇现代人对自己的良好看法。他认为自己只不过是他要加以摧毁或改造的腐败制度的牺牲品，或者只不过是一种充分的教育就能加以克服的无知的混乱的牺牲品。总之，他始终认为自己在本质上是纯洁而有德性的。由此而产生了这样的问题：现代人处于此种与其历史的明显事实相矛盾的可悲境地，又如何能够达到并以何种方式坚持对其德性的估价呢？

一个可能的、有说服力的回答是，现代人文化的伟大成就，即对自然的了解，也是现代人误解人性的一大原因。自然乃是由因果律支配

的一维世界。尽管更为深刻的观察可以揭示出这一点,即任何可以观察到的原因都不足以解释其后的结果,而每一结果都只是因果链条上种种可能的结果之一,但这种形而上学的犹豫不决(它指出即使在自然中也有自由的领域),使一种主要由物理学的方法与假设所形成的文化也稍感踌躇。无论精神与自然的关系究竟为何,现代人都确信:详细的经验观察与数学计算这两种科学方法,一方面能够认识每一独特的事件,另一方面又能使他认识自然的规律性与相互依存性。

这两种科学方法是支撑现代人安全保证的两个来源,这两个来源有时相互冲突,有时相互支援。经验的方法指向作为秩序王国的自然,这个国度有它自己的法则,不能被先天的演绎方法所测度。让人放弃他的高傲僭妄,只耐心地服从自然的程序吧!在这一点上,现代文化追随的是伊壁鸠鲁的自然主义。另一方面,数学的方法又使人留下他拥有推理能力的深刻印象,留下理性计算与自然过程具有奇妙一致的深刻印象,这就引发一种把理性与自然等同起来的新斯多亚观点。自然与理性于是成了现代人的两位神灵,他有时也把两位并为一位。无论是一位神还是两位神,人感到在本质上都是安全的,因为他不会被排除于和谐与秩序的范围之外。要么自然本身就是这和谐;在此情况下,引诱人背离自然的天真的,只是他的无知,而回到这种天真也是轻而易举的事。要么,在另一方面,如果自然被认为是一个混乱的世界,那么理性的王国则是容易觅得的避难所,也是能够克服自然之冲突与混乱的力量。一种低估自然中的自由与必然问题的文化,肯定会贬抑人类自由的真实性。简言之,现代人之所以如此确信他的基本德性,是因为他误解了自己的地位。他试图按自然因果律或他所具有的独特理性来解释自己,但却未认识到,他具有一种超越自然和理性的精神自由。结果他不能理解他违抗自然法则与理性法则的真实原因。他总是想象他是由于他过去历史的偶然腐败,或是由理性的某种

懈惰而被引入这种违抗的。所以他盼望通过社会改革或教育计划来获得解放。

一 力图将邪恶归诸特定历史起源

现代人之所以倾向于从历史的特殊事件或特殊腐败中去寻找人生的邪恶之源,乃是因为他以一种简单的一维历史观去看待自己的自然结果。但现代人的这个错误只不过强化了人心的一个永久性倾向,即是将过错归于外在引诱并因此而逃避责任。每一个人往往会重复人类始祖所用过的托词:“你所赐给我与我同居的女人,她把那树上的果子给我,我就吃了。”所有这些解释中的重要之点在于,这些解释不能解释何以邪恶在历史中的这些特殊根源,如坏的牧师、邪恶的统治者以及统治阶级等,会有将邪恶引入历史的能力和倾向。在18世纪,人的邪恶被归结为宗教的腐败影响或政府和立法者的暴虐无知,是它们破坏了自然的和谐。在19世纪,马克思将人从他真正本质的自我异化,归结为社会中阶级制度的出现。这些解释的每一种,都说明了特定社会邪恶的性质,并指出了减缓或消除这些社会邪恶的方法。但却没有一种能够解释:何以自然中所不存在的恶会出现在人的历史中。

相信僧侣及其宗教是社会邪恶之源,乃是一代人的自然信念,这代人被迫去反对宗教对现存社会不正义的认可。18世纪的学者认为宗教是政治专横与社会冲突的根源。霍尔巴赫写道:“历史指出了神的某些代理者,他们在变本加厉的暴戾中坚持将自己抬高为神,要求最为谄媚的崇拜,他们把最为残酷的折磨加于凡是反对他们的疯狂的人。”在霍尔巴赫看来,宗教领袖的自我神化也是政治专横的根源:“神

学不仅对人类毫无益处,而且也是所有那些折磨人世的痛苦的根源,即是那些压迫人的政府根源。”^[2] 爱尔维修(Helvetius)以同样的精神反对宗教的狂热及其带来的社会冲突,他指出:“宗教到处点燃了不宽容的火炬。宗教叫人尸横遍野、血染乡土,它摧毁城市、蹂躏帝国。宗教从未改善人类。人类的改善是法律的工作。宗教决定我们的信念,而法律则决定我们的习俗。”^[3] 18世纪的学者十分正确地看到,在所有暴虐与狂热中都有宗教的成分,但他却把这个事实归于特殊历史宗教的腐败。他本该追问,何以人会被挑唆去要求人决不应拥有的尊严显赫?何以会去为他的信念寻求一种人的相对判断都不配有的终极支撑?纯粹的自然界不知有僧侣-君主或狂热的先知。霍尔巴赫声称:“君王若询问自然,自然就会教训他们说:他们只是人而不是神。”^[4] 但君王却不会询问:何以人有能力和倾向来为他们自己要求神圣性,来为他们的意见要求一贯正确性?这种倾向就是基督教所说的原罪。现代历史的一个极富教益但同时也很悲怆的方面就是:那希望通过摧毁历史宗教来使自己从暴虐与狂热中解放出的现代人,却在现代后期被吸引去崇拜希特勒、斯大林以及一群新的僧侣-君主,这些人在表现着可笑的僭妄,而无需教士的帮忙。邪恶在人的历史中的特殊表现,不能被视作一般邪恶倾向的根源。相反,这种特殊的表现乃是那更深的邪恶之根的果实与后果。

18世纪的自然主义者追随伊壁鸠鲁,认为他们可以通过叫人深思自然的宁静与和谐,以及从那些人最为恐惧的最大危险中所取得的自由,来使人摆脱恐惧、仇恨、野心与种种狂热暴戾。他们认为,只要证明了自然之中并无深度,就可以摧毁人的精神深度。他们并未认识到,即使精神(人的想象就是随之而满布自然界的)只是想象的纯粹虚构,知道这一点也仍将是重要的,即:何以人的想象要作这样的虚构?何以人不可能欣赏动物世界的迟钝的宁静呢?伊壁鸠鲁认为,他能通过证

明坟墓的那一边并不存在危险来驱除人们对死亡的恐惧,因为人的死亡只不过是一切自然都熟知的物质的解体而已。但伊壁鸠鲁却忽视了这个事实的意义,即:人必然恐惧死亡,而动物则不。

18世纪的这些学者没有认识到,人不可能通过思想把自己还原到自然的水平,人并无自由来摧毁他那超越自然过程的自由,也无自由来克服他对自然的不稳定的依靠。人的恐惧正是从他兼有力量与软弱的处境中产生出来的;而人的无限野心,乃是人力图掩饰他的软弱,否认他的依赖性与无意义性并以此平息他的恐惧的结果。

正如现代文化在处理历史上的宗教之狂热与暴虐时犯了错误一样,它在处理政府问题时也犯了错误。它把邪恶归结为特殊的历史原因,而不追问此种特殊原因是如何产生的。18世纪把专横与不义归于政府,正如也归于历史上的宗教;但对于不义的政治之源与宗教之源二者之间的关系却并不清楚。此外,在把社会邪恶归于“坏的统治者”与“恶的立法者”的阴谋的时候,它在它的社会理论中承认了意志自由,而这是它的决定论的心理学所否认的。它将人的自由减少到最低限度,以与它的自然主义保持一致,而它的社会理论则承认人对其社会命运的主宰。它未能理解,每一社会决断都要受自然条件与历史倾向的改变与限制,是人的决断所控制不了的。那支配着17、18世纪思想的社会契约论是有其特殊的毛病的。这些契约论把一种比明显的历史事实所承认的更为绝对的自由归于历史中的人;这自由当然也多于它们自己哲学所承认的。

这种矛盾在现代经验自然主义之父霍布士的思想中表现得最为明显。霍布士在分析人性的时候,试图将人的独特性减至最小程度。他认为理性只是自然的求生意志的扩张;“理性之属于人的天性,与感情之属于人的天性是一样的,理性是一切人所同具的,因为一切人都同意让他们的意志被引向他们所欲达到的目的,亦即那作为理性之工

作成果的他们的善。”^[5]人所拥有的自由与动物生活的自由在性质上并无不同：“人心中表达愿意和不愿意的那种自由，并不比别的生物大些。……那种不受必然性支配的自由，在人和动物那里都找不到。但假如自由指的是去做它们所欲东西的能力，那么，它就是人与动物所同具的。”^[6]

然而，人的历史是由决断的行为而开始的。在霍布士看来，这种决断，也就是社会契约，是为了通过建立一个绝对的政府以制止混乱，这个政府的权威是所有社会决定都要服从的。由社会契约所产生的政府的主要目的，乃是要建立那被法国自然主义者视为“堕落”的统治权，这是人必须以返回自然来加以避免的错误。

霍布士在表面上认为混乱的危险是一种自然的危险。他是通过人的历史所具有的自由决定而遭遇到此种危险的，这就使他处于矛盾的境地；他在其社会哲学中假设了历史人与自然人的区别，而他在其心理学中则是否定这种假设的。而且，这种混乱的危险的确是人的历史才有的，而不是自然所有的。霍布士不得不承认人有自由，尽管他在心理学上是否定这一点的。他写道：“诚然，有些生物，如蜜蜂、蚂蚁等能过群居的生活……因此有人可能很想知道为什么人类不能这样做。”他对这个问题的回答是承认这一点，即：“人在不断地竞争着尊荣，结果就产生了嫉妒怨恨，最后又产生了战争……而蜜蜂、蚂蚁等生物则不如人之能运用理性，所以看不出在管理他们的共同事业中有什么过失。”^[7]霍布士思想中的这一困难，足以说明现代社会理论中的意志主义与心理学上的决定论二者之间的冲突，这种冲突已成为现代思想中的混乱的根源。事实上，人在本质结构中具有比现代文化所能承认的更大自由，但人在历史中则只有较小的自由。

从洛克开始，社会契约的观念就被用来支持公民政府的民主理论，而不是用于支持专制理论。依洛克的看法，霍布士所界定的专制

政府仍处于自然领域,而他则要求一种不同的社会契约来建立民主政府,在这种政府中,统治者的权力是受制于社会契约的。洛克发现自然状况不是混乱,而只是“不方便”(inconvenient)而已,他认为自然法不会被民法取消。相反,民法必须被视为“对自然状况之不方便的一种适当弥补,这种不方便在人成为他们自己的裁判时肯定是很大的”。无论这一民主理论提出了什么样的明确假设,洛克真正关注的,乃是基督教神学所说的罪在人的社会中的危险,而洛克则把这种危险界说为自然状态的“不方便”。由于危险源于人“是他们自己的裁判”这一事实,所以它就不是自然的危险而是人的自由的危险。在民主理论中,正如在基督教思想中一样,政府乃是抑制罪恶的堤防;惟一不同的是,洛克错误地把罪归于自然,而不是归于人的自由。与霍布士和大多数基督教神学家不同,洛克担心专横的危险,更甚于混乱的危险。但同于霍布士而不同于基督教,洛克错误地把社会生活的危险归于“自然”。他力图通过历史中的决断来克服这些危险,无论是专制的危险还是混乱的危险。这些决断具有某种自然主义心理学和历史事实都无法证实的自由,同时还具有某种历史所不能实现的德性。所以,当这位民主的自然主义者力图用新的政治制度来克服人的邪恶时,他就禁不住要去信赖理性而不信赖自然。

法国启蒙运动部分地遵循了洛克经验主义的民主学说;但总的说来却是由一种较为简单的自然主义构成的。它把政治上的不义归于历史中的某种错误,专制政府就是利用这种错误而得以建立的;而它希望通过由历史回归自然来恢复正义。它所希望回归的自然又往往是伊壁鸠鲁和德谟克利特所说的自然,而不是斯多亚所说的自然;也就是说,它认为自然是一个必然性的领域,在这个领域中,各竞争有机体的求生意志被保持为一种简单的和谐。只要取消政府的干预,这种和谐就能够得到恢复。爱尔维修指出:“道德家不断地申斥人的邪恶,

这表明他们对事情的了解是何其少也。……我们所当谴责的,不是人的邪恶,而是立法者的无知,因为他们总是使个人的利益与一般利益相对立。”按照这一理论,只要恶劣的统治者和立法者不干预相互竞争的个人冲动之间的平衡(如其存在于自然中的那样),那人身上的自然利己主义就可视为无害的。当然,这个理论并未说明人如何会有干预自然法则的自由。它只告诉人不可也不能干预自然;但这些对于一种新道德的劝导似乎都不理解:假如人不能干预自然,那么,劝导他不可干预自然就是多余的事。这个矛盾在狄德罗(Diderot)的下述引文中得到了生动的揭示:“如果说所有的行星,所有的自然都服从永恒的法则,却有一个高不过五尺的小动物出来藐视了这些法则,只按照他的喜好去为所欲为,这真是一件奇异的事。”

这一立场的逻辑最终走到一种得到充分发展的“重农”理论;正是这一理论,被亚当·斯密(Adam Smith)最终制作为现代资本主义的哲学。这一理论行进在一般的无政府主义方向上,正如在戈德温(W. Godwin)等人的思想中所显示的那样。其主要的意思是说,只要政治不干预经济领域内自然法则的运作,则正义就将通过自然中预设的和谐而被建立起来。很有启发性的是,通过由民主派提出的政治权利平等,现代政治生活能够夸口在正义上所取得的真正进步,但现代经济生活却通过由重农派提出的放任学说而允许产生权力的残酷不均。无论它们的错误如何,民主派都提出了较重农派更真实的假设。然而,把社会邪恶只归于社会制度以及期望在一个正义社会中会产生无罪的人,在这两点上,民主派和重农派都是错误的。就像孔多塞(Condorcet)一样,戈德温的思想中也兼具民主学说与重农学说,他以下的话就表达了这种希望:“(在新社会中),一切人没有恐惧,因为他们知道没有法律的陷阱在等候他们。他们可以鼓起勇气,因为没有人会被压在地上,而让另一些人享受无比的奢侈——嫉妒和仇恨会停止,因为

它们只是不义的衍生物。”^[8]

104 马克思主义与18世纪自由主义的社会哲学判然有别,但它们的人性观却惊人地相似。不过它认为人的邪恶并不来自错误的政治制度,而是来自经济制度中的在先错误。暴虐的政府乃是阶级统治的结果与工具。人之从自然的良善中异化出去,乃是发生在历史的这一时期,即原始部落之平等共产社会发展到更先进社会的阶级制度。阶级的最终消灭将恢复人的善良本性并因此而消除强制的必要,因而也就取消了国家存在的必要。马克思关于人的意识的理论把有意的行为还原为“运动的规律”,这就使人很难理解,究竟人凭何种能力才逃离早期部落的原始“集体意识”的约束,究竟人如何才获得对其同胞作威作福的能力与倾向。在马克思关于人从他的真正公共本质中异化出去的理论中,可见出与卢梭理论的含蓄关系。马克思不是把社会邪恶归于人的历史中的某一特殊邪恶,而是归于文明本身的复杂精细。但和浪漫主义者不同,马克思主义者向前而不是向后去追求一种新的纯真,这一不同或许造成了共产主义理论与法西斯社会理论的主要区别。

二 作为德性之源的自然

近代文化希望通过政治经济制度来消除人的错误行为,与它希望用更多的个人方法以回归单纯的自然和谐来消除社会的邪恶,这二者的关系多少有些混乱。现代的自然主义者,无论是浪漫的还是理性的,都有一颗安稳的良心,因为他相信,他偏离纯洁的自然还不太远,可以很容易回到这个纯洁的自然。从伦理学的观点看,最彻底的自然主义乃是浪漫派的自然主义。在卢梭及其追随者看来,返回自然的途

径,就是要限制和摧毁人因自由而对自然的机巧作为。他宣称:“回到丛林吧,这里看不到也记不起你同代人所犯的罪行,在取消人类的进步以便取消它的罪恶时,不必担心这会贬低你的族类。”这种浪漫的原始主义有一个胜过理性主义的优点,就是它认识到,所谓理性人所拥有的自由并非无害,这种自由要符合自然和理性的秩序也并不容易。但它却认识不到,人的自由既是他所有创造力的来源,也是他罪恶的来源。因此,它徒劳地追求通过“取消人类的进步以便取消它的罪恶”来使人类历史返回原始状态。与更加理性—机械的自然主义相比,这种浪漫自然主义要深刻得多,但也反常得多。说它深刻,是因为它懂得(别的自然主义却不懂得),在求生的纯自然冲动与那显然属于人的骄傲和权力的精神冲动之间,或者用卢梭的话说,在“那使每一动物寻求自我保存的自然情感”与“那在社会中产生的使每个人更重视自己的人为情感”之间,有一条鸿沟。自然的求生意志与精神的强力意志之间的这一区别,对非浪漫的自然主义来说尚是一个未经探究的奥秘。

105

浪漫自然主义的反常之处,就在于它那要重获自然淳朴性的原始主义努力。卢梭当然并未一直真心倾向彻底的原始主义。他的社会契约论与他的“回到丛林”的主张并不吻合。这一理论毋宁是要在历史决断的新水平上,努力重新建构自然的和谐。他认为在这个新的水平上,有可能将所有个人的意志都纳入一个“一般意志”之无冲突的和谐之中。有意思的是,他对这个一般意志的性质并无明晰的看法。它是多数人的意志吗?抑或它只代表了生命与生命之间的完美和谐这种理想的可能性?这种明晰性的缺乏,揭示了浪漫主义在理解人的自由性质上的无能。它认识不到,并不存在一个任何社会都可以达到的一般的、统一的目标,这个目标是个人所完全无法超越并能加以批判的。个人不仅能够批判这个目标,修正这个目标,而且个人还强烈地意识到有这样做的义务。

106 卢梭的“一般意志”实际上只是多数人的意志。由于他的哲学中并无对于这个一般意志的批判原则,故他关于一般意志的观念就会成为多数人手中的暴政工具。这种多数人的暴政很容易演变为少数人的暴政,这少数人利用现代民主制的种种手段,赋予它的目的以多数人同意的假象。这样,卢梭对于一个复杂问题的过于简单的解决,便促成了现代政治邪恶的产生。现代文化历史中的这种原始与邪恶的关系,很有意义地揭示出那种因人的自由得不到理解而产生出来的危险。凡欲循简单道路以返回自然之和谐与无害的,其结果必然走上一条邪恶政治之路,在这种体制下,人的野心与欲望都在反抗自然与理性的约束。

卢梭同时代人的理性自然主义,为个人提供了一条回到自然之无害的甚至更为简单的道路。它以为自然是由求生存冲动所主宰的,对这种冲动与人的野心并不作区分。霍尔巴赫说:“爱自己、倾向于自我保存、使自己的生存变得愉快,这乃是人的本质;因此利益与欲望是他所有行为的惟一动机。”^[9]理性的任务就是要凭借这种自我主义的德性去发现或重新发现存在于自然之中的这一“必然的”和谐关系,而且还要去“教导人们懂得,为把事物的必然性作为道德的基础,一切都是必要的”。^[10]达到这种自然之无害的惟一条件,就是要取消政府,而霍布士制定这个政府的目的,是要克服相互冲突的自私欲望所造成的混乱。霍尔巴赫矛盾地默认了人的自由的真实性,尽管他在表面上否认了这种真实性。一方面,他要求人把他的道德建立在“事物的必然性”之上,另一方面又斥责这同一个人说:“你这个不幸的坏东西,到处都不断地与你自己发生矛盾。”^[11]

107 在霍尔巴赫与爱尔维修的简单、快乐的自然主义看来,理性只领人回到自然法则与自然和谐,但却未曾说明人是如何从它们之中脱离出来的。而在19世纪的更加老练的快乐主义看来,理性指导欲望去

追求幸福,以至把一般的福利也纳入了当事人的利益之中。19世纪功利主义的快乐主义所设想的不是此种自我主义者的无害,而是审慎的自我主义者的无害。这种功利主义的确超越了快乐主义和自然主义。詹姆士·密尔(James Mill)所说的理性完全超越了个人的私利。他坚信,“凡有理性的人必都习惯于权衡证据,并根据这种预先作出的权衡来指导并决定自己的行为”,他还相信,“大多数人的判断会是正确的,而最有力的证据会产生最大的影响”。^[12]在约翰·斯图加特·密尔(John Stuart Mill)看来,要在快乐主义的架构内坚持人对一般福利的义务,乃是十分困难的事。这种自然主义与其说是伊壁鸠鲁式的,不如说是斯多亚式的,尽管它并不这样认为。这种自然主义仍是关于安稳良心的哲学,只是它把理性而不是自然看作德性的根据。这种德性并不像人们所设想的那样完美,这是功利主义学派最后一位伟人吉利米·边沁(Jeremy Bentham)所逐渐领悟到的,他发现了“自爱的原则”(principle of self-preference)亦即“一个人看重他自己的幸福胜于所有其他人的幸福”。^[13]为了对抗这种利己主义的倾向,边沁被迫去建立政治的而非纯理性的约束。他发明了“人为的利益等同原则”(principle of the artificial identification of interest),这个原则是指,他将利用政府来分配赏罚,以制止个人为追求自身利益而牺牲一般福利的倾向。

理性改进自然并因此而达成人之德性的另一种可能,就是它会赞成社会的冲动以对抗利己的冲动。在理性中似乎存在着一个选择的原则,它能使理性在种种自然的力量中进行选择。所以大卫·休谟(David Hume)声称:“一个人所提供的理论,不管如何真实,倘若它造成实际的危险和害处,那就得不到人们的肯定。为什么要去翻找那些到处充斥着讨厌东西的自然角落呢?为什么要把有毒害的东西从其被埋葬的坑穴中挖出来呢?”^[14]

理性的功能是要选择并肯定那些社会的、仁爱的冲动,以对抗那

些更具利己主义的冲动。休谟说：“如果承认这一点（这肯定不是极端荒唐而是无可争辩的），即，有某种不论多么微小的仁爱被注入了我们的心怀，有某种对于人类的友谊火花，有某种鸽子的微粒与狼和蛇的成分一道被揉进了我们的结构，那么，这于我们眼下的目的来说就已足够了。即使我们假定的这些慷慨的情感从来就是如此微弱……它们也必定仍然指导我们心灵所作的决定，而且在所有其余条件相等的情况下，必定冷静、优先地选择有用于和有助于人类的东西，而不是有害的东西。……贪婪心、野心、虚荣心以及通常（虽然不恰当地）包含在自爱这一名称下的所有激情，在此被排除于我们关于道德起源的理论之外，不是因为它们过于微弱，而是因为它们对于我们关于道德起源的理论没有适当的指导。”^[15]必须指出的是，休谟沿袭古典传统，把人身上反社会的冲动归于自然（狼与蛇），而不归于人的精神的独特自由。此外，休谟还对用教育来制止自私倾向持相当乐观的态度。他认为，尽管“我们自然地偏袒我们自己和我们的朋友，但又有能力懂得一个较公正的行为产生的好处”。^[16]

相信人的德性可以由理性之注重仁爱和反对自私的冲动来加以保证，这种信念已成为现代思想中的确定趋向。圣·西门（Saint Simon）凭藉这个信仰建构了他的“新基督教”，而孔德（Auguste Comte）则使这个信仰成为他实证社会学的基石。孔德认为，他通过拓展父母之爱已找到一条达于德性的新途径：“对家庭的爱引领人脱离自爱的原初状态，并能使他最终达到一种充分的社会之爱。”家庭“完成了自然为我们所准备的同情心”。^[17]孔德没有注意到，他的伟大发现受到这一事实的消解，即：家庭也是那种“变相利己主义”（alteregoism）的根源，比个人的利己主义更是不义之源。他认为理性的训导可以扩展社会的同情；但他未能看到，人的想象力不但能扩展自然设置的疆界，而且也能在自然血缘的范围内把这种强烈的感情传递给狭隘的忠诚，从而把这种

忠诚转化为一般共同体内的捣乱势力。

所有的自然主义都把理性视为德性的次要来源,视为眼睛,没有它,自然的冲动就可能过于盲目而无法达成“各部分之间的和谐”,在这些自然主义中,要确定理性与冲动之间存在着某种一致的关系,还有一定的困难。有时,理性被视为一种超越性的眼光,能够喜好仁爱胜过自爱,看重社会冲动胜过自利冲动。有时人们又认为理性在仁爱与自爱、社会冲动与自利冲动这二者之间保持平衡。在巴特勒主教(Bishop Butler)的思想中,理性的任务是要维持这种平衡,还是要发现自爱与社会和谐之间的同一性,这一点并不清楚。有时,理性的任务是要把自我保存的冲动扩展到自身之外,直到能囊括“一般利益”为止。所有这些解释,虽然常常被认为属于自然主义的,但在逻辑上并不如此,因为它们与快乐主义并不一致。它们引入了某种理性的标准来作为行为的规范,而不能一贯坚持把快乐原则作为行为的规范与动机。

自18世纪以来,现代思想如此重要的一部分,竟是根据一种可疑的自然主义来维持人对他自己的良好的看法的,这种看法并不确知德性是在理性中抑或在自然中被发现的,也不知道理性与自然这二者的相互关联,这个事实表明,现代人的安稳良心在多大程度上来源于他对自己超越自然的错误估计。

20世纪一位典型自然主义哲学家杜威(John Dewey)的思想,也鲜
110
能超出先前两个世纪的困惑纷乱。他在为理性寻找一个可以用来对抗自然之危险的优势时,也遇到同样的困难,而且对于那从人的“理性”生活中产生出来的新的精神危险,也同样盲无所见。比起洛克与休谟,杜威在事实上更少意识到自爱所产生的社会危险。在他看来,要想获得一种能超越自私的种种腐败的优势,就应信赖“科学的方法”,同时应把反社会的行为归于“文化的滞后”,即归于社会科学未能

与技术文明齐头并进。他说：“这种大规模的强制与压迫是任何诚实的人都无法否认的。但这些现象并不是科学技术的产物，而是要对那些未受科学方法触动的制度与生活方式加以永恒化的产物。得出这样的论断乃是显而易见的。”^[18]一切过去和现在的失败，都是由于这个事实，即：我们“未能尽量利用现有的科学材料与实验方法”。^[19]他把理智对政党意气的屈从归咎于某些错误的社会理论，这些理论乃是“被冲淡了的黑格尔辩证法的政治版本”，而真正的自由主义者必须清楚，这种“方法与有组织的研究的程序（它已在物质自然的领域中取得了科学的胜利）毫不相同”。^[20]

杜威教授相信，可以在社会关系的领域中取得理智在支配自然时所取得的那种成果。似乎他从未想到这一点，即人在其现实行动中本质上就在败坏他那公正无私的纯粹见地。结果，他在寻求自私的特殊原因（而不是无私的行为）时从不感到厌倦。作为教育家，杜威最得意的理论之一是，人之所以在行为上背叛自己的理想，是由于那种使“理论与实践、思想与行为”脱节的错误的教育方法。他认为这种错误的教育方法来源于唯心主义哲学中“传统的身心分离”。^[21]与18世纪的前辈一样，杜威也想用他所谓的“自由理智”的无私力量，来攻击制度的不公正，藉以使理智更加自由。他认为专制制度所代表的是“前科学时代所形成的社会关系”，是一切犯有时代错误的社会态度的大本营。另一方面，“思想方式和道德方式的落后也成为旧制度的堡垒”。^[22]

杜威比任何人都更完满地表达了现代人对社会感到的不安和他自己感到的满足。他的哲学有一半强调了基督教称之为人的受造性的东西，即人对生物过程与社会过程的卷入。另有一半是要在这些流变的过程之上为无私的理智觅得一个安全的位置；而他在“有组织的研究”中找到了这种安全的地位。杜威教授未曾料到，“有组织的探究”绝无可能超越历史上的利益冲突，而达成他所谓的公正无私

的理智。每一种这样的“有组织的探究”，都必然有其特殊的社会立场。任何法庭（尽管受到摆脱了党派冲突的年代久远的自由传统的支撑），当其处理的问题牵涉到法庭所依赖的社会基础时，都不可能摆脱党派的偏见。进而言之，任何一种“自由的合作探究”都难免妄称它取得了一种为人的正义手段所可能取得的更完满的公正无私。历史上最恶劣的不义与冲突，都源于这些要用公正无私来取代偏私的历史手段的要求本身。因此，杜威教授所提供的解决，乃是对于一个比他所能想象的更繁难问题的幼稚得惊人的回答。只有在一个社会相对稳定和安全的时期，并且只有在一个地理上的孤立降低了国家间冲突、而巨大的财富又缓解了内部社会冲突的国家中，才能产生这样的回答。

三 唯心主义的乐观态度

现代自然主义要么通过机械的或生机的方式来寻找自然的和谐（人可以从自由所产生的紧张和冲突逃向这种和谐），要么通过相信理性具有某种秩序与和谐的原则（这种相信与自然主义的假设是矛盾的），来表达它对人的善性的信任。另一方面，唯心的理性主义通向这种道德乐观主义的方式则要简单得多。它对人的善性的信心是建立在自然与理性的截然区分之上的。理性的秩序和内在和谐，被认为是从自然冲动之混乱中的一种安全撤退；而理性的力量则被认为是一种足以支配和胁迫自然生机并将之转让为更高和谐的手段。对人性作此种解释的好处，是承认人有精神的向度；但这种解释所犯的错误则是对人的精神作了过于绝对的区分，并且把精神完全等同于理性。它的二元论立场使它不能了解自然与理性的有机联系，也不能了解理性对于自然的依存关系。它把理性等同于精神的做法则模糊了这一事实，即人的自由

实际上超越了我们通常认为是“理性的”那些能力。易言之,它重犯了希腊古典主义的错误。结果,它在理性的内在和谐中为人的自由寻找一种不成熟的安全,却认识不到人在何种程度上能为了自身的利益而运用他的自由来破坏、败坏与滥用理性的规则。它对基督教悲观态度的拒斥,乃是建立在理性的人亦即善良的人这个信念之上的。

怀特海教授(A. N. Whitehead)虽说不是纯粹的唯一心主义,但却是这种唯心主义乐观态度的一个典范。他区分了两种理性——“反思的理性”(speculative reason)与“实用的理性”(pragmatic reason),认前者为德性之源,后者为邪恶之根。这个区分使人想起亚里士多德的“主动心灵”(active nous)与“被动心灵”(passive nous)。按照怀特海的看法,前者乃是“柏拉图与上帝同具的”理性,而后者则是“乌吕西斯与狐狸同具的”理性;“乌吕西斯所特有的理性功用甚窄,是一种只批判和强调自然之次要目的(这些目的是最终因果关系的动力)的理性。这是作为一种实用工具的理性。……理性的另一种功能与柏拉图一生的工作有关。理性在这方面的功能是要高踞于世界的实际事物之上。……它怀着无私的好奇心寻求对世界的理解。……理性的这种功能所服务的只是它自己。这就是反思的理性。”邪恶源于“对人性的障蔽”,而这种障蔽复又被界定为“有千百万年历史的实用理性,用因新近的反思习惯而形成的方法去抵制干预”。^[23]

因此,怀特海根据一种准唯心主义的观点,相信邪恶的根源就蛰伏在理智本身的惰性之中,理性与自然冲动的这种实用的、浅表的联系,在杜威教授看来,乃是人的理性所惟一拥有的东西。然而,他们俩人在人的邪恶问题上都持“文化落后”的立场,都盼望出现一个最终完全受理性劝导而不是暴力控制的社会。^[24]他们以不同方法达成这个共识,正表明道德乐观主义在现代文化中的有力影响。理性的自然主义者被迫构筑一个很不稳定充分的参照点,使他们以此能够反对混乱的

自然冲动。在杜威那里,这就是“自由合作探究”的方法,这种探究虽限于自然与历史的过程,但却具有一种超越过程的纯公正无私的优点。而在更纯粹的理性主义者怀特海这里,则把人的精神区分为反思理性与实用理性,他认为前者具有一种纯粹公正无私的优点,这个优点是任何类型的人类理性所不具有的。

114

唯心主义往往比自然主义更具暂时的优势,它比纯粹的自然主义更深地了解人的精神。能说明这个优势的证据是由于这个事实,即自然主义往往不得不自相矛盾地去解释人的历史事实。人的精神显然极大地超越了自然过程,不受和谐的自然必然性的约束。这一点可由人的创造性与历史的出现(不再是自然的混乱与毁灭)这两方面而得到证明。理性主义认识到,人的精神是心灵而不是自然(the human spirit is noumenon and not physis)。但是,由于把精神等同于逻各斯(Logos),把精神等同于理性,理性主义者立即就舍弃了他这个暂时的优势。因此,理性主义者相信,人的精神在理性自身立法的范围内,可以防止由自由产生的种种危险。他虽承认人的行为所可能产生的邪恶,但却将之归于肉体,或者说得更准确些,归于生机这一生存的特定形式。

举例来说,在斯宾诺莎看来,所谓“堕落”,指的乃是人的理性不能完全控制情欲:“因为如果他(亚当)有能力正确运用他的理性,那就不可能被欺骗。……所以我们的结论应该是:人类的始祖不能善用理性,就像我们一样,他也受情欲的支配。”^[25]在17世纪的三大理性主义者即斯宾诺莎、笛卡儿与莱布尼兹中,斯宾诺莎对于理性控制情欲的能力的信心最小,他在这一点上批评笛卡儿过于简单地相信完全理性的人。这一现实的看法使他与基督教的谦卑教义取得了一致:“由于人鲜能按照理性的命令来生活,所以谦卑与忏悔……对于人是利大于弊的。因为如果那些无力控制思想的人也变得同样的骄傲,那他们就会无所不作了。”^[26]但斯宾诺莎对于人性的这种暂时不安,却因他思想

115

中的斯多亚泛神论里混合了伊壁鸠鲁式的自然主义(或快乐主义的自然主义)而得到克服。在他的思想中,自然必然性与理性是如此的完全等同,以至他最终不能谴责无理的行为:“人无论智慧,都是自然的一部分,凡决定人的行动的东西,都应归于自然力。人无论受理性指使还是受欲望指使,都无非是在按照自然法则(就是凭自然权利)而行动。虽大多数人都认为,愚人不是遵循而是破坏自然过程,但经验却很好地告诉我们,具有一个健康的心灵,正如具有一个健康的身体一样,都不是我们所能决定的。再次,由于万物都竭力维持自己的生存,故我们毫不怀疑,假如我们同样有能力靠理性的命令生活,正如我们受盲目欲望的引导,那么,所有的人必将靠理性来生活并明智地安排他们的生活,可实际情形却远非如此。”^[27]在这番议论中,斯宾诺莎俨然成了现代文化的最好代表,因为他表达了对自然与理性的信任,只是对理性的信任要稍多一些。当然,他不懂得,人的自私远非每个机体“要维持自己的生存”这样的自然冲动,也不懂得人的自私具有对抗自然和理性的力量;更不懂得,拥有健康的心灵和身体,在人的生活中并不完全受自然必然性的支配,因为人的自由既能使心灵和身体臻于完善,也能摧毁身心的健康。

116 莱布尼兹的多元理性主义,其哲学假设虽与斯宾诺莎的很不相同,但也得出了极为相似的乐观结论。在莱布尼兹看来,自然的必然性与理性的普遍性并不冲突,因为作为神圣钟表匠的上帝,已命令把灵魂与肉体这两具钟表完全装配起来。于是,“按终极原因的法则来行动的心灵”与“按充足原因的法则来行动的身体”,虽说它们分属于两个不同的领域,却能“处于相互的和谐之中”。这和谐并不十分完美,那被称为罪的东西,则被视为“物质所具有的惰性”,亦即两个领域之间的不和谐因素。但甚至这种不和也不能算是邪恶。相反,它是德性的先决条件;因为没有这种不和谐,心灵就不能表现它作为神国公

民的真正本质。

在德国唯心主义思想中,基督教关于人的自我意识的自由的概念,乃是与古典思想对于理性自我同那和自然过程相关的自我所作的区分结合在一起的。黑格尔对自我意识的问题有一种深刻的了解,这种了解归功于基督教的背景而不是古典思想的背景。然而他却得出这样的结论:那知道自身的最高自我,乃是等同于普遍理性的。他声称:“理性是意识与自我意识、知对象与知本身的最高统一。理性确知它的规定不仅是主观思想,而且也是客观思想,亦即对事物本质的规定。”因此,人的精神所能达到的最高点就等同于上帝。“所以那认识着的理性不只是主观确信,而且也是真理;因为真理存在于和谐之中,或者说,存在于确信与存在或确信与客观性的统一之中。”但是,这个与神圣理性相等同的自我,又在另一方面牵涉到变化与特殊性,这就导致了那“清楚意识到自己的双重性”、“意识到自身矛盾”的“苦恼意识”的产生。它以那“不变的意识为真实的自我”,而以那“复杂多变的意识为虚假的自我”。^[28]所以,黑格尔对罪的意识(是用“悔悟”意识或“苦恼”意识这样的术语来表达的),也即是对霍金教授所谓的“存在于世界之中的自我与不从世界之中的观点来观察世界的自我”这二者之间的冲突的意识。^[29]这样,对于黑格尔来说,罪在实际上就等同于人从自然之淳朴中的出现,是德性的序曲。罪是个性为了对抗普遍性所必需的、不可避免的要求。但是,由于分裂的自我“知道不变的真实自我,所以它的任务必然是自我拯救,这项任务须靠达成双重意识的统一(在此统一中,个体性与普遍性乃是和谐一致的)才能得以完成”。对于黑格尔来说,罪在某种意义上扮演了一种比在莱布尼兹那里更为积极的角色。没有个性的这种罪性要求,人就不能表达那使他区别于自然的自由,就无法找到普遍性与个性的最终综合(这综合便是真正的德性)。那从世界分裂出来并与世界相区分的自我意识,乃是意识发展逻辑中的一个必

要成分,凭藉这一逻辑,自我才会发现它与世界原是处于统一中的。

118 无论黑格尔的思想在分析自我在自然与精神领域中的地位时具有何种独特性与公认的深刻性,它都展示了所有唯心主义的一致倾向,即在本质上对人的精神的自由所包含的危险持满不在乎的态度。他确信精神与理性是一致的,理性的法则控制着精神的自由。在黑格尔那里,这个观念之所以得到强调,是因为在他的思想中,理性不只是形式的原则,而且也是自我运动的生机与创造力。黑格尔这种满不在乎所涵藏的全部危险,在其对国家的评价中得到了展示。他认为国家为真正的普遍性,在这种普遍性中,理性自我使自己从特殊自我解放出来:“国家为理性意志——只要这种意志在个人身上还只是含蓄的普遍意志——准备了一条达于意识、理解自身并被发现的道路。”^[30]因此,黑格尔相信个人必须而且能够在普遍性中达成他的真实自我,并且相信这必定会在历史中得到实现,这一信念使黑格尔高度赞赏作为人之集体意志体现的道德。正是在集体自我消除个人特殊性这一点上,才创造出一种虚假的普遍性意识。从终极观点来看,国家的集体意志仍是一种与别的意志相冲突的特殊意志,这个事实却被他掩盖了。黑格尔并不否认“国家精神包含自然必然性”,同时也“处于偶然性之下”,但他却相信“那在普遍历史中思想的”精神能够“把握它的具体普遍性”。^[31]然而,正是在国家与普遍历史的这一关系上,国家精神的邪恶意图才最为充分地暴露出来。正是在这一点上,帝国主义才把精神的普遍性与有限机体的生存意志结合起来。黑格尔对国家的崇拜,乃是唯心主义不正当相信理性的普遍性与道德性所结出的一个苦果。这个与历史偶然性一直牵连在一起的理性,当其妄想超越一切自然偶然性的时候,亦即当其接近集体特殊性的时候,就变得最为邪恶。

康德的批判唯心主义并未受到这种将历史中的普遍与特殊加以混淆的诱惑,因为他根本就不打算通过自我的升华来超越自然达于精

神。相反,在康德这里,有一鸿沟横亘在理智自我与感觉自我之间,这两种自我大致相当于黑格尔的“不变”自我与“多样”自我,或理性自我与自然自我。这条鸿沟是如此绝对,以致“如果意志的决定确与道德法则相符(但却不是为了法则的缘故),那么这行为则具有合法性而不是合道德性”。^[32]结果是人生的一切自然生命力都被排除在伦理学的领域之外。只有对法则的尊重才是充分的道德动机,才是道德善良意志的基础。所以,他按照一般的古典传统,认为正是人对自然过程的介入,才是邪恶在人身上产生的原因。从理智自我的观点看,感觉自我在本质上乃是邪恶的。这样,康德对人性便暂时得出了种种悲观的结论。他声称:“人的确很不神圣。”但理智自我却是神圣的,因此人必须“把他自己人格中的人性视为神圣”。人的价值的基础“正是那种把人提高到他自己(作为感官世界的一部分)之上的力量。……这力量就是人格,亦即人摆脱自然之机械性的自由与独立,也可被视为人的一种服从特殊法则(即由他自身理性所建立的纯粹实践法则)的能力”。^[33]

119

康德不像绝对唯心主义那样,把理智自我的这种理性毫无限制地等同于上帝或主动自我。上帝作为本质与存在的最终统一,乃是超乎理性之上的。另一方面,这个理智自我尽管被定义为自我的理性,但比起那个愿意服从理性法则的自我来,似乎具有更多的超越性质。那是立法者的自我,似乎真就是抽象的理性,甚至可说是抽象的逻辑,因为它的首要功能是要在道德的范围内防止产生矛盾。那服从的自我主要是意志;但由于任何感觉自我的生命冲动都不被允许进入那个意志,故这个意志乃是由理性引起的。这样一来,康德所谓的自我便包含着一个存在的等序:自然中的自我;作为超自然的理性意志的自我;作为理性与自然之最后联系的上帝。但是,这个复杂的构造并未改变理性主义通向人性问题的一般进路。人被切分为二。渗入自然过程的那部分则被认为在本质上是邪恶的,而服从于理性的那部分则被认

为在本质上是善良的。但人的自由总是来自自然的自由,而不是来自理性的自由。在康德那里,“自由是道德法则存在的条件,而认识道德法则则是自由的条件。”因此,说人的自由精神会违背理性,乃是不可想象的事。非理性的行为和不道德的行为,都是由人的自然倾向与欲望违背了理性的法则所导致的结果。^[34]

追溯唯心主义思想在现代文化中的种种变化,这对于我们的目的来说并无益处。无论有何变化,都或者源出于黑格尔,或者源出于康德。有时(如在费希特那里),通过掺和一些浪漫的主题,它们竟达到了对于人的整个统一精神的更高意识。但它们的一般强调却仍然相同。它们比自然主义更加清楚地看到了人的自由问题。它们深深地意识到这个悖论,即人既纠缠于自然之中,又超乎自然过程之上。但是,它们从不能够把罪界定为在自由本身之内对善的一种破坏。它们也不能将罪界定为精神性的,因为它们认为精神在本质上是善的。它们认识不到恶的悖论性质,即恶之出于自由,不是作为本质的或必然的结果,而是作为一个不合逻辑的事实(an alogical fact)。

现代文化中的这种安稳良心,实际上是人们一致认可的,但也不尽然。这样说也许更准确,即对良心的安稳人们大概没有例外的看法,但有例外的,则是对一般的道德乐观主义。尽管有一些在人性问题上持悲观看法的人,但他们也拥有安稳的良心,因为他们并不主张人自己应为人性中的种种邪恶负责。霍布上对个人的看法是悲观的;但他对用以克服个人生活之混乱的国家的道德品质却持乐观态度。大多数其他悲观主义者都站在浪漫主义立场上。卢梭的浪漫主义本来是悲观的,但它却成为现代教育理论中的乐观主义的基础。尼采的悲观主义是彻底的,但他却能在他关于超人的概念之上建立起最终的乐观主义,因为超人能把强力意志转化为社会创造和社会秩序的工具。弗洛伊德的悲观主义是最为彻底的,但他找不到可以诉求的良

心。他的“超我”扮演的是霍布士的国家角色,但这个超我却不能被赋予无限的约束功能,因为人们担心约束会在个人的无意识生活中引起新的混乱。

在弗洛伊德那里达于顶点的浪漫的悲观主义,可被视为绝望的象征,这种绝望是现代人在其乐观幻象被消除后才遭遇到的;因为隐藏在现代性的永恒笑容背后的,乃是一副不存幻想和玩世不恭的鬼脸。

但是,浪漫的悲观主义与犬儒主义的这股潜流,并未扭转乐观主义的主流。尽管现代人面对着所有明显否定其乐观主义的情况(尤其是在他自己的历史中),但他仍能维持对自己的良好看法,这一事实导致人们得出这样的结论,即:人身上有一种极为顽强的抗拒力,使人不肯接受有关其道德品质的最为明显、最不可辩驳的证据。这种抗拒力并不是现代人特有的,而是人普遍具有的。诚如路德所说,人之最后的罪,乃是他不愿承认他是一个罪人。现代文化对人的这个永恒倾向的重要贡献,就在于它能提出种种似乎有说服力的理由,来支持人对他自己的良好看法。很多这些理由都是相互矛盾的,但这并未动摇现代人对于自己的信心;因为他总可说服自己,以为这些理由中至少有一种是真的,他从未想过,这些理由有可能全都是假的。

122

可这些理由全是假的。无论它们找到的从混乱到秩序的路是从自然到理性还是从理性到自然;也无论它们认为最终的拯救领域是自然的和谐还是心灵的和谐,它们都无法理解处于自由之全幅领域中的人的精神。无论是人生的庄严还是人生的悲苦,都超出了现代文化在其中寻求理解人的生存的那个领域。人的精神不可能局限在自然必然性或理性思考的范围内。精神对于无限的渴望,乃是人的创造性与罪的共同来源。天主教著名哲学家吉尔森(Etienne Gilson)指出:“伊壁鸠鲁并非没有理由地说过,只要有少许的面包和清水,智者便等于朱比特神。……事实也许是,一个有少许面包和清水的人应当快乐,但

却不然；假如他不快乐，这并不必然是因为他缺乏智慧，而只因他是一个人，也因他身上最深邃的一切在不断地否定这种智慧。……那拥有广大田产的人仍在增置田地，富有资产的人仍在积累财富，拥有美丽妻子的丈夫仍想得到一个更美的妻子，或者稍差一些也行，只要她在别的方面出色。……这种无厌的欲求源于人性深处的不安。……这种永不满足的欲求有着积极的意义；这就是：我们为一无限的善所吸引。”^[35]

人能层出不穷地超越自己，人不能在上帝之外找到人生的目的，这是人的创造性与独特性的标志；与这种能力密切联系的，乃是他有要把那偏私有限的自我与价值转化为无限的善的倾向。人的罪就蛰伏在这种能力与倾向中。

注 释

[1]《沉思录》，第52页。

[2]《自然体系》，第3卷，第60、152页。

[3]《论人》，第7节，第1段。

[4]同(2)，第109页。

[5]《法律的要素》，第4部分。

[6]《哲学的要素》，第4部分，第25章，第12部分。

[7]《利维坦》，第2部，第17章。

[8]《政治正义论》，第2卷，第29页。

[9]《自然体系》，第2卷，第8页。

[10]同上，第3卷，第91页。

[11]同上，第3卷，第91页。

[12]《论出版自由》，第22页。

[13]《著作集》，第10卷，第80页。

- [14]《道德的一般原理》，第6章，第2节。
- [15]同上，第9章，第1节。
- [16]同上，第3章，第1节。
- [17]《实证主义概观》，第100、102页。
- [18]《自由主义与社会行动》，第82页。
- [19]同上，第51页。
- [20]同上，第71页。
- [21]约瑟夫·拉纳：《杜威的哲学》，第381页。
- [22]杜威：《自由主义与社会行为》，第76页。
- [23]《理性的功能》，第23~30页。
- [24]怀特海：《观念的冒险》，第5章；杜威：《哲学与文明》。
- [25]《政治论》，第2章，第8节。
- [26]斯宾诺莎：《伦理学》，第4章。
- [27]《政治论》，第2章，第5~6节。
- [28]黑格尔：《精神现象学》，拜里(J. B. Baillie)译，第1卷，第201页。
- [29]霍金：《关于生与死的思考》，第72页。
- [30]黑格尔：“心灵哲学”，见《哲学全书》第2部，第539节。
- [31]同上，第552节。
- [32]阿波特(T. K. Abbott)：《康德的伦理学理论》，第7节。
- [33]同上。

[34]康德思想的基本倾向，表现了现代唯心主义与各种理性主义所共有的那种理性人在道德上的自鸣得意。然而，有必要留意这个事实，即康德在其《理性限度内的宗教》一书中有关罪的学说，这个学说与他的一般体系完全不相符，我们只可解释为这是基督教虔敬派思想影响他的结果，但这种影响并未改变他伦理学的一般体系，并且除非完全破坏这个体系，否则就不可能改变它。康德关于恶的学说是在“根本的恶”这一标题下加以阐述的。在康德看来，“根本的恶”即人倾向于败坏道德的绝对命令，使这些命令成为表达人的自私心的屏幕。他宣称：“这种恶是根

本的,因为它败坏所有准则的基础本身。”在分析人的自欺能力以及这种自欺能够为自私行为提供道德口实以便使恶行显得蛮有道理时,康德算是深入到了精神的幽微与奥秘之中,而这似乎是他在《实践理性批判》中完全盲无所见的。

[35]《中世纪哲学的精神》,第 270~272 页。

第五章

基督教的人性观

123

我们对现代人性论所作的分析业已表明：现代思想就人性中的生机与形式之关系得出了种种相互矛盾的结论；理性主义者与浪漫主义者之间的不断争论（一方贬抑理性之下的各种生机的力量与品质，另一方则高扬这些生机的力量与品质），乃是这种相互矛盾的历史证据；现代思想无法替它在表面上如此珍爱的个性找到一个坚实的基础；它对人的德性的评价过于宽松与乐观，不符合人类历史的已知事实。

在分析现代思想的这些失败时，我们已指出，各家思想之所以失败，是因为缺乏一个解释原则，这个原则既能顾到人的自我超越所能达到的高度，又能顾到人的精神与其肉体生活之间的有机联系。现代思想或者认为人在本质上是理性的，未能顾及他的非理性的各种生机，或者认为人在本质上是生机的，未能欣赏他宽广的理性自由。它的形而上学也未能理解那出现于人的实际生活中的心灵与自然、自由与必然的统一。它以同样的方式取消了个性意识（这是文艺复兴早期所热烈坚持的），因为它不能在自然中、历史的社会构造中或者普遍心灵中

124 为这种个性找到一个基础。它无法为那个超越了自然和各种社会结构之种种限制的个人提供一个支撑或规范。它不能实事求是地评价人身上的邪恶,原因之一是现代文化无法充分认识人的自我超越。自然主义者所看到的,不过是作为制作者的人(homo faber)的自由,而不能领略人的精神在何种程度上能够打破和重建自然的和谐统一。由于唯心主义者把自由等同于理性,不能领会自由超乎理性之上,所以他以为人的自由是安全的,是促使走向和谐与综合的心灵动力。自然主义与唯心主义都不理解,人的自由足以破坏自然的必然性与理性的逻辑体系。

因此,所有这三种评估人性的现代失误,都指向一个单一而共同的错误根源:由于人未被一个足够高(或深)的东西量度过,故无法确知他的身位或他向善为恶的能力,也无法能理解这样一种身位籍以领会、表达和发现自己的整个处境。我们可以把这整个处境概括为一个包含永恒与时间的处境;但永恒这个概念,若不加以进一步的界定,则有可能过于含糊不清,不足以澄清当下讨论的问题。那作为人的处境之一部分的永恒,既不是时间的无限,也不是一个未分化的存在领域。它是人之变化性存在的不变根据。作为受造物,人卷入了流变之中,但他却能意识到这种卷入,故他又算不得是整个被卷入了其中。一种能使时间、自然、世界和存在本身与他自己并肩而立并能追问这些东西之意义的精神,正可证明在某种意义上,他乃是站在它们之外并超越它们的。

125 这种站在世界之外并超越世界的的能力,诱人妄自尊大,使他认为自己为神,是世界的中心。然而,人显然卷入自然的流变与有限之中,无法以这种僭妄来充分说服自己。真实的情况是,人虽有一永恒的处境,但他却不能单凭对其经验所作的逻辑安排来了解这个处境。他以之来安排和解释经验的这种理性能力(有时被错误地认为是有限性栖

止于其中的永恒本身),本身乃是他须加了解的有限世界的一部分。因此,领会整体(这个整体包括人和人的世界)的惟一原则,必然超越他的领会。所以,如果没有一个超越其领会的领会原则,人就不能按他自由的整个身份来领会自己。

正是这种处境,使东西方不断产生出各种神秘信仰,尽管东方比西方更要沉醉于神秘主义一些。由于神秘主义者懂得,他已多少超越了有限世界的事变之流,并且担心他领会这个永恒世界的有限努力,会因有限的视角而遮蔽永恒的概念,所以他只限于对这个永恒世界加以完全否定的界说,即认为永恒世界是有限世界所不是者;或者换句话说,永恒世界不是有限世界之所是。所以他达到了未分化的永恒统一这个概念。在他把这个概念用作批判有限世界的原则时,他就不得不把这个有限世界看作永恒之未分化统一的一种败坏或者堕落。由于他那别具一格的生存只是这个败坏的有限世界的一部分,所以,纯粹的神秘主义者虽以把自我意识抬高到超出流变的暂存事件之外而开始,但却必然以否定其意识生活为暂存世界的一部分,并使自己融入永恒而告终。

一 个别启示与一般启示

圣经宗教的特征,必须从它与神秘主义的自我牺牲倾向相对立的方向去加以理解。圣经宗教既不把人的身位降到自然的水平,也不以一种未分化的空洞的永恒来摧毁这一身位。使圣经宗教区别于其他宗教的定义有好多种,如说它是先知宗教、末世宗教或启示宗教。在启示宗教中,人们所期望的,是对那蛰伏在世界之流变消逝之下的永恒目的和意志的启示;而这种期望是在个人与社会历史经验中得到实

现的。^[1]

就其对人性的理解而言,启示宗教的意义就在于:上帝对世界的超越以及上帝与世界的密切联系都得到了同样的强调。上帝比神秘信仰中的永恒更具完全的超越性。神秘主义往往认为,人的意识的终极深度在某种意义上就等同于永恒秩序,并且相信人若能深深渗透他自身存在的奥秘,便能认识上帝。但在另一方面,圣经信仰中的超越上帝却能使自己显现于有限的、历史的世界。这个有限世界并不因其有限而不能接受对那不可理解的上帝之可以理解的启示。启示宗教最为重要的一个特征,便是它对于上帝的超越性与上帝密切联系于世界的双重强调。在这种上帝的超越性中,人的精神找到一个人在中能够理解其自由的家园。但在这个家园中,人也同时发现了他自由的局限、那对他自由的审判,以及那使这审判可以忍受的怜悯。另一方面,上帝对世界的创造与联系又证明了:人的有限性与人的卷入流变在本质上是善的,而不是恶的。因此,只有启示宗教才能够兼顾到人的自由与人的有限这两个方面,才能理解他身上的邪恶的性质。

上帝对人的启示往往是两方面的,一方面是个人的、个别的启示,一方面是在社会-历史经验语境中的启示。没有公共的、历史的启示,对于上帝的个人经验就会流于散漫任意。没有对于上帝的个人启示,公共的、历史的启示就会没有凭证。由于所有人都能以某种方式经验到超乎他们之上的某一实在,所以他们能够把握那些有关上帝之性质与旨意的更为确切的启示(如果这些启示以预言史之最重要的经验临到他们的话)。在某种意义上说,个人的启示与“一般的”启示乃是同义的,没有一般的启示所给出的那些假设,就不可能有“特殊的”启示。这启示并不因为是个人的就缺乏了一般性。个人启示是在每个人的意识中对于这一点的证实,即:他的生存触到了超乎他之外的某一实在,这一实在比他置身其中的自然体系还要更为高深。

圣保罗在谈到这种对于上帝的经验时说过,如果人不把上帝作为上帝来荣耀,而是使他们自己成为上帝并使他们的心念变得虚妄,那么,即使没有进一步的启示,人也是“无可推诿”的(《罗马书》1:20)。对上帝的经验与其说是一种孤立的经验,不如说是一种包含在所有经验中的暗示(overtone)。^[2]那能到达自身意识之最远端的灵魂,也必然会与上帝相接触,因为上帝与这个意识是紧密相连的。

施莱尔马赫把这种对上帝的经验称为“无条件依赖”的经验。这126
只是对上帝的经验的诸多方面之一,而不是这种经验的全部。说它只是诸多方面之一,是因为在一切人的意识中,至少能模糊地认识到一切有限生命都具有的那种不足与依赖,这是一种对于依赖者所依赖的那个实在的认识。对上帝的经验的另一个同样重要的特征,则是人能意识到某个在他之外的实在对他加以观察、命令、评判与认识。这种经验由《诗篇》作者描述如下:“耶和華啊,你已经鉴察我、认识我。我坐下,我起来,你都晓得。……你也深知我一切所行的。”(《诗篇》139)
《诗篇》作者欢呼这种存在于上帝与人之间的关系,并且正确地认识到,正如上帝的伟大一样,人的伟大与独特也是这种关系所需要的:“我的受造奇妙可畏,你的作为奇妙;这是我心所深知的。”若有人认为这种关于上帝与人接触的意识是一种人用来荣耀自己的幻觉,那我就请他留意这一事实:在《约伯记》中,约伯也述说了完全相同的经验,即不是感谢而是抗议这种关系。在约伯看来,上帝的不断命令与审判,似乎将他的生活置于一连串不可忍受的打击之中,所以他问道:“人算什么,你竟看他为大,将他放在心上,每早鉴察他,时刻试验他?”他感到神的命令对软弱的人性是太苛刻了:“你任凭我罢,因为我的日子都是虚空。”他盼望这一天的到来,在这一天,死亡会使上帝无法察视他:“我现今要躺卧在尘土中,你明朝要寻找我,我却不在了。”(《约伯记》7:16-21)这种对于永远临在的上帝所作的大不敬的抗议,较之那表

达感谢的虔诚的话,更是完美地证明了那种经验的真实性。

129 上述经验在某种意义上是与通常称为“良心”的东西相等同、相联系的。当然,不同的哲学对良心的实际性质的界说是各不相同的。可以认为良心是所有人都必须面对的社会责任与评判,也可将之界定为理性自我(或理智自我)将经验的、感官的或偏私的自我置于其下的那一责任和评判。圣经对良心所作解释的重要性就在于这一点:被置于责任与评判之下的人的普遍经验,即对受到命令的意识,被理解为上帝与人的一种关系,在此关系中,对人加以命令和评判的正是上帝。对共同经验的这种理解,如果没有圣经信仰的假设,乃是不可能的。而一旦接受了这个假设,这便成为正确分析包含在这种经验中的所有因素的惟一基础。因为人要受评判是一个事实,然而,在他的生命中却绝无优点,这个优点具有的超越性足以使评判得以作出。圣保罗描述了人接受评判的三个层次,除最后一个层次外,其余两个都是相对的,他说:“我被你们论断,或被别人论断,我都以为极小的事,连我自己也不论断自己。我虽不觉得自己有错,却也不能因此得以称义,但判断我的乃是主。”(《哥林多前书》4:3-4)

有人可能会反驳说,个人经验的内容,只有借助于对那进入这种经验之中的上帝的性质作更多的历史启示,才能得到界定,而这种历史启示又只有在假定了个人经验的情况下才能够得到确证,这不是在逻辑上兜圈子吗?但事实上,人的所有知识都是如此。人的一切共同经验都需要超越当下经验来界定经验对象的性质。经验对象的真实性是没有问题的,但被触到的这个实在的确切性质在由那些超越了对对象之当下知觉的洞察加以界定之前,却并不清晰。设若这个被触到的实在并不仅仅是一“对象”,而本身就是主体,也就是说,设若它的性质不可能被完全启示给我们(除非它采取主动),那么,理解的原则就必须

130 超越那种说明一种特殊经验的单纯的一般知识原则。理解的原则必

须是一种“启示”。

我们对其他人格的接近,为我们理解我们与上帝之间的“启示”关系的性质和必需,提供了某种说明性的类比。我们有各种证据表明,当我们与他人打交道时,我们所遭遇到的,是一个比动物生命的单纯机体要深刻得多的实在。我们有证据表明,当我们与这样一个自由的、独特的“你”打交道的时候,如果仅仅从外部去观察其行为,那就不仅会使这个人的最终本质蔽而不明,而且会在事实上错待他,因为这样的观察会将真正自由的主体降为单纯的对象。在这个人、这另一个“你”对我们说话之前,在他的行为被他那发自灵魂的“话语”澄清之前,我们是不可能了解他的。只有这样的话语,才能给予我们一把了解其复杂行为的钥匙。来自我们外面并向我们诉说的这话语,既证实了我们是在与一个不同于动物生存的维度打交道;同时也揭示了那个我们正与之打交道的人的真实品性。

同样,这个我们在我们意识的极限处作为“相异者”(The Other)而遭遇到的上帝,也不能为我们所完全了解,除非对上帝品性的那些特别启示能扩大这种从我们之外被遭遇到的一般经验。

在圣经信仰中,这些特别的启示是在特殊的救恩史的语境中得到领会的,在这种语境中,特别的历史事件成为对上帝品性与旨意的特殊启示。没有由这种“特殊启示”所提供的解释原则,包含在良心中的一般经验或一般启示就将变得虚妄不实,因为这样一来,良心就会被仅仅解释为人所面对的、体现社会赞成或不赞成的法庭,或者被解释为人所面对的他自己的“最佳自我”。在这种情形下,无论暂时的判断是什么,最终的判断往往是“我看不出有反对自己的地方”,而从这个判断得出的结论必然是“因而我是对的”。但这个结论并不符合人的处境的现实情况,因为人的道德成就并不足以使人在实际上有一个安稳的良心。

一种文化如果将上帝等同于人的意识的某一层面(理性层面或超理性层面),或者等同于自然的某种秩序,那它就必然会曲解人的处境,并且无法懂得人的自由的全部重要性与恶的问题的复杂性,这个事实为圣经信仰提供了最为有力的否定证据。除非人知道他为上帝所面对,否则他就不可能真正认识自己。只有在这种面对中,人才知道他的整个身位与自由,才知道他身上的邪恶。正是由于这个原因,圣经信仰对于恰当地理解人才具有如此的重要性,才有必要根据圣经信仰来纠正对人性所作的那些低估其地位、贬抑其肉体生存、无法真实对待人性中的恶的解释。

二 作为启示的创造

个人经验中的一般启示,即对在人的意识的边缘处与“全然相异者”相遭遇的意识,包含三个要素,其中两个没有得到充分的界定,而另一个则根本没有得到界定。第一个是对某个威严者的敬畏感,以及对某一终极存在之源的依赖感。第二是从外面施于人的道德责任感,以及在某个评判者面前产生的无价值感。第三个是宗教经验所有要素中疑问最大的,即渴盼赦免。在三个要素得到其他启示形式的支持后,就会得到更加充分的界定。第一个要素,即对于一个比我们人更伟大、更终极的实在的依赖感,得到“造物主”与“创造”这个“一般”启示的支持。信仰决定了这一点,即在我们个人经验中面对我们的这个“你”,同时也是整个世界的根据和造物主。个人宗教中的第二个要素,即受审判的经验,从圣经先知关于历史中的审判的预言而得到支持。整个历史被看作对个人经验中的这一真理的证实,即上帝作为法官审判我们。第三个要素,即渴盼在这一审判后与上帝重归于好(只可

暂时认为是一种渴盼而非确信),则是《旧约》解释人生的大问题。问题是:上帝是公正的,但他也是仁慈的吗?假如他是仁慈的,那这仁慈是如何与他的公义相联系的呢?这是一个盘旋在整个圣经信仰之上的问题。因为基督教相信,对这个终极问题的最终解答是在基督身上给出的,它认为在基督身上的启示乃是一种最后启示,此外再无进一步的重要启示了。由于这个原因,基督教把基督说成是“上帝位格的确切形象”(the express image of his person)。在基督身上,上帝的全部深邃与神秘都得到最终的启示。

在启示的三种类型中,上帝被特别地界定为创造者、审判者与救赎者。有意思的是,这三个称谓,每一个都比前一个更清楚地说明了上帝的超越性;然而,在每一个称谓中,都保存着上帝对世界的关系。我们须对它们分别加以考察。

说上帝是世界的创造者,也就是把整个世界视为对上帝的威严与自足能力的一种启示。这一启示仍属于“一般”启示的范畴,尽管这威严与力量已从内在性转变为外在世界。圣保罗在其争论中所要引起的正是这种转变;即使“他们”不认识上帝,“他们也无可推诿”,“因为上帝的事情,人所能知道的,原显明在人心里,因为上帝已经向他显明”。这个显明在人心中上帝,还更进一步地显明自己,“自从造天地以来,他的永能和神性是明明可见的,虽然眼不能见,但藉着被造之物就可以晓得”(《罗马书》1:19-20)。世界不是自生、自明、自足的,而是指向它之外的东西,这个事实被圣保罗用作证据,来证明创世的信条,并叫人荣耀造物主。从某种意义上说,圣保罗在这一点上可说是采用了宇宙论的证明方式,但却不是以康德批评过的那种形式。他并没有假定,上帝的实在性可由这个事实来加以证明,即:一切有限存在者所具有的偶然与依赖的性质乃是意指整个感觉世界“依赖于某个不受经验条件限制的,且本身就包含着那使一切显现得以可能的地基的理性

存在者”。^[3]他倒是认为这个被造的世界乃是指向那已为人的道德经验所知的“造物主”。马丁·布伯(Martin Buber)曾准确地描述了这一圣经信仰因之而达到造物主概念的过程。他说：“多神论者从每一神奇的现象中,即从世界与存在的每一神秘中,造出一位神祇;但一神论者则从所有这些神秘中认出那在个人的遭际中所经验到的同一位上帝。……”^[4]

圣经关于造物主与世界(上帝的造物)的教义,本身并不是一种启示的教义,而是启示教义的基础。这一教义完美地表达了上帝的超越性以及上帝与世界的密切联系这一基本的圣经观念。这一教义是在“神秘的”或超理性的观念中得到表达的。从产生的方面看,创造这个观念乃是联系于这个原始看法的,即上帝被描绘为有如窑匠造泥器那样造出了世界。圣经保留了这个“原始”看法,因为它保存和保护了上帝的自由与超越性的观念。但这些观念由于“第一因”(它在自然主义哲学中取代了上帝的位置)这个更为理性的概念,以及能赋予形式的理性——它能以通过赋予本无形式的质料以形式的方式来进行创造——这个概念(它是唯心主义哲学中关于神性的基本概念),反倒丧失或受到威胁。

134 创造的教义保留了上帝的超越与自由,并未暗示这一点;这个受造的世界因其不是上帝,故是邪恶的。相反,圣经宗教一贯地维护受造物的善性,因为它是由上帝创造的。在这个关于受造物为善的教义中,为圣经强调人的历史具有意义这一点奠定了基础。历史并不因其介入自然而被认为是邪恶的或没有意义的,同时,人也不因其依赖于物质机体而被认为是邪恶的。创造的教义避免了自然主义者所犯的错误,自然主义者由于认为因果关系是意义的原则,所以不可能为人的自由觅得地盘,同时也只好把人降至自然的水平。这个教义也避免了理性主义者所犯的错误,理性主义者使心灵(nous)成为意义的最后原则,并因此而倾向于把人切分为二:一是能参与或等同于神性的、本

质上善良的理性；一是本质上邪恶的肉体生活。

拒斥将自然因果关系的原则作为解释世界统一的最后原则，并不是要只从人的内在问题的观点去解释世界，或者把心理的特征塞进对自然的解释之中。其实，事物在自然因果链条中的相互关系，并不足以解释它们特有的被给予性(givenness)。这种无理性的被给予性必须被认为要么出于纯粹的偶然或任意，要么世界所具有的秩序必须被联系于某个更加终极的自由领域。换言之，假如人用他在度量自己内在实在时所率先获得的那些概念来解释宇宙，那就能获得一种充分的宇宙论。假如自然能从这样一个深度，即从最初由人的意识结构以及由那种对某个比人更具终极性的实在的意识(这意识渗入了他的自由之中)所暗示出来的深度，来加以量度，那么，自然就会得到甚至更好的理解。

创造的教义也同样纠正了理性主义与唯心主义的宇宙论所犯的错误。它们的宇宙论都不得不假设那须由心灵(nous)来赋形的某种无形式的质料、某种混乱的领域，并且不得不把这种赋形的过程等同于创造。

135

而圣经关于创造的教义则将无形式的质料与赋形的原则，都追溯到一个更为终极的神圣源头，并称这个源头为逻各斯(Logos)，为创造的意志，既是形式的原则，也是生机的原则。这一教义所具有的超理性特征可为这个事实所证明，即：如果在逻辑上坚持到底，那就会导致上帝从无造出有来的结论，这是一个有关起源的所有逻辑概念都必然在此终止的观念，也是一个这些概念由之而开始的观念。

只有一种形而上学体系，可以在它赋予世界的深度方面与圣经关于造物主和创世的观念相比较，这就是神秘主义的体系。我们可以讨论一种神秘的形而上学，因为各种神秘主义对于人性与实在的解释都是一致的，无论它们出现在东方还是西方，也无无论是普洛提诺的神秘

主义还是释迦牟尼的繁杂哲学。在所有这些形式中,有限的世界都被视为幻象或邪恶;在所有这些形式中,永恒世界都被视为一个被消除了有限世界所具有的特殊性、个体性以及不完美性的未分化的领域;所有这些形式都把理性主义者视为代表了流变中的永恒原则的心灵(nous)、逻各斯(Logos)、理性或形式等归入有限性的范畴,而他们则追求一种比“对立思想”(contrasting thoughts)更为终极、更未分化的统一体;所有这些形式都试图通过严格的内省训练来达到这种神性与永恒的统一,这一内省训练假定,这种超越了感觉经验水平并且也超越了理性水平的统一意识就等同于神性。婆罗门(大梵天神)与阿特曼(自我)乃是一个东西。

因此,那在度量实在之深度与人的意识之高度方面最接近圣经宗教的神秘主义,却与圣经关于造物主与创造的概念最为相反。这种相反有三个方面:(1)与圣经上帝概念所主张的神具有创造意志和智慧相反,神秘主义是从否定方面来界说上帝的。^[5](2)与圣经关于创世为善的教义相反,神秘主义把有限的、分化了的、特别化了的世界视为幻象或邪恶。人的自我,作为有限的、特别化了的实在,因其是自我,所以是邪恶的;而拯救本质上就在于个性的泯灭。(3)尽管神秘主义主张最终泯灭个性,但却暂时地神化了人,因为它认为上帝就等同于人的意识的最深层。这一点与圣经关于人的受造性,以及关于造物主与受造物所作的明确区分,乃是相反的。

因此,圣经关于造物主和创世的教义,乃是唯一的地基,在这个地基之上,人的精神的整个高度才可能得到量度,人的身心之统一才可能得到维护,人的历史在这个有限世界所具有的本质意义才可能得到体现,人的自由与自我超越才可能得到某种限制。

三 历史启示与特别启示

信仰一位在个人经验与整个世界的性质中被启示出来的上帝,乃是圣经的历史启示得以建立的地基;而这一启示同上帝与人的另外两个方面即上帝的审判和上帝的仁慈有关。这种历史启示绝非人寻求上帝的单纯历史,也非人不断充分界说上帝位格的记录,这样的理解不过是现代自由思想有时贬抑圣经启示的说法。毋宁说,历史启示乃是对历史中那样一些事件的记录,在这些事件中,信仰者辨认出上帝的自我启示。信仰者所看到的乃是上帝的作为,这些作为清楚地表明人在个人的道德生活领域中与上帝的相遇。在个人生活中,道德经验包含着道德责任感,这不是由人或社会加于他自己的,而是由上帝加于他的;也包含着在其责任失败时所加于人的审判;最后还包含着人要与上帝和好的需求,原因是因人违背神的旨意而产生的疏离。

137

在启示的历史中,与道德责任感相似的方面,乃是上帝与其人民之间的契约关系。就在这种约定中,我们有了圣经关于人的历史的基本观念。人的历史并不因其关涉有限性而被认为邪恶的。这个历史的理想是,按照上帝与其人民订立的契约,不应效力于它自己的目的,而是要为上帝的旨意尽责。但在先知们看来,这个理想并未实现。以色列人之不能完成这个特殊使命,不是因为自然的惰性、有限的心智,或者无力领会神的使命。反之,按照先知的看法,以色列人的罪根就在于:他们妄图把自己的民族完全等同于神的旨意,其实他们这个民族只不过是神意的一种历史工具而已。以色列人特别犯了这个错误;但先知们看出,那些奉命对以色列人执行惩罚的各大帝国也犯了同样的错误。

按照先知的解释,人的真正邪恶,就在于不愿承认他的软弱、有限与依赖的地位,就在于总想抓住某种超出了人的生存可能性的权能与安全,就在于力图妄求某种非受造物所能求得的美德与知识。先知教训的整个重心是:只有一位上帝(“我是首先的,我是末后的,除我以外,再没有真神。”《以赛亚书》44:6),人的罪就在于虚荣和骄傲,妄以为他自己、他的民族、他的文化、他的文明是神圣的。所以,罪就是人不愿承认他的受造身份与对上帝的依赖,就是谋求自己生活的独立和安全。就是这种“虚妄的想法”,替人隐藏了他那受限制的、偶然的与依赖的生存特征,并试图赋予这一生存以无条件真实的外观。第二位以赛亚嘲笑那些制作偶像的人,^[6]说他们将那必朽坏的树木雕成人像,当作上帝崇拜。^[7]上帝指责这种偶像崇拜,并启示他是一位“造地,又造人在地上”的上帝,是“主,除我以外,再没有真神”(《以赛亚书》45)。

在指责巴比伦的骄傲时,这第二位以赛亚显示了相当精辟的看法:人的自我意识的奥秘与高深不过是那些使人变得骄傲的诱惑因素之一:“你素来倚仗自己的恶行,说,无人看见我。你的智慧、聪明,使你偏邪,并且你心里说,惟有我,除我以外再无别的。”(《以赛亚书》10)换言之,人在认识的过程中,总是超越了世界并把世界纳入到自身之中。他高估了他知识的完整性,更高估了他生存的自足性。以西结以同样的口气申斥了这个世界上的君主和国家的骄傲:“你对推罗君王说……因你的心里骄傲,说,我是神,我在海中坐上帝之位。你虽居心自比上帝,也不过是人,并不是神。……看哪,我必使外邦人临到你这里……在杀你的人面前你还能说,我是神么?其实你在杀你的人手中,不过是人,并不是神。”(《以西结书》28:2-9)

我们必须注意,上帝用以惩罚这种骄傲的历史灾难,乃是因为人妄想超越其必死与不安全的生存,以建立一种人不应有的安全所带来的必然结果。人的这种骄傲的一个方面,就是拒绝承认他生命所具有

的依赖性质。例如,埃及靠尼罗河有节律的季候这一自然的恩惠而生存,但以西结说,它却以为是自己造就了这一富饶:“埃及王法老啊,我与你卧在这河中的大鱼为敌,你曾说,这河是我的,是我自己造的。”(《以西结书》29:3)我们也可以参照先知判断,对现代人的自满作同样的记叙,现代人在技术上取得的成就遮蔽了他对那些他无法控制的深远的自然过程的依赖,同时也强化了人信赖自己力量与安全的骄傲之心。

《诗篇》第49篇也以先知的眼光洞察了人的问题。它申斥“那些依仗财货自夸钱财多的人,一个也无法赎自己的弟兄,也不能替他将赎价给上帝”;同时坚持认为,没有任何特别的力量能将人从人所共有的软弱中解救出来:“他们心里思想,他们的家室必永存,住宅必留到万代。……但人居尊贵中不能长久,如同死亡的畜类一样。……他们如同羊群派定下阴间。……见人发财家室增荣的时候,你不要惧怕,因为他死的时候,什么也不能带去。”耶稣关于无知财主的比喻,也与整个圣经对于罪的解释相吻合。那无知的财主因为田产丰盛,就以为他可以有多年的安全,于是说:“灵魂哪,你有许多财物积存,可作多年的费用。只管安安逸逸的吃喝快乐罢。上帝却对他说,无知的人哪,今夜必要你的灵魂,你所预备的,要归谁呢?”(《路加福音》12:19-20)

在《新约》中,关于罪的最为经典的定义,也即圣保罗的定义,也与上述先知所作的解释完全一致。人的罪就在于他试图使自己成为上帝;“原来上帝的忿怒,从天上明显在一切不虔不义的人身上,就是那些行不义阻挡真理的人。……因为他们虽然知道上帝,却不当作上帝荣耀他,也不感谢他。他们的思想变为虚妄,无知的心就昏暗了。自称为聪明,反成了愚拙,将不能朽坏之上帝的荣耀,变为偶像,仿佛必朽坏的人和飞禽走兽昆虫的样式。”(《罗马书》1:18-23)

圣经将人反抗上帝的罪看得很严重,这就很自然地导致以对罪的

审判为解释历史的第一范畴。历史的最显著的意义就在于：每一民族、文化与文明都是因为越出了上帝为人立下的受造身份的范围而遭致灭亡的。先知们在以色列人身上对这个审判的事实看得最清楚。第一位大先知阿摩司，将最初的弥赛亚希望说成是对定罪的期待：“主的日子将要变为黑暗而不是光明。”但希伯莱先知的预言不久就把审判的观念加以扩展，不仅适用于以色列人，而且也适用于所有的民族，包括上帝暂时选来实施审判以色列人的诸大帝国。这些民族全都受到骄傲的引诱，终必全都面临同样的判罪。由于先知们未能完全说服以色列人，使他们相信这是对历史的正当解释，所以先知书的很大一部分，反映了先知对审判临近的意识与以色列人的乐观自满这二者间的冲突。在以色列人流放期间及流放之后，先知对历史的这种解释遇到一个复杂的新问题，并被这个新问题改变了方向。这个问题就是：如果说上帝惩罚以色列人是因为他们的罪，那么，何以上帝要用比以色列人还要邪恶的民族来作为惩罚的工具呢？这个问题对于我们今天的历史处境也有特别的针对性。

141 尽管历史事件的过程并不必然产生先知对这些事件的解释，然而重要的是，如果一旦接受了先知们对上帝的信仰，则历史确能证明此种解释的合理性。事实上，如果没有一个历史本身所不产生的解释原则，那就根本不可能解释历史。现代文化中所流行的各种解释原则，诸如进步观，或马克思的历史辩证法，都是由信仰引入的解释历史的原则。它们自称是在对历史事件作“科学的”分析后所得出的有关历史性质的结论；但是，若不利用某种信仰上的假设来作为分析和解释的原则，那就不可能有对事件过程的此种分析。

在圣经信仰看来，上帝在历史的灾难性事件中把自己启示为存在，这是每个人在其受审判的意识中已模糊知觉到的；上帝也把自己启示为结构、法则、实在的本质特征、受造世界的根据和中心（人的骄傲

就是在对之作徒然反叛时使自己遭到毁灭的)。

那审判人并定人有罪的上帝,并不是一个其旨意和“法则”与宇宙结构无关的任性的暴君。然而,他也不只是“自然法则”。正因为他在其自由中超越了“自然法则”,所以他才能为人类设立法则,而人也才能以有限的方法超越“自然法则”而不受它的限制。上帝与宇宙结构的这种关系,后面还要详加讨论。眼下的重点是要标明圣经信仰对这一点的强调,即历史乃是一种对于上帝泄忿于人的骄傲的启示。

但这种解释却留下一个重要和最后的问题没有解决。这个问题就是:上帝能否克服历史的悲剧性质,非但能惩罚、更能医治人必然会沾染的骄傲之罪。《旧约》中所有关于弥赛亚的预言,都以某种方式注意到了这个问题。自阿摩司以后,所有的先知都盼望上帝最终战胜人的罪性。正如我们将在以后各章中看到的,仁慈与审判的关系这个问题,被一个次要的问题——即为什么与上帝有着特殊历史关系的以色列人应比其他民族受更多的苦——所遮蔽了。对弥赛亚的期盼被这个问题歪曲了,最后竟将这种期盼变成盼望以色列人能战胜它的敌人,或至少是义人战胜不义的人。

142

从基督教信仰的观点看,基督的生与死乃是对上帝品格的启示,特别关系到上帝的审判与仁慈、忿怒与宽恕的关系这一尚未解决的问题。基督教信仰在基督的十字架上看到了这样一种信念,即审判并不是上帝对人的最后决断;但它也不把上帝的仁慈视为一种会泯灭历史中善恶的区分并使审判变得毫无意义的宽恕。基督教关于赎罪与称义的那些神学上的困难教义,都是要努力阐明神对人的忿怒与怜悯的最终奥秘。福音的喜讯就在于:上帝将人的罪性归于自己;并在他自己的心中克服那在人生中所不能克服的一切,因为人的道德无论前进到何种地步,都脱离不了自我夸耀的罪恶范围。

这被正确视为对上帝品格的最后启示。之所以说是“最后的”,是

因为它是对处于超越性这一最高领域内的上帝的自由的启示。上帝的审判往往只是实在的结构(the structure of reality)对历史中(抗拒这个结构)的生命所施影响的一部分。正是因为这个原因,希腊悲剧在有关历史的审判问题上达到的那些结论才非常类似于先知的解释。但希腊悲剧并未再进而超越复仇(enemies)的观念与对厄运的预言。在圣经信仰中,人渴望神的怜悯伴随着他对审判的期望,尽管《旧约》在上帝
143 的怜悯如何胜过他的忿怒,或者人与上帝如何在审判实施后重归于好这个问题上说得并不清楚。

基督教信仰之所以认为基督的启示是最后的启示,是因为这个终极问题被这样一个信念解答了:上帝将人的罪归于自己并纳入自己,如果没有神的这种主动与牺牲,就不可能有神的和解,也不可能平息人的不安良心。这个启示不仅是解释历史全部意义的最后范畴,而且也是每个人不安良心的最终解决。我们在前面已指出,上帝作为众生依赖的造物主,作为与人对峙的审判官,并不是每个人根据“一般”启示(可由共同经验来加以传达)所不能了解的。我们还指出,对宽恕与和解的渴求(尽管还不是确信)是这种共同经验的一部分。然而,确信上帝的本性与品性是仁爱和救赎的源泉,可以超越他的审判,却不是根据“一般”启示所能知道的。这种确信乃是特殊启示之最为显著的内涵。须注意的是,上帝的这种品性一旦在特殊启示中得到领会,则人的共同经验也能证实之。

《旧约》中就有不少对神的怜悯的初步的确信。但这些确信却未触及怜悯与审判之关系的肯綮处。《旧约》中有关上帝怜悯的特别表达有:上帝将“遮盖”(cover)我们的罪,上帝“不记”(not remember)我们的罪,上帝要“把罪抹掉”(blot them out)等。在后来的《启示录》中,这个问题有时又被正义感弄得模糊不清了:上帝的最后启示必定是正义的伸张,而不是他对罪人的怜悯。

“受难的仆人”作为弥赛亚和上帝的使者,尽管自己无罪,但却为人担罪,因而不仅启示出历史中代人受难的美德,而且也启示出神的品格,这个思想虽难以理解,但却被基督教信仰视为上帝的终极启示。我们后面要讨论:基督在何种程度上重塑了这种弥赛亚期盼,他如何在较低的层次上使这种期盼落空,以便在更高的层次上即在这期盼并未完全意识到的层次上实现这种期盼。^[8]

144

不能说对基督教启示的这种解释,是基督教本身所一贯坚持的。从早期希腊的基督教到现代的天主教与英国圣公会,对基督的启示往往有诸多解释,其中道成肉身被视为有限与永恒、人与上帝、历史与超历史之间的鸿沟并非不可沟通的保证,而不是对神的怜悯的启示。早期教父克莱门(Clement)说:“道成了肉身,好叫人成为神。”^[9]

基督教信仰的这一类型,可以认为是受了柏拉图主义和希腊晚期思想的影响。在这类信仰看来,人的生存问题主要并不是罪的问题,而是有限性的问题。它所关心的,是要证明上帝能对人说话,能使自己为人所知,这是一个希伯来圣经信仰所未怀疑过的假设,因为它正是建立在神人关系这个假设之上的。基督教的这个类型,对于时间与永恒的问题并未给出一个希腊式的或柏拉图式的回答,但它又是希腊式的,因为它认为这个问题乃是首要的。它所给出的回答胜过了希腊的二元论。希腊思想总是倾向于认为,历史既然处在时间和自然之中,所以是无意义的或邪恶的。而希伯来思想则完全懂得,如果人的行动与生存不处于永恒这一维度(正如处于时间中一样),那就根本不可能有历史。由于这个原因,启示的内容主要不是要确保上帝对人说话,而是要确保上帝对人说的最后话语不是审判,而是宽恕与怜悯。它认为人的生存的首要问题并不是人之处于自然中,而是因人力图摆脱自然、有限性与时间而带来的可悲结局。这个问题将在本书的下卷作更为详尽的讨论。

145

现代新教自由主义对基督教的解释,通常更进一步地离开了圣经信仰。在这种现代的解释中,甚至那主宰着天主教思想的时间和永恒的问题,也未得到认真的对待,对罪的问题更是茫无所知。基督教信仰的这个类型明显受到现代文化的一般假设的影响,同时也是对这些假设的迁就。现代文化的乐观态度,把那以处理罪、恩典、宽恕与称义为重心的福音信息,弄得似乎与人全不相干了。现代文化的自然主义也认为时间和永恒的问题是没有意义的。

结果是,这类基督教的基督学主要热心于拒斥那个在理性上看似荒谬的基督具有人神两性的正统教义。现代基督教自由主义并不理解,这个在理性上看似荒谬的教义,包含着基督教信仰对时间与永恒之关系的基本肯定;也不理解,这个教义之所以在理性上看似荒谬,只是因为时间与永恒的关系是根据希腊哲学来加以说明的——而希腊哲学既假设了“动情”与“不动情”之间的绝对鸿沟,也就无法说明其间的关系。由于正统的教义遭到拒绝,所以正统信仰中的基督就被转变成“历史上的耶稣”,这位耶稣“体现了那些最值得人崇敬的价值”。但这整个问题,即在历史的变迁中是否有最值得我们崇敬的东西,我们凭何标准来确定这个具有特殊价值的东西,却并未得到清楚的认识,因为传达这种思想的伦理自然主义,假定自然能够产生某些会最终发展出人类历史的伦理价值。

146 现代基督教自由主义有时会对被赋予耶稣的这种特殊意义感到不安。它们知道,它们在把对耶稣意义的一种评价加以永恒化,而这种评价并不符合它们的那些哲学与神学假设,这种评价不过是一种弱化了的正统信仰。

从对人性的研究来说,关于基督的所有这些现代解释,虽自以为可信,但都有一个困难,那就是它们并未认识到人的整个身位和自由。人既有超越时间与自然的终极自由和自我超越,他就不可能把处于自

然与历史变迁中的任何东西当作他的最后规范。人是这样一种造物，他只可能寻求一种具有终极实在性质的真正规范。基督教称基督为“第二个亚当”，其意义即在于此。那被信仰作为上帝品格之启示接受下来的基督，也同样被认作是对人之真正品格的启示。基督之具有这双重意义，是因为爱也具有这双重的意义。“上帝是爱”说的是：被造世界所依赖的也因之而得到评判的那个终极实在，并不是一个“不动的推动者”或某种未分化的永恒，而是生命以及生命与生命之间的和谐之具有活力与创造性的源头。但人性的本质也是爱，这说的是，对于那处于自然的统一与和谐之中但又能用他的自由来超越它们的人来说，除了能使自由人格在自由中与别的人格相结合的爱之外，就再无和谐的原则了。但自然强制（由自然法则建立起来的）和社会强制（由历史“法则”建立起来的），都不足以作为人的自由的最后规范。惟一充分的规范，就是一种完满之爱的历史体现，这爱只有被钉上十字架，才能既超越历史又出现于历史之中。^[10]

147

与基督教启示的许多通常带有自然主义色彩的现代说法不同，希腊人关于启示的看法（在这看法中，时间与永恒在道成肉身中的关系都得到了强调）则具有坚持人生之真实维度的优点。人生处于时间之中，同时也处于永恒之中。希腊时期的基督教可以认为是基督教信仰对于希腊文化的部分胜利。道成肉身的教义，即相信上帝变成了人而人也希望变成神，被用来反对非基督教与柏拉图的希腊文化的二元论立场，这个立场认为在自然和历史的变迁与永恒秩序的完美和宁静之间存在着巨大的鸿沟。

但希腊的基督教（此外还有将所有别的问题都归为时间—永恒问题的天主教传统）在维护这一圣经信仰以反对希腊思想的二元论和悲观态度时，却耗尽了自身的能量。因此它忽略了圣经宗教中的一个更为基本的问题。这不是人的有限性的问题，而是人的罪的问题，即不是他处于

自然的变迁中,而是他要逃避这种变迁的徒劳努力。圣经宗教的问题,主要不是有限的人如何才能认识上帝,而是有罪的人如何才能与上帝和好,历史如何才能克服“虚假永恒”所造成的可悲后果,如何才能克服人妄图逃避有限性的高傲与幼稚。

148 正因为要回答这个圣经信仰所承认的历史的核心问题,上帝才以道成肉身的方式向人说话;而启示的内容乃是一桩和解行为,这一和解并未取消上帝对人的骄傲所作的审判,而是更加鲜明地揭示和界说了人的罪性,因为它使人明白,上帝自己成了人的罪与骄傲的牺牲品。然而最终之言并不是审判,而是怜悯与宽恕。

这个赎罪与称义的教义乃是“匠人所抛弃的石头”,必定会成为“屋角的顶石”。要了解人性与人的历史,这是绝对必要的假设。正如我们将要看到的那样,在教父时期,这个教义乃是附属于道成肉身教义的“时间-永恒”问题之中。在中世纪天主教那里,它也受到同样的限制。所以天主教不理解人的罪的严重性,或者说,不理解人的历史的悲剧性质。这个教义直到宗教改革运动才重新露面,成为基督宗教的核心教义。但它很快便失去了它的核心地位,结果使现代新教自由主义较之中世纪更少知道它的含义与重要性。

何以新教对人性所作的这种解释只有如此短暂的存在,这是我们必须注意的另一个问题。如果说中世纪天主教结合了圣经与古希腊对人性的解释,如果说现代一开始就拆散了这种结合(文艺复兴强调了其中的古典成分,而宗教改革则强调了圣经成分),那么,这之后的现代文化则标志着文艺复兴观点对宗教改革观点的实际胜利;而文艺复兴观点最后也解体了。在这种解体中,古典思想中的柏拉图与唯心主义成分,为斯多亚主义所取代,最终又为伊壁鸠鲁派的自然主义所取代。

因此,现代的人性观倾向于取消那些在古典与文艺复兴思想中最接近圣经观点的成分。由于现代人性观清除了用以度量人性的时

间—永恒维度,所以它们自然要以无可理喻的轻蔑或粗暴来看待比时间—永恒问题更为复杂的罪的问题。 149

在本书下卷中,我们将力图确定,现代文化在忽略或摧毁圣经关于人性的那些洞见(这些洞见是宗教改革从中世纪的综合中抢救出来的)上是如何取得完全成功的。难道现代人的骄傲乃是那发现圣经宗教太有损于人的自尊的古代人的骄傲的翻版?或者说,难道宗教改革运动在传播圣经观点时犯了严重的错误?在本书下卷寻求回答这些问题之前,我们必须先阐明圣经中关于人性的教义。

注 释

[1]欧曼(John Oman)对神秘宗教与启示宗教的区分作了如下界说:“神秘宗教以逃避生灭流变来追求不变的永恒;启示宗教则以生灭流变来启示永恒之不断变化的目的。”……“从科学的观点来看,神秘宗教追求生灭流变幻象背后的永恒;但是,当用‘启示的’来指凡在生灭流变中寻求某种启示的宗教时,这个词便从它的通常用法,即指那种从突然发生的灾祸中去寻求这种启示的宗教,扩展到在任何事变中去寻求这种启示的宗教。”(《自然与超自然》,第403~409页)

[2]拜里(John Baillie)教授说得好:“无论我追溯得多远,也无论我多么努力地回忆童年的天真,我都无法回到一种无神的意识状态。我回不到只意识到自己而意识不到上帝的日子;正如我也回不到只意识到自己而意识不到其他人的日子。”(《我们关于上帝的知识》,第4页)

[3]康德:《纯粹理性批判》,第2编,第2章,第4节。

[4]《神国》,第91页。

[5]麦塞(Mercer)在《自然神秘主义》一书中描述了神秘主义者界说永恒与神性的过程:“通过某种冷静的抽象过程,他们放弃了感觉世界,以便矢志效忠于只能以否定的方式来言说的某种存在方式(a mode of being)。……这种存在方式含摄万有,但又始终保持纯粹的否定——姑让我们不要去碰正统神秘主义的这个绝对,否则

我们会死于空虚。”(第10页)琼斯(R. Jones)也承认神秘主义有这个倾向,但像大多数基督教神秘主义者一样,他认为这个倾向不正常,而不认为是神秘主义的结构弱点(见《神秘宗教研究》,第6章)。

[6]有人以为《以赛亚书》的第40~66章为另一作者所撰写。尼布尔或持此论,故有“第二位以赛亚”(the second Isaiah)之说。——译注

[7]先知的这些话充满了深刻的洞见。他说:“他砍伐香柏树,又取柞松和橡树,在树林中选定了一棵;他自己取些烤火,又烧着烤饼;把一份烧在火中,把一份烤肉吃饱;自己烤火说,啊哈,我暖和了,我见火了。他用剩下的作了一神,就是雕刻的偶像,他向这偶像俯伏叩拜,祷告他说,求你拯救,因你是我的神。”(《以赛亚书》44:14-17)。

[8]参见本书下卷,第1、2章。

[9]《劝诫希腊人》,第1卷,第8节。

[10]对这个问题的更详细讨论可参见本书下卷,第3章。

第六章

作为造物与上帝形象的人

150

基督教的人性观与所有其他人性观的显著区别,就在于它解释并结合了人的生存的三个方面:(1)它关于“人具有上帝形象”的教义强调了人精神中自我超越的高度。(2)它强调了人的软弱性、依赖性与有限性,强调了人处于自然界的必然性与偶然性之中,但又不认为这种有限性本身是人的罪恶之源。最纯正的基督教人性观,认为人是上帝形象与受造身份的统一,即便处于他生存的最高精神层面,他也仍是一个受造物,即便处于他自然生活的最低层面,他也可以是上帝形象的某种反映。(3)它认为人的罪恶,是由人不愿承认他的依赖性、不愿接受他的有限性和不安全性,所带来的一个虽不必要但却必不可免的结果,这种不愿的心态使人更加深陷于他想要逃避的那种不安全之中。

在分析基督教人性观的这三种成分时,我们一方面要追溯基督信仰中清楚说明这个圣经教义之逻辑的各种努力,避免它们与其他的人性观特别是相反的人性观相混淆。另一方面,我们也要通过衡量基督教人性观在回答那些为其他观点所模糊所混淆的人生问题时所具有

151

的恰当性,来证实基督教的观点。

一 圣经的人性观

圣经说人是按上帝的形象造的,但这个教义在圣经中并未得到心理学上的发挥。圣经的心理学也从未达到希腊思想中的那些仔细分疏。正如早期的希腊思想一样,圣经最初对精神(spirit)与灵魂(soul)也未作仔细的区分。Ruach 与 nephesh 的意思都是“气”(breath)和“风”(wind),它们在《旧约》中的使用是可以互换的,它们表现了希伯来观念中肉体与灵魂的完全统一,而不是精神的超越性。希伯来人相信 nephesh 的处所是在血液中,这对于了解他们关于灵肉完全统一的想法非常重要。但逐渐地,ruach 一词被更多地用来特指人与上帝发生联系的器官,从而与 nephesh 有了区别,后者则逐渐取得“灵魂”的含义,成了人的生命原则(Vis vitalis)。比如圣经常说到先知为上帝的 ruach 所感动。^[1]《新约》对 ψυχή 与 πνεῦμα 所作的区分,实际上与《旧约》后期各书中的区分是一样的。πνεῦμα 所表达的意思与 ruach 相同。于是才有了精神与灵魂的区分,但这个区分并不绝对,因为“精神并非灵魂之外的某种东西。……不像灵魂与肉体,精神与灵魂乃是不可彼此分开的。精神与灵魂可以相区别,但不能相分开;当它们相区别的时候,精神就是灵魂的原则”。^[2]尽管灵魂与精神的区别并不是绝对的,但《新约》差不多惟一用来表精神的 πνεῦμα(不同于希腊哲学中更带理性色彩的 νοῦς),指的乃是人与上帝的相似关系,以致有的解经者提出了虽非最后的但却有说服力的看法,说保罗认为人性中并没有自然的 πνεῦμα,这 πνεῦμα 无非是上帝特授给人的。^[3]尽管圣保罗有时也用 πνεῦμα 一词来指作为人的自然禀赋的精神,但我们须得承认,保罗的心理学总是把

$\piνεύμα$ 与 $σάρξ$ 对立起来,这是由他的救赎教义造成的,而且在这种对立中, $\piνεύμα$ 意指的是某种比自然能力更多的东西, $σάρξ$ 指的则是罪的原则而不是肉体。所以,如果除去《创世记》中关于人具有上帝形象的教义,那么,圣经的心理学固不足以为后来的基督教人性观奠定基础,但却与后来基督教的各种人性观之一般轮廓相吻合,因为它在肉体与灵魂、灵魂与精神之间未作清晰的区分,也未用希腊哲学的理性观念去对精神加以界说。它也不破坏希伯来人对于灵肉一体的看法,却在另一方面把精神当作是人与神打交道的主要能力。

对精神的这种看法,由于基督教神学力图界说“上帝的形象”的含义而变得更加明显了。这些努力——特别是在柏拉图强劲影响的早期和中世纪后期(即亚里士多德、奥古斯丁与圣经三分神学真理评判地位的时期)——用以界说“上帝的形象”的方式,常常并未越出亚里士多德关于人是有理性的动物的范围。然而,甚至在那些受柏拉图和亚里士多德影响最大的基督教派中,也仍有人认为“上帝的形象”是指人对上帝的指向,即暗示按基督教的理解,人具有无限自我超越的能力。^[4]

153

奥古斯丁是了解基督教关于人的这个教义(正如了解别的教义一样)的全部含义的第一位基督教神学家。^[5]奥古斯丁一生受新柏拉图主义的影响,以致最初看来似乎是在以纯粹理性主义的词语界说上帝的形象。他说:“不是人的身体,而是人的心灵,才是按照上帝的形象造的。让我们从那与上帝相似的心灵去追寻上帝;从他自己的形象去认识造物主。”^[6]又说:“只有在人的灵魂中,亦即在人的理性的或理智的灵魂中,我们才必定找到造物主的形象(这形象被不朽地嵌入了他的永恒之中)。……尽管理性或理智有时在人的灵魂中蛰伏不露,有时表露很少,有时表露较多,然而人的灵魂不是别的,而只是理性和理智。因此,如果说人的灵魂是按照上帝形象造的,能利用理性来了解、瞻仰上帝,那么,自从这种伟大神奇的性质开始存在的时候,无论这形象多么衰微

154

155

以至差不多消失殆尽,也无论它是模糊残缺还是光华美丽,它都总是存在的。”^[7]但显而易见的是,奥古斯丁所谓的“理性和理智的灵魂”,绝不只是指一种理解的能力,即那种构造“一般概念”的能力。在这段话中,他用新柏拉图主义来支持他的圣经信仰;因为普洛提诺所说的 *νοῦς*,指的乃是自我认识与反省的能力。奥古斯丁主要感兴趣的,则是人的精神中的超越乃至自我超越的能力。奥古斯丁特别重视人的记忆力,将之视为人能超越时间并最终超越自己的象征:“当我进入记忆领域时,有的东西我一要求就出现了,另一些东西则需较长的搜索,好像是要把它从深处提取出来。……然而记忆召唤来的并非那些东西本身,而是被知觉东西的印象。……因为即令我是在黑暗与幽静之中,但只要我愿意,我也能在我的记忆中产生出颜色来……尽管并没有闻着什么,我却能辨别百合花与紫罗兰的芳香。……这些事是我在广大的记忆领域中做的。……在那里,我也可以遇见我自己,并回忆我在何时何地做过什么,而且是以何种心情做的。……正是在这同一记忆领域,我不断地把我所经历、所相信的事物的新鲜印象与过去结合起来;然后再推断将来的行动、事件和希望,把它们当作现在的事来加以思考。在我那储藏了许多伟大事象的广袤心灵中,我对自己说我要做这做那,而这或那就做成了。”

156

奥古斯丁所描述的这种超越时间过程的能力,以及自我决定与自我超越的最高力量,在他心中激起了一种惊奇感,使他深信对于自我的限制最终只在自我之外。他以下面的话来概括他对记忆的颂扬:“上帝啊,记忆力真是伟大,非常伟大;是一所广大无边的庭宇!谁曾登堂入室?但这不过是我与性俱生的精神能力之一,而对于整个的我更无从捉摸了。那么,我心灵的居处是否太狭窄,不能收容的部分将安插到哪里去?是否不容于身内,便安排到身外?身内为何不能容纳?关于这方面的问题,真使我望洋兴叹,使我惊愕!”奥古斯丁再三

回到这种自我超越的能力上来,认为它是他超越能力之最为显著的方面:“在我回想记忆时,是记忆听记忆的使唤;我回想遗忘时,借以回想的记忆和回忆到的遗忘同在我面前。……上帝啊,记忆的力量真伟大,它的深邃,它的千变万化,真使人望而生畏;但这就是我的心灵,就是我自己!上帝啊,我究竟是什么?我的本性究竟是怎样的?”

奥古斯丁在思考这种人的自我超越性的奥秘时所得出的结论,对于了解人的宗教本性具有极端重要性。他得出结论说,超越所具有的力量把人置于万物之外,使他只有在上帝那里才能找到归宿:“我在其中驰骋飞翔,随你如何深入,总无止境;在一个注定死亡的活人身上,记忆的力量,生命的力量真是多么伟大!我的上帝,我真正的生命,我该做什么?我将超越我本身名为记忆的这股力量,我将超越它飞向你、温柔的光明。……我将在哪里寻获你?如果在记忆之外寻求你,那么我已忘掉了你。如果我忘掉你,那么我又怎能找到你呢?”^[8]

最后那些问题特别重要,因为它们标志着奥古斯丁思想中新柏拉图主义成分与基督教成分之间的分水岭。作为新柏拉图主义者,奥古斯丁从自我意识的奥秘中去寻求上帝;在他早期著作的一些段落中,他仍接近于神化自我意识:“进入你的自我之中;进入你心中的密室。倘若你离开自己很远,你又如何能接近上帝呢?”^[9]又说:“倘若你发现本性是可以改变的,那就上升到你自己之上吧。但当你超越你自己的时候,就当记住你是把自己托升到理性的灵魂之上;因此当努力达到理性之光本身被点亮的地方。”^[10]的确应当承认,奥古斯丁对于人的精神的奥秘神奇所表现的兴趣与看重,并不仅仅来自基督宗教的洞观。奥古斯丁的这些见解之所以如此重要,是因为他能利用神秘主义与基督教信仰的共同长处:二者懂得人的精神的高深原是渗入永恒之中的,也懂得这一向上的维度,较之仅能构造一般概念的理性能力,对于理解人来说乃是更为重要的方面。后一种能力不过是从前一种而来

的。后者不过是一种对广阔世界作水平观看的能力,它之可能,全赖那个人的精神能以之作全景眺望的维度。

然而,奥古斯丁的圣经信仰,最终总能使他避免像神秘主义者那样把自我意识加以神化。人的各种能力都指向上帝;但它们却不能了解上帝:“单就人性而言,再没有比心灵或理性更好的了。但那希望在天国蒙福的人,就不应当按照心灵或理性来生存;因为若是那样,他就会按照人来生存,而他本应按照上帝来生存。”^[11]又说:“我们谈到上帝。你若不了解上帝,有什么可稀奇的呢?若是你能了解,他就不是上帝了。……靠心灵来多少接近上帝,乃是一大恩赐;但要了解上帝却是完全不可能的。”^[12]在这一点上,奥古斯丁对启示的强调,使他避免了最终滑向神秘主义的危险。人生的指向是超乎它本身之外的。但它却不能使自己成为超越者。若是那样,就犯了人的根本的罪。因此,惟有凭藉把信仰作为理解的前提,才能理解人所处的整个维度:“虽说除非人有相当了解,否则他就不会相信上帝,然而凭藉他的信仰本身,他就可以了解更大的事。因为有些事情,除非我们了解,否则就不会相信;但另有一些事情,除非我们相信,否则就不会了解。”^[13]

如果剔除奥古斯丁早期的某些新柏拉图主义缺点,那就必须承认,再没有别的基督教神学家对人神之关系和距离的说明,比他的更能折服人心了。所有后来关于人具有上帝形象之本质特征的说法,特别是那些力图摆脱幼稚理性主义之肤浅的说法,都得益于奥古斯丁。^[14]

在奥古斯丁思想的影响下,基督教神学始终如一地用灵魂所具有的理性能力来解释上帝的形象,但在这些能力中却包括认识上帝的能力,以及在未受罪污染时靠着顺服造物主而得到福泽与美德的能力。加尔文指出:“尽管灵魂并不是人的全部,但就灵魂而言说人是上帝的形象,却并没有谬误;不过我还是坚持这个原则……即上帝的形象包

括一切人性藉以超越所有其他动物的优点。所以这个词语指的乃是亚当堕落之前所拥有的完整性：正确的领悟力、受理性制约的情感、管理得当的感官，以及与造物主真正相似的天性上的优点。”^[15]这里须指出的是，加尔文是从人性的独特构造与原初的完美品格（现已丧失）这两个方面来界定上帝的形象的。加尔文说得很清楚，所谓灵魂具有的理性，指的乃是包括奥古斯丁已分析过的意志之自我决定与超越之性质在内的诸种能力：“上帝赋予人的灵魂以一个能分辨善恶、义与不义的心灵；凭藉理性之光又能分辨何者应当追求何者应当回避。……上帝又把意志加于这种能力，作为选择的根据。人的原始状态因这些杰出的能力而变得高贵；他具有理性、领悟力、审慎与判断力，不只是为了管理他今世的生活，而也是为了使他可以上达于上帝与永福。”^[16]但加尔文也并未忽视希伯来—圣经关于人的整个本性即灵肉一体的思想：“尽管上帝形象的主要位置还是在心灵中，或者说在灵魂及其能力中，然而人身上无论哪一部分（不只是肉体），都因上帝荣光的照耀而增色不少。”^[17]

159

尽管从大体上说，新教改革运动应被视为奥古斯丁关于人的处境与上帝计划满足这一处境等教义的复活，但我们却很难说路德对奥古斯丁的上帝形象说增加了什么重要的看法。路德急于要重建奥古斯丁的原罪论，以反对天主教的半贝拉基主义，以致他对上帝形象的所有解释，都不过是要急于证明这一点，即无论这形象原来是什么，现在都已丧失了：“因此当我们企图谈论上帝的形象时，我们所谈论的，是一种人所不知的东西，这形象不仅是我们从未经验过的，而且还与我们平生所经验过的相反。所以，我们现在所拥有的不过是‘上帝的形象’的话语。……但亚当的心中却有过光明的理性、对上帝的真知以及爱上帝和邻人的最正直的意志。”^[18]从某种意义上说，路德间接地、含蓄地证明了这一点：有关上帝形象和人堕落前完满状态的概念，乃

160

是“自然神学”——它认为人有超越他目前不圆满与有罪状态并实现完满状态的能力和倾向——所必然导致的结果。因为尽管路德坚持这一点,即“这形象已被罪极大地模糊了、玷污了”,并且是“如此的污秽不洁”,以致在思想中也“无法了解它”,然而,路德却力图以将它与罪的目前状态作对比的方式去了解它、界说它。他说,尽管我们只“保留了称谓、外表和原初控制力的虚名(实质现已差不多完全丧失了),然而,我们去了解和思想事物的此种状态,却仍然是有益的,因为这使我们可以思慕那将要来临的日子”。他通过对比来说明上帝的形象,得到的结论是:上帝的形象乃是某种胜过人的“灵魂、记忆、理智和意志之力量”的东西。他深信,即便是经院派关于“人的记忆具有希望,理智具有信仰,意志具有爱”的界说,也是不够的。“上帝的形象与此殊不相类。……在亚当身上创造出来的上帝形象,乃是一件最美丽、最优秀、最高贵的工艺品……他的理智最为清明,他的记忆最为完整,他的意志最为真诚,他也有极好的安全,既不惧怕死亡,也没有任何焦虑。”^[19]路德对人堕落前的完满状态所作的夸张描述,显然是想强调人类目前的罪恶、苦难与死亡,与奥古斯丁和加尔文相比,这些描述很不恰当,对于解释基督教上帝形象观念的真正意义并无多大助益。这一描述最多只能证明是对下述悖论的片面强调:基督教比任何其他观点都更高地衡量人的地位,而又更严地衡量人的德性。在路德那里,基督教的“不安良心”爆发得太猛烈了,与天主教经院主义的道德主义太势不两立了,以致无法窥见人的精神的维度与结构,而没有这种洞观,人的不安良心就变得荒谬难解了。

我们无需再作进一步的历史分析,就足以概括地说,圣经关于“上帝的形象”的观念影响了基督教思想(特别是奥古斯丁以后的、未受柏拉图或亚里士多德强烈影响的基督教思想),使它根据下述方面来解释人性:人性既包括理性能力,又包括某些超理性的能力。现代由海德格尔(Hei-

degger)对人性所作的最为杰出的非神学分析,把基督教的这种强调简明地界定为“超越的观念”,即是说,人是某种超出他自身的东西;他不同于只是一种理智存在。^[20]舍勒(Scheler)按照圣经传统,提议用不同于希腊语 nous 的 Geist(精神)一词来指称人身上的这种特殊性质与能力,因为 Geist 必然是“这样一个词,这个词尽管包含理性的概念,但除了思想观念的能力之外,必定还包含一种领悟原始现象或意义概念的特殊能力,以及求善、施爱、悔罪、敬畏等特殊的情感能力与意志能力”。他说:“人的本性以及可以称为人之独特性的东西,远远超乎人们通常叫做理智和选择自由的东西之上,即令他的理智与自由可以被提高到无以复加的程度,也仍然达不到这种独特性。……仅就技术性智能而言,爱迪生(Edison)与一只聪明猴子的区别只是程度上的,即使这程度很大。另一方面,人的精神却能超越出它本身的生命机体之上,亦能使整个时空世界(包括它本身在内)成为它认识的对象。”^[21]

162

舍勒所说的这种自由,乃是某种多于(在某种意义上也少于)通常在哲学与神学中有着重要地位的“选择自由”的东西。人之所以是自决的,不仅在于他超越了自然过程,能在自然过程呈供给他的各种可能性中进行选择,而且还在于他能超越他自身,去选择他的总目的。在这个自决的任务中,他面对着无限的可能性,他应当成为什么,除了终极实在外,绝无其他限制。然而人仍是一种受造物,他的生命终受自然的限制,而他的选择也超不出由他处身其中的受造世界所定下的范围。人的自由的这一悖论,首由克尔凯郭尔(Kierkegaard)简略地陈述如下:“人的处境之真实情形就在于:选择和决定与被选择和被决定是同为—体的。我所选择的是我不能决定的,因为除非它已被决定,否则我就不能选择它;然而它若不是通过我的选择而被决定的,那我就不能真正选择它。它存在;倘若它不存在,那就不可能选择它。它不存在;但却通过我的选择而成为现实,否则我的选择就是幻觉。”

163

……我选择了绝对吗？什么是绝对呢？我就是那永恒人格。……但这个我本身又是什么呢？……它是一切实在中最抽象但同时也是最具体的。它是自由。”^[22]

克尔凯郭尔对这个悖论所作的精彩说明，却因他将自我等同于绝对和“永恒人格”而被部分地混淆了。在基督教信仰中，基督既是对上帝品格的启示，又是对人的本性（所谓“第二亚当”）的启示，基督的这一地位的确恰当地处理了这一事实，即：人只能在上帝的品格中找到他的真正规范，然而人仍然是一个受造物，他不可也无法期望成为上帝。那作为人的规范的上帝，乃是从人的历史中的一个品格即从基督中启示出来的上帝。基督同时具有历史品格与超历史品格。他的生命超越了历史的可能性，但又一直与所有的历史努力相关，因为所有的历史目标都只能从超历史的方面来加以表达。假如从纯粹历史的方面来表达，那么这些历史目标就会体现历史和自然所具有的偶然特征，就会为人的精神定下某种错误的限制。基督学的这个方面并不为基督教信仰中的各种自然主义派别所了解，在它们那里，“历史的耶稣”成了人生的规范。这些派别并不了解人的自由的整个地位，因而也就不能领会历史生活须有超历史的规范。

基督生命所体现的完全之爱，在经历了历史中的存在之后，以十字架而告终。因此它是超历史的，但却不是因为它建立了一种非历史的永恒来作为人生的目标，而是因为它所体现这种完全之爱乃是历史的顶点与终点。^[23]

人固然是自由的，也有超越他自己及其世界的的能力，但他若找不到建构意义的根据（这根据超越了他所无法超越的世界），那他就不可能建构一个意义的世界。作为宗教基本问题的意义问题，超越了以探索事物相互联系为目的的普通理性问题，正如人的精神自由超越了他的理性能力一样。^[24]

如果不引入一个超越了这个有待解释的世界的意义原则,那这个问题就不可能得到解决。若有关存在的生机原则,甚或次要的和谐原则被用作意义原则,那人就会陷入偶像崇拜。他就会把某些有限的、偶然的生存因素抬升到神的高位。他就会把某种本身仍需解释的东西当作和谐与意义的终极原则。偶像崇拜的最显著形式是,以自然生机或历史生机为中心来建构意义世界。比如,把显然是偶然而非终极的部落或民族生存作为意义的核心。将次要的和谐原则与意义原则当作终极原则,虽说较为隐蔽,但仍是一些偶像崇拜。自然的因果联系即属此种次要原则。如果只拿自然因果联系的原则去理解世界的意义,那就等于从机械凝聚的方面去构想世界,并未给那表现在人的意识中的自由留下地盘。关于和谐的种种理性原则,则代表了另一似乎更高但仍不恰当的意义体系。凡努力把意义等同于理性,就是在神化理性。此种等同代表了偶像崇拜,并且理性与逻辑的法则不能完全领会世界的全部意义,这一点可由下述事实来证实:人生与历史充满了理性原则所不能解决的各种矛盾。进而言之,那超越自身的心灵也不能合理地使自己成为终极原则,用以解释心灵与世界的关系。人能自我超越这个事实,必然引导人去追求一个超越世界的上帝。奥古斯丁准确地描述了这一程序的逻辑:“我跳到这边又跳到那边,凡我所见并无终了。……我要超越我那被称为记忆的能力;是的,我要超越这种能力,这样我才能接近你。”

165

尽管藉以领会上帝的宗教信仰不会与理性相冲突,即是说,意义的终极原则不会与那在理性的内在一致中发现的意义的次要原则相冲突,然而另一方面,宗教信仰却又不能简单地从属于理性并受其评判。否则,当理性追问宗教信仰中的上帝是否合理时,这一追问便已经包含着一个否定的回答了,因为理性已使自己成为上帝,自然便不能容忍另一位上帝。对于宗教所作的纯理性或纯理智的评判,通常是

166

要寻求把宗教信仰的上帝在本质上等同于理性的上帝,区别只在于:宗教信仰以较原始的方式来领会理性以更纯粹的方式领会的东西。

真实的情形是:那按上帝形象造的人,正因为他身上的那些品质是按“上帝的形象”来设计的,故不能以一位按人的形象造的上帝为满足。由于他有自我超越的能力,所以能充分地认识到他对自己的设想并非上帝。但这并不意味着他不会犯崇拜偶像的罪,不会以他自己的形象去构造上帝。人常受偶像崇拜的诱惑并常屈从于这种诱惑,因为人只注意他自由的力量与尊严,而忘记了他的受限程度。然而神秘宗教之力求逃避偶像崇拜的罪,以及力求克服从有限与偶然的方面来界定上帝的错误,即可证明人的精神具有超越眼光。根据这种眼光,人就可以领会偶像崇拜的罪。

能够意识到偶像崇拜的罪并为此感到不安的这种能力(如在神秘灵性中所显示的那样),诚然并没有解决何以人一方面能自我超越,而在另一方面却是有限的这个问题。如果没有基督教信仰的种种假说,那么,人要逃避偶像崇拜,就只好否弃人生与宇宙了。人们要么使某种偶然和相对的生机或和谐成为无条件的意义原则,要么否定整个时间性与历史性生存(因其处于偶然性之中)。

为了理解基督教信仰对于人的自由与人的有限这个问题的矛盾看法,有必要确定人为受造物的教义,来与人具有上帝的形象这个教义相对峙。

二 人作为受造物的教义

基督教关于被造世界为善的看法,是根据圣经中的一句话:“上帝看一切所造的都甚好。”(《创世记》1:31)这一教义当然并不只依靠《创世

记》中的这句话。整部圣经对于人生和历史的解释都建立在这一假设之上,即这个受造世界,这个有限的、必须有所依附的与偶然的世界,并不因其有限而是邪恶的。

必须承认的是,《创世记》中的这句话,起到了阻止基督教信仰屈从于二元论及宇宙论的作用。然而,基督教对自己信仰的精神气质并非全然无知,它仍然明白:这个世界并不因其有限而是邪恶的;肉体并不是人的罪恶之源;作为独立与特殊存在的个性并不因其与未分化整体的分离而是邪恶的;尽管死亡使邪恶有机可乘,亦即造成了对死亡的恐惧,但它也不是邪恶。

圣经的看法是,人的必死生存所具有的有限性、依赖性与欠缺性本属上帝的创世计划,必须怀着敬畏谦卑的心情来加以接受。在圣经说明上帝之荣耀庄严的那些最美丽的文字中,有一段是将人的短促有限用来对照、证明神的庄严的:“凡有血气的尽都如草,他的美容都像野地的花;草必干枯,花必凋残;……惟有上帝的话必永远立定。”甚至人的集体生活与理性生活(常使人误以为他具有超越其有限个体的不朽性与永恒性),也被这位作者视为处于同样的有限性之中:“看哪,万民都像水桶的一滴,又算如天平上的微尘;……万民在他面前好像虚无;被他看为不及虚无,乃为虚空。”(《以赛亚书》40)在圣经信仰中,人生的欠缺性质并不被视为恶,因为从生命与意义的中心的观点来看,每一残缺的部分,都是与整个创世计划即与上帝的旨意联系在一起的。恶之所以出现,是因为那残缺的部分力图用自己的智慧来领会整体,或者力图靠自己的力量来实现整体。圣经的所有上帝观都认为,上帝的旨意与智慧必然超越人对其正义与意义所作的一切解释,否则上帝就不是那个包容一切的意义中心(只有这个中心才能领会这种似乎混乱的生存,并将之纳入整体和谐之中)了。这无疑是《约伯记》所传达的意义。约伯试图用人的标准来理解上帝的正义,他备受折磨,最终却因上帝向他展示那

明显超出人的理解的创世的全部神秘与庄严,而完全折服了。上帝的这些论证是由这个挑战性问题引出的:“我立大地根基的时候,你在哪里呢?”这些论证终使约伯悔悟服从:“所以我所说的,是我不明白的;这些事太奇妙,是我不知道的。……我从前风闻有你,现在亲眼看见你。因此我厌恶自己,在尘上和炉灰中懊悔。”(《约伯记》3,5,6)

耶稣在把人的软弱性和依赖性与更低的造物作比较时说:“你们哪一个能用思虑,使寿数多加一刻呢?”(《马太福音》6:27)有意思的是,这个说法只是耶稣对人的处境所作的一般分析的一部分,目的是要说明人和低等造物都是由上帝创造出来并加以庇护的。通过预告本书后面对恶之原因的阐述,或许可以看到;耶稣的告诫“所以我对你们说不要忧虑”,包含着圣经看待人的有限性与罪之关系的全部精义。不是人的有限性、依赖性与欠缺性,而是人对此产生的焦虑,才是诱使他犯罪的原因。

169

尽管比起《旧约》来,《新约》对于人和被造世界的短暂无力所作的论述更要少些,但除了后文将提到的一处外,它们的强调并没有改变。比如在《希伯来书》第1章中,就不断强调了一切暂存者的短促与依赖,以与上帝的庄严永恒相对照。但这种对照并未被赋予道德内容。被造的世界是一个善的世界,因为它是由上帝造的。^[25]

重要的是要认识到,基督教关于被造世界为善的教义,对于那强调但不反对人的有限性的人性观来说是何等的基本。按照圣经的观点,被造世界与造物主之间的对立,被造世界的依赖的、欠缺的存在与造物主的自由、自足之间的对立,乃是绝对的。但这种对立并不意味着被造世界因其各类特殊化与个别化的存在而是邪恶的。这种存在并不像新柏拉图主义所说的那样,是神原有的统一性和永恒性的败坏;这种存在也不像佛教所认为的那样,因其具有一切有欠缺与有依赖的生命都具有的欲望和痛苦而是邪恶的。^[26]

基督教的创世教义对于基督教人性观的全部意义,可在基督教的个性观中被真正领悟到。基督教认为个人是一具有无限可能性的受造物,这些可能性不可能在有时限的生存中完全得到实现。而他的得救也不等于他的受造身份的完全取消并被融入神性之中。^[27]另一方面,尽管个性不因其有限而被认为邪恶,但它的有限性(包括心灵的有限性)却是毫不含糊的。即使是处于自我意识的最高水平,自我也仍是有限的自我,自我若妄想达到普遍性(如唯心主义哲学就这样企求),那就算是邪恶。自我总是某一个自我,总为它的生存焦虑,而它企求达到的普遍观点,总要受制于与其肉身相联系的“此时此地”(here and now)。尽管它能环顾整个世界,力图将其对肉体的部分超越视为它具有神性的证据,然而事实上它仍是一个很具依赖性的自我。这并不是说,当人知道这种解释以后,就不会像其他有限者那样犯同样的僭妄的罪。基督教有一半受了柏拉图思想的影响;但即使不是这样,人的骄傲也会在甚至抑制它的信仰中表现出来。然而,重要的是,要认识到以圣经形式表现出来的真正的基督教,并不属于唯物主义者和自然主义者所经常指责的“唯心主义”。这种基督教知道自我的有限性,知道自我是处在自然与历史的所有联系和偶然性之中的。其信仰的种种假设使它能够认识到,即使是处于自我意识最高水平的自我,也仍然是必死的、有限的自我。在这一方面(正如在别的方面),克尔凯郭尔比任何现代的(或任何他之前的)基督教神学家都更准确地解释了人的自我身份的真正含义。他说:“自我的决定性因素是意识,亦即自我意识。意识愈多,自我也愈多;意识愈多,意志也愈多;意志愈多,自我也愈多。……自我是在意识中对有限与无限的综合,这种综合是自我关联的,其目的是要成为自我,这个目的只有联系于上帝才能得到实现。成为自我意指成为具体。但成为具体则指既非成为有限,也非成为无限,因为那须成为具体的东西乃是一种综合。因此,发展就在于:人在自我的

170

171

永恒化中不断地逃避自我,而在自我的时间化中又不断地回到自我。”^[28]

人们不应认为,基督教的思想与生活始终保持了圣经关于自我的有限性、依赖性与欠缺性之基本性质与本质为善的看法。正好相反,从一开始,基督教就将唯心主义和神秘主义的某些错误,包括它们对人的处境的误判,纳入它自己的思想中;并且从未将这些错误完全清除。在奥古斯丁之前数百年间,占主导地位的最伟大的基督教神学家奥利金(Origen),把柏拉图主义与基督教结合了起来,其途径是:把堕落的神话解释为一种人要逃离上帝的前存在的背叛(a pre-existent defection),对这背叛所施的惩罚就是使他陷入变化与有限。所以,对他来说,作为这种变化的结果,性活动(sex)乃是罪的特别象征。饶有兴味的是,整个希腊时代的基督教都把性活动视为罪之特殊的象征与结果,这不仅因为性欲被当作一种明显的淫荡,而且也因为生殖显然是有限生存所必不可少的;因为男女的不完全即彼此都离不开对方,乃是人生的欠缺与相互依赖的最显著例子,也最为生动地说明了一种抽象理想的人性要受自然条件与必然性的限制。作为堕落结果的两性观念,频繁出现在希腊化时期的基督教中,特别是出现在它的各种异端形式中。^[29]须指出的是,希腊正教神秘主义的现代杰出代表别尔嘉耶夫(Nikolai Berdyaev),对两性生活也持同样的看法。^[30]邓斯·司各脱亦然。

把罪恶等同于有限世界的变化,等同于有限心灵的无知,这在奥古斯丁以前的基督教乃是非常普遍的做法。殉道者查士丁(Justin Martyr)说过,罪即是无知;而克莱门(Clement)则认为罪是“物质的软弱”,是“无意的无知冲动”。尼斯的格里高利(Gregory of Nyssa)力图调和希腊思想与圣经对于恶的本性的看法。他说:“不可将我们人身上的情欲倾向归咎于按上帝形象造成的人性;但因为兽性率先进入世界,所

以人由于上述原因便分有了它们的天性(我指的是它们的生殖方式),也就同时分有了它们天性中的其他特性。”……“所以我们之爱好淫乐,是因为我们是如同无理性造物那样被造出来的。”对此,格里高利又加上圣经的看法:“这爱好淫乐的罪又因人的僭越而增加,这罪乃是众罪(源出于淫乐)之母,这是我们在动物中所看不到的。”^[31]格里高利在有关灵魂与肉体问题上所持的彻底柏拉图立场,生动地体现在他的纯金合金的比喻中,这类比喻是从他那个时代到今天的持二元论立场的基督教所经常使用的:“正如那些从杂质中提炼纯金的人,不仅要把这种低劣的合金放在火中熔化,而且也须使纯金与之一道熔化,直到其中所含的杂质消融之后,才留下纯金,同样,当要在炼火中清除邪恶时,那与邪恶结合在一起的灵魂也必然同受煎熬,直到虚假的物质方面的杂质被烈火除掉为止。”^[32]

173

伊里奈乌(Irenaeus)关于自然有限性与灵魂之关系的看法,可以由他相信这一点即须去除自然有限性以解放灵魂而得到揭示:“我们怨怪上帝如何不在开始的时候造我们为神,而是要我们先做人然后再做神。……他知道人的软弱的后果;但凭着他的爱心和权能,他必克服他所造的这个本性。因为人的本性必先展露出来,然后那必朽的部分才可能为不朽所克服,最后人才能按上帝的形象来加以创造,具有善恶的知识。”^[33]希腊时期的基督教,与追求不朽的希腊宗教和神秘宗教有许多相似之处。这一时期的基督教常通过基督对人的必死性的克服,把拯救界说为人最后成为神。

尽管圣经并不把有限性视为恶,但却把死亡视为恶。在保罗的神学中,死是罪的结局。对于这个看法与将有限性等同于罪的希腊思想之间的区别,奥古斯丁说得好:“我们是因罪而死亡,并非因死亡才有罪。”^[34]这正是对《罗马书》第5章第12节中保罗说的话的确切解说:“罪是从一人入了世界,死又是从罪来的。”

174 虽说罪由死亡而生与死亡由罪而来其间有很大的差别,但保罗对死亡的解释却容易被人们用来作二元论的解释。保罗是否始终认为肉体死亡是由罪引起的结果,这一点并不十分清楚。但他却常用死来象征灵性的死亡,例如他说人“死在过犯罪恶之中”(《以弗所书》2:1)。此外,他的一个经典说法“死亡的毒钩就是罪”(《哥林多前书》15:56),也很难被解释为死是罪的结果。正好相反,他的说法似乎完全符合圣经关于罪与死的关系的一般看法。在圣经看来,死亡、不安与依赖本身并不是恶,只是当人力图在骄傲中隐藏其必死性,用他自己的力量去克服不安并建立他的独立自主时,才给了恶以可乘之机。理性的可能性是:一个具有完全信心的人不会害怕死亡,因为他深信:“无论是生是死……都不能使我们与上帝的爱分离,这爱就在我们的主耶稣基督身上。”但由于不信仰是罪的根本,所以有罪的人不能平心静气地预测他的终结。这样,罪便成了“死的毒钩”;这毒钩的明显标记便是恐惧。

姑不论圣保罗对死一词的象征用法,也不论他对《哥林多前书》第15章的深刻解释,很可能保罗仍遵循了他那个时代的拉比们的教导,相信死亡是亚当犯罪的结果。^[35]人们常认为,保罗只不过在解释《创世记》所载上帝诅咒堕落后的亚当的说法。但须注意的是,《创世记》只是假设了人的必死性,而并未将死亡列在亚当受的各种刑罚中。^[36]的确,“你本是尘土”这个说法可以很自然地被视为是在陈述一个事实,175 而不是意指将来的惩罚。“仍要归于尘土”的结语,可以解释为含有惩罚的意思。若是这样解释,那这话的意思便是说,尽管人来自尘土,但他若不犯罪,他就不会复归于尘土。

这正是在正统基督教内部占主导地位的解釋。亚大纳西(Athanasius)以经典方式提出了这个教义:“的确,人在本性上是必死的,因为他是由并不存在的東西造成的。然而,由于他与那存在着的上帝相似,所以他又可以抵制自然的必朽而保持为不朽,正如《智慧书》所说:

‘能留意于神的律法，乃是不朽的保证。’但既是不朽，他将来就可能如上帝那样生存；因为这也是圣经以下所说的意思：‘我曾说你们是神，都是至高者的儿子；然而你们要死，与世人一样，要扑倒像王子中的一个。’……但人却脱离了永恒之物，听魔鬼的话去转向必朽之物，这就造成他们必朽之因而归于死亡；正如我前面所说过的，按照人的本性他是必朽的，然而因着由恩典所领受的道，他们若是保持完全无罪，就可以避免本性中的必朽。”^[37]

这个解释的好处，就是它能解释人的生存的基本悖论：人虽陷入有限之中，但却能超越这种有限。但它却混淆了这个悖论，因为它相信，倘无罪的纠缠，人依靠自己就能超越死亡。这样一种解释遮蔽了人与自然的有机联系，只有在其假设了罪把死亡引入整个自然的情况下，它才有意义。但这种解释却几乎与希腊人的信仰相同，即认为自然与有限性本身就是恶。因此，那根植于保罗神学中的基督教正统教义，同希腊的二元论十分相近，尽管有这样一个重要区别，即它认为死是罪的结果，而非罪是死的结果。^[38]

176

人们不能否认，由于保罗主张肉体的死亡乃是罪的结果，故把一种并不完全符合圣经关于人的有限性的看法引入了基督教神学。按圣经的主导看法，死所表明的，乃是上帝之庄严与人作为受造物的软弱和依赖这二者之间的区别。这并不意味着，要把肉身死亡接受为人的命运的最后结局。我们将在本书下卷讨论圣经关于复活期盼的意义。^[39]复活的期盼，即基督教对于超出暂时存在之外的完满生存的信仰，从理想上说并不与圣经关于暂时秩序本质上是善而非恶的解释相抵触。保罗的观点尽管有不符之处，但它的一般影响却模糊了古典思想与基督教思想对这个暂存世界的不同看法。

177

基督教教义另一个特点是认为，罪并不来自暂存性，而来自人不愿承认他生存的有限性与受造性，这是基督教人性论中的第三种成

分,我们必须现在就详加讨论。

注 释

[1] 罗宾逊(H. W. Robinson):《基督教的人性观》,第20~65页;同时参见《新教神学与教会实用百科全书》,第6卷,452页。

[2] 《新教神学与教会实用百科全书》,第6卷,453页。

[3] 魏斯(Weiss):《原始基督教史》,第2卷,第479页。霍尔兹曼(Holtzmann)也有相同的看法。这个看法并不是最后的,因为圣保罗在《哥林多前书》(2:11;5:3)中就已清楚地提到了人之精神。关于《新约》中的 $\piνευμα$ 这个圣经概念的全面分析,以及 spirit 在圣经思想中的定义和含义,可参见贝万(E. Bevan):《象征与信仰》,第7、8章。

[4] 尼斯的格里高利对人之具有上帝的形象界说如下:“神乃是心灵与道,因为‘太初有道’……人性也离心灵与道不远;我们在自己身上看到言(道)与领会,这正是对神的心灵与道的模仿。”(第5章;论造人)又说:“因此,灵魂只有在知识和理性的东西上才能发现它的完美;凡不属知识与理性的东西,虽也可享用灵魂的名称,但却不是真正的灵魂,而只是与灵魂这个名称有关的生命力而已。”(第15章)这种柏拉图思想的重要内容都被充分地指出来了:“禽兽所有的特性,都是与灵魂的理性部分融混在一起的。忿怒、恐惧,以及人身上所有那些与理性和思想相反的活动,都属于禽兽所具有的特性。只有被说成是我们全部生命之上等产品的理性和思想,才称得上是上帝形象的印记。”(《论灵魂与复活》)然而格里高利的下述说法却把更多的圣经成分引入了这种理性主义:“再者,上帝是爱和爱的源头;……我们天性的塑造者也使爱成为我们的特性;……因而若是没有爱,则这种相似的整个印记都改变了。”(第11章)

奥利金(Origen)的柏拉图主义完全摧毁了圣经关于人的灵肉一体的看法。在他看来,说人具有上帝的形象,真正指的乃是一种堕落的神圣精神,这种精神用他在肉体中的生活来弥补他存在之前的堕落。

在托马斯·阿奎那那里，“上帝的形象”概念结合了理性的成分与圣经的成分，但以亚里士多德成分为主。他把上帝的形象界说为“主要是理性”；但“其次也可把人所具有的上帝的形象看成带有偶然的性质，因为正如神从神而出一样，人也从人而出；同时正如神与整个世界相关联一样，人的整个灵魂也既存在于人的整个肉体又存在于身体的每一部分”。然而，这个看法并未动摇在他身上占优势的理性主义，这种理性主义强大得足以使他挑战奥古斯丁关于按上帝形象来造的是人而不是天使的主张。他说：“我们必须承认，严格地说，天使比人更具上帝的形象，尽管在有些方面，人更像上帝一些。”（《神学大全》第1部，第93题，第3条）

在认为“上帝的形象”不过是人因顺从和热爱上帝而与上帝结成的关系时，阿奎那坚持说，这种关系不可能属于人的原初本性，否则就不可能因堕落而受到破坏。既然人现在并不拥有这种关系，那就必须被认为是人在堕落中失去的一种超自然天赋：“（原初状态中的）正直就在于人的理性对上帝的服从。由此而有较低能力对理性的服从，肉体对灵魂的服从；第一个服从是第二个第三个服从的原因。现在很清楚，此种服从并非起于本性，否则就会在犯罪之后保存下来。……因此，这就很清楚了：那使理性服从上帝的最初服从，并非只是自然的馈赠，而是一种超自然的恩典所赐。”（《神学大全》，第1部，第95题，第1条）

认为人在他的自然禀赋外，还被赋予了一种他在堕落中丧失了的“额外恩赐”，而他的自然德性却并不因这堕落而受损，这个天主教的官方教义是非常混淆的。从表面上看，受到破坏的是这种超自然德性，但使人拥有这德性的能力，同时也是引他犯罪的能力，这就是人的自我超越精神。因此，人的构造在堕落之后便已改变。他在本质上变成了亚里士多德所说的理性的人。他具有实现自然德性的能力，但这种能力却屈服于人因陷于有限而造成的种种局限。他缺乏成为永恒的能力。苟若此，他也就会缺乏犯歌颂自己的罪的能力。

[5]加尔文曾正确地指出过奥古斯丁在人性看法上的深刻之处，这与早期教父在该问题上所表现出来的混乱矛盾殊不相类。他说：“尽管希腊教父，特别是克里索斯托(Chrysostom)，比所有其他人都更无节制地赞扬了人的意志这种能力，但除奥古斯丁外，这些教父的赞扬全是些游移不定、变化多端的说法，从中鲜能得出确定

的结论。”(《基督教的制度》,第2卷,第2章,第4节)

[6]奥古斯丁:《约翰福音注解》,第23章,第10节。

[7]奥古斯丁:《论三位一体》,第14章,第4、6节。

[8]《忏悔录》,第10卷,第7~17节。

[9]奥古斯丁:《约翰福音注解》,第23章,第10节。

[10]奥氏:《论真宗教》,第39章,第72节。

[11]奥氏:《订正》,第1卷,第1章,第2节。

[12]奥氏:《〈新约〉讲演集》117:5。

[13]奥氏:《〈诗篇〉讲演集》18:3。

[14]很有意思的是,巴特(K. Barth)尽管也属于奥古斯丁传统,但却热衷于证明:上帝对人的启示除了启示本身所造出的那些接触点外,实际上与世人并无可沟通的地方。他因此而严厉批评奥古斯丁关于人具有上帝形象的种种说法(参见《关于上帝之道的教义》,第281页)。

[15]《基督教要义》,第1卷,第15章,第3节。

[16]《基督教要义》,第1卷,第15章,第8节。

[17]《基督教要义》,第1卷,第15章,第8节。在同一章中,加尔文追随一些早期教父,指出人的直立行走,是人具有上帝形象的表现:“我得承认,人那与动物有别的外表,把人提高到更接近上帝的位置;我也不反对对人具有上帝形象作如下理解:

芸芸众生不能言,
日光低垂向大地,
惟人一双求索眼,
高瞻远瞩云天外。(奥维德)”

[18]见路德的《〈创世记〉注解》。路德之界说上帝的形象,常以世人当前罪的情况与之相对照。路德比宗教改革运动的所有神学家,都更对堕落前完满状态的种种神话方面感到迷惑不解,尽管这些神学家都承认这种状态的历史性。路德凭想象来描绘这种完全状态,并且坚持说,这种完满既指心灵,也指肉身。亚当“具有越

过山猫的目力”，“因为身体强健胜过狮子和熊，故能驾驭它们，正如我们能驾驭任何动物的幼仔一样”（同上引）。

[19]均见路德的《〈创世记〉注释》，第2、4、5各段。

[20]马丁·海德格尔：《存在与时间》，第49页。

[21]舍勒：《人在宇宙中的位置》，第46~47页。舍勒这话显然说得过分了。爱迪生的技术智力有赖于抽象与概括的能力，而抽象与概括的能力又源于一种更加终极的能力，这种能力能“使整个时空世界，包括该能力本身，成为它的认识对象”。如果不是这样，那么，猴子就应能在某种程度上接近爱迪生的技术智力。两者之间的区别不仅是量的，而且也是质的。但舍勒强调与单纯理性相对峙的“精神”这一终极维度，却是正确的。一般所说的“理性”并不包括“精神”，但“精神”却包括“理性”。

[22]《非此即彼》，第2卷，第182页。

[23]关于基督观与基督教的人的自由观之联系的问题，将于本书下卷第3章详加讨论。

[24]舍勒对这种区别的说明如下：“理性的问题大概如下：‘我手臂疼痛，这疼痛是如何造成的，我将怎样去除它呢？’要确定这一点乃是科学的任务。但我也可以用我手臂的疼痛来反思这个事实，即世界是免不了痛苦、邪恶与忧愁的。于是我会问：痛苦、邪恶和忧愁到底在本质上是什么呢？万物生存的根基是什么？是什么使这种痛苦（与我的特殊痛苦无关）成为可能呢？”同前引，第60页。

[25]《希伯莱书》中的这段话如下：“主啊，你起初立了地的根基，天也是你手所造的。天地都要灭没，你却要长存。天地都要像衣服渐渐旧了。你要将天地卷起来，像一件外衣，天地都改变了，惟有你不改变，你的年数没有穷尽。”（1:10-12）这段话原出于《诗篇》第102篇。《诗篇》对于这个道理，曾作过多种不同的说明。

[26]奥古斯丁突出地阐述了基督教创世教义所作的辩证强调，即既强调了世界的依赖性又强调了它的善性：“这究竟是什么呢？我问大地，大地说：‘我不是你的上帝。’地面上的一切都作同样的答复。我问海洋大壑以及波巨鳞介，回答说：‘我们不是你的上帝，到我们上面去找吧。’……我问苍天、日月、星辰，回答说：‘我们不

是你追求的上帝。’我问身外的一切：‘你们不是上帝，但请你们谈谈上帝，告诉我有关上帝的一些情况。’它们大声叫喊说：‘是他创造了我们。’……关于我的上帝，我问遍了整个宇宙。答复是：‘不是我，是他创造了我。’”（《忏悔录》，第10卷，第6节）

[27]奥古斯丁以下面的话，驳斥了神秘主义认为人可成神的看法：“我认为人永远也达不到与上帝平等的地位，即令我们的内心完美圣洁得无以复加也罢。凡坚持认为我们的进步可达到如此完美的程度，以至我们可以具有上帝的本质并因而变得与上帝一样的人，应当留意他们是如何产生这样的看法的；至于我，则要承认我不相信这个看法。”（《论自然与恩典》，第38章）

[28]《致死的疾病》，第27页。

[29]赫尔麦提加(Hermetica)中有一名为《人的牧者》(Poimandres)的短文，对人的堕落亦有此说。希腊思想倾向于遵循柏拉图在《会饮篇》中就这个问题所提出的建议。斐诺不承认一个由两性所生的人是按上帝的形象造出来的[托德(C. H. Dodd)：《圣经与希腊人》，第165页]。

[30]《人的命运》，第299页。

[31]《论人之创造》，第18章。

[32]《论灵魂与复活》，同上引。

[33]《反异端论》，第4卷，第38章，第4节。伊里奈乌并非纯粹的希腊思想家，但其思想却深受理性主义的护教论者的影响。

[34]《反贝拉基著作集》，第1卷，第150页。

[35]《智慧书》说：“上帝造人原是不朽坏的，只因魔鬼的嫉妒，死亡才进入世界。”(2:23-24)

[36]《创世记》(3:17-19)上说：“地必为你的缘故受诅咒，你必终身劳苦，才能从地里得吃的。地必给长出荆棘和蒺藜来，你也吃田间的菜蔬。你必汗流满面才得糊口，直到你归了土；因为你是从土而来的，仍要归于尘土。”

[37]《论道成肉身》，第5段。

[38]关于死是由罪而来的教义，虽有多种不同的说法，但却是基督教正统教义始终如一的主张。伊里奈乌的说法是：“上帝凭藉插入死亡来限制人的罪的范围，

使人因死亡而终止犯罪,因为罪由肉身的消灭而告结束。死亡之所以临到世上,乃是要叫人终止罪中的生活,人既对罪死了,然后才能对上帝活着。”(《反异端论》,第3卷,第23章,第6节)

尼斯的格里高利则认为,上帝因预知人会犯罪,故造了有死的人:“由于上帝知道我们受造的天性里有犯罪的倾向,并且由于人从与天使相平等的地位堕落后又自甘与更低的造物为伍,所以当上帝按自己的形象造人时,又加上一种非理性的成分——使人性中含有非理性的属性。”(《论人之创造》,第21章)

阿奎那的说法是:“人的肉身原来之不朽坏,并非它内在有什么不朽的活力,而是因为神赐给人的灵魂具有超自然的力量,只要人的灵魂能顺从上帝,它就可以凭藉这力量使身体免于朽坏。……这种保存肉身的力量,并非灵魂天然所有,而是一种恩赐。尽管人在免罪和分享荣耀上恢复了恩典,但那因罪而失去了的肉身不灭,却并未得到恢复。”(《神学大全》第1卷,第97题,第1条)

路德在这个问题上也有相似的看法:“设若亚当未曾犯罪,那他也会过一种肉体的生活,也会有饮食和休息,也会生长、成熟并生育后代,直到上帝把他转移到属灵的生活,那时就可以说,他无需再过自然的动物性的生活了。……但他仍将是一个有肉有骨的人,而不像天使那样完全属灵。”(《论〈创世记〉》第3卷,第5、7节)

[39]见本书下卷第9、10两章。

第七章

178

人为罪人(上)

现代基督教自由主义的权威学者里奇尔(Albrecht Ritschl)指出：“所有的宗教都寻求以人所敬畏的超自然力量来解决这样一个矛盾，即人一方面自然是自然的一部分，另一方面又是声称有权统治自然的精神性人格。”^[1]的确，这个关于有限与自由的问题蛰伏在所有宗教的根处。但里奇尔并未留意到，圣经探讨这个问题的特点，在于将人的有限性问题隶属于罪的问题之下。圣经所要解决的，并不是有限性与自由的矛盾。它寻求的是从罪中的拯救；那所要脱离的罪，尽管不是由人置身其中的这个矛盾所必然引出的，但却由这矛盾提供了其发生的机缘。罪之所以不是由这个矛盾引起的，是因为根据圣经信仰，人并不因为他既处于自然之中又超乎自然之外的两歧地位而必陷于罪中。但不可否认的是，这个两歧地位却给予了他犯罪的机会。

179 人因处于自然偶然性之中而感到不安全；他力图用一种强力意志(这种意志超过了对人的受造身份的限制)来克服他的不安全感。人是无知的，并陷于有限心灵的种种限制中；但他却妄想自己是不受限制的。

他以为他能逐渐超越那些有限的限制,直到他的心灵完全等同于普遍心灵。因此,他所有的理智与文化的追求,都染上了骄傲的罪。人的骄傲与强力意志破坏了世界的和谐。圣经是从宗教与道德两个方面来界定罪的。罪的宗教方面便是人对上帝的反叛,妄想篡夺上帝的地位。罪的道德和社会方面便是不义。那在骄傲与强力意志中妄以自己为生存中心的自我,不免将别人的生命臣服于自己的意志,并因此对别人的生命作出不义的举动来。

有时人也试图解决有限性与自由的冲突问题,但却不是力图隐藏他的有限性并把世界纳入他自身之中,而是力图隐藏他的自由,使自己消失到世界的生机之中。在这种情形下,人的罪就不是骄傲而是情欲(sensuality)了。情欲绝不是人身上自然冲动的单纯表现。它往往泄露了人未能圆满解决有限性与自由的问题。人的情欲常表现出一种动物生命所没有的无限制的、邪恶的力量。关于骄傲与情欲的复杂关系必须在现在就得到更加详细的讨论。我们首先须分析罪与有限性和自由这对矛盾的关系。

· 引诱与罪

尽管圣经始终坚持罪不是由人性之外的东西引起的,但却承认人受到了引诱。在堕落的神话中,这种引诱起于蛇对人的处境的分析。蛇说上帝很嫉妒,为了保住自己的权力,他深恐人睁开眼睛,能“同神一样分别善恶”。换言之,人被引诱去打破并超越上帝加于他的限制。所以,引诱乃是存在于人的有限性与自由的处境之中的。然而,倘不是被蛇妄加解释,这种处境本身并不是一种引诱。堕落的故事缺乏一个得到充分发挥的撒旦论(satanology);然而,基督教神学将蛇等同于

(或视为)魔鬼的工具或象征,却没有错。相信有魔鬼的存在,就是相信先于任何人的邪恶行为之前,存在着某种邪恶的原则或势力。比人堕落得更早的是魔鬼。事实上,魔鬼乃是堕落的天使。魔鬼的罪与堕落,就在于它力图超越自己的原来地位并等同于上帝。魔鬼堕落的这个说法包含在《以赛亚书》谴责巴比伦的话语中,以赛亚将巴比伦的骄傲比作魔鬼的骄傲:“明亮之星,早晨之子啊,你何竟从天堕落,你这攻列国的,竟被砍倒在地上。你心里曾说,我要升到天上,我要高举我的宝座在上帝的众星以上。……然而你必堕落到阴间”。^[2]

181 这里不必追溯《旧约》撒旦论与巴比伦和波斯神话的复杂联系。圣经撒旦论的重要性就在于下述两点:(1)不能认为撒旦天生邪恶,他的恶是因他妄想改变神为他安排的范围,这种妄想把他置于反叛上帝的地位。(2)撒旦的堕落先于人的堕落,这即是说,人之违抗上帝,并非真正的邪恶行为,也不必源于他的处境。人所处身的这个有限性与自由的处境之所以成为引诱之源,只是因为这个处境被他误解了所致。这种误解并不纯粹是人的想象的产物,而是由一种在人犯罪前就已存在的邪恶力量推荐给人的。也许解释罪的奥秘的最好方式,是说罪是自发的(*sin posits itself*),而不能说罪是某种处境下必不可免的结果,也不能说它是人违抗上帝的真正邪恶的行为。

但什么又是产生引诱的那个处境呢?岂不是因为人是有限的精神,尽管不是整体,但在某种意义上却能设想整体,因而很容易犯把自己想象为他所领会到的那个整体的错误?我们要指出的是,若只是分析这个“处境”,就很容易以为罪只是一种错误,而不是一种邪恶。罪不只是错误地高估人的能力。圣保罗说得好:“他们的思想变为虚妄,无知的心就昏暗了。”魔鬼和人都不是因他们的伟大而忘记了他们的弱点,或因他们的博学而忘记了他们的无知。事实上,人未尝不知道他的软弱,他生存和知识的有限性、依赖性。他之所以受诱惑,是因为

他的伟大和他的软弱、他知识的有限与无量一道存在。人既刚强又软弱,既自由又受限,既盲目又有远见。他处在自然与精神的交汇处,周旋于自由与必然之间。他的罪决不只是看不到他的无知,部分原因是他总要力图以高估自己的眼光来掩饰他的愚盲,以过分伸张自己的能力来掩饰他的不安全感。

以上分析表明,既不可把有意的堕落从罪中剔除,又不可将之仅仅归结为错误。但同时还表明,自由与必然,深陷自然与超越自然,必须被视为那会导致犯罪的处境中的一些重要成分。所以,就像动物一182样,人也深陷于自然的必然性与偶然性之中;但与动物不同的是,人能正视这个处境并预知它所包含的危险。他寻求反抗自然的偶然性来保护他自己;但他这样做,就不得不违反上帝为其生存定下的界限。因此,所有的人都脱离不了以牺牲别人来换取自己安全的罪。而自然中的危险也因此而变成人的历史中的更为可悲的危险。再有,人的知识虽受时空的限制,但却不像动物的知识那样受限。人的知识之所以并不像动物那样受限,是因为人知道这些限制,这就是说,他在某种意义上是超越这些限制的。人所知道的,总是多于他直接置身其中的自然处境,他常以整个处境来领会他当前的处境。然而他却不能不来自他直接处境的有限观点,来对这整个处境加以界说。他意识到他知识的相对性,这就使他陷入怀疑论的危险中,人精神上的一切努力,都面临着无意义的深渊。所以人受引诱去否认他知识和观点的有限性。他妄以为已取得一种超出了有限生存局限的知识。这正是一切人类知识都染有的“意识形态污渍”(ideological taint),而不仅仅是一种无知。人总是力图用妄以为知来掩饰他的无知。

总之,由于人既是自由的又是受限的,既是有限的又是无限的,故人总感焦虑。焦虑乃是人所陷于的自由与有限性这一矛盾处境的必然伴随物。焦虑是犯罪的内在前提。焦虑是陷于自由与有限性这一

183 矛盾处境的人所必然具有的精神状态。^[3]焦虑是对受到诱惑状态的内在描述。焦虑不可等同于罪,因为总是存在着这样一种理想的可能性,即信仰会净化焦虑,使之不走向罪的自我发挥。这种理想的可能性是:信仰上帝之爱这一终极安全能克服自然与历史中的所有直接的不安全。这便是基督教正统教义何以始终要把不信界说为罪的根源,或界说为走在骄傲前面的罪的原因。^[4]很有意思的是,耶稣是用“因为天父知道你所需要的一切”来说明他要人“不要忧虑”的诫命的。耶稣所告诫的这种“不要忧虑”,只有当完全信赖神的安全时才有可能。这种免于焦虑的自由和完全信赖是否为人生的实际可能,这在后面还要讨论。眼下看到这一点就足够了;甚至最圣洁的人生,也不能完全符合“不要忧虑”的诫命。

然而焦虑并不是罪。焦虑之不同于罪,一方面是因为:焦虑只是罪的前提而不是罪本身,另一方面是因为:正如它是罪的前提一样,它也是一切人的创造性的基础。人之感到焦虑,不只是因为他的生存是有限的与依赖的,但又不是有限得使他不知道自己的有限。他之感到焦虑,也因为他并不知道自己的可能性。一切人的行为似乎都包含着无限的可能性。其中诚然也有局限,但却很难以任何直接的观点去加以探测。因此,在人的活动的所有领域中,绝无我们可以安然接受的最后成就。^[5]

184 不可能对焦虑中的创造性成分与破坏性成分作截然的划分;因此之故,也不可能如道德家所想象的那样,把罪从道德的成就中加以涤除。同一行为,既可显示要超越自然界限的创造性努力,也可显示要把一种无条件的价值赋予人生的偶然有限因素的罪性努力。人既因未能成为其所应是而感到焦虑,也因害怕不再存在而感到焦虑。

父母焦虑他们的子女,这种焦虑甚至超过父母焦虑自己的死亡。父母为子女前程打算的努力是建设性的还是破坏性的?显然两者都

有。一方面,这是一种要达成完满之爱的努力,其方式是要以超越父母本身的死亡来预先筹划子女的各种需要。另一方面,正如差不多每一遗嘱所显示的,这努力又不仅仅是完满之爱。它显示了父母那超越死亡的权力意志,即欲藉这遗嘱来对抗死亡对父母权威的取消。

政治家焦虑国家的秩序与安全。但他在表达这种焦虑时,却不能不掺杂着对他自己作为一位统治者的威望的焦虑,也不能避免这个虚骄的看法,即只有他建立的那种秩序和安全才适合国家的需要。哲学家则焦虑真理的达成;但他也焦虑要证明他所求得的真理就是真理。其实,他却从未如他想象的那样完全占有真理。这就可能犯下不自知其无知的过错。但事情绝非如此简单。人之妄以为占有终极真理,部分原因是人力图掩盖他对自己知识之有限的幽暗意识。人害怕面对他的知识有限这个问题,惟恐自己跌入无意义的深渊。所以,人的自信总是有意无意地要隐藏自己的无知,要掩盖怀疑论的问题。

185

因此,对于完善的焦虑与对于不安全的焦虑,在人的行为中是交织在一起的,而那些在追求完善的过程中所犯下的过错,绝不仅仅归咎于他不知道有限价值的有限性。这些错误往往表现了人要隐藏自己有限性的倾向,而这种有限性却是他心知肚明的。因此很明显,引诱的基本来源,并不在于“物质”或“自然”(这“物质”或“自然”恰好抗拒着为理性所窥到的更具包容性的目的)所具有的惰性。引诱蛰伏在人的这两种倾向中:或者(用骄傲和自爱来)否定他生存的偶然性质,或者(用耽于情欲来)逃避他的自由。情欲所代表的,是要努力逃避自由与精神的无限可能性,其方式是:沉沦于生存的各种过程、活动与兴味之中,这种努力的结果必然是对有限价值的无限崇奉。情欲乃是人“过分转向易变之善”(阿奎那)。

所以,那永远与自由同在的焦虑既是创造性的源头,又是引人犯罪的诱惑。正如爬上桅杆的水手,头上是眺台危殆,脚下是波涛万顷。

186 他既焦虑他上面所要达到的目的,又焦虑他可能跌入的虚无深渊。人之企图有所作为的雄心,其动力往往一部分来自对无意义的恐惧,这恐惧之能威胁他,是因为他的生存具有偶然性质。正是由于要把偶然的东 西抬升到绝对的、无限的领域,故他的创造性往往被某些克服偶然性的努力所败坏。这种努力尽管是普遍的,但却不能视为规范。这种努力往往是破坏性的。然而很显然,焦虑的破坏性与创造性紧密相连,断难截然分开。二者之所以难分难解,是因为人既要实现他的无限可能性,同时又要克服和隐藏他生存的依赖性和偶然性。

人生一有焦虑,就会产生骄傲与情欲。人若寻求将其偶然生存抬升到无限意义之域,那他就会陷入骄傲;人若寻求通过沉溺于“易变之善”及自失于某种自然的生机之中,来逃避其自由的无限可能性及自我决断的危险与责任,那他就会陷于情欲。

二 骄傲之罪

圣经与基督教思想都相当一致地认为,骄傲是比情欲更为基本的罪,而且在某种意义上可以说后者是从前者来的。我们曾说过圣经认骄傲为基本的罪,还提到:保罗关于人的自我荣耀的论述(“他们把不朽上帝的荣耀转变为要朽之人的形象”)的确是对整部圣经关于罪的教义的一个值得欣羨的概括。^[6]

187 圣经的这个说法,乃是严格遵从下述基督教神学派别的:这一派坚持圣经的观点,反对理性主义及古典人性观将罪等同于无知或肉体的情欲。圣经的观点甚至也多少影响了基督教理性主义者对罪的看法,188 当他们把罪主要界定为情欲时,他们至少认识到,这情欲并不只是肉体冲动的表现,而且是表现了某种因精神的自由才得以可能产生的

反常性质。^[7]目前我们暂不讨论基督教神学对于这种骄傲之不可饶恕的强调,也不讨论基督教神学关于罪根植于人的邪恶意志而非人的先天软弱的看法。^[8]我们目前的兴趣,是要将圣经和基督教认罪为骄傲和自爱的看法,同人的可观察到的行为联系起来。为便于分析起见,我们不妨将骄傲分为三类(但在实际生活中并不能完全分开):权力的骄傲、知识的骄傲、德性的骄傲。^[9]第三种骄傲,即自以为义的骄傲,又进而构成一种精神性的骄傲,几乎可以成为第四种骄傲,但却并不是另一类骄傲,而是骄傲与自我荣耀的核心。

(1)罗素说过:“在人的无数欲望中,追求权力和荣耀是最主要的两种。这两种欲望尽管紧密相连,但却不是同一个东西。”^[10]罗素并不清楚两者之间的关系,事实上,这种关系是相当复杂的。确有一种权力的骄傲,在这种骄傲中,自我认为自己是自足自主的,可以抗拒一切变迁而保持自身安全。自我并未认识到自己生存的偶然与依赖性质,它深信自己是自身生存的主宰、自身价值的评判者、自身命运的主人。这种自大的骄傲之心在所有人的生活中都多少存在着,但尤以那些握有更多社会权力的个人与阶级为甚。^[11]与那种想拥有(通常或超常的)自由与自主的骄傲紧密联系在一起,乃是一种以骄傲为目的的权势欲。自我并不感到安全,故欲攫取更多的权力以便使自己安全。由于自我还不认为自己具有充分的重要性或被人敬重畏惧,因而便力求提高它在自然与社会中的地位。

189

在前一情形中,自我好像并不知道它生存的有限与被动。在后一情形中,权势欲为一种对其不安全的幽暗意识所推动。^[12]权力骄傲的第一种形式,乃是那些其在社会中的地位很安全或似乎很安全的个人和团体所特有的。按圣经中先知的预言,这种安全不过是虚幻,凡依恃这种安全的人将有灾祸临头。所以第二个以赛亚这样来描述巴比伦的骄傲:“你自己说,我必永为主母,所以你不将这事放在心上,也不

思想这事的结局。”那临头灾祸无非是将巴比伦的软弱和不安全揭示出来：“你的下体必被露出，你的丑陋必被看见。”^[13]第一个以赛亚同样警告以色列的统治者，说他们“夸为冠冕”的“犹如将残之花”。他声称，到了审判的日子，“万军之耶和华必作他剩余之民的荣冠华冕”（《以赛亚书》28:1-5）。换言之，历史必将粉碎那些高估人生力量的人的妄想，而在审判的日子里，上帝也必将现相为人生的真正源泉与目的，成为“荣耀的冠冕”。在《以西结书》中，先知预言世上列国将要面临灾祸，不断指责它们愚妄地高估了它们的安全、独立与自主。例如指责埃及妄以为自己是尼罗河的创造者：“这河是我的，是我为自己造的。”一旦灾祸突然降临时，人生的真正源泉和目的就会被揭示出来：“他们就知道我是耶和华。”（《以西结书》30:8）

权力骄傲的第二种形式，更显然是由于缺乏安全感促成的。它是那些知道自己不安全的人所常犯的罪，这些人为了求得充分的权力以保障自己的安全，自然不免牺牲别人的生命。这罪是社会的前进势力所特有的，而不是社会的已有势力所特有的。在那些在社会地位、经济能力甚至身体健康上都显然不够安全的人中间，往往受到一种靠取得更大权力来克服或掩盖这种不安全的诱惑。有时，这种权势欲表现于人对自然的征服，在这种征服中，人在自然界中所拥有的合理自由与主宰地位，^[14]便败坏为一种对自然的单纯掠夺。人对于自然的依赖感，以及他对于自然的奥秘及其无穷宝藏所生的敬畏感激之情，都被他的傲慢的独立意识，以及他克服自然之变动不居的野心（其方式是：以超出自然需要的过度热情来储存自然资源）所摧毁殆尽。总之，人的贪婪乃是人要掩饰他在自然中不安全的过度野心。这野心在耶稣对于那个无知财主的比喻中得到了最好的描述：“灵魂啊，你有许多财物积存，可作多年的费用；只管安安逸逸地吃喝快乐罢。”但死亡却是贪婪所无法控制的自然变迁，足以颠覆这种虚假的安全感。上帝对那无知的财

主说：“今夜必要你的灵魂。”(《路加福音》12:19-20)

贪婪作为权力意志的一种形式,已成为近代文明的一种特别昭彰的罪恶,因为现代技术诱使人高估了他消除其在自然中感到不安全的能力与价值。因此,贪婪成了资产阶级文明的一种摆不掉的罪恶。这种文化不断地引诱人把肉体的舒适与安全当作人生的终极目的,并希望达到一种超出人之可能的程度。一位愤世妒俗的医生说过:“现代人忘了自然是要消灭人的,而它最终是会达到目的的。”^[15]

由于人的不安全不只是源于自然的流变,而且也源于社会和历史的不确定性,所以很自然,自我也力图克服社会的不安全,也寻求表达“控制人”而不仅仅是“控制自然”的冲动。人通过将某一敌对意志屈从于自己,来克服这敌对意志的危险,又通过利用这许多被屈从的意志所形成的力量,来防止因此种屈从而产生的敌意。这样,权力意志就必然陷入一个怪圈:强化了它本想消除的不安全。正如先知以赛亚所说:“祸哉,你这毁灭人的,自己倒不被毁灭;行事诡诈的,人倒不以诡诈待你!你毁灭罢休了,自己必被毁灭。”(《以赛亚书》33:1)总之,权力意志使自我陷入不义之中。它在人的有限性范围之外去追求安全,这种过度的野心产生了许多恐惧与敌意,这是具有生存竞争冲动的纯粹自然界所不知道的。

那以人的权力意志为最主要动机的现代心理学派,并未认识到这种意志如何在根本上联系于不安全。阿德勒(Adler)将之归结为一种自卑感,因而相信一种正确的心理治疗可以消除它。霍妮(Karen Horney)则将权力意志联系于一种宽泛的焦虑,而不是阿德勒所说的自卑感。但她认为,权力意志产生于竞争性文明的普遍不安中,因而对它在一种互助合作社会中的消除寄有希望。^[16]这个看法仍与事实相距甚远。事实是:人企图在他生存的基本不安全中使自己得到加倍的安全,企图使他在整个生命系统中的不重要地位变得重要。总之,权力

意志乃是骄傲的一种直接形式和间接工具,这骄傲正是基督教认作罪之典型形式的东西。

193 我们已暂时将那不承认人的弱点的骄傲与那寻求权力以便克服或掩饰已知弱点的骄傲,作了区分;我们将前一种骄傲归于那些有社会地位且受人尊敬的个人或团体,而将后一种骄傲归于那些在社会中感觉不够安全但又正在向前进取的个人或团体。这一区分只有被视为暂时作出的,才有其合理性。事实上,最骄傲的君王和最感安全的寡头政治,就是部分受不安全感的驱使去越界伸张自己的权势的。另一部分则是由于这个事实,即一个人的权势和尊荣愈大,那人类共有的必死命运就愈使他感到乖谬。所以古代世界的最伟大的君王,如埃及法老,穷全国财力以建金字塔,就是想要建立或证明他们的不朽。所以,人类对于死亡所同具的恐惧,乃是促成历代伟大君主之僭妄与野心的强大动机。^[17]

但还有一点,人愈是建立了自己的权势与尊荣,就愈担心他地位的不稳、财富的丧失、僭妄的败露。贫穷是富人的险境,但却不是穷人的险境。害怕默默无闻的,不是那些在暗淡中生活惯了的人,而是那些一向为公众所熟悉拥戴的人。有权势的伟大人物所产生的这种不安全感,也不能完全说是只与他们的虚荣有关。生命的首要安全乃是与权势和尊荣的次要安全纠缠在一起的。暴君所害怕的,不只是权位的丧失,而且也有生命的丧失。强国对付单个敌人虽有保障,但却害怕结成同盟来反对它的众多敌人。那些养尊处优的人,一旦面对艰苦贫穷之境,较之那些一直习惯困厄的人,其所遇到的人生危机也就愈大。所以,权力意志乃是无安全感的一种表现,即便在世人的眼中,它已经达到能保障完全安全的目的了。事实上,人的野心之无限,不能只归咎于人的无限想象力,而也归咎于他因认识到自己的有限性、软弱性与依赖性而产生的不安,人愈是要掩饰这些不安,这些不安就愈

是强烈,在更多的直接的不安被消除后,最终的危险也就产生了。所以人试图使自己成为上帝,因为他被自己的伟大和软弱出卖了;人绝不可能达到伟大与权力相平衡的境界,可以在受野心鞭策的同时不受恐惧的鞭策。

(2)人的知识骄傲可说是权力骄傲的精神升华。有时这种骄傲深陷于那更加粗暴明显的权力骄傲之中,以致二者难解难分。历史上的统治阶级发现,为了维护他们的权威,意识形态上的托辞和警察的力量是同等重要的。但知识的骄傲并不限于政治上的统治阶级或社会上的专家学者。人的一切知识都染有“意识形态的”偏见。它妄以为比实际所是的更真。它不过是从某一特定角度获得的有限知识;但却妄以为是终极的知识。正与更为粗暴的权力骄傲相似,知识骄傲的产生,一方面源于人对自己心智有限的无知,另一方面则源于人力图掩饰他知识的有限以及真理所染有的自私偏见。

195

一个哲学家若仅仅因为具有观察过去历史的恰当视角,能够发现以往哲学的错误,便妄以为自己提出最后的真理,那他就成了他无知妄见的牺牲品。由于站在历史的某一高点,他便忘记了;这个高点也有一个特定的位置,在后人看来,他的观点正如他以前的哲人一样,也会是非常褊狭的。这本是一个非常明显的事实,但却没有任何一个哲学体系能够充分意识到这一点。每一位大思想家都犯着相同的错误,以为自己是最后的思想家。笛卡儿、黑格尔、康德、孔德这几位近代哲人,都相信他们的思想具有终极性质,结果却成了那玩弄哲学者的玩意儿。可悲的是自然主义时代有一种确信,即认为它的哲学由于是建立在科学之上的,所以是一种最后的哲学,这种确信暴露了它不知道自己的偏见,以及认识不到科学知识的局限性。

所以,知识的骄傲就是理性的骄傲,这种骄傲忘记了自己处于一种时间性的过程之中,它妄以为能够完全超越历史。正如恩格斯所

说：“正是宪法、法权体系、任何领域的思想观念的独立历史的这种外表，首先蒙蔽了大多数人。”^[18]然而，知识的骄傲并不只是不知道自己的无知。除了无知以外，它还包含着一种有意无意掩盖那已知或半知的利益偏见。马克思对发现一切文化的意识形态偏见虽有极大的贡献，但却不了解自己思想的妄见成分。它那过于简单的人类意识理论使它失败了。例如恩格斯说：“意识形态是由所谓的思想家有意识地、但是以虚假的意识完成的过程。推动他的真正动力始终是他所不知道的，否则这就不是意识形态的过程了。”^[19]其实，一切自以为是最后知识和终极真理的妄见，一半是由一种自知不是终极真理的不安之感造成的，另一半则是由那意识到这真理已掺有自我利益的不安良心造成的。

这种蛰伏在知识骄傲之下的不安心理，有时是从某个思想家的妄见中流露出来的，有时一个思想家所隐藏所流露的并不是他个人的不安之感，而是一个时代、一个阶级或一个民族的不安之感。笛卡儿的知识骄傲并不只是由于他不知道他的无知。当一位朋友向他指出那作为他思想基石的“我思故我在”是从奥古斯丁那里得来的时候，他就感到恼怒。^[20]叔本华的骄傲并不只是源于他不能评判他思想体系的局限。这种骄傲乃是对他在与唯心主义思想家竞争时不被承认的一种补偿。在黑格尔和孔德那里，他们个人的骄傲与其所代表的骄傲乃是奇妙地结合在一起的。黑格尔不仅宣称自己的思想达到了顶峰，而且还认为与他同时的普鲁士军事国家也达到了人类历史的顶点。孔德自信他的哲学思想不仅是哲学的终结，而且也是宗教的终结；他还带着可悲的民族骄傲预言，巴黎将成为他所要建立的那种崭新的普遍文化的中心。^[21]

知识骄傲的一个特别重要的方面，就是那创立知识体系的当事人不知道他自己也具有他在别人那里所发现的同样的局限。马克思发

现了一切资产阶级的文化思想都带有意识形态的偏见,但却显然未曾意识到自己的观点也有同样的局限性。曼海姆(Karl Mannheim)声称:“社会主义思想已揭穿了所有与它对立的乌托邦思想的意识形态性质,但却对自己的思想是否绝对的问题不置一词。它从未将此批判的方法应用到自己身上,以制止自己要成为绝对的要求。”^[22]从这种盲信所产生的狂热,当其在马克思主义思想的各派之间的冲突(如斯大林派与托洛茨基派之间的冲突)中表现出来时,便变得特别的明显与惨烈。每一方都力图证明或相信,对方确为暗藏的资本家或法西斯主义者,因为它们无法想象真正的无产阶级思想会带有意识形态偏见。马克思主义在发现以往文化的知识骄傲与妄见上取得了傲人的成绩,但最终却在自己身上展示了同样的错误。因为它不知道由保罗所揭示的一个真理:“因你这论断人的,自己所行却和别人一样;你在什么事上论断人,就在什么事上定自己的罪。”(《罗马书》2:1)

197

马克思主义者的骄傲,正如体现在其他事例上的骄傲一样,可以认为只是不知道其无知的结果。马克思主义者把意识形态偏见错误地局限在经济生活之内,因而错误地认为只要取消经济上的特权,就可以获得一种普遍理性的视角。但我们也有权怀疑,这其中不只是包含着无知。那种咎责敌人但却认为自己能免于敌人所犯错误的激越,正好暴露了自己在挣扎着要掩饰本身所处的有限地位。

总之,任何知识骄傲都明显地是由人具有自由但同时又缺乏安全保障这两种引诱所产生出来的。倘若人不是一种能超越自己处境的自由精神,那他就不会关切无限的真理,也不会受诱惑去为他的褊狭视角要求绝对真理的有效性。倘若人完全沉溺于自然的偶然性和必然性之中,那就只有他自己的真理,而不会受诱惑去把他自己的真理与普遍真理相混淆。但若是这种情形(沉溺于自然之中),那就不可能有任何真理了,因为他不能使任何特定的事件或价值有意义地联系于

198 整体。反之,倘若人完全是超越的,那他就不会受诱惑去把瞬间的必然性与时段的偶然性(the necessities of the moment and the vagaries of the hour)妄指为真理,并因而败坏之。他也不会试图否认他知识的有限性,以便逃避那在承认自己的无知时所产生的怀疑与绝望。至于那种蛰伏在各种知识企图之中的无知妄见,决不可认为只是一种无知。这种无知包含着人的骄傲,因为总存在着一种人承认自己有限的理想可能性。当人有意识地力图去掩饰其视角(真理即由之而得到领会)的褊狭时,这种含蓄的骄傲便变得明显了。当人的知识的普遍性标志成为意欲控制一切不服从它的生命的基础时,这种骄傲便完全显露出来。因此具有宗教般热忱的现代国家主义者在某个时刻宣称,他的民族的文化并不是一件出口商品,只对他自己的民族才有效力。在另一个时刻他又宣称,要通过摧毁劣等文化来拯救世界。

隐藏在这种骄傲后面的不安,虽不如骄傲那样明显,但却也是看得见的。例如拿多数民族与少数民族的关系来说(白人与黑人的关系就是这方面的一个显例),多数民族总是借口说,对方尚不能享受文明的成果,也不可能从中获益,以此来证明它强加给少数民族的这种无能力说法的合理性。然而,它绝不可能完全隐藏这种恐惧,有时还坦率地表达了这种恐惧;若赋予少数民族这些特权,就将取消天赋的不平等(而它认为这天赋的不平等能够证明权利不平等的合理性)。^[23]所以这种骄傲的僭妄,乃是一件对抗它所畏惧的对手的武器。有时,骄傲之心所图谋的,正是要救自己脱离自我蔑视的深渊。^[24]

199 (3)道德骄傲的所有成分都包含在我们已分析过的知识骄傲之中了。在一切哲学争论(最抽象的除外)中,那种自认占有无条件真理的僭妄,都意在把“我的善”(my good)作为一种无条件道德价值建立起来。道德骄傲表现在一切自以为义(self-righteous)的判断中,断言他人之不公,是因为他人不符合评判者立下的武断标准。由于人用自己的标

准来评判自己,所以发现自己是善的。当他人的标准不符合自己的标准的时候,人用自己的标准来评判他人,就发现他人是恶的。这正是自义与残忍有关联的秘密所在。当自我误以为它自己的标准就是上帝的标准时,把邪恶的本质加诸不顺服者身上就是一件很自然的事。道德骄傲的这种性质,在圣保罗那里得到了最好的描述:“我可以证明他们向上帝有热心,但不是按着真知识。因为不知道主的义,想要立自己的义,就不服上帝的义了。”(《罗马书》10:2-3)道德骄傲乃有限的人妄以为他的有限德性就是终极的义,以为他相对的道德标准就是绝对的标准。因此,道德骄傲使德性成为罪的工具。这就说明了,何以《新约》中每将义人与“税吏和罪人”比较时,总是严厉地批评义人。这是圣经道德主张之不同于一切单纯道德主义(包括基督教道德主义)的特征所在。这正是耶稣与法利赛人斗争的意义所在,也是保罗坚持人得救“不是出于行为,免得有人自夸”的理由;而这也是宗教改革运动的首要问题。路德正确地认为,罪人不愿被视为罪人,乃是罪的最后形式。^[25]人不再认识上帝的最后证据,是他不知道自己^[26]有罪。那自以为义的罪人,不知道上帝就是审判者,也不需要上帝作为他的救主。人们可能会补充说,自以为义的罪不仅在主观上而且在客观上也是最后的罪。自以为义使我们陷入了最大的罪咎。我们的极端残忍、不义与对人的诋毁,都由自以为义而来。种族、国家、宗教与其他社会斗争的整个历史,都在诉说那由自以为义而生的客观邪恶与社会苦难。

200

(4)从道德骄傲的罪中又产生出精神上的骄傲。道德骄傲隐含着自我神化,最后之罪即是要把这种隐含着的自我神化表现出来的宗教之罪。当我们把自己的褊狭标准和相对成就当作无条件的善并要求神的认可时,我们就犯了这种罪。因此,宗教并不像一般人所认为的那样,是人的内在德性对上帝的追求。毋宁说它是存在于上帝与人的自傲之间的最后战场。在这场争斗中,甚至最虔诚的宗教修为也可能

成为人表现骄傲的工具。同一个人,可能有时会视基督为他的裁判者,有时又会去力图证明:基督的形象、标准和正义在很大程度上接近于他自己的正义,而不接近于他的敌人。阶级统治的最坏形式就是宗教的阶级统治,例如在印度的种姓制度中,居于统治地位的祭司阶级不仅使被统治阶级处于种种社会不利之下,而且还最终把它们排除在一切意义系统之外。不宽容的最恶劣形式就是宗教上的不宽容,在这种不宽容中,当事人的各种特殊利益被掩饰在宗教的绝对要求的后面。^[27]自我宣传的最恶劣形式就是宗教的自我宣传,在这种宣传中,打着在上帝面前忏悔的幌子,把上帝拉来作为自己的盟友,不肯与人分享。正如现代的一位传教士所说:“现代世界假宗教之名而行的,在很大程度上乃是人的放肆的自我宣传。”^[28]

基督教正确地把自己视为一种宗教,但却不是人在追求上帝的过程中使自己成为上帝的宗教,而是一种启示的宗教。在这种启示中,有一神圣慈爱的上帝被启示给了人,作为一切有限生存的源泉与目的,使人在面对上帝时能粉碎他的自我意志与降低他的骄傲程度。但是,一旦基督徒认为,他比别人更能忏悔,并因得到这个启示而比别人更能称义,那他就加重了他的自以为义之罪,就使悔罪的各种宗教仪式成为他骄傲的工具了。

202 新教正确地批评了天主教过于简单地把教会等同于上帝之国。这种等同由于允许一个处于历史相对性之中的宗教制度,去为它的教义要求无上真理的品格,为它的标准要求无上的道德权威,故又把把这个制度变成人的骄傲的又一工具。因此,路德认为教皇乃是敌基督(Anti-Christ)者,这个看法在宗教上是正确的。从某种意义上说,基督在世上的代理者必定是敌基督的。整个当代的政治形势都证明了天主教的教会学说是有很多危险的。各处的主教都声称是在反对上帝的敌人,却不知道这些所谓的敌人只不过是腐败的封建制度的反叛者。

但是,当新教认为,它对基督福音所作的更具先知性质的解释足以保证一种更高的德性时,它也就陷入自以为义的罪中了。事实是,新教关于平信徒皆为牧师的教义,可使每个人自比神灵,反不如天主教教义之有更多的适当牵制。宗教改革神学在现代的复兴运动的下述看法也许是正确的:基督教自由主义的单纯道德主义不过是法利赛作风的另一种形式。但如果我们认识不到,在宗教改革中主张人人有罪的诸大师,有时是利用这教义来作为求权的工具,以反对他们神学上的对手,那么,我们就无法理解人的罪性的最后秘密。^[29]我们决无最终的保障,可以对抗人的精神上的骄傲。即便人在上帝面前承认自己是罪人,这种承认也可被利用来作为骄傲之罪的工具。^[30]如果骄傲之罪的这个最后奥秘不为人所认识,那么,基督教福音的意义就得不到理解。

须加补充的是,把道德骄傲抬高到明显的宗教地位,并不必然限于宗教。斯大林可以像教皇一样,提出无条件的绝对要求;一个18世纪的法国革命者,因宗教狂热而产生的残暴,不亚于他力图摧毁的所谓“神授”的封建制度。我们前面讨论过现代文化的虚妄希望,以为消灭宗教即可消灭宗教上的不宽容。宗教,不论它用何名称,乃是人的灵性所结出的必然果实;而宗教的不宽容与骄傲则是人的罪性的最后表现。启示的宗教乃是建立在这个信仰上的,即上帝是从超越人的精神的最高处向人说话的;而上帝的这个话音是要表明,人的这个最高处不仅缺乏最高的性质,而且还使人陷入自以为高的不诚实之中。

203

三 欺骗与骄傲的关系

我们对人的骄傲与自私之罪的分析,始终假定了人的这种自我荣

耀包含着一种欺骗的成分。这种欺骗必须被视为自私的附属物,而不是它的基础。人总是过分地爱他自己。由于人的有限生存并不值得这样的热爱,所以,为了使这种过分的热爱站得住脚,他就必须欺骗自己。尽管这种欺骗经常指向那些与己竞争的人以确保他们能承认自己的重要性,然而它的主要目的是要欺骗自己,而不是别人。无论如何,自我必须首先欺骗自己。自我之所以欺骗别人,部分原因是力图说服自己的怀疑心。自我有此需要,乃是真理残存的重要标志:这种残存的真理还与那极端混乱的自我一道存在着,而自我在行动之前还须与这种残存的真理达成某种和解。因此,人的欺骗本身乃是对人完全堕落这一论调的有趣反驳。

204 在圣经对于罪的分析中,很多都涉及欺骗在罪的系统中所起的作用。耶稣说魔鬼是谎言之父(《约翰福音》8:44)。保罗说,人的自我荣耀是把“上帝的真理变为谎言”(《罗马书》1:25),而且他还以一种心理学的洞见指出,自欺的盲目性并不是无知的结果,无知反倒是罪的结果。他们的“思念变为虚妄,无知的心就昏暗了”。他们“行不义来阻挡真理”。^[31]

这种作为罪之要素的欺骗,既不能认为是纯粹的无知,也不能认为在一切情况下都是有意的说谎。自欺的机制太复杂,既不适合纯粹无知的范畴,也不适合纯粹欺骗的范畴。^[32]

205 可以说,欺骗的构成中确有某种无知。这种天然的错觉,可说是那作为知者的自我的一种倾向,即倾向于认为自我意识正是它所观照的世界的中心,认为它自己就是整个世界,这种唯我论的谬误是哲学很难避免的。然而,作为有限生存的自我显然并不是世界的中心。进而言之,作为知者的自我,可能把它超越自我的能力,当作能超越万物、具有最后裁判地位的证据。^[33]然而,尽管自我能超越自身与世界,却显然仍是世界之中的有限存在者。因此自我的僭妄只能靠有意的

欺骗才能得到维持,德尔图良用“故意无知”来描述这种情况,可谓一语中的。^[34]这种欺骗并不都是有意的。罪的欺骗乃是一种普遍的混乱状态,每一个别的欺骗行为即由此而起。然而这种欺骗决不会完全成为自我的一部分,以致变成纯粹的无知。在那些危机的时刻,真实的处境可能会生动地对自我揭示出来,迫使自我或者走向绝望性的自责,或者走向一种更具创造性的悔过。绝望性的自责在本质上是对那卷入罪中的虚伪的承认,但同时却并未认识到那足以克服欺骗的真理或恩典。

现代心理学与马克思主义的社会分析,在一定程度上都充分证明了基督教有关那与罪有染的欺骗的教义。马克思主义之所以看不到有关欺骗的全部真理,是因为它的唯物主义意识概念使它无法理解那处于自我超越各种复杂情形中的自我。^[35]心理学家关于“理性化”(rationalization)有很多说法,新近的一位将它界定为“一种使行为具有意义并使之符合习俗与社会期望的努力”。^[36]这些心理学家的困难往往在于:他们除了想到自我要符合的社会规范外,就再也想不到别的了。所以他们认为欺骗的目的是想得到社会的赞许;认为自我欺骗就是从这种在先的社会欺骗产生出来的。^[37]

206

这种与一切有罪的自私有染的欺骗的真正性质,只有根据基督教关于自我既超越又受限的教义,才能得到充分的理解。基督教区分了有罪自我(它否认自己的有限性)与本质自我,后者对于真理的认识绝不可能被完全遮蔽,以至于造成欺骗。在这些欺骗中,有罪自我陷入自我荣耀的过程中,不管这种自我荣耀是浅表的,还是完全有说服力的。有罪自我之所以需要这些欺骗,是因为它若不称颂真理便不能达到它的固定目标。这个即便有罪自我也无法完全掩饰的真理是:这个有限的自我并不值得无限地热爱。然而,尽管这些欺骗是必要的,但它们却绝无完全的说服力,因为自我是惟一知道它用这些欺骗来掩饰自己

利益的人。

所以,自我欺骗他人的这种努力,大体上应被视为一种帮助自我的努力,亦即使自我相信某种它所不容易相信的僭妄,因为它自己即是欺骗的始作俑者。只要他人能接受自我所不完全接受的僭妄,则作为欺骗者的自我就得到一个盟友来对抗那作为被欺骗者的自我。因此,一切要用我们的虚荣、权势、善意来影响我们同胞的努力,都揭示了这个事实:罪因掩饰了自我的弱点而增加了自我的不安全。自我害怕它藏匿在这些面纱背后的真相被人发现,害怕被认出那些欺骗的始作俑者。这样,罪就把自然的不安与一种新的精神的不安结合起来了。

注 释

[1]《称义与和好》,第199页。

[2]《以赛亚书》(14:12,13,15)。在斯拉夫语的《以诺书》(Slavonic Enoch)中,对于魔鬼的堕落也有类似的描述:“有一位出格的天使,他抛弃了原有秩序,想入非非,要把自己的位子置于云端,来和我(上帝)平起平坐。于是我将他和他属下的天使抛下云端,使他永远在那无底的深渊中漂泊。”(《以诺后书》,第29章,第4节)。

[3]克尔凯郭尔指出:“焦虑是一种先于罪的心理状态。它如此可怕地接近罪,但却不是对于罪的说明。”(《焦虑的概念》,第89页)克尔凯郭尔对焦虑与罪的关系所作的分析在基督教思想中是最深刻的。

[4]马丁·路德遵循基督教的传统思想,他在《论基督徒的自由》一文中援引《便西拉智训》(10:24)说:“智者曾说:远离上帝、不信任上帝,乃是一切罪的开端。”路德常说,所谓堕落前的完满状态,也就是完全没有焦虑。路德的这个说法,就像他常犯的毛病那样,有点夸大其词。从理想上说,信仰可以克服焦虑,但人生若完全没有焦虑,则不但缺乏自由,甚至也不需要信仰。

[5]海德格尔叫我们注意 Care(Sorge, cura)一词的双重含义,这种双重含义见于

许多语言中。他指出：“人能够为他最本己的诸种可能性而自由存在，而在这种为他最本己的诸可能性自由存在之际成为他所能是的东西，这就叫做人的完善。人的完善是‘焦虑’(care, anxiety, surge)的一种‘劳绩’，但焦虑也同样原始地规定着这一存在者之听凭它所繁忙的世界摆布的那种基本方式。Cura 双重含义指的是：人身上存在着一种既包含偶然性又包含能在性的基本结构。”(《存在与时间》，第 199 页)根据海德格尔，如果把操心意义上的 care 与焦虑意义上的 care 加以对比，那么，这一双重含义就能得到清楚的揭示。遗憾的是，英语并不能把 Angst 与 Sorge 的区分表示出来。这两个词都只能译成 anxiety(焦虑)。

[6]不可认为基督教思想在认骄傲为基本的罪上是始终如一的。凡在古典人性观占优势的时期(无论是希腊早期神学，还是中世纪和现代的自由神学)，都倾向于以情欲为罪。以骄傲来作为罪的定义的，只在奥古斯丁一系的神学思想中始终坚持着。

奥古斯丁对罪的定义是：“邪恶的意志是如何开始的，只是由于骄傲。骄傲岂不是一切罪的开端么？骄傲是什么，只是一种乖张的自大欲望，想离开那灵魂本应惟一依附的上帝，而以自我作为人生的本原。这是因为人太爱自己了。……”(《上帝之城》，第 12 卷，第 13 章)

他又说：“什么是骄傲，岂不是无限的自大之心么？一旦灵魂离弃它本应作为终极目的上帝而以自己作为终极目的时，这便是无限的自大。”(同上，第 14 卷，第 13 章)

帕斯卡的定义是：“这个‘我’是可憎的。……一言以蔽之，它有两种性质：一是它使自己成为万物的中心，这是根本不对的；二是它力图使他人服从自己，这是伤害人的；因为每个我都是所有他人之敌，也是他们的暴君。”[弗热版(Faugère)第 1 卷，第 197 页]

在路德那里，骄傲与自私是同义语。他有时把“原罪”界定为灵魂的一般情欲，这情欲使灵魂离开上帝而倾向于受造物。路德对情欲的界定，并非与骄傲之罪的意思相反或截然不同。情欲与骄傲都来自 caro，该词的意思正相当于保罗的 σαρκῆς 一词。其所指的并不是作为人之有限性象征的“肉身”(body)，而是作为罪性象征的

“肉欲”(flesh)。斯多福(Storff)对路德的概念作了如下的说明：“路德所谓的‘作为肉欲的自我’指的是：罪人希望自己如其所是，尽管他并不把自己视为其所是，也根本不愿自己是其所是。”(斯多福：《马丁·路德的人性观》，第73页)

在阿奎那那里，情欲是从一种更为基本的自私产生出来的：“罪的直接原因，可说是对于必朽之善的依恋，也就是说，每一罪行皆起于过分依恋于某一暂时的善。而某个人之所以过分依恋于某一暂时的善，是因为他过分地爱他自己。”(《神学大全》，第1编，第3段，第77题，第4条)

加尔文始终坚持保罗在《罗马书》第1章中对于罪的定义。罪是骄傲而非无知：“人所敬拜的，不是上帝，而是自己头脑所构想的東西。保罗特别论到这种堕落时说：‘自称为聪明，反成了愚拙。’他以前还说过‘他们的思念变为虚妄’的话。为免得有人原宥他们，所以又补充说，他们受蒙蔽是罪有应得的，因为他们不安分守己，而是妄自尊大，骄傲自满，沉沦于虚妄与邪恶。所以他们的愚拙是不可宽赦的，这种愚拙不仅出自无益的好奇心，而且也出于虚妄的信心以及想越过人类知识限度的过分欲望。”(《基督教要义》，第1卷，第4章)

[7]例如尼斯的格里高利对忿怒作了如下分析：“所以人心中产生的忿怒，的确与禽兽的冲动相近；但却因人具有思维能力而得到加强。”(《论人的创造》，第18章，第4节)

[8]罪的问题的这个方面将在本书第9章加以讨论。

[9]这是基督教思想中的一个传统区分(见缪勒：《论基督教关于罪的教义》，第1卷，第177页)

[10]鲍尔(Power)：《一种崭新的社会分析》，第11页。

[11]罗素(Russell)说：“倘若可能的话，人人都想成为上帝；很少的人不愿承认这是不可能的。”(同前引，第11页)

[12]在现代国际关系中，英国因具有的安全感太强，以致未能及时采取恰当的防卫措施；而具有疯狂权力意志的德国，则成了已有的和新兴的社会势力之各种骄傲的完美象征。英国的内部稳定与外部安全历时太久，以至于犯下了与巴比伦相同的罪错：“我必不作寡妇，我将永不知忧愁。”另一方面，德国远在第一世界大战

被击败之前,就有一种强烈的自卑感。它毫无节制的自我扩张(这种扩张完全违背了先前在宗教、文化和法律中众所周知的规范),乃是一种异常强烈的权力冲动,恰好暴露了它的内在不安。

[13]见《以赛亚书》(47:3-7)。亦见《启示录》(18:7);《西番雅书》(2:15)。

人的合法的主人地位被象征性地表达于《创世记》(1:26)的下述文字中:“我们要照着我们的形象,按着我们的样式造人;使他们管理海里的鱼,空中的鸟,地上的牲畜,和全地并地上所爬的一切昆虫。”

[14]罗素犯了一个错误,即以为人的经济欲望若不成为供社会骄傲与权势驱遣的奴婢,便绝不过分。他说:“财货之欲,若与权势和虚荣相剥离,则是有限的,必能为小康之资所充分满足。……一旦达到小康水平,则个人或团体便不再追求财富,而是转而追求权势和声望;他们或者把财富作为追求权势的一种手段,或者为了增加权势而不惜放弃财富。但无论是哪种情形,其根本动机都不是经济的。”(《权力》,第12页)

[15]罗素正确地批评了马克思对经济动机之首要地位所作的过于简单的解释。但他自己的解释也是错误的,因为他是从纯社会的立场去解释追求“权势和声望”的欲望的。贪婪的确可以服务于追求社会权力的欲望,因为金钱也是一种“支配人的权力”。但即使不追求支配人的权力,经济动机本身也可能是无度的。典型的守财奴所追求的是绝对的经济安全,而不是社会的承认。他追求支配其命运的权力,而不是支配其同胞的权力。

[16]《我们时代的神经症人格》。

[17]罗素怀疑恐惧或焦虑可否被认为是伟大人物之权力意志的根源。他比较倾向于相信那是根源于“发号施令的遗传态度”。换言之,他对那种不知其自身弱点的骄傲与那用来补偿某一已知自身弱点的骄傲作了截然的区分。他以伊丽莎白女王为例,说激发其权力意志的是遗传态度而非恐惧(同前引,第20页)。然而,一位现代历史学家则对支配伊丽莎白的恐惧作了有趣的描述:“尽管她有很强的责任心,但却未能处理好王位继承问题。她的自私心蒙蔽了她,使她看不到这问题若不加以周密讨论,便可使国家陷于危险之中。她一想到她的尊荣在以后必须传给别

人,就感到她目前的享有是不安全的,而她的威权也会丧失殆尽。这样一种前景是她没有勇气去面对的。”[见劳顿(J. K. Laughton):《剑桥现代史》,第3卷,第359页]

[18]《恩格斯致梅林书》,转引自胡克(S. Hook):《理解马克思》,第341页。

[19]同前引,第341页。

[20]吉尔森(E. Gilson):《哲学经验的统一性》,第157页。

[21]孔德(A. Comte):《实证宗教问答》,第211页。

[22]《意识形态与乌托邦》,第225页。

[23]列文森(P. Levinson):《种族、阶级与政党》,书中有许多说明统治集团不安心理的突出例证。

[24]一位法国历史学家曾举了一个有趣的例子,来说明骄傲是自卑感的防卫机制:“那些不正当利益的牟取者也正是些教条主义者,他们才能逃避心中最隐蔽的自卑感。他们对于他们所过的生活、所建立的政制以及所雇佣来维持的人员并不存任何幻想。他们虽卑鄙龌龊,但却仍坚持某个理想目标的虚影。……他们巴不得被人称作宗派分子、狂热分子,好叫人民忘记他们的腐败。”[加柯德(P. Gaxotte):《法国大革命》,第390页]

[25]见《著作集》第3卷第288页上的话:“我们不知道上帝是什么,公义是什么,也不知道罪本身是什么。”

[26]见《著作集》第2卷第106页上的话:“骄傲的人总是首先宽恕自己,为自己申诉和辩护。”

[27]值得援引的一个例子便是西班牙的菲力普声讨拉索的威廉的宣言:“菲力普因上帝的恩宠而为加斯泰尔(Castile)之王。……而拉索的威廉,原本外来者,因先王及我辈的宠幸,得以擢居高位,但竟凭藉卑鄙伎俩,纠集所有不满政府,目无法纪,以及那些在经济上破产和在宗教信仰上可疑的人,并鼓励他们造反,破坏圣像和教堂,亵渎上帝的圣礼。……妄想以此颠覆我们的神圣天主教信仰。……有此邪恶的伪善之人,国将永无宁日。所以我命令全体人民,捕捉这个人类的公敌拉索的威廉,并没收其财产……谨以上帝使臣国王的名义保证,凡将威廉捕送(无论死活)者,均可获得奖金二万五千银币……并可得封爵之赏。若解送者曾有犯案,则

其所有罪过均可勾销。”

[28]克纳麦(H. Kraemer):《基督教在非基督教世界中的使命》,第212页。

[29]例如路德对史温克菲尔德(Schwenkfeld),加尔文对坎斯特里奥(Castellio)与塞维图斯(Servetus)的态度。前些年巴特(K. Barth)与布龙纳(E. Brunner)在讨论本章提出的问题时所发生的神学争论,也值得注意。巴特深恐布龙纳《论自然与恩典》一文过于强调人的本性之善。而他在那篇题为《别畏惧》的回答中,则对对方表示了一种高傲与不尊重的态度。

[30]帕斯卡说:“谦卑之谈论,对虚浮之人乃是骄傲之源,只有对于谦虚的人,才是谦卑之源。”(《思想录》,第377页)

[31]圣经中涉及罪的欺骗的篇章有:《希伯来书》(3:13);《罗马书》(7:11);《启示录》(12:9);《哥林多后书》(11:3);《创世记》(3:13)(记录了蛇的欺骗与人的堕落)。

[32]利品(P. Leon)对人的自私有精深的研究,曾分析人的自欺如下:“自欺者并不相信……自己所说的话,否则他就不会成为自欺者。但他的确又相信自己所说的话,否则他就不会被欺骗。他相信同时又不相信……否则他就不会被自己欺骗。”(《权力伦理学》,第258页)

[33]在《以赛亚书》第47章中,巴比伦的罪是由两个主张构成的:“惟有我,除我以外再没有别的”;“无人看见我”。这可说是对自我妄以为是世界的中心、妄以为超越了世界的简要说明。前者导致对他人存在的否定,后者则导致对更高裁判的否定。有意思的是,这两种幻觉的产生,一方面是由于人的心灵的广阔(“你的智慧、聪明,使你偏邪”),一方面是由于人的欺骗(“你素来依仗自己的恶行”)。

[34]“这便是尘世淫乐所具有的威力,为了保留再度享有这些淫乐的机会,自我便努力延长一种有意的无知并贿赂自己的意识以扮演欺骗的角色。”(《论显现》,第1章)

[35]例如拉斯基(H. Laski)说:“我完全承认,政治家在深信他们在运用国家机器来达到他们所识见到的最高目的上,很可能与批评他们的人一样真诚。我的惟一不同的观点在于:他们所能识见到的,实由国家努力维持的经济关系所建立。

……英国剥削非洲的历史便是明证。我们曾立有妥善的管理原则,用来保护那里土著民族的利益;可是一旦发现当地有金矿时,便竭尽心智去寻找理由,作为掠夺金矿的根据。我们甚至能说服自己相信,土著民族应接受我们的看法,即我们首先考虑的是他们的利益。……但这些人是真切的;他们在竭力做最好的事情;他们真是在为整个社会的福利着想。诚然他们是如此;若本书对这些政治家的动机稍有怀疑,那本书之作就等于是白耗精力了。”(《理论与实践中的国家》,第101~164页)

拉斯基是一位尖刻的政论家,他显然是以马克思的观点来维护自己的论点的。但他做得并不十分成功。所谓“与批评他们的人一样真诚”,究竟真诚到何种程度呢?此种有限的真诚即可作为怀疑政治家动机的充分根据。

[36]沙非尔(L. F. Shaffer):《调整心理学》,第168页。

[37]上面被援引的作者又说:“不仅这些冲动(指卑下的或受责难的冲动)不为体面的社会所承认,而且个人也受到如此的限制,以至他自己也不承认有这些冲动。”(同上引,第169页)

第八章

人为罪人(下)

208

尽管我们对人的自私已经作了界定与说明,但却未仔细分辨团体的骄傲与个人的自私和骄傲。这一欠缺只是由于以下事实才是暂时合理的:严格说来,只有个人才是道德主体,因而团体的骄傲只是个人的骄傲自大的一种表现。团体的骄傲乃是个人为了他们所谓的各种社会团体提出过分要求而造成的。然而,还是应当对人们的集体行为与他们个人的态度作出某种区分。这种区分之所以必要,一部分是因为:团体的骄傲虽根植于个人态度之中,但实际上它却达到了一种凌驾于个人之上的权威,最终导致团体对于个人的无上要求。一旦团体发展出具有意志的官能时(如国家机器),它对于个人来说似乎就成了道德生活的独立中心。在这种情况下,个人就倾向屈从于团体的各种妄见,并承认其对权威的要求,即便这些要求并不符合他个人的道德倾向与主张。

进而言之,之所以需要对团体的骄傲与个人的自私加以区分,是因为集体或社会的各种妄见与要求往往比个人的更大。比起个人来,

209 团体在追求它的目的时更专横、更虚伪、更自私、更残忍。由此也就产生了个人道德与团体道德之间的紧张关系。所以意大利的大政治家卡富尔(Cavour)说：“倘若我们把我们为**国家**所做的来照样为自己施行的话，那我们就成为一种不可形容的流氓了。”这种紧张关系最明显地表现于负责的政治家的良心中，他们必然会感到通常道德规范与集体或政治行为的既成习惯这二者之间的不一致。弗里德利希大帝(Fredrick the Great)并不是一个具有道德敏感性的人，所以他对这种紧张感受的承认是特别有意义的。他说：“我希望后人能把作为哲人的我与作为君主的我区分开来。我必须承认，当我卷入欧洲政治的旋涡时，我是很难保持正直诚信的。当一个人时常感到有被盟友出卖、被朋友抛弃、被嫉妒和猜忌所窒息的危险时，他就只有两种选择：要么不忠于国家，要么对自己失言。”^[1]

种族、民族与各种社会经济团体的利己主义，始终是由民族国家而得到表现的，因为国家赋予民族的集体冲动以权力这样的工具，并为个人的想象提供了有关抽象的集体认同的具体象征，俾使民族国家最容易提出自己的绝对要求，最容易用权力来推行这些要求，最容易调动国家的全套机器来使这些要求为人们所信服称颂。凡通过国家这种工具来表达自己的政治团体，无论是民族还是帝国，都是一方面靠对权力的恐惧、一方面靠对威严的崇敬来迫使人服从的。偶像崇拜的诱惑就隐含在国家的威严中。理性主义者简单地认为，政府是完全建立在被统治者的同意之上的，但却从未注意到包含在这同意中的对威严的崇敬所具有的宗教性质。人类政治史肇始于部落时代的多神崇拜，这可从历代各帝国的宗教僭妄及其必然相随的帝国宗教以及祭司君主与神权君主等表现中找出踪迹，这一历史一直发展到现代法西斯国家的偶像崇拜与过度要求。所以从没有一个政治性的社会集团，不对国家本身存有一种偶像崇拜的心理。这种团体骄傲的机构，即国

210

家与代表国家权威的统治阶级,往往力图挣脱它们的威严所表征的集体骄傲而自成一独立的威严根据。但这一转换之所以可能,只是因为它们的威严源出于某种超越了它们个别权力与尊严的东西,即源出于团体本身的骄傲与伟大。

所以,罪性的骄傲和偶像崇拜乃是政治团体之凝聚力的必然伴随物。因此,与个人道德相比,我们不能把团体道德的低下视为“自然”惰性反抗个人理性之更高要求的结果。诚然,团体所具有的只是一种不发达的“心智”,而它的自我超越与自我批评的机构也比它意志的机构更短暂、更不稳固。时常变动的“少数先知先觉者”是这种自我超越的工具,而国家则是团体意志的机构。因此,国家的不道德常被认为是国家无道德性的表现,被认为是它们存在于“自然”领域而不是理性领域的结果。西勒(Seeley)教授的下述看法代表了很多现代政治学学者的观点:“我认为政府不是一种有意的设计,而是人类为避免他们所面临的各种危害所作的半本能式努力的产物。”^[2]

这种说法虽有一定的真理性,但却未能充分注意到民族骄傲的“精神”品质,也未注意到具有理性和精神能力的个人对于团体骄傲与国家自我神化所起的作用。最能说明国家的自私不只是求生存的自然冲动而也具有精神生活特征的,乃是这个事实:它渴求权力、骄傲(包括威信与“荣耀”)、蔑视他国(这是骄傲的另一方面,是自尊在世界上受到其他国家的成就的不断挑战时的必然产物);伪善(冒充符合某种更高的道德原则而不是为了自己利益);对要求道德自主性的(在此要求中,社会团体的自我神化因其把自己表现为生存的根据和目的而变得更加明显)等等。

不可否认的是,生存的本能也包含在所有这些自私的精神表现中;但个人的生活也是这样。我们前面提到,对死亡的恐惧乃是一切人的僭妄的基本动机。所以人的每一自我发挥,无论是个人的还是集体的,都包含着一种矛盾的要求:一方面,它的正当性基于首要的生存

权利,另一方面,它又代表了比其本身更大的利益和价值,而这些更大的价值则为它与别的社会意志之间的争斗提供合理性。任何一个现代国家,都从未完全确定地认为:它是在为生存斗争呢,还是在无私地维护那些超越与普遍的价值。在第一次世界大战中,这两种诉求被不断地同时提出;而有意思的是,尽管今天的德国建立了一种原始的部落宗教,使民族的权力与骄傲成为一种自我证明的目的,但却仍不得不借口说,它征服欧洲的目的,是要以一种高级的(雅利安的)文化来取代那所谓低下颓废的(犹太或自由)文化。国家之所以声称它代表的是某种更为普遍的价值,而不是它那偶然的本身,那是因为国家如同个人,其生存的有限性极为明显,这是人们(至少是现代人)所不能否认的。但是,国家提出这一要求,即声称它本身就是终极价值,是人生存的有意义的原因,却不是个人能够合法地对他自己提出来的。这一要求虽然很难使人完全信服,但却似乎言之成理,因为个人所属的社会团体(尤其是国家)能够在权力、威严及虚假的永恒性上极大地超越个人生存,以致它能够相当令人信服地提出对于无上价值的要求。

这一要求的意义在于,有了这种要求以后,人的骄傲与自我发挥便达到了它们的最后形式,并力图打破有限性的所有限制。国家妄想成为上帝。我们前面已提到这个要求的两面性。一方面,它是集体意志和心智对于个人的要求。社会团体要求个人无条件的忠诚,声称它的需要就是个人生存的终极法则。但另一方面,它又是作为团体成员的个人对自己提出的僭妄要求。集体的自私的确为个人提供了将自己丧失于一个更大整体的机会;但这种自私也为个人提供了自我扩张的可能性,与这些可能性相比,单纯的个人妄见便没有说服力,也不使人信服。无数的个人“一起来设立一位神,然后每个人又个别地、心照不宣地把这神等同于他自己,并对每个人心照不宣引为自傲的东西大加赞赏”。^[3]这种团体的骄傲对于那些具有自卑感的个人的确是一种

特别的诱惑。所以现代法西斯的国家主义与中下层阶级的自卑心和不安感之间是有着重要联系的。但难以否认的是,现代国家主义的过度发展只强化了团体生活与集体自私的一般特征;而团体骄傲所补偿的这种自卑感,也只强化了人皆有之的一般自卑感。因此,集体骄傲乃是人妄想否认他生存的有限性与偶然性的最后的(在某些方面也是最为可悲的)努力。人的罪的本质即在于此。毫不奇怪,罪的此种形式所造成的客观的社会历史邪恶也最多。在从家庭骄傲到民族骄傲的整个序列中,集体自私与团体骄傲都是比单纯个人骄傲更容易产生不义和纷争的温床。

213

民族的骄傲显然并非全是假造。它们之能声称代表那些超越其单纯生存的价值,是有事实根据的。人的生存(无论个人还是集体)的确要体现那些能超越其直接利害的价值。一个民族或一组民族,事实上可以要么是“民主文明”(democratic civilization)的支持者,要么是“共产文明”的支持者。人非禽兽,不会只为生存而斗争,因为人的生存并不仅仅是动物般的生存。他们的肉体生活原不过是那超越肉体生活的价值上层建筑的基础。

民族的骄傲就在于倾向于对它们的有限价值提出无限的要求。这些要求的无限性质有两个方面。一方面,民族对于那些超越其生活的价值,要求一种为事实所不许可的绝对忠诚;另一方面,民族又把它所要忠于的那些价值看得比实际上还更绝对。民族可以为“自由”与“民主”而战,但除非它们的根本利益受到威胁,否则是不会这样做的。它们可以拒绝为自由民主而战,并且声称它们的拒绝是基于“保存文明”的愿望。中立的民族在以忠于“文明”来掩盖它们的私利上,其所犯的罪错并不亚于交战的民族。况且,它们所效忠的那种文明也不值得该民族所要求的绝对忠诚。

这并不是说,人们不当尽最大的努力来选择文明的类型。那些认

214 为一切文明都不完善的道家，否认有保存它们的义务，未免过于轻率了。我们对历史文化应当有所区分，但这些必要的区分并不取消我们就人的集体生活（这种集体生活必然陷入骄傲之罪）所作的一般评判。

先知的宗教肇始于一种同民族自我神化的斗争。从阿摩司开始，所有伟大的希伯来先知都反对把上帝与民族等同起来，都反对天真地相信只有自己的民族才与上帝有关。先知们都是以神圣上帝（他才能评判以色列民族）的名义作出预言的；这一评判所指向的基本罪恶，乃是声称以色列与上帝是一回事，或者说上帝是以色列民族所专有的。^[4] 审判不仅施于以色列民族，而且也施于一切民族，甚至包括那些被暂时用来执行神对以色列民族的审判但同时也犯了过分抬高自己地位之罪的伟大民族（《以赛亚书》47；《耶米利书》25:15；《以西结书》24-39）。

圣经宗教的这一见地，与柏拉图和亚里士多德之把道德与政治混为一谈，以及他们之不能找到可用以评判希腊城邦暂时成功的观点，形成了尖锐的对比。就此而论，希腊哲学不过是一种理性化了的部落宗教。它并未取得一个制高点，可以用来批评那种更为僭妄、最为振振有辞的人的骄傲。这也很自然，因为在人身上并没有这个制高点。认为集体的骄傲是罪的最后形式，这只有在启示的宗教中才有可能。按照这种宗教的信仰，人所听到的上帝的声音乃是来自一切人类尊严之外的，而神的权能也是在与“像水桶中的一滴水”的民族作比照时被揭示出来的（《以赛亚书》40:15）。^[5]

先知信仰的这种精神，使奥古斯丁在基督教时代就能毫不沮丧地见及罗马帝国的崩溃，就能负责地指控：崩溃是“地上之城”的必然规律，骄傲则是这种崩溃的原因。“因为地上之城本非善美，不足以解除人民的忧患，因此便在自身中分裂为战争、争吵以及种种杀人流血的胜利。因为用战争来反对对方的每一方，都渴求成为世界的征服者，其实却不过是罪恶的奴隶。若是胜利了，则自高自大，由此而造成自

己的毁灭。”^[6]在斯多亚的普世主义中,也包含着对民族骄傲的相同看法。但斯多亚的泛神论思想,却使它错误地提出一种不动情(*ἀπάθεια*)的理论,这种理论由于对人的生机不加区别地加以指责,故对人的骄傲与自以为是也无法作出恰如其分的评判。除斯多亚派外,只有基督教和犹太教的一部分,^[7]才找到了一个可用来反对各民族之自我崇拜的可靠制高点。这个事实当然并没有阻止历史上的基督教去扮演襄助皇室助长民族骄傲的角色。然而,奥古斯丁下述反对帝国僭妄的话,则只有持有基督教信仰的人才可能说得出来:“若拿走正义,所谓的王国不过是一群大盗,而所谓土匪,岂不是较小的王国么?……那被马其顿的亚历山大大帝擒获的海盗对亚历山大的答话是妙趣横生的。亚历山大王问海盗,他为何竟敢骚扰海面,海盗泰然地回答说:‘陛下为何竟敢骚扰世界?只因我以一艘小船为之就被称为海盗;而陛下以一庞大舰队为之却被称为征服者。’”^[8]

216

遗憾的是,奥古斯丁的这一先知般的洞见,却因他将上帝之城与历史上的教会视为一体(无论在多么有限的程度上)而部分被遮蔽了,这一等同后来使教会能够剔除奥古斯丁的所有限定,变成普世教会之精神骄傲以用来同帝国之政治骄傲作斗争的工具。这一等同的好处是,把一种政教合一(*religio-political*)的体制引入世界,以限制国家的自主倾向;但代价却是:在这个体制内发展出与古罗马帝国的相同危险,并把教皇立为精神上的凯撒。因此,教皇与帝国之间的冲突自始至终都表现出一种奇特的讽刺性质。这就是责人严而律己宽。教皇和国王相指责,彼此都说对方是敌基督;彼此之所以互相指责,是因为彼此都看见对方具有敌基督者的那种抬高自己、妄自尊大的罪。^[9]其实这是两股政治势力之间的斗争,一方用神圣原则来冲淡政治势力,而另一方则将这种势力提升到神圣的高度。

217

人的骄傲慢慢浸入基督教反对国家骄傲与自是的斗争,这个事实

只是证明了：人的骄傲是多么容易地利用那原本是要取消骄傲的机构来作为自己的工具。所以教会与国家一样，也能成为集体自私的工具。每一真理都可被利用来服务于骄傲之罪，甚至也包括世人都亏欠了真理这一圣经真理在内。这一特殊的真理可以是指：既然世人都亏欠了真理，而教会又为一超越了人之有限性与罪性的启示宝库，那教会就拥有世人所欠缺的绝对真理。

218 人的僭妄之罪既在中世纪进入了基督教反对国家骄傲的教会之中，所以那肇始于文艺复兴与宗教改革运动的新兴民族国家都被认为是挣脱宗教暴虐的解放力量。甚至像但丁这样虔诚的天主教徒，也因他反对教皇的政治野心而预示了这种解释。这样，文艺复兴就引入了一个时代，在这个时代中，不仅个人，而且民族国家也以自由的名义来反抗对凡人的一切束缚。正如布鲁诺与其他人为个人建立了道德自主的理论一样，马基雅维里也为国家建立了道德自主的学说。很有意思的是，在宗教战争的那些危急关头，路德反对教皇的骄傲，更甚于反对各国君主的专横。他认为教皇是敌基督的，而君主则是靠神权来统治。所以，尽管新教关于罪性骄傲必然存在于一切人类活动中有很多预言性的说法，但却为政治上的骄傲留下了新兴民族国家必然要加以充分利用的把柄。

结果便是，一种受文艺复兴与宗教改革精神熏陶的文化，最终则走到当前的颓废时期，在这个时期中，人的集体意志（尤其是体现在国家中的集体意志）达到了前所未有的罪的僭妄之峰。现在国家就是神祇。早期帝国的多种崇拜，以及随之而来的以国家作为生存中心与目的的无意识的崇拜，现在则让位于一种成熟的国家自我崇拜，这种崇拜有意违背国家并非整体生存的明显事实。之所以会出现这个结果，一部分是对于基督教在反抗国家时所犯罪错的反感，亦即对基督教神化历史上的教会的反感。但现代国家主义的这种过分张扬，一部分正须看

作是对基督教真理的反感,而不是对教会错误的反感。因为正是在基督教的文明(虽说是颓废的那一种)中,集体的自私才达到了如此激烈的程度;因为有意识地反抗一种周知的法则必然是激烈的。对于这种集体的行为,保罗曾有一个惹人注意的评议:“只是罪因律法,我就不知何为罪。律法说,‘不可起贪心’,我就不知道何为贪心。然而罪趁着机会,藉着诫命叫诸般贪心在我里面发动。因为没有律法罪是死的。”(《罗马书》7:7-8)

鉴于国家的骄傲与集体的自我神化是在基督教文化的背景中得到表达的,所以便更趋于极端,因为在这一背景中,它们必须有意识地否定和反抗那构成西方文化的宗教信仰之最高洞见。

219

今天最邪恶的国家主义所表现的,不是基督教文化,而是反基督教的文化。德国纳粹分子认为基督教信仰与他们的国家至上论并不相容,那是非常正确的。尽管基督教会可被用作国家主义的工具,但如果基督教信仰要保持活力的话,就必须传达神对国家的某种判决,而这正是纳粹所不能容忍的。正如个人不能摆脱骄傲之罪一样,国家也不能摆脱骄傲之罪。然而重要的是要认识到,仍然存在着“基督教的”国家,它们之所以值得这样的称谓,是因为它们仍能听到先知关于国家将受审判的话。或许只有少数人能强烈地感受到这种审判。但在那些使用官方力量来摧毁关于国家之宗教-先知式审判宣言的国家,与那些不曾施行这种摧毁的国家之间,却大有区别。尽管一切现代国家,或说历史上的-一切国家,都陷入了骄傲之罪,但我们必须知道,在评价人的这个罪时(正如在评价人的其他罪时一样),重要的是要认识到,由个人和国家所表现出来的骄傲与自以为是在程度上是有差异的,正如我们应当知道,一切个人与国家在上帝的眼中都是有罪的一样。国家的最后之罪,正如个人的一样,乃是它不愿听到针对我们的罪所说的审判之词。按照这个标准,现代法西斯国家已经达到了民族

自我扩张的邪恶程度,其危险远甚于古代的宗教帝国,因为它是从基督教文化的背景中产生出来且又反对基督教文化的各种洞见的。

· 罪的平等性与罪责的不平等性

220 正统基督教信仰始终坚持圣经的立场,认为所有人在上帝眼中都是罪人。保罗说:“世人都犯了罪,亏欠上帝的荣耀,其中并无分别。”(《罗马书》3:22-23)这是基督教对于罪的理解之不可或缺的说法。然而很明显,这种说法不仅威胁而且似乎削弱了所有那些在历史的相对性中“权衡是非善恶之多寡”的道德判断。这种说法似乎禁止人们在压迫者与被压迫者、公然说谎者与较为诚实者、放纵情欲者与洁身自好者、自私的邪恶者与较不自私者等等之间作出取舍。尽管上述区别在最终的宗教评判的层面上应当消除,但在所有历史评判中,对它们作临时的区分仍属必要。社会正义之多寡、个人私心之轻重,在某些特殊情况下,能够表明社会制度之健全与不健全和个人生活之幸与不幸。巴特一系的神学思想,因其只强调人皆有罪的这个宗教事实,便威胁要摧毁所有相对的道德判断,故不免使人怀疑会威胁道德在历史中所取得的相对成就。在这个方面,那具有奥古斯丁和路德神学传统的德国,比起更受贝拉基影响、更强调人的自义和更少宗教虔诚的英美各国来,就更难在政治的稳健与公正上取得成就了。

正统天主教对于相对道德评判这一问题的回答,是将斯多亚的自然法概念,包括其对相对自然法与绝对自然法所作的区分,都纳入它的伦理学体系。根据这一自然法概念,正义的理性规范便成为基督教善恶是非的确定规范。天主教伦理学的这一深刻体系后来演化成一套可用来说明每一特殊情形的一般道德标准,它的困难在于:它往往

把宗教的绝对标准注入历史上极为偶然的道德评判之中。这样,托马斯伦理学的整个宏大体系,从某个方面看,就不过是对盛行于13世纪的封建社会制度之种种相对准则的宗教核准而已。出现在天主教思想中的这种对于宗教终极观点与历史相对观念的混淆,正说明了天主教在捍卫当前的封建制度时所流露出来的暴戾与自义(西班牙的情形即为一例)。

加尔文和路德的正统新教,由于正确地见出刻板的自然法中所包含的道德主义与自义的危险,所以只承认自然法理论在其思想体系中的从属地位。只有一次,新教才借圣经权威(即保罗在《罗马书》第13章中说政府是神所创立的)来改变它对于在历史相对领域中作绝对道德判断的反感。它给予政府与秩序原则以绝对的偏好,凌驾于政治混乱与反叛之上。这一例外在道德上产生了灾难性的后果。它有助于使教会与政治生活中的权力中心无原则地结盟,并使教会忘记政府常常是不义与压迫的主要来源。所幸的是,晚年的加尔文,特别是以后的加尔文主义者,发现把统治者置于上帝的裁判之下,与把他当作上帝用来制止个人罪恶的工具,乃是同样重要的。加尔文派的这一重要发现,在加尔文派的虔诚行为与17、18世纪通向社会正义的民主运动的关系上产生了丰硕的成果。

天主教的错误在于过于简单地从自然法的假设中获取相对的道德判断,而正统新教的错误则是按照世人皆有罪的教义来抹杀历史上的一切道德区分。这两种错误都敦促我们,在把世人皆为罪人这一圣经真理与历史现实中的人皆有程度不等的可查之罪责即另一圣经真理相联系时,要特别小心谨慎。罪责与罪的区别在于:罪责所表示的是罪之客观的、历史的结果,这些结果是罪人必须对之负责的。家庭的破裂与不幸、子女因父母的暴虐而致不幸、死于由统治者虚荣心所发动战争的人民、有人因别人的贪婪而贫穷、有人因别人的嫉妒而不

幸,凡此种种,都是罪人的自私所导致的罪责。罪责是罪的客观结果,它是在历史中对创造计划与神意的实际败坏。

很显然,在上帝眼中同具罪性的人,也可能在某一特定社会境遇中具有相同的罪责。事实上,世人的罪均等这一点可导致这个一般假设,即世人的罪责比人们在仓促间所见到的更均等。陷入不断战争的两个国家,可说它们的罪责相等,尽管负挑起战争之责的只有一个国家。一个无情的父亲从表面看也许无辜,但却要与他那乖张任性的儿子负同样的罪责。一个被抛弃的妻子也许要与她不忠实的丈夫分担同样的罪责,尽管表面的离异行为应归咎于丈夫一人。所以基督教关于人皆有罪的教义乃是一种不断的要求,要求人们重新审查那些貌似有理的道德判断,特别是那些自以为义者用来肯定自己的道德判断。没有一种道德处境不能用保罗的下述话来加以说明:“你在什么事上论断人,就在什么事上定自己的罪;因你这论断人的,自己所行的却和别人一样。”(《罗马书》2:1)

然而,尽管人在上帝眼中同为罪人,但在他们陷入其中的某一特定的罪行上却不必有同样的罪责。重要的是要认识到这一点,即圣经宗教对罪责之不平等性的强调,其程度正如对罪之平等性的强调。正统路德派之所以不能有效地处理现实中的特殊道德问题,主要就在于:它对圣经中先知之不断指责那些犯有特殊道德罪责的人的事例盲无所见。圣经特别严厉地指责了富人与有权势的人、伟大高贵的人、有学问的人与自义的人(指那些按世俗标准成就了某种相对之义因而在精神上骄傲自大的人,例如法利赛人)。先知们之苛责强暴,指斥他们的骄傲不义,包括在宗教上与社会中所犯的罪,往往是分别作出的。先知的审判所对准的,是那些“欺负贫寒的、压碎穷乏的”的人(《阿摩司书》4:1),是那些“躺卧在象牙床上,舒身在榻上,吃群中的羊羔,棚中的牛犊”的人(《阿摩司书》6:4),是那些“吞吃穷乏人,使困苦人衰败的”的人(《阿摩司

书》8:4)。

包含在这些先知评判中的宗教洞见是：与那些无权无势的人相比，有权有势的人更容易犯骄傲与不义的罪责。掌权者之不义与显赫者之骄傲，常被认为是当然的事，但他们必受审判：“必有万军之耶和華降罚的日子临到骄傲狂妄的人，一切自高的，都必降卑。到那口眼目高傲的必降为卑，性情狂傲的必屈膝，惟独耶和華被尊荣。”(《以赛亚书》2:17;17;26:5)尽管先知们主要关注的是精神上的骄傲，但他们比多数教会看得更清楚，知道不义乃是骄傲的必然伴随物。那使自己成为生存之源泉与目的的骄傲，使别人屈服于自己的意志，剥夺了别人的天赋权利。所以以赛亚又说：“耶和華必审问民中的长老和首领，说，吃尽葡萄园果子的，就是你们；向贫穷人所夺的，都在你们家中。万军之耶和華说，你们为何压制我的百姓，搓磨穷人的脸呢？”(《以赛亚书》3:14-15)先知们也毫不犹豫地得出结论说，贫穷的人必升高，正如有权势的人必降低：“谦卑的人必因耶和華增添欢喜，人间贫穷的，必因以色列的圣者快乐。”(《以赛亚书》29:19)对有权势者与骄傲者的审判，对贫困贫乏者的许诺，在上帝眼中并不只是最后审判。这个被应允的审判要在历史中显现出来：“所以耶和華如此说，就是勇士所掳掠的，也可以夺回，强暴人所抢的，也可以解救；与你相争的，我必与他相争，我要拯救你的儿女。”(《以赛亚书》49:25)

224

先知就富人与穷人、有权势的人与无权势的人、骄傲的人与谦卑的人所作的道德区分，在《新约》中从马利亚的《尊主颂》开始就得到了维护：“它叫有权柄的失信，叫卑贱的升高。叫饥饿的得饱美食，叫富足的空手回去。”(《路加福音》1:52-53)圣保罗所言，“可见你们蒙召的，按着肉体有智慧的不多，有能力的不多，有尊贵的也不多”(《哥林多前书》1:26)，也属这一先知的传统；有意思的是，在“有能力的”和“有尊贵的”之外还加上“有智慧的”作为上帝审判的又一特定对象。这样做很正确，

225 因为有智慧者的骄傲和文化领袖精神上的僭妄,较之于那些较为单纯地追求权力与尊荣的人,容易产生更大的邪恶。在耶稣的教导中,这一由先知所指出的道德区分仍然充分地保留着。据《路加福音》载,耶稣在登山训众时祝福穷人斥责富人,这个教训有时使人颇感困惑,因此有些评论家更喜欢采用《马太福音》中那段措辞温和、意思含混的经文(即“虚心的人有福了”那段)。但耶稣当时使用的这个阿拉米语词(Aramic word)具有“贫穷”与“谦卑”的双重含义。^[10]因此,耶稣对这个词的使用,本身即可视为对那形成该词的反贵族传统的支持。由于“乡下的穷人”不能遵守法利赛人的各种繁琐节仪,所以按贵族阶级所订立的道德标准,他们就成了贱民了。其实,这些道德标准已变成权势和社会声威的工具,而不是达于美善行为的指南。耶稣之偏爱这些贫穷谦卑的人,胜于那些循规蹈矩的好人与自是的人,乃是对先知反贵族传统的加强而不是削弱。这样一来,受上帝特别审判的,就不仅仅是有能力者、尊贵者与智慧者,而且还有循规蹈矩的好人。

如果我们认识到作为权力系统的文明是如何在为权力辩护,而这些辩护又如何必然包括那些为统治阶级道德精神骄傲服务的道德标准,那就可以明白:耶稣对法利赛人的抨击,实际上乃是对权力之虚伪僭妄的抨击。

某些基督教派别与现代世俗极端主义,往往以过于简单的政治或道德立场来解决圣经中的反贵族主张。在这种解释中,耶稣竟被降为无产阶级革命中穷人反对富人的领袖。另一方面,这种反贵族的主张又被大多数正统教派弄得过于含糊不清。这些教派都急于把耶稣所称颂的精神上的谦卑,视为一种超越所有社会、政治与经济状况的灵性恩典,而这种精神上的谦卑却是富人和穷人都可能具有或是缺乏的。圣经宗教太关心人的终极处境了,它不允许对其反贵族的倾向作简单的政治解释。另一方面,它又太现实了,不可能去掩盖这一事实,

即社会经济状况在很大程度上决定了某些人必然要走向骄傲与不义,而另一些人则不得不变得谦卑。

圣经的这一分析是与历史的已知事实相符的。资本家在天然禀赋上并不比贫穷的劳工更容易成为罪人。但那些拥有经济和政治大权的人,却较无权无势的人,更容易犯对抗上帝的骄傲之罪和对抗弱者的不义之罪。非犹太人在天性上并不比犹太人更为有罪。但在一些国家中握有统治权的非犹太人,其对犹太少数民族所犯下的罪行,远较犹太人对他们的冒犯更甚。白人对非洲与美洲黑人所犯下的罪行,也远较黑人对白人的冒犯为甚。无论把权力、社会声望、优越智力、美德赋予个人或团体的是天然的幸运,还是历史的偶然,甚或权力持有者的个人德性,这里面都有自我私心扩张的空间。它可在纵横两个方向上扩张。它在纵向的扩张,亦即它的骄傲,使它陷入反抗上帝的罪。它在横向的扩张,使它陷入以牺牲同胞为代价来取得安全与声望的不义之罪。扩张的这两种形式不可截然分开,因为正如前面所说,精神的僭妄在社会斗争中可以成为权力的工具,而社会统治权又必然借助精神的僭妄来实现它的野心。

226

社会激进主义不免过于简单,它认识不到:那昨天还受人蔑视的穷困软弱的人,一旦取得征服他们迫害者的社会胜利,会多么迅速地表现出同样的权力意志与同样的骄傲自大,而这种意志和骄傲原是在对手身上所憎恶的,也是他们倾向于认为那是他们敌人才有的一种先天罪恶。一个遭受不义迫害的人,误以为他所受的罪只是那压迫他的人的特有罪恶。这乃是弱者的自以为义,与那种强者的自以为义不同;正如尼采所说,这种弱者的自义可以成为宣泄报复情绪的一种工具。一旦时来运转,弱者由弱转强,他们的这种道德骄傲就会加强他们的狂妄自大。这个事实足以说明苏联统治阶级所表现出来的那种独特的暴虐与令人不可忍受的道德上和精神上的傲慢,同时它们却

认为：由其傲慢所体现的权力罪恶乃是资本主义所固有的特别罪恶。但社会激进主义所犯的这些错误却无法掩盖这一事实：在某一既定的历史处境中，有权势的阶级或个人，比无权的人实际上犯有更大的骄傲与不义之罪。

227

对于这个事实，即根据圣经，有知识的人、精神上和道德上优越的人，都应和有权势的人一道受到同样的审判，大多数道德家都不以为然。正是在这一点上，圣经宗教的反贵族传统明显不同于各种理性主义，理性主义认为有知识的人也是善良的人，而认识不到理性可以服务情欲到何种程度；认识不到心智和良心所取得的那些成就也会成为表现罪人之骄傲的新机会。“自己以为站得稳的，须要谨慎，免得跌倒”，这正是对主教们、教授们、艺术家和一切圣者的警告，正如是对资本家和一切有权势者的警告一样。凡自主的人，都以为他是立足于神权之上的。凡在文化上取得大成就的人，都以为他的成就是文化的至高表现。正是那些挺立而有成就且为同胞所尊崇的人，才错误地把历史中的相对成就与赞许当作终极的、无上的赞许。

正是在这一点上，圣经关于人皆有罪的洞见，才在实际上支持了先知对于智者、能者、高贵者与善良者的谴责，而不是反对这种谴责。因为若不理解人心的一般罪性，那就不可能洞察每一时代成功阶级的僭妄与骄傲。若不知道一切人在上帝眼中皆为罪人，那就不容易看出有些人所犯的特殊罪责，这些人凭藉他们的权势能够非常成功地掩饰人的软弱与不安全，也能凭藉他们的善功掩饰人的罪恶。柏拉图与亚里士多德的思想，以及从中衍生出的所有流派，都在不断地告诉世上的君王他们是哲学家，而告诉世上的哲学家他们是君王；都在怂恿君王把他们的权力意志隐藏在他们的德性下面，把他们的不义掩盖在他们的仁惠之下。只有凭藉那超越一切人的标准的终极标准，才可能把历史中那些号称伟大与善良的人的特殊罪责揭示出来。

二 作为情欲的罪

228

毫无疑问,圣经宗教把罪主要界定为骄傲与自私,而古典基督教神学也一直忠于这个看法,但希腊化时期的基督教却认为罪在根本上乃是肉体的欲望。虽然历史和经验都充分证明了罪即是骄傲,但这一定义却提出了情欲与自私的关系问题。情欲只是自私的一种形式呢,还是自私的一种结果?抑或是一种与自私有别的特别的罪呢?

有必要作出一种暂时的区分。如果说自私是对生命和谐的破坏(因为自我力图使自己成为生命的中心),那么,情欲则是对自我和谐的破坏(因为自我不恰当地沉迷于且把自己等同于它身上的特殊冲动与欲望)。情欲的各种罪,诸如好淫、饕餮、奢侈、酗酒,以及肉体上的各种享乐,比起那更为基本的自私之罪,更容易受到社会的严厉指责。那判放荡者有罪的法官往往在教会或国家获得声誉,但他的自私野心却应被判为一种比那犯人的罪更为严重的罪。然而,与非基督教文化一样,基督教文化通常也对情欲之罪严加惩处。这一错误的原因,显然是因为情欲所造成的混乱要比自私更为显而易见。

传统基督教道德将罪与情欲相等同,为现代批评基督教的人的下述看法提供了部分口实,即认为基督教在性生活问题上一方面暗中鼓励情欲,而另一方面又怂恿那些在社会中自重自尊而感到自义的人去严厉地对待那些其情欲之罪已被曝光了的人。其实,只有更带希腊色彩和理性主义色彩的基督教派别(现代批评基督教的人更接近此种基督教而不是传统基督教),才把罪主要界定为情欲,才倾向于把情欲(sensuality)特别等同于纵欲(sexual license)。

229

希腊化时期的大神学家奥利金曾提出一种理论,说人在历史之前

的堕落最终导致他陷入物质世界,但此外他又提出一种实际历史堕落论,根据这个理论,蛇代表的乃是从肉体上引诱夏娃,而所谓原罪即是人倾向于“羞耻和淫荡行为”。^[11]因此奥利金始终认为所有的性活动本身都是罪过,也是一切实际罪责的根源。亚历山大的克莱门(Clement of Alexandria)把堕落界定为陷于“淫乐的势力之下,因为以肚腹爬行的蛇就是淫乐的象征”。^[12]我们已提到的尼斯的格里高利,不仅把罪等同于对淫乐的耽好,而且还认为这耽好源于“我们是与无理性的动物一样被造的”,尽管他也承认在人的生命中有多于动物情欲的东西,因为人对淫乐的耽好“由于人的犯罪而增加,只因人耽好淫乐,才产生了各种各样的罪,这种情形在动物中是找不到的”。^[13]格里高利遵循柏拉图对性生活的看法,将人的两性存在归咎于人的堕落。这种解释显然与圣经不符,因为《创世记》中对于创造的记述,是把两性的创造视为最初创造的一部分:“神造男造女。”格里高利为了避免这一困难,就提出说,上帝之所以把人造成男女两性,是因为他预见到人的堕落。格里高利对性生活的这种病态看法,都集中在他的《童贞论》(*De Virginitate*)中。我们不必对希腊教父们的著作作过多的分析,就可以得出结论说,希腊思想把罪恶归于动物情欲的倾向,促使希腊化时期的基督教始终把罪等同于对淫乐的耽好,也促使它把性生活看作这种欲望的特别象征。^[14]

保罗与奥古斯丁的神学传统则始终根据《罗马书》第1章的立场来解释情欲与罪的关系。在保罗那里,情欲,特别是反常的情欲,乃是骄傲与自我神化这一更为基本的罪的结果与报应。因为人“将不朽的上帝之荣耀,变为偶像,好像必朽坏的人”,又去“敬拜事奉任凭他们放纵可羞耻的情欲。他们的女人,把顺性的用处,变为逆性的用处……他们既然故意不认识上帝,上帝就任凭他们存邪僻的心,行那些不合理的事,装满了各样不义、邪恶、贪婪、恶毒等等。……”(《罗马书》1:26-30)保

罗在列举各种罪时,虽未明确区分情欲与自私,但在这里他显然认为:肉体情欲的罪(尤其是逆性的纵欲)乃是由违抗上帝这一更加原始的罪行结出的果子。^[15]

奥古斯丁按照保罗的解释,并援引《罗马书》第1章中“就在自己身上受这妄为当得的报应”的话说:“这些行为本身并不只是罪,同时也是罪的报应。”他又说:“我们的反对者或可说:‘罪不应以使犯罪者会犯下更多罪的方式来受到惩罚。’也许保罗会回答说:上帝并不强迫人们去做这些事情,他只是遗弃他们,因为他们应当受到遗弃。”^[16]

231

情欲是人违抗上帝的次要后果,这个看法在奥古斯丁的下述话中得到了更为清晰的解释:“当亚当违背上帝的律法时,他的肢体中就另外生出一种与他心思相反的律法;于是,当他在那对其自己肉体的反叛中体验到一种更为正当的报应时,他便感受到违抗的罪恶。这是因为,人既然不服从自己的主宰,却要那充当奴仆的身体服从于他,这当然是不合理的。”^[17]无论奥古斯丁对肉体的情欲有何说法,也无论他把性生活视为此种情欲的主要象征是何等的病态,他的分析都滞留在保罗上述看法的范围内。他从不认为情欲是人的动物本性的自然结果:“若认为造物主把罪恶输入了我们的肉体,那便冤枉了他:肉体本为善,但离开造物主并按照这个被造之善来生活却是恶。”^[18]

托马斯·阿奎那大体能忠于保罗和奥古斯丁关于情欲为罪的结果与报应的解释。他说:“上帝施恩于原始状态的人,只要他的心思顺从上帝,他灵魂的较低力量就会顺从他理性的心智,而他的肉体也会顺从他的灵魂。但因为罪,人的心思就不再顺从上帝,结果他灵魂的较低力量就不顺从他的理性;于是肉体的情欲也起来反抗他的理性,而他的肉体也不再顺从灵魂;因此而有死亡和其他肉体上的缺陷。”^[19]尽管托马斯把原罪界定为情欲,但却仍然坚持情欲是由自私而来的:“一切罪行都源于对某种可朽坏之善的贪婪。人之所以漫无节制地贪恋

232

那暂时的善,是因为人漫无节制地爱他自己。”^[20]

路德对情欲的理解,与阿奎那的并无实质区别,只是路德剔除了亚里士多德关于理性为身体主人的看法。路德与托马斯一样,认为罪在本质上即是情欲,但他所指的并不是自然欲望与肉体生活的冲动。情欲乃是由人离弃上帝而来的,结果邪恶的欲望就败坏了他的心灵和意志。^[21]这种邪恶的欲望包括自私与情欲。这欲望使人顾爱自己,而不爱上帝。所以路德和阿奎那一样,用“情欲”一词来包括各种罪,并按一般传统的观点,将情欲(狭义上的淫乐)视为人离弃上帝的结果,视为人不顺从与骄傲的结果。事实上,情欲乃是对于受造的、可朽坏的价值之贪恋,这种贪恋源于对自我的根本之爱,而不是对上帝的爱。

233 如果我们把希腊神学关于情欲的看法(即认为情欲是根本的罪,是由肉体生活中的自然倾向而来的)排除在外,那我们就会得出结论说:奥古斯丁与半奥古斯丁形式(阿奎那派)的基督教神学,都认为情欲(有时也用 *concupiscentia* 或 *cupiditas* 来指称一般的罪)是由自私这一更为根本的罪派生出来的。情欲所代表的,乃是人以自我取代上帝而成为生存中心这一情形的进一步紊乱。人既丧失了他生存的真正中心,就再也不能以他自己的意志作为他生存的中心了。尽管我们接受这个一般分析,但必须指出,有关情欲与自私关系的这些解释都不令人满意,一半是因为这些解释太含混不清,一半是因为它们不免矛盾。它们不能准确地、或从心理学上令人信服地说明,自私是如何进一步产生情欲的。只要这种解释是准确的,那就不免自相矛盾:一方面说自我丧失了对肉体冲动的控制,而另一方面又说正当地满足这些冲动不过是自私的进一步表现。这种自相矛盾提出了一个有趣的问题。

这个问题就是:那贪爱口腹之欲的人,是否因为他力图无限地满足这一肉体欲望而与其他欲望相冲突,就把他的自私发挥到极致并丧失了对自己的控制呢?或者说,是否缺乏节制就是一种逃避自我的努

力呢？还有，纵欲所意指的只是使他人屈服于自我的自私（指漫无节制的肉欲）呢，还是指不安和无序的自我要努力逃避它自己？换言之，情欲是使自我成为神的偶像崇拜的一种形式呢，还是自我由于意识到自我崇拜之不足，因而想通过另找一个神来作为逃避的另一种偶像崇拜？

整个基督教神学对该问题的回答之所以含糊暧昧，原因就在于，情欲确实包括两个方面。只要分析情欲的各种形式，即可证明这一点。骄奢豪华的生活，无节制地满足各种欲望，一方面的确是自私的一种形式。有时它的目的是要展示权能，是要提高声望。^[22]有时它效力的不是骄傲，而是权能所要得到的自由。由于摆脱了贫穷加于奢侈欲望的限制，所以拥有权势的人便毫无节制地沉溺于这些欲望。有时奢侈的生活不是要表现一己的骄傲，或为顺从肉体生活的各种冲动，而是一种要逃避自我的疯狂努力。它暴露了一种不安的良心。自我为了逃避自己，便使自己投身于凡可使它暂时忘却不安良心之内在紧张的追求之中。由于自我发现自己不足以成为其生存的中心，于是便在它表面上所支配的自然的各种力量、过程与冲动中间寻求另一位神祇。

酗酒也同样展示了这一含有冲突的目的。酗酒者有时想从酣醉中寻找反常刺激，目的是要体验一种正常生活所无法给予他的权能感。这种迷醉所代表的，乃是一种可悲的努力，即要使他的自我成为世界的中心，这是他那能意识到自我之卑微的正常理性所无法做到的。但酗酒可能还另有一完全不同的目的。它的意图不是要抬高自我，而是要逃避自我。^[23]我们也许可以确切地说，酗酒的第一个目的是罪性自我的发挥（这种发挥根植于焦虑之中，同时也是对自卑感与不安全感的非正当补偿）；酗酒的第二个目的则源于罪责感，源于罪责感与原来的不安感相混合的那样一种困惑状态。这种困窘所包含的张力大到不堪承受时，结果就产生了要完全逃避意识的努力。因此，酗酒不过是罪之

234

235

逻辑(每一心灵都可揭示这一逻辑)的一种生动形式:焦虑诱惑自我犯罪;犯罪又增加了自我本欲加以缓解的不安感,直到他找到逃离整个生存紧张冲突的避难所。

我们前面已经说过,所有的基督教思想都认为性欲(sexual passion)是情欲(sensuality)的一种特别生动的形式,或至少是发泄情欲的机会。现代思想的时尚是把基督教思想的这个特征当作病态来嘲笑,认为它对性欲的压抑会导致性欲的膨胀。尽管我们承认,基督教关于性问题的思想常常是病态的,而它的各种二元论思想又把性当成恶本身,然而,基督教在解释罪时对于性问题的深刻洞见,却是现代思想所完全没有看到的。

236 传统与现代的基督教都一致认为,性欲是一种特别强烈的冲动,这种冲动在整个人类历史上所表现的强度,远远超出人类延续的功能。现代对于这种过度膨胀的冲动所作的一般解释,是说这是因为压抑所致。^[24]这种解释不能说明这个事实,即:文明社会加于性冲动的社会约束是必要的,因为这种冲动从一开始就超过了种族保存的需要;即使在原始人类中,性生活也决不仅仅是“肉体与生理上的”。正如其他身体冲动一样,人的性冲动隶属于人的精神的自由,并且也与这种自由交织在一起。性冲动不是一种人可以撇开不管、任其留在动物冲动之自然和谐中的本能。它的力量可上达于人的精神性的最高峰,而人在自由高处所感到的不安又可下达于性冲动,以之作为补偿的工具与逃避的途径。

从“纯自然”的观点来看,性冲动乃是“替代自我”(alteregoism)的自然基础;因为性冲动乃是自然用来确保个体超越自己以达到种族保存的一种手段。在纯粹本能的基础上,自我与他人卷入了性欲,这个事实使精神得以利用性的自然品质来作自我肯定,来供自我之逃向他人。因此,性行为在人生中便成为一幕戏剧,在这幕剧中,一方对另一

方欲望的支配,以及一方为了另一方所作的自我舍弃,便处于既有冲突又有交融的复杂状态。此外,这些起败坏作用的因素还同通过把自己给予对方而对自己的创造性发现复杂地交织在一起。因此,性结合的高峰同时也是创造性的高峰与罪性的高峰。性经验中的罪的成分,并不能归结这个事实,即性即是罪。但一旦假定了罪的存在,也就是说,自然的原初的和谐一旦被人的自私所打破,性的本能就成为自我肯定与逃离自我的特别有效的工具。这正是使人对性生活感到不安的原因。性本能既是自我神化这一根本之罪的工具,也是不安的良心试图通过神化对方来逃离自我的表现。把对方加以神化,这是许多浪漫爱情都免不了的。在这种爱情中,爱侣被赋予了人所不可能有的完美品质,因此必然造成失望。^[25]在性行为中,男人主动而女人被动,这似乎是指作为男人之特别罪恶的自我神化与作为女人之特别罪恶的对对方的崇拜,然而,罪的这两种成分无疑在男女两性中都存在着。

237

因此,对性欲的分析证明了基督教对情欲与自私之关系的解释是正确的。性欲既包含着自私之罪的进一步扩张,也包含着一种要逃离自私的努力,而这努力的后果竟使人徒劳无益地去崇拜受造物,而不崇拜造物主。要完成对性的分析,我们须提示一点,即性欲乃是情欲的进一步展开。性欲凭借它在罪之精神紊乱中所产生出来的力量,可以达到迷醉的相同目的。它可以用作麻醉剂。自我由于发现崇拜自我与崇拜对方均归失败,于是便利用无关乎自我和对方的性欲,来作为一种逃避人生之紧张的方式。最败坏的各种情欲,例如商业性的性罪恶,正好具有这个特点:在满足性冲动时完全不考虑人格的因素。它不是要逃向某个假神,而是逃向了虚无。那使这种暂时逃避得以可能的性欲力量,本身乃是根本之罪的一种结果,也是那由罪行派生的不安良心的一种结果。倘若这个分析是正确的,那就证明了奥古斯丁的看法:情欲是罪的进一步发展,也是对于根本之罪的一种惩罚。同

238

时也说明他的结论是对的：“上帝并不强迫人去做这些事，他只是遗弃他们，因为他们应当受到遗弃。”^[26]

性是罪人的精神中的一种紧要之事，这可由性行为中普遍存在着羞耻心而得到证明。《创世记》中所载有关人的堕落的那些话之深刻，是无论怎样估计都不为过的。因为尽管这些话把罪主要界定为对上帝的违逆（通过骄傲的引诱），而不界定为情欲，但却深知堕落之后罪便陷入情欲，因为人突然意识到他的性别：“他们二人的眼睛就明亮了，才知道自己是赤身露体，便拿无花果树的叶子，为自己编作裙子。”（《创世记》3:7）

239 现代心理学，特别是弗洛伊德的心理学，认为这种罪感是反常的、不必要的，全由文明的压抑所致，这个看法把精神与自然的复杂关系看得太肤浅了。与性相关的羞耻感存在于文明社会的各种习俗之前，正如放纵的性欲乃是社会设立各种约束的原因而不是结果一样。意欲通过开放性生活来摧毁贞洁观与羞耻感，必将加重而不是缓解人的性生活的困难。^[27]

另一方面，我们必须承认，基督教的清教主义与禁欲主义力图用不恰当的压抑来消除与性生活有关的罪，也同样是错误的。此种努力不仅增加了性问题的严重性，而且还使那些在性方面暗中犯罪的人得以用一种自以为义的专横态度，来反对那些在性生活中公开犯罪的人。^[28]

性、情欲与罪的问题原很复杂，正因为这个原因，它才成为混乱的源头。由于罪必然关联着性，所以二元论者与禁欲主义者不免认为性就是罪。反之，那些反对禁欲的人，由于看到从不正当淫欲和病态中所产生的种种困难，便认为通过放松所有的约束，通过只从社会功利的观点来保留一些起码的约束，就可以解决问题。真实的情形是：人因为他的“堕落”本性才在性生活中犯罪，而不是因为性生活在本质上

是有罪的。换言之,人由于失去了他在上帝中的生存的真正中心,所以便陷入情欲之中;而性行为既是他发泄情欲的最显著机会,也是情欲的最为生动的表现。这样,性行为就揭示出:情欲首先是自私的另一种表现形式,也是最后的表现形式;其次是要通过神化对方来逃避自私的一种努力;再次是要通过投入无意识之中来逃离偶像崇拜的两种徒劳无益的形式。

性行为在情欲上所揭示出来的东西并非例外,而是一般情欲的典型表现。无论是酗酒、饕餮、纵欲、奢侈,还是任何一种对世俗享乐的耽爱,凡属情欲,无不具有以下特征:(1)把自私扩展到摧毁自己目的的地步;(2)力图通过在某个过程中或在自我以外的他人身上寻找一位神祇,来逃离自我的牢笼;(3)力图从罪所造成的混乱逃向某种潜意识的生存。

240

注 释

[1]梅尼克(F. Meinecke):《论国家的起源》,第377页。

[2]见《政治科学》第129页。我曾在另一著作中根据这一观点解释国家行为如下:“由于没有自我批评就没有伦理行为,而没有自我超越的理性能力也就没有自我批评,所以国家的态度自然也就很难达到伦理的态度。……国家是一个由力量与感情结成的团体,而不是由心智结成的团体。”(《道德的人与不道德的社会》,第88页)

[3]利昂(P. Leon):《权力伦理学》,第140页。

[4]参见《阿摩司书》(7:16-17):“现在你要听耶和华的话,你说不要向以色列说预言,也不要向以撒家滴下预言。所以耶和华如此说:你的妻子必在城中作妓女,你的儿女必倒在刀下……”

[5]在柏拉图与亚里士多德的思想中,当然也有普遍性的观点(特别是在《蒂迈欧篇》中),斯多亚的普遍主义以下就会论及。但在古典哲学家中,没有谁会认为普

遍价值与希腊文明的特殊价值(希腊人认为这些价值是终极的)是对立的。这些古典哲学家认为,普遍价值不过是希腊特殊价值的扩展,正如作为普遍主义者的现代共产主义者一样,他们希望共产主义会成为世界文明的基础。

首先从本民族内部来发言反对国家和统治者的,就是先知阿摩司。他宣称“以色列的圣者”要审判以色列。先知对于一位超出国家之上且会审判国家及其统治者的上帝的信仰,与各种高等哲学中所主张的普遍主义,乃是很不相同的。正是这种不同,使理性主义者的主张即只有理性才能把人从褊狭的地方观念中解放出来变得毫无意义。

[6]《上帝之城》,第15卷,第4章。

[7]之所以必须说“犹太教的一部分”,是因为放逐之后的犹太教为了维持一个已散于各地的民族的完整,已耗尽了它的精神资源。它以往的信仰由于太注重种族的生存,故无法保住先知斥责该民族的那些最有力的预言。现在的犹太教在与自由文化的一般趋势合作时,往往发挥了那些具有相对普遍价值的道德理想,在这方面它比历史上的基督教做得更为成功。就它对于正义的热情而言,犹太教是“先知的”,但就它对作为不义原因的集体骄傲这一基本特征的理解而言,犹太教却并不总是“先知的”。

[8]《上帝之城》,第4卷,第4章。

[9]中世纪教皇政治的建立者格里高利七世指责亨利四世国王为敌基督者,而他自己却被日耳曼的主教们指责为自大狂。谁能确切指出,在推动格里高利制定政策的复杂动机中,有多少是出于他个人的和教会的骄傲,有多少是出于他对“上帝之城”的真心热情。

在中世纪末期,格里高利九世与弗里德里希二世相互指责对方为敌基督者。弗里德里希二世坚持称教皇是基督的虚伪代表因而是敌基督者,而教皇也对弗里德里希作了同样的指责;他的指责并非没有道理,因为弗里德里希声称自己是一位新弥赛亚,是一切善德的典范,是合乎理想的人[见德蒙福(A. Demph):《神的命令》,第190页及324页以下]。

[10]即希伯来语 *ame ha-ares*。

[11]威廉姆斯(N. P. Williams):《堕落与原罪的观念》,第 227 页。

[12]《神的命令》,第 11 卷,第 3 章。

[13]《论人之创造》,第 18 卷,第 4 章。

[14]威廉姆斯为天主教圣公会神学家,他提出一个奇特的观点,即认为对性生活的病态看法乃是保罗与奥古斯丁神学的特征,用他的话来说,即是那不同于希腊观点的“北非”神学或“重生”神学的特征(见《堕落与原罪的观念》,第 273 页)。

[15]保罗在列举各种邪恶与罪时,有时将反社会之罪与情欲之罪分别列出,有时则不加区分见[《哥林多前书》(5:10-11);《哥林多后书》(12:20);《加拉太书》(5:19-21);《以弗所书》(5:3-5);《歌罗西书》(3:5-8)]。

[16]《论恩典的性质》,第 24、25 章。

[17]《论婚姻与情欲》,第 7 章。

[18]《上帝之城》,第 14 卷,第 5 章。又说:“如果说有人肉欲是灵魂之恶的原因,那他就不知道人性,因为那可败坏的肉体并不拖累灵魂。这种败坏之所以压抑灵魂,是因为对原罪的惩罚,而不是原因。可败坏的肉体并未使灵魂犯罪,而是犯罪的灵魂使肉体败坏;肉体败坏虽能造成犯罪,引起某些邪恶欲望,然而邪恶生活的所有罪行却不能归咎于肉体,否则,那没有肉体的魔鬼就会无罪了。”(《上帝之城》,第 14 卷,第 3 章)

[19]《神学大全》,第 2 卷,第 2 部,第 164 题,第 1 款。

[20]《神学大全》,第 2 卷,第 1 部,第 77 题,第 4 款。

[21]“心灵的邪恶倾向,意志中的无序。”(《著作集》第 3 卷,第 453 页)

[22]维布论(T. Veblen):《论有闲阶级》。

[23]一位现代心理分析家对酗酒的双重迷醉作用作了如下的解释:“好酒的人,大都和易近人,喜欢说话——他们似乎必须使自己为别人所喜欢,而且很有能力达到这个目的。但我们很容易发现,这种想讨人喜欢的不正常心理,迫使他们去费力地表现自己的魅力……正泄露了一种很浓重的不安感,这是一种需要不断加以否认、补偿或麻醉的感受。……此种不安感与自卑感较少地依赖于实际的真实比较,而较多地倚赖于无意识的‘无理性的’想法,一般说来,这是一些挫折与忿恨的感

受,以及由忿恨所生的恐惧与罪过的感受。……酗酒的次要作用,是要进一步压抑这些重新出现并成为意识对象的感受与记忆。”[门林格尔(K. A. Menninger):《人对抗自己》,第169页]

[24]所以一位现代心理学家说:“在处于自然状态的低等动物中,在人的本能中,性冲动乃是一种固有的生理冲动,当其出现时,可由直接的(尽管也是习得的)机能活动而得到满足。而在文明的人类中,这些在童年出现并在青春期得到加强的性冲动,其直接满足却要受到社会习俗与经济考虑的阻碍。这种阻碍把对性冲动的注意转移到替代的刺激与替代的反应。”[夏福尔(L. F. Shaffer):《调整心理学》,第105页]

[25]有关性生活这一方面的有说服力的分析,可参见布龙纳(E. Brunner):《反抗中的人》,第15章。

[26]人在性生活中使自己逃向他人,逃向遗忘,这是劳伦斯(D. H. Lawrence)在分析性生活时所一再表达的主题。例如,他在《儿子与情人》中描写男女的性经验如下:“知道他们自身的虚无,知道那会席卷他们而去的巨大生命洪流,这给予了他们内心的安宁。如果这种如此巨大的力量能够压倒他们,他们完全融入自身,以使他们认识到,在那风吹草偃的起伏中,他们不过是沧海之一粟而已,那他们为何要为他们自己而烦恼呢?他们可以让自己被生命的洪流席卷而去,可以在对方那里感到一种安宁。”(第436页)须指出的是,那种逃向遗忘的动机,比那种消失到对方中的动机还要强烈。劳伦斯有时还明确地把性冲动等同于对于死亡的渴望。

[27]奥古斯丁对于犬儒学派所作的批评也适用于这些现代学说:“正是为了要反对自然的羞耻之心,犬儒派哲学家才不惜犯不知羞耻的惊人错误;他们认为夫妇之间的交媾是一件值得称颂的事,所以应当当众举行。这样的无耻秽论,真可称得上犬类;所以他们被冠以‘犬儒’(Κύνιστοι)的名头。”(奥古斯丁:《论婚姻与情欲》,第1卷,第25章)

[28]这也正是易卜生在《野鸭》中、霍桑在《红字》中所批评的一点。

第九章

原罪与人的责任

241

基督教古典形式的罪论使理性主义者与道德主义者都感到不快，因为这种罪论坚持一种看似矛盾的立场，即：一方面说人因命运注定必然会犯罪，一方面又说人须对那些由某种无法抗拒的命运所左右的行为负责。这一教义的圣经根据是由保罗的教导提供的。保罗一方面认为，人的自我荣耀之罪是不可原宥的：“所以他们的罪是无可推诿，因为他们虽然知道上帝，却不当作上帝荣耀他。”（《罗马书》1:20-21）而另一方面他又认为，由于人的罪源于始祖亚当的罪，故又是一种无法避免的缺陷：“这就如罪是从一人入了世上，死又是从罪而来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。”（《罗马书》5:12）奥古斯丁则将罪的不可避免与对罪责负责这两点表述为一个陈述：“人的本性在最初被造时确是无罪无瑕的，而今天的每一个人既由亚当而来，其本性便不再健康，故需要医生治疗。人性仍然拥有源自至高上帝的一切美好品质。……至于那削弱与遮蔽所有这些美好品质的缺陷，却并非出自无可指责的造物主……而是出自人的自由意志所犯的原罪。”^[1]

242

这就对矛盾作了简要的表述。尽管根据定义,原罪是一种遗传下来的败坏,至少是人所无法避免的,但却不被认为属于人的根本天性,因而并不在人的责任领域之外。罪之所以对于人是自然的,是就其普遍性而言,并非就其必然性而言。加尔文曾非常仔细地对此作过分疏:“所以我们说,人是由于本性的堕落而致败坏的,但这种败坏却并不出自本性。我们否认它出自本性的意思是说,它是偶然造成的,而不是人的本性中所固有的。”又说:“我们说它属于本性,为要人不以罪为个人的败坏习惯,而是因为遗传而为众人所具有。”^[2]

罪既不能被认为是人的本性上的必然,也不可被视为人的意志的纯粹任性。毋宁说,它来自意志的缺陷;由于这个原因,它并不完全是人有意为之的;但是,由于罪乃是那个有缺陷的意志,而意志又以自由为前提,所以这缺陷便不能归结为人本性中的污点。对此,加尔文说得十分中肯:“所以我们一面指责柏拉图把一切罪恶归于无知,一面又反对那种认为一切罪恶皆出自有意的邪恶的看法。因为我们从经验知道,好动机也常产生错误。我们的理性常为各种欺骗所蒙蔽。……”^[3]原罪的教义总免不了加尔文以上所说的那些逻辑悖论。加尔文坚持罪乃“外来的或偶然的”东西,而非必然的东西,在表面上尚合逻辑。但果真如此,罪就不是他所主张的那样必不可免了。克尔凯郭尔的看法似乎更正确一些:“罪既非来自必然,也非来自偶然。”^[4]这个看似不合逻辑的立场自然不仅遭到非基督教的哲学家的嘲笑,而且也遭到很多基督教神学家的嘲笑。^[5]

243

原罪说的全部症结,就在于它所主张的自由意志概念含有一种表面的悖论。为奥古斯丁与宗教改革者们所阐发的保罗教义,一方面认为人的意志受罪的奴役,无法实行上帝的律法。正如奥古斯丁所说,意志是自由的,只是在行善上并不自由。“可怜的世人啊,在尚未获得自由之前,你怎能以自由意志为骄傲呢?或在获得自由之后,你怎能

以自己的力量为骄傲呢？”但在另一方面，当奥古斯丁担心原罪的观念会使人的责任的观念受到威胁时，他又坚持自由意志的实在性：“让人姑勿为了开脱罪过而否认意志自由之存在。”加尔文乐意接受奥古斯丁对自由意志的重视，以使用来强调人的责任。然而他却拒绝彼得·朗巴德(Peter Lombard)关于意志的定义(其实与奥古斯丁的相同)，因为他怀疑这个定义含有天主教关于人的天赋尚有一部分还未受到玷污的异端思想。朗巴德主张，人之所以自由，不是因为他能平等地选择善恶，而是因为他自愿地、毫不勉强地为恶，这一主张被加尔文不无嘲讽地接受下来：“此说诚然甚当；但用如此大的一个题目来装饰如此小的一个问题，究竟有何益处呢？”^[6]

244

我们可以从保罗一系的神学家的思想中举出很多例证，来说明他们不惜牺牲逻辑的严密性，以便在一方面主张，就人应对他的罪负责而言，他的意志是自由的，就人的意志只能作恶而言，他的意志则不是自由的。有时(如在路德那里)，那些似要否认罪的必然性的意志自由论所受到的抨击是如此猛烈，以致该自由论所包含的矛盾得到清除，以便赞成一种只是保留了自由意志之名而无自由意志之实的立场。用路德的话来说就是：“自由意志被降服了……因为要么是撒旦在人心中毫无权势而基督则成了说谎者；要么是假如撒旦的权势正如基督所说的那样，则自由意志不过是一头负重的牲畜、撒旦的俘获物，除非上帝先将撒旦去除，否则这头牲畜是得不到解放的。”^[7]在此，正如在别处一样，路德似乎提高了奥古斯丁追求更大一致性的兴趣，但却牺牲了这个悖论中的一个因素，即人的责任的因素。他否认自由意志能够为人的罪提供辩解的口实。显然，很不容易把原罪说到恰到好处，使它一方面不落入逻辑的陷阱中，一方面又不遮蔽人的道德经验中的种种因素。因此，在检讨原罪论是否与人的实际经验相符之前理当决定：是否有其他的教义，一方面有逻辑上的高度的一致性，另一方面也

与人类的实际经验相符。

245

一 贝拉基的主张

各种替代教义都可视为基督教思想史上著名的贝拉基主义的变种。贝拉基主义的本质特征就在于它对这一点的坚持,即:实际罪行若非出于自由意志,便不能视为有罪。传统教义中被指为“原罪”的那种罪,即倾向于邪恶的那种罪,在人的意志中是找不到的,而只能在自然的情性中才能找到。换言之,所谓的“原罪”根本就不是罪。另一方面,比起传统的教义来,贝拉基主义认为,实际的罪更是有意违反上帝的旨意,更是明显地倾向于恶,尽管违反者知道什么是善。虽然贝拉基主义只是在奥古斯丁及其批评者的争论中才形成,但说奥古斯丁之前的基督教思想家在一定程度上都是贝拉基主义者,却是一点也不为过的。这些思想家虽不像贝拉基那样如此明确地把实际的罪视为意志的乖谬选择,但他们的确把原罪从本质上界定为自然与历史中的某种情性力量。换言之,他们受柏拉图的影响很大,以致堕落的神话在他们的思想中并无真正的地位,尽管他们也力图将这个圣经故事纳入他们的思想体系。克尔凯郭尔指出,希腊教会至今仍把原罪说成是“祖先的罪”(the sin of forefather)^[8],这指的只是一件历史上发生的事,并无其他含义。根据莫泽利(J. B. Mozley)的意见,在奥古斯丁之前,基督教神学中并无以意志为罪之奴隶的说法。^[9]如果径直去除保罗关于“肉体”(sarx)为人性之罪性原则这一点,而只接受那与精神相冲突的“肉体”的字面意思,那么,柏拉图的人性论就可在表面上与保罗的思想相符合了。

246

毫不奇怪,凡在古典人性观盛行的地方,例如在现代世俗自由主

义与基督教自由主义中,都不把人性中的罪恶倾向视为根植于人的意志中的东西,而看作出于某种天然的情性(这种情性是从人与动物的联系中遗传下来的)。即便是施莱尔马赫和社会福音派的神学家也是这样看的,只不过他们把这种情性归于社会制度与历史传统,而不归于人的情欲或心智的有限性。^[10]把这种遗传的情性归于历史而不归于人的情欲,这对于人的每一行为在中发生的现实的历史连续性似乎比较合理,但这样一来,邪恶的倾向便往往被撇在每一意志之外,而不是限于每一意志之内了。所以,这种理论与那种用“文化滞后”来解释人的邪恶行为的现代世俗观念,实际上是相符的。

否认个人应对邪恶倾向负责,其明显的目的与必然的后果是要提高个人对邪恶行为的责任感。对此所作的证明自奥古斯丁批评者的时代以来并无变化。对奥古斯丁的一切现代批评,在奥古斯丁时代早就被预见到了。奥氏理论在逻辑上的一致被他们加以了强调。他们坚持认为,如果人没有能力遵守某种律法或成就某种理想,那他就不应对之负责。因此,康德所谓的“我应故我能”(I ought, therefore I can)早已为凯勒斯修(Caelestius)所提及:“我们须追问,是否人被命定不当有罪;若他不能过无罪的生活,那就无此命定;若有此命定,那他就此能力。”^[11]

247

力图通过罪恶行为在中作出的自由来提高责任感,这一努力的结果是要使每一罪恶行为都显见为一种有意识的选择,即在知道什么是善的情况下偏要选择作恶。在特南(F. R. Tennant)精心撰写的、具有浓厚贝拉基色彩的一系列论文中,他所谓的罪指的正是这些纯属乖谬的行为。^[12]有意思的是,施莱尔马赫并不区分罪和罪感。他说:“我们必须坚持这一点,即只有意识到罪,才算有罪。”^[13]简言之,用加尔文的话来说,贝拉基主义把所有的罪都归结为“故意的作恶与堕落”。

正统的天主教原罪论往往被称为“半贝拉基主义”,其与贝拉基主

248 义所强调的东西并无大异。这种原罪论对人本身所具有的“纯天然性”(pura naturalia)与由上帝另外馈赠给人的“附加恩惠”(donum superadditum)作了区分。这一首先由亚大纳西提出、后经阿奎那最后界定的区分,使天主教神学能够采纳圣经的堕落观念,而又不妨碍作为自然情性的原罪概念。因为人在堕落中丧失了神的“附加恩惠”,在靠圣恩得到恢复之前,只能屈服于他有限本性所具有的那些自然限制。^[14]所以,原罪是从消极方面得到描述的。它既是失去那在本质上不属于人的东西,故不能被视为对人的本性的一种败坏。这种主张的基本目的,正如贝拉基主义的目的一样,是要反对完全堕落说,因为这一学说会摧毁责任的观念,会损害罪的意义本身。^[15]这样就避免了奥古斯丁主张中的逻辑困难,同时也与贝拉基主张一样,避免了因断言人性的败坏而否定人的意志自由的危险。但问题是,贝拉基主义或半贝拉基主义是否与罪恶行为中的心理事实和道德事实相符合呢?

二 奥古斯丁的主张

249 尽管保罗关于原罪的经典教义骤看之下似乎不免矛盾,但它在基督教真理中的地位却不可动摇,因为它有能力通过说明人的行为中的种种复杂因素(这是道德论者所看不见的),来反击理性主义者与单纯道德论者的进攻。我们可以用当代历史的一个简单例子来证明这一点。现代狂热的民族主义显然是一种高度的、人的一切行为都陷入其中的集体骄傲,而这种骄傲正是基督教信仰认作罪之本质的东西。只要这种骄傲产生了诸如迫害犹太人这样的残暴行为,这些行为便显然不能被说成是出于故意为恶以反对行善。一个狂热崇拜种族和国家的人,自然会比一个原始部落的人更加有意地以他的国家为最终的善,而部

落成员则不过以他的集体生活为生存目的。但若以为一个纳粹分子只是故意选择小善以反对大善,以此来无限崇拜他所属种族与国家的有限价值,那就错了。但是,若仅仅因为一个狂热的国家主义者不是故意为恶就宽免了他的责任,那也是同样错误的。

国家主义者之所以受自我荣耀态度的引诱,是因为他与所有人都同有的自卑感,不过他的这种自卑感却因他的阶级和国家所属的历史事变而被加深了。了解这种情形固可产生原宥之心,但却不能取消他对自身行为所当负的责任。因为人所共有的一般的不安全感,以及他民族与国家的特殊的自卑感,并不必然导致他陷入其中的那种极度的自我肯定。这些感受也并不必然导致罪恶,除非罪恶的存在首先得到假定。换言之,实际的罪乃是被包含在那能够产生特殊残暴行为的罪恶倾向之中的。

如果说自我荣耀的罪并不是焦虑与不安感的必然结果,那么它就更不是某种原始群集冲动(尚未发展为更高更普遍的忠诚)的自然结果了。关于人类罪恶的“文化滞后”论,完全不能用来分析国家主义者所犯的罪,因为狂热国家主义者所犯的罪,乃是要“有意”违抗那些被人类有意建立起来的更带普遍性的忠诚标准。在这个意义上,它完全符合保罗关于律法与罪的关系的看法。律法使罪更加明显:“若不是因律法说,你不可贪婪,我就不知这是情欲。”所以罪既是无意识的,又是有意识的。有意识选择的程度在各种具体情形中当然是不同的。然而,即使是意识程度较高的那些选择,也不能说它们是完全故意为恶。甚至那些特别残暴的行为,也很可能不是出于对邪恶的有意热爱,也不是施暴者能在对他人的折磨中获得明显的满足。毋宁说,这些残暴行为乃是罪所产生的可悲邪恶循环的结果。想通过侮慢他人来维护自己的骄傲与自尊,这只会给原来的不安感再增加一种良心的不安感,而这种原来的不安感正是侮慢态度所力图减轻的。因此必须采取愈加

强硬的手段,以期阻止自己最后的崩溃。保罗对此所作的心理分析比任何其他分析都更清晰。特定的罪恶行为乃是盲昧的结果:“他们无知的心就昏暗了。”但这种盲昧并不仅仅是人的天然无知这种盲昧,而是出自一种“虚妄的思念”。正因为人们“自称为聪明”,他们才成了“愚拙”。

用保罗的心理学来分析狂热的国家主义,那就很清楚:原罪与实际之罪的区分并不像道德学家所认为的那样泾渭分明。实际之罪比人们通常所认为的还要更多地来自人的罪恶倾向。另一方面,罪恶倾向又绝不只是天性的失调、肉体的冲动或历史的境遇。换言之,实际之罪之更少地归咎于自由,更多地归咎于罪恶倾向(即原罪),皆非道德学家的解释所能理解的。

实际之罪乃是人皆有之的焦虑的结果,但焦虑本身既非实际罪行又非原罪。罪并非必然从焦虑而生。因此,那产生实际罪行的罪恶倾向,乃是焦虑加上罪。或者用克尔凯郭尔的话说,首须假定罪的存在。人若不在罪中,就不可能受到诱惑。

三 诱惑与罪的必然性

我们必须首先从诱惑与罪的必然性的关系这个方面,来分析那些能证实原罪论的复杂的心理事实。此种分析可以使这一点变得明白:人何以必然会犯罪,可却不能逃避罪的责任。正如前面所说,诱惑出自人的处境本身。这个处境就是:人作为精神,能超越他所卷入的有限的、自然的过程,同时也能超越他自己。因而他的自由既是他创造性的基础,也是对于他的诱惑。由于人一方面陷入自然过程的偶然性与必然性之中,另一方面又超出这些偶然性与必然性之外而能预见到

它们的易变与危险,所以他感到焦虑。在这种焦虑中,他力图把他的有限变成无限,把他的软弱变成刚强,把他的依附变成独立。换言之,他力图通过使他的生存发生量变而不是质变的方式来逃避他的有限与软弱。有限性之量变的反面即是无限。人生的质变须依靠顺从上帝的旨意,才有可能。这种可能就体现在耶稣的话中:“凡为我的缘故丧失生命的,就必得着。”(《马太福音》10:39)

须指出的是,按照这一句话,基督教理想并不是要否定自我,而是要实现自我。换言之,自我并不因其特别而成为邪恶,自我的拯救也不在于其被纳入永恒之中。自我也不像黑格尔所说的那样,要把自己分裂为个别(经验)自我与普遍自我;拯救也并不是要摆脱自我的个别性,去达成它的普遍性。只有建立在基督有神论——按照这种有神论,上帝不仅仅是那个无条件的或未分化的永恒——的基础之上,基督教的自我观才是可能的。上帝被揭示为爱的意志;而他的意志就活动在创造、审判与救赎中。因此,对自我来说,最高的自我实现不是要摧毁它的特殊性,而是要使它的特殊意志去服从上帝的普遍意志。

252

但自我常缺乏信靠心,不敢使自己屈服于上帝。它试图使自己独立起来。它试图获得生命,却因此而丧失生命。因为它要肯定的这个自我,并不是真实的自我。这是处在当下处境之各种偶然专断因素之中的自我。由于肯定当下处境中的这些偶然专断的因素,所以自我便丧失了它的真实自我。自我在这样做时便增大了它的不安全感,因为它给予当下的必然性以本不值得的太多注意,而这太多的注意则不可能不破坏创造的和谐。由于使生命成为虚设的中心,所以自我就摧毁了自己与别人的真正可能性。由此而有了不义与骄傲的关系,有了不义的邪恶循环,因为它的确增加了骄傲所要克服的不安全感。

因此人的过分自私之罪指向人原有的不信靠上帝之罪。由不信产生的焦虑,并不仅仅是源于不认识上帝的恐惧。克尔凯郭尔说,“焦

虑是自由所生的眩晕”，^[16]但重要的是，正是这种诱发焦虑的自由，也具有使人认识上帝的可能性。在这一点上，保罗的心理学可谓鞭辟入里。保罗说：“自从造天地以来，上帝的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但藉着所造之物，就可以晓得，叫人无可推诿。”（《罗马书》1:20）只有假定了人不信靠上帝这一在前的罪，自由所生的焦虑才会引人犯罪。这就是克尔凯郭尔所谓“首须假定罪的存在”的意思所在。^[17]

253

所以，人的过分自爱之罪，既非人的动物本性妨碍了他的普遍忠诚，又非人的自由与自我超越的必然结果。但也许说是后者的结果而不是前者的结果要更为合理些，因为动物本性的求生冲动，不如人的欲望那样没有限制。过分自爱的产生，乃是因为在人的有限性中引入了永恒的视角。但这却是一种虚设的永恒。这种永恒存在于把“可变异的善”转化为无限。人一方面与暂时的过程有关，另一方面又与永恒有关，人的无限欲望正是由这两方面的关系产生出来的一种不自然结果。若人知道上帝乃是他生存的主宰与目的，因而爱上帝顺从上帝，那么，包括求生存的自然冲动在内的人的欲望就必不致放荡无度。^[18]欺骗与自我荣耀的罪深深地牵连在一起，同时，人也不可能过分地爱自己而不假托一种普遍的利益作掩护，这个事实进一步证明了罪假定了自身的存在，证明了那迫使自我去犯罪的既非无知，也非不知道这种无知。毋宁说罪乃是“行不义阻挡真理”。

254

罪的必然性并不仅仅归咎于人因其联系于暂时过程和永恒这两方面而受到的有力诱惑，这个观念可由下述经文最为完整地表达出来：“人被试探，不可说我是被上帝试探，因为上帝不能被恶试探，他也不试探人，但各人被试探，乃是被自己的私欲牵引诱惑的。私欲既怀了胎，就生出罪来，罪既长成，就生出死来。”（《雅各书》1:13-15）^[19]但在另一方面，一旦罪恶入了世上，则人的有限与自由的处境便成为一种引诱，所以罪恶的确先于任何人的行为而人于世上，这个观念也由圣

经中的魔鬼观念表达出来。魔鬼是一个堕落的天使,他之所以堕落,是因为他妄想僭越自己的位置并在堕落后又再去引诱人。世人犯罪是因为亚当先犯了罪,但即使是亚当的罪也还不是最初的罪。换言之,人们可以追溯到人类历史之前,但还是避不开这个悖论:若非罪先被引入世上,则人的有限与自由的处境便不会引人犯罪。用克尔凯郭尔的话说,这是罪的“质的飞跃”,它揭示了犯罪的必然性与人又须对之负责的悖谬关系。仅仅追溯到那起于人的某种特殊处境的诱惑,那是发现不了原罪的。这诱惑既是由有限与自由的处境再加上罪的事实所造成的,所以如果不首先假定罪的存在,就不能说这诱惑必然导致每个人在生活中的犯罪。因此,即使承认罪是必然的,也不能取消我们的责任感。

四 人对其必然犯罪所负的责任

255

由人在犯罪之后所产生的懊悔感,便能证明责任这个事实。若从外在观察看,不仅一般的罪,而且任何特殊的罪,都似乎是由于先前的引诱造成的。因此,简单的决定论乃是所有从社会观点来解释人的行为的理论的一个天然特征。但内部观察并不同意这种解释。那暗中参与了自欺之各种辩解(这些辩解必然伴随着罪行)的自我,是不会接受也不能接受这种外部观察的简单决定论的。自我对其行为的反思,既发现了它的自由,又重新肯定了它的自由。自我发现了有某种程度的有意欺骗伴随着罪行,即是说,自我并不是身不由己地、盲目地卷入了罪行。自我在反思中发现这一事实,比起在行动的那一时刻,能在更大的程度上肯定了它的自由。

由事后反思而来的懊恼与悔悟,同样承认了自由与责任,以及它

们对自我的潜在肯定。惟一不同的是：悔悟(Repentance)是自由与信仰的表达，而懊恼(remorse)所表达的则只是自由而没有信仰。前者就是保罗所说的“依着上帝的意思忧愁”，而后者则是“叫人死的世俗忧愁”。换言之，它是绝望，即由罪把罪前的焦虑转变而成的绝望。

256 诚然，在很多情形中，自我似已深陷于自我欺骗之中，似已习惯于那些曾被认为是罪恶的行为标准，以致它不悔过，也不懊恼。这种苟安自满之心，可从自然的异教信仰(在这种信仰中，精神的自由尚未得到充分的发展)到各种精致的法利赛人信仰(在这种信仰中，作为自以为义的骄傲掩饰了骄傲之罪本身)的不同的生命层次上见到。然而，对罪的习以为常并不能完全摧毁那不安的良心，以致可以取消个人的道德责任，使之退回到毫无道德性的领域。^[20]

在自然宗教所作的献祭中，原始民族表达了他们不安的良心，认为自然灾害乃是神对他们所犯罪过的忿怒表达，这个事实证明了，即使在原始生活中，已有若干程度的自由存在。^[21]各个时代的法利赛人，对那些戳穿其虚伪的人都施以残酷的迫害，这正好证明了他们良心的不安。对罪感到的不安是一种双重的不安。它力图加以掩盖的，不仅有原来的有限观点与相对价值，而且还有那种它用来掩饰所有这些的欺骗行为。历代的暴君、权臣、祭司统治者与意识形态领袖倾泄到他们的批评者与敌对者身上的那种暴戾忿怒，显然正是由不安良心所生的那种暴戾忿怒，尽管我们还不能认定这种不安良心是充分自觉的。

257 一种不充分自觉的不安良心乃是进一步犯罪的根苗，因为自我总要竭力通过责难别人(或使他们为自己所犯罪行负责，或者把更严重的罪行归咎于他们)来避免自己的懊恼与悔过。这种自卫行为似有某种道理，因为某些特定的罪行总是可以找到社会根源，甚至一个犯有严重罪行的人，也可藉发现某人比自己犯了更重的罪，以取得某种暂时的自慰。另一方面，这种社会方面的比较总会增加罪的分量，因为这些比较是

要竭力掩盖自我与上帝之间的关系,即令罪人并不确切地知道上帝也罢。尽管一切特殊的罪行都有社会的原因与后果,但罪的真实本质却只能从灵魂与上帝的关系这一垂直维度来加以理解,因为自我的自由是超乎一切关系之上的,因而除上帝之外它便无其他裁判者。^[22]因此,对罪之本质的深刻洞察,必能引起这样的忏悔:“我向你犯罪,惟独得罪了你,在你眼前行了这恶。”(《诗篇》51:4)所以,对不安良心的全部经验,亦即对懊恼与悔过的全部经验,都是宗教性的经验,尽管并不总是明确的或有意识的宗教经验。与懊恼不同,悔过的经验假定了某种关于上帝的知识。这些经验虽说不是有意识地联系于圣经的启示,但它们的确假定了或至少模糊意识到,上帝不只是审判者,而且也是拯救者。因为若不知神的爱,懊恼就不能转化悔悟。若是人只知道有审判,只知道他的罪行暴露了,那他便不能超越懊恼的绝望而达于悔罪的希望。

懊恼与悔悟经验的这个垂直维度,能够解释何以罪感不可能在任何道德层面上加以消除。其实,罪感是随道德感的增强而增强的。帕斯卡说:“世上只有两种人,就是相信自己有罪的义人和以自己为义的罪人。”至少就这句话而言,帕斯卡尚未充分领会到,从那些精神盲愚者的自满到那圣徒的敏感(他知道自己不是圣徒),其间对罪的觉知是有很多层次的。但显而易见的是,罪感是随精神敏感性而增加的,只有对灵魂与上帝缺乏真正意识的道德家,才会认为这种对罪的觉知是病态的。圣徒对罪的觉知绝非幻觉,因为罪的表现是狡猾多端的。把偶然多变的自我等同于上帝,这种罪在精神生活的较高层次上是较少犯的,但若犯了这样罪,那就更危险,因为更易取信于人。我们可以从政治生活中举例说明。即便是最公正的法庭都无法避免的那种偏私,其对正义的伤害也较纷争的党派之明显的偏袒更甚,而本来这种偏袒却是法庭的公正所要加以纠正的。纷争的党派之偏私既如此明显,就不

易见信于人。反之,法庭的偏私却被它主持公道的招牌遮掩了。法院判决的相对公正乃是政治生活中的重要成就,但是,即使是最好的司法程序,它的判断若不出自更高的层次,那这个最好的程序就会变成最坏的程序。^[23]

259 罪感随道德成就的增加而垂直上升,所以不会因道德上的成就及社会舆论的褒贬而得到缓解,这个事实正说明了自由与罪的关系。人类精神自由的最后证明,就在于它知道它的意志在选择善恶上是没有自由的。因为在精神自由的最远处,自我在反思和回想中都发现,他先前的行为总是把终极的实在与价值(这是作为精神的自我所意识到的)同自我的当下需要混合在一起了。倘若自我以为他对这个事实的了解就可避免将来行为上的败坏,那它就只会陷入法利赛人的错误之中。

反思中的自我与行动中的自我之区别,不应视为与作为精神的自我和作为自然生机的自我之区别同义。把这两个区别当作同一回事乃是错误的,这个错误是一切唯心主义解释人性的根本错误。但我们已经发现,处于行动中的自我之所以可能犯罪,只是因为精神的自由打断了自我在自然中的因果链条,并引诱自我僭取尊荣,追求安全,要求各种并不属于它的神圣权利。所以这个意识到自己有罪的反思自我,并未观到某个不是真正自我的经验自我。只有一个自我。有时自我在行动,有时自我又在反思它的行动。当自我行动时,他就虚妄地为自己的相对需要要求绝对的价值,错误地把它生命等同于生命的要求本身。但在反思中,自我却较为清楚地看到了人的整个处境,并在某种程度上意识到它行动中所包含的混乱与欺骗。然而却不能因此而认为反思的自我就是那评判着有限的、经验的自我的普遍自我。这个反思的自我仍是有限自我,只不过它能意识到自己的有限性,意识到它与上帝的关系,以此来作为它的有限性的限度与完成。当反思中的自我痛悔地意识到它在行为中所犯的罪错时,它便有可能在今后

的行为中将这种意识转化为一种更高的诚实。悔改可以使人获得“与悔改之心相称的果子”；自满之人与悔罪之人在道德上的种种差异，可由明眼人发现。但自我不能太看重这些区别，因为它的真正标准不在于别人做了什么或不做什么。它的真正标准就是它自己的真正自我，而这自我又只能以上帝的旨意为标准。它必须知道，从上帝的标准评判，悔罪的经验并不能使自我避免在今后的行为中出现欺骗。即便是反思的自我，也仍然是有限的自我。有时，这个自我可以衡量自己的处境并发现自己的罪恶。有时，它又可能受焦虑的引诱而再陷于罪中。所以，反思中的自我与行动中的自我之间的区别不可看得太死。因为任何反思，凡涉及这个焦虑的、有限的自我之利益、希望、恐惧与野心的，皆属于行为的领域；因为这种反思为把当下等同于终极作了准备，而这种错误的等同乃是一切行为所不能避免的。

260

所以我们无法逃避这个终极悖论：人的自由超越精神之最后运用，就在于它知道人在行动中有可能误用此种自由。人在发现他不自由时才是最自由的。这个悖论为大多数贝拉基主义者所忽略，也为许多奥古斯丁主义者所不了解。贝拉基主义者由于过于强调人的自由的完善自足，故认识不到；发现这种自由也就同时发现了人的罪责。另一方面，奥古斯丁主义者由于过于关注人的自由被罪败坏，故不完全理解；发现这种罪责乃是自由所取得的一桩成就。

五 拘泥字义的错误

只有在对意志的局限有所了解的情况下，人的自由才能得到最大限度的发现与肯定，这个悖论很容易受到混淆。不幸的是，出现在贝拉基派与奥古斯丁派之间争论中的这种混淆，又因奥古斯丁派的拘泥

字义而进一步加重了。与贝拉基派简单的道德主张相反,奥古斯丁派坚持把原罪解释为一种遗传的罪污。这样,他们就将罪的必然性的教义,变成了主张罪有一自然历史的教义。这就授予批评他们的贝拉基派以把柄,而这把柄正是贝拉基派求之不得的。^[24]

261 尽管奥古斯丁派的神学充分论述了原罪的教义,即认为原罪就是遗传得来的败坏,而生殖中的性欲就是原罪进行遗传的载体,但有意思的是,基督教思想却往往提出这样的看法,即亚当的罪是代表性的,而不是历史性的。这个以亚当为人之代表的观念,可以使罪避免产生字面上的与历史上的错觉(historical-literalistic illusion)。原罪教义的渊源,即圣保罗的思想,是以这样一些话语来表达原罪观的,这些话语很容易使人得出结论说,保罗认为我们每个人之与亚当有关,是因为“同种”(seminal identity),而不是因为历史的遗传。保罗的原话是:“就如罪是从一人入了世界,死又是从罪来的;于是死就临到罪人,因为众人都犯了罪。”(《罗马书》5:12)^[25]在亚当与一切世人之间具有某种神秘的同一性,这个观念最先见于伊里奈乌,后在安姆罗斯那里得到明确表述。^[26]甚至坚持罪的遗传说的奥古斯丁,在他援引保罗的话(《罗马书》3:23)时,也加上了一句具有同样旨趣的有趣界说:“‘因为众人都犯了罪’——或在当亚的罪中或在他们自己的罪中——‘亏欠了上帝的荣耀’。”这个观念也出现在加尔文对原罪的某些解释中,甚至在他坚持遗传说的时候也是如此。^[27]

262 若要充分理解犯罪的必然性与罪人的责任这个悖论,那就显然有必要消除在原罪论上所出现的那些拘泥字义的错误;因为若认为原罪是遗传下来的第二天性,那么,这个看法与那把人的罪恶归于自然之惰性的理性主义和二元论一样,也会明显地损害人须对罪负责的观念。^[28]这种拘泥字义的错误一旦被消除,则原罪教义的真理就将得到更为清晰的揭示;但我们仍当知道,即令这个教义的真理被揭示出来,

从纯理性主义的观点看,它也仍是悖谬难解的。因为它表达了一种不能用理性来加以充分说明的命运与自由之间的关系,除非我们接受这个悖论,认为它是对于理性限度的一种理性知识,它表达了这样一个信念,即理性所不能解决的悖论可能指示了逻辑所无法包容的真理。从形式上说,逻辑与真理之间并不存在冲突。逻辑规律乃是理性用来防止真理领域中的混乱的工具,是用来消除矛盾的。但遇到复杂而似乎彼此矛盾的现象时,一般的逻辑规律就没有能力来帮助我们理解这种困难了。要对一切事实竭守忠诚,有时不免要暂时违反逻辑,否则为求贯彻逻辑的一致性,必致否定经验事实的复杂性。黑格尔的“辩证法”是这样一种逻辑,这种逻辑被发明出来,是要适当地处理那既不属于“存在”范畴也不属于“非存在”范畴的“生成”(becoming)现象。

263

看似矛盾的基督教原罪论,即一方面说罪是必不可免的,一方面又说人须对罪负责,其实乃是一个辩证的真理。这个真理是要恰当地说明人的自爱与自我中心倾向乃是必不可免的,但又不把这个事实归于自然必然性的范畴。人是在他的自由中并因为他的自由而犯罪的。这个最后的悖论是:能发现罪的必然性,这正是人的自由的最高表现。罪的发现总会导致法利赛人的错觉,即认为此种发现能保证在以后的行为中不犯罪,这个事实正好揭示出自由可以成为罪的同谋者。正是在这一点上,人的谦卑之心与自尊之心发生了最后的搏斗。

克尔凯郭尔关于自由与命运在罪中之辩证关系所作的解释,是一种最为深刻的基督教思想。他说:“罪与罪责这个概念的最深含义并未出现于异教之中。如果异教有此概念,那它就会被人注定要犯罪这个悖论所击倒。……而基督教正是从这个悖论中产生出来的。罪和罪责的概念假定个人的存在。这个概念并不关注个人与宇宙或与历史整体的关系。它惟一关注的是他的有罪,而他的罪被认为是由命运来的,但关于这个命运本身,它却并不关注。因此他便成为能通过命

264 运来破解命运概念的存在者！倘若这一悖论受到误解，那就会导致关于原罪的错误观念。但若对之有正确的理解，那就会导致对原罪的真实观念，即：每一个人都既是自己又是种族，后来的个人与第一人并无本质上的区别。在焦虑这种可能性中，自由丧失了，因为它被命运征服了。然而人的自由现在却真的出现了，不过须把这种自由解释为有罪的。”^[29]

注 释

[1]《论本性与恩典》，第3章，《反贝拉基著作集》，第1卷，第238页。

[2]《基督教要义》，第2卷，第1章，第11节。

[3]同上，第2卷，第2章，第25节。

[4]见《焦虑的概念》第95页。他所提出的心理学解释，虽不直接相关，但却很重要。他认为那些既非偶然也非必然的反常事件，只能从罪与焦虑的关系去加以解释。

[5]请注意帕斯卡对原罪论之逻辑矛盾的坦然接受：“若人未曾败坏，那他就会以清白无罪之心来享受真理与福乐；若人已经败坏，那他就永无真理与福乐之感。但像我们这样可怜的人，如果在我们的处境中没有伟大的东西，那就更加可怜，我们虽有福乐的观念，但却不能达到它。我们见到真理的影像，而拥有的却是谎言。……因为毫无疑问，最震撼我们的理性的，莫过于说如下的话：始祖亚当已将其罪责转移到那些由于远离他而不可能参与犯罪的人身上了。……的确，再无什么比原罪的教义更让我们难堪了，然而，如果没有这种神秘，即没有这个最不可理解的说法，则人对于我们就将是无法理解的。”（《思想录》，第434页）

[6]《基督教要义》，第2卷，第2章，第7节。

[7]《受束缚的意志》，伦敦版，第298页。

[8]《焦虑的概念》，第21页。

[9]《奥古斯丁的预定论》，第125页。

[10]施莱尔马赫对原罪的解释是：“正如产生了后代的自我是由它之前的一代人产生出来的一样，有罪的过分自信感也有一个较个人生命更为深远的来源。人的上帝意识一旦在某人身上出现，成为确定有效并能发展的力量之后，若这种意识在以后反不能表现出来，那便是出自这个人本身的阻碍，这就是真正的罪。”施莱尔马赫承认，这个解释破坏了“原罪”概念中的“罪”的含义，而只保留了“原”的含义（见《基督教的信仰》，第69节）。饶申布赫（W. Rauschenbuch）则主要强调了罪在社会制度中的遗传。他说：“神学注重罪恶的生物学遗传是相当有害的。这种注重使我们忽视了社会遗传的能力，忽视了社会集团对罪恶的促进并加以理想化的能力，忽视了经济利益对于维护与传播罪恶的决定性影响。”（《社会福音神学》，第67页）

[11]奥古斯丁：《反贝拉基著作集》第1卷《论人在正义中的完善》，第317页。原罪论的逻辑困难由凯勒斯修（Caecilius）概括地表达如下：“我们必须追问罪是出于人的选择，还是出于必然。若是出于必然，便不为罪；若是出于人的选择，便可加以避免。”又说：“我们须向那否认人能够无罪地生活的人追问罪究竟是什么。它是能避免的，还是不能避免的？若是不能避免的，便不算是罪；若是能避免的，那人就能够生存而又不犯那种可以避免的罪。”（同上引，第315页）

[12]特南（F. R. Tenant）：《罪的概念》与《罪的起源与传播》。

[13]《基督教的信仰》，第68节。

[14]阿奎那说：“人缺乏那使自己意志服从上帝意志的原义，乃是原罪中的形式因，而灵魂能力中的其他混乱则是原罪的质料因。……因而原罪乃是质料上的情欲加上形式上的原义的缺乏。”（《神学大全》，第2卷（第1部））

[15]阿奎那说：“罪不可能完全取消人是理性者的身份，因为若是取消了，人就再也不可能犯罪了。所以人本性中的这种善是不可能完全摧毁的。”（同上引）

[16]《焦虑的概念》，第57页。

[17]同前书，第27页。

[18]由于不了解人的行为中的自然特征与非自然特征（尽管是必不可免的）之间的差别，致使像罗素那样原本清晰的分析也变得含混了。他说：“人与动物有种种不同，有些是理智的，有些是情感的。一个情感上的主要不同就在于，不像动物

的欲望,人的欲望在本质上乃是无限的,无法得到完全的满足。”(《论权力》,第9页)

[19]《雅各书》(1:13-15)。这段话概括地表达了圣经的一般态度,它反对所有把罪的必然性归于引诱力量的哲学解释。这些解释中最为精巧的一个即为谢林的说法,他借助于波麦(J. Boehme)的神秘主义而说:上帝有一个“他可能存在的基础”;只有这个基础,才不是外在于他而是内在于他,他也在自身之内有一本性,这本性虽属于他但又异于他。在上帝那里,这个基础亦即“黑暗的根据”,并不与他的爱相冲突,而在人这里,这个基础却“不断地运作而产生自私与特殊意志,为的是爱的意志可以作为它的对立面出现”(见谢林:《论人的自由》,英译本,第51~53页)。所以按照这个观点,罪不仅是德性的前提,而且还是神的本性的一种结果。

[20]马蒂涅(J. Martineau)错误地认为习惯于罪的状态乃是返回到自然必然性。他说:“放弃自由,返回到机械的必然性,乃是对固执不信之人的一种最可怕的惩罚;这种情况一旦发生,以后的一切行为就将大为改观。这些行为不再在罪责的合计中形成新的份额,而是在旧的罪债了却之后另立新项。……正义的先知们看到这样一个固执不信之人时,他们的第一个冲动就是预言‘此人不会停止犯罪’,并且也许还会预言他会受永恒的果报;但如果看得更深一点,先知们将会说:‘他已失去犯罪的权利并由人的等序而沉入物的命运了。’”(《宗教研究》,第2卷,第108页)

[21]霍金(W. E. Hocking):《上帝在人类经验中的意义》,第235页。

[22]《哥林多前书》(4:3):“我被你们论断,或被别人论断,我都以为极小的事;连我自己也不论断自己。我虽不觉得自己有罪,却也不能因此得以称义,但判断我的乃是主。”

[23]这的确是以赛亚的这句话即“他使君王归于虚无,使地上的审判官归于虚无”(《以赛亚书》40:23)的含义所在。据古时埃及的一份著名的社会抗议文件《雄辩农夫》载,那站在审判官庭前的被控农夫抗议说:“你本被立为救穷人出洪水的堤坝,看哪,你自己竟成了洪水。”[布利斯特(J. H. Breasted):《良心的萌芽》,第190页]

[24]我们很难确定,贝拉基派和半贝拉基派对保罗教义的批评,究竟是反对由拘泥字义而来的败坏,还是反对它那基本悖谬而深刻的洞见。此种批评的一个绝佳例子,可以在一位现代英国天主教学者的论文中找到:“我们只须指出原罪说的

荒谬就行了,它主张人类要在至公至正的审判主面前对他们所未犯的罪负责。……如果有人要求正式反驳这一信念即那本为遗传的心理疾患被上帝视为一种人的自愿犯罪,那就请他去参考巴特勒(S. Butler)在《埃瑞洪》(*Erewhon*,按:此即nowhere一词的倒写,意为乌托邦)中所作的辛辣讽刺”[威廉斯(N. P. Williams):《堕落与原罪的观念》,第381页]

[25]达德(C. H. Dodd):《论〈罗马书〉》,第79页。

[26]他说:“所以亚当是在我们每个人的心中,因为在亚当里,人性都犯了罪。”[《论先知大卫的申辩》(*Apol David altera*),第71页]

[27]参见《基督教要义》(第2卷第1章第7节):“我们知道这一点就够了;主已经把他所要赋予人性的交付亚当;因此他所丧失的禀赋不只是他个人的损失,也是我们大家的损失。我们若知道亚当所丧失的禀赋,原来不只是为他自己,而且也是为我们所领受的,那我们还会为灵魂的遗传感到担心吗?即是说,这些禀赋不是只给一个人的,而是赐给整个人性的。”我们必须承认,加尔文是将亚当与人性的等同局限于原初天赋的范围内的。这些天赋的丧失,被视为是亚当与后人之间的一种遗传关系。加尔文又说:“子女受父母遗传的损害,又遗传给他们的后嗣;亚当就是这样—一个堕落根源,以至一脉相承,永不断绝地由父母传到子女。”

[28]哈纳克(Harnack)说:“原罪论演变为摩尼教的二元论,这种二元论是奥古斯丁从未克服的,所以是一种愚妄的教义。……而奥氏的情欲论也具有同一观点。”(《教义史》,第5卷,第217页)哈纳克的批评,正如基督教其他的道德论者的批评一样,是不可信的,因为他不能了解原罪论,即便剔除了原罪论拘泥字义的错误,他也不能够了解它。他的这一论断——“不管他趋向那一方面,奥古斯丁都肯定人有邪恶本性,所以世界的创造者也是邪恶的”,乃是完全错误的。

[29]《焦虑的概念》,第105页。

第十章

原义论

265

帕斯卡说：“人的伟大是那样地显而易见，甚至从他的不幸里也可以得出这一点来。因为在动物是天性的东西，在人则称之为不幸；由此我们便可认识到，人的天性现在之所以类似于动物的天性，是因为人从他那原本更美好的天性里堕落了。因为，若不是一个被废黜的国王，谁会由于自己不是国王就觉得自己不幸呢？……谁会由于自己只有一张嘴而觉得自己不幸呢？谁不会由于自己只有一只眼睛而觉得自己不幸呢？我们也许从不曾听说过由于没有三只眼睛便感到难过的，可是若连一只眼都没有，那就怎么也无法慰藉了。”^[1]人无论怎样深陷于罪中，也不会把罪的苦痛视为常态。他总不免回忆起先前的福乐情形；他所破坏的律法也时时在他的良心中回响。要想赋予邪恶习惯以正常面貌的每一努力，都会暴露不安良心的某种狂乱。人的本质所是与人的实际所是这两者之间的区别，乃是显而易见的，甚至那些不知道此种区别根植于人的意志中并可在每个人身上见到的人，也能识见到。那些不懂得罪之真正性质的人，常以人类文化的层次不同来

解释这一区别。一位现代科学家新近说：“超人制造飞机，但为庸人所享受。”有时，人们又以为这个区别是由善良的人与不完满的社会制度之间的脱节造成的。^[2]尽管对这种区别所作的种种解释通常都是矛盾混乱的，但对人之实然与人之应然之间区别的意识却是普遍具有的。

人类经验的这一普遍见证，足以驳倒任何主张人完全为罪所败坏、丝毫不知善的理论。诚然，正如基督教信仰所正确宣称的，任何关于幸福与完美是人的常态与本性的说法，本身都染有罪的污渍，所以才需要基督这个第二亚当来恢复第一亚当在堕落之前的本来面貌。若问何以在基督教中会有如此强烈的罪感，那么答案就是：对基督的盼望加深了人的真正所是与实际所是之间的对峙；摧毁了正常状态的威信（这种威信是罪恶的生活方式在世界上每隔一段时期就会建立起来的）。然而，如果不对人的真正所是与实际所是之间的对立感到不安，那对基督的信靠就不会在人的灵魂中找到寄存之处，虽说对基督的这种信靠也能澄清上述对立。凡深陷于罪之不幸中的人，内心决不安宁；当其回忆起他们童年时的天真无邪或青年时的远大抱负时，这种不安之心必更增强。

除死亡外，任何疾患或败坏都会启示出那被败坏了的东西之健全结构。瞎了的眼睛仍然是眼睛，尽管它完全看不见了。疯子的反常举动在不连贯的混乱动作中暴露了只有人的心智才可能具有的那些连贯动作。战争若不是破坏了国际间的和平与相互依存，其所造成的混乱也就算不得邪恶；它若不利用国内的安宁来作为征服的手段，它也算不得邪恶。奥古斯丁说：“甚至劫掠世人的强盗，亦知在他们自己当中和平相处。”^[3]

267

尽管基督教神学经常以夸张的语词来表达人的完全堕落这一观念，但它从未忽视这个事实，即罪之损坏人的本性尚未达到使他意识不到他之真实所是与实际所是之间对立的程度。阿奎那并不坚持人

性的完全堕落说,所以在他的思想中看到这种主张是不足为怪的。^[4]甚至连路德(他深信留给罪人的,除了“上帝的形象”这个名号外就再无别的了)也认为,只能把人的不安良心这种现象理解为人的本性对于他目前状态的反抗。而奥古斯丁则非常明确地主张,罪的邪恶不可能完全摧毁上帝在造人时所赋予人的良善:“这一点已向我显明:那些已经败坏的东西乃是善的;这些东西并非全善,但除非它们是善的,否则它们就不会被败坏;因为倘若它们全善,那它们就不会被败坏,而如果它们毫无良善,那就没有什么好败坏的。……但如果被剥夺了所有的善,那它们就不再存在了。……只要它们仍然存在,那它们就必具良善;所以凡存在的,都是善的。”^[5]

268 人的本性与人的罪恶状态之间的关系问题,在基督教思想史上因为下述困难(我们在讨论原罪论时已提及这个困难)而被可悲地搞乱了:基督教神学在驳斥理性主义者对堕落神话的拒绝时,往往陷入坚持堕落为一历史事件这一拘泥字义的错误。这种拘泥字义的后果之一(这个后果严重影响了教会对于人的本性的看法),就是假定:人堕落前的那种完善被归于特定的历史时期,即归于堕落之前的乐园时期。对于一种若按时间来表达就必定会出错的关系所作的这种编年史意义上的解释,是不能只归因于圣经上的神话的。斯多亚派毕竟也相信在创世之初曾有过一个无罪的黄金时代,并且还相信自由与平等(它们虽是自然法所赋予的,但又超越了实际历史的诸种可能性),乃是那个幸福时代的真实存在。而且,每一个人都倾向于从时间与历史的角度来理解人的实然与应然之间的对立;因为他总爱把童年的无邪视为他真实本性的象征。尽管如此,却必须把圣经的神话看作是基督教之时间性理解——按这种理解,人曾经有一个时期具有他如今已丧失了的完善性——的首要来源。

这种拘泥字义的结果,便在基督教对于人的本性与人的罪性状态

之关系的看法上造成了混乱。在新教那里,这种混乱加重了对人的败坏^[6]的过分强调,并因承认人性中尚保留着一点正义的力量而扰乱了那要想缓解此种过分强调的努力。因为这种原初完善的残留物被错误地等同于“公民社会中的正义”(civil justice)^[7],殊不知这种能力也像人的其他能力一样,显然也是能被败坏的。在天主教那里,拘泥于时间字义的作法则倾向于把原义状态界定为一种超本性的特别恩赐,即一种被附加到亚当作为人所具的基本人性之上的特别馈赠。结果,罪是人之真正本质的败坏而非毁灭这个悖论,就在新教和天主教思想中变得混乱不清了。在天主教那里,堕落成了某种与人无本质关系的东西的丧失,因而并不代表他本质的败坏。而在极端的新教那里,则认为被摧毁的乃是人性中的上帝的形象本身。^[8]当新教思想要想从这种极端的立场后退时,它就只能从人类行为之不重要的方面去寻找人的原义的痕迹。

269

人的本性与人的罪性状态之间的关系,不能用堕落之前的完善状态这一带有时间性的理解来加以解决。这是一种人神之间的垂直关系,而不是人与人之间的平面关系。当把堕落变成历史中的一个事件,而不是人生中每一历史时刻之某一方面的象征时,善与恶在那一时刻中的关系就被弄得混乱不清了。

一 人的本性与原义

若不区分人的本性与那符合这种本性的德性,那就不可能正确理解上帝的形象以及这形象在堕落以前的完善性。什么也无法改变人的本性与构造,正如瞎眼并不能把眼睛从人体的结构上取消掉一样。即使是毁掉了一只眼睛,也不能改变人体构造需有两只眼的事实。另

一方面,人的自由却使人的行为有可能违反其本性的种种要求。这一事实证明了我们的区分人的本性与那符合这种本性的德性这一做法的正当性。人有可能丧失这种德性,也有可能摧毁他本性的正当功能,然而,人只有利用他天性中的一种成分即自由,才能做到这一点。

这个事实促使伊里奈乌在《创世记》第1章第26节的基础上对上帝的形象(the image of God)与上帝的样式(the likeness of God)作了区分,这一区分一直为基督教传统所坚持,直到宗教改革时期才对这个区分的有效性产生疑问。^[9]根据伊里奈乌,人的堕落只败坏了上帝的样式,而未败坏上帝的形象(在希腊文中,“样式”为 *homoiosis*,“形象”为 *Eikon*,在拉丁文中,“样式”为 *similitudo*,“形象”为 *imago*)。路德根据解经学(*exegesis*)的观点来拒绝这一区分是完全对的。《创世记》原文载,“我们要照着我们的形象,按我们的样式造人”,只是希伯莱文的对应形式,并无别的意思。天主教后来根据伊里奈乌的最初区分而提出的所谓“纯粹本性”与“超本性的特别加恩”之说,显然是不合理的。然而,若是加以适当的限定与防范,这个区分则是有益的、甚至必要的。

区分人的本性与那代表了此种本性之正常表达的德性与完善,乃是重要的。人的本性包含两种成分;与此相应,人的原初完善中也有两种成分。一方面,人的本性包括他所有的自然禀赋与限制、他的肉体冲动与社会冲动,以及他性方面与种族上的差异,总之,他作为自然秩序中之一受造物的品性;另一方面,他的本性也包括他的精神自由、他对自然过程的超越,以及对于自我的超越。

与人本性中第一种成分相符合的德性与完善,通常被称之为自然法。这种自然法能规范人的各种功能的恰当运作,使他的各种冲动达于和谐,使他和他的同胞之间的社会关系不超出自然秩序的范围。由于人的每一自然功能都受其自由的限制,由于规范正常状态的“法则”只是因其自由才是必要的,所以在这样描述自然法时总不免使人感到

有些混乱。但这种描述仍是有效的；因为它对人作为自然秩序中的一个受造物的那些明显要求，同人作为自由精神的那些特殊要求，作了区分。

与人本性中第二种成分即与其精神自由相符合的那些德性，类似于天主教所谓的“宗教德性”，即信仰、(希)望、爱。关于这些德性，我们现在就来详加分析。眼下有必要将这些德性临时确定为自由的基本需求。信仰上帝之道乃是自由的一种必需，因为若没有这种信仰，自由所生的焦虑就会引诱人去超越那些他不能控制的力量，以求自足自主。希望则是这种信仰的特殊形式。它把将来看作一个无限的可能性可在其中得到实现的领域，同时又是一个恐怖的领域，如果这希望不受上帝之道的支配的话；因为在这种情形下，它就会要么受盲目命运的支配，要么受纯粹任性的摆布。所以认识上帝，并不是一种超越了人的本性的“特别恩赐”，而是他那作为自由精神的本性所需要的。

爱既是这种自由精神的一种独特需求，又是由信仰派生出来的一种需求。爱之所以是自由的需求，是因为由人的社会本性而产生的共同体，不可能只建立在他的合群冲动之上。在其自由与独特性中，每个人都超越了把生命与生命维系起来的那些自然结合与心智统一。由于人因每一精神的独特性与个体性而彼此分开(无论自然的联系多么紧密地把他们联在一起)，所以，如果不是被维系在爱中，则不能兼顾自然的结合与精神的自由这两个方面。只有在爱中，精神与精神才能在其最深处相遇。自然的结合要受这种关系的限制和改变，因为另一个自我不再因其天性与理性方面的类似而变成只是一个供自我利用的对象。它被承认为一个主体，一个生命与目的的独特中心，而不是一个纯粹的对象。若不先假定信仰，这个“我与你”的关系就不可能，原因有二：(1)若不免除焦虑，人就会陷入自我中心的恶性循环，就会如此

地关注自己,以致无法进入爱的历险。(2)若不与上帝相联系,精神与精神在中相遇的那个自由世界就会受到如此的遮蔽,以致人会在思想中不断地沉沦到物的水平。所以,“爱主你的上帝”和“不可忧虑”这两个诫命,被恰当地放在了“爱邻舍如同自己”这个诫命的前面。

所以,基督教伦理对于信、望、爱的最终要求,并不是一些要使人达于完善的劝导,也不是一些旨在完成自然德性的宗教德性。若从人生中剔除这些要求,自由就会变成犯罪的源头。从罪人缺少这些德性且也不能达到这些德性这个意义上说,这些德性的确也能劝导人达于完善。但这些德性却是人的自由的基本要求,而不是附带的要求。^[10]

根据以上分析,可得出如下结论:罪既不会摧毁人之所以为人的本然结构,也不会取消人的完善所残留下来的责任感。事实上,这种责任感乃是人之本性对于他之目前有罪状态的一种要求。因此,那与人之真正本性相符的德性,便以律法的形式向罪人显示。这就是保罗所说的:“我所愿的善,我并不作……本来叫人活的诫命,反倒叫我死。”(《罗马书》7:10,15)律法之所以叫人死,是因为它指出了这些要求,却未帮助人去实现这些要求。事实上,由于律法激发了罪性的自私,使之更加有意地违抗人的本性,故可说它加重了罪(《罗马书》7:7)。它还可以通过引诱人认为他既知律法就会遵守律法,来激起罪性的骄傲。^[11]人若只从他内心法则的观点,即从他知道他应当践行的善的观点,便不可能了解他自己。人要充分了解他自己,就必须知道他违反了他视为其行为规范的律法;但如果认识不到这种律法乃是其本性对于他目前状态的一种要求,那他就仍不能充分地了解自己。^[12]

很有意思的是,路德虽急于证明人性中的上帝形象已被摧毁,但却同样坚持强调一点,即:律法与人的不安良心乃是上帝与人发生关系的最初交接点。良心乃是罪人的义。人自己的心控诉他自己。若无信仰的支撑,这种自控就会导致绝望,但若有信仰,便会导致悔

罪。^[13]换言之,人的不安良心所表达的,乃是刻写在他自己心中的律法。在律法与其罪行发生对峙与冲突时,人最能意识到这种律法。事实上,许多解释都把良心的表现限定在行为之后的不安上,而不是限定在行为之前的特别引导上。^[14]尽管这种解释不免过于狭窄,但这一点却不假:人之知道良心,首先是从这种不安来的,即从对于一切道德生活都具有的内在冲突的意识而来的。

基督教思想按照保罗的教导,始终认为律法不只是由启示或社会权威所赋予人的东西,而是刻写在心中的东西。^[15]这只是意味着:由人的本性所命令的对于行为的那些要求,乃是他真正自我的一部分。自我在行动时,这些要求站在自我之外,所以它们才成为“律法”,它们给人以外来者的假象,似乎只是“知识和真理的模范”(《罗马书》2:20)。良心的呼声的这一特殊内容,自然要受历史中的各种相对情形的制约。人在解释人生的本质时可能会出错,所以良心的内容也可成为罪的载体。然而,即使是在内容上,良心的普遍性至少也与它的多样性和相对性同样重要。^[16]我们必须得出结论说,人生的真实结构,例如人对其同胞的依赖(这种依赖既需要他们发生机体上的联系,也需要发生爱的联系),会在肯定自己时不顾其所可能犯的错误而反对那由人的自私与骄傲带入人们关系之中的混乱。^[17]

如果以上分析是正确的,那么必然就会得出这一点,即:如果说新教在拒斥天主教关于堕落并未改变人的本性而只摧毁了“超本性的附加恩典”的教义时是对的话,那么,新教认为人的本性已被摧毁了的主张则是错误的。天主教看到的很可能只是德性的改变,而非人的结构的改变。但它对这种德性——即人与上帝的交通与密切接触——的界定,却必然会在内容上包括人的本质结构的一部分,即包括人的超越性自由,而这自由只有在上帝的旨意中找到它的来源、目的和准则时才是可以接受的、有创造性的。这个自由的结构就表现在对罪的约

275

276

束之中；因为，正是由于这种追求永恒的自由，人才能把他有限自我转化为无限自我。也正是由于这种自由，人才既能犯罪，又能对罪有所意识。

我们由于否定了在时间上拘泥字义的错误，即那种把人的原初完善放在历史堕落之前某一时期的谬见，因而也就澄清和改正了天主教与新教的错误。与新教的主张不同，我们仍可维护这一点：尽管人犯了罪，但却仍保存了上帝的形象。与天主教的主张不同，我们可以摒弃那个认为原义(original justice)完全丧失与自然正义(natural justice)未被败坏的无稽之谈。那在天主教思想中被称为原义的东西，的确代表了人的自由的最高要求；而自然正义所代表的则是人作为造物的那些要求。这两种正义都为罪所败坏；然而两者却仍与人同在，但不是作为实现了的东西，而是作为人所要求的东西。

然而，倘若“堕落之前”指的不是某一历史时期，那就会产生这样的问题：(1)作为对人之要求的这种完善究竟存身何处？(2)这种完善之特征和内涵究竟是什么？

二 原义在哪里

277 如果原义(即人原初的完善)指的不是堕落前的历史阶段，那么，在什么地方可以找到它呢？这个复杂的问题或可用一更简单的、类比的提问来加以评估：健康究竟在一个病态有机体中居于何处呢？很显然，病灶可以在机体的某一特殊部分，而其余的部分则相对健康。然而，机体上任何一部分的疾患都会影响整个有机体。整个有机体因而也就染病了。然而，只要还有生命，就有某种程度的健康。疾病所产生的痛楚表明了机体的正常和谐已被打乱，因而即是健康对疾病的控

诉。要指出这种健康处于疾患身体的哪一特殊位置,乃是不可能的。

同样,要使“理性”或人的其他能力免受罪这种疾病的感染,也是不可能的。由于罪是自我的过分骄傲与自大,所以,凡是人生中能使自我对上帝保持顺服之心并与他人保持合作的力量,都可被视为一种健康成分,如果没有这种成分,人生必将自我毁灭。尽管不能指出这些健康成分的确切位置,但却能指出良心及追忆原义的地方。我们在前面已指出,那知道自己有罪自我即是超越的自我,准确些说,就是处于超越自己那一刻的自我。这个处于超越自己那一刻的自我可起“无限倒退”(infinite regression)的作用并使先前的意志决断成为对象。正是在自我超越的这一刻,才出现了良心与对原义的回忆。因为在这一时刻,自我才知道自己只是芸芸众生中的一个有限受造物,才知道自己在行动时所提出的那些过分要求必然导致对他人的不义。

我们不可认为,在自我超越中出现的这种良心与对原义的回忆,就是具有了完善。这个超越的自我常误以为,它目前所具有的能力,即它能对它在先前行为中的那些过分的、不义的要求作出评判,就足以保证它以后的行为具有德性。其实并非如此,因为当自我采取行动时,它总会或多或少地利用先前的超越观点,来为它那追求利益的行为进行“辩护”和“粉饰”。因此这种行为总是有罪的,即便我们承认牵涉利害的行为与无关利害的行为以及掩饰这些行为的僭妄和自欺可能会有无限的等级也罢。

278

换言之,堕落之前的完善乃是采取行动之前的完善;但切勿赋予“行动”(act)这个概念以太窄的含义。甚至在行为未公开之前,自我就已行动了。每当焦虑的自我在构成其世界的危险与情欲的波涛中为自身的安全而有所谋划筹措时,它便开始行动了。每一出自焦虑、有限与不安自我的思想、情绪和行为,都沾有罪的污渍。但在此种有罪的行为中却绝无对罪的意识,因为自我在其行为中完全是统一的。若无此种

内在的统一,自我就根本不能行动。只有在行为之后,当自我采取某种外在于自己的立场时,它才能对其行为的过分或反常有所意识。

对原义的这种意识并不在某个普遍自我(与经验自我相对)中。显然并没有两个相互冲突的自我。但在生存的每一时刻,却有两个自我之间的紧张关系:一个是从自身的价值与必然要求来打量世界的;另一个则是既打量世界又打量自己,并因在行动中提出了过分的要求而深感不安。自我的这两个方面,都在保罗的自省过程中得到了清楚的揭示。他一方面说:“我原晓得律法是属乎灵的,但我是属乎肉体的,是已经卖给罪了。”这里,有罪的自我在打量一种似乎是外在于自我的实在。这就是律法。但保罗接着又说:“既是这样,就不是我作的,乃是住在我里头的罪作的。”(《罗马书》7:14,17)这里,作为最终主体的自我在打量有罪自我并宣称那不是它自己。这“不是我……乃是罪”。这个根据自我超越的观点而认为有罪自我不是自我而是“罪”的“我”,与那个根据有罪行为的观点而认为自我的超越可能性不是自我而是“律法”的“我”,乃是同一个“我”。

奥古斯丁派的思想,特别是表现在新教改革者身上的该派思想,都否认这种复杂性,而赞成人性败坏的简单说法,这一倾向不仅应归咎于对堕落所作的那些错误的字面解释,而且也应归咎于他们的这样一种担心,即担心承认人的自尊会立刻增加骄傲之罪。这种担心是有道理的,因为人自以为义的全部历史已表明:人往往不从他做了些什么的观点来评判他自己,而是从他知道他应做什么的观点来评判他自己。由于认为他知道律法故便服从了律法,所以就把不服从的过失归到别人身上。这就是保罗当时严责那些自以为义的“好人”与我们今天的道德问题相关的原因所在,尽管这种关联并不为基督教自由主义所了解。^[18]今日偏重道德立场的基督教所犯的最大错误,就是它倾向于支持这样一种假说,即人之为善,是与他们心中所抱持的爱和正义

之理想成正比的。这个错误固然是现代基督教与西方文化的一般道德学说所共有的,但也是前者从后者那里借用来的。然而,这一混乱并不能证明人性完全败坏说的合理性,而完全败坏说的这些极端理论也不足以有力地驳斥自由道德主义的错误。

如果把对“原义”的意识放在自我超越历史的那一时刻(尽管并不外在于历史中的自我),那就完全符合堕落神话的象征含义。圣经并未记载亚当的任何无罪行为,尽管基督教神学都很强调他在堕落前的完善。比其他神学家更具现实感的伊里奈乌曾说,无罪的时期是很短暂的,罪几乎是随着他的被造而来的。亚当在未行动时是无罪的,一有行动,就犯了罪。换言之,他之无罪,是在他作出第一个有意义行动之前,他的罪就在这行动中表现出来。这正象征了整个人类历史。人的原义乃是处在历史之外的,但它也处于历史中的人的心中,罪实际上是借助于这种原义而来到的;因为罪妄以为它的行为不属历史,而是一桩公正无私的行为,即一种具有永恒性质的行为。

280

三 原义的律法内容

我们已经看到:原义或原善在罪人面前是作为“律法”出现的,而且我们还尝试性地把这种律法界定为源于人的本性,同时也对人的本性中的有机结构与自由作了区分。我们还提出,在基督教与斯多亚那里通常称为“自然法”的东西,大致是人作为受造物的需要;而被天主教思想界定为“宗教德性”(即信、望、爱诸德)的那些德性,则是人的自由的需要,并且代表了“原义”。我们说过,这种义并未在堕落中完全丧失,而是作为知道他应当成为什么即作为他自由的律法而保留在罪人的心中的。

281 (1)要对原义之律法内容作更详细的分析,我们就必须强调一点,即我们对自然法(说的是人作为受造物的需要)与原义(说的是人的自由的需要)所作的区分只是暂时的。天主教思想的主要错误,就在于它把这种区分变成绝对。它认为原义在堕落时已丧失殆尽,而自然之义则未受到堕落的根本败坏。这种区分遮蔽了人的自由与人所有的自然功能之间的复杂关系,结果使一切“自然的”或“理性的”标准与准则都陷于罪中。所以,并不存在未被败坏的自然法,正如并不存在完全丧失了的原义一样。人的自由把每一正义的标准都置于更高的可能性之下,而人的罪性则不断地把种种偶然与相对的成分偷运到这些理性的绝对标准之中。过分相信人的理性,以之为自然法的根源,就会把律法这个概念变成人的罪恶的工具。这种对理性的过分信任,会把神圣的普遍性赋予理性于某一特定历史时刻在其中运作的那些特殊境况。中世纪天主教由于相信未被败坏的理性能够成为自然之义的确定标准,遂成为那个时代僭妄之罪的工具。阿奎那的社会伦理学把封建农业经济制度中的那些特殊偶然因素转化成一个由固定的社会伦理原则组成的体系。

自由与罪对一切历史规范所产生的相对影响,可用几个特别的例子来加以说明。在天主教的自然法中,一切社会关系,包括家庭关系,都得到了明确的界定。天主教还认为,自然法禁止节制生育,丈夫有权支配妻子。禁止节制生育所假定的是,人的性功能只能限定在他的自然功能即生殖上。但人的生存的特征正在于:所有的动物功能都要受自由的影响并形成更加复杂的关系。这种自由既是创造性的基础,也是罪恶的基础。与性相关的自由既可引起放纵,也可为性冲动与更为复杂精致的精神冲动提供一种创造性的关系。在有关性的教导中,282 天主教的自然法理论若以路德的“创造之序”这个概念来加以表述,那就更具说服力。因为“创造之序”这个概念把自然法局限于自然的事

实,如自然的两性关系,而不会引入某种貌似有理的普遍理性。自然中的两性关系的主要目的是生殖,乃是无可否认的自然事实。但要建立一种普遍有效“理性法”(它最终会为性在个性之历史发展中的作用设立界限),却不那么容易。

一切正统的基督教理论都在保罗的思想中寻找进一步支持男性优于女性的根据,所以这种正统理论深信,它所认定的绝对标准得到了圣经和理性法的双重支持。但须知道的是,对存在于两性间的自然法所作的任何界说,都不可能不把男性骄傲的罪带入这个标准。男女关系一方面要受两性差异这个自然事实的制约,另一方面也要受人的自由这个精神事实的制约。女人要生儿育女,这一自然事实便把她与子女联系在一起,并部分地限制了她去自由地发展种种与母性无关的能力。一方面,理性主义的女权论无疑会倾向于超越自然所建立起来的无情界限;另一方面,在家庭关系中强立人定的(历史的)标准,也必然会倾向于增加男性的骄傲之罪,并阻碍女性不背母性的各种自由发展。自由这一人的特殊能力不容我们为各种关系,包括两性之间的关系,定下适合一切时代的精确标准。另一方面,人的罪性又必然使某个占统治地位的阶级、团体或性别去寻求建立一种能永久保证其优势的关系。当然也有某些恒常的规范,如一夫一妻制,这些规范与诸如巴特这样的新教怀疑论者所主张的相对论相反,不仅得到了圣经的支持,而且还得到人类积累的经验的支撑。至于在各种相对标准中仍有一些普遍的标准,下面就会说到。

283

天主教自然法理论的局限也同样清楚地表现在国际关系的领域中。天主教理论所谓的“正义战争”^[19]即其一例。天主教理论远胜于路德的相对主义与道德怀疑论,这种相对主义与怀疑论最终并未给予信徒以据以评判其国家事业是否正义的任何标准。但天主教却认为能够对“正义”与“不正义”、“自卫”与“侵略”作出区分,现代历史加强

了整个历史对于这一点的明显教训。并非一切战争都是同样正义的，并非一切竞争者都是同样正当的。人们必须作出区分，但人们的评判却易受情感与利害的影响，以致最为明显的侵略也可被说成是必要的自卫；甚至中立者认为是完全自卫的战争，也不能说是出自完全无愧的良心，因为引发战争的那些情势，可能会涉及现在处于自卫一方先前所犯的侵略行为。^[20]然而这并不意味着道德主义者的下述看法是正确的：由于任何特定战争的爆发都充满了歧义，故应制止一切战争。即便是那不被认为是“正义”的战争，也仍然关涉到人类文明或文化的生死存亡。人们在历史中的确需要依靠某些规范来作出重要的决断，即便人们不得不承认，一切历史的规范都要受有限性与罪恶的影响；人的罪性就在于他对终极性的僭妄要求。理性主义者（无论是斯多亚型的、天主教型的还是现代型的）所犯的一个永久错误，就是不承认理性的有限性与罪性，就是要从这种对理性的信赖中去获取普遍的理性法则。

284 尽管拒斥这种绝对主义的错误是重要的，但否定那些不承认一般规范之有效性的道德相对论者的错误，也是同样重要的。在世俗的理论中，这种相对主义乃是由极端自然主义经验论产生出来的；而在宗教思想史中，路德派的正统思想倾向于认为理性完全陷于罪的败坏中，以至于对任何“自然法”规范都不相信。^[21]过于简单的理性主义与过于完善的相对主义之间的这种冲突，可由对理性功能所作的更加辩证的分析来加以解决。事实上，在作为认知主体的自我与作为行为主体的自我之间，在作为超越本身的自我与行为中的焦虑自我之间，理性所处的乃是一种模棱两可的地位。它是这两种自我的奴仆。它的那些普遍判断，它为使万物彼此联系而作的努力，都可成为可供选择的手段，或被作为主体的自我用来谴责有罪自我的偏私行为，或被有罪自我用来赋予它的特殊需要与偏见以虚假的普遍性。若要分析“自然法”与一般良心所包含的复杂因素，那就必须顾及理性的这两个

方面。^[22]

(2)以上我们只论及天主教思想的倾向,即它倾向于从(它认为是有限的但却是未被败坏的、纯洁的)理性中求取无限的道德规范。然而,对这一错误的讨论,却只是对“原义”(天主教认为已在堕落中丧失)问题的一种消极探讨。而积极的探讨则表明:所谓的“自然法”与所谓的“原义”乃是彼此密切相关的,这不仅因为它们都与罪相牵连,而且还因为人的自由把终极的“原义”的诸要求置于自然法的诸要求之上。即便在一个罪恶的世界中,也没有一种正义能被视为最后的规范。爱这一更高的可能性(它既是正义的完成又是对正义的扬弃),总是高翔在一切正义体系之上。

正如我们所看到的那样,天主教神学中的原义,乃是一种能使灵魂与上帝完全契合、能使灵魂完全顺从上帝的旨意,并且也能使灵魂的各种冲动与功能相互协调的德性。这种德性只有在分为信、望、爱三种德性时,才得到更完满的界定;而根据天主教理论,这三种德性乃是“宗教德性”,是由上帝的恩典赐给罪人,以弥补罪人因堕落而有的不完善。至于这些德性是否如天主教的成圣说(sanctification)所认为的那样被完全赋予了得救的人,乃是后面所要讨论的问题。^[23]眼下所要说明的一点是:这些德性并不像天主教所认为的那样在堕落时完全丧失了。被认为是罪人所丧失了的这种原义,其实又作为自由的最终要求而被提供给了他。因为人不只是受造物,而且也是自由的精神,因为一切道德规范都因人的自由而有了更高的可能性,所以,任何缺少“信、望、爱”三德的道德标准,都不能使人的精神得到安宁。

这些信德之为罪人的“律法”的性质,可在爱之律法中的“你要”上得到完全的揭示:“你要尽心尽意尽性爱主你的上帝。这是诫命中的第一,且是最大的。其次也相仿,就是爱人如己。”这里对人有所命令,有所要求。这就是律法,但它所命令的,乃是一种心思意念,即灵魂与

上帝的和谐(“你要爱主你的上帝”)、灵魂之内的和谐(“尽心尽意尽性”),以及自我与邻居的和谐(“爱人如己”)。若是达到这种和谐,那就消除了所有的诫命。这个诫命可被领会为对灵魂与上帝、自我与邻居之尚未实现的那种完全和谐状态的诉求。假如这种状态已经实现,那么“你要”两字就失去意义。假如人在有罪的状态中绝不可能意识到这种终极完善,那么“你要”一词也没有意义。有意思的是,有关道德问题的哲学论文一般都误解了“爱的律法”,因为它们未能以罪的概念来作为分析的基础。

287

人是否有可能依靠本性或恩典来实现这个诫命并治愈他与上帝、他与邻居之间的不和谐,乃是我们以后在讨论基督教的救赎教义时所要回答的问题。^[24]眼下我们感兴趣的,是要证实爱的律法就像一个病人可以盼望的健康目标,也像人未曾拥有但应该拥有的原义,因为他所处的矛盾地位,以及在他与上帝、邻人、自己之关系上所产生的强制与屈服,都显然不是一种理想的健康状态。

爱的律法与一般律法的关系,可从耶稣与那个年轻财主的对话中得到很好的了解。这个年轻人“遵守了一切的诫命”;但这些诫命,也就是一般意义上的律法,并不能使他满意,他心中持续的不安敦促他提出这样的问题:“我还欠缺什么?”这个问题所暗示的是:罪人之所以感到良心不安,与其说是由于他知道人生的终极律法是爱的律法,不如说是由于他知道仅仅消极遵守一般的正义律法是不够的。

耶稣以下面的话说明了那个青年人所渴求的终极律法:“你若要达到完全,去变卖你一切所有的,周济穷人。”这里所要求的乃是一种完全不考虑自己的行动。道德主义认为,生命的律法只要一经说明就会得到遵守,但这个简单的看法却受到青年财主对于上述耶稣要求的回答的驳斥:“他忧忧愁愁地去了,因为他有很大的财产。”从表面上看,似乎因为这青年有很多财产,才使他无法服从终极律法,因为耶稣

说：“我实实在在地告诉你，财主要进天国是难的。”但门徒立刻就认识到，这个命令乃是与世人对自己和自己财产的种种焦虑背道而驰的。于是，他们的问题“谁能得救呢”，便迅速地把这个青年财主的难题推及所有的人，因为所有的人都陷入了欲靠他们的财产与他们自己的力量来建立自身安全的罪中。

288

耶稣对于这个令人感到绝望的问题的回答，完全接受了门徒的观点。耶稣承认，人生的终极可能性乃是罪人的能力所达不到的：“在人是不能。”这是一种神的恩典中的终极可能性：“但在上帝是无所不能。”现代自由神学认为耶稣对人性的态度与保罗对人性的态度有很大的不同。然而，耶稣在这个故事中所意指所主张的观点，与保罗的救赎观乃是相同的。这种相同就在于提出了：人的本性与人有罪状态之间的冲突，靠人自身的力量是无法解决的，而只有靠上帝的恩典才能解决。

由这个故事所暗示所明言的人性观可概括如下：(1)作为罪人的人并非不知道他作为自由精神的那些终极需求。他知道一切历史中的具体律法都是不够的。(2)他并不完全明白这些终极需求的性质。(3)一旦这些需求得到界定，他又不准备去履行。这三个命题准确地说明了“原义与作为罪人的人之间的典型关系(见《马太福音》22:37-39)”。

这一更高律法——不仅仅是律法，而且是超越了一切律法的律法，是罪人也具有(不是已占有，而是感到缺欠)的原义——的特殊内容，在前面已得到暂时的界定，现在不妨作进一步的申说。它包括三个方面：(1)灵魂与上帝的完美关系，在这关系中，灵魂对上帝的屈服为信、爱所超越(“你要爱主你的上帝”)；(2)灵魂与自身在所有欲望和冲动中的完满内在和谐(“尽心尽意尽性”)；(3)生命与生命之间的完满和谐(“爱人如己”)。

289

(1)这三个要求中的第一个是最基本的，正如不信是基本与首要

的罪一样。爱上帝这个基本要求,相当于保罗所说三信德中的“信”与“望”。如果不相信上帝之道,那人的自由就会变得无法忍受。“望”隶属于并且等同于“信”。“望”是对于将来的“信”,而将来则象征了那些可以出现在时间中的永恒之不可预测的可能性。如果没有“信”和“望”,那么,这些可能性就会对人之狭小的意义世界构成无法忍受的威胁。它们可以随时把一些不可预测的因素,带人人藉以生存、藉以维护其安全感的狭小意义世界。历史并不是理性的。至少历史并不符合连贯的理性体系,这种体系是人为了理解历史的意义而不时地建立起来的。这些体系必然有其特定的意义支撑,而这种意义本身又免不了受历史变迁的影响。所以,只有依靠一种能把历史之看似无理的变迁领会为神圣智慧(它超越了人的理解力)之表现的信仰,历史才可能具有意义。这样,对上帝智慧的“信”就成了“爱”的先决条件,因为如果没有这种信,人就不仅会感到焦虑,而且还会被焦虑驱赶到自以为是与骄傲的恶性循环之中。正如我们上面所提到的,“不要忧虑”这个劝告,只有在联系到“你们的天父知道你们的这些需要”这个为耶稣所表达的信仰时,才有意义。

290 不要认为那消除焦虑的信、望、爱是人的生存容易达到的,这不仅对于那些对基督中的上帝多少有所认识的人是这样,而且对于那些其罪之混乱已被基督的启示穿透的人也是这样。“不要忧虑”这个命令之难以达到,可为任何一位诚实的传道者所证实,传道者在讲解经文前只要反省内心即可明白:为了获得听众称赞他对“不要忧虑”这个诫命的阐释,他是何等的忧虑呵!换言之,没有忧虑乃是一种处在行为中的罪人所不可能有的终极可能性,甚至有信仰的人,只要他还是罪人,也没有这种可能性。无忧虑属于堕落之前的完善。罪性自我为自己忧虑,尽管它知道它不应当忧虑。

人们或可反驳说,知道信仰与信任乃是人的自由之要求,这并不

是人的—种自然禀赋,而只是在基督的启示敞开了人的自由的整个维度与作为这种自由之主宰的上帝的实在之后,才为人所知道的。用圣经中的象征来说,这个反驳意指的是:亚当在堕落前的完善不可能得到充分的理解,除非有“第二亚当”来界定这种完善。这一论点至少有一部分是正确的。因为基督教信仰不只是对于自相矛盾的人类处境的一种回答,而且也是对于这种矛盾的更充分更清晰的启示。上帝作为拯救者的启示,强调了我们先前对于上帝作为审判者的认识,因为他那救赎之爱的启示澄清了他的神圣品格,人的罪就是根据这种神圣品格而受到审判的。这个悖论在人身上所产生的后果是:由于相信上帝能最终解决人置身其间的矛盾处境,故澄清了人对这种矛盾的认识。他现在知道,他的焦虑是由不信而来的。

然而,甚至当人还不清楚知道这一点的时候,“不要忧虑”的诫命就已回响在忧虑者的心中了。信仰所带来的宁静虽尚未为人所拥有,但他知道那是应当有的。很有意思的是,提出“自然法”与“良心”论(那种适用于作为造物的人的“律法”就是由此得到界定的)的斯多亚派,同时也提出了一种适用于作为精神的人的“律法”概念。这就是斯多亚的“不动情”(ἀπάθεια)主张,该主张要求人对一切超乎人的能力之上的生命的兴衰流变采取漠不关心的态度。这个主张可说是准确地反映了人在自然神学的范围内关于“不要忧虑”这个诫命所可能知道的一切,以及关于宁静的要求是自由之健康条件所可能知道的一切。然而,有意思的是,在斯多亚泛神论的限度内,如果不摧毁历史中的创造性,那就不能实现无忧无虑的自由生活。斯多亚派的神灵本身并非自由精神,也不是造物主。结果是,不动情所意指的,一方面是人的精神的自足,获得这种自足的代价乃是灵魂的龟缩并使之与世间的一切问题和责任断绝关系;^[25]另一方面,则因缺少一个创造论,故不能区分上帝与世界、受造的世界与有罪的世界,而这样一来,就只好以万物皆善的虚妄

292 信仰来劝人免除焦虑了。^[26]所以,斯多亚派所谓的免除焦虑的自由便一方面陷入了自足论(忽视人在实际上要依赖于他周围的世界)之中,另一方面又陷入了一种决定论(忽视历史中的邪恶)之中。^[27]这些错误反映出一种泛神论的理性主义在寻求解决人的自由与依赖性问题时所具有的局限。这个问题只可用基督教的上帝之道的概念才能加以解决。然而,重要的是要承认这一点,即斯多亚派也对这种信任与宁静(甚至罪人也知道这是他们的终极之善)作过某种说明。这乃是人并不具有但却知道应当具有的原义的组成部分。

(2)“原义”的第二个要求是在圣经爱的律法之“尽心尽意尽性”这句话中得到表达的。这一个要求与理想的可能性便是灵魂内部的完全和谐一致。这种内在的一致并不是罪人身上的一种实现,因为自我内部还存在着强制与屈从,正如在自我与上帝、自我与他人之间也存在着强制与屈从一样。但甚至罪人也知道,只有这种内在和谐才代表了完全的健康。有罪的灵魂不可能尽心尽性尽力地做事。罪的后果就在于:人虽欲为善但却不能行,此即圣经所谓“立志为善由得我,行出来由不得我”(《罗马书》7:18),这也就是说,每一行动都暴露了“意志的缺欠”(奥古斯丁语),即没有能力将其正当意愿在具体行为中实现出来。

293 唯心主义者历来都把这种内在矛盾解释为认知主体与感觉主体之间的冲突,或解释为普遍自我与经验自我之间的冲突。这种解释自有一定的道理,因为在作为超越的自我与作为行动主体的自我之间,确有一种真实的区分。但这种唯心主义的解释却忽视了自我的统一性,并且看不到人只有一个意志的事实。这个意志之所以会与自己发生对抗,是因为它不能行它所意愿的善。意志之所以在具体行为中不能把这超越的目标实现出来,是因为在具体行为中运作的意志推动力,有一部分是由焦虑自我感到的种种恐惧与忧虑提供的;而这些恐惧与那个超越的一般意向乃是背道而驰的。

于是这个焦虑的自我便使自己成为中心和目的；但由于自我可在无限后退中超越自身，故只有上帝而非自我才能作为它的中心和目的。所以即使在顺服上帝的行为中，也仍会有内心的冲突。这行为出于服从而不是出于爱，这意味着它并非是“尽心尽意尽力”的。自我只要还以自己为中心，就必无完全的信心，也必然受到强制。然而，自我也绝不可能说服自己，相信自己就是自足的中心与可靠的保障。因而也就总会使人想到一种可以克服这一内心冲突的理想可能性。这种思想拒绝一切人性完全败坏说，但内在冲突的事实又拒绝一切认为人性并未败坏的主张。

只要自我以自己为中心，那它就只能提供出受强制的服从。只要自我能超越自己，那它就知道这种勉强的态度是不恰当的。所以缺欠爱的服从行为，会产生出一种良心的不安，这种不安与因违抗上帝所产生的不安只有量的区别而无质的不同。理想的可能性总是这样：“人须爱你所吩咐的，而喜欢你所应许的。”

因此，灵魂与其自身的完全和谐，是由它与上帝的完全沟通以及它对上帝的爱派生出来的。凡在对上帝的爱超过了对上帝的服从的地方，灵魂就会毫无保留地以它的真正来源与目的为中心。罪人的行为显然是不能完全符合这个理想的。这样一种意识，即一种缺少爱的单纯服从尽管是普遍的但却不是正常的，便是原义。原义是这样一种意识，即不应当有应当的意识；原义是“你要”，但这个“你要”所指的是：在完全的爱中根本就不存在“你要”的劝说。

(3)对邻人的爱，即生命与生命、意志与意志的和谐一致，同样是由完全信靠上帝而来的。如果没有这种信靠，人就会陷入焦虑与自满的恶性循环之中，这就使人不能真心关怀邻人的需要。所以，人与人之间的爱乃是整个原义的一个方面，也是原义的最后表现。倘若我们注意到了那处于相互关系中的人的自由，那就可以说，爱是人的关系

所提出来的最后要求。

人的人格具有一种普通认识过程所探测不到的深度与独特之处。这些认识总是倾向于把他人当作一个事物或对象。当自我把他人只理解为一个观察的对象时,则人格和神格两方面都会受到遮蔽。这时,他人的创造性,即他人的独特的人格深度,就会被一种只触及他人生活皮毛但却无法穿透其存在奥秘的研究过程所遮蔽。每一个性的独特之处只能在爱中才能发现,但这一发现却不是根据一般的认识论所能得到的(一般认识论所能做的只是把这个“他人”的独特性纳入一般的理性范畴)。^[28]

人与人之间的真爱,乃是精神与精神在这样一个维度上的一种关系;在这个维度上,自然的一致(使人团结)与自然的差异(使人分离)这两个方面都被超越了。这并不是一件简单的事,因为从某种意义上说,每一个人的内心都不容易为他人所了解。只有通过爱上帝的方式,这种超越才有可能。人与人之间的爱往往受每个人心中的难解之谜的阻断,受竖立在人与人之间的那些不透明的“隔离墙”的阻断。所以,只要人的爱还有可能,那么它的一部分就总是灵魂与灵魂通过它们与上帝的关系而形成的。凡无上帝之爱来加强和完成人与人之间关系的
295 的地方,那些为自然所创生且为罪所强化的种种区别,诸如地域、种族、时空与历史方面的差异,就会使人与人彼此分离;自然和理性方面的相同点的确可以使人们联合起来,但这种联合却不是建立在精神与自由的层次上的。

所以,爱的律法乃是人的自由的要求,自我的自由与他人的自由都同样需要爱的律法。自我的自由乃是这样一种东西:任何一种正义的法则,任何一种对自我利益与他人利益加以评判的特殊方法,都不可能使自我感到它已经竭尽所能了。自我的自由会不断地超越这些律法与规则,并且会认识到;这些律法规则是受各种偶然因素制约的,

它们都不具有“爱人如己”这种终极可能性。正义感可以促使人们去建立有关失业保障的律法制度,以此来表达他们对于穷困邻人的一般义务感。但当我们看到那领取有限救济金的人仍感匮乏时,心里总是不能感到满意的。他人的自由与独特性也提出了超越任何正义体系的道德要求。他人也有一般正义规则所满足不了的特殊需要。有意思的是,甚至在共产主义理论中,它所主张的社会经济平等也为它最后的乌托邦理想所超越。在这种乌托邦中,“各尽所能各取所需”的完满状态超越了“资产阶级的平等”。

所以爱是一切道德体系的最终语汇。爱是这样一种道德要求,在这种要求中,一切正义制度既得到实现又遭到否定。说它们得到实现,是因为生命对生命的义务在爱中,较之在任何正义的制度中都更能得到满足。说它们遭到否定,是因为爱能终止正义制度所必有的那种斤斤计较。爱不再斤斤计较自我与他人的各种需要,因为爱会满足他人的需要而不考虑自己的利益。

四 原义的超越性

296

为了反对那主张人性完全败坏的悲观主义理论,就必须肯定原义即爱的律法在人身上作为法则和要求的持续存在。同样,为了驳斥现代世俗的与基督教的各种乌托邦主义,也必须承认,爱之律法的实现决非易事。爱是自由的法则,但人并不是完全自由的;人所有的这种自由被罪败坏了。一切正义的制度和建构都必须考虑到自然与历史的偶然因素及罪的事实。由于人超越了种族、国家、时空,故任何能对中国人的利益和美国人的利益作出规定的正义制度,它对中国人需要的肯定就不能少于对美国人需要的肯定。但是,要使这些利益按照一

种完满的爱的凝聚力而彼此联系起来,以致中国人或美国人能像肯定自己的利益那样肯定对方的利益,却不是一件简单的事。人的思想是太有限了,不能看到别人的利益像看到自己的利益那样清楚。而且要实现这种和谐的制度,就不能只限于个人的行动。它还要求建立庞大的经济与政治设施,用以抗拒和超越地域的限制、自然资源的偶然差异等等。所以,历史上的任何正义制度都要么不能实现爱的律法,要么满足于这种无能。

297

罪把一种甚至更为顽固的败坏力量,引入自然的惰性与有限性之中。受时空限制的人不仅感受不到那超出了自己时空限制之外的其他人的需要,而且还拒绝他人的这些需要加于他良心的要求,并提出他那一己的与他人利益不相融洽的种种要求。斯多亚与天主教的理论都通过区分绝对自然法与相对自然法而特别强调了由罪所造成的那种处境。绝对自然法所反映的是不与罪妥协的良心的要求。相对自然法则反映了一个罪恶世界对于法律和道德的需要。所以绝对自然法要求完全的自由与平等;反之,相对自然法则承认政府的必要强制、财产和阶级的不平等,以及奴役和冲突的必然性。绝对自然法认战争为非法,而相对自然法则承认战争为一种在罪恶世界中达致正义的必要方法。

正如天主教理性主义对自然法与原义的区别过于绝对一样,它对自然法之绝对相对两个方面的区分也过于绝对。然而,这些区分却符合道德经验的实际情况,而这正是现代世俗与基督教乌托邦主义所忽视的。这些区分之所以过于绝对,是因为我们无法规定罪恶势力的限度,或者无法规定那些超越了罪恶的理想可能性。我们无法借助定义来决定,在何种情况下我们应把自然或历史的不平等接受为必然的命运,何种情况下又应否定这种不平等。我们也无法事先决定,在何种情况下我们必须挺身反抗暴虐与不义,即便这种反抗会导致公开的冲

突也罢。如果相对自然法与绝对自然法的区分过于绝对(中世纪的理论就是这样),那么,为相对自然法所承认的那种不平等与冲突就会被人们安之若素地加以接受。其实,在相对自然法与绝对自然法之间,正如在自然法与爱的律法之间,并无精确的分疏,原因是:精神的自由与自然的必然性,以及自由的健康状态与病态,乃是如此紧密地交织在一起,以致在建立种种法则来分疏自然与罪的某些方面时,不可能不受到作为自由之要求的爱的律法的影响。

然而,天主教对自然法的区分虽过于武断,却比现代乌托邦主义者完全放弃这种区分要好一些。基督教理想主义者认为,只要实现了爱的律法,即可放弃正义的一切制度与规则。他们认识不到,爱的律法乃是伫立在历史的边缘而不是历史之中的。其所代表的是一种终极可能性而非现实可能性。他们以为只要说服人不去抵抗暴虐以避免冲突,即可实现上帝的国度。他们认识不到,一个罪恶世界上的正义在某种程度上是因各种竞争力量之间的张力而得到维持的。这种张力虽有造成公开冲突的危险,但若无此张力,则只能使弱者顺从于强者的意志,从而造成一种专制的缄默。

298

18世纪的世俗乌托邦主义者曾把超越一切律法的博爱,加在为超越的、绝对的自然法所要求的自由与平等之上,自以为“自由、平等、博爱”就构成了真正意义上的“自然法”。他们认为,这些超越一切历史的自由的终极可能性,不仅是历史中容易实现的可能性,而且也是被给定的自然事实。宗教乌托邦主义与世俗乌托邦主义一道产生的影响,已把当今资产阶级自由世界中的整个正义问题搞得混乱不堪,同时使我们难以抵御那些由我们文明的颓废方面产生出来的野蛮现象,以捍卫这个世界上的真正价值。

由于基督教在衡量人的地位时既能以那超越了自然必然性的自由为尺度,同时又能看到这种自由可为罪所败坏,故显然不会简单回

299 答这个问题：这种原义，即人在堕落前所拥有的完善，而今仍保留下来作为人的律法，是否会变成历史的真正现实。我们将在本书下卷对这个问题的各个方面与内容详加分析。这种分析必须重新考虑那些曾为新教改革运动所提出但现在差不多已被遗忘的问题，因为对于这个问题，宗教改革运动之前的基督教的一般回答是：原义，也即爱的律法，对于自然人乃是不可能的，但却有可能在得到拯救的人（上帝的“恩典”已治好了罪对他造成的伤害）那里实现。宗教改革运动更为严肃地把罪看作历史生活的一个永久范畴，所以坚持认为：历史绝无完成之时，人的自我冲突也永无终结之时。所以，它主张神的“恩典”不是神赋予人心的一种能力，叫人完成他的一切缺欠，而是神所施与的一种怜悯，叫人的不安良心得安宁，尽管在人的每一成就中都存在着这种不断的自我冲突。在现代新教所作的进一步发挥中，不但将宗教改革运动的这个核心问题遗忘了，而且连天主教所保留的成圣说与完善说也消失不见了。结果，现代自由新教对于人性与人的命运所作的解释，正如那些充塞现代文化的各种世俗解释一样，显然有悖于人类历史的可悲事实，尤其是当代历史的可悲事实。

新教改革运动之拒绝接受天主教的乐观主义，以及现代新教之拒绝接受天主教与新教改革运动对于人性的悲观看法，这种完全的对峙不过是基督教人性论的许多未得到解决的问题之一。若将新教改革运动在人性上所持的悲观立场，以及现代新教与世俗理论在人性上所持的乐观立场，与更为温和的天主教人性论相比较，那么，似乎温和的天主教人性论还更为明智与含蓄。然而，天主教这种更具综合性的立场却在文艺复兴与宗教改革运动的共同挤压下崩溃了。文艺复兴认为，人的本性和人的历史具有不可限量的可能性，深感中世纪的教会不能正确处理人的自由和人的命运问题。文艺复兴的这个看法虽不错，但它认为善的可能性可以逐渐消除恶的可能性，却是错误的。文

文艺复兴对精神性看法的基础,是基督教末世论与古典理性主义的奇特综合,这种综合中就包含着一种错误的进步观。

另一方面,新教改革运动则认为:善恶的历史区分在神的最后审判时乃是无关紧要的,因为那时的一切善恶区分都被消除了,在神的审判庭上无人能够称义;在历史中实现善的种种可能性是毫无意义的,因为无论是在道德与社会成就的最高水平上还是在最低的水平上,人的历史都会一直处于自我冲突之中。

文艺复兴与宗教改革运动对人性复杂性的探究,都超过了“中世纪的综合思想”(medieval synthesis)所理解的那些限度。但双方的发现却彼此矛盾。现代文化在人性问题上的某些混乱,即是从这一未能得到解决的矛盾产生出来的。另一些混乱则是源于文艺复兴之完全战胜宗教改革运动,以致后者的不少洞见只被保留在现代文化的很少几个支流中。

如何才能使文艺复兴与宗教改革运动关于人性的问题的那些洞见发生有效的相互关联,这乃是本书下卷所要讨论的一个主要问题。

注 释

[1]帕斯卡:《思想录》,第409段。

[2]布里福德(R. Briffarth),《毁灭》(*Breakdown*)。

[3]《上帝之城》,第4卷,第12章。

[4]阿奎那说:“罪不能完全取消人的理性,因为人若不具有理性,他就再也不可能犯罪了。因之,人性中的这种善是不可能被完全摧毁的。”(《神学大全》,第一编,第3卷,第85题,第1条)

[5]见《忏悔录》,第7卷,第12章。

[6]关于人性完全败坏的极端说法,可见之于路德派的《协和信条》(*Formula of Concord*):“凡主张人性并未完全丧失与神圣灵性事物有关的善而只是大为削弱的

教义,都应被摒弃拒绝。”

[7]《奥斯堡信条》,第18条。

[8]巴特在描述人的罪性状态时所承认的只是“人是人而非猫”(《别畏惧》,第27页)。

[9]哈纳克:《教义史》,第2卷,第171页。

[10]布龙纳:《反判中的人》,第5章,第1节。

[11]这正是保罗下面一段话的意思:“你称为犹太人,又依靠法律。且指着上帝夸口,既从律法中受了教训,就晓得上帝的旨意,也能分别是非,又深信自己是给瞎子领路的,是黑暗中人的光,是愚笨人的师傅,是小孩子的先生,在律法上有知识和真理的模范。你既是教导别人,还不教导自己么?你讲说人不可偷窃,自己还偷窃么?”(《罗马书》2:17-21)这一挑战与现代文化中的自义倾向尤其相关,现代人认为他之接受正义与和平的理性,便足以证明是别人而不是他自己,应对不义与冲突负责。

[12]现代文化中的那些乌托邦幻觉与情感失常,的确都源于否定原罪这个基本错误。这个基本错误(详尽论述可见第4章)使现代人不断地把人的善性等同于那些为实现社会正义与国际和平而建立的制度。一旦这些制度得不到实现,或须经过严重的冲突才能实现时,现代人便要么从乌托邦理想转化为灰心丧气,要么将失败的原因归咎于某个社会集团,或是归于某种社会与经济的组织。罪和罪责显然有种种不同的程度,有些人和有些国家之“违抗上天所示的异象”,较之别的人和别的国家更甚。历史中也有些特殊的邪恶,是由社会与政治组织的失调产生出来的。但是,只要人们不产生这样的幻觉,即人们能够找到某种特殊的社会组织,使人在中不再与他们自身存在的法则相冲突,那么,这些邪恶便是可以得到较为妥当的处理的。至于某些人和某些国家所犯的特别严重的罪行,只要我们承认这些罪行不过是人的一般处境的恶化所致,那也可以得到更有效的制止。现代自由主义和马克思主义都面临着道德无为或道德狂热的两难选择。纯粹的自由主义通常陷于无所作为的危险中。它不敢反抗邪恶,除非它能找到一个无辜的优越立场,来作为它行动的根据。这意味着它根本就不可能采取行动。有时它还认为这种不行动

正是它所寻求的那种无罪状态。少数自由主义者和多数马克思主义者都认为他们已找到了一种在行动中无罪的立场,可以解决这个问题。他们因此而犯了道德狂热的错误。现代文化的全部历史,特别是它新近为保护自己免遭更低劣、更邪恶的文化的侵害而作的种种努力,都可悲地暴露了因其对人性的误解而产生的种种弱点与混乱。

[13]斯多夫(M. A. H. Stromph):《马丁·路德的人类学》,第111~114页。

[14]霍夫曼(R. Hoffmann):《论良心》,第100页以下。

[15]参见《罗马书》(2:14-15):“没有律法的外邦人,顺着本性行律法上的事,他们虽没有律法,自己就是自己的律法。这是显出律法的功用,刻在他们的心里,他们是非同作见证,并且他们的思念互比较量,或以为是,或以为非。”

[16]休谟说:“这样一些词语如‘友善的’、‘性情善良的’、‘人道的’、‘仁慈的’、‘感激的’、‘友爱的’、‘慷慨的’、‘慈善的’,或与它们意义相同的那些词,在所有语中都是众所周知的,普遍地表达着人类本性所能达到的最高价值。”(《道德原则研究》,第2章,第1节)

[17]当然也有一些例子表明:一些人们通常谴责的行为,都为另一群人的风俗所赞赏;这些行为通过该风俗的优势与影响遂积淀为那个团体中个人良心中的内容。在这种情况下,可说道德生活已接近完全败坏的程度。然而很有意思的是,没有一个团体的习俗会赞赏撒谎、偷窃或滥杀无辜,因为这样做必使团体本身陷于完全混乱。所以在人们的良心中,律法的相对性总有一个限度。

[18]“原义”与罪的这种悖论关系被帕斯卡精辟地表述为:“虚荣是如此深踞在人的心中……以致那些写文章来反对虚荣的人都莫不以文章的妙笔生花而感到荣耀;而那些读这文章的人也莫不以读到它而感到荣耀。写下这些沉思的我也许也有此愿望,那些读我书的人大概也如此。”(《思想录》,第149页)

[19]西班牙耶稣会会上苏亚雷兹(Suarez)对正义战争的界说如下:“正义战争须具备三个条件:第一,宣战国须具有合法的地位;第二,宣战的理由须是正当的;第三,须用正当的方法,即是说,战争之开始、进行和胜利结束,均须是正当的。”(《法律研究》,第1段,第9节)

[20]当前的欧战(第二次世界大战)即是一例。德国的统治者说,德国的侵略不过是要纠正“凡尔赛条约的不义”。这个说法肯定是相当虚伪的,我们有可判其为虚伪的种种标准。然而我们却绝没有可用以评判其为虚伪的“普遍理性”,对于这个说法所作的种种评判,要受地理环境和政治背景的制约。即便是那些确信德国侵略并不只是对先前正义加以纠正的人,对包含在“凡尔赛和约”中的种种不公正内容,也不免感到良心不安。

[21]威斯勒(W. Wiesner)在《基督教信仰与公共生活》这一论文集中所写的一章,就是现代路德派完全拒绝一切以理性或“自然法”作为行为规范的有趣例子。

[22]加尔文对于理性的态度介乎天主教与路德的观点之间。他的立场虽前后不一,但却很可能比天主教和路德的立场更与事实相符。他说:“人藉以进行理解、判断和分辨善恶的理性,既是一种天赋的能力,就不会被完全败坏,而只是部分受到削弱玷污,以致残缺不全。”(《基督教要义》第2部,第2章,第12节)说一种只是“部分受到玷污”的东西所展示的“只是残缺不全”,这在逻辑上很难说得通。但这个说法至少接近于这一事实,即:理性既是可供自私驱遣的奴仆,也是可对自私加以评判的法官。

[23]参见本书下卷,第4章。

[24]参见本书下卷,第5-6章。

[25]爱比克泰德将这个思想表述如下:“一切事物中,有的在我们的权限之内,有的则不在我们的权限之内。在我们权限之内的有:意见、追求、欲望、厌憎,总之凡属于我们自身行为的那些东西。不在我们权限之内的有:身体、财产、声誉、法令,总之凡不属于我们自身行为的那些东西。……如果你认为只属于你自己的才是你拥有的;属于别人的就是别人拥有的;那是没有人能强迫你;也没有人会限制你;你不会怪别人;你也不会谴责别人,你不会做反对自己意志的事;没有人会伤害你,你不会有仇敌,因为你不会受到伤害。”(《手册》第1卷)

[26]马可·奥勒留(Marcus Aurelius)说:“如果神灵已对那些将在我身上发生的事情作出决定,那我就必须把它们作为明智的决定接受下来。因为认神灵的决定为轻率不慎乃是不可想象的事。——然而,倘若神灵并未特别考虑到我,那他们一定

考虑到了全局,如果他们以那些与此全局考虑相符合的事情加于我身,那我定将欣然接受。”(《沉思录》,第6卷,第39段)

[27]奥勒留在下文中表达了斯多亚主张的两个方面:“在期待自己的形骸解体之时,你应感到慰藉,但同时也不要因为迟迟得不到解体而感到沮丧,而要以下述两事为满足:第一,在我身上发生的一切事情都是符合宇宙的本性的;第二,凡与你的神灵和内在精神相违的事,你都有权不做。”(《沉思录》,第5卷,第10段)

[28]有关这个问题的深入讨论,可参见马丁·布伯的《我与你》与别尔嘉耶夫的《隐逸与社会》两书。别尔嘉耶夫对这个问题的处理因其二元论立场而受到削弱,他认为:将另一自我的“你”归结为“它”,这乃是一切有关对象的认识所具有一种“低级”特征。因此,他认为一切外部知识都是这个“堕落”世界的一种表现。

经文选段索引

(以下黑体数字为英文原著页码,即中文简体字版的边码)

- GENESIS 创世记 1:26, **190, 270**; 1:27, **229**; 1:31, **167**; 3:7, **238**; 3:12, **96**; 3:13, **204**; 3:17-19, **174**
- JOB 约伯记 7:13-14, **43**; 7:16-21, **128**; 42:3, 5, 6, **168**
- PSALMS 诗篇 8:4, **3, 49, 139**; 51:4, **257**; 139, **128**
- ISAIAH 以赛亚书 2:17, 17, **223**; 3:14 **223**; 14:12, 13, 15, **180**;
26:5, **223**; 28:1-5, **190**; 29:19, **224**; 33:1, **192**; 40:6, 8, **167, 168**;
40:15, 17, **167, 168, 215**; 44:6, **137**; 44:14-17, **138**; 45, **138**; 47,
204, 214; 47:3-7, **189**; 47:10, **138**; 49:25, **224**
- JEREMIAH 耶利米书 25:15, **214**
- EZEKIEL 以西结书 28:2-9, **138**; 29:3, **139**; 30:8, **190**
- AMOS 阿摩司书 4:1, **223**; 5:18, **140**; 6:4, **223**; 7:16, 17,
214; 8:4, **223**
- ZEPHANIAH 西番雅书 2:15, **189**

- WISDOM 智慧书 2:23-24, 174
- SIRACH 德训篇 10:14, 183
- II ENOCH 以诺后书 24:4, 180
- MATTHEW 马太福音 6:25, 183, 289; 6:27, 168; 6:32, 183, 289; 10:39, 251; 19:16-23, 287; 22:37-39, 286, 288
- LUKE 路加福音 1:52 ff., 224; 12:19-20, 139, 191
- JOHN 约翰福音 8:44, 204
- ROMANS 罗马书 1:18-23, 140; 1:19-20, 127, 132, 252; 1:21, 181, 241; 1:25, 204; 1:26-30 230, 231; 2:1, 197, 222; 2:14-15, 275; 2:17-21, 273; 2:20, 275; 3:22, 23, 219-220, 261; 5:12, 173, 241; 7:7-8, 218, 250, 273; 7:10, 272; 7:11, 204; 7:14, 17, 278; 7:18, 292; 7:19, 272; 10:2-3, 199; 13, 221
- I CORINTHIANS 哥林多前书 1:26, 224; 2:11, 152; 4:3-4, 129, 257; 5:3, 152; 5:10-11, 230; 15:56, 174
- II CORINTHLANS 哥林多后书 11:3, 204; 12:20, 230
- GALATLANS 加拉大书 5:19-21, 230
- EPHESIANS 以弗所书 2:1, 174; 5:3-5, 230
- COLOSSIANS 歌罗西书 3:5-8, 230
- HEBREWS 希伯来书 1:10-12, 169; 3:13, 204
- REVELATION 启示录 12:9, 204; 18:7, 189

人名索引

(以下数字为英文原著页码,即中文简体字版的边码)

- Adler, Alfred, 阿弗雷德·阿德勒 44, 192
- Aeschylus, 埃斯库罗斯 10, 12
- Ambrose, Bishop of Milan, 米兰主教安姆罗斯 261
- Aquinas, Thomas, 托马斯·阿奎那 158 - 154, 176, 187, 232, 248, 267, 281
- Aristotle, 亚里士多德 6, 7, 9 - 10, 113, 152, 214 - 215
- Athanasius, 亚大纳西 175, 248
- Augustine, 奥古斯丁 152 - 159, 161, 165, 169 - 170, 173, 186, 215 - 216, 230 - 231, 239, 241, 243, 247, 261 - 262, 267, 292
- Baillie, John, 约翰·拜里 127
- Barth, Kari, 卡尔·巴特 158, 220, 269, 283
- Bentham, Jeremy, 杰利米·边沁 107
- Berdyaev, Nikolai, 尼古拉·别尔嘉耶夫 172, 294
- Bergson, Henri, 亨利·柏格森 37
- Bosanquet, Bernard, 伯纳德·鲍桑奎 76 - 80

- Bruno, Giordano, 焦尔达诺·布鲁诺 19, 63 - 64, 218
- Buber, Martin, 马丁·布伯 133
- Butler, Bishop, 巴特勒主教 109
- Calvin, John, 约翰·加尔文 154, 158 - 159, 161, 187, 221, 242 - 244, 247, 262, 285
- Carritt, E. F., 卡里特 80
- Chrysippus, 克里西普 9
- Chrysostom, 克里索斯托 154
- Clement, 克莱门 144, 172, 229
- Coelestius, 泽列斯蒂 247
- Comte, August, 奥古斯·孔德 108 - 109, 195 - 196
- Copernicus, 哥白尼 19
- Dante, 但丁 217
- Democritus, 德谟克利特 9
- Descartes, R., 笛卡儿 20, 71, 72, 195 - 196
- Dewey, John, 约翰·杜威 110, 111, 113 - 114
- Duns Scotus, 邓斯·司各脱 172
- Eckhardt, Meister, 迈斯特·艾克哈特 58, 61 - 62
- Engels, Friedrich, 弗里德里希·恩格斯 44 - 48, 195
- Epictetus, 爱比克泰德 291
- Epicurus, 伊壁鸠鲁 9, 98 - 99, 122
- Fichte, J. G., 费希特 83, 89, 90, 120
- Francke, August, 奥古都斯·弗兰克 84

- Freud, Sigmund, 西格蒙德·弗洛伊德 34, 36, 42 - 44, 52 - 53, 121
- Gentile, Giovanni, 奇奥瓦里·斯太尔 79
- Gilson, Etienne, 伊蒂恩·吉尔森 122.
- Godwin, W., 戈德温 103
- Gregory of Nyssa, 尼斯的格里高利 153, 172 - 173, 176, 188, 229
- Harnack, Adolf, 阿道夫·哈纳克 262
- Hegel, G. W. F., 黑格尔 80, 93, 116 - 118, 195 - 196, 263
- Heidegger, J. J., 海德格尔 162, 183 - 184
- Helvetius, 爱尔维修 102, 106
- Heraclitus, 赫拉克利特 8
- Herder, J. G. von, 赫尔德 85, 87, 88
- Hobbes, Thomas, 托马斯·霍布士 24, 25, 70, 71, 73, 99, 100 - 101, 106, 121
- Hocking, W. E., 霍金 117, 256
- Holbach, P. H. T., 霍尔巴赫 97 - 98, 106
- Horney, Karen, 卡琳·霍妮 44, 192
- Humme, David, 大卫·休谟 71 - 73, 107 - 108, 275
- Irenaus, 伊里奈乌 173, 176, 261, 270, 280
- James, William, 威廉·詹姆士 73
- Jones, Rufus, 鲁夫斯·琼斯 136
- Justin Martyr, 殉道者查士丁 172
- Kant, Immanuel, 伊曼努尔·康德 76 - 77, 118 - 120, 133
- Kierkegaard, Soren, 索伦·克尔凯郭尔 44, 75, 81, 163, 170 - 171, 182,

242 - 243, 245, 251 - 252, 254, 263

Kracmer, Henrik, 亨利克·克拉曼 201

Laski, Harold, 哈罗德·拉茨基 205 - 206

Lavater, J. C., 拉维特 85 - 86

Lawrence, D. H., 劳伦斯 238

Leibnitz, G. W. von, 莱布尼兹 81, 115 - 117

Lenin, Nikolai, 尼古拉·列宁 46

Leon, Philip, 菲利普·利昂 204, 212

Locke, John, 约翰·洛克 71 - 73, 101 - 102

Lombard, Peter, 彼得·朗巴德 243 - 244

Lovejoy, Arthur O., 亚瑟·洛维约 88 - 89

Luther, Martin, 马丁·路德 60, 84, 121, 160 - 161, 176, 183, 187, 200, 218, 232, 244, 267, 270, 274

Machiavelli, Niccolo, 尼古拉·马基雅维里 218

Mannheim, Karl, 卡尔·曼海姆 196

Marcus Aurelius, 马可·奥勒留 291

Martineau, James, 詹姆士·马蒂涅 256

Marx, Karl, 卡尔·马克思 35 - 36, 46, 93, 97

Mead, George, 乔治·米德 56 - 57

Menninger, Karl, 卡尔·门林格尔 234 - 235

Meyer, J. Edward, 爱德华兹·J·麦塞 135

Mill, James, 詹姆士·密尔 107

Mill, John Stuart, 约翰·斯图亚特·密尔 107

Mirandola, Pico della, 皮科·德拉·米兰多拉 21

Montaigne, M. E. de, 蒙田 19, 22, 64 - 65

Nicholas of Cusa, 库萨的尼古拉 61, 62, 63

Nietzsche, F.W., 尼采 8, 11, 24, 25, 34 - 36, 39, 41, 82, 83, 86, 88, 91, 121

Novalis, 诺瓦利斯 85

Oman, John, 约翰·奥曼 126

Origen, 奥利金 153, 171, 229

Parmenides, 巴门尼德 6

Pascal, Blaise, 布列日·帕斯卡 187, 202, 243, 257, 265, 279

Paul, 保罗 127, 129, 132 - 133, 139 - 140, 152, 173 - 174, 181, 199 - 200, 204, 218, 219 - 220, 221, 222, 224, 241, 248 - 250, 252, 255, 257, 261, 272 - 273, 274 - 275, 278, 288

Pelagius, 贝拉基 245

Petrarch, 彼得拉克 19

Philo, 斐洛 172

Plato, 柏拉图 6 - 7, 30 - 31, 172

Plotinus, 普罗提诺 78, 155

Rauschenbusch, Walter, 饶申布赫 246

Ritschl, Albrecht, 阿尔布莱希特·里奇尔 178

Rousseau, J.J., 卢梭 42, 83, 85, 94, 105, 106, 121

Royce, James, 詹姆士·罗伊斯 78, 79

Russell, Bernard 伯纳德·罗素 188, 189, 191, 193 - 253

Saint Simon, 圣西门 108

Scheler, Max, 马克斯·舍勒 162, 164

- Schelling, F. W. J. von, 谢林 254
- Schiller, J. C. F. von, 席勒 27, 33
- Schlegel, A. W. von, 许莱格尔 85
- Schleiermacher, F. D. E., 施莱尔马赫 65, 84, 85, 86, 87, 89, 246, 247
- Schopenhauer, Arthur, 亚瑟·叔本华 34, 38, 39
- Seeley, J. R., 西勒 210
- Seneca, 塞内加 10
- Sophocles, 索福克勒斯 10, 12
- Spener P. J., 斯宾塞 84
- Spinoza, Baruch, 巴鲁克·斯宾诺莎 114, 115
- Stout, G. E., 斯道特 74
- Suarez, Francisco, 弗兰西斯科·苏亚雷斯 283
- Swinburne, A. C., 斯温伯恩 3
- Tennant, F. R., 特南 247
- Tertullian, 德尔图良 205
- Vinci, Leonardo da, 列奥那多·达·芬奇 19
- Whitehead, Alfred, 阿尔弗雷德·怀特海 112, 113
- Wiesner, W., 魏斯勒 284
- Williams, N. P., 威廉姆斯 229, 230, 261
- Wolff, Christian, 克里斯蒂安·沃尔夫 81
- Zino, 芝诺 8, 10
- Zinzendorf, N. L. von, 辛岑多夫 84

主题词索引

(以下数字为英文原著页码,即中文简体字版的边码)

Absolute, 绝对 78, 79, 83

Anarchy, 无政府状态, 混乱 38, 51, 59 - 61

Angst, 焦虑 184

Anxiety, 焦虑, 忧虑 43, 44, 168, 182 - 186, 192 - 193, 250 - 252, 264, 271 - 272, 278, 290 - 291, 293

Aristotelian, 亚里士多德(学派)的 6, 152, 153, 154, 227, 232

Atonement, 赎罪 142 - 148

Augustinian, 奥古斯丁(学派)的 233, 279

Body, 肉身 7, 12, 13, 41, 54, 82, 116, 151 - 152, 154, 167, 232

Bourgeois, 资产阶级 65 - 68

Capitalism, 资本主义 20, 67, 102 - 103

- Cartesian, 笛卡儿(学派)的 71
- Catholicism, 天主教 59, 61, 201 - 202, 220 - 221, 268 - 269, 275 - 276, 280 - 286, 297, 299
- Christ, 基督 28, 132, 142 - 146, 163 - 164, 266
- Conscience, 良心; 安稳良心, 93 - 122, 131; 不安良心, 17, 53, 143, 161, 196, 237, 256, 265 - 267, 274, 279, 293
- Creation, 创造, 创世 12, 28, 31, 32 - 33, 94, 131 - 136
- Death, 死亡 98 - 99, 167, 173 - 176
- Devil, 魔鬼 180 - 181, 254
- Donum superadditum, 额外恩赐 154, 248, 271
- Donum supernaturale, 超本性的特别恩赐 270, 275
- Dualism, 二元论 147, 173, 175
- Enlightenment, 启蒙运动 93, 96 - 99, 102 - 103, 298
- Epicurean, 伊壁鸠鲁(学派)的 18, 49
- Eros, 厄洛斯 31 - 32
- Eternity, 永恒 124 - 126, 144, 147 - 148, 253, 276
- Evil, 恶, 邪恶 2, 23 - 24, 96 - 104, 113, 114, 119, 120, 133, 134, 135, 167 - 169, 173, 254, 299 - 300
- Faith, 信仰 183, 271, 289
- Fall, 堕落 154, 160, 172, 174, 179 - 180, 238, 245, 248, 266 - 270, 275 - 276, 281
- Fascism, 法西斯主义 20, 23, 50 - 53, 82, 89, 104, 210, 212, 219, 249

- Finite, 有限的 150, 167 - 177, 178 - 203
- Forgiveness, 宽恕, 原宥 142 - 145
- Form, 形式 10 - 12, 17, 21, 26 - 53, 123, 135,
- Freedom, 自由 14, 16, 17, 22, 24, 27, 28, 40 - 43, 55 - 56, 57 - 61, 74, 95 - 96, 99 - 106, 119 - 120, 124 - 126, 146 - 147, 162 - 166, 178 - 186, 197, 243 - 248, 250 - 264
- Freudian, 弗洛伊德(学派)的 24, 35, 36, 42, 43, 44, 52, 53, 238
- God 上帝 ;上帝为创造者 131 - 136;上帝为审判者 62, 92, 129, 131 - 132, 136 - 144, 147 - 148, 224 - 225, 290;上帝的怜悯 142 - 144, 148;上帝为救赎者 143, 290;上帝的意志 28 - 29, 57 - 60;上帝的道 130
- Good, 善 119, 120, 134, 167, 299 - 300
- Greek Classicism, 希腊古典主义 6, 7, 9, 12, 17, 21, 22, 61, 77, 116, 119, 186, 246
- Grace; 恩典 299
- Hedonism, 快乐主义 106 - 107
- Hegelian, 黑格尔(学派)的 32 - 33, 36, 45, 83, 251
- Hellenistic Christianity, 希腊化时期的基督教 147, 172 - 173, 228 - 230, 232 - 233
- Idealism, 唯心主义 12, 13, 18 - 20, 22 - 23, 27 - 29, 32, 75 - 81, 90 - 92, 112 - 120, 124, 170, 292
- Ideology, 意识形态, 观念形态 46, 48, 182, 194 - 197
- Idolatry 偶像崇拜 ;教会崇拜 216, 218;理性崇拜 13, 76, 165 - 166;感官崇拜 233 - 240;国家崇拜 209 - 212, 214, 216, 218

Incarnation, 道成肉身 144, 147

Individuality, 个性, 个性体 6-7, 14-17, 21-23, 54-71, 76-78, 81-92, 117-118, 123, 167, 170, 271-272, 294

Injustice, 不义 110, 179, 252

Judgment, 审判, 评判 16, 132

Justitia Originalis, 原义 265-300

Kantian, 康德(学派)的 32, 119

Liberalism, 自由主义 5, 53, 110, 145-146, 178, 274, 279, 299

Logos, 逻各斯 6, 28, 32, 114, 135

Love, 爱 286-288, 292, 295-299

Lutheran, 路德(学派)的 220-222, 282-284

Man, 人; 集体的人 83, 92, 118, 208-219, 249; 人的偶然性 86, 178, 185, 197-198, 212, 213, 251-252; 人为矛盾 1, 17, 290, 293, 299-300; 人为造物 16, 18, 19, 56, 58, 78, 92, 111, 146, 150, 166-167, 270-271, 276, 290-291; 人的欺骗 203-207; 作为本质的人, 7, 242, 267-270, 275-276; 人的邪恶 7, 16-18, 23-24, 29, 60, 116, 119, 120, 150, 172; 人的良善 2, 18, 24, 93-94, 112; 人的罪责 94, 200, 219-227, 235, 238, 257, 258; 人为上帝的形象 13, 18, 150-176, 266-270, 276; 人的不安 188-198, 207, 212, 235-236, 249, 252, 256; 陷入必然性的人 16, 181, 197-198, 242-243; 人的狂妄 1, 194, 196, 198, 205, 211, 212, 216, 218, 280; 人的责任 241-264; 人的自我超越 1, 2, 4, 14, 55, 68-69, 72, 75, 122, 124, 146, 150, 162-166, 175, 204, 206, 270, 276, 278-279, 293; 人的情欲 179, 185-188,

228 - 240;人为罪人 16 - 19, 23, 29, 92, 94, 121, 137, 140, 142, 168, 288, 292;人的身位 16, 18, 47, 96, 124 - 126, 161, 298;人的完全堕落 248, 266 - 280, 296;人的独特性 4, 6, 21 - 24, 55 - 56, 58, 62 - 64, 70, 71, 81, 128, 271, 294;人的美德 2, 9, 93 - 96, 104 - 112, 117, 161, 286;人的意志 15 - 16, 23, 58, 80, 85, 105, 119, 188, 242 - 246, 292;人的求权意志 25, 41, 42, 44, 82, 86, 178, 189, 192 - 194, 211, 226, 227

Marxian, 马克思(主义)的 20, 23, 33, 34 - 36, 43 - 48, 49 - 50, 51 - 53, 94, 103 - 104, 141, 195 - 197, 205 - 206, 274

Materialism, 唯物主义 9, 19, 44 - 52

Matter, 物质 6, 47

Meaning, 意义 164 - 166

Messianic, 弥赛亚的 141 - 144

Mind, 心灵, 心智 6, 7, 11, 12, 47, 56 - 57, 75, 77, 154, 179

Mysticism, 神秘主义 14 - 16, 37, 58, 61 - 63, 77 - 79, 125 - 126, 135 - 136, 157 - 158, 166

Naturalism, 自然主义 4, 18 - 20, 22 - 24, 49, 69, 75, 81, 92, 99 - 102, 104 - 112, 134

Natural Law, 自然法 60, 141, 221, 278 - 298

Natural Theology, 自然神学 160

Nature, 自然, 本性 3 - 4, 17 - 19, 26 - 27, 32, 40 - 41, 54 - 56, 95 - 102, 104 - 110, 181, 295, 298

Neo - Platonism, 新柏拉图主义 10, 14, 21, 157, 169

Nietzschean, 尼采(学派)的 24, 49 - 50, 91 - 92

Nous, 心灵 6, 7, 14, 112 - 114, 133 - 135

- Order of Creation, 创造的秩序 282
- Original Sin, 原罪 229, 232, 241 - 264
- Paradox, 悖论, 矛盾 3, 18, 23, 37 - 38, 75, 77, 120, 161, 163, 166, 175
- Pelagian, 贝拉基(学派)的 245 - 248, 260
- Perfection, 完善, 完美 184 - 185, 268 - 269, 270, 290, 298 - 299
- Pietism, 虔敬派 82 - 84
- Platonism, 柏拉图主义 6 - 7, 23, 30 - 32, 144, 153, 171, 227, 229
- Pride, 骄傲 3, 11, 41, 42, 66, 80, 186 - 203, 208 - 219, 228, 256
- Priesthood of believers, 平信徒皆为牧师 60, 202
- Progress, 进步 24, 141
- Prophetic, 先知的, 预言的 137 - 142, 214 - 216, 223 - 227
- Protestant, 新教(徒)的 5, 59 - 61, 148, 200 - 202, 218, 221, 268 - 269, 275 - 276, 279
- Rationalism, 理性主义 7, 13, 18 - 21, 31, 49, 51, 63, 64, 85, 89, 284
- Reason, 理性 1 - 2, 6 - 8, 27 - 28, 50 - 51, 75 - 76, 100, 106 - 116, 119, 123, 134, 155, 162, 165 - 166, 281, 295
- Reformation, 宗教改革 5, 148 - 149, 160 - 161, 218, 279, 299 - 300
- Renaissance, 文艺复兴 5, 18, 21 - 23, 59, 61 - 65, 68, 70, 148, 218, 299 - 300
- Repentance, 忏悔, 悔改 255 - 260
- Resurrection, 复活 63, 177
- Revelation, 启示 17, 126, 129, 130, 201, 289 - 290; 一般启示 15, 28, 127, 130, 131 - 136, 143; 特殊启示 15, 28, 127, 130, 132, 142 - 143

Romanticism, 浪漫主义 8, 20 - 21; 28 - 29, 33 - 34, 36 - 43, 50, 51 - 53, 81 - 92, 105, 121

Self 自我; 作为对象的自我 2, 4, 6, 14, 55, 72, 278, 284; 作为主体的自我 2, 14, 72, 272, 278, 284; 行动的自我 75, 255, 258 - 260, 275, 277, 278; 反思的自我 75, 255, 258 - 260, 277, 278

Sex, 性, 性活动 171 - 172, 228 - 232, 235 - 240, 281 - 282

Sin, 罪 16 - 18, 76, 92 - 94, 116, 117, 120 - 121, 137 - 138, 140, 147 - 149, 168, 171 - 172, 174 - 177, 178 - 207, 249, 250, 266, 267, 269, 276, 278, 280, 281, 284, 292; 集体之罪 208 - 227; 罪的必然性 251 - 254, 262 - 263; 对罪所负的责任 255 - 260, 262 - 263

Sorge, 忧虑, 不安 183 - 184

Soul, 灵魂 6 - 7, 13, 31 - 32, 55, 63, 73 - 82, 116, 151 - 155, 158 - 159

Spirit, 精神, 灵性 3 - 4, 14 - 17, 27 - 29, 40 - 43, 47 - 48, 55 - 56, 57 - 58, 60 - 61, 63 - 64, 112, 114, 117, 151 - 152, 162, 251, 258 - 260

State, 国家 79 - 81, 209 - 219

Stoicism, 斯多亚主义 6, 7, 8, 10, 19, 95, 215, 268, 280, 284, 290, 291, 297

Utopia, 乌托邦, 理想 273, 298

Vitality, 生机, 生命 10 - 12, 17, 20 - 21, 26 - 53, 123, 135

War, 战争 283 - 284

