

卷首语 From the Editor's Desk

马丁·路德研究的芬兰学派与汉语语境的互动

黄保罗

(北京师范大学哲学学院、兼任本刊及《博睿中国神学年鉴》主编,新街口外大街 19 号,100875 北京)

对于基督教来说,马丁·路德是《圣经》写成之后与奥古斯丁齐名的大神学家,但是,他却是一位被人们谈论极多却了解极少的神学家。

马丁·路德在生前和死后都一直是新教的英雄,关于他的材料很多,但如何评价其可信度则非常困难。直到 1883 年开始编辑出版《威玛版路德全集》(Weimarer Ausgaben)时,对路德的真正学术研究才得以起步。可每个研究者都受到其时代及主观前见和背景的限制,对路德宗的正统主义者来说,路德是该宗派之教义的塑造者;对于虔敬主义来说,路德是一个十分注重个人信仰的强调者;而对于十九世纪的人们来说,路德则是一个伟大的德意志民族的代表。新教徒好像被迫来为路德思想的真理性 and 良善性辩护一样,而罗马天主教徒则被迫去反对这一切。这种研究经历了从自由主义神学到影响性的思想(1870—1910)、霍尔(KARL HOLL)和路德研究的复兴(LUTHER-RENESSANCE)(1910—1945)、巴特(1920—1960)和艾伯林(GEHARD EBELING)的路德诠释到当代路德研究(包括罗马天主教的路德研究 1940—2000)的发展,而斯堪的那维亚特别是隆德学派在 20 世纪对路德的研究仍然受到上述的德语路线的深刻影响。自 1978 年以来兴起的芬兰学派,则对 1888 年以来的新康德主义德语学术传统所占据的霸权地位提出了挑战,而且在欧洲和北美受到了越来越多地接受和影响;目前,这个问题的研究促进了新教、东正教和罗马天主教三大宗派之间的对话,产生了一系列的和平性文件。

国内的研究现状是,马丁·路德与德国宗教改革早在第一次鸦片战争时期就进入中国语境,对之进一步的认识开始于民国大陆时期,但真正的研究开始于中国改革开放初期,并经历了研究立场的、从政治文化批判到学术性批判的转变;发起了对研究者自身传统的信仰性挑战和对宗教改革神学的学术性挑战;提出了诸如“精神生活如何与世俗生活保持有益的张力、如何对社会政治发挥有效的作用”等中国式思考;凸显出中国学者的宗教、神学与社会、文化的差异性和科际交叉性,但是,关于路德原典的研究和翻译仍然非常缺乏,对于路德神学思想的理解也主要限于泛论。

在基督教中国化的过程中,从实践到理论层面,遇到了“因信称义”与强调善行的中国传统之间的巨大张力,虽然许多学者从处境化、中国化、对话和“淡化引信称义”等多种视角进行了努力,但是,这种研究所追求的中国特色与基督宗教本身的本质性之间的可能性分离,引起了国际基督教学术界的挑战。其中的核心是关于“因信称义”的再诠释问题,而通过对基督教中国化视角下的宗教改革家马丁·路德的研究和翻译来研究这个问题,目前在国内外都仍未得到真正的开展。

而汉语基督教界,改革宗的加尔文强调行为乃是信心体现的“律法主义倾向”对于华人基督徒来,其影响和吸引力远远超过路德的“因信称义”。

自从学界开始对路德进行学术性的研究以来,德国传统的将“因信称义”诠释为“法庭式”(forensic)的宣称性特点占据了统治和霸权的地位,因此,基督徒的“称义”(justification)与“成圣”

(sanctification) 被理解为先后次序的而不是同时的发生, 称义”只有宣称的 (proclaimingly)、应许的 (promisively) 和未来的 (futural) 意义, 而不是效果性的 (effective)、现在时的 (present) 和真实的 (real); “成圣”则是无法达到的 (unachievable)、需要终身努力的 (needing to seek for the whole life)。这种诠释, 不仅使得“因信称义”有着被误解为“只讲相信而不将行为”而导致处基督徒不需要行善的异端和错误来, 而且使虔诚追求成圣而却无法达到的信徒陷入得救与否的不确定性甚至是绝望之中。更重要的是, 上述的诠释与路德的原典并不吻合, 根本不是路德所云“因信称义”的真正意思。

自从 1970 年代中后期兴起的马丁路德研究的芬兰学派, 主张基督徒的“称义”与“成圣”是同时而不是先后发生的, “称义”不仅有着宣称的和未来的意义, 而且有着效果性的意义, 一个被基督称义的人不仅是在信仰与未来之中是圣洁的, 而且在真实的效果中也是圣洁的, 只不过它不是人努力得来的而是上帝借基督而赐下的, 因为“基督就在信本身之中”, 一个“在基督里”的信徒就参与和分享了上帝的性情。这种对路德的诠释, 不仅可以排除行为无用论和口头相信派的异端错误, 而且可以正确地处理信心与行为的关系, 更重要的是它符合路德的与《圣经》的本意。对于强调“成圣、成佛与成仙”的汉语语境来说, 芬兰学派对路德的新诠释会帮助我们更好地理解基督教与中国文化传统的异同。

生活和工作于芬兰二十多年以来, 笔者在芬兰学派的学术界接受教育, 在芬兰信义宗的传统中生活与成长, 积累了大量的学术资料和实践经历, 并且翻译了数部路德的著作和芬兰学派的神学成果, 自 2014 年夏季以来, 笔者开始到北京大学、清华大学、兰州大学、四川大学、东北师大、河南大学、北京师范大学、首都师范大学及中央民族大学等地进行讲学, 并介绍笔者翻译而仍未出版的手稿。

2014 年 12 月, 在芬兰赫尔辛基大学举行的第四届“国学与西学北欧论坛”, 以“马丁·路德研究的芬兰学派与汉语语境的互动”为主题, 汇聚了中国大陆、加拿大的近十多位学者与数位芬兰学派的代表人物进行了面对面的探讨。本刊此期收录了该次论坛的主要论文以及与此主题相关的对话和论文, 特以“马丁·路德研究的芬兰学派与汉语语境的互动专辑”而出版。

笔者现在主要从事马丁·路德及其研究的芬兰学派的探索, 翻译的《马丁·路德书信集》、《芬兰学派之父曼多马文集: 马丁·路德研究》、《与基督联合: 马丁·路德的芬兰新诠释》等数部著作将陆续出版。除去本期专辑之外, 2015 年本刊与中国社会科学院世界宗教研究所副所长郑筱筠教授主编的《世界宗教文化研究》合作开辟“马丁·路德研究及其芬兰学派”专栏, 组织多篇学术论文发表。笔者与山东省基督教两会合作, 正在出版《马丁路德证道集: 根据教会年历的主日顺序排列》学术研究版和实用版。与北京大学和中央民族大学的合作也正在进行。今年夏天将赴香港中文大学崇基学院暑期班讲授路德神学及其研究的芬兰学派。此外, 正在与香港信义宗神学院的罗永光教授联合筹备 2017 年“世界路德研究大会”为纪念宗教改革五百周年而举行的年会中的汉语分论坛。通过诸如此类的努力, 笔者期望汉语学界能够对马丁·路德、芬兰学派及其与汉语语境的互动予以关注并从中受到启发。

本期“国学、西学与神学栏目”收录了芬兰学派的代表人物、东芬兰大学系统神学教授拉乌尼奥 (Antti Raunio) 的“Knowing God and acting for one's neighbor. Contemplative and active life in Luther's theology”一文, 通过研究认识上帝和为邻舍而行动来探讨了路德神学中修士的沉思与积极的生活。而中国山东大学哲学与社会发展学院刘陆鹏教授的“原始宗教中的信”一文, 为我们探讨路德神学中的核心概念“信”提供了历史背景的梳理。

“实践神学与中西教会和社会”栏目收录了加拿大恩道神学院院长杨庆球教授的“王阳明与路德的属灵/成圣操练对现代人的启迪”一文, 杨教授是汉语世界少有的路德神学和王阳明研究专家, 该文不仅进行了理论比较, 而且对于实践性的操练也有许多启迪意义。本栏目还收录了燕京神学院副教授陈驯博士的“路德论政教关系”一文。陈博士学成于芬兰赫尔辛基大学, 与笔者有同门之谊, 他对

路德关于政教关系的研究,不仅可以弥补国内神学界重视加尔文忽略路德的状况,而且对中国处理政教关系的实际问题也有重要意义。

“中西经典与圣经”栏目收录了天津师范大学与南京大学双聘教授侯建新的“试论原罪说和因信称义说的现代价值”一文,该文从《圣经》文本出发,结合历史学的纬度,探讨了原罪说和因信称义的现代价值,不仅对西方而且对中国语境都有参考意义。本栏目的第二篇论文是四川省社会科学院新闻与传播研究所副研究员王卉的《话语为刀剑、媒介为土地的国度》,她用圣经神学的方法对新旧约圣经中有关“话语”的信息做了一番梳理,并在此描述与诠释的基础上再次考察言论自由与新闻自由的起源及其边界,对话语权力与话语权利,及基督徒世界话语权柄的来源与归属进行了辨析。

“教会历史与中西社会”栏目收录了天津师范大学历史文化学院王亚平教授的“马丁·路德‘因信称义’的社会基础”一文,作者是汉语学界的德国史研究者,本文从历史的纬度分析了路德“因信称义”的社会基础。第二篇论文是北京大学徐凤林教授的“东正教的‘成神’与中国哲学的‘成圣’”,作者是国内少有的东正教与俄罗斯哲学的专家,该文将东正教的“成神”这个概念与中国哲学的“成圣”进行比较,其中涉及的不仅是基督教三大宗派(罗马天主、东正教和新教)的核心概念,而且“成神”更是芬兰信义会与俄罗斯东正教对话的主题,并且在此基础上促使了马丁·路德研究之芬兰学派的诞生,徐教授的这篇比较论文,其实,具有重要的历史价值,对中西社会的发展都有积极意义,故将此论文放入了这个栏目。

“比较宗教文化研究”栏目,收录了本刊主编与山东大学佛学专家陈坚教授关于芬兰学派与中国佛教的对话、以及本刊主编与道教专家、宗教文化出版社编审霍克功博士关于中国道教视野中的芬兰学派的对话。这两篇对话是专门为本刊预备的,根据录音整理和修订而成,对于促进马丁·路德研究的芬兰学派与汉语语境的互动有实践性的意义。

“书评与通讯”部分收录了三篇文章,一是本刊主编与加拿大文化更新研究中心院长梁燕城教授关于“芬兰学派与中国文化之间的对话”。二是香港中文大学冯梓莲博士候选人评论《芬兰学派之父曼多马教授文集》的论文,“*The Genuine Luther: A New Interpretation from Mannermaa's Perspective—A Review on the Collected Works of Mannermaa the Father of Finnish School: A Study on Martin Luther*”。三是赫尔辛基大学博士候选人高源所撰写的“*Introduction to the Fourth Nordic Forum of Sino-Western Studies*”(第四届“国学与西学北欧论坛:马丁·路德研究的芬兰学派与汉语语境的互动”的会议评述),作者在赫尔辛基大学以奥古斯丁的情感为研究对象从事博士研究,与芬兰学派的多位学者都常有交流,在其评述中,他不仅报告了本次论坛的情况,而且结合奥古斯丁和东正教传统,从自己的视角诠释了芬兰学派。

我们原来计划收录山东大学哲学与社会发展学院犹太教与跨宗教研究中心刘新利的“中国语境下的德国宗教改革研究”,但因为其他原因,该文于其他刊物发表,故没有收入本刊。刘教授是德国宗教改革的研究专家,留学于德国,是本次论坛的中国区负责人,她对路德的研究状况的探索与分析,为芬兰学派进入汉语语境提供了定位的作用。

2015年6月30日于赫尔辛基

English Title:

The Interaction between the Finnish School of Martin Luther's Research and the Chinese Context

Paulos HUANG

Ph. D. & Th. D.

School of Philosophy, Beijing Normal University,

No. 19, Xijiekouwai Street, Haidian District, Beijing, 100875, P. R. China

Editor-in-chief, International Journal of Sino-Western Studies, Brill Yearbook of Chinese Theology

Email: paulos. z. huang @ gmail. com

Tel: + 358-50-380-3445

人学、神学与国学
**Humanities, Theology,
and Chinese National Studies**

Knowing God and acting for one's neighbor : Contemplative and active life in Luther's theology

Antti RAUNIO

(Professor of Systematic Theology, University of Eastern Finland, 80101 Joensuu, Finland)

Abstract: Through the exploration of one of the central questions of Christian spirituality, the relation between the contemplation of divine truths and being active in the world, the present author has studied the relationship between knowing God and acting for one's neighbor. In addition to the introduction, the article includes: "Luther on Contemplation", and "Contemplation and Active Life".

Key words: Knowing God, acting for one's neighbor, *vita activa* (active life), *vita passiva*, Luther's theology

Author: Antti RAUNIO, Th. D., University of Helsinki. He is one of the representative scholars of Finnish School of Martin Lutheran research. He is presently the professor of Systematic Theology, and mail address is: Philosophical Faculty, University of Eastern Finland, PB 111, FI-80101. Joensuu, Finland. Phone +358 29 44 52 686. Email: antti.raunio@uef.fi

1. Introduction

The relation between contemplation of divine truths and acting in the world has been one of the central questions of Christian spirituality-and actually it is much discussed today as well. It is the Christian version of the problem concerning the classical differentiation between theory and praxis. Both the Greek term *theoria* and the Latin term *contemplatio* refer to certain kind of regarding or seeing of the basic reality or the essential truths. *Praxis* or *vita activa* was often understood as preparing and cleaning oneself for contemplation. In the Augustinian tradition both belong to the Christian life, but in spite of the efforts to combine them in an unity, there is certain tension between them.^[1] Contemplation is directed upwards to God and active life moves downwards to the world. Especially dangerous is to dwell too much in active life because then one may forget the proper aim of human life.

Martin Luther has not been usually combined with any tradition of active and contemplative life. He is better known by his criticism of both of them. As for example Oswald Bayer has noticed, Luther seems to abandon the whole idea of Christian life consisting of active and contemplative aspects. According to Bayer

[1] See, for example, Radler Charlotte Radler, "Actio et Contemplatio/Action and Contemplation" in A. Hollywood, P. Z. Beckman (ed.), *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. (2012 Cambridge: Cambridge University Press), 213-215.

Luther replaces this view with his view of *vita passiva*. The passive life means patient receiving of God's works. It is a state of mind where the believer does not act him/herself but let God do his work in him or her.^[2] This view has, however, been recently criticized by Stoellger who says, that in spite of criticism Luther does not consider *vita activa contradictory to vita passiva*.^[3]

A well-known scheme of the Christian meditative life where contemplation is the aim and the highest level stems from Gregory the Great. In his Homilies on Ezekiel St. Gregory has provided the classic definition of the two lives: "The contemplative life is; to retain indeed with all one's mind the love of God and neighbor but to rest from exterior action, and cleave only to the desire of the Maker, that the mind may now take no pleasure in doing anything, but having spurned all cares, may be aglow to see the face of its Creator; so that it already knows how to bear with sorrow the burden of the corruptible flesh and will all its desires to seek to join the hymn-signing choirs of angels, to mingle with the heavenly citizens and to rejoice in its everlasting incorruption in the sight of God."^[4] The purpose of withdrawal from exterior action is to concentrate the mind on the love of God and neighbor and thus come to see God face to face. ^[5] The contemplative life is also characterized by the desire to get from corruptible flesh to incorruption in the everlasting sight of God.

The active life St. Gregory has defined in a practical way: It is "to give bread to the hungry, to teach the ignorant the word of wisdom, to correct the erring, to recall to the path of humility our neighbor when he waxes proud, to tend the sick, to dispense to all what they need and to provide those entrusted to us with the means of subsistence".^[6]

The relationship between the two lives St. Gregory describes by stating that the contemplation only begins in this life whereas the active life can be fully laid hold of. Therefore the active life ceases with the present world, but the contemplative life begins here, that it may be perfected in the heavenly country, because the fire of love which begins to burn here, will blaze up the more when it sees Him whom it loves. He explains the relationship with the story of Lea and Rachel, the two wives of Jacob.

Rachel who was beautiful but sterile illustrates the contemplative life. It is lovely in the mind, but because it longs to rest in silence, it does not generate sons by preaching. It sees but brings not forth, because while it loves the pursuit of its quiet, it is less inflamed in gathering others; and what it sees within it is unable to open out to others by preaching. Lea, on the other hand, was dim-eyed but fruitful because of the active life. While occupied in work, it sees less; but while now by word, now by example, it incites others to imitate itself, it generates many children in its good work. Even though it is not able to stretch the mind in contemplation, yet from the fact that it acts exteriorly, it is able to beget followers. The active life is lived

[2] Oswald Bayer, *Theologie. Handbuch systematischer Theologie 1.* (1996, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus), 42-49.

[3] Philipp Stoellger, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer "categoria non grata". Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 56.* (2010, Tübingen: Mohr Siebeck), 302.

[4] The English translation follows Butler, quoted by Green 2007, The Latin source is *Corpus Christianorum; Series latine, cxlii, Gregorius Magnus, Homiliae in Hiezchihilem prophetam* (Turnholti 1971).

[5] Green (2007, 35) summarizes the purpose of contemplative life similarly except by speaking about "withdrawal from the world". To my understanding this does not express St. Gregory's view exactly. Through the love of neighbor there is an inner relation to the world even though exterior action has ceased.

[6] John D. Green, *Augustinianism. Studies in the Process of Spiritual Transvaluation* (2007 Leuven; Dudley, MA. Peeters Publishers), 36.

first, that afterwards the contemplative life may be attained to.

In the middle Ages the idea of contemplative life was developed for example by Guigo II the Carthusian. For him it contains four levels: *lectio*, *meditatio*, *oratio*, and *contemplatio*. *Lectio* means careful study of the Scriptures with the soul's intention. Meditation is a laborious activity of the soul studying the secrets of truth in the leading of reason. In oration a pious soul is directed to God in order to avoid evil and to reach the good. Contemplation means here the soul's ascension to God and the tasting of sweetness of the eternal joy. For Guigo the three first levels can be practiced by human soul whereas the contemplation as the aim of spiritual life depends on God's grace. This scheme was the basis of practically all medieval forms of spiritual life even though many variations of it were in use. [7]

2. Luther on contemplation

Luther has given a scheme of spiritual life as well, but it differs clearly from the one presented by Guigo. Luther's famous formula consists of *oratio*, *meditatio*, and *tentatio*. So the Reformer seems to substitute the traditional ways of understanding Christian spiritual life by a formula which leaves the contemplation away. Martin Nicol argues in his study on Luther's view of meditation that in Luther's conception of spiritual exercises the *tentatio* replaces the contemplation. [8] Luther translates *tentatio* with the German term "Anfechtung", which primary meaning is anxiety, but many English translations have chosen the term temptation. However, even though Luther's conception of *tentatio* contains both aspects, it does not refer only to the emotion of anxiety or to the situation of temptation. He describes it as the proof stone which teaches the Christian not only to know and understand but also to experience how correct and truthful as well as how gracious, delightful and consoling God's word is. [9] According to Nicol the anxiety concerns the whole human being with her intellect and emotion so that she is both seized and attacked. Anxiety leads thus to a situation where one's whole existence is threatened. There God's word reaches and touches her. Nicol's interpretation may well follow more the modern existentialist thought than Luther's own intentions, but even though *tentatio* perhaps does not always threaten the whole existence of the believer, it contains both understanding and experiencing the nature and impact of God's word in a situation where a human being needs consolation, support, and peace.

It is true that in Luther's view the Christian way of life was misunderstood when contemplation was placed as the aim of Christian life. His criticism is directed towards the monastic ideal of contemplative life as well as to a certain way to differentiate between it and active life. Here we can't handle the theme how accurate Luther's criticism was. We concentrate first to the question, does Luther's scheme *oratio-meditatio-tentatio* leave room for contemplation. This is justified, first because Luther's criticism of the ideal of contemplative life does not inevitably lead to the rejection of all contemplation, and second, because Luther explicitly refers

[7] Martin Nicol, *Meditation bei Luther* (1991, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht), 19, 91.

[8] Nicol 1991, 94.

[9] WA (Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimarer Ausgabe, Bd. 1-80, Weimar: Hermann Böhlau und Nachfolger 1883-2009. Weimar) 50:660, 1-4; Nicol 1991, 92.

also to a correct understanding of contemplation.

Luther does not use the term contemplation very often but this does not exclude the notion of seeing of God from his understanding of theology and spiritual life. He often discusses the true seeing of God in the contexts where he criticizes “speculative” theology. By “speculation” Luther means the human efforts with the natural rational capacities to reach and know God’s essence. One example of such critics is his letter of spiritual guidance from 1519: There he writes that one who wants to think and speculate about God in a salutary manner has to begin with Christ’s humanity and dwell imaginatively (*sibi praefigat*) on him nursing at the breast or in his sufferings, until his sweetness softens one’s heart. Then one shouldn’t remain there but penetrate more deeply and consider how he does these actions not by his own but by the Father’s will. Then the Father’s most sweet will begin to please her, as the Father displays it in Christ’s humanity.^[10] According to Jared Wicks Luther describes here the spiritual movement through Christ to laying hold of the Father’s loving will as revealed to us.^[11]

For Luther the spiritual movement begins by seeing or contemplating the Word of God or the Son of God as a human being. The contemplation takes place by setting in front of oneself the human life of Christ. Luther speaks also elsewhere about drawing the image of Christ in one’s heart. This idea is central for Luther when he criticizes the monastic model of contemplative life and presents his own understanding of contemplation. One of the important texts concerning this question is included in Luther Lectures on Isaiah (1527—1530).^[12] He tells there that he often advises the young theologians that they must so study the Holy Scriptures that they refrain from investigating the Divine Majesty and His terrible works. He admits that some people-like the sectarians-may meet the naked Majesty of God for a while. But actually they weave then their own phantasies about God. Consequently, they can for a while reach out for the godhead they have invented for themselves. For Luther, however, this is not the way God wants people to learn to know him. It is therefore impossible to associate directly by human reason with God’s naked Godhead. So those who speculate about the majesty are crushed and led to despair by the Devil. The reason for this is that they are looking for answers of a kind that they cannot know, such as for the question: Why did God condemn Judas but spare Peter?

In Luther’s view God’s way to keep us from striving to contemplate God in his essence is His coming into the flesh and presenting the flesh to us. In the humanity of Christ we may then contemplate the bodily present God. The biblical basis for this view is John 14:9 where Christ says to Philip who was contemplating Him: “He, who has seen me, has seen the Father.” This is the ground for Luther’s view that it is foolish to

[10] WA Br 1, 328, 45-329, 57: “Et is est unicus & solus modus cognoscendi Dei, a quo longe receserunt Doctores sententiarum, qui in absolutas divinitatis speculationes irrepserunt, omnia Christi humanitate, Et ideo magnitudine potentie, Maie statis, sapientie eius non potest subsistere anima... Ideo repeto iterumque monebo; quicumque velit salubriter de Deo cogitare aut speculari, prorsus omnia postponat praeter humanitatem Christi. Hanc autem vel sugentem vel patientem sibi preafigat, donec dulcescat eius benignitas. Tunc ibi non istat, Sed penetret ac cogitet; Ecce non sua, Sed Dei patris voluntate hec & hec facit. Ibi incipit placere suavissima voluntas patris, quam in humanitate Christi ostedit (et is ipsum iam est trahere & dare patris). Hac voluntate Deus pater secure potest apprehendi & cum fiducia...” The English translation is from Wicks 1983, 123.

[11] Jared S. J. Wicks, *Luther and His Spiritual Legacy* (1983, Wilmington, Delaware: Michael Glazier, Inc.), 123.

[12] I use the English translation in Luther’s Works Vol. 16, but instead of changing terms as it does I use the word “contemplate” and its forms always when Luther does so.

consider the flesh useless for believers. For him the case is other way round: God is of no avail without the flesh: "No God will benefit humans except the God who sucked the virgin's breasts." Luther exhorts to fix eyes on this kind of God. It is impossible to comprehend God in himself, but in Christ one sees nothing but God's all good qualities and works: sweetness, humanity, gentleness, clemency – in short, the forgiveness of sins and all mercy.

Luther says also that when one has the true faith that in Christ she has her Savior, she sees immediately the merciful God. The faith leads one up and opens God's heart and will where one sees nothing but overwhelming grace and love. But one who sees God as wrathful does not see him properly but only a veil or mask or a dim cloud in front of his face. When she in contrast sees through faith God's fatherly and friendly heart, there is neither wrath nor mercilessness. Only by faith one sees the face of God. Seeing God's face means knowing God properly as merciful and righteous (fromm) Father. From the graceful heavenly Father a human being may wish everything good but this happens only by faith in Christ. Luther criticizes also here the "dreams of the monks", who sit in their cells, turn their thoughts to heaven and lead a contemplative life. However, God has not yet been seen when one has climbed in heaven with one's thoughts. Again Luther emphasizes the opposition between the human efforts to see God by rational means, and beholding Him by faith in Christ as Redeemer. ^[13]

Luther thus rejects the contemplation of God in His essence or majesty, but recommends contemplation of the incarnated God, that is, the God who is dwelling in the human flesh. "Flesh" does not refer here only to the human body but to the whole humanity which can be observed in Christ. When contemplation begins by the humanity of Christ, it reveals the goodness of God as well. But if one tries to contemplate God's essence directly, he finds the frightening Majesty.

When Luther says that it is impossible to grasp God's nature as such, he refers primarily to a false method of approaching God. On the other hand it is not possible to trust in God if we do not know his heart like a human does not trust another human being if he does not know the other well. For Luther this apparent contradiction can be solved: if one begins with the despised form of Christ, he may eventually see what is in God's secret will. And when he knows God's heart, he may easily and joyfully trust in God.

What is, then, the place of the contemplation of the divinity that dwells bodily in Christ? The incarnation of Christ calls first powerfully away from speculating about the divinity. But the flesh of Christ, which is like ours, does not strike him down who contemplates it. Luther explains that a human in *tentatio* either will not know God or his knowledge will not give him hope and deliverance from *tentatio*. However, Christ is useful to humans for all things and through him they will come to God. Therefore, when one contemplates Christ in *tentatio*, Devil is put to flight, and the conscience of a man is made happy and secure. It is thus clear that *tentatio* does not replace contemplation in the Christian spiritual life but is included in it. Contemplation of Christ is needed in order to overcome anxiety or temptation and to get a hilarious and confident conscience. Luther uses the word conscience in several meanings, but here it is used in the proper theological sense to refer to God's acceptance: The contemplation of Christ leads the Christian in joy and security before God.

[13] WA 32,328,24-329,3.

3. Contemplation and active life

Luther also criticizes the-as he calls it-“sophistic” distinction between contemplative and active life. In his later lectures on Galatians he states that the right way to draw this distinction were to call contemplative life Gospel and the active life “law”. This means that the speculative life is included in God’s word and directed by it. In this kind of speculation or contemplation one should observe only the word of the Gospel. The real theological speculation-which Luther here identifies with contemplation-is the means to apprehend Christ.^[14] This apprehending takes place by reason or, more exactly, by intellect illuminated by faith. Faith which apprehends Christ does not only know Him in a cognitive sense but has Him present, and holds Him enclosed, as the ring does the precious stone. It is worth of noticing that for Luther whoever shall be found having the confidence in Christ apprehended in the heart, him or her will God accept as righteous.^[15] Luther calls the contemplation also the believing and divine beholding of Christ crucified for the sins of the beholder and the whole world. From this kind of beholding Christ becomes apparent that only faith justifies. We could thus say that contemplative faith justifies. And only now, when the believers are justified by faith, they enter into active life. The active life, which consists of law, does not apprehend Christ but it practices the works of love to the neighbor.^[16] The law that Luther refers to is the commandment of love or the principle that has later been named “the golden rule.”^[17] The Son of God has fulfilled this law as he has become man, set himself in human’s position and helped her in the way that he would have liked to be helped if he had been in similar distress and need of salvation.^[18] The active life that consists of law means also following Christ in applying the commandment of love and the golden rule in relations with other humans. Christ is the subject of such kind of action but the believer acts in cooperation with him.^[19]

Luther calls this kind of life sometimes also “evangelical life”. It means simply going to those people who need your help and good works. He stresses that one who wants to be pious shall not go to a desert or monastery and do contemplative works in order to serve God but to stay among people. There will always be enough to do.^[20] Luther’s main point is, thus, that one has to apprehend Christ by the contemplative faith and become justified in order to be able to practice active life, which consists of acting for one’s neighbor’s in need.

In the Lectures on Genesis Luther discusses the distinction between contemplative and active life as

[14] See also Antti Raunio, “Speculatio practica. Das Betrachten Gottes als Ursprung des aktiven Lebens bei Luther”, in *Caritas Dei. Beiträge zum Verständnis Luthers und der gegenwärtigen Ökumene*, ed. Oswald Bayer, Robert Jenson and Simo Knuuttila (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 39), (1997, Helsinki), 364-384.

[15] WA 40 I, 233, 16-24. About Luther’s understanding of apprehension see Olli-Pekka Vainio, *Justification and Participation in Christ. The Development of the Lutheran Doctrine of Justification from Luther to the Formula of Concord (1580)*. (2008, Leiden, Boston; Brill), 31-36.

[16] WA 40 I, 447, 15-28.

[17] For Luther’s understanding of the golden rule see Antti Raunio, *Summe des christlichen Lebens. Die “Goldene Regel” als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers 1510-1527*. (2001, VIEG. Wiesbaden; Verlag Zabern; Vandenhoeck & Ruprecht).

[18] WA 10 I 2, 42, 5-27.

[19] Raunio 2001, 331-343. See even Stoellger 2010, 306-307.

[20] WA 19, 403, 28-33: “Ergo scito haec dici bona opera die do gehoren zw den lewthen yhn zw helffen. Non illa opera contemplativa et monastica quibus deo servire volumus. Eyn Euangelisch leben heyst dich zw den lewthen die deyn bedörfften, gehen. Non segregat te in desertum et monasterium, ut diabolus fecit. Neyn, spricht er, wyltw frum seyn, bleyb unter den lewthen, ich wyl dyr gnug zw schaffen geben.”

well. He combines this theme with the question of correct Biblical interpretation. He criticizes the allegorical understanding of Jacob's wives as models of contemplative and active life. The allegory explains that Rachel, who has beautiful eyes and is loved by Jacob, is an image of the contemplative life and Lea with her weak eyes and neglected by Jacob expresses the active life. Luther's main criticism against this kind of allegory is that its representatives do not see God's hidden governance and guidance in all "orders" of life, also in marriage, family, and political life. The result is the view of contemplative life in the monasteries as beautiful and lovable and the active life in families and political communities as laborious and unpleasing. For Luther this interpretation is not based on the proper theological foundation. Allegory is never the foundation for a correct interpretation. It is important to draw a clear distinction between the foundation or the doctrine itself and the construction that will be built on the foundation. The foundation is the word of God, and its speculation or contemplation presupposes not only abandoning of external works and actions but also leaving of all thoughts of reason so that all own opinions and judgments cease. Instead of own thoughts and words a Christian thinks and speaks God's Word.

Active life is, thus, love (*charitas*) or faith effective in love and patient in cross. By the word "cross" Luther means different adversities and certainly also anxieties and temptations. The exercise of faith in love and patience is a combination of both contemplative and active lives. This way of life is not only for the monks in the monasteries but for all those in families and political communities who live in faith and exercise even the minor and most despised works.^[21]

[21] WA 43,668,36-40.

中文题目:

认识上帝和为邻舍而行动:

路德神学中的修道士主义的与积极的生活

拉乌尼奥

芬兰赫尔辛基大学神学博士,马丁路德研究芬兰学派代表学者之一。现任东芬兰大学系统神学教授。联系地址: Antti Raunio, the professor of Systematic Theology, Philosophical Faculty, University of Eastern Finland, PB 111, FI-80101. Joensuu, Finland. Phone +358 29 44 52 686. Email: antti.raunio@uef.fi

提要:通过将神圣真理的修道士主义的与积极入世的行动之间的关系作为基督教灵性的核心问题进行探索,本文作者研究了认识上帝与为邻舍行动之间的关系。除去导论之外,本文还包括路德对修道士主义的理解、修道士主义的生活与主动积极的入世生活之间的关系两个部分。

关键词:认识上帝、沉思的[被动的、修道主义的]生活、积极主动的入世生活、服务邻舍、路德神学

原始宗教中的信

刘陆鹏

(中国山东大学哲学与社会发展学院,250100 济南市,山东省)

提要:本文探讨了原始宗教中的“信”的特点和功能,进而反观“信”在原始宗教和现代宗教特别是基督教中的异同。首先,其非理性的特点与基督教以理性和分析来捍卫信仰有所不同。其次,原始宗教的信的第二个特点是实利性。之所以信,是因为可以趋利避害、祈福禳灾,同时也可以以是否获得实际利益来对待所崇拜的偶像,这一特点与现代宗教不同。在基督教中,赎罪、忍耐和对世俗欲望的抑制是通往神圣世界的途径。但原始宗教的信也并非与现代宗教完全不同,比如,同一性(共在)、分享、向善(好)就是人类在宗教中一些保持不变的本根性东西,这些都是永恒的。这种对原始宗教“信”的缘由和特点的反思为理解现代宗教的“信”特别是路德神学中的因信称义理论提供了一种借鉴。

关键词:原始宗教中的信、非理性、实利性、同一性、向善

作者:刘陆鹏,中国山东大学哲学与社会发展学院博导教授、前任院长。联系地址:中国山东大学哲学与社会发展学院,山大南路27号,250100 济南市,山东省。电话:-86-152-6919-8526。电子邮件:lp Liu@sdu.edu.cn。

原始宗教是一个宽泛的范畴,自然崇拜、泛灵论、图腾崇拜和巫术是它的主要形式。按照现代的观点,这些被看作原始宗教存在形式的自然崇拜、泛灵论、图腾崇拜和巫术没有一个是宗教,因为它们没有统一的组织,没有系统教义信理,甚至没有相对固定的崇拜活动地点。每一个氏族都有自己崇拜的对象,自己的图腾,自己的神,而这些氏族的人数少的几十人,大的——如易洛魁人的部落——也不过三、五万人。他们分散在亚洲、非洲、北美、澳洲广袤的范围内,崇拜多神,没有主神,其信条、禁忌与生活习俗交织在一起,丰富多彩,千奇百怪,自然崇拜、泛灵论、图腾崇拜、巫术不过是对其形式方面共性的抽象。

正是由于上述原因,对于自然崇拜、泛灵论、图腾崇拜和巫术的现象是否属于宗教一直存在争论。宋兆麟称巫术为巫教,认为它是一种古老的宗教。^[1] 高国藩则认为“巫教”一词在古代和现代是不存在的,这个词混淆了巫术与宗教的区别,是不科学的。^[2] 有中国学者考证说,《楚辞》中巫与神联系在一起,神有时是巫,巫有时也是神。法国学者莫斯则在自己的著作中引述了弗雷泽的一个区别二者的看法:巫术是在逼迫和约束,而宗教却是在抚慰,这是巫术最持久普遍的特征,可将其与宗教区别开。^[3] 即使那些赞成存在原始宗教的人,对何种形式是原始宗教最古老最基本的形式也有不同认

[1] 宋兆麟 SONG Zhaolin:《巫与巫术》Wu yu wushu [Shaman and Magic] (成都 Chengdu:四川民族出版社 Sichuan renmin chubanshe,1989),前言第1页。

[2] 参见高国藩 GAO Guofan:《中国巫术史》Zhongguo wushu shi [A History of Chinese Magic] (上海 Shanghai:三联书店 Sanlian shudian,1999),导言第6页。

[3] 参见莫斯 Mosi [Marcel Mauss]:《巫术的一般理论》Wusu de yiban lilun [A General History of Magic],杨渝东 YANG Yudong 等译,(桂林 Guilin:广西师范大学出版社 Guangxi shifan daxue chubanshe,2007),第21页。

识。祖先膜拜被泛灵论视为所有宗教的最初形式；涂尔干则说：“在我们称之为泛灵论和自然崇拜的膜拜之外，还应该存在着另一种更基本、更原始的膜拜，而前面的两种膜拜只不过是它的派生形式或特殊方面而已。”“实际上，这种膜拜确实是存在的：这就是民族志学者称之为图腾制度的膜拜。”〔4〕

诸如此类的争论很多，无须一一列举。现代宗教是一种世界观，一种文明社会的世界观；自然崇拜、泛灵论、图腾崇拜和巫术也是一种世界观，一种蒙昧或野蛮社会的世界观，标示着人类幼年或远古和上古时代占主导地位的思想意识。或许我们已经无法得知宗教究竟是怎样产生的，或许涂尔干的看法是正确的：“如果我们所要了解的起源是最初的确切的起点，那么这个问题就毫无科学性而言了，应该坚决地予以拒斥。因为宗教的最初形成并没有确定的时刻，所以我们也没有必要借助玄思，找到通往那个时刻的途径。”〔5〕但我们知道，宗教象许多事物一样有一个自然演化过程，要经历一个似是而非、似非而是的阶段，绝不可能从天而降。自然崇拜、泛灵论、图腾崇拜和巫术即是或者应该被看作是宗教在早期形成阶段那种似是而非、似非而是的表现形式，因为它们分别或共同具有宗教的一些必要构件：神灵观念、崇拜、祭祀、仪式、禁忌等，而它们的实施者在自己的活动过程中显现出这样一种特征，将意外发生的现象分为好与坏、幸与不幸，同时产生与此相应的期望或恐惧。有人认为，这种对于幸运和恶运普遍的感觉是宗教的第一个细胞。

贯穿在原始宗教诸形式中的是信。

涂尔干说，图腾制度建立在一系列信仰之上，关于图腾的信仰是最重要的。〔6〕列维-布留尔说，信神灵，信离开身体和身外存在的灵魂，信感应巫术，是图腾崇拜之基础的东西。〔7〕莫斯说：“巫术是被相信的，不是被理解的。它是集体灵魂的一种状态，这种状态通过自身结果而得到确认和证实。不过，甚至对巫师本人来说，它也是神秘的。因此，总的说来，巫术是人所共有的集体信仰基于演绎而成的对象。正是这种信仰的性质使得实事与结论之间的断裂并不会对巫师造成什么影响。”〔8〕有中国学者认为，巫术是史前人类一种自发的信仰和行为的总和，是一种信仰的技术和方法，一种企图对环境或外界作出可能的控制的行为，一种建立在信仰基础上的行为。〔9〕自然崇拜的核心是认为自然万物有意志、有生命、有情感、有灵性、有奇特能力，对它们的信构成自然崇拜舍此不能产生的基础。至于泛灵论，泰勒说，它有两个主要信条：第一，一切生物皆有灵魂，这灵魂在肉体死亡后能继续存在。第二，存在精灵，它们可以上升到威力强大的诸神行列。神灵被认为控制或影响着物质世界的现象和人的今生来世，从而导致对它们的崇拜或希望得到它们的怜悯。按照泰勒的观点，这种实践上的崇拜在理论上的表现形式就是信仰。〔10〕

由此构画出一幅信的世界的图景。相信人有灵魂，相信梦中身体的游离是灵魂存在的证明，梦中灵魂所遇到情境是神为了把自己的意志通知人而最常采用的方法，从而梦被视为神圣的东西。〔11〕相信动物、植物、日月星辰、山川林泽、电闪雷鸣、季节变化、天灾人祸皆与神灵有关，它们是神灵的居所、神灵的兆示、神灵喜怒哀乐的流露亦即神灵的在世显现。相信存在玛纳、瓦坎、奥伦达一类神秘的力

〔4〕 涂尔干 Tuergan [Émile Durkheim]，《宗教生活的基本形式》，渠东汲喆译，上海人民出版社，1999年，第114页。

〔5〕 涂尔干：《宗教生活的基本形式》*Zongjiao shenghuo de jiben xingshi* [Les formes élémentaires de la vie religieuse]，渠东 QU Dong、汲喆 JI Zhe 译，（上海 Shanghai：上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe, 1999），第9页。

〔6〕 同上 Ibid, 第132页。

〔7〕 参见列维-布留尔 Liewei-Buliuer [Lucien Lévy - Bruhl]，《原始思维》*Yuanshi siwei* [Primitive Mentality]，丁由 DING You 译，（北京 Beijing：商务印书馆 Shangwu yinshuguan, 1981），第12页。

〔8〕 莫斯 Mosi [Marcel Mauss]，2007，第115-116页。

〔9〕 参见宋兆麟 SONG Zaolin, 1989, 第214-215页。

〔10〕 参见泰勒 Taile [Taylor]：《原始文化》*Yuanshi wenhua* [Primitive Culture]，连树声 LIAN Shusheng 译，（上海 Shanghai：上海文艺出版社 Shanghai wenyi chubanshe, 1992），第414-415页。

〔11〕 参见列维-布留尔 Liewei-Buliuer: 1981, 第49页。

量,它们是不可抗拒的。相信神灵和玛纳等神秘力量与人之间存在普遍的不可见的种种联系并对人的存在、生活产生重大影响:怀孕是无意中与神灵相遇的结果;灵魂、精灵是健康与疾病、善与恶的施与者;死亡不是自然的,它和疾病一样出自于某种神秘力量的直接作用;狩猎、捕鱼虽不能缺少必要的工具,甚至不能缺少一定的体力和技能,但如果没有神灵的帮助或者借助巫术获得神灵的帮助就会产生不利的结果:落入包围的动物逃脱了,受了伤的动物没找到。在食物极端匮乏的史前社会,这个后果很严重。

图腾起源于相信人与动物的一体性。^[12] 由于动物与神灵鬼怪是一体的,人与神灵鬼怪也混然一体不可分割,只要有人忤逆图腾物,就会使以该图腾为崇拜对象的氏族或个人蒙受损害。由于人、动植物、神灵实质上是同一类事物,他(它)们可以彼此作用,相互渗透,相互感应。因此,如果有人利用曾经接触互为一体的某物(人的毛发、衣物、工具、武器)做蛊,哪怕它们现在处于与人分离的状态,也会使人生病、受伤、死亡,使工具、武器失灵。另一方面,人与神灵的互体互渗性也产生了人与神灵沟通分享的可能性。好与坏、幸与不幸的发生,原因之一是违反了禁忌,如是,“那么博取灵魂的欢心或者安抚灵魂的愠怒就是聪明之举了;于是,便出现了供奉、祷告、祭祀等所有宗教尊奉的机制”^[13],出现了与之相关的仪式。举例来说,“巫师实施的行动就是仪式”^[14],它有一套操作规则,有一套程序,有一套必须如此和决不能如此的戒律,控制着人们的言语和行为。仪式的目的如用一句话概括,是获得幸运避免不幸。为了达到这个目的,必须小心遵从上述规则,而这些规则的核心就是禁忌。弗洛伊德说,禁忌源自附着在人或鬼身上的一种特殊的神奇力量(玛纳),它们能够利用生命的物质作为媒介而加以传播。^[15]

原始宗教的信是史前社会许多部落生存的基础和纽带,在人的生活中显现出巨大力量。“土人受了伤,即使是一点小小的擦伤,但如果他相信伤害他的武器是被咒过的,……那他一定会死。他躺着,绝食,眼睁睁地死去了。”^[16] 相信赴死是为了解放自己的灵魂来为神灵服务,所以,在非洲,当酋长死亡后他的妻子被要求陪葬时,妻子对此不仅不反抗,反而愿意去死,去获得新生活。她们顽固地拒绝自己活着而让酋长一人走向另一个世界,以至于传教士们对此行为的反对成为土著人厌恶基督教的原因之一。^[17] “‘在新西兰,有一次,一位国王在吃完饭后将残肴弃置在路旁。就在他刚走不久,一位饥饿的奴隶发现了这些剩菜,于是,他没问清楚即囫圇吞下。就在这时,一位惊恐的旁观者告诉他,那些食物乃属于一位国王的。’本来,他是一位强壮且勇敢的青年,可是‘当他听完了这恐怖的消息后,全身开始抽筋且胃部发生激烈的绞痛,这种症状一直延续到当天傍晚,他终于因不治死亡了。’”^[18]

列维-斯特劳斯对这类现象有一段经典描述:“一个人如果知道自己是巫术加害的对象,那么根据他那个部落人的最神圣的传统,他便会坚信自己在劫难逃,他的亲友们对此也深信不疑。此后社会公众开始回避他。人们避开这位不幸者,好象他不仅已经死去,而且还是危害整个部落的根源。在任何场合,任何行动中,社会公众都把这位不幸的受害者当成死者。而人本人也不再希冀能逃避已被视为他的不可抗拒的命运。不久,人们便举行宗教仪式,然后,这些对新中邪者是如此专横的力量到处出现,就是为了将他赶入幽灵的世界。首先,人们无情地切断他与家庭及社会的联系并把他从一切使人产生自我意识的工作和活动中驱逐出去;继而,受害者便从活人的世界中被赶出去;那些令人极为

[12] 涂尔干 Tuergan, 1999, 第 241 页。

[13] 同上 Ibid, 第 65 页。

[14] 莫斯 Mosi, 2007, 第 57 页。

[15] 参见弗洛伊德 Fuluoyide [Freud], 《图腾与禁忌》*Tuteng yu jinji* [Totem and Taboo], 文良 WEN Liang、文化 WEN Hua 译(北京 Beijing: 中央编译出版社 Zhongyang bianyi chubanshe, 2005), 第 22 页。

[16] 列维-布留尔 Liewei-Buliuer, 1981, 第 270 页。

[17] 参见泰勒 Taile, 1992, 第 446-447 页。

[18] 弗洛伊德 Fuluoyide, 2005, 第 47 页。

恐怖的行动,那些由公众的默契产生的多种参照系统骤然消失,使牺牲者失魂落魄;最后,公众断然改变了口径,将他——一个曾经赋有权利和义务的活人——宣布为死人,为人类恐惧、仪式、禁忌的对象。”^[19]他并且引用了坎农从心理学角度对此现象作出的解释:“恐惧和愤怒一样,伴随着交感神经十分剧烈的运动。这类运动对人体通常是有作用的,它能诱发器官的变异,使人适应新的情况。但如果某人对于一种离奇的意外情景(或是此人觉得离奇)无法做出任何本能的或习得的反应,交感神经的运动便会迅速加剧,趋向紊乱;有时在几小时之内它便会导致血容量减少及随之而来的血压下降。结果,它会对血液循环器官造成无可治愈的破坏。处于极度焦虑中的病人往往拒绝进食饮水,这就更加速了上述这个过程;脱水促使交感神经运动变得更加剧烈,而随着毛细血管渗透性的加强,血容量便会愈益减少。对几起因炸弹爆炸、进入战场及外科手术而引起的精神创伤病例所作的研究证实了上述假说的正确。虽然当事人最终死去,但解剖结果表明他们的机体并未受到任何损伤。”^[20]

信在这里展现出明显的社会性,它绝不仅是个人的意向,更是社会的选择,不仅是个人的偏好,更是社会的文化氛围。信的巨大力量因而是一种集体力或社会力,是集体力、社会力通过作用于个体而对自身的展现。信念、思想、精神的力量可以产生“奇迹”,这样的事情即使在现代社会也经常可见,心理学对此的解释提供了原始宗教得以存在的一个重要依据,也提供了现代宗教得以延续的一个重要依据。

原始宗教的信是非理性的。信的非理性首先表现在因果关系认知方面。氏族部落的成员看到了人与自然事物之间一些前后相继的现象,看到了人与人和自然事物与自然事物之间一些前后相继的现象,看到了巫师、禁忌和仪式行为与一些事件之间前后相继的现象,把它们联系起来,一个视为原因,一个视为结果。这种联系无需讲理,不做分析,我想信有便有,我认为是便是。只不过这里的我不是个体而是群体,“我相信”、“我认为”是集体共识。如果问有什么根据,得到的答案或许是这样的:我们的祖先历来如此。因此因果关系在原始宗教中是一种习俗,一种传承。信的非理性的第二个典型表现与思维逻辑有关。原始思维不讲逻辑,不惧矛盾,只要基于信仰,即便事实与观念之间出现断裂也不会产生怀疑性影响。巫师治病,如果经过努力后病没有被治好,很少有“医生”对此负责。患者及其家属会将思绪转向魔力更高的神秘力量,将失败归因于来自敌对的神灵或人的高级巫术的凶恶作用,进而在他们头脑中只会产生一个新问题:这是什么神灵?这个敌人是谁?他为什么会有这般威力?^[21]一位亲历者的记述提供了更为有趣的例子:我“向一只蹲在树上的鸟开枪,没有射中。我不久前服了奎宁,手发抖。但是,站在周围的黑人们立即喊叫说这是一只我不能打死的神鸟。我又射了一枪,还是没有中。在场的人们洋洋得意了。可是我……再一次退出弹药,用心瞄准,打死了鸟。瞬时的慌乱以后,黑人们解释说,我是白种人,灵物的戒律对我不完全有效;这样一来,我的最后一枪对他们来说是不算数的。”^[22]

布留尔将这种思维称作原逻辑思维,以区别于文明社会的逻辑思维。他概括这一思维的特点说,原逻辑思维很不喜欢分析,它在本质上是综合的思维。但这个综合与逻辑思维所运用的综合不同,它不要求那些把结果记录在确定的概念中的预先分析。而在逻辑思维中,被用于综合的概念、范畴、资料等是经过分析的产物。由是,原始人的思维在很多场合中都显示了经验行不通和对矛盾不

[19] 列维-斯特劳兹 Liewei-Sitelaosi [Claude Lévi-Strauss],《结构人类学——巫术·宗教·艺术·神话》Jiegou renleixue —— Wushu, Zongjiao, Yishu, Shenhua [Structural Anthropology], 陆晓禾 LU Xiaohe、黄锡光 HUANG Xiiguang 等译,(北京 Beijing:文化艺术出版社 Wenhua yishu chubanshe, 1989), 第 1-2 页。

[20] 同上 *Ibid*, 第 2 页。

[21] 参见列维-布留尔 Liewei-Buliuer, 1981, 第 267 页。

[22] 转引自 同上 *Ibid*, 第 57 页。

关心。^[23]

非理性是原始宗教的信的重要特征,这使得它与制度性宗教的信有很大不同。基督教特别强调理性对于信仰的作用。虽然理性的运用及其伴随产生的分析和怀疑有对基督教不利的一面,因而它曾经一度拒斥理性,但其后发生了变化。安瑟伦说:“基督徒应该由信仰进展到理性”,“对于我们所信仰的东西,不求力加以理解,乃是一种很大的懒惰”,“我们必须用理性去维护我们的信仰,以反对不信上帝的人”。^[24] 托马斯·阿奎那虽然将哲学和神学视为两个不同的领域和两种不同的学问,但认为它们能够统一起来,哲学可以为神学服务,理性可以为信仰服务。今天,理性地理解和分析已经是现代基督教的主流,在《基督就在信本身之中》,例如,我们看到,将上帝存在理解为道的运动就被看作是理解信里的基督存在一临在的基础。^[25] 对于今天的信而言,非理性显然已经不够了,然而对于原始人的信来说它却是自足的。因为在原始人那里,纯物理的现象是不存在的,对澳洲土著来说,事物就是他们,他们本身就是事物,宇宙中的每件事物都是部落的一部分,都是部落的构成要素。^[26] 正因为如此,他们才将动物与人视为互体,进而产生图腾崇拜,使禁止杀害和食用同名动物成为一种普遍的规则。正因为如此,布留尔说原始人所产生的知觉会被一些复杂的意识状态包裹着,其中占统治地位的是集体表象,而这种知觉和集体表象具有神秘的性质。^[27]

渴望知道事物所以如是的原因进而努力探讨它,越是那些在现实中人的能力所不能及的事、那些人的生产生活技能所不能控制的事,越能激起控制的欲望、把握的欲望,这不仅是史前人精神活动的特征,也是现代人精神需要的特征。在这一点上我们和史前社会的祖先们没有什么不同,不同之处在于认识,在于探讨把握生存世界的方式方法。而认识和探讨把握生存世界的方式方法不会凭我们的意愿产生,它是一个时代的产物,是那个时代生活条件和环境的产物。从这个角度看,原始宗教的信固然非理性,但其坚定性非但不比现代人差,反倒有过之而无不及。盲目易于信,越盲目越易于信,这可能让人不悦,却是事实。

原始宗教的信的另一个特征是带有明显的实利性。所以信,是因为它可以趋利避害、禳灾祈福,这样的或类似这样的记述在人类学著作中随处可见。禁忌所以要遵守,源于违反了就会遭遇灾难的认知;违反禁忌所以要受到惩罚,源于违反者的行为会给氏族集体带来恶运而不仅仅是他的个人问题的认知。图腾崇拜的目的是祈求得到神灵或者祖先的保佑;图腾崇拜的对象是植物和动物,它们中有许多是人的食物,对图腾的捍卫因此就在保佑和食用双重意义上成为对自己及氏族部落的捍卫。巫术是沟通神和人、获得幸避免不幸的方法。巫师所行的各种各样的巫术仪式,都是为了要得到神灵的欢心,取得它们的谅解,平息它们的愤怒,以便谋得期望的利益。最大的利益是获取食物,所以猎人、渔民、农夫在从事他们的生产活动时都求助于巫术。疾病是人生的一大威胁,健康因此成为巫师活动的广阔领域。许多仪式和信仰要么同人的生理时期特别是人生的转变时期密切相关,如受孕、妊娠、生产、结婚、死亡等;要么同气候和季节变化密切相关,如干旱、洪涝、春天来临万物复苏,这一点不是偶然的。拉德克利夫—布朗说:“任何事物或事件,只要对社会的人(物质的或精神的)有重要影响,或任何东西,只要能代表上述事物或事件中的任何一个,都会成为仪式态度所涉及的对象。”并认为这

[23] 参见同上 *Ibid*,第 101-102 页。

[24] 转引自黑格尔 Hegeer [Hegel]:《哲学史讲演录》*Zhexueshi jiangyan lu* [Lectures on the history of Philosophy] 第 3 卷,贺麟 HE Lin、王太庆 WANG Taiqing 译,(北京 Beijing:商务印书馆 Shangwu yinshuguan,1981),第 290 页。

[25] 参见曼多马 Man Duoma [Tuomo Mannernmaa]的《基督就在信本身之中》*Jidu jiu zai xin benshen zhizhong* [In Ipsa Fide Christus adest/Christ present in Faith](英译版序 [A preface to the English version]),黄保罗 Paulos HUANG 译,第 53 页。

[26] 参见涂尔干 Tuergan,1999,第 188-189 页。

[27] 参见列维-布留尔 Liwei-Buliuer,1981,第 34-35 页。

是一个通则。^[28] 关于祭祀,中国古代典籍《礼记·祭法》说:“夫圣王之制祭祀也,法施于民则祀之,以死勤事则祀之,以劳定国则祀之,能御大菑则祀之,能捍大患则祀之。……及夫日月星辰,民所瞻仰也。山林川谷丘陵,民所取财用也。非此族也,不在祀典。”祭祀的实利性在这里表达的极为清楚。

从另外一个角度看,原始宗教的信的实利性也得到印证。祖先崇拜被泛灵论视为所有宗教的最初形式^[29],与之相关,老人在氏族中常常是威望的化身。但随着年龄的增长,一旦不能在重要活动中再象以前那样发挥作用,老人便会受到冷落,爱斯基摩人会把他们杀掉。同样,在一些部落中,神灵如果不能满足崇拜者的愿望,也会受到责打。西伯利亚的奥斯蒂亚克人就是如此,当他们外出狩猎一无所获时,就会击打崇拜的偶像。

原始信的这一特征造成它与现代宗教又一不同。原始宗教那里虽然也有圣俗二界的差异,总的来说二者是不分的,圣俗二界的差异只是原初居民借以满足自己生活需要的内在形式。在现代宗教中,圣俗二界的区分则是自觉明确的,作出这种区分恰恰为了超越尘世进入神喻境界。这是一种极高的精神境界,通达它的路径是赎罪,是忍受,是对尘世欲望需要的压抑。

原始宗教的信也有与现代宗教的相似之处。泰勒说:“人类在本质上是一样的,虽然是处在不同的文化阶段上。”^[30] 尽管经历了沧海桑田,人类的一些本根性的东西保持不变。在《宗教生活的基本形式》中我们看到,“一个人采用了图腾名字,这个名字的同一性也就假定了它们性质的同一性。……这是因为,对于原始人来说,名字不仅是一个词或是一些声音的组合,而且是生物的一个部分,甚至对生物来说是某种更本质的东西。”^[31] 《基督就在信本身之中》第一章表达路德的思想说:“信表示分享基督的本性。与基督合一,人就会分享上帝的本性。上帝的本性特点如义、生命、力量,就被传给了人。”^[32] 参加原始氏族的祭祀仪式的初民们相信,共享祭物会使他们与神灵之间产生一种神秘的联系,使存在于肉和血中的祭物生命融合于参与者身上,与神灵共食牺牲可以分享它的神性,它的力量。斯特耶尔纳把曼多马的以下观点看作理解路德神学不同主题的核心:“基督的义通过信在基督里变成了我们的义,祂所拥有的一切、甚至祂自己,都变成了我们的……每个相信基督的人,都攀附着基督、与基督成为一体、并与祂拥有相同的义。”^[33] 在原始宗教思维中,信能产生好结果。而《基督就在信本身之中》通过研究信心与行动的关系得出的结论是,信能够产生好行为:“基督徒的正确人格的存在和正确的位置是‘在基督里’。当基督在人的信里临在时,正确的行为就会随之自由地产生,而不需要命令去强迫发生。”^[34] 可见,同一性(共在)、分享、向善(好)就是人类在宗教中一些保持不变的本根性东西。

以上比较只是一个缩影,借助这种比较或许有益于我们对现代社会一些问题的理解。无神论者说宗教是虚幻世界的构造,人们之所以构造一个虚幻世界,将自己的本质力量异化到上帝神灵身上,源于他们对真实世界及其它们的联系的无知。虽然恩格斯曾说:“自发的宗教,如黑人对偶像的膜拜或雅利安人共有的原始宗教,在它产生的时候,并没有欺骗的成分”^[35] 但那只是因为他把原始宗教

[28] 拉德克利夫-布朗 Kedekelifu-Bulang [Alfred Radcliffe-Brown]:《原始社会的结构与功能》*Yuanshi shehui de jiegou yu gongneng* [Structure and Function in Primitive Society],潘蛟 PAN Jiao 等译,(北京 Beijing:中央民族大学出版社 Zhongyang minzu daxue chubanshe, 1999),第143页。

[29] 参见涂尔干 Tuergan, 1999, 第69页。

[30] 泰勒 Taile, 1992, 第7页。

[31] 涂尔干 Tuergan, 1999, 第174页。

[32] 曼多马 Man Duoma:《基督就在信本身之中》*Jidu jiu zai xin bensen zhizhong*,黄保罗 Paulos HUANG 译,作者序第71页。

[33] 同上 Ibid, 第53页。

[34] 同上 Ibid, 第50页。

[35] 《马克思恩格斯全集》*Makesi Engesi quanji* [Collections of Max and Engles] 第19卷,(北京 Beijing:人民出版社 Renmin chubanshe, 1963年版),第327页。

和无知联系在一起,认为无知的产物对于无知者来说不是欺骗而已。一旦进入现代社会,有了科学,有了人类知识的进步,事情就是另外一个样子。所以他接着说到:“但在以后的发展中,很快地免不了有僧侣的欺诈。至于人为的宗教,虽然充满着虔诚的狂热,但要其创立的时候便少不了欺骗和伪造历史,而基督教,正如鲍威尔在批判新约时所指出的,也一开始就在这方面表现出了可观的成绩。”^[36]然而,一百多年后,科学更加发达,知识更加增进,宗教在世界各地却仍显现出强大的生命力,充满理性精神的人,例如科学家、社会学家,也可以成为宗教徒并且事实上不少人确实是虔诚的宗教徒。这个现象,欺骗二字是不能解释的。一定有别的什么原因,这些原因使得宗教有持续存在的理由。原始宗教,它的信,它在原始初民身上的表现,可以给我们一些启示:不确定性的生存环境、对美好与善的追求、心灵抚慰的需要,所有这些都是永恒的。

[36] 同上 Ibid,第 327-328 页。

English Title:

The Concept of Faith in the Primitive Religions

LIU Lupeng

Professor, School of Philosophy and Social Development,
Shandong University, Shanda Nanlu 27, 250100 Ji'nan City, Shandong Province, P. R. China.
Tel: +86-152-6919-8526. Email: lpliu@sdu.edu.cn.

Abstract: The present author explores the characteristics and functions of the concept of faith within primitive religions, and has compared them with Christianity. Firstly, it is irrationality that differentiates primitive religions from Christianity, which employs reason in many cases in order to defend and analyze her faith. Secondly, utilitarianism is the main characteristic of primitive religious faith, since it can help believers avoid harm and achieve blessing. This also differs from Christianity. However, there are also similarities between primitive religions and Christianity. For example, sharing and seeking goodness are among the eternal and universal issues which both seek. Such reflection on the faith in primitive religions can offer a theoretical reference for understanding the concept of faith in Martin Luther's formula Justification by faith.

Key words: Faith in the primitive religions, irrationality, utilitarianism, sharing, seeking goodness

实践神学与中西教会和社会
**Practical Theology and Sino-Western
Views on Church and Society**

王阳明与路德的属灵/成圣操练对现代人的启迪

杨庆球

(院长 & 教授,恩道华人神学院,加拿大)

提要: 本文主要探讨了王阳明与路德的属灵/成圣操练对现代人的启迪。全文包括三个部分:一是阳明的成圣操练,二是路德的属灵观与属灵操练,三是从路德与阳明看属灵操练。

关键词: 王阳明、路德、成圣、属灵观、属灵操练

作者: 杨庆球,院长 & 教授,加拿大恩道华人神学院。联系地址: Ambrose University College, 150 Ambrose Circle SW, Calgary, Alberta, Canada T3H0L5. Email: jyeung@ambrose.edu

一、阳明的成圣操练

1. 引言: 孟子与阳明

如果以与孟子的距离来量度宋明各家儒学,阳明算最接近孟子的了。阳明学问的要旨在于“良知”,而良知在用语上由孟子而来。孟子论四端,首次揭开:“是非之心仁之端也”。^[1]从而推出“仁、义、礼、智”四端,确立人的良知有分辨是非的能力。这种能力无须学习即可达到爱亲敬兄的道德意识:“人之所不学而能,其良能也,所不虑而知者,其良知也。孩提之童,无不知爱其亲者,及其长也,无不知敬其兄也。”^[2]分辨是非的心,对应该做的事有一个要求,应该的,即是善的,人要去完成;不应该的,即是恶的,人要避免。这种要求的力量,不单提供人的行为方向,更促使善行完成。是非的心是善行的开始,所谓“泉之始然,火之始达”,若能“扩而充之,可以保四海,不能充之,不足以事父母。”整个成德方向在人心中已自形成,人心的良知又会产生一种要求力量,鞭策着我们朝这方向进发,而这种力量是普通性的,即“放诸四海而皆准”。

孟子的思想为“心性论”,着眼点在主体性的“心”。阳明继承孟子的心性论,与宋儒朱熹等以易传为主的天道论不同。阳明立说,以“良知”为唯一核心观念,良知一词,原指价值意识及作价值判断的能力而言,属于道德语言而非认知语言。陆象山提出心即理以别于朱熹的性即理,朱熹认为每一事物都有本身的理,这理是外在于个体的天道和天道,也是外在事物的普遍规范。象山的心是指本心,所言之理是指宇宙的规范与心内意识一致,但意义不清晰。要到阳明才清楚心即理的意义,阳明所说的理,主要指伦理规范,这种规范在人的意识中表现为一种要求。正如孟子所说,“人见孺子之入于井,而生怵惕惻隐之心。”这种惻隐之心对人就是一个要求,它使人产生不安,如果没有行动跟进,这种不安便会持续下去。在阳明的思想中,道德实践过程,乃是良知在心内产生的一种作用,这种作用推

[1] 孟子 Mengzi《公孙丑》Gongsun Chou 上 shang。

[2] 孟子 Mengzi《尽心》Jinxin 上 shang。

动人尽孝,尽忠,尽义等行为。因此人的尽孝、尽忠、尽义等不是从外面去寻索,乃在心中发现:

心即理也。…且如事父,不成去父上求个孝的理;事君,不成去君上求个忠的理;交友治民,不成去友上、民上求个信与仁的理;都只在此心,心即理也。^[3]

如何去孝顺父母,是一种外在的规范,至于由主体所产生的道德意志,是使孝化成行动的力量,它不是对象的存在,而是主体的意识。故心即理是指价值规范(孝)由此心而出,它虽然不等如一个人实践孝的细则,但并非不相干。它意味着“普遍之理与个体意识的融合。”^[4]在这里我们要把阳明对良知的两种状态分别出来:第一种是本然状态,如孟子所说的不学而能、不虑而知。“凡人之为不善者,至于逆理乱常之极,其本心之良知未有不自知者,但不能致其本然之知。”^[5]这种本然之知开始时处于本然(自在)的状态,并未为主体所自觉意识。先天良知在未致之前尚未转化为自觉之知,故主体虽有此知,仍不免为恶。第二种是主体自觉的动力,只有通过自觉意识的致良知,才能由暗转明:“昏暗之士果能随事随物精察此心之天理以致其本然之良知,则虽愚必明。”^[6]是以阳明论孟子,认为他所说的性善,“是从本原(然)上说,然性善之端,须在气上始见得,若无气,亦无可见矣。恻隐、羞恶、辞让、是非即是气。”^[7]所谓气,是指良知的流行,即良知落在经验层面的运行及实践。^[8]在这里,由本然的良知到实践的良知,有了步骤,也就有了工夫论。这点阳明又比孟子进了一步,开展了他简易直接的成圣之学。

2·心即理与致良知

朱子论“理”与“气”时,理是指超时空决定的形式与规律,是形而上的;气是指在时空存在所具备的质料,是形而下的。^[9]所以朱子说:“有是理便有是气,但理是本。”然而理与气不能分离,正如形式(form)与质料(matter)不能分离,“天下未有无理之气,亦未有无气之理。”^[10]人的心有知理的能力,理成了心外客观存有。故对朱子而言,心有性有情,心的性是认知方面,即见理的能力。这样,朱子的心不复如孟子的心,孟子的心作为是非判断的根源。朱子的理建立了一客观实有的形上学。

陆象山论“心即理”,心是孟子的本心,即判断是非的道德心,理主要是拍指道德规范,“人皆有是心,心皆有是理。心即理也。”^[11]但他仍未能摆脱二程和朱熹的影响,理有时又指事物规范,例如他说:“须是事事物物不放过,磨考其理。且天下事事物物只有一理,无有二理;须要到其至一处。”^[12]又说:“此理充塞宇宙,谁能逃之。”^[13]由于理的意义混淆,心即理也就容易使人误会和怀疑,直接影响他的成德论。

王阳明对心即理紧扣着主体的道德意识,“心外无理”确定为心外无价值判断的根源。但他的心

[3] “传习录 Chuanxilu”上 shang《王阳明全书》Wang Yangming quanshu (一)(台北 Taipei:正中书局 Zhengzhong shuju, 1970)。

[4] 杨国荣 Yang Guorong《心思之学:王阳明哲学的阐释》Xinxue zhi si;Wang Yangming zhexue de chanshi(北京 Beijing:三联 Sanlian,1997),80。

[5] “传习录 Chuanxilu”中 Zhong。

[6] 同上 Ibid《王阳明全书》Wang Yangming quanshu (一),39。

[7] 同上 Ibid,50。

[8] 阳明 Yangming 说:“夫良知一也,以其妙用而言谓之神,以其流行而言谓之气,以其凝聚而言谓之精。”同上 Ibid,1。

[9] 劳思光 Lao Siguang《中国哲学史》Zhongguo zhexue shi 三卷上册(香港 Xianggang:友联 Youlian,1980),292。

[10] 黎靖德 Li Jingde 编,杨绳其 Yang Shengqi 等校《朱子语类》Zhuzi yulei(湖南长沙 Human Changsha:岳麓书社 Yuelu shushe,1997)第一册,2-3。

[11] 《象山全集》Xiangshan quanji 卷十一。

[12] 《象山全集》Xiangshan quanji 卷三十五。

[13] 同上 Ibid 卷二十一。

即理超越了单以心为一种功能,他直承孟子,人的心(自觉意识)就是仁之心,仁义即是此心的自发。例如道德法则,就是此心之所自发,这与象山所说心即理相通,他们一致认为不是“心”合于理,乃是说“心”就是理;“心理合一”不是心与理合一,乃是心与理本体上为一。当孟子说性善,是就此道德心说我们的心性或本心,能够自发出仁义之理的道德方向,由于只是一个方向,并未成就为具体的善,正如阳明所强调这善必须推广(致良知),可见孟子的性善主要是指人性对善恶有一判断是非的功能,并且对完成善也有一个要求,判断是心,要求是理,两者结合,有学者称此为“人的内在道德性”。但据此说“人的性是善”是一个分析命题,则有误导。^[14]因为人性善是功能义而非实然义,它仍需一个功夫阶段才能到达完满义的善。

按阳明所言,本心即良知,当良知无执无滞地呈现它的价值判断及对完成价值的要求,这就是天理。因此他一再说:“此心无私欲之蔽,即是天理。”“至善,只是此心纯乎天理之极。”^[15]这良知不是静态停滞的,如上所说,它要向外推致,孟子说“扩而充之”,阳明说“致良知”都是同一道理。致良知就是把良知心所自觉的是非善恶不受人的私欲所障蔽完满地呈现出来。但直至此刻良知仍然在开始呈现的状态,还未发动。当良知发动,就进入现实世界,有善恶的分别。

心之本体本无不正,自其发动而后有不正。故欲正其心者,必就其意念之所发而正之。凡其发一念而善也,好之真如好好色;发一念而恶也,恶之真如恶恶臭。则意无不诚,而心可正矣。然意之所发,有善有恶,不有以明其善恶之分,亦将真妄错杂,虽欲诚之不可得而诚矣。故欲诚其意者,在于致知焉。致者至也…致知云者,非若后儒所谓充广其知识之谓也。致吾心之良知焉耳。^[16]

致知的“知”不是科学知识,而是道德知识,由呈现阶段到实践阶段,就是意的发动,发动的过程有善有恶,诚意就是使意的发动与善一致,诚意成了重要的功夫过程,我们在下文“致良知”再详加讨论。

3·成德功夫初阶

(1)意之动

《年谱》与《传习录》都有记载“四句教”,丁亥年九月阳明弟子钱德洪与王畿(汝中)在天泉桥上论学,王畿举阳明所教,说:

无善无恶是心之体,有善有恶是意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物。^[17]

王畿相信这说法未得透彻,他觉得如果说心体是无善无恶,意亦是无善无恶的意,知和物也是无善无恶。如果意有善恶,心体就不至纯,它便有善恶存在了。但洪德说:“心体是天命之性,原是无善无恶的,但人有习心,意念上见有善恶,在格致诚正修此正是复那性体的功夫,若原无善恶,功夫亦不消说矣。”^[18]二人争持不下,遂请教阳明,阳明说:

二君之说正好相资为用,不可各执一边。我这里接人原有此二种,利根之人直从本源上悟入人心,本体原是明莹无滞的,原是个未发之中。利根之人一悟本体即是功夫,人已内外一齐俱透了。其次不免有习心在,本体受蔽,故且教在意念上实落,为善去恶;功夫熟后,渣滓去得尽时,本体亦明尽

[14] 牟宗三 Mou Zongsan 《从陆象山到刘蕺山》*Cong Lu Xiangshan dao Liu Qishan* (台北 Taipei: 学生书局 Xuesheng shuju, 1979), 216。

[15] 《王阳明全书》*Wang Yangming quanshu* (一), 2-3。

[16] “大学问 Daxuewen”《王阳明全书》*Wang Yangming quanshu* (一), 122。

[17] “传习录 Chuanxilu”下, 同上 Ibid, 98。

[18] 同上 Ibid。

了。汝中之见,是我这里接利根人的;德洪之见,是我这里为其次立法的。二君相取为用,则中人上下皆可入于道。若各执一边,眼前便有失人,便于道体各有未尽。”^[19]

阳明所答主要围绕两种教法,也可以说是两种不同的功夫论。因人的根器不同,教法也不同。王畿的“四无教”:心体,意,知及物皆无,是对利根之人说的,“利根之人一悟本体,即是功夫。”这有点像禅宗的顿悟成佛。普通人本体不免受蔽,因此须在“意念”上下功夫,当为善去恶的功夫纯熟,本体亦会“明尽”了。阳明虽然嘉许王畿的四无教,但他却坚持四句教为最基本,不能废。他继续说:

既而曰,已后与朋友讲学,切不可失了我的宗旨。无善无恶是心之体,有善有恶是意之动,知善知恶的是良知,为善去恶是格物。只依我这话头,随人指点,自没病痛。此原是彻上彻下功夫。利根之人,此亦难遇。本体功夫,一悟尽透,此颜子明道不敢承当,岂可轻而望人?人有习心,不教他在良知上实用为善去恶功夫,只去悬空想个本体,一切事为,俱不着实,不过养成一个虚寂。此个病痛,不是小小,不可不早说破。^[20]

所谓利根之人可能只是理论如此,现实世界难有这类人,甚至颜子明道也还未及上。如果只停留在抽象的理论层面,工夫便没有多大意义,也会带来一般人的灾祸。阳明坚持只有四句教才是彻上彻下的功夫,而这个功夫主要落在意志的纯化及由意志到实践的过程。至今四无教那直接的功夫,我们下一节才讨论。

(2) 未发与已发

四句教中除了第一句外,其余三句都涉及工夫,其中最基本的就是“诚意”。阳明答守衡有关大学工夫,说:“为学工夫有深浅,初时若不着实去好善恶,如何能为善去恶,这着实用意,便是诚意。”^[21]

诚意涉及意志的纯化,在《中庸》有“喜怒哀乐之未发谓之中;发而皆中节谓之和。”当心体在澄静空明的时候,原无一物,但当“一向着意去好善恶恶”,就是意之动,落入经验境界,善恶成了下一步的可能性。因此,良知与意有分别,阳明说:“意与良知当分别明白。凡应物起念处,皆谓之意。意则有是非,能知得意之是非者,则谓之良知。”^[22]应物起念是经验活动,有特殊和偶然的条件,所以落入是非善恶的范围内。良知作为是非判断的理性准则,是超越时空及经验的偶然性,所以本身并没有是非。如何保持应物起念的正确性,就是道德修为的工夫。如果循意的发动去策划一套工夫,这套工夫不免落于经验层面,例如宋儒周惇颐,论道德问题时,先设定一本然之理,再设定一有某种“自主性”或“自由”的心,于是心依本然之理而动,即得正、中节、即成就道德;心若不依理,即反道德而为邪恶。^[23]表面看来,心依外在的理固是理所当然,但想深一层,心与理可以没有关系,心何以要循理?我们除非假定心对理有一种内在要求,或更甚者,心与理合一,两者不再分割,心循理便可以理解了。故阳明强调要使意念中节,不是靠外在的方法,乃是由良知监管,使心循理。陆源静来信问:如果未发的心体是静,已发的心体是动,未发在已发之先,这样未发已发;静和动都是二分,我们不能解释为何有动极而静,静极而动,动中有静,静中有动。阳明的回答很澈底:

[19] 同上 Ibid.

[20] 同上 Ibid.

[21] “传习录 Chuanxilu”上《王阳明全书》Wang Yangming quanshu(一),28.

[22] “答魏师说 Da Weishi shuo”《王阳明全书》Wang Yangming quanshu(二),55.

[23] 劳思光 Lao Siguang《中国哲学史》Zhongguo zhexue shi 第三册上卷(香港 Xianggang:友联 Youlian,1980),124.

以动静分者也。…知此,则知未发之中,寂然不动之体,而有发而中节之和未发之中,即良知也。无前后内外,浑然一体也。…未发在已发之中,而已发之中,未尝别有未发者在,已发在未发之中,而未发之中未尝别有已发者存。是未尝无动静,而不可,感而遂通之妙矣。…盖良知虽不滞于喜怒忧惧,而喜怒忧惧亦不外于良知也。^[24]

如果我们要建立一套由未发到已发的功夫,我们也许会失望,因为阳明所论的未发和已发,仍未进入经验层面,两者仍在浑然一体的阶段。照阳明所答,他是同意陆源静所言,有时人心受外物影响,而有喜怒哀乐,虽然动气之极,而吾心良知一觉,即罔然消阻,或遏于初,或制于中,或悔于后,喜怒哀乐仍在良知管理之下。^[25] 阳明解释说,良知是监管甚至引导意念重归于正,因此,喜怒哀乐不能在良知之外。

(3) 成德的过程:成己至保身实践

阳明与孔子一样,以“为己之学”为目标。孔子在《论语·宪问》说:“古之学者为己,今之学者为人。”“为己”即自我的完善或实现,“为人”却是迎合他人以获得外在的赞誉。为己就是以自我成德为目标,《大学》有“一是以修身为本”,《中庸》有成己而成物,到了阳明,更是重视为己的成德方向。他说:“今之学者须先有笃实为己之心,然后可以论学。不然,则纷纷口耳讲说,徒足为人之资而已。”^[26] 为己是成德的开始,先有为己,才能克己,克己是对自我的抑制,能克己,才能成己,克己是成己的手段,成己是为己的终点。^[27] 克己不单是对自我的否定,更是自我的改造过程。成己是活出真我,就是形躯我完全服膺在良知的管理下生活。

汝心之视,发窍于目;汝心之听,发窍于耳;汝心之言,发窍于口;汝心之动,发窍于四肢。…所谓汝心,却是那能视听言动的,这个便是性,便是天理。有这个性,才能生这个性之生理,便谓之仁。^[28]

离开了良知的形躯生活,不是真我,唯有顺着良知的管理,形躯的生活才是真我的生活,这是成己的意义。“这个真己是躯壳的主宰”,没有真我,躯壳虽生犹死。但阳明同时又说,“真己何曾离着躯壳?”所谓躯壳,即以感性形躯为表征的生命存在,真我不等于形躯,但又不是在感性生命之外游离。基于这点,阳明提出了“毋绝尔生”的要求:

保尔精,毋绝尔生;正尔情,毋辱尔亲;尽尔职,毋以得失为尔惕;安尔命,毋以外物戕尔性。^[29]

阳明把维护自我生命看成十分重要,自我处身社会中,面对各种道德责任和义务,但不能忽视个体生命的重要,道德责任不是抽象概念,必须透过具体生命实践出来。例如阳明对他的学生说,一个读书过度,损害身体,或不任官职,以致贫苦无靠,这些都不是孝。孝是要通过具体条件,才能实践出来。过往宋儒理学,例如程朱,着重强化人的理性本质,结果使生命存在的价值往往难以得到合理定位。如程颐说:“然饿死事极小,失节事极大。”^[30] 把生命抽象化,相对于天理的要求,个体的生命无

[24] “传习录 Chuanxilu”中《王阳明全书》Wang Yangming quanshu (一), 53。

[25] 同上 Ibid。

[26] “与汪节夫书 Yu Wang Jiefu shu”《王阳明全书》Wang Yangming quanshu (二), 101。

[27] “传习录 Chuanxilu”上《王阳明全书》Wang Yangming quanshu (一) 29 阳明说:“人须有为己之心,方能克己,能克己,方能成己。”

[28] 同上 Ibid, 30。

[29] “与傅生凤书 Yu Chuan Shengfeng shu”《王阳明全书》Wang Yangming quanshu (二) 115-116。

[30] 《二程集》Erchengji 一, (台北 Taipei: 汉京文化 Hanjing wenhua, 1983), 301。

关紧要,这个极大与极小的分际,正好说明了程颐漠视个体生命存在的意义。阳明肯定“真己”不离躯壳,拉近了理性本质与个体生命的距离,使道德生活更能落实在现实世界中。

4·成德阶段的晋升

(1)致良知与真我

儒学的中心问题是如何成德,成德要经过一系列的工夫,阳明的工夫落在“致良知”。阳明的良知是人本有的价值意识,它是道德判断、道德生活的根源。它是人所共有,是人主体的超验能力,是一切是非的恒常参照,有时被物欲或私欲遮蔽,不能显现施行,但良知仍在,他说:

良知者,心之本体,即前所谓恒照者也。心之本体,无起无不起。虽妄念之发,而良知未尝不在,但人不知存,则有时而或放矣;虽昏塞之极,而良知未尝不明,但人不知察,则有时而或蔽耳。^[31]

良知虽在恒照,但人的意念行为不一定循良知方向,在这里突显“致”的重要。如前文所说,“致”即充足实现。良知是人心本有的能力,若能在生活中扩充及实现,就是成德。这种成德过程由开始到完成,都不离开致良知,所以阳明说致良知是撒上的工夫。他把大学的八条目:格物、致知、诚意、正心等连贯起来,指出它们都是一串道德活动不可分割。

大学原文,格物应在致知之前,阳明既以良知为始点,只强调致知在格物,因此视格物致知为一整全的工夫。朱熹的格物,在于研究客观世界的事物,目的在增加,到了一旦豁然开朗,事理便呈现眼前。阳明的格物是格心中之物,意即使心中有不正确的地方归于正,故目的在减少,“减得一分人欲,便是复得一分天理。”^[32]这与朱熹的格物大异其趣。格物既与知识无关,诚意正心也是同一道理,是自我道德的晋升活动。他说:“格致诚正修者,是其条理所用之工夫,虽亦皆有其名,而其实只是一事。”^[33]

这种工夫,在《大学问》已有详说,但仍须注意以下要点:心之本体为判断善恶根源,本无不正。阳明在四句教中说“无善无恶心之体”,又说心之体是至善,即心为判断善恶的根源,取善的“根源义”,而不是取善的“完满义”。心之体作为善的究竟根源,善恶由心之体获得意义,正如视觉为分辨颜色的根源,我们不能用颜色指谓视觉。心之体不落在经验活动,没有善恶,意念发动,而后有不正。故正其心者并非针对心而言,乃针对意而言,“就意念之所发而正之”,即是诚意。诚意在致知,致知在格物,也是同一道理,但他说:

吾心之良知既知其为善矣,使其不能诚有以好之,而复背而去之,则是以善为恶,而自昧其知善之良知矣。意念之所发,吾之良知既知其为不善矣。使其不能诚有以恶之而复蹈而为之,则是以恶为善,而自昧其知恶之良知矣。^[34]

良知即是非之心,不待虑而知,不待学而能,是乃“天命之性,吾心之本体自然灵昭明觉者。”^[35]良知既是灵昭明觉,如上文说,能照物,无时不在。人的成德只在使行为符合良知的要求,所谓诚以好之,但须留意的是使之诚的主体。良知既知其为善,但不能“诚”之,可见隐含着主体与良知的分别。良知虽在,又能判是非,但行为仍会不诚。那主体可以循理成善,也可以不循理行恶,则在良知之外,

[31] “传习录 Chuanxilu”中《王阳明全书》Wang Yangming quanshu(一),51。

[32] “传习录 Chuanxilu”上《王阳明全书》Wang Yangming quanshu(一),23。

[33] “大学问 Daxuewen”《王阳明全书》Wang Yangming quanshu(一),121。

[34] 同上 Ibid,122。

[35] 同上 Ibid,122。

有一独立的主体。我们不能说这主体等如良知,否则无所谓“致”,要致良知必有致的主体,这就是工夫的意义。主体就是阳明所说的“心”,人的主体最后与良知同体,也与万物同体。

前文所说“真己”不离躯体,使道德生活更能落实于现实世界中。真己即主体,也是心。二程弟子谢良佐对真我有较确实的看法,但与阳明的不同,谢说:

学者且须是穷理,物物皆有理,穷理则能知人之所为,知天之所为,则与天为一,与天为一,无往而非理也。穷理则是寻个是处,有我不能穷理,人谁识真我?何者为我?理便是我。^[36]

谢良佐把真我安顿在理,即主体与理相合,主体便是理,穷理则是回复真我,所以理仍在真我之外。阳明看主体就是心,心即理,主体不必外求于理,只须“反身而诚”,在自己心内已有圆满的理。此即阳明在贵阳大悟时说:“圣人之道,吾性自足,向之求理于事物者大误。”^[37]谢良佐克服私我后的真我安顿在形上之理,而进至无我的境界,故理便是我,这与朱熹的进路一致。而阳明的真我就在自己内心,内心的良知呈现就是真我。“吾性自足,不假外求。”这真我不能抽象地存在,所以阳明重视个体现实生活,而他本人亦重视文治武功,使道德生活在现实世界实践,可惜后学把道德意志的纯化转到重视形躯的生活,至有“明哲保身”的自然人性论。^[38]

(2) 敬畏与洒落

当人的主体复返于良知,就是真我的呈现。这时天人合一,天理在人心圆融无间,故人有自得优悠般的轻快。主体复返良知在于敬畏,优悠般的轻快是为洒落,阳明解释:

夫君子所谓敬畏者,非有所恐惧忧患之谓也,乃戒慎不睹,恐惧不闻之谓耳。君子所谓洒落者,非旷荡放逸,纵情肆意之谓也,乃其心体不累于欲,无人而不自得之谓耳。^[39]

敬畏不是为了生活的顺逆而担忧,而是戒慎恐惧良知受了私欲的障蔽,只有这种敬畏的工夫无时或停,良知才能不断呈显;洒落不是旷荡放逸,而是心体(或主体)不累于欲,得享真正自由,无人而不自得。敬畏提供了人生应有的方向,洒落使人得到了人生最高的自由境界。阳明的成德工夫,到了这里,可说晋到了无我的境界。这种最高的自由境界往往使人带有某些狂者气象,阳明本人常以狂者自命:“我今信得这良知真是真非,信手行去,更不着些覆藏。我今才做得个狂者的胸次,使天下之人都说我不掩言也。”^[40]狂不是胡作妄为,而是真喜乐,真自由。不是出于造作,从心底而出,“人若复得他(良知)完完全全,无少亏欠,自不觉手舞足蹈,不知天地间更有何乐可代。”^[41]所谓狂者,其实是到了没有任何矫饰,不计较外在毁誉心境,是主体享受自由的时刻。主体不再“为人”而活,也远离“逐物”的世俗生活,甚至为真理敢于对抗世俗潮流。这种狂者已有顶天立地的气盖了。

[36] “上蔡学案 Shangcai xuean”《宋元学案》*Songyuan xuean* 卷廿四、页七(台北 Taipei:广文书局重印 *Guangwen shuju*,1971), 450。

[37] “年谱 Nianpu”《王阳明全书》*Wang Yangming quanshu* 卷四,84。

[38] 黄宗羲 *Huang Zongxi*《明儒学案》*Mingru xuean*“四部备要 Sibubeiyao”(上海 Shanghai:中华书局 *Zhonghua shuju*,出版年日不详)三十二卷,6-7,又参《成圣与自由》*Chengsheng yu ziyou* [Sanctification and freedom],94-96。

[39] “答舒国用 *Da Shu Guoyong*”《王阳明全书》*Wang Yangming quanji* 卷二,33。阳明进一步解释:君子之戒慎恐惧,惟恐其昭明灵觉者(良知),或有所昏昧放逸…戒慎恐惧之功,无时或间,则天理常存。而其昭明灵觉之本体,无所亏蔽,无所牵扰…从心所欲不踰,乃所谓真洒落矣。

[40] “传习录 *Chuanxilu*”下《王阳明全书》*Wang Yangming quanshu*(一),97。

[41] 同上 *Ibid*,87。

(3)成德的人、我、物

人复归其良知,主体与万物相通相感应。人因私欲而与人有彼此之分,越自私的人越封闭,终日恐怕自己行益受损。阳明强调的个体自由,是要求通过立志成圣而挺立自我,达到超世脱俗的境界。超世脱俗不是孤立,反之,主体发现自我与万物一体。万物一体是主体追求的目标,成己与成圣内涵一致,内圣就是拒斥自我封闭。前文所说阳明肯定“为己”否定“为人”,目的是避免自我在道德中的沉沦,并不是说主体与其它个体对立起来。作为道德自由的主体,对其他个体是开放的。他一再说:“仁者与天地万物为一体,使有一物失所,便是吾仁有未尽处。”^[42]万物一体是成德工夫最大的成就,成圣的主体与世界交往无碍无滞,把孔子“推己及人”的理想推到极致。

大人者,以天地万物为一体也,其视天下犹一家,中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者,小人矣。^[43]

由于人有普遍的仁爱的心,可使人超越人我之分,走向人己的统一,在两方面表达出来:其一如上引文,“大人者,以天地万物为一体也。”把仁爱恻隐之心推广开去,“是故亲吾之父,以及人之父,以及天下人之父,而后吾之仁实与吾之父、人之父、与天下人之父而为一体矣;实与之为一体,而后考之明德始明矣。”^[44]虽然主体与社会的个体文往有很多不同的条件,如社会制度,经济分歧等,但人的良知是相通的,良知成为人类沟通的基础。如果各人真能放下自己的私利,天下各个个体便不分彼此,沟通无间了。其次凭着这良知,主体间彼此尊重,肯定每一个个体的最尊贵处,一次阳明与门人对话:

一日,王汝止出游归,先生问曰:“游何所见?”对曰:“见满街人都是圣人。”先生曰:“你看满街人是圣人,满街人到看你是圣人在。”又一日,董萝石出游而归,见先生曰:“今日见一异事。”先生曰:“何异?”对曰:“见满街人都是圣人。”先生曰:“此亦常事耳,何足为异?”^[45]

所谓满街都是圣人,因为人人心里头都有良知,都可成圣,这是人之所以为人,相当于亚里士多德的人性(essence of man),我们不要看人的外在形躯,要看人里头最宝贵的,这圣人是从发生义,不是从完成义说。如佛教所言,众生皆有佛性,有佛性者,皆可成佛。当我们这样看人,便看到人的尊贵处,由心发出对人的尊重,这样,主体与其它个体便再无阻隔了。

万物一体的理论,正好表达了阳明对主体与个体间的沟通无间。阳明的心性论,除了标示出心为价值判断的根源,更要以心性建立整个意义世界,以道德心统摄认知心。阳明的万物一体是看万物皆源于理,而这理就是天理,也是内蕴于心的理。他说得很明白:

人的良知就是草木瓦石的良知,草木瓦石无人的良知,不可以为草木瓦石…天地无人的良知,亦不可为天地矣。盖天地万物与人原为一体,其发窍之最精处,是人心一点灵明。风雨露雷,日月星辰,禽兽草木,山川土石,与人原只一体。故五谷禽兽之类,皆可以养人;药石之类,皆可以疗疾。只为同

[42] “传习录 Chuanxilu”上《王阳明全书》Wang Yangming quanshu(一)21,“仁者与万物一体”在宋儒的思想很普遍,例如张载在《西铭》说:乾称父,坤称母;兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞,吾其体,天地之帅,吾其性,民吾同胞,物吾与也。”《张载集》Zhang Zai ji(台北 Taipei:汉京文化 Hanjing wenhua,1983)62,又程颢 Cheng Hao 亦说:“仁者,与天地万物为一体。”《二程遗书》Ercheng yishu 卷上(上海 Shanghai:上海古籍 Shanghai guji,1992)。

[43] “大学问 Daxuewen”《王阳明全书》Wang Yangming quanshu(一),119。

[44] 同上 Ibid。

[45] “传习录 Chuanxilu”下《王阳明全书》Wang Yangming quanshu(一),97。

此一气,故能相通矣。^[46]

所谓同此一气,并非说万物有共同规范之理,乃是说万物依人的心而获取价值,万物的存在根据就在此。如他所说,人心只是一个灵明,“我的灵明便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明,谁去仰他高?…天地鬼神离却我的灵明便没有天地鬼神万物了。”^[47]这个灵明不单是个人的,而是一个普遍而超越的心性,它不是知性,可以统摄万有,当一切存有离开了这个灵明,便寂然归于无。

5·成德的高峰:统摄万有而兼亲疏

成德的高峰不在知性上,世上万事纷陈人不能尽知,阳明心目中的圣人在于统摄万有的知,即知天理,是一种主体创造性的知,由心而贯乎万有,他说:

圣人无所不知,只是知个天理,无所不能,只是能个天理。圣人本体明白,故事事知个天理所在,便去尽个天理。不是本体明后,却于天下事物,都便知得,便做得来也。天下事物,如名物度数,草木鸟兽之类,不胜其烦。圣人便是本体明了,亦何缘尽能知得?但不必知的,圣人自不消求知。其所当知的,圣人自能问人。^[48]

圣人不计较经验世界的知识,经验事物在道德心的统摄下,随心而有生灭,正如上文所说人心为天地间的灵明,万物依心而立。这样看来人在万物中便超然独立,不与物同,结果整个德性生活便被架空了。因此主体必须贯通万物,与万物一体,这在阳明的《大学问》论大人与万物一体已经详述。万物一体绝非庄子的齐物论:把万物置于无限的尺度下,丧失了事物的差异性,例如一个只有五十元身家和一个有一百元身家的人,在亿万富豪的眼中都是穷光蛋,没有分别。大人与万物一体,是实践性的,是最高境界又是落在经验界中,因此并不排除厚薄分别的问题,他说“道理是有厚薄的”。例如身是一体,以手足保护头,并非真的厚头薄手足,道理应该是这样。由此推之,用草木养禽兽,用禽兽养人类;箪食豆羹,得则生,不得则死,不能两全宁救至亲,不救路人。这是道理应该如此,可见所谓一体,是从心而出,在心性统摄之下,万物便织成一个远近亲疏的网罗。^[49]有了这先后次序,人便能摆脱理份的冲突,使道德抉择能落实在生活层面上。

阳明的成德生活,并非如王学分化后所产生的流弊,它既是切实易行,也是实践的。是一套创造性极强的主体活动,由心而物,由动而静。它不是孤立独行,乃与天下良知一体,又与万物感通,成己成人,由内而外。对基督徒而言,有很多值得思考的地方。

二、路德的属灵观与属灵操练

1·引言:中世纪修道主义的背景

中世纪教会的修道主义曾有一段辉煌的日子。我们要看修院如何影响中世纪教会,就先看修院如何招募入会者,他们向三方面人士招募:成熟的平信徒,神职人员及贵族子女。它发挥了三方面的功能:

[46] Ibid,90。

[47] Ibid,104。

[48] Ibid,80。

[49] Ibid,90。

i) 社会功能

修院并非单为一些避世的人士而设立。在十一、十二世纪修院激增的年代,本泥狄克修院已包含了政治、社会及宗教目的在内,而这些都不在院规之内,而三者又互相效力。修士有时扮演兵士角色临阵作战,更重要的是属灵战争,他们为王侯祷告,在属灵上捍卫国土。院长及修士生活纪律严谨有如精兵,以致世上皇帝也要来学习。捍卫国土虽重要,一般贵族相信捍卫灵魂更重要,故不少王公大臣出重资重建修院以确保国家人民灵魂利益得到保障。

ii) 补赎功能(The Penitential Function)

除了国家层面,个人和家庭亦极需要修院,中世纪的补赎制度使不少人家要倚靠修院始得心灵安稳,一些严重的罪所要求的补赎条件很高。补赎可以用金钱、善功、苦行、甚至参战来进行。有些有钱人犯罪,可以付钱给另一人由他代为补赎,很多人死时未必做完补赎,故修院的修士为确保某人上天堂,可以代做补赎,例如参加多一台弥撒、做苦行、祷告、读经等等,只要家人付钱,修士代做,灵魂至终便可从炼狱升天,因此修士十分重要,他为人的永生扮演了不可或缺的角色。

iii) 家庭功能

中世纪时,社会稳定,人口渐渐增加,一般贵族家庭成员增加,而封地有限,故必须解决人口膨胀问题,最好把遮子送去修院,他们可享有俗世所冀望的崇高地位,也可有机会钻研学问,而女成员问题更大,故女子被送往修院的机会更高,另一方面,当贵族子女入住修院后,修会得到贵族的供养,有时要送一些地给修院。

中世纪重要的修会,有细斯特仙(Cistercian)修道会,它曾在十二世纪之间统治西欧的基督教。这个修道会由摩勒斯麦的若伯特(Robert of Molesme)于1098年所设立的细托克斯(Citeaux)修道院而得名。这个修道会实行严格的厌世主义,诚朴的敬拜,和显著崇敬童女马利亚(他们的一切修道院都是献给她的)。他们在遥远的地方建筑修道院,并用许多时间开垦耕地,栽培菜园与果园。院内同居者分为修道士与平信徒,后者负责大部分劳工,前者则专心于较严紧的属灵事工。^[50]

由于修道会增加甚速,以致教皇借着1215年的拉特兰议会禁止增加修道会。虽则如此,不久教皇就把托钵僧(Friars)——多米尼古修道士(Dominicans)和弗兰西斯修道士(Franciscans)——算为例外。这一派修道士的主要特点就是:(1)他们将他们所有的财物都捐给穷人而去传福音,特别注重悔改与爱;(2)他们从一个地方旅行到另一个地方,靠布施维生;(3)他们使自己直接受教皇的节制;(4)他们潜心于美术,科学,和普通学问,不久就在学校与大学中占有最重要的地位;(5)他们恢复了中世纪礼拜堂中的讲道,而且他们的讲道对信徒所产生的影响可比媲美近代出版物的影响;(6)他们所注重的即是教皇所注重的;这些修士变成了教皇用以压服异端的最有力助手。就当教师,讲道员,听认罪者,和慈善事业管理人而论,这些乞食修道士对西欧的生活曾发生一种惊人的影响。^[51]

随着时间的过去,到了十五世纪,修道院出现了很大问题,例如小说《十日谈》,用尽各种词汇糟蹋修士和修女,这时期意大利的文学作品往往反映出人们对修士及神父的藐视,他们打破了对教会神圣制度的信仰,可是,他们的生活却与修士及教士不可分割,“每一个人都有一个穿僧衣的亲戚;每一个人都有从教会的财产中得到某种帮助或未来利益的希望。”^[52]可见,人们与教会的关系处于一种复杂

[50] Margaret Deanesly, *A History of The Medieval Church 590-1500* (London: Methuen & Co. Ltd., University Paperback, 1969), 118-120.

[51] 华尔克 Huakeer (Walker)《基督教会史》Jidujiaohui shi [A History of Christian Church] (香港 Xianggang: 文艺 Wenyi, 1976) 404-414, 侯特 Houte (Bradley P. Holt)《基督教灵修神学简史》Jidujiao lingxiu shenxue jianshi [Thirsty for God: A Brief History of Christian Spirituality] (香港 Xianggang: 道风山基督教丛林 Daofengshan jidujiao conglin, 1993) 82-85.

[52] 雅各布 Yagebu · 布克哈特 Bukehate (Burchhardt)《意大利文艺复兴时期的文化》Yidali wenyi fuxing shiqi de wenhua [The Italian Renaissance Culture] (北京 Beijing: 商务 Shangwu, 1981), 455.

且微妙的关系。一方面人们对教会那个“一”的信仰开始动摇,欧洲兴起了各家各派的思想,正统与非正统的界线模糊,以致无法清晰地定别人为异端。^[53] 这时流行的神秘主义,反映了民间对宗教的兴趣。例如由祷告进入到与上帝联合,对上帝的存在产生直接感受的经验,不再追求对上帝的认知,而是重视对祂的体验,^[54] 这正是民间宗教对建制教会的不满。另一方面,教会的礼仪又太神圣,使他们不敢接近,例如中世纪强调圣餐变质为基督的肉及血,以致信徒不敢摸它,基督的死对信徒失去亲切感,信徒难以产生感恩的心,救赎成了抽象空泛的观念。他们又视一切灾害或瘟疫是上帝的发怒,所以对上帝有极大的恐惧感。^[55] 修院及教会并不能带人亲近上帝,反而在人神之间铺设了一条又长又难的路。^[56]

2·路德与基督教(更正教)的属灵传统

马丁路德(Martin Luther, 1483—1546)无惧地领导宗教改革运动,其原因是一个属灵问题。他发现在中古世纪末期的繁琐宗教职务中,人要朝见上帝,要经过漫长的路。直至他教授诗篇二十一篇及罗马书,使他明白福音的意义,就是上帝藉基督为我们成就的义。上帝的义是白白赐给我们的恩典,并非靠人的努力,因此一切补赎、朝圣、修道生活等都没有很大意义,人享受从上帝救赎而来的自由,不再受律法的捆绑,切实地在日常生活中爱他的邻舍。^[57] 路德没有想到要抛弃天主教的传统,他目的是改革,他的标准在于他对福音的理解,知道人称义是本乎恩,也因着信。凡没有违反圣经教导的礼仪,例如弥撒中大部份的礼仪、礼服、教会年历及教会建筑等,都予保留。但对当时的修道主义,则进行了澈底改革。因为凡与恩典教义相抵触的,一概取消。自此以后,基督教的属灵运动与功德分家,产生了独特的属灵取向。^[58] 简而言之,这种属灵取向,就是简易、直接,突显主体与上帝的直接交往。

改革期间,最迫切的问题是如何处理弥撒和礼仪的问题,当时大多倾向激烈改革。例如 1521 年圣诞节,在威丁堡,牧师只穿黑色便袍,不再穿祭司袍主领崇拜,领圣餐者无须禁食认罪,用德语而非拉丁语施餐,省略了所有献祭的经文。^[59] 其次是决定有关修道院的存废问题,路德很快决定取消修道院,^[60] 但鼓励政府办学及家长送子女上学,以培训教牧人材。^[61]

修道院以外,修道主义还有行乞、朝圣、独身生活等。路德向德国贵族建议取消修院,因为直接关怀人民的得救,比遵守修院规则更重要。他认为修道院的主要功能在于“教授圣经…和训练传道人”,^[62] 而不在于提供个人清修的生活。路德的属灵取向与他的神学不可分,他继承了中世纪后期的唯名论,神秘主义和奋兴运动,注入了主体与上帝的直接体验,为后来的更正教提供了以“道”为核心

[53] 麦格夫 Maigefu (McGrath)《宗教改革运动思潮》*Zongjiao gaige yundong sichao* [The Thinking Trends of Religious Reformation] (香港 Xianggang: 基道 Jidao, 1991), 22。

[54] Thomas M. Gannon and George W. Traub *The Desert & The City: An Interpretation of the History of Christian Spirituality* (Chicago: Loyola Uni. Press, 1969), 126。

[55] 同上 Ibid, 110-111。

[56] 罗伦培登 Luolun Peideng (Roland Bainton)《这是我的立场》*Zhe shi wo de lichang* [Here I Stand] (香港 Xianggang: 道龔 Daosheng, 1987), 9-10。

[57] 详细可参《成圣与自由》*Chengsheng yu ziyou* [Sanctification and freedom], 29-35 有关路德早年的事迹。

[58] 侯特 Houte (Bradley P. Holt)《基督教灵修神学简史》*Jidujiaolingxiu shenxue jianshi* [Thirsty for God: A Brief History of Christian Spirituality] 杨长慧 Yang Changhui 译(香港 Xianggang: 道风山基督教丛林 Daofengshan jidujiao conglin, 1997), 96-97。

[59] 培登 Peideng《这是我的立场》*Zhe shi wo de lichang* (香港 Xianggang: 道声 Daosheng, 1987), 245。

[60] 路德 Lude [Luther]用了颇多篇幅讨论修士修女还俗的问题,他指出修道的愿(monastic vows)可以取消,因为它不是按上帝的话而起,反而是违背上帝的话。LW 44:252。独身的誓也可以取消,因为它有违上帝创造的秩序。《路德文集》Lude wenji [Luther works] (香港: 协同, 1992), 232-234。

[61] 《路德文集》Lude wenji, 272-273。

[62] 《路德选集》Lude wenji 上, 201, 参《施马加登信条》*Shimajiaddengxintiao* 二部 3 条, 指出修院学校(Chapters)及修院的目的只在于培育神职人员及公务员, 离开这宗旨便要关闭它们。

的属灵操练。路德强调“因信称义”，轻视一切功德(work)，直言“诸般善功以相信基督为第一，最高，最宝贵。”^[63] 宣讲福音比一切礼仪更重要，施恩工具(means of grace)如道与圣礼(圣餐和圣洗)比一切人为的制度如教宗制和修道主义更重要，这构成了路德的属灵传统特质。^[64] 至于修道主义，路德在1521年所写《路德对修道誓愿的判决》(*The Judgment of Luther on Monastic Vows*)否定了它的价值，至于那些曾立誓修道的人，他从五方面提出解誓的原因：1. 修道愿没有圣经基础；2. 它违背信心的道理；3. 它违反了福音的自由；4. 它违反了上帝的诫命；5. 它违反了一般人情和理性。^[65] 废弃修道主义的原因，最主要还是它不合乎圣经的教训，可见路德的灵修学并非不慎遗忘了中世纪的属灵传统，反之，他是故意取消这传统，另立新传统。如果我们仔细看路德所写《基督徒的自由》，就完全明白这种新属灵传统的特质。

路德向德国贵族解释，直接关怀人民的得救，比遵守修院规则更重要。他认为修道院的主要功能在于“教授圣经…和训练传道人”，^[66] 而不在于提供个人清修的生活。路德的属灵取向与他的神学不可分，他继承了中世纪后期的唯名论，神秘主义和奋兴运动，注入了主体与上帝的直接体验，为后来的更正教提供了以“道”为核心的属灵操练。路德强调“因信称义”，轻视一切功德(work)，直言“诸般善功以相信基督为第一，最高，最宝贵。”^[67] 宣讲福音比一切礼仪更重要，施恩工具(means of grace)如道与圣礼(圣餐和圣洗)比一切人为的制度如教宗制和修道主义更重要，这构成了路德的属灵传统特质。^[68] 至于修道主义，包括行乞、朝圣、独身生活等，路德在1521年所写《路德对修道誓愿的判决》(*The Judgment of Luther on Monastic Vows*)否定了修道院和修道主义的价值。至于那些曾立誓修道的人，他从五方面提出解誓的原因：1. 修道愿没有圣经基础；2. 它违背信心的道理；3. 它违反了福音的自由；4. 它违反了上帝的诫命；5. 它违反了一般人情和理性。^[69] 废弃修道主义的原因，最主要还是它不合乎圣经的教训，可见路德的灵修学并非不慎遗忘了中世纪的属灵传统，反之，他是故意取消这传统，另立新传统。如果我们仔细看路德所写《基督徒的自由》，就完全明白这种新属灵传统的特质。

(1) 基督徒最重要的属灵生活不在外在的善功，甚至默想沉思也是没有价值。修道院的生活不值得保存，只有一件最重要的事，“就是上帝的道，基督的福音。”“整个属灵阶级，即使徒，主教，和神甫蒙受圣职，单是为传道。”^[70] 这为后来的基督教重视读经祷告的灵修生活奠定了基础，人不一定要到沙漠或荒岛才能有属灵操练，只要直接透过上帝的话，无论在家中或闹市，都可以成为沙漠的修院，面对面与上帝交往。如阳明所说，“吾性自足，不假外求。”

(2) 真正的自由不是外在的操练，而是内心的操练。基督徒信主得以称义，不需行为，也就不需律法。在信里就有了一切，这就是基督徒的自由，“这自由并不使我们度闲懒或邪恶的生活，但使律法与行为在人的称义与得救上成为不必须的。”^[71]

从这点比较阳明的成德生活，实有共通的地方。两者都讲求直接，真切。路德的主体在于信心，

[63] 同上 Ibid 20。

[64] Frank C. Senn “Lutheran Spirituality” in Frank C. Senn (ed.) *Protestant Spiritual Traditions* (New York: Paulist Press, 1986), 11。

[65] LW44, 252ff; 可参 *Bernhard Lohse, Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development* (Minneapolis: Fortress Press, 1995) 141, 又参《施马加登信条》*Shimajiaddengxintiao* 三部 14 条。

[66] 《路德选集》*Lude wenji* 上 201, 参《施马加登信条》*Shimajiaddengxintiao* 二部 3 条, 指出修院学校(Chapters)及修院的目的只在于培育神职人员及公务员, 离开这宗旨便要关闭它们。

[67] 同上 Ibid, 20。

[68] 《路德选集》*Lude wenji* 上, 354。

[69] LW 44, 252ff; 可参 *Bernhard Lohse, Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development* (Minneapolis: Fortress Press, 1995) 141, 又参《施马加登信条》*Shimajiaddengxintiao* 三部 14 条。

[70] 《路德选集》*Lude wenji* 上, 354。

[71] 同上 Ibid, 358。

人凭借信心直接拥抱上帝,一切功德不再重要。这在阳明的致良知有相同的道理:德性生活直接由心而出,不落程序。两者的主体活动都有极强的主动性,排除客观世界的阻障,直趋成圣成德的境界。

(3)路德与阳明相异之处在于外在的道及内心的道,阳明的道在良知心呈现,无滞无碍,天理与心同体。路德的道由外而内,须经过一重转化,其转化的要项就是圣灵。路德不相信圣灵可以直接在人心动工,他在当时看见太多的狂热例子,如闵次尔(Muntzer)极端的所为。没有上帝的道,没有圣灵工作,人的宗教情怀便失去方向。他说:

关于所讲外在的道(即上帝默示的新旧约圣经),我们必须坚信,上帝除了借着外在的道,不会把祂的圣灵及恩赐给予任何人。所以我们应提防宗教狂,即提防那些夸耀不须借着上帝的道或在祂的道之先就可拥有圣灵的唯灵论者(spiritualists),他们按自己的喜好判断、解释、甚至扭曲圣经或任意讲论上帝的道。^[72]

人的主体必须藉赖上帝的道而被圣灵转化,所有成圣工夫不能离开上帝的道而独自进行,路德打击了教宗制度,主要是除去人为对圣经见证增添或歪曲。他也拒绝“狂热派”,例如闵次尔与史文克斐(Casper Schwenkfeld),因为他们声称有权在圣灵带领之下,随己意解释圣经。当时有更极端的弗兰克(Sebastian Franck),宣称人除非获得圣灵光照,否则无法开启圣经意义,人一旦获得这恩赐,便可随意解释。这种极端看法,把个人判断置于教会整体之上。路德早期在《致德国基督徒贵族书》提议基督徒完全可以阅读圣经。^[73]可是,经过农民暴动后,路德改变主义,认为某些信徒没有能力诠释圣经,只能用《路德小问答》代替圣经。自此,在信义宗教会对圣经的直接诠释便留给少数有特权的人。“唯独圣经”的口号反而留给了极端的宗教改革份子。从这点看来,农民革命后,路德不单对人的信心抱悲观态度,圣灵转化人的信心也受到一定拦阻。阳明的致良知,比路德的成圣更为直接和澈底了。十七世纪的敬虔运动,十八世纪的复兴运动,十九世纪的圣洁运动,都试图摆脱建制的枷锁,突显个人信心,回复路德早期所强调的主体与上帝直接交往,包括人在上帝面前直接领受圣经。阳明的成德之路,正好为今日属灵运动作注。

三、从路德与阳明看属灵操练

我们从两方面看阳明与路德的属灵操练:(1)实践中的自由;(2)无滞无碍与宗教改革精神。

(1)·实践中的自由

路德与阳明十分重视成德或成圣过程中的自由。在阳明有天泉证道,为利根之人预备顿悟法门;路德早期思想十分重视信心的自由,视信心为成圣之根源,^[74]圣礼的成效在于信心,信心更创造人与上帝的关系。^[75]然而,阳明与路德的操练并不在抽象的空无境界,而在有血有肉的日常生活。阳明的具体操练在上文已交代(参保身实践及成德的人、我、物),路德的具体操练则在他的一对观念:律法与福音。

有人误解路德把律法与福音对立,例如律法是咒诅,福音是拯救;前者是定罪,后者是赦免;前者是恐惧战惊,后者是自由释放。路德的确把两者分别,但他更把两者统一。因此我们不能把旧约看成

[72] The Book of Concord (Philadelphia: Fortress Press, 1959), 312。

[73] 《路德选集·上》Lude wei shang, 170。

[74] 详情请参看拙作《成圣与自由》Chengsheng yu ziyou [Sanctification and freedom], 71-72。

[75] 《马丁路德神学》Mading Lude shenxue [The Theology of Martin Luther], 72-73。

律法而新约看成福音,圣经是统一的,耶稣的教导既有律法也有福音。上帝的话包括两者,没有律法的责备,也就没有福音的安慰。理论上,律法只是过渡的,因为基督借着祂的顺服彻底地完成了律法,祂家一位被法律指控的人承受了律法的咒诅。祂所做的一切都是为了我们。上帝把由基督完成的律法转归给我们,而我们的不义则转归了基督。借着基督,称义的人摆脱了律法的要求、强迫和指控。使我们由“律法的王国”过渡到“恩典的王国”,那就是我们的自由,我们的得胜。^[76] 当人因着信相信基督而享受到最高的自由,律法似乎再没有价值。事实上我们并没有放弃了律法,相反,我们更懂得遵守律法。律法并不是外在的,是上帝一早写在我们的心中,只是人犯了罪律法隐而不现,^[77]正如阳明的良知被物欲所障蔽。基督释放我们得自由,使我们欢喜遵守律法,不是出于对律法的恐惧,而是出于爱上帝。例如一个反叛女孩,每次下雨总不带伞,直到母亲下令处罚才恐惧带上。当她长大一些,明白淋坏身子使辛劳的母亲百上加斤,她感受到母亲的爱不希望令她担心,于是自动的带上伞子。这时候的行动不再因律法的恐惧而行,也不是怕处罚,爱成了守律法的动力。这种动力是积极的,自由的。基督救赎我们,使我们真正享受行律法的自由,这是属灵操练的至高境界。阳明的主体自由,也是在于心中无滞,意志纯化,欢喜行善。

但路德与阳明不尽相同。如果路德的属灵操练到此为止,境界固然高,但却漠视了人的现况。很多基督徒生活未得完全,正如阳明所说,人有习心,必须透过工夫操练,人心才得透彻。路德的名言:“人同时是罪人和圣人”正好反映人的实况。^[78] 人蒙基督救赎,在上帝眼中人是称义的,因此在上帝圣洁的国度他是圣人。可是在实际的生活,人仍有犯罪的可能。律法对已称义的基督徒来说仍有意义,并非每个基督徒都达到完全自由遵守律法的阶段,正如保罗所说,旧人与新人仍继续斗争。后来他看见那些狂热者声称不须圣经,自拥圣灵,更使他惊觉遵守使徒诫命的重要。^[79] 正如阿尔托依兹所说:

尽管路德基于基督徒的肉身仍要靠圣灵斗争的这一事实,而认为必须把注意力集中在使徒训令上。对基督徒来说,这种律法的神学作用是关系到与罪的斗争,因为罪仍活在其自身中。但基督徒的一生并不仅仅在于反对罪的那场战斗,而是按路德的说法,也存在于根据上帝的指令所做的“善功”这一实际的行为中,把它们视为“已赐予我们的义和圣灵的果子”。^[80]

虽然路德曾说过顺从圣灵的基督徒不须依赖十诫,^[81]但并非每一个基督徒都完全顺从圣灵,律法不单消极地帮助我们战胜罪恶,更积极地成就上帝赐给我们的善功。所以律法不应视为得赎前的预备,在我们得赎后,它有不可取代的功用。路德说:“焚烧任何香火比不上专心致意上帝的律法和道,并加以谈论、歌颂或沉思,更能敌挡魔鬼。”^[82] 狭义来说路德在这里劝人温习他的要理问答,广义来看则是重视律法在得赎后(即成为基督徒后)的功用。路德的属灵操练是踏实的,没有虚浮的幻想,能正视人的实况。但他又不是拘泥于律法,他仍不断提醒我们真正的属灵操练是追求主体的自由,就是我们的信心被圣灵转化,无滞无执活在上帝面前。

[76] 《路德选集》Lude wenji 上 Shang, 358、360、368。

[77] 《马丁路德神学》Mading Lude shenxue, 344。

[78] 《路德神学类编》Lude shenxue leibian, 93-94。

[79] 〈Theses Concerning Faith and Law〉LW34, 113, 路德虽然肯定称义只因上帝恩典,但他深知人会犯错,且基督徒理应较外邦人更能守律法。见 55, 56, 60, 61 条。

[80] 《马丁路德神学》Mading Lude shenxue, 369。

[81] LW34, 112。

[82] 《基督徒大问答》Jidutu da wenda [The Large Catechism] (香港 Xianggang: 道声 Daosheng, 1972), 5。

(2)·无滞无碍与宗教改革精神

路德起先所提出的“唯独信心”、“唯独恩典”、“唯独圣经”，显示他要打破教廷建制的决心，以上帝的道为信仰生活的依归。可是他经过串事故，例如农民革命，海德堡圣餐的辩论，使他返回教会的建制。这点与阳明的成德发展刚好相反，阳明后期的致良知把良知本体发展到极致，道德心统摄万有，主体绝对自由。路德先前的成圣自由并未因路德思想的改变而消失，反之，在其它宗教改革者例如慈运理便体会了这种自由，成为基督教的传统精神。

慈运理主张只以圣言为灵修，对礼拜仪式或圣礼不甚重视。他废弃了的天主教传统包括经课集（节期经文诵读）、圣衣、乐器，以及教会的视觉艺术。他认为这些传统令人对最重要的圣言分心。凡圣经没有吩咐的，一概取消。慈运理把内心经历与圣经知识同等看重，我们要避免人的愚昧和不幸，就要从上帝的话获取正确的知识，所以经常的读圣经是非常重要的。^[83] 他区分了内在的和外在的属灵操练，他认为只有内在的属灵操练才有价值，例如默想、研习圣经，藉以克服人的无知，整个属灵生活以圣经为主。外在的属灵操练修如修院的经课（规条），对大自然的默想，甚至行乞施舍等，都无甚价值，因为它们都不能叫人直接与上帝面对面交通。^[84]

加尔文完全同意路德的因信称义，但他更强调成圣的恩赐，成圣是使人成为圣洁的过程。路德重视主体在上帝面前的自由，这种自由转化成一种勇气，无惧于教皇及权贵，也无惧于死亡和困厄。加尔文则较重视操练的细则，在生活上较看重纪律，因此在他管治日内瓦时，他的严厉手段使当地市民吃不消。然而，他们二人都一致认为，无论自由或操练，都是上帝的恩典，如果有人以为可以靠自一套程序去达成某阶段的成果，便是律法主义，便离开了基督。这正是今日基督教属灵神学所必须注意的。傅士德在他的《属灵操练礼赞》说：

当我们发现无法藉赖人的意志力和决心去获得内在的改变时，我们便有一种奇妙的新体认：原来内在的新体认是从上帝来的礼物，要以亲切的态度去接纳。我们里面所需要的改变是上帝的工作，不是我们的工作。所要求的是内在的工作，只有上帝才能从里面施行祂的作为。我们不能达到或者赚得这种上帝国的义：那是赐下的一种恩典。^[85]

属灵操练的要点不是靠自己甚么功劳，乃是发现上帝的恩典，这正是路德当年所强调的，真正的自由在于内心的自由，当人的信心转化成上帝的恩典，正如阳明的良知不再拘泥于外在的功夫，这已是最高境界。现代灵修学的要点是重新发现上帝的恩典，不是靠人的工夫去建造。工夫是需要的，但工夫是带领人到自由的境界，它本身是过渡的。

8·结语：律法与自由的平衡

路德相信上帝用两种方法帮助我们：外在的圣礼和道，内在的圣灵，但圣灵必须由圣礼规范。^[86] 结果，圣灵的工作及恩赐便忽略了。圣灵的医治、更新及复兴便很少提及，信徒渐渐因循于大小问答，属灵操练失了自由，导致众多不冷不热的信徒。^[87] 作为三位一体的圣灵，祂是上帝，祂有祂的主权。圣灵本身也是道，祂主要的工作是引领人认识基督。^[88] 属灵操练乃是在圣灵自由的引领下，

[83] Howard G. Hageman, "Reformed Spirituality" *Protestant Spiritual Traditions*, 58.

[84] 《基督教灵修神学简史》*Jidujiao lingxiu shenxue jianshi*, 100-101.

[85] 《属灵操练礼赞》*Shuling caolian lizan* (香港 Xianggang: 基督徒学生团契 Jidutu xuesheng tuanqi, 1993), 13.

[86] Martin Luther's Theology: Its Historical and systematic Development, 238.

[87] 《基督教灵修神学简史》*Jidujiao lingxiu shenxue jianshi*, 99.

[88] 巴刻 Bake 《活在圣灵中》*Huozai Shengling zhong* [Living in the Holy Spirit] (香港 Xianggang: 宣道 Xuandao, 1989), 52.

体验上帝的同在。操练一旦成为律法,好像利赛人和文士,就发出死亡的气息。^[1]

近代走灵恩路线的属灵操练,继承了宗教改革狂热派的一面,重视圣灵而忽略道,使人陷入主观主义的危机,甚至以自我代替圣灵,对于生活上的操练工夫,则少有重视,尤其轻看上帝的道,只强调个体的情意。我们发现路德与阳明提供了不同的方向,一方面创立简易直接的方法,重视主体的直接呈现,例如阳明的致良知,道德心统摄宇宙万有;路德的主体信心直接与上帝交通,人在上帝里得到自由。但另一方面,阳明与路德没有因人能达到这自由境界而忽略属灵操练的实际情况:人在现实生活中并未实时自由,人必须透过一个程序或工夫,使人摆脱各种习染,得以完全。阳明与路德的发展又不尽相同:阳明虽讲工夫,但工夫只是一个过渡,他的成圣工夫最后落在道德心的自由。路德后期思想不单重视工夫,他为了维护宗教改革的秩序,把人的自由限于上帝的道或上帝的诫命,成圣转化成使命多于主体的自由。阳明的成德操练由个体自由到统摄万有,可以为路德后来僵化了的属灵操练提供灵性自由的积极面向,对今日的属灵操练有一定的贡献:享受从上帝而来的真正自由而不会陷于极端的主观及个人主义,“道”与“圣灵”成为个人心属灵操练的平衡。从事工的发展比较,即所谓“外王”,路德又较阳明的切实,当主体的自由转化成上帝的旨意,人便承担了无上的责任,落在日常生活,人便不断经历属灵挣扎,在罪人与义人之间体验上帝的恩典及人的无助,最后叫人无可自夸,主体隐藏在基督里面,正如保罗所说:“现在活着的不再是我,乃是基督在我里面活着。”(加拉太书 2:20)

[1] 《属灵操练礼赞》Shuling caolian lizan,16。

English Title:

The Inspiration of WANG Yangming and Martin Luther for Modern People in their Views of Spirituality and Spiritual Practices

Jason H K YEUNG

Principal & Professor of Systematic Theology,

Canadian Chinese School of Theology at Ambrose Seminary.

Ambrose University College, 150 Ambrose Circle SW, Calgary, Alberta, Canada T3H0L5. Email: jyeung@ambrose.edu

Abstract: The present author has explored the inspiration of Wang Yangming and Martin Luther for modern people in their views on spirituality and spiritual practices. There are altogether three sections in this article: first is Wang Yangming's spiritual practice, second is Martin Luther's view of spirituality and spiritual practice, and third is reflection on spiritual practice in the light of Wang Yangming and Martin Luther.

Key words: Wang Yangming, Martin Luther, sanctification/becoming a sage, spirituality, spiritual practice

路德论政教关系

陈 驯

(燕京神学院, 100085 北京, 中国)

提要: 本论文试图分析新教鼻祖马丁路德在政教关系上的论述,旨在理清路德从教会论的角度对政教关系所做的评判。主要涉及如下内容:首先,在基督教神学中,路德之政教关系的基础是教会论,即理解教会的本质,尤其是反罗马主义的教会论。其二,论述路德对世俗政权的基本态度。第三,讨论路德对属灵教权的基本态度。最后,谈谈路德的政教关系思想。在总结部分,我认为,路德的政教关系属于温和的折中主义,合适地解决了中世纪“基督教世界”处境中滋生的教权和王权之间的冲突、矛盾甚至是政教之间的暧昧关系。但是,必须清楚一点:路德是在欧陆的历史背景、文化语境、政治氛围和宗教社会环境等整体处境中提出的政教关系原则,提供一个可能的参考,而不是提供一个定性的、定型的、绝对完美的政教关系准则。从历史发展的角度说,它只是一种处境化的尝试;即便如此,政教分离原则在现代文明社会中依然是解决政教关系问题的可参考的方案之一。

关键词: 马丁·路德、政教关系、世俗政权、属灵教权、教会、罗马主义

作者: 陈驯,芬兰赫尔辛基大学神学博士,北京燕京神学院副教务长。地址:海淀区清河路 181 号 邮政编码:100085,北京,中国。电话: +86-10-6290-1235, +86-137-1856-3293。电子邮件: xunrongru@hotmail.com。

在基督教会发展的两千年历史中,尽管政教关系错综复杂,但几乎优秀的基督教神学家都卷入了政治的漩涡中,无论是在教义理论、教会实践还是信仰生活中,因为政治其实就是集体生活的事务。神学家可以不是政治家,但不能逃避政治。马丁·路德就是这样一个人。他是新教的鼻祖,宗教改革家、基督教神学家;虽然路德不热衷政治,也不是一个政治家,但基于他在当时的特殊地位,他无论如何无法回避政治。^[1] 路德并不擅长于使用政治哲学和政治科学去阐释政治;但他试图以一个基督教神学家的身份从基督教神学的视角去谈论政治理论和评论政治时局。很少有人怀疑路德对政治的评判都是以基督教神学为核心的思想;他走的是回归使徒保罗、奥古斯丁的基督教正统神学路线。因此,在政治理论的构思和政治实践的运用中,路德就像研究神学一样“依赖保罗和奥古斯丁”;^[2]甚至在思考政治时,也难逃基督中心论和救赎论的影响。^[3]

政治是“残酷的”,用神学解释和演绎政治,特别是以基督论和救赎论为核心理念去谈论政治,那

[1] 罗伦 Luolun·培登 Peidun (Roland Bainton),《这是我的立场:改教先导马丁路德传记》*Zheshi wo de lichang* [Here I Stand] (香港 Xianggang: 道声出版社 Daosheng Publishing House, 2001 年), 286。

[2] *Ibid.*, 286。

[3] 杨牧谷 Yang Mugu 指出“路德对礼仪学、教义学、诗歌,甚至是对社会公益与秩序的巨大贡献,全是以救恩论为目的。”杨牧谷 Yang Mugu,《当代神学辞典》*Dangdai shenxue cidian* [Contemporary Theological Dictionary] (台北 Taibei: 校园书房出版社 Xiaoyuan shufang chubanshe, 1997), 705。

必定是“充满忧伤的”。当我们谈论路德的政教关系观点时,不能不理解这种“残酷的而充满忧伤的”政治神学:在政治的现实主义与基督教的救世理想之间,在社会政治的勾心斗角与基督教的信仰敬虔之间,在政治实用主义与基督教的爱和浪漫主义之间,存在着难以想象的艰难。

一、政教关系的教会论基础

政教关系的基础是教会论,即理解教会的本质。探讨路德的政教关系理念必须从路德的教会论着手。

根据路德的理解,“教会”是那些经历并建立与上帝有信仰和恩典的关系的人的共同体(community of faith)。这样的定义,体现教会既不是物质的、可见的,也不是地理界线上的实体。真正的教会超越任何自然的边界。换言之,路德看教会为属灵的、信仰并成圣者的共同体(*communio sanctorum*);当然,这里的“属灵性”(spirituality)和“不可见性”(invisibility)都是基于信仰的本质说的。^[4] 在信仰上说,教会是不可见的,因为教会是“一个隐藏的群体”(a hidden community);同时,教会也是可见的,因为教会是“一个可见的团契”(a visible fellowship)。教会是隐藏的,因为信仰就是“所望之事的实底、是未见之事的的确据”(来 11:1);教会是可见并是公开的,因为教会正在以可见的形式宣传福音、管理会众、以及执行圣事。^[5] 但是,路德不是理解“不可见的教会”作为单纯的柏拉图精神式的“形而上的实体”(metaphysical entity),因为教会不可能是完全超越于现象世界的实体。路德强调的是教会的信仰本质:即教会虽然存在于地上,但人不能界定她的边界,因为信仰的本质不可能被可见的东西所界限。

这样说来,对路德而言,基督教会不可见性(invisibility)和可见性(visibility)实际上是不可分离的。比如说,教会显然不是指教堂,但可见的教堂是不可见的教会的体现,教堂表达了在现实世界中和在人的社会中上帝恩典的真实临在和信仰群体的精神存在。在这个意义上,可见的教堂就是不可见的教会。教会的可见性接受国家机器的制约和社会功能的监督,比如社会制度、公共伦理、宗法律例等;但教会的不可见性接受来自信仰的归正与审判,比如上帝、圣经、信条、教义、道德、良知等。教会由会众组合而成,会众是“社会人”的结合体,即使这些“社会人”被呼召成为“属灵人”,会众也总是不可避免地、与政治实体和社会团体相联系。即便如此,教会的首要原则依然是信仰(*sola fide* as a priori principle),路德曾宣称:道在哪里,那里就有信仰;信仰在哪里,那里就有真正的教会。^[6]

路德在教会论上也注重教会的非机构化特色(the non-institutional character of the church)。他更多强调教会作为“信仰群体”(community of faith)、“会众”(congregation)和“聚集起来的团体”(assembly)等。这一点非常清楚,路德的教会论的目的是反对罗马天主教的教会论的。在他的改教原则中就有“信徒皆祭司(priesthood of all believers)”的条款。此条款旨在反对罗马天主教的教会等级制度(hierarchicalism)、圣礼制度(sacramentalism)、和祭司制度(sacerdotalism)。^[7] 路德提出教会自治(autonomy of the church),也是为了摆脱教皇集权主义的统治。教会自治权利意味着教会的会众有权

[4] *Communio sanctorum* 意味着基督教会在本质意义上是“a spiritual and invisible communion of believers.” Augsburg Confession (1530); The Church is the congregation of saints, the assembly of all believers.

[5] Kärkkäinen, Veli-Matti, *An Introduction to Ecclesiology*. (Downers Grove: IVP Academic. 2002), 40.

[6] “where the Word is, there is faith; and where faith is, there is the true church.” Luther’s Works 39. xii. Quoted by Kärkkäinen (2002), 40.

[7] “All Christians are truly of the spiritual estate, and there is no difference among them except that of office. (1 Corinthians 12:12-13)” See Luther, Martin, “To the Christian Nobility of the German Nation” in Luther’s Works, (XLIV, ed. by James Atkinson, Philadelphia, 1966), 127.

利投票选举、选择和任命牧师。^[8] 早期教会的主教如局普里昂(Cyprian)、奥古斯丁(Augustine)、安布罗斯(Ambrose)都是由信徒自己通过公共投票选举而成的。因此,路德提出教会是非圣礼主义的教会(non-sacramentalistic church),他减少罗马天主教的七件圣礼直到二件(洗礼、圣餐),因为他不主张把圣礼理解为“恩典”,相反他只看圣礼作为“信仰的帮助”(aids to faith)或“信仰的证据”(evidences of faith),而不能使用圣礼代替信仰。罗马天主教以圣礼制度规整和延伸教会等级制度和祭司制度,而路德则明显地拒绝了以圣礼取代恩典和以圣礼统治教会会众的信仰秩序的做法。

路德的教会论还有一个特点,那就是他理解教会作为圣人与罪人并存的群体(the church is the community of saints and sinners);其意义在于指出,教会的完美性和纯洁性不是在道德意义上的,而是在教会的功能现象上的解释。^[9] 这个对教会的理解是出于现实主义的思考。实际上,路德的这个观点是跟随奥古斯丁的神学思想的。在奥古斯丁(Augustine, 354-430)与多纳徒派(Donatism)的论争中,奥古斯丁就已经指出教会具有大公性,在基督的大审判之前,教会中有麦子也有稗子,圣人与罪人并存。因此,不能以任何个人的圣洁标准去判断和要求其他人(或其他教会)的纯洁性,从而导致教会的分裂。奥古斯丁还主张教会的圣洁,不是因为信徒是圣洁的,而是因为上帝是圣的。路德基本上回归奥古斯丁的这个观点,在理论上拒绝了相似于多纳徒派的延续观点:所谓的完全纯洁的教会。^[10]

二、关于世俗政权

关于世俗政权(secular political authority),首要解决的问题是世俗政权建立的神学理论基础。路德对世俗政权的理解基于自然律(natural law),他看自然律为世俗权力的概念的基础,但他理解神圣律(divine law)是自然律的奠基石,自然律传达神圣律的精神,因而自然律也能表达上帝的旨意。根据路德的观点,自然律的思想被充分表达在《罗马书》第1-2章,特别是2:12-15^[11]的内容中。上帝是所有物质世界和人类的创造者,上帝设定宇宙运作规律与人类生存发展的基本法则,自然律就是其中重要法则之一。所有“人”的政府在本质上应该根植于自然律,自然律则表达神圣的旨意。路德说:“我们必须建立世俗法律……无人能怀疑世俗权力是上帝封立的并且体现上帝在世界上的旨意。”^[12]“愿上帝使每一个国家都能够用它自己简单的法律来治理国家,适应他们自身的特殊情况。”^[13]因此,必须清楚一点:路德对世俗权力的看法都是以基督教神学为发展路向的;当然,欧陆特别是德国社会的历史背景(比如所谓的“基督教世界 Christendom”)也是路德关注的内容。这样,我们大概能知道如下几个要点:

第一,路德认为世俗政权的建立是上帝的旨意,也就是说世俗政权来自上帝。路德认为世俗权力

[8] Luther, Martin, “Admonition to Peace, A Reply to the Twelve Articles of the Peasants in Swabia” in *Luther’s Works*, (XLVI, ed. by H. T. Lehmann & R. C. Schulta, Philadelphia, 1967), 10. 22. 37-38.

[9] “The communion of saints is also always a communion of sinners. . . . in other words, ecclesiastical purity is not a moral but a functional phenomenon.” Kärkkäinen (2002), 41.

[10] “Luther rejects the idea of a pure church as Donatism.” Kärkkäinen (2002), 42.

[11] 《罗马书》Luomashu [Espistle to the Romans] 2:12-15:“凡没有律法犯了罪的,也必不按律法灭亡。凡在律法以下犯了罪的,也必按律法受审判,原来在神面前,不是听律法的为义,乃是行律法的称义。没有律法的外邦人,若顺着本性行律法上的事,他们虽然没有律法,自己就是自己的律法。这是显出律法的功用刻在他们心里,他们是非之心同作见证,并且他们的思念互相较量,或以为是,或以为非。”(中文和合译本)

[12] Luther, Martin, “Secular Authority: To What Extent It Should be Obeyed” in *Luther’s Selections from His Writings*, (Anchor Books, 1961), 366.

[13] 马丁 Mading·路德 Lude (Martin Luther), “论德国基督徒的尊严 Lun Deguo jidutu de zunyan” [On The German Christian statue], 选自《路德三檄文和宗教改革》Lude san xiven he zongjiao gaige [The Three Calls of Luther and Religious Reformation], (李勇 Li Yong 译,上海 Shanghai:世纪出版集团 Shiji chuban jituan, 2010年), 28-105, 94.

是上帝管理世界的方法之一,优秀的世俗权力可以展示上帝的正义和对人民的爱。上帝使用地上的统治去统治整个世界(God rules through earthly rule),世俗秩序也是上帝管理世界的一种表达。在1526年,路德明确说:“所有的政权都来自于上帝(all authority comes from God)。”^[14]而且他指出:“上帝让我们治理多久,我们就该用一颗敬畏上帝的心有智慧地去治理多久。”^[15]

第二,路德主张世俗政权的功能是“替天行道”和“惩恶扬善”。路德认为所有的世俗统治者有义务履行正义和维护人民的福祉,他于1523年的*Secular Authority: To What Extent It Should Be Obeyed*文中指出:政府是去维持秩序、保护财产、执行法律、关心穷人、惩罚邪恶、保持人民的福祉、为人民谋最大的福利和教会更好的生存,以及合理控制与基督教会健康发展相关联的世俗事务。“世俗的政权既然是上帝选定来惩恶扬善的……因此基督教世界的世俗权力应该毫无阻拦地行使它的职能,不管是否涉及教皇、主教或神甫。谁犯了罪,谁就受处罚。”^[16]路德甚至多次引用《罗马书》13:1-4^[17]节和《彼得前书》2:13-15节^[18]的内容来说明世俗权力的正义性以及世俗政权也是上帝赐予的“属灵财产”。^[19]

第三,路德关于顺服执政者的观点,是根植于圣经中关于基督徒顺服的教导。路德特别追从使徒保罗的观点(《罗马书》13:5-7节^[20]),提出“公民顺服”(civil obedience)是百姓对世俗政权的基本态度。^[21]路德要求在公民事务中基督徒应该表现出完全的公民顺服,他反对农民起义、暴动、暴力革命。他认为,反对国家和政权就是反对上帝,因为上帝已经封立世俗统治者。路德甚至宣称,那些拒受一切政府管辖的分离分子是魔鬼。^[22]因为路德强调基督徒的顺服,导致路德被许多人误解,认为他“培植政治专制主义,不让公民矫正暴政,使良心向国家投降,使教会屈从当权者。”^[23]但路德的确

[14] Luther, Martin, “Whether Soldiers, Too, Can Be Saved” in *Luther’s Works*, XLVI, (ed. by H. T. Lehmann & R. C. Schulta, Philadelphia, 1967), 126. Also see Augsburg Confession 1530: “Concerning civil affairs, they teach that such civil ordinances as are lawful are good works of God.”

[15] 马丁 Mading · 路德 Lude (Martin Luther), “论德国基督徒的尊严 Lun Deguo jidutu de zunyan” [On the German Christian Statue], 99.

[16] 马丁 Mading · 路德 Lude 说:“世俗的政权既然是上帝选定来惩恶扬善的,就应当让它在整个基督国中毫无障碍地自由行使它的职务,无论是对教皇、主教、神甫、修士、修女还是对任何人都应不徇情面。如果世俗权力在基督教世界中的地位要低于讲道人、忏悔者或教士之地位的话,那么当裁缝、皮匠、泥水匠、木匠、侍者、农夫和其他一切生意人履行自己职务的时候,他们还不得不为教皇、主教、神甫和修士等提供鞋子、衣服、房屋、饮食,并向他们纳贡。”路德还指出:“有许多好事是世俗政府所能做到的,以及每个政府应当承担的责任。这样做是要使人明白,从政和居高位是负了何等重大的责任。……当局的职责就是为他们的人民谋最大的福利。”见马丁 Mading · 路德 Lude (Martin Luther), “论德国基督徒的尊严 Lun Deguo jidutu de zunyan” [On the German Christian Statue], 35, 103-104.

[17] 《罗马书》Luomashu [Espistle to the Romans] 13:1-4 节:“在上有权柄的,人人当顺服他,因为没有权柄不是出于上帝的。凡掌权的都是上帝所命的。所以,抗拒掌权的就是抗拒上帝的命;抗拒的必自取刑罚。作官的原不是叫行善的惧怕,乃是叫作恶的惧怕。你愿意不惧怕掌权的吗?你只要行善,就可得他的称赞;因为他是上帝的用人,是与你有益的。你若作恶,却当惧怕;因为他不是空空的佩剑,他是上帝的用人,是伸冤的,刑罚那作恶的。”(中文和合译本)

[18] 《彼得前书》Bide qianshu [1 Espistle by Peter] 2:13-15 节:“你们为主的缘故,要顺服人的一切制度,或是在上的君王,或是君王所派罚恶赏善的臣宰。因为上帝的旨意原是要你们行善,可以堵住那糊涂无知人的口。”(中文和合译本)

[19] 马丁 Mading · 路德 Lude (Martin Luther) 指出:“世俗权力已经变成了基督教王国的一部分,因而同样是‘属灵财产’,虽然它的工作对象是现世的。”“世俗权力有义务保护无辜平民,维护正义,正如保罗在《罗马书》13:4,圣彼得在《彼得前书》2:14……所教训的一样。”见马丁 Mading · 路德 Lude (Martin Luther), “论德国基督徒的尊严 Lun Deguo jidutu de zunyan” [On the German Christian Statue], 35, 56.

[20] 《罗马书》Luomashu [Espistle to the Romans] 13:5-7 节:“所以你们必须顺服,不但是因为刑罚,也是因为良心。你们纳粮,也为这个缘故;因他们是上帝的差役,常常特管这事。凡人所当得的,就给他。当得粮的,给他纳粮;当得税的,给他上税;当惧怕的,惧怕他;当恭敬的,恭敬他。”(中文和合译本)

[21] *Augsburg Confession* (1530): “Christian must necessarily obey their magistrates and laws, save only when they command any sin; for then they must rather obey God than men. (Acts 5:29)”

[22] 罗伦 Luolun · 培登 Peidun, (2001), 286.

[23] 罗伦 Luolun · 培登 Peidun, (2001), 292.

站在圣经的立场解释了“顺服”的意义。对他来说,基督徒的自由不是身体的自由,象农奴身份的解放自由一样。基督徒的自由是精神的和属灵的自由,这种自由提供基督徒的忍耐顺服去战胜苦难和威胁。路德对基督徒自由有着很好的辩证法,他说:“基督徒是全然自由的众人之主,不臣服于任何人。基督徒是全然顺服的众人之仆,臣服于每一个人。”^[24]这种自由诚然不是任何外界的力量干涉而导致的变化,而是内心深处由信仰所发生的改变。^[25]

在1526年的*Whether Soldiers, Too, Can Be Saved*文中,路德指出:战争和刀剑都是上帝建立用于惩罚作恶者和保护和平的,在这意义上,士兵的工作也是上帝的工作。基督徒可以参军保家卫国,但路德并不认同个人基督徒有同样的权利能使用刀剑自卫。总体上说,路德倾向于支持世俗权力的公共防御战争,而不是注重任何基督徒的个人发动战争的私权。但是,路德强调“顺服”的同时,他也指出:基督教信仰不能被任何世俗权力所限制,基督教信仰也不能为任何公民提供个人特权。任何反对合法的公民权力的行为,也是反对上帝的旨意。路德甚至强调:当统治者行事不公义和不正义的时候,讲道人可以“公开地、大胆地和诚实地”^[26]指责他们,以利修正。

这里,路德关于基督徒的“顺服”有二个层面意义:第一,无论基督徒的“顺服”还是基督徒的“自由”,都是首先指着人的信仰真实性与人对信仰对象的敬畏说的,离开信仰本质层面的基础,“顺服”和“自由”就没有意义了。第二,基督徒履行义务是必要的“顺服”的表现,这与信仰的本质没有冲突。基督徒个人和基督教会都是生存于世俗社会中的一员,基督徒和神职人员也都是“人”、也是“公民”和“社会人”。因此,基督徒和神职人员有“人权”、“公民权”、“社会人”所应该享有的权力和履行的义务,同时顺服并接受一切世俗法律的监督和管制。基督徒个人和基督教会的公共权力、社会权利、人权、义务、社会和国家的责任感等,依然是基督徒个人和基督徒群体所应该具备的。路德是对的,把社会的整体性分解为“基督教社会”(Christian society)与“世俗社会”(secular society)的对立关系,在本质上是在把一个整体意义上的“人”肢解成为若干独立的器官,这看起来不完全合适一个健康的“人”与整个社会的整全发展。

三、关于属灵教权

属灵教权(spiritual authority of church)存在的合理性,是基于世俗权力没有资格解决人的信仰和属灵的事情;而且,在漫长的中世纪一直到路德改教前夕,罗马教廷和罗马主义者实际并有效地控制了所有权力,不仅是世俗的,也有属灵的,包括了圣经权威和圣经解释权、圣礼权威、救赎的权利以及教会事务等。在《论德国基督徒的尊严》一文中,路德明确指出了罗马主义者臭名昭著的权力垄断“三堵墙”:第一面对世俗权力的挤压,教廷制定教谕以对抗,强调教权不能被世俗权力管辖,属灵权力高于世俗权力。第二面对《圣经》权威的挑战,教廷强调《圣经》的解释权只属于教皇。第三面对有人提出召开教会会议以解决教会重大事务时,教廷就宣称教皇是唯一教会会议的召集者。^[27]

[24] 路德 Lude [Luther] 引用了圣经中的许多经文来论证这种信仰的内在的自由,如林前 Linqian [1 Espistle to the Corinthians] 9:19; 罗 Luomashu [Espistle to the Romans] 13:8; 加 Jialataishu [Espistle to the Galatians] 4:4; 腓 Feilibishu [Espistle to Phillippians] 2:6-7 等。马丁 Mading·路德 Lude (Martin Luther), “论基督徒的自由 Lun jidutu de ziyou” [On the Freedom of Christians], 选自《路德三撇文和宗教改革》Lude san xiuwen he zongjiao gaige [The Three Calls of Luther and Religious Reformation], (李勇 Li Yong 译,上海 Shanghai: 世纪出版集团 Shiji chubanshan jituang, 2010 年), 216。

[25] 路德 Lude [Luther] 说:“外界的东西,无论是什么,都是没有力量把一个基督徒变得公义和自由;同样,也不能把他变成邪恶或者奴役。”马丁 Mading·路德 Lude (Martin Luther), “论基督徒的自由 Lun jidutu de ziyou” [On the Freedom of Christians], Ibid, 217。

[26] Edgar M. Carlson, “Luther’s Conception of Government,” CH, XV, 1946, p. 265.

[27] 马丁 Mading·路德 Lude (Martin Luther), “论德国基督徒的尊严 Lun Deguo jidutu de zunyan” [On the German Christian Statue], 31。

路德批评这“三堵墙”是教会权力垄断,是以上帝和教会的名做不适的勾当,因为“在罗马……教皇就是一切。”^[28]因此,路德指出教会不是高于国家(church not superior to state),并严厉抨击教权高于王权的做法。路德有如下措辞尖锐苛刻地批评:“最伟大的国王也只戴一重王冠,而教皇却戴了三重冠”^[29]、“教皇无权凌驾于皇帝之上”^[30]、“教皇将自己提高到世俗政权之上是不合适的”^[31]、“教皇……干涉世务比任何皇帝和国王都还要多。”^[32]路德甚至公开地、愤怒地表达他对罗马教廷和教皇以及罗马主义者的鄙视:“我的确瞧不起您的教廷,即罗马教廷。因为,无论是您还是任何其他的人都没有办法否认,它比昔日的巴比伦和所多玛都要腐败得多。据我所知,彻底的堕落、绝望和臭名昭著的渎神便是您教廷今日的写照。”^[33]

在属灵教权的问题讨论中,我们可以发现,中世纪欧洲政教关系所谓的“双剑理论”^[34](the two-swords theory)并不是绝对的“二分法”(dichotomy);即世俗政权统治领域(the secular realm)与教会统治领域(the spiritual realm)的一分为二式的享有平等权而且相互保持独立性,世俗政权由皇帝统治,而教会权利由教皇统治。实际上,在基本的和重大的主权事务上,决定权依然是在教皇手中。路德对中世纪“教权高于政权”的批评,实则是对中世纪欧洲政教关系“双剑理论”的质疑。一方面,中世纪基督教在教会论上看法独特,基督教会被理解为一个包括了所有政治行为的可见实体,教会超越政治和地理的界限。另一方面,教会被强化成为以圣礼制度(sacramentalism)、祭司制度(sacerdotalism)和等级制度(hierarchicalism)为核心的管理模式,教皇自然被冠以集中世俗政治权利和教会属灵权利的最高统治者,所以“教皇无谬误论”盛行一时;这样“教权高于政权”也就成型成势。但是“教权高于政权”只能合适于基督教中心的文化社会处境,比如传统上说的“基督教世界”(Christendom)或基督教具有充分影响力的社会所形成的政治体系。

对路德而言,属灵教权应该是指,在教皇和神职人员在属灵事务上所应该保留的权力,比如,理解和明白基督信仰,热心传道、宣告赦罪的恩典、培养德才兼备的高级教士以服务所有虔诚而有教养的人、充满爱和信心、勇于做基督的精兵,等等。^[35]因此,真正的主教是上帝之道的宣扬者,而不是司法权力者。世俗事务由世俗权力机构处理,而不是由罗马教皇来解决。神职人员不是特殊阶级,也不是优越于世俗事务的管理权力阶层。路德对教皇乃至教廷的神权政治表示质疑,对他来说,教皇也仅仅

[28] Ibid., 66.

[29] Ibid., 36 页。

[30] “除了在圣坛上的膏油礼和加冕礼,教皇无权凌驾于皇帝之上。……我们决不允许那种魔鬼般的傲慢,要求皇帝去亲吻教皇的脚;或者坐在教皇的脚下;或者当教皇骑驴时替他拿镫铁活缰绳。皇帝也不应该对教皇表示臣服和宣誓效忠。”马丁·路德 Mading·路德 Lude (Martin Luther),“论德国基督徒的尊严 Lun Deguo jidutu de zunyan”[On the German Christian Statue], 62。

[31] “教皇将自己提高到世俗政权之上是不合适的,他只应该在属灵事务上保留自己的权力,如传道和赦罪。在其他事务上,他应当服从世俗权力,正如圣保罗在《罗马书》Luomashu [Epistle to the Romans] 13:1、彼得 Bide [Peter] 在《彼得前书》Bide qianshu [1 Epistle to Peter] 2:13 所教导的那样。”马丁·路德 Mading·路德 Lude (Martin Luther),“论德国基督徒的尊严 Lun Deguo jidutu de zunyan”[On the German Christian Statue], 62。

[32] “教皇……干涉世务比任何皇帝和国王都还要多。所以我们要帮助他脱离世务,在做精兵。他自己夸口所代表的基督也决不愿意干预世俗的政治。”马丁·路德 Mading·路德 Lude (Martin Luther),“论德国基督徒的尊严 Lun Deguo jidutu de zunyan”[On the German Christian Statue], 64。

[33] 马丁·路德 Mading·路德 Lude (Martin Luther),“给教皇利奥十世的信 Gei Jiaohuang Liao shishi de xin”[Letter to the Pope Leo X], 选自《路德三檄文和宗教改革》Lude san xiwen he zongjiao gaige [The Three Calls of Luther and Religious Reformation], (李勇 Li Yong 译,上海 Shanghai:世纪出版集团 Shiji chubanshe, 2010 年)。248-256, 250。

[34] 也有称为“道剑理论”(the Word-Sword Theory), 主要因为路德有时认为上帝在地上设立两种统治,一个是世俗的统治,另一个是属灵的统治。世俗的统治是用“剑”,用以铲除邪恶和不义。属灵的统治没有剑,只有“道”,上帝用道通过传道者使人成为良善和正义,并最后的永恒生命。但是圣经中也有用“利剑”来比喻上帝的道的威力。比如“神的道是活泼的,是有功效的,比一切两刃的剑更快,甚至魂与灵、骨节与骨髓,都能刺入、剖开,连心中的思念和主意都能辨明”(来 Xibolaishu [Epistle to the Hebrews] 4:12)。

[35] 马丁·路德 Mading·路德 Lude (Martin Luther),“论德国基督徒的尊严 Lun Deguo jidutu de zunyan”[On the German Christian Statue], 45, 56, 62, 69, 91。

是一个人而已。^[36] 他甚至理解人间“王国”不是一件大事,“罗马帝国”也不过是上帝眼中的“一件小礼物”,不值得“忘乎所以”,因为上帝经常把“这样的礼物送给那最不值得拥有它的人。”^[37]

四、政教分离原则

“政教分离”指的是,政治组织结构与教会组织结构的性质差异性和独自操作性,但“政教分离”并非否定教会的“世俗性”、“社会性”、“参与政治的功能”等;因为政教分离制度并非分裂“人”、“社会人”以及“公民”的个人实质,也并非否认“信仰群体”(community of faith)作为“社会团体”(social communities)的一部分。就像人们知道民主体制是挺好的,但再好也是相对而言,也是有限度的,民主体制不过是人间目前“最不坏”的国家体制而已。因此,尽管人们都把政教分离或教政体制分道扬镳视作一个理想的政教关系,但我们不得不冷静思考政教分离的困境。一些简单的问题诸如:什么是纯粹的世俗问题应该由国家政治组织解决?而什么是纯粹的属灵的问题应该由教会处理?西方的宗教管理模式是否放之四海皆准?爱国是纯粹的政治和纯粹的世俗、还是也可以是属灵的吗?为民族国家复兴、为民生社稷福祉、为世界和平正义祈祷是政治精神还是属灵精神?圣经记载的内容都是属灵的事情吗?解释圣经都是单纯属灵的事情吗?圣俗的标准是什么?有圣俗的绝对区分的标准吗?基督徒参政议政与各界党派人士信仰基督教相比孰圣孰俗?

路德的政教分离原则,也被通称为“路德的双剑理论”(Luther's two-swords theory)。众所周知,路德的神学体系是建立在奥古斯丁的神学传统之上的。路德尝试区别“上帝的国”(the Kingdom of God)与“世界的国”(the kingdom of the world),但他发现二者都在上帝统治之下。“上帝的国”是指,人被基督的灵感动行事为人的方式,无须法律约束也无须武力威胁;而“世界的国”是指,人接受法律和政府的管理时行事为人的方式。但是,路德确认,即便所有人都是基督徒,也难以保证基督徒总是能够持守在言谈举止行为上的毫无瑕疵;因此,路德强调,世俗权力对人的控制无论如何都是依然必要的。正如前文论到的:路德强调教会是圣人与罪人共存的群体,正如麦子与稗子共存一样。教会的可见性与教会的不可见性也是共同存在、不可分离的,因而,教会在整体上依然是联合的。路德在教会论上直接针对罗马天主教对教会圣礼制度、祭司制度和等级制度的强化;相反,路德指出“信徒皆祭司”,真正的教会是非圣礼制度的(non-sacramental)、非祭司制度的(non-sacerdotal)以及非等级制度的(non-hierarchical)。基于这样的教会论,路德提出“教会不统治国家、国家也不统治教会”(the church is not to rule the state, nor is it to be ruled by the state),这就是路德的“政教分离”原则。

但是,路德并不完全忠于这样政教关系的“双剑理论”,因为路德认为,人无法绝对把“属灵的”(spiritual)事务与“世俗的”(secular)政治分析得泾渭分明。教会的可见性和不可见性,实际上也是并存和不可分离的,因为信仰本身不能使用绝对的“二分法”。路德甚至认为,“平信徒和神甫、王公与主教,‘属灵的’和‘属世的’之间,根本就没有什么差别。所谓的差别只不过是职务和工作上的差别。”^[38]的确,“属灵的”与“属世的”的判断,不可能由某人自己或某个教会自己做出定论,审判权力

[36] 路德 Lude (Martin Luther) 说:“当我否认教皇神权的时候,我还是承认教皇作为人的权利。”马丁 Mading·路德 Lude (Martin Luther),“论教会的巴比伦之囚 Lun jiaohui de Babilun zhi qiu”[On the Babylon Prison of Church],选自《路德三檄文和宗教改革》Lude san xiven he zongjiao gaige[The Three Calls of Luther and Religious Reformation],(李勇 Li Yong 译,上海 Shanghai:世纪出版集团 Shiji chubanshijuan,2010年),106-215,107。

[37] 路德 Lude (Martin Luther) 例举并解释《但以理书》Danyilishu [Daniel] 2:21;4:14;4:17 的经文得出他的想法:“所以任何人,尤其是基督徒,不要认为得了王国就是一件什么大不了的事了。我们德国人不要因为得了一个新的罗马帝国而忘乎所以。这在上帝眼中只是一件小礼物,他常把这样的礼物送给那最不值得拥有它的人。”马丁 Mading·路德 Lude (Martin Luther),“论德国基督徒的尊严 Lun Deguo jidutu de zunyan”[On the German Christian Statue],98-99。

[38] 马丁 Mading·路德 Lude (Martin Luther),“论德国基督徒的尊严 Lun Deguo jidutu de zunyan”[On the German Christian Statue],34。

在于上帝。

所以,路德的“双剑理论”更加看重政教关系的相互作用,而不是强调政权对教权的统治或教权对政权的统治。一个基督徒参政议政是在实施法律和保护社会秩序,他们是进入世俗法律组织结构而且成为世俗秩序体系的一员。信仰是属灵的事情,可以使用属灵的武器;而世俗秩序也是被上帝许可封立,并被上帝使用服务于世俗社会的事务。因此,路德讲究的“政教分离”中,“社会”是指上帝许可下的组织结构,这个结构可以被划分为“圣”与“俗”;但是,这两把“剑”并不总是相互倒戈,互为敌对的。

“双剑理论”有时看起来更像是一个政治哲学思想。但路德是个政治的现实主义者。他实际上并不关注把教会和国家的结构加以哲学化解释,相反,路德强调的是,作为“信仰人”和“社会人”都必须以个体面对上帝并做出回答。一方面,路德从《罗马书》第13章为其政治神学思想的出发点,主张“社会人”必须顺服政权、法律和制度,因为这些都来自上帝。这把世俗之剑既然来自于上帝,那就一定“不是空空的佩剑”,此剑为上帝的执法者,在人间赏善罚恶。显然,这里路德所言及的剑,“是指行使抑制的力量,保持国家内外的和平。”^[39]另一方面,路德非常清楚明白高压的政治在人间是无法消除的,因为“人”和“社会”都不可能成为完美,政治也是这样。因此,基督教没有必要坚持要求一个具有健全政治思想和政治实践皆完美无缺的政府机构。路德显然深刻理解这样一个现实性:即政治和社会决都不可能达到“基督化”的理想,一个“基督化”的社会和国家根本不可能存在;因为“世界是不能用念珠来统治的。”^[40]

路德是个原罪论者,因此,他认可人和社会以及政治的不可能完美。熟悉基督教人性论中原罪观念的人,也都会如此认同。但是,“原罪”仅仅是基督教人性论的一半内容,另一半内容涉及“救赎”。在基督教神学中,救赎显然比原罪更加重要,否则,信仰就失去了积极意义。从救赎论出发,路德坚信人有向善的可能性,社会和政治也有可能成为上帝手中的好剑。当原罪观念与救赎观念结合起来理解人、社会、政治时,“双剑理论”才能平衡理解:“国家是上帝用以发愤怒的工具,教会则是上帝用以施怜悯的器皿。”^[41]国家和政府的美德在于有见识和正直的人按公义、公平和宽宏大量管理国家;而教会和基督徒的美德在于谆谆教诲人要谦卑、忍耐、坚忍到底、充满爱心。但是“人”、“社会”和“国家机器”,实际上,都很难实现这些美德。因此,“社会不能用福音来统治”,国家也不能用“神权政治(theocracy)”来实现;国家与教会应该还是有区别的,因为“国家的上帝是尊大的上帝,而教会的上帝是客西马尼园的上帝。”^[42]

五、总结

本文已经分析了路德思想中的“政教关系”的基本观念。现总结如下:

- 1) 路德肯定在政教关系中,神权政治的思想,在中世纪教皇的统治中,已经病入膏肓,必须被扬弃。因为耶稣基督当年就放弃神权政治的任何意图,让自己诞生于该撒亚古士都谕令之下。
- 2) 世俗政权都是来自上帝,世俗政权是上帝统治世界的工具。所有“人”都要顺服世俗政权,基督徒应该顺服国家的权柄。基督徒应该遵守国家法律、尊重掌权者。
- 3) 路德对国家很尊重,他主张教会权力与国家权力不合适结婚,但这并不意味着,在任何时候把

[39] 罗伦 Luolun·培登 Peidun,(2001),286。

[40] “人若冒险用福音管治整个社区,就会像牧人把豺狼、狮子、和羊群都放在一个圈中一般。羊群或者能够维持和平,但不会长久。世界是不能用念珠来统治的。”罗伦 Luolun·培登 Peidun,(2001),286。

[41] 罗伦 Luolun·培登 Peidun,(2001),290。

[42] 罗伦 Luolun·培登 Peidun,(2001),291-292。

教会与国家分离的言辞和做法都是合情合理的。

4)路德认为,优秀的神职人员应该是世俗政权贤明而又忠实的顾问,但他嫌恶教会对世俗政权卑躬屈膝,就像他厌恶世俗政权向教皇阿谀奉承一样。正如当年耶稣虽然承认彼拉多的权柄来自上帝,但耶稣也会斥责彼拉多的罪行、不义和所犯的错误一样。

5)基于以上几点,路德提出政教关系的基本原则:国家与教会都是解决“人”的问题,国家管理人的世俗事务,政府不应该干涉教会事务;而教会管理人的属灵事务,教会内部事务应该由教会组织自己仲裁解决,教会不要干涉政治权力。路德反对激进的改革运动者看教会与国家的绝对分离为生死攸关的对立关系。

6)政教关系异常复杂,路德的政教关系属于温和的折中主义,合适地解决了中世纪“基督教世界”处境中滋生的教权和王权之间的冲突、矛盾甚至是政教之间的暧昧关系。但是,必须清楚一点:路德是在欧陆的历史背景、文化语境、政治氛围和宗教社会环境等整体处境中提出的政教关系原则,提供一个可能的参考,而不是提供一个定性的、定型的、绝对完美的政教关系准则。从历史发展的角度说,它只是一种处境化的尝试;即便如此,政教分离原则在现代文明社会中依然是解决政教关系问题的可参考的方案之一。

The English Title:

On the Relationship between Church and State According to Martin Luther

CHEN Xun

Th. D. from University of Helsinki, Vice Dean, Yanjing Theological Seminary. Address: Qinghe Lu 181, Haidian District, 100085, Beijing, China. Tel: +86 10 6290 1235, +86-137-1856-3293. Email: xunrongru@hotmail.com

Abstract: Through analysis of Martin Luther's arguments on the relationship between church and state, the present article aims to make clear how Luther criticized this relationship (seen from the theory of the Church). There are five parts. First: the viewpoint of Christian theology: the theory of Church, which explores the essence of Church and is especially against the Roman Catholic theory of Church, is the foundation of Luther's understanding of the relationship between Church and State. Second: Luther's basic attitude to the secular authority. Third: Luther's basic attitude towards the spiritual church authority. Fourth: Luther's thinking on the relationship between church and state. In the summary, I suggest that Luther's thinking on the relationship between church and state is a kind of mild eclecticism; it solved the conflict, contradiction and ambiguous relationship between the church and the royal powers in the Middle Ages. One point should, however, be made clear: what Luther offered was in the European context of history, culture, politics and religion. Thus, it can only be a reference and not a fixed and absolutely perfect model of church and state. From a historical perspective, it was only a contextual attempt. Yet the principle of separation between church and state is still one of the references for modern civilized society in solving the problems in the relationship between church and state.

Keywords: Martin Luther, relationship between politics and church, secular authority, spiritual church authority, church, Roman Catholic

中西经典与圣经
**Chinese and Western Classics
and the Bible**

试论原罪说和因信称义说的现代价值

侯建新

(天津师范大学/南京大学 历史文化学院教授,300387 天津市)

提要:本文从历史角度论述了基督教原罪论和因信称义学说的现代价值。首先,基督教原罪说是西方二元政治(政教分离)的一个根本原因,因为人性原罪论预设了现实人的缺陷性和堕落性,取消了君主圣贤的道德完满的可能性,而人性原罪必然导致世俗权力的原罪。这对世俗权力的制约提供了人性论基础。而教会作为未来理想国在地上的投射则反映了世俗政治权力之外的另一个领域,虽然在现实中并非完满,但通向人类生活的最高理想。其次,因信称义则架起了现代平等观念的桥梁。世俗地位和身份的判断不再依赖血统和出身,而在于是否受洗而成为上帝的选民。受洗入教则成为“新人”,此时,个人的灵魂直接和上帝产生关系,超越世俗的等级桎梏和一般尊卑荣辱的观念而挺立个人自由和尊严。本文回溯了基督教早期发展和中世纪的政教分离的历史,展示了西方历史中的权力是如何被制约的发展脉络。

关键词:原罪论、因信称义、政教分离、平等、洗礼

作者:侯建新,天津师范大学,历史文化学院院长、教授,天津市西青区宾水西道393号,300387,电话:022-2376-6393。电子邮件:hujianxin5@163.com。

基督教是西方文明的重要源头。在中世纪,作为一种信仰,一种价值系统,基督教浸透了整个欧洲社会,上至国王贵族下至平民百姓,在精神生活和社会生活中均占据不可替代的位置。这种影响极其深远,她在西方的社会结构和社会生活都留下了深刻的烙印,一直延伸至现代社会。布罗代尔指出,“它甚至在无神论者身上也留下了痕迹,无论他们是否意识到这点。伦理规则、对待生活和死亡的态度、工作的观念、努力的价值、妇女和儿童的地位——它们表面上可能与基督教情感毫无关系;不过,一切还是源于基督教。”^[1]基督教对欧洲文明的真正贡献在于它引进了一整套全新的价值体系,受其影响,西欧人的社会观念发生了根本变化。难怪欧洲文明又被人称为基督教文明。

一、

基督教本是救世之说,然而不难发现隐喻其中的社会与政治观念。原罪说是基督教的出发点,也是其社会观的重要基石。

“原罪说”在《圣经》中有成型的表述,而后又经神学家多次提炼。先是奥古斯丁,后有托马斯·阿奎那等系统阐述,成为基督教信仰的重要基石。按《圣经·创世纪》,一方面,人是根据上帝的形象造的,所以人身上的能力为万物所没有——人有灵魂,可直接与上帝沟通,人有创造器物的能力,人有上帝一样的自由意志。另一方面,人的知与能是有限的、可善可恶的、被造和被主宰的,据此,人有不

[1] 费尔南·布罗代尔 Buluodaier [Fernand Braudel]:《文明史纲》Wenming shigang [histoire et civilizations],肖昶 XIAO Chang、冯棠 FENG Tang、张文英 ZHANG Wenying、王明毅 WANG Mingyi 译(桂林 Guilin:广西师范大学出版社 Guangxi shifan daxue chubanshe,2003),第43页。

可克服的终极困境。如果人肯追随上帝,就可以靠上帝的恩赐和能力来克服这种局限性。倘若人背离了上帝,属世的特点占了上风,就会陷于矛盾和混乱中不能自拔。人总在不断地斗争,不断地制造信仰,意图摆脱却永远不能离开上帝带来的终极困境和深层迷茫。《圣经》选取了亚当和夏娃吃禁果作为堕落的开端,相信吃禁果后“眼睛就明亮了,便如神能知道善恶”。这意味着:知善恶可以不凭神的指引,人可以如上帝一样行事。于是唤起了人肉体中的本能的贪欲——人的傲慢自大和对上帝的反叛。人自大地模仿上帝,企图将自我树为存在的中心。人与神的秩序被打乱了,所以奥古斯丁说“恶是向着高一级的存在的僭越”。原罪的本质是“僭越”,即人仅具备有限的智能和德行,却有着无限的贪欲,或者说,有限的人却要试图比附无限的上帝。

“原罪说”的影响颇为深刻,事实上它已经成为欧洲文化的重要理念。根据原罪说,即使贵为国王、皇帝,在上帝面前仍然是有罪的。这样一种论证本身就使得国王不能把自己在道德方面打扮成一个完美无缺的人。“原罪说”对“人性原罪”的预设势必导致世俗权力原罪。霍布斯就认为:“持续的和孜孜不倦的对权力的要求,是整个人类的共同欲望。”〔2〕显然,对世俗权力的怀疑,使其丧失了在世人心目中的神圣性,这也就为国家权力的对立物预留下了空间。议会一类的政治组织似乎可以想象了,甚至呼之欲出。权力制衡权力的实践在罗马时代已出现,但基督教的原罪说才提供了坚实的理论依据,从而为这种实践开辟了真正广阔的前景。

原罪说势必导致二元政治观。在《圣经》里,面对死亡,耶稣平静地说:“我的国不属于这世界。”〔3〕基督徒对来世的信仰,降低了世俗政治生活在人们价值体系中的地位。亚里士多德的城邦和柏拉图的理想国,曾被认为“至善”而成为人们追求的政权模式。而在基督教看来,由于人的本性,任何政权的形成都无法避免局限性,不可能达到神所具有的至善,所以,他们与国家拉开距离,以保留、怀疑的眼光审视国家。同时,也不完全放弃政治领域,因为人类生活的最高理想——爱的理想——既不能放弃,又无法完全实现,这正是人类的悲剧性现实。基督徒一般承认和服从世俗权威;一方面要服从上帝的权威,另一方面也要服从世俗国家的权力,如何处理二者的关系?〔4〕《圣经》上耶稣用一句很平常的话作了概括:“恺撒的物当归给恺撒,神的物当归给神”〔5〕,此为教俗权力关系的经典表述,即基督教的“二元政治观”

政教分离的思想在《圣经》中有多处表述。例如,《旧约·创世纪》就排除了君王和祭司产生于以色列同一支派的可能,而是预言他们来自不同的支派,当时以色列存在12支派。〔6〕政教角色不可合一,也不可混淆,倘若逾越权限,就会受到神的处罚。又如,祭祀上帝本不是国王的事,而是祭司的圣职,可是乌西雅王心高气傲,行事邪僻,执意进耶和華圣殿上香。勇敢的祭司劝阻他,“他向祭司发怒的时候,在耶和華殿中香坛旁众祭司面前,额头上忽然发出大麻风。……因为耶和華降灾与他”〔7〕

从基督教的根本理论上讲,上帝创造一切,主宰一切,被称为“万主之主,万王之王”,应当置于世俗权威之上。然而该理论在肯定上帝权威优先性的前提下,并不主张神权掌控一切,导致极端的神权

〔2〕 克劳斯 Kelaosi·冯 Feng·柏伊姆 Boyimu [Klaus von Beyme] 著,李黎 Li Li 译:《当代政治理论》 Dangdai zhengzhi lilun [Modern Political Theory], (北京 Beijing: 商务印书馆 Shangwu yinshuguan, 1990), 第134页。

〔3〕 《约翰福音》 Yuehan fuyin [the Gospel according to Jon], 18:36。

〔4〕 A. J. 卡莱尔 Kalaier [Carlyle]:《中世纪西方政治理论》 Zhongshiji xifang zhengzhi lilun [A History of Mediaeval Political Theory], 第2卷, 1928, 第145, 215页。另参见丛日云 CONG Riyun:《在上帝与凯撒之间——基督教二元政治观与近代自由主义》 Zai Shangdi yu Kaisa zhijian——Jidujiao eryuan zhengzhi yu jindai ziyou zhuyi [Between God and Caesar], (上海 Shanghai: 三联书店 Sanlian shudian, 2003), 第二章。

〔5〕 《马太福音》 Matai fuyin [the Gospel according to Matthew], 22:20。

〔6〕 《创世记》 Chuangshiji [Genesis], 第49章。

〔7〕 《历代志下》 Lidaizhi xia [2 Chronicles], 26:16-21。

政治;也不鼓励在上帝的旗帜下反叛,或流于消极遁世的一般的宗教传统。而是主张将神俗两界分开,承认两者的价值,划出各自的大致领域。教皇基拉西乌斯一世早在5世纪即指出:耶稣将世俗权力与精神权力连接为一体,他既是国王也是教士;又是耶稣将这二者区别开来,给予双方各自的权力,形成相互需要又相互独立的领域。^[8]实际上,《圣经》提出了一种新的政治模式:在上帝的物与恺撒的物之间做出区分,意味着精神权力与世俗权力分离,教会与国家并立,任何一方都不具有至高无上的权威。教皇亚历山大三世坚持教会应保护那些受到不公正对待的人们,但驳回了教会权威替代世俗正常司法程序的任何尝试。例如,几位骑士因封地问题与世俗领主争执不下,特利尔主教欲传讯他们到主教法庭,并作出裁决。然而,教皇亚历山大三世并不支持主教,宣布主教裁决无效,他解释说只有当世俗法庭没有公正处理时,教会法庭方可受理。教皇英诺森三世秉持同样的原则,他授命维切利主教明确宣布,如果属于当地的世俗事务,主教法庭作出的判决无效;只有世俗法庭未能秉公断案时,教会法庭才可受理。^[9]可见,教会权威与日俱隆,但教会并没有宣称对国家的权威。在实践中,基督教制约世俗权力,却不取代之。

二、

基督教的上帝选民说或因信称义说,则架起了通向现代平等观念的桥梁。能否成为上帝的选民,凭借的不是你的出身,你的血统,而是你的选择和信仰,即因信称义。在上帝的名义下,深刻地否定的身份社会,与原罪说有异曲同工之妙。

《圣经》说:“因为你归耶和华你神为圣洁的民,耶和华从地上的万民中,拣选你特作自己的子民。”信仰上帝的基督徒认为自己是神的儿女,天国的公民,无论人的世俗地位如何,通过受洗入教,他们“已经脱去旧人和旧人的行为”,成为“新人”。^[10]原罪的教义,不仅使个人成为罪的承担者,而且灵魂得救也完全是一种个人行为,从而使古老的共同体的统一性让位于个体性。在中世纪激烈的政教冲突下面,个人或个体概念得到发展,而这是古代世界所意识不到的。对基督教来说,人的灵魂单独与上帝发生关系,超脱社会的控制之外。个人的宗教和道德体验可以超越政治权威。^[11]

人的得救纯粹是灵魂的事,与种族、出身、团体无关,甚至不分“为奴的”,还是“自主的”。原来被称为上帝选民的以色列人,本来应该享有上帝子民的名分,律法、礼仪等原来都是属于他们的,甚至基督肉体的血统也是以色列人,然而基督教认为血统不是“以色列人”的唯一标志,肉体的和属灵的是两回事。“肉体所生的儿女不是神的儿女;唯独那应许的儿女才算是后裔”^[12],关键是对基督的信仰和上帝的恩待。正是在这个意义上,“基督徒认为自己是与众不同的人,是新的种族,是真正的以色列人。……是天国耶路撒冷的公民”。^[13]单个人要对上帝负责,单独接受审判。审判的根据不是所归属的团体,而是本人的行为。上帝关心个人的命运和灵魂得救,通过上帝拣选,每个追随上帝的人都可能成为天国的选民。这样的观念移植到世俗领域,使他们有可能跳出一般尊卑荣辱观念,为维护个人的自由和尊严提供价值论基础。在中世纪,这种观念与罗马法中的个人权利思想元素一拍即合,逐渐融为一体。

[8] A. J. 卡莱尔 Kalaier [Carlyle], 1928, 第148页。

[9] A. J. 卡莱尔 Kalaier, 1928, 第2卷, 第222-223页。

[10] 《申命记》Shenmingji [Deuteronomy] 第14章,《歌罗西书》Geluoxi shu [Collosians] 第3章。

[11] A. J. 卡莱尔 Kalaier, 1928, 第3卷, 第8页。

[12] 《罗马书》Luomanshu [Romans], 第9章。

[13] 威利斯顿 Weilisiidun·沃尔克 Woerke [Williston Walker], 《基督教会史》Jidujiaohui shi [A history of Christian church], 孙善玲 SUN Shanling 等译, (北京 Beijing: 中国社会科学出版社 Zongguo shehui kexue chubanshe, 1991), 第47页。

三、

基督教不仅贡献了它的理念,而且直接参与了西欧文明的锻造。

基督教最初形成后的300年间,基本处于非法地位,遭到罗马帝国的残酷迫害。由于基督徒的坚持与坚韧,313年,东西部皇帝达成共识,颁布“米兰敕令”,宣布宗教信仰自由,基督教获得了合法地位,从此结束了“三百年教难”。到4世纪末,基督教成为唯一合法的宗教,一方面,在政府支持下,基督教的传播迅速而广泛,很快覆盖了帝国全境;另一方面,基督教失去了往昔的自由和独立,从主教的任免、调动到教义的确立都受到皇帝的控制。在争取自治权力的早期斗争中,米兰主教对皇帝的抵制最为典型。米兰主教安布洛斯(约340-397年)明确宣布,皇帝作为基督徒同样是教会的儿子,皇帝“在教会之中,而不是在教会之上”。一次,皇帝指令把若干教堂交给阿利乌斯派,安布洛斯断然拒绝,声称“宫殿属于皇帝,教堂属于主教”,迫使皇帝做出让步。另一次,由于皇帝对民众的屠杀,安布洛斯拒绝皇帝参加感恩圣事。卡莱尔指出,作为教会独立的第一个实际倡导者,安布洛斯清楚地意识到皇帝权力即使在世俗事务中也是有限的。^[14] 安布洛斯的言行对中世纪教会与国家关系产生了颇为深远的影响,因为这不是一般的权力之争,而是在尝试履行一种新的原则。

这样一种新原则不是一蹴而就的。日耳曼人入主西欧后,随着基督教的传播,整个西欧大地逐渐基督教化。8至9世纪中叶,特别是查理曼在位时,教会一度受世俗政权的管辖和支配。751年,教皇为丕平加冕,其含义相当复杂。一方面,“君权神授”给王权涂上了一层神圣的色彩;另一方面,为国王加冕意味着教皇对王位有批准之权,自然也有罢免之权。总之,这一时期西欧的政治结构虽然已经包含了“二元政治”的基本要素,但就教会与国家的权力关系而言仍然是不确定的,充满变数的,根据双方力量的较量在不同时期形成不同的倾向,总体看,似乎向国家政权倾斜的时候更多些。

教会争取权利最重要、影响也最为深远的实践,当属11世纪末到12世纪发生的主教授职权之争。该事件对于欧洲文明的意义如此重大,以致著名法学家伯尔曼称其为“教皇革命”,是“西方历史的断裂”,是一次真正的历史转折。^[15] 革命的发端是1075年《教皇敕令》宣布废除世俗的圣职授予权,“只有教皇才可以废黜和恢复主教”,^[16] 从而挑战先前的政治和法律秩序。自此,直到12世纪后期甚至进入13世纪,历经几代人,一种新的秩序才有了最后的保证,即法律的保证。最后的解决方案,双方都放弃了他们最激进的要求,通过艰苦的谈判,以妥协告终。德国、法国、英格兰和其他地区莫不如此。教俗对抗在德国最为突出,斗争持续了半个世纪,最后达成沃尔姆斯协定。根据协定,依教会法规,在教会内部选举产生主教和修道院长,皇帝可临场监选;同时,教皇承认皇帝的世俗授任权。在英格兰,直到1170年,即格列高利发出《教皇敕令》95年后,国王才最终放弃了成为英格兰僧侣最高统治者的要求。从此,教会权力和国家权力,尽管密切相关却又分别独立。^[17]

教皇革命的后果相当明显。其一,以法律的手段,平抑了皇帝或国王的权力,剪灭了他们头上的光环,逐渐结束了神圣王权时代。“教皇革命”从挑战单一权威开始,宣称皇帝或国王的权威从来就不具备“神圣的”或“超凡脱俗的”品格。伯尔曼指出,“古代国家和日耳曼-法兰克国家是宗教国家,在其中,最高政治统治者还负责维护宗教教义和宗教仪式,并且经常自以为是一个神圣或半神圣的人

[14] A. J. 卡莱尔 Kalaier, 见上, 第1卷, 第180-184、193页。

[15] 哈罗德 Haluode . J. 伯尔曼 Boerman [Harold J. Berman]:《法律与革命》[Law and Revolution], 贺卫方 HE Weifang 等译, (北京 Beijing: 中国大百科全书出版社 Zhongguo dabaike quanshu chubanshe, 1993), 第50页。

[16] S. Z. 埃勒 Aile [S. Z. Ehler], J. B. 莫拉儿 Molaer [J. B. Morrall] 编:《历史上的教会与国家》[Church and State through the Centuries], (伦敦 London: Westminster, MD: The Newman Press, 1954), 第43-44页。

[17] A. J. 卡莱尔 Kalaier, 见上, 第1卷, 第175-176页。

物。教皇革命的主要目标之一就是剔除最高政治权威的宗教职能和宗教特性。在那以后,皇帝和国王被那些遵从罗马天主教教义的人当作是俗人,从而在精神事务上完全不具有权能。”撤销了皇帝和国王的精神权能,为中世纪,最终也为近代世俗国家奠定了基础。其二,确认了西欧社会存在两种并行的权威——教会权威和世俗权威,二者相互独立又保持某种紧张关系,实践了二元政治观。

倘若将教皇革命的后果置于整个历史背景下,人们不难发现,这里所涉及的远不止权力之争,而是预示着一种新的事物秩序,“随着教皇革命而来的是产生了一种新的教会法体系和各种新的世俗法体系”,按照伯尔曼的观点,社会多元化使法律的最高权威性成为必要和变得可能。“西方法律的多元论,已经反映和强化了西方的政治和经济生活的多元论,它一直是或一度是发展或成长(法律的成长和政治与经济的成长)的一个源泉。”^[18]

显然,欧洲文明的形成,经历了一个相当缓慢、复杂又有踪迹可寻的过程。5-9世纪是日耳曼人入主欧洲、欧洲社会秩序发生转换时期,在激烈的社会振荡中迎来文明发展的第一个阶段。9世纪采邑制确立,欧洲逐渐由动荡趋向稳定,至11、12世纪进入历史发展的新时期。此时,土地大面积开垦,人口增长,贸易活跃,城市兴起,大学诞生,罗马法复兴。罗马法复兴表明罗马因素进一步融入欧洲,而且深入到欧洲法学体系的创生过程。当然,此一时期最重要的标志还属基督教的大规模介入。在数百年乃至上千年逐渐发展的基础上,教堂林立,基督教全面兴起,特别是“教皇革命”引发社会政治框架重组。欧洲文明诸要素,进入“发酵”期,一种新的欧洲文化,依稀可见。

进入13世纪以后,西欧社会明显加快了历史步伐,在政治、经济、社会、文化等领域出现了一系列重大的结构性变迁,例如,从共同体中心到个人本位,从领主强权到个人自由,从生活性消费到投资性消费,从糊口经济到商品生产,从劳动到休闲等等。戴尔指出,全社会成员都参与了这样的变化过程,但主要的受益者却是贵族以外的普通人。在其后的几百年中,贵族减少和失去了特权,而普通人相应地扩大和获得了许多权利,中世纪中晚期的历史就是在贵族和普通人的权利的此消彼长中进行着的历史。^[19] 不论欧洲文明生成期还是发展转型期,我们不难发现一条主线,那就是普通人与贵族领主、民权与王权的抗争,在斗争中前者不断得到发展和壮大。毋庸置疑,这样的进程有利于底层民众力量的成长,有利于新兴资产阶级的发展,也有利于整个社会物质财富和精神财富的有效积累。欧洲社会推进的原因是极其复杂的,然而在异常纷繁社会现象背后,基督教思想和基督教教会的作用不可忽视,很明显:基督教的政治哲学及政治斗争结束了神圣王权时代,并且有助于建构起权力制约权力的现代政治框架。

[18] 哈罗德·J·伯尔曼 Boerman, 见上, 1993, 第137、140、12页。

[19] 克里斯托弗·戴尔 Christopher Dyer 著, 莫玉梅 MO Yumei 译, 徐浩 XU Hao 审校, 《转型的时代——中世纪晚期英国的经济与社会》 *Zhuanxing de shidai—Zhongshiji wanqi Yingguo de jingji yu shehui* [An age of transformation], (北京: 社科文献出版社, 2010), 见该书及中译本序。

English Title:

On the Modern Values of the Theories of Original Sin and Justification by Faith

HOU Jianxin

Professor and Dean, School of History and Culture, Tianjin Normal University. Xiqing District, Binshui xidao 393, 300387, Tianjin, P. R. China. Tel:022 - 2376 - 6393. Email:houjianxin5@163.com

Abstract: The present author explores the modern values of the theories of original sin and Justification by faith from a historic viewpoint. First, the theory of original sin is the fundamental reason for the separation between politics and religion. This is because the theory presupposes realism in regard to the defects and fall of human beings. This excludes the possibility of the occurrence of any perfect ruler or sage. Furthermore, such original sin in relation to humans will surely lead to original sin in the secular power as well. Such a theory offers an anthropological basis for the limitation of secular powers. But as an ideal kingdom on the earth, the church represents and points to an approach that is the perfect and highest hope-although human beings cannot reach it in this world. Secondly, the doctrine of Justification by faith has established a bridge to equality. Believers will no longer be judged by their blood line and birth background. Instead, they are accepted and loved by God, through baptism into faith toward Jesus Christ. As God's children, they will be issued an identity as new human beings. Secular glory and shame, success and failure will not limit human beings any more, and believers will enter into a freedom and an honour. Through a study on the history of Christianity in the early period and the separation between politics and religion, the present author has shown a historical outline of how power has been limited in Western history.

Key terms: Original Sin, justification by faith, separation between politics and religion, equality, baptism

话语为刀剑、媒介为土地的国度

王 卉

(四川省社会科学院新闻与传播研究所,610072 成都,四川)

提要:本文用圣经神学的方法对新旧约圣经中有关“话语”的信息做了一番梳理,其螺旋式上升的解释方法将话语的建造、拆毁、分裂、审判能力一一剖析。并在此描述与诠释的基础上再次考察言论自由与新闻自由的起源及其边界,对话语权力与话语权利进行辨析,并站在保守主义立场,分析在今天这样一个“话语为刀剑、媒介为土地”的国度,基督徒世界话语权柄的来源与归属。

作者:王卉,四川省社会科学院新闻与传播研究所副研究员,新闻专业硕士生导师,四川省学术与技术带头人后备人选。
通讯地址:四川省社会科学院新闻与传播研究所。地址:成都市一环路西一段155号,610072。邮箱:380025609@qq.com。电话:86-139-8207-9503。

媒介被称为宪政国家的第四权力,某种程度上,我们今天所处的世界何尝不是一个“话语为刀剑、媒介为土地”的国度呢?圣经记载了很多关于“话语”的信息,话语在圣经中代表着权柄和力量,不管是正义还是邪恶。本文尝试以圣经神学的历史纵向进程,对“话语”做一番考察,同时观照世俗世界和基督教世界的两个话语系统存在与发展的线索。

圣经神学与系统神学和解经神学虽有千丝万缕的关系,却是不同的方法和贡献,是基督教神学的三大支柱。系统神学用主题来组织,圣经神学以历史进程来组织,解经神学则是通过文法、文学、历史及神学在作者与读者间建立默契。解经神学的功能在于“见树”,圣经神学的功能在于“见林”,系统神学则更像“木材加工业”。总体而言,本文试图在宏观的层面、以圣经文本的梳理对应现实世界,完成从描述阐释到规范应用的线条性的工作。

一、“话语”如何呈现在启示的历史进程中

(一)由话语“建造”、“拆毁”、“分裂”的国度

神话话语创造了世界,六天的创造无一例外。之后,又用话语赐福给人类。与神话话语的“创造”和“赐福”对应的是人用话语来“管理”世界,^[1]并建立与人“彼此相爱”的关系。^[2]

[1] “耶和華神用土所造成的野地各樣走獸,和空中各樣飛鳥,都帶到那人面前看他叫甚么。那人怎樣叫各樣的活物,那就是他的名字。”(创 *Chuang*[Genesis] 2:19)。

[2] 耶和華神就用那人身上所取的肋骨,造成一个女人,領他到那人跟前。那人說:“這是我骨中的骨,肉中的肉,可以稱他為‘女人’,因為他是從男人身上取出來的。”(创 *Chuang*[Genesis] 2:22-23)。

伊甸园的失落因撒但的谎言而起,人的先祖在谎言面前没有倚靠神的话语站立,^[3]并由此带来人类话语上面的堕落:互相指责、控告等等。人类被逐,谎言进入世界,撒但被称为说谎之人的父。^[4]两套话语系统在世界并存,一是从神而来信实的话语系统,二是谎言编织的话语系统。这时候,前者是隐藏的,后者是显性的。^[5]

谎言之后很快就是凶杀^[6],引来神用洪水审判世界,并以彩虹之约开始另一次创世记。而人类似乎要吸取教训、痛改前非,从互相残杀转而众志成城,可惜目标错了:“来吧!我们要建造一座城和一座塔,塔顶通天,为要传扬我们的名”,这是圣经中第一次人本主义的宣言。人因为挑战到神的主权与荣耀,使巴比伦的巴别塔瞬间与伊甸园的善恶树勾连,神再次驱逐人类,通过变乱语言,人类分散全地。

(二) 代言人“先知”的出现

如果说神的拆毁是消极意义上的护理,那么同时神还展开了积极意义的建造,即对亚伯拉罕的拣选,并对他许下关于另一个国度的“承诺”,神的国度与人的国度在交融中对峙。

人犯罪堕落后,分裂的不仅是语言,还有人的身份。亚当本是神在伊甸园设立的集先知、祭司、君王于一身之人,人堕落后三种身份就分裂^[7],从此开始新的政治制度。以色列建国之后,对这三种身份的分工记载得越发清晰。三个职分中,先知的话语性功能非常突出,旧约先知以神的代言人身份出现,游走旷野,整夜守望,传悔改的信息,甚至勇闯王宫,指出君王犯罪,带出神审判的消息。先知用话语来服事这个国度,来制衡君王的权力,在堕落的时代维持神人隔绝后,人与神之间最底线的沟通。

祭司和君王的拣选是制度化的,而先知的拣选是非制度化的^[8],对应到世俗国家而言,祭司是教会(沟通神人关系),君王是政府(实施管理),先知就是媒体(代言人)。但先知的命运是常遭杀害的,因为他们总是带来“坏消息”:要么指出人的罪,要么带来审判的可怕信息。其实从旧约先知书我们可以看到,先知的信息是平衡的,坏消息之后总会带来满有盼望的好消息,审判之后有神的恩典。但人却仍然憎恶他们,因为好消息之所以成立是必须先承认坏消息。

(三) “道”成肉身的大先知

神用话语创造,用话语(圣经)启示,更将“话语”以肉身的形式显明,“道成了肉身,住在我们中间,充充满满有恩典有真理”(约1:14)。约翰福音里的道是“WORD”,“话语”成为一个人,“真理”是一个人——这是多么不可思议的事。

耶稣的工作也是从悔改的先知性话语开始的“天国近了,你们要悔改”,并且他倚靠神的话语击败了魔鬼的试探^[9],使话语的权柄被重建,他“斥责风和海,风和海就大大地平静了。”(太8:26-27),他斥责污鬼、斥责疾病……在三年半的服事中以传讲话语(先知身份)为主要的服事;他被钉十字架作为完美的祭物献上,消除了神的愤怒,恢复了在伊甸园被破坏的神人关系(祭司身份),让人可以借着祷告从神支取力量;“他复活升天之后坐在全能父上帝的右边,将来还要从那里降临,审判活人死人(君

[3] “耶和華神吩咐他說:‘園中各樣樹上的果子,你可以隨意吃;只是分別善惡樹上的果子,你不可吃,因為你吃的日子必定死!’”(創 *Chuang* [Genesis] 2:16-17)。

[4] “你們是出於你們的父魔鬼,你們父的私欲,你們偏要行。他從起初是殺人的,不守真理,因他心裡沒有真理;他說謊是出於自己,因他本來是說謊的,也是說謊之人的父。”(約 *Yue* [Gospel according to John] 8:44)。

[5] “那時,你們在其中行事為人,隨從今世的风俗,順服空中掌權者的首領,就是現今在悖逆之子心中運行的邪靈。”(弗 *Fu* [Ephesians] 2:2)。

[6] 指該隱 Cain 殺亞伯 Abel。

[7] 這種身份分裂跟變亂語言一樣,是神消極意義的護理,只有在基督裡三種職分才能重新合一,這是積極意義的建立。

[8] 祭司出於以色列的利未支派,君王出於大衛子孫,而先知則沒有規定。

[9] 那試探人的進前來,對他說:“你若是神的兒子,可以吩咐這些石頭變成食物。”耶穌却回答說:“經上記著說:‘人活著,不是單靠食物,乃是靠神口裡所出的一切話。’”(太 *Tai* [Matthew] 4:3-4)。

王身份)”(《使徒信经》)。神借着耶稣重新恢复了人“先知、祭司、君王”合一的身份。

(四)“舌头如火焰”的末世先知

基督教把耶稣降生(第一次来)到耶稣再来这段时间称为“末世”,是救赎的最后时刻。耶稣升天后,从五旬节开始,神赐下圣灵给他的教会,为要将基督的福音传遍世界。显然置身末世的教会,其使命是以话语为核心,所以《使徒行传》记载圣灵降下的情形跟话语有直接关系,“有舌头如火焰显现出来,分开落在他们各人头上。他们就都被圣灵充满,按着圣灵所赐的口才,说起别国的话来”(徒2:2-3)。至此,巴别塔的咒诅被解除,人类靠着圣灵恢复了彼此的“相通”,这样的相通是为了建立教会,教会是基督的身体,换言之就是耶稣升天后“道成肉身”的继续表达。在这个“已然未然”^[10]的时代,教会的宣讲变成为显性。企图“肉身成道”的巴别塔和“道成肉身”的教会形成对峙,这也是两套话语系统的对峙,宣讲“肉身成道”的假先知与宣讲“道成肉身”的真先知的对峙。

(五)审判时神“口中两刃的剑”

神以话语创造世界,也必以话语审判世界。《启示录》多次出现“神口中两刃的剑”表示神最后的审判。^[11]

而人的话语都将受到审判。“看哪!主带着他的千万圣者降临。要在众人身上行审判,证实那一切不敬虔的人所妄行一切不敬虔的事,又证实不敬虔之罪人所说顶撞他的刚愎话。这些人是私下议论,常发怨言的,随从自己的情欲而行,口中说夸大的话,得便宜谄媚人”(犹1:14-16)。撒但和一切说谎话的被丢在烧着硫磺的火湖里(启21:8),神话语的权柄被完全尊崇。

在新天新地,人获得话语权的完全自由,“在他们口中察不出谎言来,他们是没有瑕疵的”(启14:5)。其实耶稣的跟随者在五旬节圣灵降临之后,就获得了话语的自由。“主就是那灵。主的灵在哪里,哪里就得以自由”(哥后3:17),但因为最后审判也就是基督徒最后得荣耀的时刻还未来到,所以基督徒的舌头也常在争战中,所以保罗也才鼓励提摩太“我劝你,第一要为万人恳求、祷告、代求、祝谢”(提前2:1),也激励弟兄“我愿男人无忿怒,无争论,举起圣洁的手,随处祷告”(提前2:8)。

在新天新地只有一种话语系统,就是赞美敬拜,向神唱新歌。^[12]那个时刻,撒迦利亚^[13]的口才能完全打开,舌头才能完全舒展,“就说出话来,称颂神”。

二、神如何管理现实世界的“话语”

上文以圣经神学的方法对“话语”进行宏观的描述和阐释,下面本文将进一步聚焦“末世”处境,分析两个世界两套话语系统的价值和走向,以期从描述到规范了解“话语”对于世俗世界及“末世基督徒”的实践性意义。

圣经一直提及两个世界,有争战,有融合。基督教认为,不管什么世界都是“天父世界”,神不仅掌管基督徒的生命,也掌管着整个人类历史,某种意义上,堕落后世俗世界的存在是神治理和救赎的手段。

(一)限制话语能力的巴别塔

犯罪堕落之后,人就成为说谎话的,在话语上失去了自由的能力(power),但话语的权利(right)并

[10] 基督教的末世观认为,耶稣以个人为单位已经实现了旧约的所有应许和祝福(already),圣灵将信心浇灌给属神的子民,让信徒可以靠信心而活。另一方面这个世界尚未过去(not yet),神的救赎尚未全然显露,眼见的苦难、试探、逼迫及撒但仍存在,挑战信徒。

[11] “他右手拿着七星,从他口中出来一把两刃的利剑,面貌如同烈日放光。”(启示录 *Qishilu* [Revelation] 1:16);“所以你当悔改!若不悔改,我就快临到你那里,用我口中的剑攻击他们。”(启 *Qishilu* [Revelation] 2:16);“有利剑从他口中出来,可以击杀列国。他必用铁杖辖管他们,并要踹全能神烈怒的酒榨”(启 *Qishilu* [Revelation] 19:15)。

[12] 赞美而非咒诅,这本身就是话语最大的自由与释放。

[13] 此事的记载见《路加福音》*Lujia fuyin* [Gospel according to Luke] 第一章。

没有失去。

言论自由作为个人的基本权利,来自于传统与自然法。言论自由比限制言论从时间序列来讲更加古老,因此限制言论必须要“谁主张谁举证”,也就是言论自由是不言自明的,而限制言论则需要合法性证明。

巴别塔变乱语言是神对罪人话语能力的限制,而非对权利的限制。在旧约,约书亚带领以色列人不费一枪一弹仅仅靠着“呼喊”征服耶利哥这座坚城,让我们看到人如何靠着与神的连接,使话语重获能力^[14]。需要注意的是神在巴别塔所限制的话语“能力”,是行恶的能力,因为人已经没有行善的能力了。就如先知以赛亚哀叹的境况“祸哉!我灭亡了!因为我是嘴唇不洁的人,又住在嘴唇不洁的民中”(赛6:5)。

神许可给这个罪人组成的世界只能是“多种声音”的世界,神用拆毁的方式护理这个世界。巴别塔象征一种互相制衡的力量,吵架代替打架成为人间常态和世界新秩序。

隔阂的产生必定伴随消除隔阂的努力,于是媒介诞生,而媒介的悖论也就从巴别塔开始:人类的沟通欲望使得他们不断重建巴别塔,而巴别塔建得越高,神就拆得越彻底。人一边建,神一边拆。以日报和周报的出现为标志,现代媒体诞生。到20世纪初一个日益集中的媒介帝国形成,但很快就被更多类型的广播电视等大众媒体拆分,到现在新媒体、自媒体时代,媒介自身的发展让人看到一个不断去中心化、碎片化的过程,这背后让人联想到神对巴别塔的拆毁。

罪人没有办法识别能力与权利之别,滥用话语权,“我们必能以舌头得胜,我们的嘴唇是我们自己的,谁能作我们的主呢?”(诗12:4)。日光之下没有新鲜事,这样的说辞,跟现代主义的自由观(极端自由主义)是一致的,即强调权利优先。从洛克开始,政治哲学开始个人权利本位的主导思想。今天的现代人受洛克思想影响很深,重权利轻责任,而这在圣经中是被咒诅的,不被“善”限制的舌头将“被神剪除”(诗12:3)。

(二)“善优先权利”的十诫

神带领祂的选民以色列人出埃及后在西奈山颁布“十诫”,第九诫“不可做假见证陷害人”,在话语上给神的选民以明确的禁令。如果说巴别塔变乱话语是神对人话语能力的限制,在十诫中则是神对人话语权利的限制。

而正是神正式的言论限制给了人真正的言论自由。

一是因为只有当人能摸到边界,他才能获得自由;没有边界的自由是没有自由^[15]。正如旧约诗人所说“我要自由而行(或作‘我要行在宽阔之地’),因我素来考究你的训词”(诗119:45),也如马丁·路德(Martin Luther)所言“我的自由是神话语的囚徒”。

“不可做假见证”设定了一个边界,以此为起点,“真实”成为后来新闻业的哲学中心原则。柏拉图(Plato)“洞穴论”的真相超出我们的认知,是存在于完美的世界的东西。柏拉图这种理性推导与人类经验相反,他的真实不存在于这个客观世界;而《论出版自由》的弥尔顿(John Milton)则认为真相来自于“观点市场”,如果我们同意弥尔顿这个真相的起点,则无力推翻多数人暴政。而更加可信赖的是实践中的保守主义,即将事实与意见分开,以“真实”为目标,以一种自我限制性的“客观”表达,谦卑承认人认知的有限。客观性在20世纪初形成新闻的职业标准,其实在十诫中是能够找到源头的:“见证”本身是指着“事实”而言的。

二是除非违反十诫,那么就没有一个人可以禁止另一个人的言论。今天的英美法系即是从十诫而来,是从神启示,而非通过哲人纯理性思辨和讨论而来;是从圣约而来,而非现代契约而来,这正是

[14] 见《约书亚记》Yueshuya ji [Joshua] 第六章。

[15] 人一直想追求无边界的自由,因此从伊甸园被逐。

从伯克(Edmund Burke)开始的保守主义的思路。

(三)新闻自由的保守主义立场

基督徒哲学家伯克通过对法国大革命的反思,发起对激进自由主义的批判,被认为是保守主义思想之开端。保守自由主义对传统(权威、责任、秩序)持无罪推定,激进自由主义则对前述持有罪推定。虽然我们身处一个庞大且悠久的集权国家,但是不得不承认今天世界思想最大的交锋不在集权与自由之争,而在自由与保守之争,吊诡的是,极端的自由和傲慢的个人主义势必重新把人带上国家主义,重返集权的控制而失去自由。这正是保守主义努力之所在,即以责任保护自由。

经典文献《一个自由而负责的新闻界》即是自由主义保守立场的产物。

这个文献的诞生有两个背景,一是新闻界商业运作带来的煽情和垄断等问题,二是大萧条后罗斯福新政的影响,新闻界与政府持续十几年的拉锯战。起草此文献的是1944年成立的民间学术团体“新闻自由委员会”也称哈钦斯委员会,其13位参加实质工作的成员组成明星团队,全部是知名的政治学家、经济学家、社会学家,其中还有神学家尼布尔(Reinhold Niebuhr)^[16],并没有业界的成员。委员会要做的事情是调查美国的新闻自由当时的状况。1947年,千呼万唤的调查结果出来:美国的新闻自由处在危险当中^[17]。原因有三:首先,新闻界的重要性大大提高。其次未能满足社会需要。最后是新闻机构不时从事受到社会谴责的种种活动。“这些活动如果继续下去的话,新闻机构将不可避免地受到管理或控制^[18]”,严厉警告之后,报告在结论部分强烈反对政府干涉新闻界的活动,并且特别赞成新闻界自己清理门户。

报告发表后,新闻界激起强烈反响。反对的、赞成的声音争锋相对,正好反映出自由主义激进和保守两种思想的交锋。一篇在《芝加哥论坛报》书名弗兰克·休斯(Frank Hughes)的报道写道:“这本书明显是一群顽固的极权主义思想家的一大努力……他们想要诋毁美国的自由新闻界……”^[19],对报告的支持则来自当时的大多数意见领袖,《华盛顿邮报》的主编菲利普·格雷厄姆(Philip Graham)说:“简而言之,惟有一个既自由又负责任的新闻界才是通向自由社会的有效途径。”^[20]

新闻自由委员会的总报告《一个自由而负责的新闻业》以及该委员会成员威廉·霍京(William E. Hocking)的分报告《新闻自由原则的纲要》,被公认为社会责任论发端性的经典文件。《一个自由而负责的新闻业》为新闻批评赢得了尊重,促成了更多监督新闻界的民间机构,而且正因为报告对新闻自由原则做了细致的界定,还推动了欧洲媒体管制的解禁和商业媒体的诞生。

(四)世俗世界中的先知性话语

前文已提及基督教的末世观中,企图“肉身成道”的巴别塔和“道成肉身”的教会形成对峙。但

[16] 莱茵霍尔德 Laiyinhuoerde·尼布尔 Nluer(Karl Paul Reinhold Niebuhr, 1892—1971),美国宗教和社会思想家。1928—1960年在尤宁神学院担任宗教哲学与伦理学教授。早年思想激进,认为社会为自私所统治,历史的特征是讽刺而非进步。早期作品包括《道德的人和不道德的社会》*Daode de ren he budedao de shehui*[Moral man and immoral society](1932)、《基督教与权利政治》*Jidujiao yu quanli zhengzhi*[Christianity and power politics](1940)和《人的本性和宿命》*Ren de benxing he suming*[The nature and destiny of man](1941—1943)。二战后,开始转向并宣传“保守现实主义”。晚期作品包括《信仰与历史》*Xinyang yu lishi*[Faith and history](1945)、《人的本性及其社会》*Ren de benxing jiqi shehui*[The nature of human beings and society](1965)、《信仰与政治》*Xinyang yu zhengzhi*[Faith and politics](1968)等。

[17] 中文翻译的老版本竟然把“新闻自由正处在危险中”翻译成了“新闻自由是危险的”,这个错误颇有意味。

[18] 美国新闻自由委员会 *Meiguo Xinwen ziyou weiyuan hui*[The Commission on Freedom of Press]:《一个自由而负责的新闻界》*Yige ziyou er fuze de xinwenjie*[A Free and Responsible Press],展江 Zhan Jiang 译,(北京 Beijing:中国人民大学出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe[Renmin University Press], 2004),1。

[19] 转引自玛格丽特·A·布兰查德 Bulanchade[Blanchard]:“哈钦斯委员会、新闻界与责任概念”*Haqinsi weiyuanhui, Xinwenjie yu zeren zhengzhi*[Hutchins Commission, Press and Concept of Responsibility],展江译,载于《一个自由而负责的新闻界》*Yige ziyou er fuzeren de xinwenjie*[A free and responsible press] 附录一,104。

[20] 同上 *Ibid*,117。

是,这两个话语系统并非绝对按照教会外和教会内来划分的。从普遍启示的意义上,仍有一些可以称为“先知性”的话语,通过各类媒体在政治经济文化领域传递。界定这些话语是否是“先知性”,有一个很重要的标准:是否谬传“肉身成道”的假福音。

神国度的先知,无论旧约先知还是新约使徒(包括今天的基督徒),都是一面传悔改的信息,一面传盼望的福音;一面是消极的坏消息,一面是积极的好消息。但是基督教认为,一个不认识神、不认识耶稣的人,何来“好消息”而言?因此在普遍启示层面,世俗世界所宣讲的话语只可能在坏消息的层面具有先知性功能,凡是还想往前走一步的,就落到假先知地步。所以“末世”的新闻根本上讲只能是“坏消息”,末世的新闻界其功能只能是“看门狗”、警报器。正如旧约先知耶利米警告那些假先知、假祭司:“从先知到祭司,都行事虚谎。他们轻轻忽忽地医治我百姓的损伤说:‘平安了!平安了!’其实没有平安!”(耶6:13-14)各种代替十字架成为福音的“主义”有祸了,各路以物质主义许诺你完美人生的媒体有祸了!因为他们都是假先知,都是巴别塔“肉身成道”的信徒,神说,“我向他们讨罪的时候,他们必致跌倒”(耶6:15)。

三、教会如何与堕落的世界“争战”

神用权能托住世界,使其免于在罪中自行灭亡,同时也赐给基督徒一个战场,历练生命,神的智慧让消极的限制和积极的建造并存。上文总结分析的虽是神管理世俗世界话语系统的方法,但通过上文也让我们看到天国与世界不是截然分开的,基督教和基督徒在世俗中的影响显而易见。下面这个部分将着重从教会的视角出发,探讨基督徒与世界争战中,如何通过非暴力的话语作为武器,在自我限制中获得真正的自由。

(一)可以为捍卫真理而诉诸暴力吗?

从圣经神学来看,当今世界处于末世已然未然的阶段,争战是必然的,问题是末世基督徒争战的武器是什么?手段是什么?仅就本节小标题“为真理而诉诸暴力?”就可以做一篇很长的基督教伦理学方面的文章,确实,耶鲁大学神学院教授海斯(Richard B. Hays)在《基督教新约伦理学》中就此问题写了长达40页的案例分析,这也是很多伦理学家关注的焦点问题。海斯对正义战争的传统从基督教伦理学层面进行了批驳,认为:“正义战争论是‘基督从未教过,也根本从未暗示过的道理’”^[21]。

末世基督徒是在耶稣十架真理启示下的一群人,按照海斯的新约伦理学理论,焦点意向有三个:群体、十架、新造^[22]。基督教非常强调群体,这始于《出埃及记》,但在《新约》的记载中对群体性的强调达到高峰,神是要这群人成为“一个身体”。而他们要走的道路就是背起十架跟随耶稣,是一条受苦的道路,最终是用受苦的方式,将福音传讲开来。海斯认为:“尽管正义战争相当古老,在神学历史上也代表着多数人的立场,却在新约伦理规范的测试上站不住较——无法证明其说辞与新约圣经的见证一致。”^[23]基督教的神不是手持刀剑的神,而“受伤的羔羊”、骑驴驹的君王,是自我限制、道成肉身、走十架苦路的神,“唯有当教会弃绝暴力,人们才得见福音的真谛……每当属神子民出人意料地放弃暴力和自卫的手段,他们就会在属乎自己的特定历史情境中,制订富有想象力的新回应……效法耶稣的榜样,以走上十字架作为表达祂爱仇敌的方式,并且寻找创新的做法。”^[24]换言之,教会、基督徒与世界争战的方式是“爱”。

[21] [美]海斯 Hais[Hayes]:《基督教新约伦理学》*Jidujiao xinyue lunli xue* [the New Testament Ethics of Chirsitanity],白陈毓华 Bai Chen Yuhua 译(北京 Beijing:中央编译出版社 Zhongyang bianyi chubanshe,2014年),427。

[22] 同上 Ibid,451。

[23] 同上 Ibid,457。

[24] 同上 Ibid,459-460。

(二)爱的具体方式是“传讲”福音

本文赞同海斯的观点,由于篇幅原因不再展开论述“为何不能因捍卫真理而诉诸暴力”,本文想进一步指明的是,圣经中非暴力的争战武器实际上就是“话语”。

耶稣旷野四十天受试探时这一幕很像伊甸园,撒但仍是用话语迷惑人,但不同的是耶稣靠神的话语得胜了。耶稣的武器是“经上记着说”,最终使撒但离开,天使来伺候^[25]。如果说五旬节解除了巴别塔的咒诅,耶稣旷野受试探则是解除了伊甸园的咒诅。撒但代表着世界的权柄,新约的记载中耶稣从来没有使用过暴力与世界争战,即便自己被捉,也让彼得“收刀入鞘吧!凡动刀的,必死在刀下”(太 26:52)。

使徒保罗的《以弗所书》对“神所赐的全副军装”有详细的描述,“靠着主^[26]”、“靠着圣灵”^[27]最终落脚到“随时多方祷告祈求,并要在此警醒不倦,为众圣徒祈求,也为我祈求,使我得着口才,能以放胆,开口讲明福音的奥秘,(我为这福音的奥秘作了带锁链的使者)并使我照着当尽的本份放胆讲论”(弗 6:18~20)。被锁链所捆的保罗并不认为自己是软弱无力之辈,反而是请求大家通过“祷告”,使他得着“口才”可以放胆“讲论”,可见保罗心目中话语才是真正的武器。

(三)基督徒的言论自由

基督徒效法耶稣“道成肉身”式的自我限制,放弃武力,选择以“话语”作为与世界争战的终极武器,实际上是在自我限制中获得真自由。

今天仍有一些国家,缺乏宪政环境给新闻提供有法制边界的自由,但是新媒体已经相当程度提供了言论自由的空间,况且没有哪个社会不是在跟压制异见的力量做斗争。正如《一个自由而负责的新闻业》所言:“表达自由(新闻自由是其一部分)总是处在危险之中。的确,本委员会想不出它在哪一种社会状况下能不受威胁。压制异见的欲望根深蒂固,也许无法根绝”。^[28]不管在什么样的体制下,基督徒都认为他们已经得了自由,因为基督徒的自由不是仰赖外部环境所赐,乃是由内而外生发出来的,没有人能够夺走。如果说自由是以责任为前提的,而基督徒则在“大使命”中已获得大自由,如果说真理使人得自由,耶稣说“我就是真理”,基督徒已然从神的话语中得释放。

当然这并不意味着基督徒将以阿 Q 精神回应世界潮流,在世俗世界中不去争取言论自由的权利,恰恰相反,正是因为基督徒对神启之权利的捍卫,才有了现代文明普遍认可的言论自由和新闻自由(文章第二部分已有阐述),不过基督徒捍卫权利的武器仅限于运用诸般智慧的“言论”而非暴力。

这里要强调的是,基督徒言论自由中最有价值的部分不是律法以下的消极自由,从新约开始,基督徒的自由宪章从颁布“十诫”的五旬节转到了赐下圣灵的五旬节,“但圣灵降临在你们身上,你们就必得着能力,并要在耶路撒冷、犹太全地,和撒马利亚,直到地极,作我的见证”(徒 1:8)。圣灵使人从言语和行为上获得能力和自由,彼得从三次不认主到一次讲道领三千人归主就是有力证明。

人犯罪使“言论自由”的意涵从能力降为权利,而重生的基督徒则将“话语”的权力意涵重新恢复,只有带权能的话语才是真自由。所以今天在任何一个国家,基督徒认为他们是当然的“公知”,尤其在这样一个谎言肆掠、道德滑坡、灾难频发的时代,先知岂能闭口呢?

耶稣说:“我告诉你们,若是他们闭口不说,这些石头必要呼叫起来。”^[29]

[25] 太 *Tai*[Matthew] 4:1-11。

[26] 弗 *Fu*[Ephesians] 6:10。

[27] 弗 *Fu*[Ephesians] 6:18。

[28] 美国新闻自由委员会 Meiguo Xinwen ziyou weiyuan hui [The Commission on Freedom of Press]:《一个自由而负责的新闻界》*Yige ziyou er fuzhe de xinwenjie* [A Free and Responsible Press], 展江 Zhan Jiang 译, (北京 Beijing: 中国人民大学出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe [Renmin University Press], 2004), 2。

[29] 路 *Lu* [Gospel according to Luke] 19:40。

The English Title:

A Kingdom with Speech as Swords and Media as Soil

WANG Hui

Associate researcher of Sichuan Academy of Social Sciences, was titled the Candidate of the Academic Leaders of Sichuan Province. Address: Institute of Press and Communication, Sichuan Academy of Social Sciences, yihuanlu xi yiduan No. 155, Chengdu City, Sichuan Province, P. R. China. Email: 380025609@qq.com. Tel: 86-139-8207-9503.

Abstract: This paper uses the method of biblical theology to organize the information about “speech” in the Old and New Testament. It uses a spiral escalation form of explanation in order to analyze the construction, destruction, separation, and judgment ability of speech, individually. Moreover, on the basis of such description and interpretation, it investigates the origin and boundary of freedom of speech and freedom of press. It also distinguishes between the power of speech and right of speech, and from a conservative standpoint, examines the origin and attribution of the authority of speech in the Christian world within a kingdom today that uses “speech as swords and media as soil”.

Key terms: speech, sword, media, soil, freedom

教会历史与中西社会
Church History in the West and in China

马丁·路德“因信称义”的社会基础

王亚平

(天津师范大学历史文化学院教授,300387 天津市)

提要:本文紧扣路德“因信称义”理论形成的历史背景和社会背景来谈路德宗教改革的意义。首先从中世纪政教关系、经济结构的变化、文化教育的形式三个方面介绍了路德改革所处的历史环境,提出社会经济从庄园制到市场经济(手工业和商业的活跃)的转型促使人的“个体性(person)”得到凸现,为路德改革教会仪式和传统赦罪观奠定了一定的社会基础。同时分析了当时人文主义的思潮和以往古典哲学和神学传统和对路德的影响,认为亚里士多德、托马斯、陶勒、司各特、奥克汉姆、伊拉斯谟等人对路德发展出“因信称义”的学说提供了教义基础。在这样的基础上,作者赞同曼多马教授关于“路德称义教义与东正教神化教义并非直接对立”的论断,并认为“路德的称义教义是建立在古代教会的基督论思想之上”。

关键词:因信称义、庄园制、市场经济、人文主义、社会基础

作者:王亚平,天津师范大学,历史文化学院教授,天津市西青区宾水西道393号,300387,电话:+86-135-2052-4545。电子邮件:waangyaaping@126.com。

现代宗教改革的学者们大多不再把宗教改革仅仅看作是一场纯粹的神学争论,尤其是马克斯·韦伯在其《新教伦理与资本主义精神》中提出,“新教徒的生活伦理影响了资本主义的发展”这一著名的理论,同时他还把资本主义精神定义为是一种拥护追求经济利益的理想。韦伯从社会学的角度为有关路德的研究开创了一个新的视角,也为今天我们理解路德的宗教思想提供了一个新的思路。

中世纪早期的社会基督教化,基督教教会对于世俗权利的要求,政与教之间相互的辅佐、相互的利用和相互的争斗,宗教生活和世俗生活如此紧密地难以区分,教士和修道士与民众如此密切地接触,宗教伦理和社会伦理的相互渗入,等等,这些都是宗教改革之所以如此广泛地涉及各个领域的根源。宗教改革最根本的结果,就是上述所有这些都改变了:民族国家的政治中没有了教权的参与;货币和市场主导着社会经济发展的趋向;人们的宗教生活与社会生活明显地被分开;社会的伦理道德不再与宗教伦理混为一谈。

宗教生活与社会生活的分开,是西欧社会从中世纪向近代社会转型所必然要产生的结果。新型的民族国家的建立,是对在中世纪政治制度中占重要地位的政教关系的否定。政教关系的确立源于君权神授的政治理论,君权神授的政治理论是以保护与义务为原则的个人联合的政治体制为基础提出的。英法议会制的产生标志着新型民族国家开始形成,人的主观能动性被突出了,法由人来制定和修改,与此同时,君权神授的宗教理论逐渐在政治领域里失去了意义,教会在政治事务中的影响越来越有限,保护与义务的原则被以利益为基础的契约所取代,依附关系不再起作用,平等的法律身份使任何社会阶层都可以凭借经济实力介入国家的政务。国家政权由不同利益的集团构成。国家的政务与教会事务完全脱离,教会失去了世俗的权利,教权对世俗的事务自然也就不再起作用。

在经济上,社会的经济结构有了新的组合,手工业和商业不再是农业的附属,它们在规模上虽还远不如农业,但是所产生的货币价值却能左右农业的生产。货币成为社会经济活动的指挥棒,修道院的经济活动不再对社会产生任何影响,教会和修道院的经济特权也随着教会脱离国家的政务而消失。货币资本取代了土地,货币在经济活动中的权威性和支配作用越来越明显,物价的涨与落成为社会经济的晴雨表。新大陆的发现改变了欧洲国际贸易的格局,地中海地区的贸易地位逐渐被取代。在国际贸易竞争中,新的贸易集团借助民族国家的力量,战胜了松散的行会式的贸易机构,取代了它们在国际贸易中的地位。12世纪的文艺复兴促进了中世纪科学的产生和发展,新的知识领域不断地在开发、在扩大,利用自然、改造自然已经成为习以为常的现象,自然科学的发明和研究成果,越来越有意识地被应用到工业和农业生产中,科学技术是推动社会生产力向前发展的动力,同时对宗教信仰也施加了很大的影响,传统的社会伦理和社会价值观受到了冲击和怀疑,教会和宗教信仰不再是禁区,越来越多的人在谈论信仰和虔诚,越来越多的人敢于对教会和教士的言与行进行批评,甚至是公开的嘲弄。异端运动以及此后艾克哈特、陶勒等新神秘主义者的思想广为传播,不仅是在口头上的,而且是通过文字的。思想的传播不再仅仅是依靠布道,印刷业和文化教育加速了思想传播的速度。读书识字不再是教士和修道士的特权,成为人们在社会立足,获得成功,与人进行社会交往的重要条件,特别是在城市中。大学的增加表明了求知人的增多,初级和中级文化的教育也极为普遍,读和写不再被看作是特殊的技能,或某个阶层的特权。通过阿拉伯人传入西欧的中国印刷术在这里得到了极大的发展,不仅为文化教育的普及创造了良好的社会条件,也为新思想、新文化的迅速传播创造了优越的条件。

文化教育的普及提高了整个社会的文化素质,人们的思维不愿再受到人为制造的限制,这种限制主要是来自于教会和现有的宗教信仰方式。15、16世纪的西欧,对信仰的虔诚依然是社会思想意识领域中的主流,忽略这一点,就无法正确地了解宗教改革发生的社会原因。不论是农村还是城市,都出现了一种明显的倾向:要求一种新的信仰方式。奢侈的教会、堕落的教士和修道士越来越受到激烈地攻击,谴责他们用经院哲学的理论,用教会的权利,用教阶制度使人们远离上帝。基督教的礼拜仪式也受到了批评,如同儿戏般的仪式使人们对其失去了尊敬和信任。因此,人们提出了对宗教有自主权的要求,在上帝和他们之间不需要任何的中介。^[1]世俗的男男女女们抛开了教会和教士,在教堂里自己主持宗教仪式,进行祈祷。社会阶级的分化,经济利益的对立,政治要求的不同,对信仰方式的分歧也越来越大。原有的基督教的组织机构、由少数人诠释的教义,都不再有能力涵盖整个社会的所有阶层。在农村,农民的生活方式和生产活动,决定了他们的信仰倾向于能带给他们实际作用宗教,对巫术的相信和对信仰的虔诚掺杂在一起。在城市,人们更关注的是灵魂、关注的是精神。德国的虔信派、法国的詹孙教派、英国的清教派、瑞士的浸礼派,都产生于城市中。神学家、人文主义学者、艺术家、教士、商人、手工业者、出版商、书记员、大学生以及农民,整个社会都在讨论宗教信仰问题。关于宗教信仰的讨论,把观点相同的人们结集在一起,这就是新教派的产生。16世纪西欧各地的教派组织多如满天的星,其形式和方式也是多样性的。^[2]

马丁·路德正是生活在这样一个正在变革的社会中,社会的经济结构、政治结构都一直在不断地变化中,社会中的人自然也在变化,这种变化的一个重要方面是人的个体性(person)越来越在社会各个方面表现出来。自中世纪早期起,西欧社会中的绝大多数人都被组织在庄园制的社会结构中,群体性的社会生产劳动完全束缚了人的个体性。随着西欧先后出现的三次大拓荒运动,社会的经济结构随之逐步地发生着变化,庄园制解体,市场在经济中的作用日益显现出来。13世纪以后,西欧社会中庄园制越来越显现出来的解体趋向、手工业和商业的活跃越来越凸显出社会经济活动方面人的个体

[1] Duclmen, R. v., *Kultur und Alltag in der frühen Neuzeit* (München 1994, Bd. III), 30-33.

[2] Goertz, H.-J., *Religiose Bewegungen in der frühen Neuzeit* (München 1993), 20-24.

性,这是社会宗教意识发生变化必不可少的前提条件。西欧各地先后发生的各种形态的异端运动都是个人宗教感觉的一种表现。在这个时代,人的个体性的活动增多,人的个体性被突出,个人和社会群体的矛盾越来越明显,社会的道德伦理涉及到的人的个体性的行为也越来越多。一方面活跃的市场冲击了原有的庄园制,另一方面也逐步地消除了庄园制对个体性的束缚,这种个体性的显现也在社会宗教意识以及人们的宗教信仰中表现出来,12世纪的文艺复兴运动以及在城市中发生的异端运动是社会宗教意识发生变化的具体体现。无论是异端运动所宣讲的教义还是经院哲学的理论都是植根于当时的社会之中,他们用古希腊亚里士多德的哲学理论重新诠释人和上帝的关系。托马斯·阿奎纳被公认为是亚里士多德主义的集大成者,他用亚里士多德自然哲学中因果关系的理论解释了上帝的“存在”与人的“存在”之间的关系,把对基督教的信仰和对世界的认识统一在一个真理中,把《圣经》和亚里士多德主义统一在一个真理中,把信仰和理性综合在了一起。“存在”是经院哲学讨论的重要论题之一,“存在”涉及到人的行为和意志,涉及到人的社会性的行为,涉及到人的道德伦理。任何物体都是存在的,它的存在通过形式、材料、活动和意图的效果表现出来,但这些都是外在的,都是表明它是存在的。存在有实质性的意义,这就是灵魂。灵魂是一般性的,每个灵魂都通过具体的形式、材料、活动和意图的起因说明自己的存在。^[3]任何生物都有灵魂,但是灵魂的特性则有不同,人的灵魂与其它生物最大的区别是理性,人的存在就是理性的灵魂。上帝给予人的尊严就在于他有理智,能自由行事,有自己的能力,因此也能承担道德的责任。上帝是造物主,是所有存在的起因,是每个个别存在的起因。因此,万物的性质都能体现出上帝的性质,这就是灵魂的一般性。上帝的性质是善,上帝是善的根源,有理性的创造物是通过理解和认识上帝而有善,人的至善在于认识上帝,人的理性和对上帝的信仰被综合在一起。

与托马斯同时代的新神秘主义的大师艾克哈特似乎更贴近世俗社会,更能感受到社会的变化。自19世纪以来,学者们给予艾克哈特很多赞誉,本尼迪克修道士法兰茨·萨维尔·巴德尔首先在他的文章中称艾克哈特是“中世纪神秘主义的精神核心”,此后,各个学科的学者们都对艾克哈特赞不绝口,他被称为是“中世纪神学家中最醒悟的人”、是“不可思议的基督教神秘主义者”,黑格尔的一个学生称他是“典型的德国哲学的祖先”、“未来哲学的先行者”,等等。^[4]无论怎样的评价,有一点是毋庸置疑的,艾克哈特的宗教思想对此后西欧尤其是德国的人文主义的产生和宗教改革运动的发生,都有不容忽视的影响和作用。

艾克哈特生活在德意志政治巨变的年代。在这个年代里,德意志罗马帝国结束了它的集权时代,各大封建诸侯都在忙于巩固或扩大自己的邦国领地,诸侯之间、诸侯和德皇之间的征战连年不断;在这个年代里,法国走向了统一,王权趋于集权,第三等级的政治力量日益强大;在这个年代里,英国的君主立宪制出露端倪,市民阶层和贵族联合起来限制王权的专制;在这个年代里,意大利从德意志皇权的阴影中走出来,城市共和国的自治体制基本确立;在这个年代里,罗马教会从它权力的顶峰滑了下来,迁都阿维尼翁为教会史翻开了新的一章,“阿维尼翁之囚”也使人们对罗马教会的宗教权威产生了疑问。这个年代发生的种种事件,似乎都是为了一个目的,努力地要冲破封建制度的束缚,提出的最普遍的要求是自由:经济活动的自由、社会交往的自由、独立思考的自由。所有这些自由都受到封建宗教法权的限制,宗教法权的确立是建立在人们崇拜宗教权威的基础上,是建立在盲信的宗教信仰上的。12、13世纪的各种社会宗教运动,韦尔多、卡塔尔等各个宗教派别都在试图突破宗教法权的限制,提出了各种宗教观点和思想,在信仰的领域中掀起了一阵又一阵的浪潮,建立了一个又一个新的教团,形成了一个又一个新的教派。对信仰的思考和争论带动了宗教理论的研究,亚里士多德主义的

[3] Ebeling, H., *Meister Eckharts Mystik* (Stuttgart 1966), 58-59.

[4] Ruh, K., *Meister Eckhart* (München 1985), 14-15.

引进为经院哲学注入了新鲜的活力。经院哲学讨论的一般和个体之间关系的论题,源于社会中团体和个人的关系;存在和认识论,则涉及到自由与信仰。

12 世纪的文艺复兴丰富了人们的知识,知识促进了思考,思考需要自由,需要理性,艾克哈特把这种理性看是通过修行实现的“自我放弃”(Abgeschiedenheit^[5])他一次在布道中说:

“我读过异教徒的著作也读过先知的著作,我读过《旧约全书》也读过《新约全书》,我非常认真地、非常努力地在寻找那个最高的最好的道德,有了它,人就能最大程度地、最快地与上帝一致,有了它,人才能得到上帝的恩赐;我在寻找那个上帝的本质,通过它,人能与在上帝内的形象最大限度的一致,在上帝创造造物之前,这个形象和上帝之间没有区别。当我通读了所有这些著作后,就我的理智所能提供的,就它所能认识到的是,我没有发现什么是能胜过真正的‘自我放弃’的了。因为,所有的道德都能看到任何一种被造的痕迹,而‘自我放弃’则脱离了所有的被造物。所以我们的主对马太说,‘只有一个是不可少的’,它的意思是,马太,不想苦恼,想纯净的人,就必须具备一点,这就是‘自我放弃’。”^[6]

他认为“自我放弃”就是贫穷,精神上的真正贫穷。一个贫穷的人没有任何要求,不知道任何事情,没有任何东西,他的存在就是不存在,就是使自己成为空白,只有使自己成为空白的人才能接受上帝,只有“自我放弃”的人才能在他精神中接受上帝,^[7]“你从你自己中走出来,上帝才能走进你的内在”,^[8]^[9]艾克哈特认为上帝是“无”(Nichts),正因为上帝是“无”,所以没有任何力量能与他相比。^[10] 因为上帝是“无”,所以放弃自我、丢弃所有一切的人就与“无”相同,与上帝合一了。^[11]

艾克哈特认为上帝自己的存在是因为他的本质,因为他的本质就是存在,每个造物的存在是因为他的分享,并不是他的本质就是他的存在。上帝是存在,造物是有存在,上帝的创造行为就是传递。他认为,传递和接受不是两个实体,而是同一个实体,在它们之间没有中介,他们有相同的本质。^[12] 艾克哈特强调人与上帝在本质上是相同的,上帝是按照自己的至善在创造人,也使他神性化,也给予了他善良、真理、聪明、正义,等等品质。上帝在创造人时并没有失去他的神性而人性化,正是上帝在对人的神性化时,给人以恩赐。^[13] 上帝使人神性化,是因为他在创造人的时候也给予了他有认识能力的灵魂。托马斯把灵魂看作是理性的存在,艾克哈特接受了他的观点,他也认为灵魂是有认识能力的理性的存在。艾克哈特把理性地认识上帝和上帝认识人相提并论,在认识的过程中上帝告知人的存在,人从上帝那里得到了存在。^[14] 马丁·路德在很大程度上接受了艾克哈特有关上帝是 Nichts 的教义学说,芬兰学派的尤图宁(Sammeli Jutunen)在他的博士论文中就着重谈到了路德教义中的 Nichts and annihilatio 的概念。培乌拉(Simo Peura)也认为,在马丁·路德的教义中也有“神化”(Vergöttlichung)这个概念,他认为神化在路德的神学里并不是一个陌生的概念,或者说是一个边缘的

[5] Abgeschiedenheit 的原意是“孤独”笔者认为用孤独很难表述清楚艾克哈特所要表示的语义,故笔者采用德语这个单词的原词“abscheiden”所表示的语义,转义为“自我放弃”。

[6] Mieth, D., Meister Eckhart. Einheit im Sein und Wirken, München 1968, S. 82f.

[7] Stachel, G., Meister Eckhart (Würzburg 1998), 22.

[8] Ibid, 44.

[9] Mojsisch, B., Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit (Hamburg 1983), 46f.

[10] Nix(hrsg), P. U. M., Meister Eckhart der Prediger (Freiburg 1960), 214.

[11] Welte, B., Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken (Freiburg 1979), 85-94.

[12] Fischer, H., Meister Eckhart, Einführung in sein philosophisches Denken (München 1974), 131f.

[13] Ebeling, H., Meister Eckharts Mystik, 109f.

[14] Ruh, K., Meister Eckhart, 35.

概念,如同教父学一样是为着同样的凝聚性的目的服务的,因为神化并不是说尊任何人为神,因为人类就是人类,在他们的里面就是 Nichts(nothing)。

在路德生活的社会中人的个体性更为张扬,个体性的突出改变了人与上帝的关系,“因信称义”是人神关系改变的一种理论阐述,甚至在某种程度上弥合了基督教教派之间在教义上的分歧。芬兰学派的创始人曼多马教授(Tuomo Mannermaa)认为:路德的称义教义与东正教的神化教义并不是“直接对立”的,而且二者在术语和内容上也存在着明确的一致性,这两个传统之间存在着很多的相同点,以致于无法简单地将这两者完全区分开来。^[15] 这是因为无论是路德的称义教义还是东正教的神化教义正都是以古代基督教的教义为基础发展而来的,它们都吸收了各个时代教义的精髓沉寂而来。

在路德生活的时代里,聚集着经院哲学各个学派的观点,人文主义的思想和新神秘主义的思想。传统的、保守的、进步的、激进的,各种各样的思想都汇集在了一起,相互批评、相互争论、相互吸收、相互融合。世纪沉积的思想精髓,为生活在这个时代的学者们提供了丰富多样的的养分,这个时代的特点在埃尔福特大学更为明显,这里的教授中有托马斯·阿奎纳的追随者,有司各脱的维护者,有奥卡姆的学生,他们向学生们灌输自己研究和坚持的思想流派。在这所建校历史不长的大学中,既保持了中世纪大学的传统,又有所改进。^[16] 在埃尔福特大学学习的路德既开阔了的视野,又为他奠定了坚实的学识基础,逻辑学丰富了他文法和词法方面的知识,也为此后评注和翻译《圣经》做了准备。物理学使路德了解了物质和世界运动的规律,这对他论述关于造物主和造物之间关系的理论提供了很大的帮助。心理学关于灵魂、认识、理性、感觉和意志的讨论,在这个时代已经不再被看作是异端邪说,并且越来越多地涉及到了社会的伦理道德问题,这为路德的宗教思想补充了很充实的内容。带着这些基础知识,路德阅读过亚里士多德、托马斯、陶勒、司各特、奥克翰姆、埃拉姆斯等,古典的、经院哲学的、神秘主义的、以及与他同时代的人文主义者的哲学著作。路德对所有这些哲学观点都不是盲目地接受,而是能有所取舍。他不是一个亚里士多德主义者,但是他赞同亚里士多德关于道德的一些观点;他与埃拉姆斯有过激烈地争论,^[17]但是依然接受了他有关“救赎”的观点。路德以极大的热情阅读过陶勒的布道词,神秘主义的神学思想对路德的影响是显而易见的,他对神秘主义者关于 Nichts 的理论十分赞赏,并且提出了新的观点,对其有所发展。

路德把人的存在区分为本质的存在和精神的存在,人的精神存在取决于上帝,依附于上帝,在上帝面前人的精神存在就是无,因为他是造物,是上帝从无中创造出来的,他的存在不是源于他自己,或者说是由于他自己的原因,人的存在应该感谢上帝的赐予。人的精神存在的无,在于他的无能力。他之所以无能力,是因为他的贫穷,他的贫穷在于他没有遵从上帝,或者他没有道德和力量。由此,路德得出的结论是,“每一个恶都是无,每一个罪孽都是恶,所以每一个罪孽都是无。”^[18]路德把“无”和“原罪论”结合了在一起,人的精神存在的无就是罪孽,人要了解自己的罪孽就要认识自己,“人的最终认识,就是认识到他本身是无。”^[19]他认为,公开承认自己是有罪的人,就能获得上帝的宽恕。每个人都是有罪之人,他的罪源于亚当,是“原罪”,人的原罪只能受到上帝的审判,上帝是唯一的法官,认识上帝的目的是为了接受上帝的审判。^[20]他把认识自我进一步定义为自我审判,他的自我审判不是自己对自己的审判,而是通过上帝的话对自己的审判,通过对自我罪孽的认识来证实上帝的话就是真

[15] 曼多马 Man Duoma[Tuomo Mannermaa]:《两种爱:路德的信仰世界导论》Liangzhong ai:Lude de Xinyang shijie daolun[Kaksi Rakkautta],黄保罗 Paulos Huang 译(赫尔辛基:2014)。

[16] 这些课程还不是现代意义的课程,逻辑学是掌握文法和词法的基础;物理学主要讲述天文学方面和物质的运动等内容;心理学是涉及灵魂、思维、意志等方面的内容;数学是和音乐理论联系在一起的。

[17] Bornkamm, H., Martin Luther in der Mitte seines Lebens (Göttingen 1979), 300-306.

[18] Juntunen, S., Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523 (Helsinki 1996), 210.

[19] Juntunen, S., Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523, 149.

[20] Bruesh, J. E., Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis(Tübingen 1997), 81-83.

理,自我审判就是上帝对其的审判。如何得知上帝的话?上帝的话就是福音,路德始终强调人人都应能阅读福音书,以此取代在当时罗马教会竭力推行的赎罪券。他在95条论纲中指出,忏悔是基督徒对上帝永远的追求,而不是一时的行为,赦罪并不一定同时就是赦免了惩罚,赦罪只能是在惩罚之后才会有。路德完全破除了传统的赦罪观念,即不把赦罪看作是祭礼的圣事,也没有把其与道德联系在一起,他认为这些都不能达到赦罪的目的。赦罪只能通过自我,相信自己所感受到的上帝的允诺,至于听取你忏悔的人是否受过圣职礼并不重要,重要的在于上帝的话。^[21]路德的这一论点符合西欧社会日益显现出来的个体性。他强调教会是在因为信仰而醒悟的理性的基础上建立起来的,教会是由各个实际的人组成,因此它同样具有身体的性质。从这个意义上讲,教会的性质是精神的。^[22]教会的本质就在上帝的话中,所以福音是教会存在的首要的标志。路德关于教会的理论是建筑在福音的基础上,《圣经》对宗教信仰的重要性是显而易见的。他迫切地感到首先应该做的事情就是翻译《圣经》,他仅用了4个月的时间就完成了这个伟大的工程。^[23]路德于1520年写的3篇关于宗教改革的重要文章,仅一年的时间就翻印了约有50万册,其传播之广,是可以想见而知的。从路德开始翻译《圣经》到他去世时的1546年,就已经有了340种版本的《圣经》,约2000册左右。16世纪中叶,语录式的和全本的德文《圣经》,大约有75万册。各种政治传单的数量更是多得无法计算,每年仅传单标题的数量的增长都是惊人的,1518年有大约200种左右,1519年则多达900种。^[24]可以说,《圣经》的印刷和传播促进了社会福音运动的发展。

从神秘主义的角度来看,实际上在他的神学思想中涉及神秘主义的理论并不多,也不十分典型;但是,他却是一个最杰出的基督教神秘主义的实践家。基督教的神秘主义者渴望的是纯宗教的生活,他们竭力企图把宗教社会和世俗社会分开,唯一的途径就是强调内心与上帝的交往。但是,由于在实际社会中教会与世俗的不可分割,神秘主义只是停留在神学和哲学的理论上。路德生活的年代使他最终实现了前人不懈地努力要实现的目的,宗教信仰作成为个人内在的事情。路德用福音简化了教会的仪式,信仰完全成为个人的事务,人们的宗教生活和社会生活有了清晰的界限,人们相互之间的社会交往不会再受宗教信仰的约束。基于这一点笔者赞同芬兰学派创始人曼多马教授的观点,路德的称义教义与东正教的神化教义并非是“直接对立”的;这是因为路德的称义教义是建立在古代教会的基督论思想之上。^[25]

当代一些宗教改革运动的学者也都十分注重路德的宗教观点与社会变革之间的相通。Scribner就曾提出,路德提出的宗教观点更多的是出自他作为一个修道士般的虔诚,出自他精神上的激情,^[26]路德作为一位大众改革家并非因为其宗教观点,而在于社会期待,人们将自己的期待投射在他身上才造就了路德的成功。因此,Scribner认为,宗教改革之所以具有如此广泛的重要性在于它迅速超越了路德的思想,本身就具有一种接近革命性的推动力。^[27]路德称义的教义符合了社会大众在变革时期所期待的信仰要求,也因此能很快被社会大众所接受。英国学者Aliser McGrath也认为,正因为路德的称义学说与普通人的关注具有一致性,才有可能推动维滕贝格的宗教改革。^[28]

[21] Bruesh, J. E., *Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis*, 90-91.

[22] Neebe, G., *Apostolische Kirche*, Berlin 1997, 50.

[23] Bornkamm, H., *Martin Luther in der Mitte seines Lebens*, 82-85.

[24] Duermen, R. v., *Kultur und Alltag in der fruhen Neuzeit*, (Bd. III), 26f.

[25] 曼多马 MAN Duoma [Tuomo Mannerman]:《基督就在信本身之中》*Jidu jiu zai xin bensen zhizhong* [In Ipsa Fide Christus adest], 黄保罗 Paulos HUANG 译 (赫尔辛基 Helsinki: 2014), 第74页。

[26] Scribner, R. W., *The German Reformation* (Atlantic Highlands, NJ: 1986), 8.

[27] Scribner, R. W., *The German Reformation*, 24.

[28] McGrath, A. E., "Justification and the Reformation: The Significance of the Doctrine of Justification by Faith to Sixteenth Century Urban Communities" in *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* (Cambridge University Pre, 2005), 11.

English Title:

The Social Basis of Martin Luther's Justification by Faith

WANG Yaping

Professor, School of History and Culture, Tianjin Normal University Xiqin District Binshui xidao 393, 3000387 Tianjin City, P. R. China Tel. 86-135-2052-4545. Email: waangyaaping@126.com

Abstract: Closely following the historical and social background of Martin Luther's formula Justification by faith, the present author explores the significance of Luther's reformation. First, through an introduction of the historical context behind Luther's Religious Reformation (the three aspects of the relation between politics and religion, the change of social structure, and the form of cultural education) the author points out the following: the development from manors to market economics (craft and commercial activities) made the "individual person" become more and more obvious. Such a change offered a social basis for Luther to reform church liturgy and the traditional understanding of absolution. The author also analyzes the influence of humanism, classical philosophy and theology on Luther. He points out that the influences from Aristotle, Aquinas, Tauler, Scott, Ocham and Erasmus have offered a doctrinal basis for Luther to develop his formula of Justification by faith. On this basis the author agrees with Tuomo Mannermaa that Luther's doctrine of Justification by faith is not contradictory to the Orthodoxical doctrine of theosis, and asserts that Luther's formula is built upon the foundation of classical Christian thought on Christology.

Key terms: ustification by faith, manors, market economics, humanism, social basis

东正教的“成神”与中国哲学的“成圣”

徐凤林

(北京大学哲学系 - 宗教学系, 100871 北京)

提要:在人们的通常理解中,基督教的上帝是人绝对不可及的,人永远也不能“成神”。而在中国宗教和哲学思想中,人可以“成佛”、“成仙”、“成圣”。这两种思想是截然不同的。然而,另一方面,按照东正教神学家则主张成神学说是拜占庭神学和全部东方基督教体验的核心论题。那么,在东正教的“成神”(обожение, theosis)学说与中国思想的“成圣”之间能否找到某种共同点?笔者认为,两者之间有三方面的相近之处——“成神”与“成圣”思想的出发点都是矛盾统一的人性论;成神与成圣的方式都是一个动态进程;成神与成圣的思想宗旨都在于人生教化。

关键词:成神、成圣、人性论、动态进程、人生教化

作者:徐凤林,北京大学哲学系 - 宗教学系教授,博士生导师,东正教及俄罗斯哲学研究专家。联系地址:北京大学哲学系 - 宗教学系,100871 北京。电话: +86-136-6121-2861。电子邮件: xufenglin@pku.edu.cn。

按照东正教神学家梅延多夫的说法:“成神学说是拜占庭神学和全部东方基督教体验的核心论题”^[1]。东正教神学家所说的“成神”是什么呢?它是指人依靠神的恩典和自己的向神意志来改造自身,从而达到加入神的生活、与神合一。这一神学思想在东正教历史上有悠久的传统。最早明确提出和论述“成神”思想的是四世纪亚历山大里亚的圣亚大纳西(公元293 - 373),他在《论道成肉身》第54章中说:“神成为人,以便使人成为神”^[2]。此后,这一思想便成为东正教传统的有机组成部分,得到了埃及的马卡里、纳西昂的格列高利、尼撒的格列高利、认信者马克西姆、新神学家西门和格列高利·帕拉马的进一步论证和发展。^[3]直到20世纪,又有俄罗斯东正教神学家弗·洛斯基、梅延多夫、弗洛罗夫斯基等“新教父学综合”派对这一思想的重新挖掘和梳理。

“成圣”是中国儒家的人格理想。其基本精神是讲,每一个人有可能依靠自己的精神努力和道德修养而成为圣人。

成神思想的含义

- 1、成神与成圣的起点——人性论,主体
- 2、成神与成圣的方式——人性动态进程

[1] Иоанн Мейендорф:《拜占庭神学:历史流派与教义》*Baizhanting shenxue: Lishi liupai yu jiaoyi* [Византийское богословие: исторические направления и вероучение] (Москва, изд. Когелет, 2001), С. 397.

[2] Сергей Хоружий:《苦修现象学》[К феноменологии аскезы] (Москва, изд. Гуманитарной литературы, 1998), С. 150. 在此之前,二世纪的伊里奈乌(爱任纽) Airenniu [Irenaeus] 在《反异端》*Fan yiduan* [Against Heresies] (III, X, 2) 中也有过类似的表达:“神子成为人子,以便使人子成为神子”。

[3] Владимир Лосский,《神学与见神》*Shenxue yu jianshen* [Богословие и боговидение] (Москва: Издательство Свято-Владимирского Братства, 2000), С. 273.

3、成神与成圣学说的宗旨——生命教化

但这不是人变成神本身,东正教也同样肯定神的绝对超越性,最反对人自以为是的傲慢。那么,这种成神观的具体含义是什么?具有怎样的神学根据?本文试图从东正教的神秘神学、拯救观、能量学说、圣灵论等四个方面来疏理和考察东正教成神学说的具体含义和神学根据,并指出这一成神思想的启发意义和可能导致的错误倾向。

一、“成神”与东正教神秘神学

从《圣经》中可以找出两类不同文本,一类证明神的本性是完全不可企及的,另一类则确认,神在经验上让人能够认识他,可以达到人神合一,比如使徒彼得所说的“分享神的本性”^[4]。西方神学讲得较多的是前一方面,强调人与神的本质区别,而东方教父和东正教神学家则看到和阐发了后一方面。

“成神”观念之所以成为东正教神学思想的重要主题,是因为它与东正教神学的特点密切相关。东正教神学的一个主要特点是神秘主义。洛斯基明确地说,东正教神学是神秘神学。那么,什么是神秘神学呢?简而言之,就是与神秘传统、神秘体验、神秘主义紧密联系的神学。神秘主义有着深远的传统和复杂的含义,但在笔者看来,简而言之,“神秘”有两种,第一种,外部的神秘,神秘现象和神秘活动,这些现象和活动之所以叫做神秘是因为它们不依赖于时空条件和因果规律而实现人和世界的联系,比如占星术、巫术等;第二种,神秘体验或神秘认知,这是相对于理性认知而言的,是从认识论观点来看的。西方思想中通常把无法进行理性认知和语言表达的东西称作神秘。西方基督教神学主要采取理性思辨形式,与信徒和教会的宗教生活分属不同领域。神学是指人的理性对神的启示或教义的解释,而神秘体验则是无法认识、不可言传、只能体会的领域,往往不被列入神学范围。但在东正教传统中,从来不在神学与神秘体验之间、个人对神圣奥秘的认识经验与教会所确立的教义之间做严格划分。神学与神秘体验完全不是相互排斥的,而是彼此支持和相互补充的。不但《圣经》和教义,而且信仰者的宗教体验和苦修实践,以及教会礼仪中的语言和形象等神秘传统,都是东正教神学的思想资源和论据。这是东正教神学之神秘主义特点的表现。而“成神”思想正是与这些宗教体验和宗教实践活动相联系的。

洛斯基对“成神”思想的论述就是以对神秘经验的肯定为根据的。他指出,希腊教父常常把“神学”这个词本身理解为认识神的三位一体的奥秘。而要完全认识三位一体的奥秘,就意味着与神完全合为一体,达到自己的“成神”,也就是进入神的生命,进入三位一体的生命本身。这样,三位一体的神学就是神人合一的神学,神秘神学,它要求神秘体验,要求对造物本性的逐步改变,要求自己的人性 with 三位一体的神的越来越深的交流。

三位一体在认知理性中是难以理解的,但在信徒的宗教经验中却显而易见;同样,神的内在与超越的矛盾在逻辑思维中无法解决,但在信仰者的神秘体验中却是和谐统一的。这种矛盾统一在神秘体验中是不可言说的。洛斯基援引了4世纪基督教苦修者埃及的马卡里的神秘体验来说明这一关系。在讲到进入与神合一的灵魂的时候,马卡里一方面强调了在这种合一中神的本性与人的本性的绝对区别,“他是神,而灵魂不是神,他是主人,而灵魂是奴仆,他是造物主,而灵魂是受造物。在他的本性与灵魂的本性之间没有任何共同之处”。但另一方面,马卡里又说,我们的灵魂应当变成神的本

[4] 《彼得后书》Bide houshu[2 Peter] 1:4。参见《圣经》新译本 *Shengjing xin yiben*(环球圣经公会有限公司 Huanqiu Shengjing youxian gongsi,2002)。

性。“灵魂开出一条通往神的道路,灵魂与神成为一个灵,一种复合体”〔5〕。这样,在神秘体验中,神既是完全达不到的,又与人有实在的交流,在此不可以消除或限制这一矛盾的任何一方面。通常认为神秘主义强调人与神的相通,但这并不是全部。如果说基督教神秘主义不能容忍超越的神,那么它更不能容忍完全内在的、造物可达到的神。这就是神秘体验的“神秘性”之所在。洛斯基借用法国哲学家吉尔松的话来表达基督教神秘生活的这种矛盾统一性:“如果你哪怕在一瞬间在一个地点消除人和神直接的障碍(这个障碍是造物存在的偶然性所造成的),那么你就消除了基督教神秘主义者的神,因此也就消除了他的神秘生活。他可以没有任何一个非不可企及的神,但只有那个按其本性是不可企及的神,才是他唯一不可缺少的神”〔6〕。

这样,一般来看,我们可以把“成神”分为两种意义,一种是在个人的神秘体验中和“入神”状态下所达到的与神直接交流、与神融为一体的境界。这个意义上的“成神”的发生是一种不可传达的内心神秘体验,仿佛是可以理解的。另一种是指人在现实生活中获得了神的属性或能量,达到像神一样的完满或与神合一。正是这后一种成神难以被基督教意识所理解和接受。那么东正教的“成神”观是哪一种含义的呢?东正教神学家的论述中可以看出,东正教的“成神”不仅仅是“入神”的瞬间神秘体验,而且是人走向神的生命道路和历史进程。这正是东正教“成神”观令人费解和置疑的地方。但是如果进一步认识东正教神学的神秘主义特点,就能够有所理解成神观的神学背景和根据。

西方基督教也不否认神秘体验,但西方基督教在与理性主义和世俗化思想的长期互动中,已习惯于把神秘体验局限在个人宗教修行范围内,而与人的理性活动和社会生活无关。但东正教则不作这种划分,而总是力图把个人的宗教体验推广到人的全部生活和社会的全部历史进程,这也是东正教神秘实在论的特点。东正教之所以强调宗教形象、宗教礼仪、宗教节日的不可缺少和重要意义,是因为虔诚的东正教徒相信,在这些物质形式下所产生的精神体验是一种真实存在,能够在遥远的未来变成现实。如果说在当下现实中的人的罪孽与未来理想中人的成神之间有着无限遥远的距离,那么这个距离并不能说明成神的虚幻,而是表明成神是目标和任务。因为东正教思想不是从现实的人出发的,而是从神的设想和人的使命来看待人的。东正教的成神思想就是以这种理想化的人观为前提和基础的。

但是,如果“成神”超出神秘体验之外,进入人现实生命,就不能停留在不可言说的状态,而必须接受神学思考的检验。东正教神学家提出了神的能量的学说来解决这一问题。

二、“成神”与东正教能量学说

与神合一的宗教体验给基督教神学提出了一个悖论的问题:不可企及的神如何成为可以达到的?本质上不可企及的三位一体的神如何成为合一和神秘体验的对象?这个问题早在14世纪中叶就在东方基督教世界引起了重大的神学争论,导致了宗教会议明确地叙述了关于这个问题的东正教会学说。晚期拜占庭神学家贴撒罗尼迦大主教格列高利·帕拉马在一篇题为“费奥方”的对话中讨论了关于神的可知与不可知的问题。在分析《圣经》中使徒彼得“分享神的本性”这句话的时候,帕拉马确认,这个表述具有悖论性,与三位一体教义类似。正如神同时既是一个又是三个一样,神同时既是不可知的,在一定意义上又是可知的。我们分享了神的本性,但同时神对我们来说又完全是不可企及

〔5〕 安德鲁·洛思 Luosi[Andrew Louth]:《神学的灵泉》Shenxue de lingquan[Christian Spirituality an introduction],孙毅 SUN Yi 等译(北京 Beijing:中国致公出版社 Zhongguo zhigong chubanshe,2001),第166页。

〔6〕 Владимир Лосский,《东方教会神秘神学概论》Dongfang jiaohui shenxue shenxue gailun[Очерки мистического богословия восточной церкви],第四章,非受造的能量(Глава IV, Нетварные энергии),俄文网络版 http://www.krotov.info/libr_min/1/lossk_v/H04-T.htm。

的。为了解释神既是不可知的又是可知的矛盾,帕拉马区分了神的本质与神的能量。神的本质,或神的本性,是不可企及的,不可知的;但神的能量,神的活动,与自己的本质不可分割的本质力量,则是可以自我表现的,可知的。“神的光照,神的恩典,使人成神的力量,——这不是神的本质,而是神的能量”。这是“普遍能量,神的力量,三位一体神的活动”。这样,按照帕拉马的学说,当我们说可以分享神的本性的时候,并不是说神的本质本身,而是说神的能量,这样说的时代我们仍然在虔信的境界内。

我们看到,在14世纪的拜占庭,正是出于在教义上证明与神合一的可能性的需要,才促使东方教会接受了关于神的本质与能量的区别的学说作为正统教义。但洛斯基经过进一步考察指出,格列高利·帕拉马并不是此一学说的创造者,早期希腊教父已经表达了这一区别,虽然在教义上说得不够明确。神的本质与能量的区分是东方教会的一个传统。早期教会著作家把逻各斯叫做神的力量,雅典的阿芬那格尔(Афинагор,?—约177)把逻各斯叫做表现在造物中的神的“思想”或“能量”。保罗在《罗马书》中说,“自从造天地以来,神的永能和神性是明明可知的,虽然眼不能见,但藉着所造之物就可以晓得”(罗1:20)。神的可知的东西有时被解释为神的能量,即三位一体在造物中的共同作用。正是在这个意义上,大巴西勒把能量的明显作用与神的本质相对立,“我们确认,我们可以根据神的作用来认识神,但我们不能保证能够接近神的本质。因为虽然神的作用可以降临我们,但他的本质仍然是不可企及的”。托名狄奥尼修斯著作区分了神中的“统一性”和“差别性”,“统一性”是“不表现自身的神秘存在”,是超本质的本性,神在其中以绝对静止的方式在场,完全不向外表现;相反,“差别性”是神走向外部,是神的力量表现,认识神的两条道路——肯定神学和否定神学——就是建立在对神的不可知的本质和表现神的能量的区分、亦即统一性和差别性的区分之基础上的。认信者马克西姆表达了同样的思想,他说:“我们可以在神的可知的方面接近神,但不能在他不可知的本性方面接近他”。帕拉马把这种能量叫做“神性”,或“非受造之光”,或“恩典”〔7〕。

那么,神的能量具有怎样的特征呢?神的能量不是神的作用(原因)的结果,像受造世界那样,它们不是从虚无中被造的,而是永恒地从圣三位一体的统一本质中流出来的,它们是神的本性的过剩,神的本性不能限制自身,它多于自己的本质。可以说,神的能量在三位一体的不可知的本质之外揭示了三位一体的存在形象。这样,我们就得知,上帝既在自己的本质中存在,又在自己的本质外存在。上帝在表现于能量中的时候没有自我减少,他在每一束神性之光中都完全地存在。但应当避免在如下两个方面犯错误:(1)虽然神通过自己的能量进行创造和活动,这些能量贯穿于全部存在物,但受造物的存在并不是神的能量的前提条件。受造世界可以不存在,而神仍然能够在自己的本质之外表现自身,正如太阳总是能够在自己的圆盘之外发射出光线,无论有没有能够接受光的物体。(2)虽然神的创造是由神的能量来履行的,但能量并不以创造为前提。创造是由三位一体的神的意志预先决定的,是神的自由行动。

在东正教神学家看来,关于神的能量的教义不是一个抽象概念,神的本质与能量的划分也不是抽象概念的划分,而是宗教秩序上的一种具体实在,只不过这种实在很难把握,所以这个教义往往用悖论的方式表达:神的能量既不同于神的本质,又与神的本质不可分,既证明神的存在不同表现,又证明神的存在单纯性。然而一些反对帕拉马学说的人则把本质与能量的划分看作是损害了神的单一性,指责帕拉马是二神论或多神论。对这些反对者来说,不是本质的东西,就不属于神,因而不是神,能量要么是本质本身,要么是本质的外部活动的结果,即受造物。他们不理解东正教的否定神学精神和悖论精神,不理解东正教神学的神秘主义特点。

本质与能量的划分对东正教神学和神秘生活具有重要意义。第一,关于区别于本质的神的能量的学说,是一切神秘体验的实在性的教义基础。神在本质上是不可企及的,不可知的,但神能够通过

〔7〕 参见 Владимир Лосский,《东方教会神秘神学概论》,第四章,非受造的能量。同上 Ibid。

自己的能量在人的神秘体验中到场。如果神是绝对不可知的,那么,神秘体验中的与神交流就失去了教义根据。第二,这一学说也能进一步解释基督的这样一个应许,即圣父圣子同来与人住在一起:“人若爱我,就必遵守我的道,我父也必爱他,并且我们要到他那里去,与他同住”(约 14:23)。这里所说的来与人同住的神,不是作为受造物的原因而存在的神,也不是神的本质,而是使人“成神”的神的能量。第三,这一学说也能够解释东正教神学关于人的“成神”、与神合一的思想。人得到拯救的终极状态——与神合一,不是像基督那样的“位格”上的合一,也不是像三位一体那样的“本质”上的合一,而是与神的能量的合一,恩典上的合一,正是这一恩典使人既分享神的本性,又没有因此而变成神本身。

这样,东正教神学中关于神的本质与能量划分理论,其意义已超出了神学范围本身,包含着一种人学。神又本质与能量的划分,人也有本质与能量的划分。那么,人的本质是什么?人的能量又是什么?根据东正教思想,人的本质就是他的终极目标,与神合一,成神。但在思想史上,神也可以不叫“神”,一些哲学家把神叫做“绝对者”,我们也可以把神叫做“人的终极目标或人的完善状态”。这样的话,人其实没有固定本质,现在没有,将来也没有。人只有能量,就是他的精神意向。这样,“人与神的结合不是在本质上,而上在能量上”,这句话是什么意思呢?如果加以哲学解读,就是说,“人与绝对存在或完善状态的关系,不是本质关系,而只是能量关系,是关于人的意向和动机,关于人的内心运动和内在方针”。〔8〕人加入绝对者、完善、完满的存在,不是通过自己的“本质”,换言之,不是通过人的某种固定不变的规定性,或人本质的某些部分,或人性的某些方面(特别不是通过人的理性本身),而是通过自己的“能量”,也就是人的意向、人的自由冲动、内在方针,而且这些意向在人身上不是必然具有的,而是可能有也可能没有,可能出现也可能消失,需要人进行专门修炼和维护。

三、成神与东正教拯救观

“成神”学说与基督教的重要教义有密切关系,在对这些教义的理解上,体现出了东正教思想不同于西方基督教的独特性。这一特点在基督教救赎论和圣灵论上得到突出表现。

在基督教观念中,基督徒之所以信基督教,其根本目的是为了除去自身的罪孽,得到拯救。那么拯救的含义是什么?长期以来在流行的神学中把拯救与赎罪等同起来,常常称作“救赎”。经院哲学家安瑟伦在《神为何化身为入?》一文中,最先把拯救论解释为基督赎罪论。他把耶稣基督在十字架上的死描述为父神与子耶稣基督的人性之间的客观交易。这位无罪的人也是宇宙之神自愿地死,使神的愤怒得以和解,宇宙的公义得到恢复,而普通人(基督徒)通过悔改、信心和礼仪接受基督代赎者,得到救赎的所有益处,以及神的赦免。安瑟伦这篇论文对后来的西方神学产生了很大影响。基督教神学研究者指出:“安瑟伦的这篇论文是划时代的杰作。虽然中世纪神学家并没有一字一句地照单全收,但是他们大多数都是根据这篇论文来解释基督的工作”〔9〕。而且在 16 世纪宗教改革时期,加尔文提出的“刑罚替代救赎论”也近似于安瑟伦模式的纠正版。在安瑟伦之后,西方神学的救赎论具有法律性质,强调耶稣基督的拯救功德,神子基督借着他的死替人类赎去了罪孽,从而拯救人类。

但东正教神学家认为,这种西方基督教救赎观具有片面性,只讲了拯救的消极方面,圣灵的作用只被看作是拯救者基督的助手。人与神合一的终极前景被原罪和赎罪概念所掩盖。因为基督之死足以低偿人的罪,因此他的复活和升天只被看作是他的功德的完成和他生命的某种荣耀结局,而与人类的命运没有直接关系。这种“赎罪神学”只关注基督受难,不关心基督战胜死亡,把基督的功德加以割

〔8〕 C. Хоружий. После перерыва (пути русской философии. М. 1994), С. 285.

〔9〕 奥尔森 Aoersen[Olsen]:《基督教神学思想史》*Jidujiao shenxue sixiangshi*[A History of Christian Theological Thought](北京大学出版社 Beijing daxue chubanshe, 2003), 第 346 页。

裂和贫乏化,不关涉人类的本性。东正教神学家弗·洛斯基认为,这是割裂了完整的基督教义,脱离了教会传统。在东正教神学中,拯救并不完全等于赎罪或称义,东正教把拯救的终极目标和完全实现看作是人的“成神”。

在教父思想中具有与赎罪论不同的拯救观。这是与教父关于人的“成神”的观念相联系的。东方教父、东正教苦修圣徒和神学家把人“成神”的思想看作是与基督教的本质相联系的:神下降到人堕落的底限,直到死亡,但死亡的意义不在于其本身,不是代人赎罪,而是以此给人打开了上升之路,打开了造物与神合一的无限前景。神人基督的下降(神性贬抑)之路使所有人的上升之路、使基督徒在圣灵中的“成神”成为可能。这样,基督救赎的功绩,或广义上讲道成肉身的功绩,显然是与造物得救的最终目的——与神合一相联系的。既然这样的合一在道成肉身的神子身上实现了,那么,也应当在每一个信仰的人身上实现,使每一个人都因恩典而“成神”。基督教本质精神在于神的道成肉身,而道成肉身与人的“成神”,是两种同源反向的运动。道成肉身完成了神向世界的下降运动,并给人向神的上升运动创造了可能性。道成肉身也是基督人性的“成神”。基督的人性是被神化了的人性。所以,基督徒加入基督,就是加入他的被神化了的人性——也就是“成神”。

教父思想从来没有放弃人的成神、人与神合一的终极前景。教父的救赎概念比法律的理解更宽泛,不仅包括基督受难的赎罪功绩,而且包括战胜死亡、普遍复活、使人性摆脱魔鬼的奴役,不仅是称义(被判无罪),而且是使人在基督中恢复和重建原初的似神性。在对人的拯救过程中,基督的赎罪牺牲并不是全部,基督的受难是与他的复活不可分的,复活升天后坐在天父之右的基督,是与世间基督徒的生命不可分的。神与世界的拯救关系不仅是通过基督道成肉身和受难而为人类赎罪,而是更加广泛,三位一体之神与受造物的拯救关系是使受造物实现成神,与神合一,以便使神成为“万物中的万有”^[10]。圣亚大纳西说,基督以自己的身体受死,为所有人牺牲,一方面是为了使人摆脱原罪,成为无罪的人,另一方面,也是为了表明自己是战胜死亡的胜利者,使自己的身体不朽成为人类普遍复活的开端^[11]。

东正教神学家认为,《圣经》在讲到基督救恩的时候所说的“他舍自己作万人的赎价”(提前2:6),这句话并不表示基督为人的生命提供他自己的生命作为等价交换,不是说基督以他的生命作为赎价将人买回来,而在强调人如何从被处死刑的境地获得赦免。基督牺牲的完成不在于为了付赎价,而在于以死亡践踏死亡,藉着复活赐予生命与不朽。人的拯救便是以这样的方式完成。教会有一首诗歌吟唱道:

你藉着死而复活,
将亚当的族类
从阴间暴君的手里
解救出来,
身为上帝,
将永远的生命
和伟大的慈爱赐与世人。^[12]

这样,东正教神学是从神的完整的“救世计划”(εσoπoтy, иkoнoмия, дoмoстрoитeльcтвo)来看待拯救的。洛斯基说,从我们堕落状态的观点来看,神救世计划的目的被叫做拯救或救赎。但这个称呼

[10] Владимир Лосский,《神学与见神》Shenxue yu jianshen, C. 279-280。

[11] 同上 Ibid, C. 276。

[12] 安东尼 Andongni · 阿勒维所波洛斯 Aleweisuoboluosi [Father Anthony Alevizopoulos]:《正教的精神与灵性》Zhengjiao de jingshen yu lingxing [The Orthodox Church, it is faith, worship and life],任炎林 REN Yanlin 译(台湾 Taiwan:天恩出版社 Tian'en chubanshe, 2002),第38-39页。

只是终极目标的消极方面,是针对我们堕落的本性来说的。然而从人类的终极使命来看,这个目的叫做“成神”。这是对拯救奥秘的积极定义,它在未来时代应当在每个教会人的位格中得到实现^[13]。

按照东正教神学,如果说拯救的最终完成是人的“成神”,那么这个任务就不仅仅是依靠基督就能够完成的,而要求三位一体之神的另一个位格的存在,它是在圣子升天之后降临世界的,这就是圣灵。在世间生活的人,其成神是靠圣灵来完成的。

四、成神与东正教圣灵论

东正教的圣灵论认为圣灵只来自圣父,圣子与圣灵仿佛是平等关系。东正教神学家批评西方圣灵论:如果说圣灵也来自圣子,那么就与基督是从属关系,在西方神学中,圣灵往往被认为不具有本体性,是圣父与圣子的关系。东正教神学家认为,安瑟伦的思想之所以把拯救仅仅归结为基督的赎罪功绩,割裂了完整的基督教义,正是因为当时的西方已经丧失了关于圣灵位格的真实概念,使圣灵退到次要地位,变成圣子的助手。

在东正教神学中,基督的活动和圣灵的活动是不可分割的。大巴西勒说,“基督来临,圣灵先到;道成肉身,圣灵也未离开;基督的神奇力量和医治才能,都来自圣灵。众鬼被神的灵驱逐,恶魔变得无能为力,也是因为圣灵的同时到来;赎罪是由于圣灵的恩典……从死人里复活,是由于圣灵的作用”。尼斯的格列高利说:“没有圣子,圣父永远是不可思议的;没有圣灵,圣子永远是不可理解的”。大马士革的约翰说:“圣子是圣父的形象,而圣子的形象是圣灵”^[14]。在三位一体中,圣灵是唯一没有形象的,圣灵是不显现的,隐秘的。

洛斯基指出,圣灵降临的奥秘也和基督受难为人类赎罪的奥秘一样重要。一方面,基督的赎罪功绩是圣灵所实现的成神的必要条件。基督的事业为圣灵的事业做了准备。基督世间活动的目的是为了圣灵降临。基督升天回到天父那里,是为了让圣灵降临人间(约 16:7)。基督自己确认了这一点,他说:“我来是为把火投在地上”(路 12:49)。但另一方面,也可以说,圣灵的事业也是为基督的事业服务的,因为接受了圣灵的人才能完全地见证基督的神性。圣子通过道成肉身而与人相似,人将通过由圣灵所实现的“成神”而与基督相似。基督的赎罪功绩是针对人的本性的,而圣灵所实现的成神则是面向人的位格的。但这两种作用是不可分的,因为它们是互为条件的,一个在另一个之中,最终都归结为圣三位一体的统一的救世计划,这个计划是由神派遣到世界来的两个位格来完成的,圣子和圣灵拯救世界的统一目的是使受造物与神合一^[15]。

圣灵的成神作用也在东正教节日和圣礼的意义中表现出来。东正教传统认为圣灵降临日的意义是向人们通报圣灵降临于每一个人身上,这天是信徒得到圣化的开端,既是灵性生活的最终目的,也是灵性生活的开始。在东正教礼拜中,洗礼和坚振礼举行是直接连续的,它们都与圣灵的活动密切相关。在洗礼中,圣灵使受洗者的本性得以净化,恢复与基督身体的合一;然后,在坚振礼中,圣灵向每一个新受洗的信徒传达神性——三位一体之神的能量,也就是神的恩典。三位一体的神通过圣灵的降临而住在信徒身上,向人传达自己的能量、荣耀、神性,使得人得到成神。

通过把拜占庭东正教的变容节和圣灵降临节礼拜经文加以对照,可以看出,在拜占庭东正教传统中,这两个节日是因圣灵而紧密联系的,是圣灵活动的不同方式。神的灵光不仅在他泊山上改变耶稣

[13] Владимир Лосский,《神学与见神》Shenxue yu jianshen,同前,第288页。

[14] 此三段教父语句均转引自 Владимир Лосский,《东方教会神秘神学概论》Dongfang jiaohui shenmi shenxue gainian,第八章,圣灵的救世学(Глава VIII, Домостроительство Святого Духа),俄文网络版 http://www.krotov.info/libr_min/1/lossk_v/H08-T.htm。

[15] Владимир Лосский,《神学与见神》Shenxue yu jianshen,同前,C. 287。

身体的容颜,而且使他的广义的“身体”——全部信徒得到荣耀。他泊山上神的灵性之光只对有限的几个门徒显现,而圣灵降临日则被看作是他泊奥秘的扩展和普及,这一天基督用圣灵之光照亮了全世界。^[16]

圣灵向教会有两次传达,第一次是基督在复活的那天晚上向门徒显现的时候“向他们吹一口气,说,‘你们受圣灵’”(约 20:22);第二次是圣灵降临节那天圣灵的亲自降临(徒 2:1-5)。在第一次中,圣灵是面向整个教会,同时传达给所有门徒的,没有赋予他们个体的神圣性。这不是圣灵的亲自降临,而是被基督传达的。但第二次则不同,圣灵是作为三位一体的位格之一而显现的,不再从属于基督,而是亲自降临,它以多个火舌的形式分落于每一个教会成员身上。这样,基督和圣灵对人的成神作用是不同的,基督的事业面向人的普遍本性,圣灵的事业面向人的个性,面向每一个单独的个人。圣灵在教会中以独一的、个性的方式向每一个人格传达神性的完满。大巴西勒说,圣灵是圣化的无尽源泉,它不因分享的人多而枯竭。圣灵既在每个人中,又无处不在。它不因被分割而受损,多人分享它的时候,它仍旧是完整的,就像阳光的照耀,享受阳光的人仿佛在独自享受,但阳光同时也在普照大地和海洋,溶于天空。同样,圣灵来到每一个接受它的人身上,就像为他一个人而来,但同时也充分地给予所有人以完全的恩典。

东正教神学家也十分强调圣灵在现代宗教生活中的应有作用:圣灵是神在我们中间的在场,圣灵的在场不是对经验世界的压制,而是对它的拯救,这个在场把所有人都团结在同一个真理中,但又分别赋予了各种生命才能,圣灵也是给予者,它总是高于一切受造物而存在,它是教会传统和继承性的保护者。东正教神学家梅延多夫在《当代世界中的东正教神学》一文中援引东正教都主教伊格纳季·哈吉姆1968年的讲话,来说明圣灵在宗教生活中的重要性:“如果没有圣灵,神就是遥远的,基督就只属于过去,福音书就只是死的文字,教会就只是组织,权威就是统治,传教就是宣传,礼拜就是回忆,而基督教的活动就是奴隶的道德”^[17]。梅延多夫指出了圣灵在当代西方神学和宗教生活中的缺失,认为恢复《圣经》的圣灵神学是当代东正教神学的迫切任务。

西方基督教神学强调了人与神的分裂与对立,人的罪孽本性和不能自我救治。虽然这种观念成为全部基督教神学的主流思想,但这并不是基督教神人关系论的全部内容。从东正教神学家对“成神”思想的阐发中,我们可以更深入地看到基督教神人关系的另一面,不是被许多神学家强调的距离和鸿沟,而是统一和近似。如俄国哲学家弗兰克所说:“基督教是一种并非因为神与人的对立而敬神,而是因为神与人的深刻的相近而敬神的宗教,基督教是人性的宗教”^[18]。

脱开东正教神学本身,我们可以看到,“成神”思想是东正教最高纲领主义宗教理想的突出表现:确认人有必要和有可能成为神,有可能把人的必有一死的本性现实地改变成不死的神的本性,确认基督徒的灵性生活能够现实地达到这一目的,——这样的宗教理想在西方基督教中已不被作为基本教义,而在东正教中,这一思想却不是少数超凡论者的学说,而是许多世纪以来东正教正统教义观点,“是东正教对人的命运的理解”。东正教的这一“脱离现实”的幻想特点与它对“人”的独特理解有密切关系。东正教关于人的未完成性、不定型性、人是走向完善的过程思想具有深刻的哲学意义。由此可以看到,俄罗斯哲学的三个重要特点——人文精神、生命完整性、理想性,都与俄罗斯东正教传统由

[16] Иоанн Мейендорф,《拜占庭神学:历史流派与教义》*Baizhanting shenxue; Lishi liupai yu jiaoyi* (Византийское богословие, Исторические направления и вероучение, Москва: Когелет, 2001), С. 299-300.

[17] Протоиерей Иоанн Мейендорф: Православное богословие в современном мире (当代世界中的东正教神学)//*Seminary Quarterly*, vol. 13, N 1-2, 1969. Saint Vladimir's.

[18] 弗兰克 Fulan [Frank]:《实在与人:人的存在的形而上学》*Shizai yu ren; Ren de cunzai de xingershangxue*, 李昭时 LI Zhaoshi 译 (杭州 江人民出版社 Zhejiang renmin chubanshe, 2000), 第 156 页。

着深层联系。

但是,从现实的观点来看,应当谨记的是,“成神”完全不等于人本身的自我傲慢,因为成神观是以东正教的禁欲苦修经验为前提的。修道主义是东正教不可分隔的一部分,而修道恰恰是从人对罪性自我的彻底放弃开始的,就是修道誓约的所谓“三绝”:绝财,绝色,绝意。此外,“成神”不是一种现实状况,而是人克服自身的堕落本性而走向神的一项使命,一个未来目标,而不是今世上的某个人可以达到神的境地。东正教最反对人性自身的傲慢自大。但这种“成神”思想也有可能带来理论和实践上的错误倾向,一是片面夸大人本身的优越性而忽视了人的罪,比如像中国基督教神学家张纯一那样,认为“我之精神,本来与神合一,本来是神”,“斯人本皆上帝”^[19],这已是对基督教的基本教义和精神的曲解;另一种错误倾向是过于凝神于精神工作而忽视人和世界的现实,如汉斯·昆所指出的,这种执着于人的“成神”,有可能使得“道成肉身和复活时常取代十字架,而且神性生活还常常取代尘世生活,对人的成神取代人的人性化,让世界回归上帝的呼吁取代对世界和社会的变革”^[20]。因此,对于东正教的“成神”思想,必须在东正教神学的全部传统和背景下,才能够正确理解。

[19] 转引自《中世纪神秘主义神学——道风基督教文化评论》Daofeng 第22期 No 22 (2005年春),第222页。

[20] 汉斯 Hnasi·昆 Kun [Hans Küng]著,杨德友 YANG Deyou 译,《论基督徒》Lun jidutu [On Christians](下)(北京 Beijing:三联书店 Sanlian shudain,1995),页638。

English Title:

The Concept of Theosis in Orthodox Christianity and the Concept of Sanctification in Chinese Philosophy

XU Fenglin

Professor, Department of Philosophy and Department of Religious Studies, Peking University 100871 Beijing. R. R. China. Tel: +86-136-6121-2861. Email: xufenglin@pku.edu.cn

Abstract: It is generally understood that the Christian God cannot be reached by human beings, and that a human being will never be able to become the God. But in Chinese philosophy, becoming a Buddha, a Celestial and a sage are seen to be possibilities and are encouraged. The two traditions are totally different. On the other hand, Orthodox theologians emphasize that *обожение* (theosis, divinization) as the essential theme in Byzantine and all of Orthodox Christianity. Are there similarities between Orthodox theosis and the Chinese thought of becoming a sage/sanctification? The present author points out three of them: First, both of their starting points are in the paradoxical anthropology, i. e., the nature of human beings. Secondly, both the process of theosis (becoming the God) and of sanctification (becoming a sage) are dynamic. Thirdly, the aims of both theosis and sanctification are to civilize human beings.

Key terms: Theosis, Sanctification/Becoming a sage, anthropology, dynamic process, human civilization

比较宗教文化研究

Comparative Religious and Cultural Studies

马丁·路德研究的芬兰学派与中国佛学的互动

黄保罗、陈 坚

(黄:北京师范大学哲学学院)、(陈:山东大学佛学教授)

时间:2014年6月12日晚19:20-20:20。地点:从兰州大学到兰州中川机场的机场大巴上。

提要:本对话以黄保罗,“芬兰学派在宗教对话和经典诠释上的贡献”(载《第一届“宗教对话与中国梦”学术研讨会论文集》[2014年6月10-11日],兰州大学民族学研究院、兰州大学民族宗教研究所、香港文化更新研究中心,兰州,页109-133)为基础,讨论了“马丁·路德研究的芬兰学派与中国佛学之间的互动”。主要包括如下内容:一是基督教的“称义/成圣”与佛教的“成佛”中的语境、时空与缘的概念;二是基督教的爱与佛教的慈悲;三是芬兰学派的“基督就在信之中”与禅宗的“悟”;四是芬兰学派的虚无与伟大的人性合一对沮丧与骄傲的消除与佛教《金刚经》的破执;五是从芬兰学派来反思文艺复兴、启蒙运动及中华民族的复兴。

关键词:成圣与成佛、爱与慈悲、信与悟、消除与破执、芬兰学派与复兴

作者:黄保罗,哲学与神学双博士,北京师范大学哲学学院、本刊及《博睿中国神学年鉴》主编。新街口外大街19号,100875北京,中国。Tel: +358-50-380-3445. Email: paulos. z. huang@ gmail. com

陈坚,南京大学哲学博士,山东大学哲学系、山东大学佛教研究中心教授,中心校区,山大南路27号,250100,济南市,山东省。电话: +86-135-8910-9465。电子邮箱: cjbud@ sdu. edu. cn。

一、基督教的“称义/成圣”与佛教的“成佛”中的语境、时空与缘的概念

黄:陈教授,您这两天听了我对芬兰学派的介绍。芬兰学派是对马丁路德进行研究的新学派,而路德的“因信称义”,与佛教禅宗之“放下屠刀、立地成佛”非常相似。那么,在佛教中,到底什么是“成佛”呢?

陈:佛教是从印度传到中国的,但中国佛教与印度佛教在理论和方法上都有很大的不同。我们这里主要谈中国佛教。在中国佛教中,“成佛”就是“成为你自己”。禅宗创始人慧能在《坛经》中开宗明义便说:“菩提自性,本来清净,但用此心,直了成佛。”这话说的很明白,“成佛”就是回归你自己的“自性”。以前有很多研究把慧能和马丁路德进行比较,认为慧能对佛教所作的改革与马丁路德对基督宗教所作的改革有着异曲同工之妙,这一点我也庶几认同。

黄:“你自己”是本源和真理的本身吗?

陈:佛教不怎么谈外在超越的自体,它反对“外求”,反对向外“求佛”而提倡向内“求心”,有一首佛诗这样说:

我本求心不求佛,
了知三界空无物;
若欲求佛但求心,
只这心这心是佛。

当然,佛教所说的“心”并不是固定的,这叫“无常”或“空”,它会因具体时空因缘的不同而有不同的表现,也就是说“心”具有“当下性”,每一个“心”都是“当下的心”,没有绝对的,这个“当下的心”就是“当下的你自己”。比如说,我是浙江人,是南方人,南方人喜欢吃米饭,我也喜欢吃米饭,这是我的“浙江心”;但是我的这个喜欢吃米饭的“浙江心”并不是固定的,并不是从来就如此的;而是因为我从小就在浙江长大,是那个环境因缘下慢慢形成的,是“缘起”的。既然是“缘起”的,那么当“缘”变了,“心”也会随之而变;比如我后来到山东工作,至今已有14个年头了。山东人不怎么吃米饭而爱吃面食吃馒头,超市里尽是卖各种形状的馒头。这14年的山东生活使得我也慢慢变得喜欢吃面食了,我的“心”也随山东之缘而变了。因为我们的“心”是随缘而变的,所以我们不要执着,要随缘,回到“当下”的因缘“做你自己”;面前是米饭就吃米饭,面前是馒头就吃馒头,都是“你自己”在吃。不过这里要注意,佛教虽然强调“你自己”,但不能简单地说“你自己”就是世界的本源和真理,而是能随缘的“你自己”才是世界的本源和真理。佛教有句话叫“不变随缘,随缘不变”,在“不变”中“随缘”,在“随缘”中“不变”,能够如此,才是真“自己”。

黄:您所说的“时空”可否理解为“context”(语境、处境)呢?也就是说,每个人都会具体地处于每个不同的环境中,而在这个环境中,每个人的角色、挑战和回应的方式都应该是不同的。

陈:对,可以这么说。比如说,我们刚才看到,司机不礼让在斑马线上行走的人,在芬兰可能不会这样,这就是时空因缘的不同。在中国,我们也不能骂司机如此不道德,因为他是受外在的“缘”的影响。他要是到了芬兰,在芬兰的大街上开车,他也会像芬兰司机一样在斑马线前慢下来等行人先过,他也会随“芬兰的缘”而变。现在在杭州,人们开车也是非常礼让斑马线的行人,跟芬兰应该没有两样。总之,中国很大,人很多,各地发展水平也不一样,许多事不能一概而论。

黄:我很理解您的说法,但是,这样会不会产生相对主义呢?也就是说,没有真理了,人怎么做都是合理的,而且会否因此产生人不愿意向善去做改变的情景呢?

陈:佛教不是相对主义,确切地说,佛教是缘起论,只谈每个具体时空里的具体情况,在不同的缘中有不同的真理;所以不是没有真理,而是不存在能够涵盖一切缘的放之四海而皆准的绝对真理。还是回到刚才开车的问题,司机在斑马线前慢下来就是绝对真理吗?不见得,如果是救火车、救护车,在特定的情况下也是可以闯斑马线甚至闯红灯,那叫因缘而定。我觉得,绝对真理论往往会导致不顾具体因缘地去按照那个“绝对真理”强行要求改变某种局面,但强行改变不但不能导致改变,反而会遭到有力的反击。真理不会出现在改变之前,真理只能在改变之中产生。我们不可能去改变一个人,除非他自己想改变。佛教的一切工作就是让你自己想按佛教的方法来改变,而不是要求你去按佛教的意志去改变;正是基于这个理念,所以佛教不强迫你去皈依佛教,只是给你讲一套佛教的道理,你信则信,不信也由你;你有你的自由选择的权利,你可以去信基督教,佛不反对,因为各人有各人的缘,这都是缘的事,不是佛的事。我也不说我佛教就是绝对真理,是不是真理由你们众生来决定,而不是由佛来决定,这就是《大乘起信论》上说的“所言佛法者,谓众生心也”这句话的含义。为什么佛法不是“佛的心”而是“众生心”呢?参透这句话,就理解佛教了。另外,《金刚经》上有两句话,基督教学者可能很难理解,第一句须菩提回答佛的话,曰:“如我解佛所说义,无有定法名阿耨多罗三藐三菩提,亦无有定法,如来可说。何以故?如来所说法,皆不可取、不可说”,第二句更是石破天惊,是佛自己说的,曰:“若人言如来有所说法,即为谤佛,不能解我所说故。”如来,也就是佛,佛所说的法“皆不可取、不可说”,如果有人一定要说佛“有所说法”,那简直就是诽谤佛,这是什么意思。其实,佛这么说,无非是要告诉芸芸众生,人各有因缘,不要把我说的当成绝对真理;真理在各人的因缘里藏着,不在任何其他地方,佛只是慈悲地帮助你回到自己的因缘里去寻找真理。你自己才是真理的发源地。只要你真正地回到你自己,你就会自觉向善,因为人性本善。如果有人把《金刚经》的话理解成,你看佛自己都说自己所说的法不是绝对真理因而“不可取”,那你还去信他干嘛?如果你这样理解,那你太低估佛大彻

大悟的大智慧了,那你就大错特错了。

至于说到行善或向善,那是个伦理问题,是人类社会的最低目标,在佛教中叫“共法”,也就是不分国别、种族和宗教,人人都应行善。基督教和佛教的本意都不仅仅是行善,但都要教导人们行善。佛教也强调通过行善而改变自己的周围环境,因为人所生存于其中的环境是人不可须臾而去的“依报”,与作为“正报”主体的人是一体的,这叫“依正不二”。什么是“依报”呢?比如说,我这次被邀请来开会,其实不仅仅是因为我是个佛学教授的缘故,而且也因为我是山东大学的教授,我要不是山东大学的教授,会议举办方可能也不会邀请我,也就是说,山东大学的一些特点体现在我的身上,这样山东大学就是我的“依报”。同样,您从芬兰来,芬兰就是你的“依报”。人只有通过行善来完善他的“依报”,人自己才能生活得完美幸福。

黄:这样看来,依报也就是每个具体的语境和时空,是每个人不可缺少的性质特点之一,而佛教所注重的就是具体的时空而不是绝对的真理。那么,在佛教里到底存在不存在绝对的真理呢?

陈:佛教的确不太谈论绝对真理的问题。甚至它都不用“真理”这个词,而是说“真如”,“如”在汉语中有“不确定”的意思。佛教是很强调时空性,不同的时空有不同的佛,这叫“十方三世无量佛”,比如释迦牟尼是我们人类所生活的这个时空的佛。其他时空里面还有阿弥陀佛、药师佛等等无量无边的佛。不同时空有不同的佛,当然也有不同的真理。在佛教看来,并不存在什么绝对真理,实际上人类也不需要什么绝对真理,绝对真理是人的幻觉,而且有害无益;比如美国老以为自己是绝对真理的化身,到处要其他国家按照它的模式来运行,结果把个伊拉克搞得国将不国,而且还殃及了自己。要理解佛教的真理观,就得理解佛教“空”这个概念。“空”是相对于“相”来说的,比如说,在学校里,面对学生,我是个老师;在家里,面对妻子,我是个丈夫;面对孩子,我是个父亲;在我们两人之间,我又是你的朋友。但是,这些都不是真正的“我自己”,这些都是“我自己”的“相”;“相”是不实在的,会变的,然而,在老师、丈夫、父亲、朋友等等的“相”背后,还有一个作为这些“相”之依托的不变的实在,那就是佛教所谓的“空”。“空”在不同的“缘”中显示不同的“相”,这些“相”中有不同的真理,比如我当老师有当老师的真理,而当老师真理有不同于当父亲的真理,但这两个真理不矛盾,可以同时显现在我身上,这是因为“空”的包容性。

黄:这么说来,这个“缘”是否就相当于“语境”(context)、“空”是否就相当于康德所说的“物自体”(noumenon)呢?就是“真理本身”?因为根据康德,人的理性所能观察、获取与得到的一切,都只是“Phenomenon”(现象)而已,而真正的“物自体”本身,是人无法认识的。

陈:可以这么说,佛教最重要特点之一,就是强调“缘”,也就是把时空划分为一个一个的具体“语境”(context)来谈真理问题,而不是只谈抽象的超越与绝对。佛教的“空”确实有点类似于康德所说的“物自体”,但却不能理解成是“真理本身”,更不能理解成超越与绝对。佛教说,这个世界是“空”的,这个“空”不是一般人所理解的空虚之空,不是“没有”的意思,但也不能简单地理解成“有”。东晋时期的佛学家僧肇有篇论文叫《不真空论》,在这篇著名的论文中,僧肇说“空”既不是“无”,也不是“有”,而是介于有无之间的“不有不无”,“不有不无”即是“不真”。在佛教看来,“空”不是“真理本身”,而是展示真理的舞台,是展示各种真理或多元真理的舞台;换句话说就是,“空”不是“没有”,而是指能够包容不同“缘”和“相”中的不同的真理,但它本身不规定什么绝对真理。“空”是果盘,上面可以放苹果、桃子、草莓、枇杷等等不同的水果,或者,今天放苹果,明天放草莓,都可以,但是,果盘再怎么放水果,也不可能成为水果本身。

黄:但是,基督教在处理这个“物自体”或“空”的时候,方式是不同的。因为基督教强调“启示”这个概念,也就是说,人永远无法认识真理,但真理本身自己主动地显示出来给人看,这就是道成肉身的基督。这里是绝对真理、外在超越与具体时空的联合,不同于佛教的只讲具体“时空”而不谈绝对真理的途径。所以,下面我们要来谈另一个问题。

二、基督教的爱与佛教的慈悲

黄:基督教的上帝不只是高高在上或只是超越地存在于精神的彼岸,将人类抛弃到具体的时空之中而不顾。芬兰学派在诠释路德时提出的重要贡献之一就是区分“上帝之爱”(amor dei)与“人之爱”(amor hominis)的两种爱。这是芬兰学派之父曼多马(Tuomo Mannermaa,1937——)教授所写的一本书的名字:《两种爱:路德的信仰世界》。人的爱,总是趋向于“美、善、好”等对象的,即哪里有这些美好的东西,人的爱就会趋向那里;同样,一旦当这些东西消失了,人对这个对象的爱,也就会消失。比如,一朵花非常的艳丽,它的这种美丽就是一种吸引人的“可爱性”,这个“可爱性”就会把“人”这个主体与“花”这个客体连接起来,可一旦花朵凋谢而失去了这个“可爱性”,主体之人与客体之花之间的关系也就会断掉了。但是,上帝之爱与此相反,一个对谁都摆臭脸的象一个刺猬一样扎人的人,虽然不可爱,但是上帝却还是爱他,在上帝之爱的光照下,这个人会慢慢地改变,他的臭脸会变成笑脸,他的刺猬之刺也会逐渐掉落,从而变成一个可爱之人;因此,上帝的爱就是趋向“虚无、什么都不是、恶、丑”等等的“nothingness”(什么都不是、无、空),可是,一旦上帝之爱来到这些本身是“nothing”的对象之上以后,这个对象就会变成“something”(带有某些[可爱性的]特点)。那么,佛教里面是否谈这个爱呢?

陈:您对上帝之“爱”的解释,我还是第一次听说,很有震撼力。虽然佛教所说的“空”不是“nothingness”的意思,但两者都含有无限可能性的意思。汉语佛教中也有“爱”这个词,是贪爱的意思,应该与上帝之“爱”不是一个含义,但词是一个词。佛教所说的“爱”是人生“十二因缘”轮回中的一个环节。“十二因缘”是指无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死,人如果不解脱,就会在这“十二因缘”中“轮回”受苦,所以我们要超越这种“爱”。我想,上帝之“爱”应该与佛的“慈悲”同义。什么是“慈悲”呢?“予乐为慈,拔苦为悲”。也就是说,把快乐给予人就是“慈”,把他人从痛苦中拔出来或拯救出来就是“悲”。

黄:陈教授,您说到的这一点,我觉得,是我们今天关于佛教与基督教对话中的亮点。除去原罪之外,基督教所说的人类所犯下的罪主要有两种,一是该做的没有做,即一个人应该积极地完成其使命却没有完成;如一个人没有像好撒玛利亚人(《路加福音》10:25-37)那样在路上去救助一个被强盗伤害的人,这就相当于,缺乏佛教所谓的“拔人之苦”的“悲”,就是犯下了基督教所谓的“该做而没有做”的消极之罪。二是不该做的却去做了,即有些消极的事情是人不该做的却去做了;如一个人不但没有“爱人如己”地去“予人以乐”(相当于佛教的“慈”)而且还是“予人以苦”的话,用佛教的术语就是没有“慈”的话,用基督教的话说,就是犯下了“不该做而做了”的积极之罪。因此,“慈”应该是积极去做该做的事情;“悲”是避免消极的不该做的事情。可见基督教所讲的爱与佛教所讲的慈悲,是相通的。

陈:是的,佛教的慈悲与基督教的爱,是相通的,不但相通,我觉得就是同义的。不过,佛教往往不是线性的,而是立体多元的。佛教在教化过程中并不单单讲“爱”,有时还根据众生的跟机,也有“怒”,或者说通过“怒”来表达“爱”。有“菩萨低眉”的“爱”,也有“金刚怒目”的“怒”。你到藏传佛教寺院去参观,就能看到一些怒目圆睁现愤怒相的像。“爱”是为了教化,“怒”也是为了教化。

黄:但是,芬兰学派强调的上帝之爱是无条件的,是面对不可爱、虚无甚至是罪恶的,那么佛教是如何的呢?

陈:佛教的“慈悲”同样也是无条件的。佛教对“慈悲”的经典解释是“无缘大慈,同体大悲”,这是“互文”的说法,实际上也包括“同体大慈,无缘大悲”。我们只解释“无缘大慈,同体大悲”就可以了。

什么叫“无缘大慈”呢，“缘”就是条件，“无缘”就是无条件的意思。比如，布施，不求回报的“布施”就是“慈”；若“布施”想得到回报，这样的“布施”充其量只能说是“善”。东晋时期的道生法师说“善不受报”，很多人不理解，佛教不是说“善有善报，恶有恶报”吗？怎么又“善不受报”呢？道生法师的意思实际上是说，你“布施”行善的目的如果是想得到某种回报，那这样的“行善”是不会有“善报”的；因为你想用行善来做某种交易，这太执着了，还是“恶”，还是“世间法”，不是“佛法”，不符合佛教“无缘大慈”的精神。佛教的“无缘大慈”，在《金刚经》中叫“不住相布施”或“无住布施”。在《金刚经》中，佛反复告诫菩萨：“菩萨应无所住行于布施”，不要看你漂亮就布施，看你长得丑就不布施；或看你能感恩我，我就布施，看你不感恩我，我就不布施，这与上帝无条件之“爱”其实是一个意思。

那么，什么是“同体大悲”呢？这与前面提到的“依报”思想有关。不但我们所生存于其中的环境是我们的“依报”，他人也是我们的“依报”。俗话说“不是冤家不聚头”，冤家也是你的“依报”，不是你的“依报”，怎么会来到你面前呢？总之，他人也是我的“依报”，而且“依正不二”，他人与我是一体的，同体的，他人的痛苦就是我的痛苦，痛苦着你的痛苦，感受着你的感受，这个就是“同体”。把别人的痛苦当成自己的痛苦来解决，拔除他人的痛苦就是拔出自己的痛苦，这个就是所谓“同体大悲”。佛教对于一个人与他人的“同体”有很多形象的说法，比如《阿弥陀经》中有一种“共命”鸟，梵语叫“耆婆耆婆”，这种鸟一身两头，两鸟一身，表示两鸟是“同体”的。有个佛教“本生”故事（类似于寓言），释迦牟尼和他的堂弟，也是他的反对者提婆达多，前世就是一只“共命”鸟，两个头一个身体。提婆达多非常嫉妒释迦牟尼，很想弄死释迦牟尼，但总是没机会，于是他只好自己吃毒果，既毒死了自己，同时也毒死了释迦牟尼，因为他们“同体”的，所以肯定是两个一起死。华严宗初祖杜顺大师还有一个形象而幽默的说法，叫“益州牛吃草，嘉州马腹胀”，就好比芬兰有一头牛在吃草，结果在中国的一匹马也“腹胀”而饱，这都哪跟哪啊？实际上这也是在表示“同体”。我们都知道，佛教“慈悲”的“形象代言人”是观世音菩萨，观世音菩萨在印度的前世形象是一只双头小马驹，这也是在表示“同体”，限于时间，恕不多说。在佛教中，你之所以要对他人慈悲，是因为你跟他人根本就是“同体”的。

黄：这很有意思，佛教所说的体，与基督教也有很多的相似性。比如，“教会”被说成是基督教的“身体”（Church is the body of Christ），而且信徒又被说成是“互为肢体”的弟兄姊妹（《哥林多前书》12章），甚至全人类和全宇宙作为上帝的被造之物，人都应该好好的管理与爱护。所以，基督徒不仅爱家人和信徒，而且爱环境，甚至是敌人。这与儒家的“次第之爱”是很不同的，与佛教的爱到有很多的相似。

陈：是的，佛教的“慈悲”强调对所有人和自然的爱，这与基督教似乎也是一样。不过，儒家确实是讲有次第的“差等之爱”的。

黄：但是，就基督教与佛教的爱比较而言，还是有差异的。我们上面所说的，基督教称之为“Coram Mundo”（即世界里的关系）中的爱，也就是形而下层面的，这对于基督教与佛教来说，是相通的。但是，基督教还强调“coram Deo”（人神关系），即人与上帝之间的关系；在这个层面，当人面对绝对真理、超越的存在和永恒的实在或天国的时候，基督教认为，人是绝望而无救的，所以，必须要依靠道成肉身的基督来拯救人，即通过“信”来接受耶稣基督。总括而言，在人与绝对真理之间的鸿沟，人的爱或慈悲是无法跨越过去的；可是在形而下的世界里，人的爱或慈悲则是非常有价值的，也就是说，爱和慈悲虽然不能达到完全，但却是绝对、完全与永恒的一种体现方式。如此以来，基督徒的行善，其根本目的就不在于是否会完全成功、成圣或成善，而在于“行善”本身是基督徒的存在方式。这与佛教的不问成功、只求行善的特点也是相似的。但是，佛教的“慈悲”似乎只关注或更加注重帮助人们解决形而下世界的烦恼。

陈：是的，帮助人消除烦恼是佛教的核心。因为它通过将人生分割成一个个的“时空”，追溯和推演其前世后身的“缘”，从而帮助人放下一切而消除烦恼。佛教是“无神论”，它不愿意设立一个外在

的“神”来作为宇宙的起点,来创造和安排一切,这与佛教的出身有关。佛教在印度是通过反对婆罗门教而发展起来的,其中就包括否定婆罗门教的“有神论”。不过,说佛教是“无神论”,不要理解成佛教体系中没有“神”;相反,佛教中有很多神,多得无量无边,但这些神与基督教的“神”完全是两码事。我们一般所说的“有神论”,是指神是我们人崇拜和信仰的对象;如果神不是我们人崇拜和信仰的对象,即使神再多,也不能叫“有神论”。佛教中的神都不是我们人崇拜和信仰的对象,正是在这个意义上,我们说才佛教是“无神论”,不能把佛教“无神论”理解成马克思主义那样没有神的“无神论”。佛教不是像马克思主义那样绝对地否定神;佛教中是有神的,佛教也不反对神;它只是反对“有神论”,反对信仰和崇拜神,同时也反对把佛当神来拜。归纳起来,佛教中的“神”基本上有三类,一是护法神,是保护佛教的;二是六道轮回中的“天道”,是佛教化的对象,与人、狗、猫等其他众生平等;三是成佛的“方便”,比如,有的人一定要信神,把佛当成神来信,那佛也不是决然反对,但佛说你绝不能把神当目的,你要通过信神来回到你自己来成佛,你自己才是真正的佛真正的神,不要挂在外在的神佛上而下不来,因为佛也好,神也罢,这些外在的东西,都只是你觉悟路上的“方便”而非“究竟”,绝不可把“方便”当“究竟”。我们现在有个成语叫“百尺竿头,更进一步”。这个成语最早出于唐末五代时期一个叫景岑的和尚写的一首诗,这首诗可以帮助我们理解佛教要求从神佛回到自己的理念,诗是这样的:

百尺竿头坐底人,
虽然得入未为真;
百尺竿头须进步,
十方世界现全身。

一个人坐在“百尺竿头”,坐得那么高了,到了那上面都还不是真,还得继续“进步”,这就好像你爬树,爬到这个树顶了,你还得继续往上爬,能爬到哪儿去呢?再往上爬,你就回到地上来。“百尺竿头,更进一步”,“更进一步”,你就回到地上,回到这个现实世界也就是佛教所说的“十方世界”来了。佛教的学佛修行也是这样,学佛不要停在佛上而下不来,佛和神都是让你解脱的方便,你若执著于佛和神,那反倒不能解脱了;这是达到一定佛教境界的话,这个话非常形象,“百尺竿头”还要“更进一步”,你肯定要回到地上来,回到现实中来,你从哪里出发就回到哪里,不能飘在上面下不来。

有点扯远了,还是回到你的问题。佛教因为不像基督教那样有个至高无上的神,所以,也就不处理“人神关系”,佛教只是向内处理人与他自己的关系;与自己处理好关系,自然地也就与他人处理好了关系,因为自他是“同体”的。同时,因为没有至上神,所以,佛教也就无需讨论与神有关的形而上学的问题。佛教有部经叫《箭喻经》,说是有人被箭射伤了,被抬到了医院看医生,这个医生不需要去追问这箭是谁射的,箭是铁做的还是铜做的,他只要专心地把箭拔出来,好好地去看这个箭伤就可以了,该开刀开刀,该上药上药,关注当下就行,别管其他劳什子事。佛教也是这样,佛经上说佛是“大医王”,医治人类的心病。佛只关注现实的人心,而不关注一些与此无关的形而上学问题,比如“世界是永恒的?还是不永恒的?”、“世界是有限的?还是无限的?”、“灵魂和肉体是同一物?还是两回事呢?”、“得道的圣者死后,肉身继续存在?还是不再存在呢?”、“圣者死后,会不会既存在也同时不存在?还是既不存在,也非不存在呢?”这些形而上学问题,佛一概置之度外。不过,基督教是十分关注形而上学问题,这与佛教不太一样。总之,基督教在谈爱的同时,也谈形而上学问题。不过,佛教虽然不谈形而上学问题,但也不是光谈慈悲,佛教在慈悲之外还特重“般若”智慧,这就是所谓的“大彻大悟”。佛教是讲“悲智双运”的,“悲”是慈悲,“智”是智慧,两者相辅相成,不可或缺。佛教的智慧可以说是对应于基督教的形而上学思考的,因为作形而上学思考是需要极高智慧的,但佛教所说的智慧与基督教的形而上学思考完全不是一回事。总而言之,佛教就是要通过“悲智双运”来帮助人解决他的

烦恼问题。

黄:这也是基督教的重要内容之一,但比起生命之道来,这只是副产品而已。因此,我的感觉是,在形而下的层面,基督教与佛教有许多的相通、相似及相同之处。但是,相似点之外,基督教有一个永恒、绝对、超越和完美的上帝与天国,人们通过行为无法到达,但通过“信”基督则可到达,而芬兰学派的重大贡献就是论证:在路德的《海德堡辩论》中,“基督就在信本身之中”是重要的教义。而佛教似乎把一切都化解掉了,甚至连真理都化解掉了,成了相对主义。那么,“佛”这个“彻悟”到底是什么意思呢?

三、芬兰学派的“基督就在信之中”与禅宗的“悟”

陈:我觉得形而上应该是为形而下服务的,而不是相反。进行形而上思考的还是形而下的人。形而下的人是有烦恼的,当然佛教所说的“烦恼”很复杂,因没钱而烦恼的那种烦恼是很表面的,它根源于人的“无明”。烦恼的根源是所谓的“无明”,这“无明”实际上就是生命的原本状态,人因“无明”而烦恼,破了无明就“大彻大悟”。要破“无明”,需要信、解、行、证之四步修行,而不仅仅是“信”。我知道基督教特别重视“信”。“因信称义”,“基督就在信本身之中”。基督教的“信”是对作为超越的绝对实体的上帝的“信”,但佛教的“信”不是信某个绝对实体,因为佛教中没有绝对实体,佛也不是绝对实体。佛教一般讲“学佛”而不讲“信佛”。佛教的“信”是信诸佛菩萨所说的道理。如果佛教讲信佛,那一定是信佛、法、僧“三宝”,三宝一起信。《大乘起信论》还有第四信,那就是信真如。如果按照基督教的标准,信只能信一个对象,怎么能信三四个对象呢?信三四个还叫信吗?基督教的信是唯一的,因为它认为真理是唯一的。佛教与基督教在这一点上似乎差别很大。在印度语境中,梵文的“信”就是“正确理解”的意思。到了禅宗,慧能和尚作为禅宗的创始人,他把外在的佛转化为内在的“自性佛”,从而人人都是佛,这时佛教的“信”也就成了“悟”。只要你“悟”了,佛教的一切道理你都豁然明白了,大彻大悟了,从而彻底实现了对佛教道理的“正确理解”,光靠外在的看看佛经,你永远也无法“正确理解”佛理的。深受禅宗影响的王阳明,他所提倡的“致良知”中的“良知”就是这种“悟”。

黄:这种内化的“悟”就是对真理的正确的、良善的认知,从方法论上说,是灵活而超越一切局限的。但是,认知的对象到底是什么呢?可能就是上面所说的超越一切“相”的“空”,也就是超越一切现象的本质性“物自体”。对于这个本质的“空”或“物自体”本身,佛教似乎是阙如而没有明确描绘的,但基督教则明确地表述为:耶稣基督就是“道路、真理、生命”,若不借着基督,没有任何人可以到上帝天父这个“物自体”和“本质”那里去。因此,佛教的禅宗之“悟”,可能只是指出“空”这个本质所在而已,告诉人“一切的相都是空”,并且告诉人“有一个真正的物自体”,但却没有说明这个“物自体在哪里”;这有很大的启发性,但这只是认识论的路径而已。

陈:你这一点讲得没错,禅宗确实不想指出“空”是什么?如果能够指出“空”是什么,那就不空了。佛教喜欢说“不是什么”,不喜欢说“是什么”。佛喜欢否定,不喜欢肯定。佛有时甚至还否定自己,因为有的人学佛学得走火入魔,执著于佛,反而被佛障住了不能解脱,这时佛也就成了魔,佛就不是真理了,这时就要“呵佛骂祖”,禅宗最擅长此道。佛不说自己是真理,但也不否认上帝是真理,这就有宗教宽容了。还是回到“空”,“空”什么都不是,但什么都可能是,这就是佛教所说的“空有不二”,也就是《心经》中所说的“色即是空,空即是色;色不异空,空不异色”。“空”自己从来不显现,它只能在与“有”的关系中通过“有”来显现,“空”像慈禧太后一样“垂帘听政”,从来不露面,但一切都源于它。在清朝,慈禧太后什么都不是,但什么都可能是。佛教是反本质主义的。“空”肯定存在,但不好用语言来说,也不好给他指定一个存在,不像康德说人不可能认知“物自体”,那就把“物自体”指定为

上帝。这是西方人的思路。西方人难以忍受无所指的概念。当然,后来出了个维特根斯坦,说一个词的意义不是它的所指,而是它的用法,这很有佛教缘起论的味道,比如,“狗”这个字是什么意思呢?不知道,没法事先指定,完全看它被用在什么语境中,用在不同的地方就显示不同的意义,这就是缘起论。维特根斯坦是西方哲学的异数。另外,佛教说“龟毛兔角”,龟哪有毛?兔子也没有角,这样的词有意义吗?西方人不太能理解“龟毛兔角”,因为它无所指。佛教说“万法皆空”,但我们所看见的都是法,空是看不见的,看见的都是相。总之,佛教从来不给“空”指定一个什么实体与其相对应,但“空”也不是没有。

黄:您说,佛教只谈“否定”的路径,在基督教特别是早期的希腊教父与东方的正教传统中,其实也是屡见不鲜的,被称为“否定神学”(Via Negativa, via negationis, Apophatic theology, [?] π[?]όφασι?, from [?] π[?]όφημι - apophēmi, "to deny, negative theology)。一位九世纪的爱尔兰新柏拉图主义神哲学家与诗人约翰内斯·斯哥德·艾儒吉纳(Johannes Scotus Eriugena c. 815 -c. 877, 又称爱留根纳 Eriugena, 因为译注亚略巴古的伪丢尼修(Pseudo-Dionysius the Areopagite)的著作而广为人知),曾经说:“We do not know what God is. God Himself does not know what He is because He is not anything. Literally God is not, because He transcends being。”(我们不知道上帝是什么。上帝自己不知道他是什么,因为他不是任何什么。字面地说,上帝不是,因为他超越是)。这与道家老子所说的“道可道,非常道”也很相似。这些论述都注重谈及“本质、真理、上帝”的神秘性、超越性和不可知性的方面。但是,基督教又同时特别强调“明晰性”(clarity),即耶稣说的“我就是道路、真理、生命”(《约翰福音》14:6)与“看见了我,就是看见了父”(《约翰福音》14:9, 6:20等)。这是一个悖论,即上帝虽然在本质上是不能被他人认识的,人只有通过上帝的启示才能来认识上帝,但即使这种认识也是不全面的;但同时,人对上帝又拥有一定的清晰的认识,如耶稣基督就是道成肉身的上帝,通过信基督,人的罪就会得到赦免,并且成为上帝的儿女而承受永生的祝福。在与佛教和道家等进行对话时,我们需要特别注意基督教的这种“不可知”和“清晰性”之间的悖论性特点。其实,芬兰学派就特别强调“上帝的隐藏性”及上帝的祝福和启示都往往在我们人眼所看到的的东西的“背面”或“对立面”,比如,芬兰学派对亚伯拉罕献子的研究,就特别强调这个问题。

从“认识论”与“实践论”之间的关系而言,人怎么能够进入到“空”这个本质性的“物自体”那里呢?佛教所教导的“悟”涉及到两个方面,一则需要教导者提供的作为名词性的“悟”,二则需要听者具有意愿和动力来接受和实践这个“悟”。前者可以有高僧大德来提供,但后者从哪里得到呢?若没有这个意愿和动力,听者就无法进入实践的层面。

芬兰学派对路德的新诠释之重大贡献之一就在于指出:“基督就在信本身之中”(In Ipsa Fide Christus Adest)。

首先,在路德去世(1540)之后,在路德宗的传统中,特别是经过墨兰顿(Philipp Melancthon, 1497 - 1560)和《协同书》(Forumula of Condord, 1577)之后,“因信称义”(justification by faith, justus ex fide),主要被诠释为具有“法庭式”(forensic)的效果,即因为上帝的爱之恩典,借助于信徒对耶稣基督的“信”,上帝就宣判信徒为无罪,也就是被称为“义”了,因为他们的罪都被耶稣基督赎买了。但是,基督徒在属灵身份被称为义的同时,在肉体的仍然是个罪人,这就是路德所强调的“基督徒同时是罪人和义人”(simul iustus et peccator)的本义。

其次,芬兰学派则通过路德在诠释《加拉太书》时主张的“*In Ipsa Fide Christus Adest*”(基督就在信本身之中),强调“因信称义”不仅具有上述的“法庭式”意义,而且具有“效果性”(effective)意义。也就是说,当一个人信耶稣基督之后,他的身上就有了“盐”和“光”,就真的变为“好人”了,因为基督就住在(inhabitat, indwell)这个“信”里,由此而言,信徒活着就是“基督在他里面活着”,如使徒保罗所说:“现在活着的,不再是我,乃是基督在我里面活着”(《加拉太书》2:20)。芬兰学派的这个观点,对

信义会传统有了一定的矫正,特别是挑战了德语世界对路德的诠释传统。

第三,芬兰学派并不认为,信徒的“效果性”变化是靠人的行为努力而得来,而是因为“基督就在信本身之中”,也就是这一切都必须在“十字架神学”(theology of cross)的框架下来理解,充分抓住“在基督里”这个概念,否则的话,芬兰学派就有可能被理解为从伦理学视角来谈论人在世界里的人与人的关系,而不是从救赎论视角来谈人与神的关系。曼多马的学生培乌拉(Simo Peura,1957—)主教就对这个问题进行了专门研究,强调了十字架神学的框架之意义。

所以,针对“基督就在信本身之中”这个论断而言,芬兰学派发现了人的“虚空”(曼多马的学生尤图宁[Sammeli Juttunen,1960—]对此有专门而深刻的研究)与“伟大”,一方面帮助信徒排除沮丧和绝望,因为人“得与上帝的性情有份”(《彼得后书》1:4),愿意采取一个积极入世的人生态度,努力强调行为和作盐作光的责任。另一方面,帮助信徒认识到自己永远无法成为基督的样子或成为神,只有通过“住在”信之中的“基督”才可能得救。这是一种消极与积极、绝望与希望、真实与理想的结合,既能排除虚无主义,又能排除自以为义的骄傲自大。也就是说,根据芬兰学派,基督徒得救靠的是基督,但在生活中应该行善,其原因不在于善行的结果会成功与否,而是因为,行善就是基督徒的本质和存在;因此,信徒既行善却又不靠着行善夸口。曼多马的学生克佩瑞(Kari Kopperi,1960—)总结说:通过他的悖论式命题,路德离开了“做它所是的”(facere quod in se est)和“功劳”(merit)的思维,离开了对自由意志(free will)的信任和佩拉纠主义(Pelagianism),离开了荣耀神学(theology of glory)。对于路德来说,正确的神学是建立在上帝之爱基础上的,它通过基督的十字架体现给人类,而且超越人的理解力,直到十字架的启示来临为止。

请问陈坚兄,您如何来看待芬兰学派关于“基督就在信本身之中”的价值与意义?或其中是否有什么问题呢?

陈:芬兰学派我还第一次听说,有点孤陋寡闻。我们中国学界对西方文化和宗教的了解,一般还是局限于西方“八国集团”的那些国家,这是很不好的现象。“八国集团”实际上只是是政治和经济组织,政治和经济不能覆盖和取代文化和宗教。我觉得在文化和宗教上,了解诸如芬兰、瑞典、冰岛甚至非洲的、南美的等等尽量广泛的世界文化和宗教是非常有好处的。不可否认,佛教与基督教有很多差别,但有的时候又处处相通。这不禁使我想起了牟宗三先生的一句话,叫“人类的最高智慧都是相通的”。

芬兰学派的“基督就在信本身之中”这句话很类似于佛教所说的“佛就在悟中”。《金刚经》中有句话叫“若见诸相非相,即见如来”,意思是,我们怎么能见到佛呢?你自己“见诸相非相”,不执著一切相而开悟了,你就见到佛了,这就是“佛在悟中”。只有在“悟”中才能见到佛,没有其他方法可以见到佛。可见,见到佛完全是个实践问题,也就是修行问题,不修行开悟,光坐而论道是不可能见到佛的。佛教不是认识论,而是实践论。我想“基督就在信本身之中”应该与“佛就在悟中”相仿佛,应该也是个实践的问题。在汉语中,“悟”是一个“亻”加一个“吾”,也就是“我的心”的意思,回到我自己的心就是“悟”。我想,“基督就在信本身之中”中的“信”,应该也是内在于自心的一种宗教情感,不只是表面地向外信上帝信基督,或者说,越是向外信上帝,就越是回归内心,这就像举重,举得越高越稳,就越需要向下的内力。不知这个比喻是否恰当。不过,佛教是“无神论”,其本身就不需要向外,这与基督教的“一神论”还是有些不同。一神论和无神论,在理论上将肯定会有些不同,但如果落到实践上,两者不应该有太大的不同,毕竟它们都是要使生命充满光明。我觉得,以后的佛耶对话应该侧重于实践,而不应该是理论。理论有时会导致争吵,实践却有助和谐。这就好像在酒桌上,喜欢喝茶的喝茶,喜欢喝酒的喝酒,大家各得其味,不矛盾;但要是论起茶和酒,茶有茶的观点,酒有酒的理论,有的说茶好,有的说酒好,结果谁也说服不了谁,难免会吵起来。

四、芬兰学派的虚无与伟大的人性合一对沮丧与骄傲的消除与佛教《金刚经》的破执

陈:我虽然是个研究佛教的学者,但我觉得基督教的理论也是很好的,我一向提倡佛教研究要向基督教研究学习,因为基督教研究有很悠久的历史,其学术性也挺强。我觉得在宗教信仰上,提倡一神论的信仰也没有什么不好,只要有助于人类安顿自己的生命,有助于社会的文明。我看过许多历史资料,基督教许多传教士在中国做过很多慈善工作,尤其是主张改进社会的“社会福音派”,他们甚至到别人闻之色变的麻风病院去帮助可怜的麻风病人,我真的是很感动。他们对中国的现代化、医学与教育、破除陋习和礼教的坏风俗,作出过很多努力。

但是,现在的很多西方基督徒的态度却让我非常失望,他们好像在提倡“教会之外无拯救”,只有西方教会才能承担其拯救的任务,反对中国的“三自”教会,对中国文化也看不起,对中国的政府有异议。我觉得中国如此一个大国,国土比欧盟大一倍,人口,欧盟只有中国的零头,欧盟的那点人口,在中国几乎可以忽略不计。这么大的国家,干什么事,其难度都不是欧盟任何一个国家所能想象的,也不是靠基督教就能解决的。很多人头脑发热,好像中国人信了基督教,什么问题都解决了,这也太幼稚了。当然,中国的问题,也不是靠佛教就能解决。实际上,哪个教都不可能解决中国的社会问题,尽管它们都程度不同地有点作用,只要它们不“跑偏”。现在在中国农村,基督教也在进入人们的生活和视野,但也不是没有问题,如有的人信了基督,自己的母亲去世了,也不举办或参加中国式的祭奠,村民们就会有看法,结果就造成了民众的分裂。许多基督徒帮助人,做得非常好,可好像是在做交换,我帮助你了,你就必须来皈依基督,这用佛教的话来说,是“我执”太重了。基督教的慈善事业,对于部分受帮助的人也许是有影响的,他们也许会信教,但对于许多旁观的人,他们对基督教还是没什么好感,觉得你来帮助我的目的就是想来让我信教的,“司马昭之心路人皆知”,人们就有戒心了。也许我说的不是很全面,但绝对存在上述情况。

我觉得基督教的理论、实践历史都没什么不好,但是这却与他们现在所取得的效果不吻合,也就是说,基督教并没有达到让绝大多数中国人信服的效果。

黄:那您认为,主要是什么原因呢?

陈:我认为主要还是态度问题。我的观点是基督教的态度有点太“我执”了。帮助人就帮助人,何必一定要人皈依,皈依不皈依是人的自由选择,有的人会皈依,有的人不会皈依,这是很正常的事。无论那种宗教,做慈善,应该是“传善”而不应该是“传教”。佛教这一点是做得比较好。当然,一个人,一个国家,一个民族,甚至一个团体,多少都会有点“我执”,我也会有“我执”。但“我执”太强了就会事与愿违,不是好事了。基督教有时会跑到中国来说,你看西方比中国发达,这是为什么呢?这是因为西方人信基督教,然后再拿韦伯的《新教与资本主义伦理》来说事,说西方的经济发展,就是靠了新教伦理。东方信佛教,就是妨碍经济发展,所以很穷。还有一个美国的华人教授兼牧师,有一次与我交谈,滔滔不绝地说基督教之好,实际上都是在说美国之好,偷换概念。这都是基督教徒的“我执”在作祟,一个基督教就能决定西方的发展?这也太天真了,也太没有历史常识了。认为基督教就能决定一切,这就是基督教的“我执”。佛教是讲缘起论,不讲决定论。缘起论认为,西方的发展是有很多缘在起作用的,基督教充其量也只是众缘中的一缘而已。现在,世界上也不单单西方信基督教,非洲和南美也有很多国家信基督教,它们有的比中国还差,但我们也不能把这些国家发展不好归咎于基督教,这不是事实。另外,我想,意大利和菲律宾都是天主教国家,但意大利发展得比菲律宾好,这是为什么呢?好好思考这个问题,西方人对自己宗教的“我执”就破除了。很多时候,我觉得,不是基督教使西方变得好了,而是西方使基督教变得好了,不能倒果为因。试想,为什么没有人拿菲律宾的天主

教来说事呢？为什么没有人拿埃塞俄比亚的基督教来说事呢？不要老是看意大利的天主教，看美国的基督教，光看这些西方宗教就会产生强烈的“我执”，会产生宗教傲慢，这个于己于他都不好。

黄：这个态度是否可以从以下几个方面来分析呢？一则从本体论而言，基督教有绝对的上帝与魔鬼、真理与谬误之二分法。我个人认为，相对于多神论、相对主义等而言，这是基督教的本质，是不应该被要求而且也是不可能被抛弃掉的。二则问题可能出现于认识论上，因为本质上，上述的二分是存在的；但在实际生活中，人却无法拥有如此的能力、地位与权柄来对所遇到的现象进行真切的如此二分，或作出具体化的结论。也就是说，一个基督徒虽然信了基督，但他仍然是人，所以，某个或某些基督徒所认定的“上帝与魔鬼”或“真理与谬误”，并不一定真的是本质性上的实际。这就像使徒保罗说的那样：“若有人以为自己知道什么、按他所当知道的、他仍是不知道”（《哥林多前书》8:2）。三则从实践论的视角而言，基督徒之间，使徒保罗说：“为什么不情愿受欺呢？为什么不情愿吃亏呢？”（《哥林多前书》6:7）。对于非信徒来说，基督徒更应该做出好的榜样来关爱他们。因为这三方面及其他的原因，在实际生活中，有的基督徒可能会自以为高人一等，因为自己是属于上帝的子民，而他人则是不承认和信靠上帝的悖逆之子。但却忘记了自己得救乃是出于上帝的恩典之缘故，自己相信也是因为上帝拣选的缘故，自己能做出一些好行为也是因为基督住在信之中的缘故，自己实在没有什么可夸口的，但是，有的信徒或者说绝大部分信徒在本质上仍然无法摆脱这种属灵的骄傲，以至于引起非信徒的不愉快，而不是把他们吸引过来。

陈：基督教确实是一种很好的宗教，能让很多西方人找到安顿自己生命的方法，这是不可否认的，但中国人一直对它没什么太多的感觉，更不要说信不信了，这是为什么呢？这与中国文化的特性有关，也与基督教本身有关。现在很多基督教学者研究中国佛教，他们很想知道中国人怎么就心甘情愿地接受了佛教的。这个很有必要。当基督教说其他的宗教都是异端的时候，佛教说其他宗教是“外道”。“外道”与“异端”不是一个意思。“外道”不是贬义词，只是意味着佛教以外的“道”，既然是“道”，那也是真理。佛教以外还有可以走的道路，还有可以遵循的真理，这是佛教对其他宗教的看法。这就好比芬兰相对于中国是外国，不能说芬兰是外国就不是国，就中国是国，这是不对的。“外道”的含义有点类似于“外国”。佛教到了中国，说自己是“内学”，佛学院叫“内学院”，而儒家道家则是“外学”，也就是“外道”。在佛教看来，“外学”或“外道”是尤其合理性甚至真理性的，不能否定，甚至还要吸收。正是基于这样的理念，佛教到了中国，它很多时候是在宣扬儒家或中国其他宗教的思想。佛教在中国往往扮演果盘的角色，这果盘上除了放佛教，还放儒学，放道家，甚至还放基督教。在台湾，有一次地震后，佛教徒帮助基督徒把一个被震倒的教堂修好了，而并不是只修佛教的寺庙。结果，后来一些基督徒被吸引来皈依了佛教。这是很不可思议但却又在情理中的事。佛教徒帮助基督徒修教堂，这就是佛教的“破执”，破掉了佛教的“我执”。《金刚经》对“破执”有非常好的论述，建议阅读。信佛之后，到了一定的境界，就需要把佛也抛弃掉，这才是真正地信，因为佛是无所不在的，一个好的基督徒也可能就是一个好的佛教徒。这里我想顺便提一下，前段时间出了个“曲阜建教堂”的事件，闹得沸沸扬扬，搞得很多儒家知识分子更加反感甚至厌恶基督教。如果基督教不是一意炒作着要在曲阜建教堂，而是出钱帮助修孔庙修孟府，如果有这种胸怀和战略，那中国人就可能接受基督教了。中国历史上的很多孔庙实际上都是佛教参与建设的，至少佛教愿意出钱建孔庙。不但建孔庙，而且还在佛寺中讲四书五经，讲《弟子规》，就是现在也还是如此；很多和尚穿着袈裟不讲佛经，讲儒家的经典，但他依然还是和尚，不会变成儒生。和尚还是和尚，儒生还是儒生，虽然儒生不是和尚，但在佛教看来，一个好的儒生就是一个佛教徒，而一个好的和尚也应该是一个好的儒生。

黄：是的，天主教神学家拉纳(Karl Rahner)就提出过“匿名的基督徒”(Anonymous Christian)这个概念。从形而下的层面而言，许多宗教及其信徒的表现，都有相似性。基督徒的“破执”也非常重要，就如我上述提及的那样，本体论上真假是存在的，但在认识论上，虽然基督徒应该在根本真理上有

所坚持,但却不应该执著于自己的外在与名份以至于被它们束缚住。而在实践论上,更是没有审判权来断定他人的前途,虽然一个人不承认基督,但他将来会怎么样,却是开放性的;一个人虽然表面上不承认,但实际上怎么样却是我们外人无法知道的。也就是说,在坚持本体论的绝对真理的同时,在认识论和在实践中,基督徒应该采取开放的态度,努力通过思考、表述和行动来见证自己的基督徒身份和认同特征。基督徒可以重在“立我”而不是“破他”上。

陈:基督徒对中国文化应该尊重,与中国社会应该相适应,甚至与中国社会主义相适应。不但应该有资本主义的基督教,而且还应该有社会主义和共产主义的基督教。从历史上看,马克思的共产主义思想是渊源于基督教思想的。

黄:是的,我觉得基督徒应该尊重中国文化并努力通过正面的行动与宣扬来与中国社会相适应,避免简单武断地指责和审判,因为圣经的《罗马书》1:20节说:“自从造天地以来,神的永能和神性是明明可知的,虽是眼不能见,但借着所造之物,就可以晓得,叫人无可推诿。”也就是说,基督徒应该相信,上帝会在一切人的身上做工,在那些不接受、不承认和不相信基督的人身上,上帝自会借着外部的所造之物及人内部的良心来启发他们,而且在最后的审判中,上帝一定会公平地对待每个人的。重要的是,基督徒需要注意:耶稣基督是真理,人类只有通过耶稣基督才能得救,但作为一个人甚至信徒,我并不能完全理解基督对每个人的具体拯救方法是什么,因此,我个人所理解和宣讲的,不一定是真理,或者只是真理的一个方面而已。

五、从芬兰学派来反思文艺复兴、启蒙运动及中华民族的复兴

黄:我现在把芬兰学派介绍到中国语境中来,主要考虑点是想以此来反思欧洲的文艺复兴和启蒙运动给世界带来的影响,并从而对今天中国强调的中华民族的复兴提供参考的可能。欧洲的文艺复兴与启蒙运动,一则发现和提高了人的价值,二则高举和使用人的理性,三则对上帝本身与世界上的教会之间进行了区分。这些积极方面,通过促进技术进步和物质财富的创造而极大地影响了世界的发展。但是,它们也有消极面:一则反对教会甚至抛弃上帝,从而使人陷入了迷茫甚至是虚无之中。二则过分强调人的理性而促进了人类私欲的发展,以至于今天我们面对能源危机、核威胁与地球可承受力的挑战。

在目前的中国传统文化复兴运动中,出现了把非绝对者当成绝对者,把假神当成了真神的现象,更要命的是,通过礼教等外在规矩的恢复而把人分成君子与小人、圣人与愚人等等,重新塑造了偶像与伪君子 and 假神、假圣人。特别是部分人士对儒家狂热的表现,使我担心,这种复兴将会引起产生偶像,最终会成为带领人们误入歧途的虚幻或灾难。比如说,日渐增多的“祭孔”现象,使我反思,到底这个“祭”是什么意思?是尊重、追思还是把他当成人类的希望之所在?或是把他当成了圣人甚至上帝?由儒家的“成圣”概念,我想请问,佛教的“成佛”会否导致庸俗的世俗主义?比如一般的平民,总会“无事不登三宝殿”与“临时抱佛脚”地带有明显而浓厚的功利主义和交换主义的色彩,甚至贪官污吏也会通过钱财等献祭之物来贿赂佛祖以乞求自己瞒天过海。我觉得这是靠自力得救与把信仰对象过分功利化的弱点。

陈:我有一种看法,在世界所有国家中,“芬兰”这个国名是译得最美的,像美国、英国、突尼斯、巴西等等都不美,很一般。“芬兰”在中文中的意思就是芬芳的兰花,很美。禅宗有个故事,叫“释迦拈花,迦叶微笑”,说的是,释迦牟尼有一次在法会上,不讲法,而是手里举起一朵花给下面的听众看,大家都不知何意,你看我,我看你,面面相觑,座中只有迦叶心领神会,对着释迦牟尼微微一笑,禅宗说这个迦叶就是从这朵花里领会了禅宗的心法,然后把这种心法如此这般地传了下来,一直传到中国的慧

能。现在您有意把“芬兰学派”介绍到中国来,这个很好,你给中国人介绍“芬兰学派”,就像手里举着一朵兰花给中国人看,就看中国人微笑不微笑,微笑就有戏,不微笑就拜拜。中国文化自古都有“取经”的传统,不排斥一切适合于中国社会的思想、宗教和文化。佛教是外来的,但却成为中国文化中最活跃的因素。我也观察到了,现在儒家中有些人是有排斥外来文化的狂热的,但这毕竟是少数人,而且他们是与儒家“有朋自远方来,不亦乐乎”的传统是相违背的。不过,话得说回来,现在从“远方”来到中国的,不一定是心怀好意的“朋友”,只要是真正的“朋友”,中国文化的主流是不会反对的,是高兴纳受而不是排斥。其次,说到佛教的庸俗化,佛教应该世俗化,但在世俗化的过程中确实也夹杂着庸俗化,但佛教庸俗化不是佛教本身的问题,而是人的问题,人庸俗化了,佛教也会跟着庸俗化。中国还是发展中国家,平均教育水平到现在都还远远达不到西方的水平,人的庸俗,本质上与人的受教育程度不高有关。西方在中世纪的时候,一般民众的教育水平业不高,基督宗教因之也有庸俗的一面,我看薄伽丘《十日谈》中就是在展示中世纪基督宗教的庸俗性。文艺复兴重视世俗教育就是为了克服人的庸俗性,从而克服基督宗教的庸俗性。马丁路德宗教改革使基督宗教世俗化,但是这种世俗化如果没有文艺复兴世俗教育水平的提高来配合,基督教也会是很庸俗的。西方教会办世俗大学,开展世俗教育以提高民众的教育水平,这对保证基督教不“跑偏”不庸俗化起了至为关键的作用。我觉得,基督教办世俗教育这一招很厉害,“一箭双雕”,不但帮助了世俗社会,更为自身日后的发展提供了坚实的世俗文化基础。相比之下,中国古代一直没有系统有效的世俗教育体系,有的也只是有限的精英教育,而不是广泛的民众教育,能识字的人都不多,更何谈教育水平。没有文化,没有教育,干什么都会庸俗,不但宗教如此,做买卖也是如此,除非这个做买卖的人后来在工作过程中弥补了自己早年教育的不足。面对民众文化教育水平这种情况,禅宗提出“不立文字”,这也是没办法的办法,禅宗后来出现流弊,就是与禅僧中许多人文化水平不高有关。所以,我觉得,西方基督教也不必老是指责佛教庸俗化,实际上基督教在西方也曾经庸俗化,甚至与佛教相比还有过之而无不及。如果说在中国,佛教有庸俗化的表现,那么基督教同样也有,半斤八两,五十步笑百步,有时甚至还不如佛教,但这都不是佛教和基督教本身的问题,而是我们中国社会民众总体教育水平不高的问题。所以,现在我们中国要发展教育,提高国民的教育水平,这是实现“中国梦”的关键。看问题要有历史的眼光,现在很多西方人看中国就是没有这种历史的眼光,这也是一种庸俗。我讲话比较直来直去,基督教有毛病,我批判基督教;佛教有毛病,我批判佛教。我不会因为研究佛教就袒护佛教。佛教思想是非常复杂的,“空”啊“有”的,“法相”啊“唯识”啊,没有足够的文化水准是不太好理解的,是弄不太懂的,但是当你弄懂以后,就不会庸俗了。总之,真正的佛学并不是功利主义和交换主义的,真正的“成佛”就是摆脱一切的“相”而成为你自己,即本质性的“空”。退一步讲,即使那些被您批评庸俗化的佛教,比如一般的平民到佛面前烧香拜佛求保佑求平安,也没有什么不好,表达美好愿望呗。即使是那些贪官污吏来到佛前求保佑,也为僧人提供了教育他们的机会,试想,如果他们不来寺院烧香,僧人怎么会有机会开导和引领他们归善呢?这就是佛教所说的“方便”。佛教确实是要去庸俗化,庸俗化的佛教确实也值得批判,但是在中国目前的语境下,您也不用太担心佛教会因庸俗化而走得太远。佛教还是走在帮助人们向善“成佛”,解脱烦恼,提升人的生命质量的康庄大道上的。我希望佛教与基督教以后多多对话,多多交流,多向对方学习优点以补自身的不足。西方人对佛教的批评,有很多源于他们不太了解佛教的性格。西方人对整个中国都不太了解。从目前的情势看,中国从世界大国成为世界强国只是个时间问题。中国的发展不但对其他国家是个机会,对于各种宗教也都是个机会,关键是各种宗教本身要摆正位置,不要头脑发热,不要在中国文化面前自以为是。中国是文明古国,中国文化源远流长,其所走过的桥都比佛教和基督教走过的路要长,其所吃过的盐都比佛教和基督教吃过的饭要多,佛教和基督教的历史底蕴都是无法跟中国文化的历史底蕴相提并论,只有明白了这一点,佛教和基督教才能在中国占有一席之地,否则,连门都没有。我想,中国从来都不是狭隘的民族主义者,虽然现在有的人确实

有狭隘民族主义的倾向。不过,从狭隘不狭隘这点来讲,我觉得西方文化要比中国文化狭隘的多,比如,美国算是西方文化的集大成者了吧,你别看美国社会很多元,但美国绝对是世界上心胸最狭隘的国家。

黄:从基督教的观点来看,狭隘与排他是人的罪性之反映的一种,古今中外的人与各种思潮流派都难以避免。所以,大家都需要小心谨慎地理解自己以及与他者相处。

我觉得,文艺复兴和启蒙运动中部分激进者对于上帝的拒绝和对于人类自我的无限夸大,是导致西方世界被批评的主要原因。我的这个论断可能有点太主观了,但是,在大力宣扬中华民族复兴的今天,如何避免狭隘的民族主义,特别是如何避免自以为义的盲目乐观的自我膨胀,是非常重要的。中国目前强调的以注重传统文化为核心的复兴运动,需要特别避免抛弃神圣与绝对的形而上超越根基,只注重以人的理性为基础的努力,否则,偶像与假神的出现,就难以回避。芬兰学派通过重新阅读路德的原典而对“基督就在信本身之中”、“趋向于什么都不是的上帝之爱”是“趋向于善的人之爱”的根基、“称义”、“成圣”等概念进行分析,人类的积极性和消极性都得到处理,使得人们既会努力地追求成圣之路,而又不会陷入自以为义的精神偶像崇拜之歧途,对于中国儒家所强调的“成圣”和佛教所强调的“成佛”,也许会有一定的参考意义。

(2014年6月12日黄保罗追忆而记录于四川大学,然后,请陈坚教授阅读修改和补充记录而成。)

English Title:

The Interaction between the Finnish School of Martin Luther Research and Chinese Buddhist Study

Paulos HUANG,

Ph. D. & Th. D., School of Philosophy, Beijing Normal University, No. 19, Xijiekouwai Street, Haidian District, Beijing, 100875, P. R. China, Editor-in-chief, International Journal of Sino-Western Studies, Brill Yearbook of Chinese Theology. Tel. +358-50-380-3445. Email: paulos.z.huang@gmail.com

CHEN Jian,

Ph. D. of Nanjing University. Professor of Buddhist Philosophy, the Center for Buddhist Study, Shandong University, Central Campus, Shanda nanlu No. 27, 250100 Ji'nan City, Shandong Province, P. R. China. Tel: +86-135-8910-9465. Email: cjbud@sdu.edu.cn.

Abstract: This dialogue took place between Paulos HUANG and Chinese Buddhist scholar professor CHEN Jian in June 2014. The dialogue was based on Paulos Huang's article ("The Contribution of the Finnish School in Religious Dialogue and Classical Hermeneutics", in The Proceedings of the First Symposium on "Religious Dialogue and Chinese Dream" June 10-11, 2014, by Ethnic Institute, the Institute for Ethnic Religious Study of Lanzhou University, Hong Kong Center for Cultural Regeneration, Lanzhou, pp. 109-133). The theme is "The Interaction between the Finnish School of Martin Luther Research and Chinese Buddhist Study". It consists of mainly the following contents: 1) The Christian concepts of Justification/Sanctification and the concepts of context, time-space and yuan in the Buddhist doctrine of becoming a Buddha. 2) Christian concept of love and that of Buddhist cibe. 3) The Doctrine of "In Ipsa Fide Christus adest" in the Finnish School and the concept of Intuition in Chan-Buddhism. 4) The combination of nihilism and greatness in human nature can abolish frustration and pride, and the Buddhist Classic Jingangjing teaches pozhi. 5) A reflection on Renaissance, Enlightenment and Chinese National Revival in the light of the Finnish School.

Key terms: Sanctification and becoming a Buddha, love and cibe, faith and intuition, abolish and pozhi, Finnish School and Revival

中国道教视野中的马丁·路德研究之芬兰学派

黄保罗 霍克功

(黄:北京师范大学哲学学院)、(霍:道教专家、宗教文化出版社编审)

时间:2014年6月13日晚19:00—20:00。地点:四川大学红瓦宾馆113室。

提要:本对话以黄保罗2014:“芬兰学派在宗教对话和经典诠释上的贡献”(载《第一届“宗教对话与中国梦”学术研讨会论文集》[2014年6月10-11日],兰州大学民族学研究院、兰州大学民族宗教研究所、香港文化更新研究中心,兰州,页109-133)为基础,讨论了“中国道教视野中的马丁·路德研究之芬兰学派”。主要包括如下内容:1,从目的论来看道教中的成神仙与基督教的称义、成圣或成神的相通之处。2,从实践论来看道教的神仙修炼方法。3,从本体论来人的来源。4,从道教视野来看芬兰学派的启发意义。

关键词:中国道教、成神仙与成神(称义、成圣)的目的论、实践论的神仙修炼方法、本体论的人之来源、基督教就在信本身之中与自力和他力

作者:黄保罗,哲学与神学双博士,北京师范大学哲学学院,本刊及 Brill Yearbook of Chinese Theology 主编。地址:新街口外大街19号,100875北京,中国。Tel. +358-50-380-3445。Email: paulos.z.huang@gmail.com。霍克功,宗教学博士,宗教文化出版社编审,北京市高级职称评审专家,道教研究专家,石河子大学政法学院客座教授。联系地址:北京市西城区后海北沿44号,邮政编码:100009。电话:+86-158-0162-6138。电子邮件:hkgshr@sina.com,QQ1158513634。

一、目的论:道教中的成神仙是什么意思?与基督教的称义、成圣或成神有什么相通之处呢?

黄:我现在与霍克功博士一起来从道教的角度谈谈如何看待芬兰学派。芬兰学派特别强调“称义”与“成圣”,但是,人却无法通过自己的力量来达到。因此,因信称义的本质就是,基督就在信本身之中,人称义与成圣都是因为基督在这个信本身之中的缘故。

霍:是否可以说,人成圣,就是因为人的信与基督合在一起?

黄:可以这样说,但这个信不是人的功劳与选择,而是上帝的恩典。道教可能不怎么讲“称义”与“成圣”,但是却讲“成仙”。那么,到底什么是“成仙”呢?

霍:道教的“成仙”就是它的目标,或最高追求吧。认为“仙”是完美的,实际上,往往说“神仙神仙”,严格说,这有两层意思。一个是“神”,一个是“仙”。

“神”可以说是先天自然有的,有多种,比如,第一类是先天固有而存在的,不是人修炼而成的。最高者为三清(玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊)、接下来是四御,玉皇大帝乃四御之首;还有三官、星宿二十八神;然后是山川树木等自然神。再如人的身体里有三万六千个神。如肝神、心神,每个器官都有一个神。

黄:那每个器官神是否是不朽的呢?

霍:从整个人类来说,这些器官神是不朽的。但不是具体到每个个人的身上来说是不朽的。

黄:可不可以说,所有人的心都是由一个心神来掌管的,而所有人的肝都是由一个肝神来掌管的?

霍:是的,对对。

黄:道教里的神的谱系很复杂,有时与民间宗教交叉在一起的,如玉皇大帝、王母娘娘等。

霍:可以这么说,道教特别善于学习,接受各种神,吸收到道教里来。如除去先天固有的神之外,道教第二类的神是从佛教等借来的,如观音菩萨被道教称为慈航道人。第三类是尊一些对人类有贡献的人为神,如文财神范蠡、武财神关公,因为他们的伟大,就被道教接受为神,但他们不是自己修炼成神的。

黄:那这些人是不是就是所谓的“成神”呢?

霍:他们与后来所说的“成仙”还不是一回事。不一样之处在于,不是这些人修炼成了神,而是因为他们对人类社会有贡献,所有人们把他们当作神来贡着。

黄:从哲学上来说,这就有一个问题需要澄清,不是他们修炼得如此之好以至于变成了神,而是因为后来的人把他们当作神来贡着。从本体论上来说,比如,关公到底仍然是一个人而被人当作神呢?还是他已经真的就变成了一个神呢?他到底是神还是人呢?还是模糊的呢?

霍:应该不模糊,在道教里,他就已经是一个神了。因为肉体的关公已经不存在了,他被上升为神了。这个神与那些先天就是神的不一样,与那些后天修炼而成为神的也不一样。

黄:那么,修炼而成的是神还是仙呢?

霍:靠自己努力修炼的,一般是成仙而不是成神。仙有天仙、地仙、人仙之分,还有真人。仙的修炼代表是八仙。他们都是修炼的。

黄:他们是人仙还是什么呢?

霍:天仙、地仙、人仙其实是个等级,天仙最高,地仙次之,然后是人仙。这八仙应该是已经修炼到了天仙的范围了。

黄:可否说,仙都是修炼来的。

霍:可以这样说。

黄:像我们刚才说的文财神范蠡、武财神关公,用儒家的话来说,都是由下而上地变成神仙的。

霍:但他们是被道教组织和人们主动把他们尊为神仙的,而不是他们自己修炼出来的。如菩萨也是这样。过了很多年之后,很多现在的人可能都被尊为神仙。

黄:那么,神和仙是一种永恒吗?如很多宗教都将永恒问题,这个世界结束以后,还有永恒,那么,道教的神与仙呢?

霍:它应该是永恒的,所谓道就是周而复始的永恒,形容虚无,以气和道的关系,就是一气化三清,再往上就是虚无、无极了,无极之后又有太极。这样,气之前就是虚无和三清,三清就是道教的最高神,它们也是从气化来的,一气化三清,是永恒的。

黄:可否说,道教的最终目标就是让人成仙呢?

霍:可以分两个层次说,其宗教目标就是得道成仙。但它还有世俗目标,因此,道教的修炼目的有两个,一是强身健体的养生之道,如武术、气功等。二是高级和终极目标就是追求成仙。

黄:强身健体可否说就是养生,就是肉体生命的延长?

霍:其实道教最早的目标是肉身不死的,但是,实际运用过程中遭到质疑,或没有实现和找到肉身不死的范例;于是就发展出了精神不死,这就是所谓的成仙了。

黄:那么,《聊斋志异》里说的狐仙等,是否与道教是一回事呢?

霍:应该说完全不是一回事。

黄:我指的是,在本质上的,狐仙与道教的仙是否一样呢?

霍:应该不一样。狐仙是动物的不死而成的,而道教的仙是人修炼的。道教里的阴间与鬼

黄:道教是否认为这个世界有一天会消灭了,然后将进入一个仙的世界呢?就像基督教所说的新天新地和天堂一样的东西或境界呢?

霍:应该没有末日论。也没有轮回。道教却有地狱观念,有邪正之分。北京朝阳门外有个东岳庙,你有机会可以去看看,主持是袁志鸿,是我大师兄。东岳庙里就有七十二司,就是阴间,对应了阳间的。这不是新现象,也是很早就有了。

黄:道教里有没有魔或鬼这些概念呢?

霍:它叫“鬼”。道教分仙、人、鬼。仙是纯阳,鬼是纯阴,人介于二者之间,阴阳相杂。所谓修炼,就是把阴修掉,变成纯阳。纯阳之体就是仙。道教的纯阳世界就是神仙,纯阴世界就是地狱或阴间,而阴阳混合世界就是人。但是,真正修成仙的人是有限的,见《神仙传》、《续仙传》和《列仙传》。坏人则进入阴间,当然,他们在进入阴间之前是可能通过阳功阴德而成为“好人”,为内丹修炼提供理论的根基。

黄:但是,普罗大众到哪里去了呢?道教的生死观或末日论与佛教的极乐世界、地狱及仍在轮回中受苦的三种情况相似吗?基督新教和罗马天主教都主张,终极状况只有天堂和地狱之分,在目前阶段,新教有天堂(以诺、以利亚、耶稣、亚伯拉罕、拉撒路)、乐园(被耶稣带进去的那个强盗)、阴间(财主);天主教有天堂(耶稣和所有被封圣的圣徒)、炼狱(封圣之外的所有天主教徒)、阴间(?)。

二、实践论:道教的神仙修炼方法是什么呢?

黄:刚才我们谈论了道教的目标,即修炼成仙的问题。那么,我们下面来看看方法论,如何才能修炼成仙呢?

霍:其实这是一个很长的探索过程。秦汉时代就有了寻仙药的历史。

黄:李约瑟谈到中国科技史的时候,就认为炼丹是中国化学的起源或促进了化学的发展。那么,你可否说说什么是丹呢?

霍:最早认为,丹就是硫化汞,一种红色的固体。是由汞、铅等物质炼来的。而且它们可以还原、还丹,比如由红色再炼成黑色,炼九次,最后就比较纯了。

黄:就是一种鼎一样的容器里进行化学实验一样。

霍:其实就是化学实验。

黄:是否就把把一些树木、矿物质等含有这些化学元素的东西在锅一样的容器里烧炼出来的呢?

霍:应该没有树木,就是矿物质。没想到,本来以为是好东西的这些丹,结果吃了会死人。为什么会死人还有那么多人继续吃呢?我思考和总结了一下,主要有两个原因,一是人们追求不死的信仰动力,二是那些丹里面有一种春药之类的元素,有这个作用,这就是为什么皇帝会吃丹。因为老是死人,这才产生了内丹。

黄:在我们谈论内丹之前,我还想问一下,这个“丹药”的概念是从哪里来的呢?是从秦始皇来的吗?还是有什么经典根据呢?相当于长生不老之药的概念,是从哪里来的呢?

霍:“药”和“丹”还是两个概念,上次在广东罗浮山,一位教授的文章就是说外丹可以治疗什么什么病。后来,我就提出问题:这个丹与外丹的药是不一样的,应该如何界定,结果这个话题引起了许多的讨论。三四个大教授专家都来解释这个问题。最后,还是说,中药里的丹、丸是治病的,而道教里的丹是追求长生不死的。在这里,二者不是一回事。成分与目标都不一样。

黄:炼丹是从谁开始的呢?是葛洪吗?

霍:应该汉朝就有了,它需要财力、志同道合等。就是所谓的法(方法)、地(地点)、侣(伴侣)、财(财力)四个要素都有了,才可能炼丹。

黄:外丹修炼,原来本有期求长生不老的身体不死之目的,但因为实践和历史的困境,而转为内丹修炼。而且因为吃外丹人死了很多,结果就转向了内丹。

霍:其实在炼外丹的时候,还有吐纳、房中、辟谷和内丹等,还有植物类的药等。

黄:辟谷与禁食、冥想、打坐是一回事吗?

霍:相关,但不完全是一回事,是真的不吃饭,而且需要有人看护,并要出关。

黄:那么,根据您的了解,是真的可以辟谷那么长时间吗?

霍:是的,一般可以是三个月,可喝点水,中国社会科学院的胡孚深教授就有过辟谷。

黄:武术之类的五禽戏主要是健体。

霍:内丹就是借用了一些房中术的思想而发展起来的,当然,有些学者并不认同我的这个观点。

黄:什么叫内丹呢?

霍:内丹就是借用了外丹的术语,以成仙为目的、以精气神为药物、以身体为炉鼎、以修炼的强弱为火候的一种很具体的修炼,它与道德修炼还不一样,其实道德修炼只是筑基阶段的东西,是个基础。

黄:也就是说,筑基不好,炉鼎都建不起来。内丹修炼讲究性命双修(性乃阳功阴德、命乃技术修炼),但性修的阳功阴德是内丹修炼的筑基前提。那吐纳之法是不是内丹修炼的重要方法呢?

霍:张伯端认为吐纳之法和房中、辟谷都是成不了仙的旁门左道。

黄:那么内丹修炼是否就是通过意念、想像等来修炼的呢?最后真的气沉丹田而炼出一个具体而实在于人身体里面的丹吗?

霍:关于物化有几种说法,一是认为炼成的内丹被内视的话,就是一团光或光球。还有的认为是一个实体的丹在人的身体里。

黄:那会不会像胆结石之类的东西一样呢?

霍:哈哈,是的,可能有点像。但更多的认为,这是一个虚化的。就是阳神出壳,纯阳之体,甚至可以脱离人的肉体而到人的身体的外面去周游。

黄:有很多故事说,如三言二拍中讲的那样,一个人死了几天,灵魂出壳周游一段时间之后,又回到了身体之中,结果人又活了过来。

霍:有点像,但严肃的说法就是,炼成功之后,人的纯阳之体可以与肉体分开。肉体仅仅是个载体,将来肉体没有了,这个纯阳之体仍然存在,就是长生不死了。肉体没了不要紧。

黄:这样我们就来讲人论(anthropology)这个问题吧。人是由物质的肉体和精神构成的吗?肉体之外的那个部分叫什么?精神吗?

霍:就叫“神”。人体就是由壳、精、气、神构成的。人身上必须有精、气、神,人才能是活的,而且精、气、神有先天的和后天的。炼内丹就是使用先天的精、气、神作为材料来进行修炼运行,通过任督二脉进行一个小周天。

黄:总结而言,到道教的人论就是,除去身体之外,人有精、气、神三个部分构成,可否说修炼的目标就是把精和气都炼为神?内丹可能是透明之光一样的气体、物质固体或虚化之丹。

霍:内修以身体为鼎炉,可以说是把精、气、神三个合在一起修炼的。以精气为物质、化精为气、化气为神、化神为虚、化虚合道。

黄:“虚”是什么意思?

霍:就是“没有了”,就是“无”的概念,最高的是合“道”,这样就炼成了。

黄:芬兰学派的“因信称义”中的“信”不是人的自力,而是基督就住在信本身之中,因为基督教强调的是他力,而不是自力。那么,道教的修炼是否完全靠自力呢?

霍:应该是自力。它与基督教的不同,其理念就不一样,如基督教认为人是罪人,当然这个罪并不是犯罪的罪,但道教完全不这样认为或涉及罪的问题。

黄:上次在兰州会议上,您提到张伯端论述炼内丹时,也涉及人的道德等筑基问题。

霍:若有很多私心杂念,人就炼不出来。人首先应该让私心杂念没有了,才能炼。当然,除去准备阶段之外,也有劝善的做阳功积阴德的问题。如此,才有资格来炼内丹。

黄:这是我们谈的第二个方法论的问题,总结而言,外丹与内丹修炼都是依靠自力,而且有唯技术论的色彩。其实这个方法论还涉及人从哪里来的本体论问题。

三、本体论:人是从哪里来的呢?

黄:基督教主张所有人都是被上帝创造的,人是上帝的被造物。人在形而下的世界,与上帝造物主的形而上世界之间有一条人类永远无法跨越的鸿沟。人在形而下的圈子里,可以做许多好事,但是人却无法做得如此之好,以至于可以让上帝看来是这样的完美而使人可以通过自己的力量来超越这条鸿沟,现在可以进入天堂了。所以,在这个意义上,我认为芬兰学派可以帮助我们避免两种极端:

第一就是沮丧不作为,觉得自己永远变不成完美,因此就放弃不干了。

第二个极端是骄傲地认为自己是最好的。芬兰学派如此强调的结果就是,人永远成不了圣,因此不要骄傲;但是,即使成不了圣,人仍然还是应该要走成圣的道路和从事成圣的实践。我是一个被基督救了的光明之子,那么我就该行光明之事。虽然我无法行出完全的光明来,但我应该在光明之中努力行光明之事。这样做不是为了成功,而是因为这是我的存在(existence)和本质,若我不这样做,那我就不是我了。这就把基督徒的行善排除了功利色彩。因为他得救完全是上帝的恩典,而不是人的功劳。所以,现在基督徒来做好事,是因为他的本质变了,他不做好事,那他就不是基督徒了。所以,你是上帝的孩子了,那您就不应该犯罪了。

这里涉及的基督教的人论问题,即人是被造的,有限的。那么,道教里的人是从哪里来的呢?人怎么可能以及为什么通过某种方式最后又回到道之中呢?

霍:我想可用一个数学的概念来解释您刚才所说的问题。极限概念,就是说,无穷大或无穷小,您比如说,假设神是无穷大的,而人就要追求这个无穷大,那您是永远无法追求到这个无穷大的,但是,您可以无穷地走,但您却达不到终点。用这个数学概念,可以来说明您刚才说的问题。

黄:但是,在基督教里,您刚才说的这个可以叫做“成圣”,但是,还有一个叫“称义”。上帝是无穷大,但他和我们比较起来,还是有一条界线的,当我们走到那个点的时候,当我们跨越那个点的时候,我们就不属于形而下了。

霍:数学的无穷大是无限的和是个无限的过程,是没有那条线的。

黄:但基督教并不是无穷大,而是有这样的一条线的,有个天堂和永生。

霍:您刚才说到成神的问题,到天堂里和成神应该不是一回事。

黄:基督教认为,人即使进入天堂也是不能成为神的,人的终极目标就是进入天堂,即进入永生,但即使如此,人也还是人,而并不能变成神。人在天堂里是没有痛苦、忧愁和眼泪,有的都是永恒的喜乐,但他仍然还是人。只是没有我们在地球上的劳苦愁烦了。

霍:就是不再是俗人了。

黄:就是与基督合一(union with Christ)了。这个合一与成神、成仙还是有点不一样。像《哥林多前书》说,我们现在看神是隔着镜子看,看得模模糊糊,将来在天堂里就是面对面地看了,那时就不追求知识了。

霍:你就是所谓进入天堂,但上帝是无形无象。虽然人被说成是按照上帝形象造的,但神又被说成是个灵,因此,在天堂里,人与神相见,也不一定有形象。

黄:一方面讲,神是个灵;但另一方面,《帖撒罗尼迦前书》四与五章又提到,世界末日时,人的形体体会改变的,因为肉体无法承受神的国,只有灵体才能承受天国。一般想像,在天堂里的复活的人,还是有个身体的,只不过那不是肉体而是灵体而已。比如耶稣复活之后也是有像有体的。所以,还是从拟人化的角度来理解的。

霍:这里本身是有一定的矛盾。一方面是永恒,无形无象的;另一方面又按照自己的形象造人,而且又有三位一体这个难题。

黄:这个很复杂。这个核心是怎样看,只有父这个位格是无形象的,没有人看过他的面,摩西也只看过他的背。当我们说上帝的形象时,一般都是根据圣子耶稣基督来说的,有形有象的。我谈这个问题的目的,是要看看道教如何来看类似的问题。从我们与上帝的距离来看,这个是一个无穷大的过程,但上帝本身却是“最大”,他是所有的“最”,而不是无穷;说上帝无穷,是针对我们人类的认识、理解、能力等而言的。因此,他不是数学上的无穷大。所以,人要想到达那个“最”,就无法通过自力,而必须依靠他力来拉我们一把。这个本体论上的创造者与被造者之间的永恒界线,决定了人类永远无法跨越这条鸿沟。道教里的人、世界、万物是否是一个一元的人,是否都是从道而来的呢?因此,内丹与外丹都只不过是一个还原的过程,消除和炼尽一切的杂物、化为虚而最终合于道之中呢?

霍:基督教认为万物都是上帝一次性或分几天创造出来的。道教认为,道生一、一生二、二生三、三生万物。道只负责第一层,其他各层到就不直接负责了,但一切都是从道而来的。道生完一之后,就不管以下的了;二是由一生的,三又是由二生的,等等。它们一级级相对独立,上一级不干涉下一级。

黄:这与基督教差异很大。

霍:是的,基督教认为所有都是上帝直接创造的。

黄:而且基督教认为上帝所造的是有生命的。人却无法造出生命。

霍:当然,人类的科技是否可能由无机物造出有机物等等,还说不定。

黄:若能像上帝一样造出生命的话,那就会很可怕。那么,您认为道教与基督教的本质差异在哪里呢?

霍:道教的本质是人要成仙,而且仙是成不了神的。

黄:那这与基督教也相似。即人在天堂里也只是没有痛苦而已,可也成不了神。神是创造者,人是被造者。这与道教里的仙成不了神又有相通之处了。也就是说,道教怎么也修炼不出神来,只能修炼成仙而已。

霍:是的,对。

黄:道教强调人、仙、神。而基督教强调罪人、圣洁的义人和神。这里的不同是,基督教是一神论,只有一个神。而道教有没有最大的神呢?是玉皇大帝吗?

霍:有。[像上面提及的],最高者为三清、接下来是四御,玉皇大帝乃四御之首;三清相当于总统,四御特别是玉皇大帝就是总理和大管家。再接下来是星宿二十八神;然后是山川树木等自然神。再如人的身体里有三万六千个神。如肝神、心神,每个器官都有一个神。那么,三清与基督教的三位一体相似吗?

霍:其实,本来是一个神,就是老子,这是各种宗派斗争的结果。它与基督教的三位一体不同。元始天尊是最高的,老子不是最高的。

黄:您刚才说,道教有天仙、地仙、人仙。那么,道教的神有天神、地神、人神之分吗?

霍:没有。

黄:我们现在谈了第三个问题。谈的第一个问题是成仙成神与成圣称义的宗教终极目标问题,什么叫神、仙等?第二个我们谈的是方法论问题,即靠自力还是他力的方法问题。第三是从实践论和方法论反推回到本体论的问题,道教是分级的道生一,一生二,二生三,三生万物。而基督教的一切都是有上帝创造的。我最后再问一个问题,中国现在在搞文化复兴,特别是儒家的修身养性,我担心搞出伪君子来,遍地是圣人。这使我想起欧洲的文艺复兴与启蒙运动,其好的方面如技术和物质的发展,大家都体会到了,但坏的方面,我认为是它们对上帝这个绝对超越者的抛弃与否定,无限扩大人的理性,最后搞出了天不怕地不怕,最后甚至可能造出许多机器人来威胁人类。在这种状况下,中国来谈民族复兴,从道教而言,会否有许多假仙和大师出来呢。

霍:我认为可从两个层面的来说。中国梦就是中国目标的浪漫表述,而中国的复兴则可以从文化上来看。

黄:总而言之,道教可谓是一元论的,即本质上人和万物都是与道没有本质区别的。这会导致实践论上的依靠自力,对于假偶像与假仙和假大师的产生,还是需要小心警惕的。

四、从道教视野来看芬兰学派,有什么启发呢?

黄:您从道教视野来看我所介绍的芬兰学派,有什么启发呢?

霍:首先是关于“基督就在信之中”这个概念,比较新鲜,但是不太好懂。

黄:所谓“基督就在信本身之中”,表示的是,就是烙铁与火的关系一样,烙铁变热不是因为烙铁本身的原因,而是因为火在烙铁之中。就像葡萄树的枝子结果子,原因是在于这个枝子是连接在葡萄树上的。所以,一个基督徒因信称义,就是因为他在基督里的缘故,即通过“信”这个工具,基督就进入了人的里面。人不仅法庭式地(*forensic*)被称为义了,而且在效果性上(*effective*)也真正地变成为义了。因此,人称义或成义,靠的是上帝的儿子耶稣基督这个外力,而不是靠人自我努力这个自力。

霍:这里其实涉及的是自力与他力的途径问题。

黄:是的,从根本意义上,基督徒靠上帝的他力得救,靠基督而变成“圣洁”,因此,行善这个自力是无法使人变成“义”的,但是,行善又是基督徒的存在方式,可谓知其不可而为之,不是为了追求成功或奖赏,而是“光明之子的自然反映”。这二者的统一,杜绝了骄傲自大与沮丧绝望。这种“称义”或“成圣”,与道家的“成仙”或“得道”还是有根本区别的。

(2014年6月13日黄保罗追忆而记录于四川大学,然后请霍克功博士阅读修改和补充记录)

English Title:

Finnish School of Martin Luther Research in the Light of Chinese Daoist Religion

Paulos HUANG,

Ph. D. & Th. D., School of Philosophy, Beijing Normal University, No. 19, Xijiekou Wai Street, Haidian District, Beijing 100875, P. R. China, Editor-in-chief, International Journal of Sino-Western Studies, Brill Yearbook of Chinese Theology. Tel. +358-50-380-3445. Email: paulos.z.huang@gmail.com

HUO Kegong,

Ph. D. in Daoist Religion Study, Editor in Religious & Cultural Press, Guest Professor in College of Politics and Law at Shihezi University, Xinjiang, China. Address: No. 44, Houhai Beiyan, West District of Beijing City, 100009 China. Tel: +86-158-0162-6138. Email: hkgshr@sina.com, QQ1158513634.

Abstract: This dialogue took place between Paulos HUANG and Chinese Buddhist scholar professor CHEN Jian in June 2014. It was based on Paulos Huang's article ("The Contribution of Finnish School in Religious Dialogue and Classical Hermeneutics", in The Proceedings of the First Symposium on "Religious Dialogue and Chinese Dream" June 10-11, 2014, by Ethnic Institute, the Institute for Ethnic Religious Study of Lanzhou University, Hong Kong Center for Cultural Regeneration, Lanzhou, pp. 109-133). The theme is "The Finnish School of Martin Luther Research in the light of Chinese Daoist Religion". It consists of mainly the following contents: 1) The compatibility between Christian Theosis (justification, sanctification) and Daoist thought on becoming a fairy in the light of Teleology. 2) Daoist Religious Fairy cultivation methods in the light of practice. 3) The origin of human beings in the light of ontology. 4) The inspiration of the Finnish School in the light of Chinese Daoist religion.

Key terms: Chinese Daoist religion, becoming fairies and theosis (justification, sanctification) in the light of teleology, Daoist Religious Fairy cultivation methods in the light of practice, ontology, In Ipsa Fide Christus adest.

书评与通讯
Reviews and Academic Reports

关于马丁·路德研究的芬兰学派与中国文化之间的对话

黄保罗 梁燕城

(黄:北京师范大学哲学学院)、(梁:文化更新中心院长)

时间:2014年6月11日上午11-12点。地点:中国兰州大学。

提要:本对话以黄保罗,“芬兰学派在宗教对话和经典诠释上的贡献”(载《第一届“宗教对话与中国梦”学术研讨会论文集》[2014年6月10-11日],兰州大学民族学研究院、兰州大学民族宗教研究所、香港文化更新研究中心,兰州,页109-133)为基础,讨论了“马丁·路德研究的芬兰学派与中国文化之间的互动”。主要包括如下内容:马丁路德研究的芬兰学派主要贡献、以及它与儒家和中国传统、当代后现代主义之间的对话,它对反思西学中的神学与人学传统及中华民族的复兴的意义。

关键词:芬兰学派、中国文化、儒家、西学中的人学和神学传统、中华民族的复兴

作者:黄保罗,哲学与神学双博士,北京师范大学哲学学院,本刊及 Brill Yearbook of Chinese Theology 主编。新街口外大街19号,北京,100875,中国。Tel: +358-50-380-3445。Email: paulos.z.huang@gmail.com。梁燕城,博士/教授,文化更新研究中心院长、《文化中国》主编。地址:Culture Regeneration Research Society,202-6960 Royal Oak Avenue, Burnaby, BC Canada V5J 4J2。Tel. +1-604-435-5486;Email: info@crs.org

梁:现在跟芬兰赫尔辛基大学的黄保罗博士,我们作一个对话。这个对话就是因为黄保罗,我们都对欧洲最前卫的思潮,开始从你那里来知道一点,芬兰是一个比较特别的、在欧洲北部的地区。那里的神学哲学还是有一个特别的传统。那么你就提到在芬兰最近出现一个芬兰学派,特别在神学上,就是叫曼多马(Tuomo Mannermaa)的这个人,这样的一个人,这样的一个人。他对马丁路德的思想的研究思路 and 传统提出很重要的改变。可以说是一个新的看法。这个马丁路德当然对于这个北欧的影响非常大。路德学派的神学,对于北欧神学的基本的方向,包括它的文化和哲学发展都有很重要的影响。那么,马丁路德“因信称义”就说成为他宗教改革的一个重点。“因信称义”只是因为信好像穿了个白袍,你就得救了。但是,新的看法好像是有些不同,就是这个信和爱是关联的。而且通过信,耶稣进到我们里面来创新我们的新生命。那么,他们提出的这个思想,在属灵意义、灵修意义跟神学意义都有一个很新的关系。可以告诉我们一下吗?

黄:好的。这个曼多马学派也被称作为芬兰学派,或者被称为路德研究的芬兰新诠释学派。它的核心点,就是要谈“信”这个概念。就“因信称义”的这个“信”到底是什么东西?“信”是一个“相信”,作为一个动词吗?或者做 Faith,是作为一个“信心”,一个名词吗?那么曼多马,他在阅读路德的原文,特别是路德的《海德堡辩论》这个文本的时候,他就是注意到一点。就是他认为路德的本意就是在《加拉太书》里面所提到的那样,“基督就在信之中”。也就是说,Christ present in faith itself。所以说,基督在信里呈现他自己了。他就住在里面,或用这个字 indwell。就像这个 Christ indwells within us。所以这样的话,他就产生的一个问题是在于,人们在解读新教,特别是在信义宗传统中,他的传统就是

叫“因信称义”。“因信称义”是代表一种 forensic, 就是法庭式的称义。就是律法式的, 其实就是你这个基督徒其实你是不义的, 你现在信了耶稣之后, 是把你算作义的。像在法庭上宣判你为义了, 你是罪人不算你的罪了, 这是一种法律的功效。但是, 曼多马在阅读路德的文本时, 他就注意到路德的本意, 就是讲这个称义, 不仅仅是法律式, 也是一种效果式的。效果式就是 effective, 就是说, 这个耶稣基督进到我们里面之后, 不仅算作一个法律的, 而且真的住在我里面, 就像有盐住在我里面, 有光住在我里面, 我就改变掉了, 我的效果真的有变化, 有着本体性的 (ontological) 改变。当然这样一来的话呢, 这种解读, 就是说明, 在路德本人和梅兰西顿 (Philip Melancthon) 这个路德重要的朋友之间, 以及与他之后的《协同信纲》(Formula of Concord) 之间, 即路德和他们之后的这个传统之间, 有一个差异。也就是说, 从梅兰西顿以及《协同信纲》开始, 就把“因信称义”理解为单纯的、律法式的、和法庭式的。但是, 那个曼多马发现, 路德本人其实也注重这个效果式的。这样一来的话, 就颠覆了整个世界, 特别是德语世界对马丁路德的诠释。因为德语世界的神学家们和教会, 对于路德的诠释都是以梅兰西顿等这块为主的。但是, 这个芬兰学派就发现, 路德本人与他们之间确实有差异的, 这是一个重大发现, 颠覆性的, 当然也引起争议。芬兰这个学派在芬兰、北欧、德语世界还有北美, 特别是在美国, 都有很重大的影响。

那么, 现在之后, 我们产生了第二个问题。就是芬兰的这种芬兰学派对路德的新诠释, 会不会引起一种因行为称义的这样一种危险, 就是律法主义呢? 好像是耶稣基督信了之后, 我真的是改变了, 我的本体都改变了, 那不是一种新方式呢? 这里重要的一点, 曼多马有一系列的学生, 就专门沿着这个话题来研究。他就说, 你要想理解人能够在这个本体上有改变, effective 的这种改变, 必须要在一种框架内, 就是在这十架神学的框架内来理解, 必须要在 cross 里面, 要在这个框架内才能够理解。如果没有十架神学这个框架, 那就把它理解为这个因行为称义了。所以, 这是他最重要的贡献之一。

梁: 失去了神学的意义了。上帝隐藏性, 通过十字架隐藏他的光荣。这是有关路德神学其中一个很重要一点。这里他是怎么说呢? 这个说法。

黄: 芬兰学派的第二号人物, 就是曼多马的一个重要助手, 叫做弗尔斯博格 (Juhani Forsberg), 他就专门研究这个亚伯拉罕, 就是亚伯拉罕献子这件事情。这里面是个悖论, 是一个很恐怖的事件。他就从这里发展上帝的隐藏性的问题。上帝隐藏性这一点恰恰就是路德神学的核心点。但是, 上帝的隐藏性不是代表赤裸裸的上帝, 或者说是本体的上帝, 之被隐藏起来超越人的感知, 不同于康德的物自体与现象之间的关系; 而是指上帝启示的隐藏性特点, 这是上帝启示性的一个重要特点。就是说, 不是指上帝的隐藏性是上帝不可感知的, 不可理解的。而是指你要理解上帝, 是要跑到他的反面去理解, 到其对立面去理解。你看亚伯拉罕, 现在要把他的儿子杀掉了, 这是多惨的一件事啊, 但其实上帝的祝福呢, 隐藏在要杀他儿子的对立面。所以, 这样对于我们后面的苦难神学有一个很好的理解。基督和我们的生活中都有苦难, 但上帝的祝福就在这个苦难的对立面。所以这一点呢, 对于整个来理解这个路德的神学这个 Paradigm 有一个很大的重大的积极意义。

梁: 有关这方面, 我就想到了。这个保罗神学跟路德神学的关系。因为保罗神学来说, 就有这个律法的意义的。就律法的意义主要是因为罗马很重视法律的, 是从法律上称为无罪。所以, 因信称义, 也是从保罗那里提出来。所以保罗可以说, 是在罗马文化的一个氛围里面, 提出这个法庭形态的因信称义的这个说法, 来对付律法主义的。那么, 马丁路德也可以说是继承了保罗这种说法。但是, 当后来基督教发展到天主教跟东正教出现那个年代, 那么, 东正教里面也有很重视上帝的神圣在我们里面, 让我们成为一个很像上帝的人。人成为神, 好像这样一种修养功夫的根源是来自, 人具有某一种的神圣。那么也可以说, 从马丁路德这个因信称义新的理解里面, 就是说耶稣基督是通过信就直接住在我们里面, 带来我们一个人性的改变、生命的改变。那么, 这个可以说是一个人性的新的创造。通过耶稣基督重新创造我们的生命。在这里, 也可以说, 某种神圣在我们里面出现。那么, 这个可不

可以成为一个灵性修养功夫的一个基础呢？就好像这个跟中国文化有关系，圣人性在我们里面，基督性我们里面，这个在芬兰学派有没有碰到这个课题？

黄：芬兰学派恰恰就是从这一点开始的。就是在1974年的时候，世界基督教协会(WCC)，他们就是在解释因信称义的时候，解释更多的是从伦理学意义上的一个东西，这就引起了芬兰信义会和俄罗斯东正教的不满。他们认为，把因信称义不能简单的理解为伦理的问题，应该理解为救恩的一个问题，一个人神关系的问题。这样促使了芬兰的信义会和俄罗斯东正教，当时苏联，俄罗斯东正教之间进行对话。当时芬兰的神学家就是以曼多马为代表的，他们当时就要找一个东西，就是从信义会能不能找到一个东西、一个切入点来和东正教进行对话。他们就找到了《彼得后书》1:4的“就得与神的性情有分”。就是这一段，这一点是东正教里的一个核心。东正教的一个概念叫 theosis 或 deification。所以，这个词代表了在东正教里是一个核心点，被翻译成中文为“成神”、“成为神”或称为“神化”。这样的话，这个芬兰学派就发现，信义宗里面，其实虽然讲“称义”也讲“成圣”，与这个也是相似的。在这个基础上再说因信称义的这个信，就是指基督就在信之中。所以，一个基督徒假如说我称义了，是指我在基督里。当我在基督里的时候，上帝的这种盐，这种光才能在我身上呈现。一旦我不在基督里，我就暗淡无光了。所以，我这个本体的改变，是真的。但这个改变有一个前提，是在十字架神学的框架里，另外还有在基督在我里面。就像“我是真葡萄树，你枝子要和我连在一起。你如果不与我连在一起，你就结不出果子来。”所以，从这里，芬兰神学家理解这一点。这样一来，因信称义在本质上与东正教在本质上是没有什么差异的，或者不能说没有差异，就是说没有那么绝对的不一样，是有很多相通之处的。这点就促使我们下一段的工作，要走成圣的道路。人要成圣，这个成圣，人能不能成圣？按照对信义宗的传统理解，人称义是刹那之间发生的，完全是上帝的恩典、是法律式的。成圣呢，是一个一辈子的过程，而且你是永远走不到尽头的。只有到肉体死亡为止，你自己凭自我的力量也达不到。这里就要理解为什么要走成圣这条路，成圣是什么意思？成圣是不是就是最后我要成为像基督一样。那我如果没有做到像基督那样，我是不是就失败了呢？那最后他们就定了成圣不在于你最后你成了没有，而是在与你有没有在走这条路，也就是你作为一个基督徒，在中世纪天主教的神学就是说，你是不是在做你所是的(You are doing what you are)。我是基督徒，我就要 act like a Christian。如果我不这样做或虽然我做的不好，但是我还是在做。所以呢，这一点就把它理解成新教里面所说的这个属灵的操练，灵修的操练，和走成圣的道路。这就会有几个效果。第一，让我永远的积极努力。我不会说因为这个世界的人都不努力了，或者说我做了也做不好，然后我就不做了。比如说即使我在做，世界上有这么多苦难，我又救不了，我又不是耶稣，我怎么做呢，算了，我也不做了。可如果我们正确地理解了成圣观的话，我就一定会做。就算我做不好，就像庄子也说到的，许多鱼干渴了，我是不是救其中的一条或部分鱼呢？因为我救不完哪。所以这是一层意义，这就会让我很积极地面对人生、永远效法耶稣基督。第二点呢，让我永远不会骄傲。那么让我永远不会骄傲是什么意思呢？就是我再怎么走成圣的道路，我最后还是成不了圣。要成圣最后要靠的是称义，靠的是那个恩典。所以我人生的价值，在于我一直地在做耶稣基督让我做的事。我虽然做得不好，但是我一直在学习、我一直在操练这件事情。所以这一点的话，东正教和信义宗之间就联系起来，然后返回来去影响罗马天主教和信义宗的对话。我先把这个问题讲了这后，我们再谈中国文化问题。所以这个芬兰学派和俄罗斯东正教的对话就产生一个重大的结果，就促使了世界信义宗联合会和罗马天主教进行了一个对话。对话的核心点在1996年做了对话，在1999年签了一个文本叫做 Joint Declaration about justification，就是《关于因信称义的联合声明》。这个联合声明里就是说，当年路德在和罗马天主教在吵架的时候，其实在这个问题上双方是有一定的 terminology 即术语上的误解，所以，在本质上并不是讲完全不一致。所以，我们也能找到一个印证，就是马丁路德本人从来没有想过要搞一个新的教会，他的目的是要来改革这个教会。结果是罗马天主教把他开除了，说他是魔鬼把他开除了。这样之后呢，1996年的 Joint Declaration

这个价值很重要，它在教义上，在理论的层面上澄清了概念。第二点在实践上也很重要的一点，就是罗马天主教基本上相当于终于撤销了对路德的谴责。然后也称新教的基督徒为弟兄姐妹。但是是一个分裂的弟兄，以前不称为弟兄姐妹，以前是把你开除出教会。

梁：是魔鬼。

黄：对，魔鬼。所以我就是讲，芬兰学派在这一点上和东正教的对话，反过来影响与罗马天主教的对话。这样一下通过这个概念，就把这三大宗派都打通了。我们现在可以谈一下下一个话题。

梁：回应一下。保罗神学第一是因信称义，第二就是在基督里。刚好在基督里，同归一。刚好现在发展也可以符合原本保罗神学和圣经里保罗教导的，那么也符合彼得的教导，就是人可以分享上帝的性情。那么从中国方面，我曾经也反省过，就是 Faith 这个字和 faithfulness 的字根是一样的。Faithfulness 是描写上帝的，上帝的性情的。The faithfulness of God。但是 Faith 在我们里面出现，也可以这样说，这样理解吧。从通过中国文化来思考，就是信心的出现，就是上帝信实性在我生命里面出现。那么信心的出现，从另一个程度上，上帝给我的恩典也可以说基督跟我生命联系的时候，上帝信实性在我里面出现的时候，我的信就成为一个跟上帝连起来的一个关系，而成为一个成圣的可能。这个可以回应中国文化。

黄：我会接着再讲一下这个信的问题。它现在是怎么样的呢？信是一个工具，是一个 tool。就是人是通过信这个工具来接受上帝的恩典。We accept the grace of God through the means of faith。所以，我们还要回到一点，什么是信，你刚才解读了，我再给你解读一下。在中世纪，在宗教改革时代，这个梅兰西顿和路德他们谈什么是信的时候，他们有一个很有意思的解读。这个《哥林多前书》13 章最后所说的“如今常存的有信，有望，有爱，其中最大的是爱”。梅兰西顿他们就解释说，这个信在拉丁语用的词是 Fide。这个 Fide 表示的意思是一个 acknowledgement of event which has already been happened。就是说对于过去已经发生的一件事情的一个确认。这个叫做 Faith。这是信的过去式，对过去的一个确认。昨天一件事发生了，你知道吗？我说我信。这是第一件事。第二个叫望。在拉丁语里叫 Spes，就是未来。这个望呢，我们基督徒生活中有时候搞不清，我到底是信还是望。假如我现在很多苦难，我就可能说：“神啊，你什么时候来救我，耶稣啊，你怎么来帮助我。”教会教导说，你只要信，耶稣就能救你。有的时候搞不清楚，你到底是信耶稣来救你，还是希望耶稣来救你。所以这种意义来说，这种望其实也是信，只是一个信的未来时，是一个 future tense of faith。第三点，这个爱。爱在拉丁语里叫 Caritas。是什么意思呢？它是指，我现在正在操练，我现在就在干事，我就在爱人，我无论这件事情，信是过去还是未来，我都不知道，但我现在就在实践地做这件事，在操练这件事。爱其实就是信的现在时，love is present tense of faith。所以，他这个解释也很有意义。信望爱合在一起都是信。以这一点就联系到中国文化里，你知道前些年在中国，大陆有人学到一个概念叫淡化因信称义，这个把全世界的教会吓坏了。你把因信称义淡化了，淡化就是改变了。这个后来我就发现，对于中国的教会，中国的语境了解之后，我认为这个问题的提出，这个问题意识是对的。对中国的社会中，对基督徒的圈子里，非基督徒的圈子里，都存在着一种误解和庸俗性的理解因信称义的现象。他们理解就是，我们基督徒没关系的，不干好事没关系的，只要信就可以了。那儒家人士就认为这个基督徒太可怕了吧，干一辈子坏事，最后说一句我信耶稣就得救了，那上帝太不公平了吧。这种理解是把信理解错了。回到我们上面的，这个所谓的信是什么，是基督在你里面。

那这里我们就回到下一个问题。中国文化里面，中国文化我就觉得，在淡化因信称义的教会级的领袖人士，他可能是抓住了正确的问题意识，但是，在回答这个问题的时候，可能是没有注意到教会的传统，所以在这个问题上处理的手法让人产生了很多的误解。我记得梁博士你在早年的时候，曾经和周连华博士和蔡仁厚教授，你们三个在讨论过儒家和基督教对话的问题，是吧。在对话的问题里面，就是要讲成神的问题、成圣的问题，人能不能操练，等等。我们讲到伦理上面的修炼，我们儒家特别

讲,修身养性、成圣取义这种东西。我们现在可以谈一下这个话题。我要介绍芬兰学派到汉语语境的一个重要原因就是在于,我觉得在儒家的文化圈里面,我个人认为有很好的地方。比如,在处理人与人的关系问题上,它特别强调人的角色,君君臣臣,父父子子,各有角色。这样的话呢,君像君,臣像臣,父像父,子像子。所以这个各就其位,这个理想化的角色伦理就很好。但是,在儒家里,它在处理第二个问题,即天人或人神关系的问题上,处理的比较少。所以的话呢,这样一来,他如果把这个处理人与人关系,人与神关系,这两个层面没有搞清楚的时候,它会把在本来人与人关系中很有价值很好的一些理念,硬套在人与神关系上,人与天的关系。这样一来,就会产生盲目的乐观主义,也就产生所谓的君子。不是个真君子,而是一个虚伪的伪君子。这下它谈的一个成圣啊,也没有成圣,成了一个虚伪的东西。所以呢,它拜的偶像就出现了。比方说,中国大陆对国学复兴,对孔子的尊重,我认为这是对的,这是好的。但是对此我有一个担忧,就是现在很多人,都来祭拜孔子。那祭拜孔子你是把他当作什么来拜呢?当成一个我尊敬的老师,还是把他当作一个品德高尚的人,还是把他当作神?我认为中国复兴,这样大致是很好的。但是我担心和文艺复兴对照一下的话,会出现一个问题。你比方说,我们今天来评价,在欧洲发生的文艺复兴有很重要的积极价值。它挖掘了人的价值,挖掘了人的理性。特别是经过启蒙运动以后,然后这种思潮影响了全世界,影响了世界现代的发展,这是好的一面。但是它有一个严重的后果,就是环境危机、能源危机、人心自以为是、价值观念多元却是混乱、信仰的丧失,这种结果,我觉得这是与当时的文艺复兴,特别是启蒙运动中一派人,他们就是以仇视基督教、敌视教会与只强调人的理性所带来的恶果。所以的话呢,我们今天批判的西方,都是启蒙运动之后,不要上帝,只以人为上,最后破坏了人与人之间的和谐,人与天之间的和谐,人与自然之间的和谐,这样一种西方是我们又恨又爱的一个对象。那么我觉得,要来分析他们来对我们来做个参考,我们要搞中国复兴,我们怎么来借鉴文艺复兴的好和不好。好的一点,就是我们要注重一些传统的伦理观念。不好的一点,就是个人至上,然后把孔子当成另一个假神来拜。这样之后呢,把我们对儒家的一些文章读的多一点、对儒家文化懂的多一点的人,就把他吹捧为大师。不仅仅是大师,还吹捧为君子,然后甚至为圣人。我觉得这是愚昧人得一个极大的威胁与危险。所以在这,我想请梁博士,我们来互动一下,来谈谈这个问题。

梁:我看了这个人可以成圣,人人可以成佛,这个传统原意就是说,人具有一种完美性在里面,而且通过某一种的修养功夫,它会实现出来,而达到人的最高的完美,最高的尊严。这原本都是对人的尊严的肯定。但是在这个过程里面也会遇到一个难题就是,总是有人说我已经成佛,我已经成圣,这里也假设了一个问题,是人的自我无限化。人是有限和无限吗?所以人具有无限性,孙中山的说法,人可以成圣成佛基本上具有无限性的意思。某一种说法,上帝的无限性根本就在我们里面,所以可以通过修养功夫把自己变成上帝。但是人变成上帝是另外一个最大的危机,人类里面。第一,人是不可以真的无限。我们身体不是无限的,我们的心灵也不是无限的,但是只能够无限的信而已,无限的追求而已。我觉得最大的危机就是,人如果把自己,自认为我具有无限性,认为我已经无限了,那就麻烦了。世界上总有许多奇怪的人,就是说我成佛了,我成圣人了,我是神。台湾才出现这样奇怪的自创。基督教里,就是出现我就是基督,变成异端了。那么这些实际都是危险的。基督教还教导了这种可能性的发展方式,人要发展他的完美性,还需要先承认自己是有罪的。所以从这个芬兰学派,尤图宁(Sammeli Jutunen),他很年轻,1964年出生。他提到了路德说,人原本是无的,人的原本的虚无性。意思是说,人不但是具有完美性一个意义,另一个意义我们还是虚无的,通过辩证两边来看。一方面看人,上帝从无中创造完我,人是从无中被创造的,他具有虚无性。这就是佛教上讲的空的观念。这很重要的。你知道自己基本是空的,不但自己是佛,你还是空的,你要两边看,所以我是虚无的,同时我是靠上帝而活的。通过和上帝的关系,让我可以把我的完美性发挥出来。所以,当你分享了基督的时候,你就有新的创造。也是非常好的一个观念。通过新创造我可以走上无限和上帝的这

种完美性。但是最后也要知道,我原本也是虚无性,永远达不到的。我们把握住了不要把人自我神话,自我神话就是妖魔化,是一种魔性。所以,人希望自己成为神,又是人类最大罪恶的一个根源。

黄:是骄傲的顶峰。

梁:希特勒那种就是这样,历史上有许多。世界上有许多灾难就是从那些所谓的“神人”里出来的。所以,我们要承认人是虚空,同时也是可以完美,不只是说我可以无限。人什么都不是,人也可以什么都是。从这个辩证来看人的时候,才可以把人性有一个比较确定的看法。所以西方文化有它好处。它承认人的有限性,中国文化承认人的无限性,这也是很可贵很伟大。但是要两边结合,人是有限但也具有无限。他的有限性不只是现在是无限,而是我从本体上具有有限性,具有虚无性。

黄:你讲的这一点我觉得很好。这让我想起我的博士论文《儒家、基督宗教与救赎》(北京:宗教文化出版社,2009)。我在那里就提出了一个重要的观点,就是儒家的一句话叫“天命之为性,率性之为道,循道之为教”那么这一点与基督教里说的,上帝按照他的形象创造了人,按照他的形象和样式创造了人,还有彼得说了,人得以与上帝的性情有分。也就是说在人的里面都是有这种永恒的东西。这点儒家和基督教是相似的。但是底下不一样的是,儒家我觉得,它是一元论的。我们讲万川映月。所谓的万川映月就是指人和天之间没有本质差异,是同一个东西的不同表现。但是在基督教里就不是了。一个人再有上帝的形象,再有上帝的性情,你还是被造之物。所以我们有一个 distinction between creator and creation。创造者和被造者之间他有这样一个永恒的界限。这样就使我们永远有这样一个谦卑心在里面。所以,这是我觉得很重要的一点。在本体论上和创造论上,这是基督教和儒家的一个重要差异。

梁:在创造论理,上帝创造人是具有完美性的。但是也是从虚无中创造,虚无性也是具有完美性。

黄:这两个统一,而且人被定义为个被造者。但是在儒家里他就不一定了。中国传统文化传统里,只讲人与天这两个是一体,是一方面。所以这是一个差异。我们讲这是一个本体论上的差异。在下面实践论上,或讲伦理学上的一个差异,或讲灵修,修养功夫上的一个差异。所以孟子讲“浩然之气”。这样一养就养出君子来,养出圣人来,就成圣了。但是,基督教呢,也是要让人敬畏神和爱人如己,也要来这样做。但是基督教里不会,严格来讲,按照正统的基督教理论来说,就不会产生这样骄傲自大,自称为神的人。但是,在儒家里边,我的感觉在理论上存在这样一个危险。就是在于,他没有办法杜绝这种不是君子被称为君子,不是圣人自称圣人,这样一种假偶像的产生。

梁:有关这点,我有点回应。就是你讲的这个儒家,还是新儒学派的儒家?宋明礼学之后,特别到了近代牟中山形态的儒家。我对牟中山的思维的批判就是,他很容易让人自我无限化,而且他们表现也很自我无限化。但是,原初儒家也不一定是那么重要的从本体,从天跟人的本体上,从这个主体进入而讲的。所以,牟中山就把一切变成一个主体哲学。从主体哲学再展开对宇宙的理解。通过纯粹理性等等。然后也通过这样主体里面的道德性来可以自我无限化,变成一个道德圣人。牟中山具有这个意思。但是孔子有没有这个意思,我是很怀疑。孔子还有一个文化修养的问题。另外,孔子还有易经的思维。中庸天命之为性。但是他最高指示,天地的话语,人在天地之中,参与了天地创造性,而不是人同天完全统一的。所以天地人的框架还是中国正统。人、天、地之间,人不完全等同天或地。天有这么大,人不可能跟他一样的。所以,人本身上与天地有一个共同的本体。所以,人可以在这个伟大的天地创造当中参与在其中。这才是正统儒家。我说牟中山是别致为宗。我就是这个意思。

黄:梁博士,我认为你这个补充非常好。这就是利玛窦所说的,把它分为古儒和今儒。我想我在我那本书里,也是分成儒家的几个阶段。这是不错的。但是我刚才讲的比较儒家与基督教几种差异的时候,我主要讲的是今儒。但是在古儒里面,就是在孔孟本身之中,甚至是在孔子之前,孔子是不可知论或有神论的。就在孔子之前的中国文化传统里面,有许多与基督其实是相通的。把信义宗基督新教、天主教和东正教合在一起,就是讲这个问题。我想要介绍芬兰学派到中国来,对我们的中国复

兴有一个重大意义。我觉得,学习孔子是对的。但就看怎么去学。你不要学成一个像文艺复兴的那种,以放纵自己的私欲为前提的人;也不要像以理性至上那种排弃神的那种法国大百科全学派的那种类型的启蒙主义者。这样给世界带来祝福的同时,也带来很多的灾难。所以,中国要搞中国复兴的时候,必须要借鉴文艺复兴和启蒙运动中的优点,但要特别小心其缺点。那些人里面有几批人。像英国的洛克、牛顿自然神论这一批人,虽然他们也强调理性,但并没有否定神,包括到德国的理性哲学的产生,他也并没有说否定神。只是这种极端的大百科全书和法国的这些无神论者,这样的一个学派,才把这个启蒙运动搞成一个绝对化和一个庸俗化。所以在我们中国也是这样。我想来谈一个这样的问题,介绍芬兰学派进入中国语境的这样一个价值,可以借鉴西方的历史,小心假神、偶像、理性至上和绝对化的出现。

我现在想再换一个话题。在谈芬兰学派里面,我们要总结一下,由信追述到称义成圣,然后到自立、他立的一些问题。下面要谈一个概念就是爱。爱这个概念,芬兰学派就发现,当时中世纪的罗马天主教里面,他特别强调爱是一个什么东西呢?爱是一种神圣的力量。爱是能带着人趋向于善的力量,所以,他强调让所有人都要来爱。但是曼多马等芬兰学派的人就发现,路德本人在谈爱的观念的时候,他就强调了一个上帝之爱与人之爱之间的区别。也就是说,当我们讲爱是一个把人带向善的一个力量的时候,这主要是一种人的爱,就是人的爱是趋向于 something。什么叫趋向于 something 呢?就是我爱一朵花,为什么爱这朵花呢?因为我是个主体,花是个客体。要想把我这主体和客体联系在一起,必须有一个元素,就叫做可爱性。可爱性就是花本身上的这种特点,花身上具有这种特点,那具有可爱性这种特点,它能来吸引我这个主体,然后我才能去爱它。一旦这个可爱性这个特点没有了,那我这个主体就不爱它了。这就是人爱的特点,“可欲之谓善”。带有这种功利色彩,这就是人的爱的特点。但是,曼多马发现,路德强调的上帝的爱是相反的,上帝的爱是趋向于什么都不是的,是趋向于虚无的,是趋向于罪恶的,是趋向于黑暗的。也就是说,上帝是爱那些罪恶的,爱那些虚无的。所以,上帝的爱是趋向 nothing。但是,一旦上帝的爱来到 nothing 之中,这个 nothing 就变成了 something。这就是人的爱与上帝的爱之间所有的一个最大的差别。下面讲一个问题,基督徒就是要尽心、尽意、尽力、尽性地爱上帝。第二条是要爱人如己。那么,爱人如己在伦理的这个层面,可以有很多的讨论,但是,芬兰学派特别强调一点,人能不能对上帝有一个纯洁绝对之爱?实际上是不可能的。所以,只有上帝对人的爱作为一个根基,人才有可能进行下一步的爱。这个曼多马的第二本书叫《两种爱》,我也已经把这本书翻译成了中文。第一本书叫“*In ipsa fide christus adest*”,拉丁语,它表示的意思就是《基督就在信之中》。这是芬兰学派之父曼多马的开山之作,是他最根基的著作。第二本就是《两种爱》。两种爱就区别了上帝的爱和人的爱,他就讲到十字架的爱,讲到上帝的隐藏性,讲到荣耀神学,等等。这个问题,他当时是批判荣耀神学的,中世纪的荣耀神学,所以就是这个爱的问题。我讲到这种爱的时候,我就想到中国文化里,我们讲次第之爱。儒家所讲的爱是什么?孝敬父母,然后爱弟兄,然后再爱朋友,然后再爱身边的人,再爱由近及远,这种等级次第之爱。和基督教里所讲的这两种爱之间是有一种差异的。你能不能就这一点来作一点回应。

梁:问题是在于人到最高峰还是到圣,圣而不可知之,之为神。所以,他从可欲之谓善,这个开始是从低层的爱,但是讲到最后成圣的时候,那种属于上下与天地同流,但是圣人感觉与天地同流,大概就是我讲,我提到的中庸所提到的天命之谓性。那就是还有一个神秘的领域。所以神这个观念,在孟子来说大概是指一个神秘的领域。这个神秘的领域在《易经》里面也常常提到。所以,直接知道事物微妙变化的地方,那是神。人不可知道这个历史的变化是怎么样的,但是,你达到神的境界,当从神来看时,才知道事物微妙的变化,怎么发展到将来成了什么,那么,神好像到了一个无所不知一个神秘的领域。所以讲到这里无所不知或者无限性的领域,讲神这个观念。所以这个奥秘的领域,从神学来说,第一,上帝的隐藏性,路德神学就是讲到神的这个神秘性。另外那么天主教也讲了,就是人开始理

解奥秘就是理解上帝的开始。人要问问题,你问一个你不知道的事件,这个不知道的事件,后面隐藏的奥秘,是我们对上帝的追求,然后当这个奥秘向我们呈现的时候,那是启示了。从这里把神学称之为自然神学或者哲学。找到一个共通点就是奥秘。如果马丁路德神学,上帝的隐藏性,上帝跟人沟通的这个过程里面,通过受苦来跟你沟通的时候,上帝的荣耀性是隐藏在后面。而是通过他跟人一样的受过痛苦,也跟人一样受过各种的苦楚,受到人侮辱等等,来形成上帝的无限的意义,这里彰显十字架神学,大概具有这个意义。那么,这种奥秘是通过基督才能呈现出来。否则,我们很难理解,我们想像上帝一定是荣耀的,是荣耀神学。但是,在启示的神学,在救赎的神学里面,上帝是通过他的最低,在罪恶当中受到最大的伤害的过程里面来彰显他的隐藏的奥秘。所以,从这里,基督教对奥秘,神学上对奥秘的这个描写,这方面的处理,会有很广大的一个处理的过程。在中国文化里面,对奥秘到这里就没有再讲下去。《易经》是最厉害的,提到“神”这个观念,孟子也提到一点,就是一个不可知细节。但那时《左传·庄公三十二年》里面也提到,“神聪明正直而壹者也”的。聪明的是有位格的,正直的是有道德的,且是独一的。所以,他通过这个神,这里讲到神具有位格和具有性情的意义。那么,从这里来说,中国也碰到这个课题。但是,对奥秘的研究就没有那么多兴趣,因为他们很重视修养到一个地步可以达到成圣。就好像一条直线就过去了,但是,实在修养功夫达到一定地步,你会面对很奥敏的问题。他问这个问题,天地无心怎么可以成化。如果没有主宰怎么可以变成这个样子,怎么有天理。基本上的问题,也是个奥秘的问题,那么,中国文化在这些方面遇到最后一个不可知。老子讲到最后也是不能讲清楚。但是,就是没有从那一方面来的启示,奥秘讲到这里就停下来了。如果没有启示,也就不能讲出什么奥秘,犹太教也讲到上帝的奥秘停在那里,除非有耶稣来到人间,路德神学就讲到了奥秘的彰显。

黄:梁博士,您把中国文化传统中的这一点,神和神秘,与路德神学和新教联系起来。这个联系,是非常重要的。那下面我也想听听你的高见,就根据上面我介绍的这个芬兰学派的两点,第一个就是“基督就在信本身之中”,第二个就是“信与爱之间的关系”。在这两个大的问题上来解决最基本的问题,就是因信称义的问题。然后还有东正教的这个“成神”,这个与基督教讲的“称义、成圣”,再加我们儒家里所说的“成圣”和佛教里的“成佛”,甚至是道教里的“成仙”。这些都合在一起,根据你对神学和中国传统文化的了解,以及今天中国的复兴这个大语境,这三方面综合一起来,你觉得这个芬兰学派对我们会有哪些很积极的意义?

梁:我如果从我自己的中华神学的反省,我对信望爱都是一种感通,人和上帝的感通,通过信。我另外一个解释就是开放性,人不能通过行为得到和上帝的关系,但是通过开放心灵,把自以为是放下来,就可以和上帝恢复沟通。所以,这是个开放性,“信”也可以具有佛教讲的破除执着,破除道家所讲的成仙。“信”是有这个意义的,可以跟中国文化有很多共同点。然后,信带来感通,然后对未来,由于我跟上帝感通,然后我对未来也是知道,我对前面我是永远有盼望。因为如果我与上帝感通,我未来怎么发展都在上帝手里,而且宇宙历史都是有最后的终结。我永远有盼望,那么爱也是一种感动,对上帝的感动,因为你会体会到上帝无尽的爱。所以你也可以以无尽的爱去爱这个世界上的人。所以这三个从马丁路德学派,路德派来说,三个都是信。其实三个都是感动,我的说法。所以我就把爱的神学带来的危机就处理掉了,我说爱就是感动。以爱为本的可以不变成异端,所以,我以感通性作为一个.....

黄:您说的以爱为本就不是异端,但是有一个大前提,这爱是在十字架神学的框架下并从上帝之爱与人之爱的区分背景下来谈的;如果你光是谈爱,不要十字架,那就坏了;如果你没有区分人的爱与上帝的爱之间的差异,那也是路德宗基督教的正统是没有办法接受的。

梁:所以,通过十字架的神学,这个是对的,还有爱是感通。在中国文化来讲,也是牟中山来解释,人是以感动为信,这个任务为务,这个也是感通仁义的仁这个意思。那么在牟中山之前,宋明礼学,他

们已经就用这个不麻木来讲感通这个意思。感通来之《易经》，知而不动，感而顺通。谈《易经》对道的理解，是感通来解释。所以，我觉得感通也是中国文化名词，也是中国文化的一个精髓的地方。人就是有感通，那么，感通那个仁义的仁是人性中的一个表现。所以，人性具有感通性。感通的话必须通过关系来圆满，不能通过主体，自我完成来说的。宋明礼学有一个不足的地方，孔孟没有这个问题，因为孔孟还有礼这种关系。到宋明礼学好像就只有仁义了。那是往里面走了，往本体里面走，但是这个对宇宙、对世界都有感通的关系，而形成一天人的感通，那才是天人合一。那么，从中国哲学来说，感通性是儒学的一个精华，以感通性来解释基督教，上帝就是个感通的上帝。上帝跟人立约，立约就是一个感通的关系。从圣约神学来说，就是一个感通，上帝给人感动。所以，我讲的圣约神学跟加尔文派有一点不同。加尔文派，好像上帝有一个高高恩典下来跟你立约，上帝是有恩典的。但是我加上，是有恩情的。给你感动，他有爱的，他不只是高高在上，来救你。他来到人间和你共同受苦，让我们亲眼见过，亲手摸过，就像约翰说的，耶稣基督是通过他的这种感通性，来感通人类的苦罪。因为他无限的主，他可以承担人类的罪在他身上。基督怎样承担人的罪，我一直思考，因为上帝是道成肉身的上帝，三位一体的。所以，这个上帝是无限的，由于他这个无限，他被钉于十字架，死而复活的一刻，他就把人类所有的罪，由于他的无限通到每一个人的生命那里，可以带来我们的改变。但是，关键是，我们的心有没有打开接受，一打开就是信。信就是感通一出现，上帝救赎的恩典就在我们里面。信望爱同时都是这种感通，这是以儒学的基本理念来解释基督教，而且解释得很通，感通的上帝创造了感通的人。所以，我们就可以理解为什么儒家讲出这些，因为上帝创造人具有感通性，我对整个中华神学的核心就在这。

黄：这里通过我们今天的对谈，我有这样一种感觉，也变得很明确的，就是古儒和宋明之后的这个儒学之间有这样一个差异，就是古儒和基督教讲的这些东西相通的；这是第一条。第二条，这个芬兰学派对于今天的中国复兴来说，特别是对于传统文化的推崇者们，可能会有一个很好的参考价值，让我们分清古儒和今儒之间的区别。怎么样来挖掘人的积极和能动性。要有这个爱，但是又要避免人的无限膨胀和自我神话，以至于到最后成为一个假的偶像，是妖魔化，以至于给大家带来无限的灾难。这是芬兰学派对于我们今天第二点的重要意义。第三点来反思一下欧洲的文艺复兴，启蒙运动与基督教之间的关系，人类理性的抬头和人的信仰之间的永远争战，和现在后来的现代化物质化世界的大发展，人遇到的能源环境方面的高度挑战，甚至科技的发展，核武器的发展，让世界的末日成为可能的这种巨大的挑战，以及人内心深处的这种空虚和渴求。所以，我想把这几个因素都合在一起，让我们在搞中国复兴的时候，可能会比较有价值，在这里基督教谈的就是信和爱。这两个基本的概念，让在中国的基督徒或学者们能够把基督教里这种重要的有积极营养的那种东西拿出来，可能对中国的语境会有一个很重要积极的价值。

梁：我对欧洲文化的病，诊断就是它同样是另外一种自我无限化，它就是自我个体化，它不是儒家的一种自我无限，我是等如神，我是等如天，但是，我一个有限的人就是神。它是怎么发展出来，它是从人的单元化和原子化，每一个人都是个体，这个很好。人都从这里来，每个个体受到尊重，这个也跟路德神学有关系，每个人跟上帝都有私人的关系。所以，从这个观点来说，每个人都是一个独立个体。但是，把独立个体变成无限的绝对化，可以说把它绝对化，不是无限化时，就是你的个人变成绝对。人是绝对，他要干什么都可以，到最后，只要他自以为不伤害人，任何不道德的事情都可以做。所以，后现代主义给欧洲文化带来一个摧毁性的后果。后现代主义就是每一个人都是上帝的个人，每个人都是不相干的，所以，好像一切都是平行的，你有你，我有我，一切不相干也没有沟通，也没有共性。这里就带来个体的绝对化。个体绝对化的时候，没有普通的人性价值。所以，他把人的共性全都摧毁了，把文明的共通价值都摧毁了，而且想把它推到全世界。把中国文化也摧毁了，把印度文化也摧毁了，把中东文化摧毁了，才引起中东反扑，这就是恐怖主义。而且他们把大自然摧毁了，个人绝对的时

候,自然就为我所用。资本主义的制度配合这样的一种文化,最后就变成每一个人都为所欲为。所以,世俗主义带来这个非常严重的后果,只是一种后现代主义的狂欢文化,就是一种酒神文化,就是尼采所讲的一种酒神文化,最后的狂欢,大家尽可能放纵你的情欲,这是你的权利。而且任何道德批判都不容许,批判就说你歧视。这样就形成一个人类没有共同标准,没有共同价值观,这个人类文明几千年的核心价值都被摧毁,这个变成了一个绝对的虚无主义。这个危机是非常大的,现在重新肯定人神的变证。从这个芬兰学派来说,就是人的无,虚无,但人也是伟大的,就是又尊贵又有限,这两边的同时关注。然后人与神的关系,也是上帝通过一个辩证的方法,一个矛盾化,路德的一个悖论神学,换过来表达神对人的爱。所以,在种种悖论里面,称义成圣,重新建立一个新的解释,不会产生路德之后的路德宗/信义宗神学只讲个人性的因信称义。而且还是有人的新的创造,人的爱,这个关系网络的重新建立。因为后现代关系是没有关系网络的。

黄:我是完全认同您的欧洲的诊断,我把您这个诊断这个病,把它的病因理解为,从文艺复兴、启蒙运动中的一些极端派,对上帝的抛弃和对人性的过分的张扬导致的结果。这是我在《国学西学国际学刊》(www.sinowesternstudies.com)里特别强调的对西学要进行其中的神学与入学两个次传统的区分的原因。

梁:儒家本来要对付这些的,但儒家也会变另外一个极端,就是人成为神,有另外类似的后果。

黄:那种类似的危险性。所以,我非常高兴有这样的机会和您这样的对谈。我现在已经把那个曼多马的这个《基督就在信之中》这本翻译出来了。然后又把《两种爱》翻译出来了,而且他还有一本书叫《上帝》是在香港的道声出版社,几年前出版了。然后这本书在中国的基督教两会出版社也出版了。对现在呢,我翻译了他的三本书。这三本书是他的一个典型的代表。然后,我现在还要做的一件事情,今天和您来对谈,然后我们准备搞一个小的 workshop,这样找一些学者,中国语境的一些学者来对谈,对谈后我们要搞一个小的论文集,就叫作“芬兰学派与中国语境的互动”。我们来介绍中国,今天对谈可以在你们的“文化中国”上发表,然后将来也可以到我们这里的《国学与西学》上来发表。

梁:你也写一篇文章到《文化中国》吧,不止是这篇,把它内容多讲一些。这篇是介绍书名,内容不够多,我只够很少来理解。

黄:我只是点出了要点,它这个是导论性质的东西,我们很高兴有这样一个对谈。正好一小时,谢谢。

English Title:

A Dialogue between Paulos Huang and Thomas Leung concerning the Finnish School of Martin Luther Study and Chinese Culture

Paulos HUANG,

Ph. D. and Th. D., School of Philosophy, Beijing Normal University, chief editor of this journal and Brill Yearbook of Chinese Theology. Address: Xin Jiekou wai dajie No. 19, Beijing 100875, P. R. China. Tel: + 358-50-380-3445. Email: Paulos. z. huang@gmail.com.

Thomas LEUNG,

Ph. D. of Hawaii University. Professor and Director for Culture Regeneration Research Society, 202-6960 Royal Oak Avenue, Burnaby, BC Canada V5J 4J2. Chief editor for Culture China Journal. Email: Tel. + 1-604-435-5486; Email: info@crs.org

Abstract: This dialogue took place between Paulos HUANG and Professor Thomas LENGU in June 2014. It was based on Paulos Huang's article ("The Contribution of the Finnish School in Religious Dialogue and Classical Hermeneutics", in The Proceedings of the First Symposium on "Religious Dialogue and Chinese Dream" June 10-11, 2014, by Ethnic Institute, the Institute for Ethnic Religious Study of Lanzhou University, Hong Kong Center for Cultural Regeneration, Lanzhou, pp. 109 – 133). The theme is "The Interaction between the Finnish School of Martin Luther Research and Chinese Culture". It consists of mainly the following contents: The Finnish school of Luther research, its dialogue with Chinese traditional culture and post modernism in China, and the significance of the Finnish school to the contemporary China revival.

Key terms: Chinese tradition, Confucianism, theological and humanistic sub-traditions in the West, Finnish School, China Revival

The Genuine Luther : A New Interpretation from Mannermaa ’ s Perspective

——A Review on the Collected Works of Mannermaa
the Father of the Finnish School : A Study on Martin Luther

FENG Zilian

(Ph. D. candidate, Chinese University of Hong Kong)

Author: FENG Zilian, Ph. D. candidate, Department of Religion and Culture, Chinese University of Hong Kong. Tel: + 852-5427-2615, Email: fzl1989@gmail.com

1. Tuomo Mannermaa and the Finnish School

Most of the Chinese scholars are not familiar with Tuomo Mannermaa and the Finnish School. As a new interpretation of Martin Luther, the Finnish School has had an international influence. Recently, Paulos Huang has translated the masterpieces of Tuomo Mannermaa, the Father of the Finnish School, into Chinese. In order for the Chinese readers to understand the content of the book, it is necessary to introduce some academic and historical background first.

Before the birth of the Finnish School, research on Luther has had a strong tradition in Churches and seminaries in Finland. During the period of the Protestant Reformation, Catholic Sweden was reformed as a Protestant nation. Finland was still dominated by Sweden at that time. From then on Lutheranism was promoted and became the mainstream faith in Finland. However, the Finnish School and their new interpretation on Luther was not established until the 1970's. In 1973, the World Council of Churches held a conference in Bangkok discussing the topic of Salvation Today, where Salvation was simply understood as a social and ethical phenomenon. This conclusion was criticized by the representatives of the Finnish Lutheran Church and the Russian Orthodox Church, and led to a new dialogue among them in 1977. In this dialogue conference held in Kiev, Tuomo Mannermaa, the Professor of Ecumenical Theology at the University of Helsinki, was invited to give a report on the relationship and connections between the Lutheran doctrine of Justification and the patristic – Orthodox doctrine of Divinization. By interpreting a comment made by Luther on the Galatians, that Christ is really present in faith itself, Mannermaa contended that because Christ is our righteousness, we were not only declared righteous but also made righteous. From this point of view, the doctrines of justification and divinization began to converge instead of being distinguished from each other.

Mannermaa's teaching is totally different from those of Lutheran churches. Traditionally, Lutheran believers are taught that they are claimed to be righteous by faith in Christ with no change in their human

nature. The substantial difference between being declared and being made righteous is viewed as the watershed between the Protestants, Orthodox Christians and Catholics. From the point of view of these traditional Lutheran scholars and priests, Mannermaa's view was a new interpretation on Luther. It led to a hot debate in the field of global Lutheran studies and had an international influence very quickly. In response to some criticisms and suspicions, Mannermaa extended his report into a more detailed book, which was titled as *Christ Present In Faith: Luther's View of Justification*. It was also used as a textbook in the University of Helsinki and a group of young scholars were trained by Mannermaa. Due to their studies with the aim of promoting the Finnish interpretation of Luther, they became to be called the Finnish School by scholars from other countries. However, the Finnish School members did not think that they had established a new school because their work was to read and know about the original Martin Luther. From their point of view, the real Luther did not establish a new kind of Christianity because there were many more connections between Luther's theology and the older Christian theologians than had been expected previously. For the study on Luther, Mannermaa and his followers said, the most important thing was to rethink whether we had been too extensively shaped by the Lutheran tradition and perhaps missed the "authentic Luther".

2. Introduction of Mannermaa's Book

The collective works of Mannermaa, the Father of the Finnish School contains three masterpieces: *Christ Present in Faith*, *Two kinds of Love and God*. The first of these books seems to be the milestone of the Finnish School. In this book, Mannermaa argues that in Luther's view, Christ is the greatest sinner for he bore the sins of all human beings in the human nature that he assumed. However, he is also the "perfect righteousness and life" for he is God and the incarnation of the Logos. Through the battle between righteousness and sin in himself, sin and death are first conquered in the person of Christ. As a consequence, the whole world is transformed through Christ. At this point, Mannermaa controversially proposed that justification is regarded as participation in and union with the person of Christ. Christ is the divine power and righteousness. He also is life without sin, curse and death. Some change has taken place in the human nature of Christians when they have participated in the divine nature through their faith. In the light of this view of justification, Christ is not only the favor of God which signifies God's forgiveness, but is also a gift that denotes the real God to human beings with all of his essential attributes. In Luther's view, the best expression of Christ's presence in faith is the communication of attributes, that is, Christ communicates God's saving attributes to his believers and believers are given all the goods of God in faith. It is easier to find a point of contact with the patristic concept of divinization in the theory of Christ as a gift and favor. The concept of justifying faith and the idea of the indwelling of Christ in faith cannot be absolutely separated.

Although Luther's doctrine of justification has something in common with the patristic concept of divinization, it is distinguished with scholastic doctrine in terms of salvation. The scholastic view could be summarized in the formula "fides charitate formata" (faith formed by love), while Luther's view can be freely expressed as "fides Christo formata" (faith formed by Christ) according to Mannermaa. In the view of scholars of the Catholic Church, faith means something that is beyond the reach of rational knowledge. Consequently, the relationship between man and God should be realized with the help of the human basic tendency, that is, love. If love is graced and thus receives the powers of grace, it can reach to God and rise to

God. It is believed that faith would be dead and lifeless without love that is elevated and inspired by grace. Luther criticizes that even if love is elevated and divinized by grace, it nevertheless still remains human love and grace is merely accidentally attached to it. However, grace is not an accidental but a substantial reality, it can only be Christ himself. In other words, it is Christ who forms faith. Moreover, if love is regarded as the center of salvation, then the human being's relationship with God must be considered within the framework of the law. This is because love causes us to focus on the way of striving to God. Still, because in the "before God" perspective Christ is the only righteousness of human beings, Christ becomes the only way to human salvation while love is served as the law that belongs to the domain of secular social relations. Mannermaa thought that although the criticism that Luther presents here is directed primarily against the so-called Spiritualists of the Reformation era, it applies to scholastic theology as well, for both of them regard God as being "up" in heaven instead of being "down" in the faith. In this way the image of God, who is also our savior, has been distorted.

In terms of the law, the first point that Luther makes is that the law lacks the capability to serve as a way to salvation. Efforts to achieve salvation with the help of the law and the works demanded by the law are works of "Sisyphus" and "the daughters of Danaus". And this is what the young Luther had experienced. However, this law also has the function to reveal sin and bring death to the old Adam. It is a spiritual instead of negative function as it has marked the beginning of the divine power, that is, it causes humans to commence participating in the person of Christ and his divine life. According to Mannermaa's interpretation of Luther, the participation or union of the person of Christ and the believer makes the ordinary Christian a divine human being, for the union is so complete that they have become "one person". From this point of view, there is no strict distinction between justification and sanctification as the mainstream Lutheran tradition emphasizes, for in faith in Christ is both the forgiveness of sins and the effective producer of everything that is good in human beings. Here Mannermaa cites the "Parable of a Tree" which is used by Luther frequently, that is, faith creates a new "tree", namely a new "person", which bears good fruits. He regards it as a kind of theological ethic which is distinguished with the philosophical ethic, for the latter teaches that human beings become righteous by performing righteous works, while the former claims that only a justified person who has been made righteous could perform righteous works. However, although the nature of human beings is transformed in faith, sin is not eliminated fully because the flesh or precisely, the old Adam, still exists. But this is a great comfort rather than a negative phenomenon from Luther's point of view, for it allows the feelings, such as sadness, anxiety, anger and so forth, to exist. These feelings make the faith so weak that justification is necessary. From Mannermaa's point of view, the justification is not merely forensic, meaning that we are forgiven by God, it is also effective because Christ as the righteousness has been imputed to us through faith and becomes the subject of our good behaviors. The idea of Christ present in faith is the key to understanding Mannermaa and the Finnish School.

Two Kinds of Love is another foundational work of the Finnish School. In this book, Mannermaa distinguishes the love for "what is not" with the love for "what is". The former concept of love indicates God's love and the latter one is directed to human love. God's love has the tendency toward the empty and the nothing, while human love, by contrast, is oriented toward that which is good and beautiful. It seems that such a concept of human love is closer to what we have experienced, but in Luther's view, it is God's love that can cause humans to love each other without any consideration for themselves. According to Thomas Aquinas, love is a movement that leads to a union of the lover and the beloved. Friendship love is the highest

form of human love because one does not ask for good things for oneself, but wills goods for others in it. By distinguishing between concupiscent and friendship love, Aquinas seeks to solve the debated problem concerning the relationship between “self-interested” and “not self-interested”. However, from Luther’s perspective, the difference between them is not as clear as it is stated in Thomas’s definition, and this is partly because even friendship love is also to love a friend like another “I”. It is based on the reciprocal sharing of goods that is different from God’s love, which is directed toward nothing. As a matter of fact, Thomas Aquinas did make clear on the point that love for self is the model and root of all love including friendship. At least, he interprets the command of love (love your neighbor as yourself) in this manner. Luther admits that the idea of love described by Aquinas is a suitable portrayal of human nature, but he denies that it is a suitable way to think about God’s love analogically as if it were also a kind of self-love. This is a kind of theology of glory, which is criticized by Luther on the basis of the theology of the cross. In his understanding, although God’s essence can generally be known through God’s works of creation, we cannot reach to the knowledge of God if we ignore Christ. In the light of Christ’s crucifixion, God unites with those who are deficient, sinful and weak in order to transform them into righteous, good and strong human beings. From this point of view, the commandment of love or the golden rule does not command human beings to love themselves in the first place but requests human beings to consider the needs of their neighbors on an equal level with theirs. In this way, what Christians need to do for their neighbors is quite similar to what Christ has done for his people. Thus the golden rule and the whole of Christian ethics have received a new interpretation and meaning in Luther’s theology of Cross.

3. Some Comments on the Book

The reason why the interpretation of the Finnish School on Martin Luther could play an important role in the relevant academic field is that it has challenged and changed the basic doctrines of Lutheran churches (which is presented in the Book of Concord) to some extent. The most basic doctrine of Lutheran theology is Justification by faith, which is usually interpreted from a forensic and judicial perspective. Justification is only reception of forgiveness from God who is “a judge” for the sake of the obedience and merit of Christ. But the question here is whether the nature of human beings is transformed in this process. In Mannermaa’s view, what Luther teaches about justification is that we are not only declared righteous but also made righteous through the communication of attributes and union with God. From this point of view, justification has real effects, in that we become “gods” instead of merely being declared forgiven. The key to understanding this view of justification is that Christ as the redeemer does not operate only for us but also has his influence inside us. In other words, the indwelling of Christ in us is not the consequence of the imputation of righteousness but is the cause for us being made and declared righteous.

Mannermaa maintains that Luther gives equal emphasis to both the forensic and the effective sides of righteousness, the latter of which is always a controversial idea in Lutheran academic circles. In Mannermaa’s view, the reason for ignoring the effective side by traditional Luther research is related to the deep influence of neo-Kantianism on German protestant theologians. These traditional researchers always interpret or explain the relationship between human beings and God as an ethical relation. The neo-Kantianist focus is on the division between the “ontological” and the “ethical” aspects. This is especially prominent in the

interpretation of Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack and Karl Holl. However, based on Mannermaa's reading, the genuine Luther is a theologian whose theology has more contact with the teachings of the early church and patristic theology, and consequently is better understood from an ontological perspective. In Mannermaa's view, it is an ontological fact for Luther that Christ really is present in us and sacrifices for the well-being of every one of us. To better understand Mannermaa's view, some concepts should be analyzed in more detail. First of all, the concept of divinization, which is alien to most of the Luther scholars, is not at all a marginal concept in Luther's theology. Certainly it does not mean any kind of apotheosis of human beings, as it means participating in faith and love under the sign of the cross. Thus the concept of participation is another concept that should be paid more attention to. In the concept of divinization and participation, human beings in themselves remain "nothing". In order to unite with God, Christians constantly destroy their efforts through a "nihilation" in order to accept Christ dwelling in them. The usage of such terms as divinization and nihilization causes Luther's theology to sound more mystical and ontological. This is in accordance with both the Orthodox and Roman Catholic views on what happens to human beings in the relationship with God in Christ.

Love is another core concept, which Mannermaa and his Finnish School have discussed a lot. In the book of *Two Kinds of Love*, Mannermaa separates God's love from human love according to Luther's classification of the two concepts. This is not an original theory in the history of Christian theology. In response to this point, the Swedish Lutheran theologian Anders Nygren has written the book entitled *Agape and Eros* that presents a similar way in explaining different kinds of love. In this book, Nygren argues that some of the main features of agape are spontaneous and unmotivated, uncalculating, unlimited, and unconditional, while that of eros are acquisitive and egocentric. They are not only different in nature but are also two motifs in competition. However, when Nygren discusses the topic of union with God, it is always discussed under the motif of eros, which is criticized by Mannermaa. In his view, union with God in Lutheran theology does not mean that he has rejected God's love as agape. On the contrary, according to Mannermaa's interpretation of Luther's theology, the union with God could only occur under the motif of agape in which God descends and incarnates within human beings in faith, because it is Christ instead of eros or human love that is the real and divine form of faith. In other words, Christ is the subject of God's love and we are transformed through his person and work. From this point of view, the long-prevailing concept from Nygren that sets agape and eros as two opposite ideas may not be an appropriate way to understand Luther's position, because God's love is certainly the foundation of human love rather than its opposite.

The idea of a combination of agape and eros can also be found in Thomas Aquinas's theology. In his classical book *Summa Theologiae*, Aquinas tries to build an order of love in which both the self-love and love for relatives and neighbors are affirmed and included through God's divine love. What Mannermaa criticizes Aquinas about is that love would form a unitive power which orients itself toward the good and worthy, whereas God's love directed itself toward "nothing" and "that which is not" according to Luther. In Mannermaa's view, the concept of love from Aquinas's perspective is always egoistic whereas the love from God should be purely selfless. What Mannermaa expects for human love is based on God's love, which is contrary to human nature. This is the question. Is it necessary to compel and request Christians to love as selflessly or even self-sacrificially as Christ loved? In fact, the study of evolutionary biology and social psychology has shown that the motives of those altruistic behaviors of human beings are egoistic. Scientists claim that the purpose of altruistic behavior is to exist and reproduce for their own species. As a result, the

altruistic behaviors could only extend to families and relatives, or reciprocal objects, but not to all human beings and creations. Thus, from a scientific point of view, Mannermaa's expectation of love seems to be impossible and unrealistic. But this is exactly the core point in Luther's theology of the cross. In spite of the "sins" or selfishness of human beings, God's love would create something that was good and beautiful in us. This is not because we are lovable but in order to make us lovable, God loves us in the first place. We are first loved by God and then express it to our neighbors and to God. God's love only appears on the "backside", that is, in the sin or "nothingness" of human beings.

In terms of the relationship between love and faith, Mannermaa points out that the most appropriate way for human beings to face and respond to God's love is through our acceptable and self-empty faith. This view is quite similar to Max Scheler's phenomenology of faith. From Scheler's point of view, love for "what is" and love for "what is not" can be regarded as ascendant love and descendent love respectively. The former is the love toward nature because the target of love is without love. On the contrary, the latter is the love for salvation because the subject of love, Christ, is an acting person who descends and saves us from sins. Based on this similar distinction, Scheler criticizes Aquinas for ignoring and distorting the original experience of love in Christian belief due to the influence of Greek philosophy, in regard to which he holds the same view as Mannermaa. Moreover, Scheler emphasizes that facing a self-communicating and self-revealing God, a self-open and self-free attitude is appropriate to accepting the love of God for human beings, which is in accordance with the theory of nihilization in Luther's theology. It can be seen that although Mannermaa and Scheler have different backgrounds and there is no direct connection between them, both of them have noticed the different kinds of love. Since love is just one of the important motifs in theology, there will be more similarities and connections between Mannermaa's theory and that of others-if we are looking for different motifs.

4. An Introduction of the Translator

The translator of the book *Collected Works of Mannermaa the Father of the Finnish School: A Study on Martin Luther* is Paulos Huang, who is a researcher in the faculty of theology at the University of Helsinki and was a professor at the Institute of Sino-Christian Studies in Hong Kong. Professor Huang is also a member of the Finnish Luther research team. He received his bachelor and master degrees on systematic theology in 1990, and his theology doctorate in 2006, all from the University of Helsinki. His dissertation is a comparative study of Confucianism and Christianity on the topic of salvation. From then on, Professor Huang has devoted himself to the promotion of Finnish Luther research in the circle of Chinese scholars and the dialogue between Christianity and Chinese traditional cultures. In his view, Luther's theology corrects the bias of the theology of prosperity. Additionally, the principles of sola fide and sola gratia could make Calvinists reflect on their legalism. The principle of sola scriptura could be borrowed to the Full Gospel Church's enthusiasm and mysticism. Furthermore, Luther's view on "The Christian as being simultaneously justified and a sinner" is an important reference to the Methodist notion of perfectionist sanctification. He also contributes to the comparative studies between the law and gospel dialectic and the general fundamentalist view of Scripture. From Huang's perspective, Confucianism has a great influence on Chinese society and Chinese Christians in terms of sanctification and divinization. The introduction of the Finnish School to the Chinese Christians and scholars is very helpful to them. This is because of two reasons.

Firstly, in order to unite the two concepts of justification and divinization, and secondly, to avoid apotheosis from Confucianism's perspective. Apart from translating and writing articles on the works of the Finnish School in Chinese, Professor Huang has also organized some conferences to discuss with the scholars and clergies from China. In 2011, professor Huang established the Nordic Forum of Sino – Western Studies along with the related international journal, which has fostered the dialogue and made comparative studies more systematic and academic. It is hoped that there will be more dialogue and achievement by the Finnish School within the Chinese academic field.

中文题目：

曼多马的视野：评《芬兰学派之父曼多马文集：马丁·路德研究》

冯梓莲

香港中文大学宗教学博士候选人

沙田, 香港。

电话：+852-5427-2615, 电子邮件：fzl1989@gmail.com

Introduction to the Fourth Nordic Forum of Sino-Western Studies on The Finnish School of Luther Research and Chinese Context (2014)

GAO Yuan

(University of Helsinki, Finland, 00014)

Author: GAO Yuan, Ph. D. Candidate at the Department of Systematic Theology, University of Helsinki, is engaged in the study of Philosophical Psychology, Dogmatics, Augustinian Studies as well as the Comparative studies of Sino-Western Philosophy. He received M. Phil. at Nanjing University in 2011, majoring in Chinese Philosophy and Eastern Religions. GAO Yuan, University of Helsinki, 00014 Helsinki, Finland. Tel. +358-44-9516-116. Email: gaoshanyuanquan@hotmail.com

The fourth Nordic conference of Sino-Western Studies took place in the University of Helsinki on the first day of December 2014, focusing on the theme of “The Finnish School of Luther, New Interpretation and Chinese Context”. Scholars from the Mainland of China, Hong Kong, Canada and Finland discussed many related issues concerning the Finnish school and the Chinese context, in which the new Finnish interpretation of Luther, Justification by faith, and his religious reformation in the light of the Chinese context have been drawing much attention. I address the background of the discussions as follows.

1. Theosis and the New Finnish Interpretation of Luther

The presiders Paulos Huang and Tuula Sakaranaho firstly introduced the history of the Mannermaa School and the value of Finnish Luther research for Chinese academics. Paulos showed that the Finnish school has new interpretations in many domains of Luther’s theology such as apophatic theology (“*théognosie apophatique*”), the theology of the cross (*theologia crucis*), the distinction of the two righteousnesses, the three functions of the Law, the relation between the Law and the Gospel, Christ as the “Greatest Sinner” (*maximus peccator*) and the “Greatest Person” (*maxima persona*), *agape* and *eros*, grace and faith, participation (refers to *theosis*) and love, etc. Two findings of the Mannermaa school, Paulos stressed, are of importance in understanding the doctrine of justification and the relation between faith and love: one is “the Presence of Christ in Faith” (*in ipsa fide Christus adest*), the other is “faith is the creation of the divinity” (*fides est creatrix divinitatis*). These points are interrelated in their addressing of the essence of justification and *theosis*. In addition, the values of the Finnish school are also embodied in the following: 1. Improving the dialogue between the Finnish Lutheran Church and the Russian Orthodox Church; 2. Improving the dialogue between the Finnish Lutheran Church and the Roman Catholics; 3. Improving the concord announcement of justification

between the Protestants and the Roman Catholics; 4. Improving the classical interpretations on Martin Luther.^[1]

In the seminar, Risto Saarinen (Professor of Ecumenics at the University of Helsinki) introduced the Finnish Luther Research and the history of Ecumenics in Finland. He explained that Lennart Pinomaa and Lauri Haikola are precursors in addressing the Lutheran Studies in Finland, which held a high reputation at the beginning of the twentieth century. The new revival of Lutheran studies results from the Department of Systematic Theology team, led by Professor Mannermaa since the 1980s. Here lie the origins of the Mannermaa School.^[2] In recent years, some soteriological concepts such as gift, favour and recognition have been paid more attention to by the Finnish school in their dialogue with the Orthodox tradition.^[3] These concepts are of importance in addressing the idea of “the presence of Christ in faith” in the doctrine of deification, which is inseparable with the theology of the cross and the theology of love.^[4]

Olli-Pekka Vainio (Ph. D. at the University of Helsinki) shed light on the issue of theosis in Luther and explained the meaning of “the presence of Christ in faith”, along with some potential misunderstandings. In his article “Misunderstanding Luther’s View of Theosis”, Vainio lists the following misleading views:^[5]

- (1) “Theosis-terminology does not appear often in Luther’s writing. Therefore it is not central to him. Claiming otherwise means interpreting Luther against his own intentions.”
- (2) “Theosis means substantial absorption of human person into divinity.”
- (3) “Theosis leads one to look for certainty of salvation from inner experiences.”
- (4) “Theosis excludes imputation as the central feature of justification.”
- (5) “Imposing theosis as the central soteriological notion damages the unity of the Formula of Concord and the Lutheran Confessional uniqueness.”
- (6) “The Finnish scholars espouse Osiander’s doctrine of God’s effective indwelling as our righteousness.”
- (7) “Theosis can be used to solve ecumenical differences.”

Vainio argues that the Finnish school adopts systematic analysis to trace the inner logic of the thinkers and to expose the implicit connotations of the original texts. Although the terminology of *theosis* does not often appear in Luther’s texts, this does not mean that it is not the core of his theology. In Luther’s context, justification and *theosis* could be interpreted in the context of sacramental theology and ecclesiology, which shows that “the Presence of Christ” is the essence of deification. In deification, God and man remain distinct

[1] See Paulos Huang’s report, “The Finnish Interpretation of Martin Luther and Their Contributions”, in the Fourth Forum of the Sino-Western Studies 2014, 7-8.

[2] For the history of Finnish Luther Research and the revival of the Mannermaa School, see Risto Saarinen, “Justification by Faith: The View of the Mannermaa School”, in *The Oxford Handbook of Martin Luther’s Theology*, ed. Robert Kolb et al. (Oxford: Oxford University Press, 2014), 254-263; Miikka Ruokanen, *Luther in Finland: Der Einfluss der Theologie Martin Luthers in Finnland und Finnische Beiträge zur Lutherforschung* (Schriften Der Luther-Agricola-Gesellschaft, 1986).

[3] See <http://blogs.helsinki.fi/ristosaarinen/luther-studies-in-finland/> and <http://blogs.helsinki.fi/ristosaarinen/lutheran-orthodox-dialogue-2/>.

[4] “The real presence of Christ in the believer is seen as the core of Luther’s theology and as a central feature (perhaps even “the” central feature) of his doctrine of justification. The idea of this real presence becomes connected with an “ontological” understanding of theology...Theology of love and theology of the cross are among the central features of the Finnish approach.” (See <http://blogs.helsinki.fi/ristosaarinen/z5/>).

[5] See Olli-Pekka Vainio’s presentation of “Misunderstanding Luther’s View of Theosis” in the Fourth Forum of Sino-Western Studies 2014.

in nature, so that human beings do not lose their personhood and individuality. Believers will not go through essential transformation.^[6] Vainio maintains, “It should be clear that the basis for the imputation of Christ’s righteousness is not the inchoate renewal caused by Christ’s indwelling but Christ’s own righteousness, which is given in faith to the believer.”^[7] As distinct from Osiander’s view that “only Christ’s divinity is the justifying righteousness”, Finns take the sacrifice of Christ (human-divine person) as the basis for theosis.^[8] Therefore the theology of the cross occupies the crucial position in the issue of deification. Although the Finnish school lays much stress on the dialogue with the Orthodox tradition, it is not to say that they have reached consensus on ecumenical issues. In some domains, the gap even becomes larger. For instance, Finns do not use the term of energy or the concept of “the justice of God that makes us righteous”, but maintain the Passion of Christ to be the foundation of the justification of human beings.^[9]

Antti Raunio (Professor at the University of Eastern Finland) demonstrated the issue of theosis from the point of view of a contemplative and active life. He maintained that “the essential feature of theosis is a sanctified life in the service of others”.^[10] Luther’s main point, Raunio stresses, is “that one has to apprehend Christ by the contemplative faith and become justified in order to be able to practice active life, which consists of acting for one’s neighbors in need”.^[11] In this case, the exercise of faith in love and patience is not only for the practitioners in the monasteries but for all the people who live in faith and exercise virtues in the mundane world.^[12]

Xu Fenglin (Professor at Peking University) offered an outline of the idea of theosis in the Orthodox tradition, arguing from the point of view of mysterious theology, soteriology, energy and the Holy Spirit to reveal the doctrine of deification in Eastern Christianity. He believes that the division of energy and nature in the Orthodoxy tradition involves both the divinity and the humanity and the connotation is beyond the theological scope, containing the elements of humanities. He argues that the participation in the divine nature is through human energies, which show their own freedom, will and plan and these energies are acquired for practicing and maintaining.^[13] He mentions that in comparison to Western Theology, the Orthodox tradition stresses more the role of the Holy Spirit in salvation. Redemption is not only through the person of Jesus Christ, but also involves the Holy Spirit, Who delivers the human being to unite with God. Therefore the

[6] “Anyway, Luther strongly underlines that the human being and God remain as distinct objects. The Believer does not lose his or her personhood or individuality and they do not go through essential transformation... Thus Luther acknowledges that he is not talking about anything like transubstantiation.” Vainio, “Misunderstanding Luther’s View of Theosis”, 5.

[7] Ibid., 10.

[8] Ibid., 11.

[9] Ibid., 12.

[10] Antti Raunio, *Summe des Chrislichen Lebens. Die Goldene Regel als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510-1527* (Mainz: Zabern, 2001). Cf. Vainio “Misunderstanding Luther’s View of Theosis”.

[11] Antti Raunio, “Knowing God and acting for one’s neighbor. Contemplative and active life in Luther’s Theology,” in the Forum of Sino-Western Studies 2014, 7.

[12] Ibid., 8.

[13] The Chinese text is: “东正教神学中关于神的本质与能量划分理论,其意义已超出了神学范围本身,包含一种人学。神有本质与能量的划分,人也有本质与能量的划分……人加入绝对者、完善、完满的存在,不是通过自己的‘本质’,换言之,不是通过人的某种固定不变的规定性,或人本质的某些部分,或人性的某些方面(特别不是通过人的理性本身),而是通过自己的‘能量’,也就是人的意向、人的自由冲动、内在方针,而且这些意向在人身上不是必然具有的,而是可能有也可能没有,可能出现也可能消失,需要人进行专门修炼和维护。”徐凤林 XU Fenglin, “东正教的‘成神’与中国哲学的‘成圣’ Dongzhengjiao de ‘chengshen’ yu zhongguo zhexue de ‘chengsheng’” [The Orthodoxy Theory of Deification and Chinese Philosophy of Sanctification] (第四届国学与西学北欧论坛报告 Disijie Guoxue yu xixue Beiou luntan baogao [the Fourth Forum of the Sino-Western Studies]), 4-5.

emphasis of the person of the Holy Spirit, Xu Fenglin maintains, is a characteristic of the doctrine of deification in the Orthodoxy tradition.

Zhu Donghua (Professor at Tsinghua University) evaluated Luther's theory of deification from the point of view of the historical disputation of Nestorianism. He argues that Theodore and his school was marginalized as a heresy due to their thesis of the division of divinity and humanity in the person of Christ which violates the regulation of "without division" in the Council of Chalcedon (451).^[14] For Luther, Zhu explains, the mistake of Theodore is not his view of "division of divinity and humanity", but his rejection of the union of word and man (*communicatio idiomatum*), since Luther is in line with the formulations of Irenaeus and Athanasius.^[15] In this way Zhu asks, if Mannermaa's interpretation of the union of divinity and humanity as "one" is right, then Luther's view of "*communicatio idiomatum*" becomes problematic, for it violates the formulation of "without confusion" in the Chalcedon creed as well.^[16] The issue of whether God and men are united as one, Zhu maintains, is fundamental for understanding the concept of thesis in Luther.

2. Justification and Faith

After the discussion of Lutheran interpretation of theosis, the conference moved on to the second core issue in Luther: Justification by faith.

Liu Lupeng (Professor at Shangdong University) introduced the function of faith in primitive religions in order to examine the essence of faith in Christianity. In his report "原始宗教的信 Yuanshi zongjiao de xin" ("Faith in Primitive Religions"), Liu maintains that irrationality is a main characteristic in prehistoric faith. It runs through various types of worship, including pantheism, totemism and witchcraft. He interprets, "The primitive belief does not care about rational analysis and the logical consistence, nor the consistence between the fact and the concept, but stresses the faith in their worship... The primitive way of thinking does not like analysis and it shows a characteristic of synthesis."^[17] The synthesis in primitive beliefs is different from Christianity, which defends faith by rationality and analysis. Another characteristic in primitive belief, Liu adds, is utilitarianism. For primitive people, they believe that their idols can bring benefit for them; if their requirements are not satisfied, they will beat the idols. This is also distinguished from Christianity, in which the pilgrim attempts to restrain from earthly desires in order to advance toward the divine world. Although there are many differences as such, Liu points out that they also share the same principle of pursuing the

[14] "Unfortunately Theodore and his school became marginalized in Western church history because 'those churches which accepted the definition of faith established by the Council of Chalcedon (451) judged Syriac Christianity as schismatic at best but in most instances as heretical.'" ZHU Donghua, "Martin Luther and Nestorianism", in the Fourth Forum of Sino-Western Studies.

[15] "Just as the Word of God became flesh, so it is certainly also necessary that the flesh became word. For the Word became flesh precisely so that the flesh may become word. In order words: God becomes man so that man may become God." (Luther Werke, section 1, vol. 1, 25-32) See Zhu Donghua, "Martin Luther and Nestorianism" in the Forum of Sino-Western Studies.

[16] "The Nestorian temptation represents a 'division' Christology, refuted by Chalcedon's stipulation, 'without division', while Luther's tendency to collapse humanity into the deity of Christ is in its own way just as problematic, in view of the stimulation 'without confusion'." See "Conclusion" in Zhu Donghua's "Martin Luther and Nestorianism".

[17] Lu's text in Chinese is: "原始逻辑不讲逻辑, 不惧矛盾, 只要基于信仰, 即便事实与观念之间出现断裂也不会产生怀疑性影响... 原逻辑思维很不喜欢分析, 它在本质上是综合性的特征。" 刘陆鹏 LIU Lupeng, "原始宗教中的信 Yuanshi zongjiao zhong de xin" [Faith in Primitive Religions] (第四届国学与西学北欧论坛报告 Disijie Guoxue yu xixue Beiou luntan baogao [the Fourth Forum of the Sino-Western Studies]), 页 4/Liu Lupeng, 4.

supreme goodness and the perfect union with the supreme being (…).^[18]

Hou Jianxin (Professor at Tianjin Normal University) made an analysis of the values of the doctrine of original sin and the idea of Justification by faith for political and social life. He argued that the concept of original sin is the fundamental basis for the dualism of the Church and the State in the political framework and the idea of Justification by faith offers a bridge for the modern equality of human rights. First, the original sin is not confined to humanity but also pertains to political powers. The weakness and the fallen state of human nature lay the foundation for the control of the secular power for righteous use. At the same time, the Church offers a picture of perfection in the future Kingdom of God, which shows an orientation for the present political and social life. Second, the theory of Justification by faith offers a notion of equality. Anyone baptized will become a new person and will be elected as a new member in the city of God. This idea breaks the social hierarchical order and displays individual freedom and dignity.

Wang Yaping (Professor at Tianjin Normal University) offered a historical background for the theory of Justification by faith. She examines the historical background of medieval politics, economics and education in Luther's era and argues that the economic transformation from seigniorialism to the market-oriented economy laid the foundation for developing the values of individuality, which became the social basis for the religious reformation. At the same time, she analyses the influence of the ideological trends of humanism, classical philosophy and the theological tradition, believing that Aristotle, Thomas Aquinas, John Duns Scotus, Oakham and Erasmus lay the foundation for Luther in developing the doctrine of Justification by faith. On this basis, she assents to Mannermaa's thesis that the Lutheran doctrine of justification is not opposed to the Orthodoxy theosis and she believes that "Luther's justification theory is based upon the ancient church teaching of Christology".^[19]

Jason Yeung (Professor of Systematic Theology at Ambrose University College) made an examination on the doctrine of Justification by faith as well as on the tradition of Lutheran spirituality. He maintains that monasticism had significant influence on the social life during the Medieval ages but the monastic problems were becoming increasingly prominent as shown in the story of *The Decameron*. Moreover, some teachings such as transubstantiation caused believers to not dare touch the divine bread and wine (…).^[20] In this context, Luther makes the reformation, arguing that grace has nothing to do with human merit and the improvement of human morality and spirituality is wholly dependent upon the grace of God. In referring to Luther's doctrine of Justification by faith, Yeung makes a comparison between Luther's view of spirituality and the Chinese philosophy of soul and discusses the doctrinal connections from his point of view. This comparison is meaningful for understanding the theme of Lutheran studies and the Chinese Context.

[18] “同一性(共在)、分享、向善(好)就是人类在宗教中一些保持不变的本根性东西……原始宗教,它的信,它在原始初民身上的表现,可以给我们一些启示:不确定性的生存环境、对美好与善的追求、心灵抚慰的需要,所有这些都是永恒的。” Ibid., 6-7.

[19] “路德的称义教义是建立在古代教会的基督教思想之上。”王亚平 WANG Yaping, “马丁·路德”因信称义“的社会基础 Mading Lude yinxinchengyi de shehui jichu” [The Social Foundation for Martin Luther's Theory of Justification by Faith], (第四届国学与西学北欧论坛报告 Disijie Guoxue yu xixue Beiou luntan baogao [the Fourth Forum of the Sino-Western Studies]), 9.

[20] 杨庆球 Jason YEUNG, “王阳明与路德的属灵/成圣操练对现代人的启迪 Wang Yangming yu Lude de shuling/chengsheng caolian dui xiandai ren de diqi” [The Enlightenment of Wang Yangming and Luther's Teachings of Spirituality for Modern Life] (第四届国学与西学北欧论坛报告 Disijie Guoxue yu xixue Beiou luntan baogao [the Fourth Forum of the Sino-Western Studies]), 13.

3. Lutheran Reformation and the Chinese Context

Yeung continued to illustrate the relationships between Luther and Wang Yangming's views on the training of morality. From the point of view of freedom in practise, Yeung argues that they are similar since Wang Yangming stresses the enlightenment of soul (明心见性, Ming Xin Jian Xing) while Luther sheds light on freedom from the law in one's heart. In this sense, both of these traditions are pursuing for the freedom of subject and the transformation of one's soul.^[21] From the point of view of the approach to freedom, Yeung believes that these traditions are opposite. Luther underlines the fundamental role of grace in improving human morality while Wang Yangming argues for flexible training without adherence to external matters.^[22] On this basis, Yeung concludes, "Wang Yangming's way of training (from individual spiritual freedom to the control over external matters) offers a positive factor for Luther's approach and it contributes to today's morality. Luther provides the doctrine of grace and sin to cause sinners to be humble in understanding the central role of grace in improving human morality; these two traditions show a balance between *Dao* and the Holy Spirit in practising one's soul."^[23]

Feng Zilian (Ph. D Candidate of Religious Studies at the Chinese University of Hong Kong) stressed the union between God and man in addressing the issue of theosis. He argues: "Justification does not mean that sinners are declared as innocent in the same way as a court would rule, but refers to the real union between God and man".^[24] Feng assents to Paulos Huang's view in saying that there are some consistencies between the Finnish interpretation of Luther and the Chinese doctrine of sanctification (e. g., sanctification in Confucianism, immortalization in Taoism and attaining Buddhahood in Buddhism).^[25] These consistencies provide a perspective for finding more sources in the Chinese context in the dialogue with Christianity and in producing the "Chinese school" of Lutheran studies.^[26]

Liu Xinli (Professor at Shandong University) discusses the possibility of developing a Chinese school of Lutheran studies. She remarks that Mainland China has its own advantages in the field of Lutheran studies and a new research school is forming which is referred to as the "Chinese school".^[27] Liu traces the history

[21] Yeung compares Wang Yangming's teaching of four-sentence mottoes with Luther's view of grace and law. He exemplifies Wang Yangming's mottoes as follows: "The nature of soul is out of good and evil, while the inclination of mind creates good and evil. In the case of intuitive knowledge, it is aware of good and evil, while pursuing good in avoidance of evil is practicing for the investigation of matters." See Yeung, "The Enlightenment of Wang Yangming and Luther's Teachings of Spirituality for Modern Life", 18.

[22] The Chinese text is: "正如阳明的良知不再拘泥于外在的工夫,这已是最高的境界。现代灵修学的要点是重新发现上帝的恩典,不是靠人的工夫去建造。工夫是需要的,但工夫是带领人到自由的境界,它本身是过渡的。" Ibid., 19.

[23] The Chinese text is: "阳明的成德操练由个体自由到统摄万有,可以为路德后来僵化了的属灵操练提供灵性自由的积极面向,对今天的属灵操练有一定的贡献;享受从上帝而来的真正自由而不会限于极端的主观及个人主义, '道'与'圣灵'成为个人心灵操练的平衡。从事工的发展比较,即所谓'外王',路德又较阳明确实,当主体的自由转化成上帝的旨意,人便承担了无上的责任……在罪人与义人之间体验上帝的恩典及人的无助,最后叫人无可自夸。" Ibid., 20.

[24] 冯梓琏 FENG Zilian,《信与爱:芬兰学派对马丁路德的新诠释——读〈芬兰学派之父曼多马文集:马丁路德研究〉》Xin yu ai: Fenlan xuepai dui Mading Lude de xin quanshi —— Du Fenlan xuepai zhi fu Man Duoma wenji: Mading Lude yanjiu [Faith and Love: A Reading of the Finnish New Interpretation of Luther] (第四届国学与西学北欧论坛报告 Disijie Guoxue yu xixue Beidou luntan baogao [the Fourth Forum of the Sino-Western Studies]), 5.

[25] Ibid., 8-9. Cf. Paulos Huang, "The Finnish Interpretation of Martin Luther and Their Contributions", 8.

[26] Feng Zilian, "Faith and Love: A Reading of the Finnish New Interpretation of Luther", 8.

[27] "随着这些特色的继续发展和广泛推介,中国语境下的德国宗教改革之研究将会在短时间内独树一帜,被国际同行学者称为'中国学派'。刘新利 LIU Xinli,《中国语境下的德国宗教改革研究》Zhongguo yujing xia de Deguo zongjiao gaige yanjiu [The Study of German Religious Reformation in Chinese Context] (第四届国学与西学北欧论坛报告 Disijie Guoxue yu xixue Beidou luntan baogao [the Fourth Forum of the Sino-Western Studies]), 2.

of Lutheran studies in the Chinese context, and divides it into three stages: The earliest introduction of Luther in the field of Church history originates from the time of the Opium War. A group of scholars such as Xu Jixu (徐继畲), Guo Songtao (郭嵩焘), Song Yuren (宋育仁), Kang Youwei (康有为), Liang Qichao (梁启超) and Tan Sitong (谭嗣同) were forerunners in introducing Luther's religious reformation into China. In the Min Guo Period, his tradition was followed by Wang Jingxuan (王敬轩), Zhao Zichen (赵紫宸), Xie Fuya (谢扶雅), Yang Shaotang (杨绍唐), Ni Chisheng (倪柝声) and Wang Mingdao (王明道). The second stage starts from the 1980s, when Chinese scholars were trying to interpret Luther from the point of view of Marxism. Some articles include Zheng Rulin's (郑如霖) 《论欧洲早期的宗教改革运动——批判黑格尔宣扬日耳曼民族优越的谬论》 (“Review of European Religious Reformation: A Criticism on Hegel's erroneous view of the Ethnic Superiority of Germans”) and Li Pingye's (李平晔) 《人的发现: 马丁·路德与宗教改革》 (“The Discovery of Men: Martin Luther and Religious Reformation”). In the third stage, Chinese scholars changed their stance in introducing the Lutheran theology. A series of books reflect their approaches. These are ones such as 《马丁·路德文选》 (“A Collected Works of Martin Luther”), 《马丁·路德选集》 (“An Anthology of Martin Luther”), 《马丁·路德的神学》 (“The Theology of Martin Luther”), 《这是我的立场: 改教先导马丁·路德传记》 (“This is My Position: The Forerunner of the Reformation, Martin Luther”), 《历史与思想研究译丛》 (“History and Thought Research and Translations”).^[28] In Liu Xinli's view, Chinese scholars show their advantages in addressing Lutheran theology from the interdisciplinary point of view in comparison to the Finnish school. She states: “China has an unique approach to the religious studies because of its special history. Traditional Chinese formulations such as the comparison between Confucianism, Buddhism and Taoism, the union between the three religions and the supremacy of Confucianism show their unique approaches in expressing religious theories”.^[29] From this stance, Liu believes that Chinese scholars have shown their advantages in collecting various sources and forming an unique “Chinese school”.^[30]

On the above discussion, the conference moved to the issue of the relations between grace and freedom. Zhu Donghua put forward his question: “In the debate between Augustine and Pelagians, does the subjectivity which Pelagians advocates take the last triumph from the modern perspective?” Jason Yeung states that in modern society, subjectivity is put in a significant position, especially in Chinese culture, but in the Catholic tradition and Lutheran theology, grace is the central conception. Furthermore, the “complete freedom” which modernity advocates leads to nihilism. Paulos Huang adds that the essence of this issue is the relation between *Esse per se* and *Esse aliud* and *Esse per se* would probably lead to nihilism. Liu Lupeng argues that the authority of God restrains the human right(s), which is inconsistent with the modern spirit of freedom. Wang Yaping assents to Liu Lupeng's view and she adds that the concept of freedom could be involved with the spirit of law. Jason Yeung responds that human freedom does not mean that they can be saved by their own merits (according to the Catholic teaching); what is more important is the grace of God which is a crucial point in the issue of justification, sanctification and deification.

In my opinion, the Finnish new interpretation of theosis has a profound historical and doctrinal background – the development of Christian doctrines in the Latin West. This involves the whole historical

[28] Ibid., 6-7.

[29] Ibid., 16.

[30] Ibid., 16.

background of the Eastern and Western doctrinal disputations. In the face of the Eastern challenges, especially the criticism from Maximus, Simeon the New Theologian, Palamite and the twentieth century theologians such as Lossky, Meyendorff and Florovsky, who maintain that Augustine and the Latin West offer a wrong theory, saying that deification is merely a fulfilment of humanity without transformation into divine, the Finnish school returns to the classical formulation of theosis, that of “God became man so that man might become God” and makes a new interpretation. For Eastern orthodoxy theologians, Augustine and the Lutheran formulation of theosis is false since they do not have the division between energy and essence and they omit the role of the person of the Holy Spirit in the redemption and deification. As a response, the Finnish school focuses on the second person of the Trinity and the theology of the cross to develop the idea of “the real presence of Christ in Faith” as the basis of theosis. The new interpretation unites the theology of the cross and redemption, arguing that the foundation for theosis is not the divinity of Jesus Christ but His Passion and crucifixion. In this sense, the thesis of salvation by human merit and the deification without transformation are both misleading. We see that the Finnish school does not use the orthodoxy terminology of energy and essence and they return to their own tradition to interpret the Lutheran theosis in a new way. This approach offers a perspective for rethinking the Lutheran studies in the Chinese context. In order to form a Chinese school in the domain of Lutheran theology, traditional Chinese philosophy and religion should be paid more attention to and on this basis a dialogue with Christianity could be possible in this new global era. As Liu Xinli puts it: “For the enrichment of Chinese culture, some Chinese scholars are aware of the importance of involving Christian theology into the Chinese academic tradition; an exploration of religious reformation in the Chinese context associated with the international academic situation is now under consideration.”^[31]

[31] Ibid., 12.

中文题目：

第四届国学与西学北欧论坛报告：路德研究的芬兰学派与汉语语境（2014）

高源

芬兰赫尔辛基大学宗教学博士候选人。

University of Helsinki, 00014 Helsinki, Finland。电话：+358-44-9516-116。

电子邮件：gaoshanyuanquan@hotmail.com.

《国学与西学：国际学刊》 (中英文双语半年刊)

投稿须知

《国学与西学国际学刊》(GUOXUE YU XIXUE Guoji Xuekan)创刊于2011年12月,由国学与西学北欧论坛(Nordic Forum of Sino-Western Studies)主办、赫尔辛基大学世界文化系宗教学中心、北京大学高等人文研究院世界宗教与普世伦理中心、与吉林大学文学院国学与西学比较研究中心协办之中英文双语学术期刊,整合北欧四国(芬兰、瑞典、挪威、丹麦)学者之力,每年于芬兰出版两期(六月及十二月出版)。栏目有:

“人学、神学与国学”(人学乃启蒙运动以来强调理性的学术,神学乃关于上帝及研究基督教的学术,而国学则指中国精神体系之研究);

“实践神学与中西教会和社会”(实践神学乃现实中基督教实践之研究,中西教会/社会乃指中国与欧美等传统上以基督教为信仰和精神体系的基督教会与社会);

“中西经典与圣经”(中西经典乃中国及西方的宗教、人文经典,而圣经则指基督宗教的圣典);

“教会历史与中西文明变迁”(教会历史乃基督教会之历史,中西乃中国与欧美等传统上以基督教为信仰和精神体系的社会);

“比较宗教文化研究”(比较宗教文化研究乃中国、欧美等西方国家的宗教与文化之比较研究);

“书评与通讯”(书评乃对主题为国学与西学的新书之述评,而通讯则指同样主题的学术动态与新闻)。

1. 本刊欢迎下列类型的稿件:(1)研究性论文(Research Articles):国学、西学研究、及国学和西学比较的原创性学术论文。(2)书评(Book Reviews):对近来出版的相关学术专著的评介。(3)会议综述和报道(Conference Reports):对相关学术会议的深入报道。

2. 本刊全年公开征稿,凡与本刊内容相关的学术论文均欢迎各界人士投稿,但内容必须是首次(特例另加说明)发表的原创性学术研究成果。

3. 中英文文稿均被接受。以中文投稿的研究论文需附英文摘要和关键词;以英文投稿的稿件需附中文的摘要和关键词。原则上,论文含注释中文稿件为8000至12000字为宜,论文含注释英文稿件以不超过12000字为宜,书评及会议报道每篇一般以3000字为限,特殊情况另论。

4. 研究论文的撰写格式及顺序如下:

(1)首页:中英文题目、作者联系方式(中英文姓名、职务及职称、通讯地址、电话、电子邮件等联系方式)。

(2)中英文摘要(各以200-700字为宜)、关键词(以5个词为限)。

(3)正文含注释(正文及注释撰写请勿透露作者的相关信息,引用作者本人的文献时请不要使用第一人称,中文稿件的注释请遵照《国学与西学:国际学刊》的《注释体例及要求》撰写)。

5. 来稿请寄打印清晰的稿件两份,并以电子邮件或其他方式寄交原稿件的Word文档的电子版一份。

6. 本刊在收到寄交的论文后,本刊编辑委员会先进行匿名初审,初审后再请两位同领域的学者专家复审,复审者意见不同时将邀请第三位学者评审;并于稿件收到后三个月内回复作者。逾期未接到通知者,可自行处理稿件。本刊概不退稿,作者请自留底稿。稿件随收随审,一经审稿通过即寄发同意刊出函告知作者。经决定采用的文稿,须依本刊体例修改论文格式,编辑部有权对稿件酌情删改(不愿者请投稿时说明),且需作者亲校最后文稿,修改过后始由本刊编辑委员会另行决定与何期刊出。

7. 著作人投稿本刊,经收录刊登后,同意授权本刊再授权其他本刊接受之资料库进行重制,通过网络提供服务,授权用户下载、打印等行为,并可酌情修改格式。

8. 本刊所刊登的文稿,作者文责自负,一切立论不代表本刊观点,版权则归本刊所有。

9. 稿件已经刊登,本刊将于出版后赠送该期刊物两本作为酬谢,不另付稿酬。

10. 本刊的征稿、评审、编辑与发行等事宜,皆依照《国学与西学:国际学刊》的“刊行及编审办法”办理。

11. 来稿或意见,请寄:

《国学与西学:国际学刊》编辑部 收

Vellikellontie 3 A 4,00410 Helsinki, Finland.

电子文档请寄至: ijofsws@gmail.fi

Tel. + 358-40-836-0793

www.SinoWesternStudies.com

International Journal of Sino-Western Studies

Notes for Contributors

1. International Journal of Sino-Western Studies (IJS) is published semi-annually every June and December by the Nordic Forum of Sino-Western Studies (members from Finland, Sweden, Norway, and Denmark) and sponsored by the University of Helsinki, Peking University, and Jilin University. It covers areas in Humanities, Theology, and Chinese guoxue (National Studies), Practical Theology and Sino-Western Views on Church and Society, Chinese and Western Classics and the Bible, History of the Church and State in the West and in China, Comparative Religious and Cultural Studies, Reviews and Reports on Academic Conferences.
2. The types of work we prefer to publish:
 - a. Research Articles; Original articles related to the topics mentioned above.
 - b. Book Reviews; Reviews on books or articles that are related to our themes.
 - c. Academic News; In – depth reports on conferences or other academic news related to our themes.
3. IJS welcomes the submission of texts throughout the year; it is required that the text is original and has not been previously published.
4. The text can be written in Chinese or in English. An English article should have a Chinese abstract, and vice versa. The length of a Chinese article should be between 8,000 and 12,000 Chinese characters, including footnotes. An English article should have no more than 12,000 words, including footnotes. A book review or a report on academic news is usually limited to 3,000 words. Exceptions will be decided separately.
5. Articles should follow the following format:
 - a. Both a Chinese and an English title, the author's occupation, position, and contact information; see the Article Submission Cover Page.
 - b. A 200-700-word abstract and the maximum of 5 keywords in English and Chinese should be included.
 - c. Full information on publications should be included in the footnotes.Footnotes must follow the style stated in our Footnote Format and Requirements. For the purpose of an anonymous review, please refrain from revealing the author's identity in the article; when citing the author'

s own work ,please refrain from using the first person pronoun.

6. Please submit twopaper copies of the article by mail and one in an electronic form through email. The electronic file should take the Microsoft Word format.
7. Article submitted to IJS will be peer – reviewed first by the editorial committee ,then by two scholars of a relevant field ,and if necessary a third scholar will be invited to review. The author will receive the decision within three months after submitting the article. The editorial committee has the right to ask for a revision of an article and will thereafter decide whether the article will be published.
8. The author shall agree to authorizeIJS the right to the reproduction of the article either electronically or in print.
9. The author is solely responsible for the content of the article ,and any viewpoint expressed therein does not necessarily reflect the opinion of IJS. After publication ,IJS reserves the copyright of the article.
10. The author will receive two copies of theIJS in which the article is published ,no fees or royalties are paid to the author.

Please send your article or suggestion to :

Editorial Committee
International Journal of Sino-Western Studies ,
Vellikellontie3 A 4 ,00410 Helsinki ,Finland
Email with attachment to :ijofsws@ gmail. fi
Tel. + 358-40-836-0793
www. SinoWesternStudies. com

注释体例及要求

Footnote Format and Requirements

一、总则 General Principles

1、采用页下注(脚注),从文首至尾依次加注。

Use continuous footnotes from the start to the end of your article.

2、一般情况下,引用外文文献的注释仍从原文,无须另行译出。

Use original literature when the reference is in a language other than the article, a translation of the citation is not required.

3、文章正文后不另开列“参考文献”。

Independent bibliography is not required.

4、所引资料及其注释务求真实、准确、规范。

Please use authentic, accurate, and standard literature references.

5、非汉语语言以英文为例。

We use English as an example of all the non-Chinese languages.

二、分则 Detailed Rules

1. 专著 Monograph:

黄保罗 Huang Baoluo,《汉语学术神学》*Hanyu xueshu shenxue* [Sino-Christian Academic Theology], (北京 Beijing: 宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe [Religion and Culture Press], 2008), 155-159。

Paulos Huang, *Confronting Confucian Understandings of the Christian Doctrine of Salvation: A Systematic Theological Analysis of the Basic Problems in the Confucian-Christian Dialogue*, (Leiden & Boston: Brill, 2009), 88-89.

2. 编著 Compiled works:

罗明嘉 Luo Mingjia、黄保罗 Huang Baoluo 主编,《基督宗教与中国文化》*Jiduzongjiao yu zhongguo wenhua* [Christianity and Chinese Culture], (北京 Beijing: 中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [Chinese Social Sciences Press], 2004), 155。

Miikka Ruokanen & Paulos Huang, eds., *Christianity and Chinese Culture*, (Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans, 2010), 3.

3、译著 Translated literature:

麦克·阿盖尔 Maiké Agaier,《宗教心理学》*Zongjiao xinlixue* [Religious Psychology], 陈彪 Chen Biao 译, (北京 Beijing: 中国人民大学出版社 Zhongguo renmin chubanshe [The Press of Renmin University of China]), 2005, 30。

Fung Yulan, *A History of Chinese Philosophy*, tr. by Derk Bodde, (Princeton: Princeton University

Press, 1952), 150.

4. 外文稿件引用中文资料 **Chinese literature in non – Chinese articles:**

Liang Qichao, *Gushu zhenwei jiqi niandai* [The Genuinity of Chinese Ancient Books and their Dates], (Shanghai: Shangwu yinshuguan [The Commercial Press], 1923), 20.

5. 文集集中的文章 **Articles in collections:**

张敏 Zhang Min, 《基督徒身份认同——浙江温州案例》 *Jidutu shenfen renting——Zhejiang Wenzhou anli* [The Personal Identity of Christians], 张静 Zhang Jing 主编:《身份认同研究:观念、态度、理据》 *Shenfen renting yanjiu: guannian, taidu, liju* [A Study on Personal Identity], (上海 Shanghai: 上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe [Shanghai People's Publishing House], 2006), 101-105.

Zhuo Xinping, "Comprehensive Theology: An Attempt to Combine Christianity with Chinese Culture," in Miikka Ruokanen & Paulos Huang, eds., *Christianity and Chinese Culture*, (Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans, 2010), 185 – 192.

6. 报纸中的文章 **Articles in newspapers:**

曹曙红 Cao Shuhong, 《信仰之旅 慈善之行——上海玉佛寺禅寺觉群慈爱功德会参访团西藏行纪实》 *Xinyang zhi lu, Cishan zhi xing——Shanghai Fochansi Juequn ciai gongdehui canfangtuan Xizang xing jishi* [The Trip of Faith and the Travel of Charity], 《中国民族报》 *Zhongguo minzubao* [The Newspaper of Chinese Ethnic Minorities] (2011年8月23日), 第5版。

David E. Sanger, "U. S. and Seoul Try to Ease Rift on Talks with the North," *New York Times*, (11 June, 2005).

7. 期刊中的文章 **Articles in journals:**

李炽昌 Li Chichang, 《跨文本阅读策略: 明末中国基督徒著作研究》 *Kuawenben yuedu celue: Mingmo Zhongguo jidutu zhuzuo yanjiu* [The Strategy of Readings in Chinese Christian Writings], 《基督教文化学刊》 *Jidujiao wenhua xuekan* [Journal of Christian Culture], No. 10, (北京 Beijing: 中国人民大学出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe [The Press of Renmin University of China], 2003), 168.

J. R. Carrette, "Religion and Mestrovic's Postemotional Society: The Manufacturing of Religious Emotion," *Religion*, vol. 34, (2004), 271.

8. 会议论文 **Conference papers:**

田海华 Tian Haihua, 《汉语语境中的“十诫”: 以十九世纪基督新教的诠释为例》 *Hanyu yujing zhong de 'Shijie': Yi shijiu shiji jiduxinjiao de quanshi wei li* [The Ten Commandments in the Chinese Context], “第四届‘基督教与中国社会文化’国际年青学者研讨会” *Disijie 'Jidujiao yu Zhongguo shehui wenhua' guoji qingnian xuezhe yantaohui* [The Fourth International Young Scholar Conference on Christianity and Chinese Social Culture], (香港 Xianggang, 香港中文大学 Xianggang zhongwen daxue [Chinese University of Hong Kong], 2008年12月5-9日), 3。

John Barwick, "Liu Tingfang, Chinese Protestant Elites, and the Quest for Modernity in Repu Xinping Republican China", presented in "The 4th International Young Scholars' Symposium on 'Christianity and Chinese Society and Culture'," (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 5-9 December, 2008).

9、学位论文 Dissertations:

刘家峰 Liu Jiafeng,《中国基督教乡村建设运动研究(1907—1950)》*Zhongguo jidujiao xiangcun jianshe yundong yanjiu* [A Study on the Movement of Chinese Christian Countryside Construction], (武汉 Wuhan: 华中师范大学博士论文 Huazhong shifan daxue boshi lunwen [Ph. D. dissertation in Central China Normal University], 2001), 55。

Nathan C. Faries, *The Narratives of Contemporary Chinese Christianity*, (The Pennsylvania State University, PhD dissertation, 2005), 22.

10. 互联网资料 Internet source:

<http://www.leeds.ac.uk/polis/englishschool/wilson03.doc>, 2005-03-27.

11. 重复引用 Consecutively repeated citations:

同上书, 第 19 页。

Ibid., pp. 73-75.

12. 转引 Quotation from a secondary source:

新疆档案馆档案政 Xinjiang dang' anguan dang' an zheng 2 —5 —140 [Xinjiang Archives . Politics], 转引自木拉提·黑尼亚提 Mulati Heiniyati:《喀什噶尔瑞典传教团建堂历史考》Kashigeer Ruidian chuanjiaotuan jiantang lishikao [A Study on the Hisotry of Church Establishment in Kashgar by Sweden Missionaries],《新疆社会科学》*Xinjiang shehui kexue* [Social Sciences in Xinjiang], (乌鲁木齐 Wumumuqi: 2002 年第 3 期), 64-65。

Stanley A. Erickson, "Economic and Technological Trend Affecting Nuclear Nonproliferation," *The Nonproliferation Review*, vol. 8, no. 2, 2001, p. 43, quoted from Michael Wesley, "It's Time to Scrap the NPT," *Australian Journal of International Affairs*, vol. 59, no. 3, (September 2005), 292.

13. 华人姓名写法 Writing of Chinese personal names:

如果华人拥有外文名字, 则按西文方式名前姓后, 如: Paulos Huang; 若只有中文名字, 则按中国方式姓前名后, 如: Zhuo Xinping 等。If a Chinese person uses the Westernized first name, his name can be written in this way: Paulos Huang; but if he ONLY uses the Chinese name, it must be written in the Chinese way, for instance: Zhuo Xinping, etc.

14. 其他 Others:

河北省地方志编纂委员会 Hebei sheng difangzhi bianzhuang weiyuanhui [The Editorial Committee of Hebei Provincial Chorography] 编:《河北省志·宗教志》*Hebei sheng zhi . Zongjiaozhi* [Hebei Provincial Chorography . Religions], (北京 Beijing: 中国书籍出版社 Zhongguo shuji chubanshe [Chinese Books Publishing House], 1995), 224。

U. S. Agency for International Development, *Foreign Aid in the National Interest*, (Washington, D. C., 2002), 1.

International Journal of Sino-Western Studies

国学与西学 国际学刊

Sanovan Press, Vellikellontie 3 A 4, 00410 Helsinki, Finland

Email: ijofsws@gmail.com

www.SinoWesternStudies.com/

OrderForm 订购单 (From Issue No. ____ to No. ____, 由第____期至第____期)

(Please tick your choice 请勾选) (Tax and postage included 含税及邮费)

Region 地区	Asia (euro € or RMB ¥) 亚洲 (欧元€或人民币 ¥)		Europe 欧洲		Other Area 其他地区	
	Surface 水陆	Airmail 航空	Surface 水陆	Airmail 航空	Surface 水陆	Airmail 航空
Price for individuals (per year/2 issues) 个人(每年2期)	35 € (350 ¥)	40 € (400 ¥)	50 €	60 €	40 €	50 €
Price for individuals (2 year/4 issues) 个人(两年四期)	60 € (600 ¥)	70 € (700 ¥)	90 €	100 €	90 €	100 €
Price for institutions (per year/2 issues) 团体/机构(每年2期)	80 € (800 ¥)	90 € (900 ¥)	90 €	100 €	80 €	90 €
Price for institutions (2 year/4 issues) 团体/机构(两年四期)	150 € (1500 ¥)	170 € (1700 ¥)	150 €	170 €	110 €	130 €

Method of Payment 付款方法

网上付款 www.SinoWesternStudies.com/ 全文购买 full-texts/

International payment: Bank Account; Nordea Bank, Account number 200166-36836.

or 或 Bank draft _____ payment to Sanovan Press Company

Please charge to my credit card account for 以信用卡付款 _____

I would like to pay my order(s) by 信用卡别 Visa _____ Mastercard _____

Card No. 信用卡号 _____ - _____ - _____ - _____

Cardholder's Name 持卡人姓名 _____

Cardholder's Signature 持卡人签名 _____

Expiry Date 有效期 _____ Verification No. 信用卡末尾三个号码 _____

Please send my journal to 期刊请寄至

Name 姓名 _____

Tel. 电话 _____ Fax. 传真 _____

Email 电子邮件: _____

Address 地址: _____