

世代





莫讓死于侏儒的卑下
請賜我死在陡峭的高山
跨越死亡嚴肅邊界
新的世代烽火照耀
當死亡之夜包裹我的身體
我從遠方看見你拯救實現

——朋霍費爾，《摩西之死》

目录

- 4 卷首语/丁祖潘
- 11 认信教会的兴衰/维多利亚·巴内特
- 27 教会斗争与认信教会：对朋霍费尔所处时代背景之介绍/马修·D·霍肯诺斯
- 61 朋霍费尔对“自然的”之论述/孙毅
- 75 理解艾希曼现象：从“根本恶”到“恶之平庸”/王寅丽
- 87 基督的三重职分和文化使命的灵性基础/戴永富
- 114 研讨会|新自然法与新加尔文主义/戴永富、瞿旭彤等
- 136 死亡、世界、皈依：默顿的《七重山》读后/崇明
- 154 请不要在橙色阳光里的陌生人面前哭/武陵驿
- 177 一种可能的误读/《世代》

封面：德意志基督徒在路德纪念日举行庆祝大会（1933年）

封底：青年德意志基督徒向基督教纳粹旗帜行礼（日期未知）

美术编辑：陆军

封二：《摩西之死》/朋霍费尔；《摩西在尼波山》/罗伯特·霍克·道林（Robert Hawke Dowling）绘 陆军美编

封三：《朋霍费尔论抵抗：上帝的话语阻挡车轮》/迈克尔·P·德荣格

封面题字：世代/（明）王宪、（宋）陆游

网站：www.kosmoschina.org 微信：世代Kosmos 邮箱：kosmoseditor@gmail.com

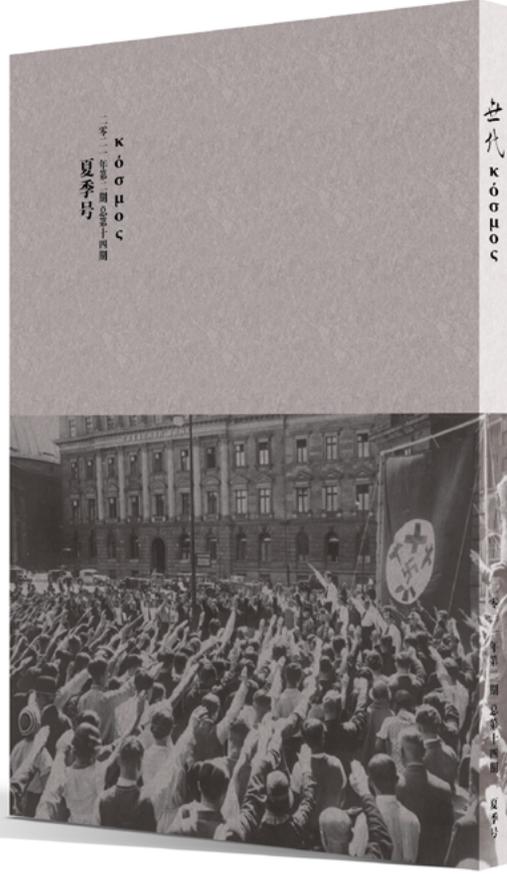
内部刊物 免费赠阅



世代

世代
КОСМОС





ΚÓΣΜΟΣ
夏季号
第二卷 第十四期

世代 ΚÓΣΜΟΣ



第二卷 第十四期
夏季号

卷首语

文 / 丁祖潘

在西方文明史中，教会与国家（state）的关系被视为最重要的主题。^{〈1〉}由于二者都要求得到人们普遍的忠诚，教会与当权者的张力乃至较量，一直是型塑西方社会的决定性力量之一。这一较量从罗马帝国经中世纪，一直延续到20世纪的纳粹德国和苏共时期，其中不断上演的一幕是，当政治体系试图神化（deify）自己，或者当教会丧失其超越性异象，将上帝帝国等同于地上国时，教会与政权之间的界限就被践踏。

对于一个要求绝对国家权力的宗教性政党来说，基督教会往往成为被驯化乃至受攻击的对象。这不单是因为教会组织妨碍绝对权力的施行，更重要的是，绝对国家权力背后的世界观（Weltanschauung），与同样排他性的基督信仰难以共存。当前者试图按照自己的形象塑造后者时，教会成员对基督的见证便面临严峻考验。此时，他们成了一台戏，给世人和天使观看（林前4:9）。本期《世代》所关注的纳粹德国时期的认信教会（Confessing Church, *Bekennende Kirche*），在某种程度上正是这样一台戏。

认信或者信仰告白（confessing），让人想到在法庭上证人被传唤来作证这样的画面。新约圣经中，见证是福音一项重要内容。耶稣告诫门徒在世

人面前务必要公开认他（太10:32；路12:8），又在升天前嘱咐门徒要在各地直到地极为他作见证（徒1:8）。使徒彼得和保罗在宣教过程中也多次提到为耶稣做见证（徒2:32、40，3:15，22:15，23:11等）。所见证的内容围绕基督的生、死、复活以及福音真理等信息。初代教会时期，认信者（confessor）为了见证福音而受苦，以致殉道。路德宗神学传统认为，当基督徒为了见证对于耶稣基督的教会而言，福音和圣礼是足够的权威，因而不得不违抗世俗权威甚至作为机构的教会权威时，如此关乎生死的重大时刻就是《协同书》（Formula of Concord, 1577年）所说的“认信时刻”。^{〈2〉}

希特勒上台之初，德国6500万人口中大约有4100万官方登记的新教徒，2100万天主教徒。德国新教主要分为路德宗、联合教会和改革宗三派，其中路德宗信徒和其他受路德宗教义和实践影响的信徒占新教人数的绝大多数。^{〈3〉}德国几乎所有的新教徒都支持希特勒宣传的民族主义、反共和反犹主义。魏玛共和国时期（1918—1933）的经历让大多数新教徒相信，德国的未来必须要有强大的国家领导和道德复兴，而这正是纳粹政纲宣传的主要内容。那些愿意与上台的希特勒妥协合作的保守派精英中，有新教主教、牧师、神学家和教会官员。^{〈4〉}

认信教会有时也称作认信运动，指的是德国福音派神职人员和平信徒联合起来反对帝国教会主教路德维希·穆勒（Ludwig Müller, 1883—1945）推行的纳粹一体化（Synchronization, *Gleichschaltung*）运动，在广泛的意义上也包括对纳粹教会政策的反抗（在这个意义上也包括天主教的反抗活动）。所谓一体化，简言之就是要将德国所有组织、团体、个人置于纳粹国家的控制之下，让希特勒杂糅基督教与民族主义的第三帝国（Drittes Reich）政治神学，以及建立在社会达尔文主义之上、主张种族主义的世

界观，得到所有德国人完全的、排他性的认可。^{〔5〕} 当希特勒在1933年上台，针对教会推行一体化政策时，德国教会进入一段长达12年的教会斗争（Church struggle, *Kirchenkampf*）时期，其中认信教会不但要与亲纳粹的德意志基督徒（German Christians, *Deutsche Christen*）争夺新教教会领导权，抵抗纳粹政权的意识形态影响和逼迫，还要面对自身内部保守派和激进派之间的分歧和冲突，二者针对的是教会反对德意志基督徒运动和纳粹政权之举的性质和程度。^{〔6〕} 这三方面的斗争相互交织在一起，前两项斗争随着1945年纳粹的垮台而结束，后一项斗争的影响延续到战后德国教会的重建。

德意志基督徒接受纳粹所代表的带有民族主义和反犹色彩的“积极基督教”（positive Christianity），其目标是将德国二十多个地区教会（*Landeskirchen*）并入统一的帝国教会（Reich Church），也即能够表达德国人“充满活力的信仰”之“全民教会（*Volkskirche*）”。他们认为上帝国与德意志帝国、成为德国人与成为基督徒不可分割，教会是希特勒民族复兴计划中不可分割的一部分。^{〔7〕} 在希特勒的扶植下，德意志基督徒取得帝国教会的领导权，在教会中引入雅利安条款（Aryan Paragraph），将反对派领袖逐出帝国教会，终止和剥夺犹太裔基督徒担任圣职和教会行政人员的资格。认信教会正是在与德意志基督徒的斗争中形成，其标志性

事件是1933年9月成立的旨在反对将雅利安条款引入教会的牧师紧急联盟（Pastors' Emergency League, *Pfarrernotbund*），以及次年5月在德国巴门举行的第一次认信教会会议。德国新教传统宗派路德宗、联合会和改革宗均派代表参加这次会议，联合发表《巴门宣言》，反对德意志基督徒对教会的纳粹化改造。该宣言不但表达了认信教会的神学立场，也是一份

潜在的反对纳粹主义的政治声明。然而，共同宣言不过是针对共同的敌手而暂时掩盖了不同宗派之间的分歧。这些背后的分歧在宣言发表5个月后的达勒姆会议（the Dahlem synod）上公开出来：认信教会中的激进派（支持达勒姆决议的一派，即达勒姆派）要求与德意志基督徒主导的帝国教会正式决裂，纳粹政权承认认信教会的合法地位，而保守派只想把德意志基督徒从教会中赶走，恢复地区教会以往的领导权。

大概从1935年开始，由于德意志基督徒未能成功将新教一体化，希特勒收回对帝国教会的支持，转而通过行政手段直接干预和控制教会，阻碍认信教会参与普世合一运动（ecumenism），关闭非官方神学院，将不顺从的牧师驱离教会，禁止其讲道。认信教会不得不转入地下。与纳粹合作与否在认信教会中引起分裂，最终导致1936年第四次认信教会会议中，保守派与激进派分别成立各自的领导团体。保守派关心教会各样事工的安全与否，愿意与德意志基督徒妥协，而激进派（也就是达勒姆派）更希望脱离纳粹政权对教会事务的掌控，甚至致信希特勒公开批评纳粹党及其教会政策。^{（8）} 战争爆发后，尽管来自纳粹政权的逼迫有所减缓，但认信教会中那些敢于为基督和福音公开作见证的人，仍然要冒很大风险。

然而，认信教会对纳粹政权的批评和反抗并不完全。面对党卫军制造的“水晶之夜”（Kristallnacht）对德国犹太人的大屠杀，认信教会除了个别牧者为犹太人发声抗议，囿于路德宗反犹太教的传统，整体上对此一纳粹暴行保持沉默。^{（9）} 许多认信教会的基督徒在犹太人和犹太裔基督徒中作区分，只有后者受到种族主义政策伤害，他们才感到有责任反对纳粹的种族政策。在战争爆发后的大屠杀（Holocaust）期间，新教教会也没有积极公开谴责纳粹罪行。为此，1945年10月，德国新教教会（其中包括认

信教会)发表斯图加特认罪宣言(Stuttgart Declaration of Guilt),为自已过往的不作为公开认罪悔改,用该认罪宣言的话来说就是没有“更勇敢地见证、更忠心地祈祷、更喜乐地相信,更热烈地去爱”。^{〈10〉}

纳粹德国时期认信教会的历史表明,在极端年代试图做出经得起时代挑战的基督徒见证并不容易。认信教会可能缺乏明确一致的神学和政治立场,本身也分化为不同派别,但她的存在毕竟在一定程度上代表了在当时绝大部分选择沉默的基督徒无所作为之时,少数基督徒为教会纯洁而战的一种努力,尽管这种努力并不完全。^{〈11〉}无论是远离挑战、对邪恶沉默,还是与之战斗,都要付出代价。那些较早看到纳粹世界观与基督信仰不可调和,明确反对纳粹意识形态及其教会政策的基督徒领袖(比如朋霍费尔,施耐德[Paul Schneider, 1897—1939]^{〈12〉}),尽管反对的力量弱小,但他们延续了基督教信仰告白(confession)的见证传统,证明教会建立在其上的磐石(太16:18),比纳粹政权所以为的更为坚固。

鉴于这段历史对于当今的现实参照意义,本期杂志特别翻译和刊发两位西方学者论述认信教会历史的文章^{〈13〉},以供感兴趣的读者朋友参考,同时,我们也期待今后能收到本土学者和同道的来稿,就认信教会所涉及的三方面的教会斗争(特别是政教冲突),展开神学方面的反思、探讨或者历史神学方面的介绍(比如路德宗认信传统对朋霍费尔思考和从事抵抗活动的影响^{〈14〉}),以为当今中国教会思想和践行为基督作见证之一助。●

〈1〉 Emil Brunner, *The Divine Imperative*, trans. Olive Wyon (Philadelphia: The Westminster Press, 1947), 552.

- ⟨2⟩ Robert W. Bertram, *A Time for Confessing* (Cambridge & Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008), 1.
- ⟨3⟩ Matthew D. Hockenos, *A Church Divided: German Protestants Confront the Nazi Past* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004), 4.
- ⟨4⟩ Hans Tiefel, “The German Lutheran Church and the Rise of National Socialism”, *Church History*, Vol. 41, No. 3 (Sep., 1972), 326-336; Robert P. Ericksen, *Theologians Under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus and Emanuel Hirsch* (New Haven & London: Yale University Press, 1985).
- ⟨5⟩ “Confessing Church”, “Synchronization”, “Hitler’s Worldview”, “The Third Reich”, *The Encyclopedia of The Third Reich*, ed. Christian Zentner and Friedemann Bedürftig, vol.1-2 (New York: Macmillan Publishing Company, 1991); “Weltanschauung”, in Louis L. Snyder, *Encyclopedia of the Third Reich* (Wordsworth Editions, 1998), 378; Stan Laurysens, *The Man Who Invented the Third Reich: The Life and Times of Arthur Moeller van Den Bruck* (Sutton Publishing, 1999), 107.
- ⟨6⟩ Klaus Scholder, “The Church Struggle,” in *A Requiem for Hitler and Other New Perspectives on the German Church Struggle* (London: SCM Press, 1989), 94-95; Matthew D. Hockenos, *A Church Divided: German Protestants Confront the Nazi Past*, 15.
- ⟨7⟩ “Guiding Principles of the ‘German Christian’, 26 May 1932”, *The Third Reich and the Christian Churches: A Documentary Account*, ed. Perter Matheson (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1981), 4-6; *A Church Undone: Documents from the German Christian Faith Movement, 1932-1940*, selected, translated and introduced by Mary M. Solberg (Minneapolis: Fortress Press, 2015); “German Christians”, *The Encyclopedia of The Third Reich*, ed. Christian Zentner and Friedemann Bedürftig, vol.1, 326.
- ⟨8⟩ “Memorandum Submitted to Chancellor Hitler, June 4, 1936”, Arthur C. Cochrane, *The Church’s Confessing Under Hitler* (Pittsburgh: The Pickwick Press, 1976), 268-279.
- ⟨9⟩ Victoria Barnett, *For the Soul of the People: Protestant Protest Against Hitler* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1992), 142-143; Wolfgang Gerlach, *And the Witnesses Were Silent: The Confessing Church and the Persecution of the Jews*, trans. & ed. Victoria J. Barnett (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2000), 142-151.
- ⟨10⟩ Matthew D. Hockenos, *A Church Divided: German Protestants Confront the Nazi Past*, 187.

- 〈11〉 同上，第5—6页。在1933年到1945年间，80%的新教平信徒选择中间立场，既不支持德意志基督徒，也不加入认信教会。
- 〈12〉 施耐德的传记，参阅 Claude R. Foster, Jr., *Paul Schneider The Buchenwald Apostle: A Christian Martyr in Nazi Germany, A sourcebook on the German Church Struggle* (West Chester: West Chester University Press, 1997).
- 〈13〉 见本期主题文章：维多利亚·巴内特 (Victoria Barnett)，“认信教会的兴衰”；马修·D·霍肯诺斯 (Matthew D. Hockenos)，“教会斗争与认信教会：对朋霍费尔所处时代背景之介绍”。
- 〈14〉 这方面近些年的著作，可参考 Michael P. DeJonge 的文章和专著，如“Bonhoeffer’s Two-Kingdoms thinking in ‘The Church and The Jewish Question’”，*Christ, Church and World: New Studies in Bonhoeffer’s Theology and Ethics*, ed. Michael Mawson and Philip G. Ziegler (London & New York: Bloomsbury T & T Clark, 2016), 141-160; *Bonhoeffer’s Reception of Luther* ((Oxford: Oxford University Press, 2017); *Bonhoeffer on Resistance: The Word against the Wheel* (Oxford: Oxford University Press, 2018), chapter 8, 88-99。

ΚΟΣΜΟΣ
二期二號 第四十四期
夏季号

世代
ΚΟΣΜΟΣ



认信教会的兴衰

文 / 维多利亚·巴内特 (Victoria Barnett)

译 / 丁祖潘

译者按：本文系巴内特女士于2008年2月21日在美国弗吉尼亚大学所做讲座的讲稿。感谢弗吉尼亚大学生命神学项目 (the Project on Lived Theology) 运营主管 Jessica Seibert 提供资料。原文见 <https://www.livedtheology.org/resources/the-rise-and-fall-of-the-confessing-church/>

今年2008年，距纳粹在德国上台掌权，开启12年的恐怖统治已过去75年。在一场欧洲大战中，恐怖达到顶峰。这场战争不但深刻改变了欧洲历史，也改变了我们对人类之恶的理解。重要的纪念日自然让我们想起那些不那么重要的纪念日。如果我们翻阅与1933年有关的纪念日，会发现这些日子有很多，其中包括下个星期2月27日系国会纵火案 (Reichstag fire) 75周年纪念日。还有历史上那些不那么重要的事件，比如当时人们的辩论和争辩，它们虽不能标出日期，但同样值得注意，因为它们决定了人们如何回应那些主要事件。75年前那个冬天的数周之内，德国新教会出现了巨大的动荡和不安，导致认信教会的兴起与后来的衰落。这正是我们今天下午要讲述的故事。

正如以上开场白所提示的，这个故事发生在一个更大的场景中。不论是就当时的政治和历史处境来看，还是就教会历史的背景言之，我将表明，认信教会在纳粹德国的出现是一个重大事件，或许甚至是自宗教改革以来新教历史上意义最为深远的时刻。认信教会是德国新教教会中抵抗教会纳粹化的一场少数派运动。这场运动分裂为不同派别，对自己的身份甚至神学立场也不是很明确。尽管如此，认信教会还是改变了德国新教。当然，这场运动并未脱离纳粹独裁统治的政治背景、肆掠欧洲战争，以及遍布欧洲大陆的大规模人权侵犯，其中包括人类历史上最大规模的种族灭绝，六百万欧洲犹太人遭到屠杀。认信教会以其独特的存在，挑战了一国中王权与教权的联合、教会与国家权力的联盟，而在这个国家中，这种联合与联盟被认为是理所当然的、深深灌输给德国人的传统。由于在一个深受民众支持的独裁国家中挑战这种联合，认信教会被迫阐明一些与所谓“真理”相反的观点（counter-truths），以抗衡时代精神。其成功与失败型塑了战后德国新教的思想 and 组织形式。如今的德国福音派教会（the Evangelical Church of Germany）及其神职人员和领导层，与 75 年前对应的情形大相径庭。

然而，认信教会的故事同样也塑造了世界各地的教会。全世界，包括这个国家（译按：指美国），非洲、欧洲、亚洲，都出现一些声称认信运动的团体。我要指出，很多时候这些团体追随的榜样是象征性的，并不一定与认信教会的真实历史相符。然而，显然这些榜样具有某些吸引我们的东西，即便这仅仅指的是关于教会的某种想法，也即某个有着清晰目标并勇于将它见证出来的教会。另外，对于理解朋霍费尔（Dietrich Bonhoeffer, 1906—1945）的神学、生平及见证来说，认信教会的异象也极为重要。朋霍费尔是认信教会最著名的成员，也是其最严厉的批评者之一。

几乎可以预见，德国新教教会必定会在 1933 年 1 月向国家社会主

义屈服。原因在于新教教会中的民族主义、对新政权的赞美、对魏玛共和国的愤怒，认同纳粹大部分言论，比如德国需要回归传统价值观、反犹太主义、视犹太人为替罪羊，要为德国经受的一切耻辱负责。与此同时，新教教会也开始出现不同的声音，导致教会自身内部异见分子与德意志基督徒（Deutsche Christen）的斗争，后者拥护国家社会主义的种族 - 民族主义（ethno-nationalist）意识形态。

可以这样来描述德意志基督徒：1920 年的纳粹党党纲中有一段关于“积极基督教”（positive Christianity）的声明：“我们在这个国家中一切宗教信仰都能享有自由，只要它们不会危及国家的生存，或者不与日耳曼民族的风俗及道德情操发生冲突。党本身支持某种积极基督教的立场，不会试图公然将自身与任何一种宗教信仰连在一起。党与国内外一切犹太 - 物质主义精神（Jewish-materialistic spirit）作斗争，相信只有在公共利益优先于个人利益的基础上，才能实现我们民族的永久复兴。”

德意志基督徒接受了这些主张，想要建立某种雅利安人的教会。他们的呼吁在其早期阶段（开始于 1920 年代）得到广泛传播。重要的是，要看到这种声音延续了神学与某种政治议程的联盟，甚至吸引了后来加入认信教会的基督徒。比如威廉和马丁·尼莫勒兄弟（Wilhelm & Martin Niemöller），曾经同情纳粹主义和德意志基督徒，后来成为认信教会的重要人物。威廉是纳粹党早期成员，1920 年代中期加入德意志基督徒运动。马丁·尼莫勒在最后一次自由选举中投票支持纳粹党。

主流的新教教会拥护民族主义，在魏玛共和国的混乱年月结束后感到如释重负，反对共产主义且认同纳粹有关社会和文化方面的大部分言论，甚至本身就常见根深蒂固的反犹太主义。尽管如此，主流新教教会并未接受德意志基督徒于 1933 年初开始提出的极端意识形态，特别是其呼吁建立一个雅利安人的教会。该种教会基本上会采用纳粹制定的种族法律，以此作

为洗礼、教会成员资格、得到教会工作及授予圣职的衡量标准。企图把教会纳粹化（事实就是如此），最终会导致在德国的某些地方为所谓的“非雅利安人基督徒”（译按：主要指犹太裔基督徒。）建立单独的教会。这将使得根据纳粹法律被认为是非雅利安人的基督徒，一夜之间陷入困境。这些基督徒的人数相当于遵守犹太律法的犹太人三倍之多（德国是欧洲犹太人被同化程度最高的国家之一，在当时的背景下，同化意味着改宗）。

我们要记住，这些措施没有一项是国家强加的。几乎所有要求德国教会与国家社会主义保持一致的压力都来自（教会）内部。这些措施被教会成员列入会议议程，经会议投票确认，再由选举产生的教会官员执行，并被一些享有国际盛誉的德国神学家赋予神学上的合法性。这些德国神学家包括保罗·阿尔塔乌斯（Paul Althaus, 1888—1966）、伊曼纽尔·赫希（Emanuel Hirsch, 1888—1972）和格哈德·基特尔（Gerhard Kittel, 1888—1948）。

然而，反对的声音，也即在认信教会中团结一致的声音，同样来自众教会内部。最初（在认信教会的早期阶段），他们自称为牧师紧急联盟（Pastors' Emergency League），成立的目的是为了帮助受纳粹种族法律影响的牧师和其他教会职员。然而，这个团体当时尚未有任何明确的神学理论，对于在新的情势下神学会是什么样子有很多争论。一次又一次，人们期望“让教会成为教会”，也就是回到信仰告白、圣经经文，对德意志基督徒的意识形态影响设定明确的界限。

与德意志基督徒斗争的早期阶段，其高潮是1934年5月新教教会领袖在巴门（Barmen）举行会议，一致通过《巴门宣言》（Barmen Confession）。该宣言大部分由卡尔·巴特（Karl Barth, 1886—1968）执笔。《巴门宣言》驳斥了德意志基督徒的教导，否定了纳粹政权干涉教会的企图。宣言共有六条内容，声明教会单单建立在传统信仰告白和圣经的基础上，

且教会独立于“意识形态的和政治方面的信念”。更为重要的是，它还宣布，从教会的立场来看，国家的权威和权力必须受到限制。宣言还明确否定了纳粹独裁政权赖以建立的元首制原则（Führer principle）。这样一来，《巴门宣言》就是一份**潜在的**对纳粹主义政治抵抗的声明。一些认信教会的基督徒相信，这是最终走向政治抵抗的第一步，其中最著名的例子是朋霍费尔和马丁·尼莫勒。

然而，这仅仅是一份**潜在的**政治抵抗声明。甚至在今天，《巴门宣言》也可以从两个方向来解读：1) 向内退回到某种纯粹的基督教思想，此种思想将仍然不受世上政治的污染；2) 向外挑战世界及其扼杀良知和精神的企图（这就是为什么我们今天看到“认信教会”运动出现在神学和政治光谱的各个方面——它们或从这个方向或从另一个方向来解读《巴门宣言》及其历史）。当时，人们从这两个方向来解读这份宣言，其中甚至包括 100 余位投票支持《巴门宣言》的新教教会领袖。宣言谴责了德意志基督徒的意识形态，及其建立某种符合国家社会主义意识形态基督教的企图。在这个意义上，《巴门宣言》是向世界发出的一份明确声明，一个真正的“这是我的立场”（Here I stand）的时刻。然而，该宣言声称的基督教的根基，也即回到圣经经文、唯独跟随基督（而非任何世上的元首），也能够被解读为转向**内在**，转向“让教会成为教会”（就像当时流行的说法一样），从政治领域退回到机构的纯洁，在当时的时代背景下不可避免地转向对教会发出警告，建立一个可以在纳粹德国照常运作的教会，并且决定把“凯撒的物归给凯撒”（路 20:25）。

这实际上是当时最普遍的解释。今天，当我们想到认信教会时，我们通常会想到朋霍费尔，假定德国新教徒非常清楚他们面临的政治和神学方面的挑战。然而，对于大多数新教神学家、牧师和教会领袖来说，情况正好相反，只有对德意志基督徒的谴责才是明确无误的。从一开始，朋霍

费尔就处于教会边缘，他甚至没有参加 1934 年 5 月的巴门会议，原因是早在 1933 年 9 月，朋霍费尔因厌恶教会政治而离开德国，并在给卡尔·巴特的一封信中，将他离开德国去往伦敦担任牧职描述为“进入旷野”。即便对朋霍费尔来说，开始清楚明白目标和策略，以及对他自己要求何种神学，也是一个循序渐进的过程，一直持续到他 1945 年离世。在那些年月，人们看到朋霍费尔在努力思考一些重要问题，比如“世上的教会”应该是什么样子，他的教会被呼召来做些什么。从一开始，朋霍费尔就在政治上明确谴责国家社会主义（在这一点上，朋霍费尔比他教会中的大多数人要早好几年），明确委身一种不同的教会异象——他也同时试图定义这个异象可能是什么——并且想让认信教会成为那样的教会。1933 年至 1935 年，朋霍费尔在伦敦担任牧职期间，成功让那里的会众加入认信教会，摆脱柏林教会的控制，后者要么公开同情德意志基督徒，要么小心地模糊他们所说与所做的一切，让人看不出其中的区别。

1935 年春，朋霍费尔回到纳粹德国主持一间神学院，这间神学院是为了装备将来在认信教会担任牧职的人而开设的。这时，朋霍费尔发现自己处于德国教会斗争的第二阶段。这一阶段的教会斗争始于 1934 年 10 月的达勒姆会议（Dahlem synod）。在这次会议上，《巴门宣言》团结起来的队伍瓦解了。新教主流和建制派教会领袖选择建立某种认信教会的模式，以避免教会在不同派系间——德意志基督徒和认信基督徒——产生分裂，因而创建某种机构，这个机构充其量代表某种不稳定的和平。然而，激进的认信基督徒（他们从向外的方向来解读《巴门宣言》）可不买账，他们在达勒姆会议中宣布脱离，建立自己的治理体系，独自的神学院教职人员和考试委员会，来训练和考核候选人。那些最激进的认信基督徒认为自己事实上已是独立的教会。当朋霍费尔返回纳粹德国时，这就是他回到的教会和牧养岗位。

然而，即便是这些激进的认信基督徒也从未真正离开德国新教教会，甚至在达勒姆会议之后，新教教会仍然包含了所有这些不同派别。教会最杰出的领袖选择了一条谨慎的道路，以 1) 防止教会分裂为不同派别；2) 避免与纳粹国家发生冲突。

这就意味着对重要的事情保持沉默，与如今在许多教会官僚机构中担任领导职务的德意志基督徒达成各种妥协，以及针对那些向纳粹政权表明政治效忠和支持的政策，以某种特别的方式表达教会怯懦的批评。当教会想要对抗纳粹国家的某些做法时，这意味着幕后的秘密外交，利用主教和其他教会领袖与纳粹官僚的关系，而不是公开发声抗议和谴责。

其真实情形，正是数十年后历史学家开始考察认信教会的言行记录（不是 1945 年之后立马出现的美化景象）时所发现的：那是一幅可耻、可悲、令人作呕的景象，其中有怯懦、与国家暴力串通一气。

1935 年，在纽伦堡法律（Nuremberg laws）通过两周之后，一小群女执事（deaconesses）试图让在斯特格利茨（Steglitz）召开的认信教会会议，公开声明反对纳粹针对犹太人采取的种种措施。她们在提交给教会会议的备忘录中写道：

“我们该如何回答这个问题，‘你兄弟亚伯在哪里？’（译按：见《创世记》4:9）我们在认信教会中没有比该隐更好的回答了（译按：指该隐回答说：“我不知道！我岂是看守我兄弟的吗？”，参见《创世记》4:9）……为什么我们必定会不断从非基督徒那里听到他们觉得教会已经抛弃他们了？……为何教会不为那些无辜受苦的人、那些受逼迫的人祷告呢？为什么没有为犹太人举行的祷告会，就像牧师们被捕时举行的祷告会那样呢？教会让我们很难为她自己辩护。”

然而，备忘录和应对措施甚至都没有提上会议议程，因为主持会议的主教（《巴门宣言》的签署人之一）警告说，认信教会如果公开谈论这项重要的纳粹政策，将无异于自杀。另一位教会领袖则威胁说，如果在会上讨论犹太人议题，他就离席。

在一连串的关键问题上，教会的反应是相似的：对“水晶之夜”（Kristallnacht）的普遍沉默；暗中试图阻止安乐死计划（euthanasia program），同时拒绝将之公布出来；一旦战争爆发，又试图以爱国主义的名义公开支持纳粹的战争政策。到了1937年，认信教会甚至在远离所谓的非雅利安人基督徒，而教会斗争的初衷正是为了这一特定群体。为了避免与国家法律直接对抗，教会可耻地抛弃了受纳粹种族法律影响的牧师。这些牧师中有些移居国外，有些在“水晶之夜”后被捕并送进集中营，有些则在教会的沉默中承受痛苦。

看到认信教会的怯懦，有些人选择愤怒离开。1938年，年轻的律师古斯塔夫·海涅曼（Gustav Heinemann, 1899—1976）——后来成为联邦德国总统——厌恶地辞去莱茵兰认信教会理事会（Confessing Council）的职务，谴责其不断作出妥协：“**多少次我们宣告说无法忍受，然而我们忍受下来了！**”

正如以上勾勒的这份年代表所提示的那样，或许认信教会的轨迹，可以被描述为一个短暂的、带着愿景和希望并充满活力的时刻，随后便是持续的、了无生气的衰落，而非兴衰起伏的过程。整个1930年代（从1933年到1939年），每年都有重大的政治事件发生，以及不为人知的、持续不断的教会对话、回应和争论（这在有关这一时期的一般历史著作中并不常见），此外还包括人们去教堂，送孩子参加查经，牧师们布道。认信教会的故事通常在1935年左右接近尾声，但它仍在继续。它是数以千计的德国新教徒现实生活的一部分。

在这段复杂的历史中，迪特里希·朋霍费尔走过的道路充满了讽刺。他没有参加巴门会议，也没有出席达勒姆会议。他在早期教会斗争突出事件中的短暂露面，最恰当的描述是“煽动骚乱”。1933年，在维滕堡召开的所谓“褐色会议”（brown synod）⁽¹⁾期间，朋霍费尔开父亲的车带着朋友弗兰茨·希尔德布兰特（Franz Hildebrandt, 1909—1985）进城，在所有的树上钉上抗议传单。在1935年的斯特格利茨会议上，朋霍费尔和他的学生再次出现。他们坐在教堂的阳台上，跺脚抗议，向下面的代表发出嘘声。正如我之前提到的，在这两件事期间，朋霍费尔去往伦敦——我认为这一行为反映了他与官方教会不确定和矛盾的关系。当他回到德国时，他的职位几乎是（离官方教会）最偏远的，即带领认信教会五间神学院中的一间（这些神学院由达勒姆会议中的激进分子建立），教育年轻的神学家，后者想在那个最糟糕、最不确定的时代做牧师。因为他们在不合法的神学院接受训练，所以他们的圣职按立不被官方教会认可，而且，他们不得不在可以供应他们的认信教会教区寻找侍奉的工作。他们也不能指望得到官方教会牧师（他们是国家公务员）的标准福利和保障。1939年8月之后，他们几乎都被征召入伍，成为士兵。认信教会中半数不合法的神学院学生死于战争，大多数死于东线战场。1935年至1937年间，113名青年师从朋霍费尔，其中36人在战斗中丧生。

但认信教会在战争中仍继续存在：男人们不见了，女人们让它活下去。当我们把朋霍费尔这些年的经历与认信教会的兴衰（或者可能是了无生气的衰落）放在一起来看，我们可以发现一些惊人的观察结果。1) 在同一时期，教会变得越发失去行动力，在某种程度上变得无关紧要，而朋霍费尔代表认信教会参与的斗争，却变得最为激烈和具有决定性。他对认信教会最深入的参与发生在1935年到1939年间。当时，达勒姆组织转入地下，主流教会陷入沉默。在那些年间，朋霍费尔教导一代学生去传道、牧会。他在那段时间写出神学经典《做门徒的代价》（*Discipleship*）和《团契

生活》(Life Together), 并开始具体构想一种新的教会、事工和信徒中间的团契。2) 另一件令人吃惊的事情是, 当我们阅读那些年的文献, 比如信件、布道词、学生笔记时, 我们发现这些材料几乎没有揭示它们所处的政治环境。在芬肯沃德 (Finkenwalde) 神学院以及朋霍费尔监督地下神学院学生的那些年, 留下来的文献似乎表明某种向内的转向。朋霍费尔把重心放在释经、布道、牧会, 但当我们仔细阅读这些文献时 (考虑到更大的政治背景), 我们可以看到, 他实际上是在试图向处于教会边缘的神学生们提供精神食粮, 喂养他们。这些神学生在纳粹德国的身份地位也已确定了: 作为不合法的神学生, 他们采取的立场危及他们在官方教会的地位, 并引起了警察的注意。《朋霍费尔全集》(Dietrich Bonhoeffer Works, DBWE) 包含有一系列警方报告, 其中涉及朋霍费尔参加的各种活动, 以及他与神学生、圣经团体的谈话。1937年, 盖世太保 (Gestapo) 关闭了芬肯沃德神学院。第二年, 朋霍费尔被驱逐出柏林。1940年, 警方禁止他公开演讲, 并要求他无论去哪里, 都要向当地警察报到确认。3) 这让我们想到另一件引人注目的事情: 1939年, 朋霍费尔离开他的学生, 来到这个国家 (译按: 指美国。), 他感到内疚, 旋即返回德国, 并在短期内继续监督地下神学院的学生。但此时他已经是抵抗组织中的一员了。无论如何, 他在认信教会中的正式工作已经结束了。1945年纳粹垮台后, 主流教会领袖谴责朋霍费尔的抵抗活动是基于政治的, 而非基督徒之举。

这让我看到, 认信教会中最直言不讳的成员, 那些有所作为的人, 那些实际上是某种抵抗组织成员的人, 往往处于边缘地位。事实上, 剥开认信教会的层层外衣, 我们会发现许多运动和神学理论的发展, 后来都结出了果实, 比如 1) 年轻女性神学家的角色, 她们为争取按立圣职而斗争, 以及在战争期间保持认信教会的活力。不同的教会观尤其是在东德 (GDR, 德意志民主共和国) 结出果实 (阿尔布雷希特·舍纳尔主教 [Albrecht

Schoenherr]）。1945年后，随着教会的重建，这一切在西德（BRD，德意志联邦共和国）失去了。2) 政治神学的出现，其遗产由尼莫勒、沙夫（Scharf）、戈尔维策（Gollwitzer）、贝特格（Eberhard Bethge）继承实践。他们也是战后德国的道德领袖，为良知、记忆与和解发声。库尔特·沙尔夫（Kurt Scharf, 1902—1990）帮助建立并领导和平行动和解服务（Aktion Sühnezeichen）机构。正是贝特格（朋霍费尔的朋友和传记作者）在德国公开谈论大屠杀（Holocaust），并帮助促成1981年莱茵会议（Rhineland synod）的声明，该声明重新定义了德国新教教会与犹太教的关系。

换句话说，就其后果和遗产来说，认信教会成为抵抗和勇气的象征，从而在某种意义上使得战后德国的新教教会，获得认信教会从未有过的政治和神学方面的明晰。当我为我的第一本书⁽²⁾收集口述历史材料时，我有幸采访了一些认信教会的人。我当时觉得、现在仍然觉得，我遇到了这个教会所拥有的最杰出、最聪明的人，并且在这个过程中，我能感受到教会的潜力多么大。

对迪特里希·朋霍费尔也有类似的说法。我从受访者那里了解到的一件事是，当时朋霍费尔相当不为人知。今天，我们把他描述为认信教会的领袖，但许多受访者说，他们直到1945年之后才听说过他。他那时还太年轻（1933年才满27岁），既非主教，也非名牧，而且在德国以外度过相当长一段时期，所以他总是处于边缘地位。在很多方面，他从一开始就非常清楚他的教会所面临的挑战。但这并不总是能清楚解释他应该做什么，尤其是关于他在教会的归属问题。他转向抵抗运动本身就是一个例子（真的并非计划中——我不太确定这是他发现并清楚自己置身的处境之后所做的决定）。⁽³⁾

朋霍费尔是如何看待认信教会的呢？从很多方面来说，他在抵抗运动和（1943年之后）入狱的那段时间，是他神学思想最为丰富的时期，尽管他在这一时期的许多著作尚未完成，仅仅只是草稿。他的许多神学方面

的对话是以写给贝特格的书信形式呈现的。在这一点上，与其说它是处于边缘的生活，不如说它真正脱离了战时认信教会的日常现实。他的主要交流对象是当兵的学生和他们的家人。他对认信教会的失望塑造了这一神学。1944年5月，朋霍费尔写道：

“我们教会这些年来一直仅仅为了自我保存而斗争，似乎这本身就是目的。这样的教会无法把和解与救赎的话语带给人类和这个世界。因此，我们先前的话必然会变得软弱无力，哑然无声。今天，我们成为基督徒将仅限于两件事：祷告和行义。”⁽⁴⁾

朋霍费尔在抵抗运动和狱中这些年的神学思想，当然受到政治现实以及他对政治现实反思的影响，但在很大程度上也受到他关于教会的异象之塑造。具有讽刺意味的是，尽管朋霍费尔是一个边缘人物，但他却是德国新教教会中极少数在1939年到1945年思考并写作教会斗争意义的人之一，并且继续思考教会斗争对于基督信仰及其教会的未来意味着什么。

因为这些作品，朋霍费尔的声音往往定义了认信教会的遗产，尽管他是对认信教会最为失望的人之一。1945年以后，那些寻求延续认信教会的年轻牧师，大多是朋霍费尔以前的学生。

但正如我们若不始终记得认信教会的历史背景，就无法理解认信教会的历史一样，除非我们探究朋霍费尔当时从教会斗争，以及认信教会运动的兴衰中学到什么，我们就不能理解朋霍费尔对教会的反思。他写道：“我们教会这些年来一直仅仅为了自我保存而斗争，似乎这就是目的本身，这样的教会无法把和解与救赎的话语带给人类和这个世界。”朋霍费尔清楚看到妥协和共谋的代价是什么。他理解失败是什么，知道当失去脊梁时人的灵魂会发生什么，也知道当基督教会一而再再而三做出妥协时会遭遇什么。

朋霍费尔明白，当教会不断地重新定义其宣讲的信息、释经和神学，以便躲避麻烦的时候，这不是不作为的罪，而是共谋犯罪。这就是为什么在战后初期，对于新教领袖来说，朋霍费尔是一个如此令人感到不舒服的人物。1945年秋，德国新教教会领袖（其中一些人参加过巴门会议，许多人做过妥协）发表《斯图加特认罪宣言》（The Stuttgart declaration of guilt），对自己不作为的罪悔改。他们将自己的失败描述为未能遵守基督教原则，因而谴责自己，用《斯图加特认罪宣言》的话来说就是，“没有更勇敢地见证、更忠心地祈祷、更喜乐地相信、更热烈地去爱”。⁽⁵⁾

然而，这份认罪宣言也声明：“事实上，我们多年来奉耶稣基督的名与某种精神斗争，这种精神可怕地体现在国家社会主义政权的独裁统治中。”

当时，朋霍费尔已不在人世，不再能活着发言了，但马丁·尼莫勒还活着，他说那是谎言。尼莫勒加入朋霍费尔的行列，成为战后最具争议、最坚决果断的人物之一。仅仅在斯图加特会议几周前，尼莫勒严厉批评教会，认为“主要责任在于教会……它没有向民众发出警告，没有揭露已经发生的不公正……认信教会负很大责任，因为它最为清楚地看到事情的进展，甚至把它说出来，但后来就厌倦了，惧怕人多过惧怕永生神……”。

本着马丁·尼莫勒的精神，那些试图在国家社会主义之后创建某种认信教会的人，当他们这么做的时候，有意识地承认认信教会的弱点和失败。当时，对认信教会的理想化，主要来自某些领袖，他们极力想要控制认信教会。今天，我有时碰到的这种理想化让我感到不安，因为我认为它忽略了历史的要点，但我想补充的是，试图完全忽视它也是一样。认信教会是一次令人感伤的、勇敢的尝试，试图做出能够经得起时代挑战的基督徒见证。这段历史告诉我们，这不是一件容易的事情，陷阱和试探层出不穷。然而，其他选择，比如，远离这些挑战，或者接受邪恶而不是与之战斗，同样要付出代价。

朋霍费尔在1944年写道：“我们教会这些年来一直仅仅为了自我保存

而斗争，似乎这本身就是目的，这样的教会无法把和解与救赎的话语带给人类和这个世界。因此，我们先前的话必然会变得软弱无力，哑然无声。今天，我们成为基督徒将仅限于两件事：祷告和行义。”朋霍费尔知道他的教会失败了。他知道，除非教会改变，否则就无法解决下一个挑战：和解的任务。所以，他留给基督徒两项任务（祷告和行义），而你不需要教会才能完成这两项任务。然后，他接着阐述他关于教会的异象：

“到你长大的时候，教会的形式会发生很大变化。我们还没有走出这个大熔炉……预言那一天不是我们的事，那时，人类将再次被呼召去传扬上帝的话，使世界因此得到改变和更新。这将是一种新的语言，或许是相当非宗教的，但却是释放自由的和救赎的（语言），正如耶稣自己的语言那样……它将是某种新的公义和真理之语言，宣告上帝与人类之间的和平，以及天国的到来……在那之前，基督教的事业将是一件沉默的和隐蔽的事业，但也会有那么一些人，他们祷告和行善，并且等候上帝自己的时间。愿你成为他们中的一员，但愿有一天有人这样说到你：义人的路好像黎明的光，越照越明，直到日午。（箴 4:18）”^{〈6〉} ●

〈1〉 “褐色会议”，即 1933 年 9 月在德国维滕堡召开的普鲁士总会议（The Prussian General Synod）。因为参加会议的绝大多数代表支持纳粹政策，身着褐色制服，故有“褐色会议”之称。会议宣誓效忠希特勒，接受雅利安条款，并选出路德维希·穆勒（Ludwig Müller, 1883—1945）担任帝国教会主教。——译者注

〈2〉 即 *For the Soul of the People: Protestant Protest Against Hitler* (New York: Oxford University Press, 1992)。——译者注

〈3〉 关于朋霍费尔投身实际的政治抵抗运动，参加刺杀希特勒的计划的原因，可参考 Sabine Dramm, *Dietrich Bonhoeffer and*

- the Resistance*, translated by Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress Press, 2009)。——译者注
- 〈4〉 Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison* (New York: Macmillan Collier Books, 1971), 300.
- 〈5〉 Matthew Hockenos, *A Church Divided: German Protestants Confront the Nazi Past* (Bloomington: Indiana University Press, 2004), 187.
- 〈6〉 译文参照高师宁译本，有改动。见迪特里希·朋霍费尔，《狱中书简》，高师宁译、何光沪校，北京：新星出版社，2011年，第161—162页。——译者注

[维多利亚·巴内特博士 (Dr. Victoria Barnett)，美国大屠杀纪念馆博物馆 (the United States Holocaust Memorial Museum) “伦理、宗教和大屠杀项目”主任 (已于2019年退休)、《朋霍费尔全集》(*Dietrich Bonhoeffer Works*) 英文版主编之一。曾就读于印第安纳大学、纽约协和神学院、乔治·梅森大学 (George Mason University)。著有 *For the Soul of the People: Protestant Protest against Hitler* (Oxford University Press, 1992)、*Bystanders: Conscience and Complicity during the Holocaust* (Greenwood Press, 1999) 及多篇研究大屠杀的文章，另有编译作品多部。]



冲锋队 (Stormtroopers) 在教会会议 (Church Council) 选举期间手持德意志基督徒的宣传材料 (摄于 1933 年 7 月 23 日, 柏林圣马利亚教堂)。
图片来源 : https://en.wikipedia.org/wiki/German_Evangelical_Church#/media/Bild_183-1985-0109-502,_Kirchenwahl._Propaganda_der_%22Deutschen_Christen%22_in_Berlin.jpg

教会斗争与认信教会： 对朋霍费尔所处时代背景之介绍*

文 / 马修·D·霍肯诺斯 (Matthew D. Hockenos)

译 / 丁祖潘

在最近一篇对 17 卷《朋霍费尔全集》(*Dietrich Bonhoeffer Werke*) (由埃伯哈德·贝特格 [Eberhard Bethge] 等人编辑) 的评论文章中, 教会史学者安德鲁·钱德勒 (Andrew Chandler) 写道: “在所谓的教会斗争 (Church Struggle) 中, 朋霍费尔是一个引人注目却又处于边缘的人物。他还年轻, 不可能经常说服长辈采纳更果断的意见、采取更有力的措施。他对重大事件的影响不大……历史学家至今确实没有发现, 在 1939 年后和他有联系的抵抗组织中, 朋霍费尔占据中心位置。”⁽¹⁾ 维多利亚·巴内特 (Victoria Barnett) 也在一篇论述朋霍费尔的普世教会合一异象的文章中写道, “(朋霍费尔) 有争议的立场使他无法成为认信教会的核心人物。尽管他深受学生爱戴, 教会其他成员则不理睬他。直到 1945 年后, 许多认信教会的基督徒才听说过朋霍费尔。”⁽²⁾ 我本人对纳粹时期及其后认信教会的研究, 也证实了这些评论。即便在战后不久, 认信教会的神职人员被妥善安置在教会领导机构时, 一些人仍然对朋霍费尔在纳粹时期公开的政治抵抗不屑一顾,

不相信能从他身上学到任何东西。例如，巴伐利亚的路德宗主教汉斯·梅泽（Hans Meiser, 1881—1956），拒绝参加 1953 年在巴伐利亚的弗洛森堡（Flossenbürg）（纳粹在那里处决朋霍费尔）为朋霍费尔举行的纪念活动，理由是朋霍费尔是一位政治烈士，而非教会殉道者。^{〔3〕}

朋霍费尔在德国教会斗争中引人注目却处于边缘的角色，以及他无法显著影响认信教会的走向，是由许多因素造成的。其中包括：他太年轻、持自由—民主的政治立场、从 1933 年 10 月到 1935 年 4 月不在德国生活、在核心问题上优柔寡断有时甚至互相矛盾、对纳粹政权激进的神学批判、与犹太裔基督徒的友谊和家庭纽带，以及最终他甘冒生命危险试图推翻希特勒政权。尽管本文不是对朋霍费尔的政治主张或者神学之详细研究，而是介绍“教会斗争”，以及新教教会领袖、牧师和神学家对国家社会主义政策的各种回应方式；然而，本文也尝试比较在关键时刻，认信教会中重要人物及团体与朋霍费尔就这些问题所采取的立场。

一、宗教背景

1933 年，德国 6500 万人口中，大约有 4100 万官方登记的福音派（新教）信徒，2100 万天主教徒。^{〔4〕}在罗马天主教中，教皇扮演核心角色，与之相反，德国福音派教会（*Deutsche Evangelische Kirche, DEK*）没有单一的教会领袖，自身也绝非铁板一块。它不是教义意义上的统一教会，而是独立的地区教会（*Landeskirchen*）之联合。在教会斗争时期，德国福音派教会由 28 个自治的地区教会组成，其中包括路德宗、改革宗，以及由不同教派或传统组成的联合教会。

路德宗的地区教会几乎占了新教徒人数中的一半，另一半则属于联合教派的地区教会。后者中最大的教会是朋霍费尔所在的教会，也即老普鲁

士联合教会 (the Church of the Old Prussian Union)。联合教派的地区教会尽管自 1817 年以来由路德宗和改革宗联合治理，却主要受路德宗信仰实践和传统影响。⁽⁵⁾ 德国西北部两个相对而言小型的改革宗地区教会，各有 40 万和 50 万教区居民。德国总人口中犹太人不到 1%。⁽⁶⁾

1933 年的国家社会主义革命进一步加剧了新教中的分歧。天主教教会在 1933 年与纳粹签订了一份协定 (concordat)，与之不同，新教基本上分裂为三个群体：极端民族主义的、反犹主义的和亲纳粹的德意志基督徒运动；在某种程度上与前者对立的认信教会；并未承诺持某种立场的中间派。每个群体都有来自三个新教传统 (路德宗、联合会和改革宗) 的支持者。在德国一万八千名新教牧师中，不到三分之一是德意志基督徒运动的支持者。⁽⁷⁾ 尽管加入认信教会的牧师人数在 1934 年 1 月刚好超过七千，但是在 1933 年到 1945 年教会斗争的大部分时期还是少于五千。⁽⁸⁾ 不幸的是，没有可靠数据表明有多少平信徒属于认信教会。大约 80% 的平信徒持中间立场，既不赞成德意志基督徒的信念，也不支持认信教会的主张。更为复杂的是，激烈反犹的德意志基督徒内部出现分化，认信教会的牧师中也有分裂。

二、教会斗争

教会斗争涉及三个相互交织的维度：首先是认信教会和德意志基督徒运动对新教教会控制权的争夺，其次是认信教会和纳粹政权关于政教势力范围 (spheres of influence) 的斗争，第三方面的斗争发生在认信教会内部保守派和激进派之间，针对的是教会反对德意志基督徒运动和纳粹政权之举的性质。⁽⁹⁾

教会斗争的第一个维度，是由教会官方人士比如主教奥托·迪贝利乌

斯 (Otto Dibelius, 1880—1967)、汉斯·梅泽、特奥费尔·沃姆 (Theophil Wurm, 1868—1953) 和牧师马丁·尼莫勒 (Martin Niemöller, 1892—1984) 发起的防御性斗争。他们在认信教会中松散地聚在一起, 共同反对极端民族主义和亲纳粹的德意志基督徒。^{〈10〉} 德意志基督徒试图将 28 个新教地区教会合并为一个统一的德国福音派帝国教会 (German Evangelical Reich church), 该统一教会由一位与希特勒关系密切的帝国主教领导。德意志基督徒的目标是, 把基督教和国家社会主义融合进一个种族纯正的“人民教会”。这一目标不但直接挑战了地区教会的自治地位, 也挑战了路德宗和改革宗的教义原则。

因此, 除了教会层面的冲突, 也就是谁将控制教会行政之外, 德意志基督徒和认信教会的神职人员在神学上也互为劲敌。虽然二者秉持的神学明显不同, 但这些差别不应掩盖许多认信教会神职人员所拥护的主流新教神学与德意志基督徒神学之间的相似之处。事实上, 位居德意志基督徒运动核心的民族主义、反犹太主义和反共产主义, 也普遍被德国大学中的著名神学家所接受并为之辩护。^{〈11〉}

希特勒上台一年后, 德意志基督徒已经实现了他们设定的许多目标。借助选举和强硬手段, 他们成功控制了除了三个地区教会 (也就是维滕堡、巴伐利亚和汉诺威的教会) 之外的所有教会。^{〈12〉} 这些地区教会的官方领袖被解除领导职务, 他们把德意志基督徒控制的教会称作“被摧毁的教会” (destroyed churches)。^{〈13〉} 德国南部和 (北部的) 汉诺威地区的路德宗教会仍然掌握在原先的领导层手中, 因此被称为“完整教会” (intact churches)。在控制了“被摧毁的教会”之后, 德意志基督徒马上通过了种族立法, 也即恶名昭著的雅利安条款 (Aryan paragraph), 该条款试图将犹太血统的基督徒从教会职务中清除出去。^{〈14〉} 与朋霍费尔相反, 德意志基督徒和许多认信教会的神职人员, 认为对于教会和德国文化而言, 犹太裔基

督徒（也即纳粹种族法律所谓的“非雅利安人”）“非常危险”。^{〔15〕}

教会斗争的第二个维度，即认信教会和纳粹政权之间的斗争。二者间的冲突常常被误认为是主要的（甚至是唯一的）冲突。^{〔16〕}有必要了解教会对国家的反对究竟是什么：一小群教会神职人员偶尔批评特定的国家政策，比如纳粹的安乐死计划和教会政策。朋霍费尔早些时候全然反对纳粹政权，许多认信教会的基督徒因此不欢迎他。

当阿道夫·希特勒于1933年1月上台时，全国各地的新教徒都对他的民族主义、反共主义和反犹主义的言论充满热情。魏玛共和国（1918—1933）的经历让大多数新教基督徒相信，强大的国家领导和道德更新是必要的。这两点正是希特勒竞选时提出的主要政纲。愿意与刚上台的希特勒妥协合作的保守派精英中，尤为重要的群体包括新教主教、牧师和教会官员。^{〔17〕}除了教会领袖的政治支持，享有盛誉的路德宗神学家保罗·阿尔塔乌斯（Paul Althaus, 1888—1966）、沃纳·埃勒特（Werner Elert, 1885—1954）、弗里德里希·戈加滕（Friedrich Gogarten, 1887—1967）、格哈德·基特尔（Gerhard Kittel, 1888—1948）、伊曼纽尔·赫希（Emanuel Hirsch, 1888—1972），也为国家社会主义革命提供了神学方面的理由。^{〔18〕}因此，与极端民族主义和狂热反犹主义的德意志基督徒运动中声望远不如他们的基督徒一道，那些受人尊敬、有影响力的教会领袖，也为国家社会主义政府摇旗呐喊。

大多数新教徒认为，实践自己的宗教信仰与支持希特勒二者并行不悖。新教领袖钦佩希特勒有勇气攻击无神论左派人士和自由主义者，相信希特勒的目标与他们自己的目标相似。甚至当希特勒在1933年7月的教会选举中站在德意志基督徒一边，支持他们的领袖路德维希·穆勒（Ludwig Müller, 1883—1945）为新任帝国主教时，只有一小部分地区教会的领袖得出明显结论：希特勒不会让他们决定教会的未来，尤其是当他们设想未

来会有一个强大的、独立的、由信仰告白定义的地区教会之时。⁽¹⁹⁾ 即使在国家干涉教会事务一年之后，大多数教会人士继续怀有一种错觉，以为希特勒只是被他的教会联络员穆勒主教误导了。⁽²⁰⁾ 因此，在 1933 年和 1934 年，几乎没有证据表明存在教会—国家间的斗争。教会精英将他们大部分的愤怒指向德意志基督徒，后者试图修改教会教义，使之适应国家社会主义及其种族政策。

教会斗争的最后一个维度是认信教会内部激进派与保守派之间激烈的争斗。这在 1934 年就开始显现了。由柏林—达勒姆地区的马丁·尼莫勒牧师领导的激进派，坚定反对德意志基督徒，而保守派，特别是德国南部教会的保守派，则表示愿意与德意志基督徒运动中更有名望的教会人士合作共事。

需要指出的是，所谓认信教会中的激进分子，并非是指在社会或者政治方面激进。在政治和社会问题上，他们与保守派差别不大。激进派中的大多数人曾在魏玛选举中支持过某个右翼政党。然而，在纳粹迫害教会的处境下，他们对希特勒教会政策的反对毫无疑问是激进的。

纳粹时期激进派与保守派之间斗争背后的核心问题是，认信教会反对纳粹强行试图将教会并入第三帝国，是否必然涉及更广泛的对纳粹政权的反对。认信教会尼莫勒一翼的一些牧师和教会领袖，认为有必要公开反对纳粹国家制定的法律条例，这些法律条例干涉教会对行政、财务、教务法规、教牧事务的支配。那些损害公民自由却没有直接伤害教会的国家政策，很少遭到来自教会讲台的谴责。面对纳粹国家针对被视为政权敌人（特别是共产党员和犹太人）的人策划实施的暴力，情况也是如此。

当然，朋霍费尔从一开始就反对希特勒和纳粹主义，因而在他的这些同事中显得突出。然而，直到“水晶之夜”（*Kristallnacht*）和战争爆发之前，他的反对活动仍然是不充分且有限的。此外，朋霍费尔从 1933 年年底到

1935年初在伦敦住了18个月，接着从1935年到1937年监管波美拉尼亚（Pomerania）的地下神学院，这意味着他对认信教会的走向几乎没有影响。朋霍费尔和其他几位认信教会成员，在1939年之前朝着政治不服从方向迈出的有限几步，引发认信教会内部激烈争吵。教会中的分歧如此之大，以至于面对纳粹政权时，认信教会没有一致的或者统一的反对立场。^{〔21〕}

尽管在认信教会中存在政治方面的分歧，但政治分歧并非最重要的，尤其是在教会斗争的早期阶段更是如此。1934年在认信教会中首次公开出现的分歧，主要是神学和教义方面的，发生在强调路德宗不同教义的基督徒之间。除了瑞士加尔文主义神学家卡尔·巴特（Karl Barth, 1886—1968）和一些德国改革宗教会领袖，绝大多数认信教会的领袖都是路德宗信徒，他们在不同程度上接受并赞同源自马丁·路德并由路德宗教会教导的基督教教义。朋霍费尔的自由民主倾向，以及他拒绝接受正统路德宗对政教关系的理解，使他被排除在主流新教之外，甚至与他在认信教会中的许多同事对立。

认信教会的大多数领袖出生于19世纪最后30年，其中许多人是牧师的儿子，或在传统的新教家庭长大。他们在成年时经历了第三帝国。1939年战争爆发之初，他们均已届中年，也都是神学家或者教会领袖。特奥费尔·沃姆是德国西南部维滕堡的保守派路德宗主教，也较为年长，战争爆发时他已70岁。汉斯·梅泽是巴伐利亚主要的保守派主教，奥托·迪贝利乌斯是战后柏林—勃兰登堡主教，二人当时都已五十多岁了。马丁·尼莫勒是一位脾气暴躁的柏林牧师，因反对纳粹的教会政策，在1937年到1945年期间被关进集中营，此时也已40多岁。路德宗的汉斯·阿斯特姆森（Hans Asmussen, 1898—1968）、赫尔曼·丁姆（Hermann Diem, 1900—1975）、汉斯·伊万德（Hans Iwand, 1899—1960）、瓦尔特·坎内斯（Walter Künneth, 1901—1997）、汉斯·利杰（Hanns Lilje, 1899—

1977), 都参与到有关政教关系的激烈论辩中。这些人在纳粹上台时已有 30 多岁, 战争结束时年龄在 44 岁到 47 岁之间。卡尔·巴特这位备受争议的瑞士改革宗(加尔文主义)神学家, 经常与保守派发生冲突, 1939 年已 53 岁。相比之下, 迪特里希·朋霍费尔在纳粹上台时已经快 30 岁了, 他在 1945 年 40 岁生日之前就被杀害。朋霍费尔生于一个富有、政治上偏自由的大家庭, 家族成员包括学者、科学家和律师。他最好的朋友和姐夫都是犹太血统的基督徒。

德意志基督徒积极推倒教会生活中熟悉的标记, 使得这些传统的教会领袖感到震惊, 由此产生了教会反对运动。原先的教会领袖, 突然发现自己在地地区教会的职务被解除了, 自然对德意志基督徒的行为感到不快。反对派试图在诸如教会选举中的投票权、教会内的领导原则、分派给地区教会的自治程度、教会官员的任命, 以及教会资金的使用等问题上, 保持传统模式。他们试图保留以前的神学和教会政治立场不变, 并阻止德意志基督徒进一步扩大对教会生活的掌控。

三、青年改革派和雅利安条款

在认信教会建立之前, 一群自称“青年改教运动”(Young Reformation Movement)的教会神职人员就反对德意志基督徒想要在教会中引入种族法。⁽²²⁾朋霍费尔在神学上带头反对这项立法。他和其他的青年改革派, 试图在神学上将自己和德意志基督徒、保守的教会领袖区分开来。1933 年 4 月初, 纳粹国家通过一项法律《公务员重建法》(*Civil Service Reconstruction Law*), 将大多数犹太人(根据法律, 他们是“非雅利安人”)从政府行政部门中清除出去。这项立法没有区分已经改宗基督教的犹太人和没有改宗的犹太人。新教教会中有犹太血统的基督徒, 其中一小群人(准确说有

29人)被按立为牧师或者有教会职分,故而被认为是公务员系统的一部分,因此问题来了,教会将如何对待他们。⁽²³⁾不出所料,德意志基督徒赞成接受国家的种族法,正式将“非雅利安人”排除在教会讲台之外,又非正式地禁止他们来到教会。另一方面,青年改革派断然拒绝任何将犹太裔基督徒排除在教会之外的立法。

然而,就犹太人在德国社会中的地位这个关键问题,他们妥协了,这体现了青年改革派对纳粹主义的矛盾心理。⁽²⁴⁾尽管青年改革派初次露面就反对教会中的种族立法,但这并没有表明他们决心反对反犹太主义。相反,他们恼怒德意志基督徒的傲慢自大,后者以为他们可以随意无视洗礼这一圣礼,修改教会对于受洗犹太人的既定政策,以适应他们对种族纯正教会的看法。⁽²⁵⁾青年改革派指控说,“有组织地排除(犹太裔基督徒)意味着对圣礼权力的干涉。借着洗礼中上帝的旨意,犹太裔基督徒已经被接纳进我们教会。借着洗礼,他与这间教会、这间教会与他均不可分割”。⁽²⁶⁾

正如这段引文表明的,他们对教会自治完整性的关注,而非对纳粹种族歧视受害者的人道主义同情,激发了青年改革派的抗议。认信教会的神职人员,几乎没有提到纳粹虐待未改宗基督教的德国犹太人。大约五万名犹太裔基督徒在世俗领域中受到的歧视,也未遭到强烈谴责。⁽²⁷⁾

青年改革派和后来的认信教会神职人员,受到反犹太教的基督教教义,以及德国社会中反犹偏见潮流的影响有多深,这可以从他们中间两位最著名的神学家抱持的态度看出。⁽²⁸⁾瓦尔特·坎内斯是青年改教运动的创建者之一,也是柏林大学的神学家。他称犹太人为“这受咒诅的民族”、“带菌者”,支持从德国“清除犹太人的影响”。⁽²⁹⁾他为受洗犹太人担任牧师和教会行政官员的权利辩护,但“主教和教会其他领导职位应该留给日耳曼人”。⁽³⁰⁾青年改革派区分犹太人和犹太裔基督徒,在世俗领域中接受雅利安条款,在教会内部对犹太裔基督徒的辩护则不温不火。这些早期迹象表明,犹太人,

无论受洗与否，都不能指望教会保护他们。

对这个问题另一个有启发性的回应，是 27 岁的朋霍费尔采取的立场。尽管他最为坚定地为受洗犹太人辩护，反对教会强加的种族立法，然而，他写于 1933 年 4 月那篇深受好评的文章“教会与犹太人问题”，还是使用了路德宗教会传统上典型的反犹语言。^{〔31〕}朋霍费尔本人不是反犹主义者。然而，他确实希望犹太人皈依基督教，因为他相信，只有通过相信耶稣是弥赛亚，救恩才是可能的。这里值得引述朋霍费尔文章的一段话，来证明他的反犹太教（anti-Judaic）思想多么根深蒂固：

基督的教会从未忘记，将世界的救赎主钉在十字架的“上帝选民”，必须为自己的行为背负咒诅，经历漫长的苦难……但是，这个被上帝所爱和惩罚的民族所经历的苦难史，标志着以色列人（犹太人）最终将回到上帝身边。这种回归发生在以色列人皈依基督的时候……以色列人的皈依，即是这个民族苦难时期的结束。基督教会由此带着战兢，将以色列民的历史看作是上帝对待他的子民自由而可怕的方式，因为上帝还没有办完这件事。每一次试图解决“犹太人问题”的新尝试都是徒劳的……然而，这种尝试是必须的。^{〔32〕}

朋霍费尔虽然在神学上反对犹太教（anti-Judaism），但反对在教会实施种族法。他认为基督徒有责任通过帮助那些因国家种族法律而受苦的人，从而向所有犹太人表明基督徒的善意和爱。这就将朋霍费尔与他的许多同事区分开来。^{〔33〕}

朋霍费尔宣称，“教会不能让自己对其成员的行为由国家来规定。受洗的犹太人是我们的成员。因此，犹太人问题对教会和国家而言是不一样的。”^{〔34〕}然而，基于他对福音的理解，以及路德宗传统对政教关系的认

识，朋霍费尔当时并不主张为了犹太人或犹太裔基督徒，采取直接反对国家的政治行动。显然，他的首要任务——就像他在认信教会中的大多数同事一样——是把教会从攻击她的各种邪恶的世俗势力中拯救出来。然而，朋霍费尔写作“教会与犹太人问题”时还有另一个动机，使他的立场有别于许多反对派的立场。他认为纳粹政权缺少合法性，因为它忽视了维护法律和秩序的责任。^{〔35〕}

朋霍费尔是一位虔诚的路德宗信徒。他承认，在一个基督徒和非基督徒都无法按照福音生活的“混乱邪恶”（chaotic godlessness）的世界里，独立于教会的国家有权采取行动和使用武力来维持秩序。^{〔36〕}朋霍费尔声称，教会“认识到，在这个世界上使用武力是绝对必要的，国家某些具体行为的‘道德’不公正必然与使用武力有关”。^{〔37〕}然而，教会不应该对政治事务漠不关心，而是有义务“不断地质问国家，其行为是否可以被认为是国家的合法行为，也即能导向法律和秩序，而非缺失法纪和混乱无序的行为”。^{〔38〕}此外，当国家逾越了上帝规定的职责范围，通过了危害教会宣讲福音的法律，那么教会有三种可能的回应方式：提醒国家意识到自己的职责和责任；帮助国家滥用权力之下的受害者；对国家采取直接的政治行动。朋霍费尔感到失望的是，无论是1933年的青年改教运动，还是1934年作为整体的认信教会，都不愿明确采取第一项或第二项措施。只有在“水晶之夜”和第二次世界大战开始后，朋霍费尔自己才得出结论说，直接的政治行动是必要的。^{**}

四、《巴门宣言》

就连经常向教会反对派中的许多牧师和神学家提供建议和指导的卡尔·巴特，在1930年代初也没有准备好敦促认信教会的成员保护犹太人免

遭纳粹迫害。⁽³⁹⁾然而，他确实提出构建某种明确的神学反对立场，反对无论是德意志基督徒还是正统路德宗的神学，因为二者均不承认上帝与人之间有无限的本质区别。⁽⁴⁰⁾ 巴特敦促路德宗、改革宗和联合教会中的反对派，通过认信耶稣基督的排他性、福音是上帝启示的来源，从而认识到他们信仰的合一。纳粹对教会的一体化 (*Gleichschaltung*)，让德国一些神职人员意识到事态紧迫。他们于 1934 年 5 月底聚集在巴门 (译按：指莱茵-威斯特伐利亚的伍珀塔尔 - 巴门市 [Wuppertal-Barmen])，举行第一届认信教会会议 (the First General Confessional synod)。除了发表著名的巴门神学宣言，代表们还选举产生了一个领导机构，即帝国弟兄理事会 (*Reich council of brethren, Reichsbruderrat*) 来指导认信教会的全国事务。⁽⁴¹⁾

《巴门宣言》由序言、六个主题和一个结论组成。每个主题开头先引述圣经经文，然后是解释这一段经文，以及谴责错谬或咒诅 (译按：*damnatio*, 原文如此)。被指定为巴门会议起草宣言的神学委员会，其成员包括卡尔·巴特、相比之下不算知名的巴伐利亚路德宗牧师托马斯·布雷特 (Thomas Breit, 1880—1966)，以及来自汉堡附近阿尔托纳的牧师和神学家汉斯·阿斯姆森。尽管阿斯姆森是路德宗信徒，二战结束后相当保守，但在教会斗争期间，他对认信教会的激进派很有影响力，并且同情巴特的神学。尽管神学委员会中有路德宗成员，但学者们一致认为，巴特才是宣言的主要作者。当时，朋霍费尔正在伦敦的两间小教会向德国侨民布道和施行圣礼。尽管对《巴门宣言》几乎没有直接影响，但朋霍费尔在 1933 年 4 月的“教会与犹太人问题”一文中对纳粹国家的批评，还是在宣言的第一个和第五个主题中得到响应。

“巴门神学信仰宣言” (官方名称 *The Barmen Theological Declaration of Faith*)，试图在三个福音派 (新教) 传统中取得共识，重申或者重回教会独立，特别是神学上的独立，远离受纳粹影响的德意志基督徒运动。

尽管巴门会议中有很多牧师和教会领袖来自三个教会传统——路德宗、改革宗和联合教会——他们在面对德意志基督徒的威胁时，彼此间愿意在教义方面作出让步，以达成共识，然而，还有一个很有势力的路德宗团体，其中包括一些最受人尊敬和享誉世界的德国路德宗神学家，他们坚信在巴门达成的神学共识，是对路德宗神学不可接受的削弱。

可以肯定的是，所有参加巴门会议的路德宗人士都投票赞成这项宣言。然而，1934年后当德意志基督徒的威胁减弱，尤其是1945年之后，认信统一不再是一项紧迫的需要，批评《巴门宣言》的人增多了。一些神学家，比如埃尔兰根的神学家和教会历史学家赫尔曼·萨塞（Hermann Sasse, 1895—1976）反对《巴门宣言》，理由是宣言的神学内容与传统的路德宗信仰告白冲突。⁽⁴²⁾其他人，比如埃尔兰根大学的路德宗系统神学教授保罗·阿尔塔乌斯，似乎令他们感到更气愤的是所谓的《巴门宣言》的政治含义，尤其是对国家权威的削弱。巴伐利亚的主教梅泽是这一类人的典型代表：他们投票赞成宣言，主要是为了表达反对德意志基督徒的冲锋队策略（storm-trooper tactics）和神学方面的过分之举，而不是因为他们十分看重宣言本身。

许多保守的路德宗人士认同梅泽的策略和信念。1934年后，这些路德宗人士与宣言划清界限，认为《巴门宣言》对路德宗核心教义的改动太大。他们相当正确地认识到，《巴门宣言》挑战了保守的路德宗最神圣的四项信条：律法—福音的辩证关系（dialectic）、创造秩序、自然启示，以及正统路德宗对马丁·路德两国论教义的理解。

《巴门宣言》的第一个主题把教会的依据放在以基督为中心的神学上，并且保证教会的福音传讲将遵循唯独圣经的原则，也就是唯独以圣经为根据。第二个主题声称基督的信息，结合了上帝的恩典和律法，在所有领域和生活的各方面都拥有权威。第三个主题宣称，教会的（秩序）结构源于

基督的信息，无论是教会的结构还是所宣讲的信息，都不能为了迎合当前的政治或者意识形态的趋势而作出改变。第四个主题指出，设立教会职分的目的，是为了履行教会的特殊职责，也即传福音、教牧关怀，而不是为了个人晋升或者扩大个人权势。第五个主题承认国家的神圣起源，以及国家有权使用武力维持秩序，同时又指出，教会传讲的信息和对世俗事务的参与，应提醒国家认识到它自身最终源自上帝。最后，宣言的第六个主题解释了教会的使命是借着宣讲的职分，来传播上帝自由恩典的信息。《巴门宣言》没有提及的是对犹太人和犹太教越来越普遍的攻击。在宣言的六个主题中，最有争议的是第一个和第五个。

第一个主题是要强调教会必须听**谁的**、听**什么**，教会关于上帝的知识必须**来自何处**，所宣讲的信息必须**从何而来**。按照这一基本主题的说法，“耶稣基督，正如《圣经》向我们宣告的那样，是我们必须听从、生死信赖、必须服从的上帝之道。”这一主题拒绝所有这样的宣称，即教会可以宣告除了在圣经所证明的耶稣基督那里，上帝拯救的恩典信息有其他来源。

巴特在 1930 年代后期解释说，《巴门宣言》第一个主题（以及就此而言的整个宣言）的主要目的，一般而言是为了解决自然神学这个问题，特别是德意志基督徒对自然神学的粗暴操纵。^{〔43〕}德意志基督徒所信奉的庸俗自然神学，将 1933 年发生的事件、德国历史、德国血统，甚至希特勒与福音并列，认为都是上帝旨意的启示。瓦尔特·格伦德曼（Walter Grundmann, 1906—1976），这位萨克森德意志基督徒运动中的领袖，在解释纳粹标志对于基督教的含义时，更为厚颜无耻地扭曲了自然神学：“万字饰（Swastika）是牺牲的标志，它让基督的十字架为我们发出新的光芒”。^{〔44〕}《巴门宣言》第一个主题主要指向但不完全针对这类神学错误，拒绝将万字饰放在十字架旁，将第三帝国与上帝国并列，反对在教会宣讲的信息中将希特勒与基督并列。因此，对巴特和他的许多支持者（其中包括朋霍费尔）

来说，宣言第一个主题对自然神学的拒绝，正是进行整个教会斗争的基础。

然而，保守派正确地察觉到这不仅是对德意志基督徒异端做法的挑战，后者公然将希特勒与基督相比，同时也是对基督教中自然神学和自然启示的长期教义传统，特别是路德关于神圣秩序（divine orders）理论的挑战。几位德高望重的路德宗神学家，比如保罗·阿尔塔乌斯、沃纳·埃勒特、弗里德里希·戈加滕、伊曼纽尔·赫希和赫尔曼·萨塞，继续主张上帝在耶稣基督里和神圣秩序（家庭、国家和民族 [Volk]）中的双重启示。他们当然不会认为这两种启示对基督徒而言同等重要。上帝在耶稣基督里的启示通常具有优先地位。但是，他们非常看重上帝在神圣秩序中的第二种启示，这就意味着他们不可能无条件支持《巴门宣言》。萨塞认为，巴特对自然神学和神圣秩序的攻击犯了严重错误，因为这种批评不仅疏远了德意志基督徒，也疏远了保守的路德宗信徒。

巴特并不介意疏远德意志基督徒和路德宗的保守派。他想强调德意志基督徒的神学仅仅是正统路德宗的逻辑产物。由于巴特没有适当的办法，来阻止或限制将自然启示的重要性置于上帝在基督里的启示（这是《圣经》所证明的）之先，所以他主张必须把所有自然神学从教会宣讲的信息中清除出去。当然，巴特写下这份宣言时，是为了取悦某些路德宗人士和改革宗牧师。然而，巴特想与之妥协的路德宗人士，是阿斯特姆森、尼莫勒及其同事（他们寻求信仰告白方面的合一），而不是路德宗内部保守的认信教会成员，比如阿尔塔乌斯、埃勒特和萨塞。

在这六个主题中，对于理解关于教会和国家关系的政治和神学辩论，第五个论题最为重要。问题在于，基督徒应该将多少权威分给国家。保守派分得多，激进派分得少。宣言第五个主题的作者们，修改了正统路德宗对路德两国论教义的解释，就教会和国家的关系提出另一种观点，以解决纳粹政权的极权主义主张。

路德宗信徒，无论温和派还是保守派，都一致认为国家的存在是由于人的罪。因为基督徒和非基督徒都没有按照福音的命令行事，所以上帝有必要用福音安慰人的应许之外的方式来治理全地。于是，上帝创造了与属灵政府或者属灵治理（*das geistliche Regiment*）具有同等重要性的第二个政府，也就是世俗政府或者世俗统治（*das weltliche Regiment*），目的是在尚未得到救赎的世界保全生命和财产。圣灵借助福音来治理教会或者属灵国度，而国家则凭借强制和武力来治理公民社会或者世上国度。每个基督徒同时生活于其中的两个国度，都是上帝的国度。然而，上帝给这两个国度不同的任务，用不同的管理方式来治理它们，交由两个政府支配的方式手段也不同。教会牧师的任务是宣讲福音，国务大臣的任务是维护和平。《巴门宣言》第五个主题没有明确挑战对路德教义这一已被接受的解释，但它确实对路德教义进行了修改，就像朋霍费尔在 1933 年的文章（译按：指前引“教会与犹太人问题”一文）中所做的那样。

当宣言的作者宣告教会“……使人想起上帝的国度、上帝的诫命和公义，以及统治者和被统治者的责任”时，第五个主题强调两个国度之间的联系，就如强调二者间的分离（*separateness*）一样多。在这样做的时候，教会提醒国家，它不仅在维持秩序中扮演的角色，也在对上帝的国度和上帝的话语（承担）之责任方面，得到上帝的认可。这就有力表明——尽管《巴门宣言》并未明确声明——世俗权威的荣誉取决于国家按照公认的基督教原则来完成或者至少是真正地尝试完成上帝授予的任务。保守的路德宗信徒谴责两个国度之间的这种联系是对正统教义的背离。对他们来说，巴特的解释破坏了正统路德宗对以下事物的区分：上帝的异化工作（*alien work*）和恰当工作（*proper work*）、律法和福音、属灵治理和世俗统治。因此，《巴门宣言》第五个主题就暗中限制了国家的自治和权威，也因此失去了许多保守路德宗信徒的支持。

宣言的支持者认为，对路德宗信仰告白的传统解释，不能提供充足的教义资源，以抵挡德意志基督徒试图融合基督教和国家社会主义。考虑到德意志基督徒的异端邪说，巴特及其追随者所争取的不是简单恢复路德宗的传统异象，而是通过限定教会单单宣讲上帝的话语，来修正这一传统异象。他们把教会定义为一群聚在一起的弟兄，这群人公开宣称耶稣基督是上帝和人之间唯一的中保（mediator）。保守的路德宗信徒，指望上帝和人之间的其他中介联系（比如国家），谴责激进派的行为就像某个教派，决意排斥任何不接受、不拥护他们非正统宣言的人。^{〔45〕}

五、达勒姆决议与认信教会的分裂

1934年末，就在《巴门宣言》发表仅仅五个月后，认信教会内部同一支反对力量召开了一次后续会议，地点在尼莫勒牧师位于柏林郊区达勒姆的教会。会议呼吁人们与德意志基督徒的错误作斗争。认信教会的激进派实际上宣称，帝国官方教会的领袖们由于自身违反宪法的做法，以及与基督徒身份不符的行为，已经与基督教会断绝了关系。此外，德意志基督徒领袖滥用帝国教会的法律机构，迫使认信教会执行紧急状态法（*Notrecht*），并以认信教会的会议和弟兄理事会（Bruderräte）来取代帝国教会的行政与管理机构。^{〔46〕}会议决议号召所有教区的基督徒：

……不接受前帝国教会治理机构及其行政机关的指示，停止与那些继续服从该教会机构的人进一步合作。我们呼吁他们（会众）听从德国福音派教会认信会议（Confessional Synod of the German Evangelical Church）以及被它承认的机构所发出的指示。^{〔47〕}

最后，达勒姆决议要求纳粹政权官方认可认信教会及其教会会议、理事会为德国福音派教会的合法领导机构。^{〔48〕}达勒姆决议的起草人实际上宣布了教会内部的彻底分裂：一方是认信教会，另一方是德意志基督徒控制的帝国教会。由此也导致了认信教会中激进派与保守派的决裂。朋霍费尔于1935年春到1937年夏管理位于波罗的海附近芬肯沃德村的地下神学院，他在1936年发表的有争议的评论，抓住了达勒姆决议的本质：“在德国，无论谁故意与认信教会切断关系，就是与救恩断绝关系”。^{〔49〕}

达勒姆会议把巴门会议暗地里酝酿已久的分歧公开化了。一方面，达勒姆派认为达勒姆决议是《巴门宣言》合乎逻辑的结果。在他们看来，《巴门宣言》阐述了认信教会的神学立场，而达勒姆会议则践行了认信教会的神学立场。宣言的作者主张，耶稣基督的福音是教会必须聆听和顺服的话语。达勒姆派将这一主张付诸实践，声明帝国教会的基础不是福音，因此，真基督徒有责任切断与帝国教会领导层的关系，设立与福音一致的法律规章和机构。另一方面，保守的路德宗信徒视《巴门宣言》为必要和及时的提醒：福音而非国家社会主义政治，在教会中占有优先地位。这种对宣言的保守阐释，应用在现实中就是解除德意志基督徒的领导权，恢复地区教会旧有的领导层。

保守派急于避免与政府产生任何紧张对立，这种心态在达勒姆会议之后的几个月中引导了他们采取的行动。结果，认信教会的领导机构，也就是帝国弟兄理事会，分裂为两个不同的领导机构。每一方都旨在践行他们所理解的《巴门宣言》授予他们的使命。就达勒姆派而言，也就是践行《巴门宣言》和达勒姆决议授予他们的使命。一方是德国福音派教会理事会议（Council of the German Evangelical Church, *Rat der DEK*），主要成员是达勒姆派，他们和德意志基督徒或者纳粹的教会政策没有妥协余地。另一方是临时教会理事会议（Provisional Church Directory, *Vorläufige*

Leitung)，由汉诺威的新教主教奥古斯特·马拉伦斯 (August Marahrens, 1875—1950)，以及主要来自“完整教会”的保守派领袖所领导。

当1939年9月第二次世界大战爆发时，教会领导层仍然存在严重分歧。国家正在备战，对任何不忠的迹象进行打压，教会神职人员越来越面临来自两方面的冲突：一方面是他们在政治和意识形态上对纳粹国家的效忠，另一方面是他们在宗教和属灵层面对教会及其神职誓言的忠诚。德意志基督徒乐意使他们的宗教信仰适应国家社会主义的世界观 (*Weltanschauung*)，这就意味着他们很少经历上述两方面的冲突。与之相反，认信教会的牧师们一直在努力满足爱国公民和敬虔牧师之间互相矛盾的要求。

正如可以预见到的那样，在某些情况下，面对福音和国家社会主义的双重要求，认信教会中的达勒姆派和保守派之间存在严重分歧，但在其他方面二者间的分歧很小。在大多数情况下，路德宗的传统主义者，例如马拉伦斯和梅泽，他们坚持主张国家领袖是上帝命定的，以此来努力调和他们对希特勒的政治忠诚与对路德宗信仰的宗教忠诚。他们虚伪地指责认信教会中的达勒姆派和德意志基督徒运动中的极端分子，均将政治和宗教搅合在一起，因此没有接受路德的告诫：将世俗国度和属灵国度分开。毫无疑问，马拉伦斯和梅泽对纳粹政权的支持，肯定比德意志基督徒更为克制，但他们在政治上的沉默同样带有政治色彩。

认信教会中的达勒姆派牧师，区分了爱国和对希特勒的无条件支持，从而有可能既表达他们的爱国主义甚至沙文主义，又维持了《巴门宣言》第五个主题所说的，基督徒不应该让国家成为“人类生活中单一的和极权的秩序”。作为纳粹德国最典型的“反对派”，达勒姆派热情支持纳粹统治的某些方面，反对其他方面，对剩下的其他方面则漠不关心或者置身事外。与纳粹统治的最初几年不同，1937年后的纳粹政权寻求完全掌控公共领域中的个人和团体，故而设法镇压哪怕是最微小的公众异议迹象。因此，尽

管达勒姆牧师们声称效忠祖国，努力根据《巴门宣言》的规定——该宣言明确限定了国家的角色——讲道，他们还是被认为是帝国的敌人。

即便是“水晶之夜”也没有引起认信教会大多数人的强烈抗议。官方对此的回应是沉默。认信教会中个别牧师，包括接替尼莫勒的赫尔穆特·戈尔维策（Helmut Gollwitzer, 1908—1993）、来自维滕堡的牧师朱利叶斯·冯·扬（Julius von Jan, 1897—1964），利用接下来一周举行的德国祈祷与认罪日（Germany's Prayer and Repentance Day, *Buß und Betttag*）抗议纳粹组织策划的大屠杀。然而，那些说话最有分量的教会领袖，如主教马拉伦斯、梅泽和沃姆，则没有提出正式抗议。^{〔50〕} 尽管要求认信教会做出一致回应几乎是不可能的，但是真正阻碍认信教会做出官方抗议的，不是信仰告白方面和组织方面的分歧，甚至也不是政治方面的分歧。相反，这种沉默的核心是传统上对犹太教的反感，而这种反感源自几百年来路德宗的教导，即犹太人是敬上帝的弃儿，对基督教国家来说始终是一个危险，除非犹太人改宗基督教。种族意义上的反犹主义确实在认信教会中很普遍，但与教会关于犹太人的官方教义——反犹太教相比，就相形见绌了。根据这一教义，犹太人对基督教社会的威胁，不是来自于犹太人的种族或生理，而是因为他们拒绝耶稣基督是弥赛亚。^{〔51〕}

认信教会中的大多数神职人员，将犹太人和犹太基督徒分门别类。仅仅是为了后一群体中的成员——那些改信者——认信教会才会考虑反对纳粹制定的种族法律。然而，这些保护犹太基督徒的努力是例外而非惯常做法，这也使得纳粹大多数残暴的种族政策合法化了。到了1939年，不但国家对教会的逼迫达到新高，而且任何帮助或者支持被纳粹定义为犹太人的人，都遭到纳粹的镇压。就算认信教会中有更多人改变了主意（事实上他们并未改变），帮助犹太人也是极其困难和危险的。

虽然要对纳粹的种族政策产生重大影响已经太晚了，但“水晶之夜”

的暴行确实刺激一些人更为积极地设法帮助他们的犹太国人同胞 (countrymen)。在达勒姆派领导层的支持下, 马丁·阿尔贝茨 (Martin Albertz, 1883—1956)、朋霍费尔、海因里希·格鲁伯 (Heinrich Grüber, 1891—1975)、赫尔曼·马斯 (Hermann Maas, 1877—1970) 和其他人向犹太人和犹太基督徒提供救济, 帮助他们移民离开德国。^{〈52〉} 巴特和朋霍费尔也缓和了他们早期对犹太人苦难的反犹太教解释, 充当欧洲犹太人的积极保护者。^{〈53〉}

朋霍费尔 (对纳粹) 的反对更具政治色彩, 因此比巴特的反对更为危险。数年间, 朋霍费尔通过普世教会合一运动积极从事抵抗活动, 最终加入了由军事指挥部反间谍机构的海军上将威廉·卡纳里斯 (Wilhelm Canaris, 1887—1945) 和陆军少将汉斯·奥斯特 (Hans Oster, 1887—1945) 组织领导的政变计划, 试图推翻希特勒。在国外旅行期间, 他暗中将抵抗运动的信息带出国外。在意大利旅行期间, 朋霍费尔甚至与意大利的抵抗运动取得联系。1943年4月, 盖世太保发现了密谋者偷运犹太人出境的计划, 朋霍费尔因此被捕并被关进柏林的特格尔监狱。1945年4月9日, 纳粹在弗洛森堡集中营处决了这位年仅39岁的牧师和神学家, 及其同伴卡纳里斯和奥斯特。^{〈54〉} 在接下来的一个月内, 纳粹以“从事反战活动”的罪名处决了朋霍费尔的哥哥 (译按: 指朋霍费尔的三哥克劳斯·朋霍费尔 [Klaus Bonhoeffer, 1901—1945]) 和两位姐夫 (译按: 指朋霍费尔的大姐夫吕迪格尔·施莱彻 [Rüdiger Schleicher, 1895—1945] 和二姐夫汉斯·冯·多赫南伊 [Hans von Dohnanyi, 1902—1945])。

朋霍费尔对犹太人的态度在1930年代末发生了改变, 尽管他继续坚持认为, 对基督徒来说, 犹太人在拒绝基督的过程中遭遇的苦难, 表明了上帝的严厉。然而, 传统路德宗分离旧约时代的人和新约时代的人之做法, 则从他的神学思想中消失了。帮助犹太人不再是一种基督教的慈惠 (Chris-

tian charity) 行为——正如他在 1933 年所倡议的——，而是一种神学方面的必要，其根据是在耶稣基督的位格中犹太人与基督徒的合一。^{〈55〉}

1941 年，当对无辜的犹太人和斯拉夫人进行的屠杀开始遍布东欧时，恐惧和偏见让认信教会手足无措。德军开始向东挺进后不久，针对犹太人的暴行传到了德国平民和神职人员的耳中。斯图尔特·赫尔曼 (Stewart Herman, 1909—1006) 直到 1941 年 12 月 (译按：也即 1941 年 12 月 7 日日本偷袭珍珠港之前。) 在柏林的美国教会担任牧师一职，他在 1943 年的一篇报道中称，“从被占领的俄国前线返回的士兵口中，这件事众所周知……成千上万的犹太平民，包括男人、女人和婴儿，被排成一排，用机枪扫射”。^{〈56〉} 沃姆主教在 1941 年 12 月写给帝国教会事务部部长的信中，也提到了大屠杀的传闻。^{〈57〉} 尽管从 1941 年底开始，谣言四起，目击者声称大规模的屠杀正在发生，但新教教会在大屠杀期间只发布过一次公开谴责，也就是 1943 年 10 月在布雷斯劳 (Breslau) 举行的老普鲁士联合教会 (朋霍费尔所在的教会) 第十二次认信会议做出的含蓄批评。在给会众的声明中，普鲁士认信会议宣称，“仅仅因为人们是异种，或因为他们年老或患有精神疾病，或者是罪犯的亲属就将其杀害，这不能被认为是行使上帝赋予国家的权力。”^{〈58〉} 会议还呼吁会众向“我们的非雅利安基督徒” (也即受洗的犹太人) 展现属灵团契和弟兄之爱。不幸的是，除了少数例外，大多数新教徒都不认可这一请求。沃姆主教曾公开宣称犹太人是危险的、具有破坏性的，人们有必要与之斗争，就连他也致信希特勒，“以上帝的名义”抗议“在德国统治下的许多男人和女人正在遭受迫害和灭绝”。^{〈59〉} 显然，他不能说服保守的教会同僚马拉伦斯主教和梅泽与他一起在信上签名。在给希特勒的信中，沃姆直言不讳地表达了他的信念，即不人道地对待男人和女人违背了上帝的命令。尽管如此，如果把沃姆和其他教会领袖以私人身份发表抗议描述为支持犹太人的事业，那将是对他们的误解。正如一位牧师所说，

反犹主义是合理的，只要它保持在“圣经的限度”之内。这种观点在教会中被广泛接受。⁽⁶⁰⁾ 尽管从未得到明确定义，但“圣经的限度”似乎排除了（种族）灭绝和残忍虐待，却未禁止剥夺公民自由或驱逐出德国。

六、结语

尽管许多公开声明宣称教会合一，但在教会斗争中令认信教会饱受痛苦的分歧，基本上延续到战后德国。那些参与教会斗争的人，无论是保守派还是达勒姆派，往往会带着两种持久印象中的一种进入战后时期。教会斗争使他们相信，要么针对国家开展基于神学的政治反对是错误的，要么与之相反，错误在于提出了神学上的反对意见，却没能得到这种神学的政治后果。

对大多数人来说，教会斗争提供了进一步证据，表明路德宗神学与政治抵抗不相容，而战争的结束提供了恢复传统路德宗的机会。他们认为 1934 年 5 月在巴门所做的共同信仰告白，对教会斗争来说意义重大，但在战后时期则未必如此。保守派赞成由教会组织进行的对教会的去纳粹化，对他们而言，这意味着除了最极端的德意志基督徒而外，他们接受所有人重新加入教会。⁽⁶¹⁾ 保守的路德宗信徒，其中包括汉斯·梅泽，从未忘记他们不得不忍受来自认信教会尼莫勒一翼的批评，也即谴责他们放弃了《巴门宣言》，因而削弱了反对阵营的力量。⁽⁶²⁾ 对于保守派而言，教会斗争留下的遗产是，在他们自己和被他们视为激进教派二者之间形成了无法逾越的鸿沟。

达勒姆派尤为重视《巴门宣言》及其在达勒姆决议中的实际应用。他们想把这种信仰告白方面的合一带入 1945 年后的教会。对达勒姆派来说，教会斗争的遗产在于，证明了正统的路德宗神学不足以为抵抗或者反对国家施行的措施提供理论依据。这一推论促使达勒姆派的许多人提倡对战后的教会进行根本改革。

如果朋霍费尔还活着，他肯定会加入达勒姆派战后要求对教会和神学进行改革的呼声。不幸的是，他的离世使教会失去了最有经验的普世合一运动领袖，或许也失去了最能说明教会对犹太人和犹太裔基督徒所犯罪行的声音。在普世教会合一运动中，他赢得了诸如奇切斯特圣公会主教乔治·贝尔（George Bell, 1883—1958）、荷兰神学家和普世教会协会（WCC）首任秘书长威廉·维瑟·霍夫特（Willem Visser't Hooft, 1900—1985）的尊重。这样的经历对于许多在战后成为教会领袖的认信教会成员来说，是极为缺乏的。尽管很难说朋霍费尔是否会放弃他的反犹太教神学，但他在 1930 年代后期和 1940 年代早期的著作和演讲，表明他会敦促教会承认教会自身在大屠杀中是同谋，而且要努力与犹太幸存者和解。朋霍费尔在 1930 年代中期警告路德宗信徒“犹如聚集在廉价恩典死尸周围的一群鹰”，并且坚持认为“传讲饶恕必须始终与传讲悔改同时进行”，这在战后不久的岁月中听起来尤为真切。^{〔63〕} 尽管对于战后教会的梅泽们和沃姆们来说，朋霍费尔在 1940 年代早期对纳粹政权的政治抵抗及其支持犹太人的活动过于激进，难以接受，但达勒姆派中的许多人比如赫尔曼·丁姆、汉斯·伊万德和马丁·尼莫勒，则构建了一种类似于朋霍费尔所持的基督教伦理。在战后不久的几年中，朋霍费尔可能仍是一个边缘人，然而，当一些认信教会的牧师经过反思，从纳粹统治时期得出教训——“当基督呼召人时，就吩咐他来死”^{〔64〕}——这是对朋霍费尔的神学和伦理学的证明。●

* 本文英文标题为“The Church Struggle and the Confessing Church: An Introduction to Bonhoeffer’s Context”，原文见 *Studies in Christian-Jewish Relations* 2/1 (2007): 1-20 并附有作者自注：此文大部分内容出自作者的专著 *A Church Divided: German Protestants Confront the Nazi Past* (Bloomington: Indi-

ana University Press, 2004)。本文的翻译得到戴永富、瞿旭彤两位老师的帮助，在此一并致谢。——译者注

- 〈1〉 Andrew Chandler, “The Quest for the Historical Dietrich Bonhoeffer,” *Journal of Ecclesiastical History* 54/1 (January 2003): 92-93.
- 〈2〉 Victoria J. Barnett, “Dietrich Bonhoeffer’s Ecumenical Vision” *The Christian Century* 112/14 (April 26, 1995): 455.
- 〈3〉 Renate Wind, “A Spoke in the Wheel: Dietrich Bonhoeffer and his Development into Political Resistance” (lecture delivered at the Graduate Theological Union, Berkeley, California, March 31, 2003).
- 〈4〉 *Statistisches Jahrbuch für das Deutsche Reich* (Berlin: R. Hobbing, 1934), 5-6.
- 〈5〉 路德宗和改革宗教会最重要的行政联合，发生在1817年腓特烈·威廉三世 (Frederick William III, 1770—1840) 统治下的普鲁士。影响联合教会形成的因素，除了敬虔主义和启蒙运动，还包括拿破仑将大约300个德国公国合并为30个州，并建立了相应的地区教会，使得路德宗臣民受改革宗领袖统治，而改革宗臣民则受路德宗领袖统治。最简单的解决办法似乎是建立联合教会。在其他一些地方，特别是巴伐利亚、萨克森和汉诺威，路德宗的认信主义 (confessionalism) 太强，无法建立联合教会。参见Robert M. Bigler, *The Politics of German Protestantism: The Rise of the Protestant Church Elite in Prussia, 1815-1848* (Berkeley: Univ. of California Press, 1972), 37; Daniel R. Borg, *The Old-Prussian Church and the Weimar Republic: A Study in Political Adjustment, 1917-1927* (Hanover, NH: University Press of New England, 1984), chap. 1; and Eckhard Lessing, *Zwischen Bekenntnis und Volkskirche: Der theologische Weg der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union (1922-1953) unter besonderer Berücksichtigung ihrer Synoden, ihrer Gruppen und der theologischen Begründungen* (Bielefeld: Luther-Verlag, 1992)。
- 〈6〉 *Statistisches Jahrbuch für das Deutsche Reich*, 5-6.
- 〈7〉 Doris Bergen, *Twisted Cross: The German Christian Movement in the Third Reich* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996), 178.
- 〈8〉 Ernst Helmreich, *The German Churches under Hitler: Background, Struggle, and Epilogue* (Detroit: Wayne State Univ. Press, 1979), 156.
- 〈9〉 普世教会协会 (World Council of Churches, WCC) 首任秘书长威廉·霍夫特 (Willem Visser’t Hooft, 1900—1985) 在战后一份题为“德国新教教会的处境”的报告中，对教会斗争也作了类似阐述。见Gerhard Besier, Jörg Thierfelder, Ralf

Tyra, eds., *Kirche nach der Kapitulation: Die Allianz zwischen Genf, Stuttgart und Bethel*, vol. 1. (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1989), 58-59; 对教会斗争 (*Kirchenkampf*) 这一概念的讨论, 见Georg Kretschmar, “Die Auseinandersetzung der Bekennenden Kirche mit den Deutschen Christen,” in Paul Rieger and Johannes Strauss, eds., *Kirche und Nationalismus: Zur Geschichte des Kirchenkampfes* (Munich: Claudius, 1969), 117-21, 以及Klaus Scholder, “The Church Struggle,” in *A Requiem for Hitler and Other New Perspectives on the German Church Struggle* (London: SCM Press, 1989), 94-95。

- 〈10〉 英语世界中几本研究教会斗争的杰作, 参见John S. Conway, *The Nazi Persecution of the Churches, 1933-45* (New York: Basic Books, 1968); Franklin H. Littell and Hubert G. Locke, eds., *The German Church Struggle and the Holocaust* (Detroit: Wayne State University Press, 1974); Ernst Christian Helmreich, *The German Churches under Hitler: Background, Struggle, and Epilogue* (Detroit: Wayne State University Press, 1979); Klaus Scholder, *The Churches and the Third Reich*, vol. 1, *Preliminary History and the Time of Illusions, 1918-1934*, vol. 2, *The Year of Disillusionment: 1934. Barmen and Rome*, trans. John Bowden (Philadelphia: Fortress, 1987-88); Robert P. Ericksen, *Theologians under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus, and Emanuel Hirsch* (New Haven: Yale University, 1985); Doris Bergen, *Twisted Cross: The German Christian Movement in the Third Reich* (Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 1996); and Robert P. Ericksen and Susannah Heschel eds., *Betrayal: German Churches and the Holocaust* (Minneapolis: Fortress Press, 1999)。德语方面的著作卷帙浩繁, 如Scholder“教会与第三帝国”系列著作第三卷, Gerhard Besier, *Die Kirchen und das Dritte Reich: Spaltungen und Abwehrkämpfe 1934-1937* (Berlin: Propyläen, 2001); Kurt Meier, *Der evangelische Kirchenkampf*, vol. 1, *Der Kampf um die “Reichskirche,”* vol. 2, *Geschichte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher Rechtshilfe*, vol. 3, *Im Zeichen des Zweiten Weltkrieges* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1976-1984); Günther van Norden, *Der deutsche Protestantismus im Jahr der nationalsozialistischen Machtergreifung* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1979); Kurt Meier, *Die Deutschen Christen: Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1964); Günther van Norden, *Der deutsche Protestantismus im Jahr der nationalsozialistischen*

Machtergreifung (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1979); Armin Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene, 1933-1939: Darstellung und Dokumentation* (Munich: Christian Kaiser, 1969); Eberhard Röhm and Jörg Thierfelder, *Juden, Christen, Deutsche 1933-45*, vol. 1, 1933-35, vol. 2, 1935-38, vol. 3, 1938-41 (Stuttgart: Calwer, 1990-95); Manfred Gailus, *Protestantismus und Nationalismus. Studien zur nationalsozialistischen Durchdringung des protestantischen Sozialmilieus in Berlin* (Cologne: Böhlau, 2001)。

- 〈11〉 参见Leonore Siegele-Wenschkewitz, “New Testament Scholarship and the Nazi-State: Christian Responsibility and Guilt in the Holocaust,” in *Remembering for the Future*, vol. 3, ed. Yehuda Bauer et. al. (New York: Pergamon Press, 1989), 2717-2727, 以及她早期开创性的研究*Neutestamentliche Wissenschaft vor der Judenfrage: Gerhard Kittels theologische Arbeit im Wandel deutscher Geschichte* (Munich: Kaiser, 1980); 关于不同神学教员的论文集, 见Leonore Siegele-Wenschkewitz和Carsten Nicolaisen编辑的*Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1993); 英语世界公认的杰作为Ericksen, *Theologians Under Hitler*。
- 〈12〉 直到1945年, 除了这三个地区的教会, 德意志基督徒继续把持所有教会的权力。然而到了1934年底, 纳粹政权已经开始收回最初对德意志基督徒运动的大部分支持, 因为后者没能压制认信教会的反对。不过, 德意志基督徒运动的牧师们仍然致力于某种种族纯洁的教会, 这种教会融合了纳粹意识形态和新教神学。参见Bergen, *Twisted Cross*, 15-20。
- 〈13〉 Klaus Scholder, *The Churches and the Third Reich*, vol. 1, 550。
- 〈14〉 同上, 第471页。
- 〈15〉 “德意志基督徒指导原则”第9条批评向犹太人宣教, 使其改宗基督教, 理由是改宗将允许“外来血统”进入这个国家的身体。有关认信教会和犹太裔基督徒的研究, 见Gerlach, 11-86; Gutteridge, 91-151; Röhm and Thierfelder, *Juden, Christen, Deutsche 1933-45*, vol. 1, and Smid, *Deutscher Protestantismus und Judentum 1932/1933*, VI and VII。
- 〈16〉 Friedrich Baumgärtel 讨论了对教会斗争的误读, 见氏著*Wider die Kirchenkampf-Legenden* (Neudettelsau: Frieimund, 1959)。另参见Conway, *The Nazi Persecution*, xvii-xviii。
- 〈17〉 Shelley Baranowski, “Consent and Dissent: The Confessing Church and Conservative Opposition to National Socialism,” *The Journal of Modern History* 59 (March 1987): 53-78。

- 〈18〉 Robert P. Ericksen, *Theologians under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus and Emmanuel Hirsch* (New Haven: Yale University Press, 1985); Hans Tiefel, “The German Lutheran Church,” 326-37; and Lowell C. Greene, “The Political Ethos of Luther and Lutheranism: A Reply to the Polemics of Hans Tiefel,” *The Lutheran Quarterly* 26, no. 3 (August 1974): 330-35.
- 〈19〉 对路德维希·穆勒职业生涯的分析，见Thomas Martin Schneider, *Reichsbischof Ludwig Müller: Eine Untersuchung zu Leben, Werk und Persönlichkeit* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1993)。保守派推出的帝国主教候选人弗里德里希·冯·鲍德绍温 (Friedrich von Bodelschwingh, 1877—1946)，在1933年5月的教会选举中击败穆勒。但因整个普鲁士教会都在警察管辖之下，鲍德绍温的计划无法执行，所以他在担任帝国主教仅仅一个月后辞职。这导致举行教区选举，产生地区和全国教会会议，然后再选出新的帝国主教。在1933年7月23日具有决定意义的教区选举中，得到纳粹政权和纳粹党积极支持的德意志基督徒，控制了除三个地区教会以外的所有教会。在德国北部和普鲁士大部分地区，德意志基督徒和纳粹的联系提高了前者的人气，帮助他们在选举中大胜。后来，在许多身着褐色纳粹冲锋队 (SA) 制服的代表的欢呼声中，第一届全国教会会议选举路德维希·穆勒担任帝国主教。参见Shelley Baranowski, “The 1933 German Protestant Church Elections: Machtpolitik or Accommodation,” *Church History* 49 (1980): 298-315。
- 〈20〉 正如Ian Kershaw所表明的，德国人把责任推到希特勒的下属和纳粹党中的“狂热分子”身上，同时继续相信希特勒作为模范和道德领袖的神话，这种做法是普遍现象。参见Ian Kershaw, *The “Hitler Myth”: Image and Reality in the Third Reich* (Oxford: Oxford University Press, 1987)。
- 〈21〉 Eberhard Bethge, “Troubled Self-interpretation and Uncertain Reception in the Church Struggle,” in *The German Church Struggle*, ed. Littell and Locke, 172-75.
- 〈22〉 参见Peter Neumann, *Die Jungreformatorische Bewegung* (Göttingen, 1971), 108-114。
- 〈23〉 Kurt Meier, *Kirche und Judentum: die Haltung der evangelischen Kirche zur Judenpolitik des Dritten Reiches* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1968), 26.
- 〈24〉 关于1932年和1933年杰出的新教教会领袖和神学家对“犹太人问题”的态度，一部出色的文献资料，见Smid, *Deutscher Protestantismus und Judentum 1932/1933* (Munich: Kaiser, 1990)。
- 〈25〉 教会中也有例外情形，比如迪特里希·朋霍费尔。参见他的文

章“教会与犹太人问题” (The Church and the Jewish Question), 收入 Edwin H. Robertson, ed., *No Rusty Swords: Letters, Lectures and Notes 1928-1936* (New York: Harper and Row, 1965), 221-29。关于马丁·尼莫勒和反犹主义, 见 Robert Michael, “Theological Myth, German Antisemitism and the Holocaust: The Case of Martin Niemöller,” *Holocaust and Genocide Studies* 2/1 (1987): 105-22。

- 〈26〉 Douglass, *God Among the Germans*, 133.
- 〈27〉 五万这个数字是 Julius Richter 的估计。此人是一名宣教士, 犹太裔基督徒的支持者。据估计, 除了1933年超过900名犹太人改宗新教之外, 从1900年到1939年, 每年大约有200名到400名犹太人改宗新教。见 Röhm and Thierfelder, *Juden, Christen, Deutsche*, 192-99。
- 〈28〉 参见 Gerlach, *And the Witnesses*, 11-49。
- 〈29〉 转引自 Ruth Zerner, “German Protestant Responses to the Nazi Persecution of the Jews,” in *Perspectives on the Holocaust*, ed. Randolph L. Braham (Boston: Kluwer-Nijhoff Publishing, 1983), 62-63。其中所引坎内斯的论文 “The Jewish Problem and the Church”, 见 *Die Nation vor Gott: Zur Botschaft der Kirche im Dritten Reich*, ed. Walter Künneth and Helmut Schreiner (Berlin: Wichern, 1934)。对这篇文章的深入讨论, 见 Röhm and Thierfelder, *Juden, Christen, Deutsche 1933-1945*, vol. 1, 155-59; Smid, *Deutscher Protestantismus und Judentum 1932/1933*, 364-9。
- 〈30〉 Zerner, “German Protestant Responses,” 62.
- 〈31〉 “The Church and the Jewish Question,” in Robertson, *No Rusty Swords*, 221-29。另参见 Röhm and Thierfelder, *Juden, Christen, Deutsche 1935-45*, vol. 1, 174-81。
- 〈32〉 Robertson, *No Rusty Swords*, 226-227.
- 〈33〉 关于朋霍费尔如何理解基督徒对犹太人的责任, 参见 Röhm and Thierfelder, *Juden, Christen, Deutsche 1933-45*, vol. 1, 174-8; Gerlach, *And the Witnesses*, 25-30; Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: A Biography*, rev. and ed. Victoria J. Barnett (Minneapolis: Fortress Press, 1999), 304-23; Eberhard Bethge, “Dietrich Bonhoeffer and the Jews,” in *Ethical Responsibility: Bonhoeffer's Legacy to the Churches*, ed. John D. Godsey and Geoffrey B. Kelly (New York: Edwin Mellen Press, 1981); Smid, *Deutscher Protestantismus und Judentum 1932/1933*, 415-56; Ruth Zerner, “Dietrich Bonhoeffer and the Jews: Thoughts and Actions, 1933-1945,” *Jewish Social Studies* 37 (summer and fall, 1975): 235-250; Stanley R. Rosenbaum, “Dietrich Bonhoeffer: A Jewish View,” *Journal of Ecumenical Studies* 18 (Spring

1981); Kenneth C. Barnes, "Dietrich Bonhoeffer and Hitler's Persecution of the Jews," in *Betrayal*, ed. Ericksen and Heschel, 110-28; Robert E. Willis, "Bonhoeffer and Barth on Jewish Suffering: Reflections on the Relationship between Theology and Moral Sensibility," *Journal of Ecumenical Studies* 24/4 (fall 1987): 598-615; John A. Moses, "Dietrich Bonhoeffer as Conspirator Against the Hitler Regime: The Motivation of a German Protestant Revolutionary," *War & Society* 17/1 (May 1999): 25-40; Stephen R. Haynes, "Who Needs Enemies? Jews and Judaism in Anti-Nazi Religious Discourse," *Church History* 71/2 (June 2002): 341-367; and Stephen R. Haynes, *The Bonhoeffer Phenomenon: Portraits of a Protestant Saint* (Minneapolis: Fortress Press, 2004)。

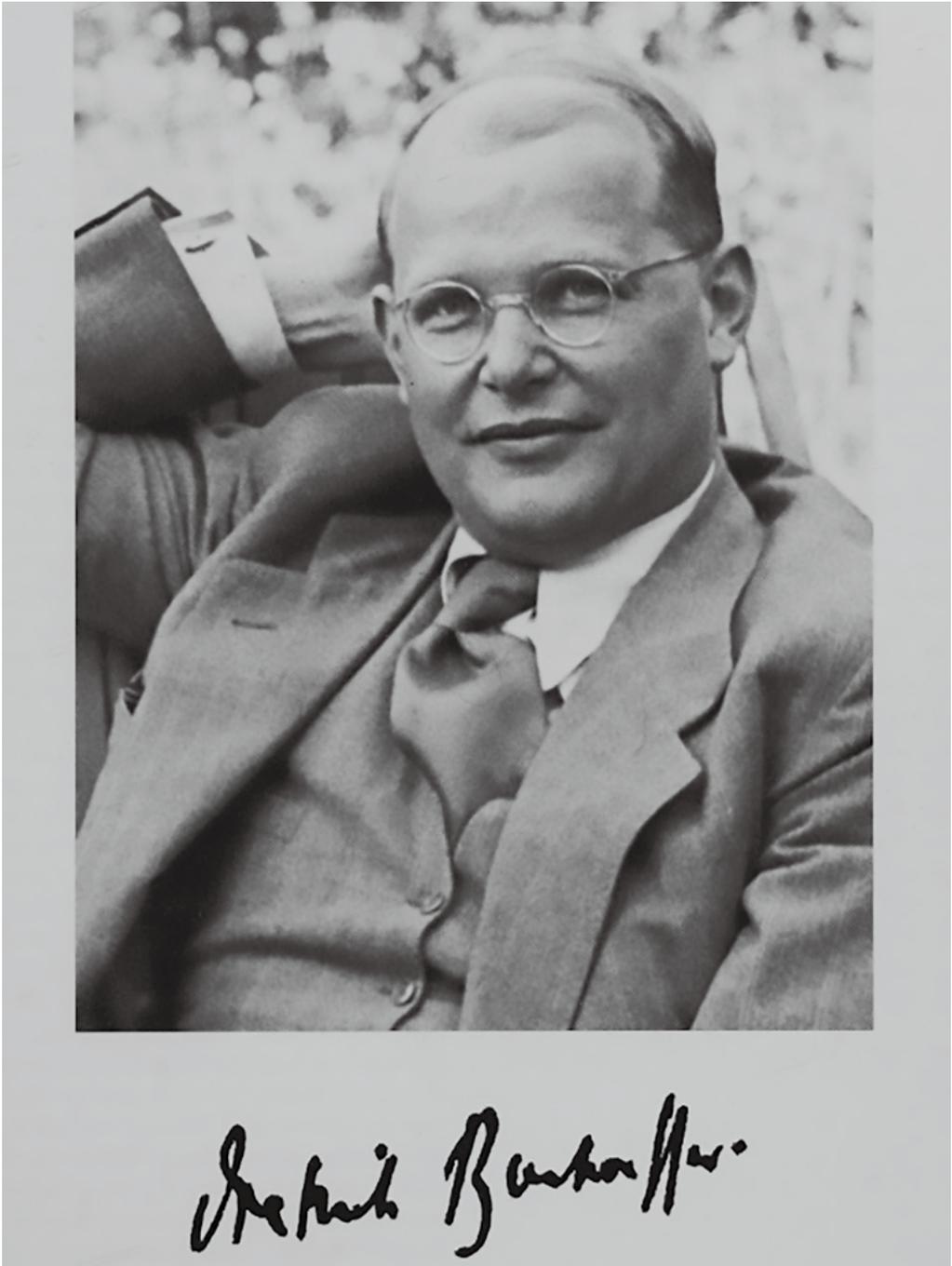
- 〈34〉 Bonhoeffer, "The Church and the Jewish Question," 227.
- 〈35〉 关于这个问题, John Moses的论文, "Dietrich Bonhoeffer as Conspirator"尤其值得参考。
- 〈36〉 Bonhoeffer, "The Church and the Jewish Question," 222.
- 〈37〉 同上, 第223页。
- 〈38〉 同上。
- ** 按照朋霍费尔在“教会与犹太人问题”中的论述, 此处教会采取的第三种可能的回应方式, 也即“抓住车轮本身”(seize the wheel itself) 阻止其前进, 主要是由“福音派会议”(evangelical council) 决定的反对国家某一具体政策的失责行为, 且这种反对主要还是通过话语方面的宣讲来表达信仰立场, 不同于从事旨在推翻现有政权的政治活动, 比如朋霍费尔后来以个人身份秘密参与推翻希特勒的政变计划。参见 Michael P. DeJonge, *Bonhoeffer on Resistance: The Word against the Wheel* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 第7章) ——译者注
- 〈39〉 参见 Eberhard Busch, *Unter dem Bogen des einen Bundes: Karl Barth und die Juden 1933-1945* (Neukirchen-Vlyun: Neukirchner Verlag, 1996), 以及 Mark Lindsay, *Covenanted Solidarity: The Theological Basis of Karl Barth's Opposition to Nazi Antisemitism and the Holocaust* (New York: Peter Lang, 2001)。
- 〈40〉 Karl Barth, "The Church's Opposition in 1933," in *The German Church Conflict* (Richmond: John Knox Press, 1968), 16.
- 〈41〉 当选为帝国弟兄理事会成员的重要神职人员有: 明登 (Mindden) 附近巴特恩蒙森的主席卡尔·科赫 (Karl Koch, 1876—1951)、慕尼黑主教汉斯·梅泽、斯图加特主教特奥费尔·沃姆、杜塞尔多夫的牧师约阿希姆·贝克曼 (Joachim Beckmann, 1901—1987)、巴门的牧师卡尔·伊默 (Karl

- Immer, 1888—1944)、柏林的牧师格哈德·雅各比 (Gerhard Jacobi, 1891—1971)、柏林—达勒姆的牧师马丁·尼莫勒、阿尔托纳的牧师汉斯·阿斯特姆森, 以及作为改革宗发言人的伍珀塔尔-埃尔伯菲尔特的牧师赫尔曼·黑塞 (Hermann Hesse, 1884—1949)。在接下来的几年里, 弟兄理事会成员发生了巨大变化, 越来越多的认信教会成员 (来自温和派或达勒姆一翼) 加入其中。参见 Gerhard Niemöller, *Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen*, vol. 2, *Text, Dokumente, Berichte* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1959), 204。
- 〈42〉 萨塞在1936年断言, “承认‘巴门神学宣言’是一项教义方面的决定, 就已经放弃了《奥格斯堡宣言》 (Augsburg Confession) 以及正统福音派教会的信仰告白。何为纯粹的和虚假的教义? 路德宗教会要传讲什么、不传讲什么, 要由教会会议决定。这个会议在路德宗教义的信仰告白中取得合一, 而不是这样一种集会: 其中路德宗、改革宗、联合教会、敬虔派、自由派均为平等的与会者, 正如巴门会议所作的那样”。参见萨塞的论文“Against Fanaticism,” in Herman Sasse, *The Lonely Way: Selected Essays and Letters*, vol. 1, 1927-1939 (Saint Louis: Concordia Publishing House, 2002)。此文原文“Wider die Schwarmgeistererei,” 发表于 *Lutherische Kirche* (1 Aug. 1936): 237-40。
- 〈43〉 Karl Barth, *Church Dogmatics*, 5 vols. (Edinburgh: T. and T. Clark, 1936-62), vol. 2, part 1, 172-82。
- 〈44〉 引自 Jüngel, *Christ, Justice and Peace*, 23。另参见 Scholder, *The Churches*, vol. 2, 13-14, 以及 Susannah Heschel, “Nazifying Christian Theology: Walter Grundmann and the Institute for the Study and Eradication of Jewish Influence in German Church Life,” *Church History* 63:4 (Dec. 1994): 587-605。
- 〈45〉 特别参见萨塞的“Against Fanaticism,” in *The Lonely Way*, 307-310。
- 〈46〉 除了在巴门会议选举产生的帝国弟兄理事会 (*Reichsbruderrat*), 还有经常在地方和地区一级选举出来的弟兄理事会, 管理全德国认信教会社区的事务。
- 〈47〉 Douglass, *God Among the Germans*, 261。
- 〈48〉 同上。
- 〈49〉 Dietrich Bonhoeffer, “On the Question of Church Community,” April 22, 1936, in *A Testament to Freedom: The Essential Writings of Dietrich Bonhoeffer*, ed. Geoffrey B. Kelly and F. Burton Nelson (San Francisco: Harper, 1990), 173。
- 〈50〉 Röhm and Thierfelder, *Juden, Christen, Deutsche 1933-45*, vol.

- 3, part 1, 19-61. 关于戈尔维策和冯·扬的布道, 分别见前引书第62—68页、第69—92页。另参见Gerlach, *And the Witnesses were Silent*, 141-152; Barnett, *For the Soul of the People*, 142-143。
- 〈51〉参见Franklin Littell, *The Crucifixion of the Jews: The Failure of Christians to Understand the Jewish Experience* (Macon, GA: Mercer University Press, 1996)。
- 〈52〉Röhm and Thierfelder, *Juden, Christen, Deutsche 1933-45*, vol. 3, part 1, 93-133. Gerlach, *When the Witnesses Were Silent*, 154-162. Gerlach着重指出, “格鲁伯的职位”“明显由第二临时教会治理部 (the second Provisional Church Administration) 委任”, 该治理机构就是1936年后达勒姆派的领导机构 (见该书第155页)。
- 〈53〉关于巴特, 参见Eberhard Busch, *Unter dem Bogen des einen Bundes: Karl Barth und die Juden 1933-1945* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996), 313-58; Mark Lindsay, *Covenanted Solidarity: The Theological Basis of Karl Barth's Opposition to Nazi Antisemitism and the Holocaust*, 261。关于朋霍费尔, 见Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: A Biography*, revised and edited by Victoria Barnett (Minneapolis: Fortress Press, 2000), 607; Kenneth C. Barnes, “Dietrich Bonhoeffer and Hitler's Persecution of the Jews,” in Ericksen and Heschel, eds., *Betrayal*, 110-128。
- 〈54〉Barnes, “Dietrich Bonhoeffer and Hitler's Persecution of the Jews,” 124-125。
- 〈55〉同上, 第125—126页。
- 〈56〉Steward Herman, *It's Your Souls We Want* (New York: Harper and Brothers, 1943), 208。
- 〈57〉Gutteridge, *Open Thy Mouth*, 238。
- 〈58〉同上, 第248页。
- 〈59〉同上, 第354页。这封信的全文英译见Gutteridge, *Open Thy Mouth*第六章, 第353—355页。另见David J. Diephouse, “Antisemitism as Moral Discourse: Theophil Wurm and Protestant Opposition to the Holocaust,” (论文于“第30届大屠杀与教会学者年会”提交, 费城, 2000年3月)。
- 〈60〉Gutteridge, *Open Thy Mouth*, 120。
- 〈61〉Clemens Vollnhals, *Evangelische Kirche und Entnazifizierung 1945-1949: Die Last der nationalsozialistischen Vergangenheit* (Munich: R. Oldenbourg, 1989), 52-60。
- 〈62〉这些谴责持续到战后。参见Niemüller to Asmussen, 28 Nov. 1946, ZEKHN-Darmstadt 62/539 and Bogner to Niemüller, 15 Mar. 1946, LKA Nuremberg LKR 1, 102h (new number 303)。

- 〈63〉 Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship* (New York: Touchstone, 1995), 64 and 287-288. (引文译文参见隗仁莲译本, 《做门徒的代价》, 北京: 新星出版社, 2012、2016年——译者注)
- 〈64〉 同上, 第89页。

[作者任职于纽约斯基德莫尔学院 (Skidmore College) 历史系, 长于德国 20 世纪上半叶新教教会史研究, 著有 *A Church Divided: German Protestants Confront the Nazi Past* (Bloomington: Indiana University Press, 2004) , *Then They Came For Me: Martin Niemöller; The Pastor Who Defied the Nazis* (New York: Basic Books, 2018) 及德国教会与大屠杀相关文章多篇。]



朋霍费尔 (Dietrich Bonhoeffer, 1906—1945) 肖像。
图片来源：Dietrich Bonhoeffer: A Life in Pictures, edited by Renate Bethge and Christian Gremmels (Minneapolis: Fortress Press, 2006) 扉页。

朋霍费尔对“自然的”之论述

文 / 孙毅

内容提要：朋霍费尔认为“自然的”（das Natürliche）这个概念在新教伦理学中丧失了信誉，使得在现代人所陷入的抓不住实在的困境中，人们在日常生活中多少失去了其原有的导向。朋霍费尔试图从基督论角度说明，随着基督给人带来的和解，“自然的”得以显明为仅次于终极之实在，其作为受造的身份才有可能显明出来，并因此和它的创造者之间形成具有实在性的两层面之实在观。在这种实在观的基础上，人由此认识到作为上帝所保存的“自然的”之价值与意义，从而可能认识到“非自然的”所带来的破坏。

关键词：自然的 自然主义 实在 仅次于终极之实在

一、引言

现代社会所遇到的生态与环境问题，使得 20 世纪大多数基督教思想家自觉与不自觉地将“自然”作为他们思想的重要主题。莫尔特曼（Jürgen Moltmann）就提出了从基督教角度反思自然观的问题：“现代世界的生态

危机是从现代工业国家开始的。这些国家是在基督教形成的文明中成长起来的。……如果基督教创造信仰本身将不再是生态危机和自然破坏中的一个因素，而是促进我们所谋求的与自然和平共处的酵母，那么，应该如何解释和重新阐述基督教创造信仰呢？”对于这个问题，莫尔特曼从其所站的基督教的思考立场提供的答案就是：“被我们称为‘自然’的有限的领域，应当提高到被叫做‘上帝的创造’的整个存在中去。”^{〔1〕}换言之，就是要再次确认自然的受造性。

为了更好地反思自然的问题，莫尔特曼提出了与传统自然神学（下述引文中译为“自然的神学”）完全不同的思路：“每一种自然的神学（natürliche Theologie，常译为自然神学）都是从作为上帝的创造物的自然的自明性开始的。另一方面，每一种自然神学（Theologie der Natur，可译为自然的神学）都是根据创造性的上帝的自我启示来解释自然的。……我们把传统对自然的神学的兴趣颠倒过来：我们考察的目的不是自然对于我们关于上帝的知识有什么帮助，而是上帝的概念对于我们关于自然的知识有什么帮助。”^{〔2〕}这里他提出了从基督教的神学理论出发来反思和研究自然的任务。不过，莫尔特曼提出这个任务的背景依然是（持续）创造论的背景，这使得他讨论“自然的”问题主要局限在自然界的领域。

从创造论角度来思考有关自然问题的学者，还有当代英国神学家科林·根顿（Colin E. Gunton，1941—2003）。他同样区别了传统自然神学（Natural Theology）与自然的神学（Theology of Nature）。他把自然的神学定义为：“一个有关事物——按其受造性（createdness）——自然而然是什么的论述。”^{〔3〕}与自然神学建立在存有之类比的基础上不同，根顿的“自然的神学”所提出的对自然的论述，则以三一论创造神学为其基础、以圣子和圣灵作为上帝与世界之间的中介。^{〔4〕}

稍早一点的德国基督教思想家朋霍费尔（Dietrich Bonhoeffer，

1906—1945), 虽然没有像莫尔特曼那样以专题形式处理今天人们所面临的生态与环境问题, 或者如根顿那样专门用三一论来构建“自然的神学”, 但他在其《伦理学》手稿中同样讨论了关于“自然的”这个问题, 并且将其更为主要地应用在人类社会生活领域。他所提出用来描述这种广义“自然的”之概念——“仅次于终极者”, 甚至被认为可能是《伦理学》一书的核心论题。⁽⁵⁾与上面提到的两位神学家相比, 朋霍费尔更多地从基督论的角度来讨论“自然的”问题。这与以往讨论创造论的思路有很大不同, 特别显出了其思想的不同凡响之处。

关于这种广义“自然的”问题, 朋霍费尔一针见血地指出:“自然的(das Natürliche)这个概念在新教伦理学里丧失了信誉。对于某些人, 这个概念完全消失在普遍罪恶的黑暗里, 对于另一些人, 这个概念反倒得到了绝对历史性的光辉。两者都是恶意滥用, 其结果是, 自然的这个概念完全被排除出新教的思考并把它转让给了天主教伦理学。但是, 对于新教的思考来说, 这意味着一种严重的实际损失, 因为面对自然生命的实践问题就或多或少地失去了导向。”⁽⁶⁾为了更好地理解朋霍费尔关于“自然的”论述所具有的背景, 这里有必要简要地回顾一下宗教改革之后, 关于“自然的”看法发生了怎样的变化; 然后我们再来看朋霍费尔自己关于“自然的”之论述。

二、宗教改革给自然观带来的变化

在中世纪的奥古斯丁传统中, 整个宇宙是这样一个神圣的宏观世界, 其中可见的受造领域被看作是那不可见的永恒和天国领域在时间中的对应体。在这种圣礼化的世界观中, 自然被紧紧地与神圣事物关联在一起, 它本身并没有什么意义, 只是因为分享了那神圣与永恒的国度而有其意义。

就中世纪的阿奎那传统来说，因为受到亚里士多德哲学的影响，阿奎那认为在自然与终极实在之间具有所谓“存在之类比”，一定程度上肯定了自然的实在性，同时又将其置于终极实在的支配之下。也就是说，被造之自然事物同时处在终极因与直接因的作用之下。“神性的护佑是每件事物的原因——至少是对善的事物来说，那么似乎每个事物的发生乃是出于必然性……上帝的意志不能被阻拦，因此，似乎他想让发生的事情都必然地发生了……（但是），关于上帝的意志，我们必须要注意到一个区别。上帝的意志应该被看作是存在于存在者秩序之外。正是这原因奠定了每个存在者，以及其间存在的所有差别。”^{〔7〕}

尽管这里阿奎那已经在肯定自然事物的变化有其直接因，不过对于阿奎那传统来说，按照终极原因和直接原因来解释自然，还是没有给自然真正的偶在性这种因素留下余地。因为事物的偶然性还只能从潜在性或可能性的角度来把握：“偶然性就来自质料，因为偶然性是一种关乎存在或不存在的潜能，而潜能又总是从属于质料的。”^{〔8〕}而其形式方面的因素总是与终极因联系在一起。在这个意义上，“对中世纪神学来说，自然被看做是浸透了终极原因，因此不仅一种永恒模式能够从自然的面上解读出来（这样就在事实上用自然取代上帝，产生自然神学），而且除非对这永恒模式加以理解，否则我们是不可能真正认识自然的。”^{〔9〕}

第一代宗教改革家，特别是路德，因为受到了中世纪晚期唯名论的影响，在其改教思想中突出了自然（包括人生活于其中的世界）的偶在性，即突破了阿奎那所说的“存在的类比”——似乎在上帝的本质与受造世界事物的本质之间存在着某种相似关系的观念，而认为对自然受造物这一侧无论多么深刻的认识，都无法让人们认识到创造者那一侧的终极因，并因此是没有必要的。受造自然与其创造者之间只存在着恩典关系：“与宗教改革运动神学对创造者和受造之物所做的区分相平行，出现了对神恩和自然

所做的相应区分。这种区分一方面捍卫了上帝的神性，另一方面捍卫了自然的自然性。”^{〈10〉}这种恩典关系主要体现在两个方面：首先，上帝完全是出于其爱的恩典而自由地决定创造这个世界，因此这个受造世界在与上帝全然不同的意义上是偶在的。其次，因为上帝的创造是出于爱的恩典，所以这个受造世界与上帝存在着恩典之关系。就如巴特所说，恩典盟约被看作创造的内在根据和形式，而创造则被看作恩典盟约的外在根据或形式。^{〈11〉}因为这种恩典的关联，受造界与其将来天国的荣耀紧密地联系在一起，世界成为展现上帝之荣耀的大舞台。正是在这个世界图景发生重大变化的背景之下，近代自然科学得以产生。

不过，正如托伦斯（T. F. Torrance, 1913—2007）所指出的，将终极实在与受造之自然归为这种“恩典之类比”，在随后的发展中，存在着两种可能的极端倾向：“神恩的首要性遭到削弱，便会出现往自然神论方面倾斜的趋向，而自然神论只是在原初创世之时才给上帝留出位置；或者出现朝不可知论方面倾斜的趋向。……这两种倾向都受到了我们叫做基督新教的‘宗教唯物主义’的鼓励和扶持。”^{〈12〉}本文限于篇幅关系，只讨论第一种偏向自然神论的倾向。

那个时代的自然神论虽然不否定自然的受造性，但认为这个自然世界受造后，就可以脱离其创造者，仅凭其自然法则而独立地运行，并不需要它的创造者有什么样的介入。就如同一个上满了发条的精制大钟表，完全可以自在地运行。这样，人们单凭理性就可以认识自然法则，并因此就可以支配这个世界。在启蒙运动时期，在自然主义与超自然主义者之间发生过很激烈的争论，包括培根（Francis Bacon, 1561—1626）和伏尔泰（Voltaire, 1694—1778）在内的哲学家，都支持要把超自然从对自然世界的探索中排除出去，为近代科学的认识提供平台。按照培根的理解，上帝把自然中朝向上帝的那一面隐藏了起来，换言之，他将终极因或自然的最

终规律藏在他自己的帐幕之内。至于那一切不是上帝的东西，上帝却使它们敞开，由人来探究和领会。在这个意义上，培根对宗教改革以来受造世界的偶在性深有领会。

不过，培根所提出的“知识就是力量”口号的背后，同时蕴含了人想要支配自然的雄心。培根的名著《新工具》的副题就是“关于阐释自然和人的国度之语录”。与基督教所强调的上帝的国度相并列，培根的雄心是要建立一个旗鼓相当的人的国度，而进入这个国度大门的基础则是科学：“如果有人力图面对宇宙来建立并扩张人类本身的权力和领域，那么这种野心（假如可以称作野心的话）无疑是比前两种较为健全和较为高贵的。而说到人类要对万物建立自己的帝国，那就全靠技术和科学了。”^{〔13〕}正是在这里，出现了可以说是“技术人”这个现代人的概念。^{〔14〕}

在实证科学发展的基础上，理性至上的去宗教化过程的结果就是，科学与技术的发展不再是为了发现这个被造世界的完美与和谐，其中可以显出上帝的荣耀；而是为了人类对自然的控制，好为作为自然之主宰者的人类服务。按朋霍费尔的说法，“近代西方的技术彻底摆脱了服务的地位，它在本质上恰恰不是服务，而是统治，而且是对自然的统治。……这是强制自然服从进行思考和实验的人的精神。技术成为目的本身，技术有它自己的灵魂，它的象征是机器，是对自然的强暴和剥削的化身。”^{〔15〕}

在工业革命之后，由技术所支配的分工体系及商业供求关系，主导了人所在社会的关系体系。在这个以技术手段为其核心的社会分工及关系体系中，“宗教和文化被逐出于社会必要性的领域之外”。^{〔16〕}而人自己的生活则日益处在这个技术体系的支配之下。人们以为可以利用技术来控制自然，以达到自己作为自然主人的目的，却因此陷入到技术的控制之下。人想要借助科技达到主宰自然的更大的自由，却不由自主地陷入到越来越深的奴役之中。

三、自然主义带来的问题

从上述发展的过程中可以看到，启蒙运动以来对自然世界之独立性的强调，带来自然世界向两个极端的分裂：一方面自然被当作被控制的对象，不过是服务人类的资源；同时作为自然世界之部分的人却要超越自然，站立在自然之上，用手中的技术作为工具去统治自然。如果我们用自然主义来表达这样一种观点：认为不存在超自然的事物，自然事物是世界的本源与实在，那么这种自然主义表面是唯物论的，却在一个关键点上一一即在强调人作为主体的主观能动性，因此可以高于自然，并因此可以统治自然世界这方面来说，却反映了自然主义的内在矛盾。

自然主义的这种内在矛盾，在法国大革命这个事件中表现出来。如果说以往的自然主义只是表现为某些学派的哲学思想，那么通过法国大革命所表现出来的自然主义，则更加推崇人在自然及历史的主体地位，而使得这种自然主义更多地表现为国家的意识形态。这种意识形态将一个抽象的“人民”概念看作是历史的主体，将民族国家的主权看作是人们要绝对忠诚的对象，给西方社会进入现代开创了一条别具一格的道路。在朋霍费尔看来，法国大革命给现代西方留下了深刻的印记，其主要遗产有如下三样：“技术、群众运动和民族主义都是西方革命的遗产。这三者相互间有紧密关联又尖锐对立。”^{〔17〕}这三种遗产都带来了压制和控制人的力量。

这种意识形态表面上是无神论的，其实是用某种世俗宗教代表了传统意义上的宗教。在这个背景之下，这种现代意义上的无神论的宗教，与传统上的无神论不同，“与其说它是在理论上否定神的存在，毋宁说它本身就是宗教，是敌视上帝的宗教。……本质上必定是宗教性质的。”^{〔18〕}这里“必定”是说这种意识形态所要求或强迫于人们的，就是要人们将其当作绝对真理一样来崇拜。在这方面，法国大革命无疑具有某种示范作用：“大革命激发

了传播信仰的热望，掀起一场宣传运动。由此，它终于带上了宗教革命的色彩，使时人为之震恐；或者不如说，大革命本身已成为一种新宗教。”^{〔19〕}

自然主义所带来的一个基本现象就是：当人们试图将自然或物质看作是实在的时候，其实是不自觉地将人看作居于自然之上的终极实在。正因如此，人的世界就莫名其妙地发生了一个颠倒：似乎是终极实在的人陷入到无法自拔的奴役之中。原本人想要来借以支配自然世界的技术与意识形态，现在反过来成为奴役人的东西。在人的被奴役中，自然世界的实在性似乎消失了。表面上这个世界中还有自然作为实在支撑着，然而这个世界却无可救药地被虚无主义支配着。

如果说莫尔特曼思考“自然的”问题还主要是从生态与环境问题入手，那么从上面的梳理中我们可以看到，朋霍费尔对“自然的”问题的关注，则主要是从自然主义所带来的社会历史问题入手。当然，这是由他思考《伦理学》中所涉及的伦理问题所决定的，不过也因此决定了他思考“自然的”问题而具有的基督论之进路。

在朋霍费尔的那个年代，在他看来，人为的意识形态以最为进步高尚的面目将人带向了恶，而人却不自知。“恶以光、善行、忠诚、革新的形象出现，恶以历史必然、社会正义的形象出现，那么，直截了当地说，这就是证明其深不可测之邪恶的明确旁证。”^{〔20〕}当这个大潮席卷过来的时候，没有多少人能够事先看清楚真相是什么，就算是有个别看清楚的人，也是手足无措的。在所有的概念或话语被颠倒、混淆和歪曲的情况下，“他没有能力抓住实在，更谈不上认真对待其本质和力量是他根本不认识的实在了。”^{〔21〕}在现代这个时代，很多人指责人心冷漠，伦理失去底线，其实，“其原因并不在于我们这个时代伦理的冷漠。恰恰相反，在于一种困境。”^{〔22〕}这个困境的特点是什么？人抓不住实在是这个困境的本质。这种实在似乎消失了的困境，最终导致的结果就是虚无主义。

四、朋霍费尔对“自然的”之看法

在现代人的理解中，“自然的”主要用其质料或物质性的含义：“大自然”包括自然界及人的身体在内的一切有形事物。这时，“自然的”乃是与“非自然的”相对应：作为与人的有意的作为相对照，“自然的”是指非人为产生和出现的事物，可以和社会建制对立。不过，在古代，“自然的”乃是与“超自然的”相对应，即人天生的本性与上帝恩典的对照。这时“自然的”包括人天生的所有本性，涉及人的精神或心灵的层面。因此，传统所说的自然律并非今天意义上自然的规律，而主要指人的道德律、理性的认知规律。而所谓“自然的”同时包括了自然界与人类社会生活。

朋霍费尔对“自然的”有这样的定义性描述：“它有别于源自 *creare-creatura*（创造—造物）的受造物的，它含有独立性即自身发展的因素，这种因素完全与事实相合。由于堕落，‘造物’变为‘自然’。从造物对上帝的直接依赖性变为自然生命的相对自由。”⁽²³⁾由此可见，所谓“自然的”是指：堕落之后已经拥有相对自由和独立性的造物。

注意到这里所说“自然的”第一个特点：“自然的”意味着已经失去了造物性，因此已经拥有相对自由及独立性。在这层意义上，“自然的”差不多被看作是实在。这也是自然主义产生的背景。正如我们分析的，这种自然主义的立场带来的结果就是，“自然的”恰恰失去了其实在性。

朋霍费尔从基督论角度说明，随着基督的道成肉身，“自然的”才得以显明其为仅次于终极之实在：“基督本身进入了自然生命，并且通过基督道成肉身，自然生命才变成指向终极之事的仅次于终极之事。”⁽²⁴⁾也就是说，只有在基督信仰中，“自然的”才被置于其所应有的恰当位置上：仅次于终极之实在。一方面，由于其所具有的相对独立性，它实际上是一种实在；但另一方面，它又不是终极实在，而是次于终极的实在。

“自然的”实在性源自于终极实在，即源自其针对基督（道）的“指向”。相对于完整的“道”（基督），自然法则作为“道的种子”才显出其实在性。另外，基督道成肉身，人们在肉身中生活才显出其实在性意义，即认识“道”（基督）。

这构成了“自然的”第二个特点：由于“自然的”具有这种对终极实在的“指向性”，这种“自然性”可以视为亚当堕落后被上帝保存下来的自然形式。“自然的是上帝替堕落的世界保存的生命形象，这个形象对准基督带来的称义、解救与更新。”^{〈25〉}这意味着，被保存的生命形象所具有的理性与“基本意志”，均嵌入在“自然的”之中，属于与“自然的”一同堕落的理性与意志，而非在“自然的”之上：“基本意志同理性一样也被嵌入并陷于堕落和被保存的世界里。”^{〈26〉}人们无法借着仅是分有这种堕落的理性与意志，而成为主宰自然的主人。

这第二个特点强调，凡出于“自然的”权利，都是出于上帝的赐予，人或机构作为自然的某个部分，只能够分享“自然的”，而不能够替代、破坏它，即“自然的”超越于那些只是其中一部分的人对它的干预。“自然的从来就不可能是堕落的世界内部某一部分、某一权威的设立。……它是先行被设立并被决定的，确切地说，个人、团体和机构都分有它。”^{〈27〉}作为自然的其中一部分，人类社会的任何群体都只是分有自然性。这种自然性是对生命的保护。相对于上帝的保护来说，人类的任何干预都是非自然的。

这里特别要注意到“自然的”与“非自然的”之间的区别。只有当人认识到作为上帝所保存的“自然的”之价值与意义，才可能认识到非自然的所带来的破坏。所谓非自然的，就是对自然的破坏。而破坏自然就意味着破坏生命。“非自然的是生命的敌人。”^{〈28〉}在当代社会，非自然表现为人基于自身理性（属于工具化的理性）而非“自然的”理性的基础上，对整个人类社会的计划与设计。这些计划是人类现代的巴别塔，是伴随着具有

支配性的技术体系而产生的。从短时效应来看，自然的似乎是敌不过非自然的，“因为非自然的基本上在于组织”，是可以集中发力的；“自然的相反则是不能组织的，而是简单地存在着的。……从长远看，任何组织都会瓦解，但自然的却存在着并靠自己的力量获得成功”。^{〔29〕}

作为一种仅次于终极的实在，由自然性而来的权利的最普遍法则就是：“给每个人应得的一份，”这是一种“与生俱来的权利”。^{〔30〕}它是每个人都有的基本权利，如出生权、财产权、受教育权等。这个法则中包含着两个基本的前提：1) 被给予的自然权利应相互间协调一致：“只有在尊重他人的自然权利的条件下才有自己的自然权利。”^{〔31〕}2) “‘每人’，亦即个别人，都带着一种自然权利来到世上。”这里并非团体的权利高于个别的权利：“个人的权利是团体权利的承载力，反之，团体同样也承载和保护个人权利。”^{〔32〕}

五、结语

朋霍费尔从基督论角度提出的双层实在观，具有怎样的实际意义？

首先，这里不是说有两元的实在，而是同一个实在，却表现出两个层面。朋霍费尔时常说上帝之实在与世界之实在在基督里合为一个实在，即基督之实在。^{〔33〕}在基督里的和解不是说合成了一个实在；其实这里可以理解为：只有在基督的和解中，这两层实在才有可能和谐地存在。也就是说，这两层实在并不是现成自在的。

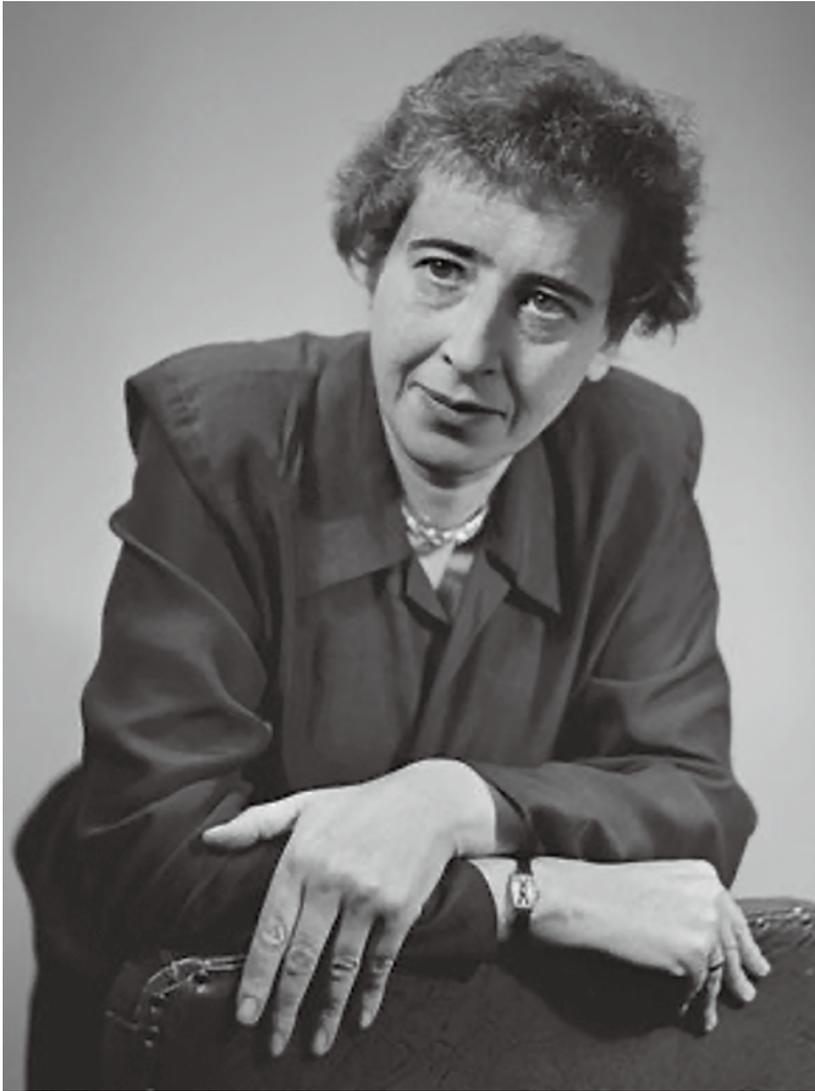
其次，一般人所持的或者是一元实在观，或者是多元实在观。只有在基督的和解中，人们才可能拥有这种一元两层的实在观。这两层之实在不是现成自在的意思是，只有在基督的和解里，实在的双层才可能被撑开。这个撑开是就“已然与未然”的张力来说的；因此这里有一种终末的指向。不过，在《伦理学》中，朋霍费尔似乎是从空间类比的角度来讲两层实在；如果从

时间角度展开就会将终末论呈现出来，但这是他没有来得及做的事情。

总之，朋霍费尔是就人的社会生活方面来谈论“自然的”之作为仅次于终极者的意义。其基督论的出发点强调，唯有在基督的和解中，人们才有可能活在撑开的这两个层面之间，即更加真实地生活于终极之事和仅次于终极之事之间。成为一个真实的人意味着，世界图景的变化带出其生活方式的变化。不再是满口意识形态的术语（或者宗教词语），不再是依赖于技术化的器具，而是既在日常生活层面上脚踏实地地尽自己的本分，同时又从中看到那终极实在层面流露出来的恩典。●

-
- 〈1〉 莫尔特曼，《创造中的上帝》，隗仁莲等译，香港：道风书社，1999年，第33页。
- 〈2〉 同上，第76页。由于中文语境中常用“自然神学”（Natural Theology）来表达这里所说的“自然的神学”的意思，因此本文将这两个词语的使用互换一下：用“自然的神学”（theology of nature）来表达莫尔特曼在这里想要表达的第二层意思：根据创造性的上帝的自我启示，特别是三位一体的上帝观，来理解或解释自然。
- 〈3〉 Gunton, *A Brief Theology of Revelation* (Edinburgh: T & T Clark, 1995), 56.
- 〈4〉 参见赵崇明主编，《三一·创造·文化：根顿神学的诠释》，香港：基道出版社，2006年。
- 〈5〉 曾念尊，“终极之事与次终极之事”，收入曾庆豹编，《朋霍费尔与汉语神学》，香港：道风书社，2006年，第249页。
- 〈6〉 朋霍费尔，《伦理学》，胡其鼎译，北京：商务印书馆，2012年，第129页。
- 〈7〉 阿奎那，《论〈解释篇〉》BK I, lectio14, 转引自冯俊主编，《中世纪哲学》，孙毅等译，北京：中国人民大学出版社，2009年，第283页。
- 〈8〉 阿奎那，《神学大全》Ia, q.86, a3, 中译本见段德智译，《神学大全》第一集，第六卷，北京：商务印书馆，2013年，第271页。
- 〈9〉 托伦斯，《神学的科学》，阮炜译，北京：中国人民大学出版社，2003年，第77页。

- 〈10〉 同上，第 83 页。
- 〈11〉 K. Barth, *Church Dogmatics*, Volume III, 1 (§41) (Edinburgh, T. & T. Clark, 1958), vii.
- 〈12〉 托伦斯，《神学的科学》，第 85—86 页。
- 〈13〉 培根，《新工具》，卷一，129 条；北京：商务印书馆，1984 年，第 103—104 页。
- 〈14〉 托伦斯，《神学的科学》，第 95 页。
- 〈15〉 朋霍费尔，《伦理学》，第 87 页。
- 〈16〉 莫尔特曼，《盼望神学：基督教终末论的基础与意涵》，曾念粤译，香港：道风书社，第 317 页。
- 〈17〉 朋霍费尔，《伦理学》，第 90 页。
- 〈18〉 同上，第 90—91 页。
- 〈19〉 托克维尔，《旧制度与大革命》，冯棠译，北京：商务印书馆，2015 年，第 53 页。
- 〈20〉 朋霍费尔，《伦理学》，第 55—56 页。
- 〈21〉 同上，第 56 页。
- 〈22〉 同上，第 55 页。
- 〈23〉 同上，第 130 页。
- 〈24〉 同上，第 130—131 页。
- 〈25〉 同上，第 131 页。
- 〈26〉 同上，第 132 页。
- 〈27〉 同上。
- 〈28〉 同上，第 133 页。
- 〈29〉 同上。
- 〈30〉 同上，第 136—137 页。
- 〈31〉 同上，第 137 页。
- 〈32〉 同上，第 138 页。
- 〈33〉 同上，第 177 页。



汉娜·阿伦特 (Hannah Arendt, 1906—1975) 肖像。
图片来源：<https://www.newyorker.com/books/page-turner/hannah-arendts-failures-of-imagination>

理解艾希曼现象： 从“根本恶”到“恶之平庸”^{*}

文 / 王寅丽

自 20 世纪三十年代纳粹上台起，作为犹太人的阿伦特（Hannah Arendt, 1906—1975）就放弃了做一个纯粹学者的梦想，积极投身于抵抗运动。在 1951 年出版的《极权主义的起源》（*The Origins of Totalitarianism*）这部为她赢得世界声誉的著作中，阿伦特系统研究了极权主义产生的社会政治基础和群众心理基础，把这一大规模群众运动看作现代政治危机的总爆发。此书对纳粹统治的社会基础提出了一种解释，但奥斯威辛这类极大的、史无前例的恶并没有得到解释。即使我们追根溯源地找出大屠杀的所有政治、经济、心理、社会条件，如此恶行的出现仍然是一个前所未有的事件，在人类历史上开了一个可怕的先例。

阿伦特在 1945 年的一篇短文中就提出：“恶的问题是战后欧洲知识分子生活的根本问题——正如死亡是上一次战争后的根本问题一样。”^{（1）}在 1954 年所做的“哲学与政治”讲座中，她指出当代政治事件中的“绝对恐怖”应当成为哲学“惊异”的对象。1961 年，在得到艾希曼（Otto Adolf Eichmann, 1906—1962）在耶路撒冷受审的消息后，阿伦特向《纽约客》

申请作为记者，前往报道此次审判。“我感到，我参加这次审判，是我对我过去的义务。”后来在回忆中她称这次经历对她是“一次延迟的治疗”。⁽²⁾

一、“根本恶”的概念

阿伦特起初在很长一段时间内，都把纳粹罪行称为“根本恶”（the radical evil）。《极权主义的起源》初版序中说：“确实在极权主义的最后阶段，一种绝对的恶出现了（‘绝对’是因为它不再能从任何属于人的可理解的动机中推断出来），如果不是它，我们就不知道什么是真正的恶的根本性。”⁽³⁾极权政治为了证明“一切都是可能的”，发明了一种既不能惩罚，也不可饶恕的罪行。“当不可能的事情成为可能时，它就变成不能惩罚的、不可饶恕的绝对罪恶。这种绝对的罪不再能被理解，也不再能由自身利益、贪婪、贪欲、怨怼、权力欲、怯懦等等罪恶动机来解释。”⁽⁴⁾在《人的境况》（*The Human Condition*）一书中，阿伦特谈到一种无法惩罚也无法宽恕的罪恶，“这就是自康德以后我们称作‘根本恶’的罪行的真正标志，但其性质还几乎不为人所知，即使我们这些亲眼目睹了它一次罕见的公开爆发的人也不了解它。我们所知道的全部只是我们既无法惩罚也无法宽恕如此罪行。它们因此超出了人类事务领域，超出了人类权力的潜能，凡它们展现之处，人类事务领域和人的权力都被破坏殆尽。”⁽⁵⁾

“根本恶”是阿伦特从康德那里借用的一个概念。康德所谓的“根本恶”，不是指一具体的、极端可怕的恶，而是指一切恶之可能的根源或根据。康德把道德行为的原因归于实践理性所颁布的普遍道德律（“你应当如此行动，使你的行动所遵循的准则具有可普遍性”）。他在《单纯理性限度内的宗教》中指出，根本恶来源于选取与道德律相悖的可能性的“主观根据”，其特征是一种有计划的（systematic）自欺，是一个人明知普遍的道德律而

有意违反的主观偏好。康德认为道德上立法的善源于理性的自由禀赋，因此人们总有一种维持合法性的关切，即使做错事也主观上假定只是某一法则允准的例外情形，因此该法则即使在被违背时也仍然被认为是普遍有效的。比如小偷仍然承认财产权的有效性，他也希望自己的财产权得到保护，他只是把自己的偷盗行为主观上解释为普遍法则的例外情形。恶之所以是根本的，就在于明知自己的行为与自身理性的普遍要求不一致而仍有意为之，是对自我尊严的轻视，因此是“人类心灵的根本扭曲”，即使它不会导致实际的恶行或与道德律直接对立的行为。⁽⁶⁾

传统哲学把道德现象诉诸人的理性能力，认为恶源于自由意志。康德站在理性主义的立场上把道德恶的起源追溯到自由的、理性的“人格禀性”，是人对公认有效的理性法则——不矛盾律的有意背离，因此是最大的自欺，“自己违反自己”。在康德看来，人不必然有道德行为，因为人不完全是一个理性的存在，他也是现象世界的存在，有可能受感官欲望的诱惑。但是人一定有道德知识，普遍的道德知识出于“永远和自身一致地思考”的理性法则。阿伦特使用了康德的“根本恶”一词，但她认为康德把根本恶理解为“扭曲、颠倒的恶意”，太快地把根本恶理性化，“使那些原来超出我们理解范围、严重违背道德信念之现象，藉由提出广泛的动因，使之看起来可以理解”。⁽⁷⁾但那些根本戕害人性、摧毁人道的邪恶，则远远超出了我们可理解的范围，使惩罚或饶恕成为不可能。

与康德的解释不同，在阿伦特看来，“根本恶”不是理性可解释的，最大的恶是一种没有任何理由的恶。在给雅斯贝尔斯（Karl Jaspers, 1883—1969）的信中，她努力解释这个术语的含义：“我们知道最大的恶或根本恶与这种人类可理解的罪恶动机没有任何关系。根本恶到底是什么我不知道，不过在我看来，它似乎与下列现象有关：让人作为人变得多余（superfluous）……一旦不可预测性（unpredictability）被完全取消，这种

情况就会发生。对人来说，不可预测性等于自发性（spontaneity）。”^{〔8〕}根本恶不能从任何可理解的动机中推断出，而且让人变得多余，彻底取消了人的自发性自由。故而它不能从个人的理性出发来解释，而与一种摧毁人性的制度相联系：“我们可以说，根本恶的出现与一种制度有关。在这种制度中，所有人都同样变成了多余的。这个制度的操纵者，相信自己和其他人一样是多余的。”^{〔9〕}在阿伦特的学说中，自由及理性不是人天生就有的禀赋，而是借由公共领域的相互交流生发出的力量，但是极权主义把公共领域及其力量（权力）破坏殆尽，人的良知也就不起作用。良知只按周围“令人尊敬的社会”的声音说话。纳粹主义在欧洲引起的全面的道德崩溃，让传统视为普遍有效的道德律令（诸如不杀人、不说谎）不再是自明之理了，社会公认的法则反倒是完全相反的一套。

最大的恶没有人类可理解的动机。阿伦特的这一看法在后来的“恶之平庸”中也没有改变，亲临艾希曼审判的机会更证实了她的这一判断。艾希曼这样的纳粹头子可能在家里是个好父亲、好丈夫，闲时听巴赫看歌剧，个人对犹太人并无恶意。在旁听审判过程中她吃惊地发现，在艾希曼这个人身上找不到任何邪恶的动机或狂热的信念。他身上也没有任何引人注目的特征，能让人把他与他所犯的罪行联系起来。根据精神分析专家的测试，他的精神完全正常。在测试时一个年轻警官拿给他一本《洛丽塔》（*Lolita*）供他消遣放松，过了两天他把书还回来，生气地说这“真是一本不健康的书”。^{〔10〕}这个人的一切都十分平庸浅薄，除了使用意识形态的陈词滥调，纳粹官方的套话如“疏散”、“解决”、“帮助犹太人”，完全没有自己的思想和语言。“做坏事的人身上明显的肤浅令我震惊，这使我们不可能从他的行为无可辩驳的罪恶中，找到任何更深层次的根源或动机。”^{〔11〕}人们试图为其滔天罪行找寻原因或动机的企图，在此遭到了令人绝望的挫败。

根本恶的不可理解性，不仅体现在艾希曼这样的个人身上，也体现在

集中营、死亡工厂这类纳粹机构中。集中营的大规模存在没有任何道理，“没有什么功利性的标准，没有什么东西能解释围绕着这个机制及其相关一切的奇特、不真实的气氛。”^{〔12〕}用反犹太主义的政治、社会、经济、文化基础都无法解释纳粹的屠犹政策，反犹太主义的宣传只不过让纳粹对犹太人的灭绝变得更容易。最终只能说，希特勒的根本目标不是杀死所有的反抗现政权的人，也不仅是灭绝所有犹太人或清洗一部分德国人，而是对人的全面统治。“集中营是全面（total）统治实验的实验室，……就人在某种程度上是自发性和条件性（being conditioned）的特殊混合而言，当人完全转变成一个被条件决定的存在，他的每一步反应都是可计算的，直到最后被引向计划好的死亡时，对人的全面统治就实现了。”^{〔13〕}彻底取消人的自发性，从而根除最基本的人性，这是阿伦特对极权主义体制的一个持续指控。自由意味着人的自发性、不可预测性，是开始行动的能力，而这只有在公共领域中才是可能的。极权主义破坏了人类建立的公共领域，而且集中营这种大规模的建制，更是一种使一切人类交流和意义都趋向消失的“反—公共领域”。

二、“恶之平庸”的准神学性质

阿伦特坚持根本恶与人性可理解的动机无关，仿佛根本恶是一种绝对的、根深蒂固的魔鬼之恶。如此一来，她就不可避免地将恶神秘化了，似乎为这种恶赋予了某种本体论上的创造者地位。再者，把根本恶定义为对人的自发性自由的彻底根除，仍然未能解释为何人性何以沦落至此。没有可理解的动机，则施恶者的人性和存在就变得神秘不可解，对她来说也没有办法找到理解恶的政治伦理前提。

实际上，雅斯贝尔斯一开始就表达了对这个词召唤恶魔的忧虑，在初读《极权主义的起源》之后，他向阿伦特提出一个问题：“难道耶和華（雅

威)消失不见了吗?”(1951年3月14日)他们在更早的通信中也讨论这个问题,即如何一面定义这种超越了一般犯罪的极恶,同时又拒绝赋予希特勒一种浪漫化的恶魔特征。雅斯贝尔斯不同意阿伦特将纳粹罪行描述为“超出所有犯罪的犯罪”。在他看来,“因为一种超出所有犯罪的犯罪,不可避免地带有某种‘伟大’——恶魔的伟大——的痕迹,……我们必须看到这些事情完全平庸的性质,看到它们的庸常琐碎性,因为这是它们真正的特点。细菌可以造成席卷各国的流行病,但它仍旧不过是细菌”。阿伦特的回复表明她认识到将“超越”、“不可理解性”赋予纳粹罪恶的危险:“我完全意识到,我迄今为止所用的表达方式,危险地接近于‘恶魔般的伟大’,而这是你我彻底拒绝的……有一件事我是肯定的:我们必须抵制将恐怖神话化(mythologize)的冲动,而考虑到我本人也不免倾向于如此表述,在这个意义上我尚未理解真正发生的事情。”^{〔14〕}

对恶的神秘化一直存在于德国浪漫主义文学传统中,也存在于国家社会主义的浪漫主义中。在《起源》中阿伦特就发现,同一套关于特选民族的神话被反犹主义和犹太复国主义双方使用。伊丽莎白·扬—布鲁尔(Elisabeth Young-Bruehl, 1946—2011)很早就指出,阿伦特的“根本恶”的观念使人联想到摩尼教或诺斯替教关于善和恶都是原初存在的观点。^{〔15〕}伯恩斯坦(Richard J. Bernstein)也认为,阿伦特在修辞上用“恶之平庸”取代根本恶,是因为后者暗示了“在神学上和美学上具有‘恶魔般的伟大’特征”。^{〔16〕}艾希曼审判在全世界造成的轰动效应,似乎再次为人们提供了一个“恶魔化身”的形象,而阿伦特从耶路撒冷这个关在“玻璃隔间里的人”给她的直接冲击中,找到了一个表达,通过“恶之平庸”来化解“根本恶”一词在西方语境中暗示的将恶神话化、本体论化的困境。

1964年,在就《艾希曼在耶路撒冷》一书与德国记者费斯特(Joachim Fest, 1926—2006)的访谈中,阿伦特说到,“我们的整个神话和整个传统

都把魔鬼看成一个堕落天使。因为堕落天使比天使更有趣，而且比起后者来还提供了个好故事。……尤其是二三十年代，恶扮演着确保它有真正深度的角色。……你可以追溯这个观念的一个长久历史。结果就是如果你妖魔化某人，你就不仅使他看起来很有趣，而且暗中赋予他一种其他人不具有的深度。……无论如何，如果说有谁剥夺了自己的恶魔光环，这个人就是艾希曼先生。”^{〔17〕}

在回应肖勒姆(Gershom Scholem, 1897—1982)批评她把“恶之平庸”当成了一个空洞的标语或口号的信中，她表示所谓“平庸”并不是吸引眼球的空话，恰恰是对恶的空洞、无根性的描述：

“你说得对，我改变了心意，不再谈论‘根本恶’……我不明白你为什么说我的‘恶之平庸’(banality of evil)是一个标语或口号。现在我的确认为，恶不再是‘根本的’(radical)，而只是极端的(extreme)。它能过度蔓延并毁坏整个世界，只因为它像霉菌一样散布在表层。就像我说的，它‘抵制思考’，因为思考试图达到某种深度，抵达根柢。可是一旦对付恶，思考就遭到挫败，因为在那里什么都没有。这就是恶的‘平庸’。只有善才有深度且可以是根本性的。”^{〔18〕}

在这段话中，她对恶做了一个本体论上否定性的描述，即它缺乏深度、没有实在性，却有“极端的”吞噬力量，“能过度蔓延并毁坏整个世界”，使思考成为不可能。在阿伦特早年的博士论文英文修订版《爱与圣奥古斯丁》(*Love and Saint Augustine*, 1929)出版后，她成熟时期的一些重要概念如诞生性、世界性、良心、记忆等与奥古斯丁概念之间的联系变得引人注目。当代两位奥古斯丁主义者，让·爱尔斯坦(Jean Bethke Elshtain, 1941—2013)和查尔斯·马修斯(Charles Mathewes)，都注意到奥古斯丁将恶视

为一种非存在的“缺乏论”，和阿伦特对艾希曼的“恶之平庸”现象的分析之间，存在着结构相似性。正如奥古斯丁将恶视为非存在，阿伦特的“恶之平庸”是对大屠杀背后的作恶者本人的去神秘化。在艾希曼身上，恶不是从它所是、而是从它所不是来理解的。在人们不假思索的看法中，艾希曼是一个恶魔、变态狂、极端的反犹太主义者，阿伦特却用“恶之平庸”表达了艾希曼本人给她的直接震撼：一方面是滔天恶行，一方面在作恶者那里没有深度、空洞无根，在他身上找不到主观犯罪意图以及心理、性格等更深刻的原因。爱尔斯坦指出，“阿伦特决心不让艾希曼或任何像他这样的人，获得戏剧化或浪漫化的创造者地位。不，这些人只是有限的、被挖空的、面目模糊的空心人。”^{〔19〕}马修斯认为，“恶之平庸”是阿伦特最为奥古斯丁的表达，在其中，“恶作为善的缺乏，获得了它的伪深刻性（pseudo-profundity），真正来说是伪实在性（pseudo-reality）”。^{〔20〕}

与康德强调恶意的主观根据不同，阿伦特更为强调制度对人的自主性思考的戕害。她认为“恶之平庸性”在艾希曼身上典型地造成了“无思想”。阿伦特一直把“思考”看作与他人对话的能力，“无思想”即没有能力站在他人的角度来看事情，没有能力从一个与他人共享的世界中来作判断。在艾希曼身上，她看到了那种只会运用陈词滥调的意识形态谎言、除了尽心尽责地服从上级命令之外毫无现实感的彻底“无思”症状。故而，当阿伦特将恶之平庸与“无思”联系起来时，她绝不是说艾希曼的滔天罪行是平庸的，也不是简单地说艾希曼这类人的思想特质乏味庸常，只知道盲目遵奉上司命令，狂热积极地甘当行政机器的杀人工具。事实上，阿伦特考虑的是在特定制度下，作恶者何以如此轻易地陷入人格肤浅和盲目狭隘中。《艾希曼在耶路撒冷》一书的副标题“平庸的恶”，出现在全书最后一句。她对艾希曼法庭最后陈词的印象是：“在那最后的几分钟里，他好似在总结这堂关于人类弱点的漫长一课带给我们的教训——那令人毛骨悚然的、漠

视语言与思考的平庸的恶。”^{〈21〉}所以，阿伦特的“恶之平庸”论题并非像她的多数反对者们批评的，是意欲为艾希曼开脱或降低其恶的影响，而是发人深省地解释了极权之恶对人类自由之根的拔除，以及对语言思想的扭曲。

三、结语

阿伦特讲述的艾希曼故事，也是她个人融合生命与思想的一个故事，其中包含了她的政治哲思、她对自己的犹太人身份的意识、她亲历的纳粹统治，和她从 20 世纪 60 年代开始对后极权状况下的人之道德责任和新正义观的探索。《艾希曼在耶路撒冷》一书不是对历史的叙述，不是关于犹太人在第三帝国历史的叙述，甚至很难说是严格的新闻报道，更不是要撰写一本关于“恶”的本质的学术论文。在这本书中，她想要关注的是被告艾希曼这样一个有血有肉的、有自己生活的独一无二的人。她想通过自己在法庭上的所见所闻和自己能见到的所有资料来还原这样一个人，并借此理解他的行为。因此，她所关注和看到的与以色列国家以及犹太人想要让世界人看到的东​​西不同。阿伦特提供了一个基于她自身的观察和反思视角的艾希曼故事。不同于当时大多数报道聚焦于犹太受害者，阿伦特让艾希曼这个活生生的加害者得到展示，作为她叙事的主人公。就像阿伦特的其他故事“主人公”在城邦、剧场等公共空间里展现一样，如何理解在这个人身上体现的“恶”，如何理解在极权体制下的个人责任，成为她后期哲学思考的一个典范形象。在她生前和死后，这本书一直让她饱受争议。

回过头来看，正是阿伦特让“艾希曼审判”在上世纪 60 年代风云变幻的美国成为一个不可磨灭的事件。安妮·海勒（Anne C. Heller）指出：“当时的人们几乎忘了这次审判，满脑子的古巴导弹危机、美苏太空竞赛以及柏林墙的竖起。如果这本书不是那么具有挑衅性和振聋发聩，它可能只

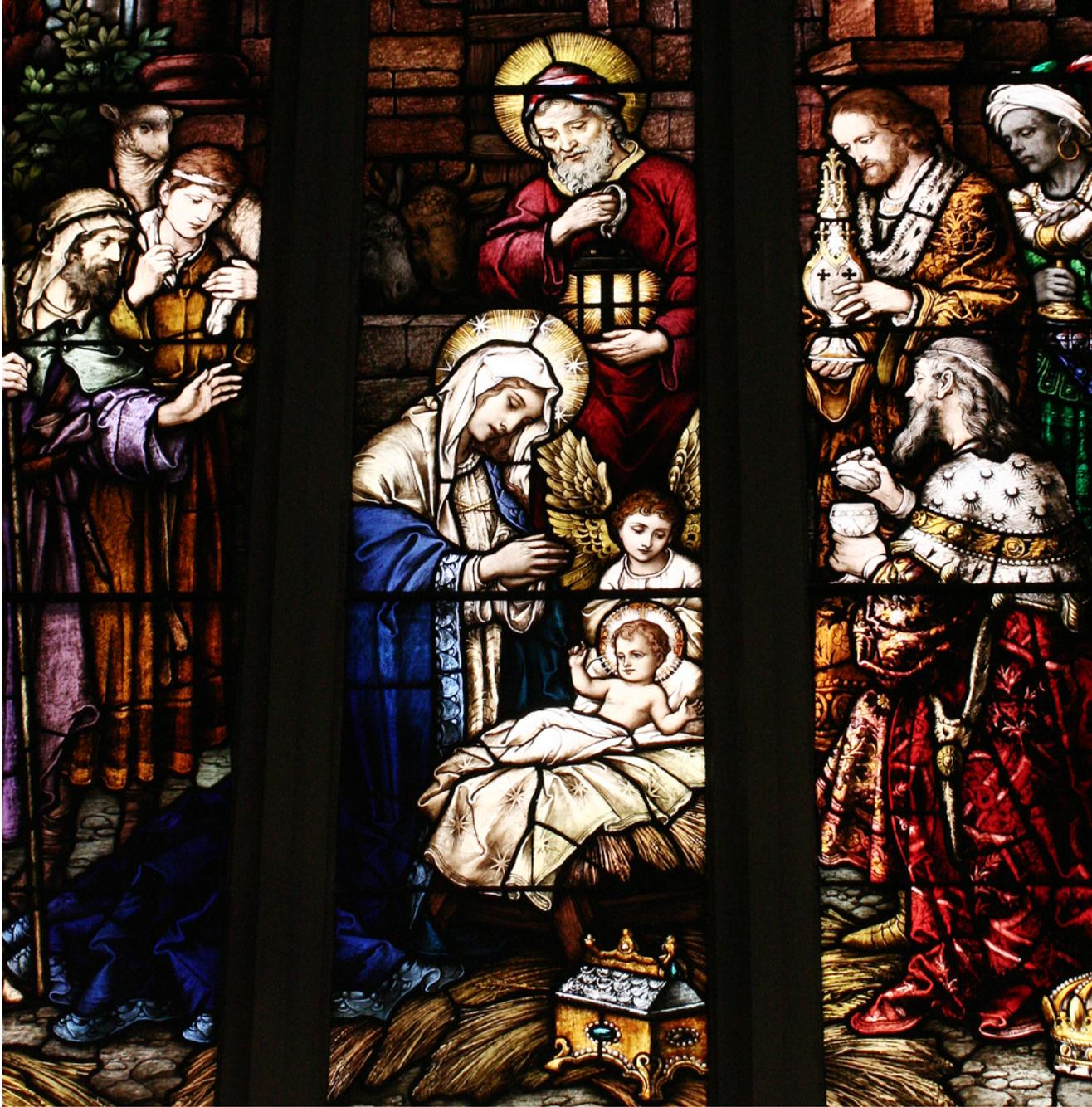
会被少数人读到，然后被放在一边，保留下来。事实正相反，此后几乎任何一次关于艾希曼、阿伦特和大屠杀的讨论都是从这本书开始。”^{〔22〕}六十年来，阿伦特的《艾希曼在耶路撒冷》虽遭遇种种批评质疑，却始终是一部令人着迷的作品，在现代性以及大屠杀研究中，一直受到来自社会学、政治科学、国际法、心理学、文学批评和哲学反思的广泛关注。●

* 本文部分内容出自作者即将出版的《汉娜·阿伦特：爱、思考和行动》（武汉：华中科技大学出版社，2021年12月）。我们在编辑过程中尽力逐条核对了引文，根据英文原文对部份译文稍作改动，并按照《世代》体例对原来的脚注格式作了修订。特此说明。承蒙作者惠允《世代》首发此文，谨表谢忱！——编者注

- 〔1〕 Hannah Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism* (New York: Schocken Books, 1994), 134.
- 〔2〕 伊丽莎白·扬—布鲁尔，《爱这个世界：汉娜·阿伦特传》（第二版），陈伟、张新刚译，上海人民出版社，2017年，第358页。
- 〔3〕 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New Edition) (San Diego & New York & London: Harcourt Brace & Company, 1973), viii-ix.
- 〔4〕 同上，第459页。
- 〔5〕 汉娜·阿伦特，《人的境况》，王寅丽译，上海人民出版社，2017年，第187页。译文有改动。
- 〔6〕 亨利·E·阿利森，《康德的自由理论》，陈虎平译，沈阳：辽宁教育出版社，2001年，第216、234、238页。
- 〔7〕 陈瑶华，“康德论‘根本恶’”，收入《东吴政治学报》2006年第23期，第60页。
- 〔8〕 Lotte Kohler and Hans Saner, eds. *Hannah Arendt Karl Jaspers Correspondence 1926-1969* (San Diego & New York & London: Harcourt Brace & Company, 1992), 166.
- 〔9〕 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 459.
- 〔10〕 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York: Penguin Books, 2006), 49.

- 〈11〉 Hannah Arendt, *The Life of the Mind* (San Diego & New York & London: Harcourt Brace, 1978), 4.
- 〈12〉 Hannah Arendt, *Essays in Understanding 1930-1945*, 234.
- 〈13〉 同上, 第 240 页。
- 〈14〉 *Hannah Arendt Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, 62, 69.
- 〈15〉 E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For love of the world* (New Haven and London: Yale University Press, 2004), 369.
- 〈16〉 R. Bernstein, “Did Hannah Arendt Change Her Mind? From Radical Evil to the Banality of Evil”, *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, Larry May and Jerome Kohn eds. (London & Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1996), 141.
- 〈17〉 Hannah Arendt, *Thinking Without A Banister: Essays in Understanding 1953-1975* (New York: Schocken Books, 2018), 278.
- 〈18〉 Hannah Arendt, “The Eichmann Controversy: A Letter to Gershom Scholem”, *The Jewish Writing*, edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman (New York: Schocken Books, 2009), 470-471.
- 〈19〉 J. B. Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995), 84.
- 〈20〉 Charles T. Mathewes, *Evil and The Augustinian Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 168.
- 〈21〉 汉娜·阿伦特,《艾希曼在耶路撒冷:一份关于平庸的恶的报告》, 安尼译, 南京:译林出版社, 2017年, 第282页。
- 〈22〉 安妮·C·海勒,《活在黑暗时代》, 张乐腾译, 上海文艺出版社, 2020年, 第21页。

[作者为华东师范大学哲学系副教授, 已出版研究专著《鄂兰》(2002年)、《阿伦特:在哲学与政治之间》(2008年), 并发表有关现代西方政治哲学的论文多篇, 译著包括《人的境况》修订版(2017年)、《过去与未来之间》(2011年)等。]



东方博士来朝拜 (*Adoration of the magi*).

图片来源 : https://en.wikipedia.org/wiki/Adoration_of_the_Magi#/media/File:Adoration_of_the_magi_st.michael_toronto.jpg

基督的三重职分和文化使命的灵性基础

文 / 戴永富

一、导论

信徒改变世界的雄心，导致不加批判地接受非基督教的权力观，而这使得他们最终不但没能改变世界，反倒被世界影响了。这是美国宗教与文化社会学家詹姆斯·亨特（James D. Hunter）在其富有启发性的书《改变世界》（*To Change the World*）提出的论点之一。这里所谓的“权力”，是指改变情况或实现使命的各种能力，但对罪人而言，权力的使用必然倾向于滥用（Hunter 2010, 188）。亨特因此认为，信徒所从事的创造或文化使命，不应出于改变世界的雄心，而要源自不计成败的“信实同在”（faithful presence）这一见证模式（同上，95）。神要求信徒对神和他人忠实，并借此向世界见证出神的同在（同上，243—248）。亨特给基督徒以关键且适时的提醒：为了避免属世权力观的熏染，公共事奉的动力不宜是改变世界的抱负。亨特在书中的讨论看来聚焦于文化使命，而这也是本文的焦点。文

化使命是公共神学中最重要、并与改变世界的理想关系最直接的概念，所以也最容易引起误解。

若非建基于正确的神学前提，公共神学的诸概念（比如文化使命、公共之善、繁盛人性等等）会容易被信徒所熟悉却未必符合圣经的世界观同化，导致信徒对原本来自基督教世界观的概念有非基督教的理解和使用。这就是为何文化使命常被英雄主义和凯旋主义利用的原因。英雄主义式文化使命以崇高的理想取代基督的核心地位，借此要求信徒无私无畏、披荆斩棘建新耶路撒冷。与英雄主义密切相关的凯旋主义（triumphalism），视实现成功的抱负为一切使命的核心精神。受凯旋主义影响的信徒，以成功神学的框架解释文化使命的意义，并热衷于与世人或其他教会争胜。亨特本人没有否定文化使命的意义，也提倡信徒追求各领域的卓越性，他的立场超越了一国论和两国论的争议。但他认为，文化使命不该为成败考虑所左右，而要效法基督对权力的态度（Hunter 2010, 254）。如此，教会方能避开英雄主义和凯旋主义陷阱，成为神与世人同在的管道。

通过“神的同在”这一圣经中最根本的神学前提之一，亨特想把文化使命重新建立在正确的基础上。但考虑到（1）文化使命事关基督徒与世界的互动和（2）基督徒这一概念是被基督定义的等理由，文化使命最好以基督论的相关部分为基础。亨特的模型固然以道成肉身为神与人同在的顶点，但他尚未充分论述十字架在其模型中的作用。本文是补充亨特这方面缺陷抛砖引玉式的尝试。要言之，本文认为，文化使命要以基督之三重职分（munus triplex Christi；亦即基督之君王、祭司和先知职分）来解释，但三重职分在当下的终末结构中也要为十字架所诠释。十字架不仅事关基督的救赎，也关系到由特殊的终末结构影响和塑造的生活方式。教会当下还处于基督复活（“已临”）和再来（“未临”）之间这特殊的终末处境。只要主尚未再来，恒久的改变不可能发生，而痛苦和失败无法避免。因此，活出十字架，而

非改变世界，才是信徒的首要使命。换言之，若文化使命是神与人的信实同在之表现，那么，由于神的信实同在主要体现为基督以十架执行出来的三重职分，所以文化使命的履行要靠十字架式三重职分的精神。

本文先讨论爱任纽 (Irenaeus, 130—202) 和加尔文 (John Calvin, 1509—1564) 对创造论的基督论解读，借此把《创世记》的文化使命与基督的三重职分联系起来，接着探讨道成肉身与十字架对三重职分的重新诠释，最后是关于十字架式三重职分在教会生活中的应用。需要说明的是，第一，本文讨论的焦点是文化使命所需要的属灵框架，而非履行文化使命的方法。第二，本文以基督论人论 (Christological anthropology) 为方法论前提。依此前提，基督论是人论的阐释视角，意味着效法基督是人的受造目标 (Kilner 2015, 56、63)。笔者认为，新旧约的合一性蕴含着基督论人论，所以接受圣经权威的神学家，要以基督为理解受造的亚当和被救赎之人性的神学基础。

二、职分 and 人性

教会不同时期的神学家对基督的职分虽有阐述，但从加尔文开始，基督的三重职分成为改革宗基督论的典型内容。在加尔文看来，基督或受膏者这一称号包含君王、祭司、先知等职分。根据圣经 (王上 19:16；出 28:41；撒上 15:1)，承担这些职分的人都要得到圣油膏抹 (*Inst*, II.xv.2)。⁽¹⁾ 基督是最完美的君王、祭司和先知，也是集三种职分于一身的完人。三重职分成为改革宗教会的教导工具，信徒可借此把基督的工作归为他的三种职分，比如赶鬼归于君王职分、替人受死为祭司职分的表现，而宣讲福音乃出于先知职分。三重职分有时也成为基督某一工作的三种解释角度，比如十字架所彰显的耶稣就是一位战胜死亡的君王、为人赎罪之

祭司和启示神之爱的先知。为广大改革宗教会所使用的《海德堡教理问答》和《威斯敏斯特小要理问答》，其中都包含有关于基督三重职分的阐述，这也是普及化基督论的必要内容。后来，munus triplex 也为施莱尔马赫（F. Schleiermacher, 1768—1834）、贺智（C. Hodge, 1797—1878）、赫普（H. Heppel, 1820—1879）、巴文克（H. Bavinck, 1854—1921）、巴特（K. Barth, 1886—1968）、布鲁纳（E. Brunner, 1889—1966）、贝尔考威尔（G. Berkouwer, 1903—1996）等改革宗神学家所沿袭与发挥。

关于三重职分的性质，改革宗神学至少有两种观点。第一种观点视三重职分为人性的功能。提出此观点的巴文克认为，人性包含着三重职分的基本功能，即用于求知的头、用于奉献自己之心和用于管理的手；神从一开始赐人以知识、圣洁和王权，但堕落后，罪恶使人陷入无知、不义与痛苦（RD, III: 367）。以此观之，基督所恢复的三重职分满足人对知识与意义的追求、终结人的异化，并解答人关于权力的问题（Wainwright 1997, 173）。照巴氏的解读，三重职分之所以能解释基督和基督徒的本性，因基督是更新人性的第二亚当。第二种观点来自贝尔考威尔。贝氏拒绝巴氏的人论解读，提出三重职分的历史解读（Berkouwer 1965, 449）。他认为职分（munus）蕴含着工作及委任等概念（同上，63），故职分事关神在救赎历史上委托给人的任务。照贝氏的解读，三重职分之所以能解释基督和基督徒的任务，因身为新的以色列，基督及教会能完成神所托付的使命。其实，以上两种观点及其所代表的本体和历史进路并无矛盾，因人性是由神这位有智慧的主宰创造的。在人受造时，职分或使命可以说已被写进人的基因了。进言之，神以智慧设计的本性并非静止而是富有动态，因人要在神所决定的历史中实现其本性。由此可见，职分的本体性与历史性解读的结合，体现神的理性与主权之合一。

若职分事关人性，而基督教的人性观事关文化使命，那么三重职分的

执行与文化使命无异。根据巴文克，统治地球的功能是人性的内在部分，而基督通过立其选民为先知、祭司和君王恢复了该使命（*RD*, II: 462）。神给人的征服土地和管理动物等使命（创 1:28），实质上包含着开发社会—文化（sociocultural）世界的君王职责，因古代中东的君王是负责设计和
管理文明与文化的（Middleton 2014,43、44）。在《创世记》1章，人给动物起名、做道德上的判断，以及体现造物主的爱护，都是人的统治的表现（VanDrunen 2014,67）。此外，伊甸园是一种圣殿，故在园里工作的人有祭司的职责（Alexander 2012,124）。总之，相对于其他受造物而言，人所执行的是君王职分，但相对于创造主来说，人所做的是祭司性事奉。可以这么说，不同职分未必是指文化使命的不同任务，而是指同样工作的不同对象或面向。但我们如何理解《创世记》1—2章的先知职分呢？

关于创造记载的先知职分，大体上有两种看法。一是亚当夏娃的先知职分可见于他们与神的直接沟通和同在，包括他们对神的警告和应许的认知上。因此，始祖像先知一样，既能把神的话传达给子孙，也能凭着神的话瞻望未来。二是起初并没有个别的先知职分，人只有君王和祭司这双重职分。神在以色列君王和祭司的失责下才差派先知（Torrance 2000,5; J. Bavinck 2014,41）。再说，许多先知很可能是从祭司群那里出来的，因祭祀的地方也是先知的聚会场所，而先知事工一开始可能与献祭事工有关（Eichrodt 1961,310;Torrance 2000,5）。另外，先知和祭司的一些主要职务是重叠的：先知像祭司一样也是代求者（摩 7:2），而祭司像先知一样负责教导工作（利 10:11、申 33:10、结 44:23）并为选民解释神的旨意（Eichrodt 1961,396、403）。再者，神呼召其选民作君尊的祭司（出 19:6、彼前 2:9、启 5:10），而非先知。但无论如何，鉴于以色列和教会历史后来都承认先知职分，把三重职分追溯到《创世记》的开头是无伤大体的。由此可知，按照《创世记》，文化使命的**管理、事奉和认知**层面都与人的君王、

祭司和先知职分相符。

总之，文化使命和三重职分可以相互解释。文化使命可被视为人所要完成的君王性、祭司性和先知性任务，而这三重任务是圣经对人的本性功能的神学理解。故信徒的文化使命观不能与三重职分分家，也要透过挖掘三重职分的内涵而充实其对文化使命的认知与实践。此外还有一点仍需澄清。若三重职分在创造记载中不是三种不同任务，而是一种任务的三个视角，那么，正如贝尔考威尔所言，三重职分本是一个职分的三种方面（Berkouwer 1980,62）。但贝氏觉得，人不能把任何一个职分置于其他职分之上，故更好的说法不是“一个职分的三种方面”，而是“一个（事物）x 的三种（职分性）表现”。x 究竟是何物？

三、三重职分的前提：虚己而充满、联合而效法

既然文化使命事关神照其形象造人这一教义，x 似乎是指神的形象。但亨特和其他神学家也许会说，x 是神的同在。正如我们以后会讨论的，“x 是神形象”和“x 是神的同在”等说法相辅相成，因神的形象是传达神的同在的方式。

在加尔文看来，亨特强调的“神的信实同在”神学上蕴含着居中（mediation）和中保（mediator）等概念。神“住在人不能靠近的光里”，故受造物若无中保则无法经历神，而圣子或道（Logos）是神与受造物的唯一中保。加尔文是在与意大利神学家斯坦卡罗（Francesco Stancaro, 1501—1574）的争论中阐发这一点的。斯氏觉得，Logos 的中保角色只关系到圣子的人性及其救赎工作。加尔文却认为，圣子的中保关系到其神性和人性及其创造、护理和救赎等工作，故圣子在人的堕落之前已是中保。对加尔文来说，与神有共享（communion）或联合“是创造之基础、人论之目的……”

(而)中保的恰当功用是将我们联于神”(康丽丝, 2020, 64、66)。既然人的受造目的是与神联合, 谈神的同在等于谈中保的居中工作, 那么不管有无堕落, 人本性上需要中保。

加尔文说, 圣子是“神和受造物之间的中点 (medium), 因而那本来隐藏在神里面的生命就从他流出来”(引自康氏 2020, 69)。加尔文在其《〈创世记〉注释》中写道, 生命之树象征着基督自己; 此树显示了人对圣子的完全依靠 (CG, I, 117)。堕落前, 一切生命都在圣子里, 尤其是人的生命 (同上)。虽改革宗神学家认为亚当是在工作的约之下, 但这不表示亚当不需要恩典或可以脱离神的同在而生活。加尔文相信, 堕落前, 亚当夏娃的祝福也是靠他们与神的联合而得来的, 因神的恩典通过圣子才能流到人的身上 (*Inst.* II.ii.1; Edmondson 2004,30)。在加尔文看来, 雅各在异梦中所见的梯子象征着基督自己, 因基督是连接天地之中保; 所有属天祝福藉着基督向我们流下来, 而我们也藉着他升到神那里去 (CG, II, 113)。总之, 说人和圣子的联合给人带来生命和万般祝福, 是说人的繁盛唯有通过圣子方能实现。对加尔文而言, “完美 (未堕落的) 受造物都必须持续地与那中保联合, 这是受造物的情形, 这也是受造物的荣耀”(康氏 2020,74)。

朱莉·康丽丝 (Julie Canlis) 在其研究中发现, 教父爱任纽和加尔文就堕落前之人的观点很相似, 故双方的思想可以相互充实。爱任纽有一句名言: “神创造, 人受造” (Deus facit, homo fit); “神创造” 的含义是神是一切恩惠的源头, 而 “人被造” 的含义是人是神所有恩典的领受者。爱氏写道, “神未尝不给人恩惠或不充实人, 人也未曾不领受神的恩惠而不被神充实…… (人是接受) 神的良善的器皿” (AH, IV.xi.2,12)。在这联合中, 神的作为是赐予, 而人的姿态是领受。这联合的完全有待于人不断适应于神之过程 (AH, IV.xx.8), 也就是人不断委身于其领受姿态的过程。保持领受姿态等于承认自己的贫穷 (即一种虚己) 而让神充满自己。照此, 虚

己其实是领受神及其恩惠的方式，而这是圣经中的顺服的内涵。⁽²⁾ 兼爱氏和加氏的见解而论之，人有效管理神的创造的必然条件，是藉着圣子与神联合，而这联合由神的**赐予或充满**与人的**领受或虚己**组成。

对加尔文来说，唯有与神联合之人才能作神的形象 (*Inst.* II.xii.6)。所以，联合若是一种顺服，那么人以顺服体现出他像神之处。正如旧约学者所发现的，神的形象这概念既蕴含着神与人的相似性，也意味着神和人的联合。《创世记》的“形象” (*tselem*) 含有偶像之义 (如出 20:4)，而在古代中东，偶像是神明在世上的住处，故神及其神像密切相连 (Wenham 1987,30)。此外，神把生气吹进人的鼻孔这做法，很像古中东的宗教礼仪；该礼仪的目的是使无生命的雕像变成神明在世上的活体现 (Middleton 2014,48-49)。若用爱氏的专用词，这表示，人的受造目的是成为神的灵的承载者。依照《创世记》1—2 章，地球若是一种圣殿，人是这圣殿中的“神像”。以此观之，“神照其形象造人”这命题意味着“神赐人以 (与神) 联合的功能”，而藉着人与神的不断联合，人也日益像神。

由于人是活神像，人的“本质行为” (即出于人的本性的行为) 体现出神自己的样式和同在。根据基督教人论的结构性 (*structural*) 观点，该行为是出于理性和意志的行为，因理性和意志是使人像神的本性官能。从功能性 (*functional*) 观点看，人的本质行为与人所执行的职分有关；人的君王、祭司和先知等职分体现出神自己的属性与工作 (Gladd 2019,12)。按照关系性 (*relational*) 观点，人的本质行为是使人与神及他人联合的行为，因这反映出三一神的关系性。加尔文和 20 世纪前的大多数神学家，都认同结构性观点 (*CG*, I, 95)，而目前许多神学家更倾向于功能性和关系性观点。但三种观点皆有其圣经和神学根据，也有其内在关系。

诸如奥古斯丁 (*Augustine of Hippo*, 354—430) 和加尔文等赞同结构性观点的神学家，其实也接受了某种程度的关系性观点。对他们而言，

使人异于禽兽的理性与意志，并非使人独立自主的资本，乃是让人与神联合的官能。在与神的联合中，理性被神的智慧引导而意志被神的爱充满，故理性和意志是人领受神性智慧和爱的器皿。通过向神虚己而被神的智慧和爱充满，神藉着**人有智慧的管理与有爱的保护**润泽自然。人在文化使命中依靠神的智慧或真理行事，这可以说是人所执行的先知职分。此外，人依靠神的爱与神联合，也与他人及受造物联合（爱可被视为联合的力量）。人因此有双重代表的功能：人依靠神管护自然是人在受造物面前代表神的表现，而人与受造物的联合使人在神面前代表并带领受造物荣耀神。双重联合和双重代表就是祭司职分的主要功能。那么，当神的智慧与爱使人有效地执行其先知和祭司功能，人所体现的便是以智慧和爱管理自然的能力，而这是人的君王职分的表现。所以，人与神的联合产生出**知识、爱及它们所成就的能力**，而此三者不只是人的使命的三种层面，也事关人的三重职分。总之，知识、爱和能力可以说是三重职分的三重核心。进言之，三重职分，正如巴文克所言，事关人的本质行为的知识、爱和能力等层面。但根据贝尔考威尔的观点，这些层面之所以是三重职分的要素，因它们事关神托付给人的使命。

再说，三重职分既可成为一种行为的不同层面（如文化使命这行为有其先知、祭司和君王等层面），也能成为三种行为的不同范畴（如管理、献祭和学习分别是君王、祭司和先知等行为）。这是因为三重职分虽可区分却无可区隔；它们相互蕴含，虽在个别行动上，一个职分的角色比其他的突出。三重职分的这种关系让人联想到神三个位格的关系：他们相互渗透，虽一个位格在个别的工作上有其特殊角色。耐人寻思的是，有些神学家将三重职分与三一神联系起来（Sherman 2004,23）。按照盛行于西方教会的三一论心理模型（psychological model），圣子和圣灵分别是神的智慧与爱的化身、而圣父乃其源头。照此模型，以知识为核心的先知职分与圣子有关、

以联合之爱为主的祭司职分与圣灵有关，而以行事能力为表现的君王职分与圣父相关。爱任纽曾说，道和灵是天父的“两只手”（*AH V.vi. 1*）；这样看来，人的行事能力的成全（即父的旨意的实现）自始至终要通过人对神的认知（即子的智慧）和与神的联合（即灵之爱）。

三重职分既反映出三一神的样式，也映射出圣子的形象。从新约的视角看旧约，圣子才是神的形象之所在（Dumbrell 2002,24），故说“神按着其形象造人”是说“神照着圣子的样式造人”。这表示人藉着圣子与神联合，也藉着效法圣子而效法神。因此，正如圣子是中保，人借着其双重代表也成为中保。正如子是父的真像而藉着灵与父合一，人透过灵“进入”子而与父合一，并借此也成为父在世上的形象。我们无从确定，人堕落前与堕落后藉着子与神联合的性质或机制有何区别，但“人藉着子与神联合而效法神”这神学结构在一定程度上预备着道成肉身。总之，子在神的创造和救赎上都是中保，而其中保工作是通过灵使人成为子在世上的行事者。要而论之，神的形象这概念蕴含着联合、代表和中保等概念，但这些蕴含都不能与圣子的角色分家。

三重职分看来比文化使命及与之相关的天职更基本且更要紧。这样看来，“基督徒现在还要从事文化使命吗”这个问题，其实要被“基督徒还要执行其祭司、先知、君王等职分吗”这个问题取代为宜，而答案是肯定的。综上所述，谈文化使命是要谈三重职分，而谈三重职分是要谈这三件事：一是文化使命以“人与神之联合”为基础，故使命中的知识、爱和能力出于神与人的亲密交通；这样，文化使命的神圣性主要是在于其灵性源头。二是促成使命的联合是以“虚己而被充满”为内涵的，亦即神的工作要靠人的顺服。三是联合及其产生的使命都以体现圣子的样式为目的。要言之，人的受造使命或三重职分务必以（与神）**联合**、**虚己**（顺服）、**效法**（圣子）为神学前提。其实，第二前提是第一前提的解释，故以上三前提皆能以“联

合而效法”此言蔽之。但鉴于联合是以“虚己而被充满”为内涵，我们可以说“虚己而被充满”和“联合而效法”是圣经的人生哲学或三重职分的核心方法。

忽略三重职分的前提会导致各样理论和实践的错误。与此同时，单从创造论看三重职分也有危险，因堕落所造成的破坏与救赎所带来的更新，以及两者的重叠，对职分的执行有很大的影响。创造的视角不能说完整而需要被救赎解释，但由于创造使命或职分已含有上述的神学前提，创造和救赎视角下的三重职分还是有基本的连续性。

四、三重职分在基督身上的体现

耶稣是基督或受膏者，意即他是受圣灵的权柄和能力（Hesse 1985）且蒙神拣选的君王、祭司和先知。耶稣的所作所为均是这三个职分的表现，故他是一位有祭司和君王尊严的**先知**、有先知与君王风范的**祭司**，也是身为祭司与先知的**君王**（霍夫特，引自 Sherman 2004,21）。因此，基督“不只是执行先知、祭司和君王等职能，但他本身，就是在他的整个位格中，是先知、祭司和君王”（*RD*, III: 367）。这表示耶稣不只是许多先知、祭司和君王中的一位，而是其范型，因三个职分都是植根于圣子的中保工作。三重职分体现出基督使人与神联合的搭桥工作（van der Kooi & van den Brink 2017,449）。是以，耶稣之道路、真理与生命等角色也与其三重职分相应（Wainwright 1997,175-177）：身为君王，耶稣是人的领路者；身为先知，耶稣乃真理之化身；身为祭司，基督的牺牲赐人生命。简言之，来自神的真理与生命都要经过基督这唯一的渠道方能流入众人身上。像三重职分一样，道路、真理与生命等角色彰显出圣子的中保角色。

耶稣的先知职分关系到他的信息和使命，故该职分可以说给其他职分

定下了基调。20 世纪的新约学者发现，耶稣不是一般的先知，乃是传讲终末信息的先知 (eschatological prophet)。神的国是耶稣终末信息的核心主题，而耶稣所宣告的神国是透过他的言行显现的。与之前的先知不同，耶稣就是他所传讲的信息的内容本身。神国是指进入旧现实的新现实，就是以神的同在为核心的现实。马太称神的国为天国，旨在显明天国是与“地”这有罪世界截然不同的现实 (Pennington 2009)。正因此，神国的价值观与人生观看起来是颠倒性的和悖论性 (paradoxical) 的。比如，根据被称为天国宣言的登山宝训，与世人的做法相反的灵里贫穷、温柔和饶恕仇敌才是天国的实践。耶稣的君王职分也体现出天国的悖论性。耶稣的受洗一般被理解为他受膏的有形表现，而他受洗后所听之声：“这是我的爱子，我所喜悦的” (太 3:17) 本是诗 2:7 与赛 42:1 的结合，它们分别是描写君王和神的仆人的经文。君王与神仆等称号的结合，蕴含着耶稣君王职分的悖论性：基督以事奉统治、以降卑得荣耀。耶稣的祭司职分也如此，因身为义人的他要承担恶人的刑罚而使恶人被称义、通过与神隔绝使人与神和好。

基督的事奉和宣讲固然是三重职分的表现，但它们都指向十字架。由于十字架才是道成肉身的最终目的，说唯有基督方能使人清楚理解三重职分，也就是说只有十字架才能令人明晓三重职分的终极意义。再者，若道成肉身赋予三重职分终末式悖论性的特征，那么，由于十字架是终末式悖论性的最清楚表现，所以说十字架是理解三重职分的视角也是合理的。此外，正如荷兰神学家维瑟·霍夫特 (Willem Visser 't Hooft, 1900-1985) 所言，对基督先知性的片面强调会导致道德主义，因基督在此只是万世师表，而其救赎工作却隐而不见了；对其祭司性的一面重视会招致神秘主义，因基督对罪恶的胜利和他的道被忽视了；对其君王职分的一面着重将带来乌托邦主义，因十字架道路被遗忘了 (引自 Wainwright 1997, 174-175)。故只有十字架才能维持三重职分的合一，之所以如此，因为十字架有多重面向的

意义，而其多面意义是由三重职分提供的。这种循环性表示十字架和三重职分是相互解释的。比如，加尔文将基督之死诠释为神的启示（先知）、和好（祭司）与统治（君王）（Treat 2014,165）。因此，说耶稣以十字架救赎人，等于说基督这位完人以三重职分救赎无法执行三重职分之人。

说十字架与三重职分相互解释，等于说诠释十字架的主要模型与三重职分相互解释。十字架的工作大体上可以由这三种模型诠释（van der Kooi & van den Brink 2017,453）：基督的胜利（Christus Victor）、代赎（substitutionary atonement）和转化性道德模范（transformative moral exemplar）。罗伯特·谢尔曼（Robert Sherman）主张，这三种模型分别与基督的君王、祭司、先知等职分相应（Sherman 2004,9）。十字架的胜利解救人脱离罪的奴役而获得执行君王职分的自由、代赎洗净罪恶而使人与神联合，而转化令人脱离无知和迷失（同上，23）。照此说，十字架成全人性，使人在基督里恢复了其认知、爱和能力及与之相应的三重职分。

我们先来看与先知职分相应的转化性模型。中世纪神学家阿伯拉尔（Pierre Abelard, 1079—1142）最早提出此模型。许多神学家觉得，阿伯拉尔只将钉死十架的耶稣看为无私之爱的典范而已。按照更宽厚的诠释，阿氏其实视十字架为超时空圣礼：圣灵透过十字架使不同时代的人被神浩大之爱征服，使先前与神为敌者变成神的儿女。该模型固然不够重视基督代人受罚这一客观工作，但有力指出，十架的客观工作在其所带来的主观转变时方能生效。⁽³⁾照此模型，通过十字架，圣灵将基督的精神和心态注入人心，这也就是圣灵把人的石心改成肉心的工作（结 36:26）。圣灵的转化工作其实蕴含着“联合而效法”、“虚己而被充满”等因素，而十字架何以包含这两个因素？

神通过十字架告诉一切受苦者：“我了解你的苦楚”，而人透过圣灵

体会十架之爱而告诉神：“我了解你的爱”。这里所发生的是神与人的联合。藉着十架，自以为义之人开始体验神的公义而接受圣洁之神对罪人的审判，因“神的圣洁进入人的至深处，从里面洗涤其良心”（Torrance 2009,69）。罪人也因此开始效法神了。那么，十架所带来的虚己是双向的，而双向虚己是联合的条件。神藉着十字架虚己，与人联合而对人说：“我住在你里面”；人藉着圣灵与基督联合而对神说：“我在你里面”。彼此的虚己因而带来相互的**充满**。十字架的双方虚己意味着神与人的相互亲近：神透过成为被钉十架之人亲近人，人通过悔改靠近神（同上，68—69）。^{〔4〕}在被圣灵感动时，人已开始效法神，因无论是虚己之神或悔改的人，都为了恢复关系而自甘卑微（Cuneo 2016,195）。^{〔5〕}由此可见，该模型之所以与先知职分相应，因它事关人接受启示的有效方式。十字架所带来的联合成全了旧约的应许；按照旧约，在末日，神的子民都成为先知，而神的律也铭刻于他们的心。

其次来看与祭司职分相应的代赎模型。根据圣经，耶稣的受难有两种性质：**为他人受罚**（加 3:13）和**成为祭祀**（林前 5:7）。对加尔文来说，后者是前者的前提或背景，但二者密不可分（Paul 1998,146-147; Blocher 2004）。进言之，基督为人承受神的愤怒这救赎性行动，出于他将自己献给父这虚己性的作为。照此，受难的双重性质蕴含着双重联合：基督向父的虚己体现出父和子的合一；基督在此以父对世人之爱为己爱而愿意与罪人联合。正因耶稣与罪人“打成一片”，他才能代表他们受死。一位新约学者说得好：“耶稣好像与他同胞的民族抱负终于打成一片。他不能传扬复兴以色列的民族希望，但他能为这希望而死……耶稣很冤枉地被罗马人判死刑，实质上，犯颠覆之罪的不是他，而是控告他的人们。如此，耶稣不仅在神学上，也在历史事实上，承担了众人的罪”（G. Caird, 引自 Wright 1992,608）。总之，基督把身体献上当作祭物是他与父联合的体现，而他受罪人的惩罚

是他与人联合的表现，但前者乃后者之动因。由此，基督集祭司职分的两个方面（神对人的拯救和人向神的顺服）于一身（Torrance 2000,7）。道成肉身既关乎神为了救人而虚己，也关乎人向神的虚己顺服。耶稣与神联合得如此紧密，使基督向神的顺服本身就是神自己的拯救行动。

最后来看与君王职分相应的基督得胜模型。该模型源自新约（西 2:15）和教父们的论述，也为改教家们所用（Aulen 2003）。据此模型，十字架是神的悖论性武器：基督以死亡战胜死亡、用失败获胜、透过受辱得荣耀。虽有学者认为，此模型与安瑟伦（Anselm, 1033—1109）倡导的代赎论不同，但二者实无出入（Crisp 2020）。根据尼撒的格列高利（Gregory of Nyssa, 335—395），撒旦觉得他与神子不共戴天而千方百计地想“捕食”耶稣，但魔高一尺道高一丈，十字架竟然是神用以“诱杀”撒旦的钓钩，而基督乃其诱饵。这不表示神以不正当手段诱引撒旦，而说明撒旦被自己黑暗的心思蒙骗。神在此化基督的被动性顺服为一种让神的行动涌进世界的主动（Williams 2017,41）。加尔文在重视代赎模型时也使用得胜模型；他认为，基督对死亡的表面屈服不是为了让死亡胜利，乃是为了战胜死亡和撒旦（Calvin 1854,191；*Inst*, II.xvi.7）。

在加尔文眼中，十字架的悖论性胜利也是耶稣君王职分的主要内涵之一。也即，十字架是基督主的宝座（同上）。想“吞噬”基督的撒旦被更大的力量吞没，因神的虚己之爱是生命之道，而撒旦的自满自爱乃死亡哲学。对基督和信他之人，**虚己**及其所导致的死亡是**被充满**及其所带来的复活之渠道。圣经一方面说：“人为朋友舍命，人的爱心没有比这个大的”（约 15:13），但另一方面说：“神就是爱……爱永不止息”（约一 4:8；林前 13:8）。这看似矛盾的说法指向三一神的奥秘：父和子的生命是以相互虚己和彼此充满为内涵，而灵是神性相爱的位格化。恶者对此道不能体悟亦无法践行，故只能在自爱里自取其亡。耶稣所经受的身心折磨是他向神向人

虚己的表现，故他会被神的生命充满。其实，基督的虚己与被充满是重叠的，因他的受难所体现的爱和顺服，本质上是真生命的绽放。复活就是十字架所体现的生命的完全彰显。

五、三重职分在基督徒身上的体现

十字架和复活证明，唯有耶稣一人是神完美且真正的形象，所以，人只能通过与他**联合而效法**他方能成全人性。人进入并效法基督的方式是透过受耶稣之灵的恩膏；这样人可被称为“基督”徒了。这样看来，耶稣不只是三重职分的范型，亦是其源头。根据《海德堡教理问答》，若三重职分定义基督这称号，那么基督的三重职分也定义基督徒。⁽⁶⁾因此，唯有一位真正的先知、祭司和君王，在与他合一的众人里面执行其职分。那么，由于基督的三重职分的内涵是由十字架解释的，所以当今与基督合一的信徒也要依照十字架的三种模型执行他们的职分。

根据与**先知职分相应的转化性模型**，仅当人藉着启示与神联合而效法神，人才能有效领受启示。有效**领受**启示方能有效**传达**启示，即转化性领受能带来转化性传达；基督就是先知的模范，因他是启示的领受者和传达者的范型。对基督徒来说，与十字架接触才使他们成为启示的有效领受者和传达者，因圣灵藉着十字架产生了领受启示的有效性之必然条件，即信徒的**虚己**。十架信息只适合愿意拥抱其脆弱性和面对己罪的人。十字架所实现的先知性认知，不仅仅在人信主时有效，也构成信徒整个人生的认识论基础。照此，信徒的文化使命务必出自他们与神藉着他的话的十字架式（cruciform）联合；那时，人以虚己之爱回应神的虚己之道。也就是说，文化使命要扎根于信徒的灵性生活，故此，文化使命的先知性层面就不仅仅是知识层面。灵性也与挣扎经历有关：当信徒在挣扎中或与受苦者默想

神的话时，神充满爱的智慧会充满信徒。照此可知，灵性之所以能化知识为与神联合的渠道，实是十字架式知识的悖论性使然。

再说，虚己认识神，意味着信徒要虚心回应或接受来自其他宗派和思想的知识。只要基督尚未再来，信徒对真理的理解就不只是不完整，也夹杂着诸多错误。神出于其慷慨的恩典，在信徒意想不到之处散播着其真理，让信徒以受教之心回应神的虚己之爱。这样，先知职分蕴含着（信徒）对神的慷慨之爱和令人惊奇的工作持虚心开放的态度。以这种精神从事文化和福音使命，有助于信徒避免教条主义与狂热主义。在旧约时期，先知充满活力的事工防止君王和祭司职分的僵化或教条主义化，以免人安于被世界同化的宗教泡沫中（Eichrodt 1961,433-435）。先知言论专要扰乱人对现实安全却错误的诠释（Brueggemann 1997,625）。基督徒虽已拥有特殊启示和基要真理，但他们常陷入孤傲的自我封闭中，故先知精神令信徒在不妥协信仰的条件下，愿意学习神在其他宗派、哲学，甚至宗教所散播的智慧。向神虚己以向人虚己为表现；信徒因此要尊重人并诚恳地为了更加了解他人而与他们对话。

信徒如何应用与祭司职分相应的代赎模型呢？基督使信徒进入与神与人的双重联合里面。人可以与主联合，因基督先进入人性而从里面感受到神的审判和人的痛苦。当人被圣灵感动，人也与耶稣打成一片而从耶稣受难的心里感受到神对自己的大爱。人与基督的联合使耶稣的祭司工作在人的身上重演。正如基督以父对世人之爱为己爱，人也以基督对世人之爱为己爱。是故，正若基督因着父对世人之爱愿意与罪人联合，人也以基督对世人之爱愿意与罪人联合。虽人不能像基督那样救赎人，但他们可以像基督一样，为了让人得救而重视自己与他人的共处。大祭司耶稣为了救人成为肉身，除了没有原罪外，凡事与人相同。步耶稣后尘的信徒相信，他们也是人类大家庭的成员，与所有人一样都有软弱和罪恶。但这不表示信徒

可以妥协信仰或淡化自己的新生命。因为信徒觉悟到，若无恩典，他们仍沉溺罪海，故他们能更加体恤尚未得救之人。信徒借此会在世人面前代表神，在神面前代表人；他们在世上扮演了祭司或“小基督”的角色。

从事文化和福音使命的基督徒，对成功的激情投入会招致敌我划分，因这些使命的实践使基督教与其他世界观有所碰撞。敌我划分一般会引致部落主义（tribalism）、激进主义、受害者精神及与之相随的积怨（ressentiment）。这样，圣经所要求的温柔和忍耐会变成稀世珍宝。文化使命的实践固然事关不同世界观的对立（Kuyper 1931, 11），但信徒常忽略，这对立也存在于他们的心灵中。扮演祭司角色的信徒要不断提醒自己，他们既是义人，也是罪人。施莱尔马赫相信，耶稣的祭司性顺服，体现于他对世界的漠视和抵抗的领受心态（**被动顺服**）和他对天父的完全摆上（**主动顺服**）（CB §104, 2）。这就是说，基督知道，他在世上的言行必会招致反抗，但他以爱心忍受，既不恨人也不汲汲于消除任何反抗，而这看似被动的忍耐是出于他向父神的主动顺服。信徒因虚心爱神不急于反驳人、更不可报复，而像基督一样活出被动和主动顺服的合一性。这种祭司精神也使文化使命更具人情味：信徒以诚恳对话取代攻击性说教、以设身处地的理解代替敌对姿态。据此精神，教会在从事任何使命时要提防部落主义之险；该主义令教会热心揭发他者的问题而急于遮盖自身的差错。部落主义制造了以自我为中心的隔墙，因而阻断了神藉着信徒与他人的联合。染上部落主义的文化使命本是一种形象工程，而非向世人传达神的同在之见证。

与君王职分相应的得胜模型令信徒肯定路德的名言：“十字架检验一切（*crux probat omnia*）”。神以十字架之惨败为其取胜之道；神借此否定了世人的成功标准。“（十字架）攻击我们最好的成就，而不是最差的”（Forde 1997, loc. 126），因今世的辉煌成就往往被人利用为自满的资本。自满与虚己相反，而无虚己则无联合可言。神让基督和信徒受堕落世界之苦；

对于基督，苦难是他虚己顺服且救赎罪人的机会，但对于信徒，苦难是他们效法基督的虚己之时机。信徒之所以虚己，有其客观和主观原因。客观上，世上一切事物都具有不稳定性；主观上，罪人倾向于用主观因素或渴望的强度，来补偿客观因素的脆弱。由于深刻的惧怕和不信，人对自己和世上的好事上瘾了，非得神化它们。简言之，不稳定的现实加人的原罪等于偶像崇拜。客观和主观问题的里应外合，没有给虚己留空间，从而阻断了自己与神与他者之联合。神治愈人的方式是使人藉着圣灵**阻断客观和主观因素的连接**，亦即人要以虚己防止无常现实启动人的偶像崇拜机制。也就是说，在基督里之人要用虚己的强度来面对客观因素的不稳定性。

在这变化不定的世界上，人最想掌握的是实现外在成就或目标的能力。广义的权力就是这种能力的近义词，而功绩、名望、影响力、身份实质上是权力的各种形式。若成功是指外在成就或目标的实现，那么，权力与成功不能须臾分离：成功既是权力的目标，又是权力的资本。问题是，使命感会推动信徒追求成功，而文化使命所追求的社会更新需要很大的权力资源。由此，对使命成败的过分专注，会增强信徒对权力形式的依赖，而这就是所谓的凯旋主义。凯旋主义一般犯了过度实现末世论（over-realized eschatology）之错。该错误使人不安于救恩的“未临”部分（基督的再来，新天新地）而倾向于干预神的护理。

凯旋主义与律法主义相近。按照当代保罗研究，律法主义不只是指人凭己力遵从律法这现象，也包括人行律法的动机及其各样表现。悔改前的保罗之所以尽力行律法，因他要加快以色列的历史进程，而这使命产生了骄傲及迫害异己的热诚。律法主义与凯旋主义名异实同，亦和十字架信息南辕北辙，因它们都与虚己相反。凯旋主义的焦点不是与神联合或成为神同在的管道，而是当英雄。所以，许多感染凯旋主义的基督教组织和领袖，都采用以冲突和征服为基调的英雄主义叙述，但这叙述与十字架精神背道

而驰 (Hauerwas & Pinches 1998,298,303)。凯旋主义的诱惑难以察觉,故若不奠基于十字架精神,信徒所重视的奋进、创业、热心等积极心态会容易沦为凯旋主义的手段。

期望成功本无错,但终末的“已临”和“未临”结构要求信徒以十架神学制约其对成功的渴望。不论在追求或得到成功时,信徒要有舍己之心。在追求成功时,信徒要向他们对成功的贪求与对失败的过分忧惧而死,向神的旨意而活。在获得成功后,信徒要向自己对维持成功的迷恋与对失去成功的过度忧虑而死,向神的旨意而活。“(人)只能以十字架的方式获取十字架的胜利”(Wright 2018,366)。信徒清醒承认,只要基督还没再来,人生总有无法解决的问题、不能解答的疑问,以及无法完成的工作。力图在今世实现全面成功既不现实,也与神的计划相悖。若文化使命奠基于十字架式三重职分,文化使命要与失败和痛苦共存,而抛弃以成功为导向的凯旋主义。但基督徒以充满盼望的信心看破失败和患难:在失败中成长是信徒分享复活的生命的明证。虚己不是失败主义 (defeatism),因它是信徒持守神的应许的表现。我们今世的虚己要等待最终的“被充满”。总之,除十字架外并无任何取胜之道,因十架植根于三一神的生命。期望着以宗教、道德、科学战胜邪恶不仅无用,反而使问题变本加厉;邪恶只能被十架上之神战胜 (Caird 2003,101)。

执行上述十字架式三重职分,不能与这两种实践分家:一是健全的**教会生活**。十字架式三重职分所需要的是信徒的品格塑造,但这种塑造只能在具备良好的讲台、圣礼、门训等事工的教会里面做到。为此,教会要成为以效法基督为核心价值的十字架式教会 (ecclesia crucis; Rasmussen 1994,312-313)。此外,十字架式三重模型以灵性为必要条件,因它强调信徒与神的“联合而效法”、“虚己而被充满”的关系。灵性的强度要靠教会为信徒设计的灵命操练。唯有如此,基督的品德与样式,而非个人抱负,方

能成为信徒从事公共领域的动因。实际上，能执行三重职分而传达神的同在的主要不是个人，而是教会。再者，鉴于权力的诱惑力，信徒要做的不是热心改变世界，乃是以具体却不同的生活方式为十字架的价值观作见证，但这种见证的最好形式是团契性的。二是对弱势者的事奉。由于诠释十字架的三种模型，都关系到神与受苦和被罪恶奴役之人的联合，故此，十字架式三重职分要体现出神对弱势者的爱。信徒要与他们休戚与共。唯有如此，教会能避免文化使命所容易犯的精英主义错误，即信徒的教育、文化等事工只为社会中上层服务。照此，教会从事文化使命的首要考虑，不是如何影响社会精英而改变社会，乃是怎样传达神与弱势者充满爱的同在。

六、结束语

道成肉身为实现新现实时没有终结旧现实的痛苦，却于不完美的世界上完美地完成使命。新旧现实的并存，使新现实及其价值观对人显得如此悖论。十字架所体现的是新旧现实的并存的悖论结果：**怨恨与死亡**虽然和**爱与生命**并存，但前者（旧现实）成为了彰显后者（新现实）的管道。消极处境被赋予积极的功能，即成为人虚己而被神充满的时机。本着十字架的悖论性，人在**困惑**中获得先知性**知识**、祭司之**爱**能使**仇敌**联合、人在**软弱**中能体会君王式**能力**。此外，鉴于三重职分的相互关联性，人可以用任何一个职分来解释其他职分。从先知职分的角度讲，祭司之**爱**和君王的能力不能没有转化性知识，但此知识是出于信徒在基督的认知中有份。从祭司职分的视角来看，信徒的君王式能力和先知性知识都要以祭司之**爱**为目的：知识和能力要实现自己与神、与他者的联合。⁽⁷⁾ 君王职分的执行，可见于先知和祭司职分的执行之有效性本身，因教会藉着先知性知识和祭司之**爱**体现出国度的胜利。

终末式悖论性是十字架赋予三重职分的特性。基督再来前，在世上显现神的同在，不会带来现实的彻底且恒久的改变，但神借着不理想的现实不断更新信徒的知识、爱和能力。对立志以文化使命改变世界的信徒来说，这一事实令他们更务实也更谦卑。但信徒并非无为主义者。信徒在各样领域内仍应积极荣神益人，因信徒所作的一切构成他们的成圣范围，也是三重职分的执行范围。因此，要求信徒把自己的人生划分为神圣与世俗的不同领域，是不太可能的。另一方面，新天地实现之前，信徒的所有成就和所实现的改变还是短暂的，故在这旧新现实并存的世界里，信徒的职分所带来的主要还是信徒和他人的灵魂的更新。这不表示信徒的工作都没有永恒的意义，但神只保留效法基督之灵所成就的工作，因这种工作被十字架分别为圣，成为了基督自己的君王、祭司和先知工作的表现。这种工作会与信徒的身体一样，在最后的日子里得以复活。

这样看来，十字架式三重职分所需要的是平和或合乎中道的心态。加尔文相信，信徒还有罪，所以他们倾向于混乱和过度的感情投入，而这倾向常利用宗教热心和雄心使信徒对奋斗喜好有加，对背起十字架则不感兴趣（Calvin 1956,243—244；Wallace 1997,178）。在加尔文眼中，若缺乏理性的节制，正确热心和良好动机还会带来狂热与过激的情绪；这样，信徒的见证也被玷污了（Wallace 1997,184）。按照天主教传统，圣人的特征是对立特性（*coincidentia oppositorum*）在他们身上的并存，故他们自信而谦卑、现实但有盼望等等。同样，以平和心态执行三重职分的信徒热心却恬淡、积极而平静、务实但有理想。但不同于一般的平和，信徒的平和是源于他们对基督的强烈之爱。

文化使命的许多倡导者都强调世界观的重要性，但好像忽略了基督教世界观的中心，即道成肉身和十字架。其实，堕落前和堕落后的三重职分都有同样的核心，亦即人与神（以虚己和充满组成）的联合及其产生的效法。

堕落后，核心不变而处境变；十字架本来是不变的核心在遭破坏的世界上的显现。但笔者颇为好奇：鉴于（a）较之文化使命，三重职分更接近创造记载的原义和背景；（b）文化使命容易造成凯旋主义式误解这事实，教会是否最好以三重职分这概念取代文化使命？●

参考书目：

- Alexander, Desmond T. *From Paradise to the Promised Land: An Introduction to the Pentateuch* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012).
- Aulen, Gustav. *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*, trans. A. G. Herbert (Eugene: Wipf & Stock, 2003).
- Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics*, vol. 2. Trans. John Vriend (Grand Rapids: Baker Academic, 2004).
- Reformed Dogmatics*, vol. 2. Trans. John Vriend (Grand Rapids: Baker Academic, 2006).
- Bavinck, J. H. *Between the Beginning and the End*. Trans. Bert Hielema (Grand Rapids: Eerdmans, 2014).
- Berkouwer, G. C. *Studies in Dogmatics: The Work of Christ*. Trans. C. Lambregtse (Grand Rapids: Eerdmans, 1965).
- Blocher, Henri. “The Atonement in John Calvin’s Theology”, in Hill & James III, eds., *The Glory of Atonement* (Downers Grove: IVP, 2004), 279-303.
- Brueggemann, W. *Theology of the Old Testament* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1997).
- 陈晓能编译，《海德堡教理问答》，新北：圣经资源中心，2013年。
- Caird, George. *Principalities and Powers* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2003).
- Calvin, John. *Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians*, trans. William Pringle (Edinburgh: The Calvin Translation Society, 1854).
- Commentary on the Harmony of the Evangelists*, volume 3. trans. John Pringle (Grand Rapids: Eerdmans, 1956).

- Institutes of the Christian Religion*, trans. Ford L. Battles, ed. John McNeill (Louisville: Westminster John Knox Press, 1960).
- Genesis*. Trans. & ed. John King (Carlisle: The Banner of Truth Trust, 1984).
- Childs, B. *Old Testament Theology in a Canonical Context* (Philadelphia: Fortress, 1985).
- Crisp, Oliver. *Approaching the Atonement* (Downers Grove: IVP Academic, 2020).
- Cuneo, T. “St. Isaac’s Dictum”, in Goetz & Seachris, eds. *God and Meaning: New Essays* (New York & London: Bloomsbury Academic, 2016), 185-207.
- Dumbrell, William. *The Faith of Israel: A Theological Survey of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002).
- Edmondson, Stephen. *Calvin’s Christology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
- Eichrodt, Walther. *Theology of the Old Testament* vol. 1. Trans. J. A. Baker (Philadelphia: Westminster, 1961).
- Forde, Gerhard. *On Being a Theologian of the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997). Kindle.
- Gladd, Benjamin. *From Adam and Israel to the Church: A Biblical Theology of the People of God* (Downers Grove: IVP, 2019) .
- Hauerwas, S. & Pinches, C. “Virtue Christianly Considered”, in M. Beaty, et. al. eds. *Christian Theism and Moral Philosophy* (Macon: Mercer University Press, 1998).
- Hesse, F. “chrio,” in *TDNT*, ed. G. Kittel et. al., trans. Geoffrey Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1985).
- Hunter, James. *To Change the World: The Irony, Tragedy, and Possibility of Christianity in the Late Modern World* (New York: Oxford University Press, 2010).
- Irenaeus. “Against Heresies (Adversus Haereses)”, in *Ante-Nicene Fathers* vol. 1, A. Roberts and J. Donaldson, ed. & trans., Peabody (MA: Hendrickson, 1996), 841-1390.
- 康丽丝 (Julie Canlis), 《加尔文的梯子: 升上和升天的灵修神学》, 王亚伯、谢仁寿、周复初等译, 新北: 圣经资源中心, 2020年。

- Kilner, John F. *Dignity and Destiny: Humanity in the Image of God* (Grand Rapids & Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2015).
- Kuyper, Abraham. *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1931).
- Middleton, Richard. *A New Heaven and a New Earth* (Grand Rapids: Baker Academic, 2014).
- Paul, Robert. "The Atonement: Sacrifice and Penalty," in McKim ed., *Reading in Calvin's Theology* (Eugene: Wipf & Stock, 1998), 142-152.
- Pennington, Jonathan. *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Baker, 2009).
- Rasmussen, Larry. "The Meaning of the Cross for Social Ethics in the World Today", in W. Boulton, et. al., eds., *From Christ to the World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).
- R. Walker, ed. *Atonement: The Person and Work of Christ* (Downers Grove: IVP Academic, 2009).
- Schleiermacher, F. D. E. *Christian Faith*, vol. 2. Translated & edited by Terrence Tice et. al. (Louisville: Westminster John Knox, 2016).
- Sherman, Robert. *King, Priest, and Prophet: A Trinitarian Theology of Atonement* (New York: T&T Clark International, 2004).
- Torrance, T. F. *Royal Priesthood: A Theology of Ordained Ministry* (London: Bloomsbury, 2000).
- Treat, Jeremy. *The Crucified King: Atonement and Kingdom in Biblical and Systematic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 2014).
- Van der Kooi, C. & van den Brink, G. *Christian Dogmatics*, trans. R. Bruinsma & J. Bratt (Grand Rapids: Eerdmans, 2017).
- VanDrunen, David. *Divine Covenants and Moral Order* (Grand Rapids: Eerdmans, 2014).
- Wainwright, Geoffrey. *For Our Salvation: Two Approaches to the Work of Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997).
- Wallace, Ronald. *Calvin's Doctrine of the Christian Life* (Eugene: Wipf & Stock, 1997).
- Wenham, Gordon. *WBC vol. 1: Genesis 1-15* (Dallas: Word Books, 1987).

Williams, Rowan. *The Sign and the Sacrifice* (Louisville: Westminster John Knox, 2017).

Wright, N. T. *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress, 1992).

The Day the Revolution Began: Reconsidering the Meaning of Jesus's Crucifixion (New York: HarperCollins, 2018). Kindle.

-
- 〈1〉 本文所引用的经典著作之简称：Inst（加尔文，《基督教要义》）、CG（加尔文，《〈创世记〉注释》）、AH（爱任纽，《反异教》）、RD（巴文克，《改革宗教义学》）、CB（施莱尔马赫，《基督教信仰》）、CD（帕特，《教会教义学》）。
- 〈2〉 这就是为何圣经中的顺服与信靠密不可分。
- 〈3〉 加尔文也认为，十字架的主观功效可见于人对神的父爱的感受（Edmondson 2004,93）。
- 〈4〉 关于加尔文的类似观点，参阅 Edmondson 2004,94。
- 〈5〉 神对人的虚己不是神该做的，但人的“虚己”是人必做的，也即人在神面前的敬畏与谦卑。
- 〈6〉 “第 31 问：为何他被称为基督，即受膏者呢？
答：因为他被父上帝所立，又被圣灵所膏，做我们的大先知和教师，他完全向我们启示上帝关乎我们救赎奥秘的预旨；他也是我们惟一的大祭司，一次献上他的身体，救赎了我们，并且永远活着，替我们向上帝不住地代求；他又是我们的君王，用他的话语和圣灵统管我们，护卫并保守我们……
32 问：你为何被称为基督徒呢？
答：因为我藉着信心成为基督的肢体，因此在他的恩膏上有分；为此我也可以承认他的名，把自己作为感恩的活祭献给他……在今生与罪恶和魔鬼争战，从此以后，与他一同作王，掌管万物……”（陈晓能编译，《海德堡教理问答》，第 59—61 页）。
- 〈7〉 反之，罪人用知识和权力来剥削和轻视缺乏知识和权力者（参阅 Wainwright 1997,1）。



研讨会 | 新自然法与新加尔文主义

编者按：今年5月，新加坡神学院的戴永富老师在“神学人论坛”做了一场关于新自然法与新加尔文主义的讲座（讲稿文章题为“文化使命和人性的完善”，收入《世代》第13期[2021年春季号]），引起很多讨论。当时因为时间关系，讨论没有能够展开。为此，论坛于6月份邀请对此话题感兴趣的学者，通过网络在小范围内作进一步研讨。本次研讨会的主讲人是戴永富老师，主持人是瞿旭彤老师，评议人是孙毅老师和罗秉祥老师。感谢主办方允许《世代》将研讨会部分与会学者的录音整理成文字发表。为了尽可能呈现研讨会中思想激荡与论辩交锋的情形，我们在编辑过程中尽量保留了发言者的口语化表达。以下文字内容发表前，除了相应部分文字参照罗秉祥老师提供的评议报告做了编辑整理之外，其余部分均已得到与会发言者的修改确认。特此说明。

戴永富（以下简称“戴”）：好的。上次讲座基本的内容我已经差不多都分享了。大部分老师也已经读了我的文章。所以下面我就不重复文章内容了，只是解释一下为什么我会有这方面的思考或者探讨，这里涉及三方面的背景或者目标。当然，这些思考是很不成熟的，正如我在文章中所说的，只是一种抛砖引玉式的尝试。所以希望老师们指教。首先，我想思考的是基督教未来的一种公共神学（public theology），包括教会与社会的关系、教会与文化使命，或者说教会如何参与各种领域。在这方面有意思的是，新自然法和新加尔文主义在基督教传统中，所强调的方面比较罕见。当然，我这个观点可能有误。他们罕见的地方在于，强调世俗和神圣方面的被打破。所以他们强调天国或者上帝的国度不仅是关乎宗教的生活，也关系到人生的方方面面。如果我们去看很多社会学家，比如马克斯·韦伯，他们觉得基督新教对经济、文化等各方面的影响，打破了神圣和世俗之间的划分。另外，新自然法和新加尔文主义，把终末论和创造论联系起来。他们觉得，我们对今生的态度，包括对人性的理解，离不开我们对上帝创造论的理解，比如上帝所创造的人性，包括人性以后的成全，即终末论。所以，公共神学与创造论、终末论的密切联系，对我而言提供了扎实的圣经神学。这是第一个背景。

第二个背景是，我对这两个传统非常感兴趣。这两个传统都有一些缺点，二者可以互补。新自然法的传统主要来自阿奎那的思想。虽然我们不能说阿奎那的思想全都来自圣经，但可以说在自然法传统中圣经的基础，特别是解经的基础还是比较薄弱的。在这方面，新自然法可以提供更多补充。很多新自然法的学者，他们在面对传统天主教，或者传统托马斯主义者的指控时，也是回到圣经。他们也受到一些人的影响，比如赖特（N.T. Wright）有关上帝国度的阐释。新自然法可以从新加尔文主义那里取得很

好的圣经神学方面的基础。但我最关心的是，新加尔文主义尤其是亚洲的新加尔文主义，其发展的结果有些地方不够理想。新加尔文主义内部也指出了这些问题，首先是一种胜利主义或者凯旋主义，内含某种征服精神，比如要获得这个社会的话语权等等。新加尔文主义者凯波尔就这方面的危险发出过警告。在亚洲等一些地方，新加尔文主义与原先运动的精神存在某些脱节，出现了个人崇拜以及某种民粹主义的倾向，也就是非常浓厚的宗派主义倾向。我觉得这是非常令人担心的。在这方面，新自然法可以提供一些补充。比如说，过去新加尔文主义常常提领域主权或者机构方面的更新，我们如何更新社会、教育、经济等各方面。新自然法虽然也关心这方面议题，但当前更关心有关人的基本善和幸福。

这恰好与十多年前在美国出版的一本书，亨特（James Davison Hunter）写的《改变世界》（*To Change The World*, 2010）中的观点相符。这本书写的特别好。在我看来，这是有关公共神学最有影响力的著作之一。如果大家对文化使命感兴趣，需要买这本书。它批评了基督教所谓的左派和右派，批评重洗派，也批评了新加尔文主义和天主教。我们不一定同意他的所有观点。作者是文化专家，研究文化的学者。我们常常强调我们要怎样改变世界，如何征服这个世界。他认为这种观点需要改变，转向让教会变为忠实的见证者（faithful witness）。在哪些方面见证呢？即繁盛的人生（flourishing human life）。教会应与其他机构一起实现繁盛人生。当然，这不意味着教会要妥协，但是教会在这方面的 paradigm 要改变一些。对我而言，这不是说要抛弃新加尔文主义的立场。其中涉及的理论有上层的和底层的。上层的关系到方法、语言和修辞 rhetoric，底层则关乎其基本的神学。方法可以改变，比如改变见证的方式，比如对新加尔文主义的一个批判是，教会生活比较少，过于强调机构，教会论比较薄弱。在这方面，我们可以加强教会的角色。但在底层，比如我们的人生不可避免影响到其

他领域。这是不需要改变的。新加的基本理论是，新生命，也即是上帝给我们的重生的生命，或国度的生命，影响人生的方方面面和各个领域，这是不可避免的，而且是自然的。我觉得这是不需要改变的。亨特自己也是这么说的，他认为我们一切所作的，都是要为主做的。我们的新生命要表现在各种领域中。这其实是新加的另一语言。但方法怎么样呢？语言怎么样？这是我们可以改变的。这是第二个背景。

第三个背景是对人性的一种理解，对人论的重新定义。我觉得公共神学与基督教的人论密切相关。所以 public theology 必须注意 Christian anthropology。从新自然法和新加尔文主义中，我看见二者比较重视对人的全面理解。阿奎那本身比较偏重希腊的二元论，即便他比奥古斯丁更亚里士多德主义一些。但阿奎那还是觉得理性最高，身体比理性低。但新加与新自然法认为，人的方方面面，包括人的身体存在，都是神在人身上形象的表现。故此我们必须注意人与其他人、人与自然的联合。人不只是理性的动物，还包括其身体的活动、情感生活等各方面。

有一个可以考虑的方向是，新加和新自然法两方学者都比较重视，要理解人，理解基督徒在公共领域中的参与，不能不理解人与耶稣基督的联合。但二者很重要的一点，也是改革宗历来强调的是，人与基督的联合，就是人与基督的神性有间接的联合，与基督的人性有比较直接的联合。所以人跟基督的联合，就是通过与他的人性联合。与基督的合一这方面的教义需要展开，比如可以吸收路德宗的十字架神学。我们与基督的联合也离不开死而复活，离不开在受苦中作见证，跟弱势群体在一起。由此希望可以防备胜利主义的危险。以上是我大体的介绍。请其他老师指正。

瞿旭彤（以下简称“瞿”）：下面先请评议老师孙毅老师和罗秉祥老师发言。

孙毅（以下简称“孙”）：谢谢。其实我已经把上次的提问写成文字，

发给各位老师了。因为戴老师的发言不是原先文章的重复，所以我想我前面的问题就不重复了。我非常认同戴老师刚才讲的文化使命观点，也就是一种见证式的文化使命。这与我理解的文化使命观非常像。下面我大概用十分钟的时间向大家分享一下我所理解的文化使命观。

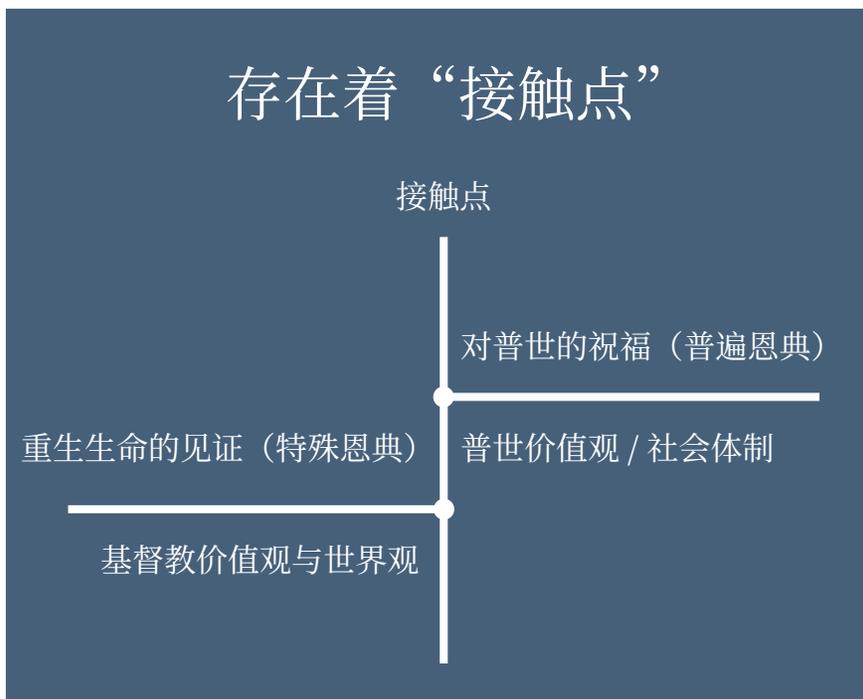
我从人的角度切入来谈文化使命，即从承担文化使命的人入手，而不是直接进入观念体系或从想要达到的目标角度入手。如果从人的角度来看，我把它理解成重生的基督徒在社会生活中重建他们的社会关系，承担自己被召位分的责任，在这个过程中所产生的与福音真理相符合的积极见证。这就是在履行文化使命。这种见证可能会影响社会建制的改变，但其目的不是为了建立一种理想的社会建制，而是有一个更深的关切。它会影响到社会文化中普遍的价值观念，但不是要构建一种观念体系或意识形态。从这个角度来理解文化使命，有这样几个前提：

第一个前提涉及救恩里的重生。为什么会涉及这个前提呢？因为这涉及我们如何从一个更深的层面去看到社会更深的问题，也就是人的视角。如果没有这个视角，我们会看到社会中不一样的问题。因为这是从更深的层面介入到社会问题，就会看到社会实际的情况是怎么样的。这就会消除通常情况下可能存在的理想化或盲点。

第二个前提就是需要有社会关切和社会参与的意识。人在社会中经历生命的改变，不一定就会对社会文化产生影响。要对社会文化产生影响，还需要这第二个基本前提。在这个方面，需要建立基督教世界观或相应的社会关怀理论。这个基本前提与第一个基本前提是有一些区别的。不是说只要有第一个前提，比如信徒人数增加，自然会对社会文化产生影响。这不一定。

第三个基本前提是，存在一个“接触点”，也就是信徒的见证显出来的，乃是从深层的层面表现出来，需要在另一个层面转化为公共领域中的因素。

存在着“接触点”



比如影响到社会的建制或社会的普遍观念。

我这个图打破了戴老师文章所提到的连续性。我认为确实存在一个接触点，但这个接触点的存在意味着它会发生转化。这个转化就是一种基督教的世界观或价值观，会转变成一种所谓普世的世界观或价值观。或者说，一种教会的秩序体系，会影响到社会的秩序体系。我给大家举个例子。在教会领域里对公义、民主、自由的理解，实际上和在公共领域的理解，二者含义不一样，或者说这两层的含义有接触点、相关性、可翻译性，但含义的层面是有差别的。我们需要把这两个领域区分开。在制度层面上，在教会中表现的是内心里的一种秩序，这种内心里的秩序表现为对权威的顺服。在公共领域中，它表现为对有形社会制度的服从。这两个层面也有差别，我把它区分为深层和浅层。在公共领域里，它表现的是一种浅层的因素。

正是因为存在中间的这道既断裂又有连续之关系，到了公共领域，就表现为一种普遍恩典。这一点我受到新加尔文主义的影响。这种普遍恩典只发挥一般的社会公义的作用，本身不涉及任何救赎。所以我们需要区分这两个层面。这两个层面存在既断裂又连续的关系。

第四个预设就是上帝国。刚才戴老师也讲到，上帝国的影响不只在教会中，而是在整个人类生活中，包括人类生活方方面面的日常生活中，它们表现为特殊恩典和普遍恩典。这两个领域既然都是上帝国的表现，那么二者就存在着某种关系。在我看来，这种关系就是，维系公共领域的普遍恩典实际上需要被不断更新和维系，这种更新和维系是靠着有形的教会发挥其见证的作用。也就是我一开头定义的见证式的文化使命所发挥的作用。以上就是我先前向戴老师提的问题背后，所站的立场或者所基于的基本框架。我就讲到这里。

瞿：谢谢孙老师！请允许我简单总结一下孙老师的观点。在我看来，孙老师其实恰恰赞同所谓“信实的见证”，但他的理据与戴老师不同。戴老师的理据是繁盛人性、基本善、自然法传统等等，而孙老师的底色在我看来是巴特的改革宗神学，其中又有朋霍费尔中介。这里的关键是对见证的理解，两位老师的神学理据并不一样，尽管都是在讲“信实的见证”，都是在反对凯旋主义论调。我这里只是过渡一下，试图把两位老师的共同点和差异之处在一定程度上呈现出来。刚才孙老师提到普遍恩典，什么叫普遍恩典？若是从巴特神学角度看，普遍恩典一定是建立在特殊恩典之上的，没有离开特殊恩典的普遍恩典。孙老师用的是“接触点”，戴老师用的是“基本善”，两者对恩典的理解可能有些区别。接下来，让我们继续讨论。有请罗老师。罗老师评议的题目是“略评美国新加尔文主义的文化使命观”。

罗秉祥：谢谢大家。由于永富文章大量引用当代美国新加尔文主义者 Albert Wolters 的论述，我的评论就直接针对 Wolters 的论述（参考

Albert M. Wolters, *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview*, 2nd ed. 2005)。这本书我多年前曾经读过，最近我把它拿出来重读。我发现在 Wolters 的表述中，common grace 消失得无影无踪（永富的文章在一个很小的段落中尝试把它放进去）。因此引起很多问题。我在回应报告中提到五重困难，这些困难背后的根源是普遍恩典的缺乏。如果能明确提到普遍恩典，那么我所说的五重困难也许都可以解决。在凯波尔看来，特殊恩典要和普遍恩典联系在一起讨论，这可能是很多人没有做到的。如果没有普遍恩典，那么文化使命就变成拯救与罪恶的关系。这种关系必然是二元对立的。一边是魔鬼，一边是上帝。这样就会对文化成就过分悲观，因为完全没有共同恩典。似乎文化都是堕落的，需要被拯救的。比如交响乐、经济学、数学是否都是堕落的，需要拯救。这是第一。第二，因为没有共同恩典当作缓冲，比如在 Wolters 的书中，到处是 lightness 和 darkness、生命与死亡、愚昧与智慧、健康与疾病、服从与不服从这样的对比。这种二元对立的方式用于文化领域就会非常可怕。比如用于政治领域，那么政治就变成完全敌我的、魔鬼与上帝之争，这样的政治表现会非常残酷。第三，如此一来，文化使命就会变成文化战争。因为你是站在上帝一边，去征服魔鬼那一边。文化战争就更为可怕了。第四，不自量力的理想主义。基督徒的个人更新都已经不容易（罗 12:2），教会的更新更是困难重重，基督徒连自己的家事都做不好，遑论文化更新。理想很高，陈义很高，但实际能做的实在太少太少。最后，文化更新的终末意义会令文化战争更加激烈，变成基督与敌基督之争。

瞿：我刚才仔细拜读了罗老师的报告。对于像我这样的外行来说，罗老师报告呈现出新加尔文主义本身就有不同的路线和侧重。也就是说，戴老师可能需要首先帮我们解决的问题是：戴老师强调与新自然法传统的结合，那么，请问戴老师，在这样的强调和结合中，新加尔文主义占据什么

位置？这样的新加尔文主义有哪些代表人物？与其他新加尔文主义的区别是什么？这些区别又是在什么意义上使得它可以与新自然法相结合？戴老师讲的新加尔文主义在多大程度上与 Wolters 不一样？根据戴老师刚刚的报告，Wolters 基本上还是一个前现代的方案。他对现代性的东西，比如，世俗文化成就，基本上缺乏肯定的态度。

此外，戴老师引介的“领域”概念其实并不罕见。至少，我们可以看到朋霍费尔在《伦理学》中也经常提到类似概念。在我看来，这样的概念其实至少可以追溯至韦伯对于价值领域的划分、及其关于诸神之争的相关说法，甚至还可以追溯到尼采讲的对大地主权的争夺。也就是说，“领域”这一概念并非新加尔文主义的特有产物，它其实意指对现代性的基本理解。而且，这样关于价值领域分化的现代性理解，首先是社会学理论，而非神学理论。其实，社会学的理论传统是非常强大的，比如，从韦伯到帕森斯、再到我本人甚为推崇的卢曼。接不接受现代性，其实在很大程度上就是接受不接受不同的领域本身的自法性（Eigengesetzlichkeit）或自主性（Autonomie）。以上，我大概谈了一些背景性的东西，下面请戴老师先回应一下。

戴：我对孙老师刚才就文化使命的解释相当认同。孙老师有关普遍启示和特殊启示的互动，以及一些连续性和非连续性的观点相当重要。很多教会在这方面并不清楚，因此带来了许多混乱。关于罗老师所提的，以及瞿老师所说的，确实，新加尔文主义有多种。我自己认为荷兰新加尔文主义，比如巴文克，其实是很温和的。一到美国，新加就变得很激烈。特别是范泰尔一派相当激进。我也不是很认同杜伊维尔的一些观点。Wolters 很有可能也是受到杜伊维尔的影响。在新加中有比较温和的，也有激进的，这很复杂。在温和的荷兰新加中，也有比较激烈的强调光明与黑暗对比的，他们觉得我们基督徒现在作见证，是处于一场属灵争战。敌我的区分从一开始就有。问题是，我们该如何理解这种敌我意识的划分？我觉得这种划

分强调了基督徒批判性的分辨（discernment）能力。如果他们把敌我意识理解为分辨，这是我们可以理解的。但他们有时候分别敌我，甚至说敌方黑暗势力甚至也在我们中间，在教会里。所以我们要清楚分辨，不要被世俗文化的东西牵着鼻子走。如果他们的强调在这里，我觉得还是可以接受的。因为我们的见证能力要看自己。问题是，在发展过程中，加尔文主义不知不觉地把我们跟他们分得那么清楚。有一次，我跟一位有名的改革宗牧师说，如果我们把敌我分得那么清楚，那么改革宗所谓的全然败坏就是在改革宗以外，改革宗里面就没有全然败坏了。这是很不对的。敌我必须要看自己。所以有一定的连续性，也有一定的非连续性。

其实，Wolters 也强调普遍恩典。可能在他那本书中没有提很多。罗老师如果看第五章或第六章，会看到他有一些话说，我们与不信主的人还是有一些共同之处。在一些共同领域上，我们可以和他们在一起，我们的见证是借着所谓的共同领域，包括经济和政治方面。我写的这篇文章虽然还不完善，但与罗老师一样，我很关心这种敌我意识太强的观点，它的火药味很强，动不动就批评人。我觉得改革宗有一些地方有怀疑的诠释（hermeneutic suspicion）。对其他宗派很容易怀疑。对我来说，在这方面巴文克提供一定的帮助。巴文克说了一句话，也是奥古斯丁说的：在真理里面也有错误，在错误里面也有真理。所以我们不要把敌我分得那么清楚。巴文克甚至批评凯波尔在这方面有点激进。巴文克说，你现在要听天气预报，但不需要一定要听基督徒的天气预报才能真正了解气象状况。我现在所想的，就是怎样缓冲这种敌我意识。我觉得一方面可以通过基本善，繁盛人生，不强调敌我。巴文克本人在其认识论、人论、创造论，大部分都援引了托马斯主义。他可以说是一个托马斯主义者。很多改革宗经院主义也是如此。对我而言，这是一个切入点。自然法与改革宗的互动，其实从巴文克就已经开始了。另外，从见证角度看，我们要改变我们的语言，不是要争取什么，而是要通过繁盛人生与基督合一，

不计成败地在世上跟随基督，这可能会更好。

瞿：戴老师刚才的回复涉及一些根本性的大问题。我想，作为主持人，我应该扮演“魔鬼”的角色，促进各位学者之间的深度交流和思想交锋。戴老师倾向于托马斯。在我看来，托马斯说好听点是融合大家，说难听点是“和稀泥”高手。我现在想对托马斯的融合或“和稀泥”做一个 *critical discernment*，好比《圣经》所说的“辨别诸灵”。戴老师刚刚说的，涉及如下几个方面：人类学（或者一般说的人性论或人论）、解释学、真理观，以及对托马斯主义的继承。首先，就人类学而言，戴老师讲的“基本善”其实倾向的不是改革宗强调堕落后人性全然败坏的传统，而是托马斯神学所预设的、与创造论密切相关的原本善的传统，也就是说，一般所谓的“恩典成全自然”的传统。这是戴老师和孙老师在提及见证时，在人类学方面存在差异的根本前提。孙老师的前提更多是路德的宗教改革，也就是说，（得救的）人既是义人，又是罪人。而戴老师强调的是人原本在创造时是善的，人的基本善要在终末中得以成全。此外，“繁盛人性”这一说法听起来似乎很“资本主义”，也就是说，我们在此需要追问的是，这个人类学概念为什么会在美国出现和流行？“繁盛人性”是否是、或者在多大程度上不是成功神学的人类学加强版呢？总而言之，戴老师会如何回应如下批判：您讲的还是创造论意义上的人性本善、甚至提供着一种成功神学的人类学加强版，这样的讲法如何面对救赎论的批判？

其次，就解释学而言，解释学或可分为信任的解释学和怀疑的解释学。所谓信任的解释学，信任的是上帝、上帝的主权和作为。这是改革宗和路德宗都要坚守的。戴老师讲到敌我的时候，其实是信任自己，怀疑别人。这并非信任的解释学，而是现代性中典型的主体性的体现，既不信上帝，也不信人，只信自己，怀疑别人。

第三，谈到真理观。戴老师提到新加尔文主义共有的真理观。在我看

来，这在讲见证时是一个根本性的问题。孙老师讲的见证，是需要不断接受上帝的更新和维系，要不断回到上帝的恩典中，是对自己、对自己对真理的持有本身保持着深度怀疑，而对上帝的真理保持着深度信任。所以，见证者并不是真理的持有者，而只是见证者。戴老师提到敌我矛盾，这样的讲法在真理观上的根本原因之一是：我是真理的持有者，你是真理的不理解者或错误理解者，你没有真理。这种真理观本身，在我看来，是错误的。戴老师刚刚引用的奥古斯丁的话，其实是非常谦卑的人类学。也就是说，我讲的东西，有可能是假的，你讲的东西有可能是真的。我现在试图提出这样的一个说法：单数的真理和复数的真理。单数的真理只有在基督里面，就是基督自身。复数的真理就是，我们所讲的并非单一的耶稣基督的真理，可能是真的，但也可能是假的。

第四，戴老师所援引的托马斯传统，恰恰是我的最大批判所在。戴老师当然可以援引托马斯的传统，这没有问题。但是，这里值得追问的批判性问题是：这样对托马斯传统的援引和继承，在多大程度上尊重了现代性最基本的东西。戴老师讲的生活领域，其实还是在用一个前现代的、以创造论为前提的人类学，勾连现代性的各种价值领域，或用朋霍费尔的话说，自法性的生活秩序。在我看来，这其实还是以前现代的同一体哲学为前提，因为戴老师讲法背后预设的形而上学强调的是连续和同一，但现代性的形而上学的根本前提是强调差异。而戴老师提到的价值领域和生活秩序的的独立自主，其实是以差异性为前提的，不可能用一种创造论的前提把它勾连起来。至少从巴特的角度看，只能凭着上帝的主权和基督的恩典，才能在末世中得到成全。即使是戴老师讲的“繁盛人性”、“人性的成全”，也只是朝向末世完全的状态，一个不断成为的状态，而不可能是“是”的状态。哲学上讲的“是”和“成为”是两个完全不同的概念。戴老师现在其实是用“是”来统摄“成为”，而不是用“成为”来成全“是”。戴老师首先强调的还是“是”，

然后才是“成为”。但现在的形而上学是先强调“成为”，然后才是“是”。这是存在先于本质、还是本质先于存在的问题。由此，在我看来，戴老师的形而上学和神学前提，还是一个前现代的托马斯主义，整个的神学方案因而还是现代性方面不足。那么，在什么意义上，戴老师提供了一个真正回应现代性的神学方案，这是一个非常麻烦的问题。

戴：瞿老师和其他老师提了一个很重要的问题，就是托马斯主义和新加尔文主义的人论可能是不同的，将它们放在一起是否忽略了它们的不同？我从历史神学的角度来讨论这个问题。天主教的人性观有两种。第一种比较积极乐观，从耶稣会的莫里纳（Luis Molina, 1535—1600）开始，比较强调人的自由意志和本性中的善。阿奎那反而更接近加尔文。所以在天主教，有耶稣会和神道会（Dominicans 也就是多明我会）的分别。迈克尔·霍顿（Michael Horton）甚至说，阿奎那是加尔文之前的五大要义者。当然我不完全同意他的说法。阿奎那也强调全然败坏，他的预定论也很强，在这方面像奥古斯丁。17世纪的教皇克莱门为了避免天主教会分裂，禁止讨论神道会和耶稣会在人论方面的区分。所以二者到现在都还是有紧张的关系。神道会在强调人的败坏和神的预定的时候，也在强调繁盛人生，这看起来有张力，但其实没有。因为阿奎那是奥古斯丁主义者。奥古斯丁和其他希腊教父有一个共同点，就是把救恩理解为好的生活和繁盛人生的表现。从爱任纽、金口约翰、阿奎那到克莱门，他们的思想框架可以被理解为跟随主，就是有一个丰盛的人生。当然，这不等于成功神学的那种快乐或者富足，但却是真正丰盛的人生。在这一点，阿奎那和奥古斯丁的看法差不多。不信主，或者在主以外的人生不能够是完全的人生。但也不能否认，教会以外的人有普遍恩典，所以还是可以学习希腊罗马哲学家的东西。所以我觉得，在这方面，人论包括繁盛人生没有多大冲突。

第二，繁盛人生这个词本身不是20世纪的发明，而是可以追溯到

奥古斯丁和过去的那些教父。希腊罗马的传统正是强调这方面。What is good life? 当然，这与我们现在的观点有所冲突，因为现代人比较强调享乐主义。加尔文曾说，我们在基督里的生命，只能取决于我们意识到我们自己的幸福在哪里。我们信仰的真实性在于，我们的幸福感和安全感在哪里。

有关瞿老师所讲的阿奎那的形而上学，他的形而上学有一个特点，也是新自然法所强调的，阿奎那说的人性或本性，不是一种停滞性，而是要不断地“成为”。一位法国的新托马斯主义者吉尔松（Étienne Gilson）去德国听海德格尔讲“存在与时间”的讲座，对海德格尔说，你讲的 being 跟我们讲的“成为”差不多，因为我们讲的人性不在于停滞的东西，而在于不断的 process 和活动。我觉得很多人在这方面对阿奎那有误解。他有一句很有名的话，如果你只是理解一个东西，你喜欢一个东西，但你还没有做到，那么你的理解和喜欢不是很成功。你的理解的成功在于行动。

瞿：我觉得，戴老师这样说，其实还是在“和稀泥”。因为戴老师讲的“成为”和现代的“成为”是两回事。就“成为”与“是”的关系而言，整个托马斯主义的形而上学其实还是受到亚里士多德形而上学的规定。亚里士多德的形而上学强调现实先于潜能，或者说人有本质性的规定性，然后去成为、实现这一本质性的规定性。但是，现代是反过来的：没有所谓的本质性规定性，我首先去“成为”，然后，我就是谁。古典的进路是，“是”先于“成为”。戴老师刚才讲的还是这个古典的进路。但现代的进路是“成为”先于“是”，是我的生存决定了我的本质。这是古今在形而上学上的根本差异。

而且，戴老师讲的“繁盛人性”一词，在我看来，有偷换概念之嫌。古典讲的是，什么是幸福以及什么是好的，这是一个本体论概念，不是现代意义的这个好、那个好，比如，政治领域或经济领域等等。这些好是不同的好，但有一个根本的至善的好。这是古典的讲法。这个至善的好在耶稣基督那里，与世俗生活的好不是同一个好。然而，宗教改革根本的精神

之一，就是要重新说世俗生活本身就是好的，不是说它跟至善在一起就是好的。在我看来，戴老师在这点上还是没有充分尊重现代本身的含义。Flourishing 这个词的意思其实是说大家都好，这是不一样的讲法。所以，在我看来，戴老师在这里还是把不同的东西搅在一起，看起来像一回事，其实不是一回事。这是我对新加尔文主义或者新自然法最大的质疑，如上所述，就是他们的哲学论证本身是比较前现代的，然而又想处理现代性的问题。

Guo Ray：我有一个问题与这里比较相关，是关于“繁盛人生”。我先谈谈它在法律领域可能的意味，然而谈谈我的困惑。问题与瞿老师的方向大体一致，我希望从戴老师那里得到对繁盛人生更为深入的阐释。《哥林多前书》谈到保罗对他处境的一些解说，也讲到幸福观，恰好与这里的繁盛人生有关联。繁盛人生是被大家接受和经常用的，但圣经更常见的是丰盛生命。我好奇二者的关系是什么。丰盛生命解释起来更可以和享乐主义、成功神学区分。这是要请教的第一个问题。另一方面，无论是丰盛生命还是繁盛人生，与一个处于社会边缘、不得不持续应对艰难处境，持续反抗的信徒群体，是否相适合？这里可能涉及盼望，也就是眼睛虽未能看到、但在丰盛生命中本来就存在的东西。盼望和现实中看到的实际，二者间的关系如何？这是我的第二个问题。

下面我谈谈它与法律领域中一些命题的关系。戴老师上次的讲座，就新自然法给出了一些背景。在法律领域，新自然法其实是在二战之后，法律和道德的命题重新被提出来的一个表现。它的提出，是在纳粹战败的历史背景下。二战后，为了审判纳粹，法院必须重新寻找价值基础，所以重新提出法律与道德的命题。最著名的一个命题是，不合乎道德的法律是不是法律？也就是恶法与法的关系：恶法亦法，还是恶法非法？在这个历史背景下，新自然法出现了。一定程度上，它是为了自上而下地重建法律秩

序而提出的。即使有这样的背景，对于实证法（也即世俗的法律），人们并没有摧毁，而是整体上接受它的合法性。这表现为自然法重新为自由主义构筑了一个价值基础。这个价值基础，最明显的表现是人权概念。法国的自然法学家马利坦（Jacques Maritain, 1882—1973）就参加了《人权宣言》的写作。新自然法通过为实证法秩序的重建提供基础，重新建立了实证法的合法性。这样，新自然法强调法律有道德的基础，也就强调了在立法上的参与。这一点在今天体现为诸如关于同性恋婚姻、堕胎等议题，它诉诸一个民主过程，通过文化改造，在民主过程中实现立法参与。可能的一个问题是，也正是接受了世俗法律整体上的合法性，而没有提出对世俗法律的整体批判。这种批判在其他法律思想资源中存在。在民权运动中马丁·路德·金的伯明翰监狱来信，提出通过违反法律、愿意接受按照实证法的惩罚，来彰显这一法律的非正义性。这里提供了一个对实证法整体批判的思想资源。就我们的处境而言，对于现实法律合法性的接受，其实是我们接受了自由主义的外壳，也就是法律实证主义被我们接受，但这个外壳其实没有那么坚固。我们逐渐看到自由主义从法律实证主义之上被撬开。今天的法律实证主义容易变成暴政的巧言令色。我们最近的读书小组在读沃格林从现代性的源头上对法律实证主义的反思，这是另一个思想资源。我想提出的问题是，我们是否在整体上接受实证法的合法性？

似乎从新自然法的基础上看，它和凯旋主义是相关联的。在应用上，它可能表现在教会对基督徒的伦理教导，我们之前的伦理教导是让大家遵纪守法、荣神益人。其实这也存在从整体上对实证法的接受。但这是否会和我们的处境相适应，是否是一个相称的伦理教导。这是一个值得反思的事情。我特别认同戴老师所讲的，我们的目标是要去用这些思想资源去构建一个公共神学。希望听到戴老师的回应。

瞿：作为主持人，我试着过渡一下。Guo 老师从法学学者角度，把我

的尖锐问题相对柔和地再次提出来。柔和性在哪里呢？第一，Guo 老师对新加尔文主义的质疑是，新加尔文主义在多大程度上考虑了像纳粹德国这样的历史处境？新加尔文主义这种相对乐观的论调是否能够帮助我们真正面对现代的虚无主义处境。其次，Guo 老师的问题涉及对繁盛人性的理解。什么是好？如果去看朋霍费尔的《伦理学》，纳粹德国最大的问题就是：恶的东西是在以善 / 好的名义在执行。恶的东西在以秩序的名义、人性基本善 / 好的名义被施行。朋霍费尔问的问题是，现在重要的不是何为善、何为恶，知善恶本身是人之罪性的体现。因此，必须首先回到耶稣基督。这里凸显出 Guo 老师的问题，不管是自然秩序还是实证法秩序，其本身是非正义的，而且在纳粹德国以及我们的时代中不断重演着这样的非正义。那么，戴老师这一套基本善的理论，Guo 老师其实在追问的是，是否能经受这样的根本挑战，不管在我们的历史上，还是现实生活中。这是我跟戴老师很不一样的地方。戴老师有一个知善恶的前提，对我、孙老师、Guo 老师来说，这个知善恶本身是值得怀疑的。

孙：我简单澄清一下。如果把讨论的核心集中在繁盛人生，那么两位的问题就集中在——借用刚才 Guo 老师的表达，丰盛生命是重生的结果。如果按瞿老师的话来讲，从创造论角度看，繁盛人生又带有自然的因素，似乎是人性本有的一些东西。这其实就是戴老师要面对的一个张力。

Guo Ray:我补充一句。刚才瞿老师讲的我们是否知善恶这个问题，我还没有太想清楚。我的直觉是，我们还是可以知道善恶的。瞿老师在这个问题上好像特别坚定，我倒是没有持这样的立场。

瞿：Guo 老师的立场在中间，朋霍费尔把这个问题尖锐地提出来了。我今天扮演“魔鬼”的角色，要把尖锐的东西提出来。因为戴老师是托马斯主义，大家都好，这是戴老师的风格，不是我的风格。大家的 discernment 不一样。

戴：用繁盛（flourishing）一词有两个背景，其中一个背景不太相关。美国最近二三十年出现了所谓的 positive psychology，有意思的是，积极心理学受到亚里士多德的影响，强调人如何发展一个幸福的人生。更大的相关性是第二方面，用 flourishing 是为了避免误解，如果用 happiness，大家会觉得有享乐主义的色彩。而用 flourishing 则会更客观，它其实是圣经的语言，《诗篇》第 1 篇，好像一棵树栽在溪水旁。所以 flourishing 其实是植物学的语言，意思是扎根结果。好像一棵树在溪水旁扎根结果，还有其他含义，比如我的 flourishing 和其他人的 flourishing 同样重要。根据犹太 - 基督教传统，人的基本权利或者幸福要得到保护。从旧约伦理看，如摩西五经，清楚表明保护人的经济、权利等方方面面，保护弱势群体和穷人等等，所强调的是全面性的。人的繁盛有固定的方面，但不能把这种固定的方面理解为强制性的。我们对人的爱和保护，不能因为某个政权采取的策略而改变。所以你不能提供一个摧毁人的法律。因为人的经济生活、信仰生活、追求自由等等，都是普遍的。自然法的一个核心概念是，不公平的法律不是法律，我们没有义务遵守。因为人的基本善必须受到保护。故此，正如刚才孙老师说的，我们要保持这种张力：人一方面有好的行为，但也有犯罪堕落。为什么要保持这个张力呢？在奥古斯丁看来，我们要防备摩尼教的错误，后者认为人的恶存在于人的本性中。人本性有罪，但恶不在受造物的内部属性中。否则，上帝就是恶的根源。罪恶就是人意志的滥用，进而破坏了受造物。但这不等于说罪恶就在受造物本身，否则会导致像摩尼教那样的二元论。可见，阿奎那、巴文克的自然法还是受到奥古斯丁的影响。国家的法律体系跟自由主义有点不一样。自由主义比较强调正当性，自然法比较强调对人基本善的保护，比如对生命、婚姻、家庭等的保护。婚姻的定义你无法改变。自由主义在这方面的形而上学比较脆弱。罗尔斯也说，我们的正义论只是一种程序，没有形而上学的部分。

瞿：戴老师刚才讲的已经凸显出差别来了。首先，罗尔斯的形而上学很弱，不是说自由主义没有形而上学。罗尔斯不是哲学家，似乎并没有能力、也没有兴趣处理形而上学的问题。不过，这并不重要。重要的是戴老师在此已经凸显出张力。法律在现代更多涉及的是权利和义务，而基本善则是不一样的讲法。比如，自由主义更多地是在讲权利。也就是，戴老师讲的自然法和自然权利学说，这二者的张力在哪里？我试图这样理解戴老师的意思：戴老师的自然法学说更多强调共同体，比如，机构、制度和领域。但自由主义的权利更多强调的是个体。这是它们之间的形而上学差异。戴老师是从同一性哲学或者共同体的形而上学出发，但现代的个人自由主义，强调的是个体的权利主张，这里有很大差异。我不知道戴老师如何处理这里的形而上学差异。在此意义上，戴老师的合法性与正当性之间确实存在差异。无论是谈合法性、还是正当性，回到朋霍费尔反知善恶的传统，后者更多强调的是在具体的场合，具体的道德行动如何合乎上帝的心意，并没有一个形式性的规范要求。共同体的同一性方案，怎么可能真正尊重现代性最大的特征：差异性与个体性。戴老师所讲的自然法在多大程度上能够吸纳和转化现代的自然权利学说，从而避免在实践中导致形而上学的暴政，特别是在教会实践中导致敌我意义上的专制？

戴：瞿老师刚才说的个体和共同体的问题，包括了自由主义的形而上学。刚好我也是康德爱好者，非常喜欢康德。我在这方面做一些比较。康德之前的课本，包括他自己使用的课本，其实与中世纪有一些关系。他的实践理性理论，其实与中世纪的概念有关。他说实践理性关系到善恶，理论理性关系到事物。他在这方面继承了传统实践理性的观点。他认为善是应当追求的，恶则应当避免。最根本的、最终极的善是以人为目的。人即最终的善。他说有三个定言命令，你的准则必须成为自然的规律；所有准则不只是把人当作手段，也要当作目的；一切的准则要成为目的王国。这

三个定言命令以第二个为德性，即以人当作目的。目前有关康德的定言命令有两种解读：第一是大的实在论的解读，认为康德所讲的就是一种本性，就是在现实理论中已经有的东西。在这方面，康德的定言命令与新自然法并无冲突。

约翰·菲尼斯说，新自然法只是把第二个定言命令具体化。所谓把人当作目的，就是把人的基本善，也就是人性当作目的。比如如果我尊重瞿旭彤老师，我就必须尊重他的求知，他的宗教信仰、自由、家庭等各方面。尊重人的基本善，就是以人为目的，正像耶稣所说，你要人怎么对你，你就要怎么对人。第二种是反实在论的，认为康德所讲的只是一种程序，没有反映出客观存在的道德。只是一种程序，理性程序。这方面最重要的代表就是罗尔斯及其学生。他们认为所谓自由主义所强调的，并非关系人性，也不是关系是非的形而上学，而是理性的程序。他们的重点反而是定言命令的第一条：你能否把你的准则普遍化？对他们而言，人性的定义有各种各样的观点。根据一些人的人性观，可以堕胎，而根据另一些人的人性观，不能堕胎。问题得不到解决。所以法律关心的是能不能普遍化。自由主义并不是很重视内容本身，不重视人性具体是什么。他们更加强调个体和人的自主。最普遍的则要看人的理性和自由。这与自然法不同。自然法在个体主义和集体主义之间，走中间道路，一方面个体很重要，人有尊严和自由，另一方面，集体也很重要。个人的自由不是一切。以上是对瞿老师的回应。

自由主义对自然法的一个强烈批评是，在多元的世界，大家不能找到一个共同的情况。但我们可以有一个基本共识，比如人的生命是重要的。基督徒在受逼迫的地方，或许不能改变外在环境，但可以做一个见证的团体。通过我们自己的生活方式作见证。

瞿：我觉得，这还是在“和稀泥”。戴老师讲的是应然要求，但现代性的重点是强调差异。在现代性处境中，很多人不会把戴老师所讲的概念

体系当成既定的前提。戴老师说我们应该如何。其实，这是关于现代性问题的最大争论所在：传统和现代当然都要，但关键是怎么要？或许，我们只有在此意义上才能理解新加尔文主义，也就是说，新加尔文主义的现代性方案在多大程度上真正尊重了现代性？在我看来，这是新加尔文主义始终都必须回应的问题。不能说只是把古典的资源嫁接一下，找一条中间道路，这问题就迎刃而解了。我想，这对我们做神学的人来说，是非常麻烦的问题。而且，如果某一神学方案的概念体系在很大程度上是古典形而上学的，而其所面对的宇宙论和世界图景已经发生了根本性的变化，那么，这样的神学方案如何应对这样的宇宙论、世界图景和自然科学的发展与变化，并且真实有力地回应现代人的处境，而不是单单提出我们应该如何的应然说法？

戴：你说科学已经改变了过去的形而上学，其实这也不是共识。比如我所知道的英美一些学者，并不认为这是一个普遍的叙述。

瞿：这是因为戴老师对这个世界图景已经采取了一种认定，才会有这样的形而上学方案。这其实是我们现代的问题。戴老师的同一性的神学方案，在多大程度上把现代强调的差异容纳进来，而不是说大家都在、都有？

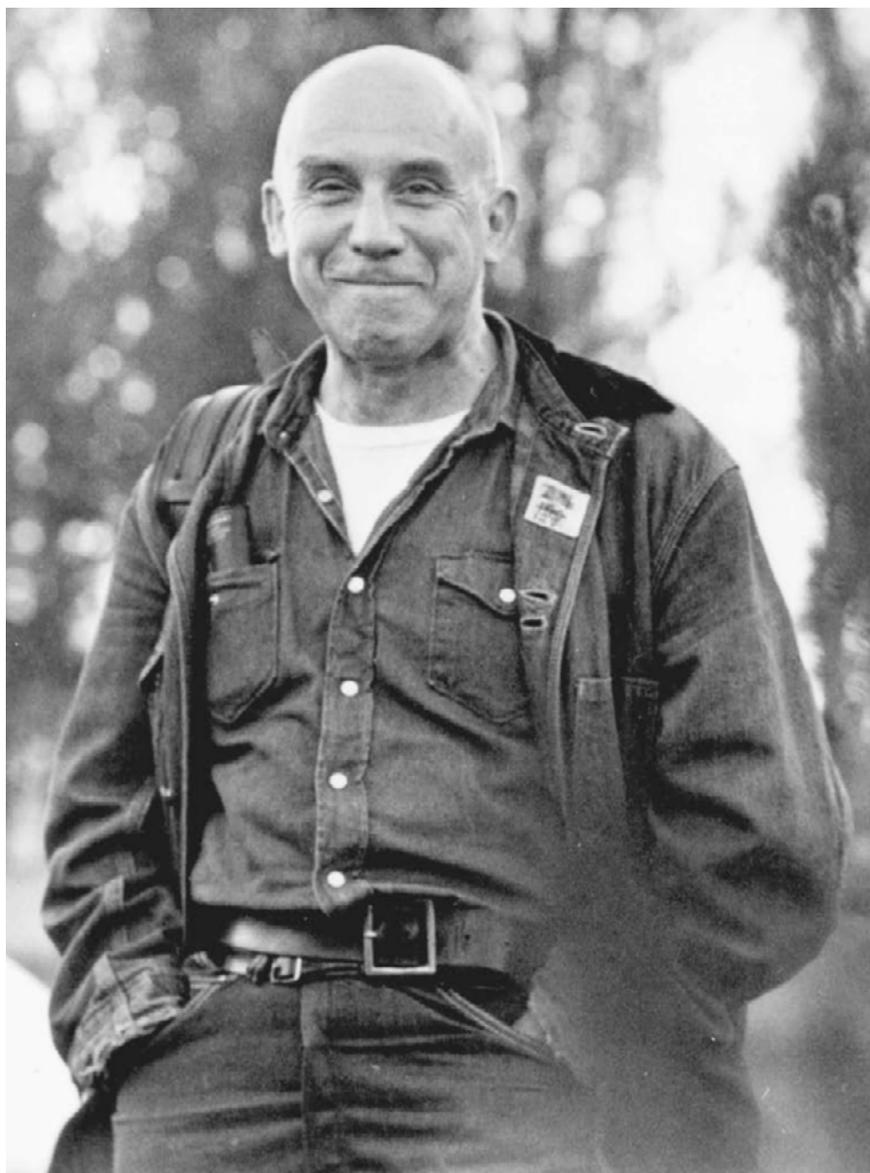
戴：我的意思不是中间道路或者和稀泥。如果太强调断层或者决裂，就会有相对主义的危险。相对主义会带来虚无主义。实证法的一个观点是认为不可能有共识，所以需要上面掌权者的意志做决定。因为人太乱了，有许多不同的信仰。

瞿：就自然法来说，我感觉，戴老师可能是在操上帝的心。巴特有句特别好的话，可以回应戴老师刚才提到的相对主义问题：人的困惑，上帝的眷顾。这涉及理性和意志的分野。这是古今在形而上学的最根本变化。戴老师的整个理论还是建立在创造论基础上的可理知性这个古典形而上学的基本设定。在现代，对应个体主义的更多是意志的传统。意志传统是说，只有在上帝的意志和恩典里面，可理知性和自然秩序才得到维系，而不是

说现存的创造本身就有这些。巴特和朋霍费尔都非常强调这一点。阿奎那的传统强调意志服从理智的引导，意志要被理性赋予方向和目的。但现代性中的意志可能有方向，但是无目的性的。这是进化论所导致的现代思维方式的变化。进化论似乎主张合目的性，但进化本身是无目的的，本身可能是由于偶因而成就的，而非来自理性的引导。这是进化论对我们在思维方式上的最根本改变。如何得出目的论的框架，得到由理性引导意志的方向？这在形而上学上是很麻烦的问题。如果有人主张没有进化论或者主张神导进化论，那就没得说了，那就没有必要继续进行讨论。因为两种思想方案存在根本分歧。

孙：今天大家都有很精彩的发言。其中涉及到一些深层问题，我们还需要更多的时间来讨论。瞿老师的问题过于坚持现代性，是否要以现代性为准或者适应现代性，这个问题我们今后可以多讨论。时间关系，我们今天的讨论就到此。谢谢大家。

瞿：最后补充一句，我个人认为，当然要回到大公信仰、大公传统，但基督教神学已经进到第三千年，我们应该追问的问题是，如何可能在坚持大公传统和延续大公信仰的前提下，给出回应现代性的神学言说或者真理表达？我觉得，在现代性甚至后现代性的处境之中，古典同一性的真理表达和信念宣称存在着严重的问题，怎么去把它说清楚还需要进一步思考。●



托马斯·默顿 (Thomas Merton, 1915—1968) 肖像。

图片来源：Mark Shaw, *Beneath the Mask of Holiness: Thomas Merton and the Forbidden Love Affair That Set Him Free* (New York: Palgrave macmillan, 2009) 扉页。

死亡、世界、皈依： 默顿的《七重山》读后*

文 / 崇明

托马斯·默顿 (Thomas Merton, 1915—1968) 这部可能是 20 世纪最著名的基督教灵性自传, 其标题来源于但丁 (Dante, 1265—1321) 的《神曲》(Divine Comedy), 这提醒读者, 这部自传是一本关于悔改和皈依的书。对默顿而言, 他走向上帝的历程, 不是虔诚的朝圣之旅, 而是炼狱。在自传的开头, 默顿坦言自己早年的生命是对上帝的背离, 是地狱之旅: “本性自由, 带着上帝的形象, 但我却是我自己的暴力和自私的囚徒, 带着我生而进入其中的世界的形象。这个世界是地狱的图像, 充满了和我一样的人: 爱上帝却又恨他; 生下来是为了爱他, 却在恐惧和无望的、自相矛盾的饥饿中生活。”⁽¹⁾

他的生命正如他的出生一样, 是在异乡中的成长。默顿自幼就和艺术家父母一起开始行踪不定的生活。他生在法国, 一岁是和父母到美国, 住在纽约, 一度与外祖父母一起生活。六岁时母亲因癌症去世后又随父亲漂泊: 太平洋上的百慕大、法国的蒙托邦 (Montauban) 和圣安托万 (Saint-Antoine)。他后来在英国读中学, 入读剑桥大学两年后转到美国哥伦比亚大学

继续学业。在英国期间，父亲在他十六岁时因脑瘤去世，这使少年默顿成了孤儿。在哥伦比亚读大学时，作为其监护人、与其感情笃厚的外祖父母相继去世。二十六岁的默顿进入修道院后的次年，担任加拿大皇家空军飞行员的弟弟驾机前往德国执行战斗任务时，因飞机失事命丧英吉利海峡。从此，在血缘上默顿和世界几乎失去了关联。

生活把孤独和死亡强加给了默顿，这是默顿的自传给我们的最直接的感受。这个不得不接受孤独和死亡的年轻人，在二十六岁时抛弃了世界，放弃了成为大学教授的美好前程而进入修院，寻求一种在默观与静思中与上帝相遇的生活。

一、死亡

六岁的默顿第一次与死亡相遇，但在妈妈的要求下他并没有和妈妈道别。在母亲的临终时刻和葬礼上，他只是呆在不远处的车上，听雨落在车顶的声音。一个六岁孩子，在一个阴沉的雨天，模模糊糊中孤零零地猜测那无法猜测、感受那无法感受的沉重而晦暗的死亡。在写下这一场景时，默顿认为母亲不让幼子目睹自己的死亡，这是对的。意志坚强的母亲不愿意让死亡给儿子幼小的心灵投下阴影，不愿意让自己死亡的样子驱散她留给儿子的本来就不多的淡薄记忆。二十多年后，当默顿回首自己经历的第一次死亡时，他觉得没有祷告和圣礼，那淹没在痛苦和绝望中的死亡仅仅是一种丑陋。

十年后，第二次刻骨铭心的死亡来临了。这一次是他的父亲。1929年，十四岁的默顿在英国小城奥卡姆上学，夏天和父亲到苏格兰乡间朋友家度假，父亲因病回到了伦敦。他一个人呆在那栋大房子里，有一天接到了父亲从伦敦医院发来的很奇怪的电报：“进入纽约港。一切顺利”。他恐惧地意识到父亲病得很重，失去了理智。默顿一个人呆呆地坐在那空旷的大房

子里，不知道该怎么办，只是感到彻底的孤独：没有家庭，没有国家，没有父亲，没有朋友，没有安宁和信心，没有上帝。他来到伦敦，知道父亲得了脑瘤，只能躺在医院里等待死亡的到来。第二年夏天，他去医院看望父亲，这时候父亲已经不能说话了，尽管意识还比较清楚。默顿感到父亲的无助像一座山一样压倒在他身上，他哭了，父亲也哭了。大家都很无助。

然而，父亲并没有完全被病魔压垮。虽然不再能说话，但他是画家，还可以在蓝色的笔记纸上画画。这些画和他以前的法国现代派、塞尚式的画完全不一样，现在他画的是小小的、愤怒的拜占庭式的圣人，带着大胡子和光晕。默顿后来相信，在痛苦和孤独中，一直没有丧失信仰的父亲，他的意志和理性并没有被病魔损害，而是转向了上帝。在和痛苦的搏斗中，父亲的灵魂更加接近上帝。“灵魂像运动员一样，如果他们想受到磨砺、扩展，充分发挥自己的力量并根据他们的能力而得到奖赏，则需要配得上他们的对手”。⁽²⁾ 家人朋友并不理解父亲当时经历的搏斗，都以为他已经完蛋了，但事实上他在痛苦中更接近上帝。

终于有一天，他在学校里接到电报，父亲死了。这个世界上带给他生命、养育他、教育他、爱他、他最亲近的人死了，他不能理解。他只有像动物一般逆来顺受地背负他无法理解的苦难：“没有信仰的人面临战争、疾病、痛苦、饥荒、苦难、瘟疫、轰炸、死亡时只能如此，就像不会说话的动物，只能默默承受苦难；可能的话，当然会尽量躲避，但总有一天再也躲不过，只得认命。你可以试着麻醉自己，尽量减轻痛苦，但该来的总会来，痛苦终将把你全部吞噬。”⁽³⁾

父亲的死让他痛苦了几个月，好在正在青春期的精力旺盛的生命很快就摆脱了死亡的阴影。不过，十七岁时一次严重的感染，让他又一次和死亡近在咫尺，这一次是面对自己的死亡。默顿并没有惧怕——也许是已经经历了双亲死亡的缘故，他只是感到一种深切的冷漠，仿佛生死对他来说没有太大

区别。这种冷漠中夹杂着怨恨和骄傲，对充满痛苦的生活的怨恨，对死亡的漠然甚至蔑视所带来的骄傲。其实，在面对死亡时无论是冷漠、骄傲还是怨恨，都是对生命的贫乏和虚空的指控。此时的默顿有自己的信经：“我相信虚无”。^{〔4〕}

最终，年轻的生命力战胜了死亡。接下来的几年，是这个年轻而充满活力的生命疯狂探求其极致和满足的青春岁月，死亡已经远去，生命的快乐似乎唾手可得。然而，死亡仍然不时地光顾默顿的生活。

1936年的秋天，默顿的外祖父去世，次年夏天，非常依赖外祖父的外祖母也去世了。外祖父去世后，默顿来到他的房间，来到他冰冷的身体旁边。他做的第一件事却是关上房门，跪在床边祷告。他并不知道他为什么要这样做，那时他并无信仰，十七岁在罗马旅行时萌生的一点宗教情感早已烟消云散。他觉得这样做只是出于对祖父的爱，对他为自己所做的一切的感谢。他不知道为什么祷告，更不愿意让别人看到自己祷告。他听到祖母的脚步声，在祖母推门进来时停止祷告，站了起来。后来不久，祖母摔折了胳膊病倒了。一天晚上，默顿在祖母身边，听着她喉咙里发出的艰难的喘息，看着老人沉默无助的脸，他又一次开始祷告，祈求让祖母活下去：“You who made her, let her go on living”（你创造了她，请你让她活下去）。他并非不知道这时候老人需要的也许是死亡而非生命。然而他认为他能够确定的唯一的善就是生命，因此出于对生命的本能的认识，他为祖母祈求生命。他还不知道他祷告的“你”到底是谁，但是他相信“你”是一切生命的最高原则，是终极实在、纯粹的存在、生命本身、存在本身。^{〔5〕}

这一次，面对死亡，依然什么也不相信的默顿，并没有像幼年和少年那样仅仅沉浸于父母的死亡所带来的无助、悲痛与混乱；也许是心智更为成熟，有更强的责任感，他以祷告表达对死去的祖父的感谢，对被病痛折磨的祖母的怜悯与祝愿。他本能地到上帝——作为生命和存在根基的存在论意义上的上帝——那里寻求帮助。后来，祖母又活了一段时间。在写这

本回忆录时，默顿说他希望这里有某种来自神的恩典，而在这段时间里，或许这恩典能够帮助躺在床上沉默无助的祖母拯救其灵魂。对默顿而言，只有认识到上帝是恩典的上帝，才能从对生命和存在的关注走向对灵魂的关切；而只有在不仅创造生命、而且在拯救中赋予生命永恒的上帝那里，死亡才超越了绝望和虚无。正因此，《七重山》中的最后一次死亡终于摆脱了这本书中沉重阴暗的死亡气息。

在进入修道院（1941年12月）一年多以后（1943年4月），默顿不得不再次面对残酷的死亡，或许是他在这个世界上最后唯一的、真正的亲人——弟弟约翰·保罗的死亡。1942年夏天，已经入伍做了飞行员的约翰·保罗，在开赴欧洲战场之前到修道院看望托马斯，和他道别。约翰·保罗在修道院停留的几天里，接受了天主教的教导并在附近的教堂里领洗。对默顿而言，这不仅仅是弟弟的灵魂得到了拯救，他自己也可以放下重负：过去二十年里他在弟弟面前常常展现出的狂妄和愚蠢终于被洗刷了。洗礼不仅意味着人归向上帝而实现人与神之间的和解，也意味着人与人之间的和解。约翰·保罗受洗后的第二天离开了修道院。在挥手道别时，他们都意识到这或许是他们在这个世界上的诀别了。第二年的4月，托马斯接到了电报。4月16日，基督受难日的晚上，约翰·保罗在一次执行对德国的轰炸任务时，飞机在北海上空失事，他受重伤，最终因为缺水和无法得到及时救治而牺牲，他的战友把他葬入了大海。这个不幸的年轻人刚刚在那年年初结婚。

默顿没有像以前那样告诉读者他在亲人死亡时的感受，而是用诗歌哀悼弟弟：

甜美的兄弟，如果我不入睡，
我的双眼是你坟头的献花；
如果我不能吃我的面包，

我的禁食就像你死亡之地的垂柳一样生长。
如果在炎热中我找不到水解渴
我的渴将成为你的泉源，可怜的路人
在哪里，在哪个荒芜和硝烟弥漫的国度，
躺着你可怜的身体，迷路和死去的身体？
在哪一片灾难的景象中
你不幸的灵迷失了道路？
来，在我的劳作中找到一片憩息之地
在我的哀痛中躺下你的头颅，
或者拿走我的生命和鲜血，
为你自己购买一个更好的床铺——
或者拿走我的呼吸和死亡
为自己购买更好的安息。
当所有战争中的人被射死，
旗帜落入尘土，
你的十字架和我的十字架将仍然告诉人们
基督死在每个十字架上，为了你我。
因为在你四月的失事中基督被杀，
基督在我的春天的废墟上哭泣
他的眼泪金钱将落在
你那脆弱和没有朋友的土地上
把你赎回到你自己的土地上：
他的眼泪的沉默将落下
像铃声一样落在你异乡人的坟墓上
聆听他们，来吧：他们召唤你回家。⁽⁶⁾

在约翰·保罗的十字架上有基督的死，在他的异乡的墓地上有基督的哭泣，在他的灵魂迷失的道路上有基督的召唤带他回家——战争惨烈的死亡不能隔绝基督的爱。这时候，默顿终于能够面对他在六岁时就遭遇的死亡。

二、世界

在自传中，默顿从战争和死亡开始他的故事，也以战争和死亡来结束。死亡是渗透于他的生活中的阴影，和世界中的黑暗一起笼罩着他年轻时期的生命。他曾试图在生命欲望和激情的满足中来逃避阴影和黑暗，但却发现无处可逃，最终在来自永恒的光照中找到了驱散阴影和黑暗的希望。

亲人去世特别是幼年丧母、少年失怙的经历，使默顿对世界有一种疏离感，母爱的缺失和父亲的经常缺席无疑让他常常与孤独为伴。默顿十二岁时和父亲一起到法国南部小城圣安托万，在那里生活了一段时间，入读一所新教背景的寄宿中学。在巨大的学生宿舍中，默顿有时候在深夜醒来，在漆黑的夜色中听到周围同学此起彼伏的鼾声、从远处传来的火车汽笛声、军营里凄厉的军号声，感到了凄凉、虚空和被抛弃。⁽⁷⁾

这种根深蒂固的孤独感，也使默顿很早就获得某种独立的意识。特别是在父亲去世后，青春期的独立感得到了激发。这个给予他生命、抚育他成长、塑造其灵魂的人的离世，也似乎带走了世界对他的羁绊。默顿梦想着自己从此拥有了全部的自由，可以随心所欲地按自己的意志生活：“我想象着自己自由了”。然而，事实上在接下来的几年中，他走向了奴役之路，成为世界的俘虏。童年和少年时期通过各种途径获得的一点点宗教被抛弃了，他为自己建造神殿，以自己为上帝：“我完全成为二十世纪的人。现在我属于我所居住的世界。我成为我的令人恶心的世纪、一个毒气和核弹的世纪的公民。”⁽⁸⁾

十八岁时默顿考上剑桥大学，他自以为从此获得了自由。然而他并不

快乐，“我终于获得向往已久的自由，整个世界都属于我，我满意吗？我只做自己想做的事，然而，不但没有快乐幸福的感觉，反而觉得悲惨，贪图享乐注定自食其果”。⁽⁹⁾ 在剑桥读书期间，默顿度过了一段放浪形骸的日子，以至于在入学两年后中断学业，甚至不得不离开英格兰，回到美国在哥伦比亚继续读书。在自传中，默顿坦承在剑桥期间，让自己“变成了令人极度厌恶的人——虚荣、自我中心、放荡、软弱、犹豫不决、缺乏纪律、好色、淫秽、骄傲。我真是惨透了，只要照照镜子，就自觉恶心”。⁽¹⁰⁾ 这一自我诊断可谓不严厉。然而，对自己到底做了什么，默顿却语焉不详、含糊其辞。这或许是因为他对自己的难堪往事羞于下笔，也有可能是这一段叙述在出版时被删除了。《七重山》的手稿在出版前受到天主教会的审查，据称原稿中近三分之一的内容被删。根据学者的研究，默顿在剑桥的两年投身情场，寻欢作乐，和不少女孩子有交往，最终让一个女孩子怀孕，惹下大麻烦，几乎要请律师打官司，因此不得不匆忙结束剑桥的学业，逃到美国远避是非。⁽¹¹⁾

人们通常都会把《七重山》和奥古斯丁的《忏悔录》进行比较。奥古斯丁对自己的情爱经历并不讳言，默顿则在自传中，只是以某种自嘲的口气略微详细地谈起第一次坠入爱河的经历：16岁在从英国去往纽约的船上，爱上了一个看起来和他年纪相当、事实上比他大一倍的少妇。这不过是一个少年情窦初开的青涩往事，写入传记无伤大雅，而自传中对于日后与女性的交往则仅仅是点到为止。如果没有删减造成的人为掩饰，那么这些欲言又止之处确实暴露了默顿对这些往事确实不堪回首。可能确实是这些情爱冒险，像他自己说的那样让他对自己“自觉恶心”，“如今虽然已经悔悟，但又何必旧事重提？”。⁽¹²⁾

然而在当时，这种不负责任的情欲放纵，就是他进入世界的方式，因为他自认为这是运用意志掌控世界的体现。然而，他越是试图掌控自我和世界，却越是不快乐、不自由。于是他试图探究自己不快乐的原因，而世

界也为他提供了种种理论。20 世纪三十年代，种种精神分析理论在西方流行，默顿读了很多弗洛伊德、荣格、阿德勒（Alfred Adler, 1870—1937）的书，勤奋研读性压抑和各种情结的理论，并得出结论：“我不快乐的原因就是性压抑”。^{〔13〕}而造成性压抑的无非就是家庭、婚姻、社会、道德、宗教这些被认为敌视个体生命本能的制度和传统。

他又读了《共产主义宣言》，像当时的很多年轻人一样成为共产主义者，加入哥伦比亚大学的一个共产主义青年组织。于是他找到了另一个原因来解释自己的不快乐：“我的不快乐不应归罪自己，该责怪的是我生活在其中的社会”。他看得出来自己是时代、社会和阶级的产物。20 世纪的物质主义的资本主义世界“大量孕育出低贱、卑劣可厌的情欲和虚荣，一切罪恶皆假赚钱之名而行，并且得到鼓励与支持。我们的社会致力于刺激人体每一根神经，使它处于人为张力可能达到的极致，将每个人的欲望紧绷到极限，尽可能创造新需求，激起人工制造的热情；然后，再由我们的工厂、印刷厂、制片厂等等推出产品，用来满足需求。”^{〔14〕}这段针对 20 世纪三十年代的话，用来描述 21 世纪的今天，同样恰到好处，只需要在制片厂之后加上互联网即可。默顿本来就继承了艺术家父母对中产阶级价值的蔑视，此时在激进的社会政治理论对资本主义的批判中找到了自己的宗教。

默顿欣赏激进思想对资本主义的批判的深刻性。资本主义使人物化，把生活转变成种种无法带来满足的金钱追逐和消费。它对伦理和宗教的消解，让孤独的个体在虚伪欺骗和虚无主义中迷失了灵魂。不过，将个人和社会的不快乐和不幸归咎于资本主义，就像将其归咎于性欲的被压抑以及造成这一压抑的种种社会制度和道德规范，这样做就可以避免反思自我并免除了自我的责任。不仅如此，自我的愤怒和骄傲因此被激发。自我认为自己是社会的牺牲品而对社会充满愤怒，宣称为了获得解放和幸福，必须破除社会的限制乃至颠覆社会，重建社会的组织方式和道德规范。自我承

担如此伟大的解放和革命使命，想象自己才是掌握自我和人类命运的主宰和先知，把自我上升为自己崇拜的偶像。

青年时的默顿就自认为自己很成熟，充满骄傲地蔑视身边的世界，以叛逆者自居。他相信他已经超越了现代社会的一切愚蠢和错误，掌握了未来的秘密。他无视伦理约束纵情享乐，动用自己的意志“竭尽所能使我的心不被爱德（charity）感动，并用我顽固的自私心设下谁也攻不破的心防——我终于如愿以偿了”。^{〈15〉}他只顾情欲的满足，以至于对女友始乱终弃。接受了激进政治思想之后，他自认为属于“一个活跃、领悟力高的少数族群”。这一族群由社会中最聪明、最有活力的分子组成，肩负教化大众并领导他们推翻资本主义、建立新社会的伟大使命。然而，这一伟大使命很快就不了了之，他为世界革命的贡献——参加抗议、发表演讲、兜售小册子和杂志——总共只持续了三个月左右。他发现这一卓越的少数族群大部分都是“吵闹、肤浅、暴躁之人，因为微不足道的嫉妒心、派系仇恨，彼此倾轧，大声喊叫，炫耀自己，给外人的印象是虽属同一党派，但激进主义不同支派间都相互仇恨，山头主义之激烈险恶远超过它们对其大公敌——资本主义——的全面性抽象仇恨”。^{〈16〉}革命理想破灭后，默顿还加入了兄弟会，只是为了两个目的：拉关系，为了毕业后容易找到好差事；参加派对，说不定可以遇见很多漂亮的年轻女郎。确实，在哥大期间，默顿虽然再没有干出让女孩怀孕生子的荒唐事，但一如既往地寻欢作乐，并最终在一次恋爱中被所追求的女孩玩弄，正如他自己也往往逢场作戏地对待其他女孩。他视之为正义的报应。^{〈17〉}

然而，无论是参与社会运动还是追逐享乐，都不能消除默顿的不快乐，“多么奇怪啊！想装填自己反而掏空了自己，向外掠夺反而丧失了一切，尽情享受之际得到的却是苦恼与恐惧”。^{〈18〉}这一切的躁动和追求都是为了满足自我的虚荣和欲望，把他人和世界作为满足自我的工具，因此无非是在伤害他人和被他人伤害中撕扯挣扎，把意志交付于顽固的罪恶，不断摧毁

上帝放在心灵中的善与爱。好在默顿承认自己走入了死胡同，承认自己完全的失败无助：“正是我的战败成为我获救的契机。”^{〔19〕}对默顿而言，只有当世界和自我走向死亡时，只有当承认“只凭人自己的本性，一辈子也解决不了最切身的重要问题”时，生命的重生和自由才成为可能。^{〔20〕}他也因此认识到，20 世纪的时代和社会之恶不过是把人固有的罪打上了这个世纪特有的虚弱和傲慢，“在深处，仍然是贪婪、性欲和自爱这三种邪情私欲的古老故事；至于滋生这些邪情私欲的肥沃腐烂的土壤，则是不论哪个年代、哪个阶级都称之为世界的东西”。^{〔21〕}他问到，怎么可以期待“绵延数世纪的腐化残缺的社会制度，最后可以演化成完美纯洁的制度？”^{〔22〕}

三、皈依

在入读剑桥之前，默顿南下意大利游历。在罗马，他开始被教堂吸引，隐约感受到教堂建筑和艺术中传递的上帝的圣爱气息。有一天夜间，在旅馆中，他倏忽间经历了父亲的同在。这一刹那的超越死亡的相遇，让默顿“对自己悲惨堕落的灵魂顿时有了深刻的体认，觉得无地自容。我被强光穿透，看清了自己的状况，觉得恐怖万分”。这时他非常渴望逃离这一恐怖，获得解放和自由。这一渴望如此强烈，以至于他平生第一次真正祈祷：“不只是动动双唇、用脑力和想象力祈祷，而是发自我的生命和存在根源的祈祷，向我从来不认识的天主祈祷，求他从鸿蒙中向我伸出援手，助我摆脱千百种奴役我的可怕事件”。^{〔23〕}第二天，他生平第一次进入教堂祈祷，之后走到户外，“有重生的感觉”，之后在罗马的一周一改之前的虚无阴郁，“非常快活，充满喜乐”。^{〔24〕}

这次心灵顿悟的体验，似乎很快淹没于在剑桥和哥伦比亚的放歌纵酒，但与超越性的刹那相遇，哪怕是转瞬即逝，也埋下了灵魂苏醒的种子。默

顿的皈依之旅并无多少传奇经历或神秘体验。随着对自我的空虚和败坏的厌恶不断加深，他不能不渴求灵魂的救赎，最终的皈依也就水到渠成。文学和宗教的阅读和思考是其灵命探索的台阶。在剑桥时，但丁以诗意的方式让他对地狱和炼狱有所感受。他在少年时就开始迷恋布莱克（William Blake, 1757—1827），后来以布莱克为题撰写文学硕士论文。他陶醉于布莱克的诗歌中超越自然主义的神秘主义，被布莱克借助信仰、爱和意志来摆脱物质主义、净化自我、提升人类本性的努力所打动。在布莱克那里，他更深刻地感受到从画家父亲那里学习到的艺术直觉所具备的洞察力，并在日后将其转化为对默观生活的灵性操练。赫胥黎（Aldous Huxley, 1894—1963）也是默顿从少年时就喜欢的作家，他服膺于赫胥黎基于对神秘主义的研究而提出的超越性理论：超越性不仅存在，并且是具体的经验，而人需要通过祈祷与苦修来让自己摆脱兽性和贪欲，获得自由。

在沉溺于肉身的欲望和世界的喧嚣时，默顿已经在一种内在的抗议中苦苦探索救赎之道，所以会被这些夹杂了种种宗教和神秘主义体验的文本吸引，并逐渐去追求一种精神和内心生活。默顿后来在阅读吉尔松（Étienne Gilson, 1884—1978）、马利坦（Jacques Maritain, 1882—1973）、阿奎那这些神哲学家所写的著作中逐步走向了天主教。最初这是某种智性上的转向，尤其表现为对德性的渴望。正如奥古斯丁在读了西塞罗的《论哲学》（*Hortensius*）之后产生了对智慧的热爱，甚至渴望贞洁，默顿受到马利坦的启发开始严肃对待往往被现代人嘲弄鄙弃的德性，认识到德性是通往喜乐和幸福的道路，因为德性把人的自然能量加以协调和完善，并引导其走向与人的本性以及上帝的合一。^{〈25〉}进而他认识到“灵魂的生命并不是知识，而是爱，因为爱是最高官能也就是意志的行动，通过意志人与他的所有渴求的最终目的正式地结合起来”。^{〈26〉}现代人夸大了理性和智性（intellect）的客观性。在默顿看来，智性常常被激情的对象和目标蒙蔽败坏，它宣称的客观和不偏不倚背后隐藏

了自我的各种偏见和利益。即便是受到尊重的这样一些通常的、正当的欲望，也会充满各种偏见、自欺、自义，遑论那些邪恶贪婪的欲望。如果人听任自我的欲望和激情的摆布，那么其生命和爱将会陷入自我的偏狭、不义乃至黑暗当中。显然，阅读天主教神学家的著作获得的洞察，回应了默顿自身的生命处境。经历了黑暗中的迷失，他幡然醒悟，灵魂的转向成为他唯一的救赎之道，而他发现仅仅依靠自我，无法完成对自我的超越，因此“问题的唯一的答案是恩典、恩典，对恩典的顺服”。⁽²⁷⁾终于，虽然曾经千百次出入天主教堂，也曾在罗马参观教堂时获得某种神秘体验，在二十三岁时生平第一次去望弥撒，“在不幸、混乱、困惑和隐秘的内在恐惧打击下加入的某种谦卑中”⁽²⁸⁾，默顿开始向恩典敞开，最终领洗皈依并进入修道院。

默顿并不满足于成为天主教徒而去去过隐修生活，有三个动机。⁽²⁹⁾首先是弃绝罪恶的世界，⁽³⁰⁾其次是通过苦修为自己的罪、包括进入修院前的过犯进行补赎，第三则是在一种退隐、祈祷和默观的生活中寻求与上帝的合一。在《七重山》中，默顿勾勒了一幅隐修生活的美景，令人神往：“他们也不再被肉身奴役。他们的目光清澈，不再被世俗的烟幕与刺痛蒙蔽，只要举目向天，就能望见天国深处的无限光明，那治愈世人的光明……他们内心忽然充满恩宠，越来越丰盛，且不知来自何处，恩宠完全占据了他们，让他们心中充满爱，充满自由……凭借着纯洁、绝对谦逊的心，他们缩减成虚无，与祂融合为一”。⁽³¹⁾

这是他决心进入修院前在阅读关于修道生活的文献时，所形成的对修道生活的想象。进入修院后，他看到世界也进入了修院，因为修士同样是不完美的罪人。虽然这些不完美与世人的缺陷与恶行相比要小得多，然而在修道生活的责任与理想的映照下，显得格外刺目。有人在修院里生活五六十年却依然脾气暴躁。在他自己身上，世界也追随他溜进了修院，他以前的坏习惯披了新的外衣尾随而入：灵性上的贪食、灵性上的声色之欲、灵性上的骄

傲。⁽³²⁾《七重山》写到默顿进入修院就基本上结束了，对他的修士生活着墨不多。不过在他的日记里，我们可以看到他的喜乐，但也不时读到他的挫败和失落感。他经常对院长唐·詹姆斯（Don James）的专断控制感到不满，批评修院的等级制。很长时间内，修院的宗教生活、日常劳作和修院给他安排的写作任务让他非常繁忙，他抱怨没有充分的时间独处默观，曾数次考虑改换修院。他有时甚至感觉隐修生活并没有像他期待的那样在根本上改变自己。他并没有完全从过去中走出来，尤其是在男女之情方面。在接近五十岁时，也就是在进入修院近二十五年之后，他为年轻时期对待女性的轻佻放纵而懊悔，但另一方面他也为没有真正地去爱一个女人和被爱而感到遗憾。他渴望一种不被年少时的肉欲玷污的、真正的、纯粹的爱情。⁽³³⁾

匪夷所思的是，这样的爱情真的来到了默顿的生活，并且是在他五十一岁时，在他进入了修道院二十五年之后。他和一个在手术住院时照料他的女护士玛吉（Margie）堕入了爱河。他们虽然不得不在某种半地下的状态中交往，但双方的爱真挚热烈，销魂蚀骨。默顿一度考虑是否要还俗和玛吉一起生活。此处无法以三言两语来议论默顿这段曲折忧伤的爱情之旅。他在日记中坦言“我明白我多么需要她的爱来让我变得完整”，他们的爱让他们“融为一体（one being）”，他宣告“现在我意识到我找到了我一生都在寻求的一件事，一个人”。⁽³⁴⁾他的“无法治愈的不完整性”似乎被治愈了……可以想象，默顿的灵魂经历了什么样的痛苦煎熬和剧烈挣扎，最终结束了这段惊心动魄的爱情，维系了最初加入修院的誓愿，回归了隐修生活。

这一抉择无疑是明智的。默顿明白，作为当时天主教世界差不多最著名的修士，他破誓与玛吉结婚，将会对他的修院和天主教会造成严重伤害。更重要的是，他意识到他们的关系中有某种他无法明言的“相互的不真实”（mutual untruths）。⁽³⁵⁾他知道在对玛吉的爱中，正如他的一个梦所告诉他的，他内心中深爱的玛吉不仅仅是日常生活中的玛吉，而且是她身上的神秘的和

独特的潜在的生命。虽然他所爱的玛吉不是某种“象征”，但他无疑把自己对一生渴求的美好纯粹的爱，投射到了玛吉身上。而一旦两个人从激情之爱进入日常生活，真实地承担巨大的外在压力以及两人在很多方面的差异，这一纯粹的爱能够维系吗？他意识到如果他果真破誓结婚，那不仅是对修院和教会的沉重打击，而且很可能最终将毁灭玛吉和他自己，而这种破碎无疑将使他和玛吉的爱成为苦涩乃至苦毒的懊悔之事。因此，并非像人们可能通常会理解的那样，默顿在上帝和玛吉之间选择了上帝。事实上，对默顿而言，他在选择了上帝的同时也拥有了他和玛吉的爱，尽管他事实上和玛吉彻底分离并失去了联系。有时候，占有招致毁灭和懊悔，而舍弃却带来更新和重生。

因此，奇妙的是，这段表面上看起来是悲剧的刻骨铭心的爱情经历，转化了默顿的生命，^{〔36〕}甚至成为默顿的灵命旅程的新起点。他获得了爱，也给予了爱，虽然无疑会因为不能和所爱之人在一起生活而抱憾，然而未曾爱过的人生遗憾也被消弭了，残缺的自我变得完整，而年少时践踏爱的邪情私欲压在灵魂上的重负，也似乎可以彻底卸下。他感到了前所未有的自由。出于肉欲 (lust) 的爱会屈服于肉欲，而只有为爱而爱 (to love for love's sake) 才能摆脱欲望的捆绑而获得自由。^{〔37〕}默顿感觉自己从此能够以一种以前不可能的方式成长。^{〔38〕}他感谢上帝将他从毁灭的边缘拯救回来，“在顺服上帝中找到了最高的自由”。^{〔39〕}

有人乐意把默顿塑造为一个宁静圣洁的修士形象，满足他们在浮华肮脏的现代红尘中发现超凡脱俗的属灵圣人的梦想。默顿也确实发表了很多著述来引导人们追求宁静圣洁的生活。他的生活中当然充满宁静、圣洁、喜乐的时刻，然而这绝不是他的生活的全部。默顿拒绝佩戴面具，并不掩饰自己的软弱和有限。正如他在《七重山》中呈现自己人生的混乱罪错，成为修士后他也在日记中记录了所遭遇的黑暗、诱惑和挣扎，也许和自传一样也并非完整的真实——有几个人敢于让自己内心的幽暗和欲望完全敞

露呢？——但已经尖锐地暴露出真实的人性软弱与有限。他在日记中坦言，他的皈依并不完全，需要持续一生之久，在这一旅程中有高峰有低谷。在默顿那里，我们看到，即便是献身上帝全身心投入到灵性生活的修士，也一样会经历人性的诱惑、失落、困惑；成为基督徒的皈依并非神秘的涅槃式的顿悟，而是不断与自我和世界争战的灵命跋涉，常常伴随怀疑、挣扎、痛苦，需要勇气、坚韧、信靠，在爱中走向自由。所幸在默顿看来，这一艰难的旅程并非取决于个人的英雄般的意志，而是对爱的顺服：“基督教的爱的根源不是爱的意志，而是一个人被爱的信念。一个人得到上帝的爱的信念。”⁽⁴⁰⁾ 默顿的人生是对这一信念的阐释。 ●

* 本文第一部分是笔者十多年前读了《七重山》原著后写下的随感，这次读了中译本，写下后面两个部分。文中的《七重山》引文有的出自原文，有的出自中译本。彭小瑜老师对默顿素有研究，本文的写作也得益于和他的交流。

- 〈1〉 Thomas Merton, *The Seven Storey Mountain* (New York: Harcourt Brace and Company, 1948), 3.
- 〈2〉 同上，第 83 页。
- 〈3〉 多玛斯·牟敦，《七重山》，方光路、郑至丽译，上海三联书店，2008 年，第 84 页。
- 〈4〉 同上，第 99 页。
- 〈5〉 *The Seven Storey Mountain*, 160.
- 〈6〉 同上，第 404 页。
- 〈7〉 同上，第 49 页。
- 〈8〉 同上，第 85 页。
- 〈9〉 《七重山》，第 106 页。
- 〈10〉 同上，第 135 页。
- 〈11〉 关于这段往事，参见中译本“五十周年版前言”和“给读者的说明”。
- 〈12〉 《七重山》，第 120 页。
- 〈13〉 同上，第 125 页。
- 〈14〉 同上，第 136 页。
- 〈15〉 同上，第 122 页。
- 〈16〉 同上，第 148 页。

- 〈17〉 同上，第 167 页。
- 〈18〉 同上。
- 〈19〉 *The Seven Storey Mountain*, 165.
- 〈20〉 《七重山》，第 171 页。
- 〈21〉 同上，第 136 页。译文有改动。
- 〈22〉 同上，第 138 页。
- 〈23〉 同上，第 111—112 页。
- 〈24〉 同上，第 113 页。
- 〈25〉 *The Seven Storey Mountain*, 204.
- 〈26〉 同上，第 191 页。
- 〈27〉 同上，第 206 页。
- 〈28〉 同上，第 210 页。
- 〈29〉 Lawrence S. Cunningham, *Thomas Merton and the Monastic Vision* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 26-27.
- 〈30〉 弃绝世界并不意味着与世界完全隔离、对世界漠不关心。成为修士后，默顿一直关注美国和世界，积极参与反战与和平运动，参见彭小瑜，“‘仇恨是死亡的种子’：托马斯·默顿的反战立场与世界和平理想”，《上海师范大学学报（哲学社会科学版）》2021 年第 4 期，第 5—13 页。
- 〈31〉 《七重山》，第 320—321 页。
- 〈32〉 *The Seven Storey Mountain*, 387.
- 〈33〉 Mark Shaw, *Beneath the Mask of Holiness: Thomas Merton and the Forbidden Love Affair That Set Him Free* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 122.
- 〈34〉 同上，第 209 页。
- 〈35〉 同上，第 179 页。
- 〈36〉 同上，第 205 页。
- 〈37〉 同上，第 203 页。
- 〈38〉 同上，第 210 页。
- 〈39〉 同上，第 202 页。
- 〈40〉 同上，第 205 页。

[作者为北京大学历史系长聘副教授，主要研究领域包括近现代法国史、西方政治思想史，著有《启蒙、革命与自由：法国近代政治与思想论集》（2018 年）、《创造自由：托克维尔的民主思考》（2014 年）及相关论文多篇。]



澳大利亚金矿区 (Australian gold diggings) (约 1855 年)。
作者为英国画家埃德温·斯托克勒 (Edwin Stocqueler, 1829—1895)。
图片来源: <https://www.nationalgeographic.org/thisday/feb12/australian-gold-rush-begins/>

请不要在橙色阳光里的 陌生人面前哭

文 / 武陵驿

在班迪戈中餐馆能吃些什么？

傅鑫头一眼看见这个高壮的白人，就察觉了异常，不是鼻尖沾染的矿石粉末，而是那双骨节粗大铁钳一般的大手。一个孤零零的白人在班迪戈唯一的中餐馆享用咕噜肉，很不寻常。方形大口在没有食物的时候也一开一合，随时做着啃噬骨头的动作；他嚼着的应该不是猪肉，也许是袋鼠肉，或者是袋鼠；腮帮子上挂着糖醋汁，像活物奔跑似的左冲右突；左脸颊尽管被浅棕色枯草样的乱发遮着，数道深深的血痕仍像火苗似的，时不时探出来。

中餐馆门楣挂着“台山中餐馆”和“随时待客”的英文招牌，但充其量就是一幢简易木板屋。这里很少有白人主顾来，很多白人矿工即使走过门外的乞丐，也不会停下；即使停下，在餐馆门口伸头张望，看见的最多只是进门左首一张料理台，铺着红桉木做的巨大砧板。有时候是老板赤膊

挥舞斩骨刀，更多时候则是一个纤弱的中国女孩，沉甸甸的中国菜刀在她手里不知怎么就变轻变小了，人们管她叫阿珍。傅鑫见过她好多次，没有什么印象；现在再细细审视，确认只是一个粗手粗脚的暴牙妹。一个小脚中国女人低眉垂目坐在旁边账台后面，戴上了一顶时髦的英国女帽，藏起了脑后抓髻，她是老板的续弦，也是阿珍的后妈。于是，好奇心重的白人矿工们知道了，台山餐馆是淘金地第一家卖袋鼠肉的餐馆，还卖兔肉、袋鼠肉、野狗肉、蛇肉和老鼠肉等等奇怪食物。当地欧洲移民们中间甚至传说这是家黑店，中国佬在店里卖班迪戈丛林魔鬼的肉。然而他们离去时，眼神里仍然带着一个大问号：在班迪戈中餐馆你能吃些什么？

傅鑫喉咙痒得厉害，勉强忍住咳嗽，将痰液咽回去。他退出餐馆太急，差点撞倒小脚颠颠的老板娘。他的新皮鞋走得太快，露出了一瘸一拐的惨状。右膝受过旧伤，他走得稍快就会蹒跚，但那个白人过于享受美食，根本没抬头。

在对面福隆杂货店的后门口，英国人马库斯看着一大堆中国圆口黑布鞋堆里一双铮亮的黑皮鞋一拐一拐，呈内八字，朝他冲过来。他知道是傅鑫来了。之前马库斯站在那里，吸了足足有四根烟，身边来往都是戴毡帽拖着大辫子衣着臃肿褴褛的华工。

马库斯咧嘴笑说：好几天没见你晃悠，还以为你死在烟床上了。

傅鑫没像往常那样露出熏黑的牙齿的笑，他什么也没说。

两人一先一后进入杂货店，老板一看到他们，赶紧把后门关上，还上了锁，转身熟练地给英国人拿来了啤酒，在傅鑫面前放了一碟花生米和烧酒。

昏黄的煤油灯光，剥落的墙纸，墙上挂轴用毛笔写着令马库斯抓狂的象形文字。傅鑫告诉他上面写的是中国老百姓不信别的，只信吃的。他比划着说，食物是天样大的东西。马库斯费力地听懂了傅鑫的广东四邑英语。他很不以为然。直到傅鑫死后，他才得知傅的弟弟妹妹是在来澳洲的半路

上饿死的。

他和这个肤色黝黑的中国人结伴来班迪戈寻找矿工肖恩的日子是四月，罗顿河水横贯的淘金地正流行瘟疫。马库斯发了寒热，喉咙生疼，不断淌鼻涕，他意识到新建立的维多利亚殖民地只有夏冬两季。入秋的一天白天是夏天，晚上转冬天。他一到班迪戈就病了，在这里住了整整半个月，幸亏染的不是疫病。每天都仰赖傅鑫安排台山餐馆送三餐，但他几乎见不到傅鑫。他承认自己喜欢傅鑫，傅不光黑白两道通吃，而且有一只对犯罪的气味特别敏感的鼻子。

罗顿河水变清的季节，马库斯大病初愈，居然爱上了中餐，那个叫阿珍的中国女孩每次羞答答地将汤碗和米饭端到他床头，他都津津乐道于玉米袋鼠肉汤。他回墨尔本前，对傅鑫说他或许爱上了阿珍，如果只考虑饮食之乐。

事情起因于太子旅馆 304 房

马库斯曾在新金山《阿耳戈斯报》上撰文说，今天不需要什么飞毯带你去中国，只要一转弯，拐入城里小柏克街，遇见那个身材瘦小的华人神探，傅鑫嘴里叼着香烟，带着你指指点点，所有中国风土人情在一条街上尽入眼底，尤其是关于中国罪犯的情报。所以，这位英国记者从墨尔本不惜随着傅鑫直驱 150 公里，一路追踪着血腥味来到班迪戈。

马库斯来到罗顿河畔的金矿是调查一系列杀人案件。他在班迪戈的病中笔记记载，台山中餐馆的阿珍早就习惯了料理那些淘金华工捎带打来的野味。有天晚上，他们送来的不光是大个子的袋鼠和长得像硕鼠的袋鼠，还有一个脑壳打破的小伙子，伤口很可怕，他身上藏着的金子被抢了。他们全说是魔鬼干的，班迪戈茂密的丛林里藏着的是白人魔鬼。

接着，班迪戈白人矿工营地中出现了一起死亡事件，那个白种女人死得很惨，脸完全破相了，警察认定死于野狗攻击，但附近百姓都说是传说中的班迪戈丛林魔鬼又出现了。华工们则嗤之以鼻，他们暗地里全说那个欧洲女人是个卖的贱货。不过，当地报纸则一致宣称为班迪戈丛林魔鬼案。

新金山墨尔本的金子使旧金山圣弗兰西斯科黯然失色，而金子带来的是罪恶。墨尔本唐人街发生了一起类似案件，死在唐人街的妓女来自班迪戈，也是一位爱尔兰妓女，名叫凯瑟琳。唐人街酒楼食肆开始疯传班迪戈丛林魔鬼进城了。

就是这起凯瑟琳被害案引起了刚到墨尔本的英国记者理查·马库斯的浓厚兴趣。他采访了负责重案的探长，但老探长很不耐烦，而年纪更大的警察局长一味含糊其辞。马库斯决定甩开警方单干。他找到了唐人街住满了妓女皮条客的太子旅馆 304 房间。上帝不想浪费他所爱的勇敢记者的宝贵时间，让他立即在房间里发现了一具女尸。他去警局报案，见到一位眼珠像猴子那样圆溜溜转动的华人探员。他们当即赶赴现场勘察，驱散了围观的闲人。

去年 9 月 12 日是南半球寒冷的春日，傅鑫和马库斯相识于犯罪现场。傅鑫说，报案人最可疑。马库斯说，我是报案人。傅鑫说，所以你有嫌疑。

马库斯的紧张感突然消失了，他咧嘴无声地笑了。写了那么多罪案跟踪报导，今天才听到一个侦探如此武断的推理。他说去太子旅馆找妓女玛丽，玛丽是前一阵闹得沸沸扬扬的案子中被害妓女凯瑟琳的闺蜜，没想到她在旅馆房中上吊了。玛丽同凯瑟琳一样，都是极少数愿意接待中国淘金矿工的爱尔兰妓女。

傅鑫取出香烟点上，盯着他，好像在分析他是不是爱尔兰人，马库斯差点忍不住要喊话，鬼才听不出他的口音，他是地道的苏格兰人。

好一会儿，傅鑫才说，有人谋杀了她。

马库斯同意，但他需要证据。傅鑫说用不着等法医来，证据很明显。你看她的脖子上那么多淤青，胸肋骨还断一根，胸口有掌印，指甲缝里沾着皮屑和血，还有些浅棕色毛发，可见凶手是一个浅棕色头发的欧洲白人，有蛮力，手很大，身上应该有抓伤，考虑到死者是妓女，凶手很有可能是来自巴拉瑞或班迪戈矿区的淘金汉。

马库斯还从未在殖民地警局内看见过这么敏捷的判断力，但他却没有见到警方悬赏通缉一个手很大身上带抓伤的欧洲矿工。相反，第二天，警方在报端辟谣说太子旅馆发生的只是一起普通自杀案。

马库斯在唐人街找到了正在理发的华探。傅鑫让他坐着等，等到他舒服服洗完头，头上冒着热腾腾的白气，才冲着马库斯狐疑的灰眼珠说，喂，咱们做一笔买卖。

马库斯说，我可不买鸦片。

傅鑫闻了闻自己的衣袖，闻不出鸦片味，他反问，你不想要独家新闻？

马库斯心里暗骂狡猾的中国佬。但他按着傅鑫的报价，还是爽快地付了5英镑。因为中国佬提出的交易条件确实是好买卖，而且这个中国佬还是新金山唯一的华探。1850年在巴拉瑞和班迪戈等地出现淘金热后，英帝国国会通过法案将飞利浦地区从新南威尔士分离，成立维多利亚殖民地，面积20多万平方公里（相当于英国），由一名副总督管理。维多利亚警力根本无法跟上城市的迅猛扩张，总共只有28名侦探，7名分布在乡村，1名在邮局，4名在城里警局做行政，剩下16人都在城里执行外勤。警察局长果断决定增加10名警力。这10人全是便衣外勤，包括唯一的一名华人侦探，专门对付华人罪犯。颧骨高耸眼珠忽闪忽闪的傅鑫，现在是遮住唐人街半边天的人物。

三天后，墨尔本报端援引傅鑫秘密提供的线索，曝光了太子旅馆命案是谋杀案，很可能是系列谋杀案之一。新闻马上轰动全城，连矿区的《班

迪戈星报》也转载，引发了大众的持续猜疑，是不是凶手来自班迪戈矿区，在班迪戈和墨尔本两地来回流窜，连续作案？殖民地警方突然陷入了舆论包围的大漩涡。

桉树棍子不结实

十月的一天，他们在唐人街重新碰头。马库斯吃过一顿来墨尔本后最丰盛的早餐。他拿到了丰厚的稿酬，改头换面，换了新衣帽新皮鞋，灰眼珠像用水洗过，喜气洋洋。

那天中午傅鑫不是一个人来的，他胳膊上挽着一位栗色长发的欧洲女人丽姿。她笑容里湖水一样柔软的东西，让马库斯想起了苏格兰高地的湖泊，她夸张的翘臀式蓬蓬裙好像重得使他心里发沉，他亲吻了丽姿的手。丽姿·奥斯邦肯定是一个来自国王街的无知的爱尔兰女人。马库斯猜对了。在当时殖民地语汇里，无知等同于堕落。

傅鑫一直单身。马库斯猜他在中国老家一定有老婆，说不定不只一个老婆，说不定还有孩子。但是，傅鑫从来不谈家乡的事，好像他是从石头里蹦出来的。马库斯不晓得丽姿知道些什么，但他倒是初步掌握了傅鑫的一些来历。傅鑫的真名无从查考，但这个狡黠的小个子的确是最早离开动荡不安的广东的那批中国人中的一个，在英属殖民地香港和新加坡短暂飘荡，搭船前往南澳，经过漫长徒步旅行，抵达维多利亚淘金地。数年后，他成为给警方做事的口译员，同时也做了淘金华工里的大佬。

马库斯疑心他在中国是长毛，其实这疑心是多余，淘金热里的出洋华工不少都是太平天国洪杨旧部。他们熟悉枪械，打仗勇猛，九死一生，差不多都是亡命徒。谁也不知道何时大佬口译员做了英国人的便衣密探，江湖上风传傅鑫出卖了许多华人朋友，也有人出头辩护说他是在犯罪团伙里

做卧底。某天半夜，傅鑫在布朗斯威克街一个相好家里过夜。半夜有人敲门，他连衣服也没穿，就被人架走了。几天之后回来，他浑身是伤，腿也瘸了。以后出门，他胳肢窝下就多了一支手枪，虽然几乎不用，他自己说那就是一个吓唬人的玩意。

十来年间，越来越多的华人离开淘金地，涌往维多利亚殖民地的中心墨尔本，聚集在小柏克街，渐渐形成了唐人街。傅鑫也就不再隐瞒身份，不再讳言他是警方委任的侦探。警方普遍认为他能干且可靠，破例承认了他这个唯一的华探。此时傅鑫已经住在城里，但华人神探的名头从唐人街蔓延到了淘金矿区。

马库斯所不了解的是，傅鑫同堕落的白种女人交往的最初，曾经只身单挑唐人街赌馆。那时候十来岁的傅鑫，脑后拖着一条发色枯黄开花的大辫子，里里外外到处想找一把锋利的刀子，但老乡们把菜刀也藏了。他背上铺盖卷，裹上绑腿，腰间插着弹弓，手里提着一截桉树棍子，瞒着老乡离开班迪戈营地，第一次连夜进城。他从后门闯进唐人街赌馆，着实吃了一惊。第一眼就是与丽姿·奥斯邦对视——他在她眼睛里的蓝色夏夜里寻找着什么。

守门的菲律宾人在跌倒前，叫了一声“我的上帝”。傅鑫没有理会，他不是为了上帝，那是白人的上帝；他也不是为了公义，那是白人上帝的公义。他为了复仇。他恨赌博，更恨高利贷，只因为他老窦（粤语指父亲）。

傅鑫的第一棍打偏了，落在赌桌上。桉树棍不结实，先裂了，那个逼死傅老窦的放高利贷的察觉不妙，抄起一把椅子掷过来。傅鑫跌倒在丽姿怀里，在一股柔和而辛辣的香水味裹挟下，他放纵自己凑到雪花皮肤如此近，连她鼻翼两侧的雀斑也看清了。丽姿顺手就把他扶起来，他的腿弯里又挨了什么东西的重击，他已经无法站立。在这个空当，他本能地掏出弹弓，将一枚罗顿河里水磨溜圆的石子打在放高利贷的脸上，两颗门牙崩飞，

第二枚石子准确命中高利贷者的太阳穴。

傅鑫突然想到外国美女的骨架真是健壮。在后来十来年漫长的探员生涯里，他从未想过爱上一个健壮的爱尔兰妓女会有什么样的后果。

每逢看到路边树上盛开的一团团厚重的金黄色花球

丽姿那天出现在唐人街赌馆实源于她的粗心大意。她虽然也接班迪戈来的淘金汉，但她从不接华人（不是高傲，说不清为什么）。那天她将钱包掉在了马车上。马车夫告诉她下一个乘客是个华人，在唐人街下车。她在赌馆里面浴室蒸汽似的喧闹中辨认着华人的面孔，发现这真是一个难上加难的苦差事。等到她好像认定了某个人，但那个人竟然被一个拿着树杈的乡巴佬干趴下。丽姿发现那个剪掉大辫子的年轻淘金汉有些不同寻常，面黄肌瘦的中国少年腰间掉了一卷书在地上，在众人慌乱间，被她捡了起来。

当天晚上，她在港区码头上找到了这个少年。他的衣服上还沾着血迹。她将那卷书还给他，那是狄更斯的《孤星血泪》英文版。她还将他领回她在国王街的小公寓，给他面包和酒。傅鑫吃饱喝足，额上冒出一层热汗，宽阔的鼻翼呼扇着，扬起两道剑眉，疑惑地望着她。丽姿先笑了，她耸耸肩，傅鑫问她多少钱，她一愣，反问他有钱吗，傅鑫说面包不贵，酒钱他不知道。她晓得误会了，哈哈大笑。傅鑫说我杀了人，丽姿说我知道。他说死了，她说不知道。

他说在到南澳之前，他老窦吐光了胃里全部黄水，看到船上最后一只老鼠死了。船员们把船上的老鼠全抓光了，烤了，吃了。水手们都懂没有老鼠的海船只有死路一条。老鼠活着，人才活着。这点道理傅老窦知道了也没用，眼看着傅鑫的一个弟弟两个妹妹一个接一个饿死在海上，老窦急得想投海，但他没有在到达澳洲前一死了之，最终输光淘来的那点点金子，

将一条老命送在了唐人街赌馆里。他连续四天四夜没有离开赌馆，一头栽倒在赌桌下面，留下一屁股高利贷。

那一夜，丽姿给他换了衣服，将她的英雄的头搂在怀里。她嘴里喃喃自语：哦，感谢上主，大卫战胜了歌利亚！

傅鑫在柔和而辛辣的香水味中，浑身陡然哆嗦起来。这里无论中午多么炎热，半夜总是寒冷的。他分明又看见自己的祖父如何用拐杖教训在外眠花宿柳的三叔。

从那时起，傅鑫每次进城都故意避开国王街，但每逢看到路边树上盛开的一团团厚重的金黄色花球，他的鼻翼就忍不住掀动，他得知这是澳洲大陆上到处可见的金合欢花。那柔而辛的香味总是将他带入他设想中的丽姿的欢笑和哀伤，但他就是不敢想象自己回到丽姿小公寓的场景。

傅鑫也许是第一个对金子失去兴趣的淘金汉。也许是因为在城里遇见一个戴着白领圈的老牧师，听了一段祷告词，得到一本英文钦定本《圣经》。他回到班迪戈，就着营火，翻了一晚上，以后他没事就翻，特意去拜老牧师学英语。在牧师的书房里，他找到了些有意思的英文书。

他主动把辫子剪了，换了一身二手洋服，裤子有点紧，胸前只有两三枚纽扣，工友们笑话他脖子上系了一块彩色抹布。但当华人与白人的冲突发生后，他充当起翻译角色，没人再敢笑话他。从洋牧师和丽姿那里他了解了洋字母的力量，他不光使用弹弓，还在纸上写写画画，凭着小聪明和勤学苦干，主动充当华人与白人之间的桥梁，直到某天他冲撞了一个威尔士人的高头大马。那个穿着红色警服的白人跳下马，晃动着钢盔，盔顶尖尖的红缨迷住了傅鑫的眼睛。白人扯住他的领带，皱着眉头，但说话蛮客气。傅鑫一口广东四邑口音的英语居然畅通无阻，使他得以讲清楚自己是赶着去给城里来的警察做翻译。威尔士人举手示意，巧得很，他就是新金山来班迪戈办案的探长，他雇佣了口译员傅鑫。



傅鑫以后频繁往城里跑是去维多利亚警局当差。每次他为同胞做完口译，总感到很孤单很失落，他的心在城里，办完差事，他往唐人街去闲逛。小柏克街，对他而言就是家乡，虽然这里看不到手推车，听不到木屐敲地。有时候，他会去理发店享受一下久违的掏耳朵。被温柔的手伺候过的耳朵将家乡的声音都收藏在里面，满耳都是广东戏曲锣鼓，临街门窗里露出来麻将洗牌声响，茶馆、粥店、中药铺、杂货店、报摊、当铺等等熙熙攘攘的热闹，忙碌的母亲们呵斥孩子的声音……

有一天，他也像城里那些黄发少年一样在路边放肆，吸卡雷拉斯（Carreras）烟，对着玻璃瓶口灌深棕色的咳嗽药水。马车辚辚驶过，一只很白的手搭上他肩头。他的腿肚子不由自主又哆嗦起来。一个银发女人妆很浓，笑很浅，香味很骚，他觉得都是他祖母的年纪的那女人，扔掉手里的香烟，扭动着上下身之间的连接部分，快活一下吗，有些外语是无师自通的。他脸红得像西红柿，却反而牢牢记住了那些拗口的英语淫词。当他忽然醒觉自己竟然来到了国王街，就扭头跑了。

他在淘金营地度过火热难熬的整个夏天。他带着金块来城里兑了钱，把弹弓装在一只首饰盒内，又去了国王街。这回他的英语没帮上太多忙，他把弹弓送给丽姿。丽姿先是一愣，旋即笑得前仰后合。这是什么意思，他结结巴巴地问她愿不愿意嫁给他，丽兹突然不笑了。她把弹弓退还给他，她说她不要什么武器，也不要什么玩具，她要的是一个戒指。他一听就想去街上珠宝店买戒指，但被她一把拉住了。

那天，傅鑫仿佛从广东老家走过千山万水，走到了新金山，又走到了欧罗巴的爱尔兰。他光着上身，倚在丽姿公寓硬邦邦的床头，在他的裸身投下的暗影里，洋女人的面目看不太清楚。丽姿的粉红乳头被嫖客咬破了，她睡着的时候也一定很痛，但她的鼾声很温暖很体贴，让他很充盈也很疲惫。他怅然望向窗外，看见一些广东女人坐在自己家门口台阶上，就像他在家

“他回到班迪戈，就着营火，翻了一晚上。”

绘图：曹青。

乡的老婆的样子（他已经想不起她的长相）。无论在世界何处，她们总是那个模样，但她们同爱尔兰女人的区别就像是土豆和番薯，尽管这是一个老窠唾弃的洋妓女。

他狠狠吸一口烟，不再觉得洋烟很贵，不再觉得老窠在噩梦里还会继续搅扰，这是傅鑫一生中最轻松惬意的时刻。

心里还有一根大辫子

理查·马库斯大病初愈，从班迪戈回来。5月天象罕见，墨尔本城里下着绵绵细雨，雨一下就下了一整天，下榻的旅馆里有一张便条等着他。

他按便条找到唐人街一个酒馆，里面比他下榻的旅馆还阴暗潮湿。傅鑫在里面，身边围着许多中国人。看得出不少是淘金矿工和贩夫走卒，大家都喝高了，猜拳行酒令。马库斯捏着帽子，在一旁拉长了脸。那天傅鑫明显喝多了，他手舞足蹈地扮演着什么角色，唱起了马库斯根本听不懂的戏文。

这是粤曲，他攀着马库斯的宽阔肩头说：听我说！丽姿不是我的姘头，是我的贵人。好多年前我还是个什么也不懂的孩子，就背上了警方通缉令，我是一个在逃犯！我在丽姿的房间里整整藏了半个月。

马库斯喝啤酒差点喷出来，一个中国通缉犯在爱尔兰女人的房间里躲了半个月！离开的时候，他穿着女人给他专门预备的高级西装，辫子盘起来藏在大礼帽里面，口袋里还装着女人卖肉换来的英镑。

天哪，那你为什么还不娶她呢？混账东西！马库斯举起啤酒瓶又放下，换成左摆拳，狠狠地插了他一拳，傅鑫跌翻在地。地上早就倒下了好几条汉子，没人在意。

傅鑫的脸红彤彤的，嘴角也红彤彤的，躺在地上大喘气，半天才缓过

劲来，长叹一声：你们英国人不懂，我——是中国人哪！

夜深了。马库斯把傅鑫扶到自己的旅馆房间里，伺候他吐完躺下。窗外的风弱了，雨却越来越大，街边的煤气灯将旅馆门前的巷子变成了一条游动着白鱼的河流。当马库斯快睡着的时候，傅鑫突然睁开眼睛跳起来，嚷嚷着口渴。马库斯从茶坊搞来一杯热红茶，傅鑫不管三七二十一喝了，接着找香烟，找到烟点上，却没有抽，想了很长一段时间，他的圆眼睛烧得火星一般通红发亮。他对马库斯说，算啦。不要说什么对不起。我永远不懂你们英国人的想法。哦，你们喜欢用的词是制度。

马库斯说，你指的是警察局制度？

傅鑫点点头，又摇头，他狠狠吸了一口烟，慢悠悠吐出烟圈：不光是警察局。不光是制度。

马库斯早就发现傅鑫腋下的配枪不见了。现在他晓得傅鑫刚被警方免职了。

傅鑫又说，我还是警方公认的中文口译。

马库斯问，是因为我的曝光报导？

傅鑫耸肩。

他语无伦次地解释说他不是因为泄密被免职，而是他到局里报销了一大笔钱，买鸦片的钱。谁都晓得要在唐人街得到情报，比人脉关系更可靠的方法是用鸦片换。傅鑫一直在用各种方法搞鸦片，到警局报销。警方高层越来越关注他使用鸦片的情况，诸如每天使用多少，在哪里购买，是否有吸食，以及鸦片换情报对警队风纪的影响等等。

马库斯忍不住追问他有没有抽鸦片。

傅鑫还是有气无力地耸肩。他早学会了用耸肩来避免回答。

马库斯什么也没说，他推门而出，去找点什么烈性酒喝喝。他那英国式傲慢并不接受面前的中国式精明。

他听见傅鑫在身后嗤笑警方的迂腐：他们条粉肠有前途！

马库斯在后来的日子里无数次采访殖民地警方，他和探长局长等都做了朋友，因此了解了有关傅鑫免职的不同看法。警方高层或直接或隐讳地透露他们的处事原则，避免事态升级比破案更为重要。马库斯渐渐懂得什么叫做大局观，但在班迪戈发现杀人嫌犯肖恩行踪的时刻，他至少也想明白了一层：那个脑后剪了辫子改说英语的华人心里还有一根大辫子，傅鑫那厮永远无法明白警方高层的智慧：比破案更好的是没有案子。

傅鑫晚期的行动都有马库斯的影子。但唯有追捕矿工肖恩的过程，马库斯缺席了。马库斯不是不愿意再掏腰包，而是他对傅鑫说这么做不合法。你不是警察了，而且也没有合法手续。但傅鑫还是一贯地闪着猴子样的圆眼珠，说了一大番话。他总是巧舌如簧，马库斯连连摇头说鑫你不能知法犯法。傅鑫楞了一下，就不说话了。

丽姿在边上静静地听着。马库斯终于得知发现肖恩是丽姿的功劳。其实，傅鑫过去十来年的探员生涯真的都少不了的是丽姿。可是傅鑫搬到城里来住，并没有与丽姿同居，而是一个人窝在唐人街。两人物理距离缩短后，反而疏远了。

傅鑫正告马库斯别在报上瞎写他的私生活。丽姿也笑着跟进，对了，也不能写我。丽姿说她可不想被傅鑫那种浪荡鬼缠上。

马库斯望着丽姿蓝色夏夜一样的眸子说，如果你不是鑫的女朋友，我愿给你天天送花呢。

丽姿一边抽烟，一边翘起二郎腿作思考累了的样子。她说烦了烦了，新金山是做梦的地方，不是结婚的地方。马库斯先生，请你别忘了，我是国王街上做生意的女人。

她没说错。肖恩也是来国王街寻欢作乐的主顾。从班迪戈赚了钱来城里销魂的那班欧洲矿工，都抢着来找丽姿。肖恩身强力壮，又是工头，隔

三岔五往城里来逛。丽兹说去年9月11日凌晨她曾在太子旅馆附近看见肖恩，但那夜他行踪诡秘，穿着女人的裙装。

马库斯最后指出说，有一条警方疏忽的细节，在太子旅馆304房内床铺底下发现两个新烟蒂，卡雷拉斯烟。旅馆清洁工说9月10日晚上玛丽外出做生意那空挡，她们打扫过房间，床底下都扫干净了，不可能留有烟蒂。我们需要核实一下肖恩是不是吸那种烟。

傅鑫白了他一眼，头也不回地走了，边走边说，收皮（粤语意为叫别人噤声）！你忘了我以前干什么的，淘金营地里兄弟们抽的都是那种烟。

马库斯忽然发觉傅鑫黄黑的肤色里不只是一种病容，还有一种渴望。这个中国小个子到底在追逐什么呢，警方暗示他销案已经如此明显。

傅鑫在班迪戈打了个漂亮的伏击战，带着两个中国矿工把肖恩押回城里。他向维多利亚警方指控那个大嚼袋鼠肉的白人，至少涉嫌谋杀了妓女玛丽。去年9月初肖恩随着一大群人进城，起初住主教府，后来不知去向，有人说看见他睡在大街上。9月11夜无人证明他不在现场，相反，有人证看见一个很像他的男人穿着女装出现在太子旅馆附近，而他的脸上留有新鲜抓痕，他隔天一个人跑回了班迪戈营地。

然而谁也没料到当天下午，警方释放了肖恩。

探长的脑袋像煮熟了的澳洲龙虾，红里透粉，毛里毛糙，他的眼珠子越过老花眼镜盯着傅鑫，好像随时要从眼眶里脱落。傅鑫晓得这是上司既怀疑又担忧的表情。死掉个把爱尔兰烂货和怀疑主教的外甥是凶手，可是两件道德上区别分明的事。肖恩是墨尔本城里圣公会主教的外甥。探长随时乐意提醒他警方早就结案，玛丽之死是一起自杀案。

探长总结说，你与拖着猪尾巴的中餐馆老板杂货店老板不一样。你是有身份的体面人，不能给我们惹麻烦。

接下来的几个周日，马库斯惊奇地发现唐人街福音堂礼拜长椅的最后

面坐着傅鑫，他的身边就是丽姿。马库斯在门口朝丽姿打招呼，问她是不是学会了粤语，丽姿吐了吐舌头。马库斯看着还坐在教堂里的傅鑫，吹了声口哨。他对丽姿说鑫怎么了，丽姿说也许在《圣经》里发现了什么新线索。

傅鑫站起身，拍了拍腕骨说，是的，我的最后一案就是发现上帝是谁。

金合欢开满树的那一夜

金合欢花开满树的季节，那些淘金的白人来了。

起先是满树乌鸦似的黑色大鸟在聒噪，在班迪戈营地生火做饭的华工们赶也赶不走它们；不久，那些鸟不约而同高飞而去。四周静得惊人，仿佛鸟和人从来没出现过。突然间，四周起了肢体撞击大地的声音，如鼓点般嘈杂，四面八方的马群正朝营地聚拢来。人们看见河里淘金的正没命地往营地奔来，斗笠和毡帽都没了，有人衣服撕烂了，有人脸上还带着伤。他们抓着帐篷里什么值钱的就跑，还是夹生饭的午饭大铁锅打翻了，火星四溅，几条狗狂叫着来回逃窜。现在可以听清楚营地带头大哥在喊：不要乱！洋人来了，大家抄家伙！他们不敢杀人！

但他错了，追上来的白人矿工们一齐抡起铁锹，砍翻了落在后面的几个华工，有人当场翻白眼不动了。白人矿工没有怎么遇到抵挡，他们杀入营地，举起一面被单做的大旗，嗷嗷叫着：不要中国佬！卷铺盖滚蛋！滚出班迪戈！

他们开始纵火焚烧帐篷。浓烟在河边丛林上空盘旋上升。华工们经过了最初的慌乱，在带头大哥的指挥下在丛林里重新集合，他们全部撤往地势较高的台山中餐馆。

消息最早就是从中餐馆传开的。阿珍红红的脸上泛着汗珠，捏着衣角跑进跑出，害得她后妈账台也坐不住，只能在后面撵她。华人神探来了。

这是目前大家指望的唯一一个对白人罪犯有震动的消息。然而，白人矿工们疯狂了，蹬着皮靴，手持铁锨镐头棍棒，还有几杆长枪，团团围住了台中餐馆，但也无人敢贸然逼近，他们统一鼓噪起来：丛林魔鬼！魔鬼！把他交出来！交出来！

围困和呐喊持续到深夜。屋里避难的几十个华人全明白谁是班迪戈丛林魔鬼。他们都避免看向某人，但越是这样，眼光就越是无形中向傅鑫身上集中。马库斯这次又错过了同傅鑫重返班迪戈，他滞留在城里，完全没料到傅鑫这次微服探访反而是自投罗网。后来他告诉丽姿，对于淘金浪潮中的反华暴动，《班迪戈星报》不仅仅起了火上浇油的作用，而且有可能还泄露了傅鑫的行踪。那份报纸将华工描绘成不读书，吃得少，干得快的怪物；从不休息，生活陋习多，什么活都干，似乎永远不会死的异教徒，甚至暗示华工就是近来为患的丛林怪兽班迪戈魔鬼。但马库斯也承认华工们自私，他们破坏了金矿规矩，没有在新发现的矿脉处插旗标记，不与其他矿工分享，他们还像兔子似的在欧洲人废弃的矿坑里淘光最后的金子。在欧洲矿工看来，华工一贯窃取他们的劳动成果。发了财的华工拐走了爱尔兰女人，中餐馆顺手牵羊偷走了一些欧洲人的胃。

警队赶到班迪戈后，立即宣布傅鑫死亡。马库斯亲眼见证了法医的尸体勘验，傅鑫的脸上有一些河中卵石的划伤。马库斯惊奇地发现一个人死后竟然可以有如此圣徒似平安喜乐的表情，那吸鸦片似的黄黑色病容不见了，尸体的胸口还挂着一个大十字架。

警方在交火中击毙了数名为首分子，逮捕了数十名白人和华人。他们没有找到肖恩，只在河边树丛中发现他的手枪。暴动的白人里面有一种说法是肖恩和傅鑫在罗顿河边决斗，肖恩先掉进河里的湍流，傅鑫跳下去救他，傅鑫淹死了，肖恩的尸体没找到；另一种说法则说中国佬要求与肖恩一对一决斗，肖恩出于骄傲答应了，但傅鑫与他拉开十来米距离后，发足狂奔，

跳入罗顿河里，被湍流卷入河心，肖恩因而畏罪潜逃。持不同说法的暴动者谁也无法说服对方。警方结论是傅鑫死于溺毙。

事后，从台山餐馆里华工东一言西一语中，马库斯得出了傅鑫最后一个晚上的情形：餐馆门廊上唯一一盏煤气灯黯淡地照着“随时待客”的大招牌，傅鑫是主动走出去的，主动将自己交给了敌人。尽管阿珍一直拉着他，甚至把他的衣袖扯破了。他对阿珍的态度很粗鲁，但在走出去前将自己的弹弓留给了阿珍，说是留个纪念。他喝光了老板从地窖里拿来的一瓶好酒，头脑还是清醒得很，最后，他要求好好吸一次烟。他嫌纸烟不够劲，抱着一只石楠根烟斗，像享受用袋鼠肉做的咕噜肉那样吸饱了。他推门大步走出去。阿珍说他的跛脚好了，胸口的铁链上多了一个大十字架。那时候，他站在南十字星的星光下，投下漫长的黑影，身形仿佛骤然间放大了好多倍。面对前方跃动的火把光焰，他的身子可能还在颤抖。他转过脸，不看身后的餐馆灯火，而是眺望着远处罗顿河边的莽莽原始丛林。阿珍说那是家乡的方向。

记录到这里，马库斯停下笔，深呼吸，闭上眼睛，可以听见金合欢满树满树哗哗地拍手，傅鑫咿咿呀呀地唱起来，声音嘶哑而苍凉。马库斯想这大概就是叫粤曲的中国歌剧。华探内心是一个来自遥远乡村的淘金汉，自有他永恒不变的淘金生存法则。傅鑫缓缓转身，终于向那些火把环绕的人群走去。大个子肖恩脖子里缠着头巾，一手提着大镐，一手握着滑膛手枪，表情凝固着一团岩石般的黑影。

马库斯看见肖恩口中叼着一只海泡石大烟斗。

女人和孩子

马库斯摘下礼帽，看着丽姿招呼后院里的那个黑瘦的亚洲面孔，那人矮小的身形在后门金合欢树下闪了一下，好像还腼腆地露出了发黑的牙齿。

“他站在南十字星的星光下，投下漫长的黑影，
身形仿佛骤然间放大了好多倍。”
绘图：曹青



马库斯仿佛又看见傅鑫顶着大日头，穿着匠人的皮围裙，手里提着刨子；还可以闻见后院青草和刨花混合的味道，那个亚洲男人在厨房里发出笨手笨脚的哐铿声，然后是咕嘟咕嘟灌水的响动。

丽姿精心焙制的爱尔兰咖啡和鲜奶蛋糕出炉了，关于往事的回忆暂时停止在午后的艳阳里。傅鑫死后没多久，丽姿飞快地嫁给了后院那个男人。马库斯问她丈夫怎么样。她眨了眨眼，算是回答。他问两人怎么认识的。丽姿不回答，而是说他人很好，很细心，很勤奋，煮菜一流。随之，她莞尔一笑：但他在床上完全跟鑫没法比。

马库斯来不及反应，就听她声音低沉地说，鑫那厮还是把我骗了。鑫说过要给我一个家。可是，阿珍刚刚生了一个女孩。

不知过了多久，丽姿骤然高兴起来，她说，我现在才懂他为什么老是说大丈夫什么三妻四妾。那是傅鑫的孩子。阿珍告诉了我，我给她的女儿起名叫丽姿。你看，我算是和鑫那厮两清了。

马库斯满脸困惑，搓动着手里的帽子。

丽姿望着墙上的圣母像，坦然承认说肖恩不是杀害玛丽的凶手。他脸颊上的抓痕是她干的。

我故意干的。知道吗，是我！是我！丽姿站起身，胸前还挂着围裙，兴奋得大叫。后门口亚洲男人的面孔闪了一下。

对着记者眼中的惊疑，丽姿一字一顿地说，鑫自以为了不起，没有一个案子他破不了，但一个他眼中的下贱外国女人的小小伎俩，就让他彻底晕头转向了！鑫是一个自以为是神的人，但他被我耍了，不，他被他自己耍了。为什么是肖恩呢？不一定是肖恩，当然。肖恩是一个倒霉的坏蛋。只不过他碰巧有一双大手，只不过他带着满满一袋金子来找我过夜，竟然不付钱白嫖……上帝叫我在他脸上留下该隐的记号！

离开前，马库斯问了她最后一个问题：肖恩是抽烟斗还是吸纸烟？

丽兹平静地回答：他有一只雕工精美的海泡石大烟斗。

马库斯熬了几个通宵，写出一篇《华裔神探的最后一案及其神秘死亡》的特稿，但没有一家报馆愿意刊登。最后，他接到了维多利亚警方的电话，不得不改为给本地《阿耳戈斯报》重新撰写一篇传记，介绍殖民地首位华人神探傅鑫的短暂生平。他不吝溢美的词句称赞了他的华人好朋友是一位平民英雄，熟知殖民地的各种华人犯罪阶层，腰插弹弓，吸着烟，唱着粤曲，尽忠职守，惩恶扬善，英勇殉职，是一位值得信赖的警察公仆。他只字不提华人神探奇怪的最后一案，这让总编辑很满意，新金山的老读者们谁也没察觉有什么不对头。

文章刊发后，马库斯收到了一封信，阿珍在班迪戈托人用英文写来的。他下楼去旅馆外施万斯顿街头的那间咖啡馆。这时巴黎风咖啡刚刚取代英国茶，成为城里最新潮的饮品。他愿意让自己迷失在触摸灵魂的咖啡芬芳里面，血脉偾张，视线模糊。他攥着信纸，怀念起傅鑫，那厮真是有福气，死了还有两个女人日日夜夜思念着他，一个是用爱，另一个是用恨。阿珍在信里说班迪戈的瘟疫平息了，她父亲不再痛恨傅鑫那厮睡大了女儿肚皮。她预备一个人将女儿养大，不用担心生活费；那把弹弓上刻着一个地址，那是一个城里律师的住址，律师给她送来一笔钱，是傅鑫早年淘金攒下的全部私房钱，律师告诉阿珍傅鑫的遗愿是给他的孩子施洗礼。

马库斯瘦高的身躯伏在咖啡桌上，忽然想哭，但他不能在一屋子橙色阳光里的陌生人面前哭。他用颤抖的手握着沃特曼钢笔，给丽姿的新生儿写贺卡。阿珍在信里说她还想给丽姿一些钱，丽姿刚在医院里生下了一个儿子，她听了阿珍的愿望，看看阿珍手里的支票，又看看自己孩子的小鸡鸡，眼睛里的蓝色夏夜更深沉了。她请站在床边的神甫给孩子做祝福祈祷，她告诉阿珍她刚到人间的儿子名叫鑫。神甫说孩子是上帝给女人的产业，问她和阿珍几时给孩子施婴儿洗礼。两个女人被从天而降的产业给征服了。

如果重返班迪戈的台山中餐馆——理查·马库斯在咖啡馆里认真地想——除了玉米袋鼠肉汤以外，一个欧洲人在那里还能吃些什么。此时此刻，他想到的傅鑫不是混迹在唐人街理发店或大烟馆的那个眼珠溜溜转的小个子，而是一个双手放在膝盖上端坐在福音堂里的黑皮肤圣徒。他想象着傅鑫的孩子将来会长成什么模样，他甚至猜测丽姿的儿子是不是也是傅鑫的孩子。他所不知道的是，丽姿的儿子长大后前往中国，将会是辛亥年份，大革命开始的年代。 ●

2021年5月31日写于墨尔本再次封城

[附作者小传：原名张群，生于上海。世界华文作家交流会、维州华文作家协会和澳洲华人作家协会会员，微型小说学会理事，圣公会牧师。大学期间在《译林》发表长篇翻译小说，后来移民出国，长期在欧洲和澳洲经商。定居澳洲后，求学于墨尔本神学院和 Ridley 神学院，获 ACT 硕士。2018 年重新发表作品，在欧阳昱老师等邀请下加入“原乡”等砸诗会和诗歌群体。所著小说散见于《芙蓉》、《文学港》和《四川文学》等大陆文学期刊。2019 年在澳洲获华人作家节散文奖项，2020 年获 Ewing Trust 作家奖和第三届国际微诗大赛优秀奖；《水蜘蛛的最后一个夏天》获侨联总会 2020 年海外著述奖文艺创作小说类佳作奖。诗歌入选中岛主编的《诗参考》庚子年选以及花城版《2020 中国诗歌年选》。2020 年疫情期间，出任中国诗歌擂台赛评审，并编辑《世界诗歌》英文版。2021 年 4 月在台湾出版《骑在鱼背离去》。]

一种可能的误读

文 / 世代

朋霍费尔生前的学生和密友埃伯哈德·贝特格（Eberhard Bethge, 1909—2000）曾经在一篇文章中提到这样一次谈话：有一次，一名同样被关进特格尔（Tegel）监狱的意大利囚犯趁放风期间问朋霍费尔，你既然是基督徒和牧师，怎能参与这场政治密谋呢？因为放风时间有限，朋霍费尔简短回复说：“当一个疯子驾车冲向选帝侯大街（Kurfürstendamm 译按：指柏林市中心的一条繁华大街，简称为 Kudamm）的人行道时，如果我当时在那里，作为牧师，我不能仅仅埋葬死者，安慰死者家属，而是必须跳进去把司机从方向盘上拉下来。”贝特格补充说，朋霍费尔这一想法很早就出现在一篇题为“教会与犹太人问题”（Die Kirche vor der Judenfrage）的文章中：“（教会采取的）第三种可能性就是，不仅为车轮下的受害者包扎伤口，而且要落入车轮本身的辐条中（dem Rad selbst in die Speichen zu fallen）。”^{〈1〉}

贝特格提到的这位意大利囚犯名叫加埃塔诺·拉特米拉尔（Gaetano Latmiral, 1909—1995）。他原本是意大利一名工程师，到柏林替德军安装

军事设备，后因意大利投降盟军而沦为战俘，被关进特格尔监狱，从而有机会和身陷囹圄的朋霍费尔长时间相处。多亏这位工程师的回忆和记录，朋霍费尔的家人，当然也包括今天的我们，才有机会多少了解朋霍费尔在这段被囚时期的生活情形和思想心境，特别是他把参与政治密谋看作身为牧师所履行的责任之一。在他看来，牧师并非仅仅只要安慰那些沦为国家不义之下的受害者就可以问心无愧了。⁽²⁾

贝特格对这次谈话的记载大体是真实的，仅仅是在文字表达上与拉特米拉尔最初的表述略有不同，⁽³⁾但其解读，也就是将朋氏的回答与他在1933年4月下写的“教会与犹太人问题”一文关联起来，给人的印象似乎是，从纳粹上台之初，朋霍费尔就有了参与政治斗争，从事反抗极权统治活动的想法。这种解读至少存在三方面的问题：1) 混淆了不同的抵抗主体；2) 忽略了朋霍费尔抵抗思想的多层次、分阶段的内涵⁽⁴⁾；从而有可能倾向于3) 将朋霍费尔塑造成刻板的反抗纳粹的英雄志士形象。

首先，朋霍费尔在“教会与犹太人问题”一文中提到的第三种可能的抵抗方式，也就是“抓住车轮”（seize the wheel itself）⁽⁵⁾使其停下，主语或者说抵抗的主体是教会而非个人。贝特格在引文中以括号注明主语是教会（der Kirche），但似乎并未澄清其中表达的含义。

在朋霍费尔对抵抗的早期思考乃至整体思考中，教会始终是抵抗国家（state）不正义最重要的主体，原因是在朋氏看来，教会对上帝话语的宣讲和祷告是最根本的行动，是最有力的政治抵抗形式。这里涉及他对上帝话语和教会本质的理解。在一般情况下，面对国家的不义，教会可以通过福音的宣讲，以及帮助国家不义行为之下的受害者（即便这些受害者不信主），来间接表达反对立场，只有当国家的行为危及教会自身的存在本质和福音宣讲——按照路德宗传统的两国论教义——同时也危及国家自身的本质和存在时，教会就不能仅仅替车轮下的受害者包扎伤口，而要抓住车轮使其

停下。在这样的时刻，教会将发现自己处于认信状态 (*statu confessionis*)，与国家处于矛盾对立之中。特别要注意的是，此时教会采取的政治行动（主要是借着话语的宣讲和祷告这两种方式），不是由个别地方教会（遑论个人），而是由某个普世合一教会的“福音派会议”（*evangelical council*）决定，而且其最终目标不是推翻国家，而是帮助国家重新回复到上帝所赋予的秩序地位。^{〔6〕}因此，将朋霍费尔后期参与推翻希特勒的密谋计划，追溯到这里所说的第三种可能的抵抗方式，显然混淆了抵抗的主体。

确实，大概从 1939 年开始，朋霍费尔就加入了刺杀希特勒的地下抵抗组织，不管是自觉还是不自觉，用萨宾娜·德拉姆（*Sabine Dramm*）的话来说，这一决定“必须被看作他整个人生复杂的内在和外在发展过程中的一个组成部分，是处境、经验、条件和态度的整体结构的一部分”。^{〔7〕}也就是说，朋霍费尔参与政治密谋并不是早期思想自然的结果，而是随着时间、情势和自身境遇变化的产物。很有可能，他在写作《教会与犹太人问题》一文时，头脑中根本不会想到自己最终会走上暴力反抗之路并为之付出生命代价。

对应朋霍费尔在“国家与教会”（*state and church*）一文中的区分，我们可以看到朋霍费尔就个体抵抗政权（*government*）的思考分为不同层次。第一种情形，政权使命（*task*）的范围和内容成问题，导致个体对此产生怀疑，然而此时个体仍要服从；第二情形，政权在某方面逾越自身的使命，比如使自己成为会众信仰的主人，那么为了良知和主的缘故，个体应当拒绝服从。但是，这种不服从只能是在个别情况下的具体决断，而不能普遍化推论说该政权在其他所有方面都不再有资格要求人服从。“即使是一个反基督的政权，在特定的方面它也还是政权。拒绝向迫害教会的政权交纳国税是不允许的。”第三种情形，《启示录》意义上的敌基督的政权。由于任何个别的服从行为都同否定基督相结合（启 13:7），其后果必然是

全面的不服从。此时对政权的拒绝服从，是“对自身的责任的一次冒险”，或者说个体面对耶稣基督的呼唤时，基于自由责任做出的回应。^{〈8〉}

由此可见，对政权全面的不服从（暗指朋霍费尔加入地下抵抗组织），只是在极端情况下个体不得不做出的回应。准确说是在极端情况下，负责的个体力求使自己的整个生命，成为对上帝呼召（vocation）的回应。这样的生命从基督的视角看来是人的呼召，从人自身的视角看来则是个体的责任。^{〈9〉}正因为呼召即责任，而责任“是完整的人对实在整体的一次完整的回答”，所以不应该把自己限制在最狭窄的呼召义务上，使自己被束缚在所谓个人的职责、义务等“确定的活动领域”（a definite field of activity）。个体的呼召所要回应的不是这些所谓的“确定的活动领域”自身的价值，而是始终要面向对耶稣基督所负的责任。因此，呼召就可能会突破个体的活动领域，保持对福音的自由。在这个意义上，负责任的行为认识到并且承认突破律法的客观的罪，但突破律法的结果则导致对律法的真正尊崇。^{〈10〉}

朋霍费尔批评德国教会斗争期间，许多神职人员秉持狭隘的呼召观，只要自己的教区没有遇到困难和攻击，就拒绝对其他基督徒和各类受迫害者公开表态，伸出援手，承担公众责任。^{〈11〉}这样的人或许自以为尽职了，但所付出的代价却是绝不会冒险作出要自己负责的勇敢举动，最终“不得不对魔鬼也一视同仁”。在朋霍费尔看来，习惯于服从职责和权威的德国人，忘记了自我牺牲和服从可以被利用来为罪恶的目的服务，因为他们不理解呼召和自由是同一个事物的两个方面，自由而负责的行动也许必须高于职责和号召。公民勇气只能从自由人的自由责任感当中成长起来。那些以勇敢的行为自由回应上帝呼召的人，“对于在此过程中成了罪人的人”，上帝允诺给予宽恕和安慰。^{〈12〉}

当朋霍费尔以自由负责任的行为回应上帝的呼召，试图将疯子从方向盘上拉下时，我们要知道朋霍费尔对此并无成功把握。他的脚下几乎没有

根基，^{〈13〉}所能抓住的唯有对上帝的信仰和绝对专一的忠诚，并愿意为此献上自己的整个生命。即便如此，他也意识到在履行自己领受的责任时，也有可能失败。^{〈14〉}回顾纳粹上台十年来所发生的一切，朋霍费尔甚至承认自己也是那些种种罪恶行径沉默见证人中的一员。面对周遭的处境和不确定的未来，连他也发出疑问：我们仍然有用吗？^{〈15〉}这不是一个坚定、满怀希望、相信善良终将胜过罪恶的人发出的声音，更不是人们心目中的英雄会说出来的话，但它反映出朋霍费尔开始理解了面对这个世界的力量，无力和软弱真正意味着什么。面对未来，最重要的不是确保他们仍然被当作英雄尊荣，而是以某种方式服侍将来的世代，对上帝的呼召负责。^{〈16〉}●

-
- 〈1〉 Eberhard Bethge, “Dietrich Bonhoeffer. Person und Werk,” *Evangelische Theologie*, vol.15, January 1955, 152.
- 〈2〉 Ferdinand Schlingensiefen, *Dietrich Bonhoeffer 1906—1945: Martyr, Thinker, Man of Resistance*, translated by Isabel Best (London & New York: T & T Clark, 2010), 344; Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: A Biography*, Revised Edition, revised and edited by Victoria J. Barnett (Minneapolis: Fortress Press, 2000), 851.
- 〈3〉 拉特米拉尔在1946年6月3日致信朋霍费尔的妹夫格哈德·莱布霍尔茨 (Gerhard Leibholz, 1901—1982)，提到他与朋霍费尔的这次谈话。Gartano Latmiral, “Letter to Professor Gerhard Leibholz, June 3, 1946.” *Dietrich Bonhoeffer Yearbook/ Jahrbuch* 1: 30, 转引自 Michael P. DeJonge, *Bonhoeffer on Resistance: The Word against the Wheel* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 第144页。贝特格的记载可能据此而来。
- 〈4〉 对朋霍费尔抵抗思想的梳理和研究，参见 Michael P. DeJonge, *Bonhoeffer on Resistance: The Word against the Wheel* (Oxford: Oxford University Press, 2018)。这本英文研究专著封面也是《世代》本期封三图片。

- 〈5〉 *Dietrich Bonhoeffer Berlin 1932-1933*, English edition (*Dietrich Bonhoeffer Works [DBWE]* vol. 12) edited by Larry L. Rasmussen, translated by Isabel Best and David Higgins (Minneapolis: Fortress Press, 2009), 365.
- 〈6〉 *DBWE*, vol. 12, 366-367.
- 〈7〉 Sabine Dramm, *Dietrich Bonhoeffer and the Resistance*, translated by Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress Press, 2009), 6.
- 〈8〉 朋霍费尔,《伦理学》,胡其鼎译,北京:商务印书馆,2015年,第313、234页。
- 〈9〉 *DBWE* vol. 6, 290.
- 〈10〉 同上,第292、297页;朋霍费尔,《伦理学》,第237页。
- 〈11〉 朋霍费尔,《伦理学》,第236页。
- 〈12〉 迪特里希·朋霍费尔,《狱中书简》,高师宁译,北京:新星出版社,2011、2016年,第5—6页。
- 〈13〉 同上,第2页。
- 〈14〉 同上,第7页。
- 〈15〉 同上,第18—19页。
- 〈16〉 同上,第7页。“*After Ten Years*”: *Dietrich Bonhoeffer and Our Times*, edited and introduced by Victoria J. Barnett (Minneapolis: Fortress Press, 2017), 14-15.

若有媒体或自媒体考虑转载《世代》内容,请尽可能在对作品进行核实与反思后再通过微信(世代 Kosmos)或电子邮件(kosmoseditor@gmail.com)联系。

《世代》第14期主题是“纳粹德国时期的认信教会”,却也有并非可以简单分门别类的文字。如《世代》文章体例及第1期卷首语所写,《世代》涉及生活各方面,鼓励不同领域的研究和创作。《世代》不一定完全认同所分享作品的全部方面。

MICHAEL P. DEJONGE

BONHOEFFER ON
RESISTANCE
The Word Against the Wheel



迈克尔 P. 德荣格, 《朋霍费尔论抵抗: 上帝的话语阻挡车轮》

(*Bonhoeffer on Resistance: The Word against the Wheel* [Oxford: Oxford University Press, 2018])

κ ό σ μ ο ς
二零二一年第二期总第十四期
夏季号

