

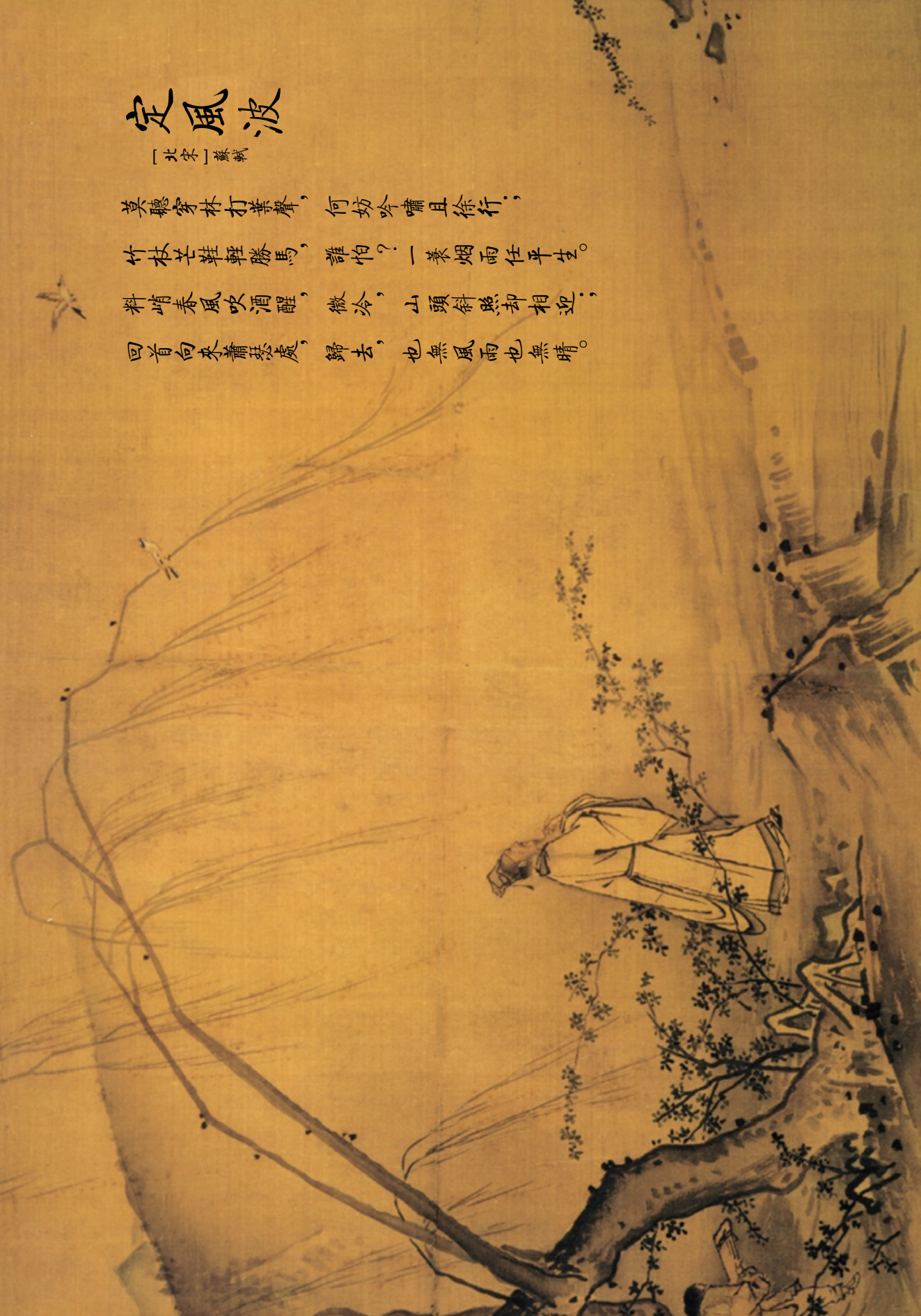
世代



# 定風波

〔北宋〕蘇軾

莫聽穿林打葉聲，何妨吟嘯且徐行；  
竹杖芒鞋輕勝馬，誰怕？一蓑烟雨任平生。  
料峭春風吹酒醒，微冷，山頭斜照却相迎；  
回首向來蕭瑟處，歸去，也無風雨也無晴。



# 目录

卷首语/丁祖潘

- 8 妥协与抗争——宗教改革危机中的梅兰希顿与弗拉修斯/丁祖潘
- 32 当白马成为非马时——日本基督教对天皇制政府“神社非宗教论”的抗拒与受容/宋军
- 56 奥古斯丁的预定观念与自然观念/章雪富
- 70 在本性与恩典之间徘徊：托马斯主义“纯本性”之争与自然法的基督论阐释/戴永富
- 92 加尔文救恩论思想中的“自然”因素/孙毅
- 105 经典研读之但丁的《神曲》/陈廷忠
- 122 亲爱的哈拿（节选之三）/书拉密
- 147 钟蜂/武陵驿

封面封底：1556年的维滕堡。

美术编辑：陆军

封二：《定风波》/苏轼；《山径春行图》/马远绘 陆军美编

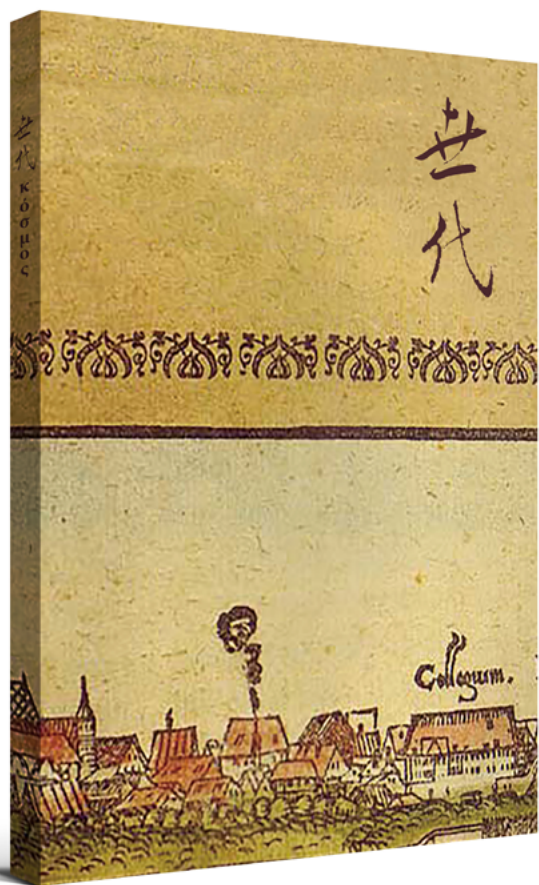
封三：《上帝的书记处：新教反抗帝国的印刷、论战和宣传，马格德堡1546—1551》/内森·赖恩  
美术编辑：陆军

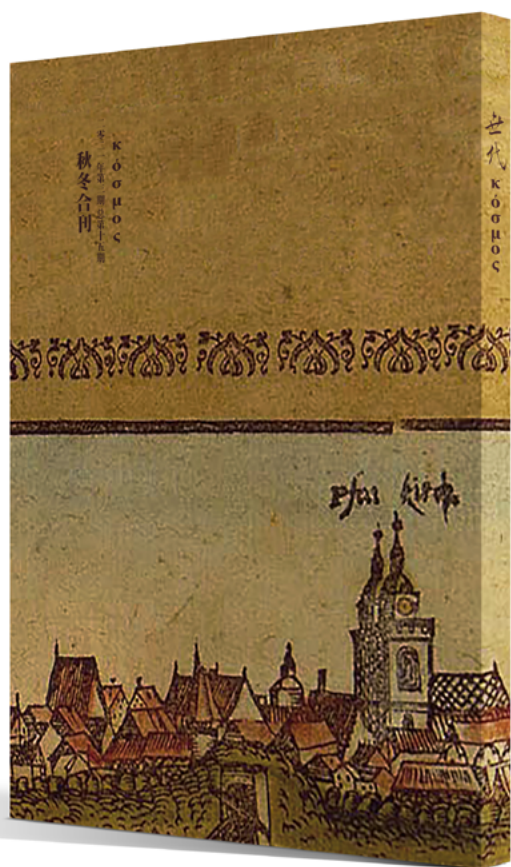
封面题字：世代/（明）王宠、（宋）陆游

网站：[www.kosmoschina.org](http://www.kosmoschina.org) 微信：kosmos II 邮箱：[kosmoseditor@gmail.com](mailto:kosmoseditor@gmail.com)

内部刊物 免费赠阅







# 卷首语

文 / 丁祖潘

在一个充满不确定的迷茫时代，人们回望过去，或者意在为当前寻找一个参照系，借此观察和理解现实世界，或者让历史照进现实，试图获得介入和应对艰难世道的智慧和勇气。无论是观察还是介入，这种历史感都与某种闲逸的思古幽情无关，而是指向对现实世界的深切关怀。朋霍费尔（Dietrich Bonhoeffer, 1906—1945）就是这样一位具有深厚历史感的路德宗牧师。

1933年6月，在反对纳粹政权改造教会的抗议中，朋霍费尔想到了16世纪中叶新教宗教改革的危机。这场危机始于神圣罗马帝国皇帝查理五世（Charles V, 1500—1558）的勃勃野心，欲强迫德国新教领地天主教化，结束长期以来的宗教纷争，最终实现帝国统一。皇帝恩威并施的宗教政策在路德宗内部引起争论，造成分裂。朋霍费尔从中接受的教训是，如果政府僭越了自己的职分打击教会，就如当前将受洗犹太人排除于基督会众之外，禁止向犹太人宣教，那么“在这种情况下，教会将发现自己处于认信状态（*statu confessionis*）”。此时，诸如教会的会籍身份、会规、仪式等不再是无足轻重之事（*adiaphora*），相反，它们关乎福音真理和基督徒的自由，因而不能屈从于外部压力作出让步。

朋霍费尔将纳粹上台之初教会的处境，与1547年神圣罗马帝国之下的路德宗教会相比较，敏锐抓住了帝国与教会冲突的本质：基督与凯撒，谁才是最高权威？教会的存在是为了服务于帝国，成为帝国教会，还是为了见证基督，宁愿为此受苦被逼迫，也要坚持让世俗掌权者的权柄在教会门口止步？16世纪中叶德国路德宗教会的相似经历，给朋霍费尔提供了某些启示。

本期主题文章之一，“妥协与抗争——宗教改革危机中的梅兰希顿与弗拉修斯”，简要梳理了这段历史，试图呈现帝国压力下两代改教领袖不同的选择，以期更好地理解朋霍费尔所继承的路德宗抵抗传统。在这个意义上，本期《世代》的主题“帝国与教会”，也是上一期主题“纳粹德国时期的认信教会”之延续。

如果说地上的帝国，无论古今，往往声称具备某种终极依据、涵盖生活各方面的意识形态及生活方式（参见许宏，“‘帝国’及其‘他者’”，收入《世代》2018年春季号（总第四期）），那么就不难理解，生活在帝国中的基督教会，若坚持效忠一个异质的“他者”——“上帝的国”，就要面对“这世界的王”（约16:11）的逼迫。我们在神圣罗马帝国、“第三帝国”，以及东方近代的日本帝国，都可以看到熟悉的情形。本期另一篇主题文章，宋军博士的“当白马成为非马时”，介绍的正是明治维新到太平洋战争爆发前后，日本帝国政府之下基督教会的生存处境。日本帝国政府通过主导基督教“日本化”运动，将基督教主流纳入以崇拜天皇为核心的国家神道中，以求实现日本国内精神和文化之统合。在此背景下，日本基督教会同样面临抗拒与妥协的艰难抉择。

尽管日光之下并无新事，但或许真正进入日光下之事，了解它的复杂、多面和限制，我们才能更深刻认识那恒久不变者，体会如何心存敬畏在世

度日（传 1:9；3:14），行走于日光下动荡不安的世代却依然心怀盼望。这种基督教世界观赋予的看待历史的心态，表现在去年一年《世代》三期的主题设定就是，无论是春季号“基督教民族主义”、夏季号“纳粹德国时期的认信教会”，还是秋冬合刊号“帝国与教会”，均试图借助历史观照现实，在探讨教会与国家（帝国）的互动与张力、观察地上教会的回应与抉择中，更加认识人性和教会的元首。

值得指出的是，关于认识人性、自然与救恩的关系（或者说自然与恩典的关系），本期还特别收到三位学者的来稿，分别探讨了奥古斯丁、阿奎那（包括 20 世纪的托马斯主义者）和加尔文的自然观。文章对自然性与救恩（古典文化与基督信仰）、自然法与基督论、自然本性与重生等关系问题进行梳理辨析，澄清了某些理解和认识方面的常见误区。

无论刚跨入的新年会继续笼罩在疫情之下，还是会步入后疫情时期，或者正走向一个虚拟的“元宇宙”时代，过去的经验告诉我们，新冠病毒会变异，但这“世界的王”不会变，人性不会变。故此，地上教会的生存处境、人性与救恩的关系问题，依然值得我们持续回顾和思索。

在 2022 年新年之际，愿这份偏重历史的思想类刊物，能够继续被上帝使用，在对历史与现实、瞬间与永恒、教会与社会的观察和思考中，呈现被基督更新后的世界观。这一切离不开作者和读者诸君一如既往的赐稿、鼓励和支持。♥



КООМОС  
第 一 卷 第 一 期  
秋 冬 合 刊

世代  
КООМОС

世代



## 妥协与抗争——宗教改革危机中的 梅兰希顿与弗拉修斯

文 / 丁祖潘

“我来了，看见了，上帝征服了”

1546年2月18日，马丁·路德（Martin Luther, 1483—1546）在家乡艾斯莱本与世长辞，新教阵营失去了最重要的精神领袖。而4个月后萨克森的莫里茨（Moritz of Saxony, 1521—1553）背弃路德宗的军事防御组织施马加登同盟（Schmalkaldic League），倒向神圣罗马帝国皇帝、天主教徒查理五世（Charles V, 1500—1558），无疑令处境艰难的德国新教雪上加霜。查理五世瞅准时机，决定武力荡平新教诸侯，彻底解决德国境内愈演愈烈的宗教纷争，以期实现帝国统一。为了掩盖这场战争的宗教性质，他借口开战不过是维护帝国的法律与公正、惩罚和平破坏者的正义之举。在1546年6月9日写给妹妹玛丽亚（Mary of Hungary, 1505—1558）的信中，查理将发动这次战争的动机和盘托出：

“如果此刻我们不干预，那么帝国所有领地包括尼德兰，都会面临抛弃信仰的危险。再三思考之后，我决定向黑塞和萨克森开战。对布伦瑞克

公爵及其领地来说，他们是和平的破坏者。尽管这个借口不会长期掩盖这是个宗教问题，但无论如何它首先会把那些已经偏离的人隔开。”<sup>〈1〉</sup>

查理的军事干预在 1547 年 4 月 24 日的米尔贝格 (Mühlberg) 之战中大获成功。施马加登同盟被击溃，同盟两位主要领袖、也是宗教改革的主要保护者——萨克森选帝侯约翰·弗里德里希一世 (John Frederick I, 1503—1554) 和黑塞的菲利普 (Landgrave Philipp of Hesse, 1504—1567) ——沦为帝国阶下囚。德国新教失去了政治保护，路德开启的宗教改革事业危在旦夕，前途未卜。自 1519 年当选为神圣罗马帝国皇帝以来，查理五世于今登上权力巅峰。为了纪念是次胜利，意大利宫廷画家提香 (Titian, 约 1488—1576) 受命创作了一幅查理五世的宣传画。

画中这位皇帝身着戎装，脚跨暗栗色西班牙战马，头顶无面头盔，腰佩镀金宝剑，手执长矛，一幅战无不胜的形象，却又显得“沉着、克制、忧郁而平静”。<sup>〈2〉</sup>尤其是他项上的金羊毛骑士团勋章 (Order of the Golden Fleece) 最为引人注目，象征这位基督徒骑士皇帝，肩负维护基督教帝国道德并将之传遍世界的使命。<sup>〈3〉</sup>一时间仿佛古老预言中被上帝兴起的君王、要将世人合成一群来牧养的大牧人、统一基督教世界的君主，已经应验在查理五世身上。<sup>〈4〉</sup>他也好像接受了这一神选身份，据说在米尔贝格之战胜利后扬言：我来了，看见了，上帝征服了 (I come, I saw, and God conquered)。<sup>〈5〉</sup>随后皇帝来到维滕堡城堡教堂安葬路德的坟墓前，俯视 26 年前被他在沃尔姆斯会议上定为异端的对手。有人怂恿他挖出路德的尸体焚烧泄愤，查理回答说，我不会和死人打仗，只会向活人开战。<sup>〈6〉</sup>此刻的神圣罗马帝国皇帝，没有放纵自己沉浸在胜利的喜悦中，他要趁机利用这场军事胜利，一劳永逸解决掉德国境内的宗教和政治反对势力。

为了巩固胜利果实，牢牢控制神圣罗马帝国，查理五世立即着手在



马背上的查理五世。

图片来自 [https://en.wikipedia.org/wiki/Equestrian\\_Portrait\\_of\\_Charles\\_V](https://en.wikipedia.org/wiki/Equestrian_Portrait_of_Charles_V)

奥格斯堡召开著名的“装甲会议”（Armored Diet）（1547年9月2日至1548年6月30日），废除占领区新教领地原先的政治和军事组织，采取一系列政经措施，建立中央集权制度，比如制定帝国各领地之间维持和平的标准、规范帝国的财政和铸币、改革帝国皇室法庭（Imperial Chamber Court）、建立旨在效忠皇室的帝国联盟（Imperial League）等等。帝国君主专制绝对主义呼之欲出。这些举措显然侵犯了很多王公贵族享有的传统自由。其中最具有争议的措施是1548年5月15日公布的奥格斯堡临时协定（Augsburg Interim），欲对新教领地重新天主教化。<sup>〔7〕</sup>

历史上古代帝国每一次以某位伟大皇帝的名义复兴，就会有某种追求实现普遍（universal）统治的愿望幽灵般如影随形，无论是罗马帝国的世界之主（Dominus mundi）、中世纪的基督教国家（Christendom），还是中华帝国的天命之子，大抵皆然。这位追求实现帝国复兴的“查理曼第二”，希望借助解决帝国内部的宗教纷争，实现基督教国家的普遍统一，复兴基督教世界（universitas Christiana），至少当前也要在神学范畴内实现某种帝国和平（pax）。因此，在事关宗教问题上，查理五世最关心的与其说是教义分歧，不如说是所谓帝国的体面及和平。<sup>〔8〕</sup>这一点特别体现在奥格斯堡临时协定的内容和政策执行中。

## 寒冬已至

查理指派一群御用神学家提出一份宗教方案，也就是临时协定。顾名思义，意指这一方案在下次特伦特会议做出最终裁定之前仅具临时效力。协定的前言部分反映了查理的帝国理念，即帝国统治的目的是统一基督教世界，特别是维护德国境内的和平、统一和安定。为此，要在“法律框架内”解决德国境内的宗教争议。在教义和教会仪式方面，协定的妥协色彩十分明

显：承认基督的救赎是人称义的基础，但也指出自身内在的义扮演重要的救恩角色；善功出自上帝的恩典和爱，又能够让入义上加义；真教会的标志不但包括宣讲纯正的道理和正确执行圣礼，还要加上明显带有天主教色彩的所谓合一（unity）和使徒统绪。至于坚持教皇至上和主教解经权威，保留天主教传统七礼和变体说（transubstantiation），引入各种传统节期、斋戒，向圣徒祷告、为死人祈求，更是与宗教改革的主张冰火难容。<sup>〔9〕</sup>即便协定对新教作出部分让步——允许平信徒领杯和饼，教士可以结婚——也仅仅是权宜之计，真正实行起来还是要得到教皇特批。<sup>〔10〕</sup>最关键的是，由于把新教因信称义的教义降格为福音内容之一，而非事关教会生死的核心教义，协定事实上否定了路德宗赋予因信称义“元语言”（metalinguistic）的福音基本特征。<sup>〔11〕</sup>这对于新教事业而言是灾难性的。正如当时刚从维滕堡回到英格兰的改教领袖约翰·罗杰斯（John Rogers, 1505—1555）评论所说：

“临时协定出自皇帝谕令，于主后 1548 年 6 月初印行发布。它要求德国境内已接受上帝话语并相应改变教会仪式的所有城市，再次改革教会，重回去教皇党的仪式，就如狗所吐的，它转过来又吃；猪洗净了，又回到泥里去滚。”<sup>〔12〕</sup>

协定以不容商量的语气，命令所有王公领地必须接受这份文件。<sup>〔13〕</sup>然而事实上，该协定施行的范围仅限于新教领地，特别是德国南部帝国军事占领区。比如安斯巴赫（Ansbach）、纽伦堡（Nuremberg）、斯特拉斯堡等地禁唱新教诗歌，重新恢复弥撒，凡拒绝接受临时协定的新教牧师不是被驱逐，就是被捕下监。反对帝国宗教政策的城市，有的丧失自治权，有的市郊被付之一炬。为了防止民众起义，增强天主教势力，查理五世将路德宗牧师解职，不惜改造城市议会（city councils），规定市议员仅限于天

主教徒，悬赏通缉写作反对临时协定小册子的人。<sup>〔14〕</sup>宗教改革的寒冬已至，不屈服的牧师们不是逃往德国北方，就是躲进浓密的树林，恍若初代教会受罗马帝国逼迫时四散逃难的情景：

“新教牧师们纷纷逃离德国南部城市。那些毕生教导会众路德教义的人，现在却手拄朝圣者的杖，进入未知之地。与之相伴的是啜泣不止的妻子和忧郁的男人们，他们垂头丧气，疲倦的孩子们紧紧拉住父母。先前的僧侣，十多年来一直穿着老式的道服宣讲奥格斯堡信仰告白（Augsburg Confession），忽然间在教会的报复下披上便装消失不见了。没有人知道他们的下落。唯有在暖和的九月夜晚，月亮偷听人迹罕至的密林里举行的秘密聚会。在那里，那些孤影看起来不像绿林大盗，他们收到盛放微薄食物的篮子，转身消失进寂静的树林。……那些教会的教师们逃离讲台，躲进森林。仅在德国南部就有 400 名新教传道人，他们在良心上无法接受临时协定，像无家可归的乞丐一样四处流浪。”<sup>〔15〕</sup>

那些没能逃离的人，往往成为兵匪伤害的对象。维滕堡驻扎有 2000 名西班牙军队，当地百姓不堪其扰，附近有些牧师惨遭杀害。施瓦本有 300 名牧师被赶出教会，他们的妻女被士兵奸污。<sup>〔16〕</sup>宗教改革运动处于生死存亡关头，新教大本营维滕堡昔日的教会领袖和神学家们，自然成为人们瞩目的焦点。

## 两封信 两种立场

作为参战的交换条件，莫里茨取代弗里德里希一世成为新任萨克森选帝侯，得到查理五世口头承诺可以继续保留路德宗信仰。1547 年 10 月 16 日，



梅兰希顿（右）与弗拉修斯（左）

也就是米尔贝格之战半年后，莫里茨重开战时被迫关闭的维滕堡大学，宣称要恢复真正的路德宗教义。宗教改革的领袖们陆续重返教职，其中包括“德国的导师”（*Praeceptor Germaniae*）<sup>〔17〕</sup>、路德亲密的战友、被认为是路德接班人的菲利普·梅兰希顿（Philip Melancthon, 1497—1560）。他不怕被人指为向“犹大莫里茨”投降，真心希望保存宗教改革的地理中心。在他心目中，大学遭到破坏，教堂荒废，远比军事失败和政权更迭要严重得多。<sup>〔18〕</sup>重返教职的人中还有一位鲜有人注意的外乡人弗拉修斯（Matthias Flacius, 1520—1575）。他是梅兰希顿的得意门生，师从梅学习希腊文，后来在老师的举荐下当上维滕堡大学年轻的希伯来语教授。<sup>〔19〕</sup>此时恐怕谁也想不到，这位德语还讲不利落的年轻人，不到两年再次离开维滕堡，成为帝国宗教政策的坚定反对者，吸引了一批不愿妥协的路德宗流亡者。德



国路德宗由此分裂为两个不同阵营。

梅兰希顿相信新教在米尔贝格之战败北是上帝的旨意，“我们因许多重罪而受惩罚”。<sup>(20)</sup>或许是目睹帝国军队所到之处新教教会几无完好，梅在协定正式公布前就已准备屈服，只要公共秩序得到恢复，教会得以保存。为此，他甚至愿意接受天主教的主教们和教皇拥有权威，以及临时协定规定的几乎所有天主教仪式（除了为死人祈祷）。在他看来，教会仪式不过是纪律规训（discipline）的一部分，并不涉及根本教义。<sup>(21)</sup>在一封标注日期为1548年4月24日、写给萨克森选帝侯公国政府官员克里斯托夫·卡尔莱维茨（Christoph Karlewitz）的私人信件中，这位“把整个自己展露无遗”的改教领袖，拒绝听从对方要他接受临时协定，同时又表明自己不会利用影响力左右王公领主们的选择：

“至于你的劝告，我想向你强调，我希望这位最杰出的王公能坚持自己的决定和萨克森会议的决议，这似乎对他自己和公众的福祉都最为有益。尽管王公可能做出我无法赞同的决定，我也不会有任何煽动行为。我会保持沉默，或者流亡，或者承担后果。因为此前路德体贴自己的脾气（其中充满了好争论的热情）多过自己的名誉或公众利益时，我有时也曾忍受近乎畸形的奴役（deformed servitude）。我很清楚每个时代都有风暴带来的不幸，政府也有一些缺点，温和的公民必须对此严加忍耐和遮盖。你不仅要求我保持沉默，甚至要赞同……尽管这个计划中（按：指奥格斯堡临时协定）有些事情我不喜欢，就像每个政府都有某些恶习一样，然而我宁愿在这场争战中站在寻求真理一边，而不愿与那些倒行逆施的敌人为伍。我很乐意这些教会的安宁（tranquility）服务，但我不愿意通过改变教义或者驱逐可敬的人来扰乱教会。当我想到最近这些教会四散，我感到十分难过。”<sup>(22)</sup>

这封信不太像是梅兰希顿在压力和恐惧中写下的，一定程度上反映了他应对政教关系的一贯立场，某种程度上也体现其性格中优柔、容易妥协的一面，这与路德急躁、果断坚定的性情形成鲜明对照。<sup>〔23〕</sup> 卡尔莱维茨得到了他所想要的保证，即萨克森的神学家不会反抗，随后他将这封信公诸于众，立刻在萨克森引起轩然大波。弗拉修斯严厉批评他的老师承诺不会反抗，无异于支持查理五世。他抱怨这封信把宗教改革描述为一件麻烦事 (nuisance)，而不是源自上帝的运动，这等于是给认信者拆台，令敬虔者灰心。不过，最令弗拉修斯感到伤心的是，他无法理解路德临终前这位“最好的朋友，如此信任的人”，竟然如此嘲弄路德（“畸形的奴役”），使基督的福音受损。尽管梅兰希顿后来辩解他的用词并非贬义，但似乎没能扭转人们的最初印象。事实上，这封信确实被一些城市和领地诸侯利用来支持临时协定。<sup>〔24〕</sup>

弗拉修斯深受路德影响，真诚拥护路德发起的宗教改革运动。<sup>〔25〕</sup> 他从 19 岁就离开家乡伊斯特利亚 (Istria) 半岛的小镇埃尔博纳 (Albona) (今克罗地亚的小城拉宾 [Labin])，去往沐浴在宗教改革之光的德国学习神学。弗拉修斯先到奥格斯堡，后在巴塞尔学习希伯来语，然后去图宾根，最后在 1541 年到达维滕堡，受教于梅兰希顿和马丁·路德门下。1540 年代的大部分时间他都是在维滕堡度过。在维滕堡最初几年，20 岁出头的弗拉修斯经历一阵内心抑郁和灵性焦虑，不断与恶的问题痛苦挣扎。路德用自己过往的经历和上帝的话语安慰他，帮助他走出灵性低谷，找到平安。和路德的关系成为弗拉修斯整个生命特别是后来侍奉的关键特征，尤其表现为后来他对信徒良心的关切和强调赦罪教义。弗拉修斯原本会在维滕堡大学教授希伯来语，过着平静舒适的学院生活，然而，这一切被米尔贝格之战所打断。弗拉修斯带着妻子逃往布伦瑞克。另一件影响弗拉修斯至深的事情是，他的启蒙老师，也是远房亲戚巴尔多·卢佩迪纳 (Baldo Lupetina)

因为其路德宗信仰，在经历五年牢狱之灾后，于1547年10月27日被天主教宗教裁判所（Inquisition）判处死刑。卢佩迪纳在狱中“不放弃信仰，而是赞美歌颂”（non ricantare, anzi cantare），让弗拉修斯大为感动。<sup>〔26〕</sup>

重返维滕堡大学的弗拉修斯，在次年6月份发起一场匿名反对奥格斯堡临时协定的运动。从1548年到1549年早期，弗拉修斯撰写了大量反对奥格斯堡临时协定的小册子，并在被誉为“上帝书记处”（the Chancery of God）的马格德堡出版。这些文章成为路德宗反抗暴政传统的重要材料。<sup>〔27〕</sup>与他的老师梅兰希顿承诺顺从不同，弗拉修斯也写了一封讨论临时协定的公开信，呼吁抵抗。在这封于德国北部城市传阅的信中，弗拉修斯把当前路德宗的处境描述为被迫“鄙视真理”，在这种情形下，维护教义和教会最恰当的方式不是沉默顺从、妥协求安，而是发布一份公开反对声明，抗议奥格斯堡临时协定。他建议这份声明要提醒查理五世兑现给予新教辩护权利的诺言，公正对待路德宗。即便最终的结果皇帝仍然无动于衷，逆境中的信徒也能因读到这封信从而信心得到坚固。他呼吁牧师们在这封信上签名支持，“对于当前的教会而言，没有什么比这更为有用”。<sup>〔28〕</sup>

梅兰希顿肯定不会同意发布一份反对声明，更不用说在上面签字了。在他看来，奥格斯堡临时协定一旦成为帝国法律，人们应该顺从权威，教会有时不得不接受某种束缚（servitude），但这并不意味着承认这种束缚是正确的。像路德那样，梅兰希顿认为即便应该反抗暴君的法令，发起人也应是政府官员而非其他个体公民。<sup>〔29〕</sup>至于地方王公是否要接受临时协定，梅兰希顿则避免直接给出具体意见。“如果由我自己承担风险的话，我会在其他地方私下发表意见……即便我不同意，我也不会阻碍当权者按自己的意见做出公共决策。”“我不想因为我个人的认信而让王公们背负危险”，不会给他们提供标准教他们如何做，以致将他们置于险境。<sup>〔30〕</sup>这样，梅兰希顿通过把公共的和私人的责任分开，诉诸个人良心，规避了他作为宗教改革

领袖发表的意见，可能被指控为反叛、威胁到帝国安全。这样一来，梅兰希顿不但放弃要求地方王公坚守他们所信所说的——这正是路德在《致德意志基督教贵族书》中所主张的——也以自己的做法为例，实际上教导神职人员在如此重大的挑战时刻，只是像旁观者那样给出个人意见，而不是亲自参与其中，与地方王公和百姓生死与共。“我发表看法，因此拯救我自己的灵魂……其他人可能会赞同和接受，按照自己的理解和愿望思考。我不替任何人做决定，只是表明我自己的意见，让许多重要的和有争议的事情自行过去。”<sup>(31)</sup>梅兰希顿还教导牧师和教师们区分自己的立场和世俗政府的立场：

“我们的责任不是让王公们或者臣民们面临认信（confession）的危险。每个人应该自己做决定。如果我们站在地方（Landschaft）（政权）一边，那么我们似乎希望使他们有义务给予保护……我祈求让地方政权自行决定……想一想他们身处的危险……”<sup>(32)</sup>

弗拉修斯对老师的做法深感失望。因为梅的教导不但令仇者快亲者痛，而且也与一位备受尊敬的新教领袖的身份极不相称。这样的领袖非但没有在当前的逼迫中鼓励信徒站稳脚跟，见证信仰，持守真道，反而用一些“甜言蜜语”（sweet words），叫人离开信仰，摆脱上帝的命令。而上帝的命令要求的正是在真道和信仰上坚固。弗拉修斯以雷霆之音疾呼，危机关头，要的不是意见和旁观者，而是认信者（confessor）；需要的神学家要像先知那样宣告“耶和华如此说”，传扬全能上帝不可撼动的真理，而非仅仅给出个人意见。<sup>(33)</sup>

弗拉修斯也无法理解，作为圣道的解释者和教导者，梅兰希顿和维滕堡的神学家们，为何在事关教义的问题上，把教会的权威拱手让给世俗政府。

难道奉基督的名宣讲的道，只是没有任何约束力的指导意见吗？教会设立宣讲的职分，不正是要让承受这一职分的人，把人引向基督，让人的良心顺服上帝的命令吗？“无论是谁，若不愿意公开履行这一职分，必定放弃了自己的领导权。”<sup>〔34〕</sup>毫无疑问，梅兰希顿个人是愿意为信仰受苦的，但又不愿意因为自己的认信，让其他听从他的人（包括王公们）跟着受苦。这似乎表现了某种宁愿自己受苦，也不愿羊群遭殃的“牧者心肠”，对此，弗拉修斯完全没有这样的负担：

“任何人若不想成为使他人受苦的原因，就不该教导基督，而是从他们生活的地方赶走基督和他的十字架，就像格拉森人做的那样。”<sup>〔35〕</sup>

基督带给世人的福音，伴随着剑与火，而梅兰希顿只想要福音，不要剑与火，因此在弗拉修斯及其同伴眼中，梅兰希顿不再是路德之后宗教改革无可争议的改教领袖。

## 自我辩解与发声抗议

其实，梅兰希顿对奥格斯堡临时协定的态度颇为矛盾。协定还未公布之前，前引梅在给卡尔莱维茨的私人信件中，表明为了教会的安宁愿意屈服、接受临时协定，尽管其中也提到并不接受协定中的某些条款。因此有传闻说梅背叛了宗教改革事业。或许是为了澄清谣言，梅在协定公布一个月之后的6月16日，写了一篇论临时协定的文章。他在文章中几乎逐条回应了协定，既表达了对新教教义的尊重，赞同协定关于创造、堕落、原罪和通过基督得到救赎的表述，同时又反对协定中因爱称义的提法，转而强调信心对于爱、善工、祷告、内在生命的优先性。教会仪式方面，梅兰希顿明

确反对私底下举行弥撒 (privy mass)、向圣徒祷告、为死人举行弥撒和代祷。如果反对临时协定要冒危险，梅说他已做好流亡和受苦的准备。<sup>〔36〕</sup>在给朋友的信件中，他不再掩盖自己对协定的厌恶，指责其中包含“最严重的亵渎”、“否认公认的真理”、“公然的腐败”、“巨大的欺骗”，“会引发新的战争，在教会制造更大的疏离”，“接受协定就等于承认我们教会一直以来教导错了，故意引起分裂”。<sup>〔37〕</sup>但是事实表明，他似乎没有准备好为他的反对意见付出代价。

查理五世读到梅的文章后大怒，威胁要将他流放。莫里茨对此也感到很尴尬，召梅解释为何违反帝国出于公共秩序和安全考虑所做的规定。梅矢口否认知道有人印刷传布他的文章，拒绝为此承担责任，并以自己过去30年来没有滋事、远避争议为由，甚至在这位选帝侯面前撕毁自己文章的复印件来自证清白。查理五世和莫里茨最终接受了梅的解释。<sup>〔38〕</sup>

但是，对弗拉修斯来说，违反帝国所谓的安全规定，则是出于对教会权威的信念。究竟谁最终有权决定教义呢？梅认为是通过教会领袖们私下商讨，弗拉修斯则主张商讨应该公开，“因为教会不是他们自己的，好像教会是由肉牛构成，他们高兴怎样做就怎样做”。“这不是两三个人的事，而是所有信徒的事。”宗教事务和教会事务的更改，必须公开、慎重地在教会全体中讨论，举行教会会议处理之。特别是，政府或者王室没有权利来替教会做决定，制定教义教规。“教会应该知道，首先，钥匙的权柄，也就是教会的整个（属灵）治理，已经赐予教会，而不是世上的暴君们或者敌基督的狼。”<sup>〔39〕</sup>弗拉修斯在这里援引了路德对属灵治理和俗世治理的区分：二者都是上帝所命定，若俗世政府的命令超出自己所拥有的权力范畴，那么基督徒、教会可以拒绝遵行。<sup>〔40〕</sup>

梅兰希顿的辩解被他的实际行动抵消了。或许对于他而言，给友人的私人信件最能表达自己反对协定的真实立场，但这似乎不妨碍充分利用可

以腾挪的空间做出部分妥协。

随着临时协定的强力推行，许多新教领地被迫屈服。马格德堡出版的小册子扮演了今天新闻媒体的角色，弗拉修斯是当时的主要记者，记录了斯特拉斯堡大教堂重新引入拉丁文弥撒后产生的骚乱、一位陷入绝境的牧师发出的匿名抗议、莱茵地区所有受宗教改革影响的教会，被迫上交所有路德的著作，重新引入拉丁崇拜仪式，还有美因茨教区的牧师不得不发誓遵守天主教仪式。凡是拒绝做出让步的地方，尽是灾难。<sup>〔41〕</sup>

据说由于对地方王公抵抗查理五世罗马化政策的推进缺乏信心，梅兰希顿在此期间研究天文观测，希望从中得到安慰。他曾研究月食，预言查理五世会死于1548年8月，因此劝勉人们在他死之前要忍耐。当查理活到超过这一天，梅又重新计算得出查理将于1549年8月去世，也就是之前的预期往后推迟一年。弗拉修斯对此评论说，一个如此博学的神学家从观测星象中探知未来，这实在没有必要，从月食中指望君王去世，“完全是徒劳的”。“在先知以赛亚看来，暴君不过是上帝手中的棍子。人们不应与棍子和解，而应与（握杖的）手和解……即便有可能与棍子和解，使我们免于受苦，却违背了手的意愿，人们也必定会担心全能上帝的手会扔掉手中的棍子，抡起大锤把我们彻底砸烂。”“我从不怀疑，如果我们的神学家更加坚定，鼓励人们站稳脚跟，临时协定就不足为虑。”<sup>〔42〕</sup>

弗拉修斯回忆说，他经常想到施瓦本那些流亡的牧师们，他们被迫露宿野地。“当我看到触目惊心的破坏，以及宗教方面的妥协和改变与日俱增，加之我们对菲利普和所有饱学之士的劝告和恳求徒劳无益，我就感到非常沮丧。”为什么梅兰希顿不和他自己受逼迫的学生们一道持守信仰呢？念及此，弗拉修斯感到自己就像先知耶利米那样，心中似乎闭塞着一团烧着的火，不得不发。他匿名发表了一份抗议，打破了惊恐之中德国的沉默：

“无论何时，基督教会 有责任公开声明和捍卫她自己的教义，保护无辜者，特别是现在，反对者抵抗上帝，违背法律，正在用剑与火逼迫我们的教义……如果殉道是上帝的旨意，就让我们带着对天国永恒祝福的喜乐认信，穿越这短暂的死亡……最重要的是，此时，所有领袖和牧师要警醒，不要像先知所说的那样当哑巴狗（按：参见《以赛亚书》56:10）。见到狼——恶魔和我们的仇敌——正在驱散主的羊群，他们应该拿起圣灵的剑恰如其分、毫无畏惧地加以攻击……而不是做哑巴、受惊的狗，一见到狼逃跑，就会第一个朝它狂吠……传道者们，要站立得稳，暂且受苦，指望上帝的帮助和救恩！”<sup>〔43〕</sup>

## 认信状态下没有无关紧要之事

弗拉修斯的抗议，代表了那些仍然忠于路德宗信条的德国民众发出的声音，这让莫里茨感到执行帝国的宗教政策不会轻而易举。但是从上面来的压力同样必须认真对待，查理五世要求莫里茨必须令自己的领地与新的宗教政策保持一致，否则萨克森就会被帝国军队摧毁。为了避免再次爆发战争，莫里茨于 1548 年夏秋之际召集一众神学家们（包括路德宗牧师、神职人员、天主教神父）和世俗顾问商议，拿出修正方案，既要显示最大可能地遵从帝国的宗教政策，避免战争，也要保留路德宗教义。<sup>〔44〕</sup>经过几轮讨论，决议的最终版在莱比锡圣诞节前夜敲定。这份决议在称义问题上肯定了信心的作用，但又指出人的意志转向福音的必要性。这在路德宗批评者看来实际上取消了信心在称义问题上的“唯独”地位。值得注意的是，这份文件还以“无关紧要之事”（或译为“无足轻重之事”）（adiaphora）的名义接受天主教教会仪式和节期，包括坚振礼、涂油礼、弥撒、保留圣像崇拜、遵守圣徒节期，以及在周五周六和大斋节期间不许吃肉等等。所



谓无关紧要之事，“就是既没有被上帝命令，也不为上帝禁止的一切事”，这些事本身没有违背圣经。<sup>〔45〕</sup>

在这份决议上签字的人包括梅兰希顿。他认为仪式不过是外在事物，没有教义上的重要性。故此，他不反对强制性的仪式统一。“让我们保留必要的，对不必要之事不要太严格，特别是那些仪式大部分存在于这些地方教会中……我们知道有很多人反对这些让步；但是教会的毁坏，正如在施瓦本发生的那样，会更糟糕。”<sup>〔46〕</sup>这听起来就像是两害相权取其轻。在回应有人指控他倒向天主教，背叛宗教改革时，梅兰希顿表现出某种忍辱负重：“当其他地方遭受严重破坏，我们认为应该忍受严厉的奴役（*duram servitutum*）（只要它没有褻渎），而不是离开教会”。<sup>〔47〕</sup>有人称这份“凯撒的拜偶像的临时协定”（*idolatrour interim of Caesar*）意味着基督徒自由的终结，真信徒流亡的开始，梅回答说，基督徒自由包括对真理的自由认信，而不在于对外在之事的拒绝。信心、祷告、敬虔生活，而非无关紧要之事才是真正的敬拜上帝。<sup>〔48〕</sup>在不断回应来自其他城市的批评时，梅兰希顿否认接受决议就是引入天主教，只要“纯正的教义和敬拜得以保存”，逼迫带来的毁坏得到阻止，他愿意背负无关紧要之事的轭。问题是，如果以增进教会和平和秩序的名义，强制推行人设立的仪式，这些仪式对于基督徒的良心自由还会是无关紧要的吗？这种将信仰私人化和内心化的基督徒自由，除了给引入天主教仪式打开方便之门外，有何圣经依据呢？这是弗拉修斯反对新决议时紧紧抓住的问题。对比 18 年前（1530 年）《奥格斯堡信条》论教会礼仪的立场，可以看到此时的梅兰希顿改变了最初的立场。<sup>〔49〕</sup>

这一改变遭致弗拉修斯的严厉批评。他将莱比锡会议决议称作奥格斯堡临时协定的翻版，是另一个新协定——“莱比锡临时协定”、更漂亮的“伪装成光明天使的魔鬼”，<sup>〔50〕</sup>这样就把地方王公的决议与具有法律地位的帝国宗教政策联系起来，从而成功挑旺了大众的不满情绪，让维滕堡的神学家们骑虎

难下。梅兰希顿和弗拉修斯的师生关系彻底破裂。由于感到与梅立场相左，不再可能与之共事，加上出于安全考虑，弗拉修斯离开维滕堡，去往宗教改革未受严重影响的德国北方，并于 1549 年的复活节之前抵达马格德堡。这座享有帝国自治权的路德宗城市，因其抵抗奥格斯堡临时协定的勇气，成为大批路德宗流亡者的避难所。它也是帝国唯一大量印行宣传册子来反抗查理五世及其宗教政策的印刷中心。在莫里茨围城期间（1550 年 10 月 15 日到 1551 年 11 月 15 日），马格德堡成为新教改革事业坚定的堡垒。<sup>〔51〕</sup>

弗拉修斯的不辞而别令梅大为光火。梅斥其为伊利里亚的毒蛇 (Illyrian viper)、逃跑的奴隶 (或斯拉夫人)、忘恩负义的客人。<sup>〔52〕</sup>而来到马格德堡的弗拉修斯，直言不讳反对在教会引入天主教仪式，回敬维滕堡的神学家们是拜巴力的、撒玛利亚人、伪善者。<sup>〔53〕</sup>

针对新协定为接受天主教仪式提出的理据——无关紧要之事，弗拉修斯撰写了一系列小册子加以驳斥。他没有否认圣经中存在无关紧要之事 (比如是否结婚之于圣洁、是否吃祭偶像的食物、守节期等等)，而是坚持要区分其真假。基督徒应该接受真正的无关紧要之事，它有三个基本特征：其对上帝的敬拜是出自上帝的命令，而非人的指令；目的是为了上帝的荣耀和教会的益处；其制定出于敬虔和博学之牧者。<sup>〔54〕</sup>他认为讲道、洗礼、圣餐、赦罪是上帝所吩咐的，与之相关的事物一般而言也就是上帝命令的。如果教义没有圣经依据，那么相应的仪式也就缺乏圣经支撑。如果一种信仰是拜偶像的，那么与之相关的仪式也是拜偶像，比如弥撒及其仪式。<sup>〔55〕</sup>所有的教会仪式，即便不考虑其本身无关紧要真理，当它成为一种强制义务时，也就不再是无关紧要之事。因为强制消除了基督徒的自由，也败坏了上帝的教会。尤其是当福音真理受到威胁时，通常情况下礼仪、教会治理等无关紧要之事因其指向或者背离福音，就不再被认为是无关紧要的。这种情形可以称之为认信状态 (status confessionis)。弗拉修斯认为此时教

会应该明确宣告上帝启示的福音真理，拒绝妥协。“在涉及承认或者背弃信仰的情况下，没有什么是无关紧要的”（*In casu confessionis et scandali, nihil est adiaphoron*）<sup>〔56〕</sup>

按照以上标准，弗拉修斯指出，莱比锡临时协定不接受新教的唯独因信称义，它所施加的各种仪式，不顾教会的意愿而强加给教会，不但侵犯了教会的自由，也违背了上帝的心意（上帝并不希望重新恢复这样一种仪式，后者长期以来服务于偶像崇拜，并且因此先前已经被新教废除），既不造就教会，也非由“虔诚和开明”的人制定，而是出自“基督最坏、最明目张胆的敌人”之手。因此，“它们不再是真的无关紧要之事，而是敌基督不敬虔的吩咐”，“在教会找不到容身之地”。查理五世试图强加仪式，实质是要重建天主教及其迷信。在这种情况下，接受这些仪式就意味着丧失信仰。<sup>〔57〕</sup>

其实，有关无关紧要之事的争论，本质上不是何种礼仪或者仪式是被允许的，而是世俗掌权者是否有权决定这些仪式应该是什么。梅兰希顿愿意为了教会的保存和公共秩序的恢复做出让步，只要不触及新教的基要真理，弗拉修斯则坚持，无论会遭遇怎样的危险，都要明确告白信仰：在世俗事务而非属灵事务方面，我们应该服从政府，世俗掌权者要在教会面前止步。<sup>〔58〕</sup>

在马格德堡抵抗施行临时协定的斗争中，弗拉修斯发表了大量辩论文章，维护路德宗的基本教义，逐渐由宗教改革事业的“边缘人”成为令人瞩目的辩手，在继路德、梅兰希顿之后的第二代新教福音派领袖中脱颖而出，吸引了一批跟随者。<sup>〔59〕</sup>1549年10月1日，梅兰希顿感到整个路德宗教会因争论导致撕裂，因此致信弗拉修斯，辩称自己并没有改变路德宗教义，没有在教会中引入天主教仪式。<sup>〔60〕</sup>但这封信对教会合一没起多大作用，相反，路德宗内部的这场争论让天主教看笑话，这让身在日内瓦的加尔文感到悲哀。加尔文在这场争论中站在弗拉修斯一边，反对奥格斯堡临时协定。他在

1550年6月18日写给梅兰希顿的一封信中，将梅的观点概括为：只要教义的纯正得到维护，外在事物就不必努力争取。加尔文责备他的老朋友梅兰希顿把非必要之事(non-essentials)扩大化了，不应该向教皇党人让步如此之多。他还以使徒保罗和教会殉道者为例，鼓励梅克服性格上的懦弱。“一位将军的战栗要比一群士兵的逃跑更不光彩……你一人哪怕只是稍微让步一点，也会比一百个人公然逃跑引起更多的抱怨和叹息。”<sup>(61)</sup>

直到此时，加尔文依然把梅兰希顿看作宗教改革事业无可争议的领袖，但是路德宗内部可能不会同意。马格德堡的神学家们称包括梅兰希顿在内的维滕堡神学家们为宗教改革的叛徒、“菲利普派”，梅则讥其为“真路德宗”(gnesia-Lutherans)：“这群可笑之徒以为他们是真正的路德宗。”<sup>(62)</sup>就在加尔文给梅兰希顿的信发出4个月后，遭到莫里茨率军围攻的马格德堡，伴随着印刷机源源不断生产抵抗小册子的震动声，接过了路德时期维滕堡的抵抗大旗。包括弗拉修斯在内的反对临时协定的路德宗流亡者们举起这面旗帜，他们身后的士兵践行着他们的神学思想，在大街上唱道：“像马加比做的那样 / 为上帝的话语奋斗 / 攻击这地上的叛徒 / 为德国境内发生的 / 这骇人谋杀而复仇”<sup>(63)</sup>。

## 帝国统一政策破产

所幸马格德堡并未血流成河。就在马格德堡弹尽粮绝被迫屈服四个月后，这位上任不久的萨克森选帝侯莫里茨再次倒戈，转向路德宗阵营，向德国南部帝国军事占领区发起攻击，查理五世仓皇逃离德国。这证明帝国军队五年前的米尔贝格之战不过取得表面胜利，既非皇帝压服了地方王侯，也非天主教战胜了新教，不如说是查理联合了天主教和新教王公才取得军事胜利。显然，这种联合缺乏坚实的基础。

随着 1552 年帕绍和约 (the Peace of Passau) 的签署, 查理与莫里茨及其同盟达成停战协议, 萨克森前选帝侯约翰·弗里德里希一世和黑塞的菲利普获释, 临时协定成为一纸具文。深陷家族斗争的查理五世再也无力恢复先前的政治和军事优势, 不得不接受德国王公们的要求, 给予路德宗在帝国中永久合法的地位。至此新教宗教改革事业劫后重生。1555 年 2 月, 无颜出席奥格斯堡会议的查理委托他的弟弟费迪南 (Ferdinand I, 1503—1564) 与新教王公谈判, 签署《奥格斯堡合约》, 正式承认路德宗的合法地位, 也宣告了查理五世帝国统一政策的破产。<sup>(64)</sup>

在接下来的二十余年, 路德宗分裂的两派继续就原罪、自由意志、善工、无关紧要之事和一系列其他问题争论不休, 直到 1577 年《协同书》(*Formula of Concord*) 的发布, 两派之争才暂告一个段落。弗拉修斯关于无关紧要之事的观点写进《协同书》第十条, 并在 300 多年后纳粹德国的教会斗争中, 被路德宗牧师朋霍费尔直接引用来反对雅利安条款。<sup>(65)</sup> 这显示出路德宗面对古今帝国教会的一体化要求时持续的抵抗传统, 而这一传统的代表弗拉修斯及其神学思想, 也正得到今人越来越多的关注和重视。<sup>(66)</sup> ♥

---

<1> Erwin Iserloh, Joseph Glazik, Hubert Jedin, *Reformation and Counter Reformation*, translated by Anselm Biggs and Peter W. Becker (London: Burns & Oates, 1980), 286.

<2> Hugh Trevor-Roper, *Princes and Artists: Patronage and ideology at four Habsburg courts 1517-1633* (New York: Harper & Row, Publishers, 1976), 34; Geoffrey Parker, *Emperor: A New Life of Charles V* (New Haven and London: Yale University Press, 2019), 327; Richard Heath, *Charles V: Duty and Dynasty the Emperor and his Changing World 1500-1558*, chapter 25 (Milford Publishing, 2018)[kindle]. 实际情况是, 米尔贝格之战期间, 深受痛风之苦的查理五世软弱无力, 很可能必须靠臣仆担扶才能观战, 遑论策马扬鞭。

- 〈3〉 Frances A. Yates, *Astraea: The Imperial Theme in the Sixteenth Century* (London: Pimlico, 1975), 22.
- 〈4〉 Thomas A. Brady Jr., *German Histories in the Age of Reformations, 1400-1650* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 207.
- 〈5〉 Geoffrey Parker, *Emperor: A New Life of Charles V*, 332.
- 〈6〉 Lewis Spitz, *The Protestant Reformation, 1517-1559*, 121; Geoffrey Parker, *Emperor: A New Life of Charles V*, 328.
- 〈7〉 Nathan Baruch Rein, “Faith and Empire: Conflicting Visions of Religion in a Late Reformation Controversy-The Augsburg Interim and Its Opponents, 1548-50”, in *Journal of the American Academy of Religion*, March 2003, Vol. 71: 48; Richard Heath, *Charles V: Duty and Dynasty the Emperor and his Changing World 1500-1558*, chapter 26 [kindle].
- 〈8〉 Frances A. Yates, *Astraea: The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, 25, 40, 43-44.
- 〈9〉 *Sources and Contexts of The Book of Concord*, edited by Robert Kolb and James A. Nestingen (Minneapolis: Fortress Press, 2001) [kindle version].
- 〈10〉 Julius Pflug, *Correspondance*, vol. III., edited by J. V. Pollet (Leiden: E. J. Brill, 1977), 166.
- 〈11〉 Eric W. Gritsch and Robert W. Jenson, *Lutheranism: The Theological Movement and Its Confessional Writings*, 43.
- 〈12〉 John Rogers, *A Waying and considering of the Interim by the honourworthy and highly learned Phillip Melancthon*, 1538. <https://ota.bodleian.ox.ac.uk/repository/xmlui/bitstream/handle/20.500.12024/A07412/A07412.html?sequence=5&isAllowed=y>
- 〈13〉 *Sources and Contexts of The Book of Concord* [kindle version].
- 〈14〉 Oliver K. Olson, *Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002), 106-107. 感谢孙泽汐兄提供资料。
- 〈15〉 Has Baumgarten, *Moritz von Sachsen, der Gegenspieler Karls V* (Berlin: Paul Neff Verlag, 1941), 226, 229.
- 〈16〉 Oliver K. Olson, *Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform*, 109.
- 〈17〉 有关梅兰希顿的教育思想, 参见里默·A·法伯尔, “菲利普·梅兰希顿论归正教育”, 丁祖潘译, 收入《世代》第12期, 第15—27页。
- 〈18〉 Clyde L. Manschreck, “The Role of Melancthon in the Adiaphora Controversy,” in *Archiv für Reformationsgeschichte*, Vol. 48., January 1957: 167.
- 〈19〉 Luka Ilic, *Theologian of Sin and Grace: The Process of Radical-*

- ization in the *Theology of Matthias Flacius Illyricus* (Guttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014), 67, 70.
- 〈20〉 “Letter of Melanchthon to Christoph Karlewitz, April 24, 1548,” in *Melanchthon in English: New Translations into English with a Registry of Previous Translations*, translated and edited by Lowell C. Green & Charles D. Froehlich (St. Louis: Center for Reformation Research, 1982), 23. 感谢许宏提供资料。
- 〈21〉 Ibid., 21-22.
- 〈22〉 Ibid., 18, 20.
- 〈23〉 Von Heinz Scheible, “Melanchthons Brief an Carlowitz,” in *Archiv für Reformationsgeschichte*, Vol. 57, January, 1966: 102-130.
- 〈24〉 Oliver K. Olson, *Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform*, 86.
- 〈25〉 弗拉修斯的生平，本文参考了 Oliver K. Olson, “Matthias Flacius Illyricus,” in *Shapers of Religious Traditions in Germany, Switzerland, and Poland, 1560-1600*, edited by Jill Raitt (New Haven and London: Yale University Press, 1981), 1-17；另见 *The Reformation Theologians: An Introduction to Theology in the Early Modern Period*, edited by Carter Lindberg (Oxford: Blackwell Publishers, 2002), 83-93。
- 〈26〉 Olson, *Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform*, 51; Wade R. Johnston, *These Adiaphoristic Devils: Matthias Flacius Illyricus in Statu Confessionis, 1548-1552* (PDF 版), 43.
- 〈27〉 Nathan Rein, *The Chancery of God: Protestant Print, Polemic and Propaganda against the Empire, Magdeburg 1546-1551* (Burlington: Ashgate Publishing Company, 2008).
- 〈28〉 Olson, *Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform*, 88-89.
- 〈29〉 事实上，施马加登战争打响之前，为了鼓励地方王侯参战，梅兰希顿重印了路德 1531 年的文章“敬告亲爱的德国民众”（Warning to his dear German People），该文表明路德受到萨克森法学家的影响，对滥权的掌权者由此前的被动顺服开始转向支持积极反抗。见 Cynthia Grant Bowman, “Luther and the Justifiability of Resistance to Legitimate Authority,” in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 40., April 1979: 11-12。
- 〈30〉 Olson, *Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform*, 91.
- 〈31〉 Ibid.
- 〈32〉 Ibid., 92.
- 〈33〉 Ibid.
- 〈34〉 Ibid., 93.

- 〈35〉 Ibid.
- 〈36〉 Philip Melanchthon, *A Melanchthon Reader*, translated by Ralph Keen (New York: Peter Lang, 1988), 166-167. 感谢许宏提供资料。
- 〈37〉 Olson, *Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform*, 97.
- 〈38〉 Ibid. 96.
- 〈39〉 Ibid., 96-97.
- 〈40〉 卡尔·楚门,《路德的人生智慧:十架与自由》,王一译,上海三联书店,2019、2020年,第229—232页。
- 〈41〉 Olson, *Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform*, 108-109.
- 〈42〉 Ibid., 109-110.
- 〈43〉 Ibid., 110-111.
- 〈44〉 “Leipzig Proposal”, in *Dictionary of Luther and the Lutheran Traditions*, edited by Timothy J. Wengert (Grand Rapids: Baker Academic, 2017).
- 〈45〉 *Sources and Contexts of the Book of Concord* (kindle version).
- 〈46〉 *Corpus Reformatorum (CR)*, Vol. VII., edited by Carolus Gottlieb Bretschneider (Halis Saxonum: Apun C.A. Schwetschke et Filium, 1840), 7:252.
- 〈47〉 CR.7:301.
- 〈48〉 CR. 7:325. Clyde L. Manschreck, “The Role of Melanchthon in the Adiaphora Controversy,” 171.
- 〈49〉 马丁·路德·梅兰希顿,《协同书》第二册,遼耘译,南京:译林出版社,2003,2005年,第11、161—168页。
- 〈50〉 Olson, *Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform*, 127.
- 〈51〉 Thomas Kaufmann, “‘Our Lord God's Chancery' in Magdeburg and Its Fight against the Interim,” in *Church History*, Vol. 73, No. 3 (Sep., 2004): 568.
- 〈52〉 Ibid. 129.
- 〈53〉 Clyde L. Manschreck, “The Role of Melanchthon in the Adiaphora Controversy,” 173.
- 〈54〉 “The Fortress of Fathers,” in *Elizabethan Puritanism*, edited by Leonard J. Trinterud (New York: Oxford University Press, 1971), 102, 104; Clyde L. Manschreck, “The Role of Melanchthon in the Adiaphora Controversy,” 174, note 71.
- 〈55〉 Matthias Flacius Illyricus, ‘De Veris et Falsis Adiaphoris Prima Pars,’ in *Omnia Latina Scripta* (1550). [Google books]
- 〈56〉 Matthias Flacius Illyricus, ‘Regula generalis de Adiaphoris,’ in *Omnia Latina Scripta* (1550). [Google books]; Luka Ilic, *Theologian of Sin and Grace: The Process of Radicalization in the Theology of Matthias Flacius Illyricus*, 92.



- 〈57〉 Bernard J. Verkamp, “The Limits Upon Adiaphoristic Freedom: Luther and Melanchthon,” in *Theological Studies*, Vol.36, March 1975: 66-69.
- 〈58〉 *The Reformation Theologians: An Introduction to Theology in the Early Modern Period*, edited by Carter Lindberg, 86.
- 〈59〉 Luka Ilic, *Theologian of Sin and Grace: The Process of Radicalization in the Theology of Matthias Flacius Illyricus*, 93.
- 〈60〉 CR 7: 482.
- 〈61〉 Philip Schaff, “The Friendship of Calvin and Melanchthon,” in *Papers of the American Society of Church History*, Vol. 4, January 1892: 157; Timothy Wengert, “‘We Will Feast Together in Heaven Forever’: The Epistolary Friendship of John Calvin and Philip Melanchthon,” in *Melanchthon in Europe: His Works and Influence beyond Wittenberg*, edited by Karin Maag (Grand Rapids: Baker Books, 1999), 35-36.
- 〈62〉 CR, III, 453.
- 〈63〉 Oliver K. Olson, “Theology of Revolution: Magdeburg, 1550-1551,” in *The Sixteenth Century Journal*, vol. 3, No. 1 (April 1972): 70.
- 〈64〉 Martyn Rady, *The Emperor Charles V* (London and New York: Routledge, 2014), 88.
- 〈65〉 *Dietrich Bonhoeffer Works (DBW)* (Minneapolis: Fortress Press, 2009), Vol.12: 366; *DBW* (2013), Vol.14: 703-705.
- 〈66〉 Luka Ilic, “The Quincentennial of M. Flacius (1520-1575),” in *Lutheran Quarterly*, Vol.35 (2021): 455-461.



# 当白马成为非马时

## ——日本基督教对天皇制政府“神社非宗教论”的 抗拒与受容

文 / 宋军

基督教在日本近现代经历了一场由帝国政府主导的“日本化”运动，其中参拜神社<sup>(1)</sup>问题是该运动所不可忽视的核心部分。尽管基督教作出某种程度的抗争，但当局一味坚持“神社非宗教”<sup>(2)</sup>的立场，利用公权力在战时的全能性扩张，最终将基督教主流成功纳入以崇拜天皇为核心的国家神道之中。在此过程中，天皇制军国政府旨在建立一个庞大的殖民帝国。作为对台湾、朝鲜、满洲等不同类型的殖民地进行精神和文化统合的环节和手段之一，殖民当局挪用其本国政府改造基督教的经验，在东亚各殖民地同样以“神社非宗教论”为理据，推动当地基督徒参拜神社。为看清整幅图画全貌，有必要先探讨“神社非宗教论”在日本的生成、以及日本基督教从抗拒到接受的过程。<sup>(3)</sup>本文内容所涉及的时间跨度是1868年明治维新至1941年太平洋战争爆发前后，以历时性宏观再现帝国相关制度设定、及日本本土基督教新教的整体回应为主，而非共时性比较不同基督教宗派立场之间的差异。此外在日西教士的观点及其影响<sup>(4)</sup>，日本神社界、学术界及民众的取态<sup>(5)</sup>，因篇幅所限亦不在本文的讨论范围之内。

## 一、神道特殊化的制度设定

明治政府成立之初，便将以天皇为核心的近代中央集权国家定为建国目标，宣布日本“此度王政复古，建基于神武创业之始，诸事一新，复归祭政一致之制度”<sup>〔6〕</sup>，从而赋予神道国家意识形态地位，以此确立维新政府的合法性并统一国民思想。1869年，初掌大权的明治天皇征询百官建议，以期“复兴天祖以来固有之皇道，使亿兆苍生重报本返始之义，能拒外诱蛊惑”<sup>〔7〕</sup>，旋即颁《宣布大教诏》，强调“祭政一致，亿兆同心”，新政府将致力于“宣扬惟神<sup>〔8〕</sup>之大道，因新命宣教使，布教天下”。<sup>〔9〕</sup>于是，佛教和基督教均被归入排斥打压之列。然而，这一旨在将神道国教化的政教合一方针，却在日本国内外遇到相当大的阻力，与标榜“文明开化”、急于与西方列强重新修约，从而“脱亚入欧”、“富国强兵”的政策方向有悖。

有鉴于此，明治政府逐步转向有条件的信教自由与表面上的政教分离。前者以1875年教部省公布的《保障信教自由口谕》和1889年《明治宪法》为标记。口谕称帝国政府“保护神佛各宗信教自由”的条件，是要求各教派有义务“拥护朝廷政纲之所在，不仅限于留心不妨碍政治，且应善诱人民，扶翼教化”。<sup>〔10〕</sup>《明治宪法》第28条则规定“日本臣民仅限于不妨碍秩序安宁、不违背臣民义务的情形下，有信教自由”。<sup>〔11〕</sup>

而表面上的政教分离，则通过改变行政官署及其职权范围，达到神道与一般宗教分离的效果。明治政府最初（1868年）设神祇官负责全国神道事务；<sup>〔12〕</sup>至1871年神道国家化遇挫，神祇官降格为“神祇省”；<sup>〔13〕</sup>次年再改作“教部省”，<sup>〔14〕</sup>祭祀典礼转交太政官负责，教部省只负责教导国民“体敬神爱国之旨”、“明天理人道”、“奉戴皇上，遵从朝廷政纲”。<sup>〔15〕</sup>1877年教部省被废，改由内务省社寺局负责神社事务。<sup>〔16〕</sup>有研究者指出教部省的

废止，标志着帝国政府开始以祭祀与宗教相分离的方式，推出神社非宗教政策。<sup>〔17〕</sup>该政策最终在制度层面的完成，是1900年内务省废社寺局，分别设神社局、宗教局。<sup>〔18〕</sup>至1913年，宗教局转属文部省。<sup>〔19〕</sup>上述官制变革所达至的效果，就是赋予神社神道特殊地位，与其它宗教分开管理。通往“神社非宗教论”道路被铺平了。

## 二、国家神道对中小学教育的渗透

日本的神社问题与天皇崇拜密切相关。1889年的《明治宪法》是以天皇名义颁布的“钦定宪法”，宣告“大日本帝国为万世一系之天皇统治”（第1条），天皇作为国家元首不仅总揽国家统治权（第4条），而且“神圣不可侵犯”（第3条）。其神圣性源自“万世一系”的历史性，“这四个字正是天皇神格化的出发点”。<sup>〔20〕</sup>帝国政府根据古籍《古事记》、《日本书纪》建构出一套国家神话，称创建日本的神武天皇为天照大神之天孙，因此历代天皇都是天照大神的后裔，天皇就是天照大神的显现，被崇拜为“现人神”、“现御神”。明治政府成立不久便宣告“神社之仪为国家宗祀”<sup>〔21〕</sup>，进而颁布一系列法令，确立由国家和地方政府提供经费、神官纳入国家官制的神社等级体制。<sup>〔22〕</sup>尤其值得注意的是1907年修订的刑法第74条，针对皇室犯有不敬行为者，“处以三个月以上五年以下徒刑。针对神官及皇陵犯有不敬行为者亦同”。<sup>〔23〕</sup>其中“神官”是1880年刑法所无字句，体现出帝国政府旨将皇室与神官等同看待的倾向。

以忠孝为核心的东方专制主义思想，在日本由来已久且根深蒂固，政教关系的主基调是政主教从，即视宗教为从属于国家政权之下，任由统治者操纵，辅助教化百姓、稳定政权的工具。明治政府巧妙地将“惟神之道”纳入皇道国体之中，形成政教混合的全能政治，令日本国民逐步被彻底臣

民化，目的在于使每个人的思想、生活均陷入国家掌控之中，高度划一。令以天皇为代表的帝国权力，最终能无远弗届地渗透到文化每一层面、社会每一角落。

为了建构和巩固天皇制国家神道意识形态，帝国政府极为重视教育领域，极力向学生灌输忠君爱国思想。据研究显示，自明治初期开始就已经出现有学校组织学生参拜神社的个案；至明治末期及大正时期，参拜神社更成为学校教育的常态；至昭和初期，参拜神社成为培养学生“敬神崇祖”观念的重要方式。<sup>〈24〉</sup>

1890年，明治天皇颁布《教育敕语》，要求“我臣民克忠克孝，亿兆一心”，“常重国宪、遵国法，若有一旦缓急，当义勇奉公，扶翼天壤无穷之皇运”。<sup>〈25〉</sup>翌年，文部省命全国小学在纪元节<sup>〈26〉</sup>、天长节<sup>〈27〉</sup>、元始祭<sup>〈28〉</sup>、神尝祭<sup>〈29〉</sup>、新尝祭<sup>〈30〉</sup>，全校师生一同向天皇、皇后御照“行最敬礼<sup>〈31〉</sup>、奉祝两陛下万岁”，再由校长或教师“奉读《教育敕语》”并“诹告圣意所在，叙述历代天皇之威德鸿业”。<sup>〈32〉</sup>正如有学者指出：“教育敕语，就是继承了皇祖皇宗宗教权威的天皇，向国家和天皇的信徒发出呼召”。<sup>〈33〉</sup>

《教育敕语》颁布不久，便发生第一高等中学基督徒教师内村鉴三（1861—1930）“不敬事件”。内村在奉读仪式上，拒绝行“最敬礼”，仅低头致敬，于是便引发轩然大波。内村不单失去教职，妻子也因巨大舆论压力郁郁而终。此事预示基督教与天皇制国家之间难以避免的张力和冲突。历史显示出，凡要求治下百姓绝对效忠、服从的意识形态，迟早会达至绝对排他的国家宗程度，具有改造和同化其他思想 / 主义、宗教的意愿和决心，并会为此付出不懈努力，且一旦有机会便诉诸高压甚至暴力手段。形成强烈对比的是，明治政府一方面强化学校教育中的天皇制国家神道色彩，另一方面，又竭力将其他宗教驱逐出公立学校。1899年，文部省下令所有直属学校，“不允许实施宗教教育及举行宗教仪式”。<sup>〈34〉</sup>

1932年文部省又发布训令，敦促对中小学生校外活动加强指导，其目的之一就是培养“敬神崇祖”的精神。<sup>〔35〕</sup>1937年中日战争全面爆发之后，帝国政府迅速强化思想控制，9月在全国范围内推动“国民精神总动员”运动，为此于10月13—19日实施“国民精神总动员强调周”。其间17日适逢神尝祭，政府命全国官民包括在校学生一律参拜神社，“祈求宣扬国威、皇军武运长久，并敬仰殉国将士之武勋”。<sup>〔36〕</sup>这些国家政令促使各地方教育部门制定相关指示和实施细则，天皇制意识形态日益掌握学校教育，参拜神社于是成为培育年轻一代皇国臣民的重要手段之一。

### 三、日本基督教会“神社非宗教论”的拒斥与受容

#### 1. 质疑与反对

较之明治时代（1868—1912），大正（1912—1921）与昭和初年（20世纪20年代）是日本社会政治、思想、文化自由主义思潮活跃的时期，言论环境相对宽松。针对帝国政府的“神社非宗教论”，基督教界表达强烈质疑，神社即宗教的立场相当明确。由时任群馬县安中教会牧师柏木义円（1860—1938）编辑的《上毛教界月报》，经常刊登反对文章，指出“政府的神社观可谓不明事理的强辩”<sup>〔37〕</sup>；“政府无论如何强辩神社非宗教……神社的宗教性都是不容否定的”<sup>〔38〕</sup>；并表明如此荒谬的观点，无非是当局用以“彻底统一国民思想的手段”。<sup>〔39〕</sup>“至于利用神社推行国民教育，更不能不说是一大愚策”<sup>〔40〕</sup>；坚决反对中小学组织学生参拜神社，认为这是“滑稽的”，谴责“教师强制学生去做连自己都不相信的事，是最大的伪善，且是风教之贼。而政府以有益于德性涵养为由，强制学生崇敬神社，却全然不解宗教道德为何物，只图治安方便而利用之，无非是浅薄的政客心态。……故此敦促政

府反省”。<sup>(41)</sup>甚至作出激烈抨击：

“我国教育强制崇拜伪神，是侮辱主宰天地的真神，称其为亡国教育绝不为过……文部省推动的崇拜神社教育，是对学童良心的侮辱。侮辱良心，难道不是在破坏德育的根基？如何能培育品德？且文部省、内务省宣称涵养敬神之念，却让人去崇敬如此荒诞之物，分明是亵渎、混淆神圣之神的观念。当下政府偏重军备的政策与强制崇拜神社的教育方针，均是误国误民之大者。”<sup>(42)</sup>

拒绝接受帝国政府的“神社非宗教论”，基本可以说是大正时期日本教会的共识。1917年日本基督教会<sup>(43)</sup>第31届大会作出“关于神社的决议”：

“今日神社祭祀，始终属于一种纯粹的宗教精神与仪式，然当局奖励礼拜神社，动辄强制学童参拜，此事实明显与帝国宪法相抵触，妨碍信教之自由。”<sup>(44)</sup>

鉴于第一次世界大战后共产主义运动蔓延波及日本，社会运动渐趋兴旺，帝国政府出于维稳需要，于1925年颁布《治安维持法》，旨在打击“以变革国体、否认私有财产制度为目的组织结社”。<sup>(45)</sup>在当时以日本共产党为主要取缔对象，日后逐渐扩展至针对所有被视为威胁天皇制国家安全的宗教团体、学生团体等组织。至昭和天皇登基之后更进一步收紧管控，1928年通过《治安维持法》修正案，将违法者的最高刑罚从十年以下有期徒刑，提高至死刑或无期徒刑。同年，在全日本遍设负责执行该法的政治、思想警察——“特别高等课”。

帝国政府一方面力图加强对宗教的控制，同时进一步将神社特殊化、



置于各宗教之上，这自然会引致政界、学界和宗教界的质疑。而帝国政府的辩解仍旧是“神社非宗教论”。文部省于1927年向帝国议会提出《宗教法案》，律师出身的议员花井卓藏（1868—1931）就此提问：“宗教的功能，在于宣传教义、执行葬仪及其它节日仪式。……请问阁下是否承认，今日之神社也存在宣传教义、执行葬仪及其他节日仪式的情形？”对此，文部省宗教局长下村寿一（1884—1965）虽然承认有府县神社的神职人员执行葬仪，但却坚持这并不符合法律规定的神社行为，属于该神职人员的个人行为。下村始终坚持“总体精神就是神社是国家公共祭祀，而非宗教”。<sup>〔46〕</sup>

该《宗教法案》被否决后，1929年文部省再向帝国议会提出《宗教团体法案》，其第14条所列对宗教自由的限定性条件，比宪法第28条更为收窄：

“当文部大臣认为宗教教师妨碍秩序安宁、败坏风俗、或违背臣民义务时，有权终止其业务。”<sup>〔47〕</sup>

对此，基督教界人士的担心是：

“此法案通过之后，若我等拒绝礼拜神社，将会发生何事？政府想必会称‘神社是日本古来风俗，拒绝礼拜神社即破坏风俗’。于是按照法案便会禁止我等传道。我等若坚持‘信仰自由’，政府则会驳称：‘信仰自由是心中之事，并不存在拒绝礼拜有形神社的自由。’这样，明治大帝所保障的信教自由，无疑会被本次法案所消解。政府多年念兹在兹的礼拜神社，会不分青红皂白地强加给国民，谁能否认当局或有如此存心呢？”<sup>〔48〕</sup>

针对宗教界的质疑，帝国政府仍然固守“神社非宗教论”，在议会作出官方答辩：

“我国神社基于建国大义，祭祀皇祖皇宗之神灵、及于国家有功之诸神，故由国家自行设置运营。关于神社之祭祀及经营，向有国法严格规定，以显其国家宗祀之实质。且国家对从事神社祭祀之职员，亦规定其官制，明确其作为国家机关神职人员之职务权限。……于现行制度之下，神社为国家之公立设施，神职人员为履行国家公务之职员，与基于个人信仰、具有某种目的之诸宗教，性质全然不同。至于在神社所行之祈愿祈祷等活动，乃伴随崇敬神社所产生之自然结果，神社本质已如前所述，并不因此等节日仪式，致使神社变为宗教设施。……神社并非宗教设施，这样宪法第二十八条信教自由之相关条款，可视为与神社无关。”<sup>〈49〉</sup>

上述答辩，显明“神社非宗教论”是从国家制度设定层面所作的强行规定，罔顾神社神道的宗教本质。因此有研究者指出，“神社非宗教论”是日本天皇制下的“白马非马论”。<sup>〈50〉</sup>可谓一语中的。

帝国政府的强硬姿态引起教会领袖的不安，数据显示 1930 年是教会界积极应对神社问题的一年。4 月 17 日，日本基督教联盟<sup>〈51〉</sup>在东京神田举行“神社问题恳谈会”，与会 65 位教会领袖均认为由于神社举行祭祀活动，因此神社的性质就是宗教。会上东洋宣教会日本圣教会<sup>〈52〉</sup>牧师中田重治（1870—1939）提出动议，就神社问题发表代表日本基督徒立场的紧急声明。经会议通过，组成声明书 5 人起草委员会。<sup>〈53〉</sup>5 月 5 日，再次召开“神社问题恳谈会”，由联盟总主事、日本组合基督教会<sup>〈54〉</sup>海老泽亮牧师，代表声明起草委员会向会议报告。最终，会议将声明定位作呈交给当局神社制度调查会<sup>〈55〉</sup>各委员的意见书。

5 月 28 日，由日本基督教会、日本卫理公会、日本组合基督教会、日本浸信教会组合等 55 个教会团体和机构联署，提出《有关神社问题的进言》，其中包括 5 条建议：

一、“对神社本质进行调查研究，明确神社是否为宗教”；

二、“若将神社置于宗教圈外，则应明确其崇敬的意义及对象，匡正其与教派神道相混淆之处，清除其祭祀仪式的宗教内容，且废止神社的祈愿、祈祷、授予神札护符、执行葬仪等一切宗教行为”；

三、“不直接或间接地强迫国民参与神社的宗教行为”；

四、“政府所推行的思想引导及教化事业，应尊重国民各自的良心自由，不应推动或会引发遗憾之事，诸如强迫学生参拜神社、神棚等”；

五、“阐明帝国宪法保障信教自由的本义”。<sup>〔56〕</sup>

显而易见，此文献采取了一个相对温和的姿态，并没有清晰表达基督教对参拜神社的立场，将神社是否是宗教的界定权拱手让给帝国政府，并含蓄地提出了一个变通方案，暗示日本基督徒是可以有条件地参拜神社的。如此暧昧的立场，无疑为接受帝国政府的“白马非马”说埋下伏笔。有学者认为该进言放弃自主判断，为将来迫于“爱国”压力参拜神社开辟道路，成为日本新教各教会“向以天皇为中心的国家神道屈服的里程碑”。<sup>〔57〕</sup>

值得注意的是，日本佛教真宗先于基督教，在同年1月向首相、内务大臣、文部大臣及神社制度调查会各委员提交声明，毫不含混地道出神社的宗教迷信真相——“近乎动植物崇拜的低级原始宗教”，且明确表态：

基于真宗教义立场：

- （1）参拜正神；不参拜邪神。
- （2）在国民道德意义上表达崇敬；在宗教意义上不表崇敬。
- （3）不向神社求问吉凶祸福。
- （4）同理，不拜受神札护符。<sup>〔58〕</sup>

正如日本佛教界并非都如真宗这般立场强硬，基督教界不同教会团体也不是铁板一块，若在不同立场的光谱间寻求最大公约数，出现上述温水般的《进言》或许可以说是难以避免的。

在日本基督教会中，对神社问题持果决态度的，当首推日本圣教会。中田重治撰文指出政府将社寺局拆分为神社局和宗教局、以崇敬祖先名义让人参拜神社是错误的。甚至“讨论神社是否宗教本身就是无知的”，实际上神社所为尽都是宗教性行为。号召基督徒即使被指责为“不忠不孝之徒”，也决不能敬拜神社，并要为此作好“受迫害的思想准备”。<sup>〈59〉</sup>

不久，日本圣教会第12届年会（1930年）通过“视神社为一宗教”的决议。<sup>〈60〉</sup>中田随即撰文重申：

“无论谁如何申辩，神社乃宗教是明白无误的事实，即使能将白鹭说成黑色的，神社也不能被指为非宗教，甚至讨论此事本身都是无知的。在此我要明言，圣洁教会视神社为一宗教，因此凡吾教会会众决不参拜神社。”<sup>〈61〉</sup>

与此同时，发生中国东北安东日本圣教会学生拒绝参拜神社事件，令上述决议面临考验。4月5日，在安东日本圣教会聚会的数名安东高等女校学生，坚持留在学校拒绝去参拜安东神社，被教师问及，答称“不能事奉二神”。5月1日该校再有学生拒参，校方给以停学处分。值得注意的是，组织学生参拜神社的该校校长户冢氏为安东日本基督教会会友，教师羽田氏则曾作过循道会（Free Methodist）牧师，可见虽同为基督徒，对神社问题的立场已有相当大的差异。由于安东日本圣教会坚持基督徒不能参拜神社的立场，受到当地日侨团体极大压力，最终失去租用的聚会场所。<sup>〈62〉</sup>日后，中田始终坚持该项决议，甚至宣布凡承认神社非宗教而行参拜者，将被逐出教会。<sup>〈63〉</sup>

## 2. 接受与拒绝

如上述日本圣教会般公开抵制的教会在当时并不多，对于参拜神社，大部分教会都经历了由犹疑到接受的过程，有史家指出其间的转折点是天主教上智大学“拒不参拜靖国神社事件”。<sup>〔64〕</sup>事情原委概而言之，即1932年5月5日，派驻上智大学的日本陆军大佐<sup>〔65〕</sup>北原一视率该校60名预科生参拜靖国神社，其中3名学生以信仰天主教为由拒绝行礼。于是，陆军省威胁撤回驻校现役将校，加上社会舆论压力，令学生陷入不安。9月22日，东京大主教J. A. Chambon致函文部大臣，一方面表白“日本天主教信徒的忠诚及爱国心”是毋庸置疑的，同时强调学生只是为了避免“违背良心”，而不便参加其他非天主教的宗教仪式，如果文部省能就参拜神社的意义作出“只限于爱国意义，而毫无宗教意义”的澄清，则学生的疑虑必会消除。<sup>〔66〕</sup>9月30日，大主教收到文部次官栗屋谦的回覆：

“令学生、生徒、儿童<sup>〔67〕</sup>参拜神社，是基于教育上的理由，届时要求学生、生徒、儿童集体敬礼，无非是爱国心和忠诚的表现。”<sup>〔68〕</sup>

进入10月，不少报刊撰文抨击在日天主教，形成强大的舆论压力。于是，日本天主教会屈于各方压力，选择自我催眠，罔顾宗教界对参拜神社的诸多质疑，完全接受文部次官的说明，于10月17日通知全日本各天主教会学校，允许学生信徒参加团体参拜，并向日本政府保证今后学生信徒不会在参拜神社上再出现任何问题。<sup>〔69〕</sup>研究者指出，天主教会这一妥协之举开启重要先例，引发连锁反应，不仅影响到日本新教教会日后集体转向，甚至令台湾、朝鲜等日本殖民地教会也受到波及。<sup>〔70〕</sup>

天主教会的抽身，令日本基督新教尤其是教会学校危机感激增。10月

27日，作为日本基督教联盟成员之一的基督教教育同盟会召开理事会，就上智大学事件，决议认同文部省的相关立场，即“参拜神社完全是使学生达至国民道德目的的手段”。<sup>〔71〕</sup>此后，日本各地基督教学校都陆续举行了参拜神社仪式，从而令拒绝者陷入孤立境地。事实上，自1933年开始，基督教界已经几乎没有反对参拜的声音了。“美浓 mission 事件”<sup>〔72〕</sup>是极少数的例外。

美浓 mission 是美国女宣教士魏德娜 (S. Weidner, 1875—1939) 1918年在岐阜县大垣市建立的独立教会，办有“私立大垣市基督教幼稚园”。1929年9月大垣市立中小学参加当地常叶神社祭礼，美浓 mission 的4位学童以信仰为由拒绝前往参拜，引发了第一波压力潮，导致街边布道受阻、礼拜出席人数下降、数名幼稚园儿童退学。1933年6月，又有3名美浓 mission 的学生拒绝参加大垣市立东小学含有参拜伊势神宫行程的修学旅行，引发当地报纸和民众团体对美浓 mission 更为激烈的抗议和冲击，3名学生受到停学处分，幼稚园被迫关闭。

中日战争全面爆发 (1937年)，令教会的处境更为不利。帝国政府进一步加强了对全国的控制与动员力度，发起“国民精神总动员运动”，提出“举国一致”、“尽忠报国”、“坚忍持久”三大目标。同年，文部省推出灌输神国观念的洗脑手册《国体之本义》，开宗明义地指出：

“大日本帝国乃由万世一系之天皇，奉皇祖神敕所统治，此乃我万古不易之国体。”<sup>〔73〕</sup>

因此，天皇的神圣性就确定了国家的性质——神国，而“神社就是惟神之道的表现”。<sup>〔74〕</sup>在日本，“祭祀、政治和教育虽各司其职，但却全然归于一”。<sup>〔75〕</sup>作天皇臣民的条件，就是“顺从现御神天皇，同时敬拜皇祖皇

宗”。<sup>〔76〕</sup>“敬神崇祖与忠君之道是完全一致的,且这些与爱国也是一致的。”<sup>〔77〕</sup>于是,参拜神社便成为日本国民所必须执行的国民礼仪。

就这样,一个国家神话体系在《治安维持法》和特高课政治警察的护持之下,无孔不入地鲸吞了日本社会。包括基督教在内的宗教界,此时已被纳入帝国的管控威力之下,接下来政府只需将管控制度化、常态化。1939年出台的《宗教团体法》将宗教界套牢在帝国政府的审批制度中,其第16条比1929年的《宗教团体法案》第14条更为苛刻:

“宗教团体及其教师所传之教义、所行之仪式或宗教庆典,在妨碍秩序安宁、有违臣民义务时,主管大臣有权采取限制措施,或予以禁止,或停止教师业务,直至取消宗教团体的注册认可。”<sup>〔78〕</sup>

此时,在帝国议会的审议中,针对参拜神社几乎不再存在任何异议。曾任神社局长(1915年)的贵族院议员冢本清治(1872—1945)指出:“今日恐怕任何宗派及信徒,均不会说出拒绝参拜神社的话来,因这不会被社会所允许。”而身为陆军大将的文部大臣荒木贞夫(1877—1966)的态度更是强硬,强调拒绝参拜神社的现象“是不能有的,也不允许存在”。<sup>〔79〕</sup>

面对权力机关的强硬立场、报刊舆论和退伍军人及各种“爱国”团体的日益升级的语言暴力、群体排挤甚至暴力侵犯,基督教会至此已被逼至死角,逐步丧失腾挪空间。部分基督教界领袖亦开始在主动被动间转向,接受“神社非宗教论”。如青山学院大学神学教授、宗教史学者比屋根安定(1892—1970),表示接受政府“神社乃国家宗祀”的主张,并“期望基督教界有为之士,勤习国典,明辨国体,事奉作为日本国家宗祀的神社,以身作责传扬报本返始之诚意,献身斋肃恭敬之生活”。<sup>〔80〕</sup>

至1941年太平洋战争爆发,日本举国更陷入“八纮一宇”、打造“东

亚新秩序”的神话迷幻之中。文部省教学局另炮制出《臣民之道》一书，号召每个日本人都要在生活中修炼臣民之道，达至“虽一食一衣都不单为自己，游闲睡觉均不存在脱离国家的我，一切都系于国家”。<sup>〔81〕</sup>强调“涵养国民精神，最紧要的就是不轻忽敬神崇祖祭礼……每户均设神棚，奉祀大麻<sup>〔82〕</sup>，祭拜祖先之灵，必须举家虔诚地敬神崇祖；氏神就是原本所祭地方神明，身为氏子<sup>〔83〕</sup>事奉氏神不可怠慢，重要的是要励行在祭礼、家族喜庆或其他特别的日子，及每月或每日去参拜氏神”。<sup>〔84〕</sup>这样，参拜神社被当局要求成为日本臣民生活常态，基督教在其中被改造与驯化为“日本基督教”，具体体现在1941年成立的日本基督教团所制定的《教团规则》中，作为帝国基督徒“应遵从皇国之道，贯彻信仰，各尽其分，扶翼皇运”<sup>〔85〕</sup>，致力于“实践臣道，报效皇国”。<sup>〔86〕</sup>

在如此高压处境当中，不难想见坚持反对参拜神社的基督徒群体或个人，将会付出沉重代价。1942年6月26日清晨，警视厅在全国各地开始抓捕日本圣教会（41人）、圣洁教会（44人）、东洋宣教会圣洁教会（11人）共96名牧师，<sup>〔87〕</sup>翌年又逮捕37名。起诉罪名包括间谍行为、援助犹太人、拒绝参拜神社、宣扬基督再临教义，其中最严重的指控就是“千禧年基督再临说”，因届时基督作为万王之王再临，世上所有国权均归基督所有。这当然极大触动了日本当政者的神经，不禁要追问天皇的统帅权是否亦会交出？于是，这项教义当然被视为反国体、反国家的极度危险的政治思想。<sup>〔88〕</sup>最终有71名牧师被起诉，14名被判处有期徒刑1—4年不等，其中死于狱中或重病保释后去世的共7位牧师。<sup>〔89〕</sup>事实上，官方针对圣洁派教会的行动早于“六·二六大逮捕”半年前即已拉开序幕。1942年1月，北海道函馆馆年仅26岁的日本圣教会候补牧师小山宗祐，因拒绝参拜护国神社被告发，遭到宪兵和警察酷刑致死。<sup>〔90〕</sup>

在上述圣洁派三教会牧师遭到大逮捕时，日本基督教团火速发出内部



通知，命各教会“信徒切莫激动，牧师不要发表刺激性言论，切勿轻举妄动，静观事态发展”；尤其提醒牧师“要更加深刻地认识时局，自觉树立皇国子民意识，立志实践臣道，小心不被周围人误解”。<sup>〔91〕</sup>十个月之后，即1943年4月，三教会的宗教团体登记均被取消，各地共274间教堂被查封。对此，教团不仅成为政府行政处罚的实际执行者，教团领袖还纷纷发言支持政府的决定并与圣洁派教会割席，如教团统理富田满（1883—1961）指“本次事件起因于牧者学历比较低，且圣经、神学素养不够充分，将信仰、政治与国家相混淆”；教团财务局长松山常次郎称“在日本基督徒宣扬再临问题是完全错误的，受此次事件影响，日本基督教团能够完全合一，得以迈向基督教日本化，对日本基督教实乃幸事，深信这都是神的护理大工”；教团第四部主事菅谷仁则大献媚词：“此次国家的处理实乃英明决断，其中饱含有血有泪的父母心肠，本人为之不胜欣喜。……那些人的狂热信仰已达疯癫，仅凭教团之力实难下手，当局予以处置，乃教团之幸。”<sup>〔92〕</sup>

除上述言论之外，教团还以种种行动来表示对帝国的效忠，其中包括本文所关注的参拜神社。1942年1月教团甫经帝国认可，富田满便同主要干部前往参拜伊势神宫。<sup>〔93〕</sup>

#### 四、结论

富田参拜伊势神宫或可被视为一个标记，至此，基督教已被纳入全能主义的帝国战时体制，且被天皇制国家神道渗入和改造，达至“基督教日本化”的忠君爱国目标，最终丧失基督教自身的主体性立场。此后，教团话语完全充斥以基督教方式所表达的官方意识形态，诸如教团的战时自我定位是“贯彻国体本义，向大东亚战争彻底胜利迈进；集结本教团全部力量，率先垂范，以效宗教报国之诚”，要求基督徒“重敬神崇祖之国风，竭报本

返始之诚意”。<sup>〔94〕</sup>

有研究者颇为生动形象地作出概括性描述：

“围绕神社问题的战斗，可以说始自敌方阵营已布好战线之后。伴随1899（明治三二）年开始不断提出宗教法案，宗教界兴起反对运动，国家采取形式上让步、怀柔政策或恐吓镇压，逐渐缩小包围圈，最终于1939（昭和一四）年通过《宗教团体法》，令宗教团体完全陷入国家体制的合围之中。《宗教团体法》实施之后，宗教界所迎来的局面，在某种意义上或许可以说是毫无悬念。”<sup>〔95〕</sup>

基督教在日本作为欧美“舶来品”，其面对的强大对手，是一个掌握着国家机器、同时又将其合法性根植于自身传统的天皇制政权。基督教信仰与天皇制国家神话之间的角力，是一个漫长的过程，其间，当帝国需要与欧美维持某种程度的稳定关系时，基督教尚有一定自主性空间。但一旦帝国与西方世界敌对，甚至爆发战争，对外敌入侵恐惧，立即令来自西方的基督教备受勾结外敌的猜疑，从而被视为“非国民”陷入被打压改造的境地，<sup>〔96〕</sup>在“爱国”的大义名分之下，难以置喙腾挪。相对于帝国目标明确的长期规划、步步为营，日本基督教界总是显得被动与后知后觉，既不能未雨绸缪，又难以守住底线，尤其在东方历史文化处境下，忠孝、爱国等议题往往会成为本土信徒的软肋。

伴随日本帝国在亚洲的殖民扩张，整套以天皇崇拜为核心的国家神道，也逐步复制挪用到台湾、朝鲜和满洲等殖民地。殖民当局官方建造或日人私建的神社四处涌现，而参拜神社也逐渐成为臣服和效忠的指定表达，藉以实现“内外一体”（日本与台湾）、“内鲜一体”、“日满一体”的日本扩张梦。这些地区的基督教会，无可逃避地都要面对参拜神社的压力、和“神

社非宗教论”这一白马非马的诡辩。但“万世一系”的国体神话，对于这些殖民地基督徒而言，并无毋庸置疑、名正言顺的宰制性威力，神道神社反成为外来者入侵的符号，要接受“神社非宗教论”并进入自我催眠模式，或许存在另外的生成机制，宜留待他日另行探究。♥

- 
- 〈1〉“神道”是日本本土宗教，以自然崇拜、祖先崇拜为核心，基于万物有灵论逐渐形成其教义体系和礼仪传统，深受外来佛教和儒家思想影响。神社是祭拜神灵的场所，其中地位高的称作神宫，在二战结束前都是由天皇敕许的专司祭祀皇室祖先的神社。神道大致可作如下分类：以某神宫为本宗，以血缘（氏族祖先）地缘（地方守护神）凝聚连结的全国性组织架构，称为神社神道；此外，在近代还出现有黑柱教、天理教等教团组织，称为教派神道；再有就是天皇制国家在明治维新所建构的以天皇崇拜为核心的国教式神道，称作国家神道。二战后国家神道被禁止，但神社神道、教派神道仍根深蒂固。
- 〈2〉“宗教”作为当代中文对译英文 religion 的词语，是近代引进的大量日文词汇之一，令古汉语“宗教”一词的固有词意指涉发生转变，使传统中国诸教典范的“礼教”，在“宗教”新的词意场域中被边缘化。有关此过程的详细论述，请参阅陈照远，“‘宗教’——一个中国近代文化史上的关键词”（《新史学》13卷4期，2002年12月，页37-66）。感谢丁祖潘兄介绍此文。本文所论之日本神道与中国礼教殊为不同，几乎不存在类似儒教是否宗教（religion）的讨论空间。再者，“宗教”作为 religion 的日文译词，可追溯至明治二年（1869），此后便逐渐在公私文献中普遍使用。有鉴于此，“神社非宗教”论无疑是日本天皇制政府出于政治目的，有意偷换概念的意识形态建构。
- 〈3〉日本史学界的相关研究比较集中探讨参拜神社政策下的教会学校。参阅驹达武，“1930年代台湾・朝鮮・内地における神社参拜問題：キリスト教系学校の変質・解体をめぐる連鎖構造”，《立教学院史研究》第3卷（2005.3），第4—39页；高瀬幸惠，“1930年代における小学校と神社参拜——美濃ミッション事件を事例として”，《日本の教育史学》第50号（2007），第58—70页；中村香代子，“1930年代から1945年までの神社参拜についての一考察——国定国語読本における神社言説を巡って”，《社会学論集》第12号（2008.9）：32-43；大島宏等，《戦時下のキリスト教主義学校》（東京：教文館，2017年）。

- 〈4〉 参阅真山光彌，“金城女子専門学校と神社参拝”，《金城学院大学論》第128号（1988）：117-157。论文围绕1938年6月21日金城女子专门学校学生参拜热田神宫一事，再现美南长老会在日宣教士对此事的立场和反应，以及该校与美南长老会关系的破裂及战后的修复。
- 〈5〉 参阅藤田大誠，“神社对宗教問題に関する一考察：神社参拝の公共性と宗教性”，《国学院大学研究開発推進センター研究紀要》（2013.3）：41-66。相对于日本政府的神社非宗教论，与日本佛教真宗和基督教的神社即宗教论，这种非此即彼的二择一之外，藤田氏从当时日本民众的视角，勾勒出一个不同的维度——神社的宗教性与公共性兼顾，既“宗教”又“非宗教”的暧昧且柔软立场。
- 〈6〉 “太政官布達”（1868年3月13日），见安丸良夫、宫地正人，《宗教と国家》，日本近代思想大系5（東京：岩波書店，1988年），第425页。本文日期统一使用阳历。
- 〈7〉 “教導施為ノ方法下問”（1869年6月30日），《太政類典》第1編第121卷，教法，JACAR（国立公文書館アジア歴史資料センター），Ref.A15070939700。
- 〈8〉 “惟神”一语出自日本古典《日本书纪》孝德天皇大化三年（647年）四月条，有注曰“惟神者，谓随神道，亦谓自有神道也”。江户时代（1603—1867）此概念被提倡日本国学的人所阐发，进而于明治维新之后，成为日本天皇制国家意识形态的核心概念之一。
- 〈9〉 “宣布大教詔”（1870年2月3日），《太政類典》第1編第121卷，教法，JACAR（国立公文書館アジア歴史資料センター），Ref.A15070939700。
- 〈10〉 “新教の自由保障の口達”（1875年11月27日教部省口諭書），见戸村政博編，《神社問題とキリスト教》，日本近代キリスト教史資料1（東京：新教出版社，1976年），第41页。
- 〈11〉 《大日本帝國憲法》（1889），《公文類聚》第13編第1卷，政體，JACAR（国立公文書館アジア歴史資料センター），Ref.A15111658400。
- 〈12〉 “祭政一致の制に復し、天下の諸神社を神祇官に所属せしむべき件”（1898年4月5日），《神社問題とキリスト教》，第37页。
- 〈13〉 “神祇官廃止、神祇省設置”（1871年9月22日太政官第398号），《神社問題とキリスト教》，第39页。
- 〈14〉 “神祇省及び大蔵省戸籍察社寺課廃止、教部省設置”（1872年4月21日），《神社問題とキリスト教》，第39页。
- 〈15〉 “教部省へ教則三条（三条の教憲）交付”（1872年6月3日教部省訓令），《神社問題とキリスト教》，第39—40页。
- 〈16〉 “教部省廃止、社寺・教務関係事務を内務省に所属”（1877年1月11日太政官布告第4号），《神社問題とキリスト教》，第41—32页。

- 〈17〉 戸村政博, “解説神社問題とキリスト教——神社非宗教論をめぐって”, 《神社問題とキリスト教》, 第 11 頁。
- 〈18〉 “内務省の社寺局を廃し、神社局・宗教局設置”(1900 年 4 月 27 日敕令第 163 号), 《神社問題とキリスト教》, 第 43 頁。
- 〈19〉 “内務省の宗教局を廃し、文部省に宗教局設置”(1913 年 6 月 13 日敕令第 173 号), 《神社問題とキリスト教》, 第 45 頁。
- 〈20〉 横田耕一, “国民統合軸としての「天皇教」——制度の視点から”, 見吉馴明子等編, 《現人神から大衆天皇制へ——昭和の国体とキリスト教》(東京: 刀水書房, 2017 年), 第 12 頁。
- 〈21〉 “神社は国家の宗祀につき、神宮の下神社の世襲神職を廃し精選補任の件”(1871 年 7 月 1 日太政官布告第 234 号), 《神社問題とキリスト教》, 第 45 頁。
- 〈22〉 “官国幣社神職奉務規則”(1891 年 8 月 14 日内務省訓令第 17 号); “官国幣社経費に関する件”(1906 年 4 月 7 日法律第 24 号); “府県社以下神社の神饌幣帛料供進に関する件”(1906 年 4 月 30 日敕令第 96 号); “官国幣社以下神社神職奉務規則”(1913 年 4 月 21 日内務省訓令第 9 号); “地方費を以て神社経費補助に関する件”(1918 年 5 月 23 日神社局長通牒三熊社第 27 号), 《神社問題とキリスト教》, 第 42—46 頁。
- 〈23〉 “刑法改正”(1907 年 4 月 23 日), 《御署名原本》(明治 40 年・法律第 45 号), JACAR(国立公文書館アジア歴史資料センター), Ref.A03020700799。
- 〈24〉 参関山本信良、今野敏彦, 《大正・昭和教育の天皇制イデオロギー》1(東京: 新泉社, 1976 年), 第 284—285 頁。
- 〈25〉 “教育ニ関スル敕語”(1890 年 10 月 30 日), 《官報》第 2203 号, 1890 年 10 月 31 日。日本国立国会図書館, <https://dl.ndl.go.jp> (cited 11 May 2019)。
- 〈26〉 2 月 11 日, 神武天皇即位日, 1873 年設, 1948 年度。
- 〈27〉 天皇生日, 1873 年設, 1948 年改称“天皇誕生日”。
- 〈28〉 1 月 3 日, 天皇亲祭祖灵、诸神, 祝颂皇位始源, 全日本神社亦行祭祀。1870 年設, 战后保留作皇室私祭。
- 〈29〉 10 月 17 日, 天皇遥拜伊势神宫, 以当年新米向天照大神献祭。战后保留作皇室私祭。
- 〈30〉 11 月 23 日, 天皇以新谷供奉天神地祇, 并亲自品尝。战后改作国民节日, 称“勤劳感谢日”。
- 〈31〉 向天皇及祭祀诸神、参拜神社时所行之最高礼仪, 身体直立, 向前鞠躬, 双手触膝。
- 〈32〉 “小学校祝日大祭日儀式規定”(1891 年 6 月 17 日文部省令第 4 号), 《公文類聚》第 15 編第 29 卷, JACAR(国立公文書館アジア歴史資料センター), Ref.A15112336600。
- 〈33〉 吉馴明子, “天皇は人間宣言でどう変わったか”, 《現人神から大衆天皇制へ——昭和の国体とキリスト教》, 第 62 頁。
- 〈34〉 “一般の教育を宗教以外に特立せしむる件”(1899 年 8 月 3 日

- 文部省訓令第 12 号),《神社問題とキリスト教》,第 43 页。
- 〈35〉“児童生徒二対スル校外生活指導二関スル件”(文部省訓令第 22 号),《官報》第 1791 号,1932 年 12 月 17 日。日本国立国会图书馆, <https://dl.ndl.go.jp> (cited 18 May 2019)。
- 〈36〉“国民精神總動員強調週刊実施方二関スル件”(1937 年 9 月 25 日發社 176 号),海軍省《公文備考》第 3 卷,儀制,JACAR(国立公文書館アジア歴史資料センター), Ref.C05110595700。
- 〈37〉“神社祭典と基督教徒”,《上毛教界月報》第 180 号(1913 年 10 月 15 日),《神社問題とキリスト教》,第 243 页。
- 〈38〉“教育と政治及び宗教”,《上毛教界月報》第 245 号(1919 年 4 月 15 日),《神社問題とキリスト教》,第 248 页。
- 〈39〉“政府の神社政策”,《上毛教界月報》第 333 号(1926 年 8 月 20 日),《神社問題とキリスト教》,第 255 页。
- 〈40〉“神社祭典と基督教徒”,《上毛教界月報》第 180 号(1913 年 10 月 15 日),《神社問題とキリスト教》,第 244 页。
- 〈41〉“学校に於ける神社参拜”,《上毛教界月報》第 205 号(1916 年 1 月 15 日),《神社問題とキリスト教》,第 247 页。
- 〈42〉“日本の教育は亡国の教育也”,《上毛教界月報》第 269 号(1921 年 4 月 15 日),《神社問題とキリスト教》,第 249 页。
- 〈43〉日本改革宗長老派教会,其中 1872 年创立的横滨公会(今横浜海岸教会)是已知日本最早成立的新教教会。该宗派 1877 年成立日本基督一致教会,1890 年改称日本基督教会。战后分裂为三派。
- 〈44〉“日本基督教会第 31 回大会記録(抄)”,《日本基督教会歴史資料集》(9),转引自日本基督教会歴史編纂委員會編,《日本キリスト教会 50 年史》(札幌:一麥出版社,2011 年),第 67 页。
- 〈45〉“治安維持法”(1915 年 4 月 22 日),第 1 條,《公文類聚》第 52 編第 26 卷,警察,JACAR(国立公文書館アジア歴史資料センター), Ref.A14100164100。
- 〈46〉“第 52 回帝國議會貴族院宗教法案特別委員會議事速記録”第 2 号(1927 年 2 月 9 日),《神社問題とキリスト教》,第 94—95 页。
- 〈47〉“宗教團體法案”(1929 年 2 月 2 日),第 14 條,《昭和財政史資料》第 1 類第 59 冊,JACAR(国立公文書館アジア歴史資料センター), Ref.A08071621600。
- 〈48〉小野村生,“私の心配”,《福音新報》第 1751 号(1929 年 3 月 21 日),《神社問題とキリスト教》,第 206 页。
- 〈49〉“神社力宗教ニアラザル理由(政府答弁)”、“第 56 回帝國議會 貴族院宗教団体法案外一件特別委員會議事速記録”第 6 号(1929 年 3 月 2 日),《神社問題とキリスト教》,第 3 页。
- 〈50〉戸村政博,“解説神社問題とキリスト教——神社非宗教論をめぐって”,《神社問題とキリスト教》,第 17 页。
- 〈51〉1923 年成立的日本基督教跨宗派组织,刊行《联盟时报》、《基

- 督教年鑑》。1941年日本基督教团成立，联盟名存实亡，战后改名为日本基督教协议会。
- 〈52〉 东洋宣教会 1905年成立，美国 Oriental Missionary Society(简称 OMS)背景，1917年自立，改称东洋宣教会日本圣教会。1949年改组为日本圣教团。
- 〈53〉 参阅会议记录。《福音新報》第 1807号(1930年4月24日)，《神社問題とキリスト教》，第 214—222页。
- 〈54〉 1886年成立的会众制教会，是日本最早的新教教会之一，前身为摄津第一公会(现日本基督教团神户教会)，由美部会(American Board of Commissioners for Foreign Missions)宣教士 Daniel Crosby Greene(1843—1913)创立。
- 〈55〉 1929年设立，隶属内务大臣监督之下，就神社制度相关事项作出调查审议，并向内阁相关部门提出建议。1946年废止。
- 〈56〉 “神社問題二閱スル進言”(1930年5月28日)，见日本基督教联盟编，《神社問題に就いて》(日本基督教联盟，1930年6月9日)，《神社問題とキリスト教》，第 230页。
- 〈57〉 金田隆一，《昭和日本基督教教会史》(东京：新教出版社，1996年)，第 96页。
- 〈58〉 “神社問題に就いて真宗各派の声明書”(1930年1月)，《福音新報》第 1794号(1930年1月30日)，《神社問題とキリスト教》，第 210页。
- 〈59〉 中田重治，“神社問題について”(1930年1月30日)，见米田勇编，《中田重治全集》第 7卷(中田重治全集刊行會，1974年)，《神社問題とキリスト教》，第 288—289页。
- 〈60〉 “東洋宣教会ホーリネス教会第十二年会記録(抄)”(1930年4月5日)，《神社問題とキリスト教》，第 237页。
- 〈61〉 中田重治，“神社は宗教なり”(1930年5月1日)，《中田重治全集》第 7卷，《神社問題とキリスト教》，第 289—290页。
- 〈62〉 “満州安東高等女学校に於ける神社参拝拒否の問題”，《福音新報》第 1818号(1930年7月10日)，《神社問題とキリスト教》，第 235—236页。
- 〈63〉 “東洋宣教会ホーリネス教会第三總會概要記録(抄)”(1932年11月3日)，《神社問題とキリスト教》，第 238页。
- 〈64〉 駒込武，“一九三〇年代台湾・朝鮮・内地における神社参拝問題——キリスト教系学校の変質・解体をめぐる連鎖構造”，《立教学院史研究》3(2005)：27。
- 〈65〉 1925年4月日本政府颁布“陆军现役将校学校配属令”，派遣现役陆军军官至中学、高中、师范学校、大学，负责男生军训。军训合格者可缩减兵役期、作干部候补生。
- 〈66〉 天主教會東京大主教 J. A. Chambon 致文部大臣鳩山一郎函，昭和 7年 9月 22日。《学校教練》第 2冊，自昭和 7年 2月至昭和 15年 7月。日本国立公文書館。<https://www.digital.archives.go.jp/DAS/meta/listPhoto?LANG=default&BID=>

- F000000000000060673&ID=&NO=2&TYPE=JPEG&DL\_TYPE=pdf (cited 13 Nov 2021)。
- 〈67〉 日文将在大学、研究生院、短期大学接受高等教育者称作“学生”，称中学生和高中生作“生徒”，称小学生为“儿童”。
- 〈68〉 “天主教徒タル学生生徒児童ノ神社参拝二関スル件”，《学校教練》第2冊。https://www.digital.archives.go.jp/DAS/meta/listPhoto?LANG=default&ID=F000000000000060673&ID=&NO=3&TYPE=JPEG&DL\_TYPE=pdf (cited 13 Nov 2021)。
- 〈69〉 天主教會東京大主教 J. A. Chambon 致文部次官粟屋謙函，昭和7年10月18日。《学校教練》第2冊。https://www.digital.archives.go.jp/DAS/meta/listPhoto?LANG=default&ID=F000000000000060673&ID=&NO=3&TYPE=JPEG&DL\_TYPE=pdf (cited 13 Nov 2021)。
- 〈70〉 駒込武，“一九三〇年代台湾・朝鮮・内地における神社参拝問題——キリスト教系学校の変質・解体をめぐる連鎖構造”，《立教学院史研究》3（2005.3.25）：27。
- 〈71〉 基督教教育同盟会，“第貳拾式回總會記録”（1933年），第35页。转引自駒込武，《世界史のなかの台湾植民地支配——台南長老会中学校からの視座》（東京：岩波書店，2015年），第455页。
- 〈72〉 关于“美浓 mission 事件”的研究，参阅高瀬幸惠，“1930年代における小学校訓育と神社参拝——美濃ミッション事件を事例として”，《日本の教育史学》50（2007）：58-70；麻生将，“宗教集団をめぐる社会 - 空間的排除のプロセス——1930年台の「美濃ミッション事件」を事例として”，《歴史地理学》50-3（2008）：15-31。
- 〈73〉 《国体の本義》（文部省，1937年），第9页，日本国立国会图书馆 https://dl.ndl.go.jp (cited 16 May 2019)。
- 〈74〉 同上，第104页。
- 〈75〉 同上，第26页。
- 〈76〉 同上，第17页。
- 〈77〉 同上，第38页。
- 〈78〉 《宗教团体法》（1939年4月7日），见日本基督教团宣教研究所教团史料编纂室，《日本基督教团史料集》1（東京：日本基督教团出版局，1999年），第401页。
- 〈79〉 “第74回帝国議会 貴族院宗教团体法案特別委員会議事速記録”第4号（1939年1月28日），《神社問題とキリスト教》，第136—137页。
- 〈80〉 比屋根安定，《基督教の日本的展開》（基督教思想叢書刊行會，1938年），第113页；《神社問題とキリスト教》，第325页。
- 〈81〉 《臣民の道》（教学局，1941年），第71页，日本国立国会图书馆，https://dl.ndl.go.jp (cited 16 May 2019)。
- 〈82〉 神宮大麻，用和紙包裹的伊势神宮神札。



- 〈83〉 氏子，即居住在同一地区、祭拜同一地方氏神的人。
- 〈84〉 《臣民の道》，第 74 页。
- 〈85〉 “日本基督教团教团規則”（1941 年 11 月 24 日 文部大臣認可），劍日本基督教团宣教研究所教团史料編纂室，《日本基督教团史料集》2（東京：日本基督教团出版局，2000 年），第 22 页。
- 〈86〉 “日本基督教团信仰問答稿”，《日本基督教团史料集》2，第 75 页。
- 〈87〉 同志社大学人文科学研究所、キリスト教社会問題研究会編，《特高資料による戦時下のキリスト教運動》2（東京：新教出版社，2003 年），第 245—248 页。
- 〈88〉 参阅“起诉书——東京刑事地方裁判所検事局検事”，见山口弘三，“日本聖教会（日本基督教团第六部）治安維持法違反被告事件論告要旨”，《特高資料による戦時下のキリスト教運動》2，第 378—402 页。
- 〈89〉 上中栄，“ホーリネス”，キリスト教史学会編，《戦時下のキリスト教——宗教団体法をめぐって》（東京：教文館，2015 年），第 168 页。
- 〈90〉 米田勇，《昭和の殉教者》（東京：キリスト新聞社，1960 年），第 62 页；《神社問題とキリスト教》，第 394 页。
- 〈91〉 “教团の方針に関する総務局長より各教区長・支教区長への文書”（1942 年 6 月 29 日），《日本基督教团史料集》2，第 125—126 页。
- 〈92〉 上中栄，“ホーリネス”，《戦時下のキリスト教》，第 170—171 页。
- 〈93〉 “富田統理の伊勢参宮”，《教团時報》第 213 号（1942 年 1 月 15 日），《神社問題とキリスト教》，第 344 页。
- 〈94〉 “日本基督教团戦時布教指針”，《教团時報》第 222 号（1942 年 10 月 15 日），《神社問題とキリスト教》，第 345 页。
- 〈95〉 戸村政博，“解説神社問題とキリスト教——神社非宗教論をめぐって”，《神社問題とキリスト教》，第 3 页。
- 〈96〉 法国学者吉哈德（René Dirard）认为，社会中有些人容易被当作替罪羊，受到猜疑甚至暴力对待。他们“不是内部人也不是外人”，他们破坏或跨越了自己人和外人之间的边界。王明珂在《毒药猫理论——恐惧与暴力的社会根源》（台北：允晨，2021 年）一书中对这一理论有非常出色的阐释和演绎。实际上，基督徒在近现代亚洲国家和地区中常被置于替罪羊的角色。

（作者为中国神学研究院中国文化研究中心主任，曾任职于中国社会科学院历史研究所，研究兴趣包括中国教会史、中国民间宗教、日本神学家。出版专著《清代弘阳教研究》（2002 年）、《变局中的抉择：中华全国基督教协进会历史的终结（1949—1951）》（2017 年）等。）



希波的奥古斯丁。

图片来自 [https://hif.wikipedia.org/wiki/Augustine\\_of\\_Hippo#/media/file:Saint\\_Augustine\\_by\\_Philippe\\_de\\_Champaigne.jpg](https://hif.wikipedia.org/wiki/Augustine_of_Hippo#/media/file:Saint_Augustine_by_Philippe_de_Champaigne.jpg)

## 奥古斯丁的预定观念与自然观念

文 / 章雪富

**编者按：**本文为章雪富老师 2020 年初在“神学人论坛”中讲座的文字整理稿。因为是根据录音整理而成，所以文章保留了一些口语的风格。整理稿经章老师修订并授权本刊发表，在此谨表感谢。

本文讨论“奥古斯丁的预定论与自然观念”。这个题目比较难讲。我讲论的重点不在于奥古斯丁的预定论，也不是其自由意志论，而是奥古斯丁预定论里面有没有自然观念，他有没有为自然保留余地。要讲清楚这个问题，就得从自由意志论切入进去。因此讲奥古斯丁预定论里面的自然观念，必不可少地涉及他的自由意志论，而他的自由意志论又会涉及罪和恩典的观念。就此而论，自然观念是理解奥古斯丁一系列神学主题的线索。我之所以阐释自然观念也正在于此，就是去呈现一个观点：自然观念构成奥古斯丁预定论的一个背景，虽然我们讨论的会是预定论下自然何以可能。我的讨论大致分为如下三个部分：一、奥古斯丁的预定与预知观念；二、古典的自然观念；三、奥古斯丁古典原则与他的预定论的兼容。

## 一、奥古斯丁：预定与预知

### 1. 奥古斯丁论自由意志

奥古斯丁的相关讨论，起于其早期对自由意志问题的关注。所谓早期是指他所写的两篇篇幅不长的有关保罗《罗马书》的注释。在这两篇作品中，他认为人在寻求上帝之善方面具有某种程度的主动性。他认为自由意志具有人的主动性，肯定人具有主动趋善的能力。因此，如果从这个角度来讲，奥古斯丁自由意志里面显然是有自然的积极本性的。然而，在他以后的著作中，有关自由意志的思想出现了一个变化，这个变化发生在《八十三个问题汇编》以及《答辛普利奇的问题汇编》中。在这两部问题汇编中，奥古斯丁讨论了一个重要的问题——拣选。这两部作品从某种程度上说代表了奥古斯丁的转折期，他将转向恩典论，确认上帝恩典的优先性。

《八十三个问题汇编》写于 388—395 年间。奥古斯丁于 387 年受洗归正，388 年回到非洲，395 年被祝圣为希波主教。《八十三个问题汇编》是他回非洲到任希波主教期间的作品。《答辛普利奇的问题汇编》写于 396—398 年间。辛普利奇是继安布罗斯之后的米兰主教。这位主教在神学上可能没有多大贡献，但他提出的问题很重要，引出了一系列重要讨论。尤其是经过奥古斯丁的讨论后，他的问题就显出格外的价值。

在这两部作品中，奥古斯丁所要回应的主要问题是拣选。拣选是基督信仰非常特别的观念，其他宗教没有这个观念。拣选彰显上帝的主权。其他宗教，如佛教没有拣选这样的观念，道教也没有。正是因为拣选，就使得我们从其他角度思考自然性，而不会采用佛教的思考方式。拣选把自然性问题带入了另一个维度，也就是说，必须结合上帝的主权。儒家和佛家可以不这样考虑，因为他们没有拣选这个核心思想。在《答辛普利奇的问题汇编》中，奥古斯

丁发展出强烈的拣选论，讨论了有关以扫和雅各的被弃和被拣选。我们都清楚，他们兄弟两人在出生前就已经被拣选。在论述雅各的被拣选时，奥古斯丁不容置疑地强调雅各被拣选完全出于上帝，就是绝对恩典。这就使得自由意志成为问题。两部作品显见奥古斯丁的预定论起于自由意志的讨论，而预定论之所以被提出来，又不是单纯的自由意志问题，而是由于拣选和恩典主题的增加。正是透过拣选阐释救恩，才引出预定的观点。为什么会是这样呢？那自由意志何在？这就是奥古斯丁所面临的问题。在拣选的主题之下，引出了奥古斯丁有关自由意志第二阶段的讨论，以及相关的有关预定问题的讨论。

奥古斯丁在晚年（427 或 428 年）完成了《论圣徒的预定》。我们知道他是 430 年逝世的，这几乎是他最晚期的作品。在这部作品中，奥古斯丁系统地阐释了预定论的问题。他提出甚至人的信都是预定的，一个人起初的信也是预定的，一切的东西都是出于预定。奥古斯丁主张单重预定论，而不是双重预定论。加尔文的双重预定论就是得救的人是被预定的，进入永刑也是被预定的，但是奥古斯丁认为只有得救的人是被预定的，他没有说永刑的人是被预定的。为什么会是这样？下文再继续讲，我们先说明其主张的是单重预定论。

奥古斯丁在其他地方有没有谈到与预定相关的思想呢？有。但是他是从另外一个角度去谈论，是从预知的角度。因此，与预定相关的另外一个主题就是预知（或翻译成前知）。奥古斯丁主要在两个地方谈论预知：《论自由意志》第二卷和《上帝之城》第 5 卷第 9 章。至少奥古斯丁认为预知跟预定关系很密切，处理预知与预定的关系是其思想的一个主题。奥古斯丁在他早期的作品中，也就是论《罗马书》注释，或者《罗马书》评释这些作品中，对预知和预定的关系没有讲得那么清晰。他在预知论里面保留自然观念，但是在晚期，尤其是在《上帝之城》和《论圣徒的预定》中，奥古斯丁非常清楚讲到预知与预定的关系。他知道预知论会隐藏着半伯拉纠主义的色彩。为什么呢？

因为预知论里面有可能会形成这样一个推论：上帝为什么会拣选雅各呢？因为上帝预知雅各会做善的事情，如果上帝预知雅各会做善的事情会去寻求祂，并预备祂的救恩，那么，雅各的得救就是从雅各的善行推论出来的。如果从预知论里面为预定论做一个设定，在自由意志的研究上就不会那样胶着。如果是这样的话，那半伯拉纠主义说奥古斯丁与他们没有什么区别。因此奥古斯丁要把这个漏洞给堵住，他必须着重讨论预知与预定的关系。

与加尔文有所不同，奥古斯丁认为，预知和预定是两个不同的东西，预定是指上帝永恒的计划。这个永恒的计划里非常重要的一项是救恩的计划。上帝在永恒中就定下了一个救恩，这个救恩就是落实这一计划。这是他的第一个观念。第二个观念，他讲到预知的时候，认为上帝不透过预定也可以预知一些事情，这个当然毫无疑问。那祂预知了什么？上帝预知但不预定的就是人的堕落。就是人的毁灭、人落到罪里面、人在罪里死不悔改、一些人怎么都不愿意去寻求上帝，这是上帝所预知的，但不是上帝所预定的。

为什么是这样呢？这就涉及到他对自由意志的看法。奥古斯丁认为，自由意志里善的方面是出于上帝，但是自由意志里恶的方面不是出于上帝。所以，人的堕落是出于自由意志恶的方面。既然自由意志恶的方面不出于上帝，因此上帝预知人的堕落，而不是预定人的堕落，这是推论一。第二个推论，更重要的一点就是细节上的推论。奥古斯丁在《上帝之城》第五卷里讲到一个问题：上帝的意志是一切的根源。但是我们要分开两点：(1) 服从 (2) 出于。他区分了服从和出于。一切的意志都是服从上帝的意志，包括罪恶的意志也服在上帝的意志下，这是上帝绝对的主权。但并不是所有意志都是出于上帝，这是两个不同的事情。恶的意志就不是出于上帝，因为恶的意志是违背上帝的，违背上帝当然不会出于上帝，但是它服从在上帝的意志下面。奥古斯丁在这个问题上有着非常细致的讨论，这个讨论是分散在不同作品里面。正因如此，我们要重新进行拼图。

上述就是奥古斯丁预定论在某种程度的一个演变或形成过程。这个形成过程跟自由意志论的讨论并行。自由意志论又跟他三个时期的作品相关。从他早期的《罗马书》注释、《论自由意志》、两部问题汇编、《上帝之城》，到他的《论圣徒的预定》，这些作品存在相关性。

## 2. 预定与预知的关系

这部分讲奥古斯丁是怎么来讨论预知与预定。奥古斯丁是单重预定论，他不会引出加尔文的双重预定论。预知论里面包含我们今天普遍认同的自然观念，但是奥古斯丁会认为这预知论里可能会影响半伯拉纠主义，会关联到伯拉纠主义。所以他晚年对预知论做了一个更严格的诠释，要把这个预知论里面的半伯拉纠主义斩断，然后就得出一个强预定论。这个强预定论使得自然观念成了问题，这正是我们接下来要讨论的问题，这个强预定论里面有没有为自然观念留出空间？

## 二、古典的自然观念

关于自然观念，我们从古典的自然观念来讨论，因为奥古斯丁生活在古典时代。在古典的自然观念里面，我们主要讨论三个学派：亚里士多德的自然观念、斯多亚学派和普罗提诺的看法。

### 1. 亚里士多德

亚里士多德的自然观念在《形而上学》第五卷中有特别清楚的阐述。主要包含三方面含义：(1) 指生长着的事物的生成，就是生长的事物，如外面

的草、树，它是生长着的事物，它的生成活动。这个自然指的是有生命物的生成，这是第一层含义。(2) 自然是个内在的东西。这个生长着的事物，之所以生成是从它里面出来的，是从这个树里面出来，是从我们自己的人里面出来的，从里面出来称为自然。(3) 因为是在里面，所以，自然应该是物体自身里面，它是万物运动的根源，是自然推动的运动。因此，自然是一种运动的力量，推动自身形成的一个力量。亚里士多德讲了自然有三个意思，第一个意思是事物的生成，第二是发自事物的内部，第三是这个发自事物内部的其实就是它的运动。由此，亚里士多德就进一步讲说，自然的本身意思是什么呢？就是依靠自己的力量生长、永续、促成。

因此，我们注意到这个自然观念其实是跟生命物相关的。如果按照《形而上学》这卷书的讲法，自然观念跟生命物相关，那么我们也会说石头是自然的，比如说一块岩石它也是自然的。但是这里的自然指的是自然界，也就是自然界的物品。自然界物品有其本性，即把自然理解为本性。亚里士多德也说过，你把一块石头往天上抛 100 次它照样会掉下来。这意思是说它没有那个内在性的部分，是外在性部分的附加。正是因为如此，亚里士多德讲的自然观念着重的是我们前面讲的三种，就是说，他讨论的是生命物的问题。而我们今天的日常用语，自然的日常用语包括本性，性子、禀赋、秩序都会把它用在自然上面。因此，我们要区分亚里士多德在自然观念上的两个方面：(1) 生命物 (2) 我们日常用语，就是禀赋天性这些观念。不管怎样，亚里士多德说自然就是事物运动的根源。亚里士多德翻来覆去讲这样一句话：自然就是事物运动和静止的根源。正是自然使得事物运动，也正是自然使得事物静止，他在很多地方都会这样讲，这可以看到亚里士多德的基本观点。

自然与非自然的区分在于有没有内在根源，关键是内在性根源。严格来讲，亚里士多德会把有内在性运动根源的称为自然。石头就没有内在性运动根源，但是人有一个内在性运动的根源，人的内在性根源就是意志。当然，



亚里士多德没有谈论意志，他在《论灵魂》里会谈论感觉、理性、灵魂里面有三种营养：(1) 自然性 (2) 感知性 (3) 理性。这三种营养都是内在性的东西，这是亚里士多德的看法。

## 2. 斯多亚学派

斯多亚学派对奥古斯丁有重要影响，后文可以看到奥古斯丁在不少地方引用了斯多亚学派的想法。今天研究奥古斯丁的学人，其中有的认为奥古斯丁是一个柏拉图主义者。确实，奥古斯丁受柏拉图影响，尤其受新柏拉图学派的影响。但奥古斯丁受斯多亚学派的影响也更多，尤其是他论及情感和意志的理论，有斯多亚学派的明显影响。斯多亚学派谈到了意愿问题，但是斯多亚学派最重要的不是谈到意愿问题，而是认为意愿、意志是某种内在性的东西，这内在性的东西就与亚里士多德有关系，也是运动的根源。这个内在性是什么？以斯多亚学派重要思想家爱比克泰德（Epictetus，约 50—135）为例。爱比克泰德提到一个重要观念，在自身权能之内，在自身能力之内。什么叫人的意志？什么叫人的自主性？自主性就是我的意志活动，是纯粹意志的活动。一个人被限制在一个环境里面、处在绝望里面，但是他的意志活动不会停止。人在根本上不是思想的存在，而是意志的存在。这对以后的康德都产生影响。爱比克泰德的作品里提到一件事情，他说当时有一个罗马元老，他被裁定一项罪名，然后被剥夺元老资格。当这个消息报给这位元老的时候，元老说：“我的财产有没有被没收？”，回答说：“没有”。“没有的话，我们就出去做我们该做的事情。如果我的财产被没收了，那我的思想有没有被没收？也没有，是不是？”关键在我思想我的思想的意愿有没有没收？没有。我在任何情况下都可以思想我的思想，我思想的思想来自什么地方？来自我的意愿。我只要愿意去思想它就会在，这是最内在的自我，意愿是最内

在的自我。只要拥有这个最内在的自我，只要拥有一个思想的意愿，就是拥有自己的自然。因此，斯多亚学派会说：我们在任何时候都可以拥有对自己思想的意愿，这是他的自然性。

### 3. 普罗提诺

普罗提诺在《九章集》第三卷第八章从各个方面讨论了自然。(1) 他跟亚里士多德和斯多亚学派是一样的，认为自然不是机械运动。石头是机械运动，机械是机械运动，但自然不是一个机械运动意义上的自然。这是希腊哲学主流的看法。(2) 自然界虽然没有手和脚，但有一种生长的力量，自然界是一个生命物。普罗提诺跟其他人不一样，他跟亚里士多德也很不一样，而跟斯多亚主义有些相似的地方。其实，普罗提诺的自然观和斯多亚派的自然观有相近性，反而跟亚里士多德有区别。区别在什么地方？他把自然界看成一个生命物。普罗提诺有一个核心思想，类似于心学月印万川的观点。万物里面有太一，只不过这个太一被实现出来的程度不一样。任何事物都有完整的太一，包括我的计算机、手机也有太一，只不过它的活泼程度跟人的活泼程度不一样。斯多亚学派也有这个看法，但是斯多亚学派是从物体主义的角度来讲。普罗提诺从一个生命本真的角度来讲，他们讲的角度不一样。

可以看到，普罗提诺的这个自然性是内在于所有的生命物，也就是说所有生命物里面都有太一的力量。由此，普罗提诺就说自然是一种生命力。这种生命力普罗提诺把它归究为思考、凝思，就是沉思、默想、默观。最高级的生命力就是沉思。最低级的事物里面也有沉思，连一块石头都会对自己有沉思。最近看了一部电影，电影里说，每块砖头都相信自己不一样。比如说，英国某一位著名的建筑商做一块砖头，那跟我家里放的一块砖头是不一样的。因此，砖头也有生命力。这里面的不同就是沉思能力的差别，最低级的都有

沉思的能力。

这个沉思能力是什么？是理性。普罗提诺会说这个理性就是他的沉思，但是这个理性是比较低级的理性，这个低级的理性普罗提诺认为是一个生成原理，我们把它译成形成原理，也就是一个形式化的原理。任何事物里面都有一个形式化原理，这个原理就是事物的原因。普罗提诺从哪个角度来讲自然性？从原因性的存在这个角度来讲自然性。

让我们把以上三个方面小结一下。这三个思想学派有一些分别，也有一些共同的地方，这些共同之处会被奥古斯丁使用。(1) 自然是一个内在性原则 (2) 自然是一种形式性原则。形式性原则在不同的思想家那里有着不同的表述。亚里士多德认为它是理性原则，斯多亚学派认为是最内在性自我里面的意愿原则，而对普罗提诺来讲则是推论理性，是个形成原理。尽管他们的理解各有差异，但我们从中可以得到一个结论：自然在这些思想家看来是一种深层的、形式的、主动的原则。

接下来，我们要在希腊古典文化的背景中考察奥古斯丁有关自然的阐释。今人讨论自然问题的时候，会习惯用现代人的角度来考虑问题。但奥古斯丁是在他的古典原则里来讨论自然，因此，我们要从古典的原则来看奥古斯丁的自然观念。这一点对我们今天有帮助。我们今天不缺现代资源，所缺乏的是重新思考古典资源能够帮助到我们什么。

### 三、奥古斯丁：古典原则与预定论的兼容

讨论这个问题的依据是奥古斯丁的《论圣徒的预定》。这是他晚年的著作，也是非常成熟的作品。其中我们首先要注意一个问题，奥古斯丁强调了意志与自然的区分。奥古斯丁区分了很多东西，只是我们讨论的时候经常不太重视。比如他不但区分了意志与自然，还区分了爱与意志，后者特别见诸他的

《论三位一体》，这是我们今天疏忽的问题。回到正题，讲到意志的时候，奥古斯丁又区分了两种意志：一般意志和特殊意志。

## 1. 一般意志

我们可以看到，在与伯拉纠辩论的时候，甚至在《答辛普利奇的问题汇编》中，奥古斯丁都会提到一般意志。一般意志就是一种自然能力，也就是选择、思想的能力。尽管一般意志指的是其自身包含的软弱性，但始终有一个能力在那里。所以，奥古斯丁跟伯拉纠辩论的时候，就不断地强调他没有否定人有意志的能力。而伯拉纠把意志的能力自动转化成了向善的能力。意志的能力与向善是两个不同的东西，伯拉纠把二者合在一起讨论，而奥古斯丁要把二者分开来讨论。

## 2. 特殊意志

特殊意志就是救恩的意志。救恩的意志不来自一般的能力。为什么？这就是我们在谈论保罗的时候讲的因信称义的问题。并不是说人没有善行，人在这个世界上总会是有些善行，但人的善行跟他救恩所需要的善是两回事。救恩所需要的善，并不来自人们日常生活中的那些善行，两者要区分开来。所以，救恩的善就必须来自上帝，因为我们人身上任何的善工跟救恩的善完全配不上。在这一点上，奥古斯丁会说，你日常做的善行也是上帝给你有这个善行，更不要说遵行上帝的那个善，遵行上帝的那个善只能来自上帝。救恩就是遵行上帝所赐给我们的善。那这个善来自谁呢？当然只能来自上帝、上帝的善。所以，他强调的一点就是要把意志和自然区分出来。我们身上有一种自然性，这个自然性是我们的内在性原则。奥古斯丁在《〈创世记〉字疏》

里面也指出了这个区分。他讲到一种原因性的善，意指上帝在创造万物的时候，让人的善在这个原因性的善里面。

何为原因性的善呢？就是基督。上帝创造万物的时候，在人没有堕落之前，人的善是在这个原因性的善里面。但是人堕落之后，就丧失了这个原因性的善，但你不能说人受造之后他没有一个自动内在性的东西在里面。从古典文化的角度说，凡是生命物都有内在性原则。这对奥古斯丁来讲不需要多加讨论。关键是哪一种原因性？就像柏拉图、亚里士多德所说，神学是研究原因性的存在。什么是神学？神学就是对于原因性的善的研究。这也就是第一原理研究。

我们从中可以看到奥古斯丁对意志与自然做的一个区分。他特别把救恩的意志作为一个特殊意志来讨论，不纳入自然原则里面。这就完全肯定了上帝的超越性。我读奥古斯丁作品的时候，总觉得他太理性主义，某种程度上他什么东西都要透过理性、哲学、思辨来讨论。但是在奥古斯丁的作品中，有一个很重要的东西，就是他时时都在强调原因性的善在理性之外。

然后，奥古斯丁说上帝的善良意志临在那些被蒙拣选的人身上，这就是恩典。这个恩典，奥古斯丁说，甚至包括相信上帝。人在犯罪之后，他不可能再相信上帝，人不能够相信上帝，也相信不了上帝。所以，人对上帝的信是最初的一种拣选，这种信是一种临在性。这就说明信的意志并不是来自于人，信的意志只来自于上帝。所以，信、甚至信这样一种活动，都是预定的。因此，奥古斯丁说这种信的意志只能出自上帝，这是意志的第二个方面。

### 3. 意志性质的变化

奥古斯丁说到亚当之后人类的根本败坏，他意志的性质出现了一个变化。但是意志的性质变化，并不等于说他的内在性的自我消失了。举个例子来说，

一个抽烟的人,他知道抽烟对自己的影响不好。所以,他是知道这个原因性的,但是他还是忍不住要抽烟,他还是倾向于抽烟。我们可以看到这个原因性的问题出在那里,但这个原因性的问题不成为他选择的对象。亚里士多德说这个就叫不能自制,不能自制里面就说明了人的一个倾向性。原因性和他的选择活动分开了,但是,在这里可以看到原因性的东西仍然在人的里面,但是它不成为他选择的对象。因此,说明这个信完全是基于上帝的临在性。

由此可得出奥古斯丁对于自然的看法。

首先,按奥古斯丁的观点来说,自然是一个原因性的力量,即把自然性看成是内在性活动。就此而言,希腊哲学也好,奥古斯丁也好,都不否定这种原因性的存在。即使人被罪所捆绑,但原因性仍然存在。上帝的创造所赐予的一般的能力仍然会临在于所有人身上。这里一般性的能力,就是所谓的日头照好人,也照歹人,同样临在所有人身上。然而这个一般性能力仍然有善的冲动,而不只是结构意义上的特性。

但是第二点,奥古斯丁强调了意志的问题,就是意志自然性的另外一个方面。这个自然性是什么?就是人身上的自然性并不能够形成救恩所需要的力量。这个救恩的力量只能来自特殊的意志,这个特殊的意志就是上帝。所以,奥古斯丁打破了古典与基督信仰之间的一个连结,在奥古斯丁这里出现了一个根本性的转换。在古典文化中,自然性和他的向善的力量、理性力量,跟他的超越性的力量是会衔接上的。但奥古斯丁打破了这个衔接。而这个是重要的,这不是说奥古斯丁不承认自然性,而是限制了自然性。

这个限制自然性,奥古斯丁会认为说,伊甸园里的人跟堕落之后的人不一样。当然,伊甸园里的人其自然性也有限制,但由于他是在这原因性的善里面,所以上帝成就的是他的自然性能够成就的。但是,人被赶出伊甸园之后出现了另外一个问题,就是人的自然性不能治愈他的罪。这个罪必须得透过其他方式来解决,而不是通过自然性来解决。正因如此,奥古斯丁的思

想又是希腊与基督教的一个断裂。我认为这恰恰是我们今天讨论自然原则的时候，通常不被加以讨论的，特别是反基督教的这一派，写奥古斯丁又反奥古斯丁，他们说奥古斯丁把古典文化给摧毁了。其实不是这么一回事，雅典的古典文化的结局走下去是死亡，奥古斯丁则给了它一个延续下去的机会。奥古斯丁把这样一个观念扩展到其他东西里面，包括婚姻、说谎、贞节、城邦、国家，他把这些观念一步步进行扩展。

#### 四、小结

上面讲了三。第一，奥古斯丁预定论的形成，跟自由意志、预知论相关。第二，希腊文化里的自然观念。奥古斯丁思想的形成与这个文化不可能分开，希腊文化的自然观念非常强调其内在性和形式性，这个形式性是理性原则，然而奥古斯丁提出的理性原则是受限的。第三，奥古斯丁预定论中的意志与自然的关系。奥古斯丁区分了意志与自然，这里有与古典文化的连续性，但他有他重要的洞见，正是这个洞见把古典文化带向了另外一个方面，或者说让古典文化有一个新的心灵，朝新的目标去寻求。♥

（作者为浙江大学哲学学院教授，主要研究领域为希腊化哲学、教父哲学等。出版专著包括《希腊哲学的 Being 和早期基督教的上帝观》（2005年）、《基督教的柏拉图主义》（2001、2012年）、《救赎：一种记忆的降临》（2013年）等。）



托马斯·阿奎那画像（1650年）。

图片来自 [https://en.wikipedia.org/wiki/Thomas\\_Aquinas#/media/File:Bartolom%C3%A9\\_Esteban\\_Murillo\\_Santo\\_Tom%C3%A1s\\_de\\_Aquino.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_Aquinas#/media/File:Bartolom%C3%A9_Esteban_Murillo_Santo_Tom%C3%A1s_de_Aquino.jpg)



# 在本性与恩典之间徘徊： 托马斯主义“纯本性”之争与自然法 的基督论阐释

文 / 戴永富

**摘要：**自然法传统重视道德与人性的完善或幸福的相互关联性。虽说自然法是基督教伦理的一个主流思想，但它还是引起颇大的神学顾虑。一些神学家认为，自然法会导致自然—恩典二元论及其所蕴含的两种有竞争的幸福观，即在基督里和在基督外的幸福观。就此而言，基督教对自然法的接受，最好要建基于所谓“基督论式人论”。按照这以基督为理解人性的基本标准之人论，人性只能在基督里实现其终极的完善。

然而，基督论式人论是很难构造的。若视人为理解基督的标准，这会削弱基督的中心性及福音的重要性，而视基督为理解人的标准，这将威胁人性的普遍可理解性及自然法的可能性。为了建立起一个能避免以上陷阱的基督论式人论，本文以托马斯主义内部的“纯本性”之争为论证框架。争论中的双方都能提供可贵的概念性工具及正当的神学关注点，而这一切都需要在一个严谨的基督论式人论中得到使用与回应。本文希望能够在一定程度上说明，若基督论（即包含着先存的圣子这教义之基督论）是揭开人性奥秘的一把钥匙，那么，自然法的基督论阐释既有可能，亦有必要。

**关键词：**本性、恩典、内在论、外在论、厚薄概念、基督。

## 一、导言

自然法是基督教伦理的一个主流思想。由于自然法建基于人在本性上的相同性，它提供了信徒与非信者之间谈论道德问题的共同语言。不过，自然法在教会内也引起了颇大的争论。自古以来，总有神学家警告教会，要谨慎看待诸如哲学、自然法等建基于共同语言的思想，以免过于强调教会和世界的共处，而将信仰歪曲为世俗思想的衍生。如此，自然法的战略性与风险令教会陷入两难：要么忽略人人皆有的共性，要么忽视圣经信仰的殊性，而此两者都会削弱教会的见证能力。由于自然法重视的共性一般被称为自然，而教会宣讲的殊性可被称为恩典，自然法所招致的神学争论围绕着自然与恩典的关系这一主题。自然法所引起的神学顾虑，是自然会变成一种独立于恩典的领域，并且，鉴于自然法视道德为成全人性的规范这一考虑，自然法好像会使自然和恩典成为两种完善人性的途径。

由于自然主要是指人的本性，而恩典主要是指以道成肉身为核心的拯救，那么，所谓自然与恩典的关系，主要是指人性和基督的关系。照此，自然—恩典二元论之所以带来神学问题，因它意味着“凭本性”和“效法基督”是两种有竞争的生活方式。更甚者，人若凭本性也能实现其存在目的，那么基督的恩典对人的作用，则如同蛋糕上头的糖霜一般可有可无。再者，自然法所依靠的人性这一概念要有独立于圣经的可理解性，否则其无法成为共同语言。但提倡独立于圣经的人性观，岂非等于挑战基督的优先性？根据传统的基督论，由于人性已被罪恶损害且有自己无法满足的终极渴望，只有无罪且具有完美人生的基督才是人的典范或理解人性的标准。要言之，人性无基督则无法被完整理解。但如此提倡岂非等于否定共同语言而弃绝自然法？此路亦不通，因自然法的使用也有其圣经根据，而且信徒与不信者在公共领域内都有同样的道德义务和语言。有鉴于此，自然法所要做的是澄清或更新其人

性观，使之更符合基督论的要求。

本文认为，为了避免上述问题，自然法要建基于基督论式人论（Christological anthropology），即以基督为解释人性的核心视角之人论，而基督论在此包含着基督的先存性位格或圣子在创造与救赎工作上的中心角色这一教义。根据基督论式人论，人性的被造与基督的拯救都是藉着圣子做的，所以，人性所代表的自然和基督所代表的恩典，二者是有连续性的。与此同时，自然法要解释，为何这连续性不影响共同语言的使用。本文的论证以阿奎那的思想，即自然法最重要的思想来源之一，为主要依据。进言之，本文以 20 世纪托马斯主义者有关自然与恩典的关系之争论为论证框架。该争论能起指路作用，因争论中的双方给本文的论证提供了可汲取的理论资源，提示了要注意的神学风险。

## 二、阿奎那的自然观、恩典观及其导致的争论

法国耶稣会神学家亨利·德—吕巴克（Henri de Lubac, 1896—1991）于 1946 年出版《超本性》<sup>〔1〕</sup>一书，在天主教神学界掀起了一场激烈争论。为了深入理解争论中的不同立场，我们要先理解阿奎那的自然观与恩典观。在阿奎那的思想中，自然（*natura*）主要是指本性<sup>〔2〕</sup>，故本文以“本性”为阿奎那的 *natura* 之译词，以“自然”指受造物的整体或秩序。对阿奎那来说，若定义一个受造物等于知道其本性，而定义本性则等于知道其主要功能，那么定义功能则等于知道其目的。这样，定义一个受造物蕴含着对那个受造物的目的之理解，而根据其本性体现神的美善则是受造物所追求的目的。<sup>〔3〕</sup>

在自然的众本性中，唯有人性最尊贵。首先，人的理智与意志等功能反映出有智慧的造物主之样式；其次，人的理智与意志都以认知并获得神

为目的。阿奎那把人对神的完全认知与享受称为荣福直观 (*visio beatifica*)。在这使人与神联合的直观中,人性的受造目的得以完全实现,而这便是幸福的内涵。但荣福直观是超越本性的;人无法凭自己的功能与神合一。所以,为了实现其受造目的,人需要恩典,即神帮助人超本性地与神联合。在这里,阿奎那所遵奉的原则是“恩典以本性为前提 (*gratia praesupponit naturam*)<sup>〈4〉</sup>”或“恩典成全本性 (*gratia perficit naturam*)<sup>〈5〉</sup>”,因为恩典借着提升理智与意志使人超越本性。照此,托马斯的本性观与恩典观蕴含着以下看似有张力的命题:

(1) 人性的成全在乎人超本性地获得神自己; (2) 人超本性目的之实现离不开人的本性。阿奎那似乎也认为,没有恩典之人也能成全本性而认知神,虽然这一符合本性的成全并非完美。这一观点还蕴含着另一个有张力的命题,即 (3) 人要实现超本性目的,但也能实现与本性相称的目的。

以上第一命题是大公教会所接受的,而第二命题虽是天主教与新教神学家的争论点,却在天主教内没有争议。第三命题引起了天主教内部的争论,而这争论的导火线是吕巴克对当时占主流地位的新经院学派托马斯主义的挑战。吕巴克指出,许多托马斯主义者误解了阿奎那的本性观与恩典观,而问题的祸首之一是卡耶旦 (Thomas Cajetan, 1469—1534) 枢机主教。根据这位曾经审问路德的红衣主教,本性与恩典需要被明确地区分开来,故没有恩典的本性尚有完整的功能,也能凭自身功能实现其存在目的。该目的并非超本性的荣福直观,而是与人性相称的幸福。天主教神学家称这种本性为纯本性 (*pura natura*)。<sup>〈6〉</sup>属纯本性传统的卡耶旦及其他神学家认为,纯本性和超本性都有不同的终极目的,<sup>〈7〉</sup>但肯定纯本性的可能性,不表示无恩典之人不需要神,因为万物只能靠神存在。<sup>〈8〉</sup>造物主的普遍护理不

同于其特殊恩典，而视两者为一则无异于使恩典本性化。纯本性传统也不否定恩典对罪人的必然性，但他们认为，神有主权只创造未经恩典获得本性上的幸福之人。总之，对他们来说，本性和恩典之间没有必然联系，否则，恩典会沦为神要给人性偿还的债（*debitum naturae*）。<sup>〔9〕</sup>

吕巴克相信，本性与恩典的两极化背离了阿奎那的教导。吕氏认为，本性向恩典开放，也只能透过恩典方能得以成全。换言之，无恩典的本性不可能完整或获得真幸福。按照吕氏，纯本性是卡耶旦把阿奎那的神学亚里士多德化的产物。卡氏以亚里士多德的本性观解读人性，因而忽略了人的灵性。与柏拉图不同，亚氏不接受灵体二元论，故其哲学把人与其他有机体置于同样的解释框架内。在亚氏和受其影响的托马斯主义者看来，本性及与之相关的概念适用于解释人、动物和植物。但不同于其他有机体的是，人有灵魂，而被造灵魂需要与创造它的至高之灵联合。“灵魂就是对神的渴望”（*l'esprit est donc däsir de Dieu*）是吕氏的名言；这表示神是通过人性呼召人的。<sup>〔10〕</sup>因此，人的受造目的只能在于超本性的荣福直观，此外别无其他终极目的。<sup>〔11〕</sup>反之，若本性有恩典之外的终极目的，则恩典对于本性则如同主菜后的甜点而已。那么，神既然已将追求他的渴望植入人心，就不会让这渴望落空，否则，神将挫败他自己的创造计划，而挫败荣福直观的渴望对人来说等于灭亡之苦（*poena damni*）。<sup>〔12〕</sup>吕氏强调，人对神的渴望虽是本性上的（*desiderium naturale*），其实现却出于恩典，<sup>〔13〕</sup>而这是需要以信心持守的悖论（*paradox*）。<sup>〔14〕</sup>

神学家称吕氏的思想为内在论（*intrinsicism*），<sup>〔15〕</sup>而称纯本性传统为外在论（*extrinsicism*）。前者认为，人从其本性内就能推知其对荣福直观的追求及所需要的恩典。因此，内在论主张本性与恩典的连续性及前者对后者的倚靠。外在论者则主张本性与恩典的非连续性，即人从其本性内无法推知其超本性目的，故恩典既超本性，亦外乎本性。逻辑上，根据一些

神学家的理解<sup>〔16〕</sup>，双方的分歧蕴含着有关人性与基督的关系之争论，这是因为“本性”若以一般人性为代表，那么，鉴于基督的人生是恩典在世上完美体现，则“恩典”以基督为代表。由此可知，内在论逻辑上蕴含着人性与基督的连续性，也即人性的发展和成全以基督为目的，而外在论逻辑上蕴含着人性与基督的非连续性，亦即一般人性无法活出基督的人生，因后者是超本性的。

### 三、争论对基督论的影响

内在论的连续性，逻辑上意味着基督是理解或定义人性的标准，因为基督就是人成全本性的目的和典范。外在论的非连续性，逻辑上意味着人性有独立于基督的可理解性，因为对外在论来说，定义人性的是人的本性目的，非超本性目的。<sup>〔17〕</sup>是以，所谓人与基督的连续性和非连续性问题，实质上关乎基督是否是定义人性的标准这一问题。

内在论为何逻辑上会视基督为定义人性的标准呢？按照阿奎那，对本性的完整定义是由本性的目的提供的。照此，获得荣福直观这一终极目的之人方能定义人性。问题是，人性与神性之间的极大差距，使荣福直观成为无可企及之事。唯有耶稣方能实现之，故道成肉身证明了人实现其目的的可能性，因此也增强了人的盼望。<sup>〔18〕</sup>惟有基督的人生是完美人性，亦即充满恩典的人性之体现，那么，“除非我们看见了基督所启示的真正人性，否则我们不能完全理解成为人是什么意思”。<sup>〔19〕</sup>因此，没有来自基督人性的恩典及其所带来的基督化人生，人性就无法被完整理解。然而，这不表示所有研究人的学科，都必须成为基督论的分支，乃是说，“有关人性的终极真理，只能从基督论那里推导出来”<sup>〔20〕</sup>。依内在论者看来，在没有认识到超本性目的的情况下，连人的自然属性和功能也无法被充分理解；<sup>〔21〕</sup>甚至

可以说，否定超本性目的等于改变人性。<sup>〔22〕</sup>再者，根据内在论的逻辑，道成肉身不只是为了救赎人，也让人实现其得见神的渴望。这么说来，神创造人的目的，好像也是为了给神提供在人身上显现出完美人性的渠道，故即便无堕落，道也有可能成肉身。

内在论所蕴含的基督论式人论有扎实的圣经支持。<sup>〔23〕</sup>“神的形象”是圣经中常用于理解人性的概念：人性的尊贵取决于神以其形象造人这一事实。一些学者指出，这概念在旧约的确切意义目前已无从查出，但从圣经神学的角度看，新约对这概念的使用及解释，能帮助教会寻见旧约同样概念的内涵。在旧约，人是神的形象的载体，而在新约，唯有基督才是神唯一且真正的有体形象。<sup>〔24〕</sup>新约使旧约的人论“基督论化”了，也即在新约，人之所以有神的形象，因人像基督。新约指出，基督既是无形之神的形象，也是首生的 (*prōtotos*)，而“首生”主要是指基督在神创造工作里在本体上的优先性，而这也表示基督是神用以创造亚当夏娃的模具。<sup>〔25〕</sup>教父们从这种理解出发，把“神据其形象造人”这一旧约命题，诠释为“父以子为造人的标准”。看来，道成肉身使人从救赎论的角度理解创造论，<sup>〔26〕</sup>而正因为如此，“神的形象”在新约中是一个基督论概念。<sup>〔27〕</sup>

外在论者指出，神以智慧创造，所以每个受造本性都有其可理解性，但把人性基督论化使之缺乏可理解性。由于人性有其不靠恩典的可理解性，人的终极目的有二，即符合人性和超人性之目的。如此，基督是实现第二种目的的。一切超越本性能力的运作，都属于恩典的领域，故第二目的之实现需要恩典的帮助与引导。<sup>〔28〕</sup>按照外在论，恩典之外的人能享受幸福的人生，虽其程度不及恩典内的幸福。依外在论看，人性在定义上不包含恩典，即恩典是在人性之外或之上的。<sup>〔29〕</sup>惟其如此，信徒所领受的救恩才全然不靠人的努力。<sup>〔30〕</sup>将本性与超本性区分开来，有助于人认识到神在基督里的恩典之伟大。<sup>〔31〕</sup>虽说靠本性生活能体现神的智慧，但靠恩典生活则使人被

“神化”了。在此，人和神的联合只能建基于它们的区别，而前者对后者的服从也被显现为前者的被高举。<sup>〈32〉</sup>但如此崇高的目的与本性需求无连续性，因它出于神自由且无偿的恩典。

其实，外在论者**不认为世上有所谓不需要恩典的纯本性**。纯本性本是一个没有实际存在的构思。按照外在论，为了更清楚看见本性与恩典的区分，我们要认识到四种状态中的人性，即纯本性、堕落前后的本性、基督的人性。<sup>〈33〉</sup>在这些状态中，唯有纯本性是神学假设。外在论者发现，本性与恩典的关系并非必然，因为神可以决定实现不同的护理秩序。在这“可能世界”里，神可以决定创造没有恩典的人类。<sup>〈34〉</sup>人在此只根据其功能实现其本性目的，即凭理性知神，凭意志爱神。对外在论者而言，神不能决定创造不寻求神的人性，因为一切来自神的受造物只能回到神那里去。是故，纯本性状态不能与世俗人生同日而语。此状态之人所知所爱之神，是身为万物的源头与目的之神，但其不会清楚认知并追求荣福直观这超本性之事（后者是在神自己的自知与自爱中有份<sup>〈35〉</sup>）。再者，由于没有神的特殊恩赐的有体受造物，本性上都会退化，处此状态中的人受制于软弱与死亡，但这种软弱和死亡并非出于惩罚。<sup>〈36〉</sup>

但实际上，神创造亚当时决定，人只能以超本性目的成全本性，所以人需要恩典也会渴望永生。如此，**拒绝恩典而过纯本性生活并非人能选择之事**。有别于纯本性状态的是，神将特殊恩典（*donum superadditum*）赐予始祖，旨在使人不受制于软弱与死亡，而时时活在神的亲密同在中。<sup>〈37〉</sup>照此，堕落前的人性仍需要神的恩典，方能追求并实现超本性目的；人的受造能力无论在任何状态都不足以使人与神合一。<sup>〈38〉</sup>外在论者认为，堕落后，人不是回到纯本性状态，因为现在连人的本性及其所有功能都被罪恶损害了。<sup>〈39〉</sup>堕落后，人既无法实现**超本性目的**，也无法凭自己的能力成全**本性目的**。<sup>〈40〉</sup>所以，罪人所领受的恩典既是治好本性，也是赐人以超本性能力。<sup>〈41〉</sup>



显然，不同于纯本性状态的是，在实际状态中，软弱与死亡是惩罚，因人的始祖丧失了先前所得的恩典。<sup>〔42〕</sup>

外在论者认为，对人性的以上区分，有助于避免两种错误：忽视不同状态的差异而淡化恩典，漠视不同状态的共处而贬低本性。对外在论来说，不同状态的人性之所以可以被明确区分，是因为它们都蕴含着一个基本上一样的人性。<sup>〔43〕</sup>是以，人性的可理解性既没有被堕落涂抹，<sup>〔44〕</sup>也没有被恩典吞灭。这样，本性的完整性是不同状态中的常项，而这是内在论者所忽略的。从不同状态的人性这角度看，道成肉身并非必然，因神可以实现一个不需要恩典的状态。即使在堕落后的状态中，神亦无成肉身之义务，否则十字架并非恩典。道成肉身的恩典性，意味着基督不是理解人的标准，所以即便道没有成肉身，人尚有其可理解性。

#### 四、相持不下的争论？

双方立场都有理，但究竟孰对孰错？根据内在论的逻辑，由于人性向其目的——即在基督里的人性——开放，教会能引导人从其渴望和需要中寻求基督。内在论者担心，否定这一点的外在论，会成为无神论人本主义和世俗主义的助产士。<sup>〔45〕</sup>根据外在论，由于人对人性的认知独立于对基督的认知，教会方能更有针对性地向非信者传扬道成肉身的信息，而内在论所担心的事方能被避免。<sup>〔46〕</sup>说恩典是以本性为前提，等于说“完全”或“成全”是以“需要被成全的事物”为前提（*perfectio praesupponit perfectibile*）<sup>〔47〕</sup>，故要理解基督必先理解“人”是什么。外在论者担心，内在论会使效法基督论为人实现自身潜能的手段，<sup>〔48〕</sup>也会轻易肯定世俗现象及其他信仰的“基督性”，而变成多元主义及相对主义的接生婆。双方从不同的进路能达到相似的结论，故判断其对错并非易事。

但有一点也许对内在论有利，即外在论与新约基督论的张力。新约有关“基督是神的形象”这一教义，集基督的先存性、人的受造，与道成肉身于一身。这表示基督虽在历史上位于亚当之后，本体上却优先于亚当，因他是亚当的受造样式和目标。从新约基督论之角度看，外在论好像没有把基督置于核心位置，也视人性和基督的关系为相对于堕落的偶然之事而已。但按照外在论，人性的意义与神在基督里所提升的人性之内涵是不同的，<sup>(49)</sup>而圣经也以人性这概念的普遍可理解性与不信者沟通（“我们也是人，性情和你们一样”[徒 14:15]）。再者，外在论者可以说，新约的基督论式人论主要是关于现有状态的人性，而根据神的决定，这状态中之人要实现基督所体现的超本性目的。但在其他的可能状态中，人未必有超本性目的，故基督也未必是人实现其目的之典范。

还有一点可能会使内在论更可取。按照外在论，纯本性状态之人还是以知神爱神为目的，虽这目的与荣福直观相异。不过，人用以知神爱神的理智与意志，是以**思考更多的可能性及追求更大的美善**为特性，故自足于其现状或局限性并非人性功能的特性。阿奎那自己说，认识神的渴望是无终止的<sup>(50)</sup>：面对无限善之神，人会渴求更完全地享受。由此可见，人本性上向超本性之事敞开，故外在论的人性观是不现实的。然而，外在论者其实认为，人本性上确实不易自足于现状，故对于纯本性状态之人，对神的知识自然会产生得见神的渴望。但这渴望不完整、不清楚，故不能推动人追求荣福直观。<sup>(51)</sup>这种渴望虽以超本性之事为对象，但还是来自本性的渴望，唯有源于超本性恩典的渴望才完整、更清楚，且足以推动人追求荣福直观。<sup>(52)</sup>

照此，论证上很严密的外在论不易被内在论驳倒，但这未必表示外在论比内在论更可取。内在论者觉得其理论结构更简明也是事实，而外在论的理论构思则更为复杂。<sup>(53)</sup>再者，争论实质上是围绕着“人性是否只在基

督及其恩典里方有完整的可理解性”这一基本问题。外在论对此持否定立场，因没有完整的可理解性的本性，将挑战神的创造智慧。内在论持肯定立场，因人这特殊的存在只在基督里才能得以完整的理解。由于两种立场所依赖的直觉都合理，加之托马斯著作都可以给双方提供支持，<sup>〔54〕</sup>故此双方的争论是很难解决的。

## 五、折衷的出路？

更好的办法是寻找一个能让双方求同存异且相互接近的理论框架。为了汲取每一方的理论优势，该理论框架在不否定人性的可理解性**这一外在论的前提下**，要肯定基督作为理解人的标准**这一内在论的论点**。由此可知，该框架是一种人论与基督论的关系模型，而这模型是以解释所有状态的人性之基本可理解性为其理论任务。

该模型也要反映出圣经中的创造与救赎的关系，因为创造和救赎是本性与恩典的区分之重要依据。创造与救赎均为神的荣耀或形象的不同程度之显现，而由于后者修复并完善前者，救赎本是新的创造。依阿奎那看来，神藉着圣子这位形象与智慧的化身创造，意味着正如子体现出父的形象，受造物彰显出子的形象，因而也彰显出父的形象。以此观之，本性与恩典事关子的形象在人的本性与超本性成全上的表现。<sup>〔55〕</sup>但受造物，尤其人，是在哪方面彰显出子的形象呢？根据托马斯的三一神论，神的每个位格都可被理解为实存于神性的关系，故若将父区分于子的关系称为“赐予”，那么将子区分于父的关系则可称为“领受”。<sup>〔56〕</sup>这双重关系说明，子的存在及一切行动都源于父，故唯有子乃为神真正的形象。<sup>〔57〕</sup>阿奎那相信，耶稣在世上的顺服是基于他永恒上的存在，所以基督受父差遣、顺从父的旨意、住在父的爱里等表达，都与子的存在方式密切相关。<sup>〔58〕</sup>依

阿奎那的诠释，“子凭着自己不能做什么”（约 5:19）这句话，不仅表示耶稣的人性对天父的完全依靠，也反映出“父给予受”的永恒关系，即子的存在、知识、能力都源于父这一永恒事实。<sup>(59)</sup>“父给予受”是指子的永恒起源，故它不意味着父和子在尊荣上的高低。<sup>(60)</sup>由此，理智与意志等人性功能的运作之最终目的，是使人根据“父给予受”的模型，活出基督对天父的倚靠。

托马斯认为，子由父而生这一永恒事实，是自然由神而来这创造事实的基础，而自然的整个历史如同圆圈一般最后将回到神那里去。那么，要是自然的受造和信徒的存在以子的受生为基础，他们回到神的运动是否也基于子的存在方式？答案可见于中世纪方济各会神学家波纳文图拉（Bonaventura, 1221—1274）的创造论。按照扎卡里·海耶斯（Zachary Hayes）的解读，在波氏看来，神和自然的关系是基于父与子在灵里的关系。正如子生于父，自然也出于神的创造；正如子虚己回报父爱而藉此体现出父的样式，自然也要将荣耀归于神而反射出神的荣光。这样，若子是父的内在形象，那么受造物是子和父的外在形象。这种反映在神与人的关系中有最清楚的表现，因为理智和意志使人能真正倚靠并回报神的爱。波氏其实也要给方济各会拥抱贫穷的生活方式提供基督论基础。外在贫穷必须来自内在贫穷，但内在贫穷要效法子“从父而来，回父而去”的存在方式，即子对父的全然领受（receptiveness）与回应（responsiveness）。<sup>(61)</sup>如此，人方能代表并带领自然在父和子以外实现父和子的相爱。

总之，“道”蕴含着现实的核心意义，因此，道在永恒里的循环运动，是万物尤其是人，在完善本性的过程中所要遵循的格式。这样，处于不同状态的人性，包括人与基督的连续性，在于圣子在人性上的烙印。进言之，这连续性不仅在于理性与意志，更在于理性和意志使人承认其对他的依赖，而领受、回应他者之爱的潜能。是以，人性功能可以说是以实现由领

受与回应组成的相爱为目的。当代有些自然法学者提出类似的人性观。麦金太尔 (Alasdair MacIntyre) 把人理解为“依赖他者的理性动物”。<sup>(62)</sup>最近, 肯定麦氏的人性观的斯尼德 (O. Carter Snead) 也指出, 以人的自治为前提的美国法律, 忽略了人的脆弱性, 但要充分理解人性, 就得承认人体的局限性及其所需要的相互倚靠这一关系。<sup>(63)</sup> 这样的人性观有助于促成社会对胎儿、智障者等弱势成员的关怀。如此, 只要人性是以人与他者的相互成全为目的, 那么人基本上已反映出子的存在方式。提倡这种人性观的自然法不能说毫无争议, 但最重要的是它能成为信者向不信者传达其道德信念的“通用语”。

承上述, 一方面, 若对人性的理解不必直接提及基督, 而且基督的人性只是各样状态的人性之一, 那么, 人性这概念也能成为理解基督的视角。但人性以圣子的形象为其神学基础, 故它无脱离基督论之险。另一方面, 人性只是一个很有限的视角, 而基督才是全面理解人性的标准。这不是说非信者不知道人性是何物, 更不是说不像基督之人不是人, 因为人性这概念有厚薄之分。<sup>(64)</sup> 人性的薄概念是以“人是有理性的动物”这命题为内涵; 这概念是薄的, 因它事关人的最基本条件。然而, 谈功能不能不谈其目的, 即实现相爱或相互倚靠的关系。虽说包含着这一目的的概念比先前的更厚, 但由于它没有说明人性目的的全面实现, 故还是薄的。根据基督论式人论, 人性厚概念的内涵可见于基督的生命。在世上, 基督的领受与回应是以天父为主要对象, 因而彰显出子与父在永恒里的合一。基督借此吸引他人进入父和子的相爱里、战胜死亡且分享神的统治, 从而实现人的受造目的并成为理解人性的标准。如此, 基督虽是众状态的人性之一, 但也是最完美的, 所以他能成为人性厚概念的内涵。

总之, 薄概念事关人性的框架性条件, 而厚概念事关人性的实质内容。自然法和神学可以用薄概念为介绍基督教伦理的切入点。充当通用语的薄

概念以“基本的可理解性”为特征，因为不知道厚概念之人虽无法完全认知人性，但对人性及其目的也不至于一无所知。其实，对一个概念的使用未必取决于对它的全面认知。古人不知水是  $H_2O$ ，但今人若用时间机器去见古人，还能用“水”这概念与古人沟通，也能本着这概念向古人解释水何以为  $H_2O$ 。<sup>(65)</sup>人性的薄概念表面上虽能独立于圣经，听它的人也未必联想到基督论，但这不表示它有独立的可理解性，因圣子才是理解人性的认知基础。此外，人的认知次序一般是渐进性的，即从“薄”的认知开始，直至“厚”的理解为止。譬如，由于道成肉身发生于人的受造之后，基督的可知性也要基于人性的可理解性，但复活升天后，基督才是理解人的标准。惟其如此，为了避免误解，本性和恩典的区分与关系最好要归于创造与救赎的讨论范畴内。

## 六、结语

上述模型使外在论更接近内在论。一来，由于成为不同状态的人性之常项的薄概念，是基于圣子的样式，**人性在没有独立于基督论这条件下能成为理解基督的标准**。二来，道虽未必成肉身，基督能成为所有状态的人性之厚概念。但这里有一点尚需澄清。依照外在论，具体存在之人不能扮演人性这一角色，因一个人有些具体特征（如发型、血型）无法与他人共享，所以人性这一角色只能由一个更抽象的普遍概念来扮演。<sup>(66)</sup>那么，以上模型含有两种普遍概念：人性的薄概念是指人人所共有的特性，而人性的厚概念是指被成全的薄概念（即基督）的特性。照此，当基督扮演厚概念的角色时，基督的肤色、体型等具体特征没有成为厚概念的必然条件。详言之，若用阿奎那的柏拉图主义式词语，我们可以说，在世上效法基督不等于**分有**（participate in）基督的民族和口音，乃是通过超本性恩典**分有**基督与

天父的内在生命，因而也**分有**基督对他人的爱。

但根据外在论，神有可能创造一个无恩典亦无道成肉身的纯本性状态。逻辑上，这一状态中的人也能达到其本性目的或完善自己。那么，纯本性之完人与基督有何关系？该状态的完人与基督之间存在着一个只能由恩典跨越的鸿沟，但他们一定程度上还处于同一个评价性连续体（evaluative continuum）之上。何以言此？道成肉身与纯本性状态之人都以知神爱神为目的，但前者的目的超越并包含后者之目的。基督对神的认知与爱，是在神自己的自知与自爱里面有直接的参与，故远超越人性，但这超本性的认知与爱，自然而然包蕴着纯本性之人的最完美的神学认知与爱。照此，正如超本性的“知神爱神”包含着本性上的“知神爱神”，基督这厚概念也包含着纯本性的完人这概念，但反之不亦然。换言之，现有状态的人性之厚概念（基督）包含着纯本性状态的厚概念，所以，基督可以说是所有状态的人性的厚概念。如此而言，加之人性是基于圣子的样式受造，纯本性状态之完人，逻辑上可以被理解为“接近基督”之人。这不是说该状态之人能凭本性效法基督，而是说相对于纯本性状态尚未完全之人，该状态的完人概念上更接近基督（虽实际相差只能由恩典跨越，而在基督里尚未完美之人可以说强于纯本性之完人）。照此，对基督的一种“无恩典”的效法是有其逻辑的可能性的。总之，若是作为厚概念之基督能成为“跨状态”的标准，那么，纯本性状态之人性也离不开基督论。

此外，厚薄概念之分能帮助内在论回应外在论的挑战。吕巴克认为，尚无恩典之人性向超本性的开放，不威胁人性的可理解性。<sup>(67)</sup> 不过，按照内在论的逻辑，无恩典的人性是无完整的可理解性，而这是否等于说，对吕氏而言，尚无恩典的人性既可理解又不可理解？内在论者可以用人性厚薄概念之分解答这个疑问：人性有其作为薄概念的可理解性，也有其作为厚概念的可理解性。虽前者的清晰度远逊于后者，但前者已足于成为信者

与非信者的通用语。那么，接受了这种模型的内在论，是否还要接受外在论所假设的纯本性？依照外在论，否定纯本性而强调本性与恩典的连续性，等于以人性的需要捆绑神的自由。但内在论者可以说，神对人性的成全不是出于义务，乃是来自神对其创造计划的委身。内在论者也可以说，人堕落之前，神出于其委身**必**以恩典使人与神联合，但人堕落之后，神**未必**成肉身而拯救人。在此，内在论者可以像阿奎那一样说，道成肉身虽非必然，但是合宜（*conveniens*）的，因神倾向于将自己传达给他者，而道成肉身是神把自己介绍给人的最佳方式。<sup>〔68〕</sup>内在论者可以进一步说，即便无堕落，道成肉身也是合宜的，因为追求超本性的人，最好通过与道成肉身联合而体现其受造目的。所以，内在论者虽无法否定外在论的纯本性论点，但或许可以说，从道成肉身这美好事件之角度看，神创造追求超本性目的之人，比创造纯本性状态之人更合宜。但这岂不是意味着内在论在解释人与基督的关系上，比外在论更合宜，所以也更可取？

根据本文论点，无论内在论或者外在论，逻辑上都可以接受本性与恩典在基督论上的联合，以及基督作为人性的厚概念这一结论。这一点也说明了基督教自然法的局限性和潜力。**之所以有局限性**，是因为基督教自然法的最终完整性，取决于基督及其所介绍的人生观，故这样的自然法不会有普遍的说服力。此外，对基督徒来说，自然法虽有伦理上的指导作用，其在个人的伦理生活上要受制于效法基督这更厚的原则。恩典之下的信徒也应遵守自然法的要求（如孝敬父母、遵守诺言等等），但信徒的遵守方式（与基督合一）及一些表现（如殉道）是超本性的。**之所以有潜力**，是因为基督教自然法能成为教会向世界介绍其人生观的理论渠道，故其有宣教甚或护教的功能。也就是说，在用薄概念介绍其道德立场的过程中，教会能够用厚概念使薄概念变得更厚。这样，正如吕巴克所期望的那样，教会的宣教更有基督教人道主义（Christian humanism）的色彩。<sup>〔69〕</sup>●



- 
- 〈1〉 *Surnaturel: Études Historiques* (Paris: Aubier, 1946).
- 〈2〉 *ST I-II*, q.10, a.1. 本文中阿奎那的主要著作简称为：*ST*(-*Summa Theologiae*《神学大全》)、*SCG* (*Summa Contra Gentiles*《反异教大全》)、*In Ioan.* (*Super Evangelium S. Ioannis*《约翰福音注释》)、*DM* (*de Malo*《论恶》)。
- 〈3〉 *ST I*, q. 1, a. 8; q. 2, a. 3.
- 〈4〉 *ST I*, q. 2, a. 2.
- 〈5〉 *ST I*, q. 1, a. 8.
- 〈6〉 其他属于这一传统的神学家包括弗朗西斯科·苏亚雷斯 (Francisco Suarez, 1548—1617)、圣托马斯的约翰 (John of St. Thomas, 1589—1644)、加里古—拉格朗日 (Réginald Garrigou-Lagrange, 1877—1964)。
- 〈7〉 Lawrence Feingold, *The Natural Desire to See God* (Naples: Sapientia, 2010), 1.
- 〈8〉 *ST I-II*, q. 109, a. 1-3.
- 〈9〉 Andrew Swafford, *Nature and Grace* (Eugene: Pickwick, 2014), 10.
- 〈10〉 Henri de Lubac, *The Mystery of the Supernatural*, trans. Rosemary Sheed (Chestnut Ridge: Herder & Herder, 1998), 76.
- 〈11〉 *Ibid.*, 30-31.
- 〈12〉 *Ibid.*, 54.
- 〈13〉 *Ibid.*, 85, 222. 若无特殊启示与恩典，则追求神的渴望是不完美、不清楚且无效的。
- 〈14〉 *Ibid.*, 167.
- 〈15〉 教皇庇护十二世 (Pius XII) 于 1950 年颁发《人类》通谕 (*Humani Generis*)，不点名批评了新神学的观点。时隔不久，新教皇召开了梵蒂冈第二会议，而吕氏也受邀成为这历史性会议的神学顾问。此后的梵二会议文献明显反映出内在论的痕迹。内在论影响了许多活跃于梵二会议前后的天主教神学家(如 Etienne Gilson、Karl Rahner、Hans Urs von Balthasar 等人)。约翰·保罗二世 (John Paul II) 于 1983 年授予吕巴克以枢机红冠，许多人认为这标志着吕氏及内在论的胜利。内在论也被一些新教神学家接受，参阅 Arvin Vos, *Aquinas, Calvin, and Contemporary Protestant Thought* (Washington, D.C.: Christian University Press, 1985) ; John Milbank, *The Suspended Middle* (Grand Rapids: Eerdmans, 2014)。
- 〈16〉 Marc Cortez, *ReSourcing Theological Anthropology* (Grand Rapids: Zondervan 2017), 16.
- 〈17〉 Steven Long, *Natura Pura* (NY: Fordham University Press, 2010), 23, 29。

- <18> SCG IV, 54, 2.  
 <19> Cortez, *ReSourcing Theological Anthropology*, 16.  
 <20> *Ibid.*, 177-78.  
 <21> *Ibid.*, 65.  
 <22> de Lubac, *The Mystery of the Supernatural*, 72.  
 <23> John Kilner, *Dignity and Destiny* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), 38.  
 <24> *Ibid.*, 147.  
 <25> McKnight, *Colossians* (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), 150.  
 <26> *Ibid.*, 104.  
 <27> Kilner, *Dignity and Destiny*, 38.  
 <28> SCG III, 5, 6.  
 <29> 外在论也承认本性与恩典的某种连续性。根据外在论，没有理智和意志的本性是无法被恩典提升而超越其本性的，这就是所谓人性的顺从性潜能（*potentia obediens* ; Long, *Natura Pura*, 32）。  
 <30> White, *The Incarnate Lord*, 160, 165.  
 <31> Dewan, *Wisdom, Law, and Virtue* (NY: Fordham Univ. Press, 2007), 8.  
 <32> M. Scheeben, 引自 Swafford, *Nature and Grace*, 149.  
 <33> White, *The Incarnate Lord*, 137.  
 <34> Long, *Natura Pura*, 200.  
 <35> ST I-II, q. 109, a. 3.  
 <36> DM, V, a. 1, ad. 15.  
 <37> White, *The Incarnate Lord*, 140.  
 <38> ST I-II, q. 109, a. 2.  
 <39> Long, *Natura Pura*, 23.  
 <40> ST I-II, q. 109, a. 2.  
 <41> *Ibid.*  
 <42> DM, V, a. 1, ad. 15.  
 <43> White, *The Incarnate Lord*, 142.  
 <44> Long, *Natura Pura*, 200.  
 <45> Ralph McInerny, *Preambula Fidei* (Washington, DC: The Catholic Univ. of America Press, 2011), 71-72.  
 <46> Thomas White, *The Incarnate Lord* (Washington DC: The Catholic University of America, 2017), 153.  
 <47> ST I, q. 2, a. 2.  
 <48> Oakes, *A Theology of Grace* (Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 45.  
 <49> Cortez, *ReSourcing Theological Anthropology*, 51.

- 〈50〉 SCG III, 7.
- 〈51〉 Feingold, *The Natural Desire to See God*, 26, 371.
- 〈52〉 Ibid., 329.
- 〈53〉 de Lubac, *The Mystery of the Supernatural*, 14, 62.
- 〈54〉 Swafford, *Nature and Grace*, 37.
- 〈55〉 Long, *Natura Pura*, 200.
- 〈56〉 ST I, q. 42, a. 4.
- 〈57〉 ST I, q. 35, a. 2
- 〈58〉 Michael Waldstein, “The Analogy of Mission and Obedience,” in *Reading John with St. Thomas Aquinas*, ed. Dauphinais & Levering (The Catholic Univ. of America Press, 2012), 94.
- 〈59〉 *In Ioan.* V, 795-98.
- 〈60〉 ST I, q. 42, a. 4.
- 〈61〉 Zachary Hayes, *The Hidden Center* (NY: Paulist, 1981), 61, 63.
- 〈62〉 Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals* (La Salle: Open Court, 1999).
- 〈63〉 Carter Snead, *What It Means to Be Human* (Cambridge: Harvard University Press, 2020).
- 〈64〉 这是 Bernard Williams 的专用词，参阅其 *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1985)。
- 〈65〉 参阅 Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Cambridge: Harvard University Press, 1980)。
- 〈66〉 Feingold, *The Natural Desire to See God*, 335.
- 〈67〉 de Lubac, *The Mystery of the Supernatural*, 31.
- 〈68〉 ST III, q. 1, a. 1.
- 〈69〉 参阅 Swafford, *Nature and Grace*, 25。

## 参考书目

Aquinas, Thomas. *Commentary on the Gospel of John 9-21 (Super Evangelium S. Ioannis)*.

Trans. Fabian R. Lacher. Lander (WY: The Aquinas Institute, 2013).

*De Malo (On Evil)*. Trans. Richard Regan, ed. Brian Davies (NY: Oxford. Univ Press, 2003).

*Summa Theologiae*. Trans. Alfred J. Freddoso: <https://www3.nd.edu/~afreddos/summa-translation/TOC.htm>

*Summa Contra Gentiles: Book One, God*. Trans. Anton C. Pegis (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975).

*Summa Contra Gentiles: Book Three, Providence Part 1*. Trans. Vernon Bourke (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975).

Cortez, Marc. *ReSourcing Theological Anthropology* (Grand Rapids: Zondervan, 2017).

de Lubac, Henri. *The Mystery of the Supernatural*. Trans. Rosemary Sheed (Chestnut Ridge: Herder & Herder, 1998).

Dewan, Lawrence. *Wisdom, Law, and Virtue* (NY: Fordham Univ. Press, 2007).

Feingold, Lawrence. *The Natural Desire to See God* (Naples: Sapientia Press, 2010).

Hayes, Zachary. *The Hidden Center* (NY: Paulist, 1981).

Kilner, John. *Dignity and Destiny* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015).

Long, Steven G. *Natura Pura: On the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace* (NY: Fordham University Press, 2010).

MacIntyre, Alasdair. *Dependent Rational Animals* (La Salle: Open Court, 1999).

McInerny, Ralph. *Preambula Fidei: Thomism and the God of the Philosophers* (Washington, DC:

The Catholic University of America Press, 2011).

McKnight, Scot. *Colossians* (Grand Rapids: Eerdmans, 2018).

Oakes, Edward. *A Theology of Grace* (Grand Rapids: Eerdmans, 2016).

Carter Snead, O. *What It Means to Be Human* (Cambridge: Harvard University Press, 2020).

Swafford, Andrew. *Nature and Grace* (Eugene, OR: Pickwick Publications 2014).

Vos, Arvin. *Aquinas, Calvin, and Contemporary Protestant Thought* (Washington, D.C.: Christian University Press, 1985).

Waldstein, Michael. "The Analogy of Mission and Obedience," in *Reading John with St. Thomas*

*Aquinas: Theological Exegesis and Speculative Theology*. ed. M. Dauphinais & M.

Levering (Washington DC: The Catholic Univ. of America Press, 2012), 92-112.

White, Thomas. *The Incarnate Lord* (Washington DC: The CUA Press, 2017).



约翰·加尔文肖像。

图片来自 [https://en.wikipedia.org/wiki/John\\_Calvin#/media/File:John\\_Calvin\\_Museum\\_Catharijneconvent\\_RMCC\\_s84\\_cropped.png](https://en.wikipedia.org/wiki/John_Calvin#/media/File:John_Calvin_Museum_Catharijneconvent_RMCC_s84_cropped.png)

# 加尔文救恩论思想中的“自然”因素

文 / 孙毅

## 一、引言

提到加尔文的救恩论思想，人们会下意识地想起后来所流传的“人的全然败坏”、上帝的预定及“不可抵挡的救恩”等说法，并且因为对这些说法的某种理解，便认为加尔文完全忽视人的自然本性，甚至带来加尔文是否是“厌人类者”的讨论。<sup>〔1〕</sup>

本文标题中所讲的“自然”，就是指人的自然本性，从创造论的角度来解释，就是指作为被上帝所造的产物，人及其在社会生活中生来或自然就有的那些因素。从创造论角度来理解人性及其生活中的“自然”问题，基督教思想家的主要特点，就是把人性中最为重要的因素，包括人的理性（灵性）、意志或情感等，都归在上述意义的“自然”本性之下。人生来就有的、这些被称为“上帝形象”的因素，虽在被造的人性中占据着核心地位，却并非人性中的神性因素，或者与“自然”因素相并列的“精神”因素，而是被看作人性中最有代表性的自然因素。

在加尔文看来，亚当堕落之后，人性中的这些因素虽然受到损伤，但

依然是人性所特有的因素。当加尔文说人性因着亚当的堕落而“全然败坏”时,显然不是指自然人性中上帝形象的全然消失,更不是指人因此失去人性。在《基督教要义》第二卷中,加尔文明确说明,堕落只是让人的理性与意志,在面对永恒领域中与上帝相关的方面功用消失,而在处理“地上事务”的功用并没有受到影响。这种功用充分地显明在,1)人对被造世界的深入认识,即科学技术的发展方面;2)人在社会生活中对自然法的应用,即社会生活中法律及道德体系的建立;3)人对自身及社会生活的文学及艺术化描述等方面。<sup>(2)</sup>

如果从创造论角度,上面将人性中的“自然”特征理解为人因其被造生来就具有的那些因素,那么从救恩论角度来看人性中的“自然”问题,“自然”问题就涉及到人蒙恩得救后,其重生生命的性质、及其与旧有生命的关系,也就是说,就会更多地涉及到“恩典”与“自然”的关系。需要讨论的问题是:人在经历基督的救赎而重生时,来自于亚当的旧有生命的全然死去,意味着上述人性中“自然”因素的完全消损吗?来自于圣灵所赐之新生命,意味着一种非人性的、非“自然”的、更高级的生命成为人在现实生活中的主导因素了吗?这里实际上涉及到对“重生”的不同理解。本文试图从这种救恩论的角度,来看加尔文对这个问题的看法。

## 二、对重生中“老我”之死的理解

在基督教的历史中,可以看到对“重生”的不同理解。第一种理解认为,“重生”是指一种本质上完全不同的神的生命,进入到人的里面。这种新的来自基督的生命代替了人旧有的生命,或者说圣灵将基督的生命带入到人的灵中,让人的灵“分有”了一种更高级的生命。而另一种理解认为,重生确实是由圣灵的内在带来人生命的更新,并使人与基督联合。更具体来说,



是指圣灵对“人的灵”的更新，给人带来了一个崭新的生命，但这个新生命从质上讲还是人的生命。

对“重生”的不同理解，涉及人重生之新生命中神性与人性之间的关系。从卡尔西顿信经来看，这些理解实际上都可以归结到基督人性与神性之间的关系。在第一种理解中，神性生命实际统贯了人性，即那个已经在死去的旧有人性，而显出替代论的特点。而在第二种理解中，实际强调了神性与人性之间的区别，两者不能够混淆，从而显出联合论的特点。这两种不同的理解，显然带出来的救恩论也不一样。站在这种划分的框架来看，显然加尔文的救恩论更接近于第二种。

在《基督教要义》第三卷关于救恩论的论述中，加尔文明确区别了“悔改和赦罪——就是新生命和与神白白和好”。<sup>〔3〕</sup>这里加尔文将“悔改”当作成圣的主题词，同时用“赦罪”来表达称义的主要内涵。与通常的理解不同，加尔文把“重生”放在成圣的范畴中，与上面说的“悔改”属同一主题：“接受基督的人同时也接受双重的恩典，即我们借基督毫无玷污的义与神和好之后，我们在天上所有的不是法官，而是慈悲的天父；其次，我们靠基督的灵得以成圣，就能培养无可指摘和纯洁的生命。神所赏赐我们的这第二个礼物——重生，我以上已详细解释过。”<sup>〔4〕</sup>可见他对重生的理解，不单是指身份或地位的变化，更是指在成圣过程中人们确实可以活出来的新生命。从这个背景下看加尔文对重生之人生命中存留的自然本性的看法，会有如下两个方面。

首先，加尔文认为，重生之人里面还有肉体的余烬，因此治死肉体是“新人”成圣过程的主要内容。在讲到悔改与重生的问题时，加尔文这样解释其中的含义：“神的儿女借着重生就从罪恶的权势下得释放。然而，这释放并不表示他们不再受肉体的引诱……重生之人仍有罪的余烬在他们里面燃烧，并不断产生引诱信徒犯罪的私欲。”<sup>〔5〕</sup>

我们可以这样理解这里的意思：圣灵在人生命中所带来的重生，使“老我”（旧人）死了，一个“新人”出现。需要区别的是：“老我”死了，这不意味着“肉体”（人的自然本性）死了。<sup>(6)</sup>老我的死亡，意思是指那个原来属于肉体的“我”已经死亡，这让“我”脱离了肉体的支配，并因此从罪的权势下得着释放。用今天我们熟悉的“自我认同”的话语来表达就是，“老我”死了指与肉体认同的那个“我”已经死亡，“我”已经与肉体拉开，不再将他当作是自己，这使得人从罪的权势下得到释放，导致肉体在身上作王的状况已经结束，“现在活着的不再是我（按：指过去的那个我），乃是基督在我里面活着（加 2:20）”。

这并没有否定被称为“肉体”的自然人性或习惯影响还在重生之人的身上，就如点燃的木炭虽从火中抽出，但里面的余火还没有熄灭。人并没有完全脱离肉体而生活，还是与肉体一同活着，只是不再受其控制，不再欠它的债（罗 8:12）。只是它依然在生活中诱惑着信徒，好让他们如过去一样。从这个背景下来看，如果将人性之“自然”因素理解为伴随着人一同存在的“肉体”之习惯，那么显然，这个“自然”因素不仅是存在的，而且不是中性的，乃是在罪之权势的控制之下。

其次，由于有上面这重因素的存在，加尔文认为，就算是已经重生之人，他们的行为亦不能让他们在上帝面前称义，因此成圣的过程依然需要上帝的恩典：“任何敬虔之人一切的行为，在神严厉的审判下都只配灭亡；其次，若有人真的有某种完全的行为（其实这是不可能的），这行为将会因这敬虔之人的罪被削弱和玷污。”<sup>(7)</sup>这就是他的双重恩典说。这里加尔文所称的“敬虔之人”，指的是重生的信徒，他们在地上的生活无论多么努力都不能够达到完全的地步。

在这个背景下，加尔文成圣论的起点就是“治死”（mortification）人的肉体。他给悔改下了如下定义，“悔改也包括治死自己的肉体 and 旧人，以

及圣灵所赐的新生。”<sup>〔8〕</sup>这个治死的操练体现在成圣论中就是：放下自己（舍己）。若是人们借着圣灵开启其心中的眼睛，能够看见“老我”已经死了这个事实，那么人“治死”内体、操练舍己就有了基础：即“我”已经与肉体脱钩，那个与肉体认同、被肉体支配的“我”已经死了，好让自己从肉体习惯的势力中出来，常常回到“基督里”，即学习顺服的功课。这里加尔文用三个“不属”与三个“属”来表达他的观点，让人印象十分深刻：

“我们不属自己，我们的理智或意志都不可决定自己的计划和行为；我们不属自己，我们因此不当寻求出于肉体私欲的目标；我们不属自己，我们当尽量忘记自己和自己的一切。相反地，我们属神，我们因此要为他而活并为他而死；我们属神，我们当让神的智慧和旨意决定和管理我们一切的行为；我们属神，我们的一生都当将神当作我们唯一的目标并向这目标迈进。”<sup>〔9〕</sup>

只有完全放下自己，人才有可能在更深处与基督联合。加尔文在此与其他希腊哲学进行对比，他认为，“基督信仰不是言语层面的理论，而是生命的学说。不像其他哲学，只用人理解力和记性就能把握，而是被其占据整个灵魂、成为心灵最深处情感的关切，才可能得着。”<sup>〔10〕</sup>人们内心的最深处被触及，带来心思意念的转变，人们的行为与外在生活才可能转变。在这个意义上，“圣经告诉我们，正直生活的起点是属灵的，其中人将内心深处的情感无伪地奉献给神，来操练圣洁与义的生活。”<sup>〔11〕</sup>

### 三、对重生中“新人”之新生命的理解

那么，加尔文如何理解在重生中所生出的那个“新人”呢？简单来说，

在加尔文看来，这个重生的“新人”并非一种更高级的生命，而是“穿上”了基督的人自己，即与基督联合的一个更加真实的人自己。

这涉及到加尔文对“新生命”的理解。在他看来，新生命主要是指：靠着圣灵在人的里面内住，在人的心灵深处将人与基督联合起来的结果，而非指一种更高级的异于人性的生命。用上述“自我认同”的话语来说，“新人”就是不再与“肉体”相认同的那个“我”，而是与耶稣基督相联合的那个“我”。这是圣灵在人内心中内住并工作的结果：“若不是被圣灵感动的，也没有能说耶稣是主的（林前 12:3）。”

圣灵的内住在人里面的工作，主要是更新人的心灵，让人得以清楚地知道自己是谁，就如保罗明确指出的，我们所领受的圣灵，与我们的灵一同见证我们已经是神的儿女：“你们所领受的，不是奴役的灵，使你们再有惧怕；你们所领受的，是儿子名分的灵；靠着这灵，我们喊叫：‘阿爸！父啊！’圣灵亲自与**我们的灵**一同见证我们是神的儿女。”（罗 8:15—16，新汉语译本）这里，保罗不仅肯定了人的灵的存在，而且认为它可以与圣灵产生共鸣，一同确认人们新的身份。在这个意义上，与圣灵相共鸣的心灵成为领受了儿子名分的灵，确认自己是谁。这个心灵是“新人”最重要的因素，是人作为“新人”之生命人格的核心。

这与通常所说，有基督的生命在人的里面并不矛盾：“新人”生命只有时时以基督为主，将自己认同为是属他的，隐藏在他的里面，才显出确实是新的生命，这正是“在基督里”的意思。这种联合是借助圣灵在人里面的内住而达到的。更具体地说，“在基督里”即意味着在神的道中，即上帝的话语被圣灵光照在人的内心中时，让人顺服在那位复活的基督面前，就得以让基督活在人的生命中。

如果要问，在这个“新人”中有任何“自然”的因素存在吗？基本的回答是：这个新生命，就其所活出的更真实的人性来说，可以理解为是在

基督里所更新的自然。只有在基督里，即看自己是完全属他的，人作为新生命的存在才显出是真实的。由此联系到朋霍费尔在其《伦理学》中对于“自然”的理解：关联到上帝这位终极者，才可能显出被造及被更新的人是那仅次于终极者。换言之，这并不是说个人“在基督里”就消失了，而是因此才有其存在的真实性。<sup>〔12〕</sup>

具体地说，人的心灵如果降服于圣灵的引导（常常需要借助于神的话语），一般人会理解为失去自我，似乎不再有我自己的选择。这种理解没有把握住新人靠圣灵与基督（道）联合的本质。人确实会失去旧的自我（老我），但这正是新人得以活出来的前提。“神为了成全自己的美意，就在你们里面动工，使你们可以立志和行事。”（腓 2:13，新译本）这里的辩证关系体现在：正因为有圣灵的工作，在人的心中光照出基督的话语，让人可以顺服，才可能让新人在基督里立志，从而显出新人意志的作用。当新人以立志行事的方式显出他的存在，就表达出新人之新自然人性的呈现，借着与在其中工作的圣灵产生共鸣，而显出其真实性。如果没有圣灵的工作，也就不会有新人的立志行事。

这个关系说明，正因为“在基督里”，借着圣灵与基督联合，那个属基督的“我”才显出是真实的“我”。这两个层面同时出现，正是加尔文成圣论的精髓，即个人靠圣灵与基督的联合是人生命成圣的唯一途径。（约 15:1—10）加尔文的贡献在于：从圣灵的內住及其工作来看基督在我们里面，以及我们在基督里面。这为联合式的成圣论奠定了基础。

这与他对象餐的解释一致。为维护基督复活后人性的完整，加尔文坚持复活的基督现在坐在天上父的右边，其身体并非可以无所不在。因此人在圣礼中需要借着圣灵将人的心灵提升，才有可能与基督联合。在这个联合论的思路下，新人需要借着圣灵与基督联合才能活出新人的样式。这是一种联合论的成圣论思想，容许一个一直在成长中的“新人”的存在。

## 四、活在现实世界中

从救恩论角度来看新人中的自然因素，还有一个重要维度就是蒙恩得救的人对现实社会生活的参与。正是在对其所处现实社会生活的参与中，新人的生命不断成长，真实人性得到彰显。对加尔文来说，新生命的成长不是在内室中完成的，而是在日常现实生活中逐渐长进的：“我们每一个人都当在神的真道上不停息地努力前进。我们不可因自己缓慢的速度感到绝望，因为即使我们的进度与所盼望的不同，但只要今天比昨天更进步，我们就不至于一无所得……在善行上日胜一日，直到我们达到完全的地步。”<sup>〔13〕</sup>

在加尔文的成圣论中，对现实社会生活的参与又是关联着默想永世来讲的，而默想永世带来的终末维度，乃是基督徒生活的重要因素。这里又可能给人带来一个误解，以为信徒对永世的默想，会让人们脱离现实的社会生活，活在社会生活的边缘，就如当年修道院的生活一样。这里的辩证关系，就如新人与基督联合才显出其真正的“我”或者其真实的人性一样，人通过默想永世，胜过死亡带来的忧惧之后，才可能更加真实地认识这个有限的世界、以及自己有限的人生，从而产生一种所谓的生存论反转（所谓的向死而生），反倒让人更加真正地活在这个现实世界中，显出重生的新人才可能活出的那种生存哲学家所向往的本真的人生。从历史上看，自加尔文以来直到后来的清教传统，将现世生活看作是一个走向将来的朝圣旅程，所产生的实际效果不是让信徒远离现实社会生活，而是正相反，让人们更多地参与到现实生活中来。

首先，加尔文认为，惧怕死亡虽然是人的一种自然情感，但基督徒对已有的新生命的认识与期待，应该能够胜过这种自然情感。这取决于人对新生命的经历，以及从基督的复活中应有的信心。“我们与生俱来的情感在

思想到身体的死亡时感到惧怕是自然的。然而，不能接受的是，在基督徒的心里没有任何敬虔的光能以更大的安慰胜过和制伏这恐惧……那不欢喜等候死亡和复活之日的人，对基督教的了解非常有限。”<sup>〔14〕</sup>

其次，当人胜过对死亡的恐惧，去展望将来的生活时，所产生的效果并非让人远离或恨恶现实社会生活，而是在不再迷恋此世生活的同时，更加珍惜这有限的日常生活，更让人带着感恩的心去度过每天的生活，并把今天的生活与将来的生活关联起来，从而让今天的生活具有了超越的或终末的维度。正如加尔文所说：“当为今世感谢神之更大的理由是：我们这一辈子是在预备享受天国的荣耀……我们在今生因领受神不同的福分，就预尝神慷慨的甘甜，好激发我们更盼望和渴慕这慷慨在天上完美的显明。”<sup>〔15〕</sup>

这种带有终末维度的成圣论思想，把新人的成圣之路与现实生活紧密关联起来，使今世的生活因此成为走向天国的朝圣旅程。在这个背景下，加尔文阐明了新人在现实社会生活中走成圣之路的几个基本原则。从这几个原则中，我们可以看到，新人的生活并非是远离现实社会生活，反倒是更加投入到现实社会生活之中。

第一，有重生生命的新人，在此世当过一种响应神呼召的生活。认识神对自己一生的呼召，就是明白人在今世的责任。“今世就如哨岗，神差派我们在那里放哨直到他呼召我们离开。”<sup>〔16〕</sup>上帝为每个人都安排有一个恰当岗位（哨位），接受这个岗位（包括身份与工作），忠心地站到直到他召人们离开。站在上帝为人所安排的位置上，人们所做的就是在尽自己的本分，来成就他在人身上已经完成的救恩。“每一个人都有神吩咐他的生活方式。这生活方式是某种哨岗，免得人一生盲无目的地度日……你若接受神对你的呼召，你的生命就最有秩序。”<sup>〔17〕</sup>上帝的呼召给新人带来生活的目标与秩序，这是人新生命成长的基本前提。

第二，当人带着感恩的心来度过每天的日常生活时，就显明了这样一

个认定：上帝创造日常生活中的这些事物，并不是单单为了满足我们生存的基本需要，同时也是让人们带着感恩去享受的。换言之，上帝创造这一切都是为了人们的益处，如果正确使用，就会同时给人带来身体与心灵的祝福。在这个意义上，“若我们按照神创造世界的目的使用他的恩赐，这并没有错。”<sup>〔18〕</sup>加尔文并没有禁止人们去享受上帝所赐与的物品，他这里所强调的乃是照着这个物品被造的目的去使用它，使其真正地能够被物尽其用，既不被浪费，也不是照着人的欲望去扭曲其用途。

第三，作为重生的新人，其在现实日常生活中活出不迷恋世界、不被此世的世物所奴役的生活样式，还有一个原则就是人在各种处境下都能够知足。“我们用世物的要像不用世物……置买的，要像无有所得。”<sup>〔19〕</sup>按照保罗在《哥林多前书》7章的表达，这特别适用于今天生活在末后世代的人。（林前 7:29—31）能够拥有这些世物更好，没有了也能生活，让人不要将自己的生活完全依赖在这些世物上。

由这个原则可以引伸出：在贫穷中学习知足，在富裕中学习节制。特别是后者，作为上帝所托付的管家，“神将这一切交托给我们，我们总有一天也要为此交账。”<sup>〔20〕</sup>善用上帝所托付给人的一切，以便将来能够向他交账，这种代为管理多余财富的精神，成为后来所谓新教伦理的重要组成部分。

## 五、结论

概括而言，本文所讨论的加尔文救恩论中的“自然”因素，涉及人取得基督救恩的前后，其被造与重生生命中“人性”的方面，以及其对现实社会生活的参与这两个方面。经上述讨论，本文达成了如下几点结论。

首先，人在蒙恩得救过程中，借着悔改所经历到的“老我”（旧人）的死亡，是指人不再受肉体（旧有本性）的控制，不再以肉体来认同自我，



而不是指人就不再受到旧有本性（人性）的影响。

其次，就人所经历的重生来说，新生命所突出的是活出更为真实之人性的因素，这真实的生命是由新人借圣灵与基督联合的结果。从加尔文联合论的成圣论来看，成圣的目标是成为一个真实的人，并且达到完全的目标只在基督再来时才能实现。在已然与未然的张力下，“自然”的因素不能忽略。如果耶稣基督体现了真正完全的人性，那么对他人性完整的维护，就体现出对人之人性完整的坚持，这在加尔文的圣餐观中反映出来。

第三，新人的成圣生活乃是透过进入更为真实的现实生活而达成的。将此世的日常生活当作是进入将来的一个朝圣旅程来肯定，就是对新人之真实人性在不断走向完全的肯定。●

- 
- 〈1〉 崇明，“‘厌人类者’加尔文——论加尔文的人性学说”，《浙江学刊》，2007年06期；刘锦玲，“加尔文是‘厌人类者’吗？——对加尔文人性学说解读问题的思考”，见许志伟编，《基督教思想评论》（总第二十三辑），北京：宗教文化出版社，2018年。
- 〈2〉 加尔文，《基督教要义》（以下简称《要义》），II,2,12—17。中译本见钱曜诚等译，孙毅、游冠辉修订，北京：三联书店，2017年（重印）。本文中除个别译文另译外（用“另译”标出），其余均引自此中译本（仅标卷、章、节数）。
- 〈3〉 《要义》，III，3，1。
- 〈4〉 《要义》，III，11，1。
- 〈5〉 《要义》，III，3，10。
- 〈6〉 本文区别“老我”（old self）与“肉体”（flesh）这两个概念。从圣经角度看，“肉体”指人所共有的、源于亚当的被造之自然人性。而“老我”在本文中更多指个人在亚当的本源中对自我的认同。
- 〈7〉 《要义》，III，14，11。
- 〈8〉 《要义》，III，3，5。
- 〈9〉 《要义》，III，7，1。
- 〈10〉 《要义》，III，6，4。中文另译。

- 〈11〉《要义》，III，6，5。中文另译。
- 〈12〉参见朋霍费尔，《伦理学》，第四章“终极者和仅次于终极者”，胡其鼎译，北京：商务印书馆，2012年。“仅次于终极者”被认为是他这本书的核心论题。见曾念粤，“终极之事与次终极之事”，《朋霍费尔与汉语神学》，香港：汉语基督教文化研究所，2006年，第249页。（对朋霍费尔自然观念的梳理，见孙毅，“朋霍费尔对‘自然的’之论述”，收入《世代》第14期，2021年夏季号，第62—74页。——编者注）
- 〈13〉《要义》，III，6，5。
- 〈14〉《要义》，III，9，5。
- 〈15〉《要义》，III，9，3。
- 〈16〉《要义》，III，9，4。
- 〈17〉《要义》，III，10，6。
- 〈18〉《要义》，III，10，2。
- 〈19〉《要义》，III，10，4。
- 〈20〉《要义》，III，10，5。



但丁和他的《神曲》。

图片来自 [https://en.wikipedia.org/wiki/Divine\\_Comedy#/media/File:Dante\\_Domenico\\_di\\_Michelino\\_Duomo\\_Florence.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Divine_Comedy#/media/File:Dante_Domenico_di_Michelino_Duomo_Florence.jpg)

# 经典研读之但丁的《神曲》

文 / 陈廷忠

**编者按：**2021年是欧洲中世纪著名诗人但丁逝世700周年，世界不少地方纷纷举办纪念讲座和展览。作者在澳洲墨尔本华人神学研究中心开设研读但丁《神曲》的课程，梳理这位诗哲对基督徒灵命和神学的贡献，以为纪念。本文根据该课程第一堂课的讲稿整理而成。感谢陈廷忠博士惠允本刊发表。本文在编辑过程中依照国内习惯，对个别人名、地名的译名做了改动，特此说明。

## 为何研读基督教经典著作？

从时间的长河来看，第二个千禧年（1000—2000）可算是基督宗教的巅峰时期，从欧陆到世界的发展，可说是前所未有的。到了公元2000年，虽说接受基督宗教为主流的国家仍不超过三分之一，但在全球宗教、人文、政治、经济等思潮方面，基督宗教的影响则甚为明显。从文学的角度看，迄今还没有能超过基督宗教所带来的影响（我想在后现代、后殖民主义的多元社会下，可能不会再有）。<sup>(1)</sup>神学家罗伯特·詹森（Robert Jenson, 1930—2017）曾经感叹，我们现在的世界已经失去了自己的故事，教会需要为这世界寻回这个

故事，但是若要说好这个故事，就要着意将它活出来。<sup>〔2〕</sup>

处于这样氛围之下的华人信徒，虽说也正在思考信仰与文化、生命的冲突和结合，但却缺乏对基督宗教的深层认识，对我们的信仰在文化中的沉淀也了解不多。另一位神学家罗伯特·路易斯·威尔肯（Robert Louis Wilken）有言：我们的过去是从当下我们展望的未来而促成的，因此我们的未来是从活着的当下成为过去而开展的。<sup>〔3〕</sup>华人教会的历史传承也是如此。它不是凭空出现的，而是有其历史根源并由此而展开的，当然也因为环境的差异和变迁而产生新的思考与得着。它总不能连根拔起地离开滋润它的土地，无论结出的果子是好是坏，都是这样生长的。

正如谚语所说：“那些忘却历史的人，往往就是重复历史错误的人”，但我们也必须肯定，“忘却历史的人也无法在未来拥有立足之地，因为他没有了历史的踏足之地”。华人信徒应从历史中吸取教训，也要从历史求得滋润。我们要与教会的历史人物交朋友，因为“他们”是我们的历史回忆、故知和弟兄姐妹。

从基督宗教的角度看，我们作为信徒可以感恩的是，这个信仰的传统让整个西方文化沉淀在丰富的宗教思维中，刻下不可磨灭的痕迹，这是其他宗教望尘莫及的。我们若要寻求信仰的力量，就不可轻易忽略自己的传统。生活于第三个千禧年中的信徒，至少也能从第二个千禧年中深深体悟这一事实。学者在反思这段历史时，纷纷列出“十大影响人物”之类的清单<sup>〔4〕</sup>，有趣的是14世纪的诗哲但丁（Dante Alighieri, 1265—1321）榜上有名。他被认为是西方文学、思想、神学、心理学的先锋，影响西方文化文明的伟人中之佼佼者。笔者仅从但丁的《神曲》出发，尝试走走这条哲理之路，来看看这个剪不断的信仰思绪。

本文邀请大家一起进入信仰的宝藏，欣赏基督教的丰盛。我们一起打开中世纪诗人但丁的作品。他的小说诗《神曲》被公认为西方文学的巅峰

之作。他用极优美的诗词，述说自己如何在生命几近枯槁焦萎之时，经历了梦幻式的救赎旅程。在神恩典的光照下，他发现自己跌入“人间地狱”，看到生命因为自我中心而饱受摧残，无法自拔。然而，这一觉悟也让他看到生命仍有曙光。他被引进“炼净山”，经历了卸下自我、寻找真我的磨练，最终因为有神圣之爱的拥抱和引领，进入信、望、爱的佳境，这颗被流放的心灵也因而找到了归宿。

## 但丁的生平背景

但丁·阿利吉耶里于 1265 年出生于当时欧洲最富庶的城市佛罗伦萨。他少时学诗，早期写下超过 90 首诗词，后将其中 31 首编辑成书，题为《新生命》(Vita nuova)。在这部作品中，但丁提到他自小心仪已久的美丽女孩贝缇丽芝 (Beatrice) (或译为贝雅特丽齐、贝缇丽彩等)，是她引领自己从肉身之爱到理解神圣之爱，却小小年纪去世了。后来在《神曲》中，但丁在天堂之路与她重逢，但她已成为神圣之爱的象征。

但丁的家庭也算望族，称为贵尔弗 (Guelphs)，支持教皇，反对神圣罗马帝国。与之对立的另一政治派别称为吉伯林 (Ghibellines)，该派希望除掉教皇，主要代表传统的封建贵族势力。贵尔弗派在 1300 年的政治斗争中获胜，与此同时因内部斗争分裂成黑白两派。白派渐渐倾向吉伯林党，开始反抗教皇势力。1301 年，在但丁因外交事务离开佛罗伦萨时，黑派在教皇帮助下占领该城。但丁从此被贬黜流放，终身不得返乡。

在流放期间，但丁痛定思痛，与罗马教会和教皇决裂，转向神圣罗马帝国。他为此给出的神学理由是，既然基督是在罗马帝国道成肉身，后来基督教也是在罗马帝国的遮盖下蓬勃发展，那么基督的第二次来临也必定会发生在罗马帝国的管治下。他要来建立新天国，施行最后的审判。但丁

也将这一观念写进《神曲》中。

但丁的流放生活让他深刻意识到，自己已经处于人生低谷，对生命产生极为无助的焦虑，有家归不得、前面的道路尽是黑暗。在《神曲》之“地狱篇”开篇，但丁这样描述了自己的焦虑情绪：

在人生旅程的半途，  
我蓦然觉醒，发现置身摸索，  
在一个黑林中，正路已迷失中断，  
那黑林的处境真是无法形容，  
只知是荒凉、崎岖、严峻。  
想起就让我毛骨悚然、惊栗不已。  
这样的悲戚，实在比死亡更甚。<sup>〔5〕</sup>

但丁的个人生活交织着信仰方面的挣扎。他曾一度完全接受教会的教导，认可教皇有无上权威，因他是基督在地上的代表。但他逐渐看到教皇腐败的权力斗争，开始转向政治与宗教必须划分的政教分离思想。他甚至在“地狱篇”中记载教皇的堕落，但也在“天堂篇”中遇见了好的教皇。这表明但丁对教皇不是一味谴责，而是因人而异，不是因为他们的身份。他的传世之作《神曲》分为三部曲：《地狱篇》（*Inferno*）、《炼净篇》（*Purgatorio*）和《天堂篇》（*Paradiso*）。

## 《神曲》的艺术和神学取向

西方文学史几乎将但丁的《神曲》置于文学巅峰，与莎士比亚的著作相比，有过之而无不及。<sup>〔6〕</sup>评论家常将之媲美于欧洲中古时期的大教堂建

筑设计：复杂却不凌乱、暖意却又神秘、壮观却又有有条不紊，其中充满了基督教神学色彩。<sup>〔7〕</sup>正如大教堂的建筑理念，既要让人对至高上帝之荣美叹为观止，又让人深深体会自己的渺小无助，俯首将心掏出，忏悔地放在满有恩惠的上帝面前。但这最终不是让人因着罪而惶恐，而是指向受造物与创造者的爱恋关系，进而走向命定的生命光辉。

但丁的文字充满了绮丽的诗句，却又不咬文嚼字。在创作《神曲》时，他决定放弃普遍通用的拉丁文，转用佛罗伦萨当地的语言（后来成为意大利的“普通话”），让市井百姓听了也能会心微笑。

《神曲》之所以成为传世经典，在于它包含了欧洲中古时期的文化和历史、当时的世界观和哲理观，更因其以小说诗体来诠释基督教正统神学。但丁发出永恒之问：宇宙的存在意义是什么？人性的独特价值是什么？为何爱成为受造物的渴求？为何这世界沉沦至此？至高的神与地上的人何干？<sup>〔8〕</sup>他以浩瀚的诗歌，编织成一首首哲理反思，却不失精彩的故事情节。

《神曲》分为三部曲，其中第二部曲对于基督徒来说较难接受，因为 Purgatorio 一直被翻作“炼狱”。“炼狱”观念始自教皇大格列高利，认为人死后先到炼狱，经历一段熬炼的日子，等到基督再来，然后被召出来接受审判。因此好像有另一个拯救的机会，只要在熬炼之后忏悔，就能免去永远下地狱的命运。其实，但丁只是借用当时流行的神学字眼，但没有接受这字眼的内涵。对他来说，人的堕落和救赎，首先经过彻底反省罪的悖逆，然后经过在上帝面前的忏悔，得到上帝的爱和恩典的引领，从而进入与上帝同在的境界。此处为了避免不必要的争论，笔者就将 Purgatorio 取其意，翻作《炼净篇》（也有翻作“净界篇”的）。

从文学和神学的角度看，但丁所描写的历程不能算是实体的，都是梦幻式的异象，但却借用当时的神学和历史事件，让这些异象活灵活现。至于地狱和天堂到底是怎样的，我们不得而知。从文学角度，它需要读者有



灵活的想象力，也假设读者不会因此当真。

故事的作用是要进入人的想象思维。但早期的文学作品都是文以载道的，是要读者从中吸取某一种教导和信息。《神曲》更是这样。但丁在整卷诗集中常用两组人物举例：圣经人物和时人皆晓的伟人，让读者觉得贴切。这些伟人不一定是基督徒，对但丁的时代来说，我们可以从上帝创造的世界中找到恩典的痕迹，因此有教导作用。

但丁对“地狱”的描写，一方面使用中古时期的流行说法，认为地狱是作恶的人最终的悲惨归宿，根据耶稣的描述：“人子要差遣使者，把一切叫人跌倒的和作恶的，从他国里挑出来，丢在火炉里，在那里必要哀哭切齿了”（太 13: 41—42），然后加以渲染延伸；另一方面也是一种对人的罪行和堕落的严厉描写，明显具有告诫作用。但从另一个角度看，但丁实际上对自己的生命和行为做了深刻反省。他不断从地狱中目睹的惨状，感同身受、深深反思自己的属灵旅程，因而吸引读者反省自己的天路历程。

《神曲》的写作与但丁默想基督受难和复活的时间吻合（1300年的受难日、圣周六、复活节），这意味着但丁试图以耶稣的死与复活为经纬，描述人性的堕落如何在基督的死与复活中获得新生。无疑，但丁的《神曲》是一种人性的剖释，但他又将之置于基督教神学的领域，形成非常独特的基督教人性论，其中充满了对无限奥秘的生命之诠释。它给予生命一种透彻的分析，又在基督教信仰的氛围中，寻找生命的沉沦和光辉、失落和盼望。<sup>〔9〕</sup>

## 《神曲》的文学艺术

但丁将整个《神曲》以“三”这个数字编排书写，所体现的写作技巧即以数字来暗示神学：

《神曲》分三部曲：地狱篇、炼净篇、天堂篇。

每一处领域均分成 9 层（3 的乘数，3x3）。

除开篇为序幕外，每部共 33 章，加起来就是 100！

精辟使用 Terza rima（“三重交叠押韵法”），涵括整本《神曲》，巧夺天工。

每三句的音节（syllables）也是 33。

每部曲都以 Stella（群星）作结。

但丁使用的“三重交叠押韵法”创作难度很大。三句诗中首句和第三句押韵，突出第二句；然后第二句又与第四句押韵，重重交叠，环环相扣。诗句的交叠形式为 ABA BCB CDC…… 例如：

在人生旅程的半途，	Nel mezzo del cammin di nostra <b>vita</b>
我蓦然觉醒，发现置身摸索，	Mi ritrovai per una selva <b>oscura</b> ,
在一个黑林中，正路已迷失中断，	ché la diritta via era <b>smarrita</b> .
那黑林的处境真是无法形容，	Ahi quanto a dir qual era è cosa <b>dura</b>
只知是荒凉、崎岖、严峻。	Esta selva selvaggia e aspra e forte
想起就让我毛骨悚然、惊栗不已。	Che nel pensier rinnova la <b>paura</b> !
这样的悲戚，实在比死亡更甚。	Tant' è amara che poco è più <b>morte</b> .

首句末尾的 *vita* 与第三句末尾的 *smarrita* 押韵；第二句末尾的 *oscura* 与下一段第四句末尾的 *dura* 押韵。如此类推，一直延至整部《神曲》。但丁之前也有人用过这种押韵法，但无人像他这样将之用在长达几万句的诗歌中，而且能始终一致地完成整部《神曲》。据称这是但丁有意为之，为要表达他的三一神学：

上帝是三而一的主宰，人们的创作也应反映上帝的荣美创造。因此上帝、创造与创作，成为宇宙的三合一：上帝的创作形成了创造、创造形成了人，人的创作艺术仿效上帝。

每部曲以“群星”作结，表明这是神的护佑保守。

通往天堂的三种美德就是保罗所说的信、望、爱。

伟大的天文学家伽利略说过：“上帝以数学写下宇宙”（Mathematics is the language in which God wrote the Universe）。但丁的确用了“三”这个数字，将上帝、人与宇宙紧紧相扣！但丁也喜欢用人步伐的转移来表达“陷落”或“上升”。在走进地狱时，他的脚步被引向左曲转，像被旋风吸进风眼一样急转直下，陷落到最底层。但在被引入炼净山时，却是向右曲转直上，渐渐被提上升，也即渐渐脱离自我中心的漩涡。

## 两个向导

但丁从地狱到天堂的旅程中有两个向导，一是哲学诗人维吉尔（Virgil），一是贝缇丽芝。在但丁的思想世界中，这两位各自代表了欧洲中古时期的两大知识来源：理智和神学，或者简言之就是人生哲理和爱的伦理。

从人生哲理的角度看，人与人之间的关系极为重要，引致社会的形成，这是上帝赋予人类的普遍启示：社会伦理道德（从儒家的思想看则为修身齐家治国平天下）。但丁仍然秉持保罗的政治伦理：“在上有权柄的，人人当顺服他；因为没有权柄不是出于神的”（罗 13:1）。但丁接受神圣罗马帝国的统治，而维吉尔的社会伦理道德是这个帝国的根基，也是上帝所赋予的。<sup>〔10〕</sup>因此维吉尔成为但丁第一站和第二站的向导。他当时受到政治逼迫，欲作自我反省，故此维吉尔自然成为他的对话对象。

此时，但丁要问的问题是：“何谓公义？”维吉尔首先带领他观看人性的堕落面向（地狱），然后引他上到炼净山。在那里，那些在道德伦理上有缺欠却愿意忏悔的人，渐渐遥望上帝恩典的曙光。但维吉尔的命运却是悲惨的，因他的依据只是人为的“内圣外王”，忏悔的生命也只能等待上帝的曙光。维吉尔只能将但丁带到他自己能力的终点，停留在不可知的深渊（limbo）中。

接下来的旅程是由贝缇丽芝来带领的。这是但丁转回肯定基督教思想的时候，他要再次肯定基督教的真理才是人类的思想归宿。<sup>〔11〕</sup>早在《地狱篇》中，贝缇丽芝的声音代表了上帝的话语。她成为但丁的向导，解答他提出的另一个问题：“何谓爱？”<sup>〔12〕</sup>从她的口中，但丁重新认识基督教爱的伦理：爱邻舍、爱你的世界，最终是爱上帝。

## “爱”的主题

但丁的写作别具匠心。他不只对诗歌字斟句酌，不仅要说出情节，也要在表达上充满诗意和押韵。这一点尤其体现在《炼净篇》的中段。但丁似乎很注重数算诗节的音韵。该篇第16章是整部《神曲》100章中的第50章，而第17章却是全书14,233节的正中段，更重要的是全书到了正好一半的诗句（即7,116句），出现了整部作品的重要主题：爱！<sup>〔13〕</sup>

爱的真谛是但丁时代极为重要的主题。<sup>〔14〕</sup>那个时代的人们对人间情爱的缠绵尤其心仪，从对爱的本质之探讨到心藏的思恋，都成为诗人歌颂的重点；但丁也不例外。从他早期的情爱诗句到巅峰之作《神曲》，爱的主题从未缺席。最完善的爱是高贵无私的，完全没有故意损人伤己。但是爱也会被罪行所笼罩而变得扭曲。

在《地狱篇》中，这种扭曲的爱表现为三种现象：失控（自我伤害）、

施暴（伤及别人）、欺诈（图谋害人）。地狱在但丁的演绎中分成九环，其中第二环描述了所谓的“孽爱”，这是《地狱篇》中最负盛名的一篇。其中讲述了几个非常动人的爱情故事。从诗词角度来看，这是但丁的拿手好戏。这一章的主题是爱，却是被扭曲的错爱。在众多的爱情故事中，其实最动人心弦的也是“因爱殉情”，诸如埃及艳后、特洛伊的海伦（Helen of Troy）。但丁于此也遇见了与他有关系的人：芙兰切斯卡（Francesca de Polenta）和包络（Paolo Malesta）。他用他们的故事来讲述“孽爱”。芙兰切斯卡因政治压力被迫嫁给瘸子，进入一个完全没有爱情的婚姻，后来邂逅了但丁的表兄弟包络。两人深深相恋，然而包络却也是已婚之人。两人的通奸被揭发，瘸子丈夫将两人杀害。这是一种失控的情感，可以不顾一切去爱，听起来很浪漫，但却是不堪设想的毁灭性之爱。爱成为目的，也沦为武器！充满情欲的奢望，也是破坏性的奢望。但丁虽说也算“情圣”，却清楚看到这个原本是上帝赋予人的美丽情感，在人的私欲中被扭曲了。他将这种被情欲冲昏理智的状况，比作一只小鸟在疾风中飞翔，它原本可以借风飞得更高，却偏偏冲入暴风雨中，被风卷走：

我知道，受这种刑罚折磨的人，  
生时都犯了纵欲放荡的罪愆，  
甘于让理智受欲望摆布。  
犹如在严冬冷风冲袭中的棕鸟，  
一群群被卷走  
这些犯恶的灵魂也被狂卷了，  
他们被吹上、吹下、吹去、吹来，  
得不到安歇的希望，  
更遑论能减轻苦痛！<sup>〔15〕</sup>

从地狱走出来攀爬炼净山时，但丁和维吉尔从愤怒的乌云中进入蔚蓝天空下的另一个天地。这时已近黄昏，天上出现闪烁的星光。此时但丁觉得离上帝特别近，可又出现了三个来自神话、圣经和当时社会中的人物，他们都是因为愤恨而毁灭自己的，这导致但丁接下来思想耶稣登山宝训中的话：“使人和睦的人有福了”（太 5:9）——只有在和睦仁爱中，人才能真正享受人性的光辉。一个天使在他们面前出现，要引导他们进入另一环，可但丁觉得自己已经筋疲力尽了，不愿意再走下去。原来他们已来到了“颓意”（Acedie）的地界，但丁发觉自己心有余而力不足。维吉尔借机开始阐释爱的真谛。他借用了亚里士多德的哲学，将爱分为三部分。人类的爱也会造成爱错对象，如太爱自己造成骄横。接下来他区分了自然的爱和选择性的爱：自然的爱是人生来就有的，而选择性的爱是透过自由意志，是着意的爱，如画家选择以艺术来表达情感。第三部分是上帝指引的爱，引导人们看清自己所制造的假象和渴望，真正神圣的爱是充满一切、融合一切、光照一切的。<sup>〈16〉</sup>

普鲁·萧尔（Prue Shaw）干脆直接指出：“在《神曲》中，爱不只是个人心灵运作的关键，更是整个宇宙的运作力量。”<sup>〈17〉</sup> 受造物的自然追求对象，永远是它们的创造主，但丁的《神曲》由始自终都是爱的推动。但丁的做法是，叙述人性对爱的扭曲造成堕落，在忏悔中觉察爱的力量促使人性获得提升。最终，人性在进入神圣的爱中才获得真正的被爱身份。但丁在《神曲》的结尾，惊叹生命的至纯至善在于与造物主运转宇宙的爱全然配合：

像循着平和运转的轮子一般，  
我的欲求和我的意志，  
是那让太阳和其他群星运转的爱  
所推动的。<sup>〈18〉</sup>

## “人性”的种种现象以及被拯救之后的光辉

但丁承接欧洲中古时期的哲理，认为人心本是朝向爱，从自爱转向爱人；但爱的源头和方向最终还是向着上帝本身。而罪就是错误转移爱的对象，从上帝基本上反转回到自我中心。

在《地狱篇》中，这种扭曲的爱以罪行的形式被笼统描述为三种现象：失控（自我伤害）、暴力（伤及别人）、欺诈（图谋害人）。而表现在《炼净篇》中的三个现象是：误导的欲望（骄傲、嫉妒、愤恨）；欠缺（懒散）；过量（贪婪、暴食、淫欲）。骄傲使人千方百计试图成为人上人，在人面前站得笔直，显得不可一世；但到了“炼净山”，但丁却看到这些人连背都无法伸直，只有弯腰做人。他遇见当时得意的画家奥得理西（Odesiri），此时却忏悔谦卑地说：“荣誉全归于他，部分属于我。说句老实话，我生前肯定不会这样客气说话的，因为我的心专想追求超卓”。<sup>〔19〕</sup>奥得理西感叹说：

“尘世的名望不过是一阵微风，  
时而从这边刮来，时而吹那边去，  
转移了方向，也改变了声望。

……

从永恒的视角看，刹那的眨眼  
与在天空最慢速度环转的星球，  
来比较长短，又有何用呢？”<sup>〔20〕</sup>

然而在《天堂篇》中，罪的现象已被驱除。有福之人得见上帝，也有三个现象：仍欠完全的爱，得见上帝部分的荣美；成全了四种美德（智慧、坚韧、正义、节制）；完全像天使。

但丁在以上三组现象上 (3x3)，加上最巅峰的一层“天上天” (Empyrean) ——无时空的境界，构成 10 这个数字 (表示最完整)。这是上帝与人联合的境界。

## “出乎意料”的上帝

但丁《神曲》中的上帝观是多元的。他深深体会到我们的神学构造，常常将上帝转成“墨守成规”的主宰；但上帝却是“出乎意料”的上帝、让人惊讶的上帝。<sup>〔21〕</sup>也正因为，精辟如但丁这样的作家也发觉自己词不达意，经常用“不可言喻”来形容上帝 (尤其见他在《天堂篇》中的描述)。上帝的奥秘只能领悟，无法全然外传。虽然如此，但丁还是用尽心思以有限的文辞 (虽然已经算是近乎巅峰)，来言说所领悟的上帝。

人能领悟上帝，主要不是来自天生的能力，而是透过双向思维：人渴求上帝的恩惠，成为上帝恩惠的管道。但丁曾写道：“当至高者 (即上帝) 见到人的心灵准备接受他的恩惠时，就欣然赐下人心灵能承受的恩赐。这些恩赐都是出自上帝不可言喻的爱，而神圣的爱是属乎圣灵的，也可以说，就是圣灵的恩赐。”<sup>〔22〕</sup>正是这样，上帝往往是出乎意料的，人往往无法预测他的行动。这一点在《地狱篇》中尤其明显：但丁在那里遇见他一直敬仰的人，如他的老师布鲁涅托·拉丁尼 (Brunetto Latini, 1220—1294)<sup>〔23〕</sup>，他们都是“教士、学者、有显赫的地位和名声”<sup>〔24〕</sup>，在人前都是德高望重的，可他们心存的罪恶却逃不过上帝的目光，因此受到地狱之火的煎熬。令但丁感到惊讶的还包括一位浪子回头的蒙特菲尔托人圭多 (Guido of Montefeltro)<sup>〔25〕</sup> 这位原本作恶多端的恶人，却在年迈时成为方济会修士，以为这样可以逃避审判而获得拯救。当上修士后，他行了众人公认的壮举。人们看到的至善老人，其实不是真心悔改，以为上帝会



善待他，怎知也逃不过地狱之火。可见，上帝的公义与人所推崇的公义有天壤之别。

但我们进入“炼净山”时，却惊讶于上帝的怜恤。关于生命重赎的《炼净篇》中满是恩典的痕迹。前引在“地狱”中的蒙特菲尔特罗人甚多，有个孩子名叫邦孔特（Buonconte），他是但丁一族的敌人。但丁知道他战死沙场，可却在“炼净山”上遇见他。根据邦孔特的经验，这完全是意想不到的恩惠。他在临终之际忏悔流泪说道<sup>〔26〕</sup>：

“我们这些人，都遭暴力而死亡，  
到临终的一刻仍有罪愆。  
然而，我们觉察天上的曙光，让我们看清，  
能在忏悔和被宽恕之下，  
进入新生，与上帝和好，  
让我们因为得见圣容，满足了我们的渴求。”<sup>〔27〕</sup>

但丁在《地狱篇》中还遇见传讲异端的人。他们是“欺诈”的一群，试图以信仰为名，用似是而非的话，蒙骗人们离开正道。可到了《天堂篇》，则出现更多意想不到的情况。在人的哲理思想中看来不合乎“传统规则”的所谓极端学说者，却被欢迎进入天堂之门。神学家阿奎那在世时，曾与布拉班特的西格尔（Siger of Brabant, 1240—1280）争论神学问题，后者被判为异端。但在但丁的天堂中，西舍尔却位列其中。<sup>〔28〕</sup>这是当时的人们始料不及的。这再次证明人的意念并非上帝的意念。神学争辩的输赢是否能决定救赎呢？我们无法知道西舍尔最终是否忏悔了，但这一切并不能掩盖上帝的恩惠。

在《天堂篇》中，有一只大鹰解答了但丁的疑问，最后向人们呼吁：

“现在你们这些凡人啊，要约束自己的判断。

因为，连我们这些得见上帝的，

也无法全然知道谁能在永恒的行列之内。

可我们局限的认知，却是甜美的，

因为这样的甜美，能让我们的甜美更完善，

这样主所意指的，也是我们心中所想的。

这神圣的征兆给了我，

让我的短视能有清新的远见。”<sup>〈29〉</sup>

因此，能见主所见、知主所知、行主所行，就是天堂。♥

- 
- 〈1〉 Richard John Neuhaus (ed), *The Second One Thousand Years: Ten People Who Defined a Millennium* (Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2001), vii-xii.
- 〈2〉 Ibid., x.
- 〈3〉 Ibid.
- 〈4〉 前引 Richard John Neuhaus 书中开列的“十大影响人物”，包括阿奎那、加尔文、帕斯卡等人，特别是令人惊讶地提到了但丁。
- 〈5〉 *Inferno*, 1.1-7。引文翻译时参考了意大利原文、数种英文译本，以及黄国彬中译本。引用格式为：《神曲》的部曲名、篇章、诗节。如这里的 *Inferno*, 1.1-7 指“地狱篇”第一章第1至7节。
- 〈6〉 如 Sarah Lawall (ed), *The Norton Anthology of Western Literature*, vol 1 (NY: W.W. Norton & Co., 8<sup>th</sup> edition, 2006), 第1456页。
- 〈7〉 Ibid.
- 〈8〉 这是大部分学者注意到的询问，见 Peter Hainsworth & David Robey, *Dante: A Very Short Introduction* (Oxford: OUP, 2015), 8-9。
- 〈9〉 中国名作家残雪也尝试以纯文学的角度来诠释《神曲》，将之看作是灵魂和生命之路的深刻体会，可惜因缺失基督教信仰极为重要的这一环，只能说是一项纯人性的反思。笔者认为

这正是但丁不愿看到的结果：对但丁来说，人性的伦理和哲思只能将思想带到某种程度（即是维吉尔的引导），接下来最重要的信息，却是神圣之爱的引渡（即是贝缇丽芝的引导），才能领悟人性真正的价值和光辉。见残雪，《永生的操练：但丁〈神曲〉解析》，北京：作家出版社，2019年。

- 〈10〉 参见但丁的论文 *De Monarchia*。在 *Paradiso*, vi 中但丁也持此看法。见 Robin Kirkpatrick, “introduction,” in translation of *Dante: The Divine Comedy* (London: Penguin Books, 2014)。以下《神曲》引文出自该英译本。
- 〈11〉 Robin Kirkpatrick, “introduction,” in translation of *Dante: The Divine Comedy*, xvii.
- 〈12〉 *Paradiso*, xvi-xviii.
- 〈13〉 Mark Vernon, *Dante’s Devine Comedy: A Guide doe the Spiritual Journey* (Brooklyn: Angelico Press, 2021), 224.
- 〈14〉 见 Prue Shaw 的透彻分析, *Reading Dante : From Here to Eternity* (London: W.W. Norton, 2014), 99-131.
- 〈15〉 *Inferno*, v.37-45.
- 〈16〉 Mark Vernon, *Dante’s Devine Comedy: A Guide doe the Spiritual Journey*, 227.
- 〈17〉 Prue Shaw, *Reading Dante: From Here to Eternity*, 116.
- 〈18〉 *Paradiso*, xxxiii, 143-145.
- 〈19〉 *Purgatorio*, xi. 79-87.
- 〈20〉 *Purgatorio*, xi.100-108.
- 〈21〉 Lisa Marciano, “‘Our God is a God of Surprises’: The Mystery of God in Dante’s Writings”, *Christianity & Literature*, 68:4, 2019, 580-604.
- 〈22〉 *Il Convivio*, 4.21.210.
- 〈23〉 *Inferno*, 15.30.
- 〈24〉 *Inferno*, 15.106.
- 〈25〉 *Inferno*, 27.
- 〈26〉 *Purgatio*, 5.106.
- 〈27〉 *Purgatio*, 5. 52-57.
- 〈28〉 *Paradiso*, 10.133-138.
- 〈29〉 *Paradiso*, 20.133-140.

（作者为澳洲华人神学研究中心主任，伦敦大学哲学博士。曾任北京大学客座教授。主要研究领域包括旧约、灵修神学、早期教会历史与神学等。出版中文专著《苦痛与智慧——〈约伯记〉与生命难题》[2010年]，译有基督教经典译丛之《沙漠教父言行录》[2012年]）



## 亲爱的哈拿（节选之三）

文 / 书拉密

### 作者前言：

《亲爱的哈拿》是一本围绕史实创作的虚构类长篇小说，以书信体的形式讲述了苏格兰女医生兼宣教士施爱华（Ada）及其中国养女施幸媛在中国东北的行医和宣教经历，时间跨度 60 年（1897 年至 1957 年）。

小说选用的所有资料皆来自真实的历史记录，重要人物皆有原型，重要事件皆有史载。在创作中，作者有意对人物关系、人物心理、事件细节与情节进展予以文学性的虚构、重建、塑造与刻画。

《世代》曾于 2020 年总第 11 期和第 12 期刊登过 1900 年的四封信。

此次截取的小说片段位于全书第六章，由叙述者之一施爱华写给好友哈拿的三封书信组成，时间为 1932—1934 年。

施比受更为有福。

——《使徒行传》20:35

1932年10月30日（主日）

亲爱的哈拿：

感谢上帝，奉天的邮政恢复正常了。

这座城市，今天重新恢复了这个名字。因为我们现在生活在“满洲国”。国旗换成五色旗——和民国政府初年的五色旗不太一样，满洲国的国旗以黄色为旗底，一角有红、蓝、白、黑四道横条。据说含义很多，其中一个是这样的：黄色代表满族，红色代表大和族，蓝色代表汉族，白色代表蒙古族，黑色代表朝鲜族，其他四个民族都在满族的统领下携手建设满洲国。是的，这里变成了一个和国民政府不同的新国家，满族的清朝皇帝溥仪是这里的执政者。但所有人都知道，对这片土地拥有实际控制权的是日本人。

我被长老会派到春来镇的女子医院做院长。这里比奉天的情况略好一些。它地处偏远，不像大城市那样繁华，动荡带来的破坏很快会消泯进穷乡僻壤的破败中。

日本人到达之前，提前告知当地官员，他们希望得到应有的欢迎——悬挂旗帜。

当然没问题。满洲人的家中，向来有各种各样的国旗存货：清政府的黄龙旗、民国政府的五色旗和青天白日旗、俄国的三色旗和日本的太阳旗。无论哪个胜利的军队经过这里，他们想看见自己的国旗迎风飘扬，都能看见。但没有一面旗是满洲百姓甘心乐意插在门楣上的，除了十字旗。

所有国旗都能在店铺买到，唯独十字旗要自己用红颜料画在白布上。他们认为，那些国旗都是为了取悦胜利者，只有十字旗是保佑他们自己——不然，为什么洋人开的医院都插着红色十字旗呢？

对春来镇的普通居民来说，客从远方来，无论是否情愿接待，都要表达欢迎，何况客人们常常带着枪和炮，手无寸铁的他们只能笑脸相迎。不过，常年驻扎在这里的守军似乎不这样想。他们人很少，武器也很粗糙。穿着军装、骑马携枪的日本人经过山路时，他们在山口发动伏击，杀了一队士兵。这带来的直接结果就是，有更多的日本士兵向镇子发起了进攻。

上个月中秋节，中国自卫队在抚顺地区沿途烧毁了日本人建的工厂、仓库、派出所和事务所；出于报复，第二天，日本人就派军队杀光了附近一座村子的所有村民，包括孕妇和几个月的婴儿。村庄在几个小时内被夷为平地。逃出来的人说，血凝在地上积了几寸厚。

几千年来，平民总是战争的牺牲品。

这一次，灾难临近了春来镇。日本人先攻打城东门，镇上的官员和守军早已撤离，没有领袖，没有军队，没有枪炮，除了祈求上帝的保守和帮助，人们没有任何抵挡的能力。

在女子医院住院的患者不多，能走路的都回家了。几位无法行走的，被安排到一间屋子，留下两位护士轮流照管。

孤儿院距离东门不远，路得把五十多个孩子带进教室，安静地背读课本，要求他们听见任何声音都不要出来。

维恩和我跑到两条街外的法国天主教堂找高善通神父。高神父就像他的中文名字一样，擅长说多种语言，包括日语。还有春来教会的两位长老，申长老会说日语，孔长老会说法语，他曾陪格林牧师一同在中国劳工军团服役过。有些日本人会说一点儿法语，估计水平和我差不多。

我们总算在日本兵攻破东门之前，及时打开了大门，列队欢迎，为先前发生的枪战道歉，告知不是镇上居民的本意。我们每个人交叉用中文、日文和法文说尽各式各样的花言巧语，期望他们不要打扰平民百姓。我们为他们每个人都预备了一只手表做礼物，还有一顿丰盛的大餐。（一位虔诚的基督徒家里开手表店，教会愿意为此付一些代价。）这些日本兵长途跋涉，

此刻已经精疲力尽，听说有热气腾腾的午餐，他们脸上的肌肉明显放松下来。有一个个子不高、眉眼长得像孩子的士兵听见“鸡肉”一词，鼻翼马上欢快地鼓吸了两下，脱口问我们：“也有味噌汤吗？”

“当然！”

他从高神父那里得到一个响亮干脆的答复。

“妈妈的味道！”他们临走时，嘴唇油亮，打着饱嗝。每人腕上戴着一块精致的手表，列队离开。那个小个子日本兵一边走一边把手表贴在耳朵上，眉开眼笑，神情欢喜，越发像个孩子。

我们松了半口气，又提着半口气，因为他们离开之前，趁着体力尚佳，顺手砸坏了城门和周围的防御工事。

春来镇的防御工事不是一堵墙，而是一道通电的栅栏，栅栏外面有一条又深又宽的沟渠。多年以前，一位贫苦人家的少年出外上学，成为军人，成年后做了将军，惦记家乡的父老，就出资为镇上建了一座发电厂。不过，不是每天都有电，每周至少停电一次，但它足够让镇上的人自豪。男女老少都受惠于这座电厂，粮食谷物加工用电磨，省了不少人力。夜晚有路灯照明，所有的学校都有灯光。

我们知道日本人不会守信用，他们回去之后，还会寻机报复。电栅栏被破坏，让镇上的安全大受威胁。自从满洲国建立，土匪的数量比从前多了许多。一些拿不到粮饷的散兵游勇，会纠集成匪帮，他们既打击日本兵，也抢掠中国人。前段时间，住在邻村的裁缝杨念亲刚结婚，门上的大红喜字还没褪掉，一伙强盗认定他家中有充足的嫁妆，就提着枪闯进来抢财产，包括他身上的皮鞋、礼帽和新娘周纯洁戴的所有首饰。

他们翻查他家中的每处角落，发现墙上没有悬挂任何神像，问他家里为什么没有神仙像？

他回答说自己是信上帝的，上帝没有形象。

强盗大怒，打他的头，骂他：“你竟然不信佛！竟然还长了鬼鼻子鬼



眼睛，信不信老子一枪毙了你！”

长着蓝眼睛、高鼻子的杨念亲很平静，回应说自己并不怕死，但希望对方回答他一个问题：“我做了什么伤害你的事吗？”

听完他的话，比别人都高半头的强盗首领感慨地说：“咱们又拜佛又抢东西，这个不信佛的家伙看上去倒比我们善良。”

然后，他们把皮鞋和礼帽还给他，给新娘留了一把梳子和一把阳伞。

但他们对春来镇没有办法。

为了修复防御工事，镇上的每个男人都起来参与建造，就像尼希米重建耶路撒冷城墙时一样。男人们分成两组，一组手持长矛、铁锹、锄头、斧头和自制炸弹守卫土墙，另一组找来土木砖石和铁丝，补修残破的地方。上了年纪的女人在家做饭，年轻女性则到田里收蔬菜运回来。

新修的电网和外围的沟渠把盗匪拦在了镇外，他们非常恼火，在镇外向发电厂高耸的烟囱开炮，炮弹从孤儿院的上空飞过，有一枚擦过教堂的钟楼，打掉了半块砖石。还有两枚落在了附近的菜地。他们的大炮太古老了，射程不足，没有一颗击中烟囱。

孤儿院的孩子们照常上课，这样他们才会因为有事做，保持安心。教会派了同工把窗户用木板遮住，只留出下面窄窄的一条，让光线透进来。这是为了防止流弹。维恩取消了课间的操场活动，改成小组祷告会。下课回宿舍的路上，他们已经学会听见枪声马上仆倒，慢慢爬到更安全的地方。在危险面前，孩子们都表现出很好的合作和友好态度，远比我们期待的更勇敢、有序。适当的危机好像更能帮助人成长。

在西门，有一座著名的穆斯林男校，那里的阿訇建议，如果基督教会能起来组织的话，他愿意开放教室，安置那些陆续从周边逃难过来的农民。

没有了政府官员，大家临时推举高神父和申长老帮助指挥。不知道土匪会攻打多久，我们唯一的优势是守在当地，吃的东西比他们充足。但也不敢有任何浪费，突然增加的一千多位难民也在等着吃饭。指挥团队设计



了每人每天的粮食配给份额，以尽量延长对峙的时间。

镇上和难民中的佛教徒主动提出去收粮食，这项工作让他们很欢喜，既减轻了镇上人的负担，又帮助了有需要的人，并为自己积蓄了功德。他们说这是一举三得。

基督教会设了两间粥棚，为难民提供食物。女子医院正常运转，医生、护士、药剂师和稍微懂一点儿医护知识的人，都在全力照顾那些突然生病和偶然受伤的人。有老人离世，也有婴孩诞生。尽管外面的世界充满混沌，生命仍在自由地来去运行，让人认定上帝的手依然在掌管，依然在护理。

日子一天天过去，枪炮声没有中断。晚上，所有人都是合衣而眠，有敌人在外面虎视眈眈，谁也不敢松懈。说起来，这多么像圣经里所描写的啊，仇敌如狮，遍地游走，我们必须时刻警醒，小心提防。

谁也不知道这样的日子何时会结束，每一天都处在隐隐的紧张中。时间一长，个人的身体和精神经受的消耗让人有一种脱水的无力感。越来越丧失斗志的土匪开始火烧麦场，我们只能忍耐，眼看他们作恶。长老们劝勉麦田遭受损失的人（申长老的麦田也在损失之列）：“主说，伸冤在我，我必报应。”人们便默默无言地承受下来。

但上帝的保守并未消减。孩子们每天晚上祷告时，都会特别感恩天父的保佑——孤儿院与电厂的烟囱处在同一条线上，却没有一次被击中，也没有一个人受伤。

村民感受最强烈的是：平时，电力供应非常不稳定，每隔几天必然停电一次；与土匪对峙的一个多月，它竟然一次都没停电，无论白天黑夜，始终忠实地保护着我们的小镇。似乎有一位专管电力的天使，张开羽翼，护庇电流正常持续地运行。

过了一段时间，其他宗教信仰徒期望基督徒“讲圣经故事来安慰人们”。我们闻听这个建议，满心欢喜，把讲故事当作传福音的机会。必须承认，这些有自己信仰的宗教徒——穆斯林、佛教徒、道教徒，表现出极大的善

意，他们自律，遵守礼仪规矩，对基督耶稣的故事充满兴趣。基督徒唱圣诗的时候，他们会坐在下面随着节奏拍掌。以至于一个喜欢在大庭广众之下高声批评他们的中年基督徒当众向他们道歉，说自己太高看自己——我想，他的意思是说他道德优越感太强了——现在，他看到，在共同的磨难面前，别的宗教徒的品行并不比他差，甚至更温顺友善，他觉得自己需要更多的改变。

终于到了进攻者的食物供应比我们更艰难的时候了，土匪兵的士气开始受挫。孔长老想出一个主意。

孔长老是孔夫子的直系后裔，也是一位谦谦君子。他身材矮小，微微近视，平时会戴一副眼镜。维恩告诉我，有一次，她穿过操场回宿舍。他看见维恩昂首挺胸，大步流星走过操场，就等她走近，很谦逊躬身打个招呼，然后礼貌地建议她：是否可以把腰稍微弯一点，步子迈得小一些，走路慢两拍——女性在行走时要尽量保持动作轻柔平缓，“步子要从容，脚趾略微外翘。”女性，尤其是做教师的女性，走路不能仓促匆忙，有失尊严，不符合礼仪。他认为维恩走路的姿势，应当向我学习。他赞赏地说：“施大夫走路的样子才像一个地道的中国女人。”他又补充问道：“你能不能像施大夫那样，戴一副眼镜？如果人们知道您是一位有知识的学者，习惯于阅读和研究，他们看待您的方式会不一样。”

维恩认为他的建议很有道理，赶紧去配了一副度数不算高的眼镜，借此提升她在中国人眼里的学识高度。但直到今天，她说自己仍在学习如何走得更从容平缓，以符合中国女性的举止礼仪。

我告诉她，其实只有一个字——“慢”。中国男人认为，女性属阴柔，故而言谈举止，包括行礼、扭身、微笑、回应，都要尽量缓慢，才不失礼。

孔长老对女性的要求虽然略显保守，自己却是一个思想活跃的文人。他提出一个建议：让一队训练有素的民兵拿着长矛、锄头和自制的短枪、炸药，在门里大声喧嚷，准备破门而出，仿佛长久的等候已经有外援来到，

现在是里应外合的时候。“不然为什么嚷嚷着要出去呢？”土匪可能会这么想。

这队民间勇士携一腔豪情发起突围反攻，早已丧失斗志的土匪果然四散跑掉——突围成功！人们纷纷向那些敢于冒险的英雄们发出赞美。教会奖励他们五头猪，犒劳他们的勇猛和舍己；除了这顿饱足身体的大餐，还赠送了五百本福音小册子，教会认为他们同样需要灵魂的满足和滋养。

牧者们带领所有信徒和非信徒祷告，把平安的结果和胜利的荣耀归给上帝，他们引用诗篇的句子说：“若不是耶和华看守城池，看守的人就枉然警醒。”从前说这样的话，会招致非信徒的反感——他们为这座小镇付上过自己的祷告代价，凭什么在享受美好结果的时候，就只把荣誉归给基督教的神呢？但这一次，当众的祈祷并未引来非议。这要归功于神父、长老和基督徒们在灾难面前表现出的担当和勇力。

外围的忧患总算结束了，小镇的各行各业重新进入正轨。穆斯林的学校开学了，难民们开始四处寻找自己的归处，或回家，或去外地，也有人留在镇上。教会每个周间的查经班和祷告会正常进行，主日仍然有敬拜和圣餐仪式。经过一次患难，进教堂的人比以前多了不少。

能重新恢复正常的生活，真不容易。

先写到这儿，马上要熄灯了。

愿主保守祝福你，替我向安吉尔和芬妮问好！

重新得力的 施爱华

1933年7月31日（礼拜一）

亲爱的哈拿：

随信附寄一张照片，是我和上个月买的小毛驴，我叫它“提摩太”——因为它是“教会的帮手”。我已经学会用汉语赶驴车，真是奇妙得很。比如，“得儿驾”就是起步走，“驾驾驾”就是前进，“驭回咧”是左转，“鞞鞞鞞”是右转，“稍稍稍”是向后倒车，“靠——”是暂停路边，“驭~~”长音是刹车。会车的时候，要叫“鞞咧鞞咧”，小驴就会自动靠右贴边走；要是它总想贪吃路边嫩草，就得说“唵”，让它别走神。

我试了两次，它果然都能听懂。卖牲口的老板告诉我，这套口令到哪儿都好使，驴听得懂，马也听得懂——早知道有这一天，当初应该多向老成请教赶车技术。

“提摩太”看着身量小巧，但力气蛮大，可以拉一辆轻便的小车。我们把一些随身的行李和书籍放到车上，两个体重不算太沉的女士轮流坐到车上驾驶，它依然可以迈开步子，慢悠悠地走，一副温顺无辜的表情。

这次，我和幸媛结伴，去汉蒙基督徒居住的小村庄，为当地人巡查疾病，坚固他们的信仰，赠送属灵书刊。那些地方，多年前我曾和安妮一起去过。但有很长一段时间，他们与奉天、铁岭和春来镇这些地方的教会失去了联系，不知道在属灵的沙漠中，他们是否仍在坚持信仰基督教。那里没有铁路，只能坐骡车或者牛车，不然就得雇人挑行李。现在，马、骡子和牛都被抢走了，也没人愿意去那些偏僻之地，即使给钱也雇不到人，因为那里常有土匪出没。

我们祷告清楚了，觉得虽然有诸多未知的艰难，还是要去看看他们。

在奉天和春来镇，此时正是盛夏，越往东北方向走，越清爽凉快。原野豁然变得辽阔，大块大块的云在大地尽处翻涌，时间仿佛静止了一般。

我们赶着驴车，一路沿着车辙走。偶尔遇到一片林地，就下来休息，在林间空地生火，煮鸡蛋和米饭。同时帮“提摩太”卸辕，把它拴到树边。绳子足够长，能让它尽情地啃吃青嫩的草叶。我们试了两次系活结，都被它挣开了，只好用力系了一个死扣，守在它旁边，随时帮助它。驴子吃草，会一边吃，一边用绳子把自己绕到树上，把可吃的领域越绕越小。幸媛一边向柴堆里添火，一边瞧着小驴说：“人有时候多像这头傻毛驴啊，上帝明明给了一大块丰茂的土地，自己看不见，只顾跟着眼前那几根草转悠，越吃越少，越转越窄，到最后把自己绕到树上动不了，还不知道原因。”

好在，毛驴虽然傻，还知道绕不动的时候“呜啊呜啊”大叫，我们就过去帮它解开，重新系扣。

饭后继续赶路，近黄昏才到达狼石湾。从高冈上下来，远远看见村口一户人家的墙头画一个红色十字架，真是太让人激动了。要不是因为“提摩太”拉车辛苦，我肯定忍不住要催促它走快点。

驴车停在路边，幸媛去敲门，出来一位年轻的妇人。她把门打开一道缝，侧过脸，听幸媛询问这是否是基督徒的家；突然，她看见了我，猛地把门拉开，喊道：“爱华大夫！”

我完全想不到，在如此穷乡僻壤，竟然有人认识我，能叫出我的名字！她看出我眼神懵懂，自我介绍说：“我是樱桃！”

我记起来了，她是慕真的妹妹。慕真离世前，让我们找到妹妹，带她信主。我拿到地址，曾去望村见过她们一家人。那时，樱桃还未出嫁，梳两条黑光油亮的长辫子。她们接到信，听说杏儿（慕真的乳名）高高兴兴地离世，既难过又惊奇，都在盼着我们去，想听听福音是什么，耶稣是谁。樱桃果然像她姐姐期待的那样，受洗成了基督徒——她始终记得，是姐姐代替她被卖到

大户人家做婢女，才让她成为自由人。现在，她的头发在脑后盘成发髻，插一根银簪子，先前瘦削的小尖脸变成了圆脸。她说这是她的婆家，多年前，她从望村嫁过来，已经做了妈妈。

我们被请进屋。房间相当简陋，一头驴、一头猪和两只羊与人们生活在同一个屋檐下。

樱桃把她的公婆、丈夫和一对儿女一一介绍给我们。一看他们的神色，就知道他们是地道的老实人，见到我们，几乎不知道说什么才好，把炕上最重要的位置让给我们，为我们端来两碗热茶。

听说我想见当地的基督徒，樱桃的丈夫起身出去。过了一刻钟，他带来了三位老人、两个年轻人和一个中年妇女，他们分属于两个家庭。交流中才知道，多年前我和安妮看望的一户基督徒已经离开这里，但把福音留了下来。樱桃的公婆和丈夫，就是那户基督徒结的果子。

三位老人中有一位胡子花白的王老先生，他笑起来很明亮，脸上仿佛有光。他说，为他施洗的人是格林牧师，他也参加过1908年戈达礼牧师的复兴大会。搬到狼石湾之前，他在当地村里的教会做长老。他拿出一本圣经和两本赞美诗集。能看得出来，圣经被翻读太多遍，边缘留下了一道道灰黑的手指印。有些纸页松动，随时都可能掉落下来。这是他们唯一的书。看到我们带来的圣经和诗歌本，他们的表情就像饥饿的人看见美食，个个眼里闪光。樱桃的小女儿把圣经捧在鼻子前面闻了又闻，胖乎乎的小手点着封面上的字，告诉大家：“约，这是‘约’！”

这十个信徒当中，有一多半的人都能读书，包括樱桃和她的丈夫、中年妇女，还有两位年轻人。那位中年妇女（她是老先生守寡的女儿）能背诵整卷《路加福音》，她的儿子——一位面容清秀的年轻人，能背诵整卷《罗马书》《希伯来书》和四卷狱中书信，樱桃的丈夫能背诵《诗篇》119篇。我真是羞愧难当，算起来，我信主比他们时间长得多，却只能背诵片段章节。



最令我惊异的是樱桃的婆婆，她能读圣经上的话，却不认识字——樱桃解释说，如果把一个字从圣经里拿出来，老太太不知道怎么念，也不明白意思是什么；但是，只要打开圣经，随便指上一行，她就能准确地读下来。当着我们的面，老太太再次展示了这种神奇的能力，她顺着小孙女的指尖轻声细语地读完《诗篇》第16篇和《约翰福音》第6章，抬头看我们，用手捂住缺了门牙的黑洞洞的嘴，笑着，眼里闪动羞涩的光。

这可真是伸手可触的神迹啊！我们禁不住归荣耀给上帝。

接下来，王老先生问我，能不能为他们主持一次圣餐仪式。

我问他：“你们过去这些年领过圣餐吗？”

他说：“一开始大家不愿领圣餐，后来我们发现没有圣餐不行，现在我们就按自己定的规矩做。”

我说：“那就照你们平时的规矩来吧，我们跟着做。”

樱桃和她的丈夫很快把东西预备好：方型粗木桌子上铺了一张报纸，中央放一杯清茶，一只拳头大小的圆馒头。

我和幸媛照着他们的样子，围坐在炕上，听老先生朗读《诗篇》23篇和《路加福音》中耶稣设立圣餐的经文，之后，每个人分别祈祷，再一起祷告，结束时唱了几首歌。

然后，每个人都怀着崇敬的心情，一个接一个走到桌前，微微鞠躬，掰一块馒头，再喝一口凉茶。我们把手里的馒头碎块吃下去，站在一起背诵：“上帝爱世人，甚至将祂的独生子赐给他们，叫一切信祂的，不至灭亡，反得永生。”最后，大家共诵主祷文。

我领过几十年圣餐，在不同的教堂，与不同的信徒在一起，似乎这一次的圣餐仪式比哪一次都真实。道成肉身的那位上帝，以如此特殊奇妙的方式回答了我的问题——基督信仰可以在沙漠中存活下来，因为祂在渴慕的人心中！



夜里，我躺在炕上，感觉到“提摩太”和主人家的小驴在低矮的隔墙上对着我的脖颈呼气。圣餐带来的美妙欢喜让我由衷地喜欢这群温良的动物。它们与人同居，分享着人的睡梦，这没什么不妥。毕竟，可爱的小驴也曾在伯利恒的马槽旁边，向柔弱的圣婴轻轻呼气。

这次巡访，我们带回了一个小姑娘，她也是一个孤儿。

从狼石湾出发，傍晚时分，我们总算看到几处炊烟，就朝着那个方向继续走，到达秀水台，正好赶上“大顾客栈”在预备晚饭。

看见我们进去，客栈里的人显出对我的好奇。虽然我穿着中国女人的衣服，用熟练的东北话和他们打招呼，而且，我能像中国女人那样稍微弯着身子走路，他们仍然看我为怪。

趁着晚饭在锅里尚未烧好，我简短地回答完他们的问题，开始讲圣经故事“浪子回家”。他们听完这个跟父亲、儿子和兄弟相关的故事，总算把注意力和好奇转移到角色的身上。

有人问：“那个父亲为什么要先拥抱小儿子？难道不应该先打他一顿吗？不孝顺的败家子就应该受惩罚。”

还有人问：“小儿子回来，难道是想再分一次家产吗？”

幸媛刚刚开口解释了两句，房门突然打开，走进来一个身材魁梧、一脸络腮胡子的男人，身后跟着一队背枪的男子，个头和枪杆，高低长短不一。一个长得像只圆桶的男人眯着眼睛，嘴角叼一支长杆铜头烟袋锅；另一个长得像竹竿的男人手里拿把枪。络腮胡子肩上手都没有枪，他在地当中稳稳地站定，目光犀利，扫视了一遍房间，围在桌边听故事的人便悄悄地退缩到角落。

我听见离我最近的一个人轻声说：“‘大家好’来了！”

我和幸媛迅速对看了一眼。我们在狼石湾听说过这个名号，他是这一

带游击队的领袖。

满洲变成一个假装独立的国家之后，强盗的数量陡然增加，速度远超过受洗的基督徒。有一批强盗由日本人武装和培训，专门攻击小镇和乡村。手无寸铁的乡民只好向日本人求助——他们当然很乐意了，不只保护，而且直接接管。这样，对外宣传的消息就变成：“日本军队是应当当地人民的恳求，为了保护他们的家园和领土不受强盗侵袭才进驻的。”但仍有一批绿林好汉，不受指使，组成自己的游击队，专门攻击日本巡逻队。

我们在秀水台遇到的就是其中一支。

他们虽然与日本人为敌，但缺衣少粮时，也会直接向当地的乡民伸手。毕竟，他们是土匪。

在客栈偶遇，看着那一排黝黑的枪管，我立时想起从前总会的告诫——“没有赎金”，心脏不由得“咚”地一声停了半格。幸媛表现得相当镇静，她站起身，向这队威风凛凛的男士微微鞠了一躬，顺手拿起手边的茶壶为他们倒水。一缕茶香慢慢地润开，男士们的表情和姿态开始放松下来。

我继续回应房客们的问题。拿枪的高个男人听了几句，打断我，让我再讲一遍故事，这样才能知道我们在谈什么。我满足了他的期待。“大家好”进来后，一直没说话，有人把桌边最尊贵的位置让给他，他毫不客气地坐到上面，一边摸着络腮胡子，一边安静地听，最后赞赏地点点头，说：“这真是一个好故事，每个男人都希望有一个这样的父亲。”他拍拍手掌，感叹了一声，继续说：“可惜，我们这群人，出来做了浪子，就再也回不去了！”

我理解他的意思，那些出来参加游击队的人，全都隐姓埋名，不能回家。家人也不能提起他们，否则被日本人找到线索，父母亲就可能替他们受死。

我说：“愿上帝保守看顾你们家中的父母健康、平安！”

他很高兴听到这句祝福，用粗厚的手掌猛击桌面，大声说：“借您吉言！”

然后，他用很文雅的古语问我“贵庚”——就是“多大年纪了”，他认

为我一头浅灰的银发是年事已高的标志，他当然没理解错。当他发现我比他大了24岁，他扬下眉毛：“这么说，您也属虎？”

“是的，属虎。”我说，又补充一句，“我是下山虎。”他听了大笑，满屋子的男人都跟着笑，震得窗棂嘤嘤响。

我在北平进修汉语时，有一位中国老师，他多才多艺，擅长绘画和泥塑。他记下我们的生日年月，告诉我们按照中国十二生肖每个人的属相，有人属鸡，有人属狗，有人属马，我属虎。讲课时，他铺开或长或方的中国画当教材。每张画都出自他的手笔，其中一幅是《猛虎下山图》。一头猛虎，虎目圆睁，嘴里露出血色的舌头和数颗尖利的白牙，长身扭动，背上有一道道黄白相间的条纹，一对厚墩墩的黄瓜子一前一后扑在落满白雪的大石头上，柔韧多彩的尾巴在身后摇摆。背景处，一轮明月映照山峦。学习结束后，老师送给每位学员一张画，我选了这一幅。我将在冬天赶回满洲，那里常常大雪纷飞。我拿着这幅画做结业演讲，对大家说：“现在，我这头猛虎要下山了！”

“大家好”听完，想一想说：“您从北平来东北，那不叫下山虎，应该叫上山虎！这儿比那儿高多了！”

确实如此啊——这回轮到拍掌了。如果不是他提醒，我完全没意识到这个差别。下次再去北平，也许应该向汉语老师再求一幅《猛虎上山图》。

吃饭的时候，幸媛问房客和游击队员，是否我们两位女士可以为所有人做一次饭前祷告，他们出于好奇，都接受了。幸媛的祷告充满圣灵的带领，面对一桌热气腾腾的饭菜，一群饥肠辘辘的男人竟然能忍住不动，而且，等祷告结束，抬起头来，有两三个男人在偷偷地擦眼睛。

晚饭后，我们被安排在单独的女士卧室。

拿行李的时候，一个住店的客人随着出来，友善地提醒我们，明天最好悄悄溜走，别让游击队员们发现。我们谢了他的好意，知道完全不可能偷偷离开。我们两个穿长裙、戴宽沿帽的女人，带着两包行李，一大包书，还

有一头会喘气磨牙的小毛驴，怎么能做到一声不响了无痕迹呢？

与其不辞而别，不如大声宣告。拿好行李，再次进门，我拿出几本圣经和书刊送给房客和“大家好”，然后向围在桌边划拳的一群男人公布早晨准备出发的时间。“大家好”站起来向我们道别，他彬彬有礼地说：“我刚才已经下令，不管你们走到哪儿，都不会被骚扰。”

然后，他让那个身材像圆桶的男人教我们几句“春点”——这是土匪之间交流的秘密行话，不是圈里人，听不懂也说不出。

这套行话有自己的对应逻辑。他们很迷信，费尽心机避免说出不吉利的字眼。比如，他们忌讳“死”字，把死了称作“睡了”——这倒很像圣经里对“死”的表达呢；忌讳“犯”字，把吃饭称作“啃富”；忌讳“差”字，把喝茶称作“软富”。路上若有人问我们去哪儿，我们要回答：“海瞧！”意思就是“看朋友”，听见的人就知道我们懂几句“春点”，被某队胡子罩着。

这真是一场丰盛的精神晚宴啊！我们两个学得很认真，让圆桶老师颇有成就感。

夏天黑得晚，借着太阳落山后的光线，我们走进卧室。一个小女孩正站在炕上用布口袋玩“嘎拉哈”。“嘎拉哈”四只算一副，是羊后腿的膝盖骨，被剔净晒干后，会变得晶莹剔透，像玉石，拿在手里，散着香腻的羊膻味。这是东北小女孩常玩的游戏。

看见有人进来，她停下手，扭头看我们，和多数东北女孩的长眼睛不一样，她的眼睛是圆的，像杏核。幸媛点亮台上的马灯，把行李打开，我们半躺在炕上。天光渐渐昏暗，马灯的光线从她的头边倾泻下来，把她的影子打到墙上，我们一边看她玩，一边和她聊天。她叫妮子，12岁，没有妈妈，6岁的时候，妈妈生病去世了。也没有了爸爸，去年，在北边开客栈的爸爸被日本人带走，再没回来。有一个哥哥，跟着好叔（就是“大家好”），她暂时寄宿在这间“大顺客栈”。

夜里翻身的时候，我察觉到她从自己的被子里钻出来，靠着我。我摸摸她的额头，指尖触到她的眼泪。我问她：“想妈妈了吗？”她呜咽地“嗯”了一声。我把她搂在怀里，她慢慢安心地睡着了。

天光微熹，我和幸媛早早起来，尽量动作轻缓地穿衣，收拾行李，穿过后门。客栈主人已经帮我们把驴牵出来，套好车，我们就此出发。

早晨的空气清爽透明，仿佛每吸一口，肺叶都在扩张。在山坡和树下，有三五群农家的牲畜和家禽，每一种都有“春点”的说法。我们凭着记忆，努力把它们对应起来。一路上，有五只“尖角子”（牛）、一群“山头子”（山羊）、两头“哼哼”（猪），河里有一队“扁嘴子”（鸭子）和七只“长脖”（鹅）。

我们正在点数的时候，听见身后传来马蹄声和呼喊声，似乎与我们有关。好在“提摩太”走得不快，我们自然而然地停下来等着。

是圆桶先生，他身材矮胖，从马背上跳下来的动作却灵活敏捷，立定在地，也像圆桶一样，稳稳当当。他让我们稍等片刻，“大家好”马上就到。

我和幸媛不知道接下来会发生什么，只好垂下眼睛，默默祷告。

过了一会儿，远处再次响起马蹄声，奔过来两匹马。一匹枣红马上骑着“大家好”，一匹黑马上是妮子和一个年轻人，看眼睛和脸型就猜得出，应该是她的哥哥。

三个人都跳下来，“大家好”把妮子推到我面前，说：“这是我干闺女，他爸帮我们送情报被日本人抓了，一年没音信，估计凶多吉少。我带小子打仗，丫头只能放人家里。她睡醒发现你们走了大哭，我看她和您有缘，就把她托付给你们了。这是丫头的口粮衣裳钱。”他说着，从怀里掏出一个钱袋，塞到妮子手里，让她交给我。

没等我反应过来，三个男人同时翻身上马，一骑绝尘，不见了踪影，只有一声又一声的吆喝从空旷的荒野传来。

这是我们此行最大的收获吧，我得了一个女儿，幸媛得了一个妹妹。

她为妮子起名叫“幸娟”，意思是幸福美好。为了保护她，我们帮她改了姓。从此，她就叫“施幸娟”。

在东北大地上，每天都有许多奇异的事在上演。不知道，这样精彩的日子还能持续多久。

回到春来镇，我们才知道，在镇代表团的协调下，日本人和平进驻镇政府，没有一个平民受伤。但我们以后如果想出门宣教或巡访，必须先向日本人递交申请，写清目的地和理由，否则无法离开这里。

但愿我们的通信仍能照常。

愿慈悲怜悯的父神恩待、赐福我们和我们手中的一切！

思念你的 施爱华

1934年12月25日（礼拜二）

亲爱的哈拿：

圣诞快乐！

此刻，教会楼顶的广播喇叭，正在播放常沛恩牧师在奉天广播电台向



东北人民做的布道演讲。这是中国基督徒首次通过电台发声。他在演讲之前，向满洲政府先后提交了三份讲稿，最后一份，他们一个字也没改。（顺便说一句，今年的纪年的方式再次发生变化。满洲国更名为“大满洲帝国”，年号从“大同”变为“康德”。我是英国人，不必记这个，继续用公历没问题；但满洲人不可以，他们必须在所有标记年代日期的地方先写满洲国的年号，尤其不能随便出现“民国\*\*年”字样。）

常牧师的嗓音庄重沉稳，就像他每一次在春来教会布道时那样有力量，也有魅力。这声音在冰冷空寂的街道上空回荡，让人不由得要感恩，上帝借着祂宽厚温和的声音向这片辽阔旷远的土地发出呼唤，祂的仁慈从亘古而来，至今也不曾有半点减少。

今天，春来教会为 365 位信徒举行了集体施洗。这个数字打破了以往的记录，比 10 年前一年的施洗人数还多。

常沛恩牧师已经从奉天神学院毕业回来，继续牧养教会。他告诉我们，整个东北的基督教会人数都在倍增。自从这地被日本人占领后，人心充满惊惧、苦闷和哀痛，所有人只能过一天算一天。鸦片、吗啡、海洛因遍地成灾。在满洲，中国人的地位远逊于日本移民，也排在朝鲜人的后面，在自己的国土上做三等国民，被迫做最辛苦最危险的工作来养家糊口。许多人落入绝望的泥潭，越挣扎，陷得越深。在灭顶之前，基督信仰成为这幽暗之地唯一的光亮，但凡心存一丝盼望的人，都会试图抓住这根从天而降的救命绳。

不过，因为有多年前的教训，春来教会对受洗者的要求并未放松。除了必考的要理问答，每个人都会面临一个提问：“你准备好为主而死了么？”

若是没有内心真实的相信，口里的承认很容易落入妄谈。这句提问，简单、犀利，直刺人心，令人无法逃避，也无力敷衍，只能面对事实——这死，对某些人，就是为主以身殉道；对更多的人，则是为主全然献上自己，破碎陈旧的老我，在基督里成为新人。

令我惊讶不已的是那些准备受洗的人，无论男女，年老或年少，竟然都能干脆利落地回答说：“是，准备好了！”

回想当初，我可没有这样的勇气和见识。幸好牧师没这么问我，不然，站在水里等待受洗的那一刻，我一定会因自己没准备好，羞愧得直接扑进水底。

春来教会近年信徒激增，牧师和长老们功不可没。难以想像，孔长老和常牧师会陆续用7年时间，对旧约和新约分别做了详细的注解。任何人读完这些文字，都会对他们的勇气和毅力生出钦佩赞赏。他们尽量用简洁质朴的字词表达，让识字的人看得明白，也让不识字的人听得懂。每个字每个词的使用，两位牧者都会仔细斟酌，在他们眼里，圣经如此神圣，对它的解读容不得半点轻忽。

牧者如此，辅助他们工作的执事也有同样认真的品格。宋执事是位商人，脾气极为暴躁，一度沉湎于烟酒和赌博。经历了一场差点导致失明的大病，他终于谦卑下来，愿意接受母亲所信的上帝耶稣。受洗之后，他常向身边的同事传福音。几年后，他进入另一家公司工作，在办公室的墙上贴了一张福音海报《圣经如镜》：一个衣着光鲜、面色洁净的男子坐在椅子上，一道光从天顶投射下来，照亮房间，他看见对面的镜子里坐着一个衣衫褴褛、满面脏污的男人。图画左右两侧各有一句话：“人对着镜子看自己本来的面目”和“人查考圣经觉各人原有的罪愆”；图画下方有两段文字：“主不像人看人。人是看外貌，主是看内心。我们都像不洁净的人，所有的义都像污秽的衣服。”

他刚贴了两天，公司经理就趁他不在的时候，把海报撕掉了。从前熟悉他的人都认为，按照他火爆的性格，他一定会和经理大打出手。没人劝他，大家都等着看他如何收场。没想到，他的反应异常平静。他很有礼貌地找经理交涉了十几分钟。最终，他不但获准在办公室的墙上重贴一张福音海报，还获准在工休时间带同事们研读圣经。

中国人有句古语：“江山易改，秉性难移。”形容人要改变天然的性格非常艰难，几近不可能。但宋执事的变化，让人看到福音的力量。那张“圣经如镜”的海报，到现在还贴在办公室的墙上。每天下班之前，他都会默读一遍海报上的话，反省一天的言行。他说，君子每日三省己身，好是好，却容易令人暗生骄傲，以为自己省察得足够多，就是君子；基督信仰让人在省察时常见己的本性，看得越多，越无地自容，不敢自认为君子，只能求怜悯，让自己从里到外能像个人。越知罪之多之深，才越知恩典之浩大宝贵。

另一位执事辛先生是卖布的货郎，每天赶车去偏远的地方卖布，车里同时放一箱圣经和福音画报，随走随传。趁着村民来看布，他说完布料和价格，开始解释圣经的好处：“读圣经让人明白道理，唯一的真神希望我们做好事，不做坏事。”

有上了年纪的老人不以为然，反驳他：“咱们不读书也知道要做好事，不做坏事啊！不识字的农民买书有什么用呢？”

不等辛先生回应，旁观的人就替他说：“老爷子，你不认字，你孙子认字啊，赶紧买一本栽培栽培他吧，别让他日后像你儿子那样，一天到晚用脏话骂你！”

他的话果然有作用，一圈围着看热闹的人，一共买了五本圣经，钱不够，还送了他两个鸡蛋。至于布料，一块也没卖出去。辛先生照样高高兴兴地赶车到下一个村子。

通常，如果遇到一个当地人对基督教有好感，他会极大地帮助销售圣经。有一天，辛先生进到一座小镇，他第一次去那里，必须先去警署登记，才能在那一带经商和传福音。办事的警察向他暗示要小费，这肯定不合规矩，辛先生假装不明白，一直没妥协。警察就故意拖延，直到傍晚，镇上的人都陆续回家了，才允许他拿着路条进入小镇。

他匆忙赶往客栈，坐下吃饭的时候，他做谢饭祷告，引起客栈老板的

注意，和他一来一去交流了许多信仰的事。最后，客栈老板鼓励住宿的客人买书——因为这本书和别的书不一样。别的书只讲做人做事的道理，解决的是一天的小事；这本书告诉人活着是为什么，解决的是一生的大事。客栈老板的话让人看到，上帝真是不偏待人，即使他身处僻远之地，从未读过圣经，一旦被圣灵开启，他的理解能力远超过某些受洗许久却对圣灵陌生的人。

那天晚上，辛先生卖出了七十多份新约书卷和二十多张福音海报。

在中国，正是因为有这样一群忠心、尽职的人，福音在满洲大地上才得以广泛地传播。

但愿这种为主而有的忠心能一代一代地延续下去！

祝福平安！

替我给安吉尔和芬妮代好！♥

想念你的 施爱华

# 钟 蜂

文 / 武陵驿

## 误入春天的飞虫

他走进我的家电维修部的那天，神情异样，但我没注意到。我那时在为一只误入春天的飞虫烦恼，看不清飞虫的翅膀，但振动的声音在耳边大得赛过直升机起落。我一只手捂住耳朵，立起来驱赶那只在日光灯底下盘旋的苍蝇。

那时，我没有把他与飞虫联系起来。我只是伸着懒腰说，老伽，你亚是不嫌弃，我刚修好这一台，你拿去用。保险不会坏。

老伽是我的老乡，但我们之间并不熟，他孤身一人落魄在桃县，有事没事常往我这里跑。他一直打量屋子角落里那一台绿色双门大冰箱，连续打了好几个大喷嚏，用袖管擦着鼻子。

我说，你用五年坏不了，到时你不要就送回来，拆下压缩机，照样卖出去。

老伽来桃县后，除了付手机费连吃饭都成问题，他来找我买冰箱，但他没有钱，我把这归结为他自小就是眼高手低。我在市区僻静的地方开家

电维修部，说是维修，其实就是卖二手家电，从废品收购站买来各种废旧家电修旧如新。但比起老伽，我的境况算得上是土豪，我觉得有能力帮老乡是一种光宗耀祖的行为。他可能还脸红了，我没注意，反正他也没付钱。我知道他不是有心占我便宜。

老伽是一个你看上半小时也记不住的人，他除了满头钢发以外就没有什么特征。他要自己拖回去，我说不用，待会我让人给他送去。你住哪，他说不用不用，拗不过去才告诉我，他说话鼻音重得像得了感冒。

春水楼？我提高嗓门，又问了一遍，我才发现他使劲眨着眼睛，眼睛泪汪汪的，眼底血红。原来他对这个春天过敏，不知犯了鼻炎还是花粉症。老伽在臭名昭著的春水楼里租了房，其实这没什么奇怪，你要是想在桃县市区便利安全的地段省下些房租，最好的选择就是春水楼，离市公安局不远。除了钱以外，另一个理由是他不想继续成为街坊邻里睡得最晚的人，只有春水楼那个艳名远扬的地方有许多比他睡得更晚的人。那儿住着妓女、皮条客和一切攀附这个古老职业为生的人，天南地北，三教九流，什么口音什么来历都有。

那只苍蝇累了，落在他头上，老伽吓得跳起来。

我找来一只苍蝇拍，但他像看见毒蛇那样断然拒绝了。我拿着拍子转圈猛打一气，看看空空的拍子面，我僵住了动作，歪着脑袋看他，发现他脏兮兮的耳朵尖动了一下，他笑了，笑得有点儿丧：是蜜蜂。

我不置可否。他又问：你听见了吗，钟声？

我不懂，他说他常听见些奇怪的声音。在非常寂静的时候。比如，现在。听见蜜蜂说话的声音。

老伽像昆虫学家那样看着我说，蜜蜂很可怜的，它的脑袋那么微小，什么也记不住，寿命那么短，活了等于白活……

这是感时伤怀的老伽，一个不伤害万物的佛系怪人。

窗户玻璃被撞得啪啪响，轮到我的眼睛确认了一遍，是一只普通的蜜蜂，在抗议玻璃以透明的存在欺骗了它。如果蜜蜂能说人话，也许会说出它的不幸，在不幸中它能记住些什么呢？蜜蜂的生涯太过短暂，容纳不了太多日常平凡琐碎，也许只能选择性记忆，记下某些最重要的时刻，最幸与最不幸的时刻，好像我最能赚钱的时刻。我有点恼，老伽一来就用乱七八糟的想法掺乎我的生意，说把我一心赚钱过好日子的心情给搅乱了。

老伽又从我这里买了电视机、微波炉和洗衣机等家电，以及一部二手手机。我记不得他付钱了没有，也没太在意。二手家电常有点小毛病，我去春水楼帮他修理过好几次，顺便知道了他与傻子的事。之所以留意他的风流韵事，因为我老怀疑他把钱浪费在了女人身上。老伽早年去深圳打工，每天就跟个流水在线的零件那样杵在生产线上，站足八小时，还经常加班。下班后，他没别的娱乐方式，就看看直播，打打农药，每天至少花四个小时在手机上。看直播爱上了一位说话可人的直播小姐姐，郁积的乡愁与烦恼都得到了排解。为了引起那位小姐姐的注意，让她开心，他不停地打赏。花光了工资后，他又经人指点，在网上借了现金贷，提供身份证、手机号，三分钟打款。感觉这钱跟天上掉下来的一样，他不停地从几十个APP借钱。开始他搞个账本，记录每个借款APP的还款日期，到后来他每月的工资连各家的利息都不够，雪球滚不动了，恶意催款的电话就打回了他老家。他爹做梦也没想到儿子出来打工七八年竟然欠了几十万的债，马上勒令儿子回老家务农。在变卖家产还了部分欠款后，妈妈病倒了，家里出不起住院费。

没钱了，老伽被那位甜心直播姐姐拉黑，曾经他为她打赏过18万多，都成了历史。老伽一气之下把手机扔进了垃圾堆，在家里躺平了大半年，从床底下找出结满蛛网中学时代的一件宝贝。

## 爱情在夜空里按古老的图案铺陈

若是手里有一件失而复得的宝贝，难免会老想着找个地方用武。老伽行李箱内带来那台破旧的天文望远镜，他入住桃县春水楼头一天，就把它架起来。楼层过低，镜头从天井里看不到天空，恰好落在楼上一些照进黑暗的窗户。

你没法漏掉窗帘布面上烟头烫出的破洞，你也没法不留意楼上傻子家的窗户，昏黄灯光里浮动的轻灵黑影。他不晓得傻子多大年纪，反正不管她多大，春水楼里都管杜鹃叫傻子，她的四川口头禅是啥子啥子。杜鹃和一个她称为老公的瘸子同居，够傻的。他如此注意是因为他起得晚，总是被那个瘸子在天井里大喊大叫吵醒。他拉开窗帘，看那瘸子站在下面天井的阴影里，叉腰，瞪眼，瞎嚷嚷的劲头把狗子都吓跑了，男人去打牌的前奏。

老伽喜欢在镜头里观察杜鹃一个人走过门前那条石板路去上中班，一心一意埋头赶路的专注，不施脂粉，长袖长裤，戴着抗静电的条纹袖套，外加一条黑亮水滑的大辫子，不象春水楼的女人。杜鹃是春水楼楼里面唯一不操皮肉生意的女人。他被她那月亮似的白脸吸引住了，他自以为她和他是同路人，同样倔，同样怯，无法为这个坏得无以复加的世界所包容。

杜鹃在天井里洗洗涮涮，与人偶尔聊起在电子厂打工，也聊起打工史，去重庆，去深圳……退守县级市桃县，钱越来越难赚，但桃县生活费用低一些，赚少些也能对付。她的身材依然苗条犹如少女，眉眼依然动人如同初春的湖水。他常想人老珠黄这个词用在她身上并不公平，她的皮肤泛出象牙年深日久的乳黄色，显出古老唐诗的韵味。杜鹃看到附近站街女往往露出不屑，与她们照面会偷偷地骂婊子，尤其是对那些整夜去酒吧舞厅鬼混的女人。她在楼里面没什么朋友。

第一次看到她哭的时候，狗日的瘸子把她的东西一骨脑给扔了出来，



锁上家门，大摇大摆走了。她哭得特别孤单，楼里人只是看热闹说风凉话，并不想一块儿哭。

老伽从天文望远镜里看了许久，把楼上女邻居脸上的汗毛也看得清清楚楚。天井里扔满了她屋里的东西，两只红塑料桶，铁丝弯成的衣架，五颜六色的毛巾和女人衣裳，一床薄被子，编织袋，行李箱，坤包，一根不知道做什么用的毛竹片。瘸子不晓得去了哪里，天黑也没回，赌兴发作起来，十天半月不回家是常事。

老伽等到天黑了，趁人不注意，下去把傻子杜鹃领回了自己屋子。刚才还哭着要杀掉狗日的瘸子的杜鹃哭累了，一点儿没犹豫，还问他可以看电视吗。五分钟后，她被《非诚勿扰》等选秀节目逗得擦着红眼睛笑了。老伽放心了，她一点儿也不怕他。

他给她做了面条，接着，在狭小屋里绕圈子，看她有滋有味地吃面，他问她饿不饿，立刻笑了，他喜欢说废话。长久以来就做梦，天上掉下一个姐姐陪他去天井里看天气，让他心里的狼被冷风吹醒。他乘车来桃县，起初在一家无纺布工厂做质检员，三天打鱼两天晒网，丢了饭碗，不赌不嫖，窝在家也能挨一段日子。他告诉她自己不是深夜外出干坏事，而是去郊外看星星。她嚷嚷起来，他不晓得她是说傻子还是啥子。他说这个爱好费钱，但比看直播好多了。他热爱夜色覆盖的地方，上面有许多背戳破了洞，少年时代就是攒钱买望远镜，从军用望远镜攒到天文望远镜。他在桃县日子就是白天蒙头大睡，夜晚出去看星星。

他又说，四百年前，外国有一个顶聪明的老头爱摆弄镜片，不知怎么一搞，他把两个镜片弄在一起，看到了老远老远的地方，看到了月亮，月亮上面的树，房子和人，看到天堂。

啥子天堂？杜鹃啪嗒一声把电视关掉了。

天堂当然有。天堂在星星上面。

外国老头是谁？

伽利略，他顺道还瞅见木星的四颗卫星。

姓伽的老头很凶嘛！

哦，哦，咱老乡都管我叫老伽。他说着就连续打喷嚏，涕泗横流，样子很狼狈。她给他找来纸巾擦拭，把他鼻子擦得通红。傻子不能理解男人怎么能得花粉症加萎缩性鼻炎，老伽也不能理解女人看几眼电视上别人的哭笑转眼完全忘了自己的霉运。世上有瘸子那样短命鬼勒索女人赖以为生，世上也有傻子这样甘心情愿打工来供男人吃喝嫖赌。

他拿出自己 80mm 口径的天文望远镜，她双手抱娃娃似的掂量，好重。当然重，他说快 20 斤呢。但这个只能玩玩。国外都是小孩子玩的。他想要的是重两倍的那款进口镜，专业级别，口径 150mm，750 焦距，他紧张到口吃，说那要好几万块呢。可以看到月亮上的环形山，神秘塔楼，还有地道。你知道月球是空的吗，那下面布满了四通八达的地道，还有高达 5 千米的尖塔。你想想，桃沙酒店的高度才 50 米！

他压制着自己心里的那只狼，把她拉到天井里，架起望远镜像高射机枪那样朝天瞄准。她薄薄衣衫上廉价香水、发油和天拿水混合在一起的气味，让他看到了天文望远镜里永远看不到的景象，一场突如其来的爱情正在夜空里按古老的图案铺陈。他还没有射击，她就被击中了。她倒在他怀里，辫子缠住他的胳膊，他在她脖子上亲了一口。她尖叫起来说她们骗了她。骗了她的人是楼里女人，她们管老伽叫半夜出去打鸟的变态。外乡人和他那火箭筒似的装备早就恶名在外。

老伽双眼红肿，流着泪，得意洋洋告诉我，那晚杜鹃主动留下过夜。他在床上忽然有了比天文观测更重大的发现，他想不到瘸子居然比他所认识的所有男人更有福气。他搂着傻子杜鹃的脑袋，宛如搂着偶然路过地球的一颗小行星。他说起他的伟大理想，将来发现一颗新的小行星，用自己

的名字来命名。

他给我看手机里杜鹃的相片，那其实是一个长相平平的女人，春水楼的女人。

我很快忘了她长什么样，忘了老伽的风流韵事。

## 桃县上空的隐隐钟声

桃县的百多万人口聚集在汉江平原最低洼的一个弹丸之地，就像地壳、地幔、地核全部浓缩在一个点，产生如此紧密的引力，吸来的无外乎这样的人：他头顶稍嫌大的灰色鸭舌帽，皮夹克搭配牛仔裤，拖着一只外观像编织袋一样的超大行李箱，走路蹭着墙根，躲避着一只苍蝇的跟踪。他走不快，踮起脚尖，看上去犹如一加速就要摔倒的样子，逢人憨憨地笑，逼出额上抬头纹，脸上脖子里满是汗，焦虑的心下面隐藏着一头狼。一当他发现一路上盯着他的不是苍蝇，而是一只迷路的蜜蜂，他的脸愤怒得扭曲起来。

老伽走进这个故事纯属偶然。如果不是因为蜜蜂，我无法理解这些偶发情绪缠绕的琐事。这些因为美和疼痛搞得乌七八糟的点点滴滴，像蜜蜂的记忆一样短暂，但也如蜂尾的毒针一样危险。每当我在喝酒的场合讲起老伽的故事，老是从一只蜜蜂说起。我说一只蜜蜂空中由上至下，像神那样见证了一个外乡人在桃县的欲望和末日，听的人不免哈哈大笑，桃县人都是很实在的乡下人，他们是非常容易感受到幸福的人，不会轻易相信我这种外乡人在酒桌上的胡言。

话说那一年，老伽搭破旧的长途车一路颠簸，像装满砂石的编织袋填满堤坝缺口那样，倾倒在桃县长途汽车站。他不怕苍蝇，但他怕蜜蜂，总

觉得那种毛茸茸的小飞虫活着一天不是为了好好生活，而是为了蜚人。他一到桃县，听见了城里到处隐隐约约滚动的钟声，这让他感觉轻松，继而起了最初的疑惑。桃县上空独有的隐隐钟声。当时，他尚未把钟声和蜜蜂联系起来。

一些衣衫褴褛的工人吃饱午饭，挥动大镐，下意识地随着钟声节奏，修缮桃沙江畔一片破败的古宅。老伽混在看热闹的桃县群众里面，关心恢复明清古宅原貌的进展，他不搭讪，也不跟无所事事的游民开无聊的玩笑；他越来越吃惊，也许只有他这种同样游手好闲的外来打工汉子，才会特别注意到桃县奇怪的钟声。这里并没有教堂，只有一些香火茂盛到令人惊疑的庙宇，都在离桃县很远的穷乡僻壤，不知道市区附近什么地方能发出这样的钟声，但这里的人感觉迟钝。人人习以为常，在轰轰钟声的大背景里过着小日子。

春水楼是一幢贴满白色瓷砖的回字形八层楼，极其普通，除了门口挂着一对大红灯笼，没有任何特征，与周边的繁华极不相称。底层院子朝外搭了一圈违章建筑，砖墙和墙板上贴满了各色膏药似的小广告；背景画着拙劣的绿草地和蓝天白云，一排小孩子傻笑着，提水壶在浇花；棚顶彩色塑料雨布上面压着木条，石块，罗筐，还用空调外机作为固定。两楼以上全是闪闪发亮的不锈钢防盗窗和五颜六色的广告牌，夜风穿过，天井地里纸屑、碎啤酒瓶之类杂物哆嗦着跳舞，违章棚顶劈劈叭叭作响，中空的大楼发出一阵阵鬼哭狼嚎的回声；不熟悉的人夜路经过一定会吓跑，住在楼里的人全都木然，甚至说没有这种声音还睡不踏实。让他们真的睡不踏实的是半夜钟声，都说听见了悠扬厚实的钟声，绝不是什么鬼怪夜声。桃县没有教堂，离庙宇也很远很远，这钟声着实有点古怪。为了探究没有来源的钟声，老伽跑遍了桃县周边，当他灰心丧气的时候，他在望远镜里看见了一团黑云，常在半夜出现，钟声被夜色放大了，响彻春水楼。

老伽对邻居小芹讲，他喜欢绵绵不绝却若有若无的半夜钟声。他和好心的小芹套近乎，目的是为了杜鹃无家可归。小芹说叫她来吧。

等到杜鹃搬进小芹家，老伽第一个发现那不太合适，一间房内并排放着两张双人床，隔一布帘，床间距离仅容一人过。晚上，小芹那边同她开出租车的老公的任何微小动静，杜鹃都很难错过，反之亦然。

杜鹃并不在意。她常来老伽的房里看电视，顺便把该放冰箱的东西放到老伽的冰箱里，该加热的东西放进老伽的微波炉，但不在老伽处过夜，说是她的中班改成了夜班。有天晚上，老伽外出经过桃沙酒店，看见停车场走出来一群身材矮小精壮的本地人，好几个都有纹身，其中有两个女人，他避之不及，一秒钟内认出了小芹，下一秒钟认出杜鹃。他还在发愣，那群纹身汉子簇拥着两个女人进了桃沙酒店。等到他回过神来，他不敢贸然走进酒店，他一直在回忆刚才杜鹃脸上是什么表情。过几天，他从小芹嘴里得知杜鹃改行了。她饱受流水线拉长的咸猪手骚扰，丢了工作，不得不跟着小芹去酒店作公关了。老伽没说什么，连续好几夜，他都盘桓在野地里看星星，他又能做什么呢，他连自己也很难养活，杜鹃还是瘸子的老婆。

瘸子尖利的高音在天井里再度飘荡，他高音喇叭似的叫嚷杜鹃的名字，手里掂着擀面棍，他突然回来了，他把杜鹃从小芹家抓回自己屋里。杜鹃再也不来老伽那里看电视用冰箱了。老伽就是那阵子勤快地跑我的店，看我修各种古怪东西，他说他要好好工作，学一门手艺。我说有女人了吧。他赶走两三只吵闹着的苍蝇，松了一口气说，不是蜜蜂。我歪着脑袋看他。他不好意思地说骗光他钱的那个做直播的小婊子就是一只带毒针的蜜蜂，四处折腾，尽想蜇人。

你不知他有多讨厌蜜蜂，我根本没想到过他和蜜蜂之间的必然联系。

过了一段日子，他想向我拜师学艺。我说这活你干不了。

老伽缩了缩脖子，脸色突变。半天憋出一句话，说这活他能行。我不

理他。

我认定老伽喜新厌旧，有重色轻友的毛病。好像是为了验证这事，有一天他突然打了个电话给我，淡淡地说他已经离开桃县，把冰箱等都给了傻子，说话间好像处理他自己的遗产，还提醒我别忘了帮杜鹃修理。我马上拉黑了他，很快忘记了这个自私的老乡和他的相好。

## 他袋子里提着的全是钱

桃县是一个令人神志昏沉的小地方。虽然每个人都像羊群那样起早贪黑，不知在赶什么活，理性介于清醒与梦幻之间，唯有活着的意志是无比坚实的力量，像引力那样死死缠住了好大喜功的梦想。时间是尴尬的存在，好像吹过江汉平原的风，你能听见钟表走路的滴答脚步声，如同听见它在田野间摆弄什么名堂，但你就是找不到它存在的痕迹。即使是新生事物，如拔地而起的幢幢高楼，如蛛网般的高速铁路，都像是原来就有的，原封未动的。一切改变都是混沌的，模糊的，只有生意是明确的，热气腾腾。

桃县人之所以效率和速度至上，都围绕着生意。生意不好，担心饿死；生意好，担心来不及做。时不时抽空打一个盹，看上去这一座城人人都在装睡，你不用叫醒那些装睡的人，因为他们始终没正儿八经睡着过。桃县人是谨小慎微、思虑过度的一类人。顶多就是打个盹而已。

一只蜜蜂出现在我的小店打烊的时候。那个薄雾升起的桃县傍晚，我也在装睡。

我闻见一股子浓浓的莲香，浓到中药煮沸的气味。我所记住的却是嗡嗡的翅膀振动声，超过了直升机螺旋桨噪音，达到了钟声的频率。我惊奇，出现的是一大群蜜蜂，铺天盖地，密密麻麻，像成了一团乌云，发出了桃

县特有的钟鸣。更令我惊奇的是出现的不是老伽，而是一个戴着三层无纺布口罩的女顾客，仿佛夜雾骤然升起在猫头鹰的翅膀底下。她说的话听上去像坏掉的水箱，水声单调，绵绵不绝，根本听不懂；她的眼睛不看任何事物，又像看着所有的事物，两只手像猫头鹰的翅膀，交替拍打后腰，是左侧，我注意到。

天哪，后来，我反复地想，到底是左侧还是右侧。但这无关紧要。紧要的是她留下一张纸条，写有龙洲路某号的一个地址。我呆呆地注视着她飘然离开，身后拖着一根大辫子，还有乌云似的蜂群，它们生涯短暂，游手好闲，发出瀑布撞击悬崖似的轰鸣。我花了不少时间，极力想弄懂她和成群出现的蜜蜂之间有什么联系。她是要我去上门修理。可我几天下来，弄丢了那纸条。以后的日子，我成天神思恍惚，磨磨蹭蹭，什么劲也没有，把几台电视给修坏了。我好像见过那个女人。我直觉感到她和老伽有什么联系。但未了，什么也记不起来。找不到老伽，是因为拉黑他的是我。

就在这时候，老伽回来了。春水楼的人说他其实是想重回春水楼，说对了一半。当时，老伽埋头上楼，手里提着一只鼓鼓囊囊的红色马夹袋，经过自己原先的住处，没停住，上楼，来到熟悉的那个房门口。一个面容陌生的皮短裙女人斜倚在走廊栏杆上，吐着瓜子皮，像新搬来的人那样饶有兴味地打量着他。

楼下的小芹追上来，告诉皮短裙这是喜欢半夜出去打鸟的老伽，原来也是春水楼的租客。他是来打杜鹃鸟的，小芹不怀好意地笑，接过老伽递来的烟说，老伽你走后，这里多安静呀，你听，坟地一样的静！

皮短裙脸上慢慢显出失望，她转向天井吐烟圈。

小芹对老伽说，冰箱你拿回去吧。还有这个。她从床底下拖出一个大纸箱，里面装着一架标着洋文的高级天文望远镜，还有一大包苗家配方的鼻炎药。

小芹啧啧地说傻子离开前留下给他的，老贵的。

他仔细察看后叹了口气，他断定这望远镜其实是一件山寨货，他手里掂着那一包药，点了点头，傻子不识货的。

在小芹的出租房里，他看到了原来属于他的电视机、微波炉和一台二手的果绿色冰箱。他想起从前在春水楼那段秘而不宣的日子，恍如隔世的感觉，不相信自己曾在最著名的城中村春水楼里做过这些风尘佳人的邻居。他留下三千块钱，单单雇人运走了绿色冰箱。

小芹和皮短裙惊慌起来，跑回了各自房间。她们躲在屋子里，又听到了隐隐约约的钟声，来自桃沙江方向，这一回声音奇大，如同许多巨石跌跌撞撞滚落江面，发生在大白天。她们想明白了一件事，每次钟声变大都是老伽出现的时候。她们不约而同找了街上的瞎子算命，花的是老伽的钱。

洪湖来的算命瞎子是为预卜未来而生的，空洞的眼睛在墨镜后面看着天，用干涩到发痒的声音说，桃县泡在糖水里，好日子到头了。

这消息太丧了。

## 老伽跟着辉子干得挺顺利

春水楼是回不去了。老伽回来不久，住进了桃县人民医院，是秋天的事。

我去探望他，不是为了他欠我的，但一见面他还是从枕头下抽出一迭钱塞给我。证明外面传闻不假。小芹后来到处对人说，老伽发财了！他袋子里提着的全是钱！皮短裙可以作证。看来她们都用各自的方法偷看过老伽的马夹袋。

我说老伽你回来也不打声招呼。他整个脸肿得像猪头，手臂上小腿上发出一片红疹，正预备做鼻炎手术，只是抬头纹更深，满头钢发比以前



更加挺立。

我说起遇见那个神秘女顾客的事，说到龙洲路的地址，老伽脸上的表情瞬间从错愕转为激动，又从激动转为怀疑。他颤巍巍掏出手机，我认出那是我给他的二手机，我说不太像。我见过手机里的女人照片，其实，我在心里早确认了那眉毛、眼睛和额头，杜鹃拥有一条油光水滑的大辫子，你无法忘记的特征。

看来老伽的记性要比我长得多，因此也痛苦得多。他说在离开桃县前，他犹豫了好多天，终于趁着瘸子不在的晚上，把杜鹃单独叫来。杜鹃以为是照常来看电视，她还扭捏推脱了一阵，老伽的倔劲发作了，看他特生气，她才答应了。她来的时候换了一条黄黑双色斜纹裙子，那个夜晚在老伽的记忆里洋溢着蜜蜂嗡嗡盘旋的春天气息，让他浑身上下都不舒服。她带来许多速冻饺子，两人吃了，剩下的她要放冰箱，他说不用了，这冰箱留给你。

杜鹃看着果绿色大冰箱发愣，她说你要用的。他说用不着了。

她说送我也没地方放。他说电视那些你统统拿去。

她瞪着他。他说他要走了，他在南方找到一个好工作，工资高，带宿舍，管一日三餐，他不能放弃那么优厚条件。

他不知怎么告诉杜鹃。但他还是说了，他想去南方挣二十万块钱，把她从瘸子手里赎出来。不是个小数目，但他起码可以试一试运气。她拎起裙子坐到他床上去，又移坐到一把破竹椅上，好像在寻找什么可依靠的地方。她才发现老伽胆子并不小，他居然偷偷去找过瘸子，瘸子在狂怒过后，眼睛开始放光，似乎看到了发财的机会。他豪爽地说他是花了大价钱把杜鹃买来的，这些年物价飞涨，吃了喝了用了不少他的钱，他开二十万块一口价，给老伽一年时间。

杜鹃双手掩面哽咽起来。如果她哭得美，他的心里就不那么难受。他想给她些安慰，但鼻炎发作了，他说话就像哼哼，该死的草籽花粉怎么就

飞得屋里到处都是！他听见杜鹃说别碰我，我没有他们说的那么下贱。

老伽想天下之大谁能来安慰他自己呢，非常想抽烟。他嗓子里起先干燥的冒火星，现在转为黏糊糊的痰液，满是雨水泥浆，说不出话来。他的耳边传来钟声，如同巨石滚落桃沙江面。他感到屋子外面一定布满了密密麻麻的蜜蜂。

杜鹃把辫子拆开，黑发散在肩头面门，遮住了她湖水似的眼睛，她说，求你一件事。不管你回不回来，要是你发现了新的小星星，能不能给它起名叫“杜鹃”？

老伽说杜鹃毕竟是个傻子。他骗了她。

他放出了心里的那头狼，不去南方，而是去了省城。他被蒙上眼见了公司的领导，他们管他叫大哥，听声音大哥细声细气的，非常年轻。一个叫辉子的小伙子交给他一部专用手机，带着他一起外出跑业务。他们在车站接到一个二十来岁的江西小伙子，按大哥吩咐核实了来人身份，带他到附近一家医院体检，抽血、验尿、腹部拍片，把他安排在车站旅馆，关照他不要与别人交谈，不要熬夜，少用手机。他们还用小伙子的身份证替他买了车票。

第二天，目送小伙子进站上火车，他们俩搭上长途车前往济南。他们在济南一间小旅馆找到早抵达的江西小伙子，给他买了一件御寒的外套。在那里一共四天，老伽他们每天为他交纳房费，还给他 100 元零花钱，嘱咐他不能乱跑，早睡早起。小伙子的嘴唇哆嗦着，眼睛也红了。长这么大也没人这么关心他。第四天，他们领着一个身穿白大褂、戴着口罩的男子来为小伙子再次抽血。隔天清晨 6 点，熟睡中的江西小伙子被急促的敲门声惊醒了。他们已经为他订好了前往河北的大巴，小伙子再次独自上路。

老伽他们租一辆出租车上了青银高速公路，在那台南宫出口，他们截住大巴车，再次接上江西小伙子，来到一家宾馆，早有一个面如金纸的浙

江口音的人在宾馆里面等候。下午6时许，他们一行四人登上一辆灰色面包车，这回他们拿走浙江人和江西小伙子的手机，给他们戴上眼罩，途中完全不许交谈。一小时后，车子开进一处空旷的农家小院。铁栅大门挂着绿帆布作遮挡，小院内杂草丛生，自西向东五间平房依次排开，透出暗淡的灯光，后窗全用砖块砌死。从外面你看到的只能是月光和月光底下的坟地，长草凌乱模糊，像起舞的鬼魂。

江西小伙子被带到另一间房，空空荡荡，只有一张手术床、两台叫不上名字的仪器。屋里三四个戴口罩的人看不清面目。其中一人穿戴白大褂手术帽，其余人墨绿手术服。白大褂问是不是确定要进行肾脏摘除手术，那小伙子机械地说，卖。

什么都可以卖，只要价格合适。浙江人很开心，他被带进另一间平房，如果他安静地等待，明天他将得到一枚新的肾脏，替代体内已经衰竭的器官，美好的新日子即将重新开始。

老伽跟着辉子干得挺顺利，跑了几单这样的业务后，很快熟悉了公司的生意经。买肾的浙江人要给大哥55万，外加红包，而可怜的江西小伙子卖肾只能拿到4.5万。老伽也曾犹豫过，但想到他和辉子每人每单可分到一万元，外加红包。跑一年存下的钱就离二十万块差不多，他就能振作精神跑下去。

那一晚。他在农家小院子里办完交接，扭转脸去，屏住呼吸，再次听到了熟悉的嗡嗡声，他发现院墙下的幽暗中分辨不出是蜜蜂还是飞蛾。接着，眼前出现一个既陌生又熟悉的轻灵背影，蓬松的白色滑雪衫遮不住她，蒙着黑眼罩，那根水滑到闪光的长辫子何其眼熟。她是另外一组业务员带来的货源。业务员们都极怕大哥，没人敢泄露货源的身份，也不允许他们私下攀谈。

手术开始后，老伽溜出院子，躲在村头树下吸烟，火星飞舞，长草扬

花。不晓得是烟雾还是过敏，他猛烈咳嗽起来，脸色灰蒙蒙的，闭着眼睛，泪花仍然溢出了眼睑，满脸都是，头皮疼痛发胀，他好像马上要昏厥。自从他们租下这个农家院落，村民们都有些疯狂了，他们捏着农具在周围转悠，他们说坟地里的僵尸出来了，又出动来吞噬村里的牲畜和婴儿。他觉得村民说得不假，这个农家小院是修在乱葬岗上的，半夜出动的僵尸就是他自己。他不得不躲着村民，像僵尸进食那样亢奋地吸完半包烟，他没有昏厥过去，没有丧失理智，他做了一个草率的决定。

他偷偷剪断电线，趁着农家院子断电的混乱，潜入手术间，偷走了那片刚刚摘下的肾脏，连夜坐车逃回桃县。可是那时候，他发现杜鹃早已离开了桃县，瘸子也走了，只有小芹她们还用着他的电视机冰箱微波炉。小芹说杜鹃跟瘸子去南方赚大钱去了。

南方是老伽心里永远的痛。他后悔莫及，一心想把偷来的肾还给那个长辫子卖肾女人。他冒险在圈内辗转打听，却意外得知那个女人因为术后感染，没熬过七天就死了。她是被她的赌鬼老公逼着卖肾还债的。他心里悚然一惊。那个女人会是他朝思暮想的杜鹃吗，那个蒙眼罩的身影既熟悉又陌生，他在心里默过了千遍，依然无法确认。他千方百计，也无法获取女人的名字。他说完，又开始流泪擤鼻涕，杜鹃当然不可能是真名。他的目前计划是花钱对付花粉症，做完鼻手术，就去南方，医生警告他如果手术失败，他的眼睛会丧失流泪的功能，他说好啊好啊，他要的就是这个。

我果然发现病房里不知何时起飞着一只黑色花纹的蜜蜂。翅膀振动声音如此大，原不该一直忽略到现在。老伽讲的下半段故事有多少真实度，不好说。好比病房里凭空出现了一只蜜蜂，令人难以置信的是老伽说他发现了真相。他说在走南闯北做业务的那段时间，他遇见了一个养蜂人，那个人告诉他桃县出现的其实是一种叫做钟蜂（Bell Bee）的外来蜜蜂，源自遥远的古老澳洲大陆，尾巴没有毒刺，修筑螺旋结构的蜂巢，别以为没有刺，

就没有进攻性，它们其实会用嘴咬人。钟蜂的爱好是像羊群那样密集地群体行动，成百上千，聚集在半空，形成黑云，发出模拟钟声的集体共振。

老伽没有说他的钱怎么来的，但看到他突如其来的富有，你完全可以自由想象，他如何在住院前租下了桃县水边的好房子，买了最贵的天文望远镜，每天夜里在宇宙里寻找新的小行星。当然，他没能找到什么小行星，却发现钟蜂一路尾随着他，无论他在哪里租房，钟蜂都会聚拢来，把钟声尽量放大，尤其是在人声寂灭的半夜。

我走到病房的窗前，外面的桃县是阳光抚摸下一片昏然欲睡的海。我也听见了那神秘的滚滚钟声。那只钟蜂黑色斑纹的小身体依然在老伽的病房里打转。单个翅膀的振动之大，老伽痛苦地呲牙咧嘴，不由我不信他说的故事，我想起最早出现在家电维修部里的那只钟蜂，是不是同一只呢，很能确定。老伽现在是一个有钱人了，但他并不高兴，他像迷路的钟蜂被密封在这个秋天里，对前方的出路仓惶失措。

## 寒流像愤怒那样击中了我

现在，我终于得知了钟蜂的秘密，却反而怀念那不知钟声源头的日子。没有蜜蜂的嗡嗡声是不成其为春天的，没有催动花开万里的神秘钟声是不成其为桃县的。然而这两者却是同一种存在，钟蜂为什么出现在桃县这个小地方，正如老伽为什么要一再回到桃县一样，是一个谜。春天早就过去了，钟蜂的日子快到头了。

入冬以前，一个清晨异常冷。寒流像突然的愤怒那样击中了我。后来，我不断回忆起那个破坏了幸福感的冷酷清晨。路灯坏了的小巷，在霜冻的晨曦里永远没有尽头，我与她擦肩而过，在一连串肢体哆嗦中，认出了她。

她来过我的店，依然戴着口罩，瞳孔不看着任何物体，但眉毛眼睛额头如此清雅光洁，藏在她口罩背后的某种尖锐的棱角使我感到刺痛。以前的错觉是可笑的：她实际是用两只手交替捂着后腰，从前面看，就像猫头鹰拍打着翅膀。

我尾随着她，穿过桃沙江边的古宅保护区，穿过湿地的水杉灌木和茎叶倒伏的田埂，来到更为低洼的龙洲路。寒冷的雾气打湿了一切在田垄中褪色的景物，连同我的面颊。我衣着单薄，在风里像来不及收割的庄稼那样杂乱颤动，以为天气要发生变化。女人留下的纸条上写的就是龙洲路某号，传说在桃县还未出现之前的远古时代，这里是龙嘴的所在，龙口不断吐出污泥浊水，年深日久，沉积为龙洲洼地。她消失在洼地里，那里有一幢绿树环绕的老房子。

在昼夜不分明的这种神秘时刻，那是一栋我所害怕的房子，绿得晦暗，散发着霉味。

蜂巢般纠缠不清的一圈圈电线下面，院门未关严实。我推开门。屋里无人，桌上放着一只红色马夹袋，鼓鼓囊囊的；窗前架着一具火箭筒似的天文望远镜，印着不认识的外文字母；角落里一只硕大的绿色冰箱非常眼熟，我一把拉开冰箱门，闻到了一辈子所能闻到的最奇怪臭味。

冰箱坏了。

我在冰箱背后的不干胶贴上看到自己维修部的电话。

存放在绿色冰箱里的那片肾腐烂了。我看得清楚。这是我的错。我给老伽的冰箱这么快就坏了。但他现在有足够的钱订购最新款的超大冷柜。然而，桌上的马夹袋，我拆开一看，全是冥币，捆扎得整整齐齐。

下雨了。我似乎看见老伽歪斜着倚靠门框的场景。他满脸不知是雨还是汗，点燃一支烟，出神地望着日益接近冬天的细雨丝，瞳孔里露出狼的目光。他好像在听着什么音乐，怀念桃县的钟声，等着猫头鹰般拍打翅

膀的女人寻到龙洲路来，我的这次突然造访岂非证明他所期盼的并非痴心妄想。桃县没有教堂，庙宇也很遥远，但钟声播过大地的胸膛，撩拨汉江平原的众多河网，送许多舟楫逆流而上。老伽天天夜里扒着高倍数望远镜望天，他已经找到钟声的源头，但他还在寻找着未知的小行星。寻找着他失去的女人。龙洲路的老房子是预示老伽骗了我、骗了杜鹃、骗了所有人吗，如果春水楼的人看见他提着满满一袋子钱都是冥币的话，莫非他发财的故事也是他精心编的鬼话？我开始怀疑老伽的故事，怀疑他回到桃县的动机。

抬头看到一只蜜蜂像直升飞机那样停在半空，我意识到这只好事的钟蜂已错过了大好季节，它一定是一路跟随着那女人。钟蜂要是记忆力好的话，一定记得杜鹃在哪里。我在手机里检索了一番，发现网上说蜜蜂的记忆力只能记住七天，但如果从老伽来这里算起，它就能记住老伽，一定能记住最关键的三四个月，那差不多是蜜蜂的一辈子，也会是老伽的一辈子。我们低估了蜜蜂的记忆力。这只钟蜂可能老了，但它的记忆却很新鲜。它的视角永远在你头上，像神那样俯视众生，心怀悲悯，一旦有机会成群结队，就发出警戒世人的钟声。

我陷落在绿色房子一片寂静的中央，只有我的噗通心跳，还有不知从哪里传来的钟声，仿佛雷声滚过江面。

从此往后，我再没见到那个猫头鹰似的女人。

老伽还没出院，警察就来了。老伽出事那天，我正在吃午饭。等我闻讯赶到桃县人民医院，医院大楼前围满了吃饱饭看热闹的桃县人。警车呜呜地叫着，正在费力地驶离人群。我看见老伽戴着手铐坐在车内，正襟危坐，在两个警察中间。看热闹的人说警察因贩卖人体器官通缉他已经有好一段日子了。他抬起脸，一脸无辜，眼神像洪湖来的瞎子那样空洞，面容浮肿，双眼红肿到睁不开，鼻部贴着药棉绷带，看来鼻手术失败了。

一只飞虫拼命撞着车窗玻璃，发出劈劈啪啪子弹爆裂的声响，几乎要





破窗而入。那一定是钟蜂的愤怒。

一条夹着尾巴的草狗来凑热闹，它开腔狂吠，遭到闲人们的痛斥驱逐；狗似乎明白了钟蜂的愤怒。如果这时候你蹲下来，仔细端详狗的眼神，你会发现狗的智商并不像外表那般低，狗常常比人更快解读神启。在桃县人民医院有太多翘首盼望肾移植的病人，现在医院的后门，常能看到一些戴口罩捂着后腰的外乡人在散步。他们相信在桃县将开始一段崭新的幸福日子，而这取决于你是不是一个有钱人。老伽是明白这个道理的。就算他重回桃县是为了假扮有钱人，我也没有理由看低他。

进去后，老伽托人带话告诉我，看守所里没有蜜蜂，只有苍蝇，数不清的苍蝇。不过，他对蜜蜂的害怕只是杞人忧天罢了，不管是苍蝇还是蜜蜂，生命苦短，活不过这个冬天。他没有提龙洲路的绿房子，我也不问。老伽终于摆脱了一段尴尬的人生，他说监狱里面的日子好多了，过敏鼻炎神奇地不治而愈。

老伽被捕那天，还发生了一件小事。建筑工人从那所惬意的桃沙江畔古宅地下挖出无数根长发辫。奇怪的发现引来省里一群考古工作人员，他们目睹长辫子卷曲成蛇群盘绕，一簇簇野蛮的蘑菇，长成黑暗天地的状貌。他们经验丰富，但不知如何撰写报告。头发是最难腐烂的。考古发现常常既不美，也没有什么价值。

这个冬天，我等待着一些不可能发生的事，比如，成群结队出现的钟蜂。●

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（kosmos II）或电子邮件（kosmoseditor@gmail.com）联系。

《世代》第 15 期主题是“帝国与教会”，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。



ST ANDREWS STUDIES IN  
REFORMATION HISTORY



# *The Chancery of God*

*Protestant Print, Polemic and Propaganda  
against the Empire, Magdeburg 1546–1551*



Nathan Rein

Nathan Rein



内森·赖恩，《上帝的书记处：新教反抗帝国的印刷、论战和宣传，马格德堡1546—1551》  
(*The Chancery of God: Protestant Print, Polemic and Propaganda against the Empire, Magdeburg 1546-1551*  
[Burlington: Ashgate Publishing Company, 2008])

κόσμος

秋冬合刊

一九三二年第三期 总第十五期

