

# 由政治而心理的文化神學

• 孫 津

## 一 宗教社會主義

1963年春，77歲的保羅·蒂利希(Paul Tillich, 1886–1965)在聖大巴巴拉(Santa Barbara)的加利福尼亞大學對研討班的教師和研究生說：「我在第一次世界大戰後不久的德國就成為『宗教社會主義者』。那時，我力圖揭示如何在社會主義這種世俗化的觀念中有力地表達出上帝之國即將到場這個基督教象徵。但是，在現實的社會主義中蔓延着普遍的曲解，以致於使之成了純粹的世俗化和異教。在共產主義中它則成為邪惡化。」<sup>①</sup>從這句回顧性總結中可以看出，提出宗教社會主義，是為了反對把社會主義僅僅當成與宗教對立的世俗化觀念和行為，反對把社會主義導向一種異教。這裏的「共產主義」，在蒂利希來說是指斯大林治下的蘇聯。顯然，只有弄清楚「世俗化」、「異教」和「邪惡化」的意思，才能明白「宗教社會主義」作為一個政治神學的範疇的真實含義。

世俗本身並不與宗教相對立，因

為在蒂利希看來宗教是無處不在的。宗教雖無處不在，但卻不是一種現成的信仰或行為，而是表徵着人被終極關切所抓住時的一種生存狀態。真正與世俗相對的，是一般所謂具有一定的組織、教義、教條、崇拜儀式等特徵的宗教——蒂利希把這種宗教稱作「小概念」意義上的宗教，並且認為，如果宗教的含義僅此而已，那他自己就是一個「反宗教者」<sup>②</sup>。「世俗」雖然在此意義上與「宗教」相對而成立，但在蒂利希看來，無論是世俗還是這種「小概念」的宗教，本身都具有宗教含義，都可能成為真正的宗教，關鍵是能否正確體認和實踐「終極關切」。

異教則指對由終極關切所表徵的真正的宗教的背棄或叛離。蒂利希並不認為，除基督教以外其他的宗教是異教，相反，他一再強調各種宗教、世俗、甚至無神論都有可能成為真正的宗教。蒂利希從西方文化背景來考慮宗教社會主義，那種由不同宗教的區別為標識的「異教」在他看來根本是

在蒂利希看來，無論是世俗還是「小概念」的宗教，本身都具有宗教含義，都可能成為真正的宗教，關鍵是能否正確體認和實踐「終極關切」。

不成立的。他在《基督教與現代社會》中說：「人可以成為世俗的，但不可能成為『異教』的。因為『異教』是一個已被基督教摧毀的宗教概念。」<sup>③</sup>他這樣說，既表述了一個歷史事實，更為了說明真正的宗教所具有的超宗派性。

在提出宗教社會主義時(1923)，蒂利希說「邪惡化」是一個象徵性的神學語言<sup>④</sup>。它既不是一種幻想，也不意味着「罪惡」(evil)，而是一種真實的狀態，表徵着「形式創造和形式破壞的張力統一」，是「事物的創造性基礎的某種形式破壞性的噴發」<sup>⑤</sup>。簡言之，把有限的東西當成無限就是邪惡化。有限的東西本身具有宗教性，但當它以自己的絕對自足敗壞其宗教性時，就導致各種邪惡化。比如宗教裁判所是基督教的邪惡化、迷信是宗教的邪惡化、科學主義是人道主義的邪惡化、法西斯主義是國家主義的邪惡化、共產主義是社會主義的邪惡化，等等。當這種邪惡化發生時，人與人的對話——歸根到柢是人與自己生存的終極關切的聯繫——已不再可能，因為一切都已陷入曲解。

宗教社會主義作為蒂利希文化神學中一個重要內容，是他的神學思想在政治中的具體運用。蒂利希認為宗教社會主義的提出是以馬克思的有關論述為標準的，但他首先把馬克思看作一位先知，而當時歐洲各種社會主義所缺乏的，正是先知性的終極關切，因此難以避免導致各種邪惡化的產生。所謂先知性，在蒂利希是指一種精神，它認為未來是從它同已有的現實的活生生的聯繫中產生的。蒂利希說：「宗教社會主義的神學前提，是把先知—新教的原則徹底運用於宗教和基督教。」<sup>⑥</sup>

除了神學的考慮，宗教社會主義的政治含義還有着人類學的根據。蒂利希主張，「政治思想的根據必須在人類存在自身去尋找」<sup>⑦</sup>，而他的宗教社會主義則「採納了馬克思主義人類學具有決定意義的構想，拋棄了馬克思主義中取自資產階級唯物主義和唯心主義的那些成分，從而使它更加徹底」<sup>⑧</sup>。蒂利希認為人是被「拋擲」入他的現狀中的，這在存在意識方面借用了海德格爾的看法，卻把馬克思的歷史唯物主義弄成了一種類似歷史變化的活力論的觀點。由於這種被拋入，便產生了人關於自身生存的「起始的神話」。這裏包含兩個最基本的追問：一個是存在來源意義上的「何以」，另一個是「向何處」。起始的神話提供了「政治中所有創造性的和浪漫的思想的根據」；同時也造成了「何以」本身的含糊不清。「向何處」則表達了達到「無條件地更新的東西」的歷史可能，因此也就要求打破起始的神話，而這正是「政治中的自由、民主和社會主義思想的基礎」<sup>⑨</sup>。由此，「社會主義者的抉擇是一個社會主義的、並且為着社會主義的抉擇。」<sup>⑩</sup>

當蒂利希用他所謂的人類學為社會主義找到了本體論的存在根據時，宗教社會主義作為他神學思想的一種政治選擇就是必然的了。宗教固然無處不在，不過宗教與社會主義結合在一起的具體含義在於，宗教社會主義「是基督教人道主義的一種表現」；其辯證性和能動性特徵在於，「它力求通過證明宗教與社會主義這兩個概念之間的辯證關係而結束它們之間的靜止的對立。」宗教社會主義並不局限於哪一種形式，其目的都是為了達到「神治」<sup>⑪</sup>。與神治相對立的兩個概念是「自治」和「他治」。自治和他治都是

人可以成為世俗的，但不可能成為『異教』的。因為『異教』是一個已被基督教摧毀的宗教概念。

把有限當成無限的瀆神行為。前者盲目自大，看不到人類生存的本質意義，比如浪漫主義以及各種世俗化的烏托邦思想；後者缺乏自由意識，以偶像崇拜代替宗教，比如納粹和共產主義。只有在神治狀態中，終極關切才成為人類生存真實的道德標準。在宗教社會主義的神治中，宗教和社會主義、教會和政黨相互合作和相互批評，其間的維繫在各方面都反映出「一種對於預期恩典的深刻領悟」<sup>⑫</sup>。

## 二 新教原則

所謂「新教原則」，是蒂利希為基督教、或者說真正的宗教所做的神學規定。這些規定的內容是豐富的、多方面的，但卻不僅僅是針對基督教新教徒，而是對整個人類所應達到的某種生存狀態所提出的要求。不能僅僅把新教原則當成一種思想體系或理論，這種原則一方面具有哲學世界觀的意義，同時又是一種具體行為的投入。理論與實踐在新教原則中的一體化，標誌着某種存在的真實含義，「這種存在就是我們真實生存的表現：表現了它所有的具體化，它所有的偶

然因素，它的自由與責任，它的失敗，以及它與它的真實的和本質的存在分離」<sup>⑬</sup>。

新教原則對於蒂利希文化神學所具有的普遍神學意義主要有兩個內容，一是對存在採取一種先知性的批判態度，另一是使恩典成為個人的決定。「先知性的」這個術語是從希伯來獨特的先知現象中抽象出來的，按蒂利希的理解，先知表示看出危機並承擔這危機的人，而先知性的則指某種危機的性質，這種危機是根據那超越一切生命的東西所宣示的、一切生命都要承擔的危機。據此，先知性批判只能由「那超越一切生命的東西」來做出，有生命的人則只能做出「理性的批判」。但是，人卻可以而且應該努力達到對先知性批判的體認，即對存在採取一種先知性的批判態度。理性批判的根源是精神高於存在；先知性批判的根據是生命和精神為超越它們二者的東西所粉碎。但是，先知性的批判態度之所以可能，在於上述兩種批判的先決條件是相同的，即都是拋棄存在的直接性。據此態度所達到的是對存在的超越，也就是信仰，從而「超越於存在和精神而進行的批判變成了具體的批判」。在具體的批判中，

在宗教社會主義的神治中，宗教和社會主義、教會和政黨相互合作和相互批評，其間的維繫在各方面都反映出「一種對於預期恩典的深刻領悟」。

在蒂利希看來，宗教社會主義是基督教人道主義的一種表現，在現實的社會主義中蔓延着普遍的曲解，才使社會主義變成了純粹的異教。



先知性批判是理性批判真正完成的推動力，因為正是在對先知性批判的體認中，「理性批判發現了自己的深度和限度：通過要求的無條件性而發現了自己的深度，通過恩典而發現了自己的限度。」<sup>⑭</sup>

但是，先知性批判本身必須經受批判，它以恩典為自己的前提和對象。正是在這裏，進行理性批判的人才可能抱有先知性的批判態度，從而使批判成為具體的批判；而對於恩典的堅信和期待，也才能構成新教原則所要求的人的生存狀態。先知性批判態度和期待恩典，可以說是一個問題的兩個方面，目的都是防止和反對理性批判可能導致的各種自治或他治——比如樂觀主義和悲觀主義。恩典與先知性批判的關聯，在於人們雖然可以感知、體認恩典，但卻不可能把恩典作為一種現實客體來對待。恩典總是實現在人的一種富有意義的「預期」之中，恩典實現的這個形式，與它對人所具有的力量是同一的。

反對恩典的客觀化，是新教的一個重大成果，也是蒂利希新教原則的一個重要內容。「恩典形式是一個具有生命的、不斷奮鬥的形式。在它實現的每時每刻，人們都可以感知某種超越於奮鬥之外的東西。預期，即超越的意義始終不變，但恩典的格式塔借以表現的理性形式卻要發生變化。」<sup>⑮</sup>恩典的實現，是一種實現着的現實，即所謂凱邏斯(Kairos)，而不是神對人的統治或賜予。凱邏斯在蒂利希文化神學中是一個具有哲學意義的概念，它不僅是新教原則的重要理論(哲學的和神學的)基礎，而且直接產生了蒂利希對基督教神學和教義的一個最重要貢獻，即關於耶穌成為基督的新解釋。

希臘詞Kairos的意思就是表示一種「適時」。蒂利希採用此詞是源於《以弗所書》(1:9-10)中「時間的充滿」(the fullness of time)之意，而和英語中表示持續不斷的、精確計量的時間的timing一詞意思相反。凱邏斯的神學含義是雙重的，一是表示對某種政治運動(即宗教社會主義)的決定，一是表示某種宗教象徵(即上帝之國)的判定。一直到《系統神學》中，蒂利希都堅持這雙重含義，並認為這個象徵只有在它具有某種真正歷史的和政治的關聯時才可能是宗教象徵。在凱邏斯中，適時的變化所象徵的，是人所承擔的一種義務，表明上帝和人的本質統一與人的生存中的疏遠化傾向之間的衝突得到了克服。因此，凱邏斯是行為和意義的統一，由此產生的新存在是一種「力量」，而不是某一個存在着的客觀物體。

### 三 終極關切

從對「新教原則」的分析不難看出，這個原則其實就是宗教社會主義的神學前提：另一方面，宗教社會主義也是新教原則對於政治要求的一個具體內容。在與包括政治在內的社會各領域的結合中，新教原則所要求的先知性批判態度、恩典作為個人的決定、以及凱邏斯的適時象徵同樣也都具有明顯的心理學特徵。的確，蒂利希提出宗教社會主義、組織凱邏斯團體、構想新教原則、乃至撰寫系統神學，差不多是同時進行的(第一次世界大戰期間至20年代中、後期)。其中心理學傾向之所以沒有政治傾向突出，很大程度上在於他在德國不僅是一位神學家，而且是一個熱心政治的

恩典與先知性批判的關聯，在於人們雖然可以感知、體認恩典，但卻不可能把恩典作為一種現實客體來對待。恩典總是實現在人的一種富有意義的「預期」之中。

社會活動家。1933年，蒂利希由於對自己的《社會主義者的抉擇》不思悔改，被迫流亡美國，從1936年的《歷史的解說》開始，蒂利希全部重要著作都是用英語在美國寫成出版的。儘管這些論著的思想大多在德國時已趨成熟或已形成文字稿，但作為一個移民教授，蒂利希已不再能像在德國那樣自如地進行政治活動，尤其是在美國的生活經歷已使他放棄了以前的一些政治觀點——比如他認為他所設想的宗教社會主義那種高度集權的社會形式對美國這樣的發達社會已不再合適。相反，具有心理學特徵的精神追求，成為蒂利希文化神學關注人的現實生存狀態的一個重要的、甚至是主要的內容，而最能代表這些內容的，或者說這些內容最具核心意義的，就是所謂「終極關切」。

理解終極關切的關鍵在於理解「終極」的含義，終極本身顯然不是一個實體的存在，它作為一種性質、一種狀態、乃至一種要求，必定是無條件的、絕對的。確實，「無條件的」是蒂利希文化神學中最難懂的一個概念，對此甚至不可做一個周圓的定義。按照蒂利希的說法，所謂無條件的或終極的甚麼，意味着「沒有一個人所擁有的那一個」<sup>⑮</sup>。「無條件」所表達的，正是我們的終極，因而也就是無條件的關切——無論我們稱它為「上帝」或「如此的存在」，或那種「如此的善」或「如此的真」，亦或其他任何名稱。如果把這種我們可以進行討論的實存作為一個存在，就會對無條件產生完全的誤解。誰言說「無條件的存在」，就是完全誤解了這一術語的意義。

作為性質而不是存在，這和凱邏斯的意義相同，但凱邏斯的成立和實

現都以無條件為前提。任何東西如果在時間中存在着，就都是有條件的，凱邏斯如果指的僅僅是某一個時刻，一個由過去指向將來的變化，那也仍然是有條件的。無條件作為凱邏斯的前提，並不是一種邏輯關係，更不是指時間上的前後序列，而是說凱邏斯由意義的充滿來實現自身這一狀態所具有的終極性。

蒂利希後來(1942年以後)明確把關於無條件的理解當成一種決定，尤其是一種信仰。這種理解指導我們自身達到一種創造性的現實，以及一種超驗的狀態，這狀態改變我們所從屬於的某種秩序，並與它相矛盾。這種改變，就是把超驗的現實當作一種「賜予」來接受、當作一種「力量」來接受，這種力量「抓住」我們並賦與那瞬時的事物和決定一種無條件的重要性和「意義」<sup>⑯</sup>。在這種改變中，凱邏斯的實現就成為一種「新存在」(New Being)。

無條件所表達的就是人們所終極關切的，但是，終極關切之能夠實現，全在於無條件為人所理解，意味着人所處於的一種「被抓住」狀態。關切的內容可以是多種多樣的，比如可以是嚴肅、熱情、興趣等等，但終極首先意味着「我們必須選擇」一種關切。

終極關切之所以可能，在於人普遍具有的潛在的宗教性。這種潛在特性是人的全部生存的一種核心動力，「是所有生活功能的深層度維」<sup>⑰</sup>。就終極或者無條件來講，宗教導向某種抽象，而就關切來講，宗教就導向了具體。宗教或信仰，「是為存在本身的力量所抓住的一種狀態」，而這種力量就叫着「無條件關切」或者「那無條件地關切者」<sup>⑱</sup>。因此，終極關切

把超驗的現實當作一種「賜予」來接受、當作一種「力量」來接受，這種力量「抓住」我們並賦與那瞬時的事物和決定一種無條件的重要性和「意義」。

的含義包括無條件地惠顧我們和導向無條件的意義這兩個方面。蒂利希一再強調，人被終極地關切所涉及的只是形而上學的終極；另一方面，除非是關於現實和我們生存的終極決定者，而且除非存在本身擔任這種決定，沒有甚麼可以恰當地作為終極關切。蒂利希承認真正理解終極關切的人很少，但他說他從未見過誰根本沒有經歷過對終極關切的體驗。這裏的普遍性，在於潛在宗教性與自由意志的統一。當我們說終極關切意味着我們被甚麼東西「抓住」時，並非指我們別無其他選擇。「被抓住僅僅意味着我們不能創造它，而是在我們之中發現它」。「我們不能創造，但我們並不能自由地接受。這就是自由意志。」<sup>⑫</sup>

有限的存在是一種邊界狀態，終極關切就是要賦予它無限的意義，並防止由於不自覺而陷入各種非存在。非存在不是說不存在，而是指無意義或用有限的意義來拒絕無條件意義。也正是在終極關切對人的生存的必需性這個意義上，蒂利希才大力鼓吹和提倡所謂「存在的勇氣」，即具有「不顧」(in-spite-of)性質的勇氣。由於不顧非存在的威脅，由於敢於承擔命定的危機，所以才叫着「勇氣」<sup>⑬</sup>。除了陸續完成出版的《系統神學》第二、第三卷外，《存在的勇氣》是蒂利希最後一部重要著作，它在新教原則和終極關切的哲學意義上，對具有心理學性質的「勇氣」作出本體論意義的闡說。存在的勇氣承擔着對終極關切的持信和對新存在的期待。在這種持信和期待中，蒂利希文化神學的「新教原則」仍在，然而30年代那種政治要求已消融在對生存狀態的心理調整之中了。從這種由政治而心理的側重轉變中，

透露出二十世紀神學的一大特徵化趨向，即宗教的世俗化和信仰的絕對性。

### 註釋

①②⑫ D. Mackenzie Brown (ed.): *Ultimate Concern — Tillich in Dialogue* (New York, 1965), p. 30; pp. 4, 7; pp. 17, 9.

③⑥⑧⑪⑭ 《政治期望》(中譯本，四川人民出版社，1989)，頁21；頁80；頁72；頁66、93；頁35、36。

④ P. Tillich: *Systematic Theology* (Chicago, 1963), Vol. 3, p. 102.

⑤ P. Tillich: *The Interpretation of History* (New York, 1936), pp. 81, 85.

⑦⑨⑩ 蒂利希：《社會主義者的抉擇》(Die Sozialistische Entscheidung), Franklin Sherman 英譯本(New York, 1977)，導言：頁4-5；頁129。

⑫ P. Tillich: "Beyond Religious Socialism", *The Christian Century* 66 (1949), pp. 732-33.

⑬ P. Tillich: *The Protestant Era* (Chicago, 1948), p. 88.

⑭ 參見《政治期望》中譯本，頁61；據亞當斯翻譯，「形式」(form)往往與「格式塔」(Gestalt)同。

⑮ P. Tillich: *Dynamics of Faith* (New York, 1957), p. 98.

⑯ P. Tillich: "'Faith' in the Jewish-Christian Tradition", *Christendom* (Fall, 1942).

⑰ P. Tillich: *Man's Right to Knowledge* (New York, 1955), p. 80.

⑱⑲ P. Tillich: *The Courage to Be* (New York, 1952), p. 172; Ch. 2.

蒂利希承認真正理解終極關切的人很少，但他說他從未見過誰根本沒有經歷過對終極關切的體驗。這裏的普遍性，在於潛在宗教性與自由意志的統一。

孫 津 南京人，1988年獲北京師範大學文學博士學位。現於魯迅文學院(北京)任教，講授比較現代化、文化神學、美學。主要著作有《基督教與美學》、《在哲學的極限處》等。