

響兩間的造化……如果不能盡心知性修養自己，就有可能造成惡濁之氣而影響兩間，自己也就不能全歸本體」(頁318)。由此，人世間行為的善惡，也就有了終極的價值。這對於克服縱欲主義、虛無主義等傾向，進而體認到善對人生的根源性，都是極富意義的。

對於船山的這一重要思想，此前的絕大多數船山研究者都未曾略及。前輩學人唐君毅、嵇文甫的研究於此雖有所涉，但均未能達到如此全面深入的領會。陳來之所以獨能於此處見其大旨，恐與他本人的價值關切不無關聯。換言之，這一核心洞見的揭示也許可以視為某種終極關懷上的共鳴的結果。這從側面提示我

們，真誠的價值關切也許可以成為深入且富洞見的詮釋工作的引領者。

在寫作中一向內斂的陳來在「緒言」的結尾處寫下了這樣一段話：

至於本書的書名，我再略說幾句。本書的研究對象是王船山對於道學經典的詮釋，船山的哲學思想正是通過這些詮釋被全面表達出來的。船山晚年對張載《正蒙》的詮釋則顯示出，他的所有思想努力是致力於儒學正統的重建，從思想文化上端正中華文化的生命方向。所以本書最後定名為《詮釋與重建》。(頁18)

這固然是有關船山思想努力的不易之論，或許同時也可以視為先生的自道之語。

## 對上帝的重新闡釋

- 孫傳釗、林東林



約納斯 (Hans Jonas) 著，張榮譯：  
《奧斯威辛之後的上帝觀念——  
一個猶太人的聲音》(北京：華夏  
出版社，2002)。

如果說二十世紀是人類歷史上最殘酷的世紀，那麼猶太民族便是這個殘酷世紀最悲慘、也是最深刻的見證人，猶太民族的獨特經歷與命運、猶太文化的深厚傳統和猶太知識份子特有的敏感與文化素養，使得猶太思想家對現代性的反思與批判對當代人類思想作出了特殊而

海德格爾的四個德裔猶太人弟子：阿倫特、洛維特、約納斯、馬爾庫塞，他們雖然都關注社會政治倫理，可是其中對包括猶太教在內的宗教研究終生抱有濃厚興趣並作出貢獻的只有約納斯。但中國學術界對約納斯《奧斯威辛之後的上帝觀念》這一名著，沒有給予足夠注意；該書對種族滅絕後的對神學重新闡釋有重要貢獻。

納粹屠殺猶太人的歷史悲劇，給猶太教教義的闡釋帶來了一個巨大的難題：舊約《聖經》中的上帝是具有深深的慈悲之心的上帝，而不是對違反自己規定的戒律的選民不惜處以嚴酷刑罰的上帝。但是，在對猶太人的種族大屠殺發生以後，由於這麼大規模的對上帝選民的宗教犯罪是前所未有的，用以往的上帝概念已經難以解釋這次悲劇的根源和上帝的功能了。

突出的貢獻，因而也必將對人類的思想和價值觀念產生意義深遠的影響。

前年，約納斯 (Hans Jonas) 的《奧斯威辛之後的上帝觀念》(*Der Gottesbegriff nach Auschwitz*) 的中譯本出版(下文所標頁碼均引自此書)，儘管近年來國內學者張汝倫介紹了約納斯的生平，張慶熊為約納斯《責任原理：技術文明時代的倫理學探索》(*Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*) 作了書評(均見上海書店的《文景》)，但是，國內學術界注重於《責任原理》一書的影響，對《奧斯威辛之後的上帝觀念》這一小冊子在約納斯所有著述中的重要地位和價值——他對種族滅絕後的對神學重新闡釋的貢獻——沒有給予足夠注意，而這一領域也是理解他整個思想的不可分割的一個部分。海德格爾的四個德裔猶太人弟子、聞名世界的學者：阿倫特 (Hannah Arendt)、洛維特 (Karl Löwith)、約納斯 (Hans Jonas)、馬爾庫塞 (Herbert Marcuse) 都是被基督教文化、日爾曼文化同化了的猶太人，雖然都關注人類社會政治倫理，可是其中對包括猶太教在內的宗教研究終生抱有濃厚興趣並作出貢獻的只有約納斯。

約納斯1903年生於德國西部門興格拉德巴赫 (Mönchengladbach) 一個猶太家庭，1921年就讀弗萊堡 (Freiburg) 大學，此後追隨海德格爾在馬堡 (Marburg) 大學學習。在海德格爾和神學學者波爾特曼 (Rudolf Bultmann) 指導下完成的博士論文《諾斯提教和古代晚期精神》是他早

期的業績。1933年，在海德格爾公開站出來支持納粹的時候，約納斯從德國流亡到倫敦，後在1934年到達耶路撒冷，並於1938年受聘於希伯萊大學。1940-1945年期間，作為英國軍隊猶太旅的一名戰士，約納斯參加了反法西斯戰爭，1949年應施特勞斯 (Leo Strauss) 邀請去蒙特利爾的麥吉爾 (McGill) 大學任教。1955-1976年間，約納斯任教於紐約社會科學研究新學院，1993年2月5日在其紐約家中溘然長逝。

納粹統治時期六百萬歐洲猶太人被屠殺的歷史悲劇，給猶太教教義的闡釋帶來了一個巨大的難題。根據猶太教古典文獻，舊約《聖經》中的上帝是創世主，也是救世主。給了以色列選民以法律的上帝是具有深深的慈悲之心的上帝，而不是對違反自己規定的戒律的選民不惜處以嚴酷刑罰的上帝。但是，傳統中這樣的對上帝的闡述，在對猶太人的種族滅絕大屠殺發生以後，就很難成立了，遭到人們根本上的懷疑，因為這次災難與至今為止的歷史上所有的大悲劇不一樣，這麼大規模的對猶太人的屠殺、對上帝選民的宗教犯罪是前所未有的，用以往的上帝概念已經難以解釋這次悲劇的根源和上帝的功能了。即使用中世紀猶太人遭受迫害的時候還可以用殉教，或者以自己成為上帝的證人來解釋和自慰，現在在納粹的滔天罪行面前，這些解釋都顯得陳腐了，也難以自圓其說了。

對種族滅絕的大屠殺，神學要作出的反應是要涉及很廣泛的領域。最普通的解釋——為上帝辯護是：奧斯威辛發生這樣的事情的時

候，上帝不在現場。假如那時候上帝在現場的話，全能的上帝決不會允許這樣的悲劇發生。因為如果把納粹的惡行看作是上帝對不虔誠的猶太教徒的懲罰的話，那麼如此多無辜猶太人遭難的事實，很難使這種解釋站得住腳。主張解釋成大屠殺發生的時候上帝不在現場的學者中也有人提出另一種說法：猶太人必須作出這樣一重大的犧牲之後，才能取得對希特勒的勝利，那是因為由倖存下來的猶太人會達成了他們的信仰，所以，決不能放棄猶太教的信仰。對大屠殺做後一種闡釋的代表人物是法肯海姆 (Emil L. Fackenheim)。總之，奧斯威辛的人間悲劇給猶太人的生活與信仰帶來巨大的衝擊，猶太教的神學須要以新的理論來闡釋，因為上帝自身已經顯得支離破碎了。

約納斯對上面兩種闡釋，採取走中間道路的方法。他既不承認悲劇發生時上帝不在現場的說法，也不認為舊約《聖經》裏慈悲、全能的上帝對如此恐怖的暴力會保持沉默。他受到同時代經驗主義的影響，追求一種與先前不同的神學的解釋。他認為必須強調，以往神學的解釋都是出於一種神話的臆測——認為上述兩種解釋都是未曾經過充分探究，所以還有做出另一種神學解釋的可能性。即上帝在現場，卻沒有進行干涉，因為上帝不具有干涉的力量：「不是因為他(上帝)不願意，而是因為他不能。」(頁32)——有這種可能性。也許是人類還不知道，上帝已經不是先前那樣全能的了。上帝的力量在開創世紀的時候已經使用完了。也就是可以這樣解釋：上帝開天闢地以後，為了給自己的

自由意志留有餘地，所以只能將力量集中於有限的行為。「他通過創造本身放棄了一切在一切中存在」(頁24)。上帝創世紀的行動就是以「自我限制為一個世界的存在和自治開闢了空間」(頁35)。這種行動就是上帝的一個自我放棄和犧牲的行動。上帝借助於「放棄自己的神聖不可侵犯而允許世界的存在」(頁37)。約納斯假設道，如果「永恆並非時間中發生的事情不能觸及，那麼，從來就不會有同一個事物的重複出現，因為在上帝經歷了世界的一個進程之後，上帝將不是同一個上帝了」。換句話說，「那裏不會存在一個無差別的僵死的永恆，而是一個伴隨着自我積累的時間果實一起成長的永恆。」(頁22)他的這種說法，與開創天地後的上帝自我收縮之說——上帝內斂說 (Zimzum) 是一致的。所以這裏所謂的全能與我們傳統神學認識中的全能相比，是一種相對的有時間限制的概念。上帝的力量被縮小到可能會讓自己的信徒遭難的那種程度。約納斯指出，原先那種神的全能說本身，即使不是出自一種戲劇性的臆測，也只是從神學領域以外的一種野史推導出來的。約納斯認為，這種神話表達了一個人造的上帝的形象，他是一個在時間上有開端而並不具有完整存在的上帝，這一存在憑藉永恆而保持了自身的同一性。儘管這一神聖的產生概念和希臘的柏拉圖—亞里士多德學說的傳統相矛盾，但是，約納斯卻並不認同傳統學說中的權威地位，在他看來，自從其與猶太教和基督教神學傳統匯合以來，它便不知不覺地就把一個權威據為己有，而按照真正猶太教(也是基督

約納斯認為，上帝已經不是先前那樣全能的了，他的力量在開創世紀時已經用完。由於這一設定，也就是可以這樣解釋：上帝在開天闢地以後，為了為自己的自由意志留有餘地，便借助於「放棄自己的神聖不可侵犯而允許世界的存在」。上帝的力量被縮小到可能會讓自己的信徒遭難的那種程度。

教的)準則，這個傳統是絕對沒有享有這個權威的資格的。他說：

這個上帝為一個時代——正在前進的世界進程的時代——自願放棄每一個干預世間事物的自然進程的權力。這個上帝對世間事物向他自己的存在的碰撞，不是用他「那強有力的手和伸展的臂」，……而是用殷切、悄聲地宣示他那未實現的目標來回應。(頁32)

在這點上，約納斯的思辨就遠離了最古老的猶太教學說，因為傳統教義中被歌頌的邁蒙尼德的十三個信仰學說中的多數就與「強有力的手」相關：上帝創造的統治權、上帝的揚善懲惡的格律、預言中彌賽亞的降臨等等。

另一方面，在約納斯看來，我們只能言說一個完全不可理解的上帝，說他既是絕對地善，同時又是絕對地全能，可是卻容忍世界以自己的方式存在。一般而言，絕對地善、絕對的權力和可理解性這三個屬性要共存是成問題的，即：其中每兩個屬性的結合會排除第三個屬性。所以，在他看來，奧斯威辛以後的上帝概念只能解釋成：上帝是有善性的，也對現實世界理解的，與邪惡的存在是兩立的。上帝准許並且樂意看到人類自己做點甚麼，然而他擔憂的是決定人類命運的活動家們。這樣上帝也就成了一個容易受到傷害的上帝，有些人類的活動家(如希特勒)可能背離上帝的期望，進而使上帝和人類都受到傷害。這樣一來，就必須承認上帝不是全能的。如他所說：上帝在開天闢地的時候已經拿出了全部力量，已

經不能再給予甚麼了，現在到了人類必須給予上帝幫助的時代了。所以，為了世界的存在，必須有一些義人存在，他們是曉得上帝的愛與律法並與上帝一樣願意自我犧牲的人。時代要求培養有自律性，對他者對話的，具有反抗命運擺布自主的倫理責任心的義人。他說，奧斯威辛之後，「在一個受到敗壞的時代，一種責任倫理是必不可少的」。然而，所謂約納斯「責任倫理」並非我國有些學者解釋為只是一種人類對於科學、技術、對於自然所負的使命，也是人類社會內部的一種規範。

在這一點上，約納斯與海德格爾的那種貌似宗教、排斥他者、服從命運的「存在」的觀念有本質上的不同。他認為，真正的宗教信仰是要將信徒從命運的必然性中解放出來，而且主張救濟的這種信仰不僅不把現世的事件看做事前的預定或「命運的必然」，倒是體現出要超越現世的時間和命運的那種精神的神聖性。《聖經》中所說的上帝對亞伯拉罕、該隱、亞當發出的命令，都只是一種道德的戒律，而不是召喚人們對盲目存在的服從。他在1964年都靈大學舉行的「海德格爾思想與新教神學」學術討論會上如是說：

如果要說起海德格爾的「存在」，就要想起由某種原因發生的事件，那衝擊人類思考的命運注定的突發事件——也就是總統與總統決定的德國的命運。其實，由某種原因發生的事件，毫無疑問，在某一意義上可以稱為命運——「存在」。在當時，在今天，海德格爾思想對如何解答這種命運都沒有給我們一個明

在約納斯看來，上帝是有善性的，也對現實世界是理解的，與邪惡的存在是兩立的。上帝准許並且樂意看到人類自己做點甚麼，然而他擔憂的是決定人類命運的活動家們。有些人類活動家(如希特勒)可能背離上帝期望，進而使上帝和人類受到傷害。他說，奧斯威辛之後，在一個「敗壞的時代，一種責任倫理是必不可少的」。

確的基準。海德格爾自身的行為卻給了我們一個回答，也許諸位已經忘記了這一回答，但是希望大家今後不要忘記這一回答——海德格爾曾經說：「學說和思想不能規定你們的存在。總統自身的存在，而且

只有這個總統存在於現在、將來的德意志的現實中，存在於德意志的法的中間。今後，對所有的人，所有的行為要由他做出決斷，由他負起責任來，我們今天必須更加深深懂得這一點！噯，希特勒！」

## 《二十一世紀》網絡版目錄

2005年6月號、7月號

- 第39期 2005.6.30**
- 謝 泳 一九四九年前相對論傳播及對中國知識界的影響(全文版本)
- 吳 夫 公民之痛與勞教之癢
- 蕭亮中 金沙江邊農村人口流動類型分析——以車軸村為個案
- 黃東東 三峽移民的德門——美德與貧窮不會攜手行進
- 黃 勇 晚清科學小說之衰蛻——以《新紀元》為中心
- 馬永生 淺論張愛玲小說中的怨婦形象
- 張耀傑 曹禺戲劇中的「絕子絕孫」——兼論中國傳統宗教文化的野蠻罰罪
- 吳德淳、林鴻鈞 不只是愛情故事——《戀戀風塵》與《悲情城市》中的現實意識
- 丁燕燕 重要的是大環境——與旅法藝術家楊詰蒼談西九龍計劃
- 唐小兵 後啟蒙與公共知識份子的消解
- 尹 欽 何處是歸程？長亭連短亭——評《大河移民上訪的故事》(全文版本)
- 陳 賀 從天理世界觀到公理世界觀的轉換——汪暉關於中國現代性的論說
- 第40期 2005.7.30**
- 章慕榮 九一八事變後南京國民政府陸軍武器裝備建設之考察(1931.9-1937.7)
- 陳玉明 對一份上訪材料的社會學分析
- 朱中一 戰爭決定權授權的憲法透視——析《反分裂國家法》第八條
- 韓 恒 關注工會系統的自主利益——對基層企業工會的調查與思考
- 李紅濤、喬同舟 污名化與貼標籤：農民工群體的媒介形象
- 劉 明 論民國時期的研究審查與激勵
- 劉 超 「清華學派」及其終結——譜系、脈絡再梳理
- 彭海濤 國族想像的基礎及其暴力——「中國八分鐘」再解讀
- 羽 戈 肉欲書寫的興起與哲學的缺席——解讀《鵝毛筆》
- 王雅璋 鄉村的記憶：歷史與實踐——一個方法論的批判性梳理

## 圖片來源

封面、封二下 陳方正攝。封二文字：金觀濤。

封二上、38、39 劉小軍攝。

封二中、22、44、51 資料室圖片。

頁8 《東亞三國的近現代史》共同編寫委員會：《東亞三國的近現代史》(北京：社會科學文獻出版社，2005)，封面。

頁64、65、66、67 謝至德攝。

頁81上 龐貝城 House of Pinarius Cerealis 壁畫。

頁81下 阿徹：《額爾金勳爵與他的大理石像》(局部)。

頁82 阿爾特多費：《阿歷山大的戰役》(局部)。

頁83 布萊克：《阿爾比恩站起來》。

頁84 杜尚、漢密爾頓：《大玻璃》。

頁86 普桑：《冬天》。

頁89 俞遵義攝。

頁126、127 作者提供。

頁135 Neil J. Diamant, *Revolutionizing the Family: Politics, Love, and Divorce in Urban and Rural China*,

1949-1968 (Berkeley: University of California Press, 2000), cover.

頁143 Carlota Perez, *Technological Revolutions and Financial Capital: The Dynamics of Bubbles and Golden Ages* (Cheltenham, UK; Northampton, MA: Edward Elgar Publishing, Inc., 2002), cover.

頁147 石約翰 (John E. Schrecker) 著，王國良譯：《中國革命的歷史透視》(上海：東方出版中心，1998)，封面。

頁152 陳來：《詮釋與重建——王船山的哲學精神》(北京：北京大學出版社，2004)，封面。

頁155 約納斯 (Hans Jonas) 著，張榮譯：《奧斯威辛之後的上帝觀念——一個猶太人的聲音》(北京：華夏出版社，2002)，封面。

封三上 基里科：《紅色巨塔》。

封三下左 克萊因：《藍色海綿浮雕》。

封三下右 金霍爾茨：《小餐館》(局部)。

封底 西斯利：《到舊渡口的小徑》。