

编者絮语：

“终极”问题的由来与延展 ——从文学和哲学领悟“终极关怀”

杨慧林

现代意义上的“终极关怀”（ultimate concern）出自神学家蒂利希（Paul Tillich）。研究者认为这是他“根据自己的理解以及人类宗教的现象学考察，对上帝‘观念’给出的定义”^①。为什么考察“人类宗教”竟会如此界定“上帝”？其中的潜台词显然在于：人类自身的经验与人对上帝的理解，其实是相互成全的。

在蒂利希看来，人类的有限性使一些根本性的问题无从回答，无从回答则往往会归结于无需回答的上帝，从而上帝被用来“称谓人类的终极关怀”^②。这常常被认为是“无意识的、隐蔽的”，然而就蒂利希的讨论而言，既可以说“没有一个文化创造能够隐瞒自己的宗教根基”^③，也可以说“神学上的‘回答’实质上是由世俗文化

^① Bernard Martin, *The Existentialist Theology of Paul Tillich* (New York: Bookman Associates, 1963), 144.

^② Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. 1 (Chicago: The University of Chicago Press, 1951), 211.

^③ Paul Tillich, “Aspects of a Religion Analysis Culture,” in *The Essential Tillich: An Anthology of the Writings of Paul Tillich*, ed. F. Forrester Church (Chicago: The University of Chicago Press, 1999), 103.

提出的‘问题’所形成的”。^①

于是有蒂利希“为神学确定的”两项“标准”：第一，“神学所探讨的对象，是能够成为终极关怀的东西”；第二，“我们的终极关怀决定了我们存在还是不存在”。^②对神学家来说，这当然“表明了宗教体验具有实存的性质”^③，但是如果虑及上文的“问题”与“回答”之关联，那么“无需回答”绝不仅仅是将“无从回答”的问题交托给某种信仰，却是在“问题”与“回答”的相互成全中说明信仰，亦即说明“人类宗教”之所以然。因此蒂利希才会说：“只有神圣能给人以终极关怀，给人以终极关怀也才成其为神圣。”^④

换言之，人感受到自身的有限性，才有终极关怀的问题；而终极关怀既回应了人的价值追索，也使神圣何以为神圣得到解说。就此，“神圣”与“终极关怀”不仅是互为“称谓”，也应该仅仅是互为“称谓”，未必要从超越自身转向“神圣”，或者任何可能被神圣化的替代品。这同样是必须持守的限度之所在，否则便无所谓“终极”。也许由此才能理解弗莱（Northrop Frye）的“初级关怀”（primary concern）、“次级关怀”（secondary concern）及其对蒂利希的延展。

弗莱多次提到：“希望我所说的关怀是不言自明的”^⑤；而问题的关键在于，弗莱所说的primary，既是“初级”更是“首先”，甚或“首要”。这当然是针对着蒂利希，因为在他看来：“蒂利希用‘终极’特别表明宗教关怀”，恰恰湮没了primary的另一重涵义^⑥；与之相应，弗

^① 利文斯顿等：《现代基督教思想》（下），何光沪等译，南京：译林出版社2014，第303页。[James C. Livingston, et al., *Modern Christian Thought*, Vol. 2, trans. HE Guanghu, et al. (Nanjing: Yilin Press, 2014), 303.]

^② Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. 1, 12, 14.

^③ James C. Livingston, Francis Schüssler Fiorenza, et al., *Modern Christian Thought: The Twentieth Century*, Vol. 2, 2nd ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 142.

^④ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. 1, 215.

^⑤ Northrop Frye, *Myth and Metaphor: Selected Essays, 1974-1988*, ed. Robert D. Denham (Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1990), 21, 120, 267.

^⑥ *Ibid.*, 88.

莱一再强调“初级关怀必须成为首要的关怀”^①。

弗莱的理据似乎始终是“形而下”的：“不关心食物一天也活不了，不关心上帝也许可以活一辈子”^②；他显然也是刻意将“初级关怀”描述得难登大雅之堂：“初级关怀本是最为粗鄙的观念，亦即活着比死去好，快乐比悲伤好，自由比奴役好”^③，后来又加上“吃饱比挨饿好、健康比生病好”等等^④。如此平庸的“初级关怀”何以能成为“首要的关怀”呢？这就引出了弗莱对“次级关怀”的论说，以及其中高于“初级”的种种“理想”为什么必然崩解。

按照他的说法，“次级关怀包括忠实于自己的群体、宗教或者政治信念、阶级身份”^⑤；亦即“我们所关怀的，其实是使我们自己之所在成为用战争予以保卫的国家，成为由强制同意和迫害异端予以维系的宗教皈依，成为不同阶层享有不同权益的阶级结构”^⑥。

弗莱对此的挖苦和批判一针见血：“我们愿意活着，但是我们卷入战争；我们崇尚自由，但是我们容忍大量的公民低人一等；时至20世纪……既剥削人类，也剥削自然的恶习，已经使我们面临生存还是毁灭的抉择。”^⑦如果这就是“高一级”的“关怀”，那么当今世界必然意味着“次级关怀的迅速崩解”^⑧。

蒂利希开启的问题本来是基于人类的有限性；“神圣”与“终极关怀”互为“称谓”，绝非以“神圣”之名论说任何价值的必然合法。而根据弗莱的分析，“高一级”的“关怀”一旦成为支配性秩序，只能愈发凸显我们自身的尴尬。这既不能慰藉人心，也无助于解

^① Northrop Frye, *Myth and Metaphor: Selected Essays, 1974-1988*, ed. 91, 120, 267.

^② Ibid., 88.

^③ Ibid., 21.

^④ Ibid., 267.

^⑤ Ibid., 21.

^⑥ Ibid., 88.

^⑦ Ibid., 120.

^⑧ Ibid., 58.

决现实世界的悖谬。在这样的意义上看，弗莱的主张并非退回“初级关怀”，却是如何重寻“终极”的问题。

究其根底，这实际上进一步凸显了蒂利希的初衷：“终极”问题的由来关涉于信仰对宗教超验的理解，然而“终极”之谓不仅针对着世俗价值，也针对着同样可以被世俗化的宗教或者任何信仰形式。因此，诉诸“终极”才成其为“神圣”，成其为“神圣”则必须具备“终极”的品质。蒂利希的“文化神学”恰恰体现了这种双重的针对性，而弗莱之说似乎对蒂利希有所批评，却未必不是从“神学的文化”演绎同一个主题。概而言之：蒂利希是以“终极关怀”作为“神圣品质”（the quality of holiness）的唯一界说，弗莱则是用“忠实于自身的信仰”（loyalty to one's own beliefs）道破各色人等的“伪终极”。这应该是“终极”之谓的最为紧要之处，可能也注定要向文学—哲学的表达予以延展。

比如，弗莱的信心就在于不同于“常规语言”（normal language）的文学：“文学作品可以超越空间、时间和文化……我们这个时代仍然充满意识形态的死结，仍然有诸多愚蠢而不负责任的人鼓吹‘用战争消灭其他人的意识形态’，因此文学的关键作用还具有新的社会价值。”^①他再次提醒我们：但丁（Dante）和弥尔顿（Milton）描述的宇宙早已被视为伪科学，却无损其文学价值，如同诗人瓦雷里（Paul Valery）所说“宇宙论也是一种文学”。^②总之，文学的寓托未必有经验的依据，却可能成为“终极”理想的唯一居所，这亦如蒂利希对“神圣”的定义。

这种以诗性逻辑求真的思路，早有维科（Giambattista Vico）“真即成真”（verum factum）的著名命题，用弗莱的话说：“‘真’在于我们塑造的世界，而非我们观看的世界。”^③由此，蒂利希的“终极

^① Northrop Frye, *Myth and Metaphor: Selected Essays, 1974-1988*, 268.

^② Ibid., 119.

^③ Ibid., 122.

关怀”也得到文学的解说。无论从思辨还是从诗意出发，勘破“次级关怀”的虚妄当是蒂利希与弗莱的根本关联。而这一关联，又回应着贯穿古今、融通中外的“有限”与“无限”。

就中国典籍而言，《论语·子罕》“逝者如斯夫，不舍昼夜”^①，也许最为典型地代表着生命短暂所引发的永恒之叹。苏慧廉（William Edward Soothill）引朱熹《四书章句集注》为之作注：“天地之化，往者过、来者续，无一息之停”；此处删去了随后的“乃道体之本然也，然其可指而易见者，莫如川流”^②一句，但是苏慧廉的英文解释却几乎就是朱熹此言的翻译——“自然的演进在变化中从不中断、也不停歇，这就是‘道’的外显，流水则是最简单的证明。”^③苏慧廉还以他所理解的“程子之说”为证：“这就是‘道’的本质……日月更迭、冷热交替、水流不止、事无穷尽。”^④理雅各（James Legge）则将“天地之化”，直接解释为西人所谓的“自然规律”（our “course of nature”）^⑤。无论以经解经还是中西互释，古代智慧的关联始终依稀可见。

《论语》的另一位译者李克曼（Pierre Ryckmans, or Simon Leys），进而将孔子比之于赫拉克利特（Heraclitus）：“万物流动如此，这与‘万物尽在流变’毫无二致，孔子和赫拉克利特真乃同侪也！”在

^① 参见《论语·子罕》，中文及理雅各（James Legge）英译本参见<https://ctext.org/Analects/zi-han>。[Confucius, *The Analects*, Chapter 9 “Zi han,” Verse 17, please see <https://ctext.org/Analects/zi-han> (Accessed on August 1, 2020).]

^② 参见朱熹：《四书章句集注》之《论语集注》。[Zhu Xi, “Collected Commentaries on *Analects*,” in *Sishu zhangju jizhu* (Interlinear Analysis of and Collected Commentaries on the Four Books), Chinese texts please see Chapter 9 verse 16: <https://ctext.org/si-shu-zhang-ju-ji-zhu/zi-han-di-jiu/zh> (accessed on August 1, 2020).]

^③ 苏慧廉译本参见：William Edward Soothill, trans., *The Analects of Confucius* (Yokohama: The Presbyterian Mission Press, 1910), 442。

^④ Ibid.

^⑤ James Legge, trans., *The Analects of Confucius*, in *The Chinese Classics with a Translation, Critical and Exegetical Notes Prolegomena, and Copious Indexes*, Vol. 1 (Shanghai: East China Normal University Press, 2010 [1893]), 222.

李克曼看来：“流水作为超越国界的普遍隐喻，不仅意味着不懈的道德追求，也能提供心理和情感的慰藉。”他还用塞缪尔·约翰逊（Samuel Johnson）的话说：“我们的思想和身体永远处在流动之中，每时每刻既有所失，也有所得。”^①

如上梳理，“逝者如斯”可能确实是最为简单，也最为普遍的经验。然而正如中国的圣贤由此窥见“道体之本然”，西方哲人同样是从有限的日用伦常体会永恒和无限。这一“终极”与“初级”的潜在关联，恰好应和着弗莱重寻“终极”的问题：“有限”僭越“无限”的“自我神圣化”，或者假借“神圣”之名的“自我合法化”，其实居然是如此脆弱不堪。

而从“初级”体悟“终极”，有限与无限的哲学问题常常又体现为可以经验的人之生死。如果仍以《论语》为例，那么常人虑及生死，最大的祈愿似乎莫过于“寿”，而《论语》论及“寿”字仅有“知者乐，仁者寿”一处（《论语·雍也》）；更多的倒是“丧”“终”等等。所谓“不知生焉知死”每每引自孔子，殊不知“生”者有限、“寿”者有涯，“终极”的问题注定是在“有限”的感知中得以激发。如果就此溯及蒂利希的“文化神学”、弗莱的“神学文化”，或可知“终极”之谓不仅要超越“神圣”的旗号、“身份”的局限，还暗示着我们身在其中的世俗期待可能包含了全然相反的逻辑。

有鉴于此，从文学和哲学领悟“终极关怀”当属“终极”问题之必有之义。为此，我们特别邀请了几位欧美学者从各自的专长介入这一话题，同时也拟推及中外名著，兼论文学-思想，以求回应其由来，追索其延展，厘清我们阅读经验中的共同关注。比如：生存与毁灭、幸福与不幸、入世与出世、彼岸与今生、智慧与愚钝、恩惠与报偿、为己与为人、责任与宿命……这也是本辑较多选用了译稿的主要原因。用伊利亚德（Mircea Eliade）的话说：“宗教……并不意味着对上

^① Simon Leys, trans., *The Analects of Confucius* (New York: W. W. Norton & Company, 1997), 162.

帝、诸神或者鬼魂的信仰，而是指对于神圣的经验”；这不仅不需要人们脱离凡俗，而且刚好相反：“神圣的存有（sacred beings）是借助凡俗的存有（profane beings）得以彰显”，比如通过“一块石头、一棵树、一顿晚餐、一个婚礼、一次生日聚会、一场狩猎活动”，我们都可能“与神圣相遇”。^①

这些讨论既是西方学者基于文学经典的意义阐发，也包含着对于蒂利希-弗莱之“终极”论说的回应和补充。比如罗随缘（Mark Larrimore）特别介绍了卡伦（Horace Kallen）久已被遗忘、近年却重新受到关注的文章《世俗主义乃自由社会的共同宗教》（*Secularism as the Common Religion of a Free Society*）。^②

值得注意的是：无论卡伦的“宗教世俗主义”（religious secularism）还是贝拉（Robert Bellah）的“公民宗教”（Civil Religion），可能同样印证了蒂利希所面对的理论前提：“神学的‘回答’实质上是由世俗文化提出的‘问题’所形成的”^③；卡伦的老师威廉·詹姆斯（William James）针对体制化信仰的所谓“二手虔诚”（second-hand pieties），则几乎与弗莱所痛斥的“次级关怀”如出一辙。这再次提醒我们：“终极”之所以成为问题，恰恰是对“绝对可靠权威”（infallible authority）的根本质疑，而绝不是假借“神圣”的名义获取先天的合法性。于是才有“终极”、而不是“次级”或者“二手”，于是这一缘起于宗教信仰的“关怀”才需要更具超越性的延展。因为正如罗随缘所说：“阻止真理成长的最大障碍可能是那种

^① 伊利亚德：《世界宗教理念史》卷一，吴静宜等译，台北：商周出版社，2001年，第26、15页。[Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses II: De Gautama Bouddha au triomphe du christianism*, trans. WU Jingyi, et al., Vol. 1 (Taipei: Cite Publishing Ltd., 2001), 26, 15.]

^② 罗随缘：《作为上帝意旨的世俗主义：贺拉斯·卡伦对多元主义即终极关怀的“希伯来式”理解》，陈龙译，见本刊第14页。[Mark Larrimore, “Secularism as the Will of God: Horace Kallen’s ‘Hebraic’ Understanding of the Pluralism as an Ultimate Concern,” trans. CHEN Long, in this issue, 14.]

^③ Livingston, *Modern Christian Thought*, Vol. 2, 153.

主张真理是（并且必须是）被彻底固定下来的理念”。^①

英国诗人布莱克（William Blake）的《天真的预言》（*Auguries of Innocence*）留有名句：

To see a World in a Grain of Sand,
And a Heaven in a Wild Flower.
Hold Infinity in the palm of your hand,
And Eternity in an hour.^②

而在中国读者看来，这当然与“一花一世界，一叶一菩提”的《华严经》息息相通，因此几乎注定会被译作中国式的五言诗：“一沙一世界，一花一天堂，无限手中握，刹那是永恒。”借此反观张若虚的《春江花月夜》，亦可感受中外古今之间的遥相呼应：“谁家今夜扁舟子，何处相思明月楼”；似乎是咏叹人生的眷恋，但是宇宙沧桑终将启发出“江畔何人初见月，江月何年初照人”的永恒追问，直指人心。

从“有限”体悟“无限”、从“神圣”反观“日常”，或可说本是两个相反相成的向度；其最终的旨趣却同样是从“破执”建立真正的希望，从“江月年年望相似”的现世经验，品味“满船空载月明归”的精神升华。文学与哲学中的“终极关怀”，此之谓也。

^① 参见本期正文第14页。

^② William Blake, “Auguies of Innocence,” in *Songs of Innocence and Experience: with Other Poems* (London: Basil Montagu Pickering, 1866), 96.