

理性时代的上帝观

张庆熊

[英文提要]

This paper reviews the development of the concept of God since the Renaissance and the Protestant Reformation in the West. It has often been said that the Modern Age is the Age of Reason while the Middle Ages is the Age of Faith, and that the subsequent progress of the Modern Age versus the Middle Ages is realized as faith is replaced by reason. God is in eclipse while reason is at the helm. However, reason and faith are not necessarily contradictory.

Reason can be differentiated into teleological reason and instrumental reason, communicative reason and objectifying reason. Teleological reason and communicative reason have encouraged man's pursuit of the purpose of history, and the meaning and value of life, all of which lead to an understanding of God. However, an alienation of reason has occurred in recent time: objectifying reason has suppressed communicative reason while instrumental reason has negated teleological reason. It is this alienated reason that contradicts faith. Therefore, to resurrect the eclipsed God, modern theologians had to devote themselves to the promotion of theological reason and communicative reason. From

the Judaic theologian Martin Buber (1878—1965) to Protestant theologians Karl Barth (1886—1968), Emil Brunner (1889—1966), and Paul Tillich (1886—1965), to the Catholic Pope, John Paul II, they all championed the need for intersubjective and intercultural dialogue. It is their hope that through apprehending the ultimate meaning and purpose of life, modern man could hearken to the call of God and follow His will.

学术界常把近代 (modern time) 称为理性的时代, 这是相对于中世纪的信仰的时代而言的。对于什么是当代 (contemporary time) 的基本特征, 学术界则不像对近代那样具有较为统一的想法。有人称它为“非理性的时代”, 有人称它为“分析的时代”。虽然在 19 世纪末和 20 世纪上半叶的哲学界一度兴盛过非理性主义的哲学, 语言分析的哲学, 并影响到神学界, 但是从整体来看, 它们只是纷繁多样的思想潮流中的部分思想潮流, 以它们界定当代的性质未免有以偏概全之嫌。我认为近代的理性精神继续延伸到当代, 而当代的哲学家和神学家对理性作了更加深刻的反思, 他们区分对象化的理性和交流的理性, 区分工具理性和目的理性, 不简单地吧理性与信仰对立起来。本文试沿着理性这条线索对从近代到当代的基督教的上帝观作一概述。

一、理性时代的起源

近代是一个崇尚理性的时代, 是一个文化多元和政治民主的时代, 是一个现世取向的时代。近代人喜爱独立思考和富有批判精神, 向权威和传统挑战, 反对专制主义和集权主义, 争取民主, 要求思想、言论和行动的自自由。近代人努力创造物质的财富, 建

立合理化的社会体制，追求现世的幸福。

这种近代的精神始于文艺复兴和宗教改革运动的过渡时期。自14世纪起在意大利蔓延开来的文艺复兴运动恢复了古希腊人热爱智慧和自由创作的精神，肯定人的尊严、自由和能力，确信人能充分发展自己的智慧和创造力，能揭示宇宙的秘密，能认识自然的规律，以知识为力量谋求人间的幸福。文艺复兴运动反对中世纪的禁欲主义，反对那种视现世的人生为罪孽和把全部希望寄托于来世的人生观。文艺复兴时期的艺术家致力于表现自然的美、人体的美和人的精神的美。他们的艺术作品至今令我们叹为观止。就总体而言，文艺复兴时期的代表人物不是不信上帝的，他们所反对的不是上帝本身，而是一种陈旧或虚假的上帝的观念，即一种压抑人性和蔑视人的现世生活的上帝观念。他们认识到上帝的伟大和上帝的创造的伟大，这其中特别包括上帝所创造的人的理性力量的伟大，正是在这种认识的鼓舞下，他们从事艺术创作和科学研究，并取得辉煌的成就。然而在当时的教会中保守的力量占据支配的地位，文艺复兴时期的许多艺术家、思想家和科学家常受到压制和迫害。

15世纪在德国等地掀起了宗教改革运动，它的直接的起因是反对罗马教廷的销售赎罪券的活动。马丁·路德提出了反对赎罪券的九十五条论纲，宣布对罪的赦免只有上帝才能做到，教皇是做不到的，而上帝的救赎是上帝对罪人的白白恩赐，是不收取任何尘世的钱财的。教廷销售赎罪券是为了尘世的人（教皇和主教）的利益，即使用于建造教皇的教堂也不过是在显耀尘世的一种虚幻的东西，它不代表对上帝的真正的虔诚。对上帝的真正的虔诚是一种内心的精神活动，是人的心灵在圣灵的帮助下与上帝的直接交往。马丁·路德进而提出“因信称义”的理论，主张惟凭自己的信仰和上帝的恩赐才能得到拯救。马丁·路德倡导的宗

教改革运动反对了罗马教皇的权威，反对了宗教上的过分讲究礼仪的形式主义，促进了宗教、道德和文化领域中的独立精神，并在人类思想摆脱外在权威的束缚方面贡献了它的一分力量。

按照马克斯·韦伯(Max Weber, 1864—1920)的分析,由宗教改革运动产生的基督教新教不仅对西方宗教的发展具有重大的影响,而且还推动了西方资本主义的发展。路德宗、加尔文宗等新教的教派虽然仍然视天国的幸福为最高的幸福,但他们认为尘世的存在可以为上帝的荣耀服务,社会的活动,特别是劳动,能够增加上帝的荣耀。“整个尘世的存在只是为了上帝的荣耀而服务。被选召的基督徒在尘世中的唯一任务就是尽最大可能地服从上帝的圣诫,从而增加上帝的荣耀。与此宗旨相吻合,上帝要求基督徒取得社会成就,因为上帝的意旨是要根据他的圣诫来组织社会生活。因而尘世中的基督徒的社会活动完全是为了‘增加上帝的荣耀’。为社会的尘世生活而服务的职业中的劳动,也含有这一特性。即使在路德身上,我们也可发现他以胞爱来证明职业中具体化的劳动的合法性。但在他看来,这仅仅是一个未确定的、纯理性的设想,然而到了加尔文宗那里,则成为他们伦理系统中的一个鲜明特点。胞爱只能为了上帝的荣耀而存在,而不是为肉体服务,那么这种友爱首先只能表现在完成自然所给予人们的日常工作中;渐渐地,完成这些工作开始具有了一种客观的、非人格化的特性:只是为我们社会的理性化组织的利益服务。因而根据《圣经》的启示及人的天然的直觉,我们所处的这个极有意义的组织结构以及整个宇宙的安排无疑是上帝为了人类的便利而创造的,这样,就使得为非人格化的社会利益服务的劳动显得也是为了增添上帝的荣耀,从而这种劳动也就成为上帝的意愿了。”^①新

^① 马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,于晓、陈维纲等译,北京,三联书店,1992年版,第82—83页。

教似乎比天主教更提倡禁欲主义，但是新教的禁欲主义与天主教不同。天主教的禁欲主义限制在修道院之内，表现为抵制尘世的物质享受。新教的禁欲主义则体现在勤俭中，通过勤奋的劳动和俭朴的生活抵消肉欲的引诱。于是新教徒热爱劳动，生活俭朴，具有高度的敬业精神和职业道德，努力使社会组织和生产过程合理化，这有助于积累资本，扩大生产，创造愈来愈多的物质财富。物质财富的增长和合理的分配是为了上帝的“胞爱”的教诲，是符合上帝的意愿的。正是基于这一点，韦伯把新教伦理与资本主义精神联系起来。

15世纪的宗教改革运动与当时的政治斗争交织在一起，这导致宗教战争和教会的分裂。罗马教廷失去了对中欧和北欧的许多地方的控制权，而在这些地方基督教新教占据优势，但新教是不统一的，有许许多多不同的教派，互相独立。另一方面，天主教也没有随着宗教改革运动的胜利而消失，仍然在中欧和北欧的某些地区保留了下来。在那里，基本上是“谁的领地，信奉谁的宗教”。在南欧天主教仍然占据优势，但是宗教改革的运动也间接地影响到那里的政治格局。就整个西方而言，宗教斗争和政治斗争以有利于国家的方式而解决。本来教皇和主教的权力高于世俗的国王和领主的权力，现在倒了过来，国王和领主的权力超过了教皇和主教。国家逐渐代替教会作为文化机构，国家控制了意识形态和教育。最后，随着启蒙运动和市民阶级的革命，宗教与政治完全分离，宪法保障公民的信仰自由，宗教团体像其他政治团体和文化团体一样成了市民社会中的一个组成部分。在现代社会，国家成了权力的唯一象征，国家权力的过分膨胀形成了对人的自由的新的威胁。民主和独立的精神本来很合时宜地反对过教会的权威，现在又在攻击国家的家长式的统治，攻击一种以国家形式出现的专制的、束缚人的自由的统治。在现在社会，教会已没有什

么权威，许多地方的教会正在汇同其他市民社会的群众团体一起反抗和防止国家的全权统治。这就是自宗教改革运动以来的西方政治演变的基本格局和线索。

二、上帝的“隐遁”

随着近代的到来，神学与哲学的关系也发生了一种倒转。本来哲学是神学的婢女，现在哲学脱离神学来论述上帝的问题，或者说，现在哲学把神学包括在自己的领域之内，完全以理性的方法论述神学的问题。培根、笛卡尔、斯宾诺莎、洛克、贝克莱、莱布尼兹、康德和黑格尔都写下过专门论述上帝的著作，但是他们的论述都是服从他们的哲学体系的，上帝成了他们的哲学体系中的一个环节。如果他们的哲学体系能够成立，那么有关上帝的论述也能成立。中世纪的哲学与此不同，哲学的理性真理都是服从神学的启示真理的。在近代的西方哲学中虽有唯理论和经验论之争，但就肯定知识的标准是理性而不是启示或权威这一点而论，它们都是理性主义的。

于是我们看到了这样一种奇特的转变：推动从中世纪向近代社会转变的许多思想家和活动家，本来怀着一种对上帝特别虔诚的态度，按照他们对上帝的启示真理的理解，着手进行改革。改革的结果增加了人的自由，增加了人对自己的理性的信心，增加了物质的财富，促进了社会制度的合理化。人们逐步相信，不靠上帝，完全靠人自己，能够建立人间的幸福。甚至有些人遐想，人可以取代上帝成为超人了。终于“上帝死了”的口号流行起来。有些基督教神学家不愿承认上帝死了，但他们也在谈论上帝的“隐遁”或“神蚀”。美国当代宗教社会学家贝格尔(P. L. Berger)写道：

“如果评论家们能对当代宗教达成什么共识的话，那就是超自然者从现代世界隐退了。这种隐退可以用这样一些戏剧性的说法来表达：‘上帝死了’或‘后基督教时代开始了’。或者也可以比较平淡地说，这是一个全球性的也许是不可避免的倾向。所以‘激进神学家’阿尔蒂泽（T. Altizer）以一种信仰告白式的庄严告诉我们：‘我们必须注意到上帝之死是一个历史事件，上帝已在我们的宇宙、我们的历史、我们的生存中死了。’”^①

上帝怎么会死呢？一个会死的上帝难道还是上帝吗？有神论的基督教神学家认为上帝是不会死的，“上帝死了”至多是一个借喻的说法，它不是说上帝本身死了，而是说大多数现代人不信上帝了，对上帝的信仰死了。上帝本身永远活着，他只不过被暂时地遮蔽了起来。他们相信，这只是我们这个时代的暂时的现象。“这个时代便是如此。那么下个时代呢？……上帝之光的遮蔽并不意味着它已经熄灭；明天，那走到中间的遮蔽物就会让开。”^②

不论是有神论者的伤怀，还是无神论者的得意洋洋，在评论从中世纪到近代的转变的时候我们不得不考虑以下几个基本问题：

1、从中世纪的“信仰的时代”到近代的“理性的时代”的转变是一种进步还是倒退？

^① 贝格尔：《天使的传言》，高师宁译，香港汉语基督教文化研究所，1996年，第10页。

^② 转引自奥特（Heinrich Ott）《上帝》，朱雁冰、冯亚琳译，朱雁冰校，香港，社会理论出版社，1990年，第22页。

2、应该如何解释所谓上帝“隐遁”的现象？

对于第一个问题，我们如果从整体上考虑的话，应该承认近代相对于中世纪而言是人类历史的一个重大进步。科学技术发展了，生产力提高了，人们的物质生活条件改善了。文学艺术的形式和内容多样化了，更深入人的生活，更富有表现力。政治民主和学术自由的体制和气氛逐步建立和形成了。人们确立起一种共识，一切价值观念、一切科学和哲学的真理、一切社会的习俗和体制都要经过人们的独立思考和民主的讨论来衡量评定。对于这些成就，我想大部分历史学家是不会否定的，大部分神学家也是不会否定的。一个神学家如果否定了这些成就的话，他怎么来评价文艺复兴运动呢？他（作为一个新教神学家）怎么来评价宗教改革运动呢？要知道文艺复兴和宗教改革运动是称之为“理性时代”的近代的“始作俑者”。如果我们承认在人类历史演变的过程中存在某种目的、某种方向、某种规律的话，我们就须承认近代比中世纪进步了。如果我们根本不承认在人类历史演变的过程中存在目的、方向和规律，而只就大多数人对一定类型的生活方式的喜欢而论，我想今天的大多数人喜欢近代甚于中世纪，纵然近代还有种种恶行和罪孽。

如果我们对第一个问题达成一致的看法，对第二个问题就容易解答了。由于近代被刻画为理性的时代，我们为解答第二个问题需对“理性”作一较为详细的分析。

三、交流的理性和对象化的理性

理性大致可以分为“交流的理性”（communicative reason）和对象化的理性（objectifying reason）。人类的主体相互间有进行交

流的能力,^①有认识对象和进行推理的能力。前者是“交流的理性”,后者是“对象化的理性”。这两种理性也可从语言的两种功能上看出来:语言有在主体间传递信息的功能,语言也有描述对象和论证对象与对象间的关系的功能。我们用语言来进行主体间的交流,用语言描述对象和进行推理。

在主体间的交流中,我向你提问、恳求、命令以及表明自己的看法;我回答你的问题,我同意或否定你的看法,我相信你或不相信你,鼓励你或劝阻你,顺从你或不顺从你;我对你表示爱慕、尊敬或憎恨、鄙视;反过来,你也向我这样做。我们在交谈中联络感情,达成共识,协调行动,明确生活的目的和意义,向着共同的目标前进;或者我们彼此辩论,互相驳斥对方的意见,虽然我们不能取得一致的观点,但多少还是理解对方的立场的。为什么你我之间能够交流呢?这是因为主体间存在交流的理性。如果不存在交流的理性,人与人之间的理解和沟通是不可能的。

这种交流的理性意味着,在人类间存在着共同的东西,存在着彼此理解的可能性,存在着在有关人生的目的和意义等价值观的问题上达成共识的可能性,存在着互相宽容和求大同存小异的可能性。

在现代人与现代人之间存在主体间的交流,在现代人与古代人之间是否存在主体间的交流呢?古代人已经死了,他们不会用他们的嘴巴对我们说话和回答我们的问题了,在这个意义上现代人与古代人之间的对话是不存在的。但是古代人留下了他们的思

^① 在一定的意义上,动物与动物间也存在主体间的交流。我们可以听到动物间在觅食的时候、在遇到危险的时候、在发情的时候的种种不同的声音。我们不能肯定动物有用语言描述对象和进行推理的能力,但是我们能够从动物发出的声音和它们的行动间的关联中得出较为可靠的结论:动物通过鸣叫等的声音协调它们互相间的关系,以便应付环境和维持物种的生存。这是一种初步的主体间的交流,它很可能先于任何对象化的意识活动。

想，这些思想最初以口传的方式一代一代传下去，后来用文字记载。不论是在看历史书籍，还是在听关于古代人的故事，在戏院或在电视上观看古装戏、历史剧等等，我们都在以某种方式与古人进行主体间的交流。不过，这种交流是单向的，古代人的思想影响我们，我们的思想不可能影响古代人。另一方面，我们在阅读和讲述古代人的故事的时候，我们也加进了自己的新的理解。我们又把带有这种新的理解的古代人的故事以及我们自己的故事传给后代人。每一代人总是以这种方式起着承上启下的作用。

从本质上说，我们不是在与古代人对话，而是在与历史对话，在与历史的精神对话。几乎每一个民族都有关于他们的起源、祖先和英雄人物的传说，这些祖先和英雄往往是神话人物或半神话人物，他们对于后人起到榜样的作用，他们象征着伟大、正义、勇敢、善等等。后人在讲述和倾听这些故事的时候，明白什么是他们的民族的价值，什么是他们的民族的骄傲，什么是他们应该做和向往的事情。这样的讲故事和听故事一方面是同代人的主体间的对话，另一方面是当代人与历史对话。当这种口传的故事历经了几百年甚至几千年后，文字记载出现了，并且人们想到把最重要的故事及其相关者的言论、诫命、律令和颂歌等等收集起来，作为典籍加以编纂。这样的典籍就是我们现在所说的传统文化的源头。它对于一个民族的文化的发展起着极其重要的作用。

当我们阅读这样的典籍的时候，是在与历史对话，是在反省历史的意义。在这样的典籍中，叙事体的 (narrative) 历史故事通常占据主导地位。这种叙事体的历史故事不仅仅叙说历史的事件，而且也在说明它们的意义，在说明为什么会发生这些历史事件，为什么会有这样的结局。《圣经》就是这样的典籍。在《圣经》中我们可以看到，历史是统一的，是有一定的发展方向的，上帝是历史命运的主宰者，上帝主持着公义，上帝通过启示为人类

立法和制订道德规范。但是上帝的启示是在历史的过程中逐步进行的，同时上帝给人自由，让人自己作出抉择，并自己对自己的抉择承担责任。于是，当我们与历史对话的时候，当我们返观一个个具体的历史事例并从中寻找历史的意义的时候，我们是在与历史精神的承担者——“上帝”——对话。

由此可见，承认主体间的交流的理性，包含着承认人类各主体间的统一性和人类历史的统一性。人类通过主体间的交流认识人生的价值以及历史的目的和意义。神学家倾向于把上帝视为人类主体间的统一性以及历史的目的和意义的承担者。这样，发展主体间的交流的理性是通向认识上帝的一条理想的道路。

人类除了交流的理性外，还有对象化的理性。在对象化的意识活动中，我们的意识是指向对象的，我们的目的是认识对象是什么，对象间存在什么样的关系，我们如何才能控制对象。我们用语词指称对象，用语词间的关系来描述对象间的关系或对象的属性。我们确定了从最具体到最抽象的一系列概念，我们确立了逻辑推理和数学演算的规则，从而建立有关对象世界的理论。借着这些理论我们根据一组现象预言另一组现象，从而使对象为我们所用。渐渐地，对象化的思维方式具有了工具的性质，工具理性也就逐渐成为对象化的理性的代名词。

在近代，对象化的理性飞跃发展。随着对象化的理性的发展，科学技术也发展了，人们对自然环境的应付能力加强了，人类的物质生活水平提高了，人对于把握自己的命运的自信心增强了。这是近代的巨大进步。对象化的理性的发展也在某些方面促进了交流的理性的发展。为了顺利进行主体间的交流，必须要有主体间通用的语言，或至少要有在很大程度上能被转换翻译的语言。这要求建立明确的语法规则，要使语词的含义清楚明确。对象化的理性发展了传统的形式逻辑，建立了各种类型的数理逻辑，对话

义学进行了深入的研究，建立了精确的人工语言，并促使日常语言的句法更加明确。对象化的理性强调可被大家共同观察的经验事实是科学理论的基础，以主体间的可观察性、可操作性为依据定义概念，这使得科学理论中的概念清楚明确起来。如今，数学的语言、逻辑的语言、物理学等自然科学的语言，已成为全人类的科学家的共同的语言；如今，在任何教育体制健全的国家中，小学生、中学生、大学生学着内容基本相同的数学、物理学和化学等自然科学。这说明对象化的理性的发展在许多重要的方面促进了主体间的交流理性的发展，使人类主体间的交流变得更加容易了。

然而另一方面，对象化的理性的发展也会对主体间的交流产生某种负面影响。随着对象化的理性逐渐演化为工具的理性，人们开始用工具理性的观点研究人，研究人类社会和历史。人们把人当作和自然对象一样的对象加以研究，不去考虑人生的价值和意义的问题，而考虑如何总结出一些规律，如何对人进行有效的控制，如何战胜自己的对手，以便为个人或某一社会阶级的利益服务。把人类社会和历史当作研究对象，这本来是无可非议的，但是若无视人类的主体性，无视人通过主体间的交流追求意义和价值的取向，是对人类的交流理性的本来意义的否定，是对人类交流理性中的目的理性的层面的否定。

这样的否定也可称为理性的“异化”、“物化”或“对象化”。这是因为理性虽然在其职能上可分为交流理性和对象化的理性，但就其本来的理念而言是目的理性。人类主体间交流的最高宗旨是认识人生的目的和意义，人类对对象世界的研究和利用应为实现人生的目的和意义服务。随着工具理性成为对象化的理性的基调，工具理性否定了目的理性，从而否定了理性的本来的理念，导致理性的异化。我们今天的这个时代，是工具理性占主导地位的

时代。谁如果再谈论目的理性，就会被讥讽为迂腐的形而上学或虚幻的宗教意识。虽然主体间的交流还是存在的，但是所交流的通常是日常的琐事和工具理性的知识。虽然人在做事的时候总还抱着一定的目的，但是人生的根本目的被简单化为动物的本能的目的，即寻求安逸和物质享受。一切超自然的东西都被否定了，一切超越的理念都被否定了，除了经验的真理和逻辑的真理之外现代人通常不再承认有什么其他的真理，我们的世界彻底地世俗化了。在工具理性的影响下，现代人大都不相信有什么历史的目的，有什么主体间共存的统一性和人的存在的终极关怀，有什么作为这样的目的、统一性和终极关怀的承担者的“上帝”。这就是“上帝隐遁”的原因。

如果以上分析是合理的话，我们就容易得出以下结论：不能简单地把上帝的隐遁归罪于近代理性的发展。理性本身与信仰并不矛盾，主体间的交流的理性促进对历史的目的和人生的意义和价值的追求，这将导致对上帝的认识。然而理性在近代发生了某种异化，对象化的理性演变为工具的理性，而工具的理性又否定了目的理性，这种异化了的理性才与信仰相矛盾。于是为要使隐遁的上帝重新显现，我们必须发扬以目的理性为主导的主体间的交流理性，反对过分膨胀了的工具理性。

近代是一个崇尚自由思想的时代，人们经过自己的思考决定自己信什么。任何要求别人放弃自己的独立思考而去盲信的做法都会激起极大的反对。言论自由和信仰自由在近代人心目中是天赋的权利。在这个意义上我们可以说，近代人的信仰不是别人强加的信仰，而是自己的真正的信仰。在中世纪的情况有所不同，少数人思考，少数人有阅读《圣经》和宣讲《圣经》的权利，大部分人不加思考地信从的。如果有人提出异议，就会被打成异端。教会常以启示真理的名义压抑理性，甚至压抑自然科学的学说。这

也人为地造成了所谓信仰与理性的对立。这使得教会在公众眼里成为信仰的拥护者和理性的反对者，成为时代进步的对抗者。这是一段值得神学家深刻反思的历史。

四、当代神学家的上帝观念

当代神学呈现出一派多元的、群星争艳的景象。我在这里不可能全面描述各派神学家的观点，只想围绕着交流理性的问题谈谈几位具有代表性的神学家的观点。

马丁·布伯（Martin Buber，1878—1965）是20世纪倡导交流理性的一位最重要的神学家，他把交流理性发展为人与神的相遇和对话，他的思想对犹太教和基督教的宗教哲学都产生重大影响。

按照布伯的看法，人与其周围的现实总是处于“我一你”或“我一它”的两种关系之中。“我与你”（I—Thou）的关系是直接的关系，是主体与主体的关系。在这种关系中，双方直接相遇，面对面地进行交谈，交流思想和情感，明确生活的目的和意义，主体与主体间互尊、互爱和互惠，互相尊重对方所具有的独特价值，互相把对方看成有着独特的目的和发展方向的活生生的统一体。“我与它”（I—It）的关系是间接的关系，是主体与客体的关系。在“我一它”关系中，主体把对方看成为我所用的工具，看成可以占有的财富，看成可以按照自己的目的加以分割、测试、描述其性质、总结其规律的物品。

“我一你”关系以人与人的关系为代表，但并不限于人与人的关系；人对动物的关系，对自然的关系也可转化为“我一你”关系。“我一你”关系的实质在于一种“爱”、“尊重”、“相会”和“交流”的态度。虽然人与动物和自然的相会和交流还不能进入到

明晰的语言中去，但只要抱着爱和尊重的态度，一种无言的交流 and 体认还是存在的，这是一种广义上的对话。反之，如果人与人之间的关系失去了互尊、互爱和互惠，就会从“我一你”关系变成“我一它”关系。在“我一它”的人际关系中，每个人都想方设法利用他人，不是按照他人本身的价值估计他人，而是视他人为有用之物，为我所用，对我仅有使用价值。在此实际上不存在对话，而只存在独白。

当结合这两点考虑人与上帝的关系时，布伯主张人与上帝的关系不应该是“我与它”的关系，而是“我与你”的关系。前者视上帝为所用之物，祭祀上帝是为了求得上帝的保护，是为了免灾、长寿或战胜其他民族等等，于是乎危难时想到上帝，平安时忘了上帝。后者视上帝为上帝，祈祷上帝是为了把自己的心里话向上帝诉说，是为了聆听上帝的召唤。当我们坦诚向上帝开放，真心诚意信仰上帝的时候，是能够直接与上帝相遇、面对面地与上帝交谈、清晰地听到上帝的话音的。布伯认为，真正的神学不是关于上帝的学说，而是与上帝对话的学说。圣经的本质不在于一神论，而在于人与神之间的对话。圣经展示了犹太人民如何从那种原始的民族保护神的观念中解放出来而走向与上帝交谈和聆听上帝的召唤的历史。

马丁·布伯影响了卡尔·巴特(Karl Barth, 1886—1968)、爱米尔·布鲁内尔(Emil Brunner, 1889—1966)、保罗·蒂利希(Paul Tillich, 1886—1965)等一代杰出的基督教新教神学家。

瑞士神学家巴特主张上帝是绝对的超越者，人是有罪的，凭人本身的能力不能认识上帝，只有通过上帝的启示才能认识上帝。上帝的启示发生于上帝与人相遇的时候，教会是上帝与人相遇的地点。耶稣基督体现为上帝与人的相遇。“在耶稣身上涉及的毋宁说恰恰是历史、是上帝与人相遇共存的对话，涉及到了他们双双

结合、保持和完成了的联盟。在耶稣的位格上，他既是人的真正的上帝的忠实同伴，又是上帝的真正的人的忠实同伴，既是下凡人共处的主，又是升天和上帝共存的人，既是从最高的、最光明的彼岸说出的话，又是在最深的、最黑暗的此岸中听到的话：两方面都是有条不紊，却又密不可分，是完全的一体，既为此，又为彼。在这个统一体中，耶稣基督是上帝和人之间的中介者，调解人。”^①

按照巴特的看法，圣经不是上帝的启示本身，而是有关上帝的启示的记录，要真正理解圣经，必须借助于人与上帝的相遇和对话。上帝的爱心（这集中表现在他派耶稣基督下凡人间）使得这种相遇和对话成为可能。

与巴特一样，布鲁内尔也是一位瑞士的新教神学家，并与巴特一起倡导上帝与人“相遇”的学说，这推动了第一次世界大战后的基督教神学革命。与巴特的不同之处在于布鲁内尔坚持人心中还保留了“神圣火花”，当激发出这种“神圣火花”的时候，人就能与上帝相遇，领悟神圣的真理。换句话说，巴特由于强调人与上帝绝对不同以及人的原罪而把人与上帝相遇的主动权完全置于上帝一边，布鲁内尔则以人所保留的“神圣火花”为理由，留给人一定的与上帝相遇的主动权。这有点像中国哲学中的儒家的性善论，主张人皆有“善端”，通过发扬这种善端可以成为圣人，进入“天人合一”的境界。布鲁内尔晚年去日本东京国际基督教大学执教（1953—1955），这可能与他知道他的思想与东方哲学间存在某种相似之处有一定的关系。

蒂利希把基督教神学和存在主义哲学结合起来。按照蒂利希

^① 巴特：“上帝的神性和人性”，转引自刘小枫主编《20世纪西方宗教哲学文选》中卷，上海三联书店，1994年版，第662页。

的看法，上帝就是存在本身或存在的基础。人的存在是有限的存在，有限的存在是以无限的存在（上帝）为基础的。在这个意义上每一个生存的人必然与上帝相遇。然而，即使人与上帝相遇，但未见得都发现了上帝。只有当人产生存在性的烦恼，并关怀存在的终极目的和意义的时候，才发现上帝，才与上帝对话。这种存在性的烦恼是对命运和死亡的烦恼，是对空虚和无意义的烦恼，是对内疚和有罪的烦恼。每一个人在一生中迟早会产生这样的烦恼，为了克服这种烦恼，人就追问人生存在的目的和意义是什么。这样的追问越深入，对上帝的认识就越深刻。上帝是人的终极关怀的对象，认识上帝是一个无限的过程。人的一切文化活动，如神话传说、哲学反思、艺术创作、合理的政治体制的建立等等，都反映了这种终极关怀。把这一观点运用于圣经，就应把圣经看作在一定的历史阶段上的人类文化活动的产物。圣经涉及到人类的终极关怀，但圣经中对上帝的认识和表达方式是有历史的局限性的。圣经中把上帝称为“父”、“主”、“王”等，应该从象征的意义上理解，即“父”象征上帝的慈爱，“主”和“王”象征上帝的权能。而如果从实在的意义上理解它们的含义就不对了。今天已不是父权制、奴隶制、帝王制的社会了，今天应以更恰当的符号来表达上帝。按照今天人类的理解水平，把上帝称为“终极的关怀”、“存在本身”或“存在的基础”也许更为适合。在蒂利希的神学中，上帝不是与人相分离的绝对的他者，而是与人结合为一体的，是人类和世界的无限完善的终极目标。人与上帝的对话不是消极的、神秘的祈祷，而是活生生地、实实在在地向这一终极目标迈进的人类的文化创造活动。在蒂利希的人与上帝对话的理论中，对话的主动权置于人的一边，对话不限于认识的层次，它包含着改造世界和改造人的活动。由此可见，蒂利希的对话理论比起巴特、布鲁内尔的来更具有积极的意义。

近来，天主教的神学界也很热心于主体间的交流和神人对话的学说。教宗约翰·保罗二世在他的《跨越希望的门槛》中对布伯的观点有很高的评价。他接受布伯的看法，认为人与上帝对话的关系是“我—你”关系，是有神论的人类学的共存关系。他写道：

“马丁·布伯和以上提到的莱维那斯(Levinas)的对话哲学对于这种经验有巨大的贡献。我们现在发现我们自己很接近于圣托马斯，但是这条道路与其说通过存有和存在，不如说通过人和他们的互相交会，通过‘我’和‘你’。这是人的存在的基本的层面，这始终是一种共存。”

“对话的哲学家们从哪里学到这一点呢？首先，他们从他们的圣经的经验中学到它。在人的日常领域中人的整个生活是‘你’和‘我’‘共存’的生活，并且也处在‘我’和‘你’的绝对的决定性的领域中。圣经的传统是环绕着这个‘你’旋转的，这个‘你’首先是亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝，先祖的上帝，然后是耶稣基督和使徒的上帝，我们的信仰的上帝。”

“我们的信仰是深刻地人类学的，在构成性的本质上扎根于共存中，扎根于上帝的子民的社会中，扎根于与永恒的‘你’的交流中。这样的共存属于我们的犹太—基督教传统，并来自上帝的创导。这种创导与创造有关，并导致创造，正如圣保罗所教导的，这同时就是‘人遵循道（即圣子）的永恒的选择’（参见《以弗所书》I：4）。”^①

^① 约翰·保罗二世：《跨越希望的门槛》，纽约，1994年英文版，第36页。

从以上三段话看，约翰·保罗二世赞同布伯提出的人与上帝的对话哲学。与以上提到的三位新教哲学家的有关观点相比较，约翰·保罗二世与巴特的观点较为接近，因为他在另几处地方指出在这种“我一你”关系中，“你”更为重要，上帝在这种对话中起主导的作用。^①

(作者单位 复旦大学)

^① 参见约翰·保罗二世《跨越希望的门槛》，第16、210页。