

施特劳斯的神迹观

——兼评费尔巴哈、鲍威尔同他的论争

On D. Strauss' Conception of Miracle:

With Remarks on His Dispute with Feuerbach and B. Bauer

李毓章 中国人民大学

Li Yuzhang Renmin University of China

[英文提要]

As one of the religious elements, the problem of miracle has become an important cut-in point of critique of religion. From his mythological standpoint, Strauss claims to put all of the stories about miracle under the category of mythology. He thinks that the miracle contradicts the natural law of causation and can not be explained through the later, and reviews the fading out of miracle in modern western philosophy. He takes miracle as the proper mythology and owes its origin to the Jewish expectation for Messiah in the age of Jesus. Strauss' conception of miracle is both pantheistic and theological, this can be used to explain his necessary dispute with L. Feuerbach and B. Bauer on the problem of miracle.

神迹 (Wunder, 又译: 奇迹) 是包括基督教在内的所有宗教的最基本的要素之一, 也是宗教批判研究——宗教批判学得以从事

批判研究的最重要的切入点之一。19世纪三四十年代的德国青年黑格尔派在同基督教及其神学的斗争中，都把神迹作为宗教批判研究的一个平台，而始作俑者则是D. 施特劳斯(D. Strauss, 1808—1874)^①。他在1835年出版的《耶稣传》中，就明确地声称：本书作者的立场是，要把神话概念运用到耶稣生平研究的所有领域，“不仅要把耶稣童年的神迹故事而且要把他的公众生活的的神迹故事，不仅要把施予他的神迹而且要把他所施的神迹，统统置于神话的范畴之下”^②。为此他不仅考察了耶稣诞生、洗礼、复活、升天等等神迹故事，而且以全书最长的一章——近300页的篇幅专门探讨了耶稣公众生活中的种种神迹。19世纪40年代初他在《基督教教理学说》中又以“神迹概念的瓦解”为题，对近代哲学家（主要是斯宾诺莎、休谟）的神迹思想作了论述。60年代他在另一本为德国民众而写的《耶稣传》中，则把神迹作为全书的两个基本概念之一单独予以阐述。可见神迹问题始终是他宗教批判研究的一个重要内容。此外使我们感兴趣的是，他在三四十年代关于神迹的基本观点，也使他同L. 费尔巴哈、B. 鲍威尔发生了论争。围绕本文问题的主旨，我拟就施特劳斯对莱布尼茨学派、休谟神迹思想的论述、神迹是什么、神迹产生的根源，以及他同费尔巴哈、鲍威尔在神迹问题上的分歧作些分析与阐发。

^① 关于施特劳斯是否是青年黑格尔派的成员，德国学者们的看法并不一致，本文作者持肯定态度。

^② D. Strauss: *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. Bd. I. s. 50. Darmstadt, 1969, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (以下简注为《耶稣传》，达姆斯塔特版。)

论莱布尼茨学派、休谟的神迹思想

《新约·福音书》关于耶稣生平事迹的记述，从圣母马利亚“圣灵感孕”到他复活升天，无一不是神迹故事或充满神奇、传奇色彩的故事。那么神迹是什么？这是任何一位宗教研究者、批判者首先要阐明的问題。

“神迹通常是指一种不可能用有限因果（endliche Ursächlichkeit）作用和联结作用加以说明的事件（Geschehen）”^①，亦即“神迹切断了事物间的因果关系”^②。换句话说，神迹是由上帝或超自然力量的作用而发生的事件。施特劳斯的这个从否定方面作出的界定，显然是以近代自然科学的因果学说为依据的。这个说法也是近代哲学—宗教批判学家比较普遍的看法，因而施特劳斯把它当作一个既定的不容置疑的观点予以接受。在他看来，神迹的这一特征使它理所当然地受到近代哲学各派别以及他本人的质疑、批判或否定。独断论或唯物论认为神迹根本不可能，因而否定神迹。泛神论既然承认没有超自然的或在自然之外的上帝，那它同样会认为，肯定“上帝能任意违反自然律”，无异于肯定上帝会违反自己的法则而行动。泛神论实际上也否定了神迹。这些说法已为人们熟知，无须多说。值得我们注

123

① D. Strauss: *Das Leben Jesu. für das deutsche Volk bearbeitet.* [M]. Bd. I. s. 185. Stuttgart, 1905. (以下简注为《耶稣传》，斯图加特版。) 参见 [德] 施特劳斯:《耶稣传》，第1卷，205页，北京，商务印书馆，1981。[简注为《耶稣传》(中译本)。]

② 这句话的原文是“das eben jenen Hervorgang des Einen aus dem Andern unterbricht”。直译是：因为神迹切断了一个事物来自另一个事物的来源。参见 [德] 施特劳斯:《耶稣传》，斯图加特版，第1卷，187页。参见 [德] 施特劳斯:《耶稣传》(中译本)，第1卷，206页。

意的是，他对莱布尼茨—沃尔夫学派的和休谟的神迹观的简明但不甚明了的论述，给人们留下广阔思考空间。

施特劳斯说莱布尼茨—沃尔夫学派是有神论，它肯定人格性的上帝存在并主张上帝创造世界，无疑也就既肯定了上帝是自然（事物）因果关系的创造者，也肯定了它是神迹的创造者。“所以莱布尼茨说，神迹好似一粒种子，是上帝在创造世界的时候种下的，当神迹出现在那个行动（指上帝创造世界的行动——引者注）种下的因果发展各个阶段的时候，种子也就生长出来，而无须上帝另外再加以干涉。”^① 这表明莱布尼茨同时肯定了因果性与神迹的“合法性”，因为在他那里，上帝是按照“前定和谐”的原则安排、处理世界事务的。上帝创造的任何一个事物（包括神迹）都有它存在的“充足理由”。而作为绝对人格性的上帝，它也“不应当只同它在时间进程中所从事的单个事件的观念一致”，亦即不应只同某个有因必有果的因果性观念一致。这种解说显然比传统神学用“目击者”、“启示”证明神迹的观点“科学”、“先进”得多，因而得到与时俱进的神学家们的肯定与认同。人们也是这样看待它的。但是在施特劳斯看来，这只是事情的一个方面，而事情的另一面也许更有意义。

施特劳斯认为，问题的另一面是当近代有神论“真正作为哲学出现的时候，它总是表现出自己和神迹是不可调和的”。近代哲学是伴随着近代自然科学的复兴、发展而产生、兴起，并以理性思考为原则。莱布尼茨本人就是一位杰出的自然科学家、理性主义哲学家。在他的神迹理论中，通常是高级存在物、天使而不是上帝直接充当神迹的动因，这就从本质上淡化、削弱了神迹的

^① [德] 施特劳斯：《耶稣传》，斯图加特版，第1卷，188页。参见《耶稣传》（中译本）第1卷，207页。

想象力量。他把神迹视作上帝创世时撒下的种子，把上帝创造神迹看做上帝的“永恒作为”，“是单一的、始终一致的”行为，这就摆脱了把上帝看做一个受时空制约的有限存在的陷阱。所谓“陷阱”是指福音书不仅有着大量的神迹，而且有着不同种类、以不同方式发挥作用的神迹。这样的神迹观无异于说上帝一会儿在这里创造一会儿在那里创造，在这个时候创造而在另一个时候又不创造，这显然违背上帝是唯一绝对普遍的创造者的基本教义。因此从一个角度说，莱布尼茨的说法确实使基督教神迹理论更完善。但从另一方面看，它实际上又暴露或揭示了这一理论的“漏洞”，因而需要他作某些修正。而沃尔夫则进一步戳破了这个“漏洞”，否定了神迹的“合法性”。在他看来，大量的神迹不仅不同于因果作用，而且是不能用因果作用解释的，它破坏了有因必有果的因果律。这也就是说如果肯定神迹，无异于承认上帝的创造是不完美的，是有缺陷的，因而总是需要上帝不时地去修正，去“打补丁”。换句话说，肯定神迹实际上也就等于除了承认上帝创造了自然的规律之外，还需要承认“上帝另外再加以干预”。因此从莱布尼茨—沃尔夫学派的本质来看，它实质上则认为神迹违背自然因果律，因而它不仅确实而且必然同神迹“不可调和”。莱布尼茨—沃尔夫哲学“如果不愿陷入同基督教的公开争论，那就必然同基督教，首先是同神迹概念处于紧张的状态”^①。应该说施特劳斯的这一分析是有些道理的，尽管他说得并不充实详尽。它揭示了莱布尼茨—沃尔夫哲学的真实内涵或自身包含的矛盾。他的实事求是的科学态度也有助于人们，特别是那

^① F. Strauss: *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft* [M]. Bd I. s. 228. Tübingen/Stuttgart, 1840—1841. (以下简注为《基督教教理学说》。)

些简单地把莱布尼茨—沃尔夫学派理解为浅薄神学目的论的人们完整准确地历史地认识它的有神论。

施特劳斯对休谟的神迹思想推崇备至，赞美有加。“在怀疑主义和批判主义哲学家中，休谟的神迹论特别具有普遍的说服力，以至可以认为这个问题实质上已经解决了。”^① 为什么这样讲呢？据他说，与斯宾诺莎从释经学的角度探讨神迹概念的做法不同，休谟的探讨则具有“历史批判的成分”。休谟并不像《圣经》解释者那样，满足于探讨或回答诸如神迹可能发生吗，能够被知觉到吗，以及《圣经》故事为什么必须从神迹理解等问题，而是提问“《圣经》的报道能够成为信仰的（对象）吗，世界上的任何一个报道、一个神迹、一个偏离自然的进程真的能够成为信仰的（对象）吗？”^② 为什么这样的提问就表明休谟“站在历史批判的方面”呢？施特劳斯对此并没有作出像样的交代（也许他觉得在他那个时代没有这个必要），而是径直叙述休谟的观点，就像他叙述斯宾诺莎的思想那样。

在笔者看来，休谟的提问至少说明：第一，它表明休谟旗帜鲜明地从信仰的角度提问《圣经》故事、神迹的确信问题，从而极清晰地凸显了这些问题的本质，充分地显示出他的反宗教神学的立场。第二，信仰，用现代哲学的术语说，乃是一个主体间性的概念。它涉及信仰的对象与信仰的主体：什么是信仰，谁在信仰。而“成为信仰”既指信仰的对象为什么成为信仰，也包含信仰者为何信仰或信仰得以实现的主体前提。但对休谟来说，这样的提问特别表明他不是从对象的方面，而是从人的信仰，从信仰

① [德] 施特劳斯：《耶稣传》（中译本），第1卷，208页。

② [德] 施特劳斯：《基督教教理学说》，第1卷，238页。括号内的文字是引者加的。

的主体方面来提问或探讨神迹问题。因为对一位一生致力于创立“人的科学”的休谟来说，后一个方面也许更为重要。在他看来，我们无法知道究竟是什么东西——是物质还是心灵，抑或是上帝——引起我们的知觉经验，我们对此只能持存疑态度。而这是由于我们绝不能超出经验雷池一步，经验在这个问题上又只能沉默，不回答我们的问题。于是由此而来的是：第三，它表明经验论的怀疑论是休谟神迹研究的哲学基础。休谟直截了当地提出，我们凭什么相信目击者的报道是可靠的，相信历史著作的可靠性呢？我们能够依靠我们的经验确证目击者的报道是可靠的吗？证实历史著作是可靠的吗？不能。“使人类证据得到权威的，只有经验，但是同一经验又使我们相信自然法则”，而“任何人类的证据都没有充分的力量来证明一个神迹，使它成为任何宗教系统的一个正当基础”^①。休谟据此得出的结论是：“神迹是对自然法则的侵犯”，“在历史上找不到神迹”^②。这样在神迹的问题上，经验论—怀疑论者休谟得出了与唯物论者和泛神论者相同的结论。因而得到施特劳斯的赞美，只是这种赞誉有点过分。不过，施特劳斯认为，休谟并没有完全解决神迹问题。因为他还保留了一些自然解释，他“几乎还没有达到神话的立场”，因而还没有正确地回答神迹产生的根源，即神话来源问题。在他看来，只有他的神话立场才能使“神迹在神话解释面前消解，成为多余的东西，并融汇到自然事件中去”^③，也就是说在他看来，唯有神话立场才能最终了结神迹在近代哲学中的命运。

① [英] 休谟：《人类理解研究》，104~105页，北京，商务印书馆，1959。

② [德] 施特劳斯：《基督教教理学说》，第1卷，239~240页。

③ 同上书，355页。

“我们把神迹视为赤裸裸的神话”

128

耶稣在公众面前施行了大量的神迹。按照施特劳斯的说法，这些神迹或者是耶稣用他的智慧或自然的手段处理某些事件或治好了疾病（如已死的小女孩其实是睡着了），这本不是神迹但被公众认作神迹；或由于求助者“狂热的膨胀的想象力”或“兴奋了的想象力以及精神和感觉印象的作用”，使某种疾病暂时得到控制或减轻，因而被视为神迹；或是根本不可能的事（如水变成酒，死而复活等）但因信仰而成为神迹。因此“神迹是不能按任何历史方法处理的”。“一个历史研究者作为历史研究者，从他自己的立场来说，是有充分理由拒绝承认福音书故事中的神迹的。”然而福音书确实记载了大量的神迹，如何对待这些神迹？教会和神学家们把它们当作真实可靠的有目击者见证或由目击者记述的历史事件。与之相反，施特劳斯则大胆地提出，神话是打开神迹的一把钥匙，“我们把神迹留给这些著作（指福音书——引者注），但对我们而言，我们把神迹视为赤裸裸的神话”^①。既然是“赤裸裸的（bloß）”，那也就意味着它淳朴、简单、粗糙、毫不掩饰地表达自己。这既是施特劳斯从神话立场对神迹所作的最简洁的表述，是他的神迹观的核心之论，也是在这个问题上，泛神论的神学家施特劳斯有别于其他否定神迹的宗教批判学家。那么，施特劳斯用以说明神迹的神话是什么呢？

应当明确，严格说来，神话立场所说的神话，乃是指宗教神话。“所有非历史的故事，不论是如何产生的，只要某个宗教社

^① [德] 施特劳斯：《耶稣传》，斯图加特版，第1卷，185页。参见《耶稣传》（中译本），第1卷，205页。

团从中看出 (erkennen) 自己的基本情感和表象的绝对表现, 从而认出 (erkennen) 自己神圣根据的某一组成部分, 那就是神话。”^①这就需要说明在他那里什么是历史事件和非历史的故事 (神话), 什么是宗教神话和非宗教神话。

施特劳斯在 1840 年《耶稣传》第 4 版中, 提出了区分历史事件与非历史事件 (神话/奇迹故事) 的正反两个方面的标准。正面的标准是, 历史事件是真实的已发生的事件。历史事件的叙述有其真实的历史根据, 并且不违背事物的因果法则, 它既不自相矛盾也不“与其他的叙述相冲突”, 它也总是在事件发生之后出现 (发生)。而非历史的故事即神话/奇迹故事“是先人之见的产物, 而不是实践经验的产物”, 即它不是记述现实事实或历史事实, 而是创作者主观想象、虚构的东西。反面的原则是, 非历史的神话/奇迹故事所叙述的内容违反自然因果法则。“如果我们碰到关于某些现象或事件说成是直接由上帝本人造成的 (神圣显灵——从天空降下的声音之类), 或者是由拥有超自然力量的人所造成的 (奇迹、预言), 那么这样一种叙述在此范围内就应被视为并非历史的叙述”^②, 即被视为神话/奇迹故事。情感是所有神话的共同规定, 表象是所有神话的表达方式, 想象、虚构是创作一切神话的共同手段。并不是凡是先人之见的产物, 创作者主观虚构并表达了自己情感的作品就是宗教神话/奇迹故事。施特劳斯指出, 宗教神话与非宗教神话的根本区别就在于信仰。“只要它们 (指有意与无意的虚构故事——引者注) 获得信仰并渗透到某一人群或宗教派别的传说中”, 就可以把这些有意或无意的

① [德] 施特劳斯:《耶稣传》斯图加特版, 第 1 卷, 202 页。参见《耶稣传》(中译本), 第 1 卷, 222 页。

② [德] 施特劳斯:《耶稣传》, 第 4 版。转引自 [美] 利文斯顿:《现代基督教思想》, 上卷, 346~349 页, 成都, 四川人民出版社, 1992。

虚构的故事称为神话/神迹故事。

人们根据施特劳斯的“神迹是神话”的论说，至少可以作出如下几点阐明。

第一，他继承了黑格尔的“宗教以表象把握对象”的思想，指明了神话/神迹表达对象的方式“是情感、表象”而不是概念，神话/神迹故事所塑造、所描述的形象和事件是感性的形象和感性的事件。然而正如他自己后来所说的，这种继承在19世纪30年代是“一只脚”从“黑格尔哲学”“走出来”，而“另一只脚仍停留在那里”^①。因而关于这感性是真实的还是非真实的问题，他没有像费尔巴哈那样做出明确的说明。这就埋下了它同后者发生论争的种子。

130 不过他也像后者那样，肯定了情感、表象在宗教中的重要地位及其对神话/神迹的重要意义（所谓得以认出“神圣根据”的“绝对表现”）。只要宗教以情感、表象表达对象，那“神话的东西就鲜明地必然地存在于宗教自身的范围内”^②。因为宗教是人的宗教，是自我意识的一种样式，是人的精神活动的一个领域，它包含人的某种目的、愿望、期望，用施特劳斯的术语说，是宗教社团的“神圣根据”。但宗教是以个体的形象（在自然宗教那里是多个个体的形象，在基督教那里则是一个个体形象，即多位神与一位神）体现人的愿望，是以“情感的语言、表象的语言”表达这一内容。因此，从某一个非历史故事的角度说，假若它能够

^① D. Strauss: *Die Halben und die Ganzen* [M]. *Gesammelte Schriften*. [M] Bd. V. s. 176-177. Bonn, 1877. 关于施特劳斯哲学思想发展的具体过程，还有待研究。一般认为，19世纪三四十年代他是泛神论者，晚年成了唯物论者，以1872年出版的《旧信仰和新信仰》为标志。但从《一半和整体》一书看，至少60年代就有了这种转变的端倪。

^② [德]施特劳斯：《耶稣传》，第2版，转引自J. Sandberger: *D. F. Strauß als Theologischer Hegelianer*. [M] s. 100. Göttingen, 1972.

表达、引发宗教社团成员的情感、想象（表象）、激情，体现他们的某种目的、愿望，那这一非历史的故事就是神话/神迹故事。反过来从宗教社团的立场说，非历史的故事之所以成为神话/神迹故事，是因为它表达了自己的情感、愿望并符合自己的表达方式。两者都说明了情感、表象是宗教及神话/神迹故事不可缺失的、须臾不可分离的本质属性。

第二，他一方面肯定心情（情感）对宗教的重要意义，继而肯定费尔巴哈的心情是宗教基础的思想，说“他做得对”^①。但他另一方面又提出理性、理智的客观活动是宗教的另一根据。理由之一是人的本质是统一的，不可分割的。^②理由之二是情感与表象“在宗教那里只是宗教的形式：宗教的内容是精神的内容，思想的内容”^③，它同样是宗教社团的“神圣根据”。于是他指责费尔巴哈仅用心情解释宗教根据的观点是“把宗教说成只是人的本质的不合逻辑的产物”。施特劳斯接着以反问的方式表达了自己的观点：耶稣掀起海上风暴并用一句话使它平息，他作为这类神迹故事的灵魂难道仅仅是人心中爱好虚荣的愿望？“能够从类似的危险中如此轻易地引伸出来”的，难道不是“耶稣应当是精神对它高踞自然权力之上的意识吗？”而所谓理性（理智）、精神又是什么呢？施特劳斯明确地指出，作为宗教神迹根据的精神并非“不是纯粹人的（*reinemenschlich*）精神，而是在人之上的（*übermenschlich*）实体”^④。可见施特劳斯在19世纪40年代初还

① [德]施特劳斯：《基督教教理学说》，第1卷，19页。

② 应当指出，施特劳斯以此指责费尔巴哈是没有根据的。因为后者同样主张：理性、意志和心即爱，作为人的本质的三要素，各司其职，各有其职能，但它们只是作为人的本质的有机统一的整体，才是人的本质。

③ [德]施特劳斯：《基督教教理学说》，第1卷，11页。

④ 同上书，20~21页。

是“另一只脚仍停留在”黑格尔哲学的立场上。这种说法理所当然地遭到已对黑格尔说“拜拜”的费尔巴哈的反驳：“施特劳斯像神学家一样看问题”，设想“在奇迹的后面有一种与愿望不同的特殊的精神力量”^①。历史告诉我们，费尔巴哈似乎比他更接近真理性的认识。而他本人，在那篇提到一只脚和另一只脚的著作中也坦然承认，“费尔巴哈打碎了宗教和哲学在黑格尔那里得到的双重枷锁”^②，他给我们画好了我们要寻找的句号，并直言不讳地说：“自己自《耶稣传》结束以来的教义立场，主要因费尔巴哈的早先著作的影响……而得到那样的修正。”

第三，他看出了神话/神迹对宗教的极端重要性。对基督教来说，神话/神迹是它的一个极其重要的本质特征，是关系到它能否存在的根本之物。可以说没有耶稣的种种神话/神迹故事，基督教就不是基督教，它的存在也就失去了根基。而基督教的全部历史以及它的神学理论体系，都是力图维护或证明这样一个观点：“依据《福音书》，耶稣是通过神迹而被证实的。”^③ 耶稣之所以被他的门徒、信众视为救主，越来越多的犹太人追随他、崇拜他，就是因为他施行了种种神迹和作出了种种预言。而先知、使徒在表白自己是神的使者或传教布道时，也总是通过宣扬预言和神迹来实现自己的意图。因此自然而然的是，所有对基督教持批判态度的人，也就把神迹作为自己批判研究的切入点。不过，由于他不是从宗教的感性乃是不真实的感性去把握这一重要性，他也就不能更深入地阐明这一重要性。因为对宗教批判研究来说，这是认识宗教本质及其所有要素、属性的基本立足点。

① 《马克思恩格斯全集》，中文1版，第1卷，32页，北京，人民出版社，1956。

② [德]施特劳斯：《施特劳斯全集》，第5卷，181页。

③ [德]施特劳斯：《基督教教理学说》，第1卷，86页。

第四，对奇迹来说，至关重要的是，信仰是它的本质规定。借用费尔巴哈的话说，信仰奇迹就是奇迹的本质。而在施特劳斯看来，非历史的故事只有作为信仰的对象，才是奇迹。从认识上说，奇迹不是由理智和概念的抽象形式产生的，而是所谓不自觉地能产生神话的幻想（mythenschallende Phantasie）的产物。但是，幻想的东西绝不是真实的东西。这就决定了奇迹只能是信仰的对象、信仰是奇迹产生并得以维系的根源和主要手段。于是，奇迹也就成了基督教和教会信仰学说的“外在基本概念”。“奇迹学说是基督教神圣性的证明手段。”对教会、护教论者和基督徒来说，“上帝的存在，基督学的真理性，只能通过奇迹、摩西的奇迹和先知的神迹来证明，这是显而易见的”^①。

基于以上阐释，我们可以说，他的上述思想的理论基础是具有黑格尔倾向的泛神论（所谓“在人之上的”精神实体）。他的某些观点并不令人信服，有些地方的论述也不十分明朗。但总体说来，这些论点基本上是正确的，因而应得到应有的肯定。问题是，奇迹是神话的说法该如何看待。

自基督教产生以来，肯定奇迹与否定奇迹一直是宗教—反宗教斗争中的一个重要方面。教会及神学家们的种种观点，从目击者的见证，到寓意解释、神的启示，再到布尔特曼的“神话解悟”等，其意图都是维护基督教、肯定奇迹，只是面对时代的变迁、进步，才对奇迹、奇迹信仰做出某种新的解释。从本质上说，施特劳斯的奇迹是神话的论点也不例外。说奇迹是神话只是解释了奇迹是什么而没有否定奇迹，他仍是一位神学家并从神学立场看问题。但是值得我们高度注意的是，施特劳斯是一位泛神论神学家。虽然奇迹是神话的说法有泛化神话之嫌，而神话是无

^① [德] 施特劳斯：《基督教教理学说》，第1卷，232页。

意识创造的说法也不能使神迹得到完整准确的阐明，这种说法甚至有可能使福音书包括神迹故事在内的全部内容，成了全是虚构的东西，从而成了没有历史依据的东西。但这一说法消解了传统神学的神迹含义，使以往神学所理解的神迹成为多余的东西，因而遭到保守的神学家们的谩骂与攻击。而所谓使神迹“融汇到自然事件中去”则曲折地表达了他的泛神论思想。神迹与自然事件本是水火，一旦“融汇”成为现实，那神迹就不是神迹了，亦即神迹被取消掉了。因此历史地积极地看待这一论点并不是不可取的。从学理研究的层面说，它是人们探究神迹是什么的一种可能选择。当然我们也应看到，正是泛神论的神学立场，使他一方面说神迹是神话，因而肯定了神迹；另一方面又说神迹违背因果律（不能用因果律说明），从而又否定了神迹。这一正一反的表达充分说明了神学家施特劳斯与泛神论者施特劳斯的矛盾。他的神迹观是泛神论的，也是神学的。

人们对弥赛亚的期望是神迹产生的根由

对施特劳斯而言，他关注的不只是说明神迹是神话或神迹违背自然因果律，以及否认神迹的“充分理由”，也不仅是揭露神迹的功能，而是特别关注福音书的种种神迹产生的原由以及怎样产生的问题。这构成了19世纪30年代《耶稣传》一书的主要内容，占据了全书的绝大部分篇幅。鉴于后一个问题涉及的面太广泛，而且也比较专业，我们就着重阐述前一个问题，即作为神话的神迹产生的原因。

施特劳斯指出，“如果要问在我们所说的福音书形成的年代，人们为何虚构出耶稣的这类神迹故事（Wundererzählungen，或译：神奇故事），那我首先指向那时人们对弥赛亚的期待（die da-

maligen Messiaserwartung)”^①。为什么这一期待就足以说明神迹产生根由呢？根据施特劳斯关于耶稣弥赛亚目的（Plan，计划、目标）^②的“政治方面”和“精神方面”含义的论述，我们可以从这两方面思考这一问题。

希伯来文的 māsiah [Messias（德）/弥赛亚（中）] 的原意是“受膏者”，它可能在犹太王国灭亡、犹太人被掳到巴比伦（所谓“巴比伦囚虏”）的时代^③有了“复国救主”方面的含义。耶稣偶尔也默认自己是受膏者，他的最早的追随者也把他看成“是上帝所立的基督”^④，其使命就是“传福音给贫穷的人”。这类话语的出现，在施特劳斯看来，显然是出于那个时代的需要。如同黑格尔、费尔巴哈从当时罗马帝国统治下的犹太人的悲惨状况分析基督教的产生那样，施特劳斯也谈到基督教产生的“人的因素”，涉及耶稣成为弥赛亚（救世主）的社会政治因素。“由于犹太人的弥赛亚观念是从政治—宗教的根基上兴起的，因此时代的政治灾难（Unglück，或译：不幸）促进了它的进一步形成。”^⑤这里所说的“时代”，是指耶稣生活的年代，但把它理解为泛指罗马人征服、统治犹太人的时代也没有什么太大的错误。所谓

① [德] 施特劳斯：《耶稣传》，斯图加特版，第1卷，191页。参见《耶稣传》（中译本），第1卷，211页。

② “Plan”除有平地（战场，广场等）含义外，还有计划、打算、意图、目标、目的等含义。从施特劳斯对耶稣弥赛亚“Plan”的“politische（geistige）方面”内涵的论述来看，译成后一类含义上的词语好像妥当些。因而我们译成“目的（目标）”。但我们也尊重其他的译法。依据亚里士多德的“为了什么（目的）”也属于回答“为什么（原因）”的思想，我们以此作为说明神迹产生根据的切入点。是否妥当，请读者指正。

③ 事件发生在前597—前538年间。关于犹太人复国的思想见《旧约·以西结书》[传为先知以西结（前597年被掳到巴比伦）所作]对新以色列国复兴的预言。

④ 《新约·路加福音》，9：20。希腊文的“Christos（基督）”是希伯来文的“māsiah”的转译。

⑤ [德] 施特劳斯：《耶稣传》，达姆斯塔特版，第1卷，487页。

“政治灾难”是指犹太人深受罗马人掠夺与迫害，生活在水深火热之中，而历次起义又屡遭罗马统治者的残酷镇压。他们迫切希望“从罗马人的压迫下解放出来，建立一个没有终结的王国（ein Reich ohne Ende，或译：永恒的王国）”。他们期盼《旧约》所说的救主很快降临并把它转移到耶稣身上。于是耶稣的出身就与常人不同。他是人子，也是上帝之子。他受约翰洗礼，约30岁时开始传道，向他的追随者宣称弥赛亚王国（Messiasreich）很快来临，并提出进入这一王国的条件^①，不过耶稣并没有解释这王国是怎样的王国以及它在哪里。为什么没有解释，施特劳斯的说法是：弥赛亚王国是当时人们普遍知晓（allbekannt）的概念，它的主要含义是指“世界的主人（weltliche Herrschaft，或译：世界的主宰）”，以及有一个“弥赛亚国王（der messinische König）”。这表明它的含义是“政治色彩占主导地位”。至于它在哪里，我们下面就要说到。而“那些同耶稣交往的人自始至终明显地拥有弥赛亚的普通观念”。因而无论是耶稣还是他的门徒们都把它当作一个彼此都明白其内涵的概念，而无须再说什么。“既然耶稣把他们（指他的最早的一批使徒——引者注）作为他的王国的先行者派遣出去，那他的意图必然是这些人应当到处传播他们的政治弥赛亚概念。”^②正是这种传播弥赛亚王国的政治意图促成了耶稣神迹的产生，只是当时的人们很可能没有意识到自己在编造耶稣的神迹故事。

但是，弥赛亚王国仅仅是一个具有政治含义（政治色彩）的概念（观念），而不是现实的政治实体；是理想世界的王国，而不是现实世界（此岸世界）就要实现的王国。“在我们福音书的

① 参见《新约·路加福音》，18：16-22。

② [德]施特劳斯：《耶稣传》，达姆斯塔特版，第1卷，490~491页。

叙述中，没有一处地方发现耶稣企图形成一个政治上的党派 (politisch Partei) 的痕迹。”^① 相反，他竭力回避民众要他成为国王的激情呼声，一再宣称“上帝的国就在你们心里”^②，“我的国不属这世界。我的国若属这世界，我的臣仆必要征战，使我不至于被交给犹太人。”^③ 可见产生耶稣神迹的世代 (时代) 也是“一个邪恶的世代”^④。施特劳斯由此提出耶稣的“弥赛亚的纯粹精神目标”，以及耶稣目标由政治方面向精神方面“转变”的问题。他解释说，耶稣的“基本目的始终是他的民众的德性完善以及使宗教升格”^⑤。但是这种完善和升格只是“德性的再生 (sittliche Wiedergeburt)”，“精神的再生 (innere Wiedergeburt)”，而使宗教升格的无疑是指耶稣开创的新宗教。诚然，耶稣开始在公众中活动时就心怀一种希望，即当他的民众把他视为弥赛亚并把他视为最高的国家权力 (Staatsgewalt) 时，他能借助这种精神的再生振兴神权 (Theokratie) 的外在统治。然而，当这一希望落空亦即面临“被交给犹太人”的危险时，他的“忧伤情绪”取代了早期的“兴高采烈”的情绪。“他从这里体会到神圣地放弃 (göttliche Verwerfung) 他的目的 (目标) 的所有政治联系，并因此把这目的神化为纯粹精神的力量”的必要。这就是说，无论是弥赛亚王国的实现，还是“德性完善以及使宗教升格”，都不是“通过政治革命 (politische Revolution)”实现的，而是“上帝通过弥赛亚发动并在弥赛亚时代出现时”实现的。至于这个时代什么时候到来，没有任何人知晓，甚至作为神子的耶稣也不知

① [德] 施特劳斯：《耶稣传》，达姆斯塔特版，第1卷，491页。

② 《新约·路加福音》，17：20。

③ 《新约·约翰福音》，18：36

④ 《新约·路加福音》，11：29。

⑤ [德] 施特劳斯：《耶稣传》，达姆斯塔特版，第1卷，492页。

道，唯有天父上帝知道。而人们只是感到被一种无形力量拖曳(hineinziehen)。人们把泪汪汪的眼睛转向苍天，期盼救主降临，期望有一个仁慈宽宏的而不是愤怒嫉妒的救主把世人从残酷的争斗中解脱出来，从德性沦丧的境遇中拯救出来。于是，耶稣是弥赛亚以及他施行种种神迹的故事也就应运而生。这就是耶稣弥赛亚目的精神方面的“背景”。从我们分析的角度说，也就是耶稣神迹产生的精神方面的根由。

至于耶稣种种神迹的具体起源，施特劳斯认为有三种途径：“耶稣时代犹太民族期待弥赛亚的神迹行为，一部分就这民族本身而言，早已是自然而然的，因为在这个民族看来，弥赛亚(Messias)是第二个摩西和最伟大的先知，而神圣的民族传说讲述了摩西和先知所有的奇迹(神迹)；一部分可能是由稍晚的犹太人著作形成的；一部分大概出自福音书的作者本人。”^① 第一种途径确定无疑，因而语气十分肯定。它实际上表达了信仰是神迹产生根源的思想。人们信仰摩西和先知施行种种神迹，也相信耶稣与他们的关系，因而也就自然而然地信仰耶稣必然施行种种神迹。“我们毫不怀疑的自然的神迹信仰(Glaubenswunder)足够引起(reichen, 连接到, 延伸到)福音神迹故事的形成。”^② 后两种只是很有把握的估计、猜测，语气也就不那么肯定，它们的出现同样与信仰相关。但不管哪种途径产生的耶稣神迹，都是“人的因素”促成的，都同耶稣时代的犹太人的期望(宗教政治的和宗教精神的期望)相关。包括神迹在内的“很大一部分的《新约》神话是由于把犹太人对弥赛亚的期望转移到耶稣的历史中而产生”^③ 的。

① [德]施特劳斯：《耶稣传》，达姆斯塔特版，第2卷，1页。

② [德]施特劳斯：《耶稣传》，斯图加特版，第1卷，341页。参见《耶稣传》(中译本)，第1卷，367页。

③ [德]施特劳斯：《耶稣传》(中译本)，第1卷，214页。

应该指出，施特劳斯用“期待（期望）”说明耶稣神迹产生的根据，是同神话立场关于神话是当时人们无意（absichtlos）、无意识（bewußtlos）创造的观点相抵牾的。众所周知，神话立场的一个至关重要的论点是：《新约》神话是“原始基督教观念的故事式的表达，而原始基督教观念是在无意的虚构传说中形成的”^①。所谓“无意”也就是无目的，所谓“无意识”也就是没有意识到。前者明显同耶稣的弥赛亚目的相抵触，后者显然同期望是以人的意识、自我意识的觉醒为前提的观点相矛盾。因为所谓“期望（erwarten, Erwartung, 或译：期待，向往）”，乃是意味着对某种还没有实现、还没有成为现实的事物的期望。因此期望、期待实质上就是人的愿望（wollen, Wollen）。期望（愿望）什么是以人意识到自己缺乏（缺失）什么，因而想要、期望什么为基础、前提。炎热的夏天，一个行走在崇山峻岭的人如果不是口渴得要死，他会有“要是现在有一瓶水那多好呀”的感慨吗？会期待前面有一条河流吗？很难设想，一个人想要某样东西而自己却意识不到自己想要某样东西，一个有所期望的人却意识不到自己在期望。施特劳斯的这种说法确实是他 19 世纪 30 年代神话立场“含糊不清”的表现。不过施特劳斯是位勇于改正错误的思想家，他在 60 年代的《耶稣传》中，肯定有意、有意识的虚构在福音神话形成过程中的作用，用“和”、“或”把“无意”与“有意”、“无意识”与“有意识”并列使用，承认“很大部分的《新约》神话”是无意识的虚构，并坦然直言：“在这部《耶稣传》的新批判研究中，我主要根据鲍尔^②的结论，对有意识与有

① [德] 施特劳斯：《耶稣传》，达姆斯塔特版，第 1 卷，75 页。

② 指 F. 鲍尔（F. Baur, 1792—1860），施特劳斯的老师，蒂平根历史批判学派的创始人。他的《象征和神话学，或古代自然宗教》（1824—1825，两卷），《经典福音书的批判研究》（1847）等著作，对施特劳斯的影响极大。

意的虚构，比早先给予更多的地位。”^①

施特劳斯关于神迹产生根源的论点，是以期待“弥赛亚”为基石的。恰恰这一论点受到了B·鲍威尔的批驳、否定。

鲍威尔1841年夏出版的《复类福音作者的福音史批判》第一卷有一篇附录：《耶稣时代犹太人的弥赛亚期望》。按照作者的说法，“在耶稣出现之前的最后几个世纪，‘弥赛亚（Messias）’观念是否支配犹太人”是“当前研究”的焦点，收录它是出于反驳施特劳斯的“义务”与迫切需要。首先，他考查了希伯来《圣经》的希腊文译本《七十士译本》，这个译本最早的译文是公元前3世纪翻译的。如果译者是在“‘弥赛亚’已经成为意识的对象与教义的看法的时代和背景下翻译的”，那他们就应该像《旧约》的译者那样翻译。然而，在一些能够并且应该理解为弥赛亚的（messianisch）地方，在需要说出弥赛亚的地方，在需要被视为这一概念反思的必然结果的地方，他们却是意译（Paraphrase）。其次，鲍威尔举出了《次经》（他称之为《伪经》）。这是先知们的文学作品或编年史。“《次经》对弥赛亚毫无所知”。在《巴录书》^②中，“属于弥赛亚观念的整个生命力和力量都死掉了”。但是值得重视的是，鲍威尔认为在一些先知的著作里，偶尔出现了对美好未来的设想，这可以视为“期望”的滥觞。不过，这种期待只是希望“民众的敌人被惩罚或悔改”。先知“甚至在说到大卫王室永恒统治的古老信条时，也没有提到弥赛亚的话语”。这就说明，“那个时代对期待弥赛亚还很不熟悉”。“旧约观念的弥赛亚因素在基督纪元开始前还没有圆满地成为一个反思

^① [德]施特劳斯：《耶稣传》，斯图加特版，第1卷，202页。参见《耶稣传》（中译本），第1卷，222页。

^② 《巴录书》是后人假托先知耶利米的缮写（秘书）巴录之名写出的著作，约写于前100年—前50年间。见《圣经后典》，张久宣译，北京，商务印书馆，1987。

概念。”^①

鲍威尔接着说，有了“反思”想法的著作是写于前 2 世纪的《但以理书》^②。在这里，两个王国——天国主人的王国与世俗的王国已经用明确的反思分开，前者还作为期待的永恒固定的对象出现。不过，有了反思并不等于有了专有的并有着独立人格性的弥赛亚（ein Messias）。前 1 世纪初写出《马加比传·上》^③的作者知道并熟悉《但以理书》。尽管“时代似乎怀抱弥赛亚的期望，并且期望力量的贡献似乎在于促成弥赛亚观念的形成。”但《马加比传·上》的作者“对‘弥赛亚’（‘ein Messias’）毫无所知，他只是知道他的时代缺少先知的启示”。他对神的规定性的理解还是抽象的，这种理解也不能产生像耶稣那样的人格性。因此人们可以说《旧约》包含着弥赛亚因素，公元前 1—公元 2 世纪的犹太人也期待弥赛亚。但要注意的是，这种期待就是在耶稣时代的犹太人中，也不占主导地位，因而也就说不上广泛流行。就是与耶稣生活于同一时代、作为“基督教真正父亲”的斐洛，“我们也不能说他知道‘弥赛亚’（‘der Messias’）”，尽管引入逻各斯概念是基督教的“精神革命”。但它是理智的抽象概念，“而‘弥赛亚’既不是不确定的、漂泊不定的、无倚无靠的人物，又不是站在另一个位置上对民众讲话的征服者”^④。这就足以说明，包括神迹在内的“福音故事纯粹地并唯独在基督教自我意识中有其原则，而它的前提——起初被社团和福音书作者用来对基督教原则和弥赛亚形象进

① B. Bauer: *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*. [M] Band I. s. 393. Leipzig 1841.

② 见《圣经·旧约》，讲述但以理（约前 6 世纪的先知）的故事。作者不详，大约写于元前 2 世纪中叶。

③ 《马加比传·上》讲述前 175—前 134 间的犹太历史事件。作者不详，约在前 1 世纪初成书。见《圣经后典》。

④ [德] 鲍威尔：《福音史批判》，第 1 卷，399 页。

行加工的前提——竟广泛地包含在《旧约》之内。”^①

那么，“弥赛亚”究竟产生于何时？鲍威尔通过对福音史的批判研究，及对其哲学思想背景的研究，提出基督教初期“社团的形成和弥赛亚观念的出现是同一件事情或同样的事情，就事业和时间而言是同时发生（zusammenfallen）的”^②。

看来，鲍威尔否定公元前二三百年来“弥赛亚”对犹太人的支配地位，是以对犹太人的弥赛亚与基督教“弥赛亚”的区分为依据的。按照《旧约》的说法，耶和华向摩西传授了膏油的制作方法，用以涂抹神坛的器具，于是被涂的器物也就成了“被（受）膏的东西（Messinischses）”。耶和华还指定给摩西的兄长、先知、大祭司亚伦及其儿子涂膏，“使他们成为圣”^③。在其他被膏的国王、先知、祭司中，值得一提的，是“所膏之王”古列^④，他“被膏”包含了“使列国降伏在他面前”，即统治以色列周边国家的味道。先知们是预言弥赛亚最多的群体。早期的先知并没有直接预言耶稣降世，而是预言一位有才能有智慧的新王，或使国家复兴，或使国家兴旺。就是据传记载了最大先知以赛亚言论的《以赛亚书》（前半部），也没有直接用“弥赛亚”之名。^⑤同样，预言新以色列国复兴的《以西结书》也是如此。因此可以说，直到耶稣诞生之前的最后几个世纪，犹太人所理解的弥赛亚也就是“复国救主”。“Messias”并没有成为专有名词。“受膏者”

① [德] 鲍威尔：《福音史批判》，第1卷，393页。

② [德] 鲍威尔：《福音史批判》，第3卷，308~309页。

③ 《旧约·出埃记》，30：23。

④ 古列即居鲁士（Cyrus）。他是波斯国王（约前558—前529在位），打败了巴比伦，前538年准许犹太人回国，重返耶路撒冷。大约前6世纪后期无名先知预言他被膏。参见《旧约·以赛亚书》，45：1。

⑤ 参见《旧约·以赛亚书》，7：10-17。一般认为该书前39章是以赛亚的言论，由他的弟子编写而成，约在前8世纪后期至前7世纪初成书。

也不享有后来的耶稣所享有的那样荣耀。犹太人的弥赛亚只是犹太人的弥赛亚，而不是具有世界意义的“弥赛亚”。

而“基督教会之弥赛亚的意象，在其开始时，便和犹太人之弥赛亚不同了”^①。基督教的“弥赛亚”突破了犹太民族界限、具有世界性的普世意义。从“宗教是自我意识的产物”^②的角度说，基督教是绝对宗教，是自我意识在宗教领域发展历程中的最高形态。它表现了自我意识在这个阶段必然要把自己内在的东西表达为外在的东西，即异化为对象化了的东西。它以宗教方式并在宗教范围内表达了人——自我意识的人——对作为自我意识的“世界普遍意识的体验（Erfahrung，经验）”，表达了对人的“类意识”的体验，而不是对某个具体事物、某个民族的体验。因此，基督教的“弥赛亚”是体现了普遍意识并具有外在独立性的人格形象，是人格性的存在。换句话说，基督教的“弥赛亚”是自我意识在宗教领域直接把自己异化为人格性的存在，如同宗教是精神的自我异化那样，“弥赛亚”也就成了完美完满的反思概念。从世俗的角度说，基督教的“弥赛亚”不再是某一民族的救主，而是普世的救主，是世界上所有民族、种族、各个阶级、各个阶层的救主；前提是他们要信仰他。他也不是为某一民族复国或救民，而是要救普天下的俗人并且是自灵魂拯救人。因而基督教比别的宗教更重视灵魂不朽、天国与来世。

于是，鲍威尔理所当然地主张，“弥赛亚的明确观念既不可能预先存在，也不可能从古老先知的观点中形成固定的形态”^③，它只能在基督教的原则中有其起源和根据。它的前提确实包含在

① [德] 考茨基：《基督教之基础》，378页，北京，三联书店，1955。

② B. Bauer: *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen*. [M] *Die Hegelsche Linke*. [M] heraus. K. Löwith. Stuttgart 1962. p. 204.

③ [德] 鲍威尔：《福音史批判》，第1卷，398页。

《旧约》之内，但绝不是“期待”转移的结果。因此可以说，尽管鲍威尔的论点以自我意识为立足点，但比施特劳斯的观点明确、深刻得多。他不仅对犹太的和希腊—亚历山大的，并且还对纯希腊的和希腊—罗马的，一些给基督教铺平道路并使它变成为世界宗教的要素，率先作了认真的研究。^①这无疑有助于人们正确地把握基督教弥赛亚（救世主）的本质与形成。施特劳斯的“期待”说法显然把事情简单化了。不能说神学家施特劳斯不知犹太人的弥赛亚和基督教的“弥赛亚”含义的区别。然而“期待”的说法确实模糊了新旧“弥赛亚”的原则区别，淡化了基督教“弥赛亚”在弥赛亚发展史上具有质的飞跃的意义。其后果势必陷入“基督教是一下子便体态完备地从犹太教里产生的”误区。耐人寻味的是，施特劳斯在19世纪60年代的《耶稣传》中，一方面不得不承认：“他（指耶稣——引者注）还不认为人民大众对于他是弥赛亚的意义有成熟的了解。”^②另一方面，施特劳斯依然坚持自己的观点，指责鲍威尔“主张在基督教以前没有明确的弥赛亚思想”^③。

对研究宗教的学人来说，研究包括神迹在内的宗教问题，自然要立足当代，构建新的理解视域。但现实是历史的延续，传统作为历史的积淀物已融汇到我们的生活中，自然也会融入到我们的理解视域中。为了深入地探讨神迹理论，考察以往宗教研究家、批判学家乃至神学家的思想，思考他们的成就与失误，是一项必要的、基础性的工作。写作本文的意图，就是从个案入手，对此做些探索。

① 参见恩格斯：《论原始基督教史》，29页，北京，人民出版社，1962。

② [德]施特劳斯：《耶稣传》（中译本），第1卷，312页。

③ 同上书，212页。