

苦難·解救·信念

——論默茨政治神學的核心意旨

Suffering, Salvation and Belief: On the Central Themes of J. Metz's Political Theology

田薇

TIAN Wei

216

Abstract: The German theologian, J. Metz, argues that Christian theology after Auschwitz should be a practical theology that gives priority to practice and faces the real world. It should be a political theology, empowered to critique society and the church. It should not be a system of formalized theological dogma, but the practical reality wherein people demonstrate their faith in concrete social situations. It should become the meaning structure for basic theology. From this perspective, this essay tries to propose that the cross of Jesus is a sign that bears the memories and narratives of “suffering”, which define the basic category and theme of practical political theology. Suffering and salvation are the two sides of a unified process. Through recalling and narrating suffering, we recall and narrate salvation from suffering,

and the hope of freedom and liberation. The process also communicates and realizes a social and religious critique on the world. As a result, the memory becomes dangerous and subversive, and Christian theology becomes a practical theology of politics. Hence, the self-consciousness and awakening of suffering force us to look into ourselves, from which a relationship between the existence of suffering and the birth of belief is forged.

Keywords: suffering; salvation; belief; Political Theology

在現代性語境中發生的奧斯維辛的苦難，是人類生存記憶中的一個永久的創傷，從此，人類的信仰、理性和良知再也不能無視這一穿透神經的長刺，永遠被刻了一種苦難的印記。正是在這種現代性苦難的背景下，德國神學思想家默茨（J.Metz）提出了奧斯維辛之後的基督教神學再也不應該是一種僅僅醉心於教義或歷史的神學，而應該是面向現實世界、轉向實踐優先原則的實踐神學，是一種具有社會批判力和教會批判力的政治神學。他在《歷史與社會中的信仰》一書中集中闡發了他的思想和理論。他寫道：“所謂神學之詮釋學上的基本論題，從根本上講並非系統神學與歷史神學、教義與歷史的關係，而是理論與實踐、信仰觀念與社會實踐的關係問題。”^[1]按照他的基本神學構想，實踐的政治神學範式是既能參與公共知識域的社會批判，又能保有基督教思想的獨

[1] 默茨[J. Metz]:《歷史與社會中的信仰》[Faith in History & Society: Toward a Practical Fundamental Theology], 朱雁冰譯[trans. Zhu Yanbin], 北京: 生活·讀書·新知三聯書店[Beijing: SDX Joint Publishing Company], 1996, 第58頁。

特語式。由之，默茨整合了一直以來在把握自身和現代性語境的關係問題上存在的兩種主要神學模式：一種是以巴特、布林特曼為代表的，堅持神學言述的純粹性，保持信仰與社會政治之間的宗教性距離，另一種是以特洛爾奇、尼布林為代表的，主張改變神學言述樣式，趨近現代知識狀況，使教會性神學向人文社會科學的神學轉型。對於默茨來說，關於“苦難”的記憶與敘述構成了實踐的政治神學的基本範疇和主題。

—

在默茨看來，實踐的政治的基本神學應該將具體處境納入到神學的良知當中，並以理智的真誠對待之。在此，關注具體處境的要求，意在拋棄無主體的無歷史的抽象言說。事實上，作為上帝的言說，神學只有當自身採納了主體、實踐和可變性的優先原則的時候，它才能構成“信仰生存”的內涵。換句話來說，是什麼東西構成了基本神學的意義指向？不是一些形式化的神學教義系統，而是在具體的社會處境裏人們的信仰生存所展開的實際現實。比如啟蒙運動之後進化意識作為一種“生命感”導致了“冷漠文化”、主體性喪失的危險、沒有上帝的宗教；比如奧斯維辛之後和非歐世界顯示的非同一性經驗、他者之在，等等，這些都應該成為政治神學不能漠視的時代背景和具體處境，相反需要在這種處境中揭示“上帝的蹤跡”，使神學擔負起社會批判的使命，使教會成為一個“具有社會批判力的自由的信仰建制”。為此，默茨批評以往的神學護教運動在面對現代世界的挑戰，諸如資產階級民主、自由主義和馬克思主義的挑戰時，採取了簡單的“隔絕”和“自我封閉”的態度，試圖使信仰和神學的基本論題和基本問題繞過時

代的否定而得到“解救”，將基督教信仰的實質置於社會分析批判之外。然而，站在政治神學的立場上來看，基督教信仰的實質存在於和時代問題的聯繫當中，只有在這種聯繫中其教義內容才是有價值的，因為一個人只有同時傾聽時代，並關心生活於其中的世界問題，他才是“聖言的傾聽者”^[1]。

於是，默茨的政治神學將目光轉向現實世界，試圖承擔起社會批判和宗教批判的責任。他指出，啟蒙運動之後帶來了種種危機因素：私人化、傳統危機、權威危機、形而上的理性危機、宗教危機，其中，宗教危機指的是基督教伴隨著社會世俗化的腳步也將自身世俗化為“市民宗教”。市民宗教的基本特徵就是個人化、私人化，它基於市民實踐的概念將基督教的社會批判實踐歸結為個人主體之正義的道德品格，然而，這樣的市民宗教是否能夠擔負宗教的使命，即“維護一切人的共同一致的主體之在、反抗暴力壓迫、反對以強制性的群體化和懷著結構化的仇恨扭曲共同一致性”^[2]。這是值得質疑的。

在上述批判的基礎上，默茨提出了以實踐和主體為主導概念的基本神學構想，顯然，這一構想也是在馬克思主義的宗教意識形態批判的挑戰和影響下提出的。默茨將實踐優先作為基督教神學的基礎，為此，他指出，基督教的上帝思想本身就是一種實踐性思想，上帝根本不可能被思，聖經裏的皈依、出埃及的故事屬於神學本身的基本進程，換句話講，基督教神學的邏各斯說的基本質素不是理論的而是實踐的，基督論根本是“追隨”論，一種信仰的“追隨”活動。而這種追隨活動不能僅僅理解和歸結為一種純粹個體性的已成年的道德實踐，就像康德實踐理性批判所做的那

[1] 默茨，《歷史與社會中的信仰》，第 20-21 頁。

[2] 同上，第 51 頁。

樣，而是應該沿著馬克思開闢的路，像馬克思所說明的，個人的道德實踐在社會上絕非中立的，政治上也並不清白，因此，神學的實踐不僅關係到狹義的道德實踐，而且也關係到社會實踐。

默茨提出社會實踐的概念與道德實踐相區別，是為了強調指出，在以康德為代表的啟蒙觀念下，關於道德實踐的理解總是以“成年”或者“自由地公開地使用理性”的預設為前提，其目光指向是那些在社會上和經濟上已經被賦予權力的生存主體，亦即處於成年狀態的人。可是，“顯然也有一種未成年狀態，一種無權狀態，一種被壓迫的生活，這種生活不單單是由那些未成年、無權和受壓迫的人的道德上的軟弱造成的。誰會懷疑，這種受社會制約的未成年狀態，這種無權狀態和被壓迫之在，這種‘貧困’必然會成為基督徒實踐之重要對象呢？誰會否認，基督徒的實踐不僅必須關注自己佇立於上帝之前的主體之在，更要關心的是，來自苦難和受壓迫狀態的人，也能夠成為主體，也能夠作為主體而生活？”^[1]於是，社會性實踐的本質意涵由此被確立：“作為共同一致的解放性實踐而使一切人成為主體”^[2]。

在確立了政治神學關於社會性實踐的本質意涵的基礎上，默茨做了進一步的理論闡明。他論證了三點：

第一，基督教的實踐作為社會實踐具有“倫理上的規定性”。雖然不能將社會實踐歸結為道德實踐，相反應該將個體的道德實踐擴充為社會實踐，但是，社會實踐的概念既不否定個體，還須具有“恒久的道德規定性”，因為，社會實踐的意旨不在於對現實世界實行革命的“暴力”，恰恰相反，通過社會實踐的“倫理規定”，為的是以此來抵禦“暴力和仇恨邏輯”，面對現世以暴力消除暴力

[1] 默茨：《歷史與社會中的信仰》，第 59-60 頁。

[2] 同上，第 62 頁。

的邏輯承擔起批判的職責或使命。可見，社會實踐的倫理規定性意味著政治神學應具備的正義批判的性質。

第二，基督教的實踐作為社會實踐受限於“歷史規定”。所謂歷史規定，意思是說，基督教神學應該植根於“歷史的記憶”，而這種歷史記憶在默茨的解釋中具有作為“危險性回憶”，作為“顛覆與反叛”的意義。如果說，政治神學承擔著對於此世的社會批判功能，建構“解放烏托邦”的未來使命，那麼，烏托邦的構想及其對現存狀況的批判旨趣和標準從哪里獲得呢？按照默茨的看法，正是需要從“危險性”、“顛覆性”的歷史回憶中獲得，它衝擊並解構“統治地位的可信性”。因而，社會實踐的歷史規定性意味著政治神學是以“回憶—敘述”的方式來表達的，在這種表達中，神學實踐是“開創新現實”，而不是“為現存體系所吸收”。在此，“革新的實踐”與危險的“群體歷史記憶的現實化”是互相伴隨的。

第三，基督教的實踐作為社會實踐不僅是征服和控制自然的一種“行為”，而且是一種“受難”，它以“悲傷”和“痛苦”之情感規定性對抗“功利者社會”或“成功者社會”。默茨指出，奧斯維辛之後，神學已無力自持，它不可能保持歷史的“清白”，也不可能將人類的“受難史”遺忘在他鄉。政治神學的實踐概念應該打破將人片面地設想為“對自然的統治主體”，將人的歷史非辯證地設想為“進步的成功者的歷史”，相反，它將之理解為人類的受難史、苦難史。在此，歷史記憶、危險回憶也就是“受難回憶”、“苦難回憶”。政治神學要跳出現代市民宗教的私人化、個體化、內在化的藩籬，謀求走向“一切人的共同一致的主體之在”，而這種主體之在的“共同一致感”，便是一種“向後的、對死者和被戰勝者的共同一致感”，是“對歷史犧牲者的回憶的共同一致感”，而神學之“回憶—敘述”的表達方式就是要“認同被進步或成功者的歷史體系刪除了

的人類受難史”^[1]。可見，社會實踐的情感規定性意味著，基督教神學的邏各斯應該植根於一種“思念”之中，通過回憶和記述苦難以揭示“真理對一切主體（包括死者和敗者）都是緊要的”^[2]，上帝是對勝者和死者普遍正義的上帝，是困境者、失敗者、受難者的上帝，由之反對無主體的群體化的冷漠情感，解構“成功者歷史”，“在這種歷史中根本沒有對敗者和被壓迫者的記憶”^[3]。於是，歷史記憶實際上也就是苦難記憶，苦難的記憶與敘述是政治神學的核心範疇。

這裏我們看到，默茨實踐的批判的政治神學在論述實踐優先的原則是基督教神學的基本原則時，深度解蔽了一直被忽略、被漠視、被掩藏的人類苦難史、受難史的真相，並由之提出對苦難的回憶與敘述應成為政治神學的基本範疇和論題。這促使我們進一步提問：如果苦難不僅僅是局限於奧斯維辛之苦難事件的話，如果“苦難記憶”不止於一個特殊的神學範疇而是一個基本範疇的話，那麼，到底如何理解和闡釋“苦難記憶”的意義呢？換句話說，苦難記憶何以成為政治神學的核心關注呢？下面，我們主要圍繞默茨關於苦難史與解救史的討論，來繼續尋求解答。

222

二

按照默茨的思路，“受難”的記憶和記述所以成為神學關注的主題，從根本上說，那是因為受難與解救是同一進程的兩面，正是在回憶和敘述苦難時，也在回憶和敘述對於苦難的解救，對於

[1] 默茨：《歷史與社會中的信仰》，第 62-64 頁。

[2] 同上，第 66 頁。

[3] 同上，第 72 頁。

自由和解放的希望。於是，對苦難的回憶和敘述同時也就在傳遞和實現著對現存狀況的社會批判和宗教批判，因之回憶成為危險的回憶、顛覆的回憶，因之基督教神學必然成為實踐的政治神學。所以，默茨認為，苦難的回憶與敘述是一種“拯救”主體之在的共同一致性的範疇，是一種“歷史認同的範疇”，一種“解放的範疇”^[1]。

受苦與解救根源於聖經傳統之中。舊約記載的受唾棄、遭迫害的以色列，是苦難，是屈辱，是痛苦，正是在受迫害的情境下，上帝的拯救出現，帶著以色列人出埃及，過紅海，與之立約，賜他們休養生息之地，從此開始了以色列人作為上帝選民的世俗史和救恩史。新約記載了耶穌十字架的屈辱、苦難和犧牲，十字架首先是受苦的十字架，耶穌承認自己屬於遭蔑視者、被放逐者、被壓迫者，因此基督上帝是苦弱的上帝。然而，正是籍著受苦的十字架，自由和解救，還有愛也得以成全；而對基督受難和死的回憶，同時也是對基督復活和自由的回憶。在回憶基督愛的遺言中，在回憶基督的復活和自由中，人對人的統治開始終止，所以回憶“包含著對未來的某種預先推定，預言未來是喪失希望者、失敗者和陷於困境者的未來，所以，它是一種危險的而又具有解放性的回憶，這種回憶威逼當今，並對之提出疑問……迫使信仰者為適應那種未來不斷地改變自己”^[2]。

在此，基於福音傳統的受難記憶包含在危險的解放故事的敘述中，作為一種富於挑戰性、顛覆性的危險回憶，衝破主流的具有可信性結構的正典信條，並同時鑄造未來。默茨說：十字架上的受難回憶是“一切人對未來自由的希望的根據”。正是在基督受難記中，自由的未來被回憶著。“人類受難史不僅屬於自由前史

[1] 默茨：《歷史與社會中的信仰》，第 73 頁。

[2] 同上，第 96 頁。

(Vorgeschichte der Freiheit)，而且它也是並且永遠是自由史的一個內在因素。”^[1]因為，在默茨看來，“受難記憶”與“復活記憶”是不應分開的，沒有哪種復活觀念不經由受難記憶而得到闡述，也沒有哪種對復活的榮耀景象的理解會擺脫人類受難史的黑暗和威脅。經由受難記憶而傳揚的復活記憶意味著：死者、敗者和被遺忘者所具有的意義尚未得到報償，歷史的意義絕非僅僅存在於倖存者、有作為者和成者的身上。以受難記憶為中心的教會及其神學要避免淪為一種君士坦丁主義的政治宗教，但對死者復活的信仰卻具有徹底政治性的涵義，這就是“堅持記住歷史上產生的受難，以便從中對行為和希望做出規定”^[2]。而自由的未來便在這種受難回憶中得以塑造、得以生成、得以解放。於是受難與解放是內在統一的。

在這裏，默茨嚴格區別了世俗解放和神學解放的蘊意。他指出，現代世俗意義上的“解放”是一個普遍的、具有某種歷史哲學意味的範疇，用以說明現代世界及其自由和啟蒙過程。馬克思可謂這一思想的代表。在《論猶太人問題》中馬克思第一次綱領性地表述了這一自由史的解放概念，即一切解放都是使人類世界、使諸關係回歸人自身。因此，解放是自我的解放，不是恩賜的自由，不是被施的解救。對此，默茨指出，普遍的人類自我解放在辯證的歷史過程中陷入了內在的矛盾，從中可以看到革命的歷史蛻變為新的暴力和壓迫的歷史可能性，解放的社會在產生新的受難史。相比之下，神學講述的解放是基督的解救福音，解救的福音將解放理解為“救援性的解放”而非“革命的、批判的自我解放”。救援性的解放是解救，是拯救，它與受難史不可分割。按照

[1] 默茨：《歷史與社會中的信仰》，第 118-119 頁。

[2] 同上，第 119-120 頁。

默茨的理解，受難史具有整體意義，不局限在社會壓迫史和政治暴力上，還包括罪過史、有限性和死亡之命運的受難史，因此，解救表現為兩方面恩賜的解放：一方面，擺脫人的罪過或墮落造成的苦難，這便是十字架上獻祭的救贖；另一方面，擺脫有限性、必死性、生命虛無主義內蝕性造成的苦難，這便是道成肉身之臨在的救援。可見，解救都是面對苦難而發生的，無視苦難，就談不上解救。

而現代的解放論則是一種抽象的理論，解放者取代上帝成為普遍的歷史主體，以人義論取代神義論。面對受難史，面對罪過和失誤時，則以一種機械論的稱義方式逃離歷史主體的歷史責任，在此，無論是自由主義，還是馬克思主義的解放和啟蒙理論，都帶有一種無主體的歷史過程論的特徵。對此默茨批評說，不包含解救史的解放史是一種“抽象的成者史”，“半吊子的自由史”。在強者公理、適者生存原則之下，自由的前進都是在受譴責的死者的脊背上進行的。在達爾文主義的主導下，父輩的苦難在孫輩的幸福中得到慰藉，這是對既往苦難和死者與敗者的自由所採取的客觀的歷史犬儒主義。而政治神學解救論的視野則迫使人注意到自由史絕非“純然的”成者史，注意到“自由史與罪過史持續存在著的悖論”，不允許將“罪過”犧牲於抽象的“解放理想的祭壇”之下。這是機械稱義的解放論面對普泛的受難史而提供的“新鴉片”^[1]。

關於受難史與解救史、自由史的關聯，關於注重受難史的意義，默茨進一步做了闡發。他說，自由史在任何時候都同時是受難史。痛苦、悲傷、憂鬱是恒久存在的，尤其對過去未曾得到安

[1] 默茨：《歷史與社會中的信仰》，第 132-137 頁。

撫的痛苦、對死者的痛苦之往往無言的忍受，是恒久存在的，因為即便未來世代的更大自由，也無法補償和消除過去的痛苦。內在世界對自由狀況的任何改善，也不足以公正地對待死者，也改變不了既往苦難的不公和悖理。而一部貶抑或掩飾受難史的自由史，只能是抽象的自由史，所謂的“進步”不過是向著“非人性”邁進而已。因此，應該永遠正視人類的受難，也只有在受難的回憶和記敘中，在耶穌被釘十字架與死者同在的受難記憶中，解救史的解放意義才能夠真正彰顯出來。這是對既往苦難的尊重，也是對希望的尊重。默茨認為，在解救史的光芒照耀下，不僅產生了與未來世代的“向前的共同一致”，也產生了與已經死去的沉默者和被遺忘者之間的“向後的共同一致”，形成了在上帝面前的一切人的主體之在。

總之，實踐的政治神學作為一種指向“受難”之“回憶—講述”的“解救神學”，在現代各種解放世界的體系中，堅持和突出這一由基督十字架所揭開的受難與解救的“危險性記憶”。它由之對現實世界永遠張開批判和解構的視野而指向未來。

三

在討論了默茨政治神學的“苦難意識”之後，現在我們將宗教神學視域進一步延伸至宗教哲學的視域，站在宗教哲學的立場上來審視一下苦難與人類生存世界的關聯問題，並由之審理苦難存在與信念生存之間的生成關係。這是一種生存論視角下的解釋。

首先我們要問：苦難到底是什麼？顯然，苦難可以是地震的發生帶來的親人的死亡，可以是饑餓線上的生存掙扎，也可以是疾病的折磨，政治的迫害，戰爭的流血，等等。然而，從根本上

說，苦難是人類生活的結構性品質，是無法逃脫的生存之在和悖論性的生存命運。從人出現在這個世界上，人便是有限的存在者，欠缺的存在者。在這種前提下，人之在有兩個可能向度上的展開：一種可能的面向是，有限與欠缺預設了無法完善的現實人性，於是，失誤、罪過及至死亡，這使得苦難是人類生存裏無法剔除的本原性質素。人就活在這種生存裏。另一種可能的面向是，作為有限者的人還有著高貴的品性，這就是對自身有限性的自覺意識，這又使得人在某種精神的意義上超越了有限性，於是產生了對無限和完滿的追求。然而，這恰恰是造成更深層的精神性苦難的緣由，它讓人更加體味生存的悖論性。為什麼？因為有限者以有限求無限、求完滿，可想而知結果是不可能實現的，這無疑更加明確了人自身在存在論意義上的不可超越的局限性和悲劇性。因此可見，苦難從根本上說是人類的生存之在；苦難意識的自覺和醒悟將我們逼向對自身的透視。

關於這一點，許多宗教理論和哲學理論都在不同的角度和意義上給予過深刻的揭示。東方的佛教經文關於人因“物執”和“我執”而導致的人生痛苦的“苦諦”說；西方的聖經舊約關於人類始祖不聽上帝禁令而導致墮落的故事，新約關於救世主基督上帝的十字架表明的與人類同在的受難，以及在此基礎上從奧古斯丁開始就形成的人性及其在世是一種罪性之在的基督教觀念和理論；及至尼采意志哲學關於人生虛無本質的揭穿，存在主義加繆關於人生荒謬的揭露，特別是奧斯維辛的苦難竟然在受難者撕心裂肺的祈求禱告之際，上帝也沒有親臨人間來幫他們跳出苦難！這都殘酷地說明，苦難對於人類來說，不只是一個災難事件，而且還是人類置身其中的生存處境或生存之在。

理性地正視和確認這個苦難世界是必要的，盲目的樂觀主義

只能是膚淺的。默茨在另一本著作《世界神學》中指出，耶穌的臨在便是對此世苦難的一種接納，事實上，只有在預先肯定了苦難世界之在這一事實的前提下，耶穌才會有十字架的臨在之受難的發生。然而問題是，面對這種存在論意義上的苦難生存，人類的生活何以自持？用米蘭·昆德拉的話來講，就像生命裏不能有不可承受之輕一樣，過於沉重的生活也是會將人摧毀掉的。這進一步關涉到苦難生存與信念生存的關係問題。這裏，我們提出由苦難生存到信念生存之間的轉化或生成。

在前面關於默茨神學的討論中已經表明，基督十字架的臨在，既是一種受難，也是一種解救，作為政治神學核心的“受難回憶”最終指向的目的是自由和解放的拯救。十字架上的被釘、死亡與復活便是苦難史和解救史的合一，便是絕望向希望的生成，便是苦難生存向著信念生存的轉化。然而，關鍵而嚴酷的事實是，自從奧斯維辛的災難發生後，上帝的臨在或解救在什麼意義上才能成立？如果上帝在苦難面前沉默，如果他不能解救人於苦難之中，受苦的人又如何建立起信念？奧斯維辛的苦難及其祈求的無效性構成為基督教信仰的現代挑戰和困境，這從根本上關涉到了神義論以及信仰本身的意義問題，由之堅持一種什麼樣的上帝觀成了關鍵。在此，默茨在《走向一種後唯心論的神學》中指出，在面對當代歷史中的無辜受難者、犧牲者的獲救時，必須質疑古老的上帝觀。事實上，施賴爾馬赫早就開始批判祈求干預自然秩序的上帝觀，提出祈求不應當是某種塵世的事情，而應該是上帝國的事情。^[1]朋霍費爾在納粹獄中也批評“呼之即來”的全能上帝

[1] 施賴爾馬赫[Schleiermacher]:《基督教信仰》(卷一)[*Christian Faith*, vol. 1], 柏林[Berlin], 1960, 轉引自劉小楓[quoted from Liu, Xiaofeng]:《個體信仰與文化理論》[*Individual Belief and Culture Theory*], 成都:四川人民出版

觀，認為上帝的自由和世俗事件並沒有直接的關聯，而只能間接地相關，^[1]於是提出了“苦弱無力的上帝”觀。實際上，傳統的“全能的上帝觀”並不那麼符合新約聖經裏“苦弱的上帝形象”。苦弱的上帝是新約上帝觀的基調，而上帝的“大能”一如保羅所說就是他的十字架，他願意並能夠承負人類不堪承負的苦楚。蘇勒（D.Soelle）更進一步明確地指出，對全能的上帝的信賴不過是一種“幼稚的上帝信賴”，一種“不成熟的宗教性”，這種心態將上帝與魔力相連，指望一個超世存在者的神奇干預，讓人的困境無需人的舉手之勞突然了結。^[2]因此，面對苦難之在的信念生存，既不是用幻想和麻醉去抹平、敷衍或者否認苦難，也不是靠呼之即來的上帝降臨人間驅走苦難，而是立身苦難與上帝同在，換句話說，在信念的生存裏上帝和自己一同承擔苦難。

這樣一來我們發現，所謂信念生存，首先從個體維度來看，就是通過信念獲得承負的力量，使自身不至於為苦難摧毀或喪失良善。比如基督徒的一則禱告所表明的：“主啊，由於我對你無所不言，我今天向你坦誠我的困境：我已非常拮据，沒有錢花-----請讓我能正確看待這一處境，保持良好的心態。請保護我不要生妒忌和貪心不義之財。讓我耐心等待自己的工作機會。”^[3]更普泛化一些地談論，信念的生存就是在理性地承認和正視苦難生存乃人之生存本相的前提下，以意義世界的預設來直面和支持現實世

社[Chengdu: Sichuan People's Publishing House], 1997, 第 411-412 頁。

[1] 參看朋霍費爾[D. Bonhoeffer]:《獄中書簡》[*Letters and Papers from Prison*], 高師甯譯[trans. Gao, Shining], 成都: 四川人民出版社[Chengdu: Sichuan People's Publishing House], 1992, 第 174-176 頁。

[2] 參看劉小楓[See Liu, Xiaofeng]:《祈求與上帝的應答》[“Prayers and God's Answers”], 載《個體信仰與文化理論》[*Individual Belief and Cultural Theory*], 第 420-421 頁。

[3] 轉引自《個體信仰與文化理論》，第 435 頁。

界。在此，我們回味一下尼采和朋霍費爾饒有意味。他們一個是猛烈批判基督教的鬥士，一個是獻身上帝的殉道者。在尼采看來，人生原本是虛無的、沒有意義的、痛苦的，可是人性的高貴恰恰在於他能自設意義，在意義王國的懸設和牽引下，人展開了在痛苦中大笑，在苦難中高歌的超拔昂揚的人生動姿。於是，生命的歷程是一個張揚酒神精神的悲劇而審美的人生。朋霍費爾關於參與上帝受苦的思想在此有異曲同工之妙。他認為，啟蒙運動之後的人類已經成熟，成熟的人類要面對苦難自我擔當，與上帝在一起卻不像幼童那樣靠上帝而活，相反是要勇敢地參與苦弱的上帝的存在和受難，為著他人而活。在《獄中書簡》裏他這樣寫道，假如我們通過此世生活參與了上帝的受難，成功怎麼能使我們驕傲自大，失敗又怎麼能使我們迷失道路呢？因此他希望，“不在生活的邊界上，而在生活的中心，不在軟弱中，而在力量中，因而也就不在人的苦難和死亡裏，而在人的生命和成功裏來談論上帝”^[1]。顯然，此世生活的苦難已經通過傾身參與上帝的苦難而被擔當了起來，並且由此也為神聖的力量所超越。苦難生存轉化為與神同在的信念生存。

不僅如此，在跟上帝一同承擔苦難的動姿中，信念的生存從社會的維度來看，還將展開為一種超越現實世界的批判姿態。對此，我們在前面關於默茨的討論中已經表明，受難史與解救史是同一的，受難記憶是一種危險的記憶，因為指向的是自由和解放。這裏，還要更進一步地指出，這種解救從根本上源於一種天啟論

[1] D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison* (New York: Touchstone, 1962), 165-166. 轉引自何光滄[quoted from He, Guanghu]: 《上帝死了，只剩道德嗎？》[“When God is Dead We Are Only Left with Morality?”], 載《基督教文化評論》(第2輯)[*Christian Culture Review 2*] 貴陽 貴州人民出版社[Guiyang: Guizhou People's Publishing House], 1990, 第162頁。

視域下的帶有末世論意義的“信念”，因而構成為一種針對現世的批判維度。在《世界神學》的《宗教的個人化》篇章裏，默茨嚴峻地指出，在實現救贖啟示的使命中，基督教公開富有批評社會與解放人類的責任。在由苦難記憶而來的末世許諾之拯救信念裏，催生出我們在歷史的當下去從事一種不斷更新世界的工作，促使我們在面對生活於其中的社會現實條件時，不斷地更新我們的批判和解放的立場，更新我們和這個世界的批判關係。因此，每一種末世神學都必須成為政治神學，即批判社會的神學。^[1]

無疑地，信念生存帶有強烈的烏托邦性質。然而，究竟該如何恰切地理解烏托邦？烏托邦既非某種預先推定的可以實現出來的目標，也非僅僅是停留於幻想性的守望裏。相反，恰恰是實踐性的動態性的。正像默茨獨到而深刻指出的那樣，真正的烏托邦思想是主體在向著高懸頭上的烏托邦不斷前行，在這個過程中，一方面主體不斷地調整著自身的狀況，另一方面烏托邦構想也處在自身的變化之中。這既說明烏托邦不可直觀、不可描繪的性質，也說明烏托邦的實踐性質。^[2]因此，烏托邦既不可能強行拉進現實予以實現之，又必須在現實世界實踐之。只是在經過了多少歷史的教訓之後，日益清醒和健全的理性已經充分自省到，烏托邦的美好理想常常會在意識形態化的實踐過程中導致異化的後果，由對美好理想的強烈追求發展到不計手段地實現之的強暴，致使人自身的尊嚴走向悖謬和淪喪。所以，批判的意識就更加重要，而這原本是包含在烏托邦思想中卻又一再被忽略被扭曲的根本質

[1] 參看默茨[J. Metz]:《宗教的個人化》[“The Individualization of Religion”], 蔣慶譯[trans. Jiang, Qing], 載《基督教文化評論》(第4輯)[*Christian Culture Review* 4], 貴陽: 貴州人民出版社[Guiyang: Guizhou People's Publishing House], 1994, 第112-114頁。

[2] 參看默茨:《社會歷史中的信仰》, 第88頁注釋34。

素。由此可見，信念生存是一種充滿張力的生存。當我們面對苦難時，我們通過信念生成而獲得承擔苦難的信心和力量；當我們承擔苦難時，我們通過指向未來的超越精神而獲得更新現實的批判力量。

結語

在依次討論了“苦難記憶—自由解救—信念生存”之後，我們最終走向一種歷史的良知。這就是，鑒於默茨政治神學所揭示的：人類自身的歷史生活總是包含著各種各樣的非同一性經驗，諸如彼此不和的經驗、並非一切皆善的經驗、暴力、壓迫、不公正、不平等造成的傷痛和苦難的經驗、因罪過、有限和死亡產生的絕望和虛無的經驗，等等，歷史永遠是普遍意義上的受難史。因此，歷史應該通過“苦難回憶”永遠牢記失落者、受難者、敗者和死者，牢記過往的無辜的創傷和痛楚，無論是自然帶來的傷痛還是社會造成的傷痛。在大自然面前，抱有悲天憫人之心，關愛生靈，尊重生命。在社會現實面前，更要保持批判理性，持守愛和正義之知，不以成敗定是非，不以功過論英雄，不是為了某種所謂堂皇高挑的自由加必然的目標就有合法而正當的理據，任由歷史鐵的車輪將一切脆弱無辜的生命碾碎，而是讓時光的濫情撫慰亡靈，讓歷史的良知審奪善惡，讓遮掩的世界敞開真實。唯此，世界才能夠葆有理性、真理、正義、良知和愛。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Language]

Bonhoeffer, D. *Letters and Papers from Prison*. New York: Touchstone, 1962.

中文文獻 [Works in Chinese]

朋霍費爾：《獄中書簡》，高師甯譯，成都：四川人民出版社，1992。

[Bonhoeffer, Dietrich. *Letters and Papers from Prison*. Trans. Gao, Shining. Chengdu: Sichuan People's Publishing House, 1992.]

劉小楓：《個體信仰與文化理論》，成都：四川人民出版社，1997。

[Liu, Xiaofeng. *Individual Belief and Cultural Theory*. Chengdu: Sichuan People's Publishing House, 1997.]

默茨：《歷史與社會中的信仰》，朱雁冰譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1996。 [Metz, Johann Baptist. *Faith in History & Society: Toward a Practical Fundamental Theology*. Trans. Zhu, Yanbin. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1996.]

默茨：《宗教的個人化》，蔣慶譯，載《基督教文化評論》（第4輯），貴陽：貴州人民出版社，1994，第73-85頁。 [Metz, J. B. "The Individualization of Religion." Trans. Jiang, Qing. In *Christian Culture Review*. 4. Ed. Liu Xiaofeng, 73-85. Guiyang: Guizhou People's Publishing House, 1994.]

蒂利希：《存在的勇氣》，成顯聰等譯，貴陽：貴州人民出版社，1988。 [Tillich, Paul. *The Courage to Be*. Trans. Cheng, Xiancong, et al. Guiyang: Guizhou People's Publishing House, 1988.]

作者簡介：田薇，清華大學。

Introduction to the author: TIAN Wei, Tsinghua University.

Email: tianwei@tsinghua.edu.cn