

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

神学伦理学的当代意义 [Contemporary Meanings of Theological Ethics]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	杨, 慧林
Publisher	加拿大卑诗大学附属维真学院中国研究部
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-06-13 19:24:39
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185568

杨慧林：神学伦理学的当代意义——"奥斯维辛"和"文化大革命"所引出的真正问题

杨慧林

在二十世纪人类的记忆中，"奥斯维辛"（Auschwitz）和"文化大革命"也许是最深刻地凝结了一切苦难的经验。从而后人无论就何种意义进行追溯和表达，这两个已经符号化的事件都会相互在精神的进路上，使人的存在、创造、理性、信念和价值遭到根本的质询。对于当代人而言，无法面对这一质询的任何思考，都不再具有人文学的性质。

"文化大革命"与"奥斯维辛"之间固然存在着种种不同，但是它们至少在两个维度上使东、西方不同的生存经验得以沟通：其一是集体无意识的幻想、狂热及其合力的无可遏制；其二是人类既有价值、秩序和规范的脆弱。正是因此，当代中国人所面临的文化问题才与西方人日益相似。这两个事件之间的可沟通的部分，成为东、西方在同一起点上进行思想对话的基础。

对"奥斯维辛"的反思，实际上已经融入西方人文学研究的各个方面。从朋霍菲尔（Dietrich Bonhoeffer）、布尔特曼（Rudolf Bultmann）、阿多诺（Theodor W. Adorno）、弗罗姆（Erick Fromm）、托多洛夫（Tzvetan Todorov）、保罗·利科（Paul Ricoeur）、阿兰德（Hannah Arendt），一直到90年代以来的哈斯（Peter Haas）和费辛（Darrell J. Fasching）等人的新作，(1)"奥斯维辛"问题或隐或显，但都从不同的角度将追问引向人文学的一些基本关注。这种关注对以往的"真理制度"(discursive form)所表示的怀疑，似乎使人类的全部精神活动都不得不带有重新进行伦理选择的性质。因而纯粹的伦理学话题，或许会更多地离开应用的层面，而转入它们的内在依据。

在中国，"文化大革命"确实早已被"彻底否定"。80年代以来便不断有文学作品，回忆录及理论探讨试图对之进行批判和总结；近些年更是借助一个海外女作者的群体，通过自传式的"小说"使中国人关于"文化大革命"的个体经验引起西方的强烈反响。(2)但是迄今为止，这些见诸文字的表达基本上只是否定曾经有过的"真理的结论"，甚至只是建构一种"世人皆醉我独醒"的那西索斯神话（narcissistic myth），(3)却很少涉及到导致那些"真理结论"的"真理制度"本身。在原有的"真理制度"之内、持守原有的逻辑方式和话语系统，任何对"真理结论"的"彻底否定"实际上都很难奏效。因为，这种批判的起点已经注定使它失去批判的张力。更值得注意的是：无论在中国还是在西方，世俗伦理的标准及其惯性，都潜在着相当强大的消解力量，乃至随时都可能将人们已经意识到的问题重新纳入一个圈套，使之自我消解、化为乌有。这种世俗伦理的标准和惯性有如布鲁赫（Ernst Bloch）所描述的"代码"（Code），一旦接受这样的代码，也就接受了其中限定的意义；因为"言说的一方所采用的代码，本身就规定了对方的话语的形式"。(4)基于这样的考虑，我认为当今东、西方思想界就此进行对话的前提，首先应当是建立和分享一种共同的"问题意识"，即："奥斯维辛"与"文化大革命"所延伸出的根本问题究竟是什么？它们留给后人的思想空间究竟在哪里？我们的一切问询和谈论在何种意义上才是有效的？

一、西方学者关于"奥斯维辛"问题的一种归纳

在西方学者对"奥斯维辛"问题的诸多研究中，比利时鲁汶大学保利菲（Didier Pollefeyt）博士的一篇文章特别值得一读。(5)他的讨论是从维辛多（Simon Wiesenthal）《向日葵》一书的一个耐人寻味的情节开始。(6)《向日葵》的作者描述了自己在纳粹集中营的特殊经历。有一天，他被带去见一个垂死的纳粹士兵，那个士兵讲述了自己参与屠杀一群犹太人的故事，然后对他

说："我知道我所讲的是骇人听闻的。在长长的夜晚，我不得不躺在这里等待死亡的降临，我愈来愈渴望把这些事讲给一个犹太人听。并且求他宽恕。不过，我不知道还有没有犹太人活着。"在一阵可怕的沉默之后，作者什么也没有说，离开了那个房间。

保利菲博士认为：受到迫害的犹太人能不能、或者应不应该宽恕一个垂死的纳粹，这关涉到两种伦理选择的尖锐对立。其一是惩罚犯罪者的冲动和责任，其二是容人改过自新的怜悯和良知。前者出于正义，后者出于仁爱。当它们互相面对时似乎都很难成为实际的伦理选择，但是就其自身而言它们确实各自具有充分的理由。

维辛多的故事，将我们带回欧洲中世纪就已经存在的上帝的四个女儿之争的事件上。(7)同时它也使我们的不得不想到：真理、正义与怜悯、和平的争论可以在《农夫皮尔斯的梦》中轻易地化解，可以被《威尼斯商人》赋予喜剧的形式，(8)为什么会在"奥斯维辛"之后特别突出地成为一种相对性的伦理悖论呢？

在犹太思想家那因拿斯（Emmanuel Levinas）看来，毫无限制的怜悯忽略了人的自由和责任，因而也藐视了人的尊严，所以他提出："如果将宽恕极端化，就是建立一个非人道的世界。"(9)还有一些基督教神学家也由于纳粹的罪恶而特别强调"正义"的世俗伦理原则，譬如詹姆摩亚（James F. Moore）曾经写到："既然我们看到宽恕会在巨大的暴行面前粉身碎骨，基督徒便面临一个问题--在日常的情境之中，我们能不加分辨地谈论宽恕吗？.....至少，奥斯维辛使（宽恕）这一基督教神学的核心观念蒙上了阴影。"(10)

但是问题在于：如果说人类及其伦理原则不能抗拒、也无法避免"巨大的暴行"，那么所谓"正义"便能弥补"宽恕"的脆弱吗？"上帝的四个女儿"一旦进入世俗的语境、一旦成为现世的伦理原则，她们之间还存在多大的分歧呢？

这种质疑，或许应当是保利菲博士文章的焦点；尽管他是从两方面提出自己的问题：第一，"能够因为巨大的罪恶将宗教化简为伦理吗？"第二，"宽恕在今天仍然是可能的和必要的吗？"然而，对这两方面问题的追问，似会导致不同的结论。

保利菲博士认为："在奥斯维辛之后，关于罪恶的不同伦理见解意味着对宽恕的可能性及其限度的不同看法。"因此，他将"罪恶观"分为三种基本模式。

第一种模式被称为"恶魔化"（Diabolicisation），即：把犯罪者视为非人的恶魔，从而可以对罪恶尽情地表示愤慨和谴责。"恶魔化"使犯罪者成为"非人"，"复仇"便也获得了合法的理由。"复仇"所带来的，常常又是新的罪恶，因此如作者所说："在反抗法西斯主义的时候，反抗者本人恰恰也可以变成法西斯主义者。"

另一方面，"恶魔化"实际上是将"善"的理想与人类社会必然地联系在一起。譬如作者引述到1962年在耶路撒冷判纳粹刽子手艾殊曼斯（Eichmanns）一案，公诉人就是将此案看做"两个世界的冲突"：光明的人类世界和相反黑暗世界。人类固然可以这样描述自己的理想，但是"这种幻觉也产生了一个文明的神话，即：奥斯维辛并非现代文明的逻辑结果，而只是堕入了野的.....悲剧式的沉沦....."(11)

更重要的是，"恶魔化"所体现的善恶二元观，为人提供了心理上的极大安慰。只有将犯罪者视与我们迥然不同的"非人"，我们自己的身份才不会受到威胁。所以这样的善恶二元论，是把善恶的区分转换为"我们"与"他人"的区分，把罪恶置于"我们之外"。作者指出：除去"纳粹"，还有许多概念都潜在着相似的内容，譬如"外来户"、"外籍劳工"、"同性恋者"、"精神病人"、"犹太人"、"吉普赛人"、"失业者"、"非信徒"、"异己分子"等等。通过"向外"指称罪恶和谴责罪恶，通过使"我们"抽离于"他人"，人们随时可以为自己的价值选择找到合法性的依据。

作者由此得出结论是："恶魔化"是"复仇"的逻辑基础，它甚至为人类的相互仇视提供着合理的

道德形式。只要对罪恶采取"恶魔化"的态度，"宽恕"就无从谈起。因此西方学者针对"奥斯维辛"的反思，从70-80年代开始出现了"反恶魔化"（dediabolicisation）的第二种态度。(12)这也正是"罪恶观"的第二种模式。

保利菲博士将第二种模式称为"普泛化"(Banalisation)。它与"恶魔化"刚好相反，即：不再是强化"我们"与犯罪者的界限，却更加关注"每一个人"和"人类整体"的"罪性"及其潜能。譬如犹太哲学家阿兰德（Hannah Arendt）就提出：在持续了十几年的纳粹大屠杀之中，实际上有成千上万的人参与其间，却很少人产生道德上的负疚感，这是"恶魔化"的善恶二元论所不能解释的。因而即使确实存在一些恶魔式的纳粹分子，其人类也不足以构成真正的危险，更可怕的倒是参与、容忍或者回避暴行的众多的普通人。这样现代社会的"罪恶"与人们以往的认知有所不同；(13)最主要的问题已经不是为什么会有人作恶，而是为什么大众不以其为恶。

"普泛化"将追问引向"我们"的伦理生活和"我们"的文明秩序，使"奥斯维辛"不再是一个"道德的例外"，而只能是西方社会的逻辑结果，这当然要比"恶魔化"深刻得多。但是，"普泛化"也确实有可能为犯罪者提供托辞，乃至罪恶似乎都是被一系列社会、历史、政治或者心理的因素所决定，犯罪者不仅不是自我选择了"恶的行为"，反而同样是"恶的环境"之受害者。

如果上述托辞成为"普泛化"理论的落点，那么它非但没有实现"反恶魔化"的初衷，而且恰好以另一种方式满足着人们对道德慰藉的虚幻的心理需求。二者的区别，不过是归咎于"他人"还是归咎于"社会"，"向外"指称罪恶的基本思路并未改变。就这一意义而言，保利菲博士针对上述两种模式所批评的"过高"或者"过低"估计"个人的自由选择"，似乎不是问题的关键。而他所论及的第三种模式，则是从"向外"的脱罪、延伸到"向内"建立罪恶的伦理依据。

保利菲博士的第三种模式被称作"护罪"(Apology of Evil)。根据"普泛化"的罪恶观，有人认为"奥斯维辛"的暴行只是由于专制的国家制度将人蜕变为毫无思想的机器，只是由于大众的无知及其对权威的盲目服从。而事实上，人们对罪恶的参与常常并不那么被动。因此"护罪"理论所揭示的，正是从"非罪"的动机导致"犯罪"的原因；或者也可以说，是为"犯罪"作出"非罪"的解释。

的确，人类历史上的许多罪行也许并不完全是出于自私的目的，而是为了更高的道德原则或者政治原则、为了民族的前途或者某种虔诚的信仰。在一场真正的灾难之中，实施暴行和遭受暴行的双方常常是同样在谴责"不道德"。就连希特勒也认为德国的衰败是道德堕落的结果，要挽救德国就必须"重振道德"。保利菲博士在文章中还引述了希特勒本人的判断："只有日耳曼民族使道德律令成为行动的指南"。(14)

"护罪"理论以及"奥斯维辛"所代表的暴行似乎可以说明：任何一个群体都有能力对善与恶做出全新的阐释，这些阐释的诱人之处，足以使整个群体坦然地投身于罪恶；他们并不需要抛弃道德，只需要用自己的方式去界定道德。所以在保利菲博士看来："纳粹的屠杀持续了多年，（在德国）却没有任何政界、法律界、医学界或者宗教界的领袖提出有意义的反对。……人们发现：纳粹主义的伦理原则……与西户的伦理历史存在着某种承接，……因而德国人接受纳粹的屠杀十二年以上，却仍然认为自己是有道德的人，……仍然认为这是实现纳粹的更高目标所必须付出的代价。"既然如此，那么诸如"负疚"、"宽恕"等问题根本不存在：于是"罪"也得到了最彻底的消解。

上述三种模式的核心问题，或许可以纳入这样的概括："恶魔化"是归咎于他人，以成全自身的清白；"普泛化"是归咎于社会，以摆脱个人的责任；"护罪"则干脆使"罪"成为"非罪"。三者共同的实质，都在于通过论说而使道德主体不必为罪恶承担责任。因此与其说这是"罪恶观"的三种模式，不如说是"脱罪"和自我慰藉的三种途径。

保利菲博士关于三种模式的许多描述都相当精采，但是由于对上述核心问题的理解略有不同，他直接转向了犯罪者的心理因素以及"宽恕"的意义。按照他的分析，"社会角色的不分

裂" (fragmentation of different social roles) 和"自我欺骗"(Selfdeception)既是人们得以在罪行中生存的方式，又是人类罪恶不断延续的原因。要解决这一问题，唯一的办法便是绝对的"宽恕"。因为任何"不宽恕"都只能使犯罪者更加惧怕被群体和自我所抛弃，从而愈发自我封闭，并且为自己的行为寻找更多的理由。这似乎就是作者所说的"对宽恕概念的后奥斯维辛阐释。"

然而，绝对的"宽恕"真的可以通过解除犯罪者的恐惧而结束罪恶吗？"宽恕"就是"奥斯维辛"的苦难所能换来的真正教训吗？这一点，或许可以从中国人的经验中得到进一步的讨论。

二、"文革"经验与上述模式的对应

毫无疑问，1966-1976年的"文化大革命"是20世纪后半叶最具影响力的事件之一。中国社会和经济格局的真正变化，中国人文知识分子的独立思索，都是继此而始。除去激烈的政治角逐和权力之争，"文化大革命"也像"奥斯维辛"一样，伴随着残酷的迫害、暴行甚至杀戮。但是它所留给后人的问题，却并不仅仅在这里。譬如：

第一，"文革"初期的暴行往往是假手于"红卫兵"或"造反派"，许多人认为其中的残酷是由于"破四旧"的运动摧毁了中国传统文化中最基本的道德规范。然而除去绵延了数千年的传统道德，1949年以后的各种"思想教育运动"也并非仅仅教人"残酷斗争"、"无情打击"；特别是对于青少年，"尊重师长"、"助人为乐"等等正面价值实际上仍然是主要的教育内容。那么这一切何以在1966年8月的一夜之间全然失效，代之以血腥、野蛮，甚至对自己亲人的毅然决然的仇恨呢？(15)毛泽东青年时代的一声"造反有理"何以能激起那样强烈的回应？而传统道德以及此前的"共产主义教育"何以那样地不堪？

第二，"文革"前各级领导人，被"大字报"揭露得体无完肤；其中除去"反对毛主席的革命路线"一项政治性批判之外，更多的内容都是指向其个人的品德（譬如生活腐化、道德败坏、卖友求荣等）。而新产生的领导人又闪电般地更换，一旦下台，新的道德申斥必定随之而起(16)这种循环一直延续到"文革"结束，上至"四人帮"被"打倒"、毛泽东"走下神坛"，下至基督组织的种种矛盾，"道德批判"始终是相当普遍的方式。值得思索的是：在最不道德的暴行之中，一方面是道德约束的全然失效，另一方面却是如此之多的"道德批判"，此种"道德"究竟为何物？同时，如果按照"道德批判"所揭露的"事实"及其逻辑推论下去，那么传统道德所依托的"理想人格"有可能存在吗？

第三，对"文革"的一项重要否定，在于指出它是个别领袖人物"错误发动"的结果。但是"文革"之前早有一系列残酷的政治运动（仅管后来也被--否定），只不过涉及的对象有所不同，打击的范围没有那么"史无前例"而已。

如果说"文革"是毛泽东个人的"错误发动"，那么此前历次政治运动的参与者和受益者是否毫无责任呢？如果"文革"的对象和范围有所收敛，像以往的政治运动一样，是否就不会被视为一场灾难呢？

第四，作为"社会良心"的代表，中国知识分子在"文革"之后"痛定思痛"，确实起到了一定的作用。但是在一些措辞激烈者大谈"中国知识分子被强奸了四十年"的时候是否还记得："文革"当中大批饱学的知识分子惟恐效忠而不为人知，改造而不够彻底，"风口浪尖"而"经不起考验"，敢于"痛"中言"痛"的又有几人？"文革"中的集体虚伪愈演愈烈，难道推波助澜者声称自己"被强奸"就可以辞其咎？

第五，"文革"常常被描述为一出"你方唱罢我登场"的闹剧，在这出闹剧中每个人似乎都只是在表演的玩偶、都被别人牵动着引线。就连毛泽东本人，如果说是他给出了"第一推动力"，那么他很快就发现自己也不能收控自如，甚至多少会被一个已经无法停止的巨轮所左右；只是他身处巨轮的轴心，被左右的程度略小而已。(17)他所接受的疯狂崇拜就是一例，否则以他的学养

和经验，怎么会不知道一个凡人"道成肉身"的代价？这里的问题在于：当毛泽东本人也在一定程度上成为玩偶的时候，牵动那引线的究竟是谁？

对"文化革命"进行如上的反思，结论只能有一个，即："文革"与"奥斯维辛"一样，典型地体现著一种集体无意义的历史合力，同时也典型地暴露著理想价值在现世中的片面和限度。"罪恶"之所以得以实施、"恶魔"之所以得到成全，恰恰是因为我们每一个人都从不同的角度参与其中；就终极的意义而言，在这种持久、巨大的罪恶之中，几乎不可能存在什么纯洁的"受害者"。而参与罪恶又能以多种途径逃避自我谴责，则是因为自相矛盾的现世价值理念完全可以为任何一种选择提供合法的解说。

集体无意义的作用和"自我保护"的心理暗示，还使人们实际上很难面对这一过于痛苦的事实，而宁愿借助谴责罪恶将真正的痛苦转化。转化的方式，则是"人之于味，有同嗜焉"。因此对于"后文化大革命"的心态的分析，正可以借助保利菲博士的三种模式。需要特别强调的，只是这三种模式的共同结果并不在于是否应该宽恕，或者宽恕的理由何在，却在于是否还有人需要宽恕。

"恶魔化"的集中例证，也许可以说是从70年代末的"伤痕文学"到目前海外女作者的大批自传式作品，以及二十多年来各种形式的回忆录。许多这一类作品在控诉"恶魔"的同时，都会将某信主人公、某位遭到迫害的领导人、作者本人或者亲人描述为清醒、理性的反抗者，描述为理想人格的化身；他们既可以洁身自好、不与流，又往往得到"恶魔"之外的"绝大多数人"的同情甚至支持。这样的叙述自然可能含有某种程度的真实因素，然而就总体而言，任何有过亲身经历的中国人都知道这不是"文革"中的普遍事实。否则，群众性的、似乎也很真诚的疯狂又如何解释？关于"受害者"之言行的一些史料是否必须改为？

在这一类回忆中发生作用的，更多的是一种文学的幻想。如果仅仅是作为文学的剧作当然无可厚非，而由此秀露的心态，恐怕无法排除两种成分：其一是在"理想"导致的"罪恶"之中得新修复破碎的理想；其二是希冀在罪恶之后获得虚拟的自我安慰。

"普泛化在中国的对应形式，是所谓"替历史受过"说。这在理论界的一部分知识分子当中表现得尤为突出。"替历史受过"当然意味著言说者不应当受过，从而特定社会历史环境的决定作用使个人的选择和责任几近于零。这种"逃避自由"的逻辑结果，必定是在批判以往罪恶的同时仍然无法作出超现实环境的选择，因此实际上永远找不到一种可以追究的罪恶。

这种"决定论"的最大问题，也许在于彻底断绝了反思人类理性及其历史过程的可能性，使完全相反的"真理结论"可能不断地导源于同一种"真理制度"。其中比较极端的例子，或可说是1989年"春之交"的许多"不同政见"：尽管其立论似乎相当激进，但是其表达方式、语言系统与它们所要批判的东西如出一辙。这正是由于"文革"经验未能得到恰当总结而留下的真正悲哀。

"后文化大革命"的"护罪"理论，与两个基本的事实相关。

首先是在多年以后，人们逐渐感到"文革"很难被"彻底"否定。除去它从反面刺激出的经济改革和独立思想之外，60年代末期欧洲和美国发生的激进运动，以及萨特(Jean-Paul Sartre)、马尔库塞(Herbert Marcuse)、德里达(Jacques Derrida)、新一代西方马克思主义者，甚至拉丁美洲的"解放神学"理论家，似乎都与之存在著一定的呼应；同时，"文革"式的艺术活动也从游离于政治的角度得到了人们的重新回味和评价。

其次是近些年的腐败之风以经济改革引发的社会震荡，使许多人开始怀念毛泽东时代的若干好处。在这样的氛围中，有人以学术的方式鼓吹"鞍钢宪法"，有人以新的神话让毛泽东重新走上"神坛"，民间以毛泽东书像"辟邪"之事更是屡见不鲜。

由此生发的"护罪"理论或者情绪，也许未必不能有自己的理由，但是在反思"文革"经验的意义

上看，其结果同"恶魔化"和"普泛化"的观念没有多少区别，即：在一场巨大的灾难过后，留下来的只是"今是而昨非"或者"昨是而今非"的论说，却无法追究灾难的原因和责任。如果进而再去论说"宽恕"，那么可"宽恕"的对象何在呢？从增一个仅供论说的话题而已。

中国"文革"后的事实证明，尽管对"文革"进行了"彻底否定"，但是除去非常有节制的措施之外，(18)并没有谁一定要反对宽恕，而主张报复。即使在"文革"结束之初，也有一些典型、有趣，并且富于中国特色的通用说法，譬如"把帐算在四人帮头上"或者"化悲痛为力量"等等。这一方面或许反映了"相逢一笑泯恩仇"民族气度，另一方面似乎也使西方人所关注的"宽恕"无从谈起。因为，既然除去已经"盖棺定论"者没有人应该为罪恶承担责任，谁还需要宽恕呢？至少就中国的经验而论，"宽恕"的先在性并没有因"文革"的灾难而遭到动摇。但是"向外"指斥罪恶的逻辑和种种"脱罪"的论说，却同样没有被"先在的宽恕"（*Priori forgiveness*）所改变，反而会使"宽恕"完全落空。因此"宽恕"不可能成为"文革"后重建论理秩序的基点。

三、问题："宽恕"还是"追究"

自古以来，中国文化的传统中并不缺少"宽恕"，而"宽恕"的根据大都在于世间"善""恶"的相对性。如《太上感应记篇》已有"论心不论足"与"论足不论心"之辨；蒲松龄也说："有意为善，虽善不赏；无心作恶，虽恶不罚。"总之，"恶"的行为给终具有从"心"（观念或动机）与"足"（行为或结果）两方面进行论说、从而获得"脱罪"的可能。但是这从来没有制止新的罪恶，"文革"只是一例。

西方未必没有类似的问题。譬如：按照一些基督教神学家的思路，可以从"爱"和"律法"的两种意义上分别阐释"金律"。(19)爱的诫命将金律带向宽容，金律原则既能防止爱的逻辑导致无序、又能使爱在社会生活中落实。这样，律法的辩证便成为爱的中介，而爱又激励著律法。(20)然而即使这消除了"爱"与"律法"在神学理论上的紧张，在社会的实际运作之中，有时它可能依然会成为无效的循环论证。

基督教之"爱"与"宽恕"的逻辑，在中国文化的语境中尤其需要进一步的阐释。其前提应当是一种外在于人的、永恒的"他者"（*The Other*），却不仅仅是现实的人伦关系、善恶之间的理性选择，或者相对化的社会制衡。中国文化传统中始终潜在著一种动力，即世俗与神圣的合一、理性与信仰的合一、王权与与神圣的合一、行为规范与精神权的合一。因而儒学才可以被视为"儒教"，一些现代的政治学说或信仰也很容易被宗教化（譬如"方化大革命"中的崇拜）。而在伦理问题上，也许恰恰需要这几组因素的分离。否则，道德与否的最终判定必然受到现实利益的制约。

基督教传统似乎应当对终极的伦理更为关注。但是从"奥斯维辛"所引申出的有产争议和"宽恕"之说，可以看出在西方社会的宗教世俗化和伦理应用化的趋向当中，基督教的神学伦理观也同样需要重申与及"再阐释"。离开"他者"的前提，绝对的"爱"和"宽恕"不仅无法被理性所确认，不仅无法解决内在的悖论，而且必然像任何一种世俗的道德规范一样，无法从自身产生实际的约束力。

近代以来的伦理道德学说，实际上大都不同程度地执著于"契约"、利益的平衡和可操作性。(21)从"奥斯维辛"推演出的"宽恕"，并非没有保持平衡的"策略"上的考虑。而利益的平衡永远都是相对的，道德主体以此为据的时候，恐怕不得不使"道德"本身承受双重的风险，即：任何"不道德"都可以成为"道德"的权宜之计，任何"道德"都会变成一种缺少实际内容的、空洞的出发点。

因此"奥斯维辛"和"文化大革命"的经验不需要以"宽恕"来化解，却需要进一步的追究。所谓"追究"绝不意味著"不宽恕"，它指向的并非任何个别人的"罪人"，而是人本身，它质疑的并非某一种道德论说，而是"道德"本身。只有通过这样的追究，神学伦理学的真正意义才可以凸显。

神学伦理学家华斯他顿（Johan Verstraeten）曾提出一种基本的界定，即：“《圣经》的意义是元伦理（metaethical）或者超伦理的(transethical)。”(22)鲍他沙（Hand Ursvon Balthasar）则是从“信仰的伦理”建立自己的“神学美学”。(23)这在中国的文化传统中，当属一种弃“礼”而求“道”的化理观，即如老子《道德经》三十八章所说：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”；作为行为规范的“礼”缺失了道、德、仁、义的支撑，所以被老子视为“忠信之薄，而礼之首”，却并不能维系道德。

针对“奥斯维辛”和“文化大革命”的反省，必然要涉及到文化的歧义、道德价值的歧义和人性本身的歧义。而神学伦理学的视角也许可以这样延伸我们的思考：在苦难中遭到动摇的伦理准则，必须回溯到一个稳定的支点；由此开始的不仅是现世道德秩序的重建，更是一种终极价值的依据。这一点，应当是全部人文学探索的进深之路。

注释：

(1) 前者著有《奥斯维辛之后的道德纳粹伦理的根本挑战》*Morality after Auschwitz: The Radical challenge of the Nazi Ethic*, Philadelphia :Fortress Press, 1992); 后者著有《奥斯维辛之后的叙事神学：从翼化到论理》*Narrative Theology after Auschwitz:From Alienation to Ethics*, Philadelphia: Fortress Press, 1992).

(2) 这些发作者几乎都未曾用母语从事过写作，但是她们以自身经历为基础的作品几乎都成为西方的畅销书，有的还被译作多种文字，甚至被译回中文。较著名的如Zhang Hong的*Wild Swans*, Min An-Qi的*Red Arolle*和Katherine ,另外还有 *Life and Death in Shanghai*, *Red China Blues*, *Red Flower of China*, *A Leaf in Bitter Wind* 等等。

(3) 即希腊神话中自恋的Narcissus，最后终因爱上自己的影子而憔悴致死，死后化作水仙花。这种叙述“文革”经验的方式在上述“小说”和一些回忆录中尤为明显，乃至人们读过这后常常会受到一种误导，即：除去毛泽东本人以及林彪、“四人帮”等极个别的“坏人”，似乎没有任何其他人应当承担“文革”的责任。这样，一场全民族的悲剧被过于轻飘飘地化解为只有少数人在表演的闹剧。

(4) 文章课题为《奥斯维辛之后的伦理、宽恕和不可宽恕》*"Ethics, Forgiveness and the Unforgivable after Auschwitz"*, by Dr. Didier Polleteyt, K.U. Leuven: Faculty of Theology, 1998.

(5) 布鲁赫在《政治语言》一书的第9页写到：“...when you have allowed someone to speak in the code, you have practically accepted his proposal, "since" the code adopted by the speaker contains within itself a set pattern of speech for the other party.”

(6) 英文版 *The Sunflower*, New york: Schocken Books, 1997.

(7) 上帝的四个女儿即中世纪一些文学作品所描述的真理（Truth）、正义（Righteous-ness）怜悯（Mercy）、和平（Peace）。她们的争论通常自然地分为两组，正是保利菲博士在其文章中所及的问题。

(8) 《晨夫皮尔斯的夢》*The Version of William Concerning Piers the Plowman*, 据认为是 WilliamLangland(?-1388) 所作：《威尼斯商人》*The Merchant of Venice* 即 William Shakespeare of Venice即 William Shakespeare (1564-1616) 的作品。前者描写到基督受难后来到了地狱，上帝的四全女儿在地狱门中争论基督能否解救地狱中的灵魂，但很快就以基督的腾种告终。后者关于 Shylock 的控辩也涉及“正义”与“仁爱”的分歧，但最后终究是以喜剧的方式得以解决。

(9) *Essays van Emmanuel Levinas*, 46页, Baam: Ten Have, 1984, 引自保利菲博士上述文章。他的原话是：“Making forgiveness almighty is creating an inhuman world.”

(10) Christian Theology after the Shoah, by James f. Moore, 140页, Lanham: University Press of America, 1993, 引自保利菲博士。他的原话是:"The question became for Christians, can we even in everyday situation now that we see how forgiveness can crumble in the face of enormous atrocity....At least, the shadow of Auschwitz looms over this central Christian theological category."

(11) 不另注出处的引文为保利菲博士上述语文章的观点。

(12) 根据上述文章的介绍, 第一部以纳粹暴行为背景, 有系统批判"恶化"的著作, 是太女哲学空阿兰德 (Hannah Arendt) 的《艾克曼在耶路撒冷: 关于罪恶之普泛的报告》Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil, Harmondsworth: Penguin Books, 1984.该书出版后, 引起了激烈的争论。

(13) 在西方传统中, "罪"通常被理解为妒、恨、骄、淫、贪、惰、怒等等道德缺陷。但是 Hannah Arendt 在其书156-157页指出: 现代的极权国家已经改变了"罪"的特徵。

(14) 此话的原文为: "...only the German race has made the moral law its leading principle of action." 原引自Hugh Redwald Trevor-Roper编《希特勒1941-1944年的秘密谈话》第6页 Hitlers Secret Conversations 1941-1944, New York: New American Library of World Literature, 1961).

(15) 1996年8月曾有"红八月"之称, 在北京率先发生了一系列"红色恐怖"事件, 譬如"抄家"、"批门"、"破四"(即所谓打破思想、旧风尚、旧道德、旧文化)等, "文革"的暴行自此而始。有的原领导人在两年之内就被"批门"200多次。许多"红兵"刚刚"抄"完别人家, 自己的父母也被"抄家"。另外揭发、批门、仇恨自己父母的青年学生也大有人在, 特别是出身于"黑五类"(即地主、富农、反革命分子、坏分子、右派)家庭者。故而"暴行"并非"破四旧"的结果。

(16) 譬如最初的"中共中央无产阶级文化大革命领导小组"(简称"中央文革"), 曾有原光明日报总编辑穆欣为成员, 几个月以后穆欣被"打倒", 给人印象最深的并不是什么政治问题, 却是被"大字报"猛攻的"道德污点。无论证据是否确凿, 此种攻击一向最具杀伤力, "文革"语言中的"揭老底", 此之谓也。

(17) 所以"文革"开始不久, 毛泽东就在给江青的信中抱怨有人"欲要打鬼, 借助锤馗"; 后来以在与美国率者爱德伽·斯诺的谈话中, 对"伟大的领袖、伟大的导师、伟大的统帅、伟大的舵手"之称以及到处竖立自己的塑像表示不满。

(18) 譬如担任第一任中共中央纪律检查委员会主任的陈云, 曾经提出不能重用"文革"中的几种坏人。但时间愈久, 这一标准恐怕就愈难把握理

(19) Jahan Verstraeten 《作为伦理意义之元伦理结构的圣经"世界"》"The Bible of the World as Meta-Ethical Framework of Meaning for Ethics", 见《犹太教、基督教和伊斯兰教的圣经: 阐释学、价值与社会》, 144页Holy criptures in Judaism, Christianity and Lslam: Hermeneutics, Values and Society, edited by Hendrick M.Vroom &Jerald D. Gort).

(20) 所以常有西方学者从不同的角度讨论"不平衡也是一种平衡""A symmetry is a symmetry."

(21) 出处同注18, 140页。

(22) 请参阅Louis Roberts, 《巴尔塔隆的神学美学》一书The Theological Aesthetics of Hans Urs von Balthasar, The Catholic University of America Press, 1987. 作者在该书第10页写到: "伦理学与美学的合一, 是巴尔塔隆的代表性观点。事实上, 奠定巴尔隆美学基础的信仰的伦理学, 已经成为宗教哲学论争的中心话题。如果说这是"信仰的美学", 那么应当将巴尔塔隆视为这一论争的核心。

(23) 请参阅Louis Roberts《巴尔塔萨的神学美》一书Theological Aesthetics of Hans Urs von Balthasar, The Catholic University of America Press, 1987。作者在该书第10页写到："伦理学与美学的合一，是巴尔塔萨的代表性观点。事实上，奠定巴尔萨美学基础的信仰伦理学，已经成为宗教哲学论争的中心话题。如果说这是"信仰的美学"，那么应当将巴塔视为这一论争的核心。

备注：杨慧林 中国人民大学 基督教文化研究所所长

来源：<http://www.chinese-thought.org/gjzx/005087.htm>

/