Globethics Repository



關於施特勞斯的神話立場

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	Li, Yu Zhang
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-11-13 01:21:05
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167146

關於施特勞斯的神話立場

李毓章(北京中國人民大學哲學系教授)

一八三五年，二十七歲的哲學博士，圖賓根大學新教神學專業補課教師施特勞斯(D. Strauß, 1808-1874)在其《耶穌傳》第一卷前言中，第一句話就申稱:「在本書(它的第一卷到了讀者手中，作者看來，現在是一種新的研究耶穌歷史的方法代替陳舊的超自然主義研究方法和自然主義研究方法的時候了」。而「這個應當代替上述方法的新立場，就是神話立場(der mythische Standpunkt)」。[1]自信心情躍然紙上。那麼，施特勞斯的神話立場是怎麼提出來的呢？它的具體內容有哪些？它的意義、影響又是什麼？本文以第一部《耶穌傳》[2]的第一版為主，結合他的相關著作，對這些問題作點初步探討。當然，施特勞斯前後時期的思想是有些變化的。兩部《耶穌傳》「除了基本思想外」，幾乎「完全不同」。[3]然而正是神話立場的一以貫之，使我們有可能從總體上把握他的基本思想。

---

1. D. Strauß，*Das Leben Jesu, kritisch bearbeit*《耶穌傳，批判研究》，I Bd. SIII、VI，Darmstadt，1969，科學書籍協會(Wissenschaftliche Buchgesellschaft)據一八三五年第一版原版印刷和裝訂。"Standpunkt"基本含義是「站着的地點」，也有立場，觀點，看法，態度等含義。——引者注
2. 施特勞斯第一部《耶穌傳》(兩卷)第一版於一八三五至三六年在圖賓根出版，第二部也是兩卷，斯圖加特一八六四年出版(有中譯本)。為區分原文出處，我們的注釋在書名後分別加上"Darmstadt"、"Stuttgart"和「商務版」。
3. D. Strauß，*Das Leben Jesu*《耶穌傳》，I Bd. SXXI，Stuttgart，1905。

一、 I.1關於把耶穌作為歷史人物研究的必要性，施特勞斯在第二部《耶穌傳》的緒論中作了說明。他指出，「耶穌生平」這一概念是「近代的概念」。只是近代，人們認為一個傳記的主人翁必須是一個實實在在、有血有肉的人，是有限的即有生有死的人。這個人受到自然規律的作用、影響和限制，也受到他(她)生活、成長的環境的制約。他在人生的旅途中也經歷着痛苦與歡樂、失敗與成功，他有情感與理智、個人私利與公共利益的矛盾與鬥爭，等等。然而，「上帝的獨生子或化身成人的耶穌卻是不受這些限制的」，[4]他不受家庭、國家、社會的影響，甚至也不受自然規律的影響。這樣一個半人半神的人物，亦即「教會的基督不可能作為傳記的主題」。[5]因此，在一個把一切不合乎人性的東西看作是異己的東西的時代，要寫一部真正的《耶穌傳》，必須對《新約》，特別是福音書(這是目前唯一給我們提供了耶穌一切資料的書)進行「甄別」。「必須把全部都扔進批判的坩堝中去，以便看一看在摻進來的雜質分析出來之後，剩下來歷史的黃金是什麼。」[6]這也許是第一部《耶穌傳》有個「批判研究」副標題的緣由。

I.2 但是，無論是舊教的還是新教的神學家，在研究福音書關於耶穌生平的問題上，其方法不是超自然主義的就是自然主義的。施特勞斯指出，蘇黎世人赫斯(J. Heß，1741-1828)的基本觀點就是「超自然主義的」。在一七六八年出版的《耶穌最後三年生活史》中，赫斯肯定了福音書關於耶穌神性的論點，一點也不放棄耶穌的奇跡。而艾希霍因(J. Eichhorn，1752-1827)、保羅斯(H. Paulus，

4. 施特勞斯，《耶穌傳》，卷一，吳永泉譯，北京：商務印書館，1981，頁20。
5. 同上，頁21。
6. 同上，頁52-53。

1761-1851)等人則是理性主義或自然主義的代表。前者在《聖經著作的普通百科》(第5卷，1794)和《舊約批判導論》(1780-1782)等著作中，主張舊約中作為歷史的事件，都必須用自然方法加以解釋。他甚至也承認舊約的史前材料含有真實的神話。後者寫了《福音書注釋》(1800-1804)、《耶穌傳》(1828)等研究新約的著作，認為凡不能按因果律予以解釋的事件就不可能認其有歷史的可信性。[7]這種反對超自然主義的觀點有其值得肯定的東西。然而自然主義又堅持這樣一種看法，即把本來是「在完全矛盾的假說基礎上撰寫」的福音書當作目擊者的報導，「當作完全真實的歷史看待」。[8]這就注定了他們的努力必然失敗。以自然主義方法撰寫的耶穌傳，不過是為了「消除這個超自然主義或者賦予它們以某種自然主義的外表的不同嘗試」罷了。[9]

基於自身的立場，超自然主義和自然主義都反對《聖經》研究中剛出現的神話觀點。赫斯講了三條理由：一是神話本意是不被理解，而《聖經》作者本意是希望理解；二是神話是異教的東西，《聖經》則是基督教的一部經典；三是如果奇異的事件只出現在最古老的聖書中而不再出現在較晚的聖書中，那可以把它當作神話的身分證，然而奇異的東西也出現在較晚的、無可置疑的史書中，因而不能把它當作神話的身分證。艾希霍因和保羅斯都認為，必須充分足夠地看到《聖經》所說的事件是目擊者的報導，是確實可靠的。在它那兒我們沒有神話，沒有寓意，有的只是真實的歷史。[10]這些論點理所當然地遭到施特勞斯的先輩

7. 參見同上，頁31。
8. 同上，頁51。
9. 同上。
10. 參見D. Strauß，《耶穌傳》，同前，1 Bd.，Darmstadt，頁24、53。

及他本人的反駁。

歷史在前進。在「我們時代精神是理智批判精神」[11]的時代，科學必須拋棄上述兩種方法，摒棄和時代精神「完全背道而馳的精神」。就耶穌生平研究而言，「首先要研究我們是否或在多大程度上根據歷史的理由和原因而保留福音書。這是事情本身的自然進程。就此而言，像眼下這樣一本書的出版，不僅完全有充分的理由，而且甚至是必然的。」[12]

I.3 施特勞斯在談到他的新立場時，就申言他不是把神話立場引入福音故事研究的第一人。它不是無源之水、無本之木。「把神話立場運用到福音故事的研究，不是當今突然產生的思想，而是追隨事情本身四百年的進程」，[13]亦即是以往思想發展的必然結果。

施特勞斯在闡發神話立場的起源時，考察了前人對《聖經》故事的神話學解釋，肯定了伽布勒(J. Gabler，1753-1806)、謝林(F. Schelling，1775-1854)、鮑威爾(L. Bauer，1755-1806)等人的貢獻。通過他們，「神話概念被確定為完全普遍地適用於所有最古老的故事，神聖的和世俗的故事」。[14]鮑威爾就指出，所有民族最古老的故事都是神話的，為什麼唯獨希伯萊人就是例外呢？[15]至於神話只屬於沒有文字記載的時代，而在耶穌時代(即有了文字記載的時代)神話早就消失的說法，伽布勒等人指出，那

11. D. Strauß，《耶穌傳》，同前，1 Bd. S60，Stuttgart。
12. 同前，1 Bd. 頁 V，Darmstadt，1969。
13. 同上，1 Bd. 頁 75。
14. 同上，1 Bd. 頁 28。
15. L. Bauer，*Hebräische Mythologie des alten und neuen Testaments*《舊約和新約的希伯萊神話》，1802，轉述自同上書，頁 28。"Geschichte" 有「故事」、「歷史」二意，本文根據上下文確定譯法。——引者注

些來自還沒有書面記載的歷史(Geschichte)、而事實(Fakta)只以口頭傳說流傳的時代的神話，毫無疑問是神話；不過在這裏，如果故事(Erzählung)能夠以「故事性的方式(geschichtartige Weise)」敘述絕對地沒有得知的對象(如超感性世界的事實)和相對地沒有得知的對象(由於環境因素沒有人能作證)，那麼它同樣是神話；如果這些故事被加工為奇異的並以象徵的語言表達出來，那麼它們作為神話也是顯而易見的。廣而言之，可以把那些在文字記載一切的時代仍以民間口頭傳流形式傳播的故事，稱之為神話。鮑威爾認為，雖然在《新約》中發現不了某個神話系列(eine Reihe von Mythen)，但可以找到某個完整的神話故事(eine total mythische Geschichte)，尤其是在耶穌年輕時的故事中，有很多可以從神話立場考察的東西，在這裏人們有權接受神話觀點。[16]他們還區分了歷史神話與哲學神話。前者是關於真實事件的故事，但這些故事帶有把神的東西和人的東西、超自然的東西和自然的東西相混雜的色彩。後者通過某個故事表達一種簡單的思想、一種思索或時代的想法，等等。這些思想無疑是施特勞斯神話觀點的理論沃土。

這裏有必要提及鮑爾(F. Baur，1792-1860)[17]的神話理論，儘管施特勞斯在第一部《耶穌傳》導論中沒有講到此人(但在第二部中多次提到他並肯定他對自己的影響)。鮑爾是圖賓根歷史批判學派的創始人，早先是修道院附屬學校的教授，一八二六年任圖賓根大學教授，是施特勞斯在布勞博倫牧師學校和圖賓根大學讀書時的老師。施特勞斯在鮑爾死後不久曾說：「鮑爾總是把我當作他的盧貝對

16. 轉述自同上書，頁 39。
17. F. Baur 和 B. Bauer(1809-1882)是兩個人，《耶穌傳》中譯本把兩人都譯為「鮑威爾」，並常把兩人混為一談，實際上該書第一卷只有兩處是指 B. Bauer。

待」，[18]亦即把他當作自己的第一個孩子，自己的力量所在。師生之情如同父子。他正是從鮑爾的神話學講課中第一次聽到了神話概念，受到鮑爾神話立場的「第一次衝擊」。[19]也正是通過鮑爾，施特勞斯接觸到波墨、謝林、施萊爾馬赫等人的思想，並對黑格爾哲學產生了濃厚興趣，繼而形成了自己的新約研究的神話立場。

一八二四至一八二五年，鮑爾出版了《象徵和神話學，或古代的自然宗教》(兩卷)。他指出：「象徵是直觀(它與客體有關)中某一觀念(Idee)的形像表達(bildliche Darstellung)」。象徵分宗教的象徵、美學的象徵和比喻三個層次。神話是某一概念(Begriff)或某一觀念的形像表達。但象徵的形像表達是借助一個簡單的圖像(Bild)或借助一個靜態的、在空間中給予的圖像，而神話的形像表達則是借助某一行為(Handlung)。行為是在時間中進行的，於是依靠行為時間被直接地確定起來了。「在象徵中突然出現的東西，在神話中則是逐漸出現的，自然是前者(指象徵——引者)的普遍形式，歷史是後者(指神話——引者)的普遍形式」。鮑爾還認為神話有三個基本要素，「第一是某一圖像的直觀；而後是從靜態狀態產生出理智活動，某一行為的表象，不過這行為純粹是內在的並且有一個和解的目的；最後是真實的外在行為代替行為的表象」。象徵和神話雖然不同，但都是「人的未意識到的(bewußtlos)、活動着的精神的產物」。它們都「不再屬於知識(Erkenntnis)，而是屬於心情的全體：它們必然滲透到理性、幻想和理智」，因

18. 施特勞斯一八六一年五月十五日致蔡勒的信，轉引自 J. Sandberger，*D.F. Strauß als theologischer Hegelianer*《施特勞斯是神學的黑格爾分子》，Göttingen，1972，頁151。盧貝(Ruben)是雅各的長子，利亞所生，見《舊約・創世記》第二十九章。——引者注
19. 轉引自同上，頁23、151。

而可以把它們追溯到宗教。[20]鮑爾這一富有啟發性的、但用語又不甚明晰的論點，可能是施特勞斯希圖從黑格爾那裏得到明確說明的誘因。

施特勞斯認為，他的先輩們在新約的神話研究方面也有不足。這就是沒有全面地、完整地把神話觀點運用到新約研究的一切方面。用他的話說，這些人或是使福音書的開端進入神話的彩門(Prachtthor)，或是讓它通過神話彩門出去，而這中間的廣闊地帶則任憑自然主義的解釋橫行無阻；他們自己或是對這一部分作純粹歷史的解釋，或是對另一部分作神話解釋。就是鮑爾也沒有把神話立場用到解釋整個耶穌生平的勇氣。他承認可以把神話觀點應用到《馬太福音》的福音傳說所依據的歷史資料上，但他總是盡可能不用「神話觀點」這個詞。[21]施特勞斯申稱自己決不這樣做。「本書作者的立場是把神話概念運用到耶穌生平史的一切範圍，在其一切方面找到神話故事，或至少驅散對它的表面裝飾。作者不僅把耶穌童年的奇跡故事，而且把他公眾生活的奇跡故事，不僅把施予他的奇跡，而且把他所施的奇跡，統統置於神話的範疇之下。」[22]

I.4 施特勞斯的神話立場，不僅得益於神學界的先輩，而且也有黑格爾哲學的滋養。「對作者來說，心情和思想從某種宗教的和教義的前提得到內在的解放，是作者部分地通過哲學研究而形成的。」[23]這裏施特勞斯並沒有指明研究什麼哲學。不過，他在二十九年後即一八六四年寫的

---

20. 這裏關於鮑爾思想的轉述及其原話的引用，均出自 Sandberger 的上述著作，頁 23-24。
21. 參見施特勞斯，《耶穌傳》，卷一，同前，商務印書館，頁 221。
22.《耶穌傳》，同前，I Bd.，Darmstadt，1969，頁 50。
23. 同上，I Bd. 頁 VI。

《一半和全體》倒是提供了答案。「我現在從事的事業與我當年從那時的立場能夠從事的事業是一樣的順利。這個立場就是黑格爾哲學的立場。我在我的《耶穌傳》(指第一部——引者)中一隻腳從學派所理解的這一哲學走出來，但另一隻腳仍停留在那裏。我對耶穌生平的全部批判是從黑格爾的原理——宗教與哲學有着同一內容，只是前者以表象形式後者以概念形式把握這內容——發展起來的。」[24] 思想淵源交代得一清二楚。

黑格爾說，感覺、直觀、表象——主要是表象，都是宗教的意識形態。所謂表象，就是具有普遍性和思維形式的形像(Bild)。不過這普遍性是抽象的普遍性。這是由於：一方面表象的內容不是直接地從感性直觀中得到的，因而也就沒有感性直接性的意義。《聖經》所講的「子」、「出生」只不過從自然關係中借來的比喻。但是另一方面，表象並沒有完全脫離感性，表象內容具有個別性的規定，這就決定了表象是用「和」和「又」("und" und "auch")把兩個東西聯繫在一起。表象作為低於概念的一個認識環節，還處於表面地外在把握對象的階段，還沒有達到辯證地即從對象的內在關聯(或具體同一)來把握對象。總之，「在宗教意識裏，對於對象的知識是屬於表象的形式，多少包含有一些感性成份。在哲學裏面我們不會說，上帝生下了一個兒子，——這類從自然生活中借來作譬喻的關係。」[25] 至於神話，黑格爾認為它也是用表象方式把握對象。「在這種神話(指宗教神話——引者)中只有前後繼起和

24. D. Strauß，Die Halben und die Ganzen〈一半和全體〉，載 *Gesammelte Schriften*，V Bd.，Bonn，1877，頁 176-177。
25. 黑格爾，《哲學史講演錄》，卷一，北京大學哲學系外國哲學史教研室譯，北京：三聯書店，1956，頁 75-76。

左右並列的觀念，可見否定的東西是從外邊加到肯定的東西中去的。」[26]

由黑格爾哲學(還有鮑爾的神話理論)發展而來的施特勞斯神話立場的具體內容是什麼呢？他的一隻腳從那兒走出，一隻腳仍停在那兒的具體表現又是什麼呢？

二、 II.1「『神話』源於希臘語的 mythos，其詞根是 mu 意為『咕噥』，即用嘴發出聲音之意」。[27] 嚴格地說，施特勞斯所說的神話，亦即他得以批判考察耶穌生平的神話立場的神話，乃是宗教神話。「所有非歷史的故事，不論是如何產生的，只要某個宗教社團由於從中看出(erkennen)自己的基本情感和表象的絕對表現，從而認出(erkennen)自己神聖基礎的某一組成部分，那就是神話」。[28] 這裏所謂不管怎樣產生是指無意識的虛構和有意識的虛構。相對於只把無意識的口傳文學當作神話的狹義神話概念，施特勞斯說可以把他理解的神話視為廣義的神話概念。具體到新約神話，它是「原始基督教觀念的故事式的表達(geschichtartige Einkleidungen)，而原始基督教觀念是在無意的虛構傳說中形成的」。[29]

施特勞斯的上述論述，顯明地揭示出情感和表象(Gefühl, Vorstellung)在宗教中的重要地位，繼而闡明了神話對宗教的意義。他指出，儘管冷酷的正統主義者、淺薄的啟蒙主義者厭惡古代宗教信徒的偶像崇拜，嘲笑他們的

---

26. 黑格爾，《法哲學原理》，范揚、張企泰譯，北京：商務印書館，1961，頁 145。
27. 貝爾德，《神話學》，李培茱、向其敏、金澤譯，上海：上海人民出版社，1990，頁 105。
28.《耶穌傳》，同前，I Bd.，Stuttgart，1905，頁 202。
29.《耶穌傳》，同前，I Bd.，Darmstadt，1969，頁 75。

無知和迷信，然而所有宗教都有共同的根基。宗教是人的宗教，是自我意識的一種樣式，是人的精神活動的特有領域。宗教和精神活動的其他考察方式的區別就在於：它「是情感、表象，……但是情感和表象的這種方式在宗教那裏只是形式；宗教的內容是精神的內容，思想的內容」。[30] 這裏施特勞斯實際上是用人的眼光看待宗教。宗教包含人的某種目的、情緒、願望、期望——用他的術語說，某種觀念(idee)。但是，這一觀念是以一個形像體現出來的，是用「情感的語言、表象的語言」表達出來的。因此，倘若一個非真實的故事，能夠表達、引發宗教社團成員的想像(表象)、激情，並體現他們的某種目的、願望，那就是神話。當然，非歷史的故事，亦即神話本身必須以感性形像，而不是以抽象的哲學概念來敘述自己的故事。總之，只要宗教以表象表達對象，那「神話的東西就鮮明地必然地存在於宗教自己的範圍內」。[31]

II.2施特勞斯的神話概念，至少還需要回答這樣兩個問題：什麼是歷史事件的敘述和非歷史的故事(神話)？什麼是區分非宗教神話和宗教神話的標準？

施特勞斯在一八三五年的《耶穌傳》中，曾提到鮑威爾確定什麼是詩歌式神話的「否定標準」：一是故事奇怪地表達一個不可能發生的事件，二是沒有一個明確的把某一確定思想具體化的目的。五年後即一八四〇年他在《耶穌傳》第四版中，提出了區分歷史事件和非歷史的神話的

30. Strauß，*Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt*《基督教的信仰學說，從它的歷史發展及其與現代科學的鬥爭來敘述》，IBd.S11，Stuttgart-Tübingen，1840。

31. 施特勞斯，《耶穌傳》，第二版，卷一，頁87，轉引自《施特勞斯是神學的黑格爾分子》，同前，頁100。

正反標準。

確定某個敘述是真實的歷史事件還是非真實的亦即非歷史神話的正面原則(標準)是：敘述的內容「是先入之見的產物，而不是實踐經驗的產物」。譬如說，我們在猶太人的先知和詩人著作看到了預言，在《舊約》中「總是發現彌賽亞的原型，那麼，當我們發覺耶穌生平的細節顯然是依據這些預言和原型的模式而勾畫出來的，我們就不能不懷疑，它們是神話而不是歷史。」[32]反面的原則是：敘述的內容違反自然因果法則。「如果我們碰到關於某些現象或事件說成是直接由上帝本人造成的(神聖顯靈——從天上降下的聲音之類)，或者是由擁有超自然力量的人所造成的(奇跡、預言)，那麼這樣一種敘述在此範圍內就應被視為並非歷史的敘述。」此外，如果這一敘述的內容是有歷史的根據或是真實的歷史事件，那它既不能自相矛盾，也不應「與其他的敘述相衝突。」[33]施特勞斯注重實踐、肯定事物客觀法則的思想應予以肯定。

然而，不論是無意識的虛構神話還是有意識虛構的神話，並不就是宗教神話(儘管上面他論說的神話就是宗教神話)。那麼，確定某一神話是宗教神話的原則是什麼，施特勞斯說是信仰。「只要這些虛構(Erdichtungen)獲得信仰(Glauben)並滲透到某一人群或宗教派別的傳說中」，[34]那就可以把這些有意的或無意的虛構稱之為神話。施特勞斯的這一論點還是同他對耶穌基督及奇跡的看法密切相聯的。

施特勞斯認為，上帝及其兒子、奇跡和彌賽亞觀念是

---

32. 施特勞斯，《耶穌傳》，第四版(英譯本)，頁87-89，轉引自利文斯頓《現代基督教思想》，卷上，何光瀛譯，成都：四川人民出版社，1992，頁348-349。
33. 同上，頁346-347。
34.《耶穌傳》，同前，I Bd.，Stuttgart，1905，頁202。

基督教的基本組成部分。按福音書的說法，耶穌是上帝的化身，是上帝為了拯救世人而派到人間的。其實，耶穌基督只是基督徒的一個理想化的觀念。從歷史角度即發生學角度說，關於耶穌的神話「是由於把猶太人對彌賽亞的期望轉移到耶穌的歷史中產生的」；[35]從認識上說，它不是用理智和概念的抽象形式產生的，而是不自覺的、能產生神話的幻想(mythenschallende Phantasie)的產物。幻想的基礎乃是情感和表象。但是幻想的東西並不就是真實的東西。這就決定了新約聖經中的耶穌基督只能是一個信仰對象。信仰是包括基督教在內的一切宗教的原則。因此，某一神話只有得到人們的信仰並逐漸成為宗教社團或信徒群體的傳說，才能稱之為宗教神話。此外，對有意識虛構的神話來說，它成為宗教神話也就意味着它不只是作者個人的突然想法，而是同大多數人的意識相關聯或反映了大多數人的意願。

關於確定宗教神話的原則問題，還要從施特勞斯對奇跡的看法作點說明。

這位持神話立場的思想家指出，奇跡通常是指不可能用自然因果律加以說明，只能由上帝或超自然因素(力量)的作用而發生的事件。從宗教立場說，它的信仰是靠奇跡維繫的，奇跡是基督教信仰學說的外在基本概念(formale Grundbegriffe)。對教會、護教論者和信徒來說，「上帝的存在，基督學說的真理性，只能通過奇跡、摩西的奇跡和先知來證明，這是顯而易見的[36](也許基於這一點以及《新約》中的大量奇跡記載，施特勞斯在第一部《耶穌傳》中，

35.《耶穌傳》，卷一，同前，北京：商務印書館，頁 214。
36.《耶穌傳》，同前，I Bd.，Stuttgart，1905，頁 232。

以全書最長的一章——二百五十頁的第九章專門考察了耶穌在公眾生活中的奇跡)。他們虔誠地信仰奇跡，信仰奇跡的施行者。

然而，一個歷史研究者從他的立場出發，有充分理由拒絕福音故事的奇跡。施特勞斯指出，耶穌所施的奇跡以及施予耶穌的奇跡都不是歷史事件，不能給予「歷史的對待(geschichtliche Behandlung)」，而只能視為「純粹的神話(bloße Mythen)」。[37]神話立場是打開奇跡故事的鑰匙。奇跡的產生是由於信仰。既然人民的第一位拯救者摩西曾經施行過種種奇跡，那麼耶穌這位人民的最後拯救者也必然要施行種種奇跡。而對奇跡的信仰反過來又維護了對耶穌的信仰。死而復活是所有奇跡中最大的奇跡。「對耶穌復活的確信(Überzeugung)是信仰耶穌的根由(die Wurzel des Glauben an Jesus)」。[38]因此，某個神話如果是宗教(基督教)的奇跡，那它就是宗教神話。從研究方法的角度說，某個神話如果能夠使我們揭示奇跡的真相，把它和作為歷史人物的耶穌區分開來，從而使我們對耶穌生平形成一種歷史看法，那它就是宗教神話。

II.3 神話立場同寓意解釋(allegorische Auslegung)的關係怎樣呢？在考察神話立場的起源時，施特勞斯曾談及希臘人、斐洛和奧利金的寓意解釋。柏拉圖、阿那克薩戈拉(Anaxagoras)、斯多葛派要從荷馬、赫西俄德(Hesiod)的神話故事中發現故事的絕對內容而拋棄故事的表達形式。斐洛認為，在多數情況下神聖故事中字面表達的東西是不能與神的東西的特性相提並論的。奧利金總是按照他的人類

37.《耶穌傳》，同上，I Bd.，Stuttgart，1905，頁185。
38.《耶穌傳》，同前，II Bd.，Darmstadt，1969，頁689。

學的三分法，把三重意義賦予他的著作；一是作為肉體意義的字面意義，二是作為心理意義的道德意義，三是作為普紐瑪(靈魂的，pneumatisch)意義的神秘意義。就對《聖經》故事解釋而言，寓意解釋和神話觀點(Gesichtspunkt)「寧可犧牲被講述的東西的歷史現實性(historische Wirklichleit)而堅持它的絕對真實性(Wahrheit)」。[39]因而按照它們的觀點，故事的作者似乎提供了某種歷史的東西(Historisches)，但故事的作者也許意識到或未意識到，某個較高級的精神是把這些故事作為某個超歷史的真實性的單純外表準備的。這些表明寓意解釋和神話觀點是十分接近的。但兩者又有本質的區別。在前者那裏，這較高的精神直接地就是神聖精神本身，故事是由超自然的暗示(Eingebung)顯示出來的。在後者那裏，這較高的精神是某一人群或某一社團的精神，故事是在傳說形成的自然方式上產生、發展起來的。此外，寓意解釋總是隨便地給歷史添加一些在它看來是屬於神的任性的思想。而神話解釋在尋找那些充當故事基礎的觀念時，則要「考慮到同某一人群、某一時代的精神、表象方式的一致」。[40]

II.4 施特勞斯在長達一千七百七十四頁的第一部《耶穌傳》(第一版)中，除一百三十四頁的導言和結語外，按耶穌生平的時間順序，對四福音書的故事仔細地進行了分析研究。每一部分的內容又分別以超自然主義的、自然主義的和神話觀點的解釋展開。鑒於這方面的內容比較專門，神學見解紛繁，加之篇幅有限，我們也就不作贅述。這裏僅就耶穌神話的產生，批判研究的結論，闡發施特勞斯的

39.《耶穌傳》，同上，I Bd. 頁 52。
40. 同上，I Bd. 頁 53。

見解。

施特勞斯說，讓我們回溯到耶穌參預社會公眾生活的時代吧。那時人們還沒有想到(undenkbar)要對一個偉大人物形成神話。但是人們有一種把一個偉人同人們生活的深刻變革聯結起來的願望，乃至要狂熱地頌揚這位人物。於是一個新的年輕社團出現了，它擁有世界應當改變的新觀念。它的發起人即耶穌的生活越是具有傳奇、悲慘的色彩，社團成員對他的崇拜也就越是受到鼓舞。他們用幻想的方式產生了一些擁有形像和故事並以某種身分表達出來的觀念。凡是已發生的東西也必須在這一環境下發生，《舊約》(最初的尤其是來自猶太教的基督教社團深受它的影響)中的救世主、先知的預言也必然在這一環境下出現、實現。一系列神聖故事和轉用到他身上的觀念也作為他生平的一些因素，造成了直觀的形像。耶穌生平的大致歷史框架也就形成了：他在拿撒勒長大，由約翰洗禮，在他身邊聚攏一批年青人，在猶太人地區巡迴說教，他肩負彌賽亞的使命，處處同法利賽人對立並遭到他們的仇恨與嫉妒，最後死在十字架上，等等。「這個框架是用虔誠默想和幻想的不計其數的、最富有感性色彩的編織物纏繞起來的」。[41]同時，《舊約》又為這些神話裝飾物提供了最豐富的資料。耶穌作為最偉大的先知必須在他的生活和行動中，集《舊約》先知們所做的一切於自身，他個人的經歷也必須勝過《舊約》諸先知的經歷。《舊約》中彌賽亞(Messianisches)曾預言過的一切，最終必然地在他那裏，在彌賽亞(Messias)那裏完滿地實現。這些充分說明，「他除了同猶太人先前勾畫的彌賽亞的模式相一致而外，再不可能是別

41. 同上，I Bd. 頁 72。

的了」。[42]當然，在他的眾所周知的命運和談話上對模式作些改變是容許的。施特勞斯還指出，耶穌神話故事作為某一人群某一宗教派別的傳說，「絕不是某一個體的作品，而是那個社會普遍個體的作品，正因為如此，也就不是有意識地、有意圖地形成的」，[43]換言之，它們是無意識形成的。

施特勞斯認為，與最初基督社團的耶穌神話故事是無意識的虛構不同，福音書(特別是約翰福音)的耶穌生平的大部分則是有意識的虛構。他在對耶穌生平的批判研究中，對四福音書作了比較性的考查，揭露了矛盾，在福音故事的每一問題上都對它們的可信性作了正反兩面的考慮。「而其結果對四福音書都是否定的。這就是說，這些故事從頭到尾都應該認為不是目睹見證人的敘述，而只是生活於離發生事件時期很遠的人們的零碎記錄，儘管他們也記下了許多真實的資料和言論，但同時他們也收集了各式各樣荒誕的傳聞，而且還部分地用他們自己的虛構加以粉飾。」[44]也就是說，福音書中的這些非歷史的東西，不過是給那些在無意圖的虛構傳說中形成的原始基督教觀念穿上歷史的外衣。

施特勞斯申稱，神話立場作為批判研究耶穌生平的原則，在研究工作沒有完成之前，應該毫不懷疑地主張：「神話的東西顯示在耶穌生平故事的一切方向」。[45]然而，如果研究中發現某些福音故事確是事實，那就應當承認它

---

42. 同上，I Bd. 頁 73。在《舊約》裏彌賽亞不是專指某一教皇而是用來稱謂諸國王(希伯萊的)、先知和祭司，故用名詞化的形容詞(Messianisches)。在《新約》裏，它專指耶穌基督，成了專有名詞，故用名詞(Messias)。——引者注
43.《耶穌傳》，同前，I Bd.，Darmstadt，1969，頁 74。
44.《耶穌傳》，卷一，同前，北京：商務印書館，頁 138。
45.《耶穌傳》，同前，I Bd.，Darmstadt，1969，頁 71。

們不是神話，而是可信的。他認為，耶穌在拿撒勒長大，受約翰洗禮，聚集過一些門徒，在猶太人地區巡遊訓眾，遭法利賽人仇恨而死在十字架上，就是這方面的例證。因此，嚴格地說，不是所有福音故事而其中「很大一部分」是神話故事。說研究耶穌生平的新立場是神話立場絕不意味着「耶穌的全部歷史(Geschichte，這裏也可理解為故事)應當冒充為神話的，而只是說在這方面應批判地審查，耶穌歷史中的一切是否有不具有神話性質的東西。」[46]

但是，在施特勞斯看來，承認福音書的某些敘述的歷史真實性，並不意味着肯定了耶穌基督，而只是表明歷史上的耶穌不同於福音書的亦即信仰的耶穌基督。歷史上有耶穌其人，而耶穌基督則沒有。「不管在基督教國家的地上地下，都看不到基督這個人物存在的任何明顯的跡象。」[47]基督或耶穌基督是什麼樣的人物(Person)呢，這就涉及到基督論(Christologie)的內容了。這裏我們簡述一下施特勞斯的基本思想。

「全部基督論的關鍵在於：不是一個個體(Individuum)而是一個理念(Idee)，但不是康德式的不能實現的理念而是一個現實的(real)理念，被設定為教會賦予基督的諸頭銜的主體。」[48]耶穌基督是上帝的化身，是神人，亦即神性與人性的結合體。因而他既不是現實的個體，又不是非現實的理念。耶穌基督是一個理想化的人(Person)，是上帝化身的「這一個」，因而他是單個的(Einzelnes)，是「一個神人(ein Gottmensch)」。而教會稱謂基督亦即賦予基督的種種

46.《耶穌傳》，同上，I Bd. 頁 IV-V。

47. 筆者沒有讀過施特勞斯這一論文，這裏引自幸得秋水，《基督何許人也》，馬采譯，北京：商務印書館，1976，頁 44。

48.《耶穌傳》，同前，II Bd.，Darmstadt，1969，頁 734。

頭銜，乃是屬人的東西，是人類(或人性 Menschheit)的東西。惟其如此，基督的一切特性和功能才「在類的理念(Idee der Gattung)中和諧一致」。[49]這裏的類也就是人的類。因此，所謂作為基督諸頭銜主體的現實理念，實質上就是人類或人的類。基督就是人類。這就說明，在基督論那裏，「人類是兩種本性的結合，是化身為人的上帝，是外化為有限性的無限精神和又想起自己無限性的有限精神；人類是可見的母親和不可見的父親的孩子，是精神與自然的孩子」。[50]人類是奇跡的施行者，是虔誠的，是死者、復活者和走向天國的人。基督論的內容實質就是關於人的內容。但是基督論的內容是同耶穌基督的人格和歷史聯結在一起的，或者說是靠耶穌基督維繫的。因此從基督教的立場說，人由於信仰這樣一個基督，特別是他的死和復活，人也就在上帝面前成了正義的；從人(人類)的角度說，通過人類理念在自身中的甦醒，一條僅有的通向真正精神生活的道路也就屬於人的，這條道路也就成為經歷了類的神人生活的一條路。

施特勞斯上述十分思辨的論述，很容易使人覺得這些論述深深銘刻着黑格爾思想的烙印。後者就曾指出，在基督教中「人類是上帝，——上帝就是人類」，[51]人類關於上帝的知識「是上帝的自我意識，但也就是上帝關於人的知識，而上帝關於人的知識就是人關於上帝的知識」。[52]施特勞斯的一隻腳確實還停留在黑格爾哲學的根基上。由此看來，人們對施特勞斯的這樣一些說法——儘管他確認

49. 同上，II Bd. 頁 735。
50. 同上。
51. 黑格爾，《歷史哲學》，王造時譯，北京：商務印書館，1963，頁 369。
52. G. Hegel，Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes〈關於上帝存在證明的講演錄〉，載 *G.W.F. Hegel Werke*，17 Bd.，Frankfurt am Main，1986，頁 480。

《新約》提供的東西大部分是神話而不是歷史，但「基督的超自然主義誕生、他的奇跡、復活和升天依然是永恆的真理」，[53]「新約的基督總會是安然無恙」[54]等說法——就不必感到驚奇詫異了。施特勞斯畢竟是一位神學家，然而是一位具有批判精神的傑出神學家。他的歷史貢獻是巨大的，影響是深遠的。

三、　如果用一句話來表述施特勞斯批判研究耶穌生平的成就，那就是：他用神話立場盡可能地確定了歷史上的耶穌不同於福音書中的亦即信仰的基督。由此我們也就可以探討他在哲學和神學方面的地位和影響。

III.1 按照《新約・約翰一書》的說法，誰不承認耶穌是基督，誰就是說謊者，誰不承認聖父與聖子，誰就是敵基督者。[55]這是禁錮信仰自由的精神鎖鏈。直到施特勞斯提出神話立場之前，雖然有人否認耶穌基督的神性，但很少有哪位哲學家、神學家把《聖經》當作神話，從而否定耶穌基督的歷史真實性，進而考察耶穌神話的起源、形成。誠然，鮑威爾、鮑爾等人研究了《聖經》的神話問題，但誰也沒有得出像施特勞斯那樣的結論。而這一時期的啟蒙思想家，在這一問題上甚至落後於神學界的傑出人物。早於鮑威爾的伏爾泰(1696-1778)，這位法國啟蒙運動的精神領袖認為「寓言和神話傳說培養人的雅興和情趣，絕不會令人崇拜偶像」，[56]他也像其他學者對福音書的自相矛盾感到困惑，但他從未想到耶穌的神話問題。另一位

53.《耶穌傳》，同前，I Bd.，Darmstadt，1969，頁 VII。
54.《耶穌傳》，卷一，同前，北京：商務印書館，頁 22。
55. 這裏原話是：「誰是說謊話的呢，不是那不認耶穌為基督的麼，不認父與子的，這就是敵基督的。」《約翰壹書》第二章。
56. 伏爾泰，《哲學辭典》，下冊，王燕生譯，北京：商務印書館，1991，頁 510。

十八世紀法國宗教批判的著名代表霍爾巴赫(P. Holbach, 1723-1789)雖然把神話和神學放在一起考察，認為神話是「一種曖昧不明的傳說」，是人類最初的導師、祭司「用形像的語言去打動聽眾的想像」，是「虛構的故事」，[57]等等。但他也從未想到要把耶穌和神話聯繫起來。無怪乎施特勞斯說近代啟蒙是「淺薄的(seicht)」。至於施特勞斯同時代的費爾巴哈(L. Feuerbach)，這時還在探討靈魂不朽這一神學的局部問題。因此，一八三五年出版的《耶穌傳》，無論是對施特勞斯本人還是對當時的德國思想界、近代神學來說，都是一座「歷史紀念碑」。[58]

III.2一八三五年出版的《耶穌傳》，表明施特勞斯在某些方面超出了黑格爾哲學。黑格爾認為，宗教以表象、哲學以概念把握絕對的區別，恰恰說明宗教是低於哲學的。「哲學能理解宗教，它又能理解理性主義和超自然主義，它又能理解它自己，但反過來，宗教卻不能這樣。宗教從表象的觀點只能理解與它處於同等地位的東西，卻不能理解哲學、概念、普遍的思想範疇。」[59]施特勞斯不像黑格爾那樣，把宗教視為絕對精神發展的一個階段。他緊緊抓住宗教的表象特徵這一本質規定，並用它確定宗教同精神活動的其他形式(包括哲學)的區別，然而這並不表明宗教低於它們，低於並從屬於哲學。此外，正是由於把宗教納入自己的哲學體系，黑格爾也就用思辨哲學解釋基督教和《聖經》；譬如說他用普遍、特殊和個別解釋三位一體，用肯定、否定和否定的否定解釋作為聖父的上帝、道成肉身、耶穌的復活和升天，等等。儘管黑格爾有着巨大

57. 霍爾巴赫，《自然的體系》，卷下，管士濱譯，北京：商務印書館，1977，頁28、30。
58.《耶穌傳》，卷一，同前，北京：商務印書館，頁7。
59. 黑格爾，《哲學史講演錄》，卷一，同前，頁80。

的歷史感，從世俗的角度論述過基督教的產生，但總的說他是從宗教概念、從意識的覺醒(這有合理之處)說明宗教的產生與發展。他從信仰角度肯定福音故事。「這個拿撒勒的耶穌，木匠的兒子是否真是上帝的兒子基督的問題」，[60]是一個信仰問題。「基督的生平故事只是外在確證(Beglaubigung)。而信仰改變了它的意義；就是說這不只是為了信仰而假裝(tun)信仰這個外在的故事，而是因為這個人是上帝的兒子才信仰這個外在故事。」[61]黑格爾把耶穌與耶穌基督混為一談。與黑格爾不同，施特勞斯認為《新約》故事應當用歷史批判的方法，亦即它也必須像世俗歷史那樣接受檢驗，確定其歷史的真實性。學生師承老師的宗教是表象的觀點，卻得出了與老師大相徑庭的結論。「通過迄今為止的研究成果，確實表明基督徒對他的耶穌所信仰的一切都消失了，他從這一信仰產生的所有激勵都被拋棄了，所有安慰都被剝奪了。」[62]這些在當時起着振聾發饋作用的語句，把黑格爾哲學的內在矛盾鮮明地凸現在世人面前，成了黑格爾學派瓦解的直接導火線。

III.3還在黑格爾生前，他的哲學高於宗教的觀點就受到新教正統神學家的責難。他去世後，哲學與宗教的關係成了人們熱烈爭論的「熱門話題」。學派面對着：外有神學家、實證哲學家的攻擊、誹謗，內有初露鋒芒的帶有「離經叛道」味道的新潮思想。[63]《耶穌傳》的出版，理所當

60. G. Hegel，Vorlesungen über die Philosophie der Religion〈宗教哲學講演錄〉，載 *G.W.F. Hegel Werke*，同前，17 Bd.，頁 308。
61. 同上，頁 313。
62.《耶穌傳》，同前，II Bd.，Darmstadt，1969，頁 686。
63. 關於黑格爾本人對這場宗教爭論的看法，以及十九世紀三十至四十年代德國哲學－宗教領域的論爭，參看黑格爾，《小邏輯》，第二、三版序言，賀麟譯，北京：商務印書館，1980；J. Erdmann，*Grundriss der Geschichte der Philosophie*《哲學史綱要》，第 332-338 節，Berlin，1866；K. Löwith，*Die philosophische Kritik der christlichen Reli-*

然地「像閃電擊中一桶打開的火藥一樣」，[64]在哲學－宗教領域掀起軒然大波。它成了各派別對準的靶子。[65]當年攻擊黑格爾的亨格斯坦堡(E. Hengstenberg)現在轉向施特勞斯，說他是「不可救藥的精神怪胎」，有「利維坦[66]的心」，「這顆心像石頭那樣堅硬，像一塊最低層的磨石那樣堅定」。[67]正統神學家的征伐不足為奇。問題是同是黑格爾弟子的鮑威爾(B. Bauer, 1809-1882)、戈舍爾(C. Göschel, 1781-1861)和伽布勒(G. Gabler, 1786-1853)等人也加入了批判《耶穌傳》的行列。其中尤以鮑威爾最為積極、最為活躍。他前後共發表過四篇評論施特勞斯《耶穌傳》的文章。[68]他在評論《耶穌傳》第一版的文章中，從他的「高級立場」就「低級立場」的批判研究前提即神話立場、耶穌誕生、奇跡、復活、完滿的人格性等內容展開了「審判(Gericht)」。他認為施特勞斯要衡量自己否定福音故事的「罪孽(Schuld，或譯過錯)」，攻擊他除了證明「神話觀點——如果它在一個觀點上(an Einem Punkte)獲得地位(Platz)的話，就不得不把整個福音故事誘入圈套並使之破壞殆盡，於是滿足於現有功勞而外，再也沒有證明什麼」，[69]等等。

---

gion im 19 Jahrhundert《十九世紀對基督教的批判》(J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung Stuttgart, 1933)；*Von Hegel zu Nietzsche*《從黑格爾到尼采》(W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1939)等。

64. 梅林，〈大衛・弗里德里希・施特勞斯〉，載《保衛馬克思主義》，吉洪譯，北京：人民出版社，1982，頁255。
65. 關於對《耶穌傳》(1835年版)的各種反應，參A. Schweitzer，*Geschichte der Leben-Jesu-Forchung*《耶穌生平研究史》，第六版，第九章，Verlag C.H. Beck Münschen，1950。
66. 利維坦(Leviathan)是舊約中力大無窮的巨獸名字的音譯，見《約伯記》第四十一章。
67. 轉引自《施特勞斯是神學的黑格爾分子》，同前，頁115。
68. 鮑威爾的頭兩篇是評論《耶穌傳》第一版(1835-36)，第三篇是評論第二版(1837)，第四篇是評論第四版(1842)。
69. 鮑威爾，《評施特勞斯的〈耶穌傳〉(卷一)》，轉引自Strauß，Verschiedene Richtungen innerhalb der Hegel' schen Schule in Betreff der Christologie〈黑格爾學派在基督論方面的不同派別〉，*Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*，3 Heft，Tübingen，1841，頁119。

針對學派內部的責難，施特勞斯於一八三七年春寫了〈黑格爾學派在基督論方面的不同派別〉一文。文章第二句指出：「關於福音故事是否以及在多大程度上作為歷史包含在神性與人性統一的觀念中的問題，三種回答原本是可能的：即借助那個概念從觀念中得到，或者是整個福音故事是歷史的；或者一部分福音故事是歷史的；或者是無論整個福音故事還是部分福音故事都不是歷史的。」[70]施特勞斯由此提出了黑格爾學派的「右翼(rechte Seite)」、「中派(Zentrum)」和「左翼(linke Seite)」三個概念，並着重分析了右翼，特別是鮑威爾。儘管黑格爾左翼的壽命是短暫的，但它卻是同黑格爾、費爾巴哈、青年馬克思這些思想史上的巨人或傑出人物的名字聯繫在一起的。儘管學術界對施特勞斯是否是黑格爾左翼的成員尚有不同的看法，[71]然而不是別人，正是施特勞斯第一次提出了黑格爾左翼、右翼的概念。而這，恰恰又是由一八三五年首次出版的《耶穌傳》引起的。

III. 4如果說施特勞斯在哲學上的影響已成為歷史，那麼他在神學方面的影響卻延續到現代。利文斯頓(J. Livingston)說他雖然死了，但還沒有被克服，因為他在一八三五年《耶穌傳》中提出的問題，即耶穌的歷史可理解性和能否區分歷史上的耶穌與信仰的基督，至今依然擺在人們面前。[72]這裏對此不作闡述，只是提及一點：施特勞斯的神話立場並不表明他否定基督信仰，而是要消解信仰的神話形式。

---

70. 同上，3 Heft.，頁 95。
71. 例如洛維特(Löwith)在《十九世紀對基督宗教的哲學批判》(同前)、《從黑格爾到尼采》(同前)、*Die Hegelsche Linke*《黑格爾左翼》(Stuttgart，1962)均沒有把施特勞斯列入左翼，雖然他談到了施特勞斯的基督信仰問題。
72. 參見利文斯頓，《現代基督教思想》，卷上，同前，頁 340、350-351。

從解神話(Entmythologisierung，或譯神話解蔽)是要放棄《聖經》的神話世界觀的角度說，他對福音故事的神話解釋也就是對基督信仰的解神話。施特勞斯也就成了布爾特曼(R. Bultmann, 1884-1976)的先驅。這位神學家在四十年代提出了具有「意義重大(Bedeutungsschwere)」[73]的「解神話綱領」。關於這一主題我們將在另一論文中予以探討。

73. H. Stephan-M. Schmide，*Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus*《唯心主義以來的德國新教神學史》，Berlin，1973，頁458。