Globethics Repository



救贖事件與歷史

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	Pannenberg, Wolfhart
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-03 10:00:37
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166998

救贖事件與歷史[1]

潘能伯格（Wolfhart Pannenberg）著
吳聲 譯

歷史是基督教神學最廣闊的天地。一切神學問題及其答案，只有在歷史處境中才有意義，而歷史是上帝與人類並藉着人類同上帝的整個創造共用的，這一歷史指向未來，這未來在世人面前仍然隱而未現，在耶穌基督身上卻已經啟明。基督教神學的這一前提，在神學內部今天得從兩方面加以捍衛：一方面，要針對布爾特曼(Rudolf Bultmann)和戈加滕(Gogarten)的存在神學(die Existenztheologie)，因其將歷史消解於存在的歷史性*中；另一方面，要反對克勒(Martin Kähler)在救贖史傳統中發展出的一種論點，認為本真的信仰內容應當超歷史(übergeschichtlich)。這種關

1. 下列論述的雛形，是一九五九年一月五日宣讀的一篇論文。該論文發表在伍珀塔爾(Wuppertal)舉行的貝特爾(Bethel)和伍珀塔爾教會大學教師同仁研討會上。本文，尤其是第一部分，所探討的主題，是七年來最早在海德堡神學圈中經常討論着的。因此，事情的原委說明如下：若沒同M. Elze、K. Koch、R. Rendtorff、D. Rössler和U. Wilckens等人的時常交談，下面的許多考慮就無從表達，儘管所有這些考慮，應由本人負責。此文最初發表在《教會與教義》(*KuD*)學刊第5卷(1959)，頁218-237、259-288。〔本文由作者授權翻譯，譯文據*Grundfragen Systmatischer Theologie*, S.22-78譯出。翻譯時，參考了英譯本(*Basic Questions in Theology: Collected Essays*, vol. I, 頁15-80)，尤其是據以補足了一些人名。——譯者〕

*「存在的歷史性」，原文作*die Geschichtlichkeit der Existenz*。漢語學界譯介西方著述時，許多譯名尚未統一。例如，Existenz有人譯「實存」或「生存」，以區別於Sein(存在)和Dasein(此在)。但Existenztheologie一般仍譯「存在神學」。本篇譯名盡量通俗，必要時隨附原文，以便讀者「驗明」關鍵詞語的「正身」。——譯者

於歷史的超歷史內核的見解，其實早見於霍夫曼(Hofmann)那種同歷史(die Historie)分清界限的救贖史神學，至今仍有市場，尤其反映在巴特(Karl Barth)將道成肉身作為「源初史」(Urgeschichte)的解釋中。這種見解，必然會像將歷史還原為歷史性的做法一樣，貶低本真的歷史。主張純歷史性也好，主張超歷史的信仰根基也罷，兩者神學立場不同，卻有相同的神學之外的動機。兩者共同的起點，在於將歷史考證研究(die historisch-kritische Forschung)當作歷史事件的科學核准，似乎沒再為救贖事件留下空間。因此，救贖史神學急忙逃向好像免受歷史考證浪潮衝擊、超歷史——或者巴特所謂的原初歷史——的避風港。出於同樣的原因，存在神學抽身退出毫無意義、沒有救贖的「客觀的」事件流水賬，轉向個體在「歷史性」中對歷史重要意義的體認。今天，面臨存在神學、救贖史神學和歷史考證研究方法論原理的挑戰，救贖事件的歷史內涵尤應予以強調。

一、歷史作為聖經中上帝啟示的現實(Wirklichkeit)展現

1.

以色列人因其歷史意識，在宗教史上佔有特殊地位，這點已成為當代研究中的共識。古代東方諸民族自然也知道我們今天所稱的歷史事件。他們甚至發展出一種歷史編纂學，其重要性和特有的理念近來漸為人知。[2]然而，他們

2. 埃利亞德(Mircea Eliade)在其著作《永恆回歸的神話》(*Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, 1953)已全面揭示了宗教史領域中以色列對現實的歷史認識之獨特性。前面列出的特徵，即歸納自埃利亞德的闡述。這一特性，在Eduard Meyer，《古代史》(*Geschichte des Altertums*, 2，2^3 [1953] 285)以及馮拉德和艾希羅特(Walter Eichrodt)等人的舊約研究(見*ThZ* 4 [1948]頁321ff.)中得以強調，近來在格澤(Hartmut Gese)那裏再次得到論述，格澤所述，論爭性不大，但所作的區分更為顯豁(〈古代東方和舊

在常變的事物中卻發現不了意義。人生之所以顯得有意義，全因其有份於原初的、神聖的事件，這類事件載於神話，世人在能將神話呈現出來的宗教禮儀中，與之保持聯繫。神話般的原初現實永恆不變，世人靠這種安全性，免遭歷史瞬息萬變的恐嚇，而原初現實(Urwirklichkeit)在塵世歷史中反映為循環形態。相比之下，以色列人的非凡處，在於他們不是在一種神話性初發事件的陰影中經歷到自己上帝的現實，而總是日益果斷地在歷史變化中體驗。

毋須諱言，以色列民族中對歷史的發現，並不像埃利亞德(Mircea Eliade)所論述的那樣，而是另有根源。埃利亞德將以色列人發現歷史意義一事同先知的宣告聯繫起來；眾先知警告說，歷史災難都是上帝對世人過犯的懲罰，而每當以色列人的歷史命運中這類宣告得以證實，歷史就被賦予意義和連貫性(149頁以下)；可是，埃利亞德的論斷並未觸及以色列歷史意識的真正根基。這種歷史意識不可能始於先知關於審判的宣告，因為以色列人歷史著述的開端，以色列人歷史觀特點昭然的時期，可以上溯到大衛和所羅門時代。

約中的歷史觀〉[Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament]，*ZThK* [1958]頁127ff.)。在格澤看來，以色列人歷史意識之獨特，並不僅僅在於把握一個歷史過程(Hergang)，也並非將這種過程解釋為朝向特定模式(興亡更替，因果接續)的進展，而在於認定歷史始於上帝的應許，歸於一目標(頁141)，而且在於上帝所立的約因而也非一原型(Urbildlich)的、初發的事件，而是「歷史過程」(142)。這最後的特點正好表明，這種歷史過程對以色列人來說如何成為意義的載體(Sinnträger)，而初發性的上帝立約(130)或原型性的時代秩序(134-5)，都只會讓事件中適當的東西對歷史之外的原型，顯得富有意味，而這種歷史本身卻毫無意義。格澤指明的這些事實，至此與埃利亞德的基本觀點(前揭153-4，161)完全吻合，儘管埃利亞德那些更多偏向現象學而不是歷史學的論述中，有些細節還值得推敲。今天普遍的認知是，除了以色列民族，歷史觀念都囿於對時間的循環式理解；要駁斥這種觀點，僅僅提示說古代東方的歷史編纂學文獻中未發現神話學的循環式觀念(Gese，前揭，127)還遠遠不夠。歷史編纂學的模式同這種神話仍有種內在聯繫，尤其是像格澤在古代東方歷史編纂學模式中所揭示的那樣，當這種模式有份於原型性的事件和關係，就應像埃利亞德(頁93ff., 108ff., 138ff.及其他地方)那樣，將之理解為循環時間觀的基本因素。

以色列人歷史意識的諸多前提，都在該民族對上帝的思考中。對以色列人來說，上帝的現實不僅僅指上帝是世界的原因，也即不僅僅將之看成正常的、不斷自我重複的過程和事件的起因。因此，這位上帝可以突入他創造的歷程，並在其中出乎意料地啟動新的事件。[3]上帝一再行施新行動，他是位「又真又活的上帝」，正是這種確信，構成了以色列人將現實理解為一種趨向某目的之線性歷史的歷史觀基礎。但是，這種歷史本身的結構，尚未加以描述。

這種結構簡要表達在《申命記》七章8-9節的經文中：「只因耶和華愛你們，又因要守他向你們列祖所起的誓，就用大能的手領你們出來，從為奴之家救贖你們脫離埃及王法老的手。所以，你要知道耶和華——你的上帝，他是上帝，是信實的上帝；向愛他、守他誡命的人守約，施慈愛，直到千代；」雅威(耶和華)歷史作為的目標，在這裏就是知道他，也即啟示：他的作為源於愛，始於誓言，歸於在雅威為實現應許而行的作為中被彰顯。[4]

這裏凝練為深刻且意義重大的表達法，也表達出以色列人歷史意識的結構。應許與實現應許間的張力構成了歷

3. 希臘人的上帝，有一鮮明特點，是神祇的本性端在於建立現實的正常秩序這種功能。絲毫無人疑慮，在正常的活動之後，還有種「隱藏的形式」，需要特別的啟示(可參見：W.F. Otto，《神的顯現》[*Theophania*，1956]，頁29；B. Snell，《心智的發現》[*Die Entdeckung des Geistes* 3，1915]，頁45ff.，其實不僅是雅威(Jahwe)，古代東方一般的神祇都具有這種特點，即神祇在正常影響的背後還有「隱藏形式」(H. Schrade，《隱藏的上帝》[*Der Verborgene Gott*，1949]，頁128ff.；H. Kees，《古代埃及的神祇信仰》[*Der Götterglaube im Alten Ägypten*，1941]，頁346)。這莫非就是如下事實的基礎：古代東方的神祇非常隨意地干預歷史事件，也能以超常的方式施加影響，不時使興旺救贖的時代變換成衰敗滅亡的時代(Gese，前揭，頁133)？儘管有這些相似，這些神祇，在於他們即便在偶然行動中仍囿於一種更高的秩序(同上，頁133)，這同以色列「又真又活的上帝」大異其趣。

4. 齊默利根據《列王紀上》二十章13、28節，尤其是以西結的話，總結出這種可能性，即「……你們就知道我是耶和華」的句式指向先知話語的一種形式(W. Zimmerli，〈上帝自證之辭〉[Das Wort des götterlichen Selbsterweises]，載《聖經論集：André Robert紀念論文集》[*Mélanges Biblique rédigés à l'honneur d André Robert*，1957]，頁154-164)。

史。以色列歷史編纂的發展，有個特點，就是這種歷史意識的視域不斷拓寬，應許和實現應許間的時間長度不斷延長。

以色列民族中這種發達的歷史觀，首先見於有關大衛王位繼承問題的敘事[5]（撒下7-王上2）：開始是通過先知拿單應許大衛，使大衛王朝延續下去。與這裏敘述相關的一切，都面臨誰將接續王位。應許怎樣實現？應許常常眼看要落空。最終因所羅門登上王位，應許得以實現。——在無可比擬更大的範圍內，J典中的歷史著作*顯示出一種類似結構：緊接着開宗明義的原初史（Urgeschichte），《創世記》十二章插入了對亞伯拉罕的應許。J典結於《約書亞記》中以色列人得到土地作為應許的實現。——在D典的歷史著作中，應許－成全（Verheißung-Erfüllung，應許及其實現）的結構，形式上略有不同。在王位傳繼的敘事以及在J典作者心目中，應許獨自操控着歷史進程，同時使得有關世人的謬誤愈發突顯：上帝通達，世人惶恐（Dei providentia, hominum confusione）。D典因此在應許之外，再加上成全律法的限定。律法遂得以同應許平起平坐，成為決定歷史進程的動力。由此可見，先知審判宣告的影響之大。D典歷史書的作者，通過用律法來限定應許，解釋了為甚麼歷史會走向反面，其理解是，由於以色列民罪愆日深，上帝應許並賜給的地土以及王國必將失喪。上帝是否仍然會使他的應許勝利實現，在這裏或許只是個邊緣性的問題。藉着律法，日益深重的罪愆，也像應許一樣成為決定歷史的

5. 下面的討論，依據Gerhard von Rad，《舊約中神學的歷史編寫》（*Theologische Geschichtsschreibung im Alten Testament*，ThZ 4，1948），頁161ff.，以及他的《舊約神學》（*Theologie des Alten Testaments*，1957），頁332ff。

* 原文das jahwistische Geschichtswerk，指「雅威傳統」中的歷史著作。雅威傳統，常稱J典，與E典、D典、P典相對應，共同構成摩西五經的底本假說。——譯者

動力。——《歷代志》開宗明義，用亞當的譜系 (die Stammbäume) 為歷史發凡起例，猶太人的啟示文學*延伸這一歷史，使之涵蓋從創世到世界末了 (Weltende) [6]的整個世界的進程。這種歷史圖景的伸展，帶有兩個重要前提：首先，成全應許不再 (像先知書中那樣) 作為一種內在於歷史、因而可以超越的期盼中的目標，而是作為整個世界歷史的終結。其次，就像D典中所反映的，應許同律法聯結了起來；然而，對啟示文學來說，律法發揮的功效並非以其在歷史中的頒佈為起點，而是作為永恆的律法，為所有的歷史事件奠定不變的基礎。永恆的揀選先於歷史進程。通過摩西頒賜律法，實是救贖的恩典，在將來的審判中，通過與律法－成全相連繫的種種應許，使蒙揀選的必蒙救贖。猶太啟示文學傳統區別於祆教 (Parsismus，一譯拜火教) 的，或許恰恰就在於這種同應許－成全模式的聯繫。

以色列人因而不僅發現歷史是現實的一種特殊領域，而且最終將整個創造引入了歷史之中。歷史就是整全中的現實 (die Wirklichkeit in ihrer Totalität)。

鑒於以色列人的歷史著作，我們會發現柯林伍德 (Collingwood) 在其著作《歷史的觀念》(*The Idea of History*, Oxford 1946) 中的觀點，認為舊約聖經中「次歷史的成分」(die quasi-historischen Element) 與其他古代東方的文獻相比，並無甚

* 原文是Apokalyptik，源自希臘文，原意是「啟示」或「解蔽」，後指「以神諭方式揭開隱蔽之真理」，舊約的《但以理書》、新約的《啟示錄》以及不少聖經正典外的書卷，都屬於啟示文學的類別。譯名從俗，但可能產生歧義。參見《宗教詞典》(上海辭書，1981)「啟示文學」條、*The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford/New York: OUP, 1977) "Apocalyptic Literature"條。——譯者

6. 此處參見D. Rössler，《律法與歷史：猶太啟示文學與法利賽正統教義的神學研究》(*Gesetz und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie*，1960)。另見M. Noth，〈舊約啟示文學中的歷史意識〉(Das Geschichtsverständnis der alt. Apokalyptik，1954)，載《舊約歷史研究》(*Ges. Studien z. AT*，1957)，頁248ff；尤其是頁260、264ff.、271ff.。

麼本質不同，[7]就令人驚詫莫名了。在柯林伍德看來，發現歷史的，不是以色列人，而是希臘人希羅多德(Herodot，前484?-425?)(17)。柯林伍德這一論斷表明，他眼中的歷史，全然不是對「此在現實」(die Daseinswirklichkeit)某些特徵所作特別觀照這種意義上的歷史。他所謂的歷史，是對以往事件方法上的定位，是史學(Historie)而非歷史(Geschichte)。我這裏在Geschichte和Historie間作區分時，我理解的Historie可用迪姆(H. Diem)[8]的話表述：「不是發生展現的歷史本身」(nicht die geschehene Geschichte selbst)，因為歷史本身帶有自身特別的現實結構，「而是這種歷史的史述(ἱστορεῖν)」，這種史述的意思是「認知、感受並記述那種歷史經過(das Erfahrene)」。希羅多德通過詢問目擊者，考證出當時戰爭的經過(Geschehnisse)，猶如向目擊證人盤查真相的斷獄老吏，遂成為史學之父(Vater der Historie)。希羅多德直言不諱的目的，就是要成為他同代人的自傳作者，為那個時代豎立一座文獻豐碑。[9]因此，他創立一種新型的、記述已往事件的方法，此外，在對現實作新觀照方面，希羅多德對希臘思想並無其他貢獻。有見於此，洛維特(Karl Löwith)強調指出，希臘的歷史著述，到波里比阿(Polybios，約前200-約前118)為止，一直都故步自封在循環式的時間觀中。[10]希臘人這種對不變者的嚮往，卻在自己的哲學形式(Gestalt)中透露出與所有宗教生活方式間的聯繫，因為宗教都試圖

7. 柯林武德特別強調，「神權」成分並不獨特，而是普遍的趨勢(17)。柯林武德對古代東方歷史編纂學特點的歸納，也遭到東方學家的拒斥(參見前引Gese著作，128頁注釋2中所引的文獻)。
8. Herm. Diem，《世俗的耶穌與信仰的基督》(*Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens*，1957)，頁9f.。
9. Collingwood，《歷史的觀念》(*The Idea of History*，1946)，頁25f。
10. K. Löwith，《世界歷史與救贖歷史》(*Weltgeschichte und Heilsgeschehen*，1952)，頁16。

通過模仿，來分有原型，以便從歷史變化的「恐怖」中解脫出來。希羅多德不願讓世人的作為「消失於時間中」(I, 1)的想法，與古代埃及人的信仰相比，異曲而同工，埃及人相信死者在紀念碑中繼續生存，超逾死亡。無論如何，希羅多德著作中甚麼都有，獨缺對歷史變遷本身的興趣。

2.

以色列民族發現的歷史現實，在猶太教和新約聖經中，都以特別的結構被牢固地繼承下來。這正是布爾特曼在《歷史與終末論》(*Geschichte und Eschatologie*, 1958) 中所要反對的。布爾特曼認為，啟示文學同波斯二元論的終末論之間距離很近(頁27以下)，而同舊約歷史觀卻尖銳對立。據說，終末論同舊約的上帝觀互相矛盾：首先，「移湧論」(die Äonenlehre) 代表的二元論同舊約中的創造信仰兩相對立。此外，舊約中的上帝不是被視為世界歷史的導師，而是當成以色列民族史的統治者 (29)。這兩種說法，都無法徵信：啟示文學中[11]的移湧論並沒取代創造信仰，反而是上帝的律法主宰着歷史的進程。在先知書中，作為歷史主宰的上帝，早已不再受以色列民族的局限；事實上，J典的初創歷史，已將以色列民族置於萬民的世界中。啟示文學中的終末論不算新奇，新奇的是一種歷史終結的終末論取代了原來眾先知內在於歷史的終末論。布爾特曼的下列說法，無論如何都不可接受，他說：「歷史現在應從終末論來解釋」，並且它「同舊約的歷史觀之間有了決定性的改變」(30)。相反，我們得說，以色列人的歷史意識，一向以終末論為指歸。根據應許並超越一切歷史中經歷到的

11. 據D. Rössler，《律法與歷史：猶太啟示文學與法利賽正統教義的神學研究》，同前。

成全應許，以色列人在盼望着更新的應許實現。值得注意的是，布爾特曼並不認為啟示文學中的歷史圖景同舊約中的應許－成全的模式間有內在聯繫。否則的話，可以將歷史的終結理解為屬於歷史的成全應許的目的；然而，布爾特曼卻認為，「歷史的這一終結，事實上，不能被指認作歷史的目的」，而應是歷史的斷絕 (33)，啟示文學是一種「歷史的非歷史化」(Entgeschichtlichung der Geschichte) (35)。——在我看來，啟示文學的終末論同以色列人歷史意識結構間的矛盾，與新約終末論同這種歷史意識結構間的矛盾，同樣微不足道。布爾特曼關於新約中「歷史被終末論吞沒」(42) 的判斷，更取決於他對猶太啟示文學的觀照。布爾特曼自己也強調過猶太啟示文學的深刻影響（「《約翰福音》除外」）(39)。耶穌確實與啟示文學所傳的不同，他使世人對未來救贖的期盼不再依靠律法，而是依靠他的為人。[12]此外，啟示文學的歷史模式仍然保留下來了。通過耶穌人格的決定因素而預知的終末論決定論，並不意味着取消終結的未來性 (die Zukünftigkeit des Endes)。況且，耶穌還是歷史預期的終結而非歷史的中點。[12a]耶穌基督身上呈現的未然終末，對我們的歷史觀有何重大影響，尚有待觀察。——布爾特曼論到保羅時指出，保羅「從自己的人論來解釋啟示文學的歷史圖景」(47)。「由於保羅從人的

12. 這點參見布爾特曼的《新約神學》(*Theologie des NT*，1953)，頁3ff.。菲爾豪爾 (Ph. Vielhauer) 也認為這是耶穌傳道的總特點（《耶穌宣道中的上帝國與人子》[*Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, in Festschr. G. Dehn (1957)，頁51ff.，尤其77]），儘管他懷疑人子言論 (亦見可8:38) 的真實性。如果H.E. Tödt，《前三福音中尊榮與降卑的概念》(*Hoheits-und Niedrigkeitsvorstellung in den synoptischen Menschensohnsprüchen*, Diss.，Heidelberg 1957) 與菲爾豪爾相反的觀點 (主要根據可8:38) 正確的話，耶穌所傳信息的獨特性會更加突顯出來。——這同啟示文學歷史模式間的關係，如上所述，取於D. Rössler所歸納者。

12a. 參見布爾特曼，*ThLZ* (1948) 659ff.，針對庫爾曼的觀點。

角度詮釋歷史與終末論，以色列民族史和世界史都在他的視域中消失了，取而代之的是另有發現：人類存在的歷史性……」(49)，這意味着「人憑決斷決定了自己的本質」(50)。與此相仿，布爾特曼的《新約神學》(*Theologie des NT*)同樣也將保羅的神學理解為人學，這一主張遭到博恩卡姆(Günther Bornkamm)的抗議，博恩卡姆令人信服地表明，保羅追求的不僅是一種嶄新的自我理解，更是追求一種「新的歷史和存在」，置身於其中的我，方能被帶入基督的歷史中。[13]此外還得強調，保羅也堅信基督帶來的救贖事件與以色列人的歷史之間有着連續性。這一連續性的關鍵文本是《羅馬書》九至十一章，對此，布爾特曼顯然不知如何措手，只是認為對以色列所作應許的實現，是保羅面臨的一個「難題」(48)。但是為甚麼保羅在《加拉太書》三章15節及以下的經文中，分外關注信眾作為上帝對亞伯拉罕所作應許的繼承者？應許－成全的結構，在保羅那裏仍是決定性要素。這正好反映在《羅馬書》九至十一章，保羅在那裏沒有深入細節，只是討論了上帝拯救史的所謂一般性結構，要指明的只是外邦人如何被引入旨在拯救以色列的救贖史中(羅11:11以下)。——布爾特曼通過終末論對歷史進行非歷史化的王牌證人是約翰(頁53以下)，因為約翰譴責了「啟示文學性的未來終末論」(53)。眾所周知，布爾特曼對《約翰福音》作的這種描述，原因在於他用文本考證方法剔除了其中帶有啟示文學口吻的語句。[14]假如這

13. G. Bornkamm，〈神話與福音〉(Mythos und Evangelium)，ThExh，NF. 26, 25. Joh. Körner對此主張，布爾特曼自己想說的「不外乎此」(J. Körner，《終末論與歷史》[*Eschatologie und Geschichte*，1957]，頁124)，即布爾特曼在頁47ff.自己駁斥的有關歷史與終末論的解說。

14. 參布爾特曼，《約翰福音釋義》(*Das Evangelium des Johannes* [12]，第12版，1952)，頁196(論約5:28-29)和頁162(論約6:40及50)。

些文本考證經得起驗證，那麼我們就得同意「教會編纂者」的神學判斷，不能容忍對歷史目的的無端拒斥。並且，在《約翰福音》中，耶穌基督是舊約眾多見證的成全，稱這些都是為子作的見證(約5:39)。

3.

上帝的歷史(Gottesgeschichte)一以貫之，聯結以色列不斷奉守的認信和新約組成的團契，具有重要的神學意義：要理解新舊約之間的聯繫，只有藉着一以貫之的歷史意識，這種一以貫之的歷史，用應許和成全的夾子，將耶穌基督的終末性團契同古代以色列緊緊夾在一起。只有藉着舊約眾多應許的亮光，耶穌才是上帝的啟示。世人將基督同人子和主等名稱相提並論時，就會像范魯勒(Arnold A. van Ruler)那樣下判斷說：「耶穌的彌賽亞身分，對基督宗教來說，關乎一切存亡。然而，要斷定這種彌賽亞身分，不能不提出並回答下列問題，即耶穌是否確實作了上帝的聖工。至於何為上帝的聖工，只有靠舊約聖經才能把握。」[15]自然，我們也得像范魯勒一樣承認說：只要舊約的應許在耶穌身上——自然是以一種意料不到的方式——成全，那麼舊約的「主題」(Sache)首先是建立在耶穌基督的「根基」上(71)。耶穌之重要，就在於理解他的道路，應聯繫整部舊約所見證的上帝與以色列民同在的歷史；這一相關性，成為後來一切有關拿撒勒人耶穌的基督論陳述之基礎。但是這種關聯性，卻不應被降級為一種以道成肉身為開端的基督論——甚至更等而下之，(像施萊馬赫)那種

15. A.A. van Ruler，《基督教會與舊約聖經》(*Die christliche Kirche und das Alte Testament*，1955)，頁70。

以基督徒團契作為事實根據的基督論——的事後牽強解說(nachträgliches Interpretament)。從耶穌同以色列蒙應許歷史的聯繫來認識耶穌的重要性，恰恰是檢驗道成肉身教義的不二基礎。這一歷史對認識耶穌基督具有根本性的意義，新約中先知預言的證據，也應在這一意義上來理解。自從施萊馬赫以來就不斷出現，眼下又在鮑姆格特爾(Baumgärtel)那裏出現的傾向，是將新約中先知預言的證據，看作局限於時代、針對猶太人的護教學，這種傾向很是要不得。[16]耶穌的重要性及其對舊約所見證的上帝與以色列的歷史間的關聯，在先知預言的驗證中表達得最突出，同時這種關聯，在某種形式上，不能不帶有批判性地從我們當今的歷史意識中發展出來。

目前關於舊約神學闡釋學的討論，會讓人得一印象，似乎前此提到的種種理論，將歷史中新舊約連貫性視為上帝與人所立新舊兩約聯繫起來的一貫性，常常不必要地受到曲解，比如這種聯繫每每不是建基於應許成全的歷史過程，而是建立在其他現象之上。這裏我想表示的，是布爾特曼、鮑姆格特爾和舊約一種預表解經法(typologische Auslegung)的主張。

布爾特曼的文章「預言與實現」(Weissagung und Erfüllung)[17]有一貢獻，就是在以色列民族的現實歷史過程中來探索舊約同新約的聯繫。然而，布爾特曼對這種聯繫的看法，卻是將舊約的歷史看成一部失敗史。在他看來，即便是失敗的歷史，其中也帶有應許的特徵，因為正是在立約

16. Fr. Baumgärtel，《應許》(*Verheißung*，1952)，頁75ff。參Schleiermacher，《基督教信仰》(*Der christliche Glaube*)，2. Ausg. § 12, 2。
17. 最初發表於一九四九年，後收入《信仰與理智》(*Glauben und Verstehen*) II[1952]，頁162-186。

的呈現範圍中的失敗、在上帝普治上的失敗，以及上帝選民的失敗，才清楚彰顯出「義人稱義的情景，只在失敗的基礎上產生」(53) 的道理。對此，齊默利 (Zimmerli) 的問題提得很對，以色列的盼望和歷史，對新約來說，是否「真的只是破碎的」。「在這破碎中難道不應也有應許的成全？」[18] 齊默利看得很清楚，在布爾特曼那裏「破碎」和「失敗」的概念，已成為「藉着存在闡釋擺脫歷史以突顯基督信息」的手段。這種認為以色列民族史全然破碎的看法，難道不會必然導出一種對基督事件的非歷史的理解，造成一種「新的基督神話」(99)？齊默利的這一疑問，甚是沉重。當然，他所反對的，並不是新約對舊約應許的成全即意味着對原有盼望之破碎這樣的事實。齊默利因而指出，先知自己就是為雅威的自由作見證，這種自由「藉着成全來正當地闡釋他的應許。這種闡釋在先知眼中也充滿驚奇」(87)。布爾特曼沒覺得舊約與新約之間有連續性，這表明他的起點不是建立在應許及其結構的歷史連續性，也不是將以色列民族中的事件作為變化的意涵、作為上帝對應許內容的「闡釋」——這些應許恰恰是在變化中延續——來理解的。

鮑姆格特爾[19]不能接受布爾特曼全然失敗的論點，而是主張一種一以貫之的「基本應許」，其內容為「我是主，你的上帝」。他放棄了先知預言所作的見證，認為這些見證對我們的歷史意識來說完全不可接受，而沒有在先知預言的內容改造中探求意義重大、啟示性的歷史事件。此外，在鮑姆格特爾看來，舊約之重要，僅在於其遭受失敗的「救贖－災難史」表明了律法之下世人的道路，因而對我們

18. Walther Zimmerli，《應許與成全》(*Verheißung und Erfüllung*, EvTh 1952)，頁34-59，56。
19. Fr. Baumgärtel，《應許》(*Verheißung*，1952)。

仍然關切。這裏鮑姆格特爾的觀點，同布爾特曼對以色列失敗史的看法，何其相似乃爾。鮑姆格特爾也依靠路德關於律法的教義，將之同個人蒙救贖的道路關聯起來。顯然，以色列民族史一方面被割裂為律法之下道路的圖解，另一方面又被視為普泛的基本應許，本身毫無積極的神學重要性可言。鮑姆格特爾的觀點卻很有代表性，他認為耶穌基督的歷史性不是出於舊約，而是出自道成肉身(113)。大家看得很分明，以色列民族史既已傾倒，耶穌基督的歷史性也隨之未能堅立。[20]這種「基本應許」的非歷史性觀念，取消了以色列民族史正當的神學意義，遭到馮拉德(von Rad)的抨擊，馮拉德稱這種從具體歷史中成全的應許和先知預言割裂出普遍基本應許之舉，是一種「魯莽的干預」。[21]

舊約預表解經法的理由，並不是要在新舊約聖經中找出某種「教義」或「屬靈原則」的共性，而是要重新把握「新約所見證的事實」，[22]也即從歷史進程本身揭示這種內在聯繫。因此，世人在「上帝話語作工的歷史中『尋索』新約中基督事件被預設」(präfiguriert)的所在(同上31)。然而，這種對預表法的預設，作為兩約間真正的聯繫的強調，似乎掏空了在歷史事實中發現兩約間聯繫的重要意向。應受反駁的，並非諸如此類的類比。在上帝的作為中，一如在人的行為回應着歷史中行事的上帝之間，無疑存在着類比。因而保羅在《羅馬書》第四章，就能以亞伯拉罕為例描述信仰的特點。但是，在這類類比或者在《希伯來書》的類比中，是否確實展現出新舊約間的真實聯繫，仍令人思

20. A.A. van Ruler，前引書，頁79ff。
21. G.V. Rad，《應許》EvTh 13 (1953)，頁406-413，410。
22. G.V. Rad，《舊約聖經預表解讀法》(*Typologische Auslegung des Alten testament*, EvTh 12 1952/53)，頁17-33、21。

量。這樣，不又在舊約預表的結構——雖說它最終是種非歷史、純粹的結構——一致性與新約對應圖景間建立了聯繫？預表類比確實基於一種在歷史中發生的關係。這表明在新約相關圖景如何超越舊約的預表之中。對預表解經法的思路而言，聯繫預像及其相關圖景的歷史進程，難道強調的不正好是兩者間的差別，而聯繫只能在結構性的吻合中才能找到？[23]接下來的問題就遠非一目了然：原型出現之後，對基督徒來說，舊約的預表何以仍然關切有意義。只要大體上在結構性的吻合中尋找基督事件同舊約的聯繫，基督中原型性的實現必然會使舊約歷史中陰影籠罩的預示變得沒多少價值。舊約歷史結果只成一函巨幅畫冊——不僅僅包含信仰史，[24]而是首先——包含基督事件。那種使得舊約不再成為基督事件意義構成要素而只是用作基督事件說明的主張，無疑倒並不符合預表解經法支持者的初衷；因為馮拉德明確強調：「若缺了舊約的見證，我們對基督的認識就不完整。我們領受的基督，是在眾多等候者與紀念者構成的雙重見證中賜給我們的。」[25]然而，預表類比法作為把握理解的工具，並不適合於藉着舊約歷史來表達基督事件的特定性，因為無論何時，通過比較預表的類

23. H.W. Wolff，《舊約聖經闡釋芻議》(*Zur Hermeneutik des Alten Testaments* [EvTh 1956，頁337-370]) 強調指出，歷史是預表關係的基礎。類比得到「歷史關係的支援」(354 f.)。然而這表現在新約聖經之間類比中的「歷史差別性」(354)。但是，歷史關係不能僅僅理解為歷史差別。因為新舊兩聖約間的聯繫，恰恰不僅僅也不主要存在於結構類比中，而是同時並且首先存在於結構上無可比擬者的時間性、歷史性的連續性之中。要是歷史關係也能理解為歷史上表明的聯繫，而且在瞬息萬變的應許內容的變化過程中的這種歷史關係(從背景)進入了前臺，成為類比一致性所傳播並限制着的東西，抵制不着邊際的類比化，那麼就可作出明確的決斷，了結許多的疑慮(參W. Eichrodt，ThLZ 81，1956，頁641-654，尤其頁646)。.

24. 馮拉德在前引書頁24就如此描述阿爾特豪斯 (Althaus) 的觀點(《基督教的真理》卷一 [*Die christliche Wahrheit* I，頁229-240]。這種描述，同樣適用於布爾特曼，並且還部分適用於瑙姆蓋特爾[Naumgärtel]。)

25. 見v. Rad，前引書，頁33；參H.W. Wolff，同上，頁103。

比，並不能使兩個被比較的值(或者實際上的「關係」)中更完美者錦上添花。另一個問題是，新約中的預表法思路，所意涵的或不止是表達出來的預表類比的理解途經。應當探究的是，新約預表中的神學重心，究竟多大程度落實在基督事件的「反預表」因素(das antitypische Element)上，就像《希伯來書》中格外清楚顯明的那樣。這種反預表因素同舊約預表間的關係，幾乎不能僅僅理解為比較上的差別，[26]構成了重要的神學問題。[27]這種聯繫不應被視為純結構上的吻合，而只應理解為一種時序上的連續性。這種聯繫的基礎，在於上帝的應許未必如最初聆聽應許者所理解的，而是可藉其他方式成全，並且在於歷經內容的轉變，應許本身始終如一。新立的約與舊的約間的聯姻，由歷經內容變化的應許的連續性體現的歷史一體性(Geschichtseinheit)而促成。只有從這角度來看，舊約聖經才同時也成為基督信仰的不假依傍的根基。因為成全若不同於應許，應許必定要先於成全。齊默利在這方面的推進，至今最為關鍵。[28]在這基礎之上，自然可以建立各色各樣的預表關係和結構上的一致性。但是，這些關係和一致性永遠不可能被視為建立新舊約聖經間聯繫的基石。新舊約間的聯繫，造成了涵括兩約的歷史，這一歷史的根基在於此處彼處同樣作工、信守自己應許的上帝的統一性。

---

26. 見F. Torm，《新約闡釋學》(*Hermeneutik des Neuen Testamentes*，1930)，頁223，及L. Goppelt，《預表》(*Typos*，1939)，頁224。但是，像保羅在《羅馬書》五章17節所說的「豈不更」，恰恰表達出基督與亞當間的不可比性，在這點上，不僅是共同性質中存有差異，而且預表平行者的類比要素也瓦解了(參St. G. Bornkamm，《律法的終結，保羅研究之一》[*Das Ende des Gesetzes, Paulusstudien I*，1952]，頁86ff.)。
27. 這裏出現的，是先知預言這概念所指向的問題結構，先知預言應同預表類比區分開來(就像鮑姆格特爾[Baumgärtel]駁斥戈佩爾特[Goppelt]，在《應許》頁71注63所正確強調的)，雖然兩者間或有聯繫(例如，林前10:4)。
28. 《福音神學》(*EvTh*，1952)，尤其是頁38ff., 51f.。

4.

前面第二節對有關新約終末論的反歷史性解釋所作的批評，對評價基督教的歷史神學 (Geschichtstheologie) 及其與新約聖經的關係，影響重大。如今的歷史神學，至少在原則上，已儼然成為聖經性現實理解的名正言順的傳人。關於這一點，可以聯繫兩位哲學家——洛維特和卡姆拉 (Wilhelm Kamlah) ——來看，這兩位對這問題尤多費心運思。

從解經角度看，洛維特依靠的不是布爾特曼，而是借重庫爾曼 (Cullmann)，所以他談論的不是終末論與歷史間的對立，而是將救贖事件視為歷史的對立面。「藉着信仰之光，以基督為前後分界線的紛紜世事 (die weltlichen Begebenheiten) 並未建立意義盎然的事件 (Geschehnisse) 的連續性次序，而只是作為救贖事件的外在範圍。」[29]那種反歷史的結果，其實倒同布爾特曼相近。洛維特所談的「歷史的當代過譽性評價」，是「我們從古代的自然神學以及基督教的超自然神學疏離的結果」(176)。在洛維特視界之外的，是救贖史並非一種超歷史 (eine Übergeschichte)，而是本質上——因其普遍的傾向——包括了所有的事件。在他看來，奧古斯丁的歷史神學已誤入歧途，儘管這種歷史神學只將世界史首先看成「其超歷史本質 (Substanz) 的支離反映」(166)。

卡姆拉接受了布爾特曼學派的早期基督教 (urchristlich) 終末論解釋，所作的論斷更尖銳：「從原初的宣道內容來看，基督根本沒有延續猶太歷史，反而將之從根本處打斷。」[30]但是，安替阿的提阿菲羅 (Theophilus von Antiochien) 早已認

29. K. Löwith，《世界歷史與救贖歷史》，同前，S.169f.
30. W. Kamlah，《基督宗教與歷史性》(*Christentum und Geschichtlichkeit*，1951)，S. 111f。

為，「從移湧的轉折中就出現了基督教歷史的世界進程的轉折」(同上)，卡姆拉斷定這種發展完全是初期基督教開端之無可避免的疏離。他同布爾特曼的分歧就在這裏：「歷史一旦仍然 (sobald und solange) 延續」，耶穌宣道中對「律法秩序」(Rechtsordnung) 的揚棄就無從實現 (25)。所有鑒於基督再來 (Parusie) 的延宕，必定在歷史性進程中導致一種新的轉變 (Hinwendung)。然而，要是堅持認為新約聖經的歷史景觀 (Horizont) 本身就是初期基督教宣告的實質前提，那麼卡姆拉這裏主張的斷裂就形同烏有。

這裏也不應像洛維特那樣，將一種世界歷史哲學在西方的興起，立即理解為基督－猶太教的歷史觀起源中的變異 (Abwendung)。洛維特令人印象非常深刻地指明，西方歷史哲學的全部發展，包括其衰落，都吸取着基督教源泉中的養分。西方哲學之所以衰敗，倒並非在於西方歷史觀念本身，而是恰恰在於這樣的事實：啟蒙運動以來，從維柯 (Vico) 和伏爾泰 (Vlotaire) 開始，世人已經上升到取代上帝的地位，成為了歷史承載者。

5.

西方對歷史現實的意識中，聖經信仰不只是會時過境遷和偶然性的前提，而是這種歷史意識至今仍生死攸關着的源泉。

只要人——首先以人類形式出現——成為歷史的承載中心，那麼這種功能最終會落實到作為個體的人身上，一旦人只是作為個體存在的觀點深入人心，那麼這種落實的時機就到了。然而，個體的人若成為歷史的關涉點 (Beziehungspunkt)，歷史的統一性就不得不瓦解為對往昔見仁見智觀點的雜碎。歷史主義 (Historismus) 中對歷史統一性

的相對主義式的消解，無非是歷史哲學中人類中心論轉向帶來的後果。沿着此路走下去，下一程不外乎歷史意識的枯萎和對歷史——至少是一般歷史——的普遍興趣的凋零。[31]隨着這種歷史統一性的歷史主義 (historistisch) 性的消解，同自然現實相對應的歷史現實——包括人的歷史性——之獨特性，也就銷聲匿跡了。柯林伍德指出，歷史學家的興趣取決於信仰觀念，而這些信仰觀念的老大根柢，全在基督宗教。基督宗教中對往昔的興趣無從拋棄，因為往事中包含着將來成全的應許。只有在聖經的歷史觀以及聖經的應許信仰中，才保存着對現實的歷史經驗。今天，這一源頭的失喪，也危及作為歷史的現實經驗之生存。[32]

在狄爾泰 (Dilthey) 看來，一切歷史現象和傳統的相對化，都同時意味着，人的歷史性有一種機會得以毫無雜質地產生。恰恰是在無所不包的世界觀體系——包括歷史哲學——喪失了其原有的約束力時，人類自由的歷史性，以及它所有創造性的源泉，才能真正彰顯出其獨特的意義。「每種歷史現象、每種人類以及社會狀況的有限性帶來的歷史意識，以及每種信仰方式帶來的歷史意識，是人之解放的最後步驟。」[33]晚年的狄爾泰期盼這種解放的結果，是通過對一切具體背景和傳統的相對化，有可能發展出一種人類一體性的文化。[34]海德格爾 (Heidegger) 對狄爾泰的

31. 這種枯萎和凋零，驗之於當今歷史興趣都集中在當前問題 (Gegenwartsproblematik) (參見R. Wittram，《對歷史的興趣》[*Das Interesse an der Geschichte*，1958)，頁7f.的現象，豈非已初見端倪？)
32. 尼采早已嘗試從歷史思想回轉到古代的自然觀，儘管他的嘗試缺乏一以貫之的明確性。參K. Löwith，《尼采永恆回歸的哲學》(*Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*，1956)，頁113ff。洛維特似乎追隨尼采，自己也從歷史轉向「自然的」思想這條岔道上去 (參Löwith，《世界歷史與救贖歷史》，同前，頁189)。
33. W. Dilthey，《文集》(*Gesammelte Schriften* 7，290；參8，223)。亦參見E. Fülling，《作為啟示的歷史》(*Geschichte als Offenbarung*，1956) 一書中非凡的特徵描述 (頁36-61)。
34. 《文集》(*Ges. Schr.*，8)，頁167。參前揭55。

思想加以特別改造，在對歷史「粗鄙的」理解背後，得到了此在 (das Dasein) 的歷史性。「……由於事實性的存在註定要化為憂心忡忡，它只能從世界歷史的角度來理解其自身的歷史。」[35]在海德格爾看來，通過體驗焦慮 (Angst) 和向死而在 (das Sein zum Tode)，將會導致某種同世界史內容的歷史相對化很類似的東西：[36]人在存在自由中贏得本真歷史性的解放。

不難理解，這種哲學立場可以被基督教神學採納，正如在布爾特曼那裏表現得尤其充分那樣：終末論的宣告將人從世界、從強權、從傳統的外殼中解放出來。這些哲學思想同基督信仰間有某種相似性，這點無須否認。狄爾泰自己也意識到這點，即人的歷史性是由基督宗教發現的。[37]

當然，這種與基督信仰的相似性有其局限。海德格爾同意狄爾泰說，一切歷史之源可在人的歷史性中找到：「此在 (Dasein) 事實上自有其『歷史』，之所以有『歷史』，是因為這種存在者之在 (das Sein dieses Seienden) 藉着歷史性得以成立。」[38]但是應當問的是，難道將現實體驗為歷史，不正好是歷史性的基礎，就像上帝對以色列應許的歷史在耶穌基督身上預期成全應許一樣？狄爾泰關於基督宗教發現歷史性的洞見，確實是指向這一方向，而不表明歷史是以歷史性為基礎，因為那樣的話，「基督宗教」本身就要作為人的、決定其自身生活的「歷史」自由的表達方式來理解了。如果人的歷史性的根源在猶太－基督信仰之中，並且與將現實體驗為歷史相聯繫，那麼這種歷史性在

35. M. Heidegger，《存在與時間》(*Sein und Zeit*，1927)，3頁89。
36. 同前，頁390-391，382以下。
37. 參Fülling，前揭頁57-58。
38. Heidegger，前揭頁382。

遭遇將現實作為歷史進程的理解所面臨的毀滅時，就不能長時間倖免。將歷史性從歷史中解放出來，這兩種支配性關係逆轉成歷史以人的歷史性[39]為基礎，似乎已到山窮水盡的地步，而這死路一條的起點，就是現代的人取代了上帝作為歷史承載者的地位。[40]只要將人的歷史性同歷史進程的連續性對立起來，那就是碰壁前的最後一步，所碰到的是歷史經驗與歷史性經驗同歸於滅頂之災。

令人詫異的，倒是現代歷史觀中人類中心論的轉變，其議題人成為歷史的「主體」，卻並未被布爾特曼（前揭165）進一步接受。戈加滕雖然像布爾特曼（前揭172）一樣，將歷史的統一性看成以人對萬物「藉着人並與人一同出現的」萬物的責任為基礎，在這個問題上的態度，卻並不完全很明確（《何謂基督教？》[*Was ist Christentum?*]，1956，14）：戈加滕也能談論上帝的「純粹未來性的歷史」。這樣，其意謂當然不是個體能夠把握的事件之連續性，這種連續性倒能防止歷史消解於任何的存在體制（Existenzvollzüge）中。上帝的未來性，只能在其自身「規定」的、當下的存在行為中相遇。[41]戈加滕所指的，不僅僅是鑒於現代歷史觀產生的危機，[42]而恰恰也看到了信仰的危機；這種信仰危機在

39. 亦見Joh. Körner，《終末論與歷史》（*Eschatologie und Geschichte*，1957），頁111-112。
40. Gerh. Krüger，《當代思想中的歷史》（*Die Geschichte im Denken der Gegenwart*，1947），頁14ff.，很有啟發性地將存在哲學的「歷史性」描述為現代人類中心論思想的一種表達方式。
41. Fr. Gogarten，《界於上帝與世界之間的人》（*Der Mensch zwischen Gott und Welt*，1952），頁343，442。戈加滕認為，上帝「純粹未來性」的歷史，同樣也表明為「永恆的」歷史（《解神話化與教會》[*Entmythologisierung und Kirche*，2. Aufl. 1954]，頁74）。針對戈加滕主張的這種永恆歷史與時間性歷史在基督事件的統一性，迪姆（H. Diem）提出了意義重大的問題：是否也能因此將其他事件當作一種「將我們時間性的歷史鑒定為一種永恆的歷史」（《教義學》[*Dogmatik*，1955]，頁234）。一旦這種上帝的「純粹未來性」只在當下的存在體制中出現，事實上這種嚴重後果就幾乎不可避免。
42. Fr. Gogarten，《西方歷史思想》（*Das abendländische Geschichtsdenken*，ZThK 51，1954），頁347。

於不得不放棄任何有意義的歷史觀念，放棄任何一種指向目的的過程，[43]並且實際上放棄基督教對歷史的任何解釋，[44]以為這樣不僅能拯救人的歷史性意識和世界意識，更能因此取得其純粹性。這種觀點將人的歷史性當成構成人論自身、向來獨特、從不喪失的特性，戈加滕當然完全不贊同。戈加滕的重點，大都放在認識上，這種認識是「歷史性的存在是藉着基督從神話世界中產生出來」；同樣，人也正是在歷史中產生的。[45]耶穌所宣告，早已對以色列表示信賴的上帝[46]「純粹未來性」，導致了歷史性的發現。這樣，人就被從世界的神話包圍中提拔出來，世界從此「被交到人的手裏」，人開始承擔起在上帝面前的責任。[47]

戈加滕有關人的歷史性起源在於上帝「純粹未來性」經驗以及對世界境況不斷變化的解說，我們可以滿懷感激地贊同。得補充的是，歷史意識除了同這起源的聯繫，也會再次失去，因為這種意識本質上是同那種經驗緊密相連的。

戈加滕指出人的歷史性經驗有賴於基督信仰，推論的結果，卻是對於將現實理解為上述意義的歷史本身的依賴性。「純粹未來」的上帝，以一種無法預見、偶在性的方式發揮影響，但並不能因此推斷說，這位上帝不再信守自己的應許。[48]以色列人將上帝經歷為「純粹的未來」，在這未來中能體驗到上帝以自己的、並不〔適當〕預定的方式成全這些應許，以色列人能認出上帝「純粹的未來」，並能在其中讀出世界的奧秘含義，還將現實理解為歷史，經歷到總

43. Fr. Gogarten，《界於上帝與世界之間的人》，同前，頁454。
44. 同上，頁456f。有關戈加滕此處所作的論證，見下面第6節。
45.《神學與歷史》(*Theologie und Geschichte*, ZThK 50，1953)，頁348-349。
46. Fr. Gogarten，《界於上帝與世界之間的人》，同前，頁435ff.。
47. 同上，頁448，這種歷史性的兩面性，在戈加滕看來，同通常的哲學用語最為接近。
48. 參見戈加滕，同上，頁431以下。

是出乎意料的新事。然而，我們也看到，以色列人宗教史的獨特性也恰恰表現在這裏，在歷史更替變化自身中來尋找存在的意義 (der *Sinn* des Daseins)，而不是遁入神話來逃避歷史的變化。以色列人堅持對上帝「純粹未來性」的體驗，因而能夠從應許的角度，將歷史變化理解為意義盎然。所以，上帝「純粹未來性」只能歸結為同應許的歷史進程觀相合拍。兩者本質上相屬。在耶穌的宣告中，上帝「純粹未來性」同樣與啟示文學式的、趨向其終極的歷史觀相聯繫，沒有這種未來性，啟示文學就不可想像。不過，對上帝純粹未來性的體驗，一旦同對作為歷史的現實體驗不可分割地聯繫起來，那麼人的歷史性從起初就附屬的發展可能性 (Erschlossenheit) 就同樣站立不住了，因為此時歷史進程中的「解釋」被歪曲了。戈加滕一方面抽象出上帝的「純粹未來性」，另一方面抽象出人的歷史性，使之脫離對歷史進程所作各種具體的意義理解 (Sinnverständnis)，這樣做，是萬萬行不通的。

6.

世人有關歷史過程所作的任何包羅萬象的綱要或整體觀照 (Totalanschaaung)，都會遇到難以逾越的障礙：對超個體的歷史聯繫的意義把握，可以達到的程度是，歷史事件一如實際發生的那樣，不可能以另外的形式發生；但愈是這樣似乎言之有理，對觀察其偶在性的人來說，歷史事件就愈是喪失。正因為如此，基爾克果 (Kierkegaard) 就反對黑格爾 (Hegel) 構造的歷史過程，反對「普遍」、匿名的歷史強勢 (Übermacht)，高舉在自由抉擇中成長的個人的存在。但是，基爾克果對黑格爾的抗議不只是人學的，同時也帶有神學的動機。在他看來，個人同上帝關係的直接

性，受到歷史強勢的威脅。所以，基爾克果認為，同黑格爾的普遍歷史建構正好對立的基督信仰，其利害關係同個人自由的利害是一致的。基爾克果提出的異議，雖有其片面性，[49]仍不失其神學上深刻的正當理由：同超個體的過程相對立的個人自由若受威脅，便會同時危及上帝的自由。兩種利害都同歷史中常新的事物聯繫在一起，歷久彌新的事物也突破了歷史觀念自身的封閉性。基督信仰對世界事件中偶在性的利害關係，也不是首先由基爾克果發現的。十三世紀末，方濟各會 (Franziskanerschule) 中的後進，尤其是鄧斯．司各脫 (Duns Scotus)，針對拉丁化的阿威羅伊主義 (Averroismus)，群起反攻，蓋出於類似的動機：在鄧斯．司各脫那裏，上帝自由的利害關係是同人的自由以及人同上帝關係的直接性相聯繫的。

正是由於這種利害關係，才出現了奧古斯丁和中世紀的基督教歷史編纂學，一如同樣出現的啟示文學的歷史觀或者猶太教以應許的字義 (Wortsinn) 為指歸的未來盼望——這導致了拒絕耶穌基督！——這種歷史觀彷彿在上帝的自由上佔盡先機，好像人抗拒上帝時的提高自信。這樣一來，人似乎從上帝手中接過了應許，對上帝發號施令，指示應許應當怎樣實現，那種在現代歷史哲學中蔚為大國的人類中心論，其時早已發揮影響了。

同樣在這裏，戈加滕有理由不得不拒斥一切對歷史整體所作的解說。基督信仰的資訊，所傳的是「信靠未來的

49. 參見S. Holm，《基爾克果》(*Søren Kierkegaard*，1956)，關於基爾克果同黑格爾歷史哲學的對立，另外首先可參考W. Anz，《基爾克果與德國唯心主義》(*Kierkegaard und der deutsche Idealismus*, 1956)，頁34ff所作精彩的描述。安茨 (Anz) 論的特殊貢獻，在於揭示了基爾克果針對黑格爾而提出的反題之片面性及其神學上的可疑性 (66ff.)。青年黑格爾派的黑格爾主義帶來的震撼，受各樣事件的強化，影響了當代思想中對基爾克果針對黑格爾的反題接受時的偏差 (die Befangenheit)，應為至今仍為世人罕見的青年黑格爾派對黑格爾的歪曲負責。

方式，就像一種世界觀的『信仰』所行，通過一種所謂基督教的歷史『解釋』，使人能夠進入和明白其中的目的或意義，因為這種信仰若不能超越其現狀，就斷不能毫無保留地釋放出上帝的未來性。」[50]

未來在上帝自由的隱秘處，上帝純粹的未來性是決定了的，所以如果未來不可預料，那麼任何一種歷史的整體觀念，都將顯得不可能。因為歷史的整體，只能出現在回眸時分那驚鴻一瞥中，那時我們將知道其結局並能明白趨向結局的一切前奏。通過一種普遍歷史的觀念來預料結局，即便也以上帝的應許為根據，在神學上都萬不可行，因為這會損害上帝純粹的未來性。前面的論述已表明使徒宣道 (Kerygma) 同一種歷史意識間的聯繫，那麼這裏神學中突如其來的救贖史思想，又怎樣同這種聯繫相協調呢？這就產生了一種似乎無望擺脫的困境：神學要麼冒險涉足於有關總體歷史進程的一種啟示歷史的構想，其結果是損害上帝的自由和純粹未來性；要麼就放棄作為其思想及其表述天地的歷史，那麼結果是對世界事件所作啟示歷史的構想一旦消失，所有本質上同現實的啟示歷史理解相聯繫的基督信仰之內涵，也就隨之歸於烏有。總之，放棄啟示歷史的框架，首先導致終末歷史的終末論完全垮掉，接着垮掉的，就是以新約聖經中的見證為旨趣的基督論。

這一困境在尖銳化到了無以復加的地步時，就自動消解掉。布爾特曼[51]和富克斯 (Ernst Fuchs)[52]用以下公式來

50. Fr. Gogarten，《界於上帝與世界之間的人》，同前，頁456。
51. Rudolf Bultmann，《救贖史與歷史》(*Heilsgeshichte und Geschichte*, ThLZ，1948)，頁665；及其，《預言及應驗》(*Weisagung und Erfüllung*)，前揭，頁170；《歷史與終末論》(*Geschichte und Eschatologie*)，49。
52. E. Fuchs，《基督－歷史的終結》(*Christus das Ende der Geschichte*，EvTh 8，1948/49)，頁447-461，尤其是頁454ff.。

歸納對歷史神學的批評：基督就是歷史的終結。基督身上出現了終末 (das Eschaton)。所以，看起來，歷史——至少在其作為普遍歷史過程的意義上——已經完結了。基督即歷史的終結，這表明，對於相信基督的信眾來說，普遍歷史的難題已不復存在。我們現已看到，對於耶穌的宣告以及新約聖經中眾見證而言，啟示文學的普遍歷史性框架仍完全葆有意義。在布爾特曼看來，這不是妥協就是時代錯誤的殘餘 (anachronistisches Überbleibsel)。布爾特曼的如下斷言自然是正確的，在整本新約聖經中，終末論的抉擇已經呈現在同耶穌的相遇或呈現在他的宣教中，因此歷史的終結早已在此。然而這一終結，只有在歷史裏面才能事先被預示。這裏所說的，即歷史的終結早已預示在耶穌的人格中的見解，本身也只有在啟示文學的歷史構想內部才可理解。這樣，歷史的框架屹立未變。歷史也根本沒有被了結。相反，正是因為歷史的終結已然呈現，一種整體的歷史觀才真正成為可能。

認為拿撒勒人耶穌身上預示般顯現的歷史的終結，似乎會了結歷史的看法，其實是誤解，這誤解的根由，當出於對保羅所說律法的總結就是基督 (羅10:4) 那番話的比照。而這種平行類比，其實不能令人信服。在保羅心目中，律法與歷史無法相提並論。保羅思索的，毋寧是律法還是應許，究竟何為歷史主宰的問題 (羅4；加3)。保羅的問題域仍然是歷史，在這歷史框架中，他提出針對啟示文學的問題：歷史中起決定作用的，有沒有可能不是應許，而是律法。所認可的，是律法只在某一特定的歷史時期擅場：這一時期隨着基督的出現而告結束。

終結所預料的歷史終結，恰恰產生在歷史自身中，而絕非源自將歷史作一筆勾銷；而且，正是在歷史中，才能

理解作為整體的歷史；即便如此，世人也根本無法坐在歷史舞臺前的包廂(Prosyeuiuusloge)，對上演中的世界歷史活劇作一俯瞰。有道是：我們所行，憑信心不憑眼見(林後5:7)。*耶穌基督是歷史的終結，不同於以世界事件總體觀為根據的基督論原則，可以任由我們擺佈。基督的復活，就是終末的破曉，是我們悟性之光，這光如同大馬色路上保羅所見證過的，也能使人目眩眼瞎。**面對這同一事件的現實，新約的眾多見證人，同樣是各自其言訥訥，聚集一處，則恰好是眾說紛紜，誰都想竭盡全力，以最明快的方式，來表達這一現實。我們今天也有份於這一事件，這就是我們自己對復活的盼望，這種盼望仍隱含在十字架的經驗中。由於終結如此充滿奧秘，如此令人難以自持又難以置信地出現在我們中間，因此誰也無法從這裏算計出這一進程中的歷史。我們所知的，只是一切塵世中的東西，都無所逃於十字架。上帝的應許出現各種徵兆之時——在復活的事變中——那麼結局也就到了。被預兆者完全突如其來，所以我們就得遵行耶穌的誡命，切莫算計末日幾時來臨(路17:21、23-24)，因為那時辰唯獨父知道(太24:36)。這樣，上帝純粹的未來性就得以保全，在歷史進程所謂的法則面前個人所具的獨立性，也同樣賴以不墜。

難道這意味着各種歷史神學都不可行？完全不是。一開始就拒斥一切普遍歷史的構想，同拒絕對作為歷史的現

---

* 中文和合譯本作：「我們行事為人是憑着信心，不是憑着眼見。」此處譯文稍作改變，以對應原文"Wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen"；*Die Gute Nachricht in heutigem Deutsch*(當代德語喜訊譯本)中譯作："Wir leben ja noch in der Zeit des Glaubens, noch nicht in der des Schauens."(比較：英文譯本中的差異：*NRSV*(新修訂標準本)作"for we walk by faith , not by sight."；*NIV*(新國際譯本)則作："We live by faith , not by sight.")專家認為，生活的意思，在保羅比較特別的原文用法中，確實有根據。——譯者

** 參見《使徒行傳》九章1-9節。——譯者

實作整體觀照(Totalauschauung)，完全是兩碼子的事，因為這種觀照由應許到應許成全中發展而來，似乎是從裏面破壁而出：先是上帝以完全出人意料的方式成全自己的應許，繼而則是這一應許的成全——歷史的終結在耶穌基督身上預示出來，並因而超出了一切人為的把握。這種終結在歷史中無從把握的開啟，究竟意義何在？不妨說，其意義自在普遍歷史的現實觀所處的天地中，其中出現了突破性的開啟，並藉着這一突破，普遍歷史的樣式(Schema)自身脫穎而出。也只有在這個意義上，終末論團契的使命(Sendung)與歷史，我們才能了然於心。*

* 本文第一部分到此為止，第二部分「上帝的歷史與歷史——考證研究」，雖仍是同一主題的進一步展開，但同聖經研究的關係更為密切，限於《道風》學刊為每期論題提供的篇幅，這一部分暫不刊出。我們希望作者的主要論點及論述，不會因此橫遭割裂或肢解，因為好在本文的第一、第二部分，無論從研究著述還是最初發表的實際情況來看，都是相對獨立的。英譯本最初也只譯出第一部分的大部，正如作者題記中所坦言。第二部分四節的小標題，列出備考如下：1.歷史考證的人類中心論；2.歷史知識中歷史方法的壟斷；3.對信仰基礎的歷史澄清引起的神學問題；4.啟示歷史作為歷史方法有一難題。——編者