

增订本

圣灵降临的叙事

Narratio instincta descendi Spiritu Sancto

刘小枫 著

华夏出版社

增订本

圣灵降临的叙事

Narratio instincta descendi Spiritu Sancto

刘小枫 著

华夏出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

圣灵降临的叙事/刘小枫著. --增订本. --北京:华夏出版社, 2017. 1
(刘小枫集)

ISBN 978-7-5080-8988-1

I. ①圣… II. ①刘… III. ①基督教—研究 IV. ①B978

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 278191 号

圣灵降临的叙事

作 者 刘小枫

责任编辑 王霄翎

责任印制 刘 洋

出版发行 华夏出版社

经 销 新华书店

印 刷 北京汇林印务有限公司

装 订 北京汇林印务有限公司

版 次 2017 年 1 月北京第 1 版

2017 年 1 月北京第 1 次印刷

开 本 880×1230 1/32

印 张 9.75

字 数 210 千字

定 价 49.00 元

华夏出版社

地址:北京市东直门外香河园北里 4 号

邮编:100028

网址:www.hxph.com.cn

电话:(010)64663331(转)

若发现本版图书有印装质量问题,请与我社营销中心联系调换。

增订本前言

这些文章均为十年前的成品，前三篇于2002年结集，由北京三联书店刊行。这次再版，除订正舛误和删削浮辞，还补入一篇相关论题的旧文，故曰“增订本”，集为汉语神学四论。

刘小枫

2008年6月于沐猴而冠斋

前 记

1987年冬天，我向甘阳建议，《现代西方学术文库》增加一个“神学系列”。甘阳接信后大喜，要我尽快着手。我随即拟出选题、组织翻译。可惜，仅仅出版了董友教授译的《在约伯的天平上》，这个系列就随整个文库计划搁浅而中断了。1991年，幸得时任香港三联书店总编辑的董秀玉女士支持，已经组译的选题以“当代欧陆宗教思想系列”的名目在香港陆续出版。以后我又补充了一些选题，先后共刊行十二种。

1993年秋天，我着手规模更大的“历代基督教思想学术文库”编译计划，选题延伸到古代基督教经典，八年间刊行近四十种。自1995年起，这套文库分别由北京三联书店和上海三联书店陆续刊印。

为了说明这一基督教学术经典翻译规划，我在1995年写了《现代语境中的汉语基督神学》一文。这篇文章经过增补，便成了眼下这篇扩充了近三倍篇幅的长文《汉语神学与历史哲学》。增补的来龙去脉，题记已有交待。《圣灵降临的叙事》写于1998年，原刊于杨慧林教授主编的《基督教文化研究》（第一辑，东方出版社），这里发表的文本扩充了一倍篇幅，换了篇名（原题为《俄罗斯晚期帝国中的“内在精神革命”》）；《“浪漫的”福音书中的“我口渴”》写于1999年，原刊于《上海文

学》，收入本书时略有增订。

关于基督神学的论题，我在此前写过几篇文字，现将晚近的三篇论文合在一起，并非是在随便凑一个论集。

表面看来，尼采的《道德的谱系》是关于道德哲学的书，通过批判考察传统的道德谱系为新的价值感觉铺路，进而为欧洲未来的政治秩序作准备。目光敏锐的哲学家、政治思想史家沃格林（Eric Voegelin）却看出，“《道德的谱系》是一种历史哲学”，它把道德的类型问题变成了一个历史哲学的抉择问题。按照这一历史哲学，荷马类型的贵族制伦理和代表了高级文明因素的犹太教士制伦理的出现，是欧洲精神历史的第一阶段；其时，权力意志达到了精神的高度。随后，教士伦理与贵族伦理之间出现了紧张，在这种紧张的压力下，教士怨恨创造出新的道德价值——基督教伦理。在尼采看来，这种伦理创造颠覆了贵族制的价值秩序，以至于欧洲精神在现代时期跌落到精神的最低度、进入了虚无主义时代——此为欧洲精神历史的第三阶段。

所谓尼采的历史哲学问题是：在虚无主义时代，欧洲精神必须作出新的伦理选择，走出精神的最低度状态。《道德的谱系》以欧洲现代性的历史哲学问题为前提，希望刻画出欧洲精神的价值转移的标志——在后基督教（超善恶）的基础上重建高贵的精神。尼采的如此历史哲学固然也是三阶段式的，却与汉语学界相当熟悉的黑格尔和马克思的三阶段历史哲学相当不同。

中国精神历史的内在动力中同样有尼采所谓的伦理价值的紧张。佛教的平民伦理显然对儒教君子伦理造成过相当大的压

力，以至儒教思想花了好几百年时间来化解。西方基督教进入中国，对儒教伦理无疑带来更大的精神压力，以至于现代儒生要召集儒道释伦理一起来对付。过去，思想家们主要从文化（宗教）的类型比较来看待这种紧张（韦伯、梁漱溟），其实，这种紧张很可能反映了更为深远的历史哲学问题。

历史哲学的问题根本上是伦理价值的重新选择。尼采对汉语思想的影响不可谓不大：尼采宣告了西方基督教的死亡，这几乎成了汉语知识界的常识。如果从思想史的角度来考虑一下这种常识的成因，就会对这样一件思想史上的事情感到困惑：20 世纪初，尼采同样对俄国知识界产生过巨大影响，而思想家梅烈日柯夫斯基从尼采意识得到的，何以却是圣灵降临的叙事的启示？

何为圣灵降临的叙事，梅烈日柯夫斯基的诸多小说已经清楚地呈现出来。但圣灵降临的叙事之所以可能，乃是基于基督事件的发生。如果汉语思想在历史哲学问题面前必得重新考虑自己的精神抉择，在虚无主义时代走出精神的最低度状态，是不是也该首先直接面对基督事件？

从整体上讲，本书仍然是为基督教学术经典翻译规划作的一个脚注。借此机会，谨向出版家董秀玉女士、编辑家许匡农女士和倪为国先生表达由衷的敬意，感谢他们多年来对这一翻译规划的支持。也向所有参与翻译的教授、博士和专家们表达由衷的敬意和感谢。

刘小枫

2002 年 5 月于广州中山大学哲学系

目 录

增订本前言

前记

汉语神学与历史哲学	1
题记	2
凡属于“精神”的，一概离中国人“很远”？	5
科学主义与基督教“精神”	17
民族主义国家伦理与基督教“精神”	29
汉语神学之现代语境的社会学观察	43
现代思想论争结构中的汉语神学	53
汉语神学的释义学热情	65
文化基督徒现象：一个值得追究的“谣言”	83
基督神学的“汉语”问题	95

2 圣灵降临的叙事

圣灵降临的叙事 113

——论梅烈日柯夫斯基的象征主义

“神圣的泥土”、“内在的流浪汉”与小说类型 123

自由、革命与“民族情感的真理” 145

象征叙事：“你们现在担当不了” 172

现代革命的“精神火山口” 199

“这样的人生活中没有任何无意义的偶然” 212

“浪漫的”福音书中的“我口渴” 231

“唯有基督”是路德伪造？ 232

“唯信主义”的福音书？ 237

“我在”基督论强硬的认信 241

《约翰福音》与现代的“主义” 250

我信“基督之外无救恩” 261

现代语境中的信仰辩难 269

基督教的三一上帝信仰与信仰危机 271

多元宗教语境中信仰辩难不合时宜？ 276

通过信仰辩难推进三一信仰的理解 278

道体三一论和孔子感生论与信仰辩难 283

基督教三一信仰的确认性基于对个体信仰的切身冲撞 ... 289

汉语神学与历史哲学

题 记

1994年4月，我在香港中文大学宗教系首届神学节的演讲，以及同年7月在北京大学宗教研究所举办的“宗教与文化”高级研讨班上的演讲，都以“现代语境中的汉语基督神学”为题。讲纲随后敷衍成文，刊于《道风：汉语神学学刊》第二期（1995）。该文标出“汉语神学”提法，基于对“现代语境”的理解，如文题所示，旨在探讨现代性问题中汉语神学的可能性。文章刊出后仍显得像研究大纲，未料却很快引起港、台神学界一些严肃认真的批评性反应。

“汉语神学”的提法意在表达一种学问意识和思想感觉，一种重新理解中国的基督教神学的企图。文治武功的康熙皇帝尝言，“西洋人等小人，如何言得中国之大理。况西洋人等，无一通汉语者，说言立论令人可笑者多”。“汉语”与“中国之大理”一如表里关系，基督神学成为汉语的，“中国之大理”安能不生裂变？

可是，汉语学界对这已经发生、还在继续发生的裂变的理解没有问题？

“汉语神学”已有好几百年历史，本稿激烈批评的“本色化”神学，当然也是一种汉语神学。“汉语神学”属于数百年来无数中国基督徒学人，属于当今和未来的每一位中国基督徒学人。本稿针对过去的汉语神学的批判，其实是要清理汉语神学的当今意识。在现代变迁的当今时代，“汉语神学”撞上了新的机遇，机不可失、时不再来。因此，有必要通盘重新理

解一再被耽误的基督教神学突入“中国之大理”引出的根本性问题。如果没有基于对现代性问题意识的重新理解，正在发展的汉语神学如何可能取得历史时机所要求的进展？

本稿尤其尝试重新理解汉语思想界过去对基督教与中国之关系的理解，并非主要（遑论仅仅）针对神学界长期流行的所谓“本色化”提法。“本色化”神学的提案难道不是基于“五四”时期的思想界对基督教与中国之关系的理解？当今的汉语神学如果仍然受制于这一颇成问题的“五四传统”，而不是在思想上来一番正本清源，未来的汉语神学肯定不会有大的作为。

无论如何，所谓“汉语神学”的提法并非等于我自己的具体神学提案。多年来，我亦积极推广“汉语学术”、“汉语思想”一类提法，学界从未有人将这类提法看成刘氏的“主张”。本人具体的实质性神学提案还没有——也许将来也不会有——一个确定的名称，至少迄今我还没有为此费过神。尽管我涉猎过辩证神学、生存神学、释义神学、历史神学乃至政治神学的种种要素，却没有兴趣也没有打算在今后营构一个可以命名的系统神学。从生存体验和文化—政治语境出发，关注实际、具体的神学思想问题，在具体的神学言述中触及种种论题——而非营造系统神学，是我的个人偏好。本稿首先想为自己的神学言述找到一个可能的历史感觉，其历史—现实语境的反思首先指涉我自己：当我走进早已存在且仍在发展的汉语神学时，我在的言述位置在哪里？既然西方和中国思想的前人已经就基督认信说了那么多，我究竟还可以——而且应该——说些什么？

不消说，即便是对业内人士无不耳熟能详的中国基督教历

史的扼要重述，也是从当今的问题意识——现代性问题意识出发，因而不可避免是一种个人性解释——讲述作为史实的中国基督教历史故事是历史学家的事，无需我来重述。招来非议的“本色化神学”批判，无异于告诫自己切莫再作基督教与中国文化的“调人”。

经常有朋友问：你提出要综合现代神学中的自由主义和保守主义，究竟怎样综合？其实，这篇原本并非精心构拟的论稿就力图既有历史—社会理论的文化神学钝槌、又有启示神学的利锥。没能令人满意倒是真的，但自己思想的事情为什么非要让别人满意？为了令自己和为数不多的几位性情相近的朋友满意，倒值得再试一次。

称这篇五年前的论稿“并非精心构拟”，不是在为文中的种种粗疏找借口。当时忙于刚开张的“历代基督教思想学术文库”计划，作文起初仅打算为此计划作一脚注。如今既然引起业内人士关注，我便在1995年文稿框架的基础上重新铺展论述（增写了三节），对旧述或增补或修订，突显旧稿尚未深究的汉语神学与历史哲学问题的关系。旧稿的文献采用旧式注法，或缺出版社名，或缺原文书名，因查找原书不易，没有来得及更补，乃一缺憾。

今年5月赴德国讲学前，已经大致完成修订稿，等到如今杀青时才发现太长，便更题为“汉语神学与历史哲学”。“我不是哲学家，也不是作家。我不写作品，从事既是历史又是政治的研究；我经常被自己在一本书中所遇到的不能解决的问题驱动”（福柯）。在本稿中，我遇到的正是一个这样的问题。

凡属于“精神”的，一概离中国人“很远”？

景教碑文是早期基督教会一支流窜的东方教派在华土留下的汉语痕印，倘若那些文字是刻写在木板上的，或许早已像阿房宫一类的历史痕印那样化为战乱中的灰烬。基督教何时进入华土，可能仍然是一个开放的、有待考古学者的镢头来回答的问题。然而，即便考古的镢头挖出更多碑文，也并不会使汉语神学出现的历史时刻提前。西方的基督教神学博大精深，是两个不同的罗马帝国文化中的基督教会辩证理性及其相应的知识体系和学问制度的支撑下理性地建构起来的。^① 有基督教信众的群体生活，不等于有基督教神学。汉语基督神学的发端与基督教进入华土并不是一回事，景教碑文尽管提供了汉语的基督认信经验，印证的主要是基督教信众的群体生活，而不是汉语基督神学的发端。再说，为什么景教在唐代没有成为国教——像俄罗斯当年的皈依？这纯属历史的随意性——碰巧某位皇帝喜欢上了某种宗教，如北魏皇帝喜欢佛教，唐代皇帝喜欢道教，古罗斯皇帝喜欢基督教。这种事情至多可供闲谈，不成其为一个思想史（遑论哲学或神学）问题。

汉语神学发端于中国文化与欧洲文化在明末清初的相遇。那个时候，欧洲的基督教东传教士携带天主实义和泰西实学远

^① 参拙文《辩证法与平等的思想自由习性》，见《西方思想史逝章》，上海：华东师范大学出版社，1997。

渡重洋来到中国，与当时的士林要人（焦竑、李贽、陈第、方以智、宋应星、黄宗羲、顾炎武）交往，培育出了第一批士大夫基督徒（徐光启、李之藻、杨廷筠），在汉语思想的织体中承纳基督信理，与儒、佛思想展开思想辩难。基督教思想在中国已经成为一个文化—政治事件（邪教？“道之贼”？）。东传教士甚至试着用汉语写作，这一写作传统一直持续到今天，尽管其传教士身份已经变成了汉学家。

像千余年前用汉语译佛经的佛教传教士和士大夫佛教徒一样，士大夫基督徒和用汉语写作的传教士难免引发汉语的文化—信仰论争。^① 有中国士人与西域基督教知识人站到一起去，这件事对于中国士人来说，既新奇、又不新奇。所谓不新奇，因为类似的事情不是头一次发生——中国士人曾经站到佛教徒一边去了。所谓新奇，不仅因为传教士带来的信息与当年佛教所传信息的品质不同，而且因为，“异教”的基督教破门而入时，中国的文化—政治制度的体质与汉代已经大不相同。

与基督教东传事件本身的新奇比起来，这些新奇都是次要的。

东传教士是谁？——耶稣会士。然而耶稣会士是谁？说他们是守旧的西方传教士，等于没有回答。谁都会依据诺瓦利斯“大公信仰的全部魔法在他们手中变得更加有力”的说法，将耶稣会僧侣团看作欧洲公教神权政治—文化秩序出现现代性骚乱后形成的反现代性卫士，看作以维持已经受到致命威胁的神

① “士大夫佛教”的提法以及佛教经籍的汉译，参许理和，《佛教征服中国》，李四龙、裴勇译，南京：江苏人民出版社，1998，页6-8及43以下。

权政治—文化秩序为神圣使命的团体。

可是，近代自然法学派的出现，对西欧现代政治制度的演化具有决定性影响，此乃众所周知，中国士人中同时研究近代自然权利论和中西交通史者不乏其人，却未见有人清楚近代自然法学派肇始于其成员几乎“清一色”为耶稣会士的所谓伊比利亚半岛自然法学派（Escola Peninsular do direito natural）。^①看来，耶稣会教团绝非仅仅“守旧的天主教传教士”。如果说后现代就是批判现代性，耶稣会士是否才是真正的先驱？

恐怕搞错了吧。后现代的现代性批判是激进的，耶稣会的现代性批判是保守的，岂可同日而语？

德里达的解构不是据说瓦解了柏拉图营构的逻格斯中心主义？要是这件事确凿，就不妨想想后现代论者无不景仰的先知尼采的话：耶稣会教义是解脱欧洲灵魂痛苦的第一次伟大企图——据尼采说，柏拉图主义（对民众来说它就是基督教）使得欧洲灵魂极度紧张，像一把弓被绷紧了两千年，以便射杀一个最遥远的大目标——恶；“欧洲人觉得这种紧张是一种痛苦，已庄重地作出了两次尝试来松开弓弦：一次依靠耶稣会教义，一次依靠民主启蒙”。^②中国士人中的优秀头脑已经倾听尼采一百年，研究耶稣会士也好久了，却迄今没有听见尼采将耶稣会教义与民主启蒙相提并论这一极富锐见的洞识。

耶稣会教团是欧洲发生的现代性事件的重大阶段性标志，其东传使命本身就与现代性事件相关：“凡是在欧洲所失去的

① 参 Antonio Manuel Hespanha, 《欧洲法学史导论》，吕平义、苏健译，北京：中国政法大学出版社，1998，页149-150。

② 尼采，《善恶的彼岸》，朱泱译，台北：水牛出版公司，1999，页10。

一切，他们千方百计要在世界其他地方、在最遥远的西方和东方得到数倍的补偿”（诺瓦利斯）。明末基督教东传事件的新奇，就在于事件本身首先是西方现代性事件的结果。耶稣会的东传使命在中国导致的文化冲突，以及因礼仪之争导致的罗马教廷文化的骚乱和当时欧洲思想最优秀的头脑与中国精神的“对话”，使得东传事件的历史哲学含义变得相当深远。^①

对于明末基督教东传事件，学界多谈所谓中西文化的冲突（基督“上帝”之名的汉称之争、礼仪之争）和交流——东传教士给中国传来了科学、给欧洲带回了儒教，让欧洲人知道有个文明大国及其理学。这些都是历史学的事情，而历史哲学的思考却流连于莱布尼茨和伏尔泰一类欧洲思想家对中国精神的赞美，挖苦马勒伯朗士之流对宋明理学“隔靴搔痒”。^② 中国的历史哲学家们何曾想过，在欧洲知识界尽其所能探究中国思想一百多年后，为什么黑格尔还是在其《历史哲学》中作出了这样的判断：凡属于“精神”的，一概离中国人“很远”。^③

黑格尔的这一判词注定要让中国知识人的头脑烦恼好几个

① 参李天纲，《礼仪之争：文献、历史、事件》，上海：上海古籍出版社，1999。

② 传教士与中国科学，参曹增友，《传教士与中国科学》，北京：宗教文化出版社，1999。思想史方面，参朱谦之，《中国哲学对于欧洲的影响》，福州：福建人民出版社，1985，页128以下；王德昭，《历史哲学与中西文化》，香港：商务印书馆，1992，页274-334；秦家懿编，《德国哲学家论中国》，北京：三联书店，1993；马勒伯朗士等，《有关神的存在和性质的对话》，陈乐民编译，北京：三联书店，1998；西人的论析则要不同一些，参孟德卫，《莱布尼兹和儒学》，张学智译，南京：江苏人民出版社，1998。

③ 参黑格尔，《历史哲学》，王造时译（修订本），上海：上海书店出版社，1999，页122-143。