

翁绍军 著

# 神性与人性 上帝观的早期演进

SHANGHAI RENMIN CHUBANSHE



翁绍军 著

# 神性与人性

上帝观的早期演进

SHANGHAI RENMIN CHUBANSHE

上海人民出版社

责任编辑 屠玮涓  
封面装帧 王晓阳

**神性与人性**

——上帝观的早期演进

翁绍军 著

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路54号 邮政编码200020)

新华书店上海发行所经销 常熟新骅印刷厂印刷

开本 850×1092 1/32 印张 11 插页 1 字数 221,000

1999年4月第1版 1999年4月第1次印刷

印数 1-5,000

ISBN7-208-03085-5/B·258

定价 16.50 元

# 前 言

## 论精灵意识和多神意识

人类崇拜上帝之前，曾历经漫长的多神崇拜时期。了解多神崇拜，可以从对精灵意识与多神意识的分析入手。原始初民存身于天地之间，他们的情绪随天地冥茫的莫测变幻而波动起伏。他们的直觉变得特别灵敏，他们的体验变得特别深邃，这是“人对世界开放”<sup>①</sup>的早期体验。人将周围的种种自然形态看作都有精灵的附留。这类精灵意识可以从两个方面去论述，一方面表现为宇宙天地的神性化，一方面表现为地域民族的群体信念。宇宙天地的神性化，表明这一最原始的神性意识还处于个别规定性的阶段。这种个别规定性经由地域民族的群体信念传承沿习。我这里的措词“群体信念”类似列维-布留尔(Levy-Bruhl)的“集体表象”。列维-布留尔告知说，原始人的“集体表象”实际上不能说是一种表象，因为它不是智力过程的产物，在它的组成中还包括情感和运动因素、猜测和想象因素。原始人的集体表象与我们的表象或者概念是有深刻差别的，因为它们没有逻辑的特征。有鉴于此，我感到采用“信念”一词

取代“表象”似乎更恰当。这里所说的“信念”(πιστις)借自柏拉图《理想国》(卷六),是对应于可见世界具体物(包括动植物、自然物、人造物)的人的灵魂状态;它不是理性的精神活动,而是意见的精神活动。作为个别具体物的意见,“信念”也包括“想象或猜测”(εικασία)。

“宇宙天地的神性化”还可进一步从“自然”与“梦”的取向中揭示其结构特征。人最初是根据这世界、根据这世界上的某些要素或方面、根据上天、根据太阳和月亮、根据水和植物去解释神灵的。<sup>②</sup>原始初民惊惧于周围自然界,他们在每个存在物、每件东西、每一自然现象中“见到”许多我们意想不到的东西。天地万物对人敞开显灵,也就是人在天地万物中“见到”神灵;宇宙天地显示神灵同宇宙天地的神性化是一回事。这类“见到”的神灵,包括魔鬼、精灵、神秘力量等。“神性化”的进程除了“自然的”取向外,还有“梦的”取向。黑格尔说:“神的本质乃是自然界的普遍存在和自我意识着的精神的统一。”<sup>③</sup>“梦的”取向是人的精神功能,它是实现自然存在和人的精神统一的必要环节。在原始人那里,梦永远被看作神圣的东西,对他们来说,梦中所体验的东西,如同在清醒时见到的东西一样实在。梦被认为是神灵为了把自己的意志通知人们而最常用的方法,梦就是神灵的命令。<sup>④</sup>如果说,宇宙万物是自然取向的样式,那么,夜间是梦的取向的样式。詹姆士曾从实证的角度描述了黑夜同宗教经验的内在联系:“夜晚的宁静因某种更为庄严的寂寥而使人感到毛骨悚然,黑暗因其不可见而更加使人感到它的存在。我不再怀疑神比我更在这里。真的,在两种存在中,我感到自己的存在更少真实。”<sup>⑤</sup>泰勒曾论

述睡眠、梦、梦中出现的人形与“万物有灵”信念之间的密切联系。梦的取向使原始初民赋与超越神性以人自身精神的特性，宇宙万物和普赛克<sup>⑥</sup>成了同一“表达性”的两极，在“宇宙”之上去表现“神灵”和在“普赛克”之中去表现“神灵”是一回事。<sup>⑦</sup>

精灵意识，作为有关神性的初始意识，除了上述“宇宙天地的神性化”的一面，还有“群体信念”的一面。这些信念在地域群体中世代相传，它们通常表现为“禁忌”等习俗，这些禁忌习俗规范着每个群体成员的行为，引起每个成员对相关客体产生恐惧、疏远、崇拜等感情。人在具体的自然物和事件上“见到”超越物，并把超越物（魔鬼、精灵、神性力等神祇）理解为不容人涉足的东西，致人死命的东西。远古时代某地域民族接受了这些信念与禁制，世代遵奉，成为群体不可逾越的传统。因此，其崇拜形式表现为恐惧和疏远。

弗洛伊德(S. Freud)在其名著《图腾与禁忌》中介绍了冯特(Wundt)对禁忌所作的心理分析。冯特把“禁忌”称作“恐惧的实体化”或者“实体化的恐惧”。他认为，禁忌本质上起源于人类的一种最原始且持留最久的本能，即对“魔鬼”的恐惧。禁忌只不过是一种存在于禁忌物内“对魔鬼力量的恐惧”的实体化罢了。里克尔(P. Ricoeur)对这一类恐惧的起因作了深一层的揭示。他指出，在这阶段，过错意识尚未同伦理作恶相联系，恐惧的起因是褻渎与报复之间的原始联系。人把自然灾害和疾病、死亡祸患、挫折都看作因违背禁忌的褻渎所带来的对人施加的报复。如果你遭难，如果你失败，如果你生病，如果你死亡，那是因为你有意或无意犯了禁忌，招致魔鬼神灵的惩罚；因此，要免除种种生

理疾苦,免除种种灾难(风暴、日蚀或月蚀、地震),以及在种种凶吉未卜的行动(战争、航海、翻山越岭、渔猎)中免受挫折,就要谨守为涤除或驱除衰读的禁忌习俗。<sup>③</sup>被崇拜物变成了引起恐惧(甚或憎恶)物,这必然引起疏远。对禁忌物的恐惧,就是对存在于禁忌物中的神灵的恐惧,接触神圣的留有神灵的禁忌物,被视同接触不洁物,久而久之,“神圣的”与“不洁的”一样,在人的意识中都被当作禁止接触的,是被疏远的极致,神灵被理解为致人死命的、不容人涉足的东西。

这种群体信念必然导致以下后果:一、禁忌逐渐形式化、制度化,并逐渐成为后来道德与法律的基础。在这一时期,人为作恶尚未同自然灾祸区分开来,伦理罪恶尚未同宇宙—生理一类遭恶区分开来,人更多的是对外部世界的体验而不是自我意识的体验。随着生存体验的深化以及伦理意识的相对独立,禁忌作为传统形式与制度,一部分被逐渐形成的道德与法律所遗弃,一部分成为道德与法律的基础。二、人神之间的疏远。禁忌预期了报复,并在整个群体上面投下了随时随地可能遭致惩罚的阴影,人们有种大祸临头的感受,这种令人难以忍受的体验强化了人对神灵的害怕和憎恶。禁止同附有神灵的事物的接触,由于心理恐惧的作祟而被随意延伸附会,甚至到了动辄得咎、宛若惊弓之鸟的地步。这种所谓的“接触恐惧症”<sup>④</sup>引不起对神灵的宗教神圣感,使人不禁想起路德所说:自然人是不可能纯然畏惧上帝的。人对自己在天地万物中“见到”或体验到的奥秘,不仅缺乏主动亲近的驱动力,反而视为欲致自己于死地的异己力量,唯恐避之不及。人神之间没有交流,这种疏远感

必然导致神秘和宗教活力的缺乏,导致集体信念始终停滞不变。不少民族千百年受这种传统信念的左右和支配,始终处在自然神或多神的崇拜之中,没有或几乎没有产生出有影响的宗教,不能不说是与这种状态有关的。三、原始业果观的僵化。自然神崇拜的集体信念将罪错以及由此而来的遭恶归因于对禁忌的触犯,吉凶福祸皆取决于对这些信念的守持或违逆。在这阶段,善恶伦理尚未独立出来,所以,这种业果观又是一种前德行业果观。前德行业果观是人类认识自然秩序规定性前对必然性的一种认识,群体通过业果关联去规范成员行为,从而创造一种社会秩序。群体成员被告知,自己的行为时时处处可能伤害到神灵,这种伤害必定会招来惩罚的报应。避免处罚报应的唯一有效途径是谨守禁忌习俗。由于这阶段的神性意识尚处在“个别规定性”的阶段,“个别规定性”所带来的主观随意性,导致将行为的恶与遭遇的恶(因惩罚的报应引致的种种苦恼)等同起来的业果观缺少合理化的关联。在林林总总的生活经历中,个体会时常遭遇和体验到与业果观相抵触的事件。比起德行的业果关联来,前德行的业果关联的有效性显得更加薄弱。在德行的业果关联中,由于善恶界限相对禁忌的守违来,往往更无可供直观衡量的划定,因此更能以种种“解释”去模糊或消解这些抵触。前德行的业果关联面对这类“抵触”,则往往凭借传统的力量或由于个体的愚钝麻木而得以保持承袭。因此当这种业果观被提供作为群体生活准则的正当性依据时,就只能成为“僵硬的报应教条”。

多神意识是精灵意识的延伸发展,它继续保持精灵意识中“自然”与“梦”的取向。但除此外,它还具有“诗”的取



向特征。黑格尔说：“语言是一种特定存在，一种具有直接自我意识的实际存在。”<sup>⑩</sup>诗的语言用戏剧化方式(神话、史诗)表达人处身周围自然中的神性意识与想象，比起“自然”与“梦”的取向来，更具活跃与敞明的创造力。没有诗的语言介入，神性意识将依然是朦胧的、间接的，诗的语言从看似意义不在场的多姿多态的象征中显示出其在场的意义。

与精灵意识相比较，多神意识的进步体现为它对自然及对神灵都力求新的合理的解释。它力求以自然界的多种力量的相互冲突来解释宇宙秩序的形成；力求“弱化”自然神与人类之间的对立与疏远，从而设想人神之间的某种联系。这一进步更多地凭借诗的语言的中介而得以实现。我们可以举纪元前二千年巴比伦的神话《埃奴玛-艾利希》(Enuma-Elish)为例说明这一点。这篇神话的语言犹若起了窗户的作用，透露出当时人的神性意识的种种内容。这些内容主要有：(一)宇宙秩序的建立是以众神之间的残酷斗争为代价的。原始之母提阿马特(Tiamat)与原始之父阿卜苏(Apsu)象征原始静止的混沌世界，他们代表浩瀚的海水和河水的初始结合。这雌雄两性产生了代表一系列宇宙元素的年轻一辈众神。在这对老神和年轻众神之间展开了极为残忍的斗争。先是年轻众神扰乱了这对老神的原始安宁(“是的，他们在天国的欢闹，扰乱了提阿马特的心情”，1, 23-24)；于是，阿卜苏想去消灭他们。但在临近实施预谋计划前，阿卜苏先被杀；提阿马特为同众儿女神战斗作准备(“为阿卜苏报仇，提阿马特铸成了罪恶”，2, 1-3)；马尔杜克(Marduk)，“众神中最聪明能干的一位神诞生”，年轻众神拥戴并宣布他们为他们的王，众神希望因王的胜利使他们

自己得救，他们大声呼喊：“去，杀死提阿马特。风带着她的血腥，告诉我们她的藏身之处。”(4, 31-32)于是，马尔杜克飞扬起他的强大武器——洪水和狂风，登上不可阻挡的令人生畏的狂风战车。(二)代表神性的秩序最终战胜代表原始罪恶的混沌。马尔杜克以狂风这一暴力打进提阿马特的躯体，他战胜了她。提阿马特被切割成两段：一段成为天，一段成为地，她那被切割的尸体形成宇宙各各不同的部分。《埃奴玛-艾利希》诗篇告诉我们：老神提阿马特的被杀导致了宇宙秩序的形成。不难看出，神性是跟残杀密切不可分的。(三)人由被杀之神的血液所造：按照马尔杜克的建议，年轻众神宣布叛反神首领(提阿马特之子)有罪，进而审问与处死了他。他的血伊亚(Ea)掺入泥土创造了人(“他们用他的血造了人，他‘伊亚’强使‘自己’去侍奉众神，让他们逍遥自在。”4, 33-34)诗篇告诉我们，人是由被杀之神所丧失的生命血液制造的，人被造出，为的是奉养得胜的众神。埃及或迦南地区的神话描述，也表达了跟巴比伦神话相类似的神性意识。埃及神话将包括社会秩序在内的宇宙秩序的确立，归因于太阳神(Re)最终战胜代表黑暗混沌的原始古龙。迦南神话则将之归因于众神之王巴力(Baal)战胜与杀死混沌七首龙(Leviathan)。不难看出，诗的语言所传述的多神意识，已不再像精灵意识那样完全停留在“个别规定性”状态，它已开始将神性同对立冲突导致的秩序联系起来，尽管这种联系还是非常表面粗浅的。

跟精灵意识一样，多神意识也由群体信念传承沿习，但群体在保留禁忌习俗的同时，更注重敬拜的仪式。本世纪上半叶出土的位于叙利亚北部的拉斯珊拉(Ras Shamra)文

献,使后人得以较详尽地了解到迦南多神崇拜的实情。在迦南,敬拜的方式是献祭,人们在特定的“高地”建筑高耸的燔祭坛,举行献祭仪式,向神献上农产品和畜禽,甚或还将人特别是孩童向神献祭。群体对神灵的崇拜,由注重禁忌到注重祭拜,反映了人们的超越意识已悄然发生变化。神祇原先是被理解为绝对不容人涉足并致人死命的,现在则被理解为可以通过某种方式(比如燔祭)缓解其对立异己性。燔祭等崇拜的深层意向是“取悦”。人们向神献祭,企求博得神的欢心,藉以实现农畜丰收、人丁兴旺的私愿。“取悦”意味着在人神关系中,人开始占有一定程度的主动性,人不再被动地躲避与害怕跟神灵接触。近人在迦南发掘到不少祭坛遗址,这些祭坛大多数设在高高的山岗上;或被建造得卓然突立,比如本世纪在米吉多(Megiddo,古代迦南第二大城市)处发现建于纪元前约1900年的一座燔祭坛,坛基阔约29英尺,高约6.5英尺,坛基到坛顶设有六级阶梯。高处更易接近神,由此透露出人欲近神的迫切主动的意愿。这种主动意愿,无疑又会强化人的反思作用。人对自己“取悦”神的方式作反思,对自己“取悦”神的虔诚程度作反思,也对自己“取悦”神的回报作反思,最终也导致对自己选择去“取悦”的神作反思。随着反思作用得以强化,人的宗教感也相对敏锐与深化起来。

在人神关系史上,献祭习俗使人藉以有跟神主动交往沟通的渠道。随着这种交往的频繁,人更多体验到的自然显灵与昭圣,不再是无一例外咄咄逼人的横眉瞪目。尤其当讨得神祇欢心的时候,“天空中落下油膏,溪谷中奔流着蜜汁”,人们“见到”的自然神,简直全是亲切的“慈容”。这

“慈容”的昭显,反过来又更坚定献祭能“取悦”神的群体信念。当然,常常也会遇有献祭敬拜非但“取悦”不了神,反而使神“愤怒”乃至遭受“惩罚”的场合,这样的话,群体信念往往会在献祭物的品级数量净洁污秽等方面,或者献祭者的内心虔敬邪伪等方面寻求原因。由此,一方面使祭拜仪式的规定名目日趋繁复,形成谙熟操作程序并赋有解释权威的祭司,这些祭司成了专职的人神交往的中保,也成了群体信念的解释者和守护者;另一方面,检省献祭者内心的正邪,触及到动机问题,从而催助了伦理意识的萌生和成熟。

以上,我们对精灵意识和多神意识作了分析,从中可以看出远古时代神性现象的一些特点。在西亚近东地区,这一神性景观是被古代希伯来民族超越与突破的。论述这一超越与突破对神性意识的关联及影响,就是我们接着所面临的课题。

## 注 释

① 参见 W. 潘能伯格:《人是甚么》,香港汉语基督教文化研究所,1994 年。

② 参见 P. 里克尔:《恶的象征》,台北久大桂冠图书有限公司,1992 年。

③ 黑格尔:《精神现象学》,下卷,商务印书馆,P. 199。

④ 参见列维-布留尔:《原始思维》,商务印书馆,P. 49-50。

⑤ 参见《宗教经验种种》,引自 R. 奥托:《论神圣》,四川人民出版社,1995 年,P. 26。

⑥ psyche,以少女形象出现的人类灵魂的化身,这里表示人的精神。

⑦ 参见《恶的象征》,P. 12-13。

⑧ 参见《恶的象征》第1章。

⑨ 参见弗洛伊德：《图腾与禁忌》，中国民间文艺出版社，1986年，P.43。

⑩ 黑格尔：《精神现象学》，下卷，P.202。

# 目 录

|                       |     |
|-----------------------|-----|
| 前言 论精灵意识和多神意识·····    | 1   |
| 上编 希伯来宗教的神性特点·····    | 1   |
| 第一章 亚伯拉罕的上帝·····      | 3   |
| 一、许诺与实现·····          | 4   |
| 二、传言与考验·····          | 14  |
| 第二章 摩西的上帝·····        | 25  |
| 一、一神的“国籍”·····        | 25  |
| 二、自有永有性·····          | 44  |
| 三、排他性·····            | 56  |
| 第三章 先知的上帝·····        | 72  |
| 一、神性的维系·····          | 72  |
| 二、历史之主·····           | 90  |
| 三、拯救性·····            | 107 |
| 中编 古希腊宗教与神学的神性特点····· | 129 |
| 第四章 古希腊宗教的神性特点·····   | 131 |
| 一、奥林比亚神系·····         | 133 |
| 二、狄奥尼索斯神系·····        | 143 |

|                                |     |
|--------------------------------|-----|
| 第五章 古希腊神学的神性特点·····            | 156 |
| 一、伊奥尼亚自然哲学与亚里士多德神学·····        | 158 |
| 二、毕达哥拉斯神学和柏拉图神学·····           | 164 |
| 第六章 斯多亚主义和新柏拉图主义的<br>神性特点····· | 186 |
| 下编 早期基督教的神性特点·····             | 209 |
| 第七章 神性的突破·····                 | 211 |
| 一、多样化的时代·····                  | 212 |
| 二、观念的演进·····                   | 232 |
| 第八章 神性与人性·····                 | 256 |
| 一、耶稣的神性·····                   | 258 |
| 二、保罗基督论中耶稣的神性·····             | 275 |
| 三、教父基督学中耶稣的神性·····             | 296 |
| 参考书目·····                      | 329 |
| 后记·····                        | 333 |

# 上 编

## 希伯来宗教的神性特点



