

DYNAMICS  
OF  
FAITH

# 信仰的动力学

[美] 保罗·蒂利希 / 著  
成穷 / 译



商务印书馆  
The Commercial Press

DYNAMICS

OF

FAITH

# 信仰的动力学

[美] 保罗·蒂利希 / 著

成实 / 译



商务印书馆  
The Commercial Press

2019年·北京

图书在版编目(CIP)数据

信仰的动力学/(美)保罗·蒂利希著;成穷译.—北京:  
商务印书馆,2019

ISBN 978-7-100-16268-5

I. ①信… II. ①保… ②成… III. ①信仰—研究  
IV. ①B92

中国版本图书馆CIP数据核字(2018)第136845号

权利保留,侵权必究。

信仰的动力学

〔美〕保罗·蒂利希 著

成 穷 译

---

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

商务印书馆发行

北京冠中印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-16268-5

---

2019年4月第1版

开本 850×1168 1/32

2019年4月北京第1次印刷

印张 4 1/4

定价:22.00元

Paul Tillich

**DYNAMICS OF FAITH**

George Allen & Unwin Ltd., London, 1957.

本书根据乔治·艾伦与昂温出版社 1957 年版译出

## 译者前言

保罗·蒂利希 (Paul Tillich, 1886—1965), 美国著名的基督教神学家与存在主义哲学家。生于德国的施塔泽尔德。父亲是路德教会的牧师。早年就读于哥尼斯堡-纽马克古城人文中学。先后在柏林大学、图宾根大学和哈雷大学学习过。1910年以一篇关于谢林的论文在布列斯劳大学获哲学博士学位。1912年又从哈雷大学获神学硕士学位。第一次世界大战期间曾任德军随军牧师。战后在柏林、马堡、莱比锡、德累斯顿、法兰克福等大学讲授神学和哲学。由于对希特勒和国家社会主义不满, 1933年被解除教职。旋即离德赴美, 在纽约协和神学院从事教学和研究工作。1955年退休。1962年迁居芝加哥大学。1965年病逝。

蒂利希思想的来源是多方面的: 古希腊的柏拉图主义、中世纪后期伯麦等人的基督教神秘主义、近代德国唯心主义尤其是从克尔凯郭尔到海德格尔的存在主义。但他思想的基调是基督教新教与存在主义的结合。

蒂利希著述甚丰。主要著作有:《当代的宗教处境》(1932)、

《根基的动摇》(1948)、《系统神学》(1951—1963)、《存在的勇气》(1952)、《爱、权力和正义》(1954)、《新存在》(1955)、《信仰的动力学》(1957)、《文化神学》(1959)、《政治期望》(1971)等。

《信仰的动力学》是蒂利希著作中较偏于哲学的一种。这部著作虽然体量不大,但由于从“终极关怀”的角度来定义信仰并对其所包含的复杂的动力学关系作了深入的开掘,故十分重要。

何为信仰?西方思想史上的回答有种种。比如,有的把信仰理解为一种有别于怀疑的特殊感觉(休谟),有的把信仰理解为一种主观上充分但客观上不充分的视之为真(康德),有的把信仰理解为一种绝对的依赖感(施莱尔马赫),有的把信仰理解为意志之义无反顾的最终决定(巴特),有的把信仰理解为一种希望(雅斯贝斯、布洛赫),有的把信仰理解为一种确定、固定不变的思想(昆德拉)等等。但更多的是直接把它等同于一种宗教信仰,即对神物、神灵或上帝的崇拜。但蒂利希的理解则要宽泛得多。他认为“信仰是终极关怀的状态”(《信仰的动力学》英文版第3页,即本书边码,以下凡引此书,只注页码)。“终极关怀”(ultimate concern)是蒂利希用以理解现实的一个核心概念。人生在世,关切的东西很多,既有那些制约我们生存的东西,如食物、异性、居所之类,也有精神方面的东西,如真、善、美、“神”之类。在这些关切中,如果某种事物成为我们无限关切的对象,那就可以称之为“终极者”(the Ultimate)。不唯超世的神祇能成为我们的终极关怀,就是世俗之物,如金钱、权力、民

族、成功等，也可成为我们的终极关怀。不过，蒂利希认为，那些通常自称具有无限性质的东西其实并非真正的“终极者”，而只是一些“被抬高到终极地位的有限之物”，而那些自称具有无限性质的关怀其实也只是一些“次级关怀”。它们最终会因缺乏“终极性”的支撑而走向破灭。上世纪德国纳粹信仰的崩溃即为一例。那么，什么东西才称得上真正的“终极者”呢？蒂利希的回答是：“存在本身”（being itself）。因为“存在”“无限地超越了有限的现实”，是构成狭义宗教中的“神祇”或“上帝”之“神圣性”的“无条件的、终极的要素”。所谓“终极关怀”，也就是人这种存在者被“存在-本身”所攫住时的存在状态。这种状态也即信仰。

信仰远非一种简单的现象，而是涉及诸多因素的参与，蒂利希把这些因素之对立冲突、消长显隐、协调统一的情形理解为一种动力学关系（dynamics）。他的任务，就是要把信仰所包含的这些错综复杂动力学关系展示出来。综观全书论述，这些动力学关系主要有以下一些。

### 1. 信仰与神圣者的动力学

蒂利希把信仰理解为“终极关怀”。但他的分析表明，“‘关怀’一词意指一种关系的两个方面，即关怀者与被关怀者之间的关系。”（第6页）所以，“终极关怀”并不是一种单纯的主观态度，而是兼有主观和客观的双重内涵，即既指无条件的关切状态，又指无条件关切的对象。“终极关怀乃是对被经验为终极东西的关怀。”（第9页）这两方面是密不可分的：一方面，“如果离开

信仰所指向的内容，那就根本没有信仰”，另一方面，“在信仰行为中被意指的那个东西只有通过信仰行为才能加以接近”，因为“除了在信仰行为中，再无获得信仰内容的其他途经”（以上第 10 页）。这个被经验为终极者（也称“无条件者”、“无限者”、“绝对者”）的东西，也被称为“神圣者”（the holy）。终极关怀的每一状态中都包含了信仰者与神圣者的关系。为了说明这种关系，蒂利希借用了奥托在《论“神圣”》一书中对“神圣者”所作的分析。根据这种分析，“神圣者”是神秘的，因为它超越了由有限关系构成的日常世界，是我们无法达到的“全然相异者”（entirely Other）。对于这样的“神圣者”，信仰者不由得不感到“恐惧”。但另一方面，由于这个“神圣者”又是“有限者想要得到安顿的地方”，是想要从中“看到他自己完成”的地方，故又受到它的强烈吸引。蒂利希认为，“神圣者的这一神秘特征，在人经验它的方式中会产生两歧性：神圣者既能显现为创造者，又能显现为毁灭者。”（第 14 页）“人们可以把这种两歧性称为‘神圣-邪恶’。”（第 15 页）能战胜破坏性的神圣者，是真正信仰的内容，而“邪恶的或最终具有破坏性的神圣者，则是盲目信仰的内容。盲目的信仰仍是信仰，邪恶的神圣者仍是神圣者。在这一点上，可以清楚地看到宗教的两歧性与信仰的危险性：信仰的危险在于盲目，而神圣者的歧义则在于它的邪恶的可能性。我们的终极关怀可以毁灭我们，正如它也能治愈我们一样”（第 16 页）。

## 2. 信仰与整全人格的动力学

在蒂利希看来，信仰远非人生的一个方面，而是“个人生活

之起整合作用的中心”，“能给予所有其他关怀与整个人格以深度、方向和统一性”（第 106 页）。具体言之，信仰“这个中心能统摄个人生活的所有因素：身体的、意识的、无意识的、精神的”（同上）。终极关怀之所以与身体有关，是因为“终极关怀是充满激情的关怀，……如果没有身体作基础，那激情就不真实，即便最具精神性的激情也是这样。”（同上）其次也与无意识有关。无意识（心理本能）冲动也能“始终出现在信仰中并在很大程度上决定信仰的内容”（第 5 页）。再就是意识。蒂利希理解的意识首先是一种自主的选择，而不是一般所谓的理性。一般的理性主要指“人的分析、计算与推论的能力”。即便把理性的范围扩大，“我们仍需否定人的本性就等同于他心灵的理性特征”（第 6 页）。因为“人可以决定赞成理性或反对理性，可以高于理性进行创造，也可低于理性从事破坏”。（同上）“信仰不是他的任何一种理性功能的行为，正如它也不是一种无意识的行为一样，而是这样一种行为，在这种行为中，他存在之理性因素与非理性性因素都被超越了。”（同上）信仰中有一个突出的现象，就是极度地“入迷”或“迷醉”（ecstatic）。这常被视为一种“非理性的无意识冲动”。但蒂利希的分析表明，“入迷包含了非理性的冲动，可又并不等于这些冲动。在信仰的入迷中，有对真理和伦理价值的某种意识；也有过去了的爱与恨、冲突与和解、个人和集体的影响。‘入迷’指的是：带着在人格核心中得到统一的所有因素而‘出离自己’，但又并非不再是自己。”（第 7 页）。

蒂利希接受西方传统关于意识由知、情、意构成的看法，承认“在每一信仰行为中都有认识上的肯定”（第 7 页）；承认在信

仰中“的确包含着强烈的情感因素”（第40页）；承认其中也有“由意志作出的决定”（第7页）。但他却反对把它们看作决定信仰的因素：“作为终极关怀的信仰是整个人格的核心行为。如果把构成整个人格的一种功能部分或全部等同于信仰，那信仰的意义就会受到歪曲。”（第30页）他举出了三种基本歪曲：一是唯理智论的歪曲，即把信仰理解为一种证明度较低的认识行为；二是唯意志论的歪曲，即把信仰理解为或由“相信的意志”所决定的东西（如天主教），或对所要相信的诫命的服从（如新教）；三是唯情感论的歪曲，即把信仰理解为某种感情，如施莱尔马赫的“依赖感”、麦克塔加的“和谐感”，等等。他认为，所有这些歪曲，都是由于“把构成整个人格的一种功能部分或全部等同于信仰”造成的。这即是说，它们都不懂得信仰与人格结构的复杂的动力学关系。

### 3. 信仰与怀疑的动力学

一般认为，怀疑和信仰是势不两立的。信仰是一种坚定的相信。如果还存在怀疑，那就说明还远未达到信仰的程度；如果已经相信了，那随后出现的怀疑也多半会瓦解这种信仰。蒂利希认为，这样的问题其实是由信仰行为的悖论性质引起的。他指出，信仰既包含着确定性，也包含着不确定性：“就其对神圣者的经验而言，信仰乃是确定的；就（信仰与之发生关联的）无限者是由某一有限存在者来加以接受的而言，信仰又是不确定的。”（第16页）换言之，信仰者的终极关怀（“无限的激情”）是确定无疑的，但为种种有限性所制约的信仰者的关怀对象则是不确定

的、可疑的，因为它可以是真正的终极者，也可以是自称具有终极性而实则不具有的次极者。“我们终极关怀的内容，无论它是民族、成就、神祇还是圣经中的上帝，却并无此种确定性：它们全是些无法直接感知的内容。”（第 17 页）这样，作为终极关怀的信仰在本质上就包含着风险。既有风险，怀疑也就不可避免。怀疑是对未知风险的焦虑。所以蒂利希指出：“假如信仰被理解为相信某种东西为真，那么，怀疑便不见容于信仰行为。假如信仰被理解为终极关怀的状态，那么，怀疑便是其中的必要因素。怀疑是信仰所冒危险的一个后果。”（第 18 页）然而，蒂利希进一步指出，蛰伏在信仰中的这种怀疑却不同于方法论意义上的怀疑（methodological doubt）与怀疑论意义上的怀疑（skeptical doubt）。前者指的是一种对于事实结论的可行性的怀疑。这种怀疑“在经验性研究或逻辑推导中”具有通向真理性认识和实践性成功的积极功能。而后者“乃是一种针对人的所有信念（从感官经验到宗教信条）的态度”。（第 19 页）这种态度固然可以“拒绝任何确定性”，但却无法否认怀疑者在怀疑着并相信自己的怀疑有某种正当性这一事实的确定性。只要怀疑者不自杀，他就必然默认了“在世”的某种确定性，尽管这样的在世很容易“导致绝望或玩世不恭”。而包含在信仰中的怀疑，则是生存论意义上的怀疑（existential doubt）。这种怀疑既“不是科学家的永久怀疑，也不是怀疑论者的暂时怀疑，而是对终极关怀之具体内容的怀疑。这种怀疑不追问一个特殊命题的真与假，也不拒斥每一具体的真理，但却能意识到每一生存性真理中的不安全因素，……也能接受这种不安全性并勇敢地将之纳入自身之中”。（第 20 页）

当然，正如蒂利希所说，这种怀疑虽然“会在某些个人的或社会的情形下突然出现”，但却不等同于“心灵的实际状态”，“而应被视为一个总已出现并将永远出现在信仰行为中的因素。生存论意义上的怀疑与信仰乃是同一现实即终极关怀状态的两极”（第22页）。

#### 4. 信仰表达的动力学

如同人的其他状态一样，信仰也需要表达并且也能够表达。但这种表达却有着不同于一般表达的特殊性。蒂利希指出：“除了象征和神话，没有别的东西能够表达我们的终极关怀。”（第53页）信仰是终极关怀的状态，所以，只有象征和神话才能表达信仰。先看象征。为什么说只有象征才能表达信仰呢？这首先是由于表达对象的特殊性。如上所说，终极关怀的对象不是世内的存在者，而是超越的终极者：“真正的终极者无限地超越了有限的现实，故任何有限的现实都不能直接、准确地表达这个终极者。”（第44页）这个“有限的现实”显然也包括了只能表达世内存在者状况的一般语言。其次是因为象征语言的恰适性。由于“象征语言所具有的力量在性质和强度上超过了任何非象征语言所具有的力量”（第41页），故特别适合于对终极者的表达。在与“符号”（signs）的比较中，蒂利希揭示了象征（symbol）的这种恰适性。（1）符号和象征一样，都指向自身之外的某种东西，如街口的红灯表示禁止车辆通行，国旗表示国家的主权。但符号并不参与其所指示的那个东西的现实，“一盏红灯与车辆的停止，彼此在本质上并无联系”（第41页），而“象征则要参与

到它所指示的东西之中：国旗要参与其所代表的民族的力量和尊严”（第 42 页）。（2）由于上述特征，符号无法敞开现实的更深层面，而象征却能“打开那些原本对我们关闭着的现实层面”（第 42 页），如立体主义绘画就将隐含在现实中的几何形体揭示出来了。（3）象征还能打开人的心灵的某些维度和因素，“一出伟大的戏剧……打开了我们自身存在的隐秘层次”（第 43 页），而符号则无此能力。（4）“象征是从个人或集体的无意识中产生出来的”（第 43 页），而符号则是人们为了某种目的特意设计出来的。（5）象征的产生和死亡都有其自身的规律，不会因人的需要而被取代，而符号则可根据人们的需要加以更改。象征又可分为两种。一种是根本性的：“上帝是那最终关切到我们的东西的根本象征。”（第 46 页）这个象征“最适合表达信仰的意义”。另一类象征则“是神在事物和事件、个人和团体、语词和文献中的显现”，这些“神圣事物本身并不神圣，但它们却指向它们之外的所有神圣性的根源，即指向那具有终极关怀性质的东西”（第 48 页）。是否只是在终极关怀的内容被称为“上帝”或“神祇”的情况下，我们才处在象征的领域中呢？换言之，那些把金钱、领袖、民族、成功等等作为其内容的终极关怀是否可以直接言说而不必采用象征呢？蒂利希的回答是，一旦把这些东西作为终极关怀的内容，它们也就成了“神祇”（a god），就会吸纳那些远远超过其存在之现实与功能的神圣品质，因而“就变成终极关怀之盲目崇拜的象征了”（第 44 页）。所以，在表达被当作终极者但其实只是次级者时所使用的也依然是象征性质的语言（超越了字面意思）。

再就是神话。蒂利希指出，所谓神话，也就是“神祇的故事”。如希腊神话中的神祇具有“个人化的形象，类似于人的人格，有性别上的区分，相互间有血缘关系，通过爱情与争斗而联系在一起，创造了世界和人类，在时间和空间中展开行动”（第48页）。由于人的终极关怀可以表现在这些神祇的形象和行为中，故“神话总是出现在每一信仰行为中”。象征离不开神话（神话本身就是一种象征）。“因为神话能把我们终极关怀的种种象征结合起来”（第50页）。在我们这个理性发达、科学昌明的时代，不仅一般人把神话视为想象的虚构，而且一些神学家也主张对包含在圣经中的神话作“解神话化”的处理。蒂利希对此感到忧虑。他认为，“解神话化”如果指的是“把神话理解为神话但又不加以取消或取代”（第50页），即“意识到神话的象征性质”，“那就接受和支持这个术语，但如果它指的是要完全取消象征和神话，那就必须加以反对和拒绝”（第50页）。

### 5. 信仰类型的动力学

蒂利希指出：“为了分析对信仰的多种表达，区分某些基本的类型并描述它们的动力学关系，乃是有益的。”（第55页）但他提醒说，这只是出于理解方便而“由思想建构起来的”，实际生活中并不存在纯粹的类型，往往是同属几种类型但又以其中之一为主。

区分的逻辑起点是人们关于神圣者的经验。他认为，从每一这样的经验中都可分辨出两种主要的因素。一种是“神圣者此时此地的临在”：信仰者感到神圣者“闯入了日常的现实，动摇

了这种现实，并以一种迷狂的方式迫使这现实超越自己”（第 56 页）。一种是神圣者“作为我们存在的法则而伫立在那里”：信仰者感到“它命令我们成为我们应当如此的那种东西”（同上）。蒂利希称前者为“存在的神圣性”（the holiness of being），称后者为“应当如此的神圣性”（the holiness of what ought to be）。我们可以把信仰的第一种形式简要地称为本体论类型（ontological type），把信仰的第二种形式称为道德类型（moral type）。“宗教之内以及宗教之间的信仰的动力学，很大程度上是由这两种类型的相互依赖和斗争所决定的。”（第 57 页）进一步，本体论类型又被分为三种亚型。一是“圣物类型”（sacramental kind）。这是一种可在现实的某一具体片段中看到神圣者的信仰。一座山、一条河、一块石头、一片森林，一罐水、一块面包、一杯酒，都可被视为“神圣者的承载物”。这一类型的优点是能经验到神圣者的在场，危险是容易把圣物当成神圣者本身，从而产生偶像崇拜。二是“神秘类型”（mystical kind）。这是一种“力图使心灵与心灵无条件关怀的内容相融合”（第 62 页）的信仰。这一类型的优点是它并不滞留在具体的圣物身上，不会产生偶像崇拜，危险是容易过度地沉溺于“冥想、沉思和入迷”，而忽视圣礼仪式本身对神圣者的象征作用。三是“人本类型”（humanist kind）。人本主义仍然有其终极关怀。不过，它却认为“神圣者就体现在人身上，人的终极关怀的对象就是人”（第 63 页）。但这个人“指的是符合其本质的人即真正的人、理念的人，而不是现实的人”（同上）。这种信仰“把这样的人视为有限现实中的终极者，正如圣物信仰在现实的某个片段中看到了终极者，或者正如神秘信仰

在人的心灵深处找到了无限者的位置”（同上）。“人本类型”还可进一步分为“浪漫-保守型”（romantic-conservative）与“进步-空想型”（progressive-utopian）。前者视“被给定的东西为神圣”；后者则在将来的事物中看到神圣者。它们都与“圣物类型”类似。人本信仰以人和世俗之物“遮蔽了它所预设的终极者的维度。它的缺陷和危险是，它有可能变得空虚。历史已经表明了所有单纯世俗文化的这一缺陷和最终的虚妄”（第 64 页）。

“信仰的道德类型是以律法观念为其特征的。”（第 65 页）道德类型也被分为三种。一是律法型（juristic kind）。这种信仰曾在犹太教和伊斯兰教中得到过最为有力的发展。这种信仰把由穆罕默德所定下的律法和仪式作为终极关怀。但神圣者在律法领域中的展示不等于它的终极展示，故这种信仰很容易导致墨守成规的教条主义，反倒忽视了其背后的神圣者本身。二是习俗型（conventional kind）。“习俗型在中国儒家那里最为突出”（第 65 页）。一般认为儒家缺乏宗教信仰。但蒂利希却认为“儒家是有信仰的，这不仅表现为对祖先的崇拜（这是一种圣物崇拜），而且也表现为诫命的无条件特征。处于背景中的，则是儒家对宇宙法则的洞察……尽管儒家有这些宗教因素，但它的基本特征却是世俗的”（第 66—67 页）。儒家信仰的这种道德特征，为日后共产主义这种世俗信仰（它也属人本主义信仰的道德类型）进入中国提供了落脚地和接榫点（第 67 页）。三是以旧约时期的犹太教为代表的“伦理型”（ethical kind）。它比第一种更偏于道德。在这种信仰看来，“神的律法就是终极关怀”，“服从正义的律法就是通达上帝的道路”（第 67 页）。它当然也有对于神圣者的经验，

但这种经验却“从未超过对于‘应当’的神圣性的经验”（同上）。

蒂利希强调，尽管有以上这些区分和归类，但在对神圣者的经验中，本体论因素和道德因素在根本上乃是结合在一起的，“一种类型中始终存在着另一种类型的因素”（第 69—70 页）；“信仰的历史就是信仰之不同类型分化和融合的运动过程”（第 70 页）。

## 6. 信仰真理的动力学

可以把真理这样的品质加诸信仰吗？蒂利希的回答是肯定的。为了说明信仰的真理性，首先遇到的就是信仰与理性的关系问题。根据蒂利希，“理性”一词有两义：一是指“科学方法、逻辑的严密性以及技术上的算计”。这种理性被称为“技术理性”（technical）。“这种意义上的理性与人们的日常生活有关，也是决定我们时代的技术文明的力量。”（第 75 页）二是指“心灵和现实之有意义的结构”（第 76 页）。这种结构使人对“知识的研究、对艺术的经验、对道德诫命的实现”等等得以可能。这种意义上的理性被等同于“人性”（humanity）。等同于人性的理性不仅不与信仰相冲突，而且也是信仰的前提；“因为只有禀有理性结构的存在者，才能有终极关怀”（第 76 页）。但理性终归是有限的。它需要被超越。“如果理性被终结关怀所攫住，那它就会超越自身”（同上）。信仰是对理性的完成而不是否定。“信仰作为终极关怀的状态，乃是心醉神迷的理性。在信仰的本质与理性的本质之间并不存在任何冲突；它们是彼此包含的”（第 77 页）。人们常说的信仰与理性的冲突，在蒂利希看来，其实是受到扭曲的理性（如把有限的理性提升到终极性的高度）和受到扭曲的信