

盼望之詮釋—呂科爾與莫特曼之對比式探討  
**Hermeneutics of Hope: A Dialogical Study of Paul Ricoeur and Jürgen Moltmann**  
 陳佐人博士·美國西雅圖大學神學宗教系副教授  
**Dr. Stephen Chan**  
**Seattle University**  
**Washington, U.S.A.**  
**[schan@seattleu.edu]**

## Introduction

當代法國哲學家呂科爾在其一篇早期的論文中,以欣羨的語氣說及莫特曼之末世論神學,「對我而言,莫特曼以末世論來詮釋基督教之宣告信息,對我是十分受益,或其實我應該說是被其所贏取。」<sup>#1</sup>一位當今的歐陸哲學家可以如此公開地承認他受惠於神學之銳見,可說是罕見之舉。但這亦教我們憶起卡爾·巴特之《羅馬書釋義》,亦曾一度啟發了海德格之《存在與時間》。

雖然本文之撰題乃是比較性的,但我的用意是嘗試採一些呂科爾的哲學見地,用於我對莫特曼思想之理解中。本文是嘗試將神學與哲學置於「邊陲之間」(proximity),藉此祈盼一種觀念之相互滋育的關係。

作為一位思想家,莫特曼是獨特地影響了呂科爾與及許多二次大戰後的思想家。他的盼望神學是當時代的一種突破,他重申了那年代的時代精神(Zeitgeist),那年頭的世界正從二戰的廢墟中重建,但旋踵又栽進了六十年代的狂飆之中。經過了差不多四十年的歲月,在1964年揭櫫的盼望神學,終於完卷於在《來臨中的上帝》,及隨後以來的一些方法論與專題式的著作中。現今是我們回溯與致意莫特曼傳世之神學貢獻,亦是開展一種莫特曼「之際」與「之後」的神學思想的時機。莫特曼的盼望神學中斷與突破了那年代的神學思維,我們是否可以同樣盼望此種神學亦包涵了一種內在的中斷性與突破性,藉此使我們可以繼續邁向那開啓的界限線?此為本文之問題意識。

### 呂科爾之盼望觀念

呂科爾在其早期另一篇專文中,說及了莫特曼思想的源流與貢獻:「我將會在首部份借用德國神學家莫特曼在其《盼望神學》中的主要觀念。莫特曼是從韋斯(Johannes Weiss)與史懷哲(Albert Schweitzer)之釋經傳統的繼承者,對此傳統來說,新約聖經的核心是有關天國的信息。如果原初教會的宣告信息是沿襲耶穌的宣講,環繞著末世之事為中心,那整體神學便必須按此準繩來重新詮釋。」<sup>#2</sup>

\*\* 台灣中原大學宗教研究所莫特曼神學國際研討會, 2002年11月25-26日

\*\* *Internationale Konferenz über Moltmanns Denken und Sino-Theologie*. 11/25-26, 2003.

對上帝之國作為新約聖經的宣告信息的重溯是極為重要的,因這遷移了我們對新約聖經的看法,由此亦轉移了我們對基督教信仰核心的理解,從此轉向了以未來為限界的理解。此種新的衝激催使我們重構整個基督教神學,而非單單是新約神學。但此種嶄新的神學企劃是直至莫特曼才得以實現,首先揭幕於《盼望神學》(1964)而大成於《來臨中的上帝》(1995) #3。

但是作為哲學家的呂科爾,卻不視在基督教的聖經與神學傳統中來詮釋盼望為自己的任務。他所致力的一種「自由之思」,「純粹之省」 #4,為一種自主獨立的思維,不斷邁向一種與神學的「向近性」。「向近性」是呂科爾常用的特別名詞,用以描述其對神學的哲學性進路。 #5 就他而言,自由的哲學反省與聖經見證與神學言說,不是相等式的而是向近式的。 #6 自由地運用哲學來反思盼望產生了兩種思路:在哲學中重溯盼望之觀念,與及以盼望的限界,來重構整個哲學的體系。

對呂科爾來說,盼望是宗教信仰的本質性問題。此觀點將呂科爾與康德置於同一脈絡之中。康德在《純粹理性批判》中,申明其整個哲學圍繞著三大問題:「我可以知道什麼?我應該作什麼?我可以盼望什麼?」,而第三條有關盼望的問題則是關乎人類宗教向度 #7。我們還可回溯盼望至康德之前的時代,以盼望為三大神學美德之一,由此而取代了古典希臘與中古時代的「四要德」之教理。故此,呂科爾總結地認為對盼望的探索,「並非基本地屬於哲學之言述。」 #8。結果,呂科爾便以基督教用語,加上十分莫特曼式的了解說:「何謂在盼望之光中的自由?我會以一句話來說:就是在復活之光中的存在,即是說,在上述思想運動中所陳述的基督復活之未來。」 #9 但是如果盼望只是一種宗教性的觀念,即我們可如何言說一種盼望的哲學呢?

### 盼望之不可言明性

首先,一種盼望的哲學必須要求一種對盼望的了解。這是一種「可理解的盼望」(*intellectus spei*),而其經典之經文是《彼得前書》3:15:「有人問你們心中盼望的緣由,就要常作準備,以溫柔、敬畏的心回答各人。」申明「盼望的緣由」就是嘗試言說那不可言明與含混之盼望,此為使徒保羅所總結為:「無可指望中的指望」(羅 4:18),而齊克果則稱之為「荒謬之盼望」。

此種「盼望緣由之申明」與「無可指望中的指望」之間的矛盾是排拒了智性的陳明,由此而升導至一種對盼望的詮釋。「無可指望中的指望」是排拒智性的陳明,因為這是一種「即或不然」的盼望,無視於人生的中斷與隙縫,而死亡就是那最終不能逾越的限界。故此,從保羅神學的脈絡來理解盼望,就是「在兩件基督事件:十架與復活之間」的擺動。 #10

基督復活單是過去之事件,而是正如莫特曼所言,乃需滿足之應許。呂科爾說:「莫特曼之基督論之所以使我如此感興趣,乃是他重新將復活的中心信息置放於末世論的視界中。」 #11 復活既非神話,亦非事件,乃是應許。「從應許

神學來詮釋，復活並非一因應許應驗而關閉之事件，但卻是一開放之事件，因為復活藉著確認而豐富了應許。」#12

所以那無視於死亡的盼望就是脫離隙縫與困境的自由。基督徒的生命是被釋放為了過一種更完美與更豐盛的生活。一種充滿了恩典與榮耀的人生。呂科爾稱認此種盼望為「超豐盛」的盼望，導致一種「更顯多」的人生，就是保羅在羅馬書(5:20)所設定的：「律法本是外添的，叫過犯顯多；只是罪在哪裡顯多，恩典就更顯多了。」

因著此種聖經的對比，呂科爾辨識了一種更深層的意義：「罪與罰的邏輯是一種對等的邏輯（「罪的工價乃是死」，羅 6:23），但盼望的邏輯是增添與「超豐盛」的邏輯。盼望在最高比較格的意義是一種「超豐盛」的意義，藉此抗衡多而又多的無意義，失敗與毀滅。」#13 由此而導升至一種真確的自由：「有能力按著超豐盛的反合律來生活，否定死亡，肯定在所有絕望的處境中，意義均超越非意義。」#14

### 尋求系統化之理解

第二步，盼望哲學成爲了一種對盼望有系統性的了解。我信以致我可以明白 (*Spero ut intelligam*) #15。

呂科爾認爲，「如果有可以理解的盼望 (*intellectus spei*)，平行於可以理解的信心 (*intellectus fidei*)，那此種可以理解的盼望，即盼望的不可言明性，並非指向一具體之物，而是指向哲學言說的結構性轉型。」#16

在此第二步的思路，呂科爾是再次受莫特曼所影響。正如莫特曼提示要再思末世論之意義，不是作爲基督教最後之教義，而是作爲重構整個神學企劃的限界，呂科爾亦同樣嘗試要在此種盼望的亮光中，來重整哲學的論述。

呂科爾思想引人入勝的地方，或甚至有創見之處，乃是他嘗試跟隨莫特曼之末世論的視野，藉此來預見一種新的哲學架構。呂科爾說：「莫特曼之創見爲強調將應許與希臘的洛各斯；盼望開展於“非洛各斯”，由此造成封閉系統之中斷，爲存在與歷史開啓了事蹟。」#17 此種方向將我們引致了呂科爾對康德與黑格爾哲學的對比。

首先，呂科爾因著黑格爾哲學之整體性外觀，故視其爲最完備的倫理與權利哲學之代表 (*par excellent*)。因著其無所不包的龐大歷史哲學，黑格爾的權利哲學爲人類的道德行動，從家庭至國家，提供了一個堅實與涵概性的基礎。故此，「所有意志的哲學，從亞里士多德至康德，均被其統攝與駕馭」#18。在黑格爾哲學的整體性傾向中，作爲絕對知識的真理是那永恆之在，是「經久已然之在」。知識之界限由此而封閉，不存任何突破之可能。所以呂科爾言道：「黑格爾之系統代表了與盼望哲學相違之思想。」

其次, 呂科爾轉向康德來尋求破出黑格爾系統之點子。康德之辯證法「具有与盼望神學之相近性, 就是按基督教之詮釋來說, 盼望是不能被絕對知識或神秘智慧所征服, 因此盼望開啓了知識所嘗試封閉的界限。」#19

在此主要之規約觀念為康德之界限觀念, 此界限觀念具有規約人之知識的雙刃作用, 一方面, 康德之批判哲學設定人知識於純粹理性之中, 另一方面, 我們卻又被迫繞道而行, 藉著穿越沉積在文本中的象徵, 來言說上帝, 自由与不朽的訴求。

在此若作一初步之結論, 呂科爾將黑格爾之絕對知識哲學与康德之界限哲學互相對質是具啟發性的。他不將盼望觀加以哲學化, 反而將盼望之原理轉移為哲學論述的開放界限。藉著對照黑格爾之系統哲學与康德之批判哲學, 呂科爾嘗試示明黑格爾之系統哲學是邁向絕對知識的封閉界限, 而康德之批判哲學則走向開放之辯證界限。

呂科爾描述此種哲學与神學之互動思維是一種「向近性」(approximation)的方式, 藉此假設二者之間, 是相互平行, 卻又並行地邁進同一之終末性目標。

「向近性」之思使呂科爾得以一方面肯定哲學之自主性特質, 卻又不犧牲其与基督教神學之間的互相啟發性之關係。如此開展之哲學之思, 是負責, 謙和与終極地盼望式, 正如呂科爾所說:

「向近性」就是一種思想的努力, 要越來越靠近那構成盼望神學的終末論的事件。我們受惠於此種藉著辯證而積極向近盼望, 哲學得以知曉与言說一些有關復活的宣講。但其所知及其所言仍然是在純粹理性限度之內的。在此自我規約之內, 哲學得以持定其責任与謙遜。

#20

### 莫特曼論盼望

「末世論意為基督教盼望之教義, 包括了盼望之對象与其所引發之盼望。」#21 由此起初之銳見, 莫特曼便重新設定了整個基督教神學的領域, 而非單是末世論的範圍。經過了差不多四十年, 莫特曼的盼望神學已經演變成爲一完整的體系性的盼望神學, 而其對神學領域的衝擊是全面而具大的: 他對超越式末世論的批判使我們走出了巴特的影子; 他以未來的界限來重構基督教神學成爲了教義學的新方向; 他的神學所具有的社會与政治的取向獲得了全球爲盼望而抗爭的人的廣泛共鳴; 他對拉丁美洲解放神學(現在正漫及亞洲与中國)的啟發, 成爲了最爲人稱許的歐洲与第三世界神學相互滋育的成功個案。

莫特曼是一位原創性之神學家。正如他說: 「我從來沒有以維護古老教義或教會教條而作神學, 神學經常是一項探索的旅程。」#22 我在此的目的是追隨莫特曼的探索方向 — 繼續去探索並推展其思想, 藉此爲今天及以後開啓神學的限界。因著莫特曼之盼望神學如此豐富, 我建議以四分題來闡釋其思想: 在基督裏的盼望, 未來式的盼望, 歷史式的盼望与及終末的盼望。最後的分析會突顯

莫特曼思想中的千禧年主義與天啓式主義的對照，並且我提議，若與呂科爾之哲學銳見一起讀解，可得出許多今天在亞洲處境中神學反思的新可能性。

### 在基督裏的盼望

對莫特曼來說，末世論經常是指基督教末世論，而這也就是《來臨中的上帝》之副題。同樣，盼望只應是基督徒的盼望因為這是在基督裏的盼望。「基督教末世論言及耶穌基督及其未來，確認復活之耶穌之真際，並宣講復活之主之未來。」#23 這就是基督教末世論與世俗烏托邦主義之分野。基督教末世論之中心為拿撒勒人耶穌之十字架與復活，此二事揉合了在使徒門宣講耶穌基督「從死裏復活」。那位死在十字架上的耶穌就是復活節之主。更進一步，復活節之復活不單是發生在過去的一件事，而是開展往未來之事件。耶穌之復活是末世論式之事件因其為將來之應許在我們之現今中。「基督教是末世論式的，是盼望，朝向未來而看，朝向未來而走，故此對現今是具有革命性與轉化性的。」#24

基督教與末世論之內在關係經常可追溯至巴特在第二版《羅馬書注釋》之名句：「假如基督教不是完全透徹地是末世論的，那就不可能與基督有任何關係。」#25 但此句名言當下就成為了巴特與莫特曼之分水嶺，巴特之末世論是對立地相異於莫特曼的，巴特集中於信心之實質性意義，以此作為基督教盼望之唯一合法之基礎，因此他的末世論是在神學上致力釐清信心與盼望之關係，故韋斯特便申明此種特點：「巴特之盼望神學就是如此——是一種盼望的神學。」#26

假如這是巴特之特徵，那莫特曼之末世論則聚焦於盼望本身。莫特曼之關注是如何使神學澈底地末世論化，而非相反而言，正如《盼望神學》之副題所示：「關於基督教末世論之基礎與含意」。未來之盼望是今天神學之新典範。其次，末世論不應被局限於基督教教義之最後之分部，事實上，盼望甚至不應被限於基督教神學言述之中，故此莫特曼之神學持守著一種強烈的社政與生態的關注。「由此而衍生了對身體得贖之盼望，並此世界可以轉化為上帝之國之祈盼。」#27

### 未來式之盼望

我們可以說及三種對時間之文化觀照：以過去為中心，以現在為中心，以未來為中心。以過去為中心意為一種回顧式的文化，嘗試以過去闡釋現在，以現在闡釋未來。以現在為中心的文化則以現今為優勢點來看過去與未來。中國儒家以其對商周時期之黃金時代之嚮往（孔子為對應於雅斯培之軸心時代），可說是代表了那種回顧式的文化，亦是內省式的思維。我們所身處的晚資本主義時代之消費主義與物資主義，自然是以現在為中心文化之代表。

相反而言，以未來為中心之觀照則嘗試以現在闡釋過去，以未來為優勢點來闡釋現在。但即使此種現在，過去與未來之類比式思維仍然是受限於一種線性之時間觀。因著末世論並非年曆學，我們無法以線性時間來明白來臨中的上帝之國。「未來無法成為末世論思想之範疇」。

究竟何謂未來? 按照莫特曼來說, 未來是一個時間的觀念但非「末世論之範疇」。未來作為那「尚未」之時間轉瞬便成為「已然」之時間, 最終消逝而去。甚至時間會「不再有了」(啓示錄 12:12)。莫特曼排拒了以時間來理解末世論, 由此而看出史懷哲之「一致性末世論」與陶德 (C.H. Dodd) 之「實現性末世論」之困境, 未然與已然之反合性只是一種「看似的答案」。**#28** 其困難為理論上之進退兩難及釋經上之簡化心態。

或許問題之所在不是傳統上回溯至奧古斯丁之線性時間觀, 而是將時間變成一種「時序」的概念。傳統上常以末世論為有關「未來」之時間, 歷史與世界, 但這卻應被重新詮釋為「時間之未來」, 「歷史之未來」, 「世界之未來」。

假若未來是時間性的, 那未來是瞬息易變的, 假若未來是永恆性的, 那未來是難以捉摸的。永恆是在歷史之外, 並視所有時間為同等地接近或遙遠, 就永恆而言, 一切都成為了「無時刻」之時間。此種由巴特, 布特曼與布仁爾所採取的進路, 將終末完全昇華至非時間之永恆中。總的來說, 他們將末世論「永恆化」。不論是時間性與超越性之末世論, 均消滅了聖經之未來觀。故此, 莫特曼強調, 「終末不是時間上之未來, 亦不是無時間之永恆」**#29** 他進一步總結說, 「將來式之末世論是自相矛盾之詞, 因為將來不可能成為末世論之範疇。以永恆之存在的末世論是矛盾的, 因為時間被完全消除了。」**#30**

### 作為將臨 (Advent) 與未來 (Novum)

「我提議沿著《盼望神學》之思路, 以將臨 (advent) 作為末世論之範疇, 而以新穎或新生 (Novum) 為其歷史性之另一面之意義。」**#31** 此為莫特曼盼望神學之論題。未來之德文用字是 Zukunft, 可用來翻譯拉丁文之 Adventus。在新約聖經中, 耶穌基督之將臨 (希臘文為 parousia) 既不是指他之道成肉身, 亦不是指他之屬靈之同在, 而是單單指基督在榮耀中之來臨。因此將臨不是基督之「第二次來臨」, 亦不是基督從未來而至, 而是基督之「未來之在」。故此我們可以說及「基督之未來」, 將臨是一種非時間性之未來, 介入我們之現在, 成為我們之盼望與更新。將臨是我們藉以明白末世論之範疇。

將臨之時間觀在歷史向度中產生了嶄新性, 就是舊約與新約聖經中上帝作為之特定性。「你們不要記念從前的事, 也不要思想古時的事。看哪! 我要做一件新事, 如今要發現, 你們豈不知道嗎? 我必在曠野開道路, 在沙漠開江河。」(以賽亞書 43:18-19)「坐寶座的說: “看哪! 我將一切都更新了。”又說: “你要寫上, 因這些話是可信的, 是真實的。”」(啓 21:5)。在新約聖經中, 新之用字為 kainos 與 neo, 作為 kainos 指新之創造 (哥林多後書 5:17), 而不是舊之更新。作為 neo 之新是與舊之類比性關係, 「但那等候耶和華的, 必從新得力。他們必如鷹展翅上騰, 他們奔跑卻不困倦, 行走卻不疲乏。」(以賽亞書 40:31)。

## 歷史中之盼望

《來臨之上帝》之最長之篇章為「上帝之國: 歷史性之末世論」, 而其主題為千禧年主義。就我而言, 這是本書最令我感興趣之部分, 因其展現了莫特曼末世論最後形式之主要關注。

「基督教末世論, 就是彌賽亞式, 醫治性與救贖性之末世論, 即是千禧年式之末世論。」#32 在本章之中, 莫特曼堅持以千禧年主義作為其末世論之最終形式是清晰可見。

莫氏進一步區分兩種形式之千禧年主義: 歷史性與末世式之千禧年主義, 及兩種形式之天啓式末世觀 (apocalypticism): 歷史性與千禧年式之天啓論。在兩類之區分中, 他排拒了歷史性之類型, 認同了末世式之千禧年主義 (eschatological millenarianism), 與千禧年式之天啓論 (millenarian apocalypticism)。<sup>#33</sup>

莫氏為何如此堅持千禧年論? 理由有二: 藉此來防範超驗式末世論之困境, 並由此實踐他基督教神學之貫徹性之政治與社會性之關注。正如他說, 「末世式之千禧年主義是在此世中之抗爭, 受苦與流放盼望圖像之必須部份。千禧年主義必需深深地植根於末世論。」<sup>#34</sup> 此種對千禧年主義之執著可說是迴響了巴特之主張: 「倫理不能存在於千禧年主義之外。」<sup>#35</sup>

但另一方面, 莫特曼亦知悉千禧年主義之內在問題。「千禧年式末世論之最困難問題是時間之問題。我們應如何去思想歷史性之時間在歷史中之成全, 並且是發生在最後之日與新之永恆創造之黎明之前。」<sup>#36</sup> 千禧年主義之強項亦正是其弱點: 歷史無法於歷史中來成全。

不過莫特曼堅持「只有千禧年式末世論才能明白終末是歷史之目的」, 而「非千禧年式末世論只能言說歷史之中斷性, 未能對現今之倫理有何意義。」<sup>#37</sup> 因著十九世紀歷史意識之興起, 我們已失去了歷史之純真。在經驗中之歷史是偶發與中斷的。另一方面, 歷史成了一種新形式之「鐵籠」, 所有的傳統均在其中被傳統化與相對化。另一方面, 現代意識又使我們高度地懷疑任何形式之普遍歷史, 而馬克思主義即是其中要塞之一。這在當代中國歷史之處境中尤其是洽當的。隨著全球馬克思主義之漲勢與退潮, 許多中國知識分子均被迫於重思馬克思哲學在此處境中之適切性。現今之共通渴望是離遠, 而非回歸此種同一化的歷史哲學。

那我們應如何理解基督教的千禧年主義, 或任何形式之基督教歷史神學, 而不會將我們之歷史觀加以同一化? 在此我所存疑與保留的, 並非千禧年主義, 而是千禧年主義背後之同一化歷史觀。如果聖經之歷史觀真是一種歷史之未來, 那任何歷史之圖像化均是可疑並可能受人之操持。我在此是完全同意莫特曼對任何封閉的「救贖歷史」之批判。正如莫特曼正確地說: 「不是末日帶來基督之來臨, 而是基督之來臨帶來末日。因基督固然不是在時間中來臨, 而是他的來臨更新了時間。」<sup>#38</sup> 未來之上帝不能被任何形式之歷史之圖像來限定。

## 對終末之盼望

莫特曼在區分了歷史性與末世式之千禧年主義之後，便進一步分界歷史性與千禧年式之天啓式末世觀 (apocalypticism)。#39

首先，莫特曼對天啓式末世觀之批判可追溯至最早期之《盼望神學》，「基督教末世論並非基督教化之末世論，早期基督教之復活節之敘事體與復活神學中，採用了天啓式觀念與天啓式盼望觀，是純粹隨意折衷之舉。」#40 天啓式末世觀之問題有二：其在聖經中之邊緣位置，及其傾向將終末普遍化為一切事物之終結。莫特曼之末世論是一種敘事體，因其致力以聖經經文為末世論之素材。結果，他對一切將基督教末世論之範疇，普遍化於世俗歷史中之企圖，均抱有相當保留之取向。

其次，莫特曼展示了他對所有形式之歷史性與世俗性之天啓式末世觀之批判。他卓越地命名所有世俗化之聖經天啓式末世觀為「滅絕主義」，因為毀滅性災禍是聖經與世俗化天啓式末世觀之唯一共同之主旨。一種「現代啓示錄」#41 之世俗化版本是一種沒有盼望之最後大毀滅之惡夢。

相反地，聖經之末日是具有一種末日式之盼望觀，是一種無可指望而因信仍有指望的盼望。「在衰敗之世界中仍有末日式盼望之緣由是對上帝信實之純粹信心。這不是樂觀主義。縱使被創造之世界已被邪惡所侵蝕，上帝會永遠信實地施行創造之工。上帝對生命之旨意高於其審判之旨意。上帝之是重於上帝之非。」#42 末日式之盼望觀是對末日之盼望，或更準確地說是，一種沒有終結之盼望。即是說，「一個只具恐慌之終結使恐慌之終結沒有終結。」#43

千禧年主義與天啓式末世觀之間的關係是錯綜複雜的。我們當然可以譜系式的進路來探討問題：釋經式的，神學式的，歷史式的與倫理學式的。但是聖經之天啓式末世觀卻不能約化為任何單一之理論。聖經之天啓式文學是包括了兩個重要之向度：其符號式之語言與對人類之宇宙性景觀。當然天啓式之普世觀經常會淪為普世式毀滅之惡夢，而歷史性之天啓式末世觀之最大失誤，乃是其以宿命式的世界末日觀，來看人類歷史。

但是天啓式文學對符號性與隱喻性語言之運用卻是其最大之強項，藉此矯正各式各樣對聖經字面解經之詮釋。設若如呂科爾所言，符號昇華為思維，那聖經中之天啓式文學之符號性語言是不能約化的，並且不能單單讓步給神學建構來窮盡其重要之意義。天啓式符號語言是相類於活生生的隱喻，藉此啓發系統神學之建構。這將成為聖經詮釋學之嶄新銳見之豐沛泉源，成為了詮釋學與基督教神學之交界面。作為思維觀念的天啓式末世觀是如此重要，是絕不容被邪教與小教派來加以操縱與曲解。

## 結論

哲學與神學是具有共生之關係，雖然現代神學是日益依仗於哲學之發展。但本論文卻是一次昂見之例子，示明了一位哲學家如何得益與啓發自一位神學家



之思維。本研究是建基於此初階式之相遇，並將其洞見推至充足之層面。究竟我們可此次初階式之相遇有何意義？

首先，我們應肯定莫特曼取自聖經敘事體之基礎性見解，就是基督教末世論從來就是關連於盼望，而非終結。這是一種開展水平線之盼望，亦是一種可理解之盼望，藉此來明瞭信心與歷史之意義。

其次，被盼望所轉化之基督教末世論亦是一種有系統地尋求理解之盼望。這不單是對末世論之理解，更是對整個神學領域之理解。由此便引發了基督教神學之結構性之轉化。同樣地，正如呂科爾之哲學所示明，盼望之觀念亦將我們之焦點導向了哲學之結構性轉化。

按呂科爾所言，黑格爾之哲學表述了一種絕對知識之封閉式視界，而康德之批判哲學則朝向一種辯證式之開放式視界。在此之要點不是這些思想家之個別之末世觀，而是他們終結性思維對他們思想結構與進路之影響。

正如莫特曼正確地拍出，康德是一位千禧年主義者，他代表了哲學上之千禧年主義。但康德哲學六還有另一向度——限度性之哲學。在此更為重要的不是撰《永久和平書》之康德，而是撰第一與第二批判之康德，要為人之理性設定限度。

如果黑格爾是各類型的歷史哲學與神學之始與終，那我們應從康德來解讀黑格爾。黑格爾式之辯證將所有形式之矛盾與中斷，被攝昇為更高形式之辯證，但康德之辯證卻對此提出挑戰，嘗試打破絕對知識之聲稱，打開了迎向盼望之神學語境。

千禧年主義與天啓式末世觀之間的兩極性，可以按呂科爾所描述之康德與黑格爾之間的對照來詮釋，由此而產生「邊陲之間」的效應。正如本文所言，如果天啓式末世觀是嘗試將人類之終局普遍化為完全之毀滅，那千禧年主義，至少按我來看，是嘗試將人類之歷史同類化為單一之圖像。將人類與歷史憧憬為單一之同一性是典型末世論之精神，不論是哲學性與神學性之末世論。但此種歷史之圖像化卻應是一種開放性而非封閉性之水平線。盼望神學不單關注將來歷史之整體性，更關注歷史之將來，就是如何開啓我們之視界與歸宿。

莫特曼在布洛克 (Ernst Bloch) 之《上帝之來臨》，描述布洛克與黑格爾之關係。他指出布洛克「繼續靠攏著黑格爾，而非像羅森茲瓦格 (Rosenzweig)，洛維特 (Lowith)，馬丁布與他布斯 (Taubes) 嘗試去擺脫他，但藉著馬克思，他突破了黑格爾世界歷史觀之封閉系統，以致這變成了一個向辯證式向未來展開之過程——這觀點甚至可說是對符於早期之黑格爾。」<sup>#44</sup> 我們若要克服基督教末世論之同一化之千禧年主義，便必須進行此種對布洛克之重新詮釋，亦由此而重新詮釋黑格爾。

作為一位現代之中國基督徒，目睹了共產主義與其他意識形態在當代中國歷史中之惡爭與退場，我是自然介懷於一切以世界歷史之圖謀為名，在意識形態上來號召人類之行動。但我對莫特曼千禧年式末世論之起初保留，卻是相稱於筆者對他在神學上之創意性之深刻稱佩，而他之創新性神學是適切於亞洲與中國之處境。他的彌賽亞神學批判了所有形式之社族性宗教，批判其將虛幻之盼望投射於社經之建制現況上。此批判是正正適切亞洲之處境，因著越來越多之亞洲國家正演變為世俗化之現代國家，利用宗教或假宗教來合法化其建制之現狀。

莫氏之三一論神學發展了對三一論之獨特詮釋，卻同時維持了對泛神論與萬有在神論 (pantheism) 之嚴格區別。正當我們嘗試向大多數此類型之亞洲宗教進行相互之了解時，此銳見是日益重要的。

莫氏之出埃及式之教會論是在當代處境中，對教會之異像與使命之最有力之重構。這是正值我們亞洲基督徒正致力在西方的宣教心態之外，來開展各種新的教會模式，此銳見是日益重要的。

莫氏之生態神學肯定了我們對環境之責任，但卻對極端的生態婦權主義 (eco-feminism) 保持一種禮貌式之距離。這是正值我們面對亞洲生態環境之問題，而致力於發展一種整全而合乎神學性之生態立場，此銳見是日益重要的。

最後，我們憧憬一種批判性之千禧年主義，用以強有力地批判所有形式的假千禧年主義，由此而提供了基督徒投身參與其本身獨特歷史之真正穩固之基礎。

我們身處的一個所有矛盾總和之時代，是進步主義與悲觀主義怪異混合之時代。現時代所充斥的，是對我們進步之過份信念與對最終毀滅之恐懼。在《上帝之來臨》中，莫特曼數次引用了一句中國成語：「騎虎難下」(The person who rides on a tiger can never get off again)。他以此指出「今天的確不再存有太多對現代性之企盼，但在科學與科技之領域，因著競爭而對進步發展之壓力依然未改。」<sup>#45</sup> 我們若將想像力伸展，我們可以說基督教末世論好像一頭教義神學中的老虎，其力量是其不能馴化之野性。莫特曼先生可說是駕馭此頭老虎之先行者，他表露了其中之技巧與藝術，現在該是我們亞洲神學家試騎之時吧。

- The End -

### 注釋：

1. 呂科爾，“在自由之光中的自由”，收於《聖經詮釋論文集》，Lewis Mudge 編。美國費城，Fortress 出版社，1980，頁 157。英文譯本原刊於《詮釋之衝突》，美國西北大學出版社，1974，402-424 頁。中譯本，「希望之光下的自由」，頁 449-474，刊於《詮釋之衝突》，林宏濤譯，台北桂冠圖書公司，1995 年。

2. 呂科爾,“哲學系統之盼望与架構”,原文收於《美國天主教哲學學會年報》44: 55-69, 1970年。重刊於《型構神聖: 宗教、敘事體与想像力》, M.I. Wallace, 美國明尼蘇達州, Fortress 出版社, 1995年, 頁 203-216。
3. 按照基督教教義學之次序, 莫特曼之著作為:《三一論与上帝之國》(德文 1980, 英譯 1981),《釘十字架之上帝》(德文 1972, 英譯 1974),《耶穌基督之道》(德文 1989, 英譯 1990),《在聖靈能力中之教會》(德文 1975, 英譯 1977)。
4. 呂科爾,《惡之象徵》,美國波士頓 Beacon 出版社, 1969年。中譯本,《惡的象徵》,翁紹軍譯,台北桂冠圖書公司, 1992年。第 347 頁。
5. 呂科爾,“哲學系統之盼望与架構”,第 69 頁。
6. 呂科爾在 1998 年吉福特講座結集成書之《作為他者之自身》中,他十分獨特地描述了自己的哲學進路:「我相信我只是向讀者單純地陳明了論証,由此並不假設讀者對聖經信仰之排拒、接受或懸疑。我相信此種方法論上的節制可說是標誌了我全部的作品,由此而導致了一種沒有直接論述上帝的哲學,在此上帝作為哲學之問題會被懸置,這或許可形容為一種不可知論。」《作為他者之自身》,美國芝加哥大學出版社, 1992年,第 24 頁。
7. 康德,《純粹理性批判》, N.K. Smith 英譯,倫敦麥美倫出版社, 1929年,第 635 頁。
8. 呂科爾,“哲學系統之盼望与架構”,第 56 頁。
9. 呂科爾,“在自由之光中的自由”,第 160 頁。
10. 上引書,第 57 頁。
11. 呂科爾,“哲學系統之盼望与架構”,第 158 頁。
12. 上引書,第 159 頁。
13. 呂科爾,“在自由之光中的自由”,第 58 頁。
14. 呂科爾,“哲學系統之盼望与架構”,第 59 頁。
15. 呂科爾,“在自由之光中的自由”,第 166 頁。
16. 呂科爾,“哲學系統之盼望与架構”,第 55 頁。
17. 呂科爾,“在自由之光中的自由”,第 163 頁。
18. 同上。
19. 呂科爾,“哲學系統之盼望与架構”,第 69 頁。
20. 同上。
21. 莫特曼,《盼望神學》,紐約哈潑出版社, 1967年,第 16 頁。
22. 莫特曼,《上帝之來臨》,美國明尼蘇達州, Fortress 出版社, 1996年,第 vxiv 頁。
23. 《盼望神學》,第 17 頁。
24. 上引書,第 16 頁。
25. 巴特,《羅馬書譯義》,牛津大學出版社, 1968年,第 314 頁。此句引用於莫特曼,《盼望神學》,第 39 頁。另可參莫氏於下文中之批判。
26. 約翰·韋斯特,《巴特之道德神學》,美國大急流市,愛德曼出版社, 1998年,第 78 頁。
27. 莫特曼,《上帝之來臨》,第 xvi 頁。
28. 上引書,第 6 頁。
29. 上引書,第 22 頁。

30. 上引書, 第 26 頁。
31. 上引書, 第 6 頁。
32. 上引書, 第 202 頁。
33. 上引書, 第 192-194 頁。另參第 7 段: 「要歷史性之千禧年主義, 而非末世論式之千禧年主義」。
34. 上引書, 第 192 頁。
35. 上引書, 第 193 頁。
36. 上引書, 第 199 頁。
37. 同上。
38. 上引書, 第 13 頁。
39. 上引書, 第 226 頁。
40. 《盼望神學》, 第 193 頁。
41. 「現代啓示錄」是由美國「教父」導演哥普拉 (Francis Coppola) 於執導之電影, 完成於 1979 年。此片之劇本是本於英國文學家康拉德 (Joseph Conrad) 之名著《黑暗之心》。電影表明是以越戰為題材, 其主旨卻是以透過人性與現代戰爭之荒謬, 來描述一種地老天荒式之天啓式末世觀 (apocalypse)。
42. 《上帝之來臨》, 第 229 頁。
43. 同上。《上帝之來臨》, 第 135 頁。另參「末了之言—上帝」, 刊於《世界是否會結束?》, S. Freyne 與 N. Lash 編, Concilium 叢書, 1998 年 4 期, 美國奧比斯出版社, 1998 年, 第 116 頁及下文。
44. 《上帝之來臨》, 第 32 頁。
45. 上引書, 第 45 頁。

- 注釋完 -