

(Mullah Omar) 的一句話給莫爾特曼留下深刻印象：「你們熱愛生命，我們熱愛死亡。」⁷⁹他認為伊斯蘭宗教極端主義者們並不是在信仰真主，他們是把死亡本身當成了「上帝」，把自己視作末日來臨時的審判者，他們的恐怖主義殺戮和自殺根本不是獻祭，而是發端於絕望的惡行。⁸⁰無論是美國政府，還是伊斯蘭國，他們在全球範圍內煽動起的都是對生命的輕蔑和對刻意製造出的敵人的仇恨。與此相對立，莫爾特曼強調對生命的敬畏和克服對立的「愛仇敵」(Feindesliebe)，其意圖當然不是不現實地宣揚和平主義的抽象教條，而是要從個體心靈層面擺脫敵友思維的歇斯底里，停止對仇敵的妖魔化，認識仇敵的真實狀況和仇恨的真正來源，喚醒對生命的熱愛，唯有在此基礎之上才有可能建立正義的和平狀態。《盼望倫理》第四章「正義和平倫理」便是這一思想的具體總結。

四、《盼望倫理》：結構與內容

《盼望倫理》一書由五個章節組成，標題依次為「終末論和倫理」、「一種生命倫理」、「地球倫理」、「正義和平倫理」以及「以上帝為樂——審美的對位」。第一章提供全書的理論基礎，第二至四章先後闡發了個體生命倫理、地球生態倫理和政治倫理，最後一章則在安息日和復活語境中重申和平問題，結束全書。

朝向未來的終末論要成為個體生命倫理、地球生態倫理和社會倫理的基礎，這是《盼望倫理》的理論目標，莫爾特曼把能夠整合這三個倫理實踐領域的終末論稱為「轉化的終末論」(Transformative Eschatologie)，與此相對應的倫理學則是「轉化的倫理學」(Transformative

79. Moltmann, 《「他的名是正義」》，頁 133。

80. 同上，頁 132 及以下。

Ethik)。《盼望倫理》中的「轉化」(Transformation)一詞與《盼望神學》的「可能性」概念一脈相承，意指從可能性角度對現實所做的轉變，其區別於《盼望神學》之處在於，需要被「轉化」的現實不僅包括群體的社會現實，也涵蓋了個體的生命現實和地球的生態現實，而以雅威應許為導向的「轉化倫理學」則着眼於推動當下世界這三類現實領域的轉變。在上個世紀六十年代後期的民權運動與改革風潮中，《盼望神學》折射出了象徵革命與解放的政治潛力，而在二〇〇八年以來國際金融危機所造成的全球不確定性中，《盼望倫理》則試圖傳遞雅威應許未來的確定性，以此推動修復地球生態、整合個體生命與維護社會正義。⁸¹

莫爾特曼認為，基督教倫理學的不同類別根源於其終末論和基督論前提的差異，因此《盼望倫理》首先討論倫理學與終末論的關係。他列出四種終末論類型及其蘊含的倫理學：一、「天啟末日論式終末論」(Apokalyptische Eschatologie)與信義宗倫理學；二、「基督論式終末論」(Christologische Eschatologie)和改革宗倫理學；三、「分裂主義式終末論」(Separatistische Eschatologie)和重洗派(Täufer)的倫理學；四、「轉化的終末論」(Transformative Eschatologie)與盼望神學的倫理學。

在第一節「天啟末日論式終末論」中，莫爾特曼以信義宗的兩個國度說(Zwei-Reiche-Lehre)展開論述，他援引信義宗的經典解釋，把兩個王國說的語境界定為上帝和魔鬼為爭奪世界統治而進行的終局爭戰

81. 《盼望倫理》中沒有明確提及經濟倫理問題，莫爾特曼一方面認為個體生命倫理和地球生態倫理已部分涉及經濟發展模式問題，突顯了自己對「全球經濟民主化」的期待，另一方面他覺得自己在當前局勢下還拿不出一個具體可行的經濟倫理方案，解決全球化的負面效應，所以沒有貿然展開對經濟倫理的探討。參 Moltmann, 《盼望倫理》，頁 16。

(Endkampf)，為了限制魔鬼的能力，上帝設立了兩個相異並互補的王國：「世俗的王國」(Weltliche Regiment)與「靈性的王國」(Geistliche Regiment)，前一個王國通過律法、理智與刀劍維持和平與秩序，後一個王國借助上帝的靈與言獲得信仰與拯救。基督徒同時生活在這兩個王國之中，不應混淆兩者的界限。對於這個世界上的權威，基督徒應該順服，因為它是上帝用以限制魔鬼的秩序。事實上，「在與魔鬼的鬥爭中，教會與世俗的秩序將會緊密聯繫在一起」。⁸²對路德的這個學說，莫爾特曼提出兩個批評：首先、這個學說從上帝與魔鬼的終局爭戰來理解基督，卻沒有能從基督這裏看到歷史與歷史的終結，因為基督乃是歷史的主，他的福音宣告的是對罪、死亡與魔鬼的勝利。與此相應，以國家為代表的世俗秩序只被看作是上帝權能的代表，卻未被理解為朝向未來敞開的過程，上帝國的正義與和平將實現於其中；其次、這個學說認為在「世俗的王國」中是律法而非福音在統治，這裏的律法實際上就是世俗法律，它不包含任何判斷自身正義與否的標準。莫爾特曼認為，路德的這個學說建立在對世俗世界秩序的完全認可之上，把一種「現實主義」帶進了基督徒的生活，但卻未能激勵出基督徒改變世界的盼望。⁸³

在批判路德政治神學的基礎上，莫爾特曼引入對施米特的探討。他認為施米特的政治神學同樣來源於一種終局爭戰的思維，上帝的啟示區分出信仰者和不信者，但不信者並非無力信仰，而是有意與上帝為敵。「施米特在其政治學中稱為敵友關係的東西，根源於這種信仰與不信的區分。」⁸⁴政治上的敵與友、基督教傳統中的撒

82. 同上，頁 29。

83. 同上，頁 31。

84. 同上，頁 32。

且與上帝最終要在一場具有世界史意義的終局大戰中相遇，在此語境中，施米特多次提及《帖撒羅尼迦後書》二章 7-8 節中「攔阻者」（Katechon）這一概念。⁸⁵對施米特而言，「攔阻者」這個概念從三方面奠定了基督教世界內歷史現象的可理解性：首先、它解釋了基督再臨的延遲，但不以放棄對基督再臨的盼望為代價；其次、它說明了為甚麼基督降世之後歷史仍在延續；最後、它給予國家一種救贖史意義：基督降世和再臨之間的每一個世代都應有一個「攔阻者」，這個「攔阻者」就是國家。在莫爾特曼看來，「這個學說片面地把國家的任務界定為壓制邪惡、混亂與無政府，它給予這種壓制一種天啟末日論意義上的正當性」。⁸⁶當國家在暴力中倒向惡時，這個關於「攔阻者」的學說將無能為力。「攔阻者」在對惡實施壓制之前，自身首先要獲得其正當性。莫爾特曼認為，在二十一世紀的政治語境裏，「攔阻者」應該是一個世界範圍內諸多「攔阻者」的聯合，它應該享有正當的暴力壟斷權，其任務是保存人類生命、遏制恐怖主義和阻止人類毀滅世界。⁸⁷在這個終局爭戰的語境裏，莫爾特曼提及《啟示錄》十六章 16 節中描述惡靈控制聚集世間眾王的「哈米吉多頓」這個詞，他認為美國政府濫用了這個宗教術語，利用它來投射自己對非西方國家的仇視和恐懼，在西方國家內部持續引發着危險的終末爭戰思維。

第二部分「基督論式終末論」主要探討改革宗的政治神學與巴特的「基督王權統治」（Königsherrschaft Christi）這個概念。與信義宗不同，改革宗沒有把「上帝

85. 參和合本《帖撒羅尼迦後書》二章第 7 至 8 節經文：「因為那不法的隱意已經發動，只是現在有一個攔阻的，等到那攔阻的被除去，那時這不法的人必顯露出來，主耶穌要用口中的氣滅絕他，用降臨的榮光廢掉他。」

86. 同上，頁 33。

87. 同上，頁 34。

之城」與「世俗之城」截然兩分，相反，基督是世界的掌管者，國家並非僅是世俗秩序，它也是上帝國的律法工具，與此相應，人民享有與統治者在上帝面前立約（Bund）、依此約衡量統治者是否合格的權利，莫爾特曼把加爾文宗的這種政治神學稱為盟約式的神權政治（Theokratie）。⁸⁸

在此基礎之上，莫爾特曼探討並總結了堪稱巴特政治神學⁸⁹之核心的「基督王權統治」：一、復活的基督已然克服死亡，統轄萬有，雖然人類在主觀上還存在信仰者與不信仰者的區分，但上帝在客觀上已使所有人在基督之內得以和解，他在基督之中對罪惡與死亡的克服是其對魔鬼一勞永逸的戰勝，莫爾特曼將此稱為「基督論式的終末論」；二、世界從屬於基督，服務於罪人稱義；三、上帝國是天上之國，基督徒社群（Christengemeinde）要以此為目標，承擔起塵世的社會責任；四、基督徒社群與公民共同體（Bürgergemeinde）彷彿兩個同心圓，前者是內圓，後者是外圓，圓心則為基督，內圓宣講上帝國的到來與基督的統馭，外圓按照正義原則組織社會生活，兩者各司其職，宣講上帝國的基督徒團契要成為公民共同體的榜樣，而實現正義的公民共同體可以成為上帝國的「譬喻」（Gleichnis）。⁹⁰莫爾特曼對巴特的「基

88. 莫爾特曼認為神權政治的本意是上帝的獨一統治，並非以上帝之名施行的宗教獨裁。見同上，頁 42。

89. 參拙文〈第四十二屆巴特年會與經典的跨學科重讀〉，載《道風》36（2012），頁 335-338。

90. 「譬喻」（Gleichnis）是巴特神學的一個重要概念，在一九一九年〈社會中的基督徒〉以及一九二二年《羅馬書釋義（第二版）》中，巴特對這個概念作了多次闡發，其意義有三層：一、上帝與世界的絕對區分，二、世界在作為受造物的意義上與上帝的關聯，上帝給予世界開端，也構成其終末結局，三、世界要成為對上帝的見證（Zeugnis）。在巴特的政治神學，尤其是一九四六年的〈基督徒團契與公民共同體〉（Christengemeinde und Bürgergemeinde）一文中，這個概念成為表達「基督王權統治」制約世俗社會生活的規範性概念。

督王權統治」及其終末論背景有兩點批評：首先，歷史中很少出現過能成為公民共同體榜樣的基督徒社群，而國家的和平政治完全可以獨立成為上帝國的譬喻，其次，巴特在《教會教義學》的和解論（Versöhnungslehre）中所鋪陳的基督論式的終末論同樣是一種着眼於當下的「現在時的終末論」（Präsentische Eschatologie），忽略了《聖經》的應許內涵及其未來向度。

第三部分「分裂主義式終末論」以十六世紀宗教改革史中的重洗派為主題，簡短分析其拒絕公共生活、在小型社群中「追隨基督」（Nachfolge Christi）的生命實踐。莫爾特曼贊同重洗派的非暴力思想，認為其展示了基督教倫理的根本：在個體生命中追隨基督的。與宗教改革家路德和加爾文所看重的「唯獨基督」（solus christus）不同，重洗派更傾向於遺世獨立，在小團契中體驗「完整的基督」（totus christus），莫爾特曼以門諾會（Mennoniten）為例，指出其終末論的特點是重視舊亞當與基督所代表的新亞當之間的根本差異，與此同時，基督徒群體的屬天特徵得到進一步強調，以致它無法與屬地的世界建立起任何聯繫，這種新舊二元對峙的終末思維同樣沒有給《聖經》的應許概念留出空間。

在第四部分「轉化的終末論」中，莫爾特曼從《盼望神學》的基督論與《生命之靈》的聖靈論推導出自己的「上帝國倫理」（Reich-Gottes-Ethik）：該倫理一方面強調「追隨基督的倫理」（Nachfolgeethik），即忠實於基督之未來的「預期倫理」（Antizipations-Ethik），另一方面則是關注聖靈的生命倫理，聖靈是基督再臨的預象，給予當下的生命以豐沛的終末之力。「上帝國倫理」區別於信義宗之處在於其對基督徒生命與行動的可辨識性的強調，區別於改革宗之處在於其對基督再臨及面向未來的終末性轉化的堅持，區別於重洗派之處在於其積

極入世。在堅持「對世界的責任」(Weltverantwortung)、「抵抗」(Widerstand)和信仰中的「另類生活」(Alternatives Leben)這三個原則上，「上帝國倫理」與信義宗、改革宗以及重洗派則完全一致。「上帝國倫理」的終末論基礎即《盼望神學》開創的以耶穌基督的未來為基礎的終末論。

第二章包含「生命的文化」和「醫學倫理學」兩個部分，第一個部分首先從生態危機的角度探討宗教恐怖主義對生命的理解，然後從同觀福音、保羅和約翰總結出《新約》的生命觀，其次在「對生命的愛」這一語境中揭示「人的生命的人性」(Die Menschlichkeit des menschlichen Lebens)所包含的四個內涵：一、對生命的肯定，二、對生命的接受，三、參與和關注(Anteilnahme)，四、對完滿的追求，最後倡導一種保護生命共同體的國際和平政治，其基礎不是安全(Sicherheit)，而是正義。「醫學倫理學」這個部分按照人的生老病死依次處理了人工授精、墮胎的倫理疑難，健康的含義，自殺與安樂死問題，死人復活和基督教傳統對身體性(Leiblichkeit)的理解。

第三章由「在地球的空間中——地球是甚麼？」、「在地球的時間中——創造論與進化論」、「生態學」及「地球倫理」這四個部分組成。在該章第一部分，莫爾特曼引入上個世紀後半葉出現的強調地球是活體從而顛覆人類中心論的「蓋亞理論」(Gaja-Theorie)，將它與《聖經》的地球觀相對比，他認為《聖經》強調了地球是生命空間、受諾亞之約的保護(創9:9-11)、擁有安息日(Sabbat)與創生之靈(Geist)，作為受造物的整個地球是對雅威上帝的榮耀。在處理創造論與進化論的第二部分，莫爾特曼區分了創造的三個階段：對起初的創造(創1:1)，持續的新創造(賽43:18-19)和創造的完

滿（啟 21:5），在這個創造史框架內，他指出進化論的「自然解釋學」（Hermeneutik der Natur）雖正確強調了人和動物處於同一個發展語境，但沒有揭示自然全新的終末未來。第三部分「生態學」探討了導致當前生態危機的人類中心主義，提出未來生態神學的四個重要內涵：一、超越的上帝之靈內在於其創造的世界；二、上帝當下臨在於自然與歷史，可間接被經驗；三、宇宙論的基督論，其重心在於全部受造物（包括人類）的和解（Versöhnung）；四、強調人的宇宙論背景的人類學。與此種生態神學相對應的是生態的創造論倫理，從人作為雅威的受造物和他與上帝的諾亞之約（創 9:9-10）來理解其對他人和自然的責任。由於人與自然處於同一個創造共同體，因此自然也應該享有和人權相似的權利。第三章的最後一部分「地球倫理」強調對自然的保護、大地的宜居和人類生存方式的生態化，這體現於：一、把人當人，而不是效績機器；二、重新接納人的身體性，而不是把身體當作控制的對象；三、重視人對近處世界的感知，恢復人因現代遠程通訊手段而造成的感受力下降；四、區分機械的時間和生命的時間，前者是量的計算，導致「快」的強迫症，後者關涉生命的質，看重「慢」的體驗；五、減耗節用；六、提倡按季節食用本地物產，推崇素食。莫爾特曼認為，在這種地球倫理的基礎之上會逐漸形成一種「團結的文化」（Kultur der Solidarität），其在社會經濟層面的體現是，貧窮問題可以通過共同體內的分享與互通有無來解決，在個人價值實現層面的體現是，人的自由並非可以佔有的物件，而是只有在共同體中才得以可能的現實，它依賴也推動着社會交流，最後在全球化層面的體現是，文明間的交流與互動不是為了實現千人一面，而是為了推動文明多樣性的發展。

第四章依次分析了正義、和平、信任以及人的尊嚴

(Menschenwürde) 這四個概念。在「上帝的正義與人的正義」這一部分，莫爾特曼區分了四類正義觀：一、古代國家的政治宗教供奉守護國家的神明，將其視為懲罰性的正義之源；二、古印度宗教的業報與古以色列的因果思想所蘊含的強調報應的正義；三、羅馬法賞善罰惡的分配性正義 (justitia distributiva)；四、《希伯來聖經》傳統中拯救性的和使人稱義的正義 (justitia justificans)。⁹¹他認為前三種正義觀的共同關切在於破壞秩序以及造成傷害的行為者本身，而雅威上帝拯救性的正義充滿憐憫，是從受害者角度出發的正義，關注受害者的康復與被接納。涉及和平問題的這個部分標題為「基督教中的斬殺惡龍與襄助和平」，莫爾特曼首先着重探討了兩種正義的權力形態，一種是必要的國家暴力壟斷，另一種為公民權利，接着他處理了「正義戰爭」、「戰爭中的正義」和「核戰爭」這三個概念，認為國際和平的保障一方面在於現有民族國家框架下的外交轉變為「世界內政」(Weltinnenpolitik) 和注重環保的國際「地球政治」(Erdpolitik)，另一方面在於聯合國及國際法庭力量的加強。最後莫爾特曼解釋了基督教傳統中的「愛仇敵」(Feindesliebe) 並非天真的道德幻想，而是和平的真實基礎，對仇敵的愛要經歷三個基本步驟：一、不再視自己為仇敵的敵人；二、了解仇敵，不對其妖魔化；三、認識仇敵冒犯自己的原因。處理信任問題的這個部分標題為「控制固然好，但信任更好：自由世界中的自由與保障」，莫爾特曼強調了信任的心理學、生態以及社會學意義，視其為社會團結與自由的基礎。「上帝的正義與公民權利」這一部分處理了人的尊嚴這個問題，莫爾特曼認為，基督教的人類學建基於人作為上帝的「形象」

91. 參 Moltmann, 《「他的名是正義」》，頁 118 及以下。

(*imago*) 和人與上帝「相似」(*similitudo*) 這兩個概念的區分之上，前者涉及上帝與人建立的客觀聯繫，即設立人作為大地的管理者，後一個概念表達了人要與上帝建立的主觀關係，也就是人要努力過一種符合上帝要求的生活，人的尊嚴 (*Menschenwürde*) 來源於前者，而不是後者，因為後者涉及基督徒生活的聖化，而非針對所有人的倫理要求，只有從「形象」概念出發，人的權利和尊嚴才具備一個客觀基礎，基督教倫理蘊含了與近代人權思想重合的部分，但又有所差異。

第五章包括「安息日——創造的節日」、「歡呼基督復活」以及「鬥爭之中的安寧」三個部分。⁹²在「安息日：創造的節日」這一部分，莫爾特曼解釋了猶太傳統中的安息日 (*Sabbat*) 概念，安息日是雅威六日創世之後的第七日，在這一日，他終止了自己的創造行為，退回自身，他祝福並聖化這一日，創造在雅威的安息中達致完滿，安息日是雅威寓居於時間之中的聖殿。在安息日中，人不再把周圍的自然當作是勞作的對象，而是將其視為上帝的神聖造物。「對基督復活的歡呼」這一部分探討基督教對猶太安息日傳統的轉化，基督教慶祝安息日之後的「第八日」，⁹³將其視為由基督復活肇始的萬物之全新創造，莫爾特曼認為，猶太安息日所代表的雅威創造由此被整合入基督復活中的全新創造。最後一部分「鬥爭之中的安寧」聚焦於上帝在基督之中實現的「和解」(*Versöhnung*)，其惠及尚處於衝突狀態的萬有，是和平的真正基礎。造物的根基為「上帝的安寧」(*Gottesfriede*) 所統治，這是人性活力的來源。

92. 該章的基本思想來源於莫爾特曼的創造論，參 Moltmann, 《創造中的上帝》，頁 281 及以下。

93. 參莫爾特曼在自己的生態創造論中對「第八日」的解釋。見同上，頁 294 及以下。