

# 路德结构与现代世界的兴与衰

孙向晨

---

**【摘要】** 马丁·路德神学提出了“内在人”与“外在人”的区别，由此形成“因信称义”的神学以及“双重国度”的概念。黑格尔敏锐地看到路德之于世界历史的意义，因强调个体的内在普遍性而肯定了个体作为现代性的起点以及自由作为现代历史的命运，这正是现代世界兴起的缘由。从洛克到密尔，在继承“路德结构”的前提下，肯定了个体自由，但作为内在普遍性保障的上帝却悄悄退场。卡尔·施米特认为霍布斯继承了路德以来的内在性对于外在性的优先地位，但当个体之间的内在性无法得到统一时，必然会导致“内在世界”的“诸神之争”，每一个人支离破碎的价值观念最终会导致现代世界的碎片化及其崩溃。

**【关键词】** 路德结构 双重国度 内在性 个体 现代性危机

**【作者简介】** 孙向晨，哲学博士，复旦大学哲学学院院长，教授。

**【中图分类号】** B5      **【文献标识码】** A

**【文章编号】** 2097 - 1125 (2022) 01 - 0022 - 17

---

马丁·路德的思想在神学史上具有非凡价值，在这里我们跳开单纯神学视角，从更为广泛的社会历史角度来理解路德的重要意义。自新文化运动以来，我们总是在“科学与民主”的路径下来认识现代世界，这给我们带来了进步的历史观，也对中国社会的发展起到巨大的促进作用。但仅仅以此方式来理解脱胎于西方社会的“现代性”，可能会有所遮蔽。当我们将“科学与民主”作为滤镜来理解西方世界时，实际上是把支撑西方现代世界的“传统”给忽略了。现代西方的政教关系问题，在汉语语境下其实是西方的现代性与传统的关系问题。这个传统首先就是以路德所改革的基督教为支撑点的。在这个意义上，今天研究路德思想，就不仅具有宗教研究的意义，而且对于理解现代世界十分必要。

基督教世界与古代世界似乎已经有了根本性区别，但中世纪基督教神学依旧基于古典的本体论，因此弗里德里希·希尔（Friedrich Heer）说：“当路德对信仰和教会圣礼的根本观念产生动摇时，这不仅意味着教会的终结，而且是古典本体论、形而上学和旧宇宙秩序的终结。”<sup>①</sup> 所以“古今之别”恰恰来自路德所代表的基督教与古典世界之间的差异。路德的神学结构不仅仅关乎信仰意义上的拯救，对于现代世界更具有普泛的意义。在哲学家中，黑格尔对于路德的重视可谓独树一帜，将其视为现代世界兴起的标志。黑格尔在历史哲学中将世界历史划分为东方世界、希腊世界、罗马世界以及日耳曼世界，而日耳曼世界的第三个时期就是现代世界，它的起点正是路德的“宗教改革”。路德发现的“个体”正是现代世界的首要原则。笔者将路德神学的框架概括为“路德结构”，并从五个方面对此加以解读：第一是“路德结构”及其对“内在性”的重视；第二是路德的“双重国度”概念；第三是黑格尔对路德历史意义的解读：个体与自由原则带来了现代世界的兴起；第四是洛克与密尔叙事中内蕴的“路德结构”；第五是现代世界的内在危机。

## 一、“路德结构”与“内在性”观念

1520年，马丁·路德连写了三篇伟大的宗教改革宣言：《致德意志基督教贵族书》《教会的巴比伦之囚》《论基督徒的自由》。其中，《论基督徒的自由》更是一部系统的神学理论著作，对基督教最为核心的概念进行了充分的论述，提出了一个至关重要的神学框架，也就是笔者所说的“路德结构”。这个框架结构完全是为神学服务的，但在此之后的西方思想历程中，这个结构对于理解现代世界却是不可或缺的。

从神学上讲，路德首先关心的是“称义”问题，“如何在上帝眼中成为义”，也就是关乎“个体”如何得到拯救的问题。路德对此的回答是“因信称义”（justification by faith），“信心”是使人成为义人的唯一途径。路德从保罗书信中引证，“外体虽损坏，内心却一天新似一天”（《哥林多后书》4：16）。这道出了路德关于人的最为关键的区分，即人的灵性和人的身体，他也称之为“内在”（inner）和“外在”（outward）的区分。<sup>②</sup> 这种区分从保罗神学发展而来，在路德神学中得到了极大强化。在一直困扰着路德的“称义”问题

① [奥] 弗里德里希·希尔：《欧洲思想史》，赵复三译，香港中文大学出版社2003年版，第280页。

② Timothy F. Lull ed., *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Minneapolis: Fortress Press, 1989, p. 596; 译文参考了路德文集中文版编辑委员会编：《路德文集》第1卷，上海三联书店2002年版，第401页。下同。

上,他明确认为,“信心”(faith)就在于“内在人”(inner man),“拯救”也在于“内在人”,它和“外在人”(outer man)、人的行为没有关系。这就是路德的神学立场,也是“因信称义”的意义所在。从哲学层面来看,路德提出了“内在与外在”的区别以及“内在性”的优先性,这正是“路德结构”的关键特征。

路德强调“称义”(righteousness)的关键是“上帝之道”(the word of God),也就是基督福音。“内在人”并不是要求关注你自己,而是要对“上帝之道”充满信心。要相信“上帝之道”直接与你相关联,中间渠道就是“信心”。“上帝之道”是一种“应许”。路德区分了“诫命”(commandments)与“应许”(promises)。<sup>①</sup>“诫命”与律法、事工、行为有关;如何来遵循律法,如何根据律法事工,如何礼拜上帝、爱邻人,这些都是律法要求,也是诫命要求。另一个则是上帝的“应许”。在旧约中,上帝跟以色列人说,给他们一块应许之地;新约的“应许”不是指这个土地而是指耶稣基督上十字架,“应许”给你恩典、公义、平安与自由,以及在最后审判中的救赎。路德以这样的方式来表明“律法”与“信心”的区别,而“信心”就是对“应许”的一种“信靠”。

此外,“信心”直接把灵魂与基督结合起来,在《圣经》中通常会用“结婚”这个隐喻,让基督与灵魂成为一体,因此恩典、生命与拯救便为信徒所有,也就是说人的内在心灵由此有了神圣的保障。单有“信心”就能成全“律法”,基督徒由此获得自由,“这就是基督徒的自由,我们的信心,它不使人耽于闲散甚或邪恶的生活,而是让人无需律法和事工而称义得救”。<sup>②</sup>

“内在人”通过“信心”接受上帝的恩典而“称义”,外在生活与“称义”没有关系。“内在人”才是他的自由根源,这一切都是拜“信心”而来,“内在人”既不需要律法,也不需要善行,似乎单纯地“信”就可以了。那为什么还要“行善”呢?如果我们只是“内在人”,那么确乎如此,只要信心,无需行善。但我们并不全然是属灵的人,只有到了末日,才成为全然属灵的人。在尘世之中,我们依然活在肉身之中。因此,必须管住自己的身体,这就涉及“行为”问题。路德讲,每一个肉体都有他自己的意志,肉体要为他自己服务。只有当这个肉体“为他人服务”时,才能取得自己的合法性,才能处于“属灵状态”。“行善”只是为了克服欲望的身体,“我们做这些

① Timothy F. Lull ed., *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Minneapolis: Fortress Press, 1989, p. 600.

② Timothy F. Lull ed., *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Minneapolis: Fortress Press, 1989, pp. 601 - 602.

善行，绝不当认为人可以在上帝面前因善行称义”。<sup>①</sup> 只有“信心”在上帝面前才被视为义，“行为”并不能使人“称义”，只是使身体顺服而已。

既然所有恩典都通过“内在人”的“信心”而来到人身上，那么“外在人”存在的理由是什么呢？路德的逻辑是：因为信仰，所以你得到恩典；然后，你有无比富足的内心，从中“溢出”爱与喜乐，这种“溢出”就需要通过你的身体表达出来，表现为对邻人的爱、对他人的服侍。这些“善行”本身不能使你在上帝面前“称义”，“行善”只是出于服从上帝的由衷之爱。“善行”不是“称义”的原因，而是其结果。因此，做这些行为是自由的、发自内心的，是使上帝喜悦的。正如不是好或坏的房子造就木匠的好坏，而是木匠的好坏造就了房子的好坏。

路德因此反对基督教传统中过多的禁欲主义、苦行主义等，他认为这是完全没有必要的。在中世纪，苦行主义曾是很强的一个传统，通过外在地约束身体而使心灵得到提升。而路德认为“心灵”（spirit）的提升完全靠上帝恩典，身体上的禁欲或者苦行并没有任何意义。人的善与不善不在于他的行为，而在于他内在的信与不信。在人的面前，“行为”使人善或恶，但这无非是使人看着如此而已，在上帝面前并非如此。人“称义”非因善行或律法，而是因为“上帝之道”，是因为上帝恩典的“应许”，借由你的“信心”而“称义”，因此“称义”的荣誉只能归于上帝。因“善行”称义，则“行为”就成为必要，那必将会破坏自由与信心。为了某种目的的“行为”就意味着没有了自由，也就破坏了上帝的恩典。从哲学上看，借着上帝恩典的“应许”，灵魂与基督结合，突出了“个体”“内在性”的重要性。在现代世界的起点上，“个体”得到确立了，但是“个体”的确立并不在于“个体”本身，而在于个体“内在”体现了“上帝之道”、体现了上帝的恩典。

## 二、“路德结构”的政治效应：双重国度

与“路德结构”相关联的，是路德关于“双重国度”的论述。除了“内在性”，我们如何理解“外在世界”呢？1523年，路德在《关于世俗权力：对它的顺服应到什么程度？》一文中，区别了“神的国度”与“世上国度”。路德认为真信基督的人属于“神的国度”，许多自称的基督徒在路德看来并不是真正的基督徒，他们并不真正属于“神的国度”。世界上大部分人属于“世上国度”，处于“神的国度”之外。这些人要加以管理，要保持和平、防止罪恶，这就是“政治”的起源。

<sup>①</sup> Timothy F. Lull ed., *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Minneapolis: Fortress Press, 1989, p. 611.

在路德看来，“神的国度”是通过福音来管理的。在这种情况下，所有律法统统没有了作用，当然实际上这种情况是做不到的。<sup>①</sup>因为，真正相信基督的人是少数，他们是“义人”，他们内心从“上帝之道”获得信心，会主动做得很好，因而也就不需要“政治”与律法。但绝大多数人并不是真正的基督徒，他们属于“世上国度”，律法就是对这些非真正的基督徒来说的，因此上帝需要确立另外一种管制。保罗说：“律法不是为义人设立的，乃是为不法之人设立的。”（《提摩太前书》1：9）

因此，就有了“双重国度”：在基督治理下的“神的国度”和在政府治理下的“世上国度”，两者都有自己的治理对象。政府法律只能管身体、物品、税收和地上的外部事务，只能管理外在世界。“至于灵魂（soul），上帝不能也不允许任何人来治理，除了他自己以外。”<sup>②</sup>“双重国度”论述依然基于路德“内”与“外”的结构：上帝治理的内在灵魂与政府治理的外部事务。

与之相应，有两种治理方式：通过圣灵造就义人与通过律法与武力约束普通人。路德特别强调，两种治理如果没有另一方都不足以治理这个世界。<sup>③</sup>若没有基督的属灵治理，无人能单凭政治教导而在上帝面前称义；一个人心里没有圣灵，他是不可能真正为善的。反之，如果没有律法和政府，只用福音方式治理，那就好像是放任野兽脱离缰绳，把狼、狮子、鸽子、羊都放在一起，好像很自由，但都不能活得长久。各种腐败肆意横行，各种恶行肆无忌惮，世人并不接受属灵的治理。路德说：“这些非基督徒，政府从外面束缚他们，并被迫保持和平和行善。”<sup>④</sup>所以以强力为基础的“世俗政治”在世间存在有它的必要性。“双重国度”的概念意味着两种治理、两种秩序。前者使人成义，后者缔造外在和平。内心世界不属于“世上国度”，而属于“神的国度”。

在新教传统中，内心世界不仅不属于“世上国度”管辖，甚至教会也没资格为灵魂制定命令。在天主教传统中，“有人命令我们要相信教会、神父以及宗教会议”。<sup>⑤</sup>“教皇无错论”以及“宗教会议”在天主教教会中都

① Timothy F. Lull ed., *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Minneapolis: Fortress Press, 1989, p. 663; 译文参考了 [德] 路德、[法] 加尔文:《论政府》, 吴玲玲译, 贵州人民出版社 2004 年版, 第 7 页。下同。

② Timothy F. Lull ed., *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Minneapolis: Fortress Press, 1989, p. 679.

③ Timothy F. Lull ed., *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Minneapolis: Fortress Press, 1989, p. 666.

④ Timothy F. Lull ed., *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Minneapolis: Fortress Press, 1989, pp. 666 - 667.

⑤ Timothy F. Lull ed., *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Minneapolis: Fortress Press, 1989, p. 680.



有它的神圣性，“教皇无错论”有教理上的论证，各种信条都是由“宗教会议”确立的。但路德认为“相信教会与宗教会议”没有任何神学依据。在他看来，所有这些东西都有可能是错的。真正权柄在上帝身上，不在人身上。以这种方式，路德不仅把人从政治中解放出来，也把人从教会中解放出来，不受外在干预。在路德看来，灵魂的得救只在听命于“上帝之道”。

进而言之，路德强调任何权力只能涉及可见的、可知道的、可判断的、可改变的事物。<sup>①</sup>对于信仰，权力是不可能改变的，因为人的内心，权力是看不到的，只有上帝能看到。“灵魂的心思意念只能向神显明。因此，命令或强制人相信这个相信那个，是不可能的，也是无效的。”<sup>②</sup>这一立场在后世不断得到强调。权力界限只在于人的外在世界。路德强调信仰工作远不是政府所能创造和执行的，信仰是上帝在人的心灵（spirit）里面的工作。<sup>③</sup>在“信心”（faith）和“信仰”（belief）中，都有神的工作，这不是人力能办到的。在这个意义上，路德强调“思想是自由的”。<sup>④</sup>因为这个理由，政府或者说外在权力，是不能干涉“信仰”工作的。

新教有各种教派发展，非常多样化，在新教中慢慢地形成一种“宗教宽容”的思想。根据新教的神学思想，人没有权力对他人思想做出评判，这是上帝的权力；因而也没有任何外在权力可以管辖灵魂，灵魂不属于“世上国度”的治理范围。如果说我们要制订一些法律来管理人的灵魂，那是行不通的。

那么是否会出现这种情况：表面上服从统治者，内心却最终保持信仰自由？这是否就构成了一种“伪证”呢？路德对此的解释是，构成“伪证”所得来的罪恶并不需要由你来承担，而是由强迫你做“伪证”的人来承担。也就是说，虽然表面上我虚伪，服从君主，内心却有自己的信仰，和君主强制的信仰不一样。路德以“内外有别”的方式，一方面强调要服从统治者，另一方面又强调你有内心自由，并且论证了这种“伪证”所造成罪恶的最终去处，以这种方式，路德为“内心自由”做了辩护。

① Timothy F. Lull ed., *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Minneapolis: Fortress Press, 1989, p. 681.

② Timothy F. Lull ed., *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Minneapolis: Fortress Press, 1989, p. 681.

③ Timothy F. Lull ed., *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Minneapolis: Fortress Press, 1989, p. 682.

④ Timothy F. Lull ed., *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Minneapolis: Fortress Press, 1989, p. 682。该英文版翻译为 thought is tax-free；直译为“思想是免税的”，在其他的英文版中都译为“thought is free”，可以直译为“思想是自由的（免费的）”。如剑桥政治思想史经典文本系列中《路德和加尔文论世俗权威》。无论是哪一种译法，路德在这里强调了“思想”是未被占有的意思。

路德的“内在人”与“外在人”的区别对现代世界影响非常大，笔者称之为“路德结构”。内在的是属灵的世界，人的拯救只能依靠“内在人”的信仰，只能依靠上帝的恩典，是上帝管辖的领域；外在的是事工的世界，是公共世界，属于公共权力的领地。《圣经》中说的“凯撒的归凯撒，上帝的归上帝”，在路德这里落实为“内在信仰”与“外在行为”的区分，落实为“双重国度”的区分。借着上帝的恩典，“政治”最终被约束在一个“外在世界”之中，从而留出了一个“内心世界”。

### 三、黑格尔对路德历史意义的解读：现代世界的兴起

“路德结构”看似完全是神学问题，关涉的是“称义”与“拯救”问题，即便是涉及政治问题，重点讨论的也是世俗权力的界限问题。但在黑格尔笔下，路德的宗教改革具有非凡的世界历史意义。那就是路德在“个体”身上发现了“内在性”，并赋予“内在性”以神圣的与普遍的维度。甚至在评论近代哲学的开创者笛卡尔时，黑格尔也从这个角度出发。笛卡尔最为著名的命题是“我思故我在”，这个“思”（thinking）完全不蕴含“身体”（body），是一种完全“内在性”的东西。黑格尔一针见血地指出：笛卡尔哲学体现了新教精神。“新教的原则是：在基督教里，大家普遍地意识到内在的东西是思维，是人人有分的东西；思维确实是每一个人的义务，一切都以思维为基础。”<sup>①</sup>事实上，之后的康德先验哲学、胡塞尔意向性哲学，都是和“外在”没有关系的“内在性”、一个纯粹的内在世界。现代哲学的这种“内在性”可以说就是从路德开始的。

在黑格尔看来，路德的这种“内在性”首先是对天主教教会内部分裂的一种统一。众所周知，路德的“宗教改革”是从抨击天主教教会的腐败开始的。黑格尔认为，天主教教会的腐败并非一个偶然事件，而是天主教教会的“精神结构”使然。天主教教会一方面崇拜抽象“精神”；另一方面沉溺于“感官”的东西。<sup>②</sup>罗马各色富丽堂皇的教堂便是一个例证。精神性的东西完全不是内在的，而是借着“感官”的东西而“外在性”地存在，黑格尔认为正是天主教教会的这种“外在性”（externality）变成了罪恶与腐败。<sup>③</sup>

① [德] 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1978年版，第62页。

② G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree, New York: Dover Publications, 1956, p. 414; 译文参考了 [德] 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海书店出版社1999年版，第426页。下同。

③ G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree, New York: Dover Publications, 1956, p. 413.

在这种“分裂”形式的宗教之下，人民的信仰也显示出一种对于外在权威的奴性服从，对于外在“奇迹”的荒谬相信。在黑格尔看来，天主教教会在这种趋势下呈现出一种“放纵”态势，其最为集中、最为荒谬的行为就体现为“赎罪券”事件，也就是路德愤而改革的直接动因。在天主教的这种结构中，对于人的灵性拯救变成了一种纯粹“外在”事务。这是基督教自身发展的一种悖谬。

路德的“宗教改革”努力把在天主教那里“分裂”的东西重新统一起来，不是通过教会统一而是通过“内在性”重新统一起来。路德提出“因信称义”就是对个体“自我”在信仰中的重新肯定。这一肯定不是空泛的“个体”发现，也不是像文艺复兴那样对于人感性生命的重新肯定，这种“个体”的发现恰恰在于路德所重视的“内在性”。“内在人”的“因信称义”克服了个人的主观任意，而体现出一种普遍性的精神。在黑格尔看来，这种“内在性”在日耳曼民族中得到彻底体现，“那种古老的、彻底保存的日耳曼民族的内在性，终于要从它的正直和简单的内心里完成这种革命”。<sup>①</sup>黑格尔以这种“内在性”来界定路德对于“自我”的发现，并以这种“内在性”来反对天主教的“外在性”，解决了天主教内部“精神性”与“感官性”的分裂问题。

黑格尔认为路德“宗教改革”对“个体”的发现，肯定了这种“个体”与上帝之间的通达，不是“外在”地发现上帝，而是在人的内心中发现了“无限性”，并由此肯定了个体的“内在性”。只有在这个特殊意义上，我们才能说路德发现了“个体”：一个包含着“无限性”的自我。在黑格尔看来，路德的理论成就是发现：“上帝的世间生存就是无限的主观性，也就是真实的精神性，只有同上帝和解后才能得到——是在信仰和精神享受中。”<sup>②</sup>这里的“信仰和享受”至关重要。“信仰”并不是对于外在上帝的信仰，一如天主教所做的；也不是纯粹的“主观任意”，而是在“个体”之中发现“无限性”，“个体知道 he 自己是充满了神圣的精神”，<sup>③</sup>基督的精神由此内化了。只有在这个意义上，“个体”才摆脱了传统社会的压抑，不再被简单地否定，而是成为一种内在化无限性的体现，因而在现代世界获得了独立的地位。在没有此历史环节的汉语语境中，“个体主义”（individualism）常被误

① G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree, New York: Dover Publications, 1956, p. 414.

② G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree, New York: Dover Publications, 1956, p. 415.

③ G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree, New York: Dover Publications, 1956, p. 416.



解为一种自私自利的“自我主义”(egoism)。

通过路德的论述,人类现在可以在自身之内实现与上帝的“和解”,但人类并非天生就能成为他应该是的样子,还必须经过一番“转变”才能达到“真理”。也即个体不断地否定他的特殊内容,不断地认识到他内在的真理内容。基于此,“个体”不再仅仅作为“感性存在”而被否定,每一个“个体”都通往上帝之路,个体的“内在性”保障了个体与“普遍性”和“无限性”的关联。在路德的“宗教改革”中,没有教士与凡人之分,“信徒皆祭司”,没有一个阶层可以独占信仰“真理”。在天主教那里,教会曾占有一切精神的和世间的宝藏。<sup>①</sup>路德式新教则强调每一个体的那颗“心”都能真正地占有“真理”;人们不是通过“外在方式”,而是在他“自身内部”完成了与上帝的“和解”。在这里,“主观性”就不仅是一种感性存在,更包含了基督教真理。

在黑格尔看来,现代意义上的“个体”绝不仅仅是一种“感性自我”的发现,“个体”的真正意义就在于在“自我”之中发现了“无限性”。在哲学上,一般认为笛卡尔哲学重新发现了“自我”。事实上,从某种意义上讲,笛卡尔只是在哲学层面重复了路德的论述,他不仅肯定了“我思”之自我,还在第三沉思中特别论述了在“我思”之中所发现的“无限性”。在这个意义上,我们更能深切地理解为什么黑格尔对于笛卡尔所代表的近代哲学的评价是,他们体现了路德开创的“新教原则”。

在黑格尔的理解中,“个体”与“上帝”之间的“和解”就是一种“自由”。这种“和解”发生在人的内心之中,上帝的“恩典”已经进入这颗破碎的心,对于教会的“盲目的服从”由此被取消,成就的是一种“理性的服从”。在这种服从中,人类依然是自由的,因为特殊的东西服从普遍的东西,也就是路德讲的“基督徒的自由”。

但是,流俗世界对于“自由”常有两种误解:“许多人一听到这信心的自由,就立刻把它当作放纵情欲的机会,认为自己可以为所欲为了”;而“还有一些人为得救而仅仅拘泥于虔诚地履行仪式,好像他们在某些日子禁食、戒肉,或念诵某些祷文,就可以得救似的”。<sup>②</sup>在路德看来,这两种人都是错误的。“自由”并不是放纵,也不是单纯地服从律法;路德坚持一种中间道路,这一道路恰恰在于“普遍性”的内在化。黑格尔高度推崇这种“自由”观,并认为路德“宗教改革”的根本内容就是“人类靠自己注定

<sup>①</sup> G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree, New York: Dover Publications, 1956, p. 416.

<sup>②</sup> 路德文集中文版编辑委员会编:《路德文集》第1卷,上海三联书店2002年版,第425页。

要变成自由的”。<sup>①</sup> 这一论述振聋发聩，最终揭示了“宗教改革”之于现代世界的伟大意义。<sup>②</sup>

对于“自由”问题的理解，黑格尔给出了一个独特视角。他对于路德翻译《圣经》一事给予很高的评价，认为“路德所译的《圣经》对于日耳曼民族具有无限价值”。<sup>③</sup> 因为路德借此彻底否定了教会的权威，提出要由《圣经》和人类精神的见证来代替教会权威。在黑格尔看来，这是现代世界迈向“自由”的第一步。路德强调是《圣经》而不是教皇才是基督教教会的基础，每一个人都享有从《圣经》获取教益的权利，这就使每一个人都能够让他的“良知”遵照《圣经》来行为，只有《圣经》才能使每一个人真正“心悦诚服”。由此，“自由”也才能从“个体”的主观任意性中进展到真正的自由意识。人们依照《圣经》确立“良知”，人们在服从“良知”中实现自由，在服从“良知”中强化自由。

在黑格尔看来，路德的“宗教改革”确立了“自由原则”，它是现代精神的旗帜。从那时起，世界历史所推进的唯一工作，就是要“使世界正式吸收这个原则”，<sup>④</sup> 这个过程也就是“现代世界”兴起的过程。这一兴起过程，与“和解”理论关系密切。在黑格尔理论中，人类与上帝之间的“和解”过程，也正是上帝本质获得其自由意识的过程，这个过程的展开就是运用这种意识来建造各种世俗关系。<sup>⑤</sup>

① G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree, New York: Dover Publications, 1956, p. 417.

② 特洛尔奇 (Ernst Troeltsch) 反对黑格尔这样过于直接地把路德与现代性相关联，认为路德关注的问题首先还是中世纪式的，“宗教改革思想基本上尚完整地保留着中世纪品格……现代的总体思想状况究竟始于何时……始于启蒙运动”。参见 [德] 特洛尔奇：《基督教理论与现代》，刘小枫编，朱雁冰等译，华夏出版社 2004 年版，第 324 页。特洛尔奇从历史学与神学的角度做出这样的判断固然没错，但宗教改革有其历史效应，当黑格尔“回过头”来看时，带有“中世纪品格”的宗教改革却为现代世界开辟了道路。特洛尔奇自己也曾说，人是目的是康德提出的公式，同时也是新教精神。参见 [德] 特洛尔奇：《基督教理论与现代》，刘小枫编，朱雁冰等译，华夏出版社 2004 年版，第 62 页。

③ G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree, New York: Dover Publications, 1956, p. 418.

④ G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree, New York: Dover Publications, 1956, p. 416.

⑤ 黑格尔在文化上还做了一些比较工作，也就是，为什么罗马民族——意大利、西班牙、葡萄牙、法兰西等没有采取“宗教改革”的理论而迈向“自由”，独独日耳曼民族紧紧抓住了这一点？黑格尔认为这是因为日耳曼民族所具有的“纯粹内在性”，这是“精神”获得解放最为适当的场合。英格兰民族只有在背离“普遍性”时才感到自由，罗马民族则沉浸在“特殊利益”之中，宗教兴趣与世俗兴趣相分离，从而把“内在性”当作无足轻重的东西给抛弃了，或者只是交给“教会”来行使。

这一“和解”的意义重大，通过“和解”，外在社会生活中的劳动、家庭、婚姻等就不再处于被否定的状态；在“宗教改革”图景中，世俗的东西本身因此有了“真理性”内容；以前“善”被认为是“超世间”的，现在每个人都必须在他自身之内完成与上帝的“和解”。“宗教改革”之后，教士可以结婚，这消除了普通民众与僧侣阶层的外在区别。在曾经的时代，僧侣是不用劳动的，因而享有“圣洁”的雅名；而现在人们认为用活动、智慧和勤勉获得的成果同样“圣洁”，是人们“称义”的结果，并使人类获得独立。由于有了这种“和解”，现代社会所提倡的实业与工业也就变成道德的了，黑格尔对于“宗教改革”这一意义的阐发成为了马克思·韦伯《新教伦理与资本主义精神》的先兆。由此，天主教会加在现代社会繁荣之上的各种阻碍都在新教改革中消解了。

尽管在“路德结构”中，“内在性”具有优先性，但外在世界与“内在性”有了本质关联，黑格尔称之为“和解”；通过“和解”环节，外在世界同样被肯定下来，前提是对于“内在性”中无限性的肯定，是“圣灵”驻留在每一个人的心里。从另一方面讲，现代社会所承认的“合理东西”在宗教良心方面也不再遇到任何障碍与矛盾，在新教世界中，它被准许在它自身基础上安静地发展它自己，而无需被迫用武力来保护自己，去对付一个敌对精神。<sup>①</sup>在某种意义上，这造就了现代世界的繁荣。

#### 四、洛克与密尔叙事中的“路德结构”

“路德结构”对于现代世界有着深刻影响，因为“内在性”中的普遍性而被肯定下来的“个体”在现代世界有一个嬗变过程。这一变化可以通过对洛克和密尔的细致考察而体现。洛克在《论宗教宽容——致友人的一封信》中，进一步拓展了“内在”与“外在”相区隔的思想，并将其引申到“公共”与“私人”的区别；强调权力属于公共领域，内心信仰则属于私人领域。密尔在此基础上进一步确立了公共权力之于“个体”的界限以及“个体”的自主性。

《论宗教宽容——致友人的一封信》的论述基于一个关键性区分：“公民事务”与“宗教事务”。这种区分的背后则是“人的灵魂”与“公民利益”的区分。洛克继承了“路德结构”和“双重国度”的思想，强调世俗权力只涉及外在世界以及公共利益。洛克进一步论证，官长作为公共权力不能进入宗教事务中去，宗教也不能借助于权力来弘扬它的教义。现代世界“政教分离”的原则实则是路德神学的延伸。

<sup>①</sup> G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree, New York: Dover Publications, 1956, p. 423.

洛克关于“宗教宽容”的论证框架与“路德结构”完全一致，上帝的拯救是内心信仰，属于内在性；公共利益是外在世界，属于政治管辖的范围。在他看来，“国家是获得公民利益的人组成的社会，公民利益是生命、自由、健康和身体，以及对外部事物的占有，如金钱、土地、房屋等”。<sup>①</sup>保障这些公民利益就是政治任务，“官长的职责仅限于照顾国家利益不受损失以及人们的生活、财产不受侵犯”。<sup>②</sup>上帝并没有把管辖内心的权柄交给官长。

对于公共权力为什么不能掌管灵魂，洛克给出了一系列论证。首先，基于“路德结构”，宗教力量并不在于外部服从，而在于内心确信。洛克强调，真正的宗教在于“内在的心灵里的确信”。<sup>③</sup>因为“只有信仰和内心的虔诚才能博取上帝的悦纳”。<sup>④</sup>其次，基于内外之别，权力无助于内在信仰。“掌管灵魂的事不可能属于民事官长，因为他的权力仅限于外部力量，而纯真的和救世的宗教则存在于心灵内部的信仰，舍此没有任何东西能够为上帝所接受。理智（understanding）的本质就在于，它不可能因外力（outward force）原因而被迫去信仰任何东西。”<sup>⑤</sup>再次，关于真理的恰当手段不是强力，而在于争论。“只有争论才是传播真理唯一正确的方法；只有当强有力的论辩和充足的理由与温雅、善良的方式结合时，真理的传播才能占据优势。”<sup>⑥</sup>再者，即便权力可以改变思想，也无助于拯救。因为即便法律和刑罚能够说服和改变人的思想，也全然无助于灵魂拯救，因为“真正通向永生之路只有一条。可是，在人们所走的如此纷繁芜杂的道路中，究竟哪一条是正路，却仍然是一个疑问。政府的关照或者正确的法规制订，都没有为官长发现较之私人自己寻找与研究发现出来的更加确实可靠的这条通往天国的道路”。<sup>⑦</sup>对于通往天国的唯一小路，官长并不比他人更加熟悉，对这条道路他跟我一样的无知，而且他肯定不像我那样关心我自己的灵魂得救。<sup>⑧</sup>在个体拯救的问题上，只有上帝的恩典才是真正的保障。最后，这涉及“真理”的性质问题。“法律的责任并不在于保障见解的正确性，而在于保障国家和每个具体人的人身与财产的安全。……只要让真理独立自主地行动，它一定

① John Locke, *The Works of John Locke*, Vol. VI, London: Thomas Tegg, 1823, pp. 9 – 10; 译文参考了 [英] 洛克:《论宗教宽容——致友人的一封信》, 吴云贵译, 商务印书馆 1982 年版, 第 5 页。下同。

② John Locke, *The Works of John Locke*, Vol. VI, London: Thomas Tegg, 1823, p. 34.

③ John Locke, *The Works of John Locke*, Vol. VI, London: Thomas Tegg, 1823, p. 10.

④ John Locke, *The Works of John Locke*, Vol. VI, London: Thomas Tegg, 1823, p. 28.

⑤ John Locke, *The Works of John Locke*, Vol. VI, London: Thomas Tegg, 1823, p. 11.

⑥ John Locke, *The Works of John Locke*, Vol. VI, London: Thomas Tegg, 1823, p. 20.

⑦ John Locke, *The Works of John Locke*, Vol. VI, London: Thomas Tegg, 1823, p. 25.

⑧ John Locke, *The Works of John Locke*, Vol. VI, London: Thomas Tegg, 1823, p. 26.

能够很好地生存下来。……真理不是靠法律教诲的，也不需要强力将它带入人们的心灵里。而谬误倒的确是借助于外力的支持和救助传播开来的。但是，如果真理不以自己的光芒来开辟通往理智的道路，它就只能是弱者，因为任何外来的强暴都可以强加于它。”<sup>①</sup> 真理有其自身的力量。

因此，在现实中，灵魂不能放弃理性启示，必须遵从自己的良知。“掌管灵魂的事属于每个人自己，也只能留归自己。”<sup>②</sup> 基于路德的深刻影响，洛克把灵魂内部的事务最终留给“个体”自己来决定，并坚决反对国家的干涉。“对每个人的灵魂和天国里的事情的管理既不属于国家，也不能屈从于它，而只能完全由每个人自己去管。”<sup>③</sup> 在洛克这里，内在世界尽管有上帝保障，但终究成了“个体”自己的事情。

对于“个体”自己的事情，教会作用也只能是辅助性的。在洛克看来，教会是一个自由、自愿的团体，其宗旨是共同礼拜上帝，全部教会法规也只是以此为限。一方面，教会的唯一宗旨是救人灵魂，与国家毫无关系；另一方面，教会在任何情况下也都不得行使强力。对于教会而言，其最大权力莫过于将没有希望的顽固者逐出教会而已，但绝不能因为他人属于不同教会而危害其享受公民的权利。洛克给“内在灵魂”和“外在权力”划定了非常清晰的界限，“如果每一方都把自己限制在各自范围之内，一个管理国家的世俗福利，一个掌管灵魂的拯救，双方之间是不可能发生任何冲突与不和的”。<sup>④</sup> 在这里，“政教分离”原则得到了确认，教会权力在任何时候都不能以任何方式扩大到公民事务中去，不能涉及民事权利。在关于每一个人得救的问题上，相比路德强调上帝的恩典与个体的信心，洛克在现实层面更强调，在这个问题上“每个人都享有至高无上和绝对自我判断的权威。其理由就在于，任何他人都与此无干，也不可能因为他的行为而蒙受损害”。<sup>⑤</sup>

在“路德结构”中，由于“内在性”而获得肯定的“个体”，在洛克这里得到了进一步加强。密尔在更宽泛层面上重申了“个体”对于自身的最高主权，“在仅只涉及本人的那部分，他的独立性在权利上则是绝对的。对于本人自己，对于他自己的身与心，个人乃是最高主权者”。<sup>⑥</sup> 这样，“路德结构”依然保留了内外之别，但进一步延伸到了公共与个体的区别之中。

① John Locke, *The Works of John Locke*, Vol. VI, London: Thomas Tegg, 1823, p. 40.

② John Locke, *The Works of John Locke*, Vol. VI, London: Thomas Tegg, 1823, p. 23.

③ John Locke, *The Works of John Locke*, Vol. VI, London: Thomas Tegg, 1823, pp. 43-44.

④ John Locke, *The Works of John Locke*, Vol. VI, London: Thomas Tegg, 1823, p. 54.

⑤ John Locke, *The Works of John Locke*, Vol. VI, London: Thomas Tegg, 1823, pp. 41-42.

⑥ John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays*, Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 14; 译文参考了 [英] 穆勒:《论自由》, 孟凡礼译, 广西师范大学出版社 2011 年版, 第 10 页。下同。



就内心而言，在密尔的《论自由》中，他认为“人类内在意识领域的自由：它要求最广义的良心自由，思想和情感自由，对举凡实践的、思辨的、科学的、道德的、神学的等所有事物的意见和态度的绝对自由”。<sup>①</sup> 在“路德结构”中，内在信仰已经扩展为思想自由，扩展为对所有事物的意见。密尔坚持，在这个领域“个体”享有绝对自由。密尔对思想自由的论证完全是理论化的，不借助任何基督教资源。密尔论证思想自由，不再与上帝有关，而是与真理特性有关。密尔论证了为什么不同的观点对于认识真理是必须的。密尔认为，如果被禁的意见是正确的，那么人们便被剥夺了以正确矫正错误的机会；如果它是错误的，人们同样有损失，因为真理失去了与谬误碰撞的机会，否则人们对真理就会有更加清晰的认识；进而言之，我们永远不能确定我们所要极力禁绝的意见是否是错误的，反而“任何禁止自由讨论都是认定自己的绝对无误”。<sup>②</sup> 事实上，从路德到洛克都论证了人类并没有不犯错的能力，认定自己绝对无误反而是一种错误，这也是密尔与路德和洛克共享的立场。但原本这个“内在领域”的意见与态度是留待上帝裁决的。在密尔这里，上帝不再出现；意见对错也不再以上帝为保障，而是代之以公共论辩；在我们为自己信仰提供的论证中，也应该包括针对相反意见所给出的辩护理由，否则在密尔看来，“如此被持守的真理，毋宁说只是一个迷信”。<sup>③</sup>

就外在世界而言，密尔的《论自由》同样继承了从路德到洛克的立场。在“路德结构”中，政治只能管辖外在世界，只能干涉人的行为；密尔强调个体的思想自由，但他也承认“没有人会假设行为能够和表达观点一样自由”。<sup>④</sup> 相比路德和洛克承认公共权力有权干涉外在行动，密尔更进一步地关心“外在权力”合法地干涉个体行为的限度究竟在哪里？密尔提出，这是以“个体”是否会伤害到他人有限度的。“路德结构”在密尔这里有了理论上的延伸，内在与外在的区别也演变为个体与公共的区别。因为内在性而被肯定的“个体”进一步获得了独立自主的地位；作为公共领域的外在性，则又进一步受到了限制。任何行为如果只涉及自身利益而不影响他人利益，那么“个体”就保留了对于其自身自主权不容干涉的权利。“路德结构”在此有了微妙变化：在路德那里，个体由于“内在性”而被肯定，公共权力不能干涉内在信仰；在洛克那里，“内在性”变成了个体要对自己的灵魂负责，外在权力只对世俗世界负责；在密尔这里，“个体”获得了进一步的扩张，“个体”不仅对自己灵魂负责，并且是自己身心的最高主权者，外在权

① John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays*, Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 16.

② John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays*, Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 22.

③ John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays*, Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 41.

④ John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays*, Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 62.

力进一步受到限制，它只涉及侵害他人的事务。在黑格尔的解读中，路德的伟大恰恰在于肯定了内在化“普遍性”而确立起“个体”；到了密尔这里，在“个体”中作为“普遍性”保障的上帝已然消失，纯然留下一个只对自己身心负责的“个体”。在黑格尔看来，当没有了上帝（或普遍性）之后，每一个“个体”都只是偶然性的产物而已。

## 五、现代世界的危机

从路德、洛克到密尔，“路德结构”尽管保留了内外之分，但决定“内在世界”的力量在路德、洛克与密尔的三种论述中却有了很大变化，从“上帝”变成了“个体”，这也正是现代世界祛魅化与理性化的过程。黑格尔最为看重的“个体”中的“普遍性”恰恰在密尔的论述中缺席了。对于这种“内外结构”及其背后普遍性的缺失，施米特看到了其中蕴含的巨大危险。

施米特对于这个问题的论述可以回溯到霍布斯哲学。霍布斯笔下的主权者，权力无比强大，包括审查一切意见和学说的权力，甚至包括命令臣民相信奇迹的权力。但从根本上讲，霍布斯同样继承了“路德结构”，他认为，信与不信是不能由命令决定的，“信仰是上帝的赐予，人无法通过应许报偿而加之，或通过刑罚威胁而夺之”。<sup>①</sup>因此，任何口头表达都是表面的，内心坚守才是根本。霍布斯说：“心中坚守基督信仰的基督徒具有先知以利沙准许叙利亚人乃幔所具有的同样自由。”<sup>②</sup>乃幔（Naaman）在心中皈依了上帝，但外在却仍在向偶像叩拜。霍布斯在此区分了“内在信仰”与“外在认信”，其论述与路德有着完全的一致性，信仰自由在于上帝，这是“外在强力”所不能剥夺的。尽管在“公开认信”的行为上，臣民不得不与君主保持一致，但他并不是出自内心而不敬基督；因此他并不是在人面前不认基督，而只是在他的统治者和他的国家面前不认基督。正如路德解释的，由此产生的恶并不在他身上，而在统治者身上。这种论述背后依然是“路德结构”，信仰与“个体”内在心灵直接相关，与外在行为无关，甚至与“公开认信”无关。因此，只要内心坚守信仰就依然保持思想自由。

施米特的《霍布斯国家学说中的利维坦》指出，在霍布斯这种论证中，存在着现代政治的致命危险。霍布斯的国家学说虽然强调国家至上，国家决

<sup>①</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, Richard Tuck ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 343; 译文参考了 [英] 霍布斯:《利维坦》, 黎思复、黎廷弼译, 杨昌裕校, 商务印书馆 1985 年版, 第 399 页。下同。

<sup>②</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, Richard Tuck ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 343.

定宗教的内容与价值，但借由“路德结构”依然保留了个人信仰的内在自由。个体内心的信或不信，只能任由臣民根据自己内心来决定。只有在涉及“公开认信”的行为时，才关涉公共权力管辖问题。国家指定宗教崇拜准则，公民不得不遵守，但这种价值观念在霍布斯笔下只是“外在认信”，不涉及“内在思想”。

对于霍布斯的论述，施米特一方面看到，这种对“内在自由”的肯定是“现代个人主义的思想自由和良心自由以及作为自由宪制标志的个体自由权利在法学建构上的开端”。<sup>①</sup> 另一方面，他也敏锐地看到了这种“内在性”的空虚性，“尽管公共强权和力量极其彻底而坚决地得到认可，甚至极其忠实地受到尊敬，但作为纯粹公共和纯粹外在的权势，它是空心的而且其内部已经失去生命”。<sup>②</sup> 从路德、洛克到密尔的自由主义所认知的“外在秩序”，本质上是需要一个“内在支撑”的，正如黑格尔对于“内在性”之于世界关系的分析中，一再强调的是一种“和解”，一种由内在而外在的“溢出”，一种由内在而支撑世界的“结果”。现代社会的“路德结构”确保现代政治只涉及“外在秩序”而无涉“内在世界”，但是“内在世界”中上帝所代表的无限性和普遍性却在现代世界悄然退场。在施米特看来，单纯的“外在秩序”是难以维持长久的。因为一旦保留这样的“内在自由”，在没有普遍性的保障下，会导致在“内在世界”中的“诸神之争”，而每一个人纷乱的价值观念终将导致国家机器的崩溃。由此，施米特给出了非常悲观的观点：“将私人的思想和信仰自由这个保留条件纳入政治体系。这成了死亡的种子，从内部毁灭强大的利维坦，并杀死这个有朽的上帝。”<sup>③</sup> 施米特所指的“有朽上帝”正是霍布斯说的“国家机器”。

在密尔这里，对于思想与行动给予了清晰区分，思想因其内在性而保持自由。行动自由必须被限制在不损害他人的个体范围之内。但是，人的行为并不是像动物一样只受因果关系的制约，人也不是机器，思想只保留在芯片之中。人是一种“意义的动物”，他会根据自己的价值观与意义感来行动。马克思非常敏锐地看到，“理论一经掌握群众，也会变成物质力量”。<sup>④</sup> 因为

① Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, trans. George Schwab and Erna Hilfstein, Westport: Greenwood Press, 1996, p. 56; 译文参考了 [德] 施米特:《霍布斯国家学说中的利维坦》，应星、朱雁冰译，华东师范大学出版社 2008 年版，第 93 页。下同。

② Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, trans. George Schwab and Erna Hilfstein, Westport: Greenwood Press, 1996, p. 61.

③ Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, trans. George Schwab and Erna Hilfstein, Westport: Greenwood Press, 1996, p. 57.

④ 马克思:《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社 2012 年版，第 9 页。

人不单单只是一个会思想的动物，更是一个会行动的动物，会根据内在思想与信仰来行动。

与密尔不同，施米特非常警惕这种思想与行动的一致性。恰恰在这里，施米特看到，“路德结构”经过一系列嬗变，在个体主导下的“内在世界”会滋生出自己的力量，一种沉默的、安静的反作用力就会在内心茁壮成长起来。外在力量看似强大，如果公共权力只想保持其在外在领域的权力，当国家只像霍布斯所设想的那样，把信仰赶到个体私人内心之中，那么在“路德结构”中，“在内外之别得到认可之时，内在对外在的优越性以及私人对公共的优越性，实质上已经是明显的事实”。<sup>①</sup> 看似只是内在的价值观念，对于统治者主导的公共世界却具有优先性。因此，当人们在价值观念上发生分裂时，必将导致公共与外在权威因其空心化而丧失生命力。“现代国家组织这种精妙装置要求统一的意志和统一的精神。当更多形形色色又彼此相争的精神暗中动摇这个装置时，这台机器以及法制国家的合法性体系很快就会变得支离破碎。”<sup>②</sup>

施米特指出的这个问题事实上是在呼应黑格尔对于路德的解读。在黑格尔的解读中，路德首先区分了“内外之别”，确立了“内在世界”之于“外在世界”的优先性，由此也确立了现代世界“个体”的地位；“内在性”之所以具有优先性，是“内在性”内蕴了上帝所代表的普遍性与无限性；一个崇尚彼岸世界蔑视此岸世界的宗教，因为“内在性”的溢出，而从此肯定了此岸世界，这便是现代世界的秘密。经由洛克与密尔的演变，“个体”被确立为最高主权者，代表普遍性的上帝却在“个体”中悄悄隐退。经过这一变更，在“路德结构”依旧保持的前提下，世界就会发生另一种变化。施米特分析了其中蕴含的危险：“内外有别”斩断了“外在世界”的内在支撑；“上帝隐退”抽取了“内在世界”的统一性，“内在世界”由此处于“诸神之争”的境地；内在性之于外在世界的优先性则导致了“内在支离破碎”的外在化，在施米特时代这表现为一个“碎片化”的魏玛，而施米特则走向了政治上的反动。自由主义建立自身的原则恰恰成了自身失败的原因。施米特的质疑是否在现代世界被彻底解决了？如果没有基本价值观念的底线，那么在当代西方世界，这样一种“碎片化的种子”似乎还是有可能在更大范围内复活的。

（责任编辑：李 涛）

① Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, trans. George Schwab and Erna Hilfstein, Westport: Greenwood Press, 1996, p. 61.

② Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, trans. George Schwab and Erna Hilfstein, Westport: Greenwood Press, 1996, p. 74.