

中国现代科学全书 • 宗教学

CHINESE ENCYCLOPAEDIC SERIES OF MODERN SCIENCES • STUDIES ON RELIGIONS

● 段琦 陈东风 文庸 著

基督教学

STUDIES ON CHRISTIANITY

当代世界出版社

中国现代科学全书 ● 宗教学

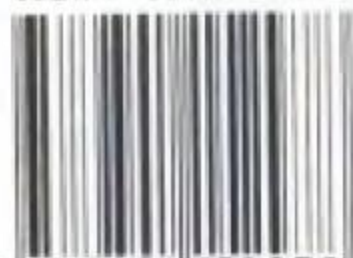
CHINESE ENCYCLOPAEDIC SERIES OF MODERN SCIENCES ● STUDIES IN RELIGION

责任编辑：朱 锐

封面设计：文理工



ISBN 7-80115-297-2



9 787801 152978 >

ISBN 7-80115-297-2 · B 15

定价：26.00元

中国现代科学全书·宗教学

基督教学

段琦 陈东风 文庸 著

当代世界出版社

图书在版编目(CIP)数据

基督教学/段琦,陈东风,文庸著. —北京:当代世界出版社,
2000.6

(中国现代科学全书·宗教学)

ISBN 7-80115-297-2

I.基… II.①段…②陈…③文… III.基督教-研究 IV.B97

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 10445 号

中国现代科学全书·宗教学

基督教学

段琦 陈东风 文庸 著

出版·发行/当代世界出版社

经销/新华书店

印刷/北京市社科印刷厂

开本/850×1168 毫米 1/32

印张/13

字数/325 千字

印数/1-3,000 册

版本/2000 年 6 月北京第 1 版

2000 年 6 月北京第 1 次印刷

网址:<http://www.cesms.com.cn>

电话:010-64851686

书号:ISBN 7-80115-297-2/B·15

定价:26.00 元

出版声明/版权所有,翻印必究。

中国现代科学全书总编辑委员会

名誉主编	胡 绳	钱伟长	吴阶平	周光召
	许嘉璐	罗豪才	季羨林	王大珩
	郑必坚			
主 编	姜士林	郭德宏	刘 政	程湘清
	卞晋平	王洛林	许智宏	白春礼
	卢良恕	徐 诚	王洪峻	明立志

宗 教 学 编 辑 委 员 会

主 编	吴云贵			
副主编	李富华	黄陵渝		
编辑委员	(以姓氏笔画为序)			
	王俊荣	文 庸	冯今源	朱越利
	李富华	吴云贵	张风雷	陈东风
	陈 敏	段 琦	黄夏年	黄陵渝
	魏德东			

序

宗教是人类的智力发展到一定水平出现的一种社会、文化现象。宗教观念最初所反映的是人与自然的关系,人类社会组织出现后,社会关系成为宗教精神世界的主要内容。因此,人们通常从认识论和社会发展角度理解和研究宗教,把自然根源与社会根源视为宗教赖以生存和发展的两个基本条件。在当今世界上,各种宗教作为传统文化、伦理道德的重要体现,仍有经久不衰的影响,可以说世界上不存在没有宗教的民族,不存在没有宗教的国家。宗教现象的长期性、普遍性、复杂性,宗教内容的广延性、丰富性,使宗教研究不仅成为必要而且成为可能,这是宗教学得以形成、发展的主客体条件。

长期以来,人类对宗教的认识有两种倾向,形成两种不同的宗教界说。一种是主体界说,称为“在教言教”,即宗教信仰者从自己的宗教感受来言说对宗教的理解、感悟。另一种是客体界说,称为“教外言教”,它所表达的是宗教研究者从外部观察和研究中对宗教的认识和描述。两种途径,各有利弊,是一种互补的关系。近代兴起于世界各国的宗教学,从宗教、社会、历史、文化、伦理道德、哲学思辨、心理分析等各种视角研究宗教,从宗教产生、发展、演变的客观规律加深对各种宗教传统的理解,使宗教学科的内容不断丰富、扩延,使之成为一个包罗万象的人文、社会科学分支学科。同时也增加了学科的难度,对研究人员的素质提出了很高要求。

宗教研究,我国古已有之,未曾中断。但现代更加科学、系统的宗教学研究,则起步较晚,起点不高,同西方高度发达的宗教学

研究构成强烈反差。令人欣慰的是,改革开放新时期以来,在解放思想、改革创新精神的激励、鼓励下,我国宗教界迎来了企盼已久的春光,陆续出版了一批批成果,取得了长足的进步。这里推出的宗教学科的五部著作,皆由我国专门从事宗教研究的专家学者撰著,在总结、继承以往成果的基础上有所创新,体现了宗教学术研究的最新水平。

改革开放以来,宗教学术著作的出版,适时地满足了国人的精神文化需求,但从宗教学科建设角度出发,系统地总结了宗教各个分支学科研究成果的著作则很少见。这一缺失的一个后果是使许多对宗教陌生的读者对宗教知识殿堂望而生畏,不得要领,不知从何下手来涉猎宗教文化知识,也使相关学科的发展受到局限,难以从学科横向联系、学科互补的角度利用已有的宗教学研究成果。为了改变这种不尽如意的状况,我们借大型图书《中国现代科学全书》出版的良机,经过精心考虑,决定以五个分支学科各编著一本书来覆盖我国宗教学的主要领域。道教是中国土生土长的宗教,在中国传统文化中占有重要的一席之地,《道教学》编写的主旨之一就是在文化和学理层面为中国道教定位;佛教传入东土华夏大地后经历了中国化进程,成为中国文化的组成部分,对中国人的知与行有广泛而深刻的影响,《佛教学》理所当然地成为我国宗教学的重要分支内容之一;基督教常被国人视为“洋教”,但它在传入中国后也不同程度地经历了本地化的过程,《基督教学》所揭示的不仅有中国基督教,而且有更广泛的世界基督教的内容;伊斯兰教传入中华大地后,成为中国十个少数民族的文化载体,同样是中国文化不可分割的一部分,《伊斯兰教学》的撰写负有增强民族团结、共塑未来的特殊使命;犹太教历史上曾传入中国,如今几无信徒,但作为在世界上具有广泛影响的一种宗教,其地位不可忽视,《犹太教学》的撰写意在打开一扇窗口,使读者看到更广阔的宗教精神世界。

即将面世的宗教学科的五本书,是作者们在百忙中精心撰著的,无不凝聚着他们辛勤劳作的汗水。如今虽有“过程比结果更重要”的说法,但那说的是体育比赛的参与精神,我们还是愿意看到诚实劳动的结果受到读者的欢迎和赞赏。我们也欢迎对书中的不足和缺失提出批评、建议。

吴云贵

2000年6月于北京

目 录

序	(1)
第一章 基督教学概述	(1)
第一节 定义及概况	(1)
第二节 与其他学科的关系及研究的对象与范围	(6)
第三节 研究方法	(18)
第四节 基督教研究简史	(24)
第二章 基督教的起源与传播	(32)
第一节 基督教创立的时代背景	(32)
第二节 耶稣其人	(34)
第三节 由基督徒社团到基督教	(35)
第四节 初期教会	(37)
第五节 尼西亚会议	(39)
第六节 东西方教会大分裂	(41)
第七节 罗马教皇权势的盛衰	(44)
一、主教叙任权之争	(44)
二、教皇的“巴比伦之囚”	(45)
第八节 马丁·路德的宗教改革运动	(46)
一、来自教会内部的抗议	(47)
二、路德和他的论纲	(49)
三、路德的改革运动	(51)
四、改革运动的分化与分裂	(54)

第九节 新教主要教派的产生	(55)
一、茨温利在瑞士推行宗教改革	(55)
二、加尔文宗的兴起	(56)
三、英格兰的宗教改革	(58)
四、苏格兰的宗教改革和加尔文宗的建立	(61)
五、法国的宗教改革	(61)
六、尼德兰的独立	(64)
第十节 宗教改革后的天主教	(65)
一、天主教对宗教改革的反应	(65)
二、天主教的海外传教	(68)
三、梵蒂冈第二次公会议	(68)
第三章 基督教在中国	(70)
第一节 初入中国	(70)
第二节 再入中国	(71)
第三节 三入中国	(72)
一、“利玛窦的规矩”	(73)
二、南京教难	(76)
三、历狱	(78)
四、中国礼仪之争	(82)
第四节 四入中国	(88)
一、东正教进入中国	(88)
二、基督教新教进入中国	(88)
三、基督教与拜上帝会	(90)
第五节 20 世纪的自立和本色化运动	(92)
第六节 解放后教会的革新运动	(98)
一、中国基督教三自革新运动	(98)
二、中国天主教自立革新运动	(99)

第四章 基督教经典	(102)
第一节 《圣经》	(102)
一、《旧约圣经》	(103)
二、《新约圣经》	(115)
第二节 《次经》与《伪经》	(122)
一、《次经》(Apocrypha)	(122)
二、《伪经》(Pseudepigrapha)	(123)
第三节 《圣经》的中文译本	(125)
一、景教译本	(125)
二、天主教译本	(125)
三、基督教新教译本	(126)
第四节 当前国内《圣经》研究概况	(128)
第五章 基督教的圣礼与节日	(131)
第一节 基督教的圣礼	(131)
一、圣礼教义的发展	(131)
二、圣礼	(133)
第二节 基督教的主要节日	(155)
第六章 基督教神学	(157)
第一节 神学的概念及其历史沿革和分类	(157)
第二节 基本教义神学	(160)
一、上帝论	(161)
二、基督论	(164)
三、救赎论	(166)
四、圣灵论	(167)
五、人性论	(168)

六、教会论	(169)
七、圣事论	(171)
八、恩宠论	(172)
九、终极论	(173)
第三节 当代神学的主要流派	(174)
一、自由派神学	(175)
二、新正统派神学	(178)
三、福音派神学	(181)
四、天主教神学	(183)
第四节 当代神学的发展趋势	(186)
一、世俗化	(186)
二、多元化	(187)
三、神学思想两极分化日趋严重	(187)
第五节 当代中国基督教新教本色神学的构建	(189)
一、历史的回顾	(190)
二、50年代中国基督教新教神学的构建	(195)
三、80年代至90年代初中国基督教新教 神学的构建	(199)
四、近年来中国基督教(新教)神学所做的努力	(208)
第六节 当代中国天主教本地化的努力	(212)
第七章 现代基督教社会运动	(232)
第一节 拉美解放神学运动	(232)
一、解放神学的产生	(233)
二、解放神学的主要思想	(236)
三、解放神学在与教会保守势力的斗争中 艰难地发展	(243)
第二节 普世教会运动	(256)

一、现代普世教会运动的兴起和世基联的成立	(257)
二、60年代以来新教普世教会运动的发展	(261)
三、罗马天主教的大公运动及与世基联的关系	(273)
第三节 基督教女性主义运动	(285)
一、西方基督教女性运动的产生与发展	(285)
二、基督教女性运动的基本思想、方法和种类	(292)
三、对妇女授任神职的争议及其神学依据	(310)
第四节 基督教生态环境运动	(315)
一、当代西方教会环境意识发展概况	(315)
二、教会对待生态环境的三种主要模式	(328)
第五节 现代福音运动	(340)
一、现代福音运动的形成	(340)
二、60年代以来当代福音运动的多元化	(347)
三、80年代以来福音运动政治化——新基督教 右派的形成及其活动	(354)
第六节 当代天主教革新运动	(368)
一、天主教内的各项革新	(370)
二、调整天主教与外部世界的关系	(381)
结束语 基督教今后的发展趋势	(392)
参考文献	(398)
后记	(401)

第一章 基督教学概述

第一节 定义及概况

基督教育学是研究基督教以及与之相关学科的总称。因此要了解基督教学首先必须弄清基督教的概念。

“基督教”一词在英语中称 Christianity,是指信奉耶稣基督为救世主的所有教派,即包括罗马公教(Catholic)、正教(Orthodox)、新教(Protestants)三大派及其它一些小教派。它与佛教、伊斯兰教并称世界三大宗教,但较之佛教和伊斯兰教它在世界各地分布更广、占人口比例更高、影响也更大。根据《大英百科》(1990年版)报导,全世界基督徒约有35亿,占世界60亿人口中的半数以上。但一般认为约占世界人口的三分之一,或四分之一。

“基督教”这一称谓有时在中国比较混乱,往往有广义和狭义之分。广义的基督教,也就是英语中的 Christianity 之意;狭义的基督教则是指其中的新教,即英语中的 Protestants。这种状况是由于历史原因造成的,因为长期以来华人都习惯把新教称为基督教。大陆的新教教会也从不称自己为新教,只称基督教或耶稣教,而将罗马公教称为天主教,正教称为东正教。港、台华人为解决这一混乱状况,把广义基督教称为“基督宗教”,以与专指新教的狭义基督教相区分。这一用法现已渐被一些大陆学者所采用。但本书仍沿用中国学术界原有的用法,基督教一词专指广义基督教,而狭义基督教则称之为新教。

由于基督教三大派系是在历史发展过程中逐渐分化产生,因此其信仰虽大体相同但在具体的教义神学和教制礼仪方面也有不

少不同之处。这些从许多方面反映出来,例如,基督教各派都以圣经为其经典,圣经也称《新旧约全书》,其中《旧约》是继承了犹太教的经典,《新约》则是基督教所特有的经典。基督教各派所信奉的《新约》各章节大体相同,但《旧约》则有所不同,东正教和天主教的内容比新教要多几卷。在对待基督教历史上召开的世界主教会议(又称公会议)的态度上也不尽相同。一般而言,三大流派都承认公元325~787年间举行的前7次公会议,但对以后的各次公会议则态度各不相同。天主教承认历史上共召开过21次公会议,而东正教对第8-21次公会议概不承认,认为它们只能代表西部教会和天主教的主教会议,而不能代表世界主教会议。而新教则对16世纪宗教改革之后天主教召开的公会议一律不予承认。

基督教各派有不少共同的信仰,例如都信奉“三位一体”的上帝,即相信上帝是唯一的真神,而它有三个位格——圣父、圣子和圣灵,这三个位格互不混淆,但其本质相同、本体相通、神性相通,由此联结成一体,世界万物都由这一上帝所创造和主宰;都相信人类始祖亚当和夏娃因偷食“禁果”而犯了罪,这种罪世代相传,被称为“原罪”,它使整个人类陷入罪中,无法自拔;上帝爱人类,不惜派遣其爱子耶稣道成肉身,降世为人,代人受过,被钉死在十字架上,以救赎人类,人们因信基督而罪得赦免,由此得永生。因此耶稣的降生和牺牲是上帝与人立的新约,宣告上帝与犹太人所立旧约的结束,从而带来上帝救赎全人类的福音。基督教各派教义神学基本内容都大体相似,包括上帝论、基督论、圣灵论、人论、教会论、圣事论、终极论等方面。而对这些的解释基督教各派则不尽相同,各有所侧重,有时甚至完全相左。东正教和天主教较重视圣母论,而新教则无此论。所有这些神学论证都力图阐明人与上帝的关系,而当代基督教神学则愈来愈重视阐述上帝-人-自然三者间的关系。

在圣礼方面,新教只有洗礼和圣餐两件,而天主教和东正教除

了这两件外,还有五件(详见第五章)。在教会建制方面,基督教各派都有较严密的组织形式,都有神职人员主持教务工作,但对神职人员所起作用的理解有所不同。在这方面天主教和东正教比较一致,认为他们起着神与人(信徒)交往的中介作用,而新教则否定这种作用,强调人人都可与上帝直接交通,无须神职人员作中介,牧师只是起着牧导、为信众服务的作用。各派具体的组织形式也各不相同,天主教是教皇制,即教皇为全世界天主教教会的最高领袖,下设有各级主教,再下一级是神父、执事等,组成了金字塔型的教阶制,有时这种建制也称主教制,因为教皇也称罗马主教;东正教是牧首制,即由牧首-主教-司祭组成教阶制,但它不像天主教有自上而下的统一的世界性组织,而是基本以国家民族为单位建成各自独立的东正教会,现全世界有19个独立机构,君士坦丁堡的牧首享有普世牧首的称号;新教所包括的教派众多,各教派都自成体系,其体制复杂多样,有长老制、公理制、主教制、联邦制等等,在实施主教制的一些教派中,其主教的权限远不如天主教和东正教大,新教绝大多数教派的神职人员只有牧师,仅少数教派中有主教。此外这三派还有不少其它差别,例如天主教神职人员不能结婚,新教的牧师(或主教)则都可以结婚,东正教主教不能结婚,但一般司祭则可以结婚等等,这些较小的差别在此不一一列举。

基督教起源于一世纪上半叶罗马帝国统治的巴勒斯坦地区(当时为犹太地),通常认为其创始人是拿撒勒的耶稣。初时基督教作为犹太教的一个异端派别出现,在穷苦的犹太人中传播,约在一世纪中期由于保罗等人的努力,将这种信奉耶稣为基督(救主)的信仰传到东地中海沿岸各地的非犹太人中,并最终与犹太教彻底分离,走向世界,成为一个独立的新宗教。初时基督教主要成员是穷苦的贫民和奴隶,曾引起罗马统治者的怀疑和敌视,但随着一批知识分子和富裕阶级的加入,基督教在罗马帝国的影响扩大,一些明智的统治者更注重对它的利用。公元4世纪,罗马皇帝君士

坦丁大帝大力扶植基督教,使其得到更为迅速的发展,公元392年罗马帝国最终将基督教定为国教。

基督教从创立起,就存在着东西方两种文化的分歧。东部教会以希腊文化为基础,神秘主义色彩浓重;西部教会以拉丁文化为基础,注重律法。这种分歧体现在对教义神学的理解上,325年尼西亚信经的通过就因这类神学分歧而颇费周折。330年君士坦丁大帝将帝国的首都从罗马迁往君士坦丁堡,从此更加深了东西部教会争夺教会首席权的斗争。由于罗马远离君士坦丁堡,皇帝难以控制,尤其是476年西罗马帝国灭亡之后,罗马主教在西部教会的地位更为突出,最终发展为天主教传统的教皇制。而东部教会则始终依附皇权,发展为以君士坦丁堡牧首为首席地位的正教传统。1054年东西两部分教会终因权力之争和神学分歧而导致彻底分裂,罗马教皇与君士坦丁堡牧首都将对方开除教籍,从此西部教会正式称为罗马公教,东部教会则称为正教,又称东正教。其后随着东罗马帝国的衰亡,东正教按民族和地区分化为15个相互独立的教会,而君士坦丁堡牧首保持名誉上的首席称谓,即“普世牧首”。

中世纪天主教在西欧是封建制度的支柱。在1096~1291年的近200年中教会以收复耶路撒冷圣地为名进行了8次十字军东征,给东西方人民都带来了巨大的灾难,但它在客观上促进了东西文化的交流,东方灿烂的文化使当时落后的西方人耳目一新,大大开扩了他们的眼界,为日后西欧文艺复兴运动的产生奠定了基础。

14世纪起欧洲兴起了文艺复兴运动,对罗马教会神本主义思想进行了冲击,人文主义抬头,与此同时,新兴市民阶级力量逐渐壮大,这些都为16世纪宗教改革运动创造了条件。1517年德国的马丁·路德首先拉开了宗教改革的帷幕,他高举圣经的绝对权威反对教皇和神职人员的特权,从此新教从罗马天主教会内脱颖而出。于是基督教由原来的两派变为三大派:东正教、天主教、新教。随

着时代的变化,新教形成了愈来愈多各不相同的教派。

自 1496 年哥伦布发现新大陆,随着欧洲殖民主义势力向海外扩张,基督教各派,尤其是天主教和新教各派加强了传教工作。天主教成为拉丁美洲人民的主要信仰,新教在北美洲取得主导地位。19、20 世纪以来,基督教各派又进而在亚非等非基督教传统的国家进行了大量的传教活动,并在有些国家取得迅速发展。

20 世纪,由新教首先发起的世界基督教合一运动有所进展,在此基础上于 1948 年在阿姆斯特丹正式成立了世界基督教联合会(又称世界基督教协进会),新教主流派和一些东正教教会参加了这一组织,罗马天主教会虽没有参加,但在其后与之有一定的联系。该组织只是联谊性的,对任何参加的教会组织都无行政上的制约作用。

1962~1965 年罗马天主教会为适应现代社会的发展,召开了举世闻名的第二次梵蒂冈大公会议,进行全面改革,积极开展与其它教派以及不同意识形态间的对话等活动,使天主教以新面貌出现,扩大了天主教在现代社会的影响。

世界基督教自第二次世界大战后,尤其是从 60 年代以后发生很大的变化,一是反映在当代基督教神学思想活跃,呈多元化趋势,有些与当代社会、政治、经济、环境等密切结合,产生了解放神学、妇女神学、黑人神学、生态神学等新兴的神学思想;二是反映在基督教各派都比以往更加积极地参预社会,就连以往只关心个人灵魂得救,对现世漠不关心的保守派也从其保守的立场愈来愈关注社会,由此他们同基督教内的自由派,或称开明派之间在对社会一系列问题的看法上斗争激烈,具体而言就是对传统家庭伦理道德(包括性解放、同性恋、妇女在家庭中的地位、离婚和再婚等问题)、对生命伦理的看法(包括堕胎、节制生育、安乐死、克隆、死刑等等)、对生态环境问题、妇女解放、种族歧视、经济平等、战争与和平等等问题的理解上双方均有很大的差距,甚至观点完全相左;三

是反映在近几十年来,以基督教名义出现的各种形式的新兴宗教层出不穷,有些吸收了东方宗教中的神秘主义,有些加进了所谓现代科学的成分,有些把教主说成是耶稣基督的再现,还有些强烈鼓吹世界末日的来临,其中一些竟走上了危害社会的极端道路。

基督教传入中国先后有四次,第一次是在唐贞观九年(公元635年),称为景教。会昌五年(845年)唐武宗灭佛,基督教被殃及,由此基督教在中原消失。第二次是公元13世纪末至14世纪中叶的元代,称为“十字教”或“也里可温教”,但随着元代在中国的衰亡基督教也消失了。第三次是在16、17世纪的明清之际,以利玛窦为代表的一批天主教会内的耶稣会传教士来华传教,取得一定的成果,后因来华传教士中有人对利玛窦的在华传教方针进行攻击,引发了“中国礼仪之争”,而罗马教廷则支持后者,导致康熙禁止基督教在华的传教活动。第四次是鸦片战争之后,基督教凭借不平等条约在华传教,引发了大量的教案和20世纪20年代的非基运动。与此同时,爱国的中国基督徒在20世纪初发起了中国基督教自立运动以及其后的本色化运动。解放后,中国基督教会继承了这种爱国传统,切断了与外国修会和差会的联系,发起了自治、自养、自传的三自革新运动,有力地推动了中国教会的本色化。

第二节 与其他学科的关系及研究的对象和范围

基督教学研究的对象是与基督教有关的各种学科,所涉及的范围包括政治、经济、社会、历史、地理、考古、人物、经典、神哲学、教义、法律、道德、思想、文学、音乐、美术、建筑、教会组织、传教活动、礼仪、节日等等,可以说人文科学所涉及到的内容,基督教研究都有涉及。而这也正反映它与有关学科的密切关系。

基督教与历史的关系,可以说基督教史基本反映了欧洲的历史

史,同时影响了世界历史。从4世纪君士坦丁大帝大力扶植基督教开始,到近现代,欧洲历史上发生的重大事件可以说无一不与教会有关,例如,西罗马帝国的灭亡使基督教得以向蛮族人传播,并无形中突出了罗马主教的地位并最终形成天主教会的教皇制;查理曼时代(768~814)形成的卡洛林王朝(752~887)文艺复兴局面就是因皇帝授权教会办学校而造成;11~13世纪为时近200年的十字军东征更是以教会收复圣地的名义发起的;14世纪的文艺复兴也与罗马教会有直接或简接的关系;哥伦布发现新大陆后第一件事就是向土著传播基督教。当葡萄牙和西班牙为争夺海外势力而产生矛盾时,教皇出面为它们划界,这就是历史上有名的教皇子午线;西方国家在向外扩张时,也都向殖民地强制推行基督教;历史上有名的马丁·路德宗教改革与德国农民战争也都是以基督教思想为基础;17世纪理性主义的出现也正是在宗教改革基础上的产物,因此也与基督教有着直接关系;基督教从15世纪末随着西方国家向海外扩张也强行向亚非拉广大地区传播,由此在那些国家和地区的历史上基督教也成为重要内容,例如,我国近代史上的大大小小的各种教案以及20世纪20年代的非基运动等等都是研究中国近现代史必不可少的内容。

正是由于基督教在近二千年的西方史和世界史中扮演着重要角色,因此引起了众多学者对基督教各种史实进行研究,包括基督教历史事件、人物和文献等等的考据及历史的编纂等,撰写了成千上万部基督教史学著作,在编纂方面有按年代划分的,也有按地理划分的,或按专题、专人划分的。

按年代划分的包括各类通史、分期史、编年史、断代史等。在形形色色的通史中,有基督教通史,或基督教三大派各自的通史,有东正教或新教中某一派别、天主教某一修会的通史,如俄罗斯正教会的通史,或德国路德宗的通史,或是耶稣会的发展史等。分期史的研究一般可分为基督教的起源、早期基督教史、中世纪教会

史、宗教改革史、近代基督教史、现代或当代基督教史等的研究,这类著作在国外层出不穷,国内有关的著作和译作也陆续出现。如今国外学者对基督教研究愈来愈细,因此分期的年代也愈来愈短,如宗教改革时期有些对其中的几十年甚至几年进行详细研究。至于基督教的编年史和断代史的研究也有一定数量。

按地理划分基督教史学研究,可分为世界基督教史、地域和国家的基督教史,如美洲基督教史、欧洲基督教史,或法国基督教史,中国基督教史、美国基督教史等等,此外还有属于方志类对某一小地区的基督教史的研究。

一些学者从事专题史的研究,其中有对基督教历史上著名人物的研究,如圣徒、著名神学家、各教派的创始人、领导人、教皇等人的研究,其中尤其对耶稣的研究为数最多。还有人从事对某一历史事件的研究,如中国基督教教案研究。也有对某些与基督教有关的社会运动的研究,如基督教社会主义运动史研究。

在对这些史学的研究中有许多从事考证的研究,这也反映了基督教与考古学及考证学的关系,其中包括对历史人物的考证、历史事件和文献的考证。对历史人物考证中最多的的是对耶稣的考证,因为自 19 世纪以来许多学者对历史上是否真有耶稣其人提出质疑,由此引起基督教内外广泛的争论,对耶稣各种考证的研究著作数不胜数,其中对在都林发现的耶稣裹尸布真伪的考证在基督教历史上十分有名。较重要的基督教历史文献考证是 15 ~ 17 世纪对《伪伊西多尔教令集》的考证,这些文献在中世纪一直作为教皇拥有世俗权力的根据,但经考证后认定其中大部分为伪书,尤其一份被称为《君士坦丁赠礼》的伪书,历代教皇都以此文献为根据,向罗马以外的四个宗主教地区和西欧各国国王提出权力要求。这些文献的考证从根本上动摇了罗马教皇在西方各国的世俗权力。

基督教与考古学关系最密切的例子之一也许是 19 世纪以来兴起的圣经考古学。该学科使人们对圣经所记载的时代背景逐渐

有了愈来愈深入的了解,尤其是 20 世纪以来与圣经有关的十大考古发掘,被视为“揭开圣经世界真貌”的发现。其中最有名的是 1947 年至 1956 年在死海西北部库姆兰地方陆续发掘的 11 个洞穴内成千上万的古代手抄经卷残篇,统称为《死海古卷》,被称为“当代最伟大的文献发现”,内有大量的公元 1 世纪前后的圣经某些章节的古抄本,不仅包括《旧约》的内容,还有《次经》、《外传》、《伪经》等,以及一些原抄写者社团的规章文件。这些文献对了解基督教起源的时代背景有着极其重要的意义。许多圣经学者对此作了大量研究,取得了极有价值的成果。

与圣经考古学有关的还有圣经解经学和圣经批判学,也称圣经考证学或圣经评断学。

圣经解经学随着历史发展而发展,由原来的以经解经,发展为从圣经以外去发掘其经文及经义的历史沿革,并对各种不同时期流行的不同版本,或同一时期流行的版本进行比较研究,以识别其内容的真伪,经文的变化。例如,对旧约中《摩西五经》经文的研究,最后考证出它们并非摩西所作,而是由几种不同年代的底本结合而成。

圣经批判学,或考证学则有从史学上的考证,也有从文学体裁等方面的考证。史学上的考证主要通过对圣经早期抄本的研究,确定其成书的年代、作者及古代犹太民族史和基督教的起源。也有学者专门对各种抄本进行详细研究,确定其真伪。从文学上考证着眼于圣经文学的各种体裁、风格、语言和修辞特色、表现手法和技巧等等。也有的研究圣经如何从口传文学发展为文字经典的历史过程。总之在国外圣经研究是一门大学问。而对圣经研究的这些方法反映了基督教与有关学科的关系。

基督教与欧洲哲学史和思想史的关系也是不言自明的。原始基督教本身就产生于古代希腊化的犹太教中,它吸收了新柏拉图主义、新毕达哥拉斯主义和斯多噶派等古希腊哲学思想,将它们与

犹太教中的“公义的上帝”、“上帝的选民”、“弥赛亚”(救世主)等思想密切结合而成,因此从一开始就借助于古希腊罗马的哲学,而且从创建起它就包括基督教的世界观、人生观、认识论、伦理价值观等等哲学内容。实际上基督教教义神学中包含着大量的哲学问题,而这些正是基督教哲学所研究的对象。早期教会的教父们为了争取统治者对基督教的支持,写了一批阐明基督教基本教义神学思想的护教著作,被称为教父学。所有这些作品都是用希腊哲学来阐述神学。例如,奥利金的《基督教原理》中用“单子”解释上帝,用“逻各斯”(道)说明基督。五世纪的著名神学家奥古斯丁使希腊思想和希伯来思想得到更好的融合升华,由此他被誉为第一位“西方思想家”。从基督教本身的教义神学内容看,奥古斯丁主要用古希腊哲学家柏拉图的“绝对理念”思想去论证其神学。

中世纪哲学的主体是经院哲学,它在对教义神学的论证过程中呈现其存在与思维间关系的这一哲学基本的思辨方法。早期经院哲学起源于9世纪,到11世纪已逐渐将逻辑学运用于神学问题的讨论,使“经院哲学”进一步得到了发展。经院哲学在讨论“一般”与“共相”这两个词到底只是名称,还是确确实实存在的“实有”而展开了长期的争论,这就是中世纪有名的“唯名论”和“唯实论”之争。11世纪唯实论经院哲学之父为安瑟伦,也是教会正统经院哲学的奠基人,最著名的是他对上帝存在的本体论证明。而13世纪的托马斯·阿奎那的系统神学使正统经院哲学达到了顶峰,他对上帝的论证采取的是亚里士多德的哲学体系,论证上帝是“第一推动力”、是“第一因”等。而“唯名论”则更具有理性主义的怀疑成分,被恩格斯誉为具有“唯物主义的最初形式”。不论哪种论证方法对欧洲哲学史和思想史的发展都起着极其重要的作用。进入近现代以来,基督教哲学思想力图用理性神学使理性与信仰调和,而当今的基督教哲学更多的是与社会相结合,包括进一步发展完善了人本主义思想和社会福音的思想。

与基督教哲学不可分的是基督教的教义神学,它们是基督教研究中最核心的部分,即信仰部分。所谓神学就是研究神的学问,用著名神学家奥古斯丁的话说,就是“关于神的理论或论述”。对神的解释或理解,基督教不仅因教派不同而不同,而且也随时代的变化而变化。即使同一时代、同一教派,对神的理解也不尽相同,每个神学家都有自己对神的独特看法和解释,由此形成了许多神学体系和流派。神学的地位也随时代的变化而变化。中世纪,它被视为最高的学问,由它统辖哲学、科学和法学。今天神学已不再能对世俗社会起到这一作用,但仍是基督教研究中至关重要的内容,不了解神学就无法真正了解基督教。各教会所确认的正统神学也随着时代变化有所调整,例如,中世纪早期,西部教会把奥古斯丁的神学立为正统神学,13世纪之后,罗马天主教会则以托马斯·阿奎那的神学为其正统神学,并从那时起,神学论证的范围扩大到基督教全部教义,包括上帝、基督、人性、教会、伦理、虔修等等。16世纪宗教改革后新教各派都有其自己的独特神学,神学分支更多,其中影响最大的是马丁·路德、加尔文等人的神学思想。进入20世纪,神学流派和思想更趋多元化,涌现出许多新神学,例如,新正统神学、存在主义神学、希望神学、过程神学、危机神学、世俗神学、政治神学、解放神学、妇女神学、黑人神学、生态神学、合一神学、文化神学、对话神学等等。

研究基督教不可能不研究它与政治的关系。因为基督教长期以来在西方历史上处于万流归宗的地位,与政治有着千丝万缕的联系。中世纪教会凌驾于国家之上,由此王权与教权之争一直是一个突出的问题。11世纪至13世纪历时200年的8次十字军东征完全是在“圣战”名义下进行的侵略行径。另一方面,欧洲的资产阶级革命也是深受宗教改革运动的影响之后才产生的。17世纪之后,西方各国逐渐摆脱了教会对政权的控制,愈来愈多的国家实施政教分离,但教会的影响却始终强烈地存在。例如美国,每当

社会道德滑坡,就会自发地形成自下而上的宗教复兴运动。今天美国国内保守势力抬头,共和党在基督教右派的支持下控制了国会,在很大程度上是与美国人民对近几十年来国内传统道德的沦丧不满有关。在一些基督教属于非主流文化的第三世界国家中,基督教与政治也分不开,因为这些国家基督教的传人大多伴随着殖民主义和帝国主义的侵入,因此研究这些国家的基督教时必须考虑到这一背景。例如,中国基督教的第四次传人就是在鸦片战争失败、清政府签订了不平等条约的背景下,正因如此,中国的民族自尊心受到伤害,这也是导致 19 世纪下半叶在中国发生大量教案的原因之一。当今如何处理政权与教会的关系不仅为各国政府所重视,而且也是教会如何适应现代社会所必须考虑的重要问题。不仅如此,当代基督教在与社会密切结合的同时,对如何维护社会正义和世界和平等问题十分关注,对受歧视的穷人、妇女、黑人等给予更多的关怀,这些在神学思想上都有体现,形成了所谓政治神学,像上面所说的解放神学等即属于此类神学,这种现象可称之为神学政治化。另一方面,有些党派是以基督教名命,如基督教民主党,或基督教社会主义党等,其政党的基本纲领吸收了某些基督教的神学思想,可以说这是政治神学化的表现。基督教与政治这种密不可分的关系成为许多教内外学者研究的好题材。

基督教各派在历史上召开过多次会议,有些会议十分重要,与社会政治的变化有着密切的关系。对基督教基本教义的确立和为适应社会所作的调整起着举足轻重的作用。这些会议往往成为基督教研究者重点研究的对象,例如,基督教历史上的尼西亚公会议、查尔西顿公会议、特兰托公会议等。当代最重要的会议是罗马天主教会在 1962~1965 年召开的第二次梵蒂冈大公会议。该会议对传统天主教教义神学以及礼仪等多方面作了大量的改革,它标志着罗马天主教会与现代社会相适应的历史性转折。要了解当代天主教就必须对这次会议及会议文献作大量的研究,世界各国

许多学者都在从事这方面的研究工作。

基督教从犹太教那里继承了重视律法的传统,例如《上帝十诫》也是基督徒要遵守的基本律法。公元4世纪,基督教成为罗马帝国国教后,把其它信仰都视为异教,并把本教内不同意见者也定为异端,加以排斥和迫害,由此发展出教会法庭和教会法,最典型的就是中世纪的异端裁判所,它通过异端裁判法将成千上万人送上了火刑架。因此对这些方面的研究也是基督教研究中的重要内容。教会法的出台通常都吸收部分世俗立法,如早期的罗马法和查士丁尼法典等有关内容,又吸收了部分公会议的决议和某些地方教会法案等等而形成的。历史上较著名的集大成的教会法有《东方教会法纲要》(属东正教教会法)和《天主教会法典》(属罗马天主教)。这些法典都是重要的研究对象。实际上教会法早在中世纪就是一门专门的学科,一些大学专设有有关课程。

与律法有关的是基督教与道德的关系。基督教的《十诫》中规定了孝敬父母、不可杀人、不可奸淫、不可偷盗、不可作假见证陷害人、不可贪图别人的房屋、妻子等及其它财物;耶稣又进而教导信徒要爱人如己,这些诫命和教导使不少真正虔诚的基督徒成为道德高尚的人。基督教创立之时,正是罗马帝国十分强大而又非常腐败的时期,统治者过着骄奢淫逸生活,在放荡、肉欲中寻求刺激,而对被他们征服的弱小民族,尤其是奴隶进行残酷剥削和镇压。面对反抗无望的状况,基督教采取了以精神解放代替武力反抗的态度,也就是以道德的力量战胜邪恶的世界,宣扬天国近了,要人悔改,并提倡禁欲,认为享乐和聚财都是罪恶,要求信徒忍辱负重,洁身自好,提倡在上帝面前人人平等的思想。这些思想是对当时罗马帝国统治者腐化及残暴统治的批判,由此争取了民心,并在历经十次大迫害中仍能在罗马帝国内广泛传播。基督教在欧洲占统治地位后,虽然对统治阶级的批判性大为减弱,而且教会形成阶梯式的严密的教阶制,但每当教会腐化时,往往会自下而上发起改革

运动,反对买卖神职、神父娶妻纳妾和教会聚敛财产等等,历史上较著名的有10世纪的克吕尼宗教改革运动以及12、13世纪被教会视为异端的卡特里派和韦尔多派运动。实际上16世纪马丁·路德的宗教改革也可视为道德革新运动,因为他首先是对罗马教廷通过不正当手段(出售赎罪券)敛财的方式提出异议,而后的加尔文的宗教改革对道德的要求就更严了。近年来美国基督教右派十分活跃,他们高举要恢复基督教传统道德和基督教的美国的旗号,争取到相当多的群众,这从另一方面证明了基督教与道德的关系。总之,凡是研究基督教的都必定要涉及基督教道德,而西方至今维系社会道德的主要力量是基督教。

基督教与经济的关系也十分密切,尤其是要研究欧洲中世纪的经济不可能脱离基督教。原始基督徒社团提倡财产共有,共同生活。基督教成为国教后,每个信徒都要交纳什一税,即把收入的十分之一交给教会。在国家的支持下,教会,尤其是修道院拥有大量的土地,成为封建社会中最大的地主。另一方面,修道院对欧洲经济的发展也起了推动作用,如创建于6世纪的本笃会,早期会规要求隐修士要从事田间体力劳动,而且要读书。由此隐修士们不仅要从事各种日常宗教活动、读书等,还要垦荒,种植粮食、葡萄、进行酿酒、开办磨房等加工业及发展养殖和畜牧业等,这些规定使本笃会隐修院成为当时欧洲经济文化中心。随着欧洲城市和工商业的发展,教会与城市商人往往互相利用,控制了当地的经济金融命脉。这一点在意大利特别明显,罗马教皇利用其权力,向各国政府索取巨款,其年收入超过欧洲各国君王的总收入之和,为此引起国王对教皇的强烈不满。实际上,宗教改革的导火线也是由教会的经济问题——出售赎罪券而引发的。近现代,基督教各教派的经济各异,但一些大教派的经济收支仍为人们所关注,特别是梵蒂冈的经济始终令人瞩目,成为一些学者重点研究的对象。

基督教在科学、教育、卫生方面也都有涉足,对它们的研究也

是一个重要内容。教会素有重视教育的传统,中世纪时能读书的人都是僧侣。最早的大学开始于12世纪末的欧洲,是从当时有名的主教座堂学院和隐修院学院发展起来的,教师都是当时较有名望和特长的修士和神学家。实际上欧美一些最古老的著名大学,例如,牛津、巴黎、波洛尼亚、萨莱诺等大学的创办,都必须经教皇批准,有些则直接为罗马教廷控制和管理,因此都被视为教会大学。宗教改革后,新教也创办了一系列的著名大学,美国最著名的哈佛大学最初就是由麻省的清教徒建立,以后陆续建立的耶鲁大学、芝加哥大学等等也属新教创办的著名大学。中国最早的一批著名大学也是由西方教会建立,如辅仁大学是天主教创办的,燕京大学是由新教创办的。早期的各大学侧重面不同,有些以神学出名,有些以教会法和民法而著名,也有些以医学出名。而后分科则更多更细。

与学校有密切关系的是医院。基督教素有办医院的传统,这一方面是因为自大学形成起,就设置医科,另一方面,办医院也是教会的慈善事业。不少有名的医院都是由教会创办的。至今天主教教会办的许多医院,其护理人员由修女担任。对教会医院的研究也是一门学科。

基督教与科学关系密切。中世纪时,只有僧侣掌握知识,因此一些科学和天文学都始于修道院,教会虽有压制科学的一面,但并非全然采取这一态度,而只是压制在他们看来违背其教义神学的科学活动,例如,教会最初把哥白尼的“日心说”视为异端邪说,对其支持者布鲁诺、伽利略进行了迫害;即便如此,教会并没有压制全部的科学活动,而且就那时的科学家本身而言,包括那些受迫害的科学家也从未对信仰产生过动摇,例如伽利略等人,在作出科学论断时其本意均是为了证明上帝的伟大。今天的实验科学首先也是出自西方教会内。实验科学的鼻祖罗吉尔·培根本人是位唯名论经院哲学家,相信宇宙是由层出不穷的个别客观事物组成,知识

是通过人对个别事物的感觉经验中获取。还有些神哲学家较早就提出“灵魂中有物质”这些思想。马克思曾肯定唯名论经院哲学家邓斯·司各脱“求助于上帝的万能,即迫使神学本身来宣扬唯物主义”^①,这些事实对西方理性主义的产生奠定了基础。近现代,基督教对科学基本上采取的是调和态度,利用科学不断地修正完善其信仰体系,例如,当今多数教会承认达尔文进化论,认为进化本身也是由上帝支配的。1979年罗马教廷正式承认1633年对伽利略的谴责是错误的。现代许多基督徒科学家认为科学的发现非但没有排斥上帝,而是更加看到了上帝的光辉,或上帝的庄严与荣耀。基督教与科学的关系是现今很多学者热衷于研究的课题。

基督教文学、教堂音乐、绘画、雕塑和建筑都是人们进行研究的热点:

基督教文学的核心是圣经文学,其题材十分丰富,由圣经故事、格言、典故等组成。《旧约全书》可以说是希伯来文化的缩影,《新约全书》则体现了希腊化的希伯来文化。全书包括希伯来民族的神话传说、历史文学、启示文学、智慧文学、先知文学、民族史诗、抒情诗歌、传记文学、伦理文学,包括耶稣的传说及教诲、门徒的活动及书信等。圣经文学对千余年来欧美文学的影响之大是世界上任何一本书都无法比拟的。在圣经文学的基础上,基督教发展出各种教会文学,包括基督的故事、各种祷文、忏悔录、赞美诗、圣徒的传记、宗教戏剧等等。至于与圣经题材有关的其它文学作品在西方国家那更是数不清的。

基督教又称为歌唱的宗教,其教堂音乐可以说是世界各大宗教中最为丰富的。实际上,今天的欧美音乐主要是从基督教圣乐中发展而来的。其中,6世纪末的教皇格列高利一世所创立的平咏调和在此基础上发展来的歌谱为其后的五线谱的创立奠定了基

^① 见《马克思恩格斯全集》第2卷,第163页。

础,对欧美音乐的发展起着极其重要的作用。中世纪的《受难曲》和《福音颂歌》等直接取材于圣经题材,并由此发展出圣剧(清唱剧),形成了各种流派。宗教改革时期马丁·路德开创了新教的宗教音乐风格。近现代许多著名音乐家创作了许多圣乐,像亨德尔、巴哈、海顿、莫扎特、贝多芬等人都作过不少基督教名曲。现代音乐中,各种圣诞歌曲仍脍炙人口。美国的黑人灵歌等也为许多人所欣赏。

欧美有许多著名的基督教教堂,在建筑史上享有显著地位。自古到今的教堂大体上可分为巴西里卡式(长方形教堂)、罗马式、哥特式、拜占庭式、斯拉夫式(仿拜占庭式)、文艺复兴式、巴罗克式、洛可可式等等。这些建筑对世俗建筑有着巨大的影响。世界上著名的教堂真是数不胜数,例如意大利的比萨大教堂、德国的沃尔姆斯和美茵茨大教堂(罗马式),意大利的米兰圣心大教堂、英国的威斯敏斯特大教堂、法国的巴黎圣母院、德国的科隆大教堂(属哥特式)、梵蒂冈的圣彼得大教堂(文艺复兴式)、纽约的圣伯特里克大教堂(新罗马式),圣索菲亚大教堂(拜占庭式)、莫斯科的升天瓦西里大教堂(斯拉夫式)等等。这些教堂从建筑到历史都是很有价值的研究对象。

与基督教教堂密不可分的是在著名教堂内所装饰的各种以宗教内容为题材的美术与雕塑品。一般来说,这些题材的美术作品主要描述耶稣、圣母马利亚、旧约创世记的内容、圣经故事中的重要人物和历史事件、历代基督教的圣徒、先知、重要的历史人物、以及天堂地狱末日审判等内容,其中最有名的是达·芬奇的壁画《最后的晚餐》,米凯朗奇罗的穹顶组画《创世记》、拉斐尔的《西斯廷圣母》,以及米凯朗奇罗的《大卫像》、《摩西像》、《圣母哀悼耶稣》等雕塑。这些名作至今尚无人能超越,在世界美术史中独占鳌头,有极高的研究价值。

基督教与西方的民俗、民风、节日等有着极为密切的关系。以

节日为例,西方各国虽然不尽相同,但有一点是可以肯定的,即一些重大的节日必定与基督教有关。例如西方最隆重的节日——圣诞节就是纪念耶稣降生的节日。另一重要节日——复活节也取自圣经福音书所说,耶稣死后三天复活而设立的节日。就连世俗味十足的狂欢节也与基督教有关,因为它设立在封斋期前三天举行,所谓封斋期是根据《新约圣经》的记载,耶稣进入旷野禁食、祈祷、经受各种诱惑的考验长达40天。至于美国特有的感恩节等,也是出自感谢上帝的恩惠,因此也与基督教有密切关系。可以说,要研究西方的习俗离不开基督教,而对这些习俗节日的研究也是基督教的重要研究课题。

基督教包含许多派别,尤其是新教教派繁多。罗马天主教虽不像新教有如此众多的教派,但其内部也有许多修会组织。这些形形色色的教派和组织都各有特色,其建制、规章、神学思想、历史形成等都不尽相同,对这些组织的研究也是基督教研究的一个重要内容。总之,基督教研究的对象和范围十分广泛,内容极其丰富。

第三节 研究方法

从上面的研究范围可以推出某些研究基督教的方法,大体上有考古挖掘、典籍考证、神话-语言分析法、分类法、历史学法、比较宗教法、社会学、心理学、哲学、文化人类学、现象学等方法。

历史学的方法,包括基督教史料的收集、编纂、考据。它们所采用的方法有多种,以考据为例,有对古文献的考据,特别是圣经古抄本的考据,其中有些采取校勘法等来确定哪些是属于某些假托圣经人物名义而写的著作,即伪经等。有些采取对历史实物的考据,例如,耶稣裹尸布年代的测定,采用同位素技术测定。

考古学的方法,主要是通过考古挖掘来证实基督教中某些史

实,例如,圣经中有关记载的真实性或基督教产生前后的犹太社团活动状况。除了前面提到的死海古卷的发掘对了解基督教的起源有着极其重要的作用外,还有许多其它考古发现对了解圣经的时代背景非常有价值。例如,1929~1937年在乌加列(Ugarit)古城(公元前20世纪位于叙利亚北部的大城)陆续出土的大批泥版,大多是用迦南文写成,它与圣经希伯来文字有很密切的关系,通过对它的研究使圣经中有些无法确定其含义的语句找到了明确的答案。

神话-语言分析法,在基督教考证中有着重要作用。以圣经为例,1753年法国医生阿斯特鲁在对《圣经·创世记》的研究中发现在不同章节中对上帝所用的称谓不同,一称“以罗伊”,一称“雅赫威”,由此推断《旧约圣经》中的前五卷(世称《摩西五经》)出自于两种不同底本。以后又有人在二底本说的基础上发展出五底本说和四底本说。如今四底本说已为多数圣经学者公认,即认为圣经前6卷(又称《六经》,包括《摩西五经》及《约书亚记》)是由J、E、P、D四种主要文献编纂而成。其中J、E吸收了二底本的分析法,即从对上帝不同称谓中推断有两种底本,J是“雅赫威”的缩写,E是“以罗伊”的缩写,它们的原始文献分别是在公元前8世纪和7世纪形成。后两种底本则根据其文风和内容推断,P代表“祭司经卷”,约形成于公元前6世纪;D代表《申命记》原本,约成典于公元前622年。

比较宗教学的方法对基督教研究有着重要意义。实际上基督教在创立不久时因受到罗马帝国的迫害,一些基督教护教士为了争取统治者的支持就要表明基督教要比罗马帝国所存在的其它宗教高明,便要把基督教与其它宗教进行比较,以贬斥其它宗教。这也可视为最初的比较宗教学的开始。在近现代基督教扩展到非基督教地区时,为达到传教目的,也往往采取这种方法。基督教研究中的比较法有多种,有纵向比较,例如,对不同历史时期基督教特

点的比较,这种研究与宗教史的研究很有相同之处。也有横向比较,如同一历史时期中对基督教各派某一方面或某几方面的比较,或者将基督教与其它宗教进行比较。比较的内容十分丰富,例如,把基督教与犹太教、伊斯兰教、佛教、印度教、道教等的礼仪、经典、组织相比较,也可对它们的教义神学、认识论、世界观、本体论、人生观、社会文化历史观、或是对政治经济产生的影响等各方面作比较。当代学者,包括一些思想较开放的基督教学者在把基督教与其它宗教进行比较时,持不带价值判断的客观中立态度。如今在基督教研究中把基督教的神学与非基督教其它宗教的神学,或者与科学加以比较,由此产生了宗教神学这门学科。用比较宗教学的方法对基督教进行研究的著作很多,例如,汉斯·孔主编的《基督教与世界宗教》(1984)、《基督教与中国宗教》(1988)、门生主编的《西方基督教与其他民族和文化的接触》(1979)、佩里的《福音之争:基督教信仰与其它传教宗教的关系》(1958)、奥斯丁的《自然科学与神学的关联》(1976)、毕克勒的《与非基督教宗教对话中的信仰》(1969)、库尔茨等主编的《天主教与人道主义的对话》(1972)、斯塔曼的《进化论与基督教》(1986)、托兰斯的《基督教神学与科学文化》(1980)等。

宗教社会学的方法,是当今研究基督教较常用的方法,也就是从社会学角度研究基督教与社会的关系。例如,对基督教起源往往都从罗马帝国当时的经济、政治、社会阶层情况等方面着手进行分析。当今对基督徒人数的统计、信教原因的调查,基督教对社会产生的作用与影响也无一不采用社会学的方法。基督教一些神学家还借用了社会学的方法研究神学,例如解放神学、妇女神学、黑人神学等等采用了社会学上的阶级分析法。还有些基督教社会学家则从其神学和教会的立场上来研究当前社会出现的世俗化等社会现象,以求能使人们重新发现基督教的价值,由此产生了教会社会学。以基督教为对象的宗教社会学研究在西方产生了不少名

著,例如韦伯的《新教伦理与资本主义精神》、贝拉的《宗教的演变》(1964)、德默雷思的《美国新教中的社会阶级》(1965)、帕森斯的《基督教与现代社会》(1963)等等。

宗教人类学的方法,也就是从文化人类学角度,研究基督教与文化、民俗、语言等等的关系。实际上,圣经本身不仅提供了大量的古代希伯来人的语言、文化、习俗、礼仪等等人类学上的原始资料,而且还对当时巴勒斯坦(迦南)地区的其它民族的情况作了很多的描述,通过用文化人类学的方法对圣经进行研究,使人们能对基督教的起源的时代背景有更好的了解。这种方法对本色基督教的研究尤其重要。因为基督教要想传播,就必须与当地的文化相结合,否则难以成功,例如,基督教传入墨西哥后,人们特别崇奉墨西哥人特有的瓜达卢佩的圣母,使她成为本民族的象征,究其原因是原墨西哥印地安人素有崇奉女神托南特津的习俗,以后墨西哥人虽然皈依了基督教,但他们的文化习俗难以改变,于是便把托南特津女神当成圣母马利亚加以崇拜,因此,尽管墨西哥全国许多教堂内都有圣母马利亚的像,但人们仍千里迢迢地赶到原女神崇拜地朝拜如今称之为瓜达卢佩的圣母(埃里克·沃尔夫:“瓜达卢佩的圣母:墨西哥民族的象征”,载于《20世纪西方宗教人类学》,上海三联,1995)。

宗教心理学的方法研究基督教,这种方法实际上就是用社会心理学来解释基督教的信仰意识和宗教感情的现象。基督教心理学有从信仰主义角度研究的,也有从客观的世俗角度研究的。从信仰主义角度研究基督教心理学的书在基督教中很早就有,五世纪的著名基督教神学家奥古斯丁写的《忏悔录》也可视为他的一本宗教体验的心理活动著作。不少著名的中世纪神秘主义神哲学家也都著有如何与神相通的宗教体验的书籍。还有些人从护教和传教的立场出发,研究如何利用人们的心理争取更多的人皈依基督教,在此基础上产生了教牧心理学。从客观世俗角度研究的宗教

心理学是运用了各种心理学理论来解释人们基督教信仰意识和情感产生及变化的原因等等。当今有人格心理学、自我心理学、社会心理学等角度来解释上帝意识在人们头脑中形成或淡薄的原因等等。弗洛伊德的《摩西和一神教》(1938)、弗罗姆的《基督教的教理和其他论文》(1963)、埃里克森的《青年路德》(1958)都是较有名的宗教(基督教)心理学著作。

宗教现象学的方法研究基督教,虽然该方法难以单独用于基督教,因为宗教现象学只研究宗教具体的各种现象及设法找出这些现象背后的本质含意,建立起一种结构或类型,学者往往把各种具体的宗教的礼仪、祈祷、崇拜对象、祭司(神职人员)、各种宗教文献、教派等等作类似比较宗教学的研究,但在传统的宗教现象学中往往把基督教作为中心,或作为核心形式,然后对其它宗教加以分析研究。例如荷兰基督教神学家范·得·莱乌(G. Leeuw)所著的《宗教的本质与表现形式:现象学研究》一书就是把基督教作为各种宗教的核心形式来对其它宗教进行分类研究。

用伦理学的方法研究基督教,称为基督教伦理学。大体上可分为两类,一是从基督教教义神学角度,尤其是圣经中的“十诫”、《福音书》的“登山宝训”等内容去研究;另一类是从哲学角度研究。前者往往围绕着上帝与人的关系进行道德伦理说教,认为上帝的爱才是最大的善,人类道德的起源、行为等都是在上帝控制之下。后者则以哲学、宗教学为基础,对基督教伦理进行客观研究。当代基督教伦理学包括新正统神学伦理观、进化论基督教伦理观、新托马斯主义伦理观、存在主义宗教伦理观、境遇伦理学等等。用这类方法研究的名著有相当数量,例如,德日进的《人类的现象》(1940)、马里坦的《道德哲学》、《完整的人道主义》、尼布尔的《基督教伦理学的解释》、《道德的人与不道德的社会》(1932)、弗来切尔的《基督教伦理学的行动与规则》等等。

宗教地理学的方法研究基督教,探讨基督教与地理空间和环

境世界的关系,包括基督教各派在世界的分布和传播情况,历史发展过程中基督教地域走向、社团的迁移、发展规律和趋势,基督教的信仰、礼仪、活动方式、组织形式、教堂建筑、埋葬方式等对地理空间和环境的直接和间接的影响以及各地区的文化、政治和地理环境对基督教传播和发展的反向影响等。当代的宗教地理学与社会地理学、文化地理学、历史地理学、政治地理学等等密切结合,使对基督教的这方面研究更加深入。例如《圣经地理学》(D. Baly, 1974)和《摩门教的起源与历史》(E. Meyer, 1970)等均属这一方面的研究著作。

宗教生态学的方法研究基督教,即研究基督教中人与自然的关系,基督教经典和教会历史中对自然采取的态度。这类著作往往从两个角度来研究,一是从基督教神学角度研究,由此产生了一批生态神学,另一类则是客观地介绍基督教与生态环境的关系及其历史的沿革和今天的变化等等。近些年来用此类方法进行研究的书籍和文章层出不穷,美国 R. Fowler 的《新教思想的绿色化》(1995)和 R. Gottfried 的《经济、生态和西方信仰的之根》(1995)都属此类书籍。

宗教哲学方法研究基督教,构成了基督教哲学。实际上基督教从产生起就与哲学分不开,它继承了古希腊的许多哲学思想和论证方法。以后经奥古斯丁和托马斯·阿奎那等许多基督教神哲学家的发展,使基督教哲学得到不断提高,它有力地推动了西方思想史的发展。基督教哲学所论证的问题内容十分广泛,涉及基督教的认识论、本体论、世界观、人生观、伦理道德等等,例如对上帝存在的各种论证中就有本体论论证、宇宙论论证、目的论论证、道德论论证。基督教哲学还涉及基督教与科学、伦理道德、西方历史文化和艺术等各个领域。用哲学方法研究基督教的著作浩如烟海,不仅所有与基督教有直接关系的西方宗教哲学、思想史都用哲学方法,而且所有基督教神学也都要用哲学的分析方法。

第四节 基督教研究简史

基督教从创建至今已近二千年的历史,在这漫长的年代,有关基督教的研究和著述浩如烟海,要对它们进行概括,颇有些天方夜谭的味道,只能挂一漏万地勉力为之。

基督教创建的初期主要从事确立正统经典和基督教教义神学的工作。早期从事基督教神学理论建树工作的神学家被称为教父,他们的理论被称为教父学,即教父哲学。早期(2~3世纪)的教父学内容主要包括对基督教基本神学理论,如对上帝论(三位一体等的不同看法)和基督论(神人二性等的不同看法)的见解和论证。如希腊教父奥利金的《论本源》,系统论述了三一上帝、天使、创世、原罪、救赎、自由意志等等。另有些内容是针对社会对基督教的曲解而撰写的护教篇。实际上,有些护教篇本身就是著名的神学著作,如拉丁教父德尔图良呈给罗马皇帝的《护教篇》、查士丁的《护教首篇》和《护教次篇》等。此外,为维护正统教义,早期教父们还撰写各种反异端的著作,例如伊利奈乌的《反异端论》,不仅驳斥了诺斯替派的各种论点,也阐述了他自己的神学思想。护教篇这种形式的论著在325年尼西亚会议之后,也就是基督教基本上被罗马帝国确立为国教之后便失去了存在的意义,而其它两种,即对神学的系统阐述和反异端的著作则充满整个中世纪。

基督教被确立为罗马帝国的国教后,最有名的教父有大巴西勒、亚大纳西、安布罗斯、克里索斯托、格列高利一世等人,其中首推奥古斯丁。他们的著作所涉及的范围与奥利金的类似,大体都是以哲学论证上帝、创世、原罪、救赎、预定、天国等等,但各有侧重和发展。其中以奥古斯丁32卷的《上帝之城》最著名,系统地阐述了他的历史哲学思想,成为基督教第一部历史哲学著作。该书的神学思想也成为阿奎那之前基督教的正统思想。

教父学为基督教的神学和哲学的发展奠定了理论基础,成为中世纪经院哲学的前身,

中世纪经院哲学不仅对基督教本身的神学建设十分重要,而且在欧洲哲学史和思想史上有着极为重要的地位。经院哲学家们为我们留下了许多著名的经典著作。例如被世人视为“最后一位罗马人,第一位经院哲学家”的鲍埃蒂,是5~6世纪的人物,他的代表作《哲学的慰藉》被视为经院哲学最早期的著作。该书对推动中世纪神学理性化进程起了很大作用,被后人誉为“黄金宝典”。再如11世纪被称为“最后一个教父和第一个经院哲学家”的安瑟伦用柏拉图的理念思想,提出上帝存在的本体论证明。他的《上帝为何降世为人》、《证道篇》、《独白篇》都是十分重要的神学和哲学著作。12世纪著名经院哲学家彼得·伦巴德所著《名言集四编》,为阐述基督教的基本教义神学,将著名的教父们的言论按其理解加以分门别类,进行创造性的编纂。该书于1215年得到了天主教第四届拉特兰会议的肯定,成为天主教在确立托马斯·阿奎那神学的正统地位之前的一本最重要的神学教程。

最著名的经院哲学家是13世纪的托马斯·阿奎那,著有《神学大全》和《反异教大全》。他用柏拉图的理念论、亚里斯多德的形式因、目的因、第一推动力等思想,论证上帝的存在。这些论证方法逻辑严密,具有辩证法。与此同时,对人生与宇宙、精神与物质、自然与超自然、理智与启示等等的关系都有深刻的哲学思考。他的神学和哲学在14世纪被教会视为正统。

一些被中世纪教会视为非正统派的唯名论神哲学家,其著作对以后唯物主义思想的产生有很大的作用,如阿伯拉尔的《是与否》、培根的《大著作》和《小著作》、邓斯·司各脱的《牛津集》、奥卡姆的《逻辑大全》和《论辨七篇》等等。而库萨的尼古拉在中世纪后期所著的《饱学的无知》首次提出了对立统一的辩证原理和宇宙无限的思想,为近代科学的革命提供了思想基础。

除了对神哲学的研究外,早期和中世纪有些基督教史学家对基督教教会史进行了研究。最早从事这一研究的是4世纪的优西比乌。他曾著有《圣经地名表》、《君士坦丁传》等著作,其中以《编年史》和10卷本的《基督教教会史》最重要。《教会史》记载了有关耶稣和使徒的传说,直到324年君士坦丁大帝统一罗马帝国,其中大量转述了古代文献和罗马帝国的国家档案资料。由此优西比乌被誉为基督教教会史学家鼻祖。

6世纪图尔的格列高利著有10卷本的《法兰克人历史》,其中后7卷详尽地记载了作者当时在法兰克的社会活动,为后人研究那时的法兰克社会提供了第一手资料。

中世纪的基督教教会法学家格拉登于12世纪将基督教历届的会议和教皇的法令汇编成册,后世称为《格拉蒂安教令集》,是研究早期和中世纪教会极重要的文献资料。

14~16世纪文艺复兴时期产生了大批人文主义者,他们对教会史和基督教神学的研究较中世纪深入。例如罗伦佐·伐拉从事《圣经》译本的考证工作,并根据考证指出中世纪为提高教皇而流传的《君士坦丁赠礼》是一则伪造的文件。英国的柯列特早在16世纪早期就开创了用历史方法讲解《保罗书信》,与经院神哲学家相对立。伊拉斯谟的《基督的战士手册》和《愚人颂》以及遗留的2000多封书信都是研究当时宗教和文学的重要资料。许多人文主义者对拉丁文学和希腊文学都颇有研究,不少人还从事有关的圣经翻译普及工作,并对罗马教会的腐败等作了揭露,这些都为宗教改革奠定了基础。

16~17世纪宗教改革时期,许多宗教改革家的著作都是新教各派的经典作品,至今对西方社会仍有着深刻的影响。如马丁·路德的《告德意志基督徒贵胄书》、《论基督徒的自由》等论著、加尔文的《基督教原理》等等。路德和英国的威廉·廷德尔在将圣经译为本国文字中有着不可磨灭的功迹。

17世纪自然科学有相当的发展。牛顿的《自然哲学的数学原理》轰动了欧洲,在牛顿万有引力的支持下,哥白尼的日心说得到社会普遍承认,地球不再是万物的中心,这对基督教传统神学构成巨大的冲击。15、16世纪地理大发现和航海业的发展,使欧洲人大开眼界,看到了除基督教文明外还有其它优秀的文明,增加了人们的宽容精神。凡此种种造成了哲学理性主义兴起。笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼兹等人都为此作出了巨大贡献。尤其是17世纪末、18世纪初英国著名哲学家洛克提出检验真理的标准是合乎理性,把道德作为宗教的主要内容,使基督教理性化,特别是他撰写的《基督教的合理性》一书,认为基督教在本质上是符合理性的,基督教最根本的是要宣扬耶稣的道德,这种道德与经过启示的常识并无区别。洛克还提倡宗教宽容,在其《论政府》中主张天赋人权,由此对英美两国的政治学说产生极其深远的影响。科学与哲学的这些发展为17、18世纪启蒙运动奠定了基础,理性原则应用于人类社会的各个方面,也包括在宗教领域,对基督教研究的影响极其深刻。

在理性主义影响下,基督教内产生了自然神论者,他们否定基督教中的神迹奇事,而把基督教回归到原始的合乎理性的纯朴中,也就是把宗教从迷信的束缚中解放出来。英国的自然神论者中最著名的经典著作有17世纪末约翰·托兰发表的《基督教并不神秘》、18世纪前期的安东尼·科林斯的《自由思想论》、马修·廷德尔的《基督教与天地同样古老》等。法国最著名的自然神论者是伏尔泰。他强烈要求宗教宽容,反对一切暴政,尤其是宗教迫害。他所相信的上帝是包含纯朴道德思想的原始自然宗教中的上帝,由此反对以圣经及教会权威为基础的一切事物。他的思想对法国大革命起了很大的作用。

自然神论遭到了基督教正统派的批判,由此引起了教会内的大辩论,这一辩论促进了基督教怀疑论的产生。怀疑论的代表是

18世纪英国思想最敏锐的哲学家大卫·休谟。他对自然神论和正统派都提出了批判,并于18世纪中叶先后发表了《人性论》、《哲学论文集》、《宗教的自然历史》等,表明了他对宗教持彻底怀疑的态度,尤其是他对基督教神迹奇事的有力批判,使在他之后的基督教正统派难以再把它作为基督教的主要证明。怀疑论者为基督教研究注入了新的活力。

理性主义对教会史的研究有很大影响。18世纪初,德国的弗里德·阿诺德在广泛阅读了古代异端史后,提出了异端在基督教思想史应有其自己的地位,不能将历史上定成的异端者一概抹杀,为此他发表了《中立的教会与异端历史》,将教会史的研究推进了一步。18世纪中后期英国历史学家爱德华·吉本的巨著《罗马帝国衰亡史》,从理性主义的立场,对早期基督教得以传播的原因作出了较为客观的分析,提出了与教会正统派不同的见解,由此推动了19世纪对《圣经》和基督教起源的研究。18世纪德国的莫斯海姆被称为“现代教会史之父”,其主要著作有《教会史》和《君士坦丁前基督教会史评注》,以摆脱宗教的偏见、站在公正立场上研究基督教教会史而著称。

18世纪《圣经》经文和历史研究大为发展,由此发展了现代圣经评断学。这种研究尤其在德国最为盛行。最著名的有英国学者约翰·米尔、法国学者让·勒克莱尔、德国的约翰·阿尔布雷希特·本格勒等人,都对圣经考据作出了杰出的贡献。尤其法国的让·阿斯特鲁于18世纪中发表的《推测》一书,认为《创世记》是由多种资料综合而成,开创了圣经研究的新方法。有些人站在理性主义的立场上对耶稣其人进行研究,如德国汉堡大学的莱马鲁斯教授用对待世俗历史那样严格的史学方法研究耶稣的生平,完全屏弃了其中的神迹奇事。18世纪中叶,哈雷大学教授色姆勒将圣经中的永恒真理与因各卷书的成书年代的不同而写入其中的内容作了区分,认为教会诸信条和教会史都有一个发展过程,圣经的各卷也并

不是都具有同等价值,还在早期基督教教会中分出了反犹太教的保罗派和坚持犹太教化的彼得派。这些研究都为今天学者所首肯。

19世纪是浪漫主义的时代,强调宗教是感情,对基督教研究有着深刻的影响。其中最有影响的人物是康德、黑格尔、施莱尔马赫等人。康德在《理性范围内的宗教》中强调宗教的基础是实践理性,而道德是实践理性的主要内容,由此他把宗教降低到有神论的伦理学地位。但康德证明人最有感情,是宗教信念和道德的基础。这点为以后的浪漫主义所强调。施莱尔马赫在《论宗教》和《根据福音派教会原则之基督教信仰的阐释》中提出宗教是感情,它不是经理性证明的教义,也不是一种行为体系。宗教的基础是有限之人在面对无限的上帝所需要的一个依存感,宗教的目的就是弥合这种有限与无限间的鸿沟,实现上帝与人的融合,而所有的宗教中基督教最能实现宗教的这一目的,因此是最高级的。由此他提出了以基督为中心的神学思想,认为基督最体现有限与无限、上帝与人的交融。黑格尔提出的正-反-合的三段论命题的辩证法,如认为上帝是正题,有限的人类是反题,而神-人合一则是合题,即达到统一等等的思想方法。这三人的思想直接推动了19世纪基督教的研究。例如蒂宾根大学学派的创始人包尔用黑格尔的思想对《新约》评断学进行研究,用以解释哥林多教会中存在两派的论著。他还通过类似的研究来确定《新约》各卷产生的大致年代。

19世纪欧美引起最大的论战是围绕大卫·施特劳斯的著作《耶稣传》。他接受了理性主义观念的影响,把罗马早期历史解释为神话,同时又采用了黑格尔的辩证法对耶稣当时的社会历史环境等作了分析,认为耶稣确有其人,但《新约》中所谈及的种种超人特征的基督则是神话创作。此书一出,立即招来许多严厉的谴责和批评,支持者与反对者展开了激烈的辩论。其中黑格尔派哲学家鲍威尔的《符类福音作者的福音史批判》不赞成施氏的神话说,

而是认为福音书均是作者编造,由此完全否定了耶稣是位真实的历史人物。此书遭到了更多人的反对。这场激烈的争论把 19 世纪对耶稣生平的研究推上了一个新的阶段。

19 世纪下半叶德国对早期教会史和神学研究方面最突出的学者是里敕尔。他也采用黑格尔哲学,对早期教会史进行研究,提倡充分利用史学考证作为工具,彻底了解原始基督教社团和历史上的耶稣,并强调耶稣的中心地位和 1 世纪教会的特定性质。他的这些研究深受许多欧美学者的推崇。里敕尔派中另一位著名的学者是柏林的哈尔纳克,著有多卷本《信条史》,在 19 世纪末出版,并于 20 世纪初发表了被视为高级自由主义神学经典之作的《基督教的本质》。

从 19 世纪 90 年代起,里敕尔派开始受到宗教史学派的挑战。后者把基督教置于古代近东其它宗教环境中,将历史方法普遍化,用以说明基督教本身的起源。该派的倡导者是特劳亦,代表作是《基督教的社会宝训》等。

19 世纪英国最有名的基督教思想家是柯尔律治。他坚持理性与知性的区别,认为理性是一种“内心的识见”,人藉着它能直接领悟宗教,宗教是一种“道德的理性”,它与“良知”为伴。他的思想为托马斯·阿诺德所继承,并运用到圣经研究中,认为圣经中的真理深入人心,但圣经中各卷则应从时代的观点去看待。圣经的考证学也有较大的发展,如米尔曼的《犹太人的历史》。19 世纪 60 年代牛津大学一批学者还出版了《评注集》,试图以当代科学和史学考证的观点来描述基督教。

19 世纪天主教学者也采用现代方法研究教会史,如天主教史学家格拉布的著作《经院哲学方法史》、《托马斯·阿奎那》、《中世纪的精神生活》、《教父时代之后的天主教神学史》等都引起学术界的普遍关注。

进入 20 世纪后,对基督教的研究更是遍地开花。不管是对基

督教神学思想、基督教哲学,还是对教会史、教会法,或是对圣经的研究都达到了新的水平。很多学者本身并不是基督徒,有些甚至是马克思主义者,他们与基督教会内的学者共同对基督教进行更为深刻和客观的研究。这种状况实际上从 19 世纪就已开始。马克思、恩格斯本人都对基督教有十分精辟的论断。

在基督教教会史方面值得一提的是由美国学者威利斯顿·沃尔克等撰写的《基督教教会史》。该书初版于 1918 年,后经数位学者多次修订增补,1985 年出版第 4 版。该书史料丰富详实,并且力图以社会、政治、经济为背景,综合神哲学思想加以阐述,自初版至今美国不少大学和神学院都将它列为教科书。

中国基督教史的历史较为曲折,真正有大量史料记载的是从明清开始。明末李之藻编的《天学初函》共收入明末来华的天主教传教士译著 20 种,另有《利玛窦中国札记》、《汤若望回忆录》、《江南传教史》等都是有关明清两代天主教耶稣会士在华传教情况,对研究明清基督教十分重要。20 世纪以来,研究中国基督教通史中较好的著作是王治心的《中国基督教史纲》。当今对中国基督教研究较深入的外国学者也许首推美国学者费正清,其著作颇丰,主要有《美国与中国》、《中国沿海贸易与外交》、《伟大的中国革命,1800 ~ 1985》、《五十年回忆》等,主编过《在华传教事业与美国》、《基督教在中国》、《剑桥晚清史》、《剑桥中华民国史》、《中国对西方的反应》等。

第二章 基督教的起源与传播

第一节 基督教创立的时代背景

从历史的角度来看,以色列是一个多灾多难的民族。如果我们承认《圣经》的记载具有真实性,那么我们就能读懂以色列人的祖先为定居迦南而奋斗的历史。生活在当地的原住居民因以色列人的祖先来自幼发拉底河彼岸,故称其为“希伯来人”(意思是“来自幼发拉底河彼岸的人”)。影响以色列人的地区还有苏美尔、阿迦得和埃及,这些地方为多神崇拜之地。在迦南文化的影响下,以色列人发展成半游牧半农业社会,在与强大的埃及人和由海上而来的非利士人的斗争中,由弱渐强,直至公元前 1003 年大卫王统一十二个支派,建立以色列王国。由于内部矛盾,公元前 10 世纪以色列王国分裂为南国犹大(公元前 933 ~ 前 586)和北国以色列(公元前 933 ~ 前 722)。分国后,他们处于民族内部相争与异族外部侵扰的时期。公元前 722 年,亚述人将一部分北国以色列人掳走后,曾将一些外族人移来居住,一些未被掳走的以色列人逐渐与外族移民通婚,他们的后裔被称为“撒玛利亚人”。公元前 586 年,新巴比伦王国灭南国犹大,耶路撒冷的王室、贵族、祭司、工匠等多被掳往巴比伦,史称“巴比伦之囚”。公元前 538 年,波斯帝国取代新巴比伦王国,为防御希腊人东扩,波斯王古列(居鲁士)于公元前 537 年允许一部分被掳往巴比伦的以色列人返回故国。返回者要重建耶路撒冷城和圣殿。他们认为撒玛利亚人血统不纯正,宗教上也混杂了异族的信仰,为标榜自己在血统上和信仰上都是纯粹的以色列人,他们自称为“犹太人”(后来,人们就逐渐用“犹太”这

个名词代替了“以色列”),他们信仰的宗教也正式称为“犹太教”。重建家园是对以色列人信仰生活的考验,被掳前以色列人很内向,被掳期间以色列人视野被拓宽,回归者经过被掳具有了普世主义观念,但也有些犹太人更内向,这种开放与保守之间存在着一种张力。在内忧、外患、被掳、回归与重建时期,出现了许多著名的先知,他们成为上帝的代言人和信仰的捍卫者。亡国的悲痛,使以色列人产生了对弥赛亚的期盼,祈愿曾经解救过他们祖先的上帝再次降临。

公元前 332 年,马其顿王亚历山大率兵数万占领巴勒斯坦,耶路撒冷再遭异族的洗劫。两年后,亚历山大灭波斯帝国,建立了横跨欧亚非三洲的大帝国,在帝国境内强制推行希腊文化。公元前 323 年,亚历山大病死,帝国分裂。分裂后的各国以自己的统治需要为取舍,或宽容或迫害犹太人。公元前 167 年,犹太人因不堪叙利亚人的压迫,在祭司玛塔提亚的率领下奋起反抗,爆发了反对民族压迫、争取宗教自由的民族解放战争,史称“玛加伯革命”。公元前 142 年,叙利亚人被迫承认犹太王国独立。公元前 1 世纪初,罗马崛起于欧洲并征服了叙利亚。公元前 63 年,罗马庞培将军占领耶路撒冷。公元前 37 年,以东人希律获得罗马帝国的信任,被封为犹太王,史称“大希律”。大希律虽然为讨好罗马政府和犹太人而采取了一些措施,但他和他的继位者未能最终解决犹太人与罗马帝国的紧张关系,所以,公元 6 年,恺撒大帝派总督驻节该撒利亚并派兵进驻耶路撒冷。公元 26 年,本丢·彼拉多任犹太总督,他曾对犹太人进行过残暴的镇压。

犹太人在长期的民族解放斗争中,各种政治势力不断分化、组合,到公元 1 世纪 20 年代末期,形成了以下几个主要派别:撒都该派,是罗马统治下的既得利益者的代表,其成员全是祭司和贵族,把持着大祭司的职位,控制着犹太人的议会。希律党人,其成员为坚决拥护希律王朝的犹太人,积极配合罗马人对犹太的统治。法

利赛派,他们强调与异己者完全隔离,成员大部分是平民,接受“口传律法”的教育,在文化和宗教方面严格维护犹太教的传统与生活习惯,极力反对希腊化,保持着本民族的特色,是严格的犹太正统派,但却过于追求表面形式,使本来充满活力的信仰,变成僵化的仪式。此外还有激进的奋锐党和遁入旷野和山洞的艾赛尼社团及库姆兰社团。以色列人自古以来就自命为上帝的“选民”,然而,他们除大卫和所罗门统治的几十年的兴盛外,备尝民族压迫与亡国之痛。犹太人的被掳和数百年来历次反抗都被残酷镇压的命运,使得对弥赛亚(救世主)的期望成为犹太人共同的理想;希腊文明为这个广阔世界中不同思想的传播提供了一种共同语言;罗马大道使各民族的交通成为可能;施洗约翰及其悔改运动为一种充满生命力的宗教运动预备了道路。

第二节 耶稣其人

历史对耶稣的记载是有限的,而且历史上的耶稣也并不等于信仰中的基督。历史资料对耶稣记载的真实性与可靠性,并不因《福音书》中记载的重复性与宗教性而削弱。从《福音书》中我们可以知道一些耶稣的情况:马利亚由圣灵感孕怀耶稣,罗马政府的人口普查使耶稣得以降生在伯利恒,为躲避希律王的迫害,他的父母带他逃亡埃及直到希律王死后才返回。我们对耶稣童年的认识,现在还无法超越《福音书》中的记载,历史资料对耶稣的关注不在于他的出生,而在于他的传道和死亡。但有一点我们应该承认,耶稣存在的真实性及其人格的伟大性,同样并不因我们对他的神奇故事的甄别的有限性而削弱。

耶稣受洗表明他已成为基督,是上帝的儿子,为要拯救世人而执行上帝赋予他的使命。《福音书》中记载的有关耶稣基督的言语行为,甚至他的神迹奇事都是围绕着他的这个使命。耶稣的影响

力并没有因为他的受死而消失,他的门徒反而将福音“传到地极”。

第三节 由基督徒社团到基督教

古希伯来人的宗教、古希腊的修辞和哲学、古罗马的法律是初期基督教存在与发展的社会背景。正是这种纯洁而虔诚的民族宗教、自由而活跃的学术气氛、宽广而有序的社会空间,为基督教从一个民族宗教发展成世界宗教创造了不可缺少的条件。

公元1世纪中叶,当时基督教还是犹太教内部的一个小社团。使徒们把“福音”的内容集中为报告耶稣的言行、受难及复活的信息上,“福音”一词遂成为专有名词。《福音书》中的耶稣没有提出当时有教养的犹太人所不熟悉的教义,也没有形成全新而完整的宗教理论和道德学说,但他针对当时的现实问题所发表的各种议论,与犹太教正统派有着明显差异。犹太人认为,犹太教的神是最完美的神,耶路撒冷城是上帝在地上的居所,圣殿是上帝的圣殿;因此,世人当“归”耶路撒冷城→圣殿→上帝。基督教则认为,上帝的救恩已来临,上帝就在信徒心中,信徒当去万国万邦传福音、做见证。承认耶稣是“弥赛亚”成为基督教与犹太教的重要区别之一。

耶稣在传教的过程中拣选了十二门徒,曾称彼得为“矶法”(Cephas,阿拉米语的译音,意为磐石),为众门徒之首。但当耶稣受难的时候,门徒由于软弱而部分的离开了。事后,他们发现罗马当局无意株连他人。按照耶稣在世时的教训,使徒们又重新聚集,并增补马提亚为使徒,以替代卖主的犹太,并同耶稣的母亲和弟兄及一些妇女聚会,这些人成为初期教会的核心。起先这些门徒的活动,似乎只限于耶路撒冷一隅。虽然,初期教会归信的人并非都来自巴勒斯坦,但他们绝大部分是犹太人。“门徒称为基督徒,是从安提阿起首。”而散居于外邦的犹太基督徒和外邦基督徒的增

加,是基督教由民族宗教转化为具有普世性宗教的重要因素。保罗被称为“外邦人的使徒”。

门徒们聚集在耶路撒冷“全都齐心协力,恒切祷告,”等候弥赛亚降临。当五旬节的时候,圣灵降临在他们身上,以彼得为首的十二使徒站出来,向众人见证耶稣就是弥赛亚,并劝告众人:“你们各人要悔改,奉耶稣基督的名受洗,叫你们的罪得赦,就必领受所赐的圣灵。”于是加入教会的人数增多,有犹太人和散居罗马帝国各地并接受希腊文化的犹太人。这些初期基督徒社团是由使徒们直接领导的,信徒们过集体生活,实行财物公有制;社团成员之间一律平等,提出不作工者不得食;每7天休息1天,除守安息日外并在七日的第一日纪念耶稣复活。后来由于社团的成员日益增多,景况又互有参差,为了便于管理,于公元34~35年选举了以司提反为首的7人为执事,管理社团内的日常事务,照顾希腊化犹太基督徒的生活,以便使徒专心传道事工。

耶路撒冷教会的初期没有立即切断与其祖先信仰的关系。当时他们并不认为自己与犹太人之间存在什么差异。他们仍到耶路撒冷圣殿或犹太人会堂礼拜,遵守犹太教律法;但除此之外,他们有自己的特殊的仪式,每日在信徒家中一起祷告,互相劝勉和“擘饼”。“擘饼”的目的既是维系团契的纽带,又是信徒间帮助穷人的一种方式。

初期教会在耶路撒冷的发展,遭到犹太教当局的反对,公元36年,司提反殉道。随之而来的逼迫使门徒向犹太地四处分散。初期教会在犹太地的发展,引起了犹太世俗统治者的迫害,公元44年,使徒大雅各被杀。当初期教会在整个罗马帝国境内发展起来后,基督徒面对的则是更大的打击。公元30~64年,罗马帝国并无固定政策来迫害基督教,彼拉多甚至要释放耶稣。基督教的发展行程与《使徒行传》第1章描述的一致,耶路撒冷→犹太→撒马利亚→地极。

公元 48 年,使徒彼得和雅各在耶路撒冷召开基督徒会议,明确了一切地方的信徒可以在圣灵的引领下自办教会,非犹太后裔基督徒不必遵守摩西律法受割礼,但需禁诫偶像、血和淫乱之事。耶路撒冷会议为真正形成普世性宗教在神学思想上奠定了基础。到公元 135 年,原始基督徒社团才完全脱离犹太教,成为独立的基督教。

第四节 初期教会

罗马帝国皇帝最关心的是帝国的和平,因此,虽以其强大的罗马军团控制整个帝国,但并未取缔各种地方性的惯例与制度,承认各民族的习俗和宗教观念的存在,各地居民继续使用本民族的语言。在大城市,受过教育的人使用希腊语,连保守的上层犹太人也以欣赏的态度接受古希腊的哲学与思想。因此,希腊语成为共同语言。罗马帝国虽然镇压犹太人的起义,但依然容忍犹太教的存在,视之为帝国境内众多合法教派之一;基督教则被视为犹太教的一派,同样享有受保护的权力。随着基督教的迅速广传和犹太人对基督教的仇视,罗马帝国终于把基督教同犹太教区别开来,并且开始把基督教看作非法宗教而进行迫害。由于下列原因,初期教会受到罗马帝国政府与社会的误解:基督徒不向罗马神庙献祭,而罗马皇帝又是罗马神庙的至高大祭司,因此被认为是蔑视罗马政府及皇帝;基督教会最初是一个非常“封闭”的团体,俨然是一个国中之国,引起统治者的警惕与防范,害怕他们在宗教活动掩护下进行反政府活动;由于迫害等原因,初期教会曾在墓穴中聚会崇拜;“圣餐”被怀疑是吃人的真肉真血;“集体生活”被怀疑是搞不道德的活动。

最早的迫害来自尼禄。尼禄曾指控基督徒为公元 64 年 7 月罗马城大火的纵火者,而对基督徒进行残酷的迫害,使徒彼得和保

罗等大多死于这个时期。罗马历史学家塔西陀对此有较详细的记载：“起初，尼禄把那些自己承认为基督徒的人都逮捕起来。继而根据他们的揭发，又有大量的人被判了罪，这与其说是因为他们放火，不如说是由于他们对人类的憎恨。他们在临死时还遭到讪笑；他们被披上了野兽的皮，然后被狗撕裂而死；或是他们被钉上十字架，而在天黑下来的时候就被点着当作黑夜照明的灯火。”^①

罗马城的大火成为基督教发展史的一个转折点，基督徒被提至显著的地位，基督教被公认为是一种不同于犹太教的教派。公元70年后，耶路撒冷圣殿不复存在。犹太人的政治命运再次发生变化。到第一世纪末，基督教已突破了犹太教和犹太民族的范畴。《希伯来书》中说明了犹太基督徒的转变。罗马帝国境内的基督徒已不再作为一个民族的叛逆者被驱逐，而是作为一个非法的宗教信仰徒被迫害，整个教会在罗马帝国处于非法地位。

由于基督徒的殉道精神，基督教与罗马政府的关系更加敌对。罗马政府对基督教的仇视态度和公众对基督徒的种种责难，促使一些学者起而为之辩护，这些人被称为护教士。护教士撰文为基督教辩护，要求与帝国内其它宗教哲学享受同等的宽容。《使徒行传》在记述罗马帝国与基督教的关系时基本持中立观点，以缓和双方过激之处。为达到护教的目的，他们刻意诠释基督教与其它异教哲学思想的相似之处，并有意无意地将非基督教信仰植入基督教中，这对基督教神学思想的发展很有影响，所以，他们的护教作品或许不能完全表明他们的信仰。

3世纪初，神职人员(kleros)与平信徒(laikos)之间已有显著区别。3世纪中叶，神职人员已是一个独立的、紧密联系的灵性的阶层。平信徒在宗教生活上依赖他们，而他们的生活则靠平信徒的捐赠维持。

^① 塔西陀著，王以铸、崔妙因译，《编年史》，商务印书馆，1981年，下册，第541-542页。

2-3世纪,罗马帝国由全盛走向衰落,罗马人常常责备基督徒造成了罗马的衰落。247年,基督徒不参加“罗马建城一千周年”纪念。虽然面对舆论的攻击、帝国的迫害、异端的困扰和内部的分裂,但基督教已随着罗马大道的延伸而广传。初期教会的历史是伴随着迫害、殉道和护教而发展的。

在争夺帝位的混战时期,罗马统治者对基督教采取了容忍的态度。311年4月,罗马皇帝加勒里乌和君士坦丁、李锡尼一同颁布《宽容敕令》,使基督教成为罗马帝国境内合法宗教之一。312年,君士坦丁在西部停止对教会的迫害。

313年6月,君士坦丁与李锡尼在米兰达成协议,颁布了《米兰敕令》,宣告结束对基督教的迫害,恢复宗教和平;承认基督教合法存在,免除基督教神职人员的赋税和兵役,允许教会接受财产捐赠,使基督教获得了其他宗教所没有的特权。基督教会做为一个独立教会的合法地位在罗马帝国初次得到了正式确认。教会在战胜它的敌人,赢得自由的过程中,渐渐处于罗马帝国皇权控制之下,从此,教会与国家的命运联系在一起。

375年,皇帝革拉先宣布,罗马皇帝不再担任罗马神庙的“最高大祭司”,并禁止人民向神庙献祭。380年,皇帝狄奥多西一世(Theodosius, 379~395在位)下令,除基督教外,禁止各种异端教派活动,全国人民都要“遵守使徒彼得所交与罗马人的信仰”。此言不但赋予罗马主教较高的宗教权力,而且使基督教开始成为帝国境内唯一合法宗教。392年,狄奥多西一世禁止帝国境内其他宗教。基督教在罗马帝国的地位由此得以确立,也为此后基督教在整个西方世界的地位奠定了基础。

第五节 尼西亚会议

自教会形成以来,关于基督神性的论争从未停息,只是在遭受

迫害的紧急关头才暂时中止,但迫害一过去,论争便以更猛烈之势重新展开。这样教会内部形成了各种派别;主教们相互开除教籍;宗教会议把敌对的观点一概斥为异端,擅自解释教会信仰。基督徒为见证信仰的根基而展开的神学之争,非但没有将神学问题澄清,反而将宗教信仰与罗马帝国的政治联系在一起。这些分歧中最严重的便是阿里乌派引发的论争。此时,君士坦丁本人尚未受洗,但他庇护教会。为解决基督教会内部的神学之争,325年5月,君士坦丁在劝说未能平息争端后,于小亚细亚的尼西亚(Nicaea,距君士坦丁堡50英里)召开了基督教会的第一次公会议。有318名主教或代表主教的长老到会,几乎都来自东方——小亚细亚、叙利亚和埃及。来自西方拉丁教会的不过6人。与会代表的费用由帝国政府负担,但低级神职人员无表决权。西班牙主教何西乌(Hosius)任君士坦丁的首席顾问并主持会议。尼西亚公会议把阿里乌派的问题放在大会议事日程的首位。

会议由三派组成:一派支持阿里乌,以尼科米底亚主教优西比乌为首;一派以亚历山大里亚主教亚历山大为首,坚信基督与上帝一体;占大多数的是中间派,以该撒利亚的优西比乌为首,反对阿里乌派,但留有余地。各派所提出的信经均不为对方接受。君士坦丁作为皇帝希望有一份东西方教会都能接受的信经。在君士坦丁的影响下,经过反复争论,最后产生并通过了《尼西亚信经》。该《信经》原文已佚,现存《信经》是381年君士坦丁堡公会议修订的。《尼西亚信经》的部分概念在会上遭到许多人的反对,尤其是以“homousios”(同一本体)这个词来说明圣子与圣父的关系。会上所有的反对意见都被压制下去。君士坦丁表示他同意用这个词,于是,那些最坚决反对这个词的主教们改变了态度。结果,阿里乌等5人拒绝在《信经》上签字,尼科米底亚的优西比乌拒签咒诅阿里乌。君士坦丁根据会议的要求,将拒绝在《信经》和律例法规上签字的两位主教放逐出境。

通过尼西亚会议,正统派主教的权力有所扩大。此外,会议按帝国行省划分大主教区,并赋予罗马、亚历山大里亚、耶路撒冷三个教区的大主教以更大的权力,规定主教全由皇帝任免。初期基督教会为寻求发展而在神学上与古希腊哲学思想的融合、在政治上与罗马帝国的妥协所造成的影响,使基督教会在历史发展进程中的神圣性遭到非议。此后,基督教在神学纷争和修道主义中发展。教会的崇拜仪式和教皇制逐渐形成。405年,哲罗姆完成了《圣经》的拉丁文通俗译本,即武加大译本,至今仍是天主教会使用的正式译本。起初的教堂简朴肃穆,从君士坦丁开始豪华起来,甚至还采用了王宫的式样。建筑、音乐、艺术和金银器皿、圣衣服饰等都被用来表达信仰和崇拜感情。早期基督教有5个重要教会:耶路撒冷、安提阿、罗马、亚历山大里亚、君士坦丁堡。罗马主教格列高利一世(Gregorius I, 590~604在位)以“上帝众仆之仆”自称。随着教皇制的逐步形成,基督教进入了中世纪教会历史。

第六节 东西方教会大分裂

476年,西罗马帝国消亡,东罗马帝国以拜占庭帝国的形式又继续存在了近一千年。7世纪,由于伊斯兰教的兴起和穆斯林对外扩张,东方教会大为削弱。穆斯林征服者对希腊文化持宽容态度。随着东罗马帝国的退缩,东方教会只在君士坦丁堡和希腊地区活动。9世纪,东方教会主要向保加利亚和大部分斯拉夫民族传福音。约988年,基辅罗斯大公弗拉基米尔一世(Vladimir I)受浸加入东方教会,对于以后的俄罗斯人接受福音很有影响。

自君士坦丁4世纪迁都以后,东部教会始终处于罗马帝国皇帝的严密控制之下。皇帝有权召开宗教会议、任免主教、惩处教士,主教的指令须经皇帝批准才能发布,教俗两权都集中在皇帝一人之手。西部教会则不同,罗马主教具有很大的世俗权力。

东西方教会长期以来在若干问题上一直存在着分歧和纷争。东部教会比西部教会更注重外在礼仪；在希腊文化影响下，他们惯用希腊哲学的观点和方法来论证基督教神学，往往带有神秘主义色彩，强调神迹，认为得救的直接方法是当修士，因此，一般平信徒（包括皇帝在内）在临终前都要当一段时间的修士，故修道之风东部教会较西部教会盛行。西部教会在罗马拉丁文化的影响下注重律法，他们把基督的福音看作新律法，并由此发展“原罪”、“救赎”等教义神学。关于圣诞节日期，双方从一开始就各执己见。

5~6世纪，西方教会在《信经》中加上了圣灵从父“和子”出一语，东方教会对此强烈反对，因而有“和子句”之争。在圣餐中，东方教会使用有酵饼，西方教会使用无酵饼，对此东方教会也加以反对。对于罗马主教和君士坦丁堡主教的地位，双方异议更大。445年，罗马主教利奥一世要求帝国皇帝肯定罗马主教居“圣彼得宝座”最高权力的地位时，遭到东方教会反对。451年秋，卡尔西顿公会议（第四次大公会议）召开，约有600名主教参加会议。但除罗马主教代表和两名其它代表外，与会者都来自东方。会议通过了《卡尔西顿信经》。

《卡尔西顿信经》虽在当时成为帝国官方的标准信经，但它起源于西方，充满了西方神学思想，因而东方大部分教会难以承认和接受。卡尔西顿会议规定君士坦丁堡主教和罗马主教有平等地位，被利奥一世拒绝。595年，君士坦丁堡主教自称“普世教会牧首”，但实际上他仅仅是东方基督教帝国的主教。东方教会把罗马主教尊敬为普世基督教主教团中的年长的弟兄，在道义和牧养圣工方面享有首席主教的尊位。800年，东方教会否认罗马主教为西方世俗统治者查理曼大帝加冕的君权神授作用。

当穆斯林征服基督教国家之际，征服者不能区别被征服的基督徒在神学思想上的差异。有的教会在罗马帝国被定为异端，几近销声匿迹，现在在异教征服者的统治下，则被一视同仁的容忍态

度所挽救。另一方面,正统教会却失去了它作为帝国国教的特权。

860年,两度任君士坦丁堡主教的弗提乌(Photius, 810 ~ 约895)要求罗马主教尼古拉一世(Nicholas I, 858 ~ 867在位)承认他为君士坦丁堡牧首,尼古拉一世对此予以拒绝,并于863年宣布弗提乌的圣职为非法,革除其圣职。弗提乌则在867年谴责尼古拉一世并对他绝罚。869年,罗马主教阿德里安二世(Adrian II, 867 ~ 872在位)召开西方教会所承认的第四次君士坦丁堡公会议,绝罚弗提乌。879年,东方教会所承认的第四次君士坦丁堡公会议,恢复了弗提乌的牧首职,对此罗马主教约翰八世(Joannes VIII, 872 ~ 882在位)予以认可。

11世纪中叶,君士坦丁堡主教色路拉里乌(Michael Cerularius, ? ~ 1058)同罗马主教利奥九世(1049 ~ 1054在位)为争夺西西里教会的权力而发生冲突。针对罗马教会要诺曼人在其入侵意大利南部的占领区禁行希腊礼仪,东部教会牧首也下令在拜占庭帝国内使用拉丁礼仪的教会一律改用希腊礼仪。1053年,君士坦丁堡主教在致罗马主教的信中指责他在“和子”句上犯异端错误。罗马主教在复信中则指责君士坦丁堡主教滥用“普世牧首”的称号,声称只有罗马主教才具有“普世”领袖的权力,同时谴责对方强迫教徒行希腊礼仪。1054年,色路拉里乌授意东方教会指责西方教会的错误,利奥九世派红衣主教洪贝尔(Humbert)等3人前往君士坦丁堡调解双方的矛盾,但双方在礼仪问题上发生了激烈的争论,洪贝尔被色路拉里乌的不合作态度所激怒,将罗马主教绝罚色路拉里乌的谕令放在圣索菲亚大教堂的圣坛上,返回罗马。于是色路拉里乌召开会议,谴责罗马主教使节,并绝罚利奥九世。双方互相开除教籍的事件,标志着东西方教会彻底分裂。

分裂后,东方教会以正统自居,称正教,因为是东部教会,又称“东正教”,又因在崇拜仪式中采用希腊礼仪,所以又称“希腊正教”;后来俄罗斯东正教随俄罗斯帝国势力的扩张而逐渐扩大了在

东正教中的影响。西方教会以普世性自诩,称“公教”,因以罗马为中心,所以又称“罗马公教”。此后,原来的教会组织和圣职状况大有改变。西方教会发展了教皇制,东方教会变化不大,但势力和范围缩小了。

十字军东征比 1054 年东西方教会相互绝罚更具分裂作用,它使希腊人和拉丁人之间的紧张局势有了灾难性的增长。1204 年,十字军第四次东征对君士坦丁堡进行了劫掠,希腊教会对此不予原谅。以后双方历次企图重新联合的声明都不过是一纸空文,因为决议在整个东正教世界遭到了绝大多数神职人员和平信徒的反对。直到 1965 年双方才彼此撤消绝罚。

第七节 罗马教皇权势的盛衰

一、主教叙任权之争

基督教成为罗马帝国国教后,皇帝成了教会的最高主宰,他们可以任意干涉教会事务,在主教的任免问题上,至多在形式上遵守教会规定的手续。罗马帝国分裂后,西方教会很长一段时间未受君士坦丁堡君主的控制。到中世纪,西方教会对教会和国家的看法,受到奥古斯丁的《上帝之城》的影响,认为:地上的权力(国家)必须服从教会。11 世纪中叶,几乎所有的西欧国家都成了基督教国家。同时,罗马主教已经独占了“教皇”的称号,成为西方教会的绝对权威。

罗马教皇格列高利七世(Gregorius VII,1073~1085 在位)加强了对整个教会的统治。此时的教会已迥异于使徒时代的教会,信徒中因不满当时教会这种背离使徒精神的现状,希望以修道主义、神秘主义等灵性复兴运动来唤醒人们的宗教情感。罗马教廷主张教会的权力不应受自于皇帝,皇帝也无权干涉主教的遴选和叙任。

为此,格列高利七世与神圣罗马帝国皇帝亨利四世展开了戏剧性的对抗。亨利四世为求得教皇撤消对他的绝罚令,在教皇驻地卡诺莎城堡外的雪地上赤足披毡三日,史称“卡诺莎事件”。经过反复较量,王权取得了胜利。双方的继任者订立了《沃尔姆斯宗教协定》。

二、教皇的“巴比伦之囚”

13世纪下半叶,50年中有14人出任教皇,教皇的权势每况愈下。1294年,卜尼法斯八世(Banifacius VIII,约1294~1303在位)任教皇后试图重振教权。1296年,法王腓力四世(Philippe IV,1268~1314)决定向法国教士征税。卜尼法斯八世随即下令禁止皇帝、国王和任何一级贵族以任何名义向教会征收捐税或贡物,或侵犯它的财产,违者革除教籍;未经教皇同意,任何一级教士不得同意向国家缴纳税收或贡物,或承诺任何这一类的义务。腓力四世立即下令禁止货币出口,从而切断了教皇的大量财政来源。教皇不得不声明不再禁止国王对教会征税,只是禁止征“苛税”。此后,双方仍争执不断。几年后,教皇召集法国的高级教士到罗马开会,研究改革法国教会的事,指名要法王亲自参加,并指出,法王必须服从教皇的命令。

1301年,腓力四世逮捕教皇使节帕米尔的主教伯纳德·赛塞(Bishop Bernard Saisset)并以叛国定罪。卜尼法斯八世谴责法王侵犯教权,要腓力四世释放赛塞,并传讯腓力四世到罗马。1302年,腓力四世召开法国三级会议,宣布教皇无权干涉法国内政,并宣布应审判卜尼法斯八世。法国的法学家在研究古代罗马法的基础上,提出国家权力至高无上的学说,与教皇的主张针锋相对。法国认为,一国的教会应服从该国的政权;它的财产应向所在国缴纳赋税,并必须分担国家的一部分财政开支;教士在民事和刑事诉讼中,应接受国家法庭的审理。罗马教廷的法学家则持相反的学说。

同年,卜尼法斯八世又颁布“一圣通谕”,宣布“任何人对抗上帝规定的这项权力,就是对抗上帝的命令”,“这项权力虽然是给予一个人,并由他行使的,但它不属于人,而是属于上帝的,是由上帝亲口授予彼得本人和他的继承者的……服从罗马教皇是任何人得救万不可少的条件。”这是托马斯·阿奎那半个世纪前提出的神学理论,而对当时充满民族精神和民族自豪感的欧洲各王国来说,已不甘心再屈服于外国的统治之下。1303年,正当卜尼法斯八世准备革除腓力四世的教籍时,突然在家乡阿纳尼(Anagni)被腓力四世派遣的大臣诺格雷特(Nogaret)以暴力拘捕,囚禁三日,获释返回罗马后1月左右即抑郁而死。至此世俗王权得胜,教皇势力的鼎盛期由此告终。

卜尼法斯八世死后,继任者本笃十一世(Benedict XI, 1303 ~ 1304在位)屈服于法王,在任不到一年就去世了。1305年,受腓力四世支持的法国人继任教皇,称克雷芒五世(1305 ~ 1314在位)。1309年,为罗马贵族所迫,克雷芒五世将教廷迁往阿维尼翁(今法国东南,当时属教皇国)。此后,7任教皇都是法国人,均驻阿维尼翁,受制于法国王室。英法“百年战争”使法国王权一度削弱,教皇格列高利十一世(Gregory XI, 1370 ~ 1378在位)利用这一时机,终于在1377年摆脱法国的控制,迁返罗马。

1309 ~ 1377年约70年教皇驻阿维尼翁,史称教皇的“巴比伦之囚”,这是教皇权势由盛而衰的重大转折。

第八节 马丁·路德的宗教改革运动

意大利著名的哲学家马基耶弗利(Machiavelli)在总结16世纪罗马天主教会的情况时说:要是基督教一向遵照始创人的训令而行,基督教世界国家和团体就会比如今团结快乐得多了。人越接近他们的宗教首脑——罗马教会——就越不敬虔;再没有别的事

比这事实更足以证明基督教国家已衰落式微了。

当时的基督教世界不论教内、教外,都发出了一片要求改革的呼声。罗马天主教会对于异端进行的无情镇压,非但没有肃清各种异端与流弊,反而激化了一般人对天主教会各种弊端的普遍不满,并且在人们心中燃起了回归《圣经》的热望。

一、来自教会内部的抗议

(一)宗教改革的晨星——威克里夫

被人誉为“宗教改革晨星”的威克里夫(John Wycliffe, 1330? ~ 1384)是天主教教士兼英格兰牛津大学的神学教授。1374年,威克里夫受英王委派与教皇格列高利十一世谈判英国教会神职叙任权问题,遭教皇的反对。威克里夫原本就支持英国国会,主张建立摆脱罗马教廷控制的英格兰教会。1376年,威克里夫在牛津发表《论世俗统治权》的讲演,认为上帝给予世俗统治者管理世俗事务的权力,正如上帝把管理宗教事务的权力给予教会那样。1377年,威克里夫进一步撰文抨击各修会的腐化、教廷的赋税和教会干预世俗事务等宿弊。他的主张反映了世俗贵族对权力与财富的贪婪心理,平民百姓对教会拥有巨额财富和神职人员道德沦丧的长期不满,以及虔诚修士回归“使徒式的贫困”的愿望。

威克里夫的主张激起了神职界上层、拥有财产的修会和教廷的反对。为此,威克里夫遭到格列高利十一世连续五次通谕的谴责,并遭坎特伯雷大主教通缉。但威克里夫得到了许多信徒、伦敦市民和牛津大学师生的支持,更重要的是得到了英王的保护。1380年和1382年,威克里夫两次被英格兰教会斥为异端,其著作被列为禁书。1382年的牛津宗教会议禁止威克里夫公开活动,他被迫幽居写作。威克里夫的重要神学著作《三人对话录》主张《圣经》的权威高于教会,信徒应听从基督而不是教皇。为了达到这个目的,威克里夫在晚年与其弟子们一起将《圣经》由拉丁文译成英

文,并于1384年出版。威克里夫的思想对其后的胡斯运动以及16世纪宗教改革运动均有较大影响

(二)宗教改革的先驱——胡斯

波希米亚(捷克)人胡斯(Jan Hus, 1369~1415)是天主教教士,布拉格大学的校长。1402年,胡斯用捷克语布道,深受威克里夫思想的影响,但较之更为激进。胡斯抨击罗马教会的腐败,并且特别强调《圣经》在教义上的最高权威性和阅读《圣经》对教徒宗教生活的重要性。胡斯认为真正的基督教会绝非教皇和教廷,他宣称:教会不仅是教上的,也是所有基督徒的,神职人员并不具有除教导信徒认识和信守上帝之道以外的任何特权;他提倡以民族语言讲道并呼吁建立独立的捷克教会。在宗教仪式上,胡斯主张平信徒与神职人员享有同等权利,圣体圣事中饼酒同领。胡斯的主张赢得了布拉格广大市民和捷克中小贵族的支持,但也惹起了教士阶层的反对。1403年,教会命令胡斯停止传讲威克里夫的反教皇思想,还公开烧毁威克里夫的著述。然而,胡斯继续撰文,对教会提出最严厉的控诉。

1408年,由于公开宣扬宗教改革的主张,胡斯被赶出教会;1410年,胡斯被教会定罪并判以绝罚。这在布拉格引起了群众大骚动,胡斯作为民族英雄在那里的威望更高了,连捷克国王温斯劳也支持他。1412年,胡斯指责教皇约翰二十三世(Joannes XXIII, 1410~1415在位)派人在捷克售卖赎罪券,并烧毁教皇通谕。他与教廷的冲突更加激化,再次被开除教籍,并被迫离开布拉格,隐居乡村。这期间,胡斯将《圣经》译成捷克文。胡斯认为:“反抗错误的教皇就是服从基督。”1414年11月,胡斯被诱骗出席康斯坦茨宗教会议而被捕,1415年7月6日,胡斯以异端罪名被判处火刑。他拒绝撤回自己的主张,宣布说:“与其苟且偷生,不如从容就义。”胡斯在康茨坦茨广场的刑柱上被人活活烧死。在火堆中,他继续向在场的人演讲、唱诗。同时,该会议也命人掘出威克里夫的遗骨,

用火烧掉,尽管他已去世且安葬多年。

胡斯的殉道激起了捷克人民的极大义愤,终于爆发了 1419 ~ 1434 年的胡斯战争,胡斯战争成为欧洲反封建斗争和宗教改革运动的序幕。

二、路德和他的论纲

若要给反抗罗马天主教的宗教改革运动定出一个明确起点,那就该是 1517 年 10 月 31 日。是日夜,奥斯定会修士马丁·路德(Martin Luther, 1483 ~ 1546)在德意志萨克森邦的维滕堡把《关于赎罪券效能的辩论》(即通常所说的《九十五条论纲》)贴在城堡大教堂的门上。

与先前英国的威克里夫和捷克的胡斯一样,路德是位修士兼学者,神学博士,维滕堡大学《圣经》教授。他坚信人唯独凭信心才能得救或称义,行为或补赎都非必要。虽然路德对教会当时存在的某些问题提出了不同于罗马教廷观点的改革意见,但他的初衷却无意与教廷决裂。事实上,路德发表《九十五条论纲》只是对教会售卖赎罪券事件的反应,而非一场有计划的造反。

(一) 赎罪券

1506 年教皇朱理亚二世(Julius II, 1503 ~ 1513 在位)要重建罗马圣彼得大教堂,于 1510 年发布诏书,允许对捐献该项工程经费的人给予大赦及其它神恩。继任的教皇利奥十世(Leo X, 1513 ~ 1521 在位)接管了这项工程,并于 1515 年任命美因茨大主教阿尔伯特(Margrave Albrecht of Brandenburg)为专员,负责在美因茨及勃兰登堡两省和哈尔贝斯塔教区募集此项捐款。他又将推销赎罪券之事交给了在这方面有经验和成绩的多明我会修士台彻尔(John Tetzel)。台彻尔向公众讲道:“要记住:你能释放他们,因为钱币叮当一声落银库,灵魂立即出炼狱。既是这样,你不愿付二角五分的银币得到这些赎罪券,使你能借此领一个神圣而又不朽的灵魂进

天家的乐园吗？”^①

1517年，台彻尔到维滕堡附近兜售赎罪券，民众蜂拥到他那里去购买赎罪券。所得的金钱部分用来资助罗马圣彼得大教堂的重建工程，部分用来帮助勃兰登堡家族的阿尔伯特偿还他向罗马教廷购买美因茨大主教之职而欠下的债务。许多德国诸侯对这位兜售赎罪券者没兴趣。萨克森选侯弗里德里希禁止台彻尔进入他的辖区，选侯不想因其辖区内的百姓购买罗马圣彼得教堂的赎罪券而侵占德国威丁堡诸圣节赎罪券的利益。

路德认为这项买卖伤及市民的道德风尚和宗教生活；而他从掌握的台彻尔的布道和讲话中，看出了他认为是欺骗和亵渎的内容。路德找到美因茨大主教阿尔伯特给其代理人的介绍信副本。经过反复思考和内心的极度痛苦之后，在许多好友极力敦促下，1517年10月31日，路德运用当时最迅捷的方法，公开把他的意见——《九十五条论纲》——钉在维滕堡万圣教堂（卡斯特勒教堂）的门上。

（二）《九十五条论纲》^②

《关于赎罪券效能的辩论》：为爱护和阐扬真理起见，下列命题将在文学和神学硕士及常任讲师路德·马丁神甫主持之下，在维滕堡举行讨论。凡不能到会和我们口头辩论的，请以通讯方式参加。奉主耶稣基督的圣名。阿们。

路德的《九十五条论纲》（以下简称《论纲》）以神学论辩的笔调写成，语气和缓。虽然，《论纲》缺乏神学上的明确性，还有许多本可以避免的重复，但它简直是一个在内心里充满上帝之道和《圣经》话语的人对教会弊端的95下重击。《论纲》通俗易懂，好象是

^① [美]罗伦培登著，陆中石、古乐人译，《这是我的立场》，译林出版社，1993年，第53页。

^② 本节引文主要转引自《路德选集》（上），《九十五条论纲》，徐庆誉、汤清译，金陵神学院托事部，1957年。

写给平信徒看的,但又未出纯粹宗教和朴素道德真理的范畴。路德的用意其实不是要对教会的权威提出挑战,而是要指出教皇滥售赎罪券一事所造成的种种流弊。

《论纲》对有关赎罪券及其功效指出:教皇的惩罚只能免除他自己所科处的惩罚。故说教皇的赎罪券能免除各种惩罚,乃是错误。教皇不能赦免任何罪债,而只能宣布并肯定罪债已经得了上帝的赦免。那留下归他审判的,他当然可以赦免。他若越过雷池,罪债便仍然存在。任何活着或死了的真基督徒,即令没有赎罪券,也都分享基督和教会的一切恩惠,这些恩惠是上帝所赐的。惩罚条款仅是加于活人身上,对临死者不应有所惩罚。若是教皇不用钥匙权(他没有此权)而用代求来免除炼狱中的灵魂,他便行得好。每一个真悔改的基督徒,即令没有赎罪券,也完全脱离了处罚和罪债。教皇颁发赎罪券所凭藉的教会宝藏,在基督的子民中间,既未充分加以指定,也未被认识。教会的穷人便是教会的宝藏。教会的真宝藏乃是上帝荣耀和恩典的神圣福音。路德告诫人们:“基督徒须知,人若看见弟兄困苦,不予援助,反用他的钱购买赎罪券,他所得的,并不是教皇的赦免,而是上帝的忿怒。”

路德并未采取步骤把他的《论纲》散布民间。他只是邀请学者来辩论,但有人却暗暗地将它译成德文散发。不久,它们便成了德意志人的话题。凭着新近发明的印刷机之助,《论纲》在两个星期里,传遍全德国;四个星期内,整个西欧都能读到它。

三、路德的改革运动

《论纲》本来只是路德对教会售卖赎罪券一事所作的学术辩论,但很快就变成了对信仰和教皇权威等问题的争论。1518年初,美因茨大主教阿尔伯特发觉《论纲》的公布妨碍赎罪券的出售,便呈送副本至罗马。利奥十世以为此不过是一场修上之争,故请奥斯定隐修会会长制止这场争论,责令他的修士保持沉默。路德

被传往海德堡,4月,在奥斯定修会举行的例行年会上接受审问。路德听了他的修上弟兄们对他的《论纲》所作的恰当的讨论,讨论是在有礼貌的和公正的情况下进行的。

1518年6月,利奥十世传路德到罗马接受审问,并委任教廷书籍检查官多明我会修士普里埃里奥的西尔维斯特罗·马佐里尼审查路德的立场,拟出意见书。8月7日,传票和意见书送达路德。选侯弗里德里希从中干预,使路德不必去罗马接受审问。

1519年3月,路德写信向利奥十世请罪。路德重新考察他对“因信称义”的信念,并开始研究罗马教皇的教令集。然而,使他又惊奇又气愤的是,他发现教令集中到处是欺骗。他内心充满疑惑。

1519年6月27日~7月8日,路德在莱比锡与罗马神学家埃克辩论,辩论的内容涉及全部宗教原则。因路德原已否定了教皇的最高权威,现在又承认公会议可能有谬误,这就意味着路德已与中世纪的整个权威体系的决裂,只承认《圣经》是最高权威。因此,1520年6月15日,利奥十世颁布《主兴起》通谕,斥路德为异端,开除教籍。该谕令的宣布,使路德开始认识到教皇制度而不单是个别的教皇,才是真正的敌基督者。

1520年5月,路德发表了题为《论善功》的短文,谴责了那些“把善功狭隘地限制为在教堂中祈祷、守斋、施舍”的人。这是路德对新教思想的最重大的贡献之一,也是路德摆脱古代和中世纪基督教思想束缚的最重要的标志之一。8~10月,路德写下了著名的《为改善基督教徒各阶层状况致德意志民族基督教贵族公开信》、《教会的巴比伦之囚》和《论基督徒的自由》三大论著,抨击教皇“把神职人员高踞世俗信徒之上”,垄断《圣经》解释权及召开宗教会议的特权,即罗马教廷的一道护墙;主张简化宗教仪式,在传统的七件圣事中,路德提出只需保留洗礼和圣餐两件;还从伦理学的角度阐明“因信称义”的教义,指出信心和爱心的生活使基督徒自由,无须受传统束缚,教会不是也不应是拦阻在个人与上帝之间

的障碍,而是支持个人与上帝直接交往的后盾。这三大论著如同宗教改革的纲领,大大加速了宗教改革运动的进程;它们是路德向德国人民阐述自己主张的声明书。路德的这些言行进一步激怒了罗马教廷,9、10月间,利奥十世的《斥马丁·路德谕》接踵而至。路德毫不退缩,写了《敌基督的谕令应予反击》,公开指责教廷已沦为敌基督的中心。12月10日上午9点,路德当着维滕堡大学生及市民的面,公开焚烧利奥十世的通谕和教会法典,路德此举表示与教皇正式决裂。他的行动得到在场的学生和市民的赞同,也没有招致市政当局的反对。

1521年1月2日,利奥十世颁布最后一道谴责路德的通谕,将他判处绝罚。4月17日,路德被召出席在沃尔姆斯举行的帝国议会,再度对路德的神学思想和神学著作以及由此引起的宗教改革的立场进行审理。审讯路德的有神圣罗马帝国皇帝查理五世(Chales V, 1519~1556)和德意志的六个选侯,以及宗教和世俗方面的其他权贵。

由于路德得到部分主张改革的诸侯的支持,所以,始终拒绝向罗马教廷做出任何让步。4月19日,路德来沃尔姆斯辩论的第三天,查理五世颁布敕令,宣布路德为不法分子,通缉路德。各等级的代表都不同意这个敕令,坚持要求继续做工作以实现和解。选侯弗里德里希秘密而又有效地保护路德,让路德在瓦特堡内藏身避难——“路德失踪了”。

在瓦特堡期间,路德专心致力于写作和翻译《圣经》。从1521年12月开始,路德根据1516年尼德兰的伊拉斯谟希腊文版本把希腊文《圣经》翻译成德文。后来他进一步把希伯来文《圣经》也译成德文,1534年译完全部《圣经》。路德并不是第一个把《圣经》译成德文的人,但他的译本大体上确定了标志着未来德国文学特点的语言形态,路德的《圣经》译本,正好符合当时德国平民的需要,据称在“两个月内就销售了五千本,十二年内售出二十万本”。人

们往往把路德译本对德国语言文化的影响比作“英王詹姆斯译本”对英语的影响。路德的宗教改革剥夺了教皇垄断《圣经》解释的特权；公教会的精神特权一旦被取消，神职人员高于一般信徒的等级特权、教皇召集宗教会议的行政特权随之取消，被路德称作保护罗马的三道护墙就这样被推翻了。

四、改革运动的分化与分裂

正当路德在瓦特堡专心翻译《新约圣经》时，德国的一些宗教改革者的变革，加剧了当时的骚乱形势；加之随后发生的群众性攻击圣像运动，使弗里德里希大为不满，德国其他诸侯和帝国当局也提出警告。1522年3月6日，路德再次回到维滕堡，讲了8天的道，要求恢复秩序。许多改革被暂时取消，过去的崇拜仪式大体上恢复了。这样，路德表现出明显的保守态度。此时，路德不仅一如既往地反对罗马派，同时也反对那些他认为操之过激的改革派。路德的行动使德国各地诸侯对他产生了好感，认为路德虽然在沃尔姆斯被定罪，但实际上却是动乱年代维持国家社会秩序的一股力量。

1524~1525年，改革运动内部的分裂开始出现，结果限制了宗教改革运动的发展。路德从全国性宗教改革派领袖一降而成为一个派别的领袖。德国也因此发生分裂，路德只得投靠一些世俗诸侯。庇护路德宗教改革运动的帝国枢密院，已失去德国各阶层众多民众的信任。德国的宗教改革已不再是任何真正含义上的民族运动了。

1526年，查理五世允许德意志各邦有权决定自己的宗教形式，信奉路德宗或依附罗马天主教。1529年，查理五世又推翻了这个决定；出席斯拜耶议会的路德派政府代表由于无力挫败这一立法，于是，在4月19日提出具有历史意义的正式抗议书，这一派因此而被称为“抗议派”(Protestants)。

第九节 新教主要教派的产生

一、茨温利在瑞士推行宗教改革

正当路德在德意志忙于跟教皇特使和世俗权威周旋之际,天主教教士茨温利(Ulrich Zwingli, 1484 ~ 1531)在瑞士的苏黎士开始了他的改革运动。当地人由于说德语,所以早已为北方的改革思潮所影响。自1518年起,茨温利因其杰出的讲道才能,被教区群众拥戴,担任苏黎世大教堂的“民众神甫”。由于深受路德神学思想的影响,茨温利在瑞士提出改革教会的主张,得到了苏黎世议会和市民们的拥护。1522年8月,瑞士开始进行宗教改革。同年茨温利发表《六十七条款》,强调廉洁教会、简化崇拜仪式等,并在同天主教会方面进行的多次公开辩论中获胜。

茨温利的神学观点和改革主张因受人文主义影响较深,比路德更具理性化和个人主义色彩。在所有宗教改革家当中,路德是最少摆脱中世纪宗教观的,而茨温利则是摆脱中世纪宗教观最彻底的。路德的神学思想和宗教改革实践是出于关心自己是否能为上帝接受,茨温利的信心和主张则是因为确信唯有《圣经》对基督徒有约束力。茨温利认为,从上帝发出的选召比个人存在的信仰对人的救恩更重要(所谓预定论);信仰不是一种理论,而是内心与上帝的合一,是个人心灵完善的一种途径,从而教会教阶制强加于人的束缚完全是没有必要的。路德坚决主张,如果诸侯下令做违反《圣经》的任何事情,臣民的责任是进行任何可能的消极抵抗,但使用武力积极反抗诸侯则是不正确的,何况,一个基督徒的责任是要团结那些还没有掌握“上帝全部真理”的人一道进行这种抵抗。与较为保守的路德不同,茨温利主张清除罗马教会的一切残迹——圣像、十字架、僧袍,甚至崇拜所用的音乐。1525年,苏黎世

废除弥撒,改行圣餐礼,大大简化公众礼拜仪式;废除主教制,并规定罗马教会教徒不得担任公职。

茨温利的宗教改革主张,在苏黎士产生了很多变化,但大部分乡间的居民却依然较为保守而继续依附于天主教。新教教徒和罗马天主教徒冲突越来越猛烈,最后在瑞士爆发了内战。1531年10月11日,茨温利以随军教士的身份在楚格湖附近死于卡珀尔之役。经过不断的斗争,和平终于来到,每一区都有权决定自己的宗教形式,或信奉基督教新教,或信奉天主教。那些把自己的起源追溯到加尔文,因而部分地追溯到茨温利的教会,后来被称为“归正宗”(Reformed Church),以示与“路德宗”的区别。归正为经过改革而复归正确之意。在英语国家中,该宗因其教政特点又称长老宗。虽然长老宗教会都属归正宗,但归正宗教会并非都实行长老制。

有些新教徒觉得宗教改革家在弃绝天主教会的弊端方面做得不够彻底,于是,他们根据自己的信仰创建了新的宗派,其中以再洗礼派(英文 Anabaptists;在希腊文里,ana 意即“再次”)影响最大。天主教徒和新教教徒都逼迫这个教派。茨温利曾用极残酷的手段反对再洗礼派,下令淹死他们。但迫害很少能使再洗礼派信徒转变立场。再洗礼派信徒闵采尔对1524~1525年的德国农民起义有重大影响。

二、加尔文宗的兴起

瑞士的宗教改革在法国人加尔文(Jean Calvin, 1509~1564)领导下继续展开。加尔文在法国求学时接触到新教的主张。1534年12月,加尔文由于宗教迫害而离开巴黎,在瑞士的巴塞爾定居。1536年3月,加尔文出版了《基督教原理》一书,把早期教父、中世纪神学家,以及茨温利的思想总括起来。书前附有一封给法王的信。这封信是宗教改革时代的文学杰作之一,写得彬彬有礼,典雅

庄严,对新教的立场作了极其有力的阐述,驳斥国王的诽谤,维护新教的信仰。后来在欧洲和美洲建立的所有归正宗教会都把这本著作视为教义的基础。加尔文坚持基督徒必须过圣洁无瑕、道德高尚的生活,不单要避免犯罪,还要禁诫享乐和轻浮。此外,加尔文认为由选民组成的教会必须豁免一切公民限制,而选民的标志就是各人在事业上的成就。这种思想一反以往出世的宗教观念,为个人奋斗提供了神学根据,并且主张只有借着教会才能建立一个真正敬虔的社会。他认为,上帝对每个人都有他自己的一个永恒的判决,而这个不可改变的判决,是由上帝预定的,任何人为的善功与圣事都不能影响上帝对人的预定,如此,加尔文的“预定论”否定了神职人员和罗马教会的作用与权威。

1537年7月,《基督教原理》出版后不久,加尔文被另一位来自法国的宗教改革家法雷尔(William Farel, 1489~1565)说服,在日内瓦定居下来。他们的目标是要把日内瓦改造成一个政教合一的神权社会。加尔文主张教会以基督为唯一元首;制定由信徒民主选出组成的长老会为核心,各地区首脑组成的中央牧师团为教会最高权力机构,两者共同组成宗教法庭;禁止天主教会和激进的再洗礼派及一些所谓的异端分子的活动;制定了严苛的规条和刑罚,从宗教训诲、教会礼拜以至公众道德,甚至诸如公共卫生和防火等事也包括在内。神学见解与加尔文不同的人也受到苛酷的对待。加尔文竟然把西班牙学者塞尔维特(Miguel Serveto)活活烧死。

1559年,加尔文创办了“日内瓦学园”,并立即成为归正宗神学教育的最大中心。它所培养出来的学生派往法国、尼德兰、英格兰、苏格兰、德国以及意大利。至此,归正宗的神学思想和社会实践都得到了有效地发展与巩固。逃避迫害的新教改革家蜂拥而至。由此看来,虽然路德发动了基督教的宗教改革,但在改革的发展方面,加尔文的影响却深远得多。加尔文当之无愧地被称为“唯一的国际性的宗教改革家”。

三、英格兰的宗教改革

英格兰的宗教改革可以追溯到威克里夫的时代,但跟德意志和瑞士的改革运动关系不大。威克里夫大力抨击教廷和强调《圣经》的权威,结果在英格兰产生了改革天主教的精神。廷德尔(William Tyndale, 1490/1494 ~ 1536)因教会不允许其在英格兰翻译《圣经》,于1524年到德意志,1526年出版廷德尔的《新约》英译本,遭天主教会的禁止。廷德尔未翻译完《旧约》时,在安特卫普被人出卖,受绞刑,遗体被焚烧。1611年,钦定英译本及以后的多数译本都以廷德尔的译本为主要蓝本。出版译成通俗语文的《圣经》,无疑是促成英格兰宗教改革的一个有力因素。

(一)《至尊法案》

英国的宗教改革不是由于教义上的分歧,而是由于政治原因,才导致了它与罗马天主教的分裂。当初,英王亨利八世对路德的改革运动持敌对态度,并宣布禁止在英国进行宗教改革。后来,由于教皇在英国与西班牙争夺海上霸权的问题上偏袒西班牙,亨利八世才借口教皇不批准他与皇后凯瑟琳离婚而与之闹翻。这个曾被利奥十世封为“信仰捍卫者”的君主,于1534年11月3日颁布《至尊法案》,自立为英格兰教会元首,建立英国国教会,称圣公会(Anglican Churches),又称安立甘宗(Anglicans)。亨利八世还关闭修道院,并把其财产分给贵族。此外,1538年,亨利八世下令在每间教堂都放置一本英文《圣经》,供公众阅读。事实上,英国自上而下推行的宗教改革是很不彻底的。除了名义上不是天主教之外,在教政、教义、礼仪等方面都墨守天主教的规条。直到爱德华六世(Edward VI, 1547 ~ 1553在位)时,才通过了具有改革色彩的《四十二条信纲》。但玛丽一世(Mary I, 1553 ~ 1558在位)全面复辟,并残酷迫害改革派人士。因此,玛丽一世被称为“血腥玛丽”。

(二)清教徒运动

在女王伊丽莎白一世(Elizabeth I, 1558 ~ 1603 在位)统治的悠长时期里,伊丽莎白有意使她对宗教问题的解决办法,尽可能容易为各派所接受,教会在教职和崇拜方面,只要新教徒在感情上能够容忍,则尽量保留原有礼仪。除一小部分牧师外,其余教牧人员都尊奉国教。尽管这些牧师常常并不由衷地接受新教,讲道能力和宗教上的热情也值得怀疑,但只要他们在自己的教区安分守己,伊丽莎白也就不愿意去打扰他们。英国因此避免了那种蹂躏了法国和德国的宗教战争。英格兰教会虽大致保留天主教的体制,在实践上却成了基督教新教。1563年,伊丽莎白命坎特伯雷大主教帕克尔修改、制定了标志安立甘宗最终确立并具有新教观点的《三十九条信纲》。安立甘宗信徒不再效忠罗马教皇,废除了教士独身等天主教礼仪;可是英国教会仍保留主教体制。

一批有进取精神的新教徒认为这种综合性教会,不足以称做“改革了的”教会。英国的清教徒运动首先是从牛津和剑桥两所大学发起的。对这些新教徒来说,《圣经》是基本的权威,它取代了教会作为权威传统的解释者或捍卫者的权力。他们要从崇拜仪式中消除他们认为是罗马教会迷信的残余,认为凡在《圣经》中找不到根据的崇拜仪式就是对上帝威严的亵渎。因他们想要如此“净化”教会,所以在16世纪60年代初被称为“清教徒”。在国教会与清教徒的斗争中,彻底反对清教主义渐渐成为安立甘宗的特点。1603年4月,詹姆斯一世在前往伦敦途中,有人向他呈递一份无签名“千人请愿书”,温和地表达了清教徒的愿望。结果于1604年1月在汉普顿宫由国王亲自主持召开了有主教和清教徒参加的会议。清教徒要求的重大改革中,除批准一种《圣经》新译本外,其余的均未通过。同年,经詹姆斯一世批准,召开了主教区会议,制定了一系列教会法规,把清教徒反对的许多公告和习俗载入其中。1611年,“詹姆斯王钦定本”(King James Version)英文《圣经》出版。在国教会牧师敌视清教,或不愿讲道、或没有讲道能力的堂区,清

教徒出钱聘请强烈倾向清教主义的布道师在下午讲道。他们也同样以组织“讲座”来代替过去的说预言。清教徒素来强调谨守主日。

一部分清教徒反对脱离国教会,他们的想法是尽量把清教徒的纪律和习惯作法引进国教会中,等待政府进一步的改革。而另一部分清教徒认为,这样拖延似乎没有道理,他们要立刻建立他们认为符合《圣经》教导的教会。第一个在英格兰明确地宣扬脱离派观点的是罗伯特·布朗(Robert Browne, 1550 ~ 1633)。原国教会牧师约翰·史密斯接受脱离派原则,深信使徒接纳信徒加入教会团契的办法,是让他们向上帝表示悔改和信仰基督后领受洗礼,他们建立了浸礼宗(Baptists)教会。

亨利·雅各布、威廉·艾姆斯、威廉·布雷德肖等人发展出一派新的清教观点,即不主张脱离国教会的公理宗观点。他们致力于建立一个全国性的公理宗教会(Congregationalists)联合会,从而避免与国教会分裂。1620年,“清教徒前辈移民”由威廉·布鲁斯特(William Brewster)任宗教领袖,乘“五月花号”横渡大西洋,12月21日,他们开创了普利茅斯殖民地。

(三) 贵格派

英国内战时期,产生了一些小宗派运动,其中最重要的是公谊会,又称贵格会。乔治·福克斯(George Fox, 1624 ~ 1691)认为《圣经》虽然是一种真正的上帝之道,但启示不限于《圣经》里才有——启示像光一样照耀着一切真正的信徒。上帝的灵可以直接通过他们说话。他主张以传道作为职业应予摒弃;圣事是内心的灵性上的实存事物;圣事的外在成分不但不必要,而且会把人引入歧途;基督徒说的话是真的,不必发誓为证;言语和行为上的卑屈有损于基督教主张人与人之间真正的相互尊重;人为的称号应予废除——但福克斯并不否定“国王”、“法官”等合法称号;对基督教而言,战争是非法的;奴隶制是可憎的;与长老宗和公理宗不同,他们

正大光明地举行聚会,公然蔑视当局禁令,故遭到迫害。1682年,贵格派在北美宾夕法尼亚建立了费城。1689年的宽容法解除了不从国教会所受的较为严格的限制,贵格派获得举行宗教崇拜仪式的自由。此外,在英格兰还兴起了卫斯理(John Wesley, 1703 ~ 1791)创立的卫斯理宗,又称循道宗(Methodist Church)。

四、苏格兰的宗教改革和加尔文宗的建立

早在15世纪中叶,威克里夫宗教改革的思想就已经影响到苏格兰。1523年,路德宗传入苏格兰。苏格兰贵族为反对国王,常与教会作对。因此,在一定程度上,苏格兰贵族支持宗教改革。约翰·诺克斯被公认为是苏格兰新教运动的领袖,他在流亡日内瓦时为加尔文所重视,研究加尔文宗的教会管理体制及其神学思想。1560年12月,苏格兰召开全国宗教会议。1561年1月,诺克斯向国会提出《教会管理法》,完全是根据加尔文宗的组织原则建立教会。1564年,苏格兰大议会决定采用诺克斯根据加尔文宗礼仪编定的《公共仪式》。之后,苏格兰长老会在与政府进行反主教制的斗争中不断完善自己。直到1592年,国王被迫宣布取消主教制,国会承认长老会为苏格兰国教。

五、法国的宗教改革

“我感到痛心疾首。”1598年4月教皇克雷芒八世(Clement VIII, 1592 ~ 1605在位)听闻法王亨利四世(Henry IV, 1589 ~ 1610在位)签订《南特敕令》后,无可奈何地说出以上的话。由于路德引起的宗教改革,16世纪的欧洲充满了不容异己而血腥的宗教战争。

(一)瓦西惨案

当德国宗教改革影响到法国时,法王在改革派与天主教会间摇摆不定。加尔文的影响也深入法国,法国新教——1557年后称为胡格诺派。1534年10月,因一些激进的胡格诺派教徒在一些城

市张贴攻击天主教的墙报,甚至贴到法王法兰西斯一世的卧室外,从而激怒了法王,下令镇压法国新教徒。1561年1月,宣布停止迫害,释放被捕的胡格诺派教徒,允许他们在城堡以外的市镇集会礼拜。法国南部和西南部的贵族支持胡格诺派以反对国王。北部贵族吉斯家族则支持国王及法国天主教会。1562年3月1日,信奉天主教的吉斯公爵率领军队进入巴黎,途经无城垣的瓦西镇时,袭击了正在进行崇拜的胡格诺派教徒,制造了“瓦西惨案”,从而引起了胡格诺派和天主教派之间三次残酷的长达30年的“胡格诺战争”。期间,吉斯公爵法兰西斯被胡格诺派谋杀。

(二)圣巴托罗缪之夜大屠杀

查理九世听从胡格诺派海军上将加斯帕尔·德·科利尼的建议,批准同英国订立防御同盟,允许胡格诺派支援荷兰人反对西班牙占领者的斗争。太后卡特琳对科利尼的权势感到不安,担心国王被其挟制,于是参与天主教贵族谋杀科利尼打击胡格诺派的阴谋。1572年8月22日,科利尼遇刺受伤。卡特琳涉嫌此案,为摆脱困境,决定对胡格诺派进行突然袭击。当时胡格诺派重要人物云集巴黎,参加该派领袖波旁家族纳瓦勒的亨利(即后来的法王亨利四世)与查理九世之妹的婚礼,并准备同法国天主教会谈。8月24日,圣巴托罗缪节凌晨,法国天主教武装力量在吉斯公爵之子亨利·吉斯领导下,以教堂鸣钟为号,对毫无准备的胡格诺派发动突然袭击。新教贵族除纳瓦勒的亨利和孔代亲王因同意改奉天主教而幸免外均被害。8月25日,国王下令停止屠杀,但流血事件依然不断。据估计,仅巴黎一地就有8000余人被害。暴行蔓延各地,胡格诺派被害约5万人。因该惨案发生于8月24日圣巴托罗缪日天亮前,史称“圣巴托罗缪之夜”。

(三)三亨利之战

幸免于“圣巴托罗缪之夜”的纳瓦勒的亨利,返回南方的领地后,立即组织胡格诺派武装进行反攻,史称“三亨利之战”。起初,

法国国王亨利三世与亨利·吉斯联合,共同对付纳瓦勒的亨利。因巴黎完全忠于亨利·吉斯,亨利三世与亨利·吉斯之间发生矛盾。1588年5月12日,巴黎人强迫亨利三世离开巴黎,12月23日,亨利三世谋杀了亨利·吉斯。亨利三世遂与纳瓦勒的亨利妥协。1589年,亨利三世与纳瓦勒的亨利联合进军巴黎,途中亨利三世被天主教同盟的多明我会修士刺杀,8月2日去世。纳瓦勒的亨利继承法国王位,称亨利四世。巴黎的天主教徒不能接受一位新教徒作法国国王。为摆脱困境,亨利四世不顾胡格诺派的反对,宣布皈依天主教,并声称:用一台弥撒来换得巴黎是很值得的。1593年7月25日,亨利四世被接纳入罗马天主教会。1594年3月,亨利四世进入巴黎成为法国公认的国王。

(四)《南特敕令》

1598年4月13日,亨利四世为结束胡格诺派和天主教会之间长达30余年的内战——胡格诺战争(1562~1598),在布列塔尼的南特颁布了宗教宽容法令。这是一个促使交战双方互相妥协的条约,故《南特敕令》仍规定天主教为法国国教,恢复天主教会原有特权,归还天主教会被没收的土地、财产,但不允许教皇干涉法国天主教会事务。另一方面,对信奉新教的胡格诺派臣民,则给予广泛的宗教信仰自由。新教徒遵守敕令可免遭异端审判;可自由进入各级学校受教育;胡格诺派信徒可在政府担任公职;新教教牧人员俸给由国家支付,免服兵役;胡格诺派还可保留他们仍然作为要塞控制的100多座武装城堡,为期8年,维持戍守费用由国王负担。

1629年,主张法王应有绝对专制权力并仇视胡格诺派的枢机主教黎塞留,认为《南特敕令》的政治条款对国家有危害,以《阿莱斯和约》取代。1685年10月,法王路易十四世撤销《南特敕令》,剥夺了新教徒的一切宗教自由和公民自由,胡格诺派又成为一个受难者的教会。到法国革命前夕,甚至被宣布为不受法律保护。期间,40万胡格诺派教徒,在几年内离境去英格兰、普鲁士、荷兰和

北美。历史学家伊丽莎白·拉布鲁斯说:只消看看宗教少数派在其他国家的遭遇,就不难看出《南特敕令》的确反映出“罕见的政治智慧”。《南特敕令》把新教称为宗教,有别于异端。认可一个天主教以外的宗教,为宗教多元化开辟了路径。敕令确认,要决定一个人是否忠于国家,或忠于他的国民身份,宗教不是关键因素。此外,人犯了刑事罪行才是采取法令行动的必要条件,与宗教派别无关。爱国与爱教不再被人视为是同义词。用政治或法律途径解决宗教问题,意味着政治的地位凌驾于宗教之上。故此《南特敕令》可视为政治力量对宗教力量的一场胜利,它标志着现代国家诞生。

六、尼德兰的独立

尼德兰动乱就其根源而论,主要是由政治经济原因而不是由宗教原因引起的,只是在斗争的过程中宗教渐渐占据突出地位。1559年,菲利普二世任命其妹帕尔马的玛格丽特为摄政,由他的忠实支持者阿拉斯主教格兰维拉枢机主教为首的三人顾问团辅政。这个顾问团实际上窃据了过去高级贵族在国务会议的权力。1560年,教皇批准了菲利普二世的请求,重新划分尼德兰的教区,使境内各主教区不再受外国教会的监管,但新任主教均由菲利普提名任命,又在国会中占有席位,从而大大增强了西班牙的影响,以致引起尼德兰人的妒忌。此外,菲利普二世竭力镇压异端,这一行动危及贸易,迫使工人逃离本国,因此,中等阶级甚为不满。在这种情况下,贵族和商人组成“贵族同盟”。1567年,菲利普二世派遣1.8万精锐的西班牙军队前往布鲁塞尔,数以百计的反对派被立即处决。新教徒奥朗日亲王拿骚的威廉(1533~1584)逃亡德国,继续组织抵抗。英国政府因教皇庇护五世(Pius V, 1566~1572在位)于1570年2月25日发布诏书废黜伊丽莎白,英国与罗马教廷再次处于敌对状态。同时,法国的胡格诺派和反西班牙派不但与西班牙结盟,反而与之对抗。1571年,尼德兰的加尔文派召

开了第一次全国代表大会,建立长老宗教会。1572年7月15日,尼德兰的主要城市荷兰等承认奥朗日的威廉为最高行政长官。1576年,英国女王伊丽莎白开始援助尼德兰义军。1577年9月,威廉胜利进入布鲁塞尔。1579年1月,南方各省成立阿拉斯联盟,保卫天主教派利益;同月,北方各省成立乌特勒支同盟与之对抗。成千上万的新教徒离开南方前往北方,许许多多天主教徒则由北方迁往南方。1581年,南北新教同盟“乌特勒支”三级会议宣布成立“联省共和国”,废黜菲利普二世,以加尔文宗为国教。1584年7月10日,威廉被一狂热分子刺死,不过这时北方各省的独立已经巩固。1609年,西班牙国王菲利普二世与尼德兰联省共和国缔结12年休战协定,实际上承认尼德兰共和国的独立。

在尼德兰独立运动的过程中,尼德兰加尔文宗教会已渐渐形成。1573年,威廉改奉加尔文宗。尼德兰人争取民族独立的斗争相当严酷,希望获得一切同情者的援助;同时,他们一贯主张重商主义,使其成为当时基督教国家中最富宗教宽容精神。天主教徒虽然被禁止举行公共崇拜,不许担任政府公职,但允许他们自由居住和就业谋生。至于再洗礼派,威廉于1577年进入布鲁塞尔后,准许他们举行崇拜并给与保护,这是再洗礼派首次获得这种权利。这样的宗教宽容虽不完全,但它不久便使尼德兰成为宗教被压迫者的避难所,这有助于增强尼德兰的实力。

第十节 宗教改革后的天主教

一、天主教对宗教改革的反应

宗教改革兴起后,在天主教内部发生了强烈的震动,从而使罗马教廷采取了一系列应变措施。一方面联合天主教派封建君主诸侯,通过战争和异端裁判所等手段镇压宗教改革运动;另一方面则

在内部实行整顿,采取一些改革策略,以加强自身力量,史称“天主教改革”。

早在15世纪,以伊拉斯谟为代表的基督教人文主义者就已开始鼓吹改革,他站在维护天主教传统的立场,反对分裂,反对暴力,主张应自上而下的对教会进行整顿和改良,通过人文主义对民众的道德和精神生活进行教育,来渐渐消除各种社会弊端。伊拉斯谟对教士、神学家、君王和贵族们的无知、虚伪和贪婪进行了无情地嘲讽和揭露。但伊拉斯谟始终保持与罗马教廷的关系,不与教廷决裂。

在天主教改革运动中,天主教会内许多平信徒和神职人员关心整个教会的属灵生活和敬虔生活的重新振兴。他们热衷于改善神职人员的道德状况,提高其知识水平,革除教会内部的显著弊端,准许有学问的人士但不准一般人研读《圣经》,同时他们同样热衷于坚决维护中世纪的正统信仰,并通过宗教裁判所毫不留情地镇压异端。正是这场改革运动,后来给天主教的复兴注入了生命的活力。但路德宗教改革运动开始时,天主教复兴运动在西班牙以外几乎没有影响。宗教改革运动前后的几任教皇大多未能认识到教会当时情况的严重性。

中世纪欧洲的虔修生活,由于神秘主义的流行而有所发展,使修会得以复兴,并在天主教改革中起了重要作用。16世纪又有许多修会纷纷建立起来,其中,以1534年由西班牙贵族军官伊纳爵·罗耀拉(Ignasius de Loyola, 1491 ~ 1556)创立的耶稣会活动尤为突出。耶稣会上绝对效忠天主教会和教皇,深入世俗生活,向社会各阶层渗透,以扩大其影响。1540年9月27日,教皇保罗三世(Paul III, 1534 ~ 1549 在位)批准成立耶稣会。为了对付新教和异端思想,天主教再度在西班牙、意大利和科西嘉等地设立异端裁判所。这种恐怖手段日渐遭人唾弃,19世纪以后,异端裁判所渐次销声匿迹。

1545年12月13日,教皇保罗三世召开了天主教第19次公会议(特兰托公会议),这是教皇力图联合西欧各天主教国家君主打击宗教改革力量,并在天主教内部实行调整,维持自身地位的重要会议。因各种原因,会议持续了18年之久,分为三个阶段:1545年12月13日~1547年3月为第一阶段,会议主要谋求调和与新教在教义上的分歧;1551年5月~1552年4月为第二阶段,其间突出的问题是神圣罗马帝国皇帝与罗马教皇的争权,宗教问题倒显得次要了;1561年1月~1563年12月4日为第三阶段,由于1555年与路德派缔结的《奥格斯堡和约》事实上已承认新教的地位,所以不再讨论解决宗教分歧问题,而是以一系列强化天主教会的措施来加强对新教的反击。特兰托公会议反对新教的宗教改革,为整肃天主教会作出规定,为天主教教阶体制重新奠定了基础,继续维持教皇和教会的权威;会议内容为第二次梵蒂冈会议之前天主教的正统教义;所颁布的各种改革法令,几乎涉及到教会的每一个方面,但贯穿着保守精神。特兰托公会议的决议经教皇庇护四世(Pius IV, 1559~1565在位)在“赞美天主”通谕(1564年1月26日)中批准生效,并指定枢机主教会议监督决议的执行情况。为了保证这些教理的贯彻,还拟定了《特兰托信经》。

天主教的复兴运动中,在促使一切脱离罗马的地区和国家重新皈依正统教会方面,没有一个宗教团体发挥的作用比耶稣会更大。这主要因为它通过三个方面发挥了作用:通过讲道,尤其是传教活动,建立了同民众的接触;它的会士担任了统治者的忏悔神甫和宗教顾问;耶稣会办的学校和大学培养了大批出身高贵门第的青年。耶稣会士是欧洲天主教国家的教育改革家。耶稣会的“授课规则”(Ratio Studiorum)在教学内容和方法上,都比中世纪课程前进了一大步。他们在从事人文主义学术研究的同时,注意防止对信仰和道德的危害,并积极参与科学新发展的活动。在促进天主教文化的发展方面,耶稣会的学者与老修士们可以并驾齐驱。

二、天主教的海外传教

“宗教改革”使得天主教在欧洲本土丧失了大片领土和大批信徒。因此,天主教会需要弥补自己的损失,他们渴望向外发展,以便开发新的世界。天主教会最牢固的堡垒——西班牙和葡萄牙,正积极从事新航线的开通和新大陆的发现。新航线的开辟为天主教会向外扩展提供了条件。1493年,教皇亚历山大六世(Alexander VI, 1492 ~ 1503 在位)颁布《划界通谕》,以裁决西班牙和葡萄牙殖民地势力范围的争端。从此,罗马教廷开始重视和积极支持海外传教活动。教皇保罗三世(Paul III, 1534 ~ 1549 在位)在海外和殖民地设立主教区。教皇格列高利十三世(Gregory XIII, 1572 ~ 1585 在位)成立“东方事务部”(Congregation for Oriental Affairs)。教皇克雷芒八世(Clement VIII, 1592 ~ 1605 在位)建立“传教问题部”(Congregation for Mission Questions)。教皇格列高利十五世(Gregory XV, 1621 ~ 1623 在位)于1622年建立最重要的传教机构——“传信部”,它是罗马教廷发展、监督和管理传教士的最高机构,在天主教会的近代传教运动中发挥了重要作用。教皇乌尔班八世(Urban VIII, 1623 ~ 1644 在位)建立了专门培养传教人员的“传信学院”。

上述机构均由教皇直接领导,是罗马教廷开展海外传教活动的主要机构。与此同时,天主教会的修会也积极从事海外传教活动,这些修会一方面在组织形式上服从罗马教廷的调遣;另一方面又与它保持一定程度的独立性。他们是天主教海外传教的开拓者。其中耶稣会规模最大、人数最多。此外还有方济各会、多明我会、奥斯定会等。

三、梵蒂冈第二次公会议

1959年,教皇约翰二十三世(Joannes XXIII, 1958. 10 ~ 1963. 6 在位)宣布要召开第二十一普世会议(第二次梵蒂冈公会议)。

次年,约翰二十三世设立基督教合一秘书处,为与其它教会开展对话提供了一条渠道。1962年10月,梵蒂冈第二次公会议正式召开。约翰二十三世去世后,由继任的保罗六世(Paul VI, 1963.6~1978.8在位)继续主持,直到1965年结束。关于这次会议的目的,两任教皇都宣称是为了“革新教会面目,使新鲜空气进入教会”,“从事现代化工作,踏上教会两千年必走的道路”,寻求基督教的合一和人类的对话。

会议从1962年10月11日至1965年12月8日,历时4年,共开过168次全体会议,10次公开大会,出席会议的主教和神学家共3200人。颁布了四大宪章,九种法令,三项宣言,共16份文件。会议分四个阶段:1962年10~12月,成立了十个委员会及有关机构,负责具体工作;1963年9~12月,会议通过了“礼仪宪章”等两个文件;1964年9~11月,会议通过了“教会宪章”等两个文件;1965年9~12月,会议通过了11个文件,决定改组教廷机构,简化礼仪,承认人类经历的深刻变化面要适应当代文明,还就主教职责、普世教会运动、灵修生活、外方传教及宣传媒介等问题作出了决议。会议结束时发表了告世界书。(详见本书第七章第六节)

第三章 基督教在中国^①

第一节 初入中国

景教

景教又称波斯教、弥施诃教(即弥赛亚教)。景教碑文有“真常之道,妙而难名,功用昭彰,强称景教。”明李之藻注:“景者,大也,照也,光明也。”

安提阿的聂斯托利(Nestorius,约380~451)因主张“基督二性二位说”,即基督不但具有神人二性,同时还具有两个位格,故与当时正统派分裂;431年,聂斯托利在以弗所公会议上被斥为异端;435年,又被罗马帝国皇帝狄奥多西二世定为异端。聂斯托利本人在流放中去世,其追随者日渐东移远传。约5~6世纪,由叙利亚人从波斯传入中国新疆,7世纪中叶传入内地。聂斯托利派是最早传入中国的基督教派别。

叙利亚人聂斯托利派传教士阿罗本(Alopenzz)于唐太宗贞观九年(公元635年)抵唐都长安,成为聂斯托利派第一个来华者和景教的创始人。当阿罗本进抵长安时,唐太宗命宰相房玄龄将阿罗本“宾迎入内”。阿罗本到长安后,立即被唐太宗召见,“翻经书殿,问道禁闱。深知正真,特令传授。”“贞观十有二年秋七月诏曰……所司即于京义宁坊造大秦寺一所……将帝写真转模寺壁”,时称波斯寺(后改称大秦寺)。

^① 本章主要引文转引自[韩]李宽淑著,《中国基督教史略》,社会科学文献出版社,1998年。这些引文不再注明出处。

太宗以后,从高宗到文宗(650~841年)12代皇帝100多年间,景教处于平稳发展期。期间,因武则天尊崇佛教,景教一度遭到短暂的挫折。“安史之乱”期间,景教僧伊斯在郭于仪麾下“为公爪牙,作军耳目”;肃宗因战功封伊斯为金紫光禄大夫同朔方节度副使,赐紫袈裟。德宗建中二年(781年)建立“大秦景教流行中国碑”。

1623年,景教碑出土后,首先由耶稣会士曾德昭译成意大利文和葡萄牙文介绍给西方。该碑是现存较早、较全面的反映有关景教情况的历史文献,引起了宗教界和学术界的重视。因景教远来中国后,多采用先其来华的佛教语言,故景教文献中,文字多艰涩难懂。景教流传下来的文献极少,现存主要景教文献如下:《大秦景教流行中国碑颂并序》、《序听迷诗所经》、《大秦景教三威蒙度赞》等。

唐朝对域内各民族的宗教持信仰自由的态度,所以,景教传入中国后,得到唐皇室的支持与保护。因此,景教的存在和发展,与唐皇室的亲疏和唐朝政治的关系紧密相联。唐武宗会昌五年(845年)秋,因武宗崇奉道教,故颁布灭佛诏令,外来宗教受到排斥,景教也受到株连。随着唐朝的覆灭,景教在中国消失。《资治通鉴》、《唐会要》等书对这段历史有所记述。

第二节 再入中国

也里可温教

唐末至五代北宋期间,景教绝迹于中国内地,但在西北边陲仍有活动。13~14世纪,景教随蒙古统治者再次进入中原。蒙古人称之为“也里可温”。元朝设崇福院,院使从二品,掌管也里可温教事务。

随着蒙古人的西进,罗马教皇多次遣使与蒙古汗国联系,用意是与之结盟,共同对付伊斯兰教势力的扩张;并争取蒙古人皈依基督教,以确保欧洲基督教各君主国的安全。1245年4月16日,教皇英诺森四世派遣方济各会士柏郎嘉宾(Jean du Plan - Carpin)通使蒙古,双方取得联系。1289年,教皇尼古拉四世派遣意大利方济各会士约翰·孟德高维诺(Giovanni da Montecorvino, 1247 ~ 1328)来华传教,在华30多年,为北京总主教。孟德高维诺去世后,罗马教廷虽继续派人,但影响不如前者。因此,在元朝的统治区域内,同时存在两个基督教派别:随元朝统治者而来、主要在蒙古人和色目人中传教、享有较多特权的“也里可温教”和由罗马教廷派来的罗马天主教;由于各自的背景不同,双方未能建立合作的关系。1315年,全国也里可温掌教司72所。1368年,元朝被推翻,元顺帝以及信教的贵族出塞北逃,“也里可温教”也渐趋再度灭绝。

近代历史学家陈垣对“也里可温教”有深入研究,著有《也里可温考》。至今对“也里可温教”的研究,仍多参考此书。

第三节 三人中国

“明室人主中原,抱闭关主义不与欧洲通使者几二百年,而欧亚之交通,亦因突厥人之崛起,为之隔绝。至十五世纪新航路之发见,而于是至中国又得二路……夫寻获新地之葡西二国,其志固在殖民拓地;然欲圣教之福音传布于东方民族,亦其素愿也。适十六世纪中叶……自二百年圣教断绝于中国后,首来吾国传教者,即圣依纳爵之同志圣方济各沙勿略,继有以发其轫而奠定其基础者,则利玛竇 Ricci 也。”^①

^① 徐宗泽著,《中国天主教传教史概论》:明末天主教之传入中国,上海书局,1990年,第163-164页。

一、“利玛窦的规矩”

利玛窦(Matteo Ricci, 1552 ~ 1610)字西泰,意大利人。1571年8月15日,入耶稣会。1572年9月17日,入罗马学院,学习数学、几何学、天文学、地理学、行星原理、透视学、天文仪器、星盘、钟表、修辞学、哲学等知识。

1576年12月8日,耶稣会印度传教区的希尔法(Martino da Silva)由东印度返回罗马,向教廷请求增派赴东方的传教士。利玛窦早年立志海外传教,得闻此讯,向耶稣会第四任会长默柯里亚诺(Federardo Mercuriano)提出申请。1577年初,利玛窦获准赴东方传教。5月18日,利玛窦觐见教皇格列高利十三世后,离开罗马。1578年3月20日,利玛窦等受到葡萄牙国王的接见。3月24日,利玛窦与13位传教士由里斯本启程。9月13日,利玛窦与罗明坚、孟三德(Edouard de Sande)到达果阿。在此,利玛窦继续完成其中断的学业,进修神学。1580年7月25日晋铎。

1582年4月26日,利玛窦应耶稣会远东教务视察员范礼安(Alexandre Valignani, 1538 ~ 1606)之召来华,8月7日,抵澳门后,即开始学习中国语言文字,并在范礼安的指导下,了解中国风土人情和中国政治体制。

1583年8月15日,两广总督郭应聘发布文牒,同意罗明坚等到肇庆筑室。9月10日,利玛窦与罗明坚到肇庆后,立即按中国礼仪同去拜见知府王泮。9月14日,经王泮协助,总督郭应聘批准,罗明坚、利玛窦在肇庆西门外崇禧塔附近建造了一栋二层楼房,由王泮题匾“仙花寺”。1588年,罗明坚回欧洲述职,利玛窦独自留居肇庆。

利玛窦学识渊博,很受总督郭应聘与知府王泮的器重,从而为肇庆士绅所接纳。与肇庆官府的态度相反,当地百姓对于外国传教士和官府的频繁往来及传教士不断出没于澳门极为反感。利玛

窦在不了解中国人对基督教的态度之前,闭口不谈传教事工,以避免引起肇庆百姓的敌对情绪。当利玛窦看到中国人对基督教不感兴趣后,便把主要精力一方面放在与中国士大夫的友好往来及研究中国状况、学习汉语上,一方面向当地人士介绍西方科技知识;并且完全改变了西方生活方式,在起居、饮食、仪节等外在方面都力求中国化。利玛窦利用自己的图书室,向肇庆士绅、百姓展示他所绘制的世界地图——《坤舆万国全图》以及各种天文仪器,请人自由参观,一时颇得士绅的好感。

1589年,新任总督刘继文(节斋)强买利玛窦住所。8月,利玛窦迁居韶州光孝寺。在同知吕良佐的帮助下,于同年建造了一所住宅和一间礼拜堂。1591年1月1日,广东富家子弟钟鸣仁(洗名Sebastien)受洗,成为第一个人耶稣会的华人;同时受洗人耶稣会的还有黄明沙(Francois Martinez)。同年,他们奉范礼安遣派,来到韶州,协助利玛窦从事传教事工。利玛窦在韶州继续交游士绅。同年,利玛窦游南雄,结识同知王玉沙(应麟)。同年,利玛窦在韶州遇到瞿太素(汝夔)。瞿太素出身江苏常熟世家,家学渊博,但本人沉迷于炼金术,到处游荡,为世人所避。瞿太素在肇庆听闻利玛窦的西学,误以为也是个炼丹术士,就找到韶州,要拜利玛窦为师学习炼丹。在利玛窦的规劝和教育下,瞿太素放弃炼丹术,从利玛窦学习西方科学;而瞿太素则教利玛窦研读《四书》、《五经》,作拉丁文释义及注释。从此,利玛窦的汉学水平多有长进。瞿太素介绍,儒生在中国才是最受人尊敬的,建议利玛窦易僧装,穿儒服,留须蓄发,改称“西儒”,以提高传教士的社会地位。利玛窦接受了瞿太素的建议,采取了“易僧补儒”的新的传教指导思想,并报告范礼安说:“神甫们应按中国士大夫那样的穿戴,每一个神甫都要有一套丝服,拜访中国官员时,须穿这种衣服。否则,在中国人眼里,绝不

把我们看成与他们地位相同的人,甚至还把我们看成没有教养的人。”^① 于是,利玛窦易“僧”为“儒”,改“寺”称“堂”。

南京礼部尚书王弘(宏)海亲自登门拜访利玛窦。王弘海对西方的天文、历算产生了极大的兴趣,表示返京时将带利玛窦等人进京,举荐参与修历。

1596年,利玛窦被任命为在华耶稣会会长。

1598年9月7日,利玛窦随礼部尚书王弘海经南京到达北京。当时明军援朝抗日战事失利,京师气氛紧张。利玛窦在北京不便久留,遂于11月5日偕郭居静离京南下。一路上两人共同研究汉语音韵学,探索用罗马字母给汉字注音的规则,汇编汉语词汇。1599年2月,利玛窦返回南京。在南京,利玛窦广交贵胄、士绅和鸿儒、名流,产生了较好的社会影响,为以后的传教事工创造了环境。1600年3月,郭居静偕耶稣会士庞迪我(Didaco de Pantoja, 1571~1648)到达南京,利玛窦决定再次进京。

5月18日,利玛窦留郭居静在南京,自己偕庞迪我、钟鸣仁、游文辉自南京起身北上,请求向明朝皇帝进贡西洋方物;途中几经周折,于1601年1月24日(万历二十八年十二月二十一日)到达北京,寄榻于一个太监官邸。第三天(27日)由太监把利玛窦的奏疏和贡物进呈神宗。神宗对利玛窦的贡物很感兴趣,并派宫中之人向他们学习钟表的修理和调校技术。但因利玛窦的奏疏与贡物是由宦官进呈的,没有通过正常渠道——礼部,从而引起了礼部官员的不满。利玛窦被礼部软禁于会同馆(接待外国贡使的宾馆)中。经朝中故交新友的联络,利玛窦得到吏科给事中曹于汴的帮助,给神宗呈交一份奏疏。神宗看了奏疏后,由太监传下口谕:“钦赐大西洋利玛窦等安居顺天府。禁绝一切遣回南方和大西洋之言。钦此。”从此,利玛窦才正式公开定居北京,由礼部供应膳宿。

^① 转引自林金水著,《利玛窦与中国》,中国社会科学出版社,1996年,第35页。

利玛窦在北京结识了更多的朝廷重臣,被称为“中国天主教三大柱石”的徐光启(1603年受洗)、李之藻(1610年受洗)、杨廷筠(1611年受洗)在北京与利玛窦交游甚密。利玛窦除与仕宦交游外,还开放教会之门,会见一切来访者,从事传教事工。

1603年,利玛窦为阐述天主教教义,广集博引中国古籍经典而成《天学实义》。利玛窦对中国祀孔祭祖的礼俗表示理解,认为其不具宗教性质,故与天主教礼仪无关。这种理解中国文化、尊重中国传统与研究中国典籍基础上的传教方式,后被康熙皇帝称为“利玛窦规矩”。

利玛窦自神宗敕准他们定居北京后,一直租房以住,直至1605年,在徐光启的帮助下,利玛窦在宣武门(初名顺承门)内东首买了一处房子,建立教堂——即后来的北京南堂。1610年,利玛窦因劳成疾,李之藻亲自请名医诊治,疗效不大,5月11日病歿,享年57岁,在华28年。徐光启亲自执绳将利玛窦的棺木安放墓穴。

二、南京教难

“利玛窦规矩”为基督教在中国的传播开拓了道路。一些人接受了天主教,而更多的人则接受了“利玛窦规矩”。由于中西文化的差异,理念的不同,在天主教发展的同时,中国反天主教的势力也越来越大。他们或出于维护儒家传统,或出于维护佛教思想,或出于维护道教的立场,同时也有传闻的误会。

万历四十四年五月八日(1616年)南京礼部侍郎沈淮上《远夷阑入都门暗伤王化》疏,指控传教士破坏中国传统文化传统伦理纲常,有政治阴谋等,神宗未置可否。沈淮又连上二疏,仍无回应,遂串通朝中同乡礼部尚书兼东阁大学土方从哲等权臣,内结太监魏忠贤。1616年8月20日,方从哲致书沈淮说:所称西洋人在内地传教,不妨先拿获监禁,再请旨治罪。31日,沈淮发兵包围南京教

堂,王丰肃神甫被捕,教友姚若望等愿与神甫同难,随之而去。9月1日,谢务禄、钟鸣礼同13名教友也被监禁。此后,又押禁教友多名,共24人,教士2人。南京发布审判《拿获邪党后告示》:“耶稣……是西洋一胡耳……是胡之以罪死者耳。焉有罪胡而可名天主者乎?……明言天主降生西国。其矫诬无礼,敢于欺诳天听。岂谓我中国无一人觉其诈耶?”^①

当南京教难发生时,“中国天主教三柱石”竭力护教。杨廷筠、李之藻致书在南京的关系,托其保护传教士,勿为浮言所动。在京城徐光启获得沈淮的参疏,上《辩学章疏》,逐条驳辩并提出愿以身家性命担保。神宗看过徐光启的奏疏后,批阅“知道了”。十二月二十八日,神宗忽传谕旨,将教士遣回澳门。

1617年3月16日,沈淮亲审王丰肃、谢务禄。王丰肃受重刑,谢务禄因病免刑。堂讯数次,判决将2人置于囚笼,由陆路押送澳门;北京的庞迪我与熊三拔于3月18日离京南下;四人到达广州后,一同前往澳门。南京西式教堂及教士住房数间被拆毁,其圣像、经书等被焚烧,其他什物入官。随传教士一同关押的中国信徒,有受刑罚以至于死者。龙华民与毕方济隐匿于北京郊区。利玛窦的墓地既为皇帝所赐,未被充公,由两名中国修士居留保管。在华传教士纷纷散居于信徒家中。因杨廷筠官大位高,其家此时成为传教士的避难所,有避难传教士7人。

1617年,沈淮致仕归杭州,南京教难暂时平息。1622年,熹宗即位,魏忠贤以皇帝年幼,总揽大权,起用沈淮为礼部尚书兼东阁大学士。当时山东白莲教兴起,于是沈淮诬陷天主教与白莲教相同,唆使其南京同党逮捕天主教徒。此时,徐光启被排挤,致仕在家,闻听南京教难再起,致书朝中士大夫,明辩天主教不同于白莲教。中国天主教传教事业因南京教难遭受了很大的挫折。

^① 转引自[法]谢和耐著,耿昇译,《中国和基督教》,上海古籍出版社,1991年,第85页。

三、历狱

(一)传教士与钦天监

明末,修改历法已成迫切之事。为解决传教士在华永久居留问题,徐光启举荐传教士入钦天监参与治历。崇祯命徐光启筹建历局,修订历法。九月,建历局于“首善书院”,命徐光启为监督,李之藻为副,召耶稣会士邓玉函(现代天文学开拓者约翰·卡普兰和伽利略的朋友)、龙华民、汤若望、罗雅各等译书修历,修成《崇祯历法》,但因内部意见不一,未能及时颁行。传教士遂以精通天文历法而闻名中国,先后执掌修历近两个世纪。因“钦监官例不致仕”,故对教会有利。传教士参与修历是徐光启等为天主教在中国的发展而做的苦心安排,寻到了一个有效的保护层。

1644年,清军进京后,令禁城内民户限三日迁出。汤若望与许多汉人一同跪在皇宫前,请求留居城内。内秘书院大学士范文程(范仲淹的后裔)与汤若望相识。汤若望请求仍居原处不动以保护历书刻版及天文仪器等,所请经范文程通融,蒙摄政王多尔袞恩准,仍居天主堂内。范文程发现清兵在教堂纠缠汤若望,即将不准八旗兵弁擅入教堂谕贴于堂门。当时,礼部提请颁行新历,范文程以汤若望博学推荐给清廷。汤若望以西法修历,称《时宪历》。如此,明末利玛窦等在中国所开创的事业未因朝代的更迭而中断。

八月一日,多尔袞令大学士冯铨与汤若望率钦天监官员到天文台测验,结果只有汤若望的新法吻合,《大统历》、《回回历》都不精确。因汤若望推算准确,很快受到清廷的信任与尊重。多尔袞令汤若望掌管钦天监,汤若望固辞,不准。范文程把汤若望引见给顺治皇帝,顺治请汤若望为自己的老师,从此,双方建立起深厚的个人感情。顺治将“依西洋新法”五字批于历册上。顺治元年十一月,汤若望接受钦天监印信,出任钦天监监正。汤若望曾影响顺治采纳“文德绥怀”和招降明永历皇帝的政策;劝阻顺治亲征郑成功

和亲往边地迎候达赖；参与康熙皇帝即位等事。外省传教士因汤若望的缘故平安无事。1660年，比利时人、耶稣会士南怀仁(Ferdinandus Verbiest, 1623 ~ 1688)由汤若望推荐奉诏进京协助修历。

(二)杨光先发难

顺治十七年五月(1660年)，新安卫官生杨光先以平民身份上陈《为历关一代大典，邪教疏谬肆欺，据理驳政，仰祈睿断事》一疏，反对传教士治历。康熙三年七月二十六日(1664年)，68岁的杨光先向礼部上《请诛邪教状》，控告汤若望犯有“假以修历为名，阴行邪教”、“暗窃正朔之权以予西洋，而明谓大清奉西洋之正朔”和潜住京师，窥伺机密三大罪状。杨光先曾派人伪装教徒，混入天主教，以搜集谋反罪证，随疏一并呈交礼部。八月初五日，辅政大臣决定逮捕汤若望交礼部、吏部审问。八月初六日，礼部、吏部会审。汤若望、南怀仁、利类思、安文思及钦天监监副李祖白、翰林许之渐(为《天学传概》写序者)、潘尽孝(汤若望义子)、太监许谦(天主教徒、散发《天学传概》者)等都被拘禁。汤若望因年高(73岁)，身患中风，四肢瘫痪，口不能言，由南怀仁代为答辩。

(三)历狱的审理

审讯延续至同年十一月，礼部、吏部所拟处理意见如下：汤若望，拟革职废衔，交刑部议；传教士及天主教徒拟交刑部议；涉案钦天监官员拟革职，交刑部议；涉案官员拟革职。命各省督抚缉拿西洋传教士，押解进京，拟交刑部议。南堂因系钦命赐银所修，且又赐碑文，拟保留，仅毁天主画像、书籍等物；东堂及墓堂交工部拆毁。人教人员拟免查议。居住澳门的西洋人的去留问题另行议拟。给西洋传教士捐款建堂者，俟押解到京时另行议拟。

各省解京传教士共26人，计耶稣会士21人，多明我会士4人，方济各会士1人。其中一人到京后不久即病死。后来，外省的25名传教士被遣发广东，软禁于广州老城耶稣会堂内，不准出城传教。各省教务由中国神甫罗文藻照料。

康熙三年十二月初一(1665年1月16日)京师将现日食。为解决历法之争,辅政大臣、各部大员、钦天监全体及原被告代表杨光先、吴明烜(原“回回科”秋官正吴明炫之弟)、南怀仁于当日午后齐集观象台较测。南怀仁按西洋新法获胜。杨光先归撰《日食天象验》,辩解说:“大清国卧榻之内,岂惯谋夺人国之西洋人酣睡地耶!……愚见宁可使中夏无好历法,不可使中夏有西洋人。”此次日食较测后,遂将案情的重点转移到选择荣亲王葬期的问题上来。审理者明知选择葬期属占卜堪輿,仍以杨光先的《选择议》为依据,判汤若望等“以彼国之新法,淆乱上国之礼,轻慢天帝,而亵天子”。因杨光先等控告的重点超出历法之外,从而把历法学术之争上纲为政治事件,改变了此案审理的方向。

康熙四年三月初二日(1665年4月16日),汤若望一案经刑部与议政王大臣会议审理,认定西洋新法有错,所以择日谬误。因此,拟判汤若望及钦天监官员凌迟处死;上述官员之子及汤若望义子俱立即斩决;其他官员均因信奉天主教的缘故罢黜;传教士皆杖责一百,然后拘禁或流放。当日午时,北京发生连续地震。19日,辅政大臣以康熙皇帝名义下诏大赦天下。20日,因大赦,南怀仁等被免罪,释放出狱。各省拘禁在北京的传教士获释,遣返广东。将汤若望改为监候斩。南怀仁拒绝出狱,自愿留在狱中服侍汤若望。29日,宫中大火,京城议论纷纷。诸辅政大臣不得已,将汤若望案呈报太皇太后(顺治母后)。太皇太后阅毕大怒,掷疏于地,严责诸辅政大臣:“汤若望向为先帝所信任,礼待极隆,尔等欲置之死地,毋乃太过!”

(四)“历狱”结案

康熙四年四月三日(1665年5月17日),“历狱”最后结案。汤若望“效力多年,又复衰老”,杜如预、杨弘量“但念永陵、福陵、昭陵、孝陵风水,皆伊等看定,曾经效力”,故赦免其罪,予以释放。钦天监其余五位官员着即处斩,其余干连族人责打流徙。四月七日,

杨光先任钦天监监副；八月五日，为钦天监监正，并起用吴明烜为钦天监监副。杨光先曾数次上疏恳请免职，未准。杨光先继续攻击天主教，数疏未允。

1665年9月10日，朝廷命令除汤若望、利类思、安文思、南怀仁外，其余各地集中在北京的传教士，一律限期南下广东。汤若望蒙赦后，回宣武门天主堂，11月11日，又被迫迁出馆所，由杨光先进住。汤若望到东堂与南怀仁、利类思、安文思同住。1666年8月15日，汤若望在北京去世，享年74岁，在华44年。

(五)“历狱”昭雪

康熙七年(1668年)冬，康熙以杨光先不谙历法，不能胜任钦天监监正之职，召集议政王并钦天监满汉监正及传教士，垂问治历之事。此后，康熙派人征询南怀仁治历事宜；两天后，又正式将吴明烜所造历书交南怀仁校对。康熙令大学士图海等20位官员同到观象台实地监督测验。经过5次不同的测试，以南怀仁为代表的西洋新法获胜。1669年2月26日，大学士图海上奏康熙，南怀仁推算历法“逐款皆符”，建议次年历法交南怀仁推算。议政王等会议决议提出：杨光先职司监正，历日差错不能修理，左袒吴明烜……应革职，交刑部从重议罪。康熙八年三月十七日，授南怀仁为钦天监监副。

康熙八年(1669年)清圣祖亲政。鳌拜等被罢黜。八月，南怀仁等上疏状告杨光先依附鳌拜，罗织冤狱，致使无辜被杀，汤若望等蒙受冤屈，恳求平反。9月5日，为汤若望等昭雪。康熙传旨，恢复汤若望“通玄教师”之号，依原品赐恤，给还教堂基地；被革职的官员准予复职；被误杀的官员照原职恩恤；取回流徙子弟，有职者复职；南堂发还南怀仁等。1700年，康熙传谕开释拘押在广州的25名传教士(其中6人已死于狱中)，令其各返本堂，但只许在洋人中传教；同时征调三名传教士进京辅助修历。杨光先则因诬告反坐，从宽免交刑部，后死于回籍途中。尽管康熙知道历狱之争

中混淆着学术以外的因素,但他始终把这一争论局限在学术范围之内。历狱之争的双方都曾企图将此学术之争上纲为政治问题,以政治手段置对方于死地。

(六)《康熙保教令》

南怀仁因通晓数学与历法,受到康熙的重用,在修历、造炮、制造天文仪器等方面颇有功绩,官至通政使司通政使。1682年,南怀仁秉承康熙皇帝之意致函欧洲,罗致通晓科学的传教士来华。1688年2月,张诚、白晋等5位法国耶稣会士抵京,2人被康熙留在宫中。1688年,南怀仁去世,赐谥号“勤敏”。张诚于中俄《尼布楚条约》谈判期间颇有功绩,深蒙康熙及朝臣的信任。在宫中服务的传教士在朝中赢得了较好的声誉。

1692年3月22日,康熙皇帝下令准许天主教在中国人中传播,这就是闻名于西方的“康熙保教令”。于是,天主教在中国的传教事业进入了新的发展时期,

四、中国礼仪之争

整个17世纪,中国天主教连续经历了两次大教难。这些教难的发起者都是中国士绅,他们都以保守中国传统为目的。中国教会为此付出了代价,一旦真相大白,即蒙昭雪。因此,这些教难不管来得怎样出人意料,但却是基督教成为世界宗教的必然。然而最终影响基督教第三次进入中国传教事业的,恰恰不是这些来自中国方面的教难,而是来自天主教会内部对传教方针的异议——“中国礼仪之争”。《新天主教百科全书》给“中国礼仪之争”的定义有三方面内容:士人祀孔、家人祭祖、天主译名之争。

当利玛窦进入中国之后,面对不同于基督教世界的中国礼仪,从当时所处的环境考虑,采取了在不违反基督教基本信仰的前提下“入乡随俗”的措施。因此,耶稣会士得以社交于士绅、民间,基督教也得以传播于中国。利玛窦先潜心研究儒学、深入学习汉语,

以能够融入中国文化思维的方式传教。在宗教名词的翻译上,多使用中国人已经习惯和尊重的语言——儒家经典中的语言,一时找不到准确的翻译时,暂时采取音译。如天主教崇拜的神,拉丁文为“Deus”,起初音译为“陡斯”,罗明坚在广东传教时使用“天主”(取自《史记·封禅书》),为利玛窦所接受;后来利玛窦在《书经·立政》和《诗经·大雅·大明》中发现“上帝”一词也具有同样的含义;再后来,利玛窦在朱熹的著作中发现,中国古代学者对“天”的解释与“圣言”的含义相似;所以,利玛窦主张对天地万物创造主的称呼可以“天主”、“上帝”、“天”三者并用。在中国传统礼仪祀孔祭祖的问题上,利玛窦认为:祀孔是中国人民对“至圣先师”表示崇敬;祭祖则是对祖先表示孝思。

利玛窦的传教方针和传教措施,得到了大部分早期来华耶稣会士的支持;对此,当时在华的耶稣会士中(如龙华民)也存有异议。1610年,利玛窦去世前,在华耶稣会士基本上实行利玛窦的传教方针。1613年,继任利玛窦为中国耶稣会会长的龙华民打破了以往为尊重利玛窦而保持的沉默,上书罗马教廷,请求禁止将“上帝”、“天”这两个译名与“天主”并用。龙华民成为“引起中国礼仪之争之第一人”。罗马教廷经研究,决定支持利玛窦的做法。

1630年,多明我会、方济各会、奥斯定会传教士继耶稣会士之后也得以在中国传教。1633年,多明我会士、西班牙人黎玉范(Juan Morales, 1567~1644)来中国传教,对耶稣会士为适应中国国情而采取的传教方针不满。1637年,黎玉范被迫离华返欧,1643年,他到达罗马后,向教皇乌尔班八世报告中国教会情况,对耶稣会提出了17条指控。于是,正式挑起了影响基督教在中国传播历史进程的中国礼仪之争。

1644年,教皇英诺森十世召集枢机会议研究黎玉范提出的问题。1645年9月12日,罗马教廷向中国天主教徒发出了禁止称造物主为“上帝”和禁止祀孔祭祖的命令,并谴责在华耶稣会士,同时

在命令中申明,在作出另外的决定之前,必须暂时遵守此项禁令。

在中国的耶稣会士对此项命令深感震惊。1651年,在华耶稣会上决定派卫匡国(Martin Martini, 1614~1661)为代表前往罗马,在教廷面前向反对者和裁决者亲自申辩。1654年,卫匡国到罗马后,向教廷神职部提交报告书。教皇亚历山大七世将卫匡国的报告交宗教法庭研究后,于1656年3月23日发表裁决:祀孔祭祖属中国传统礼仪,该礼仪纯属文化活动,因此,不是偶像崇拜,只要不违反天主教的基本信仰,准许中国天主教徒按照自己的意愿决定是否参加祀孔祭祖活动。这项命令似乎与1645年的命令相互矛盾,于是在华各修会的传教士各行其是。

“历狱”发生后,耶稣会、多明我会、方济各会、奥斯定会华传教士都被拘禁于广州,他们用49天的时间充分讨论了中国教会存在的各种问题,并对42个问题作出了决议,其中一条是“当遵守1656年的法令”。1668年1月26日,与会传教士,除方济各会士栗安当和多明我会士那槐来脱(Navarrete)两人外,都在决议上签了名。至此,天主教在华传教士对中国礼仪之争基本达成了共识。

1656年教皇亚历山大七世发布支持在华耶稣会的传教方针后,多明我会士对此仍然不服。会士鲍朗高(Juan de Palanco)于1669年赴罗马提出质疑:“两位教皇下达两个不同的命令,这两个命令是否同样有效?”教皇克雷芒九世答复:“1645年9月12日的命令仍然有效,都要依具体环境情况遵行。”

1675年(康熙十四年),康熙皇帝巡视在京的耶稣会士教堂,并为他们题写“敬天”二字,由在华所有耶稣会教堂复制悬挂。

1693年3月26日,反对在华耶稣会传教方针的巴黎外方传教会派驻福州的主教和总理中国教务的颜瑭发表了一封牧函,命令教徒严守教廷1645年发布的命令:对造物主的称号一律使用“天主”,禁止使用“上帝”和“天”;摘除悬挂在教堂内的写有“敬天”二字的匾;禁止信徒祀孔祭祖;禁止信徒为死人立牌位;禁止用天主

教的信理去附和中国古书里的训诫。为了树立此牧函的权威,颜珰开除了两名违反 1645 年命令的耶稣会信徒,遭到耶稣会信徒的反对。于是耶稣会派人去罗马上诉。教皇英诺森十二世于 1697 年将此案交宗教法庭处理。1700 年,巴黎大学神学系曾为此先后举行了 30 次讨论会,与会学者没有一人来过中国。最后发表宣言,支持颜珰,反对耶稣会的主张。至此,法国内部,反对耶稣会在华传教方针的意见逐渐取得主导地位。

在华耶稣会士们发现事态越来越严重,他们认为关于“中国礼仪之争”最有发言权的当属中国权威人士。1700 年 11 月 19 日,在京耶稣会士联名上疏,向康熙皇帝请教。当日,康熙皇帝阅批此折;30 日,又接见他们,指出祀孔祭祖系中国传统习俗,不含宗教意义。12 月,法国耶稣会士李明(Louis de Comte)将康熙的答复和 17 位在钦天监供职的传教士写的证明送呈罗马,作为对祀孔祭祖礼仪性质的正式界定。反对者立即指责耶稣会将教会内部的分歧不请求教廷解决,却去请求异教皇帝裁定,是故意扩大事态,蔑视教廷。于是,“中国礼仪之争”由天主教会内部的神学之争和东西方差异的文化之争,转化为罗马教廷与中国政府权力和政治利益之争。

1704 年 11 月 13 日,教皇克雷芒十一世召开圣职部会议,由 9 名枢机主教进行表决,20 日,批准会议决定并发布命令。中国礼仪被正式裁定为一种异端,应予禁止。

1704 年,克雷芒十一世发布关于中国礼仪的禁令后,派铎罗主教(Charls Thomsa Maillard de Tournon)为特使访问东方——印度和中国,同时解决已近百年的“印度礼仪之争”和近几十年激化起来的“中国礼仪之争”,希望中国政府能理解教廷的法令。1704 年 7 月 8 日,铎罗在印度发表了禁止迁就印度婆罗门礼仪的决定。1705 年 4 月 5 日,铎罗抵达广州。同年 7 月 20 日,康熙批准铎罗进京。12 月 3 日,铎罗在热河行宫觐见康熙,申明自己作为教皇

特使来华的目的,是代表教皇向中国皇帝致敬并对皇帝善待传教士表示谢意。康熙对铎罗以礼相待,向他解释了祀孔祭祖的意义。铎罗谨慎地向康熙提出了关于统管中国传教事务的主教人选问题,康熙明确回答:在中国统管传教事务的人必须是一个久居中国且熟知中国各方面情况的人。这个简明的回答表明了康熙对那些不了解中国国情而对中国礼仪妄加评论的人感到不快。不久,康熙又传谕耶稣会士说:自今而后,若不遵利玛窦的规矩,断不准在中国住,必逐回去。1706年6月29日,康熙第二次接见铎罗,明确表示了对罗马教廷的态度:今后反对祀孔祭祖的西洋传教士休想在中国居住。祀孔祭祖同天主教的教理并不抵触,天主教的《圣经》与中国的经书也有许多相同之处。

对此铎罗不敢正面反对,只是请求康熙能够召见福建主教颜珰一行。8月1日,颜珰在承德行宫觐见康熙皇帝。颜珰虽然懂得一些福建方言,但不会说官话,由康熙宠幸的法国耶稣会士巴多明担任翻译。康熙听说颜珰是驻华主教,指问御座后面大匾上的四个字,颜珰只认识一个字。康熙当即责备说:“一个连字都不认识的人擅敢妄谈中国之道!”铎罗见谈判无望,遂请求离京,康熙照准。8月20日,铎罗离开北京。同时康熙下令驱逐颜珰及浙江代牧何纳笃(Donato Mezzafalce)等,又令将颜珰的翻译毕天祥遣发四川就地拘禁。

1707年1月25日,铎罗在南京向在华全体传教士公布了教皇克雷芒十一世的禁令,史称“南京命令”。康熙闻讯后,大为震怒,立即下诏:教皇无权干涉中国事务;将铎罗押解到澳门拘禁;悉数驱逐、拘禁传教士;愿在中国传教的传教士必须向内务府申请“印票”(即“永居票”)。到1717年,共有47名传教士(耶稣会士居多)领取了印票。与此同时,康熙派耶稣会士艾若瑟(Joseph Antoine Provana, 1662~1720)等人去罗马协商。耶稣会士认为:领票只表示愿意终身留在中国,永不回欧洲,余生为中国天主教服务,并不

是表示为皇帝工作而脱离教会。这样一来,中国地方官员中,特别是汉族官员中反对天主教的势头和迫害传教士及中国天主教信徒的活动又开始抬头。

1715年3月19日,教皇克雷芒十一世发布《自登极之日》谕(即《禁约》),重申1704年的命令,同时增加了一项宣誓内容。康熙则下令逮捕宣读这项命令的人。于是教皇不得已任命亚历山大里亚主教嘉乐(Carlo A. Mezzabarba)为代表来华进行调解。1720年12月,嘉乐到达北京。康熙不予召见,且下令逐客。嘉乐只好用书面形式向康熙提出了两项请求。此后,康熙应嘉乐的请求,先后接见他13次。康熙看了《禁约》后批示:以后不必西洋人在中国行教,禁止可也,免得多事。钦此。

嘉乐看了康熙的批示后,便与耶稣会上们商议。耶稣会士担心几十年艰辛传教的成果将毁于一旦,就建议嘉乐采取几条变通的办法。嘉乐提出了“八项准许”。康熙仍不满意。康熙为了防止误传,将嘉乐访华的言行记录汇成《嘉乐来朝日记》,上有参加乾清宫召见的18位传教士签名以作证明,让嘉乐随身带回欧洲,并派耶稣会士吉姆皮亚诺尔(Giampianol)护送,同时将副本命人经俄罗斯由陆路送往欧洲,结果副本先到。

1723年,雍正皇帝登基,次年撤销了1692年康熙的“保教令”,下令封闭教堂,除在北京留下20余名“有技艺之人”外,限定各省传教士在半年之内离境,移居澳门。天主教在全国范围内被禁止。

1742年,教皇本笃十四世发布《自上主圣意》谕。对中国礼仪之争作最后裁决:坚决禁止祀孔祭祖,这条强硬的法令压住了教会内部两派的争论,但却给中国的传教事业带来了严重的灾难。1746年,流血教难由福建桑主教开始。1757年,乾隆皇帝传旨,将中国境内反对祀孔祭祖的传教士全部驱逐出境。留下的一些传教士遵守“利玛窦规矩”。这些留居在中国的传教士,或是天文学家、或是画家、或是机械师、或是园艺师、或是医生,或是翻译,都各自

以皇帝所乐于接受的知识和技术为皇室职务,同时在有限而又宽松的条件下,主要在北京从事传教事工。他们大多能与皇帝和皇室保持良好的关系。这种良好的关系有益于在华传教士的生活和安全,而且,即使是对天主教采取禁教政策的雍正和杀害传教士的乾隆,对在宫中服务的传教士也还是比较友好的。1775年,有49位传教士在中国。

1939年11月8日,罗马传信部发布了庇护十一世签署的《传信部有关中国礼仪的某些礼节和誓言的通告》教谕,最终结束了“中国礼仪之争”。罗马教廷宣称:过去的一切禁令“在现代已完全失去约束的作用”。教廷认为:它被禁止才成为坏事,而不是因为坏事才被禁止。

第四节 四入中国

一、东正教进入中国

明末清初,当耶稣会在中国打开传教局面以后,伴随着教难、“中国礼仪之争”,以及随后而来的禁教与“教案”,天主教在中国的传教事业处于时顺时逆的发展期。1685年和1686年,清军败沙俄军队于雅克萨,将45名(一说近百名)俄国战俘押回,安置于北京,赐旗人待遇。其中一名东正教司祭将所赐庙宇改建成东正教教堂。1716年,沙皇彼得一世征得康熙皇帝的同意,派俄国东正教传教士团抵达北京,该传教士团同时具有俄国外交使团的身份。清政府对此予以承认。东正教进入中国。

二、基督教新教进入中国

1807年9月4日,基督教新教传教士马礼逊(Robert Morrison, 1782~1834, 苏格兰人)绕道美国抵达澳门,成为基督教新教第一

个来华的传教士。马礼逊初到中国,来自各方面的压力很大。在广州,中国官员严禁传教;在澳门,属天主教势力范围,马礼逊的著述被认为是异端邪说,予以焚毁。于是马礼逊以东印度公司雇员的身份回广州致力于文字布道工作——翻译和印刷《圣经》,分别于1813年和1823年出版了《新约》和《旧约》。1815年,马礼逊协助米怜(William Milne, 1785~1822, 苏格兰人)在马六甲创办《察世俗每月统计传》,为近代中国报业的开端。1833年与郭实猎(Karl Friedrich August Gutzlaff, 1803~1851, 普鲁士人)在澳门合办《东西洋考每月统计传》。1814年阴历九月九日,马礼逊为帮助他从事印刷工作的蔡高施洗,成为第一位中国基督教新教教徒。1830年,美国最早来华的卫理公会传教士裨治文(E. C. Bridgeman, 1801~1861)从马礼逊学习汉语于广州。因清朝政府禁教,传教士不得入中国内地传教,因而来华的新教传教士多以著述来传播福音。

梁发(1789~1855)因承印马礼逊和米怜翻译的书籍,彼此相识。1816年11月,由米怜施洗正式入教,成为蔡高之后第二位中国基督教新教教徒。1826年,马礼逊按立梁发为第一位华人牧师。

鸦片战争前后,梁发之子梁进德在林则徐手下任翻译,马礼逊之子马儒翰(鲁汉)任英国驻广州领事。鸦片战争后,中英签订了不平等的《南京条约》,各国传教士有感于长期的“教禁”对在华传教事业的阻挠和对传教士本人人身安全的威胁,要求在条约中额外加上了传教条款,以国家之间条约的方式保护传教自由。鸦片战争前,新教布道于港澳地区,信徒只限于外国侨民和少数中国人,传教士大都采取个别接触的方式发展教徒。鸦片战争后,新教在中国的发展情况则完全改观,中国基督教的“本色化”也开始出现。基督教在中国进入了收获期,但它也留下了许多遗憾。

三、基督教与拜上帝会

基督教新教进入中国后,一直未有大的发展。而当1851年1月11日,它“发展”起来后,确实令所有的人都大吃一惊。这就是含有基督教色彩的“太平天国运动”。

洪秀全14岁即参加县试,后参加乡试屡试不第。1834年再次去广州,在听粤东大儒朱次琦讲学时,遇见散发圣书的基督教徒,送他一套梁发著的《劝世良言》(共9册),这是他第一次接触基督教。1843年,洪秀全以《劝世良言》为指导创立“拜上帝会”。随后,洪氏族入、亲友等都先后接受了他的洗礼。1847年3月,洪秀全与洪仁玕去广州,由福汉会传道员周道行将他们介绍给美国浸礼会罗孝全牧师。二人从罗孝全潜心学习,一个月后回乡。以后,洪秀全又独自来广州从罗孝全学道两个月,洪秀全又赴香港从德国传教士郭实猎学习教理及《圣经》并成为正式教徒。拜上帝会发展很快,平民、富户均有人参加。于是,冯云山等共推洪秀全为教主。

1851年1月11日,在洪秀全38岁生日的这一天,洪秀全等在金田起事,提出“打倒满清,恢复汉族”的政治口号,以拜上帝会广聚人心。9月,攻占永安,洪秀全被拥立为天王,建太平天国。1853年3月,太平军攻下南京,定为太平天国首都,改称天京,以拜上帝会为国教,政教合一。

拜上帝会虽然含有中国儒家文化和民间宗教的成分,但在理论上,它仍然排斥其他宗教和孔孟之道并奉基督教的《圣经》为经典,所以,最初有禁绝、焚烧孔孟诸书的规定和行动,并陆续刊印《圣经》。但这一政策,在1854年发生了变化。洪秀全规定一切孔孟古书待删改镌刻颁行后准人民阅读。郭实猎译本《救世主耶稣新遗诏书》为法定《圣经》版本,但删改很多。《创世纪》、《出埃及记》、《马太福音》定为应试员生的指定参考书。虽然,拜上帝会是

洪秀全通过《劝世良言》和《圣经》接受了基督教而创建的,但其教义和基督教教义在一些重大问题上则相差很远,可以断言,拜上帝会不等于基督教,只不过是基督教在中国的一个被改造了的新教派而已。

太平天国的政府和军队都必须严守礼拜仪式。礼拜并不在专门的礼拜堂里举行,而是在一所大厅里。拜上帝会的宗教仪式既有天主教的特点,又有中国拜天的习惯,但不设香案。太平军的军纪、军规以《天条书》为准则,每个战士必须熟背“天条十款”,否则便要受处罚、责打、甚至处死。洪秀全以宗教来驾驭太平军,太平军战士被强迫成为拜上帝会成员。故其军队充满了宗教精神,异常勇敢。

太平天国成立之初,外国传教士曾对其寄予厚望,尽管其中有些人对拜上帝会的信仰、组织、礼仪等方面都还存有异议,对洪秀全的宗教思想产生了某些怀疑,但起初对他还是抱好感的。他们以为福音广传的机会来了,而且是由中国人自己开始的。外国传教士普遍认为如果太平天国能够成功,中国将会步入福音化的社会。1860年6月18日,传教士赫威尔在写给《北华捷报》的报告中写道:叛乱本身可能是错误的,和他有关的许多事情也可能不好,然而我们知道,上帝能够并且会使这次的叛乱产生好处。我们将为此欢呼。

太平天国方面则认为拜上帝会与基督教是一家,希望与外国传教士保持联系,并希望通过传教士影响他们的政府支持太平天国,所以,整个太平天国运动的十几年间,先后有二十余名英、法、美等国的传教士访问过太平天国。但当传教士发现太平天国的拜上帝会与他们所理想的正统的基督教相去甚远,以及随后军事上的失势,他们就走向了最初愿望的反面。

1860年10月13日,罗孝全到达天京。罗孝全来天京的目的是想用“正统的基督教”取代中国的偶像崇拜并纠正拜上帝会的

“错误”。结果在罗孝全与洪秀全之间产生了分歧。洪秀全要求罗孝全接受拜上帝会的全部信仰与礼仪。双方相持不下。1861年12月,罗孝全在天京写下了这样的话:我相信他们在上帝面前,大都是可憎的。事实上,我相信他疯狂了。1862年1月,罗孝全绝望地离开了天京。

随着太平天国的发展,当时在华的传教士大多认为他们是异端邪教,而不是正统的基督教,并以自己的看法去影响本国政府的对华政策。西方各列强从自身的现实利益考虑,最终采取了不利于太平天国的政策,派军队帮助清朝镇压太平天国。

至于在中国的天主教传教上,他们从一开始就反对拜上帝会。主要原因:一是在传统上,天主教和清政府有较好的关系;二是天主教徒挂圣母马利亚像和耶稣像,太平军视之为崇拜的偶像,故在破除迷信、消灭偶像时,也销毁了天主堂里的圣像与圣物。1851年9月10日,宁波和上海的天主教传教士分别举行会议并通过决议,要求法国政府和教皇给他们以更多的保护。罗马教廷也反对太平天国与拜上帝会。

与大多数在华传教士的看法相反,英国人林利(A. F. Lindley)在《太平天国外纪》中说:基督教在中国三十年中,仅得千四百信徒,今太平天国一旦有七千万信徒,而欧洲教士,不知加以扶助教导。美国人白齐文(H. A. Burgebine)从清军潜入太平天国后,竟至为太平天国而死。

太平天国运动虽轰烈一时,但它给中外基督徒留下了深刻的反思。对这方面的研究,也将成为基督教第四次传入中国的一个重要部分。

第五节 20世纪的自立和本色化运动

20世纪中国基督教的自立运动与本色化运动,是中国基督徒

和中国知识分子(信徒和非信徒)对基督教尤其是传教运动的一种回应。它是民族意识与民族情感的觉醒,同时也是对旧传统的一种更新。康有为和谭嗣同在比较中国宗教与基督教时,对中国传统宗教颇有微词。李大钊和陈独秀均认为基督教是“爱的宗教”,“教堂中之福音与祈祷,皆足以助人生之奋斗。”^①

鸦片战争以后,长期处于“禁教”状态下的基督教,依列强不平等条约,在中国得以自由地深入内地传教。由于历史背景、文化传统等差异,再加上政治利益和民族情感的驱动,期间,“教案”不断增多,问题更加复杂,直至19世纪末的义和团运动,可谓一次最大的“教案”。但同时也应该看到,基督教世界的文明,以它自己的方式在中国传播和发展着;西方的科学技术、政治、伦理思想等,对更新、改革闭关自守的封建帝国无疑是有积极影响的。办报、办学及创建慈善、医疗等社会机构,使中国人对基督教的认同和交往更加广泛、深入。恽代英对此曾有过较为公正的评论。^②

辛亥革命唤起了中国人的希望,也唤醒了中国人的民族意识。“五四”新文化运动倡导的“民主”与“科学”,向一切宗教发难。大部分新文化运动的倡导者对宗教持全盘否定的态度。由于基督教同西方列强之间的特殊关系,中国基督教(特别是新教)自然成了新文化运动的众矢之的。中国教会不得不迎接新的挑战。

陈独秀在《基督教与中国人》^③一文中客观地论述了当时中国基督教会的情况,认为基督教会并没有使中国得到多大利益,“只是生了许多纷扰”。究其原因:“吃教的多,信教的少,所以招社会轻视……因为中国人底尊圣,攘夷,两种观念,古时排斥杨、墨,后来排斥佛、老,后来又排斥耶稣。因为中国人底官迷根性,看见

① 《李大钊文集》,人民出版社,第559页。

② 《恽代英文集》,人民出版社,1984年,第814-822页。

③ 下述有关引文出自《独秀文存》:《基督教与中国人》,安徽人民出版社,1987年。

四书五经上和孔、孟往来的人都是些诸侯，大夫，看见《新约》上和耶稣往来的，是一班渔夫，病人，没有一个阔老，所以觉得他无聊。偏于媚外的官激怒人民，偏于尊圣的官激怒教徒。正直的教士拥护教徒底人权，遭官场愤恨，人民忌妒；邪僻的教士袒庇恶徒，扩张教势，遭人民怨恨……白话文的《旧约》《新约》，没有五经、四书那样古雅。因为中国人没有教育，反以科学为神奇鬼怪，所以造出许多无根的谣言。”在分析了当时中国基督教会及中国信徒的情形以后，陈独秀接着指出：“平心而论，实在是中国人底错处多，外国人底错处不过一两样。他们这一两样错处，差不多已经改去了……我们中国人回顾从前的历史，实在是惭愧……”

中国基督教会人士从中国教会发展的角度对此有自己的认识与分析：“今中国教会，各分门户，致有七八十公会之多。其造因本不自华人始……欧美来华教士愈多，则中国教会之名目愈夥。门户既多，党见自起，初非中国教会之福……中国教会，近年以来，自立之声浪，震人耳鼓。或因宣教会催促而自立。或因外界激刺而自立。总计自立之派别，约分四类。（甲）教会各种用款，及牧师薪金，皆由华人担任，而仍用母会名义者为一派，如上海圣保罗堂等是……（乙）全党教友喜爱自立，由母会助以堂基，并稍助供养牧师之费用，待其完全自立而止者为一派，如北京伦敦会是。北京米市伦敦会其母会因爱华人自立，将价值钜万之堂产，赠与华人，而改称中华基督教会；书券立案，示无悔意，并稍助常年养牧经费，今已完全自给，不受母会资助，而成为完全之自立教会矣……（丙）纯由华信徒自捐款项，自建会堂，自请牧师，自定会章，从不受任何宣教会之指挥者为一派……此北京等处之华人教会所以不名自立，而名中华基督教会也……（丁）更有自立会者，或因热忱而自立，或因信徒与西教士意见未合而自立。因而租房设会……互相诽谤，聚讼纷纭，而于外教人视之，实非教会之福也……盖基督教者乃普世

大公无我之教。彼以种族国籍自限者,未免气量之不广欤。”^①

新教来华的时间比天主教要晚很多,它的发展历程也不同于天主教。由于新教自产生之日即有不同宗派,因此,来华的新教传教上所代表的往往是差其前来的新教组织——差会。差会做为西方各国新教派遣传教士到国外进行传教的组织,在发展过程中有些逐渐形成了一种不分宗派、不传宗派特点,而注重传播基督教基本教义的宗教团体,如伦敦会和内地会。另一些则仍保持其宗派特点。从马礼逊首入中国到民国初年,来华差会相当多,但因与西方列强有着千丝万缕的联系,加之他们所有的神学思想、宗教礼俗和宗教情感要与古老而且成熟的儒家文化撞击,新教在华的传教事业最初并不成功。

1873年,广东基督徒陈梦南在租房自行传教的基础上成立粤东广肇华人宣道会。为华人自办教会之始。1906年,俞国楨牧师在上海成立中国基督教自立会。十余年后各地有自立教会185处,教友约一万余人。1920年6月28日,中国耶稣教自立会全国联合大会开会,各地自立会与代表百余人,宣称:“本爱国爱教爱人之思想,自治自养自立之精神,创立中国耶稣教自立会……”^②

1913年成立“中华续行委员会”,对中国基督教现状及有关国情作周密广泛的调查研究。1922年2月,出版一部大型调查报告书,同年该书的主要部分译成中文出版,书名为《中华归主——中国基督教事业统计1901~1920》。该调查报告涉及辛亥革命前后20年中国国情的各个方面,其广度与深度远远超过了传教范围。

“五四”新文化运动中提出的“民主”与“科学”,本是西方资本主义国家发展的推动力,当时一部分中国知识分子以“民主”与“科学”为发展中国之必要,而大力提倡。“五四”新文化运动一开始就具有反传统的性质,因此,他们在学习给西方国家带来发展或许也

^① 《中华基督教会年鉴》卷五,1918年,第7-11页。

^② 《中华基督教会年鉴》卷六,1921年,第57-58页。

能给中国带来发展的经验时,以实用主义的态度选择了更具现代精神的“民主”与“科学”,而怀疑、抛弃甚至反对较为古老的基督教。作为一位“旁观者”,陈独秀指出:“我们今后对于基督教问题,不但要有觉悟,使他不再发生纷扰问题;而且要有甚厚的觉悟,要把耶稣崇高的,伟大的人格,和热烈的,深厚的情感,培养在我们的血里,将我们从堕落在冷酷,黑暗,污浊坑中救起。”

1922年4月4日,世界基督教学生同盟第十一次大会在北京国立清华大学召开,来自32个国家的146位代表与会,中国参加会议和列席会议的代表有550多人。大会的格言是“天下一家”,并以“基督在世界重建中”为主题。大会所讨论的是具有明显的社会改造的新内容。由于这次大会声势较大,激起了中国社会的反对情绪。3月9日,上海学生成立“上海非基督教学生同盟”;接着,北京大学学生在蔡元培、李石曾的指导下成立“非宗教大同盟”;北京大学的李大钊和邓中夏等人在《晨报》上发表“非宗教者宣言”,公开支持学生。3月15日,广东中国社会主义共青团的《先驱》双月刊发行了名为《非基督教学生同盟号》专刊。

“非基督教运动”历时四五年,主要活动是报刊、书籍之笔战与公开演讲。因为“大半是一种刺激感情的肤浅理论,绝没有用研究的态度来攻到要害的,所以非基运动好象不能动摇基督教的基础。”^①面对“非基运动”中出现的一些过激问题,陈独秀认为:“我始终觉得基督教与基督教会当分别观察。”

由于“非基运动”是在中国基督教会探索自立运动的过程中发生的,对此,中国教会中的一些知识分子如赵紫宸、吴雷川、王治心,以及教牧人员如王明道、倪柝声、贾玉铭等,各自在保守中国文化的基础上“寻找中国人表达基督教信仰的方式”,中国基督教会的本色化也随着自立运动而发展。

^① 王治心著,《中国宗教思想史大纲》,东方出版社,1996年,第239页。

1922年,全国基督教大会发表的《教会的宣言》对“本色教会”阐述了自己的意见:“我们对于西来的古传、仪式、组织,倘若不事批评,专做大体的抄袭,卑鄙的摹仿,实在不利于中华基督教永久实在的建设……所以我们请求国内耶稣基督的门徒通力合作,用有系统的捐输,达到自养的目的;由果决的实习,不怕试验,不惧失败,而达到自治的正鹄;更由充分的宗教教育,领袖的栽培及挚切的个人传道,而达到自传的目的……吾中华信徒应用谨慎的研究,放胆的试验……成为中国本色的教会。”^①会议选举诚静怡为中华基督教协进会会长。中国基督教会开始“本色化”的实践。此时,基督教各教派趋向于联合,纷纷冠“中华”两字于教会名前。中国信徒在教会中的地位与作用在一些教派中得到提高。

为彻底革新中国基督教会在国人与信徒中的形象,及改善中国基督教的未来发展环境,1925年,王治心、李耀东等中国基督教会人士率先组成了“中华基督徒废除不平等条约促成会”。

中国基督教会的自立运动是世界民族运动发展的必然,而中国基督教会的本色化则是中国社会变革的必然,但所有这些是否是中国基督教会自身发展的必然,则取决于中国基督徒的历史状况。中国教会的自立运动与本色化是中国教会新的历史环境下的信仰交流与东西方文化的撞击。中国教会在此过程中形成了与中国社会密切联系的关系,因而使它未能超越国家主义和民族思想的局限性,所以,影响了它在中国近代历史上的作用。到目前为止,无论基督教曾在中国历史上以怎样的形象出现,它都未能在中国社会的发展中起到一个主导作用,将来则更难。中国基督教会新的社会生活中又面临着新的考验。

^① 转引自顾长声著,《传教士与近代中国》,上海人民出版社,1991年,第2版,第323-324,317-318页。

第六节 解放后教会的革新运动

当 1949 年中国大陆的政治格局发生变化的时候,中国基督教也随之发生了剧震。无论现在依然健在的经历者对此还存有怎样的感受,就教务和经济联系而言,从客观的角度来看可谓实现了自立。此时,中国基督教从旧有的关系与束缚中解脱出来。为自立运动奋斗了数十年的中国基督徒,正面对中国基督教新的历史发展机遇。现在,它可以在不受任何基督教差会或国家的束缚下独立发展。

一、中国基督教三自革新运动

为解决基督教在中国新时代的环境中如何存在与发展的现实问题,教会内部在短暂的期盼、观望和探索后,大家依然不能形成统一的认识。于是,以中国基督教青年会全国协会出版部主任吴耀宗为首的 40 名中国基督教知名人士,于 1950 年 7 月 28 日,发表题为《中国基督教在新中国建设中努力的途径》的宣言。

1950 年 9 月 23 日,《人民日报》同时刊登《中国基督教在新中国建设中努力的途径》及参加第一批签名的 1527 名全国教牧人员和信徒的名单。此宣言的发表标志着中国基督教革新运动的开始。由于这次中国基督教革新运动有它自己的历史性,所以它更为关注的是中国教会与外国差会的关系。但是,中国教会内部还存在着一些(即使不多)本来就从未与外国差会有过任何联系,而且本身完全由中国人自立的基督教会,以及一些与外国差会关系过于紧密的教会,所以,一部分教牧人员和信徒对此无法理解和接受,进而拒绝签名、合作。如果当时双方都能如陈独秀所言:“基督教是爱的宗教……基督教底根本教义只是信与爱,别的都是枝叶”,以及将这个既是宗教性的问题,又是社会性的问题,留待教会

内部解决(法国耶稣会士曾有过这方面的痛苦的经历,中国基督教会也未必轻松),尽管它的时间可能不如人们要求的那么快,但它对基督教神学思想发展的贡献和影响,可能就更具有时代意义。

对此持不同意见的教会人士认为:“该宣言对基督教宣传福音救人灵魂之主旨,并未提及……该基督教宣言的精神与动机,系政治性之宣言,非宗教性之宣言,因宣言中,对基督徒之救主,及基督教之教义及方针未提及……”^①

中国基督教为历史所使,革新之势已成大势所趋。带着自立运动旧有的愿望与本色化的思索,中国基督教在开始探索的同时,就面临新的问题与挑战。

二、中国天主教自立革新运动

中国天主教在中国社会的政治变单中,同样受到冲击。虽然罗马教廷面对中国一系列民教纠纷、新文化运动以及非基督教运动进行了全面的反思,但由于天主教是教皇制体制,其情况相当复杂。中国天主教内部中国籍主教与传教士、神职人员与教徒对教会的自立革新问题意见不统一,再加保教权的影响,使得中国天主教的本土化运动较新教更加步履维艰,同时也远远落后于中国天主教徒的要求。

1919年6月10日,在“五四运动”的影响下,天津仁慈庄的爱国天主教徒成立了第一个公教救国团,并于11日在《益世报》上发表宣言,12日,又发表《为外交泣告教中人书》,要求法国政府取消保教权。与此同时,上海耶稣会与之呼应,在本会《圣教杂志》发表社论《公教友之爱心救国》。针对中国天主教会的变化,罗马教廷派法国巴黎外方传教会传教士光若翰为驻中国巡阅使,10月20日,光若翰到达上海后,立即在徐家汇召集耶稣会士,研究中国天

^① 救世军总指挥卢雅哲致各地救世军军官通函。

主教会形势,同时指示《圣教杂志》发表“特别声明”,强调“教会中立”,反对教徒参加当前的社会运动。11月,光若翰在北京召开华北主教会议,以巡阅使的身份发表《致直隶司铎书》,明确表示教廷拒绝进行中国天主教会本土化的立场。1920年4月,《圣教杂志》重申对中国天主教徒参与社会变革的约束,这样一来,加深了中国人民与中国天主教会间的隔阂。

虽然教廷的要求与中国天主教会的发展不协调,但教会内仍有少数人士如中国天主教徒英敛之、马相伯、陈垣,外国传教士秦葛啐(Joseph Cabot)、雷鸣远(Vincent Lebbe)、刚恒毅(Celso Costantini)等,从中国天主教会的实际情况出发,开展或支持中国天主教会的本土化运动,他们所付出的实践与努力,拓宽了天主教在中国发展的道路。1922年8月9日,意大利人刚恒毅作为教皇庇护十一世的宗座代表来华,他的来到意味着法国保教权的结束。刚恒毅认为:“凡是善良的文化都很容易自然地与基督化的生活相吻合,且从它那里获得充足的能力,以确保人格的尊严和人类的福祉。当地的天主教徒应该是天主家庭里的成员,是他神国里的人民;可是,他并不因此放开自己的祖国,却仍是那个国家的人民。”这种认识既适合当时社会发展的要求,又为中国天主教的未来开辟了一个新的思路。

1946年,罗马教廷在中国设立教廷驻华公使馆,任命黎培里为第一任驻华公使。教廷公使与民国政府保持合作关系。

1949年以后,由于罗马教廷坚持反共、敌视新中国政权的立场,激起了中国爱国的天主教神职人员及广大信徒的愤慨,在全国掀起了反帝爱国运动,清除了帝国主义势力,使中国天主教会成为中国神职人员和教徒自办的宗教事业。

1950年11月30日,以王良佐神甫为首的四川省广元县500余名天主教徒联名发表《广元天主教自立革新运动宣言》,得到各地天主教徒的响应。1956年7月25日,中国天主教友爱国会筹备

委员会在北京成立。1957年7月15日,中国天主教友代表会议在北京召开。1958年3月18、19日,中国天主教会先后两次向罗马教廷呈报中国教会按教规选立的主教——上海的代理主教张士琅和汉口的董光清神甫、武昌的袁文华神甫,罗马教廷对此程序采取否决的态度,并下令绝罚这三位拟选主教,同时绝罚一切参与此项选举的与会者。面对教廷的这种严厉的责罚,中国天主教会内部再次出现了分歧。1958年4月13日,湖北省爱国神甫和教友不顾教廷的“超级绝罚”,在武昌和汉口教区为袁文华和董光清两位自选的主教举行祝圣典礼。

在这种形势下,新的中国天主教会如何解决在信仰上与教廷仅保持宗教的关系,在政治与经济方面断绝与之往来,而又不失天主教传统,且能满足中国天主教徒的信仰生活,这个问题既给中国天主教会带来危机,同时又给中国天主教会发展新的神学思想提供了机会。

基督教传入中国,从唐朝的景教,到元朝的也里可温教,再到明朝利玛窦正统的天主教,以及后来的基督教新教,无不试图(事实上已经——主动或被动的)融合东西方文化,但让一个缺乏宗教激情和狂热,而注重实践理性(莱布尼兹语),且较为发达的民族普遍接受这种与其本源已有了时空距离的宗教,并非易事。因此,当人们评判中国天主教会的时候,就不能以除《圣经》以外任何其他的标准来确认它是否正统宗教。

第四章 基督教经典

第一节 《圣经》

《圣经》是基督教的经典,是其宗教信仰的最高权威,是其教义、神学、信条、圣事、教规、礼仪等的依据。信仰者虽然认为《圣经》各卷是在长达 1600 多年的时段中,由不同作者,在不同时间,不同地点,不同环境中陆续写成的,但他们相信《圣经》的内容却都是作者们分别记录下来的上帝的启示,所以把它奉为宗教信仰和社会生活的准则。最初是犹太教徒把这些“上帝启示”的记录汇编成书,称之为《希伯来圣经》。基督教也相信古以色列人在逃出埃及时曾在西奈半岛南部的西奈山与耶和华上帝订立过一个《盟约》——《西奈盟约》,其核心即《上帝十诫》:耶和华上帝拣选以色列人为自己的“选民”,应许将迦南地赐给他们为永久基业;以色列人承认耶和华为独一真神,接受他为本民族的保护神,并建立神权政体,以《十诫》为基本律法。后来,以色列人不断背离《西奈盟约》去敬拜偶像,受到上帝的种种惩罚,甚至饱尝亡国之痛。上帝则始终信守《盟约》,并进而派遣其独生子降世为人——耶稣,作为上帝与人之间的“中保”,用自己的血作赎罪祭,另立“新约”,使全人类因信耶稣为救主而得救。因此,基督徒把耶稣降生之前的《希伯来圣经》称为《旧约圣经》,耶稣降生以后的各卷称为《新约圣经》。这里《旧约》的“旧”字含有“过时的”、“无用的”、“废弃的”、“破旧的”等意思,很容易产生误解,误以为《旧约》已被《新约》所取代,已经被废弃了。其实《马太福音》中耶稣曾明确指出:“莫想我来要废掉律法和先知;我来不是要废掉,乃是要成全。我实在告诉你们,就是

到天地都废去了,律法的一点一画也不能废去,都要成全。”(《太》5:17—18)这里说的“律法”和“先知”就是指《旧约圣经》里的《律法书》和《先知书》,这两类书是《希伯来圣经》的主要部分,可以代表全部《希伯来圣经》。事实上,基督教不但没有废掉《希伯来圣经》,而且把它全部继承下来作为自己的经典,《上帝十诫》仍然是基督教的信仰核心。天主教把《希伯来圣经》称为《古经》,一些新教学者也支持这种提法,不是没有道理的。

一、《旧约圣经》

(一)《旧约圣经》的卷目有两个版本来源:《希伯来圣经》,《希腊文七十子译本》。《希伯来圣经》:是现存《旧约圣经》的最古老的权威版本,全部由希伯来文写成,共39卷,是犹太教的经典,也是基督宗教《旧约圣经》的正典。犹太教把它分为三部分:妥拉(Torah,意为训诲、教导,指五卷《律法书》)、先知(Nevi'im,包括前先知书6卷和后先知书15卷)、圣卷(Ketuvim,包括除妥拉、先知之外的13卷,是最后成典的部分)。

《希腊文七十子译本》:在《希伯来圣经》各卷陆续成书、成典的过程中,还出现了另外一些经书著作。如《多俾亚传》、《友弟德传》、《玛加伯传》(上、下)、《巴路克书》、《耶利米书信》、《智慧篇》、《德训篇》、《以斯帖记补篇》、《但以理书补遗》(三篇)等。这些书卷只存希腊文版本,有两个可能:一个是其希伯来文本已佚,另一个是它们的原本就是用希腊文写成的。在《希伯来圣经》成典的过程中,因为找不到这些书卷的希伯来文原本,拉比们不承认其经典地位,没有把它们收入《希伯来圣经》,但公元前3~前2世纪在埃及亚历山大里亚译成的《希伯来圣经》的《希腊文七十子译本》却收入了上述几卷没有希伯来文的书卷。《旧约圣经》就从39卷增加成了46卷。公元390~405年,圣经学家、拉丁教父哲罗姆译成《旧约圣经》“通俗拉丁文译本”(Vulgate,武加大译本)时也翻译收入了

上述几卷没有找到希伯来原文的书卷,于是引起了争议。拉丁教会一直使用“通俗拉丁文译本”《圣经》,直到天主教“特兰托大公会议”(1546~1563)才正式对这项争议作了最后决定。1564年11月13日教皇庇护四世宣布“通俗拉丁文译本”《圣经》为天主教会法定版本,所收各卷都是根据上帝默示写成的,都具有同等的经典地位,《圣经》卷册不多于此,也不少于于此。1566年有些圣经学家把《希伯来圣经》各卷称为“首正经”(或“正典”、“第一书目”),而把《希腊文七十子译本》增加的没有希伯来原文的书卷称为“次经”(或“次正经”、“后典”、“第二书目”)。东正教会一般承认“次经”的经典地位,但俄罗斯正教会和基督教新教各派则只接受《旧约》“正典”,并承认“次经”是有益的作品,应该受到尊重,但不应作为教义的根据。

(二)《旧约圣经》书卷的译名、简称、分类及次序:

当前《旧约圣经》通用的版本有三个:《希伯来圣经》、以《希伯来圣经》为依据的基督教新教通用的《旧约圣经》(中文译本称“和合译本”)、以《希腊文七十子译本》为依据的天主教通用的“通俗拉丁文译本”《古经》(中文译本称“思高译本”)。这三种版本不仅书卷数目不同,而且书卷的排列次序与分类、译名及简称也不同。

《希伯来圣经》:书卷译名、简称按基督教新教通用的“和合译本”,分类如下:

妥拉(律法):《创世记》(创)、《出埃及记》(出)、《利未记》(利)、《民数记》(民)、《申命记》(申)。

前先知书:《约书亚记》(书)、《士师记》(士)、《撒母耳记》(撒)(上、下)、《列王记》(王)(上、下)。

后先知书:《以赛亚书》(赛)、《耶利米书》(耶)、《以西结书》(结)、《何西阿书》(何)、《约珥书》(珥)、《阿摩司书》(摩)、《俄巴底亚书》(俄)、《约拿书》(拿)、《弥迦书》(弥)、《那鸿书》(鸿)、《哈巴谷书》(哈)、《西番雅书》(番)、《哈该书》(该)、《撒迦利亚书》(亚)、《玛

拉基书》(玛)。

圣卷:《诗篇》(诗)、《约伯记》(伯)、《箴言》(箴)、《路得记》(得)、《雅歌》(歌)、《传道书》(传)、《哀歌》(哀)、《以斯帖记》(斯)、《但以理书》(但)、《以斯拉记》(拉)、《尼希米记》(尼)、《历代志》(代)(上、下)。

《旧约圣经》(“和合译本”):

律法书:即《摩西五经》,次序与《希伯来圣经》相同。

历史书:《约书亚记》、《士师记》、《路得记》、《撒母耳记》(上、下)、《列王记》(上、下)、《历代志》(上、下)、《以斯拉记》、《尼希米记》、《以斯帖记》。

圣卷:《约伯记》、《诗篇》、《箴言》、《传道书》、《雅歌》。

先知书:《以赛亚书》、《耶利米书》、《耶利米哀歌》、《以西结书》、《但以理书》,“十二小先知书”(与《希伯来圣经》相同)。

《古经》(“思高译本”):

法律书:《创世记》(创)、《出谷记》(出)、《肋未记》(肋)、《户籍记》(户)、《申命记》(申)。

历史书:《若苏厄书》(苏)、《民长记》(民)、《卢德传》(卢)、《撒慕尔记》(撒)(上、下)、《列王记》(列)(上、下)、《编年记》(编)(上、下)、《厄斯德拉上》(厄上)、《厄斯德拉下》(厄下)(亦称《乃赫米雅》)、《多俾亚传》(多)、《友弟德传》(友)、《艾斯德尔传》(艾)、《玛加伯》(加)(上、下)。

智慧书:《约伯传》(约)、《圣咏集》(咏)、《箴言》(箴)、《训道篇》(训)、《雅歌》(歌)、《智慧篇》(智)、《德训篇》(德)。

先知书:《依撒意亚》(依)、《耶肋米亚》(耶)、《哀歌》(哀)、《巴路克》(巴)(包括《耶肋米亚书信》)、《厄则克耳》(则)、《达尼尔》(达)(包括《三少年之歌》、《苏撒纳传》、《贝尔与大龙》)、《欧瑟亚》(欧)、《岳厄尔》(岳)、《亚毛斯》(亚)、《亚北底亚》(北)、《约纳》(约)、《米该亚》(米)、《纳鸿》(鸿)、《哈巴谷》(哈)、《索福尼亚》

(索)、《哈盖》(盖)、《匝加利亚》(匝)、《玛拉基亚》(拉)。

(三)《旧约圣经》的成书:

《旧约圣经》共 39 卷,原是犹太教的经典《希伯来圣经》,其最早成文的应是《上帝十诫》,它是古以色列人最早的法律总纲,《摩西五经》就是以此为核心陆续写成的。在汇编成典之前,这些文献都是以散篇形式由上层祭司保管在耶路撒冷圣殿里,一般平民,甚至下层祭司都无权接触这些资料。公元前 597 年和前 586 年,新巴比伦人先后两次攻陷耶路撒冷,焚掠圣殿,圣殿中保存的文献丧失殆尽。据信一部分由被掳的难民随身带往巴比伦,一部分散失民间。身受亡国之痛的以色列人痛定思痛,进行反思,深信民族灾难的根源就是背离《西奈盟约》,一些有识之士遂以这种思想为主导,着手整理已有的文献资料。公元前 538 年后,被掳往巴比伦的以色列人陆续返回故国,重建耶路撒冷圣殿及圣城,建立藏书馆,收集散失的文献资料,整编成《摩西五经》,统称《律法书》。《律法书》成典之后,以色列人又把产生于公元前 8~前 4 世纪的《先知书》和《历史书》陆续整编成第二批经典,共 25 卷。其他 9 卷统称“圣卷”,陆续成典于公元前 4~前 2 世纪,最后形成了《希伯来圣经》(即《旧约标准书》)。基督教诞生之后把《希伯来圣经》继承为自己的经典,称《旧约圣经》。

(四)《圣经》章节的划分:

《圣经》原来不分章节,后人为了阅读和使用方便,才把经文划分成章节。13 世纪时,坎特伯雷总主教史蒂芬·兰东(Stephen Langton)把《通俗拉丁文译本》分了章;到 16 世纪,希伯来文和希腊文《圣经》也按史蒂芬·兰东的分法分了章;1528 年,巴尼尼(Santes Pagnini Lucensis)把《旧约正典》各卷分了节;1551 年罗伯特·史蒂芬司(Robert Stephens)又把其他各卷分了节。教会对章节的划分并未表态,圣经学家对此不受限制。天主教和基督教新教各自使用的汉译本《圣经》在章节划分上略有不同。

(五)《旧约圣经》的基本内容:

《律法书》:指《旧约圣经》的前五卷:《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》、《申命记》。传统意见认为这五卷书的作者(至少是编者)是摩西,故又称《摩西五经》。

《创世记》:共 50 章,可分为两大部分。基督教神学家把全部《圣经》看作是一部人类救赎史,把《创世记》的第一部分(第 1—11 章)看作是救赎史的前导,把第二部分(第 12—50 章)看作是救赎史的开端。第一部分叙述天地万物的起源,包括五个神话故事:上帝的创世工程,罪的缘起,该隐杀死胞弟亚伯的骨肉相残,洪水灭世的惩罚,巴别塔的教训。第二部分叙述亚伯拉罕蒙拣选成为上帝的“选民”——以色列民族——的始祖,全人类最终要因他的后裔获得救赎。亚伯拉罕生以撒,以撒生雅各,雅各生以色列民族的十二列祖,其中约瑟被哥哥们卖到埃及,最后以色列(雅各)全家因灾荒被迫迁往埃及投奔约瑟,在那里定居,引出了《出埃及记》。

《出埃及记》:共 40 章。第 1—18 章叙述以色列人在埃及沦为奴隶,备受欺凌,“他们的哀声达于上帝”,上帝想起他曾答应照顾亚伯拉罕后裔的承诺,就选派摩西为代表救以色列人逃出埃及。第 19—40 章是本卷的核心,记述以色列人逃出埃及后来到西奈山下,上帝在西奈山上通过摩西与以色列人订立《西奈盟约》,向他们颁布律法,建立神权政体。律法包括诫命、律例、典章,是以色列人宗教生活、社会生活的总纲,其中《十诫》则是全部《旧约》的核心。

《利未记》:共 27 章。记述《西奈盟约》使以色列人成为“祭司的国度,圣洁的国民”,以色列人向上帝应尽的义务是以圣洁的生活把自己献给上帝,不仅应有内心的虔诚,而且应有规定的圣洁礼仪与法规。故本卷被称为《祭祀法典》(或《祭司法典》,简称《祭典》)。

《民数记》:共 36 章。记述以色列人与上帝订立《西奈盟约》后,在摩西率领下从西奈山起程,几经周折,在旷野流离了 38 年之

久,最后到达迦南地东南部约旦河东岸的经过。本书原名《在旷野里》,因书中记录了几次户口调查、壮丁登记,故改称《民数记》。

《申命记》:共34章。以色列人出埃及之后近40年才到达上帝“应许之地”——迦南地的边缘。这期间,出埃及时的一代人,除摩西、约书亚、迦勒外,其他人全部都死在旷野里。新生的一代没有经历过在埃及地所受的苦难,为了使他们牢记上帝的拯救,明白自己对上帝应尽的义务,摩西到达与迦南地隔河相望的摩押地之后,先后向新一代以色列人作了三次演说:第一次演说(1:6—4:40)是讲述以色列人逃亡的历史,告诫他们要谨遵《西奈盟约》;第二次演说(5:1—28:68)是本书的主体部分,重申《西奈盟约》以色列人应该遵行的律法;第三次演说(29:2—30)是警告以色列人,民族的祸福存亡全系于对《西奈盟约》是否忠诚。犹太经师根据本书的主要内容称之为“Mishne”,有“重申前命”之意。《希腊文七十子译本》和《通俗拉丁文译本》都称之为《第二律法》或《申命记》。

犹太教称《五经》为妥拉(Torah),意思是训诲、教导、指引,故又称《律法书》(中国天主教译为《法律书》),是宗教信仰的核心,特别是以《十诫》为代表的《西奈盟约》。随着时代的发展,到公元1世纪初,犹太教主流派的拉比(如法利赛派)对《律法》的态度逐渐走入教条主义、形式主义的误区,致使《律法》变成了束缚一般人日常生活的桎梏,特别是下层平民无法遵守那些繁琐的清规戒律,动辄得咎,被指责成“罪人”。这种情况遭到耶稣的严厉谴责。基督教产生后,全部继承了犹太教的《律法书》,但有些经学家又走入另一个极端,把“律法”与“福音”绝对化,并把两者对立起来,简单地认为“律法叫人死,福音叫人活”,从而误解、贬低了《律法》。其实“律法”和“福音”应该是相辅相成的,正如李炽昌指出的:“没有福音,律法是奴役;没有律法,福音是虚浮抽象的观念……”因为《新约圣经》上已经明确地指出了两者的关系,保罗曾说:“律法本是叫人知罪。”(《罗》3:20)又说:“我以前没有律法是活着的,但是诫命

来到,罪又活了,我就死了。本来叫人活的诫命,反倒叫我死……”但他接着又说:“律法是圣洁的,诫命也是圣洁、公义、良善的。”(《罗》7:9—12)约翰也曾说:“凡犯罪的,就是违背律法;违背律法就是罪。”(《约》3:4)。

应该注意任何作品都有其时代的针对性,也都有其时代的局限性,对其字面的理解,应根据其时代背景来进行探索,而不能拘泥于表面文字(特别是翻译文字)。“字句是叫人死,精意是叫人活”(《林后》3:6)应该是研究《圣经》的指导原则。《律法书》也不例外。《律法书》的内容不仅仅是《律法》,它还包括具体的社会背景,即生活实践。《出埃及记》中规定重要的律例时,常出现“因为你们在埃及地也作过寄居的。”(《出》22:21;23:9等)这句话表明了“推己及人”的金律,是理解以色列人遵守律法的历史基础。犹太教的《十诫》中的第一诫在“除了我以外,你不可有别的神”之前还包括“我是耶和華你的上帝,曾将你从埃及地为奴之家领出来”(《出》20:2—3;《申》5:6—7)。他们认为这是上帝的恩典,是《十诫》的前提,是福音,是信仰而不只是律法;信仰必须由生活方式来表现,否则,它就成为抽象的,虚空的;律法则是生活方式的规范,是信仰在具体生活中的实践。律法中突出了上帝的公义与怜恤,他同情贫穷人与受欺压者,帮助他们,并要求他的子民也帮助他们,不但对自己的同胞如此,对外族人也是如此。(参见《利》19:33—36)

学者们研究,现存有关古以色列人的历史文献,最早可上溯至公元前 1223 年,埃及法老梅尼普塔征服巴勒斯坦的“纪功碑”,碑文中有“以色列已化为废墟,但它的种族并未灭绝”。据此可以确认埃及人曾于公元前 13 世纪征服过巴勒斯坦,并把居住在那里的以色列人掳去作奴隶;当时奴隶逃亡,甚至大批奴隶集体逃亡是经常发生的事。《出埃及记》、《利未记》、《民数记》的故事很可能就是以某些大规模奴隶集体逃亡为背景由口传记录成文字的。不过这些文献最早都是以散篇的形式流传着,直到被掳回归之后才整编

成书。

《创世记》的最后成书应该晚于《出埃及记》。以色列人被掳往巴比伦后,其宗教思想不仅日渐成熟,而且受到巴比伦宗教思想的挑战。有些人认为以色列人败于巴比伦人说明以色列人的神弱于巴比伦人的神,对耶和华上帝失去了信心,对民族前途悲观失望。有人就把巴比伦人的创世神话改编成自己民族的创世神话,去掉多神背景,独尊耶和华上帝,而且把以色列人的圣祖亚伯拉罕的故乡说成是迦勒底的吾珥(即巴比伦)。因此在《创世记》中出现了两个创世的故事,据信第一个创世故事就是后加的。另外,从《圣经》的“历史书”各卷的记载中(《约书亚记》到《列王记下》)可以明显地看出以色列人被掳往巴比伦之前,在宗教生活方面耶和华上帝一直处于和众偶像争夺最高权威地位的斗争中,直到“巴比伦之囚”返回故国后,才奠定了独一上帝的崇高地位。另外还有一个不容忽视的例子,《出埃及记》3:13—14 记载,上帝召唤摩西回埃及去将以色列人从埃及领出来,摩西竟提出了一个奇怪的问题:“他们若问我说:‘他叫什么名字?’我要对他们说什么呢?”“上帝对摩西说:‘我是自有永有的。’”似乎以色列人在此之前并不认识耶和华上帝。《创世记》中不仅出现了两个创世故事,而且还有一些故事重复出现,如挪亚方舟中存活下来的动物(《创》7:1—3;6:19),亚伯拉罕把妻子谎称为妹子的故事(《创》12:10—16;20:1—7;26:6—10),夏甲的两次被逐(《创》16:4—16;21:8—21),这都证明每个故事都有两个来源,每个来源都有自己的宗教观念,编者把它们都保留下来,这种情况在《创世记》中最为明显。

《申命记》1:5 指出:“摩西在约旦河东的摩押地讲律法说……”仔细比较《申命记》与《出埃及记》、《利未记》中的有关内容,可以发现这里的“讲”字有阐明、诠释的意思,是对原有的“律法”进行新的解说,因为这时以色列人的生活处境已经发生了极大的变化,完全有必要针对新处境的需要对律法进行符合时代要求的论

释直至修正。例如《出埃及记》中有关对待奴仆的律例(《出》21:1—11),《申命记》15:12—18就对之作了重大“改革”,强调男女平等——尽管只是男女奴仆的平等,应该承认这是历史的发展,社会的进步,也是宗教的进步。《申命记》中正式肯定了王权政体的建立(17:14—20),强调摩西是先知的典范(18:14—18;34:10)。学者们认为《申命记》的创作背景应与公元前8世纪末和前7世纪末南国犹大王希西家和约西亚分别进行宗教、政治改革有关(《王下》18:1—9;22:1—27;《代下》29:1—31;21;34:1—35:19)。

按照古以色列人的传统,《五经》是上帝应许把迦南地赐给以色列为永久基业的故事(《申》26:5—9;《书》24:2—13;《撒上》12:8)。然而,《五经》以《申命记》作结束。这时以色列人只是到达了“应许之地”的边缘,“应许”并没有实现,摩西却去世了,故事中断了,“恩许”也中断了,这似乎很难理解。为此有些学者提出《五经》之后应加上《约书亚记》合成“六书”,才能使“应许之地”的承诺圆满结束,因为摩西死后是约书亚带领以色列人过约旦河向西,艰苦奋战,占领“应许之地”定居下来的。这种主张当然是有道理的,但有些学者却从另一个角度提出了另一种主张。他们认为《申命记》反应了“巴比伦之囚”流落异邦,没有祖国,没有土地,没有权力的政治社会处境的宗教信仰。他们相信“应许之地”的“承诺”,但实现承诺的条件则是“尽心、尽性、尽力爱耶和华你的上帝。”(《申》6:5)这就使他们在濒临绝望的时候保持住了希望:上帝没有抛弃他们,“承诺”仍然有效,关键是以色列人自己的抉择——怎样生活。《五经》以《申命记》作结束,就具有更深邃的神学意义,它不仅是历史的陈述,而且开了《新约》神学的先河,因此《五经》是《旧约》宗教与神学的宝库。

历史书:《希伯来圣经》的“历史书”称“前先知书”,包括《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》(上、下)、《列王记》(上、下)共六卷。基督教新教的《旧约》历史书,除上述六卷外,还包括《路得记》、《历

代志》(上、下)、《以斯拉记》、《尼希米记》、《以斯帖记》共 12 卷,但对《以斯帖记》有争议。天主教法定本《旧约》历史书,除上述 12 卷外,还包括被称为《次经》的《多俾亚》、《友弟德》、《玛加伯》(上、下),共 16 卷。

《圣经》中的历史书记载的是以色列人从约书亚时期(具体年代很难确定)到玛加伯时期(公元前 2 世纪中叶)的民族史。应该注意,这些历史书不是严格意义上的历史书,作者(及编者)不是为记录历史而写历史,乃是从神学的视角来观察历史,总结历史,记录历史,或者说是用历史来见证神学,解释神学。所以《希伯来圣经》将其历史书称为“前先知书”是有道理的。人都生活在一定的社会环境中,任何人都摆脱不开其所处历史条件的制约。从不同的角度来诠释历史是可以理解的。

从宗教信仰来看,上帝对“应许之地”的承诺是由约书亚实现的。约书亚征服迦南地后,按摩西的遗嘱将“应许之地”分配给十二支派,《约书亚记》的作者 在 21:43—45 作了一个总结:“这样,耶和華將從前向他們列祖起誓所應許的全地賜給以色列人,他們就得了為業,住在其中。耶和華照着向他們列祖起誓所應許的一切話,使他們四境平安;他們一切仇敵中沒有一人在他們面前站立得住;耶和華把一切仇敵都交在他們手中。耶和華應許賜福給以色列家的話一句也沒有落空,都應驗了。”然而我們仔細研究分析有關的記載,可以發現,當時攻占的地方主要是後來分配給便雅憫支派的部分領地。沿地中海分配給但支派的領地仍然在非利士人手中,他們“仍是尋地居住,因為到那日子,他們還沒有在以色列支派中得地為業”(《士》18:1)。《士師記》1:27—34 還記載着各支派沒有占領的地方:“瑪拿西沒有趕出伯善和屬伯善鄉村的居民……迦南人却執意住在那些地方……以法蓮沒有趕出住基色的迦南人……西布倫沒有趕出……亞設沒有趕出……拿弗他利沒有趕出……亞摩利人強迫但人住在山地,不容他們下到平原……”耶路撒

冷则由耶布斯人一直占据到大卫时期才被攻下(《撒下》5:6—8)。可见上述《约书亚记》21:43—45所作的总结并不是真正的历史事实,只不过是上帝的应许作了圆满的解说而已。把历史书当作严格的历史记录,拘泥于其表面字句,就会走进理解的误区。

“先知书”:《希伯来圣经》的“先知书”包括:《以赛亚书》、《耶利米书》、《以西结书》、《何西阿书》、《约珥书》、《阿摩司书》、《俄巴底亚书》、《约拿书》、《弥迦书》、《那鸿书》、《哈巴谷书》、《西番雅书》、《哈该书》、《撒迦利亚书》、《玛拉基书》共15卷,为了区别于“前先知书”,又称“后先知书”;后12卷因篇幅较短,通称“十二小先知书”,并把《但以理书》和《哀歌》列入“圣卷类”。《思高译本》、《和合译本》都把这两卷书归入“先知书”。《思高译本》的“先知书”还包括被称为“次经”的《巴路克书》。

古以色列人原是神权政体的民族,政教合一,神权高于一切,耶和华上帝的话具有最高权威,一切诫命、律例、典章、节庆等都是以耶和华上帝的名义制订的。士师时代结束后,以色列人建立起了君主政体,政教分权,国王成为最高统治者,神权统治受到了威胁,特别是由于君王腐败、专横无忌、民怨沸腾,于是一些有识之士挺身而出,以上帝的名义来指导、教诲、约束、指责甚至惩罚“不法”的世俗君王,同时为民请命,保护被统治被欺压的平民百姓。由于斗争的矛头多半是指向当时的上层统治者,为了保护自己,他们高举“耶和华上帝”的旗帜,宣布自己是上帝的“代言人”。这些人在民众中获得了极高的信任与荣誉,被尊称为“先知”,并把这个尊荣的称号加在古代传达上帝的旨意,执行上帝命令的民族领袖身上,如摩西、底波拉、撒母耳等。先知们不负重望,本着对上帝的无限忠诚,忧国忧民,奋不顾身,无情地揭露统治者的罪行,为受欺压的百姓鸣冤,宣告上帝的公义审判;为民族危机而呼号,为国破家亡而哀哭;在宣告惩罚的同时,又报告救赎的恩许,使百姓在绝望中保持希望,在黑暗中看到曙光,从而维系住了以色列民族的团结与

生存。最早的先知们没有留下著述,如撒母耳、拿单、以利亚、以利沙等。从公元前8世纪起,一些先知(如阿摩斯、以赛亚等)开始把自己所说的、所见的、所行的一些具有启示意义的“神谕”记录下来(或由别人代笔),成为现存的《先知书》,他们就被称为“著述的先知”。《先知书》在希伯来文学中构成了极具特色的“先知文学”。

先知精神——对社会公义负责的良知——是《旧约》的精华。面对不公义的社会,良知就是上帝的呼召。先知们本着对上帝的绝对信赖,不顾个人安危,为被压迫者伸张正义,把抨击的矛头直指政治与宗教的当权者,揭露他们背叛《西奈盟约》,滥用职权,贪赃枉法,生活腐化。先知是黑暗社会的改革者,是历史的希望。

“圣卷”:又称《圣录》或《智慧书》,包括《旧约》书卷中除《律法书》、《历史书》、《先知书》三大类以外的各卷。不过,《希伯来圣经》、《思高译本》、《和合译本》的“圣卷”书目不尽相同,《思高译本》还收入了被称为“次经”的《智慧篇》(又译《所罗门智训》)和《德训篇》(又译《便息拉智训》)。

“圣卷”属希伯来智慧文学作品。所谓“智慧”,在《圣经》里的意义界线并不十分明确,它可以指人生处世之道,把握人生的钥匙,待人接物的规矩,实际生活的经验,事业成功的诀窍,对大自然的知识,对创造秩序的了解,甚至把它拟人化,作为人生的导师,因此,它更实际、更重视人的努力、更富有人本思想和人文精神。随着人的生活经验不断丰富,对人生的体会不断更新,智慧的内容也不断发生变化,因此,智慧不是绝对的、永恒的,同时也是开放的、批判的。然而,智慧文学中缺少《旧约》的主流观念——立约、律法、选民等。因此它在《旧约》传统中处于次要地位。有些学者主张智慧文学的基础是创造神学,它关心宇宙与人生的秩序,没有这种秩序观念,智慧文学追求的原则便不能成立,因为“敬畏耶和华是智慧的开端,认识至圣者便是聪明”(《箴》9:10)。近年来,神学界对智慧文学越来越重视,因为它关怀的中心是人的生命,人是

分种族、国籍、地域、宗教等限制的,所以智慧文学具有普世性,日益引起研究者的兴趣。

二、《新约圣经》

(一)《新约圣经》的成书:

《新约圣经》是基督教自己的经典,共 27 卷。最早成书的是《福音书》。公元 1 世纪下半叶,鉴于第一代传福音的使徒相继去世,遂有人将他们口传的内容记录整编成书面资料,称《福音书》。当时流传的《福音书》版本很多,到公元 2 世纪中叶,《马太》、《马可》、《路加》、《约翰》四部《福音书》才陆续定型成为公认的经典。产生于 1 世纪下半叶的《保罗书信集》和《使徒行传》到 2 世纪下半叶才被公认为经典。“七公函”和《启示录》则是 2 世纪上半叶才先后出现的。到 4 世纪初,现存《新约圣经》各卷的权威性逐渐被多数教会所公认,但仍未被整编成一部法定经典。公元 325~330 年,罗马皇帝君士坦丁大帝授权西撒利亚主教犹西比乌负责编选 50 部经书以皇帝的名义颁发给各主要教会。公元 397 年第三次迦太基宗教会议才以教会的名义作出决定,最后确定了《新约圣经》的内容与目次。

(二)《新约圣经》的目次:

基督教各派使用的《新约圣经》的卷目和次序是一样的,只是汉语译名及简称不同。

基督教新教《和合译本》

《马太福音》(太)

《马可福音》(可)

《路加福音》(路)

《约翰福音》(约)

《使徒行传》(徒)

《罗马书》(罗)

天主教《思高译本》

《玛窦福音》(玛)

《马尔谷福音》(谷)

《路加福音》(路)

《若望福音》(若)

《宗徒大事录》(宗)

《罗马书》(罗)

《哥林多前书》(林前)	《格林多前书》(格前)
《哥林多后书》(林后)	《格林多后书》(格后)
《加拉太书》(加)	《迦拉达书》(迦)
《以弗所书》(弗)	《厄弗所书》(弗)
《腓立比书》(腓)	《斐理伯书》(斐)
《歌罗西书》(西)	《哥罗森书》(哥)
《帖撒罗尼迦前书》(帖前)	《得撒洛尼前书》(得前)
《帖撒罗尼迦后书》(帖后)	《得撒洛尼后书》(得后)
《提摩太前书》(提前)	《弟茂德前书》(弟前)
《提摩太后书》(提后)	《弟茂德后书》(弟后)
《提多书》(多)	《弟铎书》(铎)
《腓利门书》(门)	《费肋孟书》(费)
《希伯来书》(来)	《希伯来书》(希)
《雅各书》(雅)	《雅各伯书》(雅)
《彼得前书》(彼前)	《伯多禄前书》(伯前)
《彼得后书》(彼后)	《伯多禄后书》(伯后)
《约翰一书》(约一)	《若望一书》(若一)
《约翰二书》(约二)	《若望二书》(若二)
《约翰三书》(约三)	《若望三书》(若三)
《犹大书》(犹)	《犹达书》(犹)
《启示录》(启)	《若望默示录》(默)

(括号内为该卷书名简称)

(三)《新约圣经》书卷的分类:

《福音书》:四卷;历史书:一卷(《使徒行传》);使徒书信:21卷(《罗马书》等);先知书:一卷(《启示录》)。

(四)《新约圣经》各卷的基本内容:

1.《福音书》

(1)成书过程:原始教会时期,使徒们靠自己的记忆把耶稣的

言行作为上帝拯救的福音进行宣讲,“主的道理”也就是“关于主的福音”;对犹太人讲道时特别强调《希伯来圣经》中先知们关于弥赛亚的预言如何应验在耶稣身上,对非犹太人则强调救恩的普世性。起初,这些信奉耶稣为弥赛亚的犹太人都是犹太教徒,奉行全部犹太教礼仪,每到安息日要到会堂里去守安息,不同的是他们还要纪念耶稣复活的“主日”(安息日的次日,今礼拜日),在一起“掰饼、祈祷”,聆听耶稣的教诲和受难、复活的事迹。久而久之,《耶稣受难史》就形成了比较固定的讲道词。随着传教事业的发展 and 需要,例如:使徒们陆续年老、去世,为保持口传材料的忠实与完整,非记录成书面资料不可;为回答信徒们提出的问题,必须统一宣传口径,需要权威性的资料作依据;传教范围扩大,传教者人数增多,而且多半没有亲自聆听过耶稣的教诲,更需要固定的统一的宣讲材料,于是原来的口传资料就被逐渐记录成书,称之为《福音书》,并在书名上加上口传资料的来源,如《马太福音》是《根据使徒马太所传的福音》。《路加福音》1:1 指出:“有好些人提笔作书,述说在我们中间所成就的事。”这些书都是《福音书》,但只有《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》、《约翰福音》取得了公认的“首正经”地位,其他《福音书》都被视为“伪经”了。

(2)“对观福音问题”(Gospels' Synopsis):《马太》、《马可》、《路加》三部《福音书》(概称为“前三福音书”)在取材、结构、内容、文词、观点等方面有很多相同的地方,例如《马可福音》共 678 节,其中有 606 节(约占 90%弱)与《马太福音》相同,有 350 节(约占 1/2 弱)与《路加福音》相同,而《路加福音》中又有 325 节与《马太福音》相同,因此这三卷书很容易对照阅读,被称为“对观福音”(又译“同观福音”或“符类福音”)。1777 年法国圣经考据家约翰·格里斯巴赫(J. Griesbach)把前三福音书按照互相类似的段落分三栏平行排列,互相对照印成一书,得到学术界的重视,从而使“对观福音”的概念得到确认。“对观福音问题”是《圣经》研究的重要课题之一。

为什么前三福音中有许多文字十分相似,甚至雷同,而又有许多地方差别很大,甚至互相矛盾?一部分学者认为前三福音书都参考、采用了同一原始资料——《原始马可福音》;一部分学者认为前三福音书是互相参考定稿的;一部分学者认为相同部分来自口传的同类资料,不同部分来自作者本教会的传授:《马太福音》继承的是耶路撒冷教会的传授,《马可福音》继承的是罗马教会的传授,《路加福音》继承的是安提阿教会的传授。这些问题从18世纪起就开始争议,至今没有取得一致看法。

(3)《福音书》的历史性:《福音书》记述的虽是耶稣的言行,但作者的目的是写历史,而是“要叫你们信耶稣是基督,是上帝的儿子,并且叫你们信了他,就可以因他的名得生命。”(《约》20:31)所以不应用历史文献的标准来衡量它,只能从信仰的角度来审视它。宗教是先信仰后理解的学科,离开信仰的基点去研究也会陷入误区。

(4)基本内容:

《马太福音》:教会传统认为本书作者是使徒马太,至少是根据马太所传讲的“福音”记录成书的。马太蒙召前在迦百农任税吏,税吏是犹太人看不起职业,马太并不避讳这一点。本书中有关银钱的记载有12处之多,而且书中更多地流露出对法利赛人的反感,因为法利赛人视税吏为“罪人”。这些特点可能暗示本书的作者就是税吏马太。本书大约是公元70年之后在巴勒斯坦写成的,原文是当时通用的亚兰文,但原本已失,现在通用的是公元1世纪末的希腊文译本。不少学者认为本书写作在《马可福音》之后,因为书中有606节似乎取自《马可福音》。

学者们一致认为本书是《福音书》中资料最丰富、结构最系统的一卷,被引用的次数也最多。全书共28章。第1—2章为序言,介绍耶稣的家谱和童年;第26—28章为结尾,记述耶稣受难与复活;第3—25章是本书主体,以天国为主题,分为五卷暗合《摩西五

经》，证明耶稣是新摩西，他的教诲就是新律法：第一卷(3:1—7:29)宣布天国的福音，第二卷(8:1—10:42)宣传天国，第三卷(11:1—13:52)论天国的奥秘，第四卷(13:53—18:35)论天国的建立，第五卷(19:1—25:46)论天国的来临。

《约翰福音》：本书在《四福音》中独树一帜，教会传统意见认为作者是使徒约翰，但学术界对此争议甚多，有人提出作者是以弗所的长老约翰。公元1世纪末，初期基督教会遇到了一次信仰上的挑战，很多人不承认耶稣是基督和上帝的儿子，有些人甚至提出基督在世并无真实的自然形体，人们看到的只是一个表象或幻影形体(这种主张后来被称为“幻影说”或“假现说”，发展成诺斯替派的神学理论，被正统教会定为异端)。作者向这种挑战发起了反击，指出了“记这些事，要叫你们信耶稣是基督，是上帝的儿子，并且叫你们信了他，就可以因他的名得生命。”(20:31)作者没有着重重复前三《福音书》所记述过的内容，而是专力为耶稣是基督作证：施洗约翰的见证(1:7,33,35)；撒玛利亚妇人的见证(4:1—42)；被医好的瞎子的见证(9:1—38)；目睹拉撒路复活的人的见证(12:17—18)；门徒的见证(15:26—27)；耶稣本人的见证(8:14;19:35)；上帝的见证(5:37;8:18)；圣灵的见证(15:26)。为此，作者在本书开头就提出了“道”及“道成肉身”的神学命题，强调“生命”、“永生”、救赎的普世性及圣灵的作用，被认为是“《福音书》中的福音，《新约》中的至圣所，是最重要、最有影响、最有价值的一本书”。

2.《使徒行传》：本书是《新约》中的历史书，教会传统认为作者是路加，写于《路加福音》之后，是《路加福音》的续篇。书中用第一人称写成的部分应是路加亲身经历的事，用第三人称记述的部分应是别人提供的资料。书中记载当时耶路撒冷、大祭司等人的正常活动，可知写作时间应在公元66年犹太战争爆发之前；书中记载说保罗在罗马被囚二年，没有提到他获释后的活动，可推知写作时间应在公元63年左右；但近代学者有人提出本书作于公元1世

纪末。据历史学家考证,书中所记各地方的政治、社会、宗教等情形均较翔实,具有重要的史料价值。

本书内容可分两大部分。第一部分(1:1—12:25)记述耶稣受难后福音从耶路撒冷传播到安提阿(公元30~43年),以彼得的活动为主,中间穿插了原始基督徒社团及司提反和腓利的传教活动。第二部分(13:1—28:31)记述福音从安提阿传播到罗马(公元43~63年),以保罗、巴拿巴的活动为主。本书虽是一部教会史资料,但也包含着一些重要的神学思想和教会圣礼的依据,如:耶稣对犹太人来说是弥赛亚,对非犹太人来说是基督、是上帝的儿子;教会是上帝建立,由圣灵直接引导的,初步形成“三位一体”的概念;纪念耶稣复活重于守安息日,确定了崇拜日期——主日,及崇拜程序(唱诗、祈祷、读经、圣餐);确定入教程序及主要圣事:洗礼(2:38—41)、坚振(8:15—17;19:6)、圣体(2:42、46)、神品(6:1—7;13:2—3)等。

3. 保罗书信:《新约》中收人的《罗马书》、《哥林多前书》、《哥林多后书》、《加拉太书》、《以弗所书》、《腓立比书》、《歌罗西书》、《帖撒罗尼迦前书》、《帖撒罗尼迦后书》、《提摩太前书》、《提摩太后书》、《提多书》、《腓利门书》、《希伯来书》,传统意见认为是使徒保罗分别写的14封书信,统称“保罗书信集”,其中《希伯来书》的作者问题在学术界争议很大。在研究中,学者们按照书信的长短、内容、写信处境等又划分成几个小组:《罗》、《林前》、《林后》、《加》这四卷篇幅较长,被合称为“四大书信”;《弗》、《西》、《腓》、《门》这四卷书都写于在罗马被囚期间,故统称为“狱中书信”(简称“狱函”);《提前》、《提后》、《多》这三卷书都是专门讨论如何管理教会、牧养信徒问题,故统称“教牧书信”或“会牧书信”(简称“牧函”)。其实《提后》也是在狱中写的,也可以列入“狱函”;《帖前》、《帖后》、《来》没有分组。这种分组不涉及教义。

基督教原是犹太教的一个小教派——拿撒勒教派,逐渐发展

成熟,脱离犹太教成为一个独立的世界性宗教,所必须具备的重要条件之一,就是要有系统的神学思想,这一历史任务是保罗在他先后写成的书信中基本完成的。为了解决初期教会面临的神学、教义、伦理、灵修等方面的问题,保罗以犹太教神学为基础,吸取了希腊哲学和东方神秘宗教中一些适用于自己的理论,通过书信阐述耶稣的生活、教诲的深奥道理,为基督教神学奠定了基础。这是保罗的功绩,也是保罗书信的价值所在。

4.“通函书信”:指“新约书信”中除保罗书信外的七封信:《雅各书》、《彼得前、后书》、《约翰一、二、三书》、《犹大书》。“通函”有“公开信”的意思,尽管《约翰三书》明明是一封私人信函,也被列入“通函”之中,是为了与“保罗书信”相区别。“通函书信”在《新约》文学中自成一体,含有浓厚的训导意味,论述伦理道德多于论述教义,反映了公元1~2世纪教会和信徒的生活状况,遭受的迫害,遇到的挑战,以及教会当局为对付这些问题采取的相应措施等,具有重要的学术与史料价值。

5.《启示录》:本书作者自称“约翰”,传统意见认为他就是使徒约翰,但也有人认为是长老约翰。关于本书写作的年代,学者们也有不同意见:有人认为写于公元68年罗马皇帝尼禄对基督徒“第一次大迫害”之末;有人认为写于公元96年罗马皇帝多米提安对基督徒“第二次大迫害”时期;恩格斯则认为《启示录》“大概是67年6月和68年1月或4月之间写出的”,因为书中充满了犹太人对罗马帝国的强烈的民族仇恨,很可能作于“犹太战争”(公元66~70年)期间。本书是一部典型的希伯来启示文学作品,用象征、比喻、异象、数字等来表现、引申、解说本书的主题。由于含义隐晦,理解分歧,被公认是《圣经》中最难理解的一卷书。圣经学家对本书的研究历来有许多不同的观点和方法,大致可归纳为五类:第一、往事解释法:认为本书内容是初期教会与罗马帝国的斗争记录,是已经发生过的历史往事,不含预言成分;第二、历史解释法:

认为本书描绘的是从作者的时代直到世界末日的历史,有的已经发生,有的正在发生,有的将要发生;第三、预言解释法:认为本书完全是预言世界末日的事,与现实无关;第四、寓意解释法:认为本书中的异象、比喻、数字等表现的都是属灵的真理,不含现实历史意义;第五、文学解释法:认为本书是用文学夸张手法描绘上帝战胜一切邪恶的过程,不应用一般解经法来解释。尽管学者们见仁见智,众说纷纭,但大部分圣经学家都承认本书是基督教神学的宝库,并称之为“鼓励教会的安慰书”。本书的核心是上帝的羔羊——基督——最终战胜魔鬼,从而使教会和基督徒成为最后的、永远的胜利者,并向读者宣布基督再临的应许必将实现。总之,如果接受《圣经》的主旨是基督的救赎,那么,《旧约》是救赎的预言与恩许,《福音书》是恩许的应验,《启示录》则是救赎的完成,人类将进入一个“新天新地”;或者说,《圣经》是上帝对人类的救赎史,《创世记》是救赎史的开端,《启示录》则是救赎史的完成(尽管这还是一种预言),从此上帝结束了对人类的公开启示。

第二节 《次经》与《伪经》

一、《次经》(Apocrypha)

又称(旁经),指被收入《圣经》之中,但经典地位有争议的各卷书。这些书卷的原文是用希伯来文或亚兰文写成的,但现存版本只剩下了希腊文版本;其主题虽与《圣经》有关但却与《律法书》不甚合拍,而且成书时间较晚,因而受到学者们的质疑。公元3世纪末到4世纪初,拉丁教父圣哲罗姆翻译、整编《拉丁通行本圣经》时,收入了这些书中的《多俾亚传》、《友弟德传》、《巴路克书》(包括《耶利米书信》)、《智慧篇》、《德训篇》、《玛加伯上》、《玛加伯下》、《以斯帖补篇六段》、《但以理补遗三篇》(《亚撒利亚祷文和三少年

之歌》、《苏撒纳传》、《彼勒与大龙》)共 12 本作品,但对其正典地位却持审慎态度。学者们对之争议了 1000 多年,直到 1546~1563 年天主教特兰托公会议才作出最后决定,教皇庇护四世宣布,包括上述 12 本书的圣哲罗姆《拉丁通行本圣经》为公教会法定版本,所收各卷都是根据天主的默示写成的,具有同等经典地位,《圣经》卷册不多于此,也不少于此。1566 年,有人把历来没有争议的各卷称为《首正经》(或《正典》、《第一书目》),把上述 12 本有过争议的各卷称为《次正经》(或《次经》、《后典》、《第二书目》)。

《次经》各卷虽不见于《希伯来圣经》原本,但《希伯来圣经》的希腊文《七十子译本》中却不仅收入了上述 12 本书,而且还有《以斯拉三书》、《以斯拉四书》、《玛拿西祷文》三本书。希腊教会(除俄罗斯正教会外)都把上述 15 本《次经》收入《圣经》,并无异议。基督教新教通用的《圣经》版本则对《次经》各卷持否定态度,只承认它们是“读之有益”的书。

《新约圣经》27 卷早在 2 世纪中叶即已被教会普遍接受,公元 397 年又在迦太基宗教会议上被正式确认,只有少数人对《希伯来书》持异议。到 16 世纪宗教改革时,马丁·路德不仅拒绝《旧约》中的《次经》部分,而且也否认《新约》中的《希伯来书》、《雅各书》、《犹大书》、《启示录》的经典地位,于是有人就把这几卷书称为《新约次经》,不过赞同这种主张的人不多。

二、《伪经》(Pseudepigrapha)

原意为“托名著作”,指《次经》以外、内容与《圣经》有关、命名类似《圣经》而未被教会承认为经典的古老著作。所谓“伪”并无贬义。《伪经》可分两大类:《旧约伪经》、《新约伪经》。

《旧约伪经》:大都用希伯来文或亚兰文写成,但原文已失,现存本都是希腊文译本。计有:历史书:《禧年记》(又称《小创世记》)、《亚当夏娃传》、《以赛亚殉难记》、《以斯拉三书》、《玛加伯三

书》等。

训诲书：《十二列祖遗训》、《所罗门圣咏》、《所罗门诗篇》、《约伯遗训》、《玛拿西祷文》、《玛加伯四书》、《亚里斯提亚遗训》等。

先知书：《以诺书》、《摩西升天录》、《以斯拉启示录》、《巴路克启示录》、《以利亚启示录》、《以西结启示录》、《西比林神谕》等。

《新约伪经》：属基督徒作品，用希腊文写成。

福音书：《希伯来福音》、《埃及人福音》、《十二使徒福音》、《彼得福音》、《巴多罗买福音》、《多马福音》、《雅各原始福音》、《救主童年福音》、《尼哥底母福音》、《马利亚诞生福音》等。

历史书：《彼得行传》、《保罗行传》、《彼得与保罗行传》、《约翰行传》、《安得烈行传》、《多马行传》、《腓力行传》、《巴拿巴行传》等。

书信：《哥林多人致保罗书》、《保罗致老底嘉人书》、《老底嘉人致保罗书》等。

先知书：《彼得启示录》、《保罗启示录》、《多马启示录》、《童贞圣母启示录》等。

《伪经》产生的原因，多半出于人们的宗教热情，善意地填补《圣经》中的一些空白，如耶稣的童年史，使徒们的结局以及有关末世论的探讨等。这些书虽未被列入《圣经》正典，但颇引人注意，甚至被正典引用，如《犹大书》第9节“天使长米迦勒为摩西的尸首与魔鬼争辩”引自《摩西升天录》；第14—16节“亚当七世孙以诺”的预言引自《以诺书》。也有人认为《哥林多前书》2:9，《提摩太后书》3:8也引自《伪经》。《伪经》的存在能帮助后人更清楚地了解《圣经》的时代背景，对天主教的礼仪、节日、艺术作品也有很大影响。

第三节 《圣经》的中文译本

一、景教译本

据《大秦景教流行中国碑》记载,公元635年(唐太宗贞观九年)景教传教士阿罗本进入长安后,就“翻经书殿,问道禁闱”,可见他是很注重译经工作的,只是传留下来的《圣经》文献极少,而且文字艰涩难懂,计有:《序听迷诗所经》、《一神论》、《大秦景教三威蒙度赞》、《尊经》、《志玄安乐经》、《大秦景教宣元至本经》、《大秦景教大圣通真归法赞》等。《尊经》中记录着35本《大秦本教经》,其中有《多惠圣王经》(即《诗篇》)、《阿思瞿利容经》(即《福音书》),可惜现存文献中却没有发现这些经文。

二、天主教译本

1293年,意大利方济各会士约翰·孟德高维诺经海路在泉州登陆将天主教传入中国,他在信件中说他将《诗篇》及《新约》译成了“鞑靼人通用的语言”,可惜没有流传下来。1582年利玛窦来中国后,对译经工作相当重视,但没有留下《圣经》的正式译本,只有《天主实义》(1595年,利玛窦)、《圣经直解》(1636年,阳玛诺)、《十诫直译》(1642年,阳玛诺)、《受难始末》(庞迪我)、《天主降生言行纪略》(1642年,艾儒略)等。第一部《圣经》的正式译本是1700年巴黎外方传教会会上巴设翻译的《新约》,但只译了《四史福音会编》、《使徒行传》、《圣保禄书信》及《希伯来书》第一章。不过这个译本没有正式出版,只有手稿存于伦敦大英博物馆。1800年耶稣会会士贺清泰(Louis De Poirot)翻译《新旧约全书》,也没有出版。1875、1883年王多默神父翻译了《四福音》、《宗徒大事录》;同时辛方济也翻译了《四福音》。1892年,巴黎外方传教会会士德雅(J·

Dejean)翻译出版了《四史圣经译注》。1897年耶稣会会士李问渔翻译出版了《新经全集》，1913年翻译出版了《新史合编直讲》，1937年出版了《救世福音》，1948年出版了《注解四史圣经》。1919年，耶稣会会士萧静山出版了《四福音》，1922年出版《新经全集》。1932年，耶稣会会士巴鸿勋(J·Bataille)翻译出版了《新经合编》，1948年出版修订本。1923年，巴黎外方传教会会士卜士杰(P·Bousquet)翻译出版了《新经公函》和《默示录》。1915、1927年巴黎外方传教会会士欧声石(L·Aubazac)先后翻译出版《圣保禄书信》及《宗徒公函》。1940年耶稣会会士狄守仁等出版了《福音》，1949年出版《新经全书》，1955年出版《宗徒大事录》，1956年出版《罗马书》。上述译本都译自《拉丁通行本》。1946、1949年吴经熊根据英文、法文译本先后转译了《圣咏译义初稿》、《新经全集》。1945年方济各会会上雷永明(Gabriel M·Allegra)在教廷驻华代表蔡宁总主教(Mgr. M. Zanin)支持下创建思高圣经学会(1948年由北平南迁香港)，由十多位方济各会会士同力合作，费时16年(1945~1961)从《圣经》原文译成全部《思高译本》，并加上引言、注释和附议，共11卷，此后又历时五年(1963~1968)重加修订出版合订本，成为目前中国天主教会通用的《圣经》。1969年台湾光启出版社出版了《新经全集新译本》。1980年代中国天主教教务委员会又先后印行了《古经全集》、《新经全集》。

三、基督教新教译本

基督教新教第一部《圣经》中文译本是马士曼(John Marshman)和拉沙(Joames Lassar)在印度翻译的，《新约》成于1811年，《圣经全书》于1822年出版。1807年，马礼逊(Robert Morrison)携带巴设的《圣经》译稿抄本来广州，于1810~1811年先后译成《使徒行传》、《路加福音》，1813年译完《新约》，1814年出版；1823~1824年马礼逊与米怜(William Milne)共同译成《旧约》并出版；1845年米怜

的儿子又修订了《路加福音》与《使徒行传》。此后不久,麦都思(Medhurst)、郭实猎(Gutzlaff)、裨治文(Brigman)和马礼逊之子马儒汉(J. R. Morrison)组成译经小组于1837年出版《新约》名为《新遗诏书》,1838~1840年间出版《旧约》。1840年,郭实猎出版了他修订的《新遗诏书》,改名为《救世主耶稣新遗诏书》(太平天国曾使用这个译本,但多有删改)。1843年,伦敦会、公理会、美国浸礼会等派代表在香港开会决定出版《代表译本》(Delegates' Version),后浸礼会因故退出;1853年出版了《新约》,由于对 God 一词的译法出现分歧,出版了两个版本:美华圣经会采用“神”字,大英圣经会采用“上帝”;《旧约》则由来自广州、香港、厦门、福州、宁波、上海等地的代表另组委员会进行工作,麦都思、米怜、施教力(John Stronach)、理雅各(James Legge)小组于1853年完成,1854年出版,与《新约》代表译本合订,称为《代表译本圣经》;裨治文、克陛存(M. S. Culbertson)小组于1859、1862年先后出版《新约》和《旧约》新译本,为美华圣经会采用。1853年,浸礼会高德(J. Goddard)修订出版马士曼译本《新约》,1883年又出版罗尔梯(E. C. Lord)的再修订本;1868年出版由高德、罗尔梯共同完成的《旧约》。1890年,基督教新教在上海举行传教大会,决定出版新教各派共同使用的《和合译本》(Union Version),分文理、浅文理、国语三种版本。《文理和合译本》先后由湛约翰(John Chalmers)、艾约瑟(Joseph Eekins)、惠志道(John Wyerry)、谢卫楼(Z. Shelffield)、沙牧师(M. Schaub)、卢壹(J. Lloyd)、皮尧士(T. W. Pearce)负责,于1906、1919年出版。《浅文理和合译本》由包约翰(J. S. Burdon)、白汉理(H. Blodget)、纪好弼(R. H. Graves)、叶道胜(J. Genahr)和汲约翰(J. C. Gibson)负责,于1904年只出版了《新约》;另外杨格非(John Griffith)于1885年出版《新约》,1905年出版《旧约》(译至《雅歌》);施约瑟(S. L. Schereschewsky)于1902年出版《新旧约圣经》。《国语和合译本》起初由一个七人委员会负责,后来只剩下狄考文(C. W. Mateer)、富善

(C. Goodrich)、鲍康宁(F. W. Baller)、文牧师(G. Owen)、鹿依士(S. Lewis), 1906年出版《新约》, 1919年出版《圣经全书》。《圣经》的国语译本分南京国语《新约圣经》和北京国语《新约圣经》, 前者由麦都思、施敦力译成于1857年出版, 后者由艾约瑟、丁韪良、包约翰、施约瑟、白汉理五人译成, 于1868年出版, 1872年出版修订本。由于对 God 一词的译法不同, 分为“神”、“上帝”、“天主”三种版本。1874年, 施约瑟出版《旧约》国语译本; 1878年, 大英圣书公会将这本《旧约》与北京国语《新约》合并出版《圣经全书》。1889年, 杨格非翻译出版了一部《新约》白话文译本, 《旧约》只翻译了一部分。此外还有不少全部或部分《圣经》的方言译本, 如上海话、福州话、厦门话、苏州话、温州话、宁波话、广州话、客家话、兴化话、汕头话、建宁话、五经富话、台州话、满语、蒙古语、藏语、苗语等译本。

1929年开始了华人译经的新纪元。1929年, 朱宝惠、赛兆祥(Sydenstriker)合译《新约》, 赛兆祥死后朱宝惠从希腊原文再作新译, 于1936年出版。1933年, 王宣忱出版他根据拉丁文翻译的《新约》; 1946年吕振中出版根据希腊文翻译的《新约全书》, 1952年出版《新约新译修稿》, 1970年出版《圣经全书》。1939年, 陆亨理、郑寿麟出版《国语新旧库译本新约》, 1958年出版《新约》与《诗篇》的试验本第三版, 1956年出版译自英语的《现代语文圣经新约译本》。1958年出版署名为“蒙恩者”的《新约·雅各书》译本。1960年出版王福民的汉英对照《雅歌》。1964年出版刘翼凌的《新译约翰福音》。1975年联合圣经公会出版《现代中文译本》。1974年新力出版社出版《当代圣经》; 1979年出版《当代圣经》向导版。1992年天道书楼出版《圣经新译本》(向导版)。

第四节 当前国内《圣经》研究概况

回顾中国基督教的历史, 新教传人以前, 天主教会不重视, 甚

至反对中国信徒研究圣经,所以在这方面可以说极少建树。新教传入后虽然重视文字布道,但在圣经研究方面只限于译经与释经,而且以外国传教士为主。进入 20 世纪以后,知识分子基督徒逐渐增多,中国学者在圣经研究方面渐露头角,李问渔、马相伯、英敛之、徐宗泽、方豪、王治心、贾玉铭、徐宝谦、赵紫宸、诚敬怡等相继脱颖而出。到 20~30 年代,中国知识分子基督徒先后在五四运动和非基督教运动的冲击下奋起自辩,在历史、神学、圣经研究等方面出现了第一次繁荣时期。解放以后,由于各种历史原因,基督教研究走入低谷,文革时期则濒临绝境,即使在教会内部薪火幸存,也只是苟延残喘,根本谈不到什么研究。拨乱反正以后,学术界对基督教恢复了研究工作。随着改革开放的深入,到 80 年代中叶,终于迎来了圣经研究百花齐放的第二个繁荣时期。这两个繁荣时期最大的不同就是,前一个时期的耕耘者基本上全是基督徒,非基督徒研究的目的主要是否定基督教;后一个时期的耕耘者则是以非基督徒学者为主流,尽管教会和神学院校方面也成绩斐然。这种现象并不奇怪,因为从建国起到 80 年代中,30 多年间,教会的学术研究工作几乎是一片空白,老一辈学者相继谢世,培养新一代接班人又非一朝一夕之事,后继无人,形成了一个相当大的断层,田园荒芜自不待言。相反,改革开放的深入,中外文化交流的扩大,留学生的相继回国,国人对西方文化(包括基督教文化)的认同等,为圣经研究提供了广阔宽松的天地,竟然出现了一股基督教研究的热潮,国内先后成立了几十所有关的研究机构并形成了一支主要由非信徒组成的研究大军,强手如林,成果累累。我们对国家图书馆图书目录和《中国社会科学院图书馆中文新书通报》1-25 期中有关圣经研究的书目做了个粗略的统计,发现仅 90 年代正式出版的书籍就有 100 多种(不包括教会内部印行的书籍),其中有经文汇编类 16 种,研究类 22 种,辞书类 18 种,耶稣生平的专著 7 种(5 种为翻译作品),圣经故事 14 种,圣经图画 7 种,次经二种等,

确实是空前的繁荣。然而,在这种令人鼓舞的形势下,还应该注意几个问题:第一,由于这些研究者基本上都是非信徒,对圣经的研究自然更多的是从历史文化的角度来审视它的文化价值。不过,圣经主要是一部宗教经典,应该首先探讨其宗教价值,然后才是其他方面的社会价值,如果位置颠倒,不免遭“隔靴搔痒”之讥;同样,如果信仰者只注重其神学价值,肯定也是管中窥豹。第二,《旧约》的原文是希伯来文,《新约》的原文是希腊文,在研究中遇有歧义应以其原文或拉丁文为准,不应用其它译本来决疑,更不应根据某种译本(如英文译本)来转译,否则,肯定会事与愿违。第三,应慎重地选择蓝本,历史地评断,从宏观上、精意上去理解,切忌断章取义或死抠译文字句,以免陷入误区。

第五章 基督教的圣礼与节日

第一节 基督教的圣礼

一、圣礼教义的发展

在早期教会中,凡具有神圣意义的事都称为“圣礼”,例如:上帝的创造、道成肉身、耶稣受难、十架圣号、按立圣职、婚礼、守安息等,特别是洗礼和圣餐,都称为“圣事”。公元4世纪下半叶,奥古斯丁指出:圣礼是上帝无形恩宠的媒体的可见的记号。但教会对“圣礼”的定义并没有统一的认识,因此,“圣礼”涵盖面很广,数目也很多。12世纪上半叶,彼得·伦巴德提出圣礼只有七件:洗礼、坚振、圣体、忏悔、圣秩、婚配、终傅,并指出圣礼是由耶稣基督亲自或通过使徒定立的,教会是基督的奥体,基督是教会的头,圣礼是基督和教会成员之间的媒介,基督通过圣事将恩惠传给信徒,没有圣事就不可能与基督真正合一。圣事是圣神(圣灵)借以净化人的灵魂的礼仪,能使人“未义成义,既义益义,失义复义”。1439年,罗马教会在佛罗伦萨会议上正式肯定了伦巴德关于圣礼的主张。

当初奥古斯丁把圣礼理解为领受者信心的表达,是外部礼仪成为上帝在人们心中工作的印象,或者可以理解为圣礼本身只是一种象征,并不包括神的恩惠。这种观点经过波拿文都拉、邓斯·司各脱等人的阐述,在经院时期颇为盛行。但托马斯·阿奎纳等人却认为上帝的恩惠真实地存在于有形的圣礼之中。这并不是说上帝的恩惠存在于具体的水、酒、饼之中,而是说举行圣礼时主礼人所说的分别为圣的话使具体的水、酒、饼等在外部的表记上发生属灵

的功效,如果达不到这种属灵的功效,圣礼根本就不会具有上帝的恩惠。这种“因功生效”的论点逐渐得到多数人的支持。最后为教会所认同。

1562~1567年,天主教特兰托公会议通过了几项关于圣礼的决议:一、圣礼是救恩的必要部分,要想得救,必须领受圣礼。二、圣礼通过“因功生效”的功能将上帝的恩惠赐给领受圣礼的人,使不犯大罪或其他恶行的受礼者得到救恩。三、主礼人若诚心诚意地执行圣礼,圣礼就因功生效。四、洗礼、坚振、圣秩这三项圣礼能一次在领受者心灵上留下永不失落的印记。因此不得重复施行。五、在一般情况下,只有司铎才是圣礼的合法执行人,但坚振、圣秩两项圣礼只能由主教执行,在特殊情况下,平信徒也可以执行洗礼。

宗教改革之后,新教各派对圣礼的教义基本上都是以《圣经》为依据的,即通过圣礼得到的恩惠,首先以上帝对人们的赦罪之恩为前提,如果受礼人否认这个前提,圣礼本身就失去了价值。马丁·路德认为圣礼的核心意义在于受礼者的信心,圣礼是圣道的标记与印证,圣礼传达的信息是针对受礼者个人的,不是针对一般教会的。后来,路德与再洗礼派发生争论,进一步强调圣礼的必要性和有效性在于主礼人所依靠的上帝的救恩,而不在于受礼人当时的内心情况。圣礼是传递上帝恩典的唯一可见的工具。加尔文也认为圣礼是一种宣认信仰的行动,但他强调恩典的唯一来源是上帝,并从上帝的应许、恩典之约、基督的品位中找到了圣礼的主要内容,从而指出圣礼是上帝恩许的表记与印证,而在具体的水、酒、饼、油等物质中并不真的存在属灵的福分。上帝只将自己的恩典赐给信他的人,并借圣礼加强他们的信心,不信的人只能接受圣礼的外部表记,不能分享其属灵的真意。慈温利认为圣礼是宣认信仰的纪念表记,信仰者能够凭信心在圣礼中得到恩典并增加信心,信心就是在基督耶稣里依靠上帝的救恩。再洗礼派则否认圣礼为

印证,只当作表记与象征。圣礼将有形的祝福传递给受礼者只是一种外部承认,并不能将真正的恩典传递给他们。唯理派则只将圣礼作为一种纪念来增加受礼者的德行。19世纪时,有些新路德宗(Neo-Lutherans)和英国的皮由兹派(Puseyites)则明显地倾向于天主教的观点。

二、圣礼

天主教和东正教的圣礼有七项:洗礼、坚振、圣体(圣餐)、忏悔(告解)、圣秩(神品、封立、按立)、终傅(傅油)、婚配。新教大多数教派根据《圣经》中的明确记载只承认洗礼、圣餐为耶稣亲自定立的圣礼,但也认为其他五项是有益于灵修的活动。《威斯敏斯特信纲》指出:“我们的主基督在福音中所设立的圣礼只有两个,即圣洗和圣餐。它们除由合法受了圣职的人施行以外,不可由别人施行。”

(一)洗礼:洗礼是基督教各派共同遵奉的圣事。《天主教法典》规定:“洗礼是其它圣事的门,无论实洗或至少愿洗,为救援皆是必需的。藉洗礼,人获得罪赦,重生为天主的子女,并因不灭的神印结合于基督而加入教会。惟有藉真正的水洗并配合指定经文,才能有效地施行洗礼。”

1. 洗礼的教义:洗礼是加入教会的最重要的第一个圣礼,是奉三位一体上帝的名,通过具体的水洗,赋予人圣化圣宠,使人获得灵性的重生,成为基督奥体的肢体(教会的成员),取得领受其他圣事的有效资格。早在耶稣传教之前,施洗约翰就开始在约旦河给犹太人行悔改赦罪的洗礼。耶稣传教时也曾为人施洗,尽管是由他的门徒执行的,但至少他是同意的。耶稣升天前曾亲口吩咐门徒们说:“你们要去使万民作我的门徒,奉父、子、圣灵的名给他们施洗。”(《马太福音》28:19)使徒时代教会继承了这项礼仪,认为它是罪的赦免与传达重生的工具。早期教父们主张洗礼的重生。他

们宣称洗礼只能施给成年人,因为成年人才能有出自内心的领洗愿望。尽管如此,婴儿受洗仍然十分流行。德尔图良却强调,不论受洗者内心状态如何,只要接受洗礼,他的罪就得到了赦免。有些教父还不承认洗礼是重生的必要条件,只把它当作达到更新的最后步骤。当时一般人都认为洗礼只需要一次,不能重复受洗,即使缺乏信仰者,洗礼也同样有效。这样就形成了一项公认的原则:凡奉三位一体上帝之名施行的洗礼都一次有效,不可重复。在洗礼的方式上并无太大争议,以浸礼为主,但不是唯一方式,而且大家都认为方式不是洗礼的本质。到公元2世纪,基督教发展成为一个成熟的独立宗教以后,神学家们对洗礼的观念逐渐改变,产生了很多争议。最后洗礼带有神秘功效的观念占了统治地位。奥古斯丁虽然主张洗礼的必要条件是信心与悔改,只有成年人具备这个条件,但他根据“因功生效”的观念却又主张婴儿在受洗之前死去是永远的灭亡,而那些本着教会信仰受洗的婴儿则因带领他受洗的成年人的信仰而罪得赦免。经院学派起先主张洗礼的前提是信仰,但后来也偏重于“因功生效”而忽视了信仰的主观条件的重要性并奠定了罗马天主教会的洗礼观:洗礼是加入教会的圣礼,是重生的圣礼。

宗教改革的主要教派在洗礼问题上与罗马教会并没有根本的矛盾。马丁·路德最初也主张洗礼的前提是信心,面对婴儿不可能有信心的事实,他提出上帝能赐与恩典使婴儿产生信心,因此婴儿可以领洗。路德还主张上帝有能力使洗礼的水圣化成生命之水,有除去罪孽的能力,使人重生,但不能除掉罪的污染。再洗礼派则坚决反对婴儿受洗。他们认为婴儿不可能有自动领洗的愿望,不可能有信仰,他们受的洗不是真正的洗礼,婴儿受洗的人成年后要想加入教会,必须重新领受一次洗礼,但他们不愿接受“再洗礼派”这个名字,而宁愿自称“反婴儿洗礼派”(Anti - Paedo - Baptists)。

2. 洗礼的施行人：

(1)《天主教法典》有详细规定,其中包括“洗礼的职权施行人是主教、司铎和执事……”,“如果洗礼的职权施行人不在场或受阻,传道士或其他由教区教长授权负责此职务的人,均可合法地施行洗礼;而且在紧急时,任何有正确意向的人皆可施行。”

(2)基督教新教规定洗礼的施行人是牧师等教牧人员,必要时平信徒也可施洗。

3. 洗礼的领受人：

(1)《天主教法典》的规定中包括：“惟有未领过洗礼的人,才能领受洗礼。”成年人领受洗礼,应先表示要领洗的意愿并对信仰的各项真理和信徒的义务有足够的认识,而且经慕道期证明已熟识基督信徒的生活并应劝勉他痛悔自己的罪过。“处于死亡危险中的成年人,只要对信仰的主要真理略有认识,以任何一种方式表示愿意领受洗礼并许下遵守基督教宗的诫命,便可领受洗礼。”“领受洗礼的成年人,除有严重理由受阻外,应在领洗后立刻领圣餐、参与弥撒,并领圣体。”“父母有责任使其婴儿于出生后数星期内领洗。在婴儿生后,甚至生前应尽快找堂区主任,为婴儿请求施洗,并做适当的准备。”“如果婴儿在死亡危险之中,应立即为他施洗。”洗礼的领受人只限于活着的未领受洗礼的人。死去的人不能领受洗礼。早期教会曾发生过为死者代受洗礼的事。塞林图派和马西昂派则根据《哥林多前书》15:29 为死者施洗或代死者领洗。这种情况先后在公元 393 年希波会议和公元 397 年迦太基会议上被纠正。

(2)基督教新教对于洗礼领受人的要求基本上与天主教相同,但领受人不必承诺对教宗(教皇)的服从。

4. 洗礼的形式：

(1)水洗：是洗礼的正常形式。水洗的依据,除了施洗约翰在约旦河里用水给人行悔改的洗礼外,还有《约翰福音》3:5 耶稣告

诉尼哥底母：“人若不是从水和圣灵生的，就不能进上帝的国。”

(2)愿洗：又称“火洗”、“爱洗”。指在不可能施行水洗的情况下，只要有强烈的领洗愿望，就可以凭借对耶稣基督的热爱和真诚的愿望，获得成义除罪的恩典。其依据是《路加福音》7:47 耶稣曾评论一个犯过罪而又悔改的女人说：“她许多的罪都赦免了，因为她的爱多。”奥古斯丁也承认“在时间短促来不及授予洗礼的情况下，信心与悔改也可以代替洗礼。”愿洗与水洗的功效相同，但没有获得神恩的印记，不具备领受其他圣事的资格，在条件许可时须要补领水洗。

(3)血洗：未领受水洗的人，为维护或坚持基督信仰或正义而殉道，他(她)的罪就可由于殉道而获得赦免。因为耶稣曾说过：“为我丧失生命的，将要得着生命。”(《马太福音》10:39)拉丁教父德尔图良称殉道是“血的洗礼”，奚普里安承认殉道者为慕道者，他们“接受了最光荣、最伟大的洗礼，即血洗”。奥古斯丁也承认“为基督的名殉道可以代替所缺的洗礼”。教会认为“血洗”与“愿洗”一样虽然获得了与水洗相同的功效，但却未得神恩的印记，不过殉道者已无法补领水洗了。

新教各主要教派一般只承认水洗形式，对愿洗和血洗持保留态度。

5. 洗礼的仪式：

(1)洗礼用的材料——清水。凡是公认为可以用来清洗东西的水，经祝圣后都是洗礼的有效材料，如井水、塘水、河水、海水、雨水、雪水、自来水等。禁止用脏水、腐臭的水及茶、酒、醋、汤等施行洗礼。

(2)水洗的形式：教会史上曾有三种洗礼形式：

浸水礼：领洗者将全身浸入水中或半身站在水里，将头部三次浸入水中。浸水礼要受浸礼池(天然的、人造的)和气温等条件的限制，有诸多不便，从13世纪起，拉丁教会逐渐用注水礼取代了浸

水礼。希腊教会基本上保持浸水礼,而新教浸礼宗则因坚持浸水礼而得名。

注水礼:施洗者将少许水倾注在领洗者的额头上,是普遍使用的形式。

洒水礼:施洗者将水洒在领洗者身上。

(3)洗礼的经文:据《马太福音》28:19 记载:耶稣在复活升天时吩咐门徒:“你们要去使万民作我的门徒,奉父、子、圣灵的名给他们施洗。”洗礼经文以此为依据,不能改易,否则,洗礼无效。但各教派具体规定使用的洗礼经文略有不同:

拉丁教会的洗礼经文是:“我洗你,因父及子及圣神之名。”其中“我洗你”三字是后人所加的,但它表示施行洗礼圣事的意向,沿用日久,已成定式,必须严格遵守,不得省略,否则,将影响洗礼圣事的有效性。平信徒在必要时为人代洗,也须严格遵守这则洗礼经文。有时施洗者由于过度紧张或“不适当的虔诚”而把上述经文念作“我洗你,因圣父之名、及圣子之名、及圣神之名”,或加上了“及圣母玛利亚之名”,应认为是有效的,因为这种读法没有改变正式经文的原意。

希腊教会及东仪天主教会的洗礼经文是:“天主的仆人某某(领洗者的姓名)因父及子及圣神之名,领受洗礼。”

新教各派教会通用的洗礼经文是:“某某(领洗者的姓名),我奉父、子、圣灵的名,为你施洗。阿们。”领洗者同时应声“阿们!”

(4)举行洗礼的日期:任何日子都可施行洗礼,最好是在主日,如有可能,最好在复活节或复活节前夕举行。

(5)洗礼的仪式:洗礼时不管采用哪种形式或念诵哪种经文,施洗与念经必须同时进行,既不能先注水后念经,也不能先念经后注水,更不能由两个人分别施行,否者,洗礼无效。

6. 洗礼的功效:天主教认为洗礼有四项功效:

(1)赋予人圣化圣宠(宠爱)及与圣宠俱来的超性三德(信、望、

爱)和伦理诸德以及圣神七恩(敬畏、孝爱、刚毅、聪敏、超见、明达、上智)等善度基督徒的超性生活所应有的恩佑。

(2)赦免包括原罪、本罪的一切罪恶。

(3)除赦罪外还赦免包括永罚、暂罚的一切罪罚。假如人在领洗后,未犯新罪,死后可直升天堂得享永福。

(4)给领洗者的灵魂打上一个永不消失的印记——神印。神印是可以领受其他圣事的凭证,是基督徒作为基督奥体的肢体和基督之国的国民、教会成员的标志。

(二)坚振:《天主教法典》有详细规定,其中包括“坚振圣事赋予神印,借此,已领洗的人继续走基督徒已开始的途径,因圣神的恩惠而富有,与教会更密切地结合;坚强领受的人,更强烈要求他们以言行作为基督的见证人,宣扬并维护信仰。”

1. 坚振的教义:坚振是由主教按手、抹油祷告,使初领圣洗的人获得圣神七恩,能够承认自己的信仰并忠实地把信仰活出来。据《圣经》记载:早期教会时代使徒们曾多次按手在新受洗的信徒头上使他们领受圣灵,就是最早的坚振。信徒领洗后,其灵性生命尚处于幼稚时期,必须通过坚振使它健康成长,用言行为基督作见证。正如托马斯·阿奎那所说的那样:坚振是使恩宠满溢的圣事,是“把精神的坚强性赋予新教友的圣事”。

2. 坚振圣事的施行人:《天主教法典》规定:“坚振的职权施行人是主教,但司铎借普通法或主管当局特殊准许而有代行权者,亦能有效地施行坚振圣事。”因为坚振是一件使信徒生活更趋完满的圣事,所以由领受了完满神品的主教来施行更为合适,而且也能加强主教与信徒之间的联系。但在特殊情况下,如离主教座堂太远,往返困难或受礼者身患重病等,或天灾人祸而阻隔时,普通司铎也可代行坚振礼。

3. 坚振圣事的领受人:《天主教法典》的规定有:“只有受过洗且尚未领受坚振的人能领受坚振圣事。”“信徒有义务在适当的时

候领受坚振圣事……”“信徒达到辨别能力的年龄时,即可准予接受坚振圣事……”这就是说,洗礼是坚振的先决条件。凡已领受洗礼的人都有义务领受一次有效的坚振礼。坚振礼赋予领受者以特别神印。所以只能领受一次,重复领受者不仅无效,而且属于犯罪。

4. 坚振圣事的仪式:历史上,神学家曾对坚振仪式发生过争议。一种意见主张敷圣油是坚振圣事的主要部分;另一种意见认为按手礼(覆手礼)是坚振圣事的唯一要素;近代神学家大多数都主张按手与敷油都是坚振仪式不可分割的组成部分,没有主次之分。主教先向当天所有领受圣事的人作一般性按手礼,念诵祈求天主恩赐的祷词,然后分别为每一个人行按手礼和敷油礼。主教将右手按在领受者的头上,用大拇指在他额上敷圣油作十字形,同时念诵规定经文。

希腊教会至今仍奉行5世纪时开始采用的形式——“圣神恩赐的印记”。拉丁教会承认这种圣事是有效的。

5. 坚振的功效:

拉丁教会和希腊教会都认为,按照《圣经》和圣传统,坚振圣事的主要功效是圣神(圣灵)的莅临,而不是圣化恩宠的赋予。然而,实际上两者是不可分的。洗礼圣事赋予领洗者圣化恩宠,坚振圣事则是增加圣化恩宠并再度赋予圣神。圣神在这两种圣事中的作用并不完全相同。在洗礼中圣神是使领受者的灵魂获得新的生命,而在坚振中则是促使这种新生命更健全、更完美。坚振圣事的功效除了增加圣化恩宠外,还给人以特别的“圣事恩宠”——深刻理解信仰的内涵,公开承认信仰的勇气,实践信仰的决心。

(三)圣体圣事(圣餐):是基督教各教派共同尊奉的圣事之一。它是教会公认的神秘的奥迹,是一件圣事,因为它本身具有、产生并授予领受者以恩宠。它又是一种感恩祭,因为隐藏在圣体内的基督把自己当作祭品奉献给了圣父。圣体圣事使领受者从中吸取

灵性营养,茁壮成长,进而与基督合为一体。

1. 圣体圣事的教义:

(1) 圣体圣事的依据:据《圣经》记载;耶稣受难前夕与门徒同享逾越节的宴席。“他们吃的时候,耶稣拿起饼来祝福,就掰开,递给门徒,说:‘你们拿着吃,这是我的身体。’又拿起杯来,祝谢了,递给他们,说:‘你们都喝这个,因为这是我立约的血,为多人流出来,使罪得赦。’”保罗也曾说过:“主耶稣被卖的那一夜,拿起饼来,祝谢了,就掰开说:‘这是我的身体,为你们舍的,你们应当如此行,为的是纪念我。’饭后,也照样拿起杯来说:‘这杯是用我的血所立的新约,你们每逢喝的时候,要如此行,为的是纪念我。’”这些经文就是圣体圣事的设定文。

(2) 圣体圣事教义的发展与演变:原始基督徒社团的圣餐称为“爱宴”,参加者各自带来一些普通饭食当作礼物奉献,由主持者祷告后大家分享。随着教会的形成与发展,爱宴具有了另外一些名称:献祭、感恩祭、供物、圣餐等。到圣职(牧职)观念发展成熟后,爱宴必须由主教主持,“感恩祭”(圣餐)就取代了“爱宴”,饼与酒也具有了祭品的神秘性质。早期教父、奥利金、犹西比乌、巴西勒、纳西盎的格列高利等人主张圣餐中的属灵观念。后来有人认为圣餐中的饼与酒是基督的肉与血,并逐渐被人们接受,纳入圣餐化质说中。奥古斯丁认为圣餐中的饼与酒可以说就是基督的体与血,因为《圣经》上常常提到饼与酒是基督的身体,但他同时指出饼与酒的本质不变。他还指出圣餐有纪念性质,并主张罪人领圣餐虽然得了物质的东西,但在基督身体的联合上却无份。他甚至反对对圣礼持迷信性的敬畏。奥古斯丁的主张阻碍了圣餐现实说的发展。后来,拉丁教会关于圣体圣事的论点逐渐取代了奥古斯丁的主张。公元818年,教会正式解说圣体圣事,指出饼与酒经过奉献之后,借着神的能力真的变成了基督的体与血。这种解说受到当时一些神学家的反对。如拉特兰努指出,圣礼中的基督的体与血

并非真实的存在,只是神秘的存在,与历史上基督的物质肉体不完全相同。他的论点引起了中世纪经院学派关于圣餐意义的大讨论。1003年,葛伯特对拉特兰努的论点大加发挥。1050年伯仁杰强调圣餐中的确存在基督的身体,不是在本质(Essence)上,乃是在能力(Power)上;圣餐的元素改变了,但物质没有改变;为了求得这个改变的能力,不仅要有奉献之礼,还须有领受圣餐的信心。伯仁杰的论点先后遭到韩伯特和兰福克的反对。韩伯特还发表声明说:“基督的身体真的被祭司的手所握住、掰开,被信徒的牙所咀嚼。”1134年海德勃继续把这种观点发展成圣餐变体论(Transubstantiation,又称圣餐化质说)。1215年,天主教第四次拉特兰会议正式接受变体论为信条。16世纪中叶天主教特兰托公会议,集中讨论了圣礼问题,关于圣餐的决定记录在特兰托谕令第13次会议记录中的第8章第11条,大要如下:“耶稣基督在圣礼中,真实具体地临在。根据基督复活后坐在天父右边的事实,他自然能在任何地方同时出现,虽然我们无法解说这件事,但是我们却能知道他具体地临在圣礼中是有可能的。神父将饼与杯祝谢之后,这整个的饼与杯的本质就变成了基督的身体和血,所以凡领受饼与杯的人就是领受了整个基督。基督不只是神父说话时才同在,就是在未领饼与杯前,基督就与领受的人同在了,因为主在最后的晚餐上,还未分饼与杯给门徒前,就称那饼为他的身体了。由于基督在圣餐中的临在,所以对圣餐的敬重与纪念基督圣体,乃为当然之事。圣餐礼主要的结果乃是:“成圣之恩的增添;实际特别的恩典——小罪之赦免,免犯大罪,以及永远救恩的确望。”

宗教改革以后,基督教新教各教派大多数都反对天主教的圣餐献祭说与变体论,但他们自己之间对圣餐的主张并不完全相同。马丁·路德最初主张饼与酒是罪得赦免的表记与印证。后来为了反对慈温利用比喻来解说圣餐设置文,他又说有按字面来接受这些话的必要性,并认为基督的身体真的在圣餐中临在,用同体论

(Consubstantiation)取代天主教的变体论。路德在其《要理问答》中曾说：“主耶稣基督的体与血，借着基督的话，在祝谢了饼与杯之后，赐给我们基督徒去吃去喝。”慈温利坚决否认基督身体在圣餐中的临在。他用比喻来解说圣餐的设置文，把“这是我的身体”的“是”字解释为“表明”。因此，他认为圣餐中的饼与酒只是象征的标记，圣餐只不过是一种纪念动作，“在圣餐中除了纪念之外，其他一无所有。”但他同时又不否认基督属灵的同在。他还说过：“如果为了成全 增加我们的信心，基督的真身体就真的存在圣礼中，但若是以为他的自然肉体真实地存在饼与酒中，并且让我们吃下去，那就大错特错与《圣经》的道理相违背了。”加尔文则采取一种折衷的见解。他支持慈温利拒绝圣餐中有基督身体局部的、本质的临在，反对慈温利认为圣餐只是信徒表明信仰的纪念活动。同时加尔文还同意路德主张的基督整个位格真实地临在圣餐中并为信徒所接受。这种观点被赛尔敦(Sheldon)简明地表明为：“加尔文的理论，简单地说是高举基督的人性，因为基督的人性是属灵功效的根基，而此功效是由圣灵传达给那些有信心而领圣餐的人。这样，由于这功效，圣餐中就有基督身体的临在。借着信心吃基督的身体完全是属灵的，而不信者在圣餐中是没有份的。至于用口来吃基督的身体，则根本是不可能的事，也没有这一回事。”^① 这种观点已经成为改革宗神学的共同信条。但是，慈温利的圣餐观仍然对后来的唯理派产生了很大影响。唯理派继承苏西努派、阿明尼乌派以及门诺派的见解，认为圣餐只是宣认信仰的纪念行动并是一种增进道德的方式，在施莱尔马赫的影响下，再次强调圣礼为一蒙恩之道的客观性。近现代的新教神学家在圣餐上则出现了多元化现象。一些人拒绝马丁·路德的同体论，接受加尔文的圣餐观点，认为在圣餐中基督是属灵的同在，并在圣餐礼中将自己与属灵

^① 上述两段引文出自《基督教教义史》第153页；154-155页。

的福分分赐给信仰者；一些人坚持路德原来的主张；英国的牛津运动则重新回到天主教的立场；许多高教派神学家认为，在圣餐中分别为圣以后的饼与酒虽然具有神秘性，但却真是基督的体与血。

(3) 圣体圣事的重要性：《天主教法典》规定：“至圣圣体是最崇高的圣事，因为在其内实有主基督，他作奉献并作食粮，教会也借以不断地生活和成长。感恩祭是纪念主的死亡和复活，在其内十字架的祭献永世长存。它是整个基督徒敬礼和生活的巅峰和泉源。由于感恩祭，显示并实现天主子民的合一，使基督奥体的建立得以完成。其他圣事和一切教会的使徒工作，皆和至圣圣体有联系，并向之归宗。”

2. 圣体圣事的举行人：《天主教法典》的规定中包括：“感恩祭是基督自己和教会的行动。在此行动中，主基督由于祭司的职务，把自己奉献给天主父，本体也存在于饼和酒的形下，并将自己作为和他一起奉献的信徒的精神食粮。”“在感恩祭的圣筵中天主子民齐聚一起，由主教或由其权下的司铎，代表基督主持，其他在场的信徒或为圣职人员或为平信徒，各按自己的品级和所负不同礼仪的职务共同参与。”“能代表基督举行感恩祭的圣职人，是有效地被祝圣的司铎。”“除依法准许在同一天内多次举祭或共祭的情形外，司铎在一天内只可举行一次圣祭。”“禁止天主教司铎和未与天主教会完全共融的教会团体的司铎或圣职人员共同举行圣祭。”“圣体的职权分施人是主教、司铎和执事。”

基督教新教教会圣餐的举行人是牧师。

3. 圣体的领受人：《天主教法典》的规定中包括：“任何一位受过洗礼未被法律禁止的人得且应领受圣体。”“所有信徒在初领圣体后，有责任每年至少领圣体一次。”“为给孩童分送圣体，必须要求他们有足够的认识和恰当的准备，照其理解能力领悟基督的奥迹，并能以信德和虔诚的心去领受主的圣体。”“受绝罚和禁罚在科处或宣判后，以及其他顽固地处于明显的重大罪恶中的人，不准其

领圣体。”“明知有重罪的人,在未告解前勿举行弥撒,也勿领主的圣体,除非有严重的理由,且无机会告解者,在此情形下,应切记有责任发上等痛悔,且该有尽快告解的志向。”“将领圣体者,在领圣体前,至少一小时内,不得进食物和饮料,但清水和药物不在此限。”

4. 圣体圣事的仪式:

(1)圣体圣事使用的材料:1)《天主教法典》的规定中有:“举行感恩圣祭,应使用饼和加入少许水的酒。”“饼应是由纯粹的小麦新近制成的,无腐坏危险者。”“通常只施送圣体,或按礼仪规定兼送圣血;但在必需时,亦可只送圣血。”“举行感恩祭时,司铎无论在何处献祭,应按拉丁教会古老的传统,使用无酵饼。”“即使在极急迫的情况下,仍不可单独祝圣圣体或圣血,或者弥撒以外祝圣圣体和圣血。”2)东正教及东仪天主教圣体圣事中的饼使用有酵饼,故被称为“有酵派”,他们则称天主教为“无酵派”。3)新教各派圣餐中的饼无严格限制,有酵饼、无酵饼都可以用。4)圣血一般都使用葡萄酒或葡萄汁。过去天主教曾规定平信徒只能领圣体(饼),不能领圣血(杯),如今已允许平信徒饼杯同领了。东正教与新教一直允许平信徒饼杯同领。

(2)圣餐用经文:一般都使用《马太福音》26:26—28,或《哥林多前书》11:23—25。念诵时要出声,但声音不一定很大。

(3)举行圣体圣事的主教、司铎、牧师、执事应穿各自教派的规定的服饰。

(4)举行圣体圣事的时间:除各教派自己规定排除的日子外,任何日子和时刻都可举行。

(5)举行圣体圣事的地点:应在神圣的地方,如教堂里,特殊情况可灵活掌握,但必须保持端庄、严肃。天主教还规定应在祝福过的祭台上举行,要铺设祭台布和九摺布。

(6)领圣体前一小时之内不得吃食物或液体饮料(如牛奶、啤

酒、汽水等),清水与药物不限。衣着要整洁,态度要肃敬。领圣体时心里要默默地与耶稣直接对话、感恩。

5. 圣体圣事的功效:圣体圣事除了具有和其他圣事一样的“增圣宠、加神力”的功能外,还有三种特殊功效:

(1)与基督契合:这是圣体圣事的主要功效。信徒领受圣体可以在灵性上达到与基督密切的契合。神学家对这种“契合”有两种解说:一种是短暂的圣事性契合,只存在于圣事礼仪举行的过程中;另一种是永久性契合。据《约翰福音》6:56 记载,耶稣曾说过:“吃我肉喝我血的人常在我里面,我也常在他里面。”可见耶稣建立圣体圣事是要信徒与他永远契合。与基督契合是信徒之间彼此契合的基础。保罗曾指出:“我们所祝福的杯,岂不是同领基督的血吗?我们所掰开的饼,岂不是同领基督的身体吗?我们虽多,仍是一个饼,一个身体,因为我们都是分受这一个饼。”所以教会是基督的奥体,基督是头,信徒分别为肢体。

(2)保存和滋养灵性生命:正如食物对人的自然生命的功用一样,圣体是人灵魂的食粮,能使人的灵性生活得到滋养与保存,坚定意志,抵制罪恶的诱惑,增强圣德,坚固圣宠,消除小罪的暂罚。

(3)圣体圣事是天堂永福和未来肉身复活的保证。

6. 弥撒圣祭:天主教和东正教都认为圣体圣事也是一种祭祀,称之为弥撒圣祭,简称“弥撒”。“弥撒”是拉丁文 *Missa* 的音译。据《圣经》记载,当初耶稣建立圣体圣事时曾嘱咐门徒说:“你们应当如此行,为的是纪念我。”后来信徒以此为根据遵行弥撒圣祭。仪式开始时,参加者既有已领受洗礼的正式信徒,也有尚未领洗的慕道教友,慕道教友没有领受圣体的资格,所以在仪式的主体部分(领受圣体)开始前,主礼人宣布“*Ite Missa est!*”(意为“祭礼完毕,你们回家吧!”)等慕道教友退场后,再进行领圣体。主礼人先领圣体和圣血,然后信徒依次到祭台前领圣体(饼),人数众多时,平信徒一般不领圣杯。整个圣祭礼仪完成后,主礼人再次宣布“*Ite*

Missa est!”久而久之“弥撒”一词就逐渐约定俗成地成了“圣体圣事”的代名词。

7. 弥撒献仪:指领圣体的人自愿表示感谢而奉献的钱财。《天主教法典》规定:“按教会准行的习尚,任何司铎举行弥撒或共祭时,均可受献仪,并照一定的意向献弥撒……即使不收任何献仪,仍应按信徒的意向,尤其是穷苦者的意向献弥撒。”“绝对禁止以弥撒献仪作任何形式的买卖或商业性行为。”“司铎在同一天内与人共祭另一台弥撒时,不可以任何名义为此台弥撒接受献仪。”

(四) 忏悔圣礼(告解):

1. 忏悔圣事的教义:忏悔圣事是天主教、东正教为赦免人在受洗后所犯罪过而举行的圣事,从早期教会就盛行了。中国天主教称之为“告解”,因为其中包括两种圣事行为:“告”是指忏悔人在受洗后不幸又犯了罪,知道错误后决心改正,主动向自己的忏悔神父自我控诉,表示悔改的诚心,请求赦免,是一种“告罪”行为;“解”是指忏悔神父接受“告罪”后,审情度理,确认告罪人有悔罪的诚意,就凭借基督付予的神权赦免和解除他的罪,并规定应受的处罚,是一种“解罪”行为。这两种行为合起来成为“告解”,俗称“办神工”。

《天主教法典》规定:“在忏悔圣事中,信徒向合法的圣职人告罪,且对所告的罪痛悔并定改,借同一的圣职人赦罪后,便从天主获得领洗后所犯罪过的赦免,同时亦与因犯罪伤害了的教会和好。”

2. 忏悔圣事的施行人:即忏悔神父,听告解人。

《天主教法典》对此有详细规定,其中包括“只有司铎才是忏悔圣事的施行人。”“教宗以外,枢机主教依法享有在全球各地听信徒告解的行使权;同样,主教亦能在各处合法地使用此权,但在特殊情况下,教区主教拒绝时除外。”“教区教长、咏祷专赦司铎、堂区主任以及代替堂区主任者,由于其职位在所辖区内,享有听告解的行使权。”“惟有教区教长有权授予任何司铎听任何信徒的告解的行

使权。修会会士司铎,如无自己上司至少推定的准许,勿使用此权。”“司铎除非经过考试证实合格,或由它方面证实合格者外,不应授予听告解之权。”“经常听告解行使权,应以书面授予。”“在听告解时,司铎应记得自己身兼法官与医生的身份,并被天主立为天主正义与仁慈的圣职人,为谋求天主的荣耀与人灵的救援。”“听告解人对忏悔者的准备如没有怀疑,当其请求赦罪时,不可拒绝,也不可迟延。”“听告解人应衡量忏悔人的情况,按罪的性质和数目,给予有益的和相宜的补赎,忏悔者有责任亲自履行。”“告解圣事的秘密是不可侵犯的,所以听告解者不得以言语或其他任何方式和借任何理由揭发忏悔人。”“如有翻译人,翻译者和其他所有以任何方式由告解中得知罪过的人,均有守秘密的责任。”“严禁听告解人利用自告解中所获得对忏悔者有害的知识,即使无任何泄密危险,亦不得利用。”“有急切的需要时,任何听告解司铎有责任听信徒的告解,在有死亡的危险时,任何一位司铎皆有此责任。”

3. 忏悔圣事的忏悔人:《天主教法典》的规定中有:“凡达到辨别能力年龄的信徒,皆有责任至少一年一次诚实地告明自己的重罪。”“为获得忏悔圣事的救恩的治疗,信徒应妥善准备,弃绝所犯罪过,立下定改决心,归向天主。”“信徒有责任在仔细的省察后,将在领洗后所犯的,未在个别告解中告明过的,也未经教会权力直接赦免过的一切重罪,按类别及数量告明。”“信徒有权向任何一位自己所愿而依法批准的听告解司铎告罪,即使是属其他礼仪者亦可。”

4. 忏悔圣事的仪式:

(1) 忏悔圣事包括六个必要程序:省察、痛悔、定改、告罪、赦罪、补赎。省察才能知罪,知罪才能痛悔,痛悔才能定改(即决心痛改),定改才能告罪,告罪才能赦罪,补赎才能生效。

省察:是忏悔圣事的必要准备工作,特别是那些长期未行忏悔圣事的人,更要深入细致地按照天主十诫、教会法规、七罪宗(骄

傲、怪吝、迷色、忿怒、嫉妒、贪饕、懒惰)以及信徒的职责、义务等高标准地进行深刻自省,检查自己得罪天主、伤害别人的动机和行动。

痛悔:是忏悔圣事的前提,是赦罪的先决条件,有了充分的准备才能产生痛悔的感情,由灵魂的痛苦到悔恨自己的罪过,再到痛下改正决心。痛悔可能有两个层次:高层次的痛悔(即上等忏悔)是忏悔者的动机纯全出于对天主的爱,深感自己的罪过亏欠了天主的荣耀,因对不起天主而万分痛苦,丝毫没有考虑个人得失;低层次的痛悔(即下等忏悔)虽然也出于对天主的爱,但伴有对个人利害的考虑——如害怕自己因罪过而受罚等,不过,只要出于诚意,即使出于个人利害考虑的痛悔,也能蒙天主悦纳。

定改:是痛悔的产物。真正的痛悔必然产生悔改的决心。同时定改也是痛悔的考验。没有定改的痛悔不是真正的痛悔。

告罪:就是坦白认罪。忏悔者在忏悔神父面前要把自己省察出来的罪过全面、详细、真实地——说清。告罪是痛悔的外在表现,是忏悔圣事的可见标志。

赦罪:听忏悔神父听完忏悔者的告罪并断定他(她)确实痛悔、定改后,应按照忏悔者的请求,行施自己在圣秩圣事中得到的权柄,念《赦罪经》赦免他(她)的罪,并指定忏悔者应做的补赎。

补赎:是忏悔神父听明忏悔者的告罪后,给他(她)规定的赦罪后应做的善功,如祈祷、守斋、念经、施舍、服务等。补赎是忏悔圣事的要素部分,其本身就有赦免罪罚的功效,必须诚心接受,认真执行。补赎善功不一定与罪罚等值地相称,即不能完全抵销罪罚,所以忏悔者不能满足于只完成规定的善功,而应多做善功,将功折罪。

(2)举行忏悔圣事的地点及设置:《天主教法典》的规定中有:

1)“听告解的正当地点,是教堂或圣堂。”

2)“有关告解座的规则应由主教团制定。惟应留心,告解座常

应设于明显的地方,悔罪者与听告者之间应设有固定的格窗,使凡愿意应用的信徒可自由地应用。”告解座也称告解所或忏悔室,是忏悔神父坐在里面听告解的地方,一般设在教堂内部两侧,常为木制小屋,分两小间,中间隔断上有小窗口,遮以帘幕。忏悔神父坐在内间听取告解,可以透过小窗看见告解者。外间设跪阶,为忏悔者告解的地方,看不见听告解的神父,但能从外面被人看见(也可能看不见)。告解座是教堂的一部分,有时是一个可移动的设置,可以有一个或一个以上。中国天主堂里的告解座通常只有一间,内设忏悔神父听告解的座位,告解者则跪在室外的跪阶上。

3)“除有正常的理由外,勿在告解座以外听告解。”

(3)忏悔圣事使用的经文中最主要的是《赦罪经》:“我赦免你的罪,因父及子及圣神之名。阿们!”

5. 忏悔圣事的功效:忏悔圣事是为罪人设立的圣事。对于那些领受洗礼后又犯重罪的人来说,忏悔圣事可赋予圣化圣宠,赦免其罪过和永罚;对子那些领受洗礼之后未犯重罪的人来说,则可增进圣宠。忏悔圣事也能免除暂罚,免除的多少与忏悔者准备的好坏成正比。忏悔圣事还能赋予人“本圣事的特殊恩宠”,帮助人惩前毖后,痛改前愆,谏戒未来。人犯罪之后往往遭受良心的谴责,又惧怕天主降罪,致使心神不安。忏悔后罪获赦免,良心自然获享平安。

(五)终傅圣事:即病人傅油圣事。

1. 终傅圣事的教义:根据《雅各书》5:14—15“你们中间有病了的呢,他就该请教会的长老来,他们可以奉主的名用油抹他,为他祷告。出于信心的祈祷,要救那病人,主必叫他起来,他若犯了罪,也必蒙赦免。”《天主教法典》规定:“病人傅油是用油傅抹病人,并诵念礼仪书中所规定的经文;教会借以将重病的人付托给受苦难和受光荣的基督,并求他赐与安慰和拯救。”换言之,就是教会借傅油圣礼和神父的祈祷使重病者获得圣宠,增加他们的信心和力

量,减轻其身心两方面的痛苦。有些人把“终傅”理解为“送终”的圣事,“一傅就终”。这是一种误解。这种误解可能是“终傅”这个名词引起的。事实上,“终傅”不是给重病者“送终”,而是给他增加抵抗病痛的力量,不少重病者在傅油后心灵得到安慰,减轻了精神压力,病情日见好转,甚至康复。当然,也有不少人确实是“一傅就终”了的。另外把傅油当作一种法术性医疗方法,拒绝求医服药,只寄希望于终傅产生奇迹,这也是一种误解。

2. 终傅圣事的施行人:《雅各书》5:14—15里的“长老”就是早期教会对“司铎”的尊称,就像现在把“司铎”尊称为“神父”一样。所以《天主教法典》规定:“所有司铎,也唯有司铎可有效地施行病人傅油。”“所有照顾人灵的司铎,对所托尽牧灵职的信徒,享有为病人傅油的权利与义务……”“任何司铎皆可备带祝圣过的圣油为能在紧急情况下施行病人傅油圣事。”

3. 终傅圣事的领受人:《天主教法典》规定:“已能运用理智的信徒(限已领受洗礼的信徒——引者注)因病或年老而开始有生命危险时,即领受病人傅油。”“此圣事得一再领受,如病人于健康恢复后,再陷入重病,或在同一病况中,危机更严重时。”“病人当神智清醒的时际,曾经至少含蓄地请求领此圣事,即可为之施行。”“固执生活在显著重罪中的人,勿为其施行傅油圣事。”

4. 终傅圣事使用的材料:

(1) 经主教和依法与教区主教相等的人祝圣过的橄榄油和用此油傅抹病人的五官四肢(必要时只傅抹额头)。在紧急情况下,任何施行终傅圣事的司铎都可祝圣圣油。

(2) 傅油时所念的经文是:“因这神圣的傅油礼,并因天主的无限仁慈,祈望天主宽赦你的视觉、听觉、嗅觉、味觉和语言、触觉、步履所犯的一切罪过。阿们。”

5. 终傅圣事的礼仪:

(1) 傅油前须先行忏悔圣事和圣体圣事(称为“临终圣体”)。

(2)《天主教法典》规定：“施行傅油礼时，应遵守礼仪规定的言语、次序及仪式而谨慎施行之。但在紧急情况下，只在额上或身体的其他部分傅油，念诵完整的经文即可。”“圣事职员应用他自己的手傅油，但有严重理由时，可使用工具为之。”“集体举行傅油，即为许多有适当的准备并有诚意的病人。遵照教区主教的规定得一起施行傅油礼。”

(3)领受过洗礼的信徒一生中可以多次领受终傅圣事。同一次重病中不能领受两次，但长期卧病者在领受终傅一百天以后，可以再领。

6. 终傅圣事的功效：从上述《雅各书》上的经文，可以明显地看出终傅圣事的功效有两方面：

(1)灵性方面的功效是使病人获得圣宠，心灵得平安，振作与病痛斗争的勇气，信赖天主的仁慈和基督的救恩，坚定生存的希望，即使医药不能奏效，也能安然辞世。

(2)肉身方面的功效：心灵方面的功效对生理方面的病痛能直接产生积极的影响，这是个不争的事实。但是，如上所述，在对终傅圣事的理解与解释上不要陷入误区。

(六)圣秩圣事：又称神品圣事，是关于神职人员(教牧人员)按立、晋升的圣礼。

1. 圣秩圣事的教义：据《福音书》记载：耶稣传道时就已经考虑到传教事业的继承问题，所以他独自上山，整夜祷告，经过深思熟虑，选定了十二使徒组成领导班子，“要他们常和自己同在，又要差他们去传道，并给他们权柄赶鬼。”这十二使徒随侍耶稣左右不断得到耶稣的教诲与培养，逐渐成熟。后来加略人犹大叛变，出卖耶稣，自杀身亡。耶稣升天后，众门徒又推选马提亚补足了犹大的使徒职位。使徒们的历史使命就是“传福音给万民”，使“信而受洗的”得蒙拯救。这使命是艰巨的、长期的，只能通过世世代代的继承人来完成。使徒们的使命是耶稣亲自吩咐的，所以继承使徒使

命的人必须由耶稣亲自“呼召”。

教会历来都非常重视神职人员(教牧人员)的祝圣和晋升,天主教会和东正教会都把它定为圣事,并制定了严格的规章制度;基督教新教虽然不把它定为圣事,但也把它当作一项十分重要的礼仪。

天主教和东正教实行等级森严的教阶体制,其圣秩分为七个品级:一品门卫员,二品读经员,三品驱魔员,四品辅祭员,五品助理执事,六品执事,七品司祭(包括主教品和司铎品)。前五品为小品(低级神品)不属圣秩圣事,现在基本上名存实亡。后两品为小品(高级神品),属圣秩圣事。所以《天主教法典》规定:“圣秩等级分为:主教、司铎及执事。”

基督教新教除圣公宗大体上保留了教阶体制外,其他宗派都不实行教阶体制。

2. 圣秩圣事的施行人:

(1)《天主教法典》规定:“圣秩礼的施行人为祝圣过的主教。”“主教除非首先确证有教宗之任命状外,不准祝圣别人为主教。”“在祝圣主教时,除非有宗座的豁免外,主持祝圣礼的主教至少应联合两位主教一起行祝圣礼;所有参礼的主教与上述主教一起祝圣,最为适当。”“所有晋铎或升秩的人应由本人自己的主教祝圣,或持有该主教晋秩委托书者。”“主教本人,如无正当原因而被阻,应亲自祝圣自己的属下;但属下为东方礼时,无宗座恩准,祝圣则不合法。”“凡能给予晋秩委托书者,亦可亲自祝圣这些圣秩,如果他本人拥有主教秩。”“凡被教区主教或代牧或监牧所否决的晋秩者,教区署理、代理代牧及代理监牧勿为之签发晋秩委托书。”

(2)基督教新教各派都有自己的规定,其中有两条是一致的:第一,主持祝圣礼的人必须是已被祝圣过的牧师或主教、会督等;第二,主礼人应邀请另外两位牧师一起为受礼者接手。

3. 圣秩的领受人:

(1)天主教会由执事晋升司铎称“晋铎”，由司铎晋升主教称“晋牧”。《天主教法典》规定：“唯有领过洗的男性，得有效地领受圣秩。”“为依法授予执事或司铎圣秩，候选人应经过法律所规定的考核……”“领受圣秩者应享有自由，不得以任何方式、为任何理由胁迫人领受圣秩，或迫使法定合格的人不领圣秩。”“领受司铎圣秩者应年满25岁，已充分成熟，并由领执事秩至司铎秩应有至少六个月的间隔。为准备晋铎的人在年满23岁即可升执事。”“终身执事候选人，未婚者至少年满25岁，否则不得准许升执事；已婚者至少年满35岁，且征得妻子之同意，否则不得升执事。”“期待晋铎者惟有在读完第五年神哲学课程后才能升执事。”“全部课程结业后，在晋铎前，执事应由主教或主管高级上司所规定的时限内实习牧灵工作，并执行执事职务。”“期待升终身执事秩者，除非培育时间期满，不能擢升领此圣秩。”“惟有领过坚振圣事的人才能合法地领受圣秩。”“借圣愿已加入圣职修会者，则不必申请收录。”“升执事之前，无论是终身的或暂时的，须先领受读经职及辅祭职，并经过相当时间的实习。”“在授辅祭职与执事圣秩之间，须至少六个月的间隔。”“将升为独身终身执事，或升为司铎之人，在领受执事之前，应依法定礼仪公开在天主和教会前接受独身的责任，或已在修会宣发终身愿。”

(2)基督教新教各派对领受圣职者都有严格的规定：如必须是已受洗的成年教友，必须自愿献身教会事工，必须经过一定的培训与考察，确实具备坚定正确的信仰、真诚持久的传教热情，应有的学识、高尚的品德、良好的声誉、端庄的仪表、健康的体魄等才能成为领受牧职的候选人。

4. 圣秩圣事的礼仪：

(1)晋秩礼的准备：《天主教法典》规定：“凡将晋升圣秩者，皆应至少做五天退省，时间地点由教会教长指定；主教在主持晋秩礼之前应确知候选人已正式做过退省。”

新教的按立礼虽然没有统一的正式规定,但一般都要求施行者与领受者都要认真地退省、祈祷,做好灵性、心理的准备。

(2)晋秩礼的仪式:

1)施行者对领受者行按手(覆手)礼(即按手在他头上)。

2)按手时所念的祷词无统一规定。

5. 圣秩圣事的功效:

(1)圣秩圣事能使领受者增加圣宠,而不是新赋圣宠。

(2)给领受者在灵魂上留下永久的印记(神印),具有分享永恒大祭司——基督的品位的资格,有权实行所领受的实权,如实施圣事等。

(七)婚配圣事:天主教和东正教都认为婚配是一件圣事,新教则不承认它是圣事,只是一件严肃的重要礼仪。

1. 婚配圣事的教义:“上帝就照着自己的形象造人,乃是照着他的形象造男造女。”(《创世纪》1:17)“耶和华上帝说:‘那人独居不好,我要为他造一个配偶帮助他。’……耶和华上帝就用那人身上所取的肋骨造成一个女人,领她到那人跟前。那人说:‘这是我骨中的骨,肉中的肉……’因此,人要离开父母,与妻子连合,二人成为一体。”“耶稣回答说:‘那起初造人的是造男造女,并且说,因此,人要离开父母与妻子连合,二人成为一体……既然如此,夫妻不再是两个人,乃是一体了。所以上帝配合的,人不可分开。’”(《马太福音》19:4-6)根据上述经文,教会认为婚配是上帝亲自定立的,后来又为耶稣提高到圣事的超越地位。

2. 教会对婚配的规定:

(1)上帝在造人之初就规定了一夫一妻制。

(2)两性相爱是婚配的基础,二人成为一体,互相需要,互相依存。

(3)婚配是双方自愿自决的,别人不能包办代替,更不能强制分离。

(4)教会希望教友自愿到教堂里来举行婚礼,由司铎(或牧师)为他们证婚以表明婚配的神圣性,并增添其隆重色彩。

第二节 基督教的主要节日

基督教的节日很多,三大教派的节日并不完全相同。有些节日是各教派所共有的,只是名称不同;有些节日的日期是固定的,有些节日的日期则要每年以复活节为标准来推算;有些节日虽然日期是固定的,但因使用的历法不同,过节的具体时间却有先后的差别。

天主教的节日很多,几乎每天都是节日,至少是一个某某瞻礼日。主要的节日有四大瞻礼和八大节日:耶稣圣诞瞻礼(12月25日),耶稣复活瞻礼(每年春分月圆后第一个主日,如月圆那天恰逢主日,则顺延一周),圣神降临瞻礼(复活瞻礼日后第50天),圣母升天瞻礼(8月15日);三王来朝节(1月6日),大圣若瑟节(3月19日),圣母领报节(3月25日),光荣圣架节(9月14日),诸圣节(11月1日),追思节(11月2日),基督普世君王节(11月21日),圣母无染原罪节(12月8日)。

此外,还有一些比较重要的节日,如天主之母节(1月1日),主受洗节(1月10日),献主节(2月2日),大斋首日(即圣灰礼仪,复活节前第46天,星期三,又称圣灰星期三),建立圣体大礼(复活节前第三日,星期四),受难节(复活节前第2日,星期五),耶稣升天节(复活节后第40日,星期四),天主圣三节(圣神降临节后第一个主日),基督圣体圣血节(6月6日),耶稣圣心节(6月11日),耶稣显圣容节(8月6日),圣母圣诞节(9月8日),圣家节(12月26日)等等。

东正教的节日也很多,许多节日与天主教相同,最主要的有12大节日:显现节(1月6日),主进堂节(圣母行洁净礼日,献主

节,2月2日),圣母领报节(报喜节,3月25日),圣三主日(三一主日,圣神降临节后第一个主日),主显圣容节(8月6日),圣母安息节(圣母升天节,8月15日),圣母圣诞节(9月8日),举荣圣架节(9月14日),圣诞节,复活节,升天节,圣神降临节。

应该注意的是,很多东正教会使用儒略历,其日期较格列历(公历)约迟十天,因此同样日期的节日,使用儒略历的东正教会过节的日子较使用公历的教会约迟十天。

基督教新教的节日较少,只有圣诞节(12月25日),受难节(复活节前第二天),复活节(春分月圆后第一个主日),圣灵降临节(复活节后第50天)。

第六章 基督教神学

第一节 神学的概念及其历史沿革和分类

神学的英语是 *theology*，“*theo-*”意为“神的”，“*-logy*”意为“学”，是从古希腊文 *theologia* 一词发展而来，因此神学的原意就是研究神的学问。古希腊哲学家柏拉图，把神学说成是对诸神及神的谱系的记述。另一位古希腊哲学家亚里士多德把世界分为数学的、物理学的和神学的，并把神学家与哲学家和物理学家作了比较和区分，认为神学家是对世界作出神话学上的解释。由此他把古希腊诗人荷马等称为神学家。公元前 2 世纪末的哲学家 *Panaetius of Rhodes* 把神学分为三类，即神话学、“自然”神学（或称哲学 - 宇宙神学，指用理性的哲学分析方法研究宗教）和民事神学（或称政治神学，指对凯撒的膜拜仪式，也就是对公众所进行的各种宗教仪式和典礼的记述）。

基督教产生后，神学的概念基本上继承了古希腊 - 罗马哲学家的传统，只是其神的定义与前人不同，只承认基督教的上帝和基督，而将前人所信奉的诸神都视为异教邪灵，因此神学成为专门研究和了解上帝和基督的^①本体、本性及其与世界和世人关系的学问，其论证的根据是圣经。

基督教神学的发展有一个历史过程。基督教从犹太教分离过程中继承了《旧约圣经》，之后又逐渐发展出基督教所特有的经典《新约圣经》，其中《保罗书信》构成了《新约》中极重要的部分，它们对初期基督教信仰作了大量诠释，这可视为最原初的基督教神学，因此保罗本人被视为基督教的第一位神学家。但第一次直接把基

基督教神学与哲学相连进行完整的阐述,并对教理和神学作了区分的是古代教父奥利金(约 185 ~ 254),他的著作《第一原理》(First Principles)对此作了很好的阐述。而其后的古代教父优西比乌(? ~ 339)进一步对基督教神学作了阐述。

基督教在 4 世纪成为罗马帝国国教后,迅速发展,神学论证范围也较前宽泛。4 世纪下半叶至 5 世纪上半叶,东部教会和西部教会涌现了一批著名教父。由于东西部教会所处政治环境和文化背景不同,对神学的理解也有所不同,东部教会主要继承了希腊文化传统,其教父们在神学思想上突出了基督教神秘主义的特点,这为以后的东正教神学所继承;与此同时,西部教会教父们结合了拉丁文化传统,比东部教会更强调人的罪性和上帝的恩典。由于这些差异,东西部教会在对神学的认识上往往无法统一,由此引起了许多激烈的争论。这些争论往往因罗马皇帝的干预而变得更为复杂。

西部拉丁教会的神学特点集中体现在 5 世纪著名神学家奥古斯丁的神学著作中。他认为神学就是“关于神的理论或论述”,而他的神学思想也成为托马斯·阿奎那之前的中世纪早期罗马天主教会的正统神学。不仅如此,16 世纪宗教改革家的神学思想主要也是从他的思想中汲取灵感。

早期经院哲学中,神学专指对圣经和彼得·伦巴德所著的《教父言论集》的研究。

西方出现的第一本以《神学》命名的书为彼得·阿伯拉尔(1079 ~ 1142)所著,他采用哲学的方法去阐述基督教教义。在他之后,托马斯·阿奎那发展了系统神学,写下了著名的《神学大全》,他把神学分为自然神学和启示神学两类,并用亚里士多德的哲学来论证其神学,相信可以凭借理性,对自然现象的观察和分析去了解上帝,并接受上帝的启示。由此他使神学成为包括和贯穿知识的“科学的皇后”。此后他的神学一直被视为天主教的正统神学,而神学

的范围进而扩大为对基督教全部教义的论证,包括上帝、基督、教会、圣事、人论、伦理道德、虔修等等。

16世纪宗教改革,产生了以马丁·路德和加尔文为代表的新教神学。他们充分发展了奥古斯丁的原罪观,认为人类因堕落而本性完全败坏,由此彻底丧失了认识上帝的能力,唯有靠上帝的启示才能取得有关上帝的知识,因此他们否定托马斯的自然神学,而只承认启示神学。但另一方面他们用圣经的绝对权威否定天主教的教皇和神职人员的权威,相信信徒皆为祭司,都可从上帝那里得到启示,否定唯有神职人员对圣经拥有解释权,由此打破了神职人员对神学的垄断,使基督教神学更为丰富多采。18世纪在理性主义的影响下,多数新教神学家都承认自然神学。

20世纪以来,神学研究不仅采用了哲学的方法,还运用了社会科学的其它方法,如社会学、心理学、人类学等方法,使其更为多元化。

基督教神学有多种分类方法,教会根据人对上帝知识从何而来将神学分为启示神学与自然神学。这也是托马斯·阿奎那的分类法。启示神学是指通过上帝特殊的启示去理解上帝的种种奥秘;自然神学则是指运用人的理智通过自然现象去推知上帝的存在。

基督教神学如按教派分大体可分为三大派:东正教神学、天主教神学和新教神学。这三大派神学下又可按更细的教派分类,如东正教神学中希腊正教会与俄罗斯正教会的神学不尽相同;新教中圣公宗与路德宗和加尔文宗的神学也有所不同。

按思潮和流派分类则基督教神学类型就更多了,自古至今基督教中较重要的流派有亚历山大里亚派、安提阿派、奚里尔派、奥金主义、奥古斯丁主义、托马斯主义、司各脱主义、路德主义、加尔文主义、阿明尼乌主义、茨温利主义、詹森主义、自由主义神学、新正统派神学、基要主义、社会福音派、基督教社会主义、基督教存

在主义、基督教进化论、希望神学、历史神学、过程神学、危机神学、辩证神学、世俗神学、政治神学、女权神学、解放神学、黑人神学、生态神学、普世合一神学、梵二会议神学、对话神学、革命神学、民众神学、文化神学等等。

如按基础理论、应用实践、史学、专题几大类划分神学,教义神学可视为基督教的基础理论,包括教义学和系统神学,天主教又称为教理学和基础神学,它们是基督教神学的主体;应用实践神学体现在教牧神学、灵修学、圣礼神学、崇拜学、布道学、教政学等等;历史神学是研究 2000 年来基督教神学发展过程,包括圣经史学、教会史学、教父学、神学思想史等等。此外还有一些专题神学,如教会法、信表学等。

按神学论证方法划分,有实定神学、奥秘神学、哲理神学、论证神学、否定神学等等。所谓实定神学是指用肯定确认上帝存在的方法去论证界定上帝。否定神学则是以上帝之伟大是任何人无法了解的,也是不可直接论证的为前提,从而认为人对上帝的认识只能通过论证上帝不是什么去了解。奥秘神学则强调通过神秘的体验去论证上帝的存在。与之相反的是哲理神学,它通过哲学的理性思辨方法进行神学探讨。论证神学则是系统神学的研究方法,通过逻辑的推理,论证对上帝启示的认识。除了这些方法外还有其它神学论证方法。如论争神学等。

尽管基督教神学类型众多,但其最基本的是教义神学。要了解基督教神学首先必须对此有所了解。

第二节 基本教义神学

基督教教义神学的基本内容总不外乎包括上帝论、三一论、基督论、救赎论、圣灵论、人性论、教会论、圣事论、恩宠论、终极论等等。

一、上帝论

主要论述上帝的存在、位格、本体、属性,包括上帝的创世、救世及三位一体等。

对上帝的存在的论证,一直是基督教神学的重要内容。自古至今,神学家的论证方法各不相同,但总体而言,可归纳为四种:

一是本体论论证:以安瑟伦(约 1033 ~ 1109)为代表。他认为上帝的概念就是“最完备者”,是一切完美的根源,既然如此,就必然包含着存在,否则就不完备。他的这种从上帝概念出发推论上帝存在的方法,被称为先验论证法。该论证法曾受到不少人的批判。

二是宇宙论论证:在这方面最著名的是托马斯·阿奎那关于上帝存在的“五项论证”中的前四项论证。这些论证是从结果推出原因,因此称为后验论证法。他吸收了亚里士多德在《物理学》和《形而上学》中的一些论点和理论,经过改造,成为他论证上帝存在的理论。首先他从事物的运动变化中论证,认为世界万事都在变化运动,要使一事物的潜能变为现实必定是受他物的推动,唯有上帝是不动的始动者,是事物运动的内在原因;第二从因果律论证,认为宇宙万事万物都有相互的因果关系,后因为前因之果,以至构成一系列没有穷尽的因果链,而所有这些因中唯有一个无因之因,也就是最原初的因,即第一因,那就是上帝;第三从可能性与必然性上论证,认为可能性是偶然的,其本身不具备存在,但自然界事实上却存在着万物,这些东西的存在必须有其存在的理由,那就有一种必然性,而上帝正是世界绝对必然的完全独立的存在;第四是事物不同等级的证明,认为万物有高级与低级不同层次,即使同一类事物也有优、良、中、差等不同等级,万物都不可能完满,但越接近善的事物就越接近完满,而绝对的善,就是一切不完满事物的原因,而这绝对的善就是上帝。

三是目的论论证：最著名的是托马斯·阿奎那的“五项论证”中的第五项，认为宇宙万物都是有序的，而且是和谐地合作地朝着为实现各自的任务和目标发展，这些有序的活动表明宇宙间必定有一位“创造者”和“设计者”，正按其既定目标运作，而这正是上帝的活动。

四是道德论论证：以康德为代表。康德对上面的三种论证方法进行了批判，但他认为否定以上的论证方法并不能作为否定上帝存在的反证。相反，他认为人的本性是恶的，要达到道德的至善和幸福的统一，必须以上帝存在为前提，这是人类伦理生活的要求。

当今对上帝存在的论证还借用了心理学、社会学、人类学等方法。

关于上帝的本性或属性，基督教神学对此有大量论述，看法也不尽相同，传统的看法一般认为上帝具有世界上一切最完美的属性，包括全善、全爱、全能、全知、全美、全备，上帝是公义而仁慈、智慧而信实，是绝对真理，是至高至上的，上帝是无限的、永恒的，不受时空限制的，上帝是无处不在的，既超越于万物之上，又存在于万物之内，上帝是独立自存的，是纯粹的实有，有着不可分的统一性。对这些属性有不同的分类法。有人把它们归为形而上的属性与道德的属性，其中形而上的属性包括上帝的自存性、统一性、遍在性、永恒性、不变性等；道德的属性包括其全善、全能等等。也有人把它们分为圣爱的属性和绝对的属性。当然对这些属性也有不同的看法，例如对上帝不变性的看法，有些神学，如过程神学则强调世界万物都在变化的过程中，上帝是这些变化的原始之因，也在这宇宙的演化过程中。还有些神学家提出了“有限上帝”观，否定了上帝的无限性。

一般来说，基督教神学在论证这些属性时采用的方法大体有两种，一是类比法，这是自然神学中通用的方法，它把上帝与人相

类比,实际上认为上帝与人有其共同性,只是把上帝的属性推到最高级的程度,如至善、至高等等;二是用否定法推断,例如否定上帝的有限性而肯定上帝的无限性等。有些神学家则认为上帝的属性是无法用人的思维去论证的,它们只能通过上帝的启示,使人获得。

关于上帝的创世也是上帝论中经常论证的。上帝是世界的造物主,是一切存在的本原,但上帝并不等于万物,而是超乎于万物之上。上帝在创世后,对世界仍行使着统治和管理,并没有弃之不管,在上帝的眼中,这个世界是好的。基督教主流认为上帝是从虚无中创造,包括时间也是由上帝所创造,正如奥古斯丁所言,“时间存在于创造之内”,而不是“创造发生于时间之内”,而且上帝的创造并非用原来就有的质料制造。

对上帝如何创世,如今约有三种看法:一是保守的基要派,坚持圣经字字是真理,他们认为《圣经·创世记》所记载的上帝用六天时间创造万物和人,这是千真万确的真理,由此他们反对达尔文的进化论;二是中间派,将上帝创世与进化论设法统一起来,例如有人认为圣经中所说的上帝六天造万物和人,这六天实际上是指地质学上的六个阶段,因此上帝的创造过程与进化论大体符合;三是基督教自由派,认为圣经是本有教益的宗教经典,《创世记》只能反映古代犹太人对自然的看法,但并不是真正的自然科学著作。上帝赋予人理性,去发现自然的奥秘,进化论正是人们运用理性去发现的自然科学真理,完全应该接受。他们相信上帝的创造决不是一次性完成的,而是贯穿于宇宙演变进化过程中,实际上人类的历史发展和宇宙的进化都属于上帝创造之列。

上帝论中最大的奥秘就是三一论,即三位一体的上帝观。所谓三位一体就是指上帝有三个位格:圣父、圣子、圣灵,它们都属同一个实体的上帝。这“三位”之间有严格实在的区别,不可混淆,但又是同体,彼此无大小、尊贵之别而同属一个上帝。该信条在圣经

中也许不能直接找到,但这三个称谓在圣经中则都多处出现。三位一体的专门术语是由2世纪的教父德尔图良首先提出的,4世纪的《尼西亚信经》大体接受了三位一体的概念,此后的历次教会会议都对此有阐述。它历来被教会视为神圣的奥秘,是人的理性所无法理解的,唯有通过上帝的启示去了解。但很多神学家仍设法对此教义作出能使人理解的解释,如奥古斯丁就把三位一体中三者的关系比作“爱者、被爱者和爱本身”,另有人把它们比作“记忆、理解和意志”,甚至还有人将它们比作彼得、雅各、约翰这三位耶稣的门徒。围绕着三位一体的教义,在教会史上产生过许许多多争论,不少人由此而被定为异端,因为解释的不确切就会有沦为三神论之嫌,而这点正是基督教最为忌讳的。基督教正统派在其后一般都用“位格互渗”和“实质交流”等说法,以杜绝三神论的影响。

二、基督论

主要论述作为道成肉身的基督所具有的二性——神性与人性,这二性之间的关系,以及基督作为圣子在三位一体中与圣父的关系等等。

关于基督作为圣子在三位一体中的地位及与圣父的关系在《尼西亚信经》中已有明确的阐述,指出基督是上帝的独生子,在万世以前为(圣)父所生,出于真神而为真神,受生而非被造,与(圣)父一体,万物都是藉着他造的,并指出他为拯救世人,道成肉身,降世为人。这一信条主要表明耶稣基督是完全的神,并降世为人,于是产生了基督神性与人性的问题。这个问题成为4、5世纪亚历山大里亚派与安提阿派争论的焦点。

亚历山大里亚派以奚里耳为首,代表了东方教会的多数派,思想体系上主要是受柏拉图的影响,强调基督位格中的神性,认为基督只有具有完全彻底的神性,才能完成对人类的救赎,并把他的人

性降到不具位格的地步,提出逻各斯(道)取得肉身,给自己穿上人性的衣服,这种人性的成分离开逻各斯就无核心;有些人甚至认为基督的人性实际上被他的神性所吞没。其中4世纪的叙利亚主教阿波里拿里认为耶稣不可能具备人的心灵,因为人的心灵是腐败的,因此耶稣的灵完全是逻各斯的,唯有肉身是人的。在强调基督的神性的同时,对马利亚也备加推崇,称之为“上帝之母”。与此相反,安提阿派在哲学思想上主要受亚里士多德的影响,其代表人物为聂斯托利。该派虽然也提到基督有人、神二性,但重点在基督早期生活和人性方面。其中一些人为了使人性具有真正价值,提出基督的神、人二性是道德上的统一,而不是本质上的合一。所谓道成肉身是指逻各斯(道)完全居住在人里面,正如上帝居住在圣殿中,并认为马利亚是人,并非神,因此,由人生的基督只能是人,人性与神性的结合就像夫妻,或者像身体与灵魂的结合。该派不强调基督的救赎,也不把马利亚视为“上帝之母”,而是称为“基督之母”。

上述两派斗争旷日持久,不仅包括神学上的争论以及东西方教会间的权力之争,而且还夹杂着各种政治因素,为此有数位双方的主教或隐修院院长在这场斗争中成了牺牲品,被定为异端,其中包括聂斯托利、阿波里拿里等人。公元451年在皇帝的干预下,召开了卡尔西顿公会议,会上罗马主教代表成为制定信经委员会成员,在基督论问题上对安提阿派和亚历山大里亚派的意见采取了折衷的办法,最终制定出一则至今为东正教、天主教和多数新教各派所接受的《卡尔西顿信经》。根据此《信经》规定,耶稣基督是“神性完全、人性亦完全者;是真上帝,也是真人,具有理性灵魂和身体;按其神性,与父同体,按其人性,与我们同体,凡事上与我们一样,只是没有罪;按神性说,在万世之先,为父所生,按人性说,在晚近时日,为求拯救我们,由上帝之母,童女马利亚所生;同一基督是子、是主、是独生的,具有二性,不混、不变、不分、不离;二性的区别

不因联合而消失,各性的特点反而得以保存,会合于一个位格,一个实质之内,而并非分离成两个位格,仍是同一位子,独生的,道上帝、主耶稣基督。”

该《信经》虽然没有平息有关基督论的争吵,但却在这个非常混乱的神学领域中确立了正统教义规范。

三、救赎论

也可视为基督论的一部分,主要是论述耶稣基督如何救赎世人,认为由于人类始祖亚当和夏娃不听上帝的吩咐,在魔鬼的诱惑下吃了禁果,由此犯了罪,此罪世代相传,称为原罪,其代价是死,而且无法自救。仁慈的上帝为了救赎人类,派其独生子耶稣基督道成肉身,降世为人,代人受过,为此基督不惜为了人类作出巨大牺牲,被钉死在十字架上,在完成此使命后复活升天,作人类的中保。至于基督如何能救赎人类,东部教会(东正教)与西部教会(天主教和新教)的说法不一。东部教会强调基督的道成肉身,能使信徒与之神秘的结合,使人性变为神性,也就是使我们变为神,由此得着了永生的生命。而西部教会强调通过耶稣基督代人受过改变了人与上帝的关系,使人接近上帝。

一般来说,救赎论大致可分为客观救赎论和主观救赎论两大类。主观救赎论强调人的主观能动性,认为人们为耶稣基督舍己救人的圣爱精神所感动,改变了对上帝的态度,虔诚地向上帝忏悔,由此得到上帝的救赎。这种救赎论也称道德感化说,主要为深受人文主义影响的基督教自由派所接受,例如阿明尼乌派、神格一位论派、以及现代基督教自由派。客观救赎论在基督教历史上为多数信徒所接受,有三种说法:一是以奥古斯丁为代表的赎金说,认为耶稣基督受死是作为付给魔鬼的赎金,由此使人从罪中解脱出来,免去了死的惩罚,得到永生。二是胜魔说,最早由6世纪的教皇格列高利一世提出,现代有些神学家也接受此说,认为耶稣基

督用死使魔鬼以为得到了的赎价,但基督却复活战胜了魔鬼,使魔鬼既无法对犯有原罪的人行使统治,又无法得到赎金。这种说法也有人称之为欺骗魔鬼说。三是补偿说。这是西部教会,包括天主教和新教中影响最大的学说。11世纪的安瑟伦首先提出此说,经13世纪托马斯·阿奎那阐发一直是天主教的规范学说,而后其主要精神也为宗教改革派所接受。他们认为人犯了罪,上帝为了维护其尊严和公义,必须对人类进行惩罚,否则就体现不了上帝的公义性,而上帝又是慈爱的,不愿看到人类永远受罚,但人本身有罪,无力为自己补偿罪孽,为了满足上帝的公义,必须有一个无罪的人作出牺牲,于是仁慈的上帝派了自己的独生子——无罪的基督降世为人,代人受死,满足了上帝的公义的要求,并拯救了人类。新教福音派特别强调耶稣基督代人受刑,以救赎人类。

四、圣灵论

主要研究论述三位一体中第三位格的圣灵的学说。圣灵又称上帝的灵,基督教认为它有着独特的功能,可以使人知罪、悔改、成圣,在它感动下,信徒能在各方面表现出基督徒的种种高尚美德。现代一些神学家认为圣灵不仅激励基督徒,而且对非基督徒也进行工作,实际上世界上一切真善美都是来自上帝,通过圣灵的工作而表现出来。

基督教历史上对于圣灵的看法有一个过程,4世纪前教父们对圣灵的看法较为一致,认为它是上帝之灵或基督之灵。4世纪时随着基督论的争论,马其顿派兴起,他们主张圣灵的地位低于圣父和圣子,它不是神,而只是像天使那样,为圣父和圣子服役的,是受造的。此说于381年的君士坦丁堡公会议被定为异端。为此在《尼西亚信经》上特别强调:“我信圣灵,赐生命的主,从父出来,与父子同受敬拜,同受尊荣,它曾藉众先知说话。”此后东西部教会对圣灵的出处争论十分激烈,甚至成为1054年东、西方教会分裂的

原因之一。这一分歧源起于5~6世纪的西部教会,它未经东部教会同意,擅自将“从父出来”改为“从父和子出来”,由此双方产生分歧,东部教会不承认这一提法,认为这一提法是双出说,而圣灵只能出自圣父而不出自圣子。为此787年在尼西亚召开的第7次公会议提出了修改,改为圣灵“从父通过子出来”,但这一表述并没有得到西部教会(天主教)的重视,他们认为此说法在本质上与西部教会的提法是一致的。此后宗教改革接受的也是西部教会的表述。

五、人性论

论述人类本性的理论。讨论人的受造性、创造性、自由意志与上帝的形象等等。传统基督教根据《圣经·创世记》强调上帝按他的形象造人,并授予人类管理万物的权力,这说明人远较世界万物高明,它具有与上帝相似的理性、自由意志、良知、道德观等。但人类始祖在伊甸园堕落犯下了原罪,使其所具有的上帝形象产生了问题。但对于原罪到底是使人完全丧失了上帝的形象,还是只有部分丧失,或没有丧失,这一问题历来是基督教神学中争论的热点。大致而言,有三种看法:一是以奥古斯丁为代表,认为人类堕落后完全丧失了上帝的形象,人性彻底败坏,已无原始的公义(原义)可言,只有行恶的自由,全然没有行善的能力,因此人得救全靠上帝的恩典。这一理论为16世纪宗教改革家路德、加尔文等人完全接受。二是以托马斯·阿奎那为代表的,认为人性有两层意思,就基本的理性自然能力而言,即使在人类堕落后仍具有上帝的形象,包括判断是非、行善的能力等,但堕落后的人全然丧失了“外加的恩赐”,人们不可能通过自身的能力去认识上帝的奥秘、按上帝的旨意行事并得永生。人若要得救,必须由上帝通过教会赐予恩宠。这种观点是罗马天主教会对人性的正统看法。三是新教自由派对人性的看法,他们既不完全同意奥古斯丁认为人性已彻底

败坏的理论,又不赞成托马斯的两层人性论,而是认为始祖堕落后,人性有了严重缺损,但并没有完全丧失上帝的形象。现代的人格神学和神学人类学对人性的看法较为积极,认为人的内在本质应是反映神恩和创造,但其生存发展无法脱离各自的历史背景和信仰实践。

六、教会论

有关教会组织建制、性质、特征和意义的各种论述。教会一词,其希腊文原意为“选召”,也就是蒙上帝选召的会众。对教会性质有各种不同的说法,有称“神的家”,或“基督的奥体”、或“上帝的人民”、“圣徒与信众组成的共同体”等等。不管什么称谓,教会就是信奉基督的信徒所组成的团体,他们通常定时参加礼拜活动和各种宗教仪式。对什么是真正的教会,从2世纪起就争论不断。曾被定为异端的马西昂派割断历史,为全盘否定犹太教,将教会分为《旧约教会》和《新约教会》,认为旧约教会是在一位只注重律法的上帝治下,而新约教会是在善良和爱的上帝治下,前者只注重物质世界,而后者注重的是灵性,因此真正的教会是新约教会。另一个被定为异端的教派孟他努派也提出真正的教会是由“圣洁选民”组成的“属灵团契”,否定那些世俗化的教会是真正的教会。这些思想对以后正统教会不无影响。

在基督教会中影响最大的是有形教会(可见教会)与无形教会(不可见教会)之说。该论述源起于奥利金等人,他们根据柏拉图的理念世界和感性世界的划分,提出有形教会和无形教会。所谓有形教会是指在世的教会,包括其组织体制、教义神学、规章制度、礼仪等等,它是由耶稣基督和使徒们在世上创立的,目的是使世人能认识和信从耶稣基督,并因此而得救的可能。无形教会则是指由真正的圣徒所组成的永恒在天的教会,包括一切死去的、在世的和未出生的一切得重生的信徒总体。3世纪的迦太基主教奚普

里安对有形教会作了进一步阐述,强调有形正统教会必须是由主教团为首组成的统一教会,否则就是异端,并提出“教会之外无救恩”的说法。他的这些思想在奥古斯丁的神学中得到充分阐述,他强调有形教会就是普世统一的大公教会,具有能包容各种罪孽的基督之爱,这是上帝对这一教会的特殊恩赐,唯有这一教会能领受圣灵。他也强调在这一普世的教会中,参加者难免鱼龙混杂,唯有好公教徒才能得救,而坏的和异端分子必将灭亡。在他对上帝之城的阐述中,认为上帝之城的成员是由那些爱上帝,甚至连自己都看轻的人组成。而这些人如今都在有形教会中,因而有形的、按教阶制组成的教会正是在尘世间的上帝之国。这些说法为中世纪的罗马天主教的神权统治奠定了基础。16世纪的宗教改革家基本接受奥古斯丁对教会所作的有形与无形的区别,尤其是加尔文的神学中对此更为肯定。加尔文在阐明其预定论的同时,强调无形教会才是真正的教会,是由上帝预定的选民组成,并认为“教会的基础在于上帝奥秘的选召”。就总体而言,天主教较重视有形教会,强调“教会之外无救恩”,而新教则较注重教会的属灵含意。

对于教会的特性,按奚普里安的说法,正统教会应符合“只有一位上帝,一位基督,一个教会,一个由主的话而建立于磐石之上的权位(主教团)”。一般来说,基督教各派都认为教会应该符合一个(合一)、至圣(圣洁)、至公(普世),并由使徒所传承这几个特点。这体现了基督教的合一性(都以基督为元首,各派互为肢体)、圣洁性(教会是属上帝的)、世界性、继承性(都继承使徒的传统)。

教会的任务有施圣礼、宣讲上帝之道、在社会上为上帝作美好见证,也就是作好事。教会的建制也是教会论的一个内容。在整个基督教会大体上可分为牧首制(东正教)、教皇制(天主教,有时也称主教制,因为罗马教皇也是罗马主教)、主教制(新教中的部分教派,如圣公会等)、公理制(新教中的公理会、浸礼会等)、长老制(新教中的长老会等)。

七、圣事论

论述圣事的源起、性质、项目、各项圣事的意义、作用等不同学说。圣事又称圣礼,是基督教会活动时必须按一定规程举行的仪式。圣事的起源被认为是耶稣基督亲自设立,并命令教会按其旨意去行。教会通常将圣事视为以可见形式表现不可见的上帝恩宠和灵性上的意义。圣事一般由教会神职人员施行,但在有些新教派别内,普通信众也有权行圣礼。对这些圣事所包含的意义各派也有不同的解释。东正教对圣事解释最具神秘性,认为通过圣事,特别是圣餐,能使信徒与基督神秘地结合。天主教认为圣事可以使信徒得到上帝借基督所赐的“圣化恩宠”。圣事的功效与施行者和受礼人本身品德等无关,而全在于是否符合耶稣基督的原有的规定。新教强调圣礼是代表神恩,唯有凭信心领受才有意义。

各教派的圣礼不尽相同,一般而言,天主教和东正教共有7件,包括洗礼、圣餐、坚振、婚配、忏悔、神品、终傅。而新教通常只承认前两件。

通常洗礼是基督教的入教仪式,每个信徒一生只举行一次。洗礼有点水礼和浸礼两种,如今一般天主教和许多新教派别大都采用点水礼,而早期教会、东正教和一些新教派别则采用浸礼。洗礼被视为洗去旧有的罪恶,脱胎换骨,成为得重生的新人。圣餐有通过神恩坚强圣德之意。不同教派信徒领受圣餐的次数也不一致,天主教和东正教及一些新教教派每星期领受一次,而有些新教派别则一月领受一次或一季度一次。对圣餐中的饼和酒经祝圣后是否起了质的变化,大体有三种不同的看法。一是天主教和东正教的看法,认为饼酒经神职人员祝圣后虽然表面上没变,而实际上已发生了实体的变化,变成基督的体和血,此说称为实体转化说。二是以马丁·路德为代表的同体说,认为经祝圣后的饼酒虽然没有发生实质性的变化,但因基督最初在设立圣餐时曾说过“这是我的

体和血”，因此，信徒在吃圣餐时，基督的体与血就与饼酒同在。三是以16世纪瑞士宗教改革家慈温利等为代表的纪念说，认为圣餐中的饼和酒只是为了纪念耶稣基督舍身流血救赎人类的精神。

八、恩宠论

论述上帝对世人所施恩典的性质、特点、与人灵魂得救的关系等等。对上帝的恩宠，教会中有多种看法，对此较为全面论述的始于奥古斯丁，其恩宠论在教会内影响极深。恩宠论与人的原罪有密切关系，因为人类始祖犯罪后，人性完全败坏，全无向善的能力，罪的代价就是死和沉沦，为拯救人类，慈爱的上帝却向罪孽之人赐予人本不配得到的额外恩宠，而这种恩宠是全然不索任何回报，完全是无条件的。正是靠着神赐予人的这一恩宠，人才有能力行善拒恶，也才有得救的可能。基督教的得救或得永生的神学含意是指人重新与上帝和好，摆脱与神、与人、与己、与自然和社会相隔离的状态。

对恩宠的理解不同教派各不相同，天主教认为通过耶稣基督的救赎上帝赐予信徒超自然的恩宠，人们可通过祈祷和圣事求得。恩宠又可分为两种，一称为恩佑，即实效恩宠，是上帝开导人的理智，感动人性以避恶行善，以得永生；二称宠爱，又称习惯恩宠，是上帝赐人之爱怜之情，使人养成行善习惯，由此灵魂变得圣洁美好，积善功于天，死后与上帝在一起，永享天堂福乐。

新教大多认为恩宠是在人称义后使人避恶扬善，不继续犯罪，并成圣。但各派在一些神学细节上又各有不同见解。马丁·路德强调因信称义，即认为人性彻底败坏，是不可能靠自己行善得救的，人得救唯有信靠上帝，求得上帝对罪的赦免，由此反对天主教将恩宠与善功相联系，而且强调人行善是上帝恩典的结果，而不是得救的条件。加尔文则发挥了奥古斯丁的预定论思想。奥古斯丁认为由于上帝的预定，恩宠是无法抗拒的，但这并不能保证人能得

救。而加尔文则认为上帝有着至高的权能和意志,他将恩典只赐予他所预定的选民,而不赐予其弃民。他的这一学说又称双预定说。现代自由派神学家认为所谓上帝的恩宠就是上帝对世人的普遍之爱,耶稣基督则是这种爱的楷模,向世人启示。这种说法是基于自由派坚信人的自由意志和道德责任。

九、终极论

又称末世论,主要是论述人类和世界的最终结局,其中包括个人死后的情况及整个人类的最终命运,内容有天堂地狱、基督复临、死人复活、末日审判、上帝之国、千禧年等等。就个人来说,基督教相信人死后其灵魂将受审判,这又称小审判或私审判,然后恶人下地狱,善人进天堂。天主教还有炼狱说,认为人死后先要进入炼狱,将原有的罪孽炼清后方能进入天堂。但新教不承认炼狱说。

就整个人类的最终命运而言,基督教受犹太教启示文学的影响极深,尤其是早期教会,深信世界末日很快来临,基督将很快复临,在这之前,天灾人祸不断,然后天使与魔鬼决战,魔鬼以失败告终,恶人将受永罚,基督在地上建立新天新地。随着历史的进程,基督徒所急切盼望的基督一直没有复临,于是人们对此的热忱有所下降。有些人提出末日来临前基督将统治世界一千年,称为千禧年。此后产生了千禧年前论与千禧年后论。前论与早期基督教对末世论的认识颇为相似,只是增加了千禧年的内容,认为基督复临在千禧年之前,在基督复临前夕地球上将发生大动荡,罪孽肆行,灾难丛生,并将出现敌基督者,接着基督复临,战胜魔鬼,并将它捆绑,信徒复活,基督将行使统治一千年。千年后,地球上一切死人复活,魔鬼被释放,世界再度混乱,然后上帝对所有的人实行最后审判,魔鬼和恶人遭永罚,信徒得永生。千禧年后论则认为基督复临是在千禧年之后,先有千年的盛世,在此期间魔鬼被锁,福音传遍世界,然后基督复临,实行最后审判。

基督教多数派别并不赞成对世界末日何时到来作推测,尤其是对破坏社会的狂热的末世论者更有所警惕,把它们视为异端邪说。自由派更是相信世界的进步,社会日趋完善,最终实现上帝之国。由此他们把世界末日、基督复临、最后审判、死人复活等都视为象征。新正统派既不赞成千禧年的说法,又不赞成自由派的象征性的说法,而相信复活和基督复临对人有着重要的意义。有些人认为终极论赋予历史积极意义,并将给人以希望。总之基督教不同流派对终极论有不同的解释。

上述只是基督教的最基本的教义神学,还有一些神学这里没有提及,但对某些教派却十分重要,如圣母论对天主教具有重要意义,但因新教对此不重视,故都不列入基督教的基本教义神学中。

第三节 当代神学的主要流派

20世纪以来,世界发生了翻天覆地的变化。两次世界大战,使人们原来坚信社会不断进步的乐观主义态度受到重创。与此同时,社会日趋世俗化,原来笃信基督教的西方国家也对上帝的信念日益淡薄。二战后民族民主运动风起云涌,打破了以欧美为中心的格局,世界更趋多元化。凡此种种,为适应现代社会的变化,基督教神学也作了相应的变革和调整,这反映在不同时期基督教所产生的不同神学流派上。由于基督教神学流派非常多,本节不可能逐一介绍,只能择其最主要的流派作些大概的描述。其中有些与后文有关的神学,如女权神学、合一神学、生态神学、解放神学等都放在后面阐述。

谈及当代神学必定要涉及与之有着直接联系的19世纪末20世纪初所流行的主要神学流派,因此本章中论述的当代神学流派也包括它们在内。

一、自由派神学

也称现代派神学。流行于 19 世纪末、20 世纪初,代表着一种神学思潮。从广义而言它包括多种神学流派,如社会福音派神学、经验主义与自然主义神学、进化神学、过程神学等。该神学思潮的特点是深受近代启蒙运动理性主义、达尔文进化论、康德的批判哲学、黑格尔的辩证法等的影响,对传统基督教解经学和对圣经仅从字面上进行理解和解释的僵硬做法进行批判,主张基督教教义神学要与现代科学、哲学相调和,认为圣经虽是上帝的启示,但经人手所写,因此圣经各章节无法脱离其作者本身时代背景的影响,因此应对它们进行不带任何既定之见的批判性研究。现代派神学家都相信达尔文的进化论,相信世界和人类社会不断进步,对未来持乐观态度,有人本主义倾向。神学上强调突出上帝的爱,把耶稣视为爱的化身,强调基督教的道德,爱人如己,对基督教各派以及非基督教的其它宗教持宽容态度。在社会问题上他们赞同社会福音派。

这种神学思潮在天主教会内于 1897 年受到教皇利奥十三世的谴责,其后又被庇护十世定为异端,由此很快受到压制,直到 20 世纪 60 年代第二次梵蒂冈大公会议其部分观点才得到肯定。新教自由派神学受到新教保守派——基要派的激烈攻击。在欧洲经历了第一次世界大战,美国经历了 30 年代经济大萧条之后,欧美许多人对道德和科技能否拯救人类,社会是否不断进步产生了怀疑,而这正是该派神学所无法解答的,因此从 30 年代后,该神学思潮开始衰落,代之而起的是新正统派神学。尽管如此,自由派神学思潮对当今的许多神学仍很有影响。自由派神学中较重要的有社会福音派神学。除了具有自由派神学的一般特点外,该派神学强调基督教不应该只关心个人得救,而应把基督的爱和道德扩大到整个社会,克服社会的不公,贫富悬殊、失业、剥削、压迫、道德沦丧

等现象,并逐步建立和完善以正义、和平为特点的社会秩序。该派相信在人们的努力下,随着科技的发展,社会的进步,上帝的爱定会在社会上逐渐实现,最终在尘世建成幸福、美满、充满爱心的上帝之国,使整个人类得拯救。为在尘世实现上帝之国,社会福音派积极提倡社会改良,改善工人和贫苦人民的生活条件和环境,使人人能有受教育的机会,并用宗教道德,尤其是基督的爱和精神提高人们的道德水准,逐步去除社会的各种丑恶现象。该派神学最有影响的代表人物是美国的饶申布什,其代表作为《社会福音神学》等。

经验主义和自然主义神学也是重要的自由派神学之一。代表人物是芝加哥学派的麦金托什(D. Macintosh)和魏曼(H. Wieman)。他们相信对上帝的认识可以通过人们复杂的经验认识过程,用实验科学的探究方法去证实上帝的存在,因为神学与科学并无本质区别。麦氏把神学的建立分为三个步骤:一是通过人们的宗教经验去感知上帝的存在;二是在此基础上,进而进行分析考察,认知上帝的行动;三是在前两者的基础上发现普遍有效的神学规律,并真正了解上帝的本质。但他承认仅靠科学经验主义的神学还不够,因为宗教道德和宗教诫命是无法通过理性的经验来证明,这就需要由传统的规范神学作补充。而魏曼则比麦氏更为彻底,主张完全脱离传统神学,认为上帝的本质不可能与自然脱离,因此人们完全可以采用象认识其它自然实体的方法去认识上帝,认为从人类社会的发展,从科学技术的不断进步,从人类对道德的追求和积极向善的本能中都能反映出上帝正在行使对人类和世界的救赎。

基督教进化论是另一支自由派神学。其最具代表性的人物是法国天主教耶稣会神父德日进(T. Chardin)和美国新教牧师艾波特(L. Abbott)。他们坚信进化论与基督教信仰绝无矛盾,世界在不断地发展演变是无可争议的事实,这本身体现了上帝的意志,以

往的传统神学把上帝的创世视为一次性完成,这与世界的发展变化不符,现代神学应该从进化论和内在论观点重新考虑人与上帝的关系。他们不仅支持达尔文的进化论,相信宇宙和物种都是从低级向高级进化,并相信人类也是由原始向文明道德化过渡发展,认为人性原本有向善的趋势,这些都反映了上帝内在于世界中,由此他们反对基督教的原罪观。德日进把宇宙进化分为三个阶段,即前生命阶段、生命阶段和思想阶段。世界正是从前生命阶段向思想阶段逐渐进化。这种进化过程是上帝作为引力在引导所致。人是宇宙进化过程的顶峰,产生了思维,进入了思想阶段,也就是心智圈。随着人的思维的发展与完善,实现身与心的合一,形成全球性的统一的人类,最终,达到上帝与世人的最高人格化,超越了心智圈,并同万物一起与上帝完全合一,达到了宇宙进化过程的终点(俄梅戛)。他把道成肉身的耶稣基督视为人类和宇宙进化通往终点的核心力量,提出“宇宙基督”的观念。艾波特强调宇宙进化本身是一种理智结构,证明了上帝正是以其自身内在的生命力在塑造包括人类本身在内的自然界。

与进化神学有某些相似之处的是过程神学,有人把它看成是自然神学与进化神学的结合,因此德日进也被视为过程神学家。新教的过程神学代表人物有怀特海(A. N. Whitehead)、哈特肖恩(C. Hartshorne)等人。该派神学最大特点是强调宇宙始终处于变动发展的过程中,上帝并非是一成不变的独立实体,而是流动世界的一种能动性,是与世界紧密结合、内在于世界之中的实际实体。上帝以其感召力积极引导参预世界的进程,使世界渐趋完善。人们只有在世界发展的过程中发现上帝。上帝也是随过程的发展而变化。他们批判传统基督教神学把上帝视为与时间无关、一成不变、超自然的。

二、新正统派神学

欧洲在经历了一次大战,美国在经历了 30 年代经济大萧条后,人们对世界和人类自身的看法不再乐观,对自由派所主张的世界不断进步进化的观点产生了疑惑,新正统派神学正是在这种背景中形成。该派不赞同自由派的人性向善论的观点,而主张恢复宗教改革时期正统新教神学所提出的原罪观和救赎论,故称新正统派。他们强调人是有罪的,只有认识到这一点才能对世界出现的种种罪恶、人类的本性和历史命运有深刻的理解。与此同时,他们也不赞同保守的正统派不关心社会,只强调个人灵魂得救。尽管如此,就总体而言,新正统派神学思潮属于现代派神学体系。新正统派神学从广义而言包括危机神学、辩证神学、存在主义神学及英、美新正统神学等。其中英国新正统神学又称圣公会新正统神学,美国新正统神学又称基督教现实主义神学。

危机神学形成于一次大战后,而其先驱思想则早在 19 世纪末已经产生。它反映了欧洲新教神学家的忧患意识,尤其在一次大战后,深感人类自身及社会结构存在着生存危机,对人类及其社会的进步充满乐观主义自信态度的基督教自由派神学持否定态度,认为有限的人类是不可能了解无限的上帝的,神人之间有着无限的本质区别,人与上帝之间有着无法逾越的鸿沟,上帝与世人、造物主与受造物、天国与尘世完全对立,因此自由派提出上帝之国在尘世实现是根本不可能的。他们反对自由派的圣经批判学,认为用历史方法探讨神学是根本错误的,这是从世人的立场,而不是从神圣的意义上看待圣经,主张应集中精力于圣经的本质,即上帝的启示、耶稣的福音上。当今世界到处是战乱、灾祸、贫困、堕落,这正反映了人的罪性,说明世人寻求上帝的各种努力均已失败,上帝正在启示人类世界处于危机时代,人类正面临着悲惨的结局,没有出路和希望。人只有认真聆听圣经中上帝之道,深刻认识本身的

罪过,才有可能在彼岸世界得救。该派被视为绝望神学,最主要的代表人物是瑞士神学家巴特。

辩证神学与危机神学有着密切的关系,是由巴特的危机神学发展而来的。该神学认为上帝与世人有着不可思议的辩证关系。上帝和耶稣基督所肯定的,往往是世人所否定的,如信、望、爱的永恒价值意义;而世人所肯定的,又常是上帝所否定的,如世人对社会、国家、历史、思想道德的肯定常受到上帝的否定与惩罚。人对神的认识是极其有限的,如果要想在神学上有正确的认识必须不断地运用辩证的正反运动,看到事物的两个方面,如上帝的启示与奥秘;上帝的无限性与其在耶稣中的有限性;人既有上帝的形象,又罪孽深重;神意的预定与对人类自由意志的允许等等。该神学流派中有些人对巴特完全否定神人间的联系持异议,认为在人的存在结构中仍能找到上帝创世时上帝之道和律法的本体联系,由此肯定人的理性的积极价值,这种争议导致该派在 1933 年后解体,但这种辩证方法却被以后的神学论证广泛运用。该派神学的代表人物除巴特外,有图内森(E. Thurneysen)、布鲁内尔(E. Brunner)等人。

英国正统神学在 30 年代形成。英国国教会内以坎特伯雷大主教汤朴(W. Temple)为首的一批神学家在经历了一次大战和经济萧条之后,不再信奉自由派神学所主张的激进理论,而重返正统。他们既不赞同自由派的人性向善和上帝之国必将在尘世实现的主张,但也不赞同危机神学对人类和世界如此悲观的看法,而是持一种较为中庸的态度,认为上帝之国虽在彼岸,但上帝的意志还是能在人类历史上体现的,因为上帝创世的目的就是要充分实现人的潜能,建立完美的国度。而耶稣基督要建立的上帝之国是指重新确立包括政治、经济、家庭、个人在内的人生结构秩序,对之实行神性统治,因此他们主张基督教信仰应该与政治、社会、人生相关连,基督徒积极参预社会。对神与人的关系,他们不赞成自由派

把上帝说成是完全内在于人类活动中,而缺乏其超越性,也不完全赞同危机神学提出的神只有超验性,神-人完全隔绝,无相通之处的说法,而是既肯定了神的超验性,又相信通过道成肉身的耶稣基督展现了神人的重新结合和上帝对世人的爱和眷顾,并由此使上帝的超验性与内在性相结合。

美国新正统神学形成于 30 年代美国经济大萧条时期,不仅对美国神学界而且对美国社会都产生着十分深刻的影响。该神学思潮与英国新正统派类似。他们对人类及其历史命运的态度比较客观和现实,故又称基督教现实主义神学。他们不赞成自由派对人性的乐观看法,而是强调人的罪性,认为人是由灵与肉两部分组成,人有向善和作恶的两种倾向,但人运用自由意志选择了恶,由此使世界陷入了罪孽之中,这主要体现在人的纵欲与骄傲。但人并非不可救药,因为人毕竟是按上帝的形象造的,只要完全信靠上帝和基督,真正产生忏悔之心,就能得救。对人类历史,他们不赞成巴特所持有的人-神完全隔绝的看法,认为现世存在的混乱、战争、灾祸正可以验证基督教信仰的真实性,人们正是通过历史的沉浮看到上帝对世人的审判和救赎,并领悟其内在的意义。他们相信圣经反映了基督教的历史观念,耶稣基督十字架受难已表明了人-神两极相遇,为人指明了走向永生之路的终极意义,因此号召人们回到圣经中去,寻找人生及其历史的意义。该派十分关注社会,提倡社会正义和互爱,认为这是人类向上帝之爱这一最高道德标准靠拢的现实做法。该派的主要代表人物有莱因霍尔德·尼布尔(Reinhold Niebuhr)和理查德·尼布尔(Richard Niebuhr)兄弟。其中莱因霍尔德·尼布尔的著作《人的本性与命运》被视为改变了美国神学整个趋势的划时代名著。

存在主义神学是在存在主义哲学的直接影响下于 30 年代产生的神学。它关注的是人的存在本身,认为现代基督教神学应该正视人正处于险象丛生的生存处境中,分析由此而产生的焦虑感,

并探究人存在的意义及对精神(宗教)需求的迫切性以及人们的终极关怀。试图用存在主义的语言对基督教信仰作新的解释,回答当代人类各种生存问题。在对原罪的看法上,他们认为是指人的异化状态,而不赞成传统基督教所理解的道德层面上的含意。该派强调用历史的可变的眼光看待真理,包括对基督教福音的看法,认为神学就是做这种中介服务工作,回答现代人的各种疑问,以寻求上帝与世人的沟通。该派神学十分重视基督教与文化的联系,提出文化基督教概念,认为基督教必须与人类文化相关联,人类文化大多不在有形教会中,教会应该积极参预文化变革,并倾听教会外的各种预言,这体现了有形教会外存在着无形教会。相信世人对生存命运的终极关怀都表现出人存在着宗教性,宗教是人类精神生活最深的层次,实际上人所寻求的最后终点就是上帝;上帝是存在的本身和基础,也是人类存在勇气的基础。正是这种存在的勇气使人由绝望变希望,并能得救。该派神学最有代表性的人物是布尔特曼(R. Bultmann)和蒂利希(P. Tillich)。其中蒂利希的存在主义神学是该派的顶峰。

三、福音派神学

如果说新正统派神学是对现代主义自由派神学反思的产物,福音派神学则是作为自由派神学对立面出现的产物。福音派的含意较为复杂,在欧洲福音派是指新教,尤其是路德宗。而在美国福音派往往指与自由派相对的基督教保守派,其特点是强调圣经为唯一的权威,个人信奉耶稣基督而得救,并有着强烈地向他人传福音、与他们共享救恩的愿望。其神学思想较为保守。福音派神学并非铁板一块,它不仅随时代变化而变化,而且也有保守与开放之分,其中最为保守的是基要派神学,而新福音派神学则较为温和,灵恩派神学思想较为简单并且内部差距最大,常与前两者有交叉。

基要派神学代表了新教福音派神学中最为保守的思潮,形成

于 19 世纪末的美国,而其思想渊源于 19 世纪中叶美国的前千禧年运动。该派特点是在神学上强烈反对自由派神学及其圣经批判学;在文化价值观上反对世俗人道主义;在自然观上反对进化论;在思想意识上反对马克思主义和社会主义;在宗教上反对罗马天主教及一切与自己观点相左的教派。他们坚持圣经字字句句是真理和上帝创世说,提出基要主义五要点,即坚信圣经无谬误、耶稣为童贞女马利亚所生、耶稣为救赎人类使人-神和解而替人受过、基督肉身复活、基督将复临。他们不关心社会,只关心个人灵魂得救。该派通过福音布道等手段,尤其是于 1910 至 1915 年出版了 12 卷的《基本要道》小册子,在社会上扩大了影响,20 世纪 20 年代是他们的顶峰时期。但此后由于对圣经的僵化式字面理解,尤其是对进化论、世俗人道主义的攻击,对其它教派的不宽容态度,引起了愈来愈多的人反感,30 年代便呈现衰退。因此自 40 年代起从保守派中兴起了新福音派神学,取代基要派神学的地位。70 年代后,美国又形成了新基要派,其特点是以维护传统道德的面貌出现,要求恢复基督教的美国,较之老基要派他们更关心政治,反堕胎、反同性恋、反色情、要求公立学校恢复祈祷和讲授上帝创世说,反对福利国家,提倡经济自由,主张强权政治,由此形成了基督教右派。为争取民心他们不再象老基要派那样以教派划线,而是以观点划线。所有这些观点都反映在他们的神学思想上。由于他们的这种变化,如今新基要派与其它温和福音派有时较难区分。较有代表性的人物有杰里·福尔韦尔、帕特·罗伯逊等。

新福音派神学形成于 40 年代,尤其是二次大战之后。随着社会的发展,一些基督教保守派人士认识到基要派如不进行革新绝无出路,他们对基要派不关心社会、拒绝现代文化、反理性主义、完全按圣经字面意义去理解及自我封闭的僵化做法提出异议,提倡用保守主义的立场去关心社会,发扬美国大觉醒运动的传统。他们坚持圣经是唯一绝对的权威,是神的启示,但并不是从其字义上

理解,而是从精义上去理解,认为在坚持原道的同时,要肯定人的理性和知识。一些开明的新福音派神学家强调圣经与现代科学、哲学、心理学相协调,主张与现代思想对话,包括与基督教自由派和正统派神学的对话。另有些人认为圣经不仅是指导人们日常生活的准则,也是社会公义、伦理道德的准则,由此表现为对社会的关心。由于福音派内部也有开明与保守之分,因此对社会的关心角度很不一致,一些开明的福音派所关心的主要问题与自由派一致,如对生态环境、贫困问题、种族问题、世界和平问题等等。有些保守的福音派主要关心的则是与传统道德有关的问题,他们的看法与基督教右派相一致,实际上正是基督教右派的基础。对三位一体的上帝的理解,他们不赞成自由派强调上帝的内在性,而较强调其超验性。与此同时他们强调人的罪性,认为人仅凭自身力量是无法自拔的,必须信靠耶稣基督方能得救,为此他们特别注重传福音。随着新教主流派信徒大量流失,福音派自 70 年代下半叶开始得到迅速发展,该派神学思想影响也愈来愈大。主要的代表人物有卡尔·亨利(Carl Henry)、葛培理(B. Graham)、拉姆(B. Ramm)等人。

新灵恩派神学五花八门,难以有一个明确的概念,但其共同的特点是强调个人的信仰经验,圣灵对他们的洗礼(灵洗)在他们生命中的意义,在教义上他们往往表现为反理性主义的倾向。其中有些人根本不关心社会,只注重个人灵魂得救,但也有一些人十分关注社会。在礼仪方面,他们都表现出狂热性。

四、天主教神学

天主教神学中有许多与上述神学相交叉的,如现代主义神学、进化神学、存在主义神学等,但也有其较为特殊的神学,如新托马斯主义、梵二会议神学等。新托马斯主义又称新经院哲学。1879年,教皇利奥十三世发布通谕《永恒之父》肯定了 19 世纪下半叶天

主教内部一些神学家提出的回归经院哲学精神后,新经院哲学在天主教会内逐渐形成。它是托马斯·阿奎那的神学与现代思想相结合的产物,在继承阿奎那神学的基本框架的同时,对他的本体论、伦理学、自然哲学等方面作了全面的调整。这反映在对上帝、对人的看法上,也反映在对科学等问题的看法上。他们坚信上帝是存在的本身,是最高的实体,是纯形式、纯现实,仍肯定托马斯对上帝存在的五项论证的历史意义,但也承认它们有不足之处,需要重加表述。在对人道主义的看法上,他们认为人天生具有两重性,既伟大崇高,又渺小软弱,往往受利益的趋使,实现不了真正的美德,因此不赞成现代社会中提出的以人为中心的人道主义,认为人必须在上帝信仰的指导下才会有基本的道德规范,由此提出以上帝为核心的宗教人道主义,相信通过人对上帝的认识,最终能自我完善,达到天人合一的境界,而人类心灵的完善又促使世界向善,并使社会秩序神圣化,实现真正的社会正义与互爱,因此人与社会的完善均仰仗上帝。该派相信世界是进化的,人类社会是不断发展的,这种进化与发展都是在上帝旨意和指导下进行的。在对自然科学的态度上,他们放弃了以往经院哲学中过时的对自然科学的认识,突出了其中与现代科学相协调的内容,但又认为托马斯主义和经院哲学的基本理论具有超时代性,对自然科学的研究仍具有指导意义。该派比老托马斯主义更开放、更具有宽容精神和自我批判性,并注意与不同的思想对话,广泛吸收其它神学传统。随着60年代梵二会议的召开,天主教变得更为开放,神学思想也日益多元化,新经院哲学内部产生分化并开始衰落,不再是天主教中占统治地位的神学。该派最主要的神学家是马里坦(J. Maritain)和吉尔松(E. Gilson)。

梵二会议神学是指在1962~1965年间天主教举行的第二次梵蒂冈大公会议期间及以后形成的天主教神学思潮,其最大的特点是打破了以往天主教的神学体系,包括托马斯的神学体系,确立

了以基督为中心的神学理论体系,广泛吸收当代哲学、自然科学和人文科学以及不同的文化,并与各种不同的意识形态,包括不同的宗教和马克思主义等开展对话,发展了它的社会学说,使天主教神学较以往任何时代都更为开放、更为多元化,体现了当代天主教的革新精神,反映了天主教神学从以往的神本主义向人本主义发展的巨大变革。以基督为神学中心反映的人本主义倾向是十分明显的,首先它强调耶稣基督是人类的中心,是人类历史的起点与终点,也就是始终与人类在一起,与人类共命运,基督通过圣灵对人类进行工作,使人皈依,救赎人类。该神学突出了耶稣基督是救赎全人类的,而不仅仅救赎信徒,只要世人做到爱邻人,就说明他爱上帝,也就能得到上帝的眷顾,由此打破了传统神学所认为的“教会之外无救恩”的思想,发展为普世救恩观,体现出其开放性。在这种基督论中,该派神学肯定了人性与人生的意义以及现实世界美好的一面,认为圣经中说人是按上帝的形象造的,说明人有尊严和人的权利,上帝给了人自由意志,人生的意义在于人要克服自我异化和互相异化,而依靠基督藉着圣灵给人类提供光明和神力,向人们揭示人生的真义及人性的至深真理,使人克服异化,积极向善,获得自由和解放。基督不仅在天国,而且是人世现实社会的中心,他使天国以奥迹的形式隐蔽于现世,虽然尘世现在还不完善,但只要人们努力按基督的精神去建设尘世,也就是在扩展天国,到世界末日基督复临时,天国与尘世就会实现统一。该神学的教会论也突出了基督与人的关系,认为教会就是上帝的人民,是基督的奥体,因为教会是由耶稣号召信徒组成的团体,在这个团体内,耶稣向其信徒揭示了上帝之国的奥秘,宣讲了上帝之道,人在教会中可体验到救主的亲在,并与圣父、圣子进行生命的交流。从这一神学引伸出天主教的道德神学和社会学说,它们与社会现实密切联系,包括正义、人权、自由、解放、发展、和平、自然环境、保护家庭、工人、被压迫者、少数民族、以及自由组织、国家和国际团体的

责任等等。该派神学主要代表人物有龚加尔(Y. Congar)、拉纳尔(Karl Rahner)、吕巴克(H. Lubac)、拉辛格(J. Ratzinger)等人。

上面提及的神学流派只是基督教当代神学中的一部分,严格地说,只是西方基督教神学中的一部分。当今世界的基督教正从欧美为中心向着世界多极化发展,神学也是如此,原来无地位的亚非拉地区的神学正在迅速发展,尤其是拉美的解放神学,而我们在此并没提及。即使是西方神学,也有许多没有提到,如人格主义神学、上帝已死派神学、先验神学、合一神学、对话神学等等。但仅从上文简单介绍来看,已能反映出基督教神学流派之多了。

第四节 当代神学的发展趋势

60年代以来,基督教神学思想极其活跃,从总的发展看有世俗化、多元化、本色化、两极分化(激进的自由派提出上帝已死神学)的趋势。

一、世俗化

神学历来被视为基督教信仰的核心,离现实最远。但随着社会的世俗化,神学也愈来愈贴近人们的生活,与社会结合得日益密切。较为明显的表现在从60年代以来出现的各种政治神学、生态神学、生命伦理学等方面。政治神学中有拉美解放神学、女权神学、黑人神学等等,它们代表了社会底层、受压迫者、弱小者,包括穷人、妇女、黑人等等对社会不公的呼声。生态神学则直接对人类造成的生态危机和环境污染问题所作的神学上的反映。生命伦理学中有些是对当今生命科学发展中出现的各种问题产生的不同回应,包括克隆、试管婴儿等,有些是反映了对人的生命价值不同看法,如安乐死、堕胎等等,还有些是反映了对婚姻家庭等不同看法,如离婚、同性恋等。这些神学的共同特点就是较直接地针对某些

社会现象而进行神学论证。而以往的神学往往是较曲折地反映社会现实。

二、多元化

新教神学原本就有多元化的倾向,但 60 年代以来,思想更为活跃,神学上的分支更多,就连以往较为一统的天主教在梵二会议后也不再以托马斯主义为其正统神学体系,而是肯定了一种宗教,多种神学并存的局面,由此出现了各种新神学,有些甚至被梵蒂冈视为有离经叛道之嫌的神学也深受教会内许多人的欢迎,如汉斯·孔(Hans Kung)从教会学上论证教会、教皇、一切公会议都不可能永无谬误,对罗马教廷提出尖锐的批判。另一位著名天主教神学家施莱比克斯(E. Schillebeeckx)对当代社会给予了特别的关注,尤其是对在世俗化和技术化社会中基督徒的意义的看法十分开放,运用了许多现代知识使其神学与时代相结合,完全打破了传统神学的格局。他们的这些思想都在天主教内产生了较大的影响,也体现了教会中神学的多元化趋势是任何人无法阻挡的。神学上的多元化还突出地表现在神学的本色化和处境化上。无论是新教各派,还是天主教,如今都主张教会应与当地的文化相结合,形成自己的本色或本土神学。实际上无论是拉美的解放神学,还是韩国的民众神学,或菲律宾的斗争神学都可视为本色神学。当今这种与本国文化与社会相结合的神学正是方兴未艾,为基督教神学的多元化开拓了广阔的未来。

三、神学思想两极分化日趋严重

60 年代以来,基督教神学沿着两个不同方向发展,一是向着更为开放的方向发展,最明显的是许多自由派和新正统派神学,包括梵二会议神学,都主张广泛地与世界对话,甚至包括与以往被教会一些人视为十恶不赦的无神论、马克思主义、共产主义、社会主

义等的对话,其中不少神学家还肯定了无神论、马克思主义等对人类社会的积极贡献,并对资本主义造成的一系列社会问题进行深刻的批判。他们还打破了原有的“教会之外无救恩”的思想,有人提出了“匿名基督徒”的概念,认为有些无神论者也许就属此列,因此完全可得救恩。与此同时,在对上帝的信仰上发生了巨大的变化,其中较突出的例子是60年代在欧美出现的“上帝已死”派激进的世俗神学运动,探究“上帝死后”世界应如何存在。该派神学正视当今世俗化的世界里上帝在人们心目中愈来愈没有地位的现实,提出既然传统的上帝已对人们失去意义,成熟的人类就要自己对世界负起责任。一些人还认为,为了使人类完全独立地负起责任,必须宣布“上帝已死”,以使人获得彻底的解放。该派在神学上推崇作为人性的耶稣基督,要求人们能跟随耶稣去完成世俗世界的任务。这一神学运动一方面反映了社会世俗化对基督教的冲击,另一方面也反映了某些激进的基督教神学思想的开放程度已完全打破了传统基督教观念。

基督教神学另一个发展方向是保守派神学卷土重来。随着世界的世俗化,传统基督教信仰地盘的缩小和现代开放神学的发展,基督教世界必定会出现一批维护传统信仰的斗士,以设法挽救失去的世界和信仰。这反映在70年代以后新教世界福音派运动的兴起及其神学的发展,尤其体现在新基要派的形成和美国新教右派的一系列神学主张上。他们不仅在当今如此世俗化的世界中强烈要求“恢复基督教的美国”,而且设法通过强调宗教自由和人权等问题要将基督教向非基督教世界推进,以便达到使全世界福音化的目的。天主教的保守势力主要体现在反对梵二会议精神,要求恢复原有的天主教保守传统,最突出的代表人物是法国大主教勒费弗尔(M. Lefebvre)。他坚决反对梵二会议的革新,反对“普世主义”和宗教对话,反对天主教神学向人本主义转化,要求重新恢复神本主义为中心的神学等等。1988年他擅自任命主教,与教廷

分庭抗礼,被教会开除教籍,于是他们另立门户,其追随者达几十万人。这种状况一直维持到1991年他去世。尽管如此,天主教内保守势力的力量仍不可低估,神学上的开明派与保守派间的斗争还会长期存在。

第五节 当代中国基督教新教 本色神学的构建^①

任何一种宗教,特别是外来宗教要想在某个国家、地区生根结果,必须与当地的文化相结合,取得那里人民的认可,也就是本色化,或处境化。否则它就是无本之木,根本不能生存。要做到这一点,对中国基督教(包括中国基督教新教和天主教)来说,最根本的是要摆脱西方教会的模式,建立一套与中国社会和文化相适应的神学体系,也就是要摆脱“洋教”的地位,真正融入中国的社会和文化中去,为中国人理解与接受,既要有共性,又要有个性,完全形成中国式的神学体系。这是一个脱胎换骨的过程,决不是件易事。中国基督教新教自马礼逊1807年传入中国以来,已经历了近2个世纪,而中国天主教的历史则更长,从第一位来华的天主教传教士孟德高维诺算起已经走过了7个世纪的长期而艰巨的历程。即便如此,至今我们仍不能说中国教会已构建成自己的神学体系,而只能说它在努力构建中。由于中国新教教会在现代社会里较中国天主教更为活跃,其本色神学思想的构建较有代表性,所以先谈谈中国基督教新教。

^① 本节引文主要出自《中国基督教三自爱国运动文献,1950~1992》(中国基督教三自爱国运动委员会出版,1993)、《金陵神学文选,1950~1992》(金陵协和神学院出版,1993)、《金陵神学志》(1993~1999)、《天风》(1950~1999)有关文章。有关引文不再注明出处。

一、历史的回顾

基督教自唐朝传入中国,前三次均以失败告终,第四次则以1842年签订的不平等条约为契机,轰开了中国大门,但在20世纪以前根本就没有独立的教会,只有外国差会或修会在华。即使有极少数中国教堂在经济上实现自给,但在行政管理上仍依附于差会。在这种情况下当然不可能产生什么中国基督教神学。

中国教会自20世纪初期才开始有朦胧的自我意识,而这种最早自我意识与民族的自尊和国家意识分不开。这也成为日后中国人探讨中国教会神学的一个十分重要的内容。

1900年中国历史上最大的反洋教和洋人的运动——义和团运动在八国联军的干涉下惨遭失败。在这场运动中教徒备遭惨祸,平民深受其害,而在它失败后,列强的索赔之巨,都是中国历史上所罕见的。列强对中国的侵略行径及中国人对洋教的仇视,激起了一批有民族自尊心的爱国教徒的反思,由此在新教中引发了一场要求脱离外国差会的中国教会自立运动。一些人直接反对“保教一款,列入不平等条约”,“图谋自立、自养、自传……绝对不受西教会管辖”^①,还有些人则因“西政府索赔甚奇”而鼓吹教会自立。这一自立运动随着1911年清政府的垮台,1919年的五四运动和1922年的非基运动得到进一步的发展。尤其是1927年的大革命时期,许多教堂出于形势的压力,纷纷表示要与西教会脱离关系,实现自养、自治,以期摆脱“帝国主义的工具”的形象。这一时期可视为自立运动的顶峰期。

自立运动本身主要是要求中国教会经济上的自养和行政管理上的自治,在神学上如何中国化并没有做多少探索。但它对20年代得以形成中国神学本色化的讨论起了铺垫的作用。

^① 柴连复:《中国耶稣教自立会》《中华基督教会年鉴》卷11,1931年,第92页。

1919年的五四运动和1922年的非基(督教)运动,基督教受到激烈批判。在这一背景下,一些深谙中国文化的基督教知识分子开始认真考虑神学本色化问题。这形成了20年代神学本色化的讨论高潮,也是中国基督教史上第一次中国人进行的有关神学探讨。

中国基督教开始受到的挑战主要是来自五四运动中一批接受科学和民主思想或马列主义思想影响的中国新型知识分子。他们指责基督教是非理性的迷信,是科学、进化论和社会进步的障碍。1922年的非基运动则进一步指责基督教是资本主义剥削阶级的一部分,认为“要反对资本主义……就必须反对基督教……要推翻资产阶级,就必须推翻基督教社会”。^① 1925年五卅惨案,进一步激发了中国人民的反帝情绪,由此与列强关系密切的基督教更被视为“帝国主义的工具”、“文化侵略的先锋”。

一批思想开明的中国教会知识分子和神学家,包括吴雷川、王治心、徐宝谦、赵紫宸、刘廷芳、余日章、臧静怡、吴耀宗、谢扶雅等人,对这些批判持欢迎态度。首先他们反思了为什么中国人把基督教视为洋教,为什么基督教传入中国一百多年后仍无法在全国产生影响,而非基运动则能在很短期内掀起全国风潮。他们的结论是中国教会始终由外国传教士控制,他们不培养中国人为教会领导,只把他们作为助手使用。而且传教士给中国教会带来了宗派主义,这不仅使中国基督教无法丢掉“西方帝国主义的工具”等等臭名,而且使中国教会始终处于四分五裂的微弱境地,严重地影响基督教在华的发展和进步。中国教会要脱掉洋教帽子,要想求得自身的发展就必须本色化。而要做到这点,首先就要摆脱传教士的控制,要有中国教会自己的领袖,要做到经济上完全自立,行政管理上真正享有自主权,而且要有自己的组织体制和神学体系。

^① 《真光杂志》XXI,8-9,1922年,第58页。

与此同时,中国教会要摆脱宗派主义的影响,实现不分教派的联合。针对五四运动和非基运动提出的基督教反科学反理性的批评,中国教会自由派领导人展开了“我们需要什么宗教”等问题的讨论。一些人认为应去除基督教中不合科学、违背理性的信仰,使之成为合乎科学的、理性的与可试验的信仰。赵紫宸还多次提出信仰必须适应社会变迁。这些人都提倡仿效耶稣,为中国创造出一种能为中国民众易接受的新型基督教信仰,即“包括普世的爱、人道、服务、牺牲、互助、怜悯、理解、诚信,一种新精神和不懈奋斗的力量,加上创造性的思考和组织精神”。^①由此他们拓宽了神学思路,不再是原来的纯教会的教义神学,向着与中国社会密切联系的更为开放的神学发展,而这点正是教会本色化的关键性的一步。

针对非基运动中把基督教会说成是外国资产阶级的工具,是为剥削阶级服务的批判,这些教会领导人强调早期基督教是穷人的宗教,是为穷人服务的。他们由此提出中国的教会要与中国人民众相认同,与中国社会和国家相认同,使教会真正“属于中国人”,真正成为“中国人的基督教”。诚静怡提出,要做到这点,一是要摆脱外在干涉,中国教会要有自养、自传、自治的自由,而且中国人应有信仰“所有权”,敢于排斥西方基督教中不合理的因素;二是要肯定中国文化的地位,包括敬祖等习俗,强调“中国教会所开展的培灵不应该与中国民众的民族传统与精神体验相冲突”^②;三是基督教要成为完善中国人生活和文化的先锋,包括投身于爱国运动中。他还提出要实现“中国人的基督教”,须有三个步骤。第一步是从基督教中去除西方文化,得到纯粹的基督;第二步是把纯粹的基督与中国文化相结合,得到中国的基督教,即本色化;第三步是中国基督教与中国社会相结合,使中国基督化。赵紫宸认为要使基督教“属于中国人的”,必须与中国文化相融合。他说:“本色化

^① 《生命》III,9,1923年。

^② 《中华基督教全国大会报告书》,第177页,1923年。

的教会必须把基督教与中国传统文化所蕴涵的一切真理融合为一,使中国基督徒的宗教生活与经验合乎国土国风”。^①

1924年至1927年大革命时期,中国基督教会受到的批判最为激烈,也恰恰在这一时期,教会探讨本色化的文章最多。其中有一批文章探讨如何使中国基督教与中国文化相结合的问题。虽然写这些文章的基督徒所持目的并不相同,有些是为了更好地向中国人传福音,有些是为了使中国社会进步,有些是为了丰富基督教本身,但讨论的本身说明中国教会有一批人对本色化认识深入了一步。其中有些人着眼在教堂的礼拜仪式、建筑、音乐等方面的中国化,更多地把中国文化作为包装或形式与基督教的内容相结合。也有人主张首先找出中国文化和基督教之间共同的伦理基础,并以此为切入点进而使两者结合。还有人主张中国的基督教应包括基督教、中国文化及西方文化这三部分的精华。所有这些说法中为较多人接受的是王治心提出的植入法。这实际上与诚静怡提出的实现中国基督教本色化三步骤相一致。按他的说法是,把属于耶稣之道(注意,不是耶稣之教)的基督教的种子植入中国的土壤,种子在这块土壤中去其西方思想、习俗、仪式、习惯,吸收中国文化,便长出中国本色的基督教。面对中国庞大繁杂的文化,他们认为应吸收那些具有永恒价值的中国文化,例如中国传统的孝道、忍让精神、家庭观念等,都可被基督教所吸收,生成中国人的基督教。对中国的一些习俗,例如尊孔祭祖等也可以作为礼仪吸收进中国基督教中来。

所有这些神学讨论中较突出的有如下几点:一是论证基督教是教导爱国的宗教,耶稣就是位伟大的爱国者。中国基督徒与其他中国人一样,是爱国的。二是对中国博大精深的文化认同,认为这是爱国的真正含义。基督教“要实在适合中华民族本有的文化

^① 诚静怡: *The Chinese Church*. 载于 *Some Aspects*, P.1。

和精神上的经验”。这些人都写了一系列的有关文章来论证基督教与中国文化并不矛盾,可以互补。也就是用中国文化去解释圣经。如王治心的《中国文化与基督教》,吴雷川的《基督教与中国文化》都有反映。三是强调中国的伦理道德与基督教精神相通,提倡以耶补儒,改造中国社会,服务社会,服务人民。他们还认为中国的圣贤如孔子、列子、墨子等品格与耶稣都有相通之处,其人格力量均对社会有贡献,这在吴雷川写的《人格——耶稣与孔子》以及《墨翟与耶稣》和王治心的《列子与耶稣》中都可发现。与此相联系的是他们强调基督教的理性层面,突出它的伦理方面,特别是基督的爱的精神,他的救世精神和牺牲精神。在对中国教会的建设上他们都主张办“三自”(自治、自养、自传)的本色教会。

从这些神学讨论中我们可看出,他们所采用的方法主要是两方面:一是与中国文化相联系(文化学的);另一一是与中国社会相联系(社会学的)。

所有这些神学讨论与思考在30年代因国内形势的变化,尤其是日本帝国主义的侵略和内战而中断了。但它所提出的问题和思考却为解放后的“三自”教会部分地继承了。这两种方法为以后的中国神学讨论所沿用。

应该指出,以上的神学讨论当时主要是在基督教一些自由派精英人物中进行的,对广大信徒群众的影响不大。三四十年代中国国难当头、民不聊生。处于这种状态下的中国信徒对自由派的这些神学更没有多少兴趣,对这一神学的探讨也因此而中止。与此同时,海外一些鼓吹个人得救、逃避现实、急切盼望基督复临的基要主义传入中国,它迎合了处于绝望中的一批信徒的灵性需要,从此基要主义在中国基督教中占了统治地位。这给后来中国神学的构建带来了新的问题。

二、50年代中国基督教新教神学的构建

中国社会在1949年以后发生了举世瞩目的变化,一切机构和人,不管其主观上是否愿意,都必须顺应这种形势的变化。作为洋教的基督教更是如此。

中国基督教虽然在20年代曾做过本色化的努力,也曾发起过自立运动,但并没有成功。中国教会在解放前除了极少数自立教会外,绝大多数仍靠外国差会资助。“三自”对中国教会来说似乎只是个长远的目标。基督教在一般中国人的心目中始终是“洋教”。解放前以及解放初,基督教教会中许多人对共产党和新中国抱有抵触情绪。而解放后共产党政权第一件事就是要结束半殖民地、半封建的社会,当然不会允许一个与帝国主义有着千丝万缕联系的基督教会的存在。因此,首先切断与帝国主义的联系,实现“三自”也就成为中国基督教会顺应社会的最重要举措了。这一点吴耀宗的认识是较早的,他在1950年就说:“基督教同帝国主义的关系问题,是目前基督教对外关系的最主要的问题,也是基督教在解放后所以遭遇困难的最重要的因素”,“基督教是洋教,是帝国主义的工具;基督教是迷信的,反科学的,是人民的鸦片。这是一般人,尤其是受过唯物主义教育的人,对于基督教的看法。”中国基督教如何能在这种条件下求生存,唯一的道路是走“三自”之路。这一历史的重担落到了由以吴耀宗为首的一批中国教会领袖身上。

建国初期,一些具有反共思想的十分保守的基要派人士,在神学上更走极端,大肆宣传二元论,把体与灵绝对分开,认为世界完全漆黑一团,是与上帝对立的,把一切非信徒都视为没有“生命”的,是基督徒的敌人。对社会上的真善美都视为是“打扮成光明的天使”的撒旦所为。但随着“三自”爱国运动的深入开展,信徒的灵性逐渐发生了变化,与广大中国人民的距离拉近了,这些观点愈来

愈受到信徒的批判和摒弃。正如著名神学家陈泽民所说：“通过这个运动，我们认清了帝国主义的真面目，看清了基督教确曾被帝国主义利用作为侵略中国的工具，懂得了如何站在人民的立场上来分清敌我……从最初的时候开始，这种从被蒙蔽的状态中觉醒过来，从黑暗与愚昧走向光明，与罪恶势力作严肃的斗争，都是基督徒灵性上的最宝贵的经历。”正是在这种经验的属灵意义上提出了神学的要求，并由此引发了1956年前后一场群众性的自发的神学大讨论。它是中国基督教与社会现实密切结合的产物，使神学走出神学家的圈子，为每个信徒所掌握。这种方法正是一种建设中国基督教神学的特色。

中国人是重实际的民族，这也表现在对神学的态度上。著名神学家谢扶雅说过，“大体说来，中国的哲学属于经验论，中国基督徒可能构成的神学，大抵是‘经验神学’，而难乎其为‘启示神学’。”这点与陈泽民的看法很一致，他认为：“中国教会的神学重建工作，实际上应该是在社会主义的社会中所见证的教会生活和灵性经验的创造，整理和解释。在年青的中国教会中，追求新的教会生活，创造经验，应该先于神学问题的解决，或神学体系的形成……我们现在对于神学问题的态度……是实际先于理论，见证重于玄想。”这种神学研究方法是首先在宗教生活中发现问题，然后“去很好地寻求解决。”“寻找灵性经验所提出来的‘点’，再把这些‘点’连成轨迹，然后研究这个曲线将把我们引向哪里”，1949年以后的中国教会神学基本上就是沿着这一方向走的，尤其是50年代的神学更是如此，神学所讨论的内容全都是非常实际的，正如汪维藩所说，是“实际的、具体的、形而下的一面，带着中国人重实际、重实效、重实用、重功利的精神”。

当时所涉及的问题主要是与“三自”和社会直接相关的问题，例如：“基督教的信仰是否要求我们脱离现实？这个现实的世界可爱不可爱？该不该爱？世界是否完全卧在那恶者权势之下？信主

与不信主的人之间的关系应该怎样？不信主的人所行的善行是否被神所悦纳；是否也出于上帝？上帝是否借着一些自称不信他的人来施行他公义和慈爱的作为？教会和社会制度的关系应该怎样？教会和国家的关系应该怎样？爱国和爱教（爱神）究竟有没有矛盾，有没有不可调和的冲突？我们现在在宗教信仰上有没有自由？在接受和肯定新中国和共产党的领导时，我们在信仰上有没有受到一些限制？……”

在讨论中，许多信徒都引证了大量的圣经经文，各自对有关问题加以阐述。有些文章针对在基要主义影响下许多中国信徒把“属灵”与“属世”对立起来，把信徒与非信徒对立起来，从而使中国基督教自我隔离的做法提出批判，并论证了上帝有时也会借自称不信者施行公义和慈爱，因此不应该在信与不信者之间设置屏障。“信徒与世人虽然在信仰上是有分别的，但是，世人还是我们的朋友，是我们的兄弟，却不是我们的仇敌。因此，在信徒与世人中间，是不应该有鸿沟存在的。”针对认为属灵就是远离现世，只要“信”就可以，无须在现实中付诸行动的看法，一些人论证所谓属灵是爱，是充满无我的爱，“只有一个完全无我的基督徒，才是被圣灵完全管理，才能凡事属乎圣灵，这才是真的属灵人”。属灵的人决不会脱离现实，因为圣灵充满是要结出果子来的，“若没有圣灵所结的果子就不是属灵”，“人在现实生活中可以获得灵性的意义”。针对以往把“属世”世界看成漆黑一片，认为没有价值的看法，有人论证现实世界是神创造的，是可爱的。他们主张“神在现实生活中启示自己……神的显现不是否定现实，乃是使现实更有意义，更有价值”；“上帝所爱的世界绝不是信徒所不要爱的世界”；“神为了爱世界的缘故，对于因亚当犯罪所失掉的一切，要因耶稣的血都赎回来了”。有些人肯定世界存在公义和善，“虽然‘因一人的悖逆，众人成为罪人’，但人并不因此就完全失去了神的形象……人心里的善和义都是从神那里来的，对一切良善和公义的事情，我们都不应该

横加非议和任意抹杀。”在此基础上,一些人进而对社会主义的新中国加以肯定,认为信徒应该投身于社会主义建设中。他们说:“在新中国,我们可以看到多少良善和公义的事情啊!”,“在新旧约圣经的光辉下我们看到一个公义、和平、理想的社会,这是神的旨意,也是人所应当努力争取的;”建设社会主义的目的“是要建设一个没有人剥削人、人压迫人、正义的、幸福的国家……这样,建设社会主义与圣经的精神不但不违背,而且是很符合的,因此,基督徒不但应当拥护社会主义,而且也当踊跃的参加”。为此还发表了大量对“三白”和世界和平作见证的文章。总括起来,通过这次神学讨论肯定了现实世界的美好和人的价值。

应该指出,在这次群众性的神学讨论中,中国基督教新教神学家都积极参与了。徐如雷曾对 1953 ~ 1957 年《金陵协和神学志》共出版的 7 期神学探讨文章作了很好的总结和归纳:认为当时“特别登载结合教会实际问题进行神学探讨的文章”,具体涉及的内容有:有关社会主义与传福音问题,登载过丁光训的《为什么今天还要做传道人》、《神学生应该怎样读圣经》等文章;有关教会与国家关系方面的文章有:《教会与国家的关系》(江文汉)、《从基督教谈社会主义》(黄培新)、《谈基督教有神论》(丁光训)、《从圣经中看教会的前途》(邓天锡);理智与灵命问题有《理智与灵命》(沈子高)、《圣经是否反对理智》(徐如雷);神学和教会史方面有《中国教会神学建设的任务》(陈泽民)、《关于学习教会历史的一些问题》(杨振泰)等等。还有批判王明道的《〈灵食季刊〉二十九年来为谁服务》(徐如雷)。他们所写的文章都是“新中国神学建设的重要成果。对形成社会主义时期中国基督教的神学思想起着积极作用”。

这次讨论使中国神学如何走与社会主义社会相认同的道路取得了不少宝贵经验。这些经验只有当中国教会在教会体制中摆脱西方母教会的控制,设法使之与新社会相适应时才能取得的。通过这场大讨论,使中国基督徒从灵性上,也就是思想感情上进一步

摆脱西方基要主义影响,对中国基督教进一步摆脱洋教的面貌十分有利。与此同时,经过了“三自”运动和神学大讨论,消除了中国教会中的宗派意识。在爱国爱教的“三自”基础上,中国教会于1958年实现了大联合,提前进入了“后宗派时期”。如果这一形势能保持下去,中国新教神学也许会比今天要大有起色。不幸的是,它为随后的左倾思潮所扼杀。

从1957年反右斗争开始,中国受到左倾思潮的干扰,而在文化大革命中达到了顶峰:一切宗教,包括基督教都遭到毁灭性的打击。中国基督徒也与其他中国人民一样遭受了许多磨难。这一情况直到1979年才基本结束。

从表面上看,中国基督教会沉默了20多年,但中国教会并没有停止思考,在经受了这一切苦难之后,它变得更加深沉。这反映在80年代之后中国教会神学开始的新一轮的发展和构建上。

三、80年代至90年代初中国基督教新教神学的构建

中国进入80年代以后与50年代有很大不同。50年代初,新中国刚成立,当时正处在人的道德水准和精神面貌最佳状态,许多教徒容易看到了世界和人性的许多光明之处,从而对现实世界充满了乐观主义的态度。但在经历了极左思潮的冲击之后,尤其是文化大革命,人的黑暗面得到了充分的暴露,使他们对人性和世界的看法,有了改变。80年代后随着改革开放和市场经济的发展,经济走向繁荣,社会面貌有了新的变化,同时,在转型期,也必然带来不少负面影响,一切向钱看,物欲横流,导致社会道德滑坡等现象,使一些信徒对世界是否美好,人性是否有好的一面产生了怀疑。50年代似乎已有肯定答案的问题现在又从反面提出。许多人又回到基要派的立场,认为世界是丑恶的,因此又陷入所谓个人“属灵不属灵”,“得救不得救”的问题中打转。这种情况在文化程度较低的基督徒中表现更为突出。但另有不少人并非如此,他们

从当今中国社会的改革开放中看到了国家的希望,从历史的曲折变化中看到了上帝的真爱和复活的基督。

中国教会领导人深切地认识到,只有发扬光明的一面,克服消极的一面中国教会才能有前途。如果回到原来基要派的老路,终将会给教会带来深重的灾难,因为它将会使中国教会再次与中国社会和人民相脱离,形成自我封闭的局面。这种做法完全与中国文化的包容性传统背道而驰,是行不通的。经受过文化大革命严峻考验的中国教会变得更成熟了,他们在引导信徒克服消极面的同时,不仅注意使神学与社会接轨,而且比以往更注意与中国文化相结合,因为他们认识到:“‘道’唯有通过文化才能真正进入人心”。因此,基督与文化的关系已愈来愈成为构建中国神学的重要课题。与此同时,中国的教会神学逐渐从原有的形面下的、实用型的向形而上的、本体论的方向发展。

在与中国传统文化相结合的问题上,中国教会更注重的是那些现实的、活的中国文化,或者说已潜移默化深入到百姓日常思想和习惯中的中国大众文化。不象 20 年代老一辈神学家主要着力于把基督教与中国古代经典作比较。他们认为,关注这种活的文化比死的经典更重要。陈泽民说:儒、释、道(包括民间宗教)“以一种混杂的方式浸透到传统的中国文化中,不管是那些知识精英还是黎民百姓都是这样。或者很多人对于有组织的宗教抱着一种不可知或漠不关心的态度。中国只有很少的坚定的、彻底的、富有理性的无神论者,而且他们也不免受到这种文化的影响。因此当我们讨论中国基督教的本色化时只是把我们局限于把基督教和儒家或道教或佛教放在平等的位置,来指出他们之间的相似或并行之处的话,我们就有忽略广大人民群众的危险,他们同样也是中国文化的承递者。而这看来也正是很多学者和神学家已经犯的和正在犯的错误。”

这种活的中国传统文化表现在宗教方面是中国宗教的非排它

性,多数中国人对宗教都持宽容态度,认为宗教都是行善的,有混合主义的倾向。中国人有整体性的宇宙观和现实中的“对立的统一”,如天-地、天-人、阴-阳、五行相生相克等。中国人重道德修养、实践、以人为本,讲天道报应,相信人之初性本善,著重教育和自由意志,无“原罪”意识。中国人重视现世,不大从深层次上考虑死后的生命和永生,较少关心历史和宇宙终结。中国人对待宗教较少狂热性,喜欢中庸之道等等。

今天基督教神学的构建主要是基于对中国文化这些分析的基础上。中国教会清醒地认识到在这种文化背景中,基督教决不可能处于主流地位,但它要生存发展必须得到主流文化的认可和广大群众的同情,要做到此点,教会必须体现中国人的包容精神。决不能实行关门主义,诸如把教外人士统统都说成是“不能得救”,或把世俗社会都视为是魔鬼的,要受上帝的惩罚等,因为这只会引起绝大多数中国人的反感,而且这也不符合事实。因此中国神学思想必须开放。当然要做到这点很难,因为就中国目前基督徒的状况而言,绝大多数属基要派,要他们改变观念只有一步步地做,神学上不能急于去“揠苗助长”,正如陈泽民所言,为了“照顾教会团结,照顾信徒的接受能力”,中国神学只能是稳步地慢慢发展。虽然如此,中国教会在考虑到教内外的各种因素后,仍知难而进,在神学思想上做了大量的工作,努力引导信徒朝着开放的道路前进。

陈泽民教授曾对 80 年代至 90 年代初中国神学思考重点变化的几个方面作了很好的总结。概括起来有:在上帝论方面着重于上帝的圣爱(agape);在基督论方面突出宇宙的基督的思想;在圣灵方面突出在宇宙中作为一种普世的孕育生命之灵;在人论方面强调人具有上帝的形象的教义;在基督徒生活方面强调信心与行为一致,爱国爱教、荣神益人;在末世论方面某些原持有前千禧年

论的基要者正在谨慎地转向后千禧年论^①。所有这些变化都具有基督教与今天的社会以及与中国文化相适应的特点。

为了拆除基要派人为设置的信徒与非信徒之间、甚至信徒中所谓“属世”与“属灵”之间的障碍,能使基督教更融入中国文化,也使教会内部更团结,中国教会强调“上帝是全人类的”,“上帝不仅眷顾基督徒,也眷顾全人类”,上帝不只是爱信徒,他也爱世人,上帝的属性就是爱。正如丁光训所言;“神的最高属性不是他的无所不能,他的无所不知,他的自在永在,他的尊贵威严,而是他的爱。神就是爱……”;从爱的属性出发,上帝就不可能像基要派所描绘的是一个暴君或惩罚者,“而是宇宙的爱者。他不喜欢强制和压服,而是靠教育和劝导工作,他不采取责骂和惩戒的做法,而是吸引、邀请并等待我们出于自愿的响应”。丁光训认为:“对中国基督徒来说,摒弃一个报复的、令人恐惧的、对人类具有极权的上帝形象,敬拜一位爱我们、同情我们,与我们一道受苦的上帝,这种转变是一种真正的释放。”

与这位爱的上帝密切相关的是“宇宙的基督”观。“基督的主宰、关怀和爱护普及整个宇宙”,它是“以其爱为本质”的。这一宇宙的基督“不是仅仅救赎各地的基督徒,而且还救赎全人类”。从这一基督观出发,中国教会进而证明现实世界并非一片漆黑,而是有许多美好的事物,上帝创造了这个世界,决不可能又将它弃之于撒旦之手。基督也决不会只来拯救他所拣选的一小部分人回归上帝,因为“上帝的创造永无止境,创造的进程悠远绵长。基督的过去、现在都参与一切创造。基督关切的是促使创造结出丰硕之果,到那时,爱、和平和公义将成为宇宙的准则”。正因如此,“在基督的这项救赎工作中,人类争取进步、解放、民主和博爱的运动都连到了一起”。由此引导中国基督徒热爱现实世界中一切真善美,因

^① 徐如雷:《中国基督教改革开放 15 年》,《基督教文化与现代化》。

为“一切真善美都来自上帝”，使信徒们认识到：“封闭的密室之外，原来竟是基督的园囿。世界之外并非尽是荆棘，也有基督自己放牧的羊群”。他们认为：“只有这样肯定世界，才谈得上基督徒对上帝的创造奇功的赞美”。

中国教会领导人还论证了这种宇宙基督的思想符合中国传统文化，认为“中国古代哲学赞美宇宙和谐统一，主张以仁爱为本治国安邦。这种文化传统使中国基督徒有足够的心理准备，乐意接受‘宇宙的基督’这一神学思想。”丁光训主教进而引证了老子《道德经》中的一段话来论证中国文化为基督的宇宙性提供的依据。

根据中国人素来有人本主义的特点，一般百姓传统信仰的神都是具有人格的神，这也反映在中国的基督徒在对待三位一体的上帝时，最易接受的是具有人格的耶稣基督。因此中国的教会神学必须以基督论为中心，这一点也早为老一辈的中国神学家所认识。如谢扶雅就主张中国的本位神学应“直探耶稣”，“首先捧住耶稣基督，而后推至由他启示出来的父上帝”，而不必效西方那样以上帝为中心，再由上帝推及耶稣。不仅如此，中国许多神学家对基督的神人二性中最重视的是他的人性，他的人格力量。像吴耀宗、徐宝谦、吴雷川等人都在他的人格力量所折服。这与中国人重视现世和重道德的传统不无关系。

这种以基督为中心的思想也为今天的中国神学家所接受。丁光训说：“探讨基督的神性还不如肯定神的基督性更为重要。上帝要使基督表现出的那种爱成为宇宙的准则。”

应该说宇宙的基督的思想是建立在 80 年代中国基督徒所体认的“道成肉身”的基督，也是死而复活的基督的基础上。这种“道成肉身”，死而复活的基督是中国基督徒在与广大中国人民共同经受极左路线和十年文化大革命浩劫之后的经验总结。丁光训说，“在耶稣所有称呼中，哪个称呼在中国教会信仰中最为宝贵，占据最高地位，这个称呼只能是‘复活的基督’。从死里复活已经成为

中国基督徒和中国教会的经验。这经验帮助我们更深切地认识这位复活的基督。”他们对这位道成肉身并死而复活的基督的认识也更深刻了,他“不只是信徒个人心灵之主,更是宇宙之主和历史之主。基督在十字架上成就的救赎宏恩,不只局限于信徒一个小群,也广及至今仍在叹息劳苦的整个受造之物。”“道成肉身”的基督与宇宙的基督是一致的,都是以上帝的圣爱为基础。“道成肉身的主耶稣,不但具有完全的神性,而且具有完全的人性,表现了一个完全的人,一个完美无缺、毫无瑕疵的人”,“道成了肉身,将神和人,灵性与身体,属灵与属世,天上和人间,今生和永世,都联系起来……道成了肉身,启示我们……献上我们的身体、精力、时光和生命的一切,将天上神的旨意带到人间……将救恩的福音在现实生活中见证出来,按照圣经的教训,在地上过事奉天上神的生活”。这种基督论使中国基督徒从以往只关心“主内兄弟”扩大为“爱众人”,具有与中国人民共甘苦的胸怀。正如陈泽民所言,这一基督论“肯定了物质世界和人性的积极意义,表现基督‘非以役人,乃役于人’,追求一种舍己的人生,与人民同甘共苦。”这种基督论使中国基督徒找到了与广大的中国人民的契合点。中国教会提出的“荣神益人”,“作盐作光”都与这一基督论有关。

结合中国人重道德,要求知与行的统一,尤其是在人们心目中总是把宗教与道德和做好事相连,当今中国一些青年人也是为追求真善美到教会中来,中国教会十分重视教会内的道德性,号召信徒要以基督的爱心去为广大群众服务,批判一些人借“因信称义”,来反对为社会服务,甚至把为社会做好事的人斥之为“社会福音派”或“不属灵”的基要主义者。丁光训说:“按他们的逻辑,最属灵的人势必是最不肯服务,最不关怀社会,最自私自利,是一个拔一毛以利天下也不为的人。难道属灵可以这么来曲解吗?”他进而指出这“滑进了‘以信废行论’的异端”。

不仅如此,中国教会还从中国文化中寻找知行统一的根源。

汪维藩在总结中国教会神学特点时引证了老一辈神学家们的话来论证。早在1921年贾玉铭就指出：“我所信，皆我所知；我所知，亦我所信；我所知所信亦见诸实行；有了经验，则知我所信，行我所知”。谢扶雅也说：“在中国人看来，宗教会被约化为‘宗教经验’，因为中国是‘行’的民族，不象犹太或印度天生是‘信’的民族，或象西洋人那样是‘知’的民族。”

在人论方面，中国教会也努力与中国文化相适应。中国人对人的本性的理解较乐观，即所谓“人之初，性本善”。在他们的思想中无“原罪”这一观念，罪在中国人看来就是犯法，或做了见不得人的事。陈泽民指出“要想让一般中国人深知确信自己有原罪，并且得罪了上帝，是件很困难的事”，“许多年青人对此(罪的教义)常常无动于衷。他们所接受的文化传统是过分的人文主义的、道德主义的、实用主义的，这使他们不能从宗教和灵性的意识上来抓住罪性的深度。”他认为，“新约中‘罪’(harmatia)最初的意义(未射中的)对于中国人来说或许更容易接受。我们需要对原罪的教义有个更有说服力的解释，否则就干脆把它归入神学的玄虚之中”。中国教会为了使基督教更适合中国文化，不主张大肆宣传欧美奋兴派的那种原罪观，而是强调人具有神的形象，是神的荣耀。虽然亚当的犯罪使众人有罪，但人性并没有完全败坏，基督的恩典远超过亚当的过犯。“较之亚当的过犯，‘道成肉身’给人类和宇宙带来更加深刻、更全面的影响”。他们认为，“在人们对光明、公义、良善、爱心的追求中，在人们倾跌之后又站立起来洗涤自身污垢的努力中，他看到了照亮一切生在上世之人的源于基督的真光，以及在人身上并未全然泯灭和丧失的造他之主的形象”，而且基督“道成肉身”本身就说明了“人在神看来是极为宝贵的”。

与对人的看法相关的是对救赎问题的看法。救赎是中国教会信徒最关心的问题。其原因主要与中国信徒的经历有关。陈泽民指出，基督徒在中国是“极小的数目”，而“社会上还有很多不信宗

教、甚至歧视宗教、批判宗教的人。这种气氛,包括学术气氛、政治气氛,加上社会环境影响我们的神学建设步伐”;“教会处在这样的境况下,相当一部分信徒自觉不自觉地倾向于突出基督救赎之道作为教会的独特信息而不及其余,也是可以理解的,但我们没说是完全应该的。”中国教会当今十分注意提倡与中国文化能沟通的救赎论,即对人性从积极意义上来理解的救赎论。也就是说,“反对将福音的基础放在罪恶上,将教会的前途放在人的绝望上”,而是“从上帝的公义和慈爱的本性之中,我们找到救赎的源头。福音之所以有必要,教会之所以有前途,并不是因为人类没有了前途,世界没有了希望,而是因为上帝创造的计划中把救赎作为他的手段。不是因为人的完全败坏才使上帝寻找世人,而是因为人类是上帝创造的冠冕,是按着上帝的形象造的,是要替上帝管理这个世界的,所以才值得上帝来救赎。”

在末世论方面,由于中国基层中大多数信徒是基要派,因此深受前千禧年主义的影响,认为世界末日快来了,尤其是80年代以来,社会风气变坏,这似乎更表明末日即将来临。中国教会对此种现象十分关注,尤其对一些破坏生产和社会治安的狂热的末世论派进行坚决的抵制,帮助政府作好他们的转化工作。教会深知,这些狂热的行动不仅是反社会的,而且与中国的民风和文化完全背道而驰,只能引起绝大多数中国人的反感。中国人都讲中庸,不喜欢狂热,历来对宗教狂热特别厌恶,而且“中国人的头脑非常重视俗世生活,现世和现时,而很少关心历史和宇宙的终结”。前千禧年主义思想与中国文化反差太大,难以与一般的中国人相沟通,而“给社会发展和进步留有余地”的后千禧年主义则与当今社会的发展潮流较符合。

中国教会神学历来最薄弱的是教会学。正如陈泽民所说:一是由于以往“西方传教士工作的重点是放在扩张上,没有考虑建立一个作为‘基督的身体’的教会”;二是“在当前宗派已过的联合状

态下,以前的教会观和各宗派的教政都已逐步消失,在信众中失去影响。”因此“需要发展一个根据圣经的富有活力的而又可行的教会论”。1992年针对信徒迅速发展的局面,中国教会出台了《中国基督教各地教会试行规章制度》,对建立新的教会观作一尝试。尽管如此,中国教会进入了“宗派已过”的联合状态,在这方面是走在世界的前列的,有许多经验值得总结。

实际上,中国老一辈有民族气节的教会领袖、神学家早就根据中国文化素有主张“调和”、“求大同存小异”等特点,认为中国教会应该摆脱西方传教士给中国教会带来的宗派主义,走合一的道路才会有前途。例如贾玉铭早在1921年就说过:“中国人对于宗教素抱一种齐物观,如儒释道之教理,虽迥然有别,然终能调和,使合而一。此种调和性,对于中华基督教会前途不无关系”,并预言:“将来我主之羊‘归为一群’之实现,殆自我中国始,而以中国基督教会为合一的先声”。谢扶雅结合中国文化进而对如何实施教会合一的方法作了很好的阐述:“西方基督教受了西方排它性的暗示,致使各宗各派互相倾轧而不相容。中国儒家崇奉‘大同’,大同不等于统一(Unity)或一律(Uniformity),大同小异,深知‘大同’必与‘小异’相连。我们不以‘异’之‘小’而抹杀它,亦不以‘同’之‘大’而拿来吞没一切。”正是在这一文化背景下以及在中国特定的历史条件下,他们的教会合一的梦想在1958年得以实现,中国教会提前进入了“宗派主义之后”的时期。80至90年代,中国教会进一步弘扬老一辈神学家有关中国教会应走合一之路的思想并结合中国今天的实际,对走联合之路更加肯定。正如丁光训所言:“在中国,最初是把西方国家的许多宗派都搬了进来。但是,中国基督教的宗派历史毕竟是短的,宗派主义毕竟是西方的东西,中国信徒的宗派主义情绪并不高。这样,进入今天这‘宗派主义之后’的时期并不过于困难,尤其因为整个环境不利于许多大体相同的团体的分立。”而在其后的左倾路线中,特别是文化大革命中大量痛苦的

体验更增强了中国基督徒的团结合一的信念,体会到“团结是对福音的见证,团结是我们教会的力量源泉”。^①

正是从中国文化这一特点和中国教会的前途出发,今天的中国教会领导人非常珍视和强调保持这种教会的团结,反对重拉山头,搞分裂的做法。认为这样做是一种倒退,只会使原本就只占人口极少数的中国基督教会更加势单力薄,对中国教会只会带来危害。为了维系教会的团结,教会领导人特别注意“求大同存小异”。所谓“大同”就是指爱国爱教,各派都承认同属基督的一个身体,同被一个圣灵所感动;“小异”是指各派礼仪、礼拜时间或方式,所选经文等有所不同,正如丁光训所说:“为了保证团结好,我们有个信仰特点上和礼仪上互相尊重的方针。”为了照顾教会的团结,中国教会也付出了很大代价,例如,为了团结神学思想保守的信徒,包括那些“轻视甚至否定神学思维和神学教育的价值的人”,中国教会“在进行神学思考时不得不对某些问题暂时不多讲或不讲,免得引起争论”,“神学思维和表达的随意性受到一定的自我约束,如此便‘形成照顾有余而创新不足的情势’”,而且“团结得越多,神学上出的新意就越少,就越不敢随便”。但中国教会认为,“搞中国神学不是为了神学而神学,不是为了出个新奇让海外的对话者受惊”而是“甘愿‘谦卑自己,与中国信徒相认同,相交流,以他们的问题为自己的问题,以能帮助他们从原有的水平不勉强地提高为喜乐,脱离群众的惊人之言宁愿不说’”。

四、近年来中国基督教(新教)神学所做的努力

90年代中期以来,中国教会继承了80年代以来神学建设的成果,结合中国社会近年来改革开放力度的增强,出现的各种新情况、新问题,在神学建设上也有些新的建树。主要表现如下:

^① 阙宝平:《现代化对教会的挑战》,《基督教文化与现代化》,中国社会科学出版社,1996年。

(一)再次掀起新的“神学群众运动”。中国教会深知“要办好中国教会,搞好中国教会的神学建设是十分重要的,神学素养是提高教会信仰素质的关键。搞好中国教会神学建设不是一两个人的事情,而是靠全体神学工作者和对神学有兴趣的弟兄姐妹的共同努力。神学应是大众的,而不是书斋的,神学建设需要大家的共同参与”。50年代社会大变革时期的群众性自发的神学研讨使信徒的信仰素质提高了一大步。今天又处在一个社会转型时期,对教会和信徒提出许多新问题,急需从神学上去解决。经过了几十年的考验,中国教会已积累了较丰富的经验,有能力对此作出反应。随着改革开放的深入,西方文化对中国的影响增大,近年来愈来愈多的中国非基督徒知识分子对基督教神学也表现出极大的兴趣,他们翻译介绍了大量国外的神学著作,这也为群众性的神学讨论提供了一定的基础,由此,中国神学群众运动已见端倪。这点我们可从《金陵神学志》近年来所增加的期数和新作者的涌现,尤其是不少神学生的参与上可以看出。1993年《金陵神学志》开辟了“神学大家谈”专栏,促使更多的人关心神学建设。其讨论的内容丰富多采,有对中国神学建设的各种建议,也有对各类具体问题,如克隆、基督徒的婚姻家庭的讨论等等,可以说,所有问题都是与当代教会或社会有着密切联系。

(二)更加重视挖掘中国传统文化资源。对中国古代经典的关注也超过以往。以《金陵神学志》为例,1996~1997年共8期刊物,其中有关基督教与中国文化关系的文章就有十几篇。有些从中国传统的思维模式考虑中国基督教如何与之相适应;有些把基督教的一些教义与中国文化的某些方面加以比较找出它们相通或相似之处,也就是契合点,进而使神学处境化,如把老子的“道”与基督教的“道”作比较,说明两者有相通之处;有些则对吸收了中国古文化的早期中国基督教的神学思想,如对“生生神学”进行初探;还有些文章对中国神学的特点作了探索。几乎所有这些文章都是直接

大量引证中国古代经典,特别是《道德经》、《论语》,以及《易经》等。这与解放后至 90 年代初的中国教会神学相比有很大不同,从一个方面反映了神学处境化的深化。

(三)强调“加强自身建设,按‘三自’原则办好教会”。随着中国的改革开放,社会愈来愈崇尚物质主义,一切向钱看的思想在教会中也有所反映。教会内争权夺利,拉帮结派、妒贤嫉能等的情况时有发生。自 1959 年以来各宗派在“互相尊重”原则下进行联合礼拜,但近年来,随着国际交往的密切,在一些教会内,宗派意识变得愈来愈强烈。一些基要派人士在强调所谓“维护正统教义”的旗号下反对教会处境化,要把教会引向与社会相脱离的道路。不少人公开反对“三自”原则。正是在这种背景下,教会内的有识之士对中国教会的前途愈来愈担忧。如何加强教会自身的建设,在新的形势下,按“三自”的原则办好教会已成为今天中国教会最重要的事。近年来,教会内一批人在对中国教会的现状表现出忧虑的同时,就如何办好中国教会提出了许多严肃的思考与积极的建议。

1994 年根据全国基督教两会的精神,《金陵神学志》又开辟了“办好教会大家谈”专栏;《天风》也开辟了《治好教会大家谈》专题,先后刊登了一系列文章对如何“治好”教会进行群众性讨论。许多人强烈呼吁教会一定要以民主精神为原则加强内部管理,健全教政制度,提高教牧人员素质,反腐倡廉,选拔德才兼备的人为教会领导。一些人提出教会要治好,一定要提高信徒的教会意识和提高信徒的神学意识。绝大部分人都反对走宗派分裂的老路,不少人对联合的中国教会应采用哪种教会体制进行了深入的探讨。例如有人提出中国教会可走“地方自治,分层联合协调的道路,在管理上只要体现神主,各种模式都可用,使教会成为中国社会的一盏明灯”。这些讨论都为中国最薄弱的教会论增砖添瓦。

最近中国教会又对自传如何传的问题进行了深入探讨。所有的文章都肯定了教会所传的福音必须与当代中国社会密切结合。

有人提出要“面对中国社会,传出时代的信息”,传和好、爱的福音;要弘扬《圣经》中先进的伦理道德,参与中国精神文明建设,同时用基督教的上帝公义原则,对今天社会丑恶现象作出自己的回应。姚民权从哲学的高度对研究自传提出一套方法,认为研究自传就是要研究“如何既求得基督福音的个性与整个社会文化共性的统一,以及与其它各种特定文化形式(政治、经济等)间的共性统一。同时也要求得今日的福音信息(个性)与二千年正统教义(共性)的统一。”他认为,当今中国教会中不少人往往对基督教的个性能统一自如,但对整个社会的共性则生疏隔阂,必须改变这一状况。基督徒与社会的共性不仅在伦理道德方面存在,而且在“基督教与现实政治社会”方面也有共性。例如,今天政府肯定了我们是处在社会主义的初级阶段,那就表明“存在着经济不发达、社会不公正、民主法制不健全、高雅文化不普及等”,所以社会上就存在各种罪行,“抨击这些罪行不使其孳生完全符合爱国主义”;同样今天国际上的主流是“和平发展合作”,因此,“三自”的内容也不能像解放初那样“简单地灌输‘基督教是帝国主义的侵华工具’,要一直‘高举反帝的旗帜’”。

(四)逐渐填补空白,努力与国际接轨。中国教会经历了几十年与外界隔绝的局面,因此在神学思想上一直较保守,理论基础也较薄弱,信息落后,对国际上所关心的环境问题、女权问题、生命伦理学等问题在90年代以前几乎是一片空白。这种状况在近些年有所打破。结合中国文化和社 会问题论述环境和女权主义神学的文章也开始出现,如汪维藩先生的《人与大地》,是用中国文化(老子的《人法地》)结合圣经阐述的生态神学。彭雅倩的《中国妇女基督徒女性意识的觉醒》可视为一篇阐述中国妇女的女权神学。当然这些都仍属于初步的,与国外相比,在神学深度上还有待提高,但毕竟表明中国基督徒已在作这方面的努力。

总之,中国基督教(新教)教会神学目前仍处于较落后的状态,

要改变需要有一个过程,中国教会并不气馁,充满着希望,正在构建一个个的点,相信这些点多了就能构画出一条轨迹,到那时,中国就将产生自己的系统的本色神学了。

第六节 当代中国天主教本地化的努力^①

天主教在华的历史要比新教悠久,早在元代(公元13世纪,基督教第二次传入)就有传教士来华,主要在蒙古人中传教,因此随着元朝的灭亡而天主教在华的传教事业也消亡。明清之际先后有一批天主教传教士来华传教,其中以利玛窦为代表的耶稣会士曾为如何使天主教中国化,为中国人接受作了一番努力。他们不仅传播了当时较为先进的西方科学,而且十分尊重以儒学为主的中国文化,主动与一些中国士大夫结为朋友,对中国当时的尊孔祭祖的礼仪也予以承认。耶稣会士的这一做法不仅得到当时皇帝的青睐,而且使在华的天主教徒人数一度上升较快。但这种大好形势被罗马教廷所破坏,教皇坚持认为尊孔祭祖是偶像崇拜,决不允许中国基督徒从事这一活动。而在当时的中国社会,如不进行此类崇拜便被认为不是中国人。于是出于民族的尊严,康熙皇帝禁止了他原来颇有好感的基督教,致使基督教第三次传教失败。

鸦片战争之后,大批天主教传教士来华,这些人都坚持罗马教廷的僵硬路线,使中国天主教会成为在中国的罗马教会。尤其是当时中国属于法国的传教区,一些法国天主教传教士在华传教以一种殖民主义态度对待中国百姓,引起中国人的反感,遂导致一系列教案的发生,也引起了一些有爱国心的中国天主教徒的不满。20世纪以来,中国社会和世界形势发生很大的变化,在这种情况下,中国天主教内部的本色化呼声也日高,尽管天主教因受圣统制

^① 本节引文主要出自《中国天主教》(1983~1999),有关引文不再注明出处。

的影响对本色化的探讨不如新教活跃,但一些爱国信徒,如马相伯、英敛之等人以及一些热爱中国的外籍神职人员,如雷鸣远、汤作霖等都提倡中国天主教会本地化。例如1917年,为唤起中国教徒的民族意识,培养中国教会自己的人才,英敛之发表《劝学罪言》,对一些传教士的殖民主义蛮横态度进行批判,提出教会自立的要求,在教会内引起较大的反响。再如,雷鸣远神父支持天津人民在老西开问题上反对法国殖民主义的斗争,支持中国人废除保教权的要求,支持培养中国神职人员,提出“中国归中国人,中国人归基督”的主张。他的这些言行在中国天主教会中引起很大反响,得到许多爱国天主教徒的拥护。许多天主教徒还冲破保守的外籍神职人员的阻碍,投入爱国运动。例如1919年五四运动时,天津的爱国教徒发布了《为外交泣告教中人书》,指出法国利用保教权侵略中国的事实,要求取消法国在华的保教权。这一行动得到上海等地爱国教徒的支持。在大革命时期,不少天主教徒也表示对革命的支持和要求取缔不平等条约,显示了他们的民族认同感。一些有民族气节的教徒对中国天主教会控制在外国传教士手中深表不满。

1919年罗马教廷顺应时势的要求,教皇本笃十五世发布了《夫至大》通谕,强调传教区教会应本地化,批评了一些西方传教士将传教区作为自己的私有财产,不许他人插手的做法,并提出每个民族理应有自己的神职人员,应着重培养本地的神职人员等等。此通谕却遭到把持中国教区的法国传教士的抵制。他们试图对中国教士封锁消息,当马相伯得知后立即着手将此通谕译成中文,并与英敛之两人出资印刷,散发各地,打破了法国人的封锁。1922年教皇庇护十一世派刚恒毅任宗座代表,来华推行《夫至大》通谕。刚恒毅对中国天主教原有的传教情况也表不满,他在以后的回忆录中写道:“从前的传教方法与现在的不同之处,可归纳为三大类:一、第四世纪的教会,为当地政府所承认,也受其协助而巩固确立;

二、举行礼仪时用当地通行的文字；三、主教和神职人员一般都是本地人……但我们在中国的传教工作，却与从前传教工作，采取完全不同的方式：基督教受人反对，尤其是因为它被中国人视为一种‘洋教’，使人背弃自己的祖国，而且还被人用来作为政治侵略的工具。此外，不幸再加上礼仪的争论，可怖的教难，各国政府保教等事件。”正是他较公正地看到了中国教会存在的状况，因此积极推行《夫至大》通谕。在拥护本地化的信徒和神职人员的支持下，他向教廷推荐了6名中国主教人选，1926年他们被正式祝圣。在此基础上，1946年罗马教廷又进而正式宣布中国教会成立圣统制，这是中国天主教会朝向本地化的一个小小的起步。但这种本地化的推动力似乎主要来自教廷的决定，基本上是靠外在力量，很不彻底。实际上，直到1949年，大陆解放前夕，中国天主教会仍然主要由外国传教士把持，137个教区中，中国主教只有29人，20个总主教区中中国总主教人数只有3位，而且多数主教的教区都在一些偏远的地区，因此没有而且也不可能对中国教会本色化问题进行深入探讨。

1949年中国的革命对天主教会冲击很大，一是由于圣统制，当时在华的外国传教士势力十分强大，出于对共产主义的敌视，他们大肆宣传“有神与无神势不两立”、“不能与共产党合作”、“私有制是天主赋予人的天性”、“不能拥护社会主义”、“不能接受土地改革”，而且要信徒对新中国的成就采取不听、不看、不讲，并且不准他们参加人民政府领导下的任何活动与组织，包括参军、参干、参加妇联、青联、工会等等。在他们的鼓动下，许多中国神职人员和中国信徒十分迷惘，是做爱国的好公民，还是做一个虔诚的罗马天主教徒成为一个非此即彼的完全对立的问题。不少人在教会鼓动下，对新中国和共产党采取敌视态度，由此天主教被广大中国人民视为帝国主义的侵略工具，信徒则被视为“二鬼子”、“落后分子”。针对这种情况，人民政府对天主教会采取了一系列措施，从驱逐外

国传教士,到肃清天主教会内的反革命,包括肃清龚品梅反革命集团运动等。在这种形势下,摆在中国天主教会面前的一个重要问题就是,教会如跟不上形势和社会的发展,继续与共产党和人民政府的路线作对就只有自取灭亡,那就存在着生存危机。“幸而教会中尚有有识之士,在危急中挺身而出,收拾残局,放弃了自取灭亡,对抗共产党和人民政府的路线,采取了忠于祖国和人民,爱国守法、与共产党对话的方针,领导教友走独立自主、自办教会的道路,从而拯救和保存了中国教会。”

中国天主教会解放后遇到的首要问题是如何摆脱罗马教廷对中国教会的控制,爱国守法,走独立自主,自办教会之路,以便适应新的社会处境。在形势的逼迫下,四川王良佐神父与一些四川爱国教徒首先于1950年11月29日发表了《天主教自立革新宣言》。在政府及爱国教徒支持下,1957年成立了全国性组织——中国天主教爱国会,正式宣布割断与罗马教廷的政治、经济上的联系。尽管如此,中国教会最初在教义教规上还是愿意保持与教廷的关系,在通过的决议上仍写了“在当信当行的教义教规上服从教宗”。1957年中国天主教会为解决大多数教区中主教出缺的情况(145个教区中有120个教区主教出缺),自选了数名主教,在祝圣前曾先后两次发电请示梵蒂冈,不幸的是遭到教廷的严厉斥责,教皇庇护十二世声称,凡胆敢擅自祝圣者,将受开除教籍的处罚。在这种情况下中国教会被迫在组织上走上了完全独立自主的道路,实行自选自圣主教。在采取这些措施的同时,强调爱国和各地方教会(各国教会)的独立自主性成为解放后中国天主教会一个重要的神学内容,也成为具有中国特色的神学,即本色化神学的重要内容。

中国天主教主教金鲁贤1987年在西德的讲演中谈及中国天主教的历史,“从中国天主教的这段历史,我们学习到三件事:一、教会必须植根在每个民族及其文化中,信仰必须深人民间,必须与

人民的命运生死与共。二、所有牧灵工作,须以本位化为基本的原则。三、教会必须扬弃殖民势力而独立,并实现地方教会的自治。”^① 爱国会副主席刘柏年也曾对历史上(包括五六十年代)中国天主教会吸取的经验教训作了很好的总结,这些与教会的本色化都有密切的关系。他说:“经验教训是:1.应遵循基督的圣训和宗徒们传教‘为一切人成为一切人’的精神,尊重并结合中国的国情民俗和文化道德,使之中国化本地化。2.要向广大人们传福音,使福音的种子扎根于人们中,而不是靠当时的统治者上层人物;要培养和依靠当地的神职人员,在本国的主教领导下开展传教工作。3.‘责撒肋(凯撒)的归责撒肋,天主的归天主’。政教要分开,传教人员不能依仗政治势力和世俗权势的庇护享有治外法权,更不应为某国的政治服务和为侵略势力效劳,而应‘一心一意为福音信仰共同奋斗’。4.国家的命运、人们的命运和本国教会的命运是息息相关的,国家变为半殖民地,教会必然也处于半殖民地,人们遭受了浩劫,信天主教的人也同样遭受迫害,所以教会必须教育信徒不仅要和广大人民在一起,爱祖国、维护祖国的尊严和利益,而且要起光和盐的作用,以天主子民应有的善言善行,为主作证,才能引羊入栈,广扬圣教。”正是这些历史教训,坚定了中国天主教为教会本地化而努力。可惜的是自50年代末开始直到文化大革命结束,由于极左路线的干扰,使教会所重视的是组织上切断与外国的一切联系并在教会自治这方面下功夫,但难以在神学思想的本色化上做更多的工作。直到80年代改革开放后,中国天主教会才有机会进行这方面的思考。

80年代,中国实行了改革开放政策。1980年中国天主教会成立了教务委员会和主教团,加强了与国外教会的联系和本身的神学建设。中国天主教对如何在神学上本色化日益关注,对爱国爱

^① 《神学论丛》(台),第73期,第431页。

教独立自主自办教会的方针从神学上进行各种论证。

对爱国爱教的论证,中国天主教会主要从三方面进行。一是从中国历史层面上。许多中国天主教徒和神学家都用大量无可争辩的事实阐明了在半殖民地半封建的中国,中国人民和广大教徒都备受帝国主义的欺压,由外国人控制的中国天主教会因此也成为殖民主义者把持的工具,中国神职人员在教会中始终处于无权的二等公民地位,只有到了新中国,中国人民才扬眉吐气,中国教会才走上了真正不为殖民主义所控制,走上了独立自主自办教会的道路。因此无论是从全体中国人民利益来看,还是从教会历史来看,每个教徒都与国家的命运休戚与共,正如爱国会副主席刘柏年在对中国天主教历史经验教训作的四点总结中所指出的那样(见上文)。

二是从圣经教义上论证爱国与爱教并不矛盾,是一致的。涂世华主教说:“无论是爱主爱人,还是爱国爱教,基本上是一致的。建设社会主义新中国,与我们教会和每一个基督徒所追求的现世目的,实现‘正义和平与圣神内的喜乐’的‘天国’,以及建树我们未来的‘新天新地’的末世目的,基本上是一致的。因为中国人民在共产党领导下,其目的正是要为广大人民群众解除苦难,扶弱济贫,为我国的劳苦大众建设一个‘正义和平与幸福康乐的新社会’,其大方向与我们基督徒所要建树的‘天主之国’不谋而合”。这里涂主教是用社会主义要实现的现世目标与天主教所追求的天国的末世目的基本是一致来论证爱国爱教的一致性。

中国天主教会从圣经教义上另一个论证爱国爱教的神学思想是基于爱国是天主的诫命,其中包括要服从政府的诫命;还有人提出“中国教会要适应中国的国情和社会制度,要热爱新中国,因为‘一切权柄都是来自天主,谁反抗权柄就是反抗天主’(《罗》13:1-3),爱国是天主的诫命”。中国天主教爱国会于1983年举行的第三届委员会第二次会议和中国天主教教务委员会第一届第二次会

议作出的决议也指出：“爱国是天主诫命，也是公民天职。我们热爱祖国，热爱党、热爱社会主义，是互相联系，不可分割的”。又说：“教会是以基督为首的妙身，也是我们神长教友这些肢体组成的为基督所圣化的大家庭。敬爱天主，热爱教会，是我们神长教友的本分。天主十诫的总纲——上爱天主，下爱众人，就是我们爱教的根本准则。而下爱众人，又是上爱天主的具体表现。如果我们不为人民大众谋福利，不爱人民大众的社会主义祖国，又怎么能谈得上爱主和爱教呢？圣若望宗徒说：‘假如有人说我爱天主，但他却恼恨自己的弟兄，便是撒谎的；因为那不爱自己所看见的弟兄的，就不能爱自己所看不见的天主’（《若一》4：20）所以我们必须以遵守天主规诫、热爱人民、热爱祖国的实际行动，为我们爱主爱教的善念作证。这里完全证明，热爱人民的祖国，与热爱天主的教会，是完全一致的。过去那种以宗教信仰为借口，恶意制造‘爱国爱教有矛盾’，以及‘教友不能拥护共产党’的谬论，唆使我们神长教友反对社会主义新中国，挑拨我们神长与党和政府之间的团结的政治阴谋，早已被彻底粉碎。”吴北辰就这点提出了更明确的神学思想：“主耶稣教训我们说：‘你要全心、全灵、全意爱你的主、天主。这是最大的，也是第一条命令。第二条和第一条是相似的，就是你应该爱人，如同爱你自己一样。’（《玛》20：37）耶稣这么说了，也这么做了，为了爱世人，他奉献了生命……谁以爱天主的心去爱人，才能与天主相通，他对天主的爱才是真实的，‘因为谁爱别人，就满全了法律’（《罗》13：8）而爱国是爱人的延伸，是更大、更广博的爱人；爱国就是与自己的同胞同呼吸共命运；就是守法遵诫；就是维护正义；就是服务于人，造福社会。”

从圣经教义论证上的还有一个方法是阐述耶稣本人和圣经中许多先知都是爱国者，以表明爱国爱教的一致性。“耶稣基督在其三年的传扬天主神国及其福音的过程中，到处施行灵迹，治病救人，扶危济困，给水深火热之中的犹太人民带来了复兴的希望……

耶稣在传扬天主神国的同时,也无比关心人民的疾苦,而对处于社会底层的劳苦大众更为同情……耶稣基督在其受难的前夕,哀叹耶路撒冷京城将遭到的毁灭时说‘耶路撒冷!耶路撒冷!你常残杀先知……我多少次愿意聚集你的子女,像母鸡聚集自己的幼雏在翅膀底下,你却不愿意。看吧!你们的房屋将给你们留下一片荒凉,因为我告诉你们:自今以后,你们断不能再看到我,直到你们说,因上主之名而来的当受赞颂!’(《玛》23:37-39)这一就义之前的沉痛预告,充分表达了耶稣对自己的人民和祖国的无比深情。”

三是从中国天主教自身在中国的发展考虑也必须爱国:“爱国与爱教从来就是统一的、相通的、相辅相成的,也是并生的,而且在特定的历史条件下爱国应先于重于爱教。古人云‘皮之不存,毛将焉附。’讲的就是没有国家,教会又从何说起;要办好教会,必须有一个强盛的国家;教会办好了,教会是爱国的,教友是守法的,对社会的进步与发展有贡献才会得到政府和人民的信任和尊重,教会的事情也就好办了;教会的进步也会促进社会的稳定和发展。”

对独立自主自办教会的论证,中国教会也是从三方面进行。一是从遵循基督圣训和宗徒传统,着重从圣经和初期教会中找依据。根据中国天主教爱国会于1983年举行的第三届委员会第二次会议和中国天主教教务委员会第一届第二次会议作出的“关于中国天主教坚持走独立自主自办教会道路的决议”指出:“教会独立自主的主权,是天主直接赋予的。吾主耶稣曾亲自将训海万民、施行圣事、管理教会的全部权力交给宗徒们,宗徒们遵照耶稣嘱咐,在领受天主圣神后,分赴各地传播福音,建立教会,又各自选拔自己的继位人治理教会。各地教会的继位人具有直接来自天主的对当地教会实行司训、司牧、司祭的权柄,他们之间的地位是平等的,权力是相同的。圣保禄宗徒说:‘你们各自声称我是属保禄的,我是属阿波罗的,我是属盖法的,我是属基督的。基督被分裂了吗?难道你们受洗是归于保禄的名下吗?’各地教会在天主圣神的

指引下,将基督的真理融合于本地区本民族的特点,奉行主旨,为普世基督的教会增添光芒,这就充分说明各地教会既统一于基督福音的真理,而又各自保持其独立自主的权力,这就是吾主耶稣亲自制定的教会的方向和道路”。“以主教为首的地方教会有独立自主自办教会之权。这就是中国天主教坚持走独立自主自办教会道路的神学依据。强调早期教会宗徒之间不存在谁服从谁,谁管理谁,各地教会都是平等的,而中国教会是基督奥身的一部分,在天主圣神指引下,把基督的真理融合于本地区、本民族的特点,奉行主旨,为普世基督的教会增添光芒。”

二是从教会是圣事、奥迹以及天主圣三的层面上论证。金鲁贤在探索普世教会与地方教会的关系中讲到“普世教会是一个抽象的名称,教会具体存在于各个个别教会中。”“整体教会全部地、完整地、什么也不缺的存在于每个个别教会中。‘只有一个主、一个信德、一个洗礼;只有一个天主和众人之父;他超越众人,贯通众人,且在众人之内’(《弗》4:5-6)。”他又以教会是圣事、是奥迹来论证:“我们在献祭时,把奥斯底亚祝圣为耶稣圣体,一个大奥斯底亚,一个耶稣圣体,神父把它一分为三,每一份都拥有全部的、整个的耶稣圣体,不缺什么。一个圣体化成十个,十个都是耶稣圣体……这是奥迹,圣体圣事的奥迹。教会也如此,各教会合起来是一个整体教会,分散着,也各个是整体教会。”他还从天主圣三上论证:“我们是天主圣三的肖像,我们教会更是天主圣三的肖像;天主圣三三位一体,每一位都是天主,不缺任何天主性,天主性完整地、全部地、不缺什么地在每位中,三位合成一个天主。‘论信钦其各一,论体钦其无二,论荣钦其均平’……地方教会与整体教会间的关系不应像圣三吗?既然各教会之间的关系应反映出天主圣三之间的关系,是不是应该突出相互之间的爱,而不突出权与势吗?从爱出发传教,帮助当地教友建设自己的教会,决不可几百年之久不让当地人当领导。应效法宗徒们到处宣讲,成立了一个地方教会

后就去别处,不霸占它。”他还讲到耶稣创立的教会是天主的新子民,不同于旧约中的子民。每到一地就要与当地的民族文化相结合,丰富自己的内容,教会于其多元化中完善自己。中国天主教是与中国文化结合的教会,与其它地方教会的关系是完全平等的,是在这平等基础上的共融,“共同分享天主的救恩,互相尊重,互相爱护,互相帮助……别地方的教会没有权利不信任他们,无权粗暴干涉,更不能以权势欺侮和压到其它教会。”^①

三是从分析中国国情出发,认为中国是一个社会主义国家,宗教信仰要在宪法和法律允许的范围内进行;中国是多民族、多宗教国家,信教的人在全国总人口比例并不大,要在求大同存小异的基础上互相尊重;中国是一个奉行独立自主政策的国家,中国教会事务只能根据中国国情,由中国神职人员自己来办;中国是一个民风纯朴讲实际的国家,教友热心虔诚、爱教会、爱国家。正是基于这些分析,认为要开创独立自主自办教会的新局面。

为了使中国天主教会能在社会主义的中国得以生存发展,中国天主教会自80年代中起就围绕着如何与社会主义社会相适应问题作了许多探讨。刘明廉在《宗教与社会主义相适应是中国天主教求生存与发展的内在要求》一文中提出当前与社会主义社会相适应的政治基础是爱国和社会主义,走独立自主自办教会的道路,坚持四个维护,即维护法律尊严、维护人民利益、维护民族团结、维护国家统一;动员广大教友为两个文明作贡献;提高教会管理能力,建立符合国情的教会管理体制等等。

与此相适应问题的讨论也在天主教会的神学探讨中进行。例如范良佐对神学为什么“必须起到协调信仰与当地文化的作用和为什么神学落后于时代时不能促使信仰与当地文化相协调了就会成为人们的绊脚石,禁锢人们头脑的思想监狱,绑架基督福音与教

^① 《天主教研究资料汇编》,第3期,1986年。

会的罪魁祸首”等等问题进行了认真的思考,认为无论从中国还是从世界基督教历史上都得到证明,如果教会的神学“能促使信仰与各时代、各地区、各民族的文化相适应和相协调而使教会能万古常新,传到普世;如果坚持一时代、一地区、一民族的神学思想不变,那么我们的信仰就不可能传到普世,我们的教会也早已消亡。”同样中国天主教在解放初,由于神学仍被坚持欧洲殖民主义的人把持,使中国教徒站到中国人民的对立面,幸亏中国神职人员和教徒“根据福音和宗徒书信上的教训,逐步提出了适应时代和协调社会主义制度和拥护无产阶级政权的神学思想,发扬爱国主义精神,遵纪守法,投入祖国的各项建设事业,作出了成绩,才逐步改变了人们对天主教的想法,恢复了天主教的名誉”。对于天主教会内出现的地下教会分裂现象,他们不进爱国主教神父管理的教堂,不接受他们举行的弥撒和圣礼,范良佐认为这是受殖民主义和资本主义思想流毒的禁锢,是受外国来的某种神学思想影响,“把我们耶稣基督的教会分成为什么罗马教会和爱国教会,好似耶稣基督的教会不是属于基督的而是属于罗马的,而且是不应该爱国的”,在这种神学思想的指导下,他们把教会分裂了,把耶稣基督和基督的圣事都分裂了,这是“非常愚蠢的,是不合福音原则的,是自欺欺人的;因为天主是全人类的天主,它决不拒绝归向它、恭敬它的任何人。耶稣基督也是全人类的救主,它也决不拒绝真心信仰它、热心事奉它的任何人。耶稣基督建立的圣事,只要有神权的人,按耶稣的意旨,用耶稣的名义和规定的礼仪施行的,都是神圣的,有效的,都能获得圣事的恩宠的。可是这种正确的神学反被置于脑后,而那些荒谬的神学却顽固地禁锢着人们的头脑,这不是成了绑架了基督福音和教会了吗?”。对中国天主教神学的发展方向,范良佐提出社会主义的文化思想有许多与天主教教义和伦理法则是相适应的和协调的,如主张和平正义,反对剥削压迫、贪污腐化,宣扬公正廉洁,社会公德,为人民服务等。他强调天主教如何与社会主

义社会相协调的问题是关系到教会前途的问题,如协调得好教会就兴旺,否则就衰亡,而要使神学与社会主义文化和思想相适应和协调的原则是求大同,存小异。大同的要一致,如作为公民,天主教徒要遵纪守法,投入国家建设,关怀国家安危等,即尽到一个公民当尽的职责。在这前提下个人信仰要得到尊重,这就是存小异,我国的宗教信仰自由政策,对信仰者来说,就是求大同存小异的政策。这一原则也适用于对其他各派宗教,以及对天主教内部。爱国遵纪守法是根本的大同,“此外都信仰一个天主、信奉的一个基督、领受的是一个圣神,接受的是一个福音、一个洗礼、一样的圣事,进的是一个基督的教会,这是我们信仰上的大同,是应该团结一致的基础,因为这是属于信仰上的根本原则,至于那些历史上形成的或人为的法则,不属于信仰范畴的事……就是我们的小异。”

为与社会主义社会相适应,中国天主教会必须对罗马教廷在教务上对我国教会的干预进行抵制。1983年中国天主教爱国会第三届委员会第二次会议上宗怀德主教的报告中提到,教皇约翰保罗二世上任不久就向我国教会散发《将以下权力及特权颁给居留在中国大陆的神父及教友》,制造中国教会分裂;1981年又不经中国教会同意任命邓以明为广州主教;1982年又是把中国教会说成是处在“教难”中,把3月21日定为“中国教难祈祷日”。这些都遭到中国天主教爱国会的拒绝和谴责,进一步表明中国教会独立自主的决心。

除了爱国爱教、独立自主自办教会的内容外,中国天主教的神学自80年代以来最大的篇幅是围绕着耶稣基督的内容。尤其是80年代至90年代初论述得最多的是基督的受难与复活,这一方面体现了中国文化中的重人性的一面,也与中国天主教的处境分不开,尤其反映了天主教在经历了文化大革命等苦难以后获得新生的欢乐。宗怀德主教在《庆贺耶稣复活》一文中讲到:“‘基督必须先受苦难,然后才进入光荣’(《路》24:26)。这是我们至高无上

的善牧和导师——耶稣基督在世时,以自己的言行和生活,向我们提示出了这样一条走向光荣幸福的稳妥道路:先苦后甜,欲享荣福,须先受苦。这是耶稣基督的生活写照,也是救主留给我们的处世哲学”。他还在《光荣十字圣架》一文中说:“人生是一个不断奋斗的历程,也是一个背十字架的过程……这些看来似乎不好的事情,只要我们依赖天主圣宠的助佑,承行主旨和顺听主命,甘心忍受,正确对待,努力克服,都是行善修德立功的好机会,都能有超性的价值。”这些神学对曾受到不公正待遇的信徒都是很好的教导。此外在论述这一主题时中国天主教特别强调基督徒要与基督一同复活,这一标志是“听从圣子基督的训诲,时常更新自己的思想、生活与言行,勇于改恶从善,以新的精神和新的姿态,敬主爱人,立身处事”,实际上就是要以基督教的道德规范信徒。90年代以来在论述耶稣的主题中更突出了要发扬耶稣的爱心、扬善避恶、为社会做好事的内容。这与中国社会开放,人的道德观念日益下降有关。

除了对基督的阐述外,另一个较多论述的神学主题是圣母,这与中国人突出人本主义的文化传统也有直接关系。圣母作为完全的人性的体现,最易为广大的中国信众所接受。在对圣母的阐述中不仅突出圣母的作为人与基督之间的中保作用,而且认为“从圣母升天的事迹上,我们看到一个得救的人性的光华美丽……圣母荣召升天启示我们:人人可以像她一样,赖耶稣的救恩而恢复人性原始本有的美丽,并分享基督永恒的生命。”这里反映了对人性所持的肯定态度。中国天主教会还十分注重恭敬圣母要效法圣母的美德懿表,认为“圣母圣德超群,诸德全备。她是圣教会的楷模,教友生活的典范。她有坚固的信德,坚定的望德,真挚的爱德,虚怀若谷的谦逊与服从,热切的祈祷等。她纯洁无罪。圣母的各种圣德美表,无不登峰造极,实堪作我们修德成圣,善度教友生活的懿范。”这实际上是把圣母作为道德的化身,要教徒学习。这也反映了中国教会重道德伦理的特点。

中国教会还特别注重以耶稣教导着手,发扬基督徒爱心,多做善功,提出“荣主益人,服务人群”的口号,这一方面发扬了天主教会善功得救的教义思想,另一方面也发扬了教会宗教道德,使中国天主教更能得到社会的认同。

教会提倡教徒以爱心服务社会,其神学依据是天主就是爱,是纯正之爱的最高典范,耶稣的一生就是服务和奉献的一生,作为分享了天主救恩的分施者——教徒就应以爱还爱,争取作盐作光,关心服务社会。基督徒追求永生的末世使命与造福社会的现世使命并不矛盾,“一个基督徒为他人的现世或末世幸福服务,都是在分施天主的救恩,都是在为福音作见证,以实际行动拓展天主的神国。”

90年代以来中国天主教会开始注重中国传统文化的研究。

这一方面从中国天主教自身建设上考虑,因为“我国有着五千年的悠久文明历史,其优秀文化传统浩如烟海,多如繁星……到处闪耀着智慧的光芒与真理的曙光”,中国天主教加强对传统文化研究“有利于在我国传播福音,有利于建立真正完善的地方教会,同时有利于地方神学的发展,达到教会和民族文化的融合,使其更加丰富。同时加强对这方面研究也有其现实意义:“对于教会自身发扬我国的优良文化传统,抵制现代社会中的种种恶习,效法基督爱人精神,自觉维护社会稳定,必将起到积极推动作用。”

一些中国天主教神学家也开始注意从中国古代圣贤中发掘其神学思想,在这方面做的较多的是王寒松神父,他对孔子、老子、列子等神学思想进行了一系列研究,肯定孔子认为神是可知的,认识到天主是冥冥中的主宰,而且讲天命,这些与天主教神学有许多相通之处。而老子神学中的对道的理解则与天主教的圣三一神学是一致的。他还研究了中国古人对“天”的认识,分析了《易经·乾卦》中所讲的天四德——元、亨、利、贞可以说明天主是万物之始、是全善、全知、全能的。他还认为中国古代理学家找到了一条到达天

主的坦途。这些人所说的“理”中最高就是天主。在讲述天主临在中运用了中国人天人合一的思想,认为藉耶稣的救恩,实现真正的人天合一。

在对教徒进行道德教育中,中国天主教会一方面用圣经中的话,另一方面也注意采用传统的中国道德。例如吴北辰撰文指出,随着改革开放,中国教会“面对赤裸裸的物质主义、拜金主义和个人主义的挑战”,怎样在中国这个迅速变化的国家里,用福音将天主教教友教育好?为此教会一方面从圣经教导,如耶稣曾说过“人纵然赚得了全世界,却赔上了自己的灵魂,为他有什么益处呢?”(《玛》16:26),圣保禄也指出“贪爱钱财乃是万恶之源”等教导教徒;另一方面,用中国传统道德价值观教育教徒,“对于中国天主教教友来说,保持和发扬基督徒讲道德、正直以及服务于人的精神品德,也正与我们中华民族所珍视的道德价值观相符合……两千多年前的孔子就说过,当义利统一、一致时,是可取的;只有利而无义,君子不为。”他还引证了《论语》,认为这个观点现在仍有积极意义。

中国天主教会在引导教徒关注个人道德的同时十分注意引导教徒关心社会,不仅从宗教道德角度还从神学的高度论证道德与关心社会的关系,引导信徒积极参预社会,为社会主义精神文明作贡献。中国天主教会主教团和爱国会于1996年12月向教徒发出号召,要用宗教道德,要“遵循天主十诫,‘爱人如己’和‘你们要为主的缘故服从人立的一切制度’(伯前2:13),高举‘爱国爱教,团结进步’的旗帜,身体力行,坚持不懈地为社会主义精神文明建设善尽本分,建功立业”。

教会从神学上分析个人道德完善与关心社会的关系,阐明天主教信仰中的超性道德——信、望、爱,与本性道德——以十诫为总纲,以智、义、勇、节为特征的自然道德律之间的关系,批判了一些人把道德视为抽象的理论说教,或只是基督徒个体为纯洁信仰

单纯地同信仰发生责任和义务,而对他人,对社会群体,对人类生活不发生道德责任和义务关系的错误思想,指出“基督所赋给我们的道德责任和义务的本意,是从信仰的超性之德出发的。也就是说,对一个人的责任和义务不是为了满足自己的需要……主要在于启迪我们对于自私及个人动机的超越,而对整个人类则有一种专注的、深刻的归属感和真情实意的责任心。”认为“个人完善因着信仰基督并在基督高尚的道德规范中得以真正实现,进而,以个人完善促使人类的精神世界和物质世界走向完善”。

90年代中国天主教会加强了对如何使天主教会神学本色化问题的研讨,认为这是“教会在中国的根本出路和方向。教会必须使他的形式和精神浸渗入中国文化和礼俗习惯中,与之打成一片”,提出“中国教会与新的历史时期应努力负起服务社会、改造社会的神圣使命……彻底洗刷由不平等条约时期所造成的污点,纠正国人对教会‘洋教’的错误看法”。^①上海教区光启社开展对徐光启等人的思想研究来探讨中国天主教会本色化问题。肯定了徐光启以耶补儒的做法。还有些教区召开了有关神学本色化的研讨会,如江苏省天主教两会于1995年11月召开了青年神父神学研讨会,与会者共递交12篇论文,内容均围绕着神学本色化问题进行,论文有《今日中国天主教的价值取向》、《当今中国天主教的自身建设》、《中国天主教的本地化》、《教会道德与社会主义精神文明建设》、《从圣经、“梵二”精神和中国天主教的历史发展轨迹,谈今日教会同社会主义社会相适应》等等。强调通过本色化加强教会的自身建设,在今天的中国社会中发挥作盐作光的作用。近两年来,为了提高中国教会神学理论,主教团神学研究中心出版了内部刊物《神学研究》,对教会如何与社会主义社会相适应等问题结合神学进行深入探讨。

^① “中国开展传教运动的若干分析”,《鼎》,1995,12,第37页。

针对出现地下教会分裂情况(1988年在陕西筹组的由一些所谓忠于教皇的主教和神父组成的非法主教团后这种情况更为严重),中国天主教会一方面指出地下教会在神学思想上的错误,尤其是对地下教会的主教范学淹的所谓“十三条”进行了批驳,而对广大地下教会的信徒从神学上进行阐明地上教会的至公至圣性。为表明中国天主教会与世界天主教会的一致,90年代中国教会积极参加罗马教会的有关活动,如1995年中国天主教派天主教青年代表团赴马尼拉参加天主教举行的第十届普世青年节大会,并与世界各国的枢机主教和神父一同参与教皇约翰保罗二世主祭的共祭弥撒。再如中国天主教会积极响应教皇提出为迎接第三个千禧年将1997年订为基督年,1998年为圣神年,1999年为圣父年。《中国天主教》杂志配合此主题,发表了一系列的神学文章。这种做法实际上也是针对目前国内存在的地下教会攻击公开教会为“裂教”的一个很好的回击。

近些年来中国教会一些人结合中国文化提出教会修好神学,叶生提出“以耶稣为中心,以中国传统文化道德相配合和奉献牺牲精神相结合”^①,论证耶稣是天人的中保,要人彼此相爱,救恩的中心是关心人的需要和福利,而不是过分强调律法,而且强调要以耶稣牺牲自己的精神去修好。褚汉雨在《妥善准备,迈向圣年两千》一文中也提出“修和”,他说:“今天,面对历史上的种种不幸,教会应以谦卑态度,向生命之主和分离的弟兄们忏悔,以求得天主的赦免和弟兄们的宽恕。为达成这一目的,要捐弃前嫌,以基督所怀的爱进行交谈与合作,彼此接纳,并从对方身上发现真理的财富,用以补充丰富自己的缺乏。更重要的是要加强祈祷,恒心呼求圣神,恳求他赐给所有基督徒修和共融的恩宠……一方面效法圣经中的荡子,当认识到自己的错误时,马上回归父亲家中,求父宽恕;另一

^① 叶生:“中国教会的修好——文化和神修反省”,《鼎》,1996,4,第18页。

方面,真诚地自我牺牲,谦虚、良善、为人群服务,并以慷慨的友爱对待他人。”这种修和神学也许在日后能对消除教会分裂起些作用。

随着中国对外开放步伐的加大,中国教会的国际交往日益增多,对梵二会议以来国际天主教的改革和变化有了更多的了解。梵二会议是天主教于1962~1965年召开的世界主教大会,是天主教为与现代化社会相适应而召开的一次会议。它对天主教的教义神学、礼仪等各方面作了全面的革新,并改变了以往对共产主义的僵硬敌视的做法,提出与之积极对话的策略。正因如此,在这次会议之后,教廷不再称中国天主教为“裂教”,教皇还在不少场合表示愿与中国政府恢复接触,号召中国天主教与世界天主教共融。但这些改变在六七十年代较为封闭的中国是不太了解的,因此中国天主教在神学思想上基本还持守以往的旧传统,较为保守。与现代世界天主教的神学思想拉大了距离,这不利于中国天主教会在国际上的整体形象,由此中国教会在90年代以来加大了对梵二会议各种改革的介绍,并加大了礼仪改革的力度,特别是在行弥撒礼时,采用本国语言,不再用拉丁语,而且使广大信徒能直接阅读到较好的中文版天主教圣经——思高本圣经,这些对提高信徒对信仰的理解大有裨益。刘志国在《要以新的礼仪精神参与感恩祭》一文中,阐述了不仅要以本国语言举行弥撒,而且要除去过去那种不必要的负罪感,怀着感恩的欢乐之心参加感恩祭。这实际上更体现中国的传统文化。

由于教廷基本上对我国天主教会采取了较为灵活的态度,尤其是90年代以来对地上和地下教会的态度上尽量采取折衷的立场,号召合一,不要分裂,实际上承认中国地上教会是世界天主教会的一部分。中国主教团也改变了以往被迫采取的与梵蒂冈断绝一切来往的做法,不仅主动参加世界天主教举行的一些活动,而且在坚持独立自主自办教会的基础上对某些解释作了些调整。例如

对是否承认教皇首席权的问题,我国天主教会基本采用了梵二会议上的提法。涂世华在1990年《论地方教会独立自主》一文中说:“有人认为,肯定了地方教会以主教为首的独立自主自办的权利,就会否定教皇在普世教会中的首席权,这是一种误解。之所以产生这种误解,是因为他们片面地强调了教皇的首席权,以至与主教集体的普世教会管理权分割开来,而且相互对立起来了,这是错误的。梵二会议对教皇首席权和主教集体管理普世教会的权力这两个问题都摆到了比较适当的位置上。它着重阐明了主教集体中各个主教之间的伙伴关系。这个主教集体以教皇为首,同时主教会集体中的所有成员,包括教皇在内,又都是伙伴。在此基础上,教会宪章“万民之光”第22节指出:‘由于主的规定,圣伯多禄及其他宗徒们组成一个宗徒团长,基于同等的理由,继承伯多禄的罗马教宗和继承宗徒们的主教们,彼此也连结在一起……他们与罗马主教之间,经常在统一、爱德及和睦的联系之下;同样地,他们召集会议,衡量大家的意见,对重要问题做共同的决定,这些都说明主教圣秩的集体性质;历代的大公会议也清楚地证实了这一点’。”

这一变化也可从1998年1月中国天主教召开第六届全国代表大会上反映出来。会上傅铁山主教代表教会作了《爱国爱教,坚定信德,努力办好教会迎接新世纪的到来》的报告,对中国教会的过去作了历史回顾。他一方面仍继续强调爱国,认为“四十年过去了……中国天主教早已不再是帝国主义的侵略工具和人们心目中的‘洋教’,而成为中国神长教友自办的宗教事业。中国天主教的面貌产生的这一历史性转变,究其原因,就是因为我们始终着眼于福传事业,始终高举了爱国爱教的伟大旗帜”。他还谈到“爱国爱教都是天主的诫命,”“对中国天主教而言,爱国爱教也体现了中国教会的形象,它决定了中国教会在国家、社会中的地位 and 影响”。另一方面他对中国天主教的独立自主自办教会的特定涵义作了解释:“它是指在政治、经济和教会事务方面,而不是指当信当行的教

义教规。中国天主教在信仰上同世界各国天主教都是一致的,同属一个信仰,同行一个洗礼,都忠于至一、至公、从宗徒传下来的圣而公教会。中国的主教、神父、教友与世界各国的神长教友一样,每天大弥撒中为教宗祈祷。中国天主教在信仰上是纯正的,我们强调独立自主自办教会,并不是要在宗教上标新立异,我们同世界各国天主教一样同属基督奥体的一部分……历史经验证明,中国教会不会放弃普世教会共同的基本的原则,但只有真正坚持独立自主自办的原则,才能办好教会,为主作证。”从傅铁山的这一报告中可看出中国天主教会的独立自主的立场实际上是重申了1957年和1958年的立场,即在政治经济和教会事务上独立自主,而并非指当信当行的教义教规上,包括恢复了在教堂内为教皇祈祷等内容。此外,中国天主教会如今也十分注意提倡发扬“大公精神”,霍成主教在《对教会自身建设的几点思考》中提到:“人类正向着第三个一千年迈进。面临这样的形势,中国教会要积极行动起来,赶上时代的要求,以梵二大公会议的开放精神面对一切,要发扬大公主义精神,同国内外兄弟教会携手并进,共同开创世界的未来,使人类共沐基督福音的恩泽。”这些做法,对促进今天中国天主教与世界天主教的国际交往都十分有利。

总之,中国天主教会的本地神学的构建还只能说是在最初级的起步阶段,各种问题都有待于进行更深刻的神学思考,但有了起步就可以不断朝前走,相信中国天主教有一天将会有自己的本色神学体系。

第七章 现代基督教社会运动

第一节 拉美解放神学运动^①

基督教在初创时是以穷人为主的宗教,耶稣许多言论都表达了对穷人的偏爱,主张在上帝面前人人平等。使徒时代的教会实施财产共有,信徒们都急切地盼望上帝之国的来临。随着基督教的发展这些传统逐渐减弱,尤其是当基督教成为国教后,与政权相结合,基督教成为为统治阶级服务的宗教。尽管如此,基督教历史上仍出现过不少关注穷人的团契和个人。近现代基督教中直接表述对穷人关心的思想和运动也不少见,例如各种类型的基督教社会主义运动就是如此,包括 19 世纪末、20 世纪初在北美较有影响的社会福音运动和 20 世纪 60 年代以来在拉美最有影响的解放神学运动。

拉美解放神学是一种思潮,也有人把它称为运动,这是因为它不是拉美某一国家、某一个神学家的独创,而是在同一时代拉美各国同时涌现的一种神学思潮。而这种思潮又与拉美穷人的社会实践和活动紧密相连。它最早出现于 60 年代下半叶,1971 年古铁雷斯的《解放神学》一书出版之后,使它闻名于世。此后拉美各国涌现了一大批各种类型的解放神学著作,并被译成多国文字,这一思潮不仅对拉美各国,而且对世界许多国家和地区产生着巨大的影响。从 80 年代开始解放神学受到罗马教廷信理部的谴责。90 年代以来随着世界共产主义出现低潮,天主教会保守势力抬头,解放

^① 本节主要引文出自 Robert M. Brown: *Gustavo Gutierrez*. Orbis Books, Maryknoll, 1990.1 以及 Gustavo Gutierrez: *Liberation Theology*. 2 ed. Orbis Books, Maryknoll, 1990。

神学似乎失去了昔日的光采。但实际上,解放神学的基本思想,尤其是“穷人优先得拣选”的思想已深入人心,至今在拉美乃至全世界仍保持着强大的生命力。

一、解放神学的产生

拉美各国在历史上长期以来是西班牙或葡萄牙的殖民地,以后虽独立,但又遭新殖民主义的践踏,经济命脉始终掌握在欧美国际金融巨头和世界大银行家手中,欠下了国际银行大批债务,每年仅支付欠款利息往往就超过国家的总收入。新老殖民主义者的统治造成拉美各国在政治、文化、语言上的巨大差异。沿海大城市十分资本主义化,操西班牙语(或葡萄牙语),居民的大多是白人或欧洲人与土著的混合人种,而内陆山地则居住着印第安土著,操着各种本民族语言,生活十分贫困。长期以来讲西班牙语的白人男性统治着拉美的有色人种、讲印第安语者和妇女。二战后拉美国家人民生活更趋恶化,土地大量集中在少数人手中,大量缺地和无地的农民背井离乡涌入城市,寻找工作,但等待他们的却是失业、饥饿和贫困,资本家趁机压低工人工资,不少穷人每天只能吃上一顿饭。穷人不仅经济上极端贫困,政治上也处于绝对无权的地位。统治者每每打着确保“国家安全”的幌子实施军事独裁。一些为正义而斗争的人常常受迫害,包括监禁、酷刑甚至暗杀。

拉美又是世界上天主教徒最集中的地区,至今90%以上的人信奉天主教。天主教教会对拉美的影响十分强大。在五六十年代,拉美穷苦人民在深重的苦难下,自发地组成一些互助性质的团体,不仅在经济上相互支持,实行生活自助,而且共同举行宗教礼仪、祈祷等。这些团体被称为基督教基层团体,简称基基团。一些革新派神职人员参加到基基团中,与穷苦信徒同呼吸、共命运,与他们一起寻找穷困的原因,力图改善他们的生存条件。他们的这些做法常遭到保守派的攻击。

1962年至1965年,天主教召开了举世闻名的第二次梵蒂冈大公会议,全面推行天主教改革,颁布了一系列天主教实施改革开放政策的文件,尤其是1965年12月在梵二会议行将结束时颁布了《论教会在现代世界的牧职宪章》,正式宣布天主教会向现代世界开放。这一会议精神极大地鼓舞了教会革新派,使他们在拉美教会中渐占优势。解放神学正是在这种背景下产生的。

早在梵二会议召开前夕,一些革新派神学家就如何改变目前拉美的现状,教会在这中间应起什么作用等问题进行商讨。此后这类讨论在拉美教会革新派中常常进行。1964年一些革新派神学家在巴西的佩特罗普利斯举行了一次神学会议,与会者一致认为神学研究应该改变以往脱离实际的欧洲模式的纯理论论证,而应该面对拉美现实。此后又多次召开类似的讨论会,力图把拉美社会现实与神学相结合。最初这批神学家认为拉美要解决贫困问题应以发展生产为中心,由此提出了发展神学。但在与拉美穷人的接触中,愈来愈认识到如果不向造成贫困的不公正的社会结构和制度开战,穷人不从这种结构中解放出来,贫困问题不可能从根本上得到解决,因此提出要解决贫困问题必须从改革社会结构着手。与此同时,在与穷人的接触中,这些神学家本身的立场也发生了深刻的变化,由原来的为穷人办事、提高穷人的觉悟的教育者身份变为认识到要向穷人学习,当穷人的小学生,进而完全与穷人打成一片,使教会真正成为“穷人教会”。

对采用什么手段去改革社会结构,在革新派神学家中看法不很一致。少数深受马克思主义、社会主义思想和古巴革命影响的人,提倡在合法斗争无效时,应采用暴力革命手段推翻独裁政权,建立真正代表人民利益的政权。其代表人物是哥伦比亚的神父卡米洛·托雷斯。此人在1965年脱离了神职,参加游击队,并于1966年在与政府军作战中阵亡。但就多数革新派神职人员而言,他们认为神职人员与平信徒有区别,不主张神职人员采用暴力手段去

对付现政权,而提倡尽量采用合法斗争的手段向不合理的制度开战,以促使拉美社会的变化。这批人认为拉美神学的目的是要站在穷人和受压迫者一边,“以行动来对抗弥漫于整个文化中、压榨人的各形各色结构……以实践作为构思神学的方法,其目的主要是希望改写基督宗教神学的面貌,使‘实践的方法’在神学领域内更能自由运用”,也就是“消除人们习惯性地解说基督宗教信仰”,“让所有的人以正确的方式来理解我们的信仰,不但忠于耶稣的福音,同时也能够向拉丁美洲的人民及各阶层人士,提供更富人道精神的生活,而有所贡献”^①。这些神学家中有秘鲁的古铁雷斯、巴西的博夫、乌拉圭的塞贡多等等。这些神学家深入到基基团中,与穷苦人民同甘苦,并共同进行神学反省,在这基础上产生了解放神学。

“解放神学”这一名称是由古铁雷斯首先采用的,早在1967年他在利马大学开设的“教会与贫困”课程中,已初步形成了其后的解放神学思想。1968年7月拉美教会举行了钦博特会议,会上古铁雷斯就用“解放神学”为题作了发言,阐明了解放神学的基本思想。这一发言得到了与会的革新派的支持和拥护。

继钦博特会议数月后,即1968年秋,拉美主教会议在麦德林召开,目的是贯彻梵二会议精神。这次会议,革新派主教力量压倒保守派势力,由此解放神学思想得到了充分的体现,它反映在会议最后通过的有关和平、正义、贫困、教育等16个文件中。会议指出拉美社会现实:占人口2-3%的特权阶层几乎霸占了拉美的全部财产,广大人民面临着贫穷饥饿、绝望和死亡,少数特权阶层为维护其统治,实行独裁统治,使拉美处于非正义、反和平的紧张状态。正是这种政治、经济上的社会结构的不公形成了“制度暴力”,即有权有势者不断地向无权无势者施行暴力,从而激起了人民革命。

^① 塞贡多:“拉丁美洲解放神学的两个阶段”,《神学论集》,第67卷,第82、85页。

会议向特权阶层严正指出：“如果你想维护自己的特权，尤其是为维护自己的特权而使用暴力手段，你们在历史面前负有引起令人心痛的爆炸性革命的责任。”会议还指出，拉美各国在经济上依赖工业大国，而这些工业大国则通过不等价交换掠夺剥削拉美的原料，正是这种新殖民主义政策，使穷国越穷，富国越富。会议号召要促使拉美社会彻底变革，“创造公正的社会秩序是教徒的重要任务”，而“解放是建立公正社会的先决条件”，正式提出教会要给予“最贫穷者、最需要者以及不管哪种原因被社会抛弃的那些人以优先权”^①，也就是制定了“优先拣选穷人”的政策，提出要捍卫被压迫者的权利，发展对社会进行健康批判的意识，发展基基团，谴责强国对弱国在原料等方面的掠夺和不公道行为等等。这次会议标志着解放神学已发展成为拉美“具有自我意识的神学”。麦德林会议后在革新派的支持下，基基团在拉美许多国家遍地开花，穷信徒们经常在一起共同读经，经文内容大量的是解放神学所强调的上帝站在无权者一边、解放穷人等的信息，由此使基基团更加关注社会正义，并进而培养了穷人团结互助精神和大批平信徒积极分子，“使福音更接近穷人，使穷人更接近福音”，成为“拉美穷人教会出现的标志”。革新派神学家则通过参预基基团的活动进一步发展了他们的解放神学思想。正是在这种基础上，拉美产生了一批以古铁雷斯为代表的解放神学家及其解放神学。在这一运动的推动下，拉美各国人民反对军事独裁政权，要求恢复穷人正当权利和社会正义的斗争更加如火如荼。

二、解放神学的主要思想

解放神学是由一些拉美革新派神学家们在与贫苦的拉美百姓接触中，在深切感受到他们的贫困与不幸后进行深入的神学反思

^① 段琦：“古铁雷斯”，《当代西方著名哲学家评传》，第六卷，山东人民出版社，第386页。

而建立起来的,因此它是一种经验性、实践性的神学。就研究方法而言,有人认为它与传统神学有很大的不同:它属于归纳法,而传统神学属于演绎法。也就是说,传统神学是从启示内容为出发点,然后从理论上进行演绎推理,最后才与牧灵和信仰实践相联系;而解放神学正好相反,它从大量的社会实践,包括社会、政治、经济、文化和宗教特定的形势出发进行分析,聆听穷人的呼声,由此对信仰进行反省,归纳而形成。

解放神学常采用“正确实践”(orthopraxis)和“正确理论”(orthodoxy)的提法,认为“正确实践”要先于“正确理论”。欧美传统神学是从欧美的国情出发,对那些地区出现的无神论、唯物主义、世俗化等等问题作出的神学反思。而拉美教会所面临的是与它们完全不同的问题,教会面对的多数人是穷人,他们处于受剥削受压迫的非人的地位,同时又对基督的信仰十分虔诚。只有从拉美的这一实践出发,进行神学反思,使穷人们看到上帝通过与他们一起受苦,来拯救、解放他们,由此使他们充满了希望和信心,这样才有可能得出正确的理论。因此他们反对不加分析地将欧美神学套用到拉美。此外,他们对传统神学中理论往往与实践相脱离的现象持批判态度,认为一般传统神学在费尽心机建立起来后往往无法得到确实地运用,而一种正确的理论应该能起到指导解决某种历史、社会问题的作用,而且这些理论也必须不断上升和自我完善,使之更具普遍性和必然性。为了能构建正确理论,解放神学采用了社会科学,甚至马克思主义的阶级分析方法。从阶级分析看,他们认为如果说传统神学是代表欧美白人中产阶级的神学,那么解放神学就是代表拉美和第三世界的、非白人的、饱受社会歧视压迫和剥削的阶级的神学。

解放神学最重要的主题是“优先拣选穷人”和“解放”。

“优先拣选穷人”是由麦德林会议首先提出的,按古铁雷斯的说法就是:“对穷人的拣选就是对耶稣向我们宣布的上帝之国中上

帝的拣选。”他们认为圣经多处表现了上帝对穷人和弱小者的偏爱,如《圣经·创世记》中该因隐和亚伯的故事中就看出上帝偏爱受欺凌的弱者——亚伯。耶稣也如此,这不仅体现在他本人就是穷人,他的门徒也都是穷苦的底层人民,而且其降生的目的就是为了恢复人类被侵害了的权利,向被社会抛弃的人伸出手来,也就是他为穷人而受穷。耶稣不仅是个人的救主,还是穷人的捍卫者,俘虏的解放者,支持他们为正义而斗争。作为基督徒,热爱上帝就要热爱穷人,效法耶稣就要效法他为穷人、受压迫者、遭社会离弃者的献身精神。因此“穷人优先”也就是要首先爱穷人,明确自身的社会责任,为社会正义而献身。

对于上帝为什么偏爱穷人,解放神学家认为上帝的爱是非功利的、是无偿的。在上帝眼中“最小者为最大”、“最后者为最先”,这不是说上帝不爱其他人,而是因为这些最小者是这个罪恶世界政治经济结构下的最大牺牲者和受害者,就好比一个大家庭中残疾孩子通常最受父母的照顾那样,受害最深的受到上帝的优先关注。因此“优先”之意代表着顺序问题,穷人首先得到上帝的眷顾。上帝的本性和基督的使命决不允许穷人永远受压迫,决不允许这种不公的、罪恶的社会结构长期存在,因为它是与上帝之国完全背道而驰的。基督的教会要与上帝和基督站在一起,就必须与穷人团结在一起,“凡是不同穷人团结在一起的,与基督徒的名字不相称”。“优先拣选穷人”一词就是表明教会奉献给穷人的决心。

哪些人是“穷人”,这也是解放神学所讨论的内容之一。按古铁雷斯的说法,“穷人”有两种含义:一是指社会经济含义上的,也就是那些“处于边缘文化”的人、“被人无视的种族”、“受剥削的社会阶级”、“被统治的人民”,即被统治者视为草芥的人。他们处于无权的“非人”地位,是历史的“缺席者”,受到种种不公正的对待,得不到作人的起码尊严。造成这类穷人的原因是罪恶的社会经济结构,也就是“制度化的暴力”所致。二是指福音意义上的“穷人”。

这是指愿意将生命奉献给上帝及其人民的人,他们热爱穷人,愿意与他们一起为实现社会公义,最终达到上帝之国而努力奋斗,并在这过程中获得自身人格的解放。这种意义上的“穷人”,有些与前者相一致,有些则并不属经济意义上的穷人之列。按古铁雷斯的说法,穷人较之富人接受福音的潜力要大得多,正如耶稣在新约《路加福音》中所说的比喻:一些受邀请者拒绝出席热情的主人为他们准备的宴会,主人只得让仆人将“没被邀请者”,即路边的各类穷人,包括残疾人等都拉来作为宴会的座上客。在这则比喻中,“宴会”就是天国,那些原来的受邀请者都是富人,但他们却不肯接受天国,而那些原先并没被列入邀请行列的穷人,因为穷,只要主人邀请都乐意接受,欣然前往。

与穷人相关的是贫困问题,古铁雷斯在《解放神学》中提到“贫困”有三种含义:“真正的贫困是一种邪恶,是上帝不希望的;灵性贫困(神贫)指准备为实现上帝意愿而献身;与穷人团结一致,共同反对其所遭受的苦难境遇。”

解放神学家们对真正的贫困与传统教会的态度并不一致。传统基督教把贫困、守贫视为美德,中世纪一些托钵修会即是如此。解放神学家们在与广大贫苦人民接触中深刻了解贫困的含义,指出贫困本身决非美德,而是意味着死亡,不仅是肉体上的,而且也是精神上的死亡。它造成人类分裂、家庭破裂、对爱的否定等等,完全与上帝的意愿和上帝之国背道而驰,因此教会必须反对它,尤其是要反对造成贫困的根源——私有制的社会结构。他们批判了一些人鼓吹的发展主义理论或依附理论,认为这些模式是无法使拉美摆脱贫困落后境地的,只能使穷国越穷,富国越富。

灵性的贫困(神贫)是指人心灵上应虚怀若谷、自谦自卑的态度,并向上帝完全开放、彻底信靠上帝,只有这样,才能将自己完全奉献给穷人,积极为他们服务。与此点密切相连的是贫困的第三层意思,即“与穷人团结一致”。按古铁雷斯的说法是:“基督徒的

贫困,作为爱的表达,就是要与穷人团结一致,这是一种反对贫困的抗议。”他还说,与穷人团结一致就是“与被压迫者一起反对压迫者”、“包含着改变现存的社会秩序”、“推翻已建立起来的非正义秩序、打破为维持秩序所使用的数不尽的手段”等等。与穷人团结一致也意味着背叛本阶级的立场,站到穷人一边,也就是古铁雷斯所说的“与我们的世界分离”,“重新发现和进入另一个世界”(即穷人世界)。而要做到这一点就要全心全意地爱穷人,与他们交朋友,有时这个过程会是很痛苦的,但只要坚信上帝,就会克服这些困难。

解放神学家们认为拉美教会应成为“穷人教会”。所谓穷人教会并不是指教会变穷,而是指真正站在穷人立场上、代表穷人利益、与穷人团结一致、真正实施“优先拣选穷人”的教会。在这个教会中穷人享有充分的权利,是教会的主角,他们不仅是福音的接受者,而且是承担者。这一教会与传统教会不同之处是:首先,重视社会正义,对社会进行先知式的严厉批判;二是它迫切需要“觉悟了的福音化”,即在福音教义中引入革命的内容;三是认识到贫困对教会的含义,在这教会中的人都是穷人或是愿意献身给穷人的其他阶层的人。这种教会与“穷教会”既有联系,又有区别:“穷人教会”中的人并非都是穷人,但要真正成为“穷人教会”必须首先成为“穷教会”,也就是其他阶层的人生活在穷人中,切身体会到穷人的痛苦,才能彻底改变立场,站到穷人一边,像耶稣那样,走甘愿贫困之路,完全与穷人团结一致,彻底变为“穷人教会”。在解放神学家看来,基基团代表着拉美教会的未来和新希望,也就是他们心目中的“穷人教会”的标志。

解放神学家吸取了梵二会议的精神,认为教会并不是只为拯救其成员进天堂的场所,而是向整个世界开放,是“新的彻底为人民服务之地”。教会的任务有两个,一是“揭发”,即“彻底批判当今制度”,不仅是口头上的,而且要付诸行动;二是“宣告”,即向穷人

宣告上帝之爱的福音。这两大任务决定了教会必须是穷人教会,而且必须为此付出代价,甚至血的代价。因为过去的教会“一直与占统治地位的社会制度相连,它鼓励贪婪和非正义”,而如今要站到公义和被压迫者一边,就必然遭到统治阶级的反对。萨尔瓦多的罗梅洛大主教遭暗杀就是一例。古铁雷斯称罗梅洛被杀“是拉美教会生活的里程碑”,他的死是为“生命之神”作见证。

解放神学的第二个大主题是“解放”。古铁雷斯谈到“解放”有三重含义:“首先是从受压迫、受歧视(边缘化)的社会处境中的解放。这种社会处境迫使许多人(事实上,在这种或那种方式上讲是所有人)生活在违背上帝赋予其生命意愿的环境中。但只是从受压迫的社会-经济结构中解放出来还不够,还需要一种个人的转化,凭藉这一转化,我们在面临各类奴役中,仍能在内心深处过自由的生活,这是解放的第二层次”。第三,就是“从罪中的解放,因为罪破坏了同上帝和与其他人的友谊,因此除了通过信仰,彼此共享,接受我主无偿的白白之爱外,人类是不可能根除罪性的……只有从罪中的解放,才能接触到社会非正义和人类压迫的其它形式的最深刻的根源,使我们与上帝、与我们的人类伙伴和解”。

在对第一层次的解放的分析中,解放神学家们都面对拉美现实,认为人类要得解放,第一步是要从社会、政治、经济、文化等各方面造成人剥削人和贫困的社会制度中解放出来,首先是要摆脱欧美新殖民主义在政治、经济上对拉美各国的控制,反对本国政府与他们勾结,恣意压迫剥削人民。他们批判充满暴力和不公的资本主义的社会,主张拉美人民必须从这种结构中解放出来,实现具有拉美特色的“社会主义”,而不是从第一世界输入的社会主义。但他们也强调“解放”并不就等于社会主义制度,它的含义要比这丰富深刻得多,并提出一切被压迫、被剥削阶级要充当自身解放的主角,为自身解放而奋斗。

解放神学家认为仅有社会、政治、经济上的解放是远远不够

的,比这更为重要的是第二层次上的“人的转化”,即人性的解放,也就是人要在思想上成为驾驭自己命运的主人,使内心彻底获得自由,成为“新人”。这是脱胎换骨的内心深处的革命。只有通过这一层次上的解放,人们才能不受任何外界影响,包括在遭受到政治、经济方面的种种压迫时,仍能在内心过自由的生活,完全接受上帝和基督之爱,并将这种爱无私地奉献给“邻人”(人民)。这种解放比第一层次的解放更为深刻,其难度也更大,需要人们作艰苦的努力。

第三层次的解放就是“从罪中的解放”,它是前两个层次解放的关键。所谓“罪”就是“拒绝上帝爱的恩典”,克服罪就是接受上帝这一恩典。“罪”涉及到社会、个人的各个方面,因此要从“罪”中“解放”出来就是一种“完整的解放”,“体现在人类的各个方面:体与灵、社会与个人、宇宙与人、暂时与永恒……”。“罪”破坏了人与上帝、人与人之间的亲密伙伴关系,使人性得不到自由,并使人处于非正义的社会压迫中。要从“罪”中解放出来,光靠人本身的努力是不行的,一定要靠耶稣基督,接受其救赎之爱,才能摆脱罪性,彻底与上帝和解,使人类真正结为伙伴。古铁雷斯说:“救主基督(使人)从罪中解放出来,这罪破坏了友谊,是各种非正义和压迫的最终根源(第一层次的解放);基督使人性真正解放(第二层次的解放)——这就是说,他使我们与他生活在共享中,这是一切人类伙伴关系的基础(第三层次的解放)。”

解放神学家肯定人类的整个历史就是一部拯救史,即解放史。上帝通过摩西引领以色列人出埃及,使他们摆脱为奴的地位,进入上帝应许的土地,后来又派其子,道成肉身的耶稣基督来拯救全人类。耶稣是全人类的解放者,尤其是穷人的解放者。但这个解放过程是十分艰苦的,因为人们常常宁愿过受奴役而有保障的生活,而不愿享有没有生活保障的自由,所以在使人们获得政治、经济自由的同时,还要帮助他们提高认识,使他们懂得受压迫的根源,唤

起他们对追求自由生活的责任感和欢乐感,并且彻底摆脱罪,因此耶稣基督的拯救是全方位的,包括灵与肉、社会与个人等等。“他将会把所有人从罪所造成的奴役——饥饿、不幸、压迫和无视中解放出来,换言之,就是从那些植根于人类中的自私、不公道和憎恨中解放出来”。人们只有紧跟基督才能获得彻底的解放。

解放神学家大多不主张采取暴力革命,认为在上帝和基督的帮助下,通过上帝赋予的“爱”的力量,去克服人类间的敌视、仇恨和不公,铲除人类自私的本性和各种罪恶,就能最终使人类获得彻底解放。对穷人在社会、经济、政治等方面如何获得解放的问题,他们大多主张采取非暴力的斗争手段。

与“解放”密切相关的是“上帝之国”。解放神学家认为人类历史是一部解放史,它是由一个个的解放史实组成,而上帝之国是最终的目标,但没有人类解放的这些历史事实,上帝之国是无法实现的。人类的解放有助于上帝之国的增长,人类历史的完善,也就是上帝之国的实现。上帝之国是一个公正、和平,充满爱的国度。在那里,人与上帝、人与人之间完全共融,是一个不存在任何罪,包括私欲、贪婪等等的完美之地。它与充满压迫、剥削的罪恶制度和各种罪行格格不入,因此要达到上帝之国必须首先铲除这些邪恶,谋求公正的社会,每个基督徒都有责任和义务为上帝之国的早日实现作贡献。因此在解放神学中,天国与世俗社会有着密切联系。解放神学家们批判传统基督教忽视现世的生活,认为他们把耶稣基督拯救人类的工程抽象化,结果是使上帝之国落空。这些方面解放神学与社会福音十分相似。

三、解放神学在与教会保守势力的斗争中艰难地发展^①

由于解放神学支持穷人为社会正义而斗争,而且采用了某些

^① 本节主要引文出自《海外天主教动态资料》(1992-1999),有关引文不再注明出处。

马克思主义的社会分析方法,因此从产生之日起就遭到拉美统治阶级的敌视,认为它是危险的信号,将对他们的统治构成威胁,由此加紧胁迫支持解放神学的教会。此外,罗马教廷也对它深表怀疑,认为解放神学试图用“历史性与政治性解放”去取代“上帝超验性和由上而来的救恩”。欧美许多传统神学家对这种新神学思想也提出种种责难。这些势力都支持拉美教会内的保守派反对解放神学家。70年代,保守派集合在新产生的拉美主教会议总干事洛佩斯-特鲁希略大主教周围,指责解放神学像传播瘟疫那样鼓励授予穷人权利,激起人们的好斗情绪,卷入政治纷争,促使神职人员政治化,而不能保持其中立和独立的立场。洛佩斯还认为解放神学家既然采用马克思主义的社会分析方法,就不可能不接受它的世界观,因此认为拉美教会正面临着“马克思主义渗透”的危险。由此保守派打着“国家安全”的旗号,维护现行制度,并反对威胁到现行社会结构的基基团。

1979年拉美第二次主教会议在普埃布拉召开。保守派控制了这次会议,并排斥解放神学家参加,指望通过这次会议扭转麦德林会议精神。他们事先根据传统的欧洲神学模式拟定了会议文件。但解放神学已深入人心,许多主教支持解放神学,因此会议结果竟完全出人意料,代表们将原拟定的文件调子整个推翻,肯定了“优先拣选穷人”的思想,并进一步扩大了解放神学的影响。

普埃布拉会议以后,许多神职人员在解放神学精神的鼓励下,不顾个人安危,为被剥削、被压迫者的权利奔走呼号,这激起了统治阶级更大的仇视,政府军屠杀教上的事接二连三地发生。萨尔瓦多的大主教罗梅洛为阻止政府血腥镇压百姓,号召实现以公义为基础的和平而被人暗杀在布道台上,他用死表明了对穷人的偏爱。

与此同时。以罗马教廷信理部拉辛格为首的天主教会保守势力则对普埃布拉会议大失所望,不得不亲自出面制止解放神学的

影响。他们对古铁雷斯以及他们认为有异端倾向的其他解放神学家进行严格审查。1983年3月,信理部给秘鲁主教团寄去了《古铁雷斯神学的十个问题》的内部文件,责成他们讨论,并对古铁雷斯进行谴责。但遭到秘鲁主教们的抵制。1984年1月,拉辛格再次发出一封措词更为严厉的文件,指控解放神学背叛基督教信仰,败坏宗教道德,支持暴力杀人等行为,属于马克思主义和世俗人道主义那类货色,把教徒引入歧途等等,并对秘鲁主教团施加更大的压力,要求谴责古铁雷斯。但秘鲁主教团再次进行了抵制。为此教廷十分恼火,于是信理部于1984年8月6日向全世界天主教发布《关于解放神学若干问题的训谕》(简称《问题》),公开谴责解放神学:“不加批判地从马克思主义思想中借用概念,依赖理性主义圣经解经学主题”,导致相信只有通过阶级斗争才能获得真理,而这种真理与“游击队实践”相联系,势将卷入暴力斗争;这种神学助长了与制度化的圣统制教会唱对台戏的“民众教会”的诞生,造成教会分裂;它使对人类的拯救史与世俗的阶级斗争史相混淆,成为“人类通过阶级斗争进行自我拯救的过程”,把信、望、爱定义为“对历史的忠诚”、“对未来的信心”、“对穷人的拣选”,由此“失去了其神学上的真实性”;解放神学家“简化圣经原意”,把“穷人教会等同于马克思主义的无产阶级,教会各级教士等同于剥削阶级,把天主教社会教义说成是‘改良主义的妥协产物’”,从而为内在论和理性主义打开了大门等等^①。总之,在信理部看来解放神学几乎完全成为离经叛道的异端了。

《问题》发表三星期后,教廷责令秘鲁主教团赴罗马开会,想迫使其就范,但再次失败。同年十月,秘鲁主教团迫于梵蒂冈的强大压力,发表了一则声明,但对解放神学只进行了轻描淡写的批评,说它有些“越轨”,不过仍坚持肯定了“上帝与所有不幸者在一起”,

^① 莱克兰德:“解放、福音、教会——评梵蒂冈的两个文件”,载于《世界宗教资料》,1987年第2期,第25页。

而对解放神学是否采取马克思主义思想这一点避而不答。

在对秘鲁教会施压的同时,教廷又向解放神学力量较强的巴西教会发难。1985年,拉辛格根本不与巴西教会商量,就宣布著名的巴西解放神学家博夫犯有严重错误,剥夺其公开讲演的权利,以示惩罚。

教廷对解放神学的指控和惩罚在天主教世界掀起了轩然大波,一些解放神学家,如塞贡杜就指出,《问题》的真正牺牲者并不是解放神学家,而是梵二会议的向世界开放的精神。另一些解放神学家指出神学是教徒们在其特定的环境中对信仰的反省和对圣经的实践,解放神学正是根据拉美的社会现实,“在非常具体和非常明确的环境中的一种反省”,“是实实在在的神学”^①。许多进步神学家也对教廷提出批评,并表示对解放神学的支持。席勒贝克斯、汉斯·孔、特雷西、科尔曼、弗洛伦扎等神学家都发表了捍卫解放神学的言论。著名当代天主教神学家卡尔·拉纳在去世前两周,给古铁雷斯写了一封热情洋溢的信,盛赞解放神学。他说:“必须在神学中听到穷人的声音”、“神学从来不可能脱离人们具体的文化社会背景”^②。许多欧美大学和神学院也都纷纷邀请解放神学家作讲演以表支持。德国的蒂宾根大学和法国的里昂大学先后于1985和1986年授予古铁雷斯博士学位,肯定其有关解放神学的论文。

解放神学得到如此多人的支持是梵蒂冈始料不及的,尤其是原来较为保守的秘鲁主教团竟会给予古铁雷斯全力支持,实在令梵蒂冈震惊不已。与秘鲁教会相媲美的是巴西教会,多数神职人员对教廷处罚博夫表示坚决的反对。与此同时,在解放神学的影响下,尼加拉瓜桑地诺政权建立,连远在亚洲的菲律宾人民在教会

^① 卡贝斯特雷斯:《关于信仰的谈话》。转引自付乐安:《解放神学——宗教信仰与解放实践的统一》,载于《世界宗教研究》,1989年,第2期,第44页。

^② 《当代西方著名哲学家评传》,第6卷,第391页。

领导下用非暴力手段推翻了马科斯政权。世界各地教会的这些变化都迫使梵蒂冈审时度势,重新对解放神学作出评价。1986年3月,梵蒂冈为缓和与巴西教会和支持解放神学的拉美教会的矛盾不得不听取巴西教会的申诉,并于3月31日宣布为博夫平反。4月5日,梵蒂冈正式发布了第二则有关解放神学的训谕——《关于基督徒的自由和解放训谕》(简称《自由》),一改以往全盘否定解放神学的态度,肯定了解放神学的一些提法,如声言“爱邻人与渴望公义之间没有分歧”,拯救是“完整的”,包括体与灵,要把“福音化和推进公义”结合起来,并肯定教会要更多地关心穷人,要“优先爱穷人”,还肯定了基基团这种拉美穷信徒的组织形式。此外,它也不否认神学要与实践相结合,同意解放神学提出的在改造人心的同时,改造不合理的社会结构,罪既包括个人,也包括社会方面等。4月9日,教皇亲自写信给巴西教会说:“解放神学不仅是适时的,而且是有益和必要的”,它既有益于巴西和拉美,也同样有助于“世界其它许多存在着同样严重挑战的地区”^①。

尽管如此,教廷对解放神学仍然心存芥蒂。这可以从《自由》本身看出:例如对罪的认识,梵蒂冈主要强调点是个人罪,而且把它视为是社会罪的根源,它说:“有劣根性的人们在成为人上人之后,便倾向于维护自己的利益。凭藉财富、权势……正是他们造成了这种不合理的社会结构。”这点与解放神学主要强调的是社会罪,也就是社会结构造成的罪含义上是不相同的。教廷还认为解放神学只是从“一种特殊的经验中发展起来的神学思考”,警告解放神学家们在使用它解读圣经时需要“小心行事”,应该从“教会本身的经验开始解释”,因为这种经验才是“圣洁的”,是“教会神职人

^① 付乐安:《解放神学——宗教信仰与解放实践的统一》,载于《世界宗教研究》,1989年,第2期,第45页。

员和圣彼得的继承人(教皇)共同拥有的”^①。实际上,这是用抬高抽象的所谓“教会本身的经验”贬低解放神学的“特殊经验”。而且梵蒂冈还特别反对“阶级斗争”的提法,认为它与福音不相符,因为它的目的是消灭敌人。这实际上也是对解放神学的曲解,古铁雷斯认为阶级斗争的任务并不是“消灭敌人”,而是消灭造成这种斗争的“阶级分层”。总之,梵蒂冈的这一文件实际上是出于无奈的一种暂时妥协,从内心而言,他们随时都想削弱解放神学的影响。这种情况很快从梵蒂冈对拉美主教的人事调动上及对古铁雷斯和博夫等人的态度上看起来。

1988年12月,支持解放神学的秘鲁主教团团长里格茨到达退休年龄,梵蒂冈立即任命素以反对解放神学著名的杜兰德枢机为团长,以此分裂秘鲁教会,打击解放神学家。

90年代国际形势的发展似乎对解放神学发展不利。苏联解体,国际上反共势力抬头,在这种情况下,梵蒂冈也加大了对解放神学的打击,使它的发展更为艰难。这可从梵蒂冈对解放神学家的态度中看出来。1991年开始,教廷和教会保守派对博夫施加种种压力,解除了他在巴西最老的文化杂志《VOZES》担任多年的职务,对他写的每本书和每篇文章都要进行严格审查,而且不准他进行神学教学,为此博夫不得不于1992年痛心地离开了他已担任多年的神职和他所在的修会——圣方济各会。古铁雷斯的境遇也不好过,保守的新主教团团长对解放神学家严加控制,并在主教团中加强保守势力,到1992年秘鲁主教团成员中就已有7位是思想极其保守的、以效忠教皇著称的主业会会上,这在世界天主教教会中都是创纪录的。1994年11月古铁雷斯应邀前往罗马耶稣会上主办的格列高利大学内讲演,但遭到梵蒂冈的横加干预和禁止,不得不取消了这一讲演。

^① 莱克兰德:“解放、福音、教会——评梵蒂冈的两个文件”,载于《世界宗教资料》,1987年第2期,第27页。

与此同时,教皇和信理部部长拉辛格多次的讲话也对解放神学十分不利。1996年2月,教皇在对危地马拉等拉美四国进行访问时说:“随着共产主义的消亡,拉丁美洲的主教们已不再认为解放神学是一大问题。当然我们极需要社会正义,可在教会眼里,追求平等权益不同于提倡阶级斗争。”此话一出,萨尔瓦多的一家右翼报纸马上以《约翰·保罗二世说:解放神学死了》的醒目标题刊登了这一讲话。事后,梵蒂冈声言:教皇绝没有这么说,“他的意思是神职参与政治和马克思主义的分析方式已经不再抬头”。尽管如此,教皇对解放神学的态度是昭然若揭的。同年5月信理部部长拉辛格在墨西哥会见拉美各主教团信理委员会的30多位主教时直言不讳地说:“教会认为必须改变解放神学这一思潮的方向和基础。”为此教廷愈来愈严格地控制拉美的一些神学研究中心和教育机构,许多支持解放神学的主教或被撤换,或受到教廷增派的保守助理主教的监督。

尽管如此,经过30多年的磨练,解放神学在拉美已深入人心,梵蒂冈要想在拉美铲除其思想影响是决无可能的。罗马格列高利大学的一位耶稣会士富伦巴赫说:“梵蒂冈终于认识到,不能把所有的解放神学家笼统地混为一谈,把他们的理论与马克思主义意识硬性搓在一起。当今唯一真正有生命力、富于激发思维的神学就是解放神学。因为保守势力如日中天,大多数解放神学家不得不保持低姿态。”

就多数解放神学家而言,并没有因形势的不利和教廷的压力而屈服,但为了适应新形势,从80年代下半叶起拉美解放神学较之六七十年代还是有了不少变化,主要表现在如下几方面:

变化之一是解放神学家更注重神学建设,有缓和阶级斗争提法的倾向。例如当罗马教廷对古铁雷斯罗列了十大罪名后,古氏就不得不花费了整整两年时间去仔细阅读自己写的文章和书,并进行详细的反证,对那些容易引起争议的提法,如阶级斗争和马

克思主义的一些词句尽量删减。这从古铁雷斯对《解放神学》一书所作的修改中可以看出。1971年的版本中有一章节名为《基督徒兄弟关系和阶级斗争》，而到1988年的修订版中已将此章节改为《信仰和社会斗争》，并将原来大段论述阶级斗争的文字加以删除，代之以大段引证教皇、主教和梵二会议、麦德林会议和普埃布拉会议文件。为表明解放神学与马克思主义思想和方法并不相同，古铁雷斯在修订版《解放神学》中明确指出：“（马克思主义）以经济为基础的决定论方法是完全与支持解放神学结构这类社会分析迥异。”^①他还多次否认解放神学属于政治神学和革命神学，认为这类神学大多产生于德国，其政治和社会背景与解放神学迥然不同。尽管如此，解放神学家仍坚持“不仅应将人从自己的罪恶中解放出来，而且应该从社会罪恶中解放出来”，认为这是“解放神学的中心”，并且直言不讳地声称：解放神学“当然也参考了马克思主义的某些分析方法”。

针对以罗马教廷批评解放神学只重视水平的联系，即与现实社会政治、经济结构联系，而没有垂直联系，即上帝与人的灵性上的联系，也就是缺乏神学味，古铁雷斯等解放神学家在八九十年代写了诸如《我们从自己井中饮水》、《论约伯》、《真理应该使你自由》、《生命的上帝》等一系列哲学和灵性味很浓的神学著作。例如在《我们从自己井中饮水》中，古铁雷斯强调灵性的五大特点：一是皈依——基督徒个人和社会必须改变，站到被压迫者一边，同过去决裂，爱上帝就是爱邻人，在精神上对上帝的渴求与物质上关心穷人疾苦密不可分，基督徒要坚定不移走这条皈依上帝，即与被压迫者结合之路；二是无偿——上帝的爱是无偿的，爱给予人们勇气为公义而斗争，献身于被压迫者的解放事业；三是欢乐——人们战胜苦难、获得胜利的欢乐，为了正义事业，即使殉道也能从中获得欢

^① 古铁雷斯：《解放神学》（英文版），1990年，第249、23页。

乐；四是神贫——在灵性上永远虚怀若谷，才能完全与穷人在一起，接受穷人世界；五是社团——与穷人在一起，上帝不会让我们为正义事业而战的人孤独，他会引领我们在社团中生活，越过非正义的黑夜。在《论约伯》中古铁雷斯提出了神学方法论与灵性的关系，涉及到神学上的一个老问题：如何在无辜受难时还相信上帝。他提出神学对实践作批判性反省时必定面临的四大问题：一是人们处于贫困受压时如何显示上帝的爱；二是如何对那些死于非正义的人们显示上帝是位生命之神，而不是死亡之神；三是如何对无辜受害者表明上帝给予我们爱的自由和公道；四是如何向那些被视为非人的人宣布他们与其他人一样都是上帝的儿女。他坚决拒绝传统的宿命论，认为穷人受苦和世界的不公是那些拒绝上帝的邪恶势力造成，由此提出要与上帝紧密相连就要与穷人相连，反对邪恶势力。这些神学著作无疑是使解放神学更加向纵深发展。

变化之二是解放神学有从政治中撤退、变得更为温和的倾向。这也与拉美形势的发展变化有关。由于独裁政权垮台，一些拉美国家主教团和神职人员参与政治的热情有所减退，解放神学家在对教会参政方面较前有些疑虑。例如巴西教会的态度就较为明显。1995年教会对巴西素有“向贫困开战的政治旗帜”卢卡参加总统竞选就明显地不像1989年那样给予热情的支持，而是采取较为超脱的态度，号召选民“按良心投票”。人们认为这表明巴西教会从政治斗争中悄然引退。巴西主教团前顾问奇科·惠特克(Chico Whitaker)对教会的后退这样解释：“这更多的是因为时代变了，而不仅是教会在变。”他还对现在的解放神学家思想疑虑作了剖析：“柏林墙的倒塌对这种思潮很有影响。解决问题的答案已不存在，但贫穷仍然存在。神学家们想继续斗争，自己组织起来争取他们的权利，但有时这很艰难。失望是如此深重以致有些异教徒提出的‘奇迹’胜过他们。”

变化之三是解放神学更突出了对今天的自由资本主义的批判

和对穷人的关怀,加强了对穷人“非人”地位的了解,更密切地与穷人结合,使解放神学进一步对穷人实践进行反省。拉美国家从 80 年代以来陆续摆脱了军人独裁统治,因此在一些国家中,解放神学不再把推翻独裁统治作为己任。但是资产阶级自由派掌握的政权却并没有给人民带来福音,也就是说拉美一些国家虽然政治上较前开放,但经济方面并没有建立起公正制度,反而使贫富之间的差距更加悬殊,困境日趋严重。而解放神学的目的不只是限制无辜人民遭受苦难和厄运,而是要让穷人登上历史舞台成为历史的主人。因此解放神学家认为他们的神学现今不仅没有过时,而且大有前途。正如拉美的一位耶稣会士斯坎诺恩所言:“优先选择穷人作为解放神学的基础,现在比以往任何时候都更具有现实性,但解放神学这条道路今后如何走,还需要作新的探索。”神学家夏尔(Pablo Richard)说:“只要有基督徒在体验和思考其信仰,在正义与生活的道路上进行斗争,就不必担心解放神学的前途如何,而真正令人担心的是穷人的未来,人的生命,人类的解放以及基督徒为实现这些目标所作承诺的表现。”他认为今天比任何时候更为重要的是提醒人们去选择生命以抵制死亡的力量。

这种对自由资本主义的批判也从 1995 年在墨西哥举行的 25 届拉美主教会议上反映出来。这次会议强调教会对帮助解决社会政治经济问题的紧迫性,提出拉美国家从普埃布拉会议以来“贫富之间的鸿沟不断加深,今天甚至成了‘无底的深渊’。这一经济问题现在已成了拉美主教们最关心的中心议题,主教们严厉抨击处于垄断地位的新自由主义当前给拉美社会造成的灾难性后果”。一些主教指出:“新自由主义制度的实施,促使国家权力机关为了实现私人资本的利益而日趋消亡。”该次主教会议新当选的主席洪都拉斯总主教马拉迪亚加还“要求拉美教会为保卫人的尊严免受新的缺乏理智的市场法则机制的侵害,而努力工作;为克服由新自由主义制度带来的种种暴力、腐化、吸毒等不良后果,而进行斗争。

他还要求政府扎扎实实地打击贩毒活动”,以及解决拉美国家高达4500亿美元的外债等问题。

对穷人今天的遭遇,解放神学的立场丝毫没变,1998年召开的全美洲主教会议(包括南北美洲)上,主教们给教皇的建议书中一致强调“优先选择穷人”的必要性,并且明确宣布:“愿意站在他们一边,为他们的解放,为改变导致产生社会不公正的各种心态和结构而努力”。而且该次主教会议文件还提到:“穷人的呼声已被我们特别地注意到了。在北美,我们焦虑和沮丧地看到了拥有大量财富的人和缺乏最基本的必需品的人之间的沟壑在加深。在南美,某些地区的人民遭受的苦难是如此深重,以致已无法用天主赐与他的子女享有的尊严与之伦比。”这文件反映了解放神学思想不仅在南美影响深刻,而且对北美教会也同样深有影响。

变化之四是解放神学涉及的内容较过去更加丰富。这表现在:一是所关注的“穷人”含义更为广泛,不仅包括通常意义上的穷人,还包括土著印第安人、妇女、黑人及各类社会边缘人物。

解放神学在六七十年代对妇女和种族问题关注得不多,但在女权运动和黑人权利运动的影响下,在与第三世界国家被压迫人民及神学家加强联系之后,更好地理解黑人神学、女权神学,对种族和妇女问题给予了特别的关注。正如古铁雷斯所说:“同那些不同于我们自己背景的神学对话,通过与其它国家和大陆的基督教团体的接触……我学到了许多不同于拉美的情况……这使我更了解和理解我们人民的状况。正因如此,我已用新眼光去观察我们的种族和文化世界,看到了对妇女的歧视。”^①1992年10月在圣多明各召开的拉美主教会议也对妇女问题和黑人、印第安土著问题十分重视,认为解放神学将有大量工作可做:“可为土著人民表达其信仰服务,尤其可开创印第安人的神学”,“可研究基层团体及

^① 古铁雷斯:《解放神学》(英文版),1990年,第249,23页。

广大天主教徒之间的关系……如何向不属于穷人范围的人以解放他们的心灵的方式传播福音,对中产阶级的牧灵工作必须关心诸如生态学、生活的质量及感情现象等新问题”。那次会议,巴西、危地马拉等教会特别谈及他们如何为争取印第安人和黑人的权利而战。1997年举行的美洲主教会议也“对土著和非洲裔居民的生活给予了特别的关怀”,指出“这些居民已成为种族间紧张关系的根由,成了排斥行动的受害者”。

解放神学在增加了对妇女和黑人、土著印第安人关怀的同时,还增加了对其他形形色色的各类穷人的关注。1997年拉美主教会议发布的最后公报《希望的信息》中提出教会所忧虑的问题有:街头流浪儿、外来移民、深受社会偏见的少数居民,此外“在这一长串的不幸者的名单中,还应加上那些因贩卖毒品和武器、因政治和经济的腐败而受到损害的人”。这些表明“穷人”的含义已又增加了新内容。结合这些情况,当前解放神学中有些人提出了“排斥神学”的概念,认为今天的拉美,由于存在着社会排斥的现实,许多受苦人不可能自己集合起来,成为他们解放自己的主体,如街头流浪儿、无固定住所者、爱滋病患者等,这就为解放神学提出了新篇章:实施贫苦者对更贫苦者的关心。

二是今天拉美解放神学所关注的问题更为广泛。1992年拉美举行的第四届主教会议提出了:“我们不把人民的贫穷只视为社会科学所说的一种经济现象。作为牧人,我们是从许多为生活而战斗的男女经验中去看贫困现象的……看到他们如何跨越悲惨苦难的门槛,遭受社会、种族及文化方面的种种排斥。”如今解放神学关注的问题已从过去“号召人民从独裁政体中解放出来”变为“要求经济民主体制”,所涉及的问题有土地、环境、生态、毒品、腐败、外债、军备,甚至还包括“文化福音化”、本土化等等,总之解放神学的视野更为宽广了。

当前最令教会关心的是土地和外债问题。拉美国家大量土地

集中在少数人手中,尤其是巴西的情况更为严重,全国可耕地面积为1.53亿公顷,而其中2400万公顷的土地被75个大庄园所占有,而真正的农民只占有1%的可耕地,土地的利用率仅达14%。广大无地的农民陷入极端贫困境地。这种状况对土著印第安人尤为悲惨,因为土地对他们来说是母亲,其价值远胜于任何财富,离开土地,他们的社团就解体,因此在他们看来“保卫土地就是保卫生命”。为此拉美教会对土地问题给予高度重视,在解放神学影响下巴西教会成立了土地牧灵委员会,利用社会媒体大量地公开揭发地主“奴役农民”事例,力图改变这一状况。在他们支持下,巴西农民组织起来成立生产者协会,提出土改的要求,并发起了“无地农民运动”,展开了以占领荒地为目的的“土地战争”,其目标是每年安置50万无地农民家庭,为此一些农民遭到地主的武装袭击,被枪杀。但教会和农民并没有因此而屈服,1998年参加这一运动的农民达30万,得到教会支持的生产协会几乎在全国遍地开花。巴西的基基团也在这里发挥了很大的作用。巴西主教团土地牧灵委员会主席奥兰多·多蒂认为教会的这些行动是为“优先为穷人服务”作见证,说明“解放神学在拉丁美洲仍有着强大的生命力”。

另一个是外债问题。1995年拉美各国的外债已高达4500亿美元,这种情况引起了拉美主教团的高度重视。1995年在墨西哥举行的第25届拉美主教会议和1997年11月举行的全美主教会议都特别提到这一问题的严重性,认为这是把“钳住人民脖子的虎钳”,“将迫使各项社会开支进行大量削减,从而更加加剧社会的不平等”,“正在对经济的发展,起着窒息作用”。主教团为此多次呼吁,要求削减和免除这些债务。

在从事形形色色解放穷人的工作中,拉美教会继续发挥基基团的作用。基基团的全部工作始终“以现实为依据,与天主圣言相对照,来确定自己的思想路线。”而且已将这种方法,扩展到其他组织和所有堂区中,使解放神学“成为实实在在的日常工作”。1997

年美洲主教会议肯定并赞扬了基基团的方向：“认为它是进行精神培训和推动教会活力的良好场所”，并“希望它能与堂区保持紧密联系，并按教会的社会学说开展活动”。

变化之五是解放神学注意与教会本土化相结合。这一变化在1992年召开的第四届拉美主教会议中得到充分的体现。会议提出：“我们愿意更向土著及美洲黑人文化开放，使福音扎根于这些文化之中。这些文化溶入我们的基督徒团体内后，会以其价值观来丰富我们的生活。”并指出：“我们应当超越那种从外面指导土著民族谋求发展的态度，而反过来让土著民族成为决定其自身命运的主角……应当在教育大纲中排除一切歧视性的内容，高度警觉，时时尊重土著民族及美洲黑人的人权。”此次会议后，解放神学特别注意与教会本土化相结合。一些拉美国家的教会成立了土著传教委员会，鼓励将基督教信仰与土著文化相结合，并在印第安人中组织教友小团体。一位关心此牧灵工作的神父指出：“教会本地化不仅意味着教会应在本地文化中扎根，同时也应在政治层面和社会层面进行并变革现有的结构，否则我们便只是让位于‘风俗学’了。”

1997年11月举行的美洲主教会议提出“将解放神学的贡献，同‘文化的福音化’两者融合起来，似乎是一条新的可供遵循的道路。”也许这正是今后拉美解放神学要走的道路。

第二节 普世教会运动

普世教会运动又称普世合一运动，英语为 Ecumenical Movement。Ecumenical 一词源于希腊文 oikoumene，原意为有人居住的世界。基督教最初用它指整个教会，因此将召开的全教会的会议就称为普世会议，也称“公会议”。天主教与东正教分离后，自称“公教”，英语是 Catholic，原意与 Ecumenical 相同，但以后成为天主

教的专有名词。今天天主教称为“大公运动”或“大公主义”等所用的英文词是 Ecumenical, 即普世合一运动。

普世教会运动实际上就是指基督教会内各派谋求联合为一体的运动。从广义上还可以包括基督教与非基督教的联合行动和各种友善的联系。实际上从基督教教会形成之时就存在着分裂的危险, 因此就有要求教会复和的事情, 这也可视为原初的普世教会运动。在东西方教会分裂后, 天主教和东正教也有过两次恢复关系的努力, 但均告失败。16 世纪宗教改革时, 在 1541 年的雷根斯堡会议上天主教与新教也曾谋求和解, 但也失败。

现代普世教会运动根源于 19 世纪, 但真正起点是在 20 世纪初, 并于 1948 年取得了最重要的成果, 即新教主流派及部分东正教会在阿姆斯特丹建立了联合组织——世界基督教联合会, 简称世基联。60 年代以后天主教也投入了大公运动, 主动与东正教、新教改善关系。虽然它并没有加入世基联, 但双方加强了联系, 在许多问题上进行合作, 对非基督教的其他宗教也持友善态度。当今, 普世合一运动并非一帆风顺, 各教派间矛盾重重, 对它的看法也各不相同, 但它仍得到不少基督徒的支持。

一、现代普世教会运动的兴起和世基联的成立

19 世纪西方资本主义进一步发展, 由此引起了许多新的社会问题和矛盾。在这种新形势下西方教会也发生了各种新变化, 新教产生了一批名目繁多的新教派, 其中一些是以末世论或灵性追求为其特征的, 如基督复临安息日会、普利茅斯兄弟会、摩门教; 也有一些是受宗教社会运动的影响而形成的新组织, 如救世军、基督教男青年会和女青年会等。众多新教派的产生使基督教更为分化。与此同时, 随着资本主义世界向海外扩张, 基督教海外的传教事业也迅速发展。但由于基督教各教派林立, 在向亚非拉地区进行传教的过程中常为本宗派利益争夺信徒, 致使基督教内纷争迭

起,严重地影响了传教运动的发展。凡此种使基督教会内一些有识之士认识到,基督教要发展必须走联合之路,因此从 19 世纪开始,基督教内便产生了多种形式的联合,促成了 20 世纪现代普世教会运动的发展。

19 世纪教会中出现的联合形式有多种:一是举行不分教派的传教会议,第一次较大规模的跨教派的传教会议于 1854 年在纽约和伦敦举行;二是建立跨教派组织,其中最重要的有:分别于 1844 年、1855 年在伦敦创建的基督教男、女青年会和 1888 年由穆迪发起的学生志愿海外传教运动及在他倡导下于 1895 年在瑞典成立的基督教学生同盟。这些运动在“我们这一代要使世界福音化”的口号下积极向海外传教;三是在共同的伦理和服务层面上实现基督徒的联合,例如 1846 年在伦敦建立的“福音联盟”和 1867 年在美国建立的该联盟的分会;四是在信仰与教制方面进行协商,19 世纪 80 年代美国圣公会有人提出了圣公会与其它教会在信仰方面协商的四项基本原则,为圣公宗兰伯斯会议所接受,称为“芝加哥—兰伯斯会议四条款”,即承认圣经是上帝之道、两则古老信经是信仰的准则、基督亲自确立的两项圣事、主教制是行政组织上联合的关键;五是教派组织上的合一,如加拿大在 19 世纪长老宗发生 9 次合并,循道宗进行了 8 次合并等;六是一些宗派建立了世界性组织,如圣公宗于 1867 年成立了圣公宗兰伯斯主教会议,加尔文宗于 1875 年成立了世界归正宗长老制联盟,卫斯理宗于 1881 年成立了世界卫斯理宗教会联合会等等。以上六种联合形式在 20 世纪得到进一步的发展。

进入 20 世纪后,随着社会的世俗化,西方国家教会更认识到联合的重要性,一些国家纷纷成立了跨教派的全国性组织。例如 1908 年美国 30 多个主要教派在原先福音联盟的基础上成立了美国基督教联合会,到 1950 年又与其它一些致力于国内外传教、宗教教育、妇女工作等跨教派组织合并建立了美国全国基督教联合

会。自 1908 年起该组织的目标有五个：体现大公合一精神、联合各教派为基督和世界服务、培养灵性、在道德与社会事务中发挥作用、协助组织地方分会以促进联合会的目标。同类性质的组织在法国(1905 年)、瑞士(1920 年)、英国(1942 年)、加拿大(1944 年)等国都相继建立。与此同时,20 世纪初在亚非拉地区传教的差会组织愈来愈认识到,教派分歧给传教事业带来的众多危害,尤其是面对这些地区民族主义的觉醒,因此热切希望加强各教派的相互合作,一些跨教派传教组织,如基督教学生同盟在这阶段异常活跃,不仅向海外派遣了许多传教士,而且为普世教会运动培养了一批骨干。正是在这些组织和活动的促进下,普世教会运动发展到一个新阶段。

1910 年第八次世界宣教大会于爱丁堡召开。该次大会一般视为是现代普世运动的起点。这次传教会议规模大,有 1200 人参加。与以往不同的是这次会议事前作了充分准备,而且参加者不仅以个人身份,更主要是以传教组织正式代表身份参加,其中有许多是直接来自传教区差会,他们在会上详细汇报了在那些地区的传教情况,并讨论与之有关的八个议题,特别是第一次专题讨论了全球传教合作问题。为会后进一步协调各差会的活动奠定了基础。该次会议还成立了“续行委办会”,1921 年,又在此基础上成立了“国际宣教协会”,以推动传教事业的发展。

在新教从事这项工作时,1920 年元月,君士坦丁堡宗主教代表也以东正教的名义表达了各教派和解的愿望,希望各派不要再互相为敌,应彼此开放。这一愿望得到英国圣公会主教们的响应,也呼吁合一。这些行动无疑对普世运动都起了催化作用。

继爱丁堡会议之后另一次推动普世教会运动的会议是 1925 年于斯德哥尔摩召开的“普世基督教生活与工作大会”。该大会的发起者是瑞典圣公会乌普萨拉大主教苏德伯隆姆。早在 1914 年第一次世界大战前夕他已推动成立了“促进国际友谊的教会联

盟”，并坚持虽然各教会在教义上有深刻分歧，在共同的伦理层面上仍能合作，由此提出“教义造成分裂，工作有利合一”。该会议尽量回避各教派在教义和体制上的分歧，谋求在实际工作中的合一，并对世界作了客观的审视，向基督徒的良心发出呼吁，指出了前进的方向。参加这次会议的主要是新教一些派别，也有东正教会参加。1930年该会议续行委员会发展为普世基督教工作与生活联合会。1937年于牛津召开了生活与工作第二次国际会议，其主题是：“基督教信仰与当代世俗和异教趋势的生死斗争”，集中讨论了第一届会议中所忽略的伦理行动的神学基础，并提出了教会要以自己的信仰在社会中发挥其独特的作用。

在普世教会运动中最困难的是教义与体制问题，最初普世教会运动的领袖们大多对它们持回避态度。但美国圣公会主教布伦特却在1910年爱丁堡会议上受到启发，认为各教会之间可以通过坦诚地磋商，在教义和体制上达成某些共识，最终组成联合教会。由此他要求圣公会带头进行此项工作。美国圣公会同意此项提议，并着手筹备。经过十多年的努力，1927年8月在洛桑举行第一届普世信仰与体制大会，许多不同教派都参加了会议。与会者在热烈的讨论中惊奇地发现彼此神学教义上的相同之点远远大于相异之处。1937年又在爱丁堡召开了第二届信仰与体制大会，通过了“合一声明”，认为因“我们主耶稣基督的恩典”，“各教会没有理由继续分裂”^①，分裂与基督的意旨相违背，但也看到了在教职与圣事上的深刻分歧，需要进一步进行阐述，尽管如此，普遍承认各教派教义相同之处高达约85%。

生活与工作运动最初和信仰与体制运动之间并无多少联系，一个主要侧重于具体工作上的合一，另一个侧重于神学体制上的合一。许多积极提倡普世教会运动的人都主张将这两个运动合

^① 沃尔克等著：《基督教公史》中译本，中国社科出版社，1992，第675页。

并,建立世界基督教联合会。此建议得到了这两个会议的赞同,并着手进行工作。1938年,在乌得勒支召开建立基督教联合会的筹备会议,选举当时圣公会约克大主教坦普尔为临时委员会主席,并制定了一份临时性章程,总纲是“基督教联合会是一个承认我主耶稣基督为上帝和救世主的各教会组成的联谊会”。但这项工作因第二次世界大战的爆发而受阻。坦普尔于1942年晋升为坎特伯雷大主教,1944年去世。在他及其继任者的主持下,临时委员会克服重重困难,在为传教地区提供援助、帮助难民和照顾战俘等方面做了大量工作。1948年来自47个国家的147名代表在阿姆斯特丹正式成立了世界基督教联合会,其成员有新教各大宗派以及君士坦丁堡等一些东正教会。联合会肯定了乌得勒支会议的总纲,通过了章程,明确规定联合会的任务是为教会服务,对各成员教会团体不具有组织上的权威性,也就是它本身不是超教会的上层组织,而只是一个各教会的联谊会;也肯定了凡是承认耶稣为上帝和救主的教会都可以加入。1950年联合会又针对某些教派,特别是东正教对世基联权限的担忧,于多伦多召开会议,发表多伦多声明,从教会论神学上重申联合会不是各教会的权力决策机构,而是促进教会合一的联谊会,由此该会的性质更为明确。

二、60年代以来新教普世教会运动的发展

1961年世基联在新德里召开的第三届大会是普世教会运动的又一个里程碑。首先它更改了原阿姆斯特丹会议的总纲,提出:世界基督教联合会是“按照圣经承认主耶稣基督为上帝和救主,并因此而一起致力于实现他们的共同使命,荣耀唯一的上帝——圣父、圣子和圣灵的各个教会的联谊会”。修改后的总纲,对世基联的性质作了三方面的补充,一是增加了“按照圣经”四个字,使总纲更体现了以圣经为基础,也就更增加了它的权威性;二是扩大了基督教联合会的信仰基础,不仅以基督论为基础,并强调了三位一体

的信仰,这一更改排除了东正教加入世基联的神学障碍,有利于争取东正教;三是增加了“共同使命”的提法,以利于各派求大同存小异,在对耶稣基督的共同信仰中实现“共同使命”,并达到合一。

基督教合一的圣经基础最常引用的是《约翰福音》17:21 和保罗书信中的《以弗所书》4:4-6。它们分别是:耶稣说,“使他们都合而为一。正如你父在我里面、我在你里面,使他们也在我们里面……”;保罗说:“身体只有一个,圣灵只有一个,正如你们蒙召,同有一个指望。一主、一信、一洗、一上帝,就是众人的父,超乎众人之上,贯乎众人之中,也住在众人之内。”根据这些圣经教导,世基联发展出合一神学,认为虽然各教会在组织上和圣礼上有所不同,但信仰的本质是一致的,神已在耶稣基督里将合一赐予其子民,相信在圣灵感召下,各分裂教会忏悔认罪,就能重新走上合一之路。

其次,这次会议还说清了合一的性质,用天主教对它的概括就是:“唯一的宗徒信仰,福音的宣讲,分同一的饼、共同祈祷,兄弟共融指向为世界作证与服务,藉普遍承认的教职与所有地方教派合一,不分时空”^①,也就是说,通过共同的对基督和上帝的信仰、共同宣讲福音、共领圣餐、共同祈祷,使各派基督徒消除门户之见,共同为世界作见证和服务,并通过各教会上层与所有的地方教会联合。

这次会议还接纳了一批组织成为世基联的新成员。一是国际宣教协会正式并入世基联。在世基联成立之初国际宣教协会并没纳入其中,主要是考虑到国际宣教协会的功能是针对亚非拉地区传教,作为独立的组织能更好地发挥作用。50年代这些地区的民族解放运动风起云涌,许多国家纷纷独立,有些国家还将外国传教士驱逐出境,在这种形势下国际宣教协会只有并入世基联才能更好地发挥传教作用,因此在新德里会议中它正式并入了世基联,组

^① 房志荣:《大公运动》,《神学论集》,第92集,1992年夏,第195页。

成了“世界宣教与福音布道委员会”。二是在这次会议中苏联东欧的东正教会全部正式加入世基联。这与当时苏美关系改善、冷战局面结束有密切关系,苏联不再把世基联视为是为西方政治目的服务的组织。这些改变使世基联成为一个传教、信仰和服务融为一体各教会的联谊会。

新德里会议后,世基联向着真正具有世界性的教会组织过渡,发生了很大的变化。主要反映在以下5个方面:

(一)进一步吸收了各种不同背景的基督教会加入世基联,实际上在新德里会上就有两个五旬节派教会加入,此后加入的教派不断增多。1961年新德里会议时参加的教会是197个,到1991年在坎培拉召开第7次大会时已增至306个,而1998年底在津巴布韦首都哈拉雷(Harare)召开的第8次大会时已达340个(一说332个),代表了4亿多信徒。所增加的教会中大多是新教教派,但也包括东仪天主教会和老公会。一些被保守派视为大逆不道的教会,如同性恋者组成的大都会社区教会也一再要求参加世基联,只因东正教的坚决反对而未通过,但他们常派观察员出席世基联召开的会议。有10亿信徒的天主教会虽然至今没有加入世基联,但自梵二会议以后,也增加了对合一运动的参与,并成为世基联中信仰与体制委员会的成员,这种发展趋势使世基联愈来愈具有较为广泛的代表性。

(二)加强了与各教派的世界性组织和一些跨教派组织的联系,包括世界基督教男女青年会、基督教学生同盟和各宗派的世界性联盟,如世界信义宗联盟、世界改革宗联盟、圣公宗兰伯斯大会、浸礼宗世界联盟、普世循道宗大会、国际公理宗联合会等等,并与各国的基督教联合会保持密切联系。世基联召开会议时都邀请这些组织派代表参加,并就全球或基督教会共同关心的各种问题进行广泛的讨论和磋商。

(三)第三世界的成员增多,这使世基联逐渐摆脱了浓重的西

方色彩,例如1948年第三世界教会成员在世基联中所占比例是25%,而到1983年已达到44%。与此同时,西方国家所占的比例则由1948年的68%降至1983年的41%。90年代,第三世界所占的比例就更大了。1998年举行的第8次世基联会议清醒地认识到未来第三世界教会将对普世运动产生的影响,尤其是非洲和拉丁美洲的教会将会超过欧美,21世纪非洲将成为基督徒最多的大陆。由此世基联不仅将20世纪末(1998年12月)举行的第8次大会会址选在非洲,而且决定在会后的几年中调整中央委员会在南部和东部地区的人选比例,使之在158名成员中占有更多的席位。具体而言,非洲教会将占24个席位,亚洲占24,欧洲占27,北美占22,东正教占37个。这种情况使世基联对第三世界存在的各种社会问题更为关注。

这里有必要提一下中国教会与世基联的关系。世基联成立之时,中国教会便是其成员之一,赵紫宸还是该组织六位主席之一。1950年朝鲜战争爆发时世基联支持美国,由此中国基督教会于1951年退出世基联。直到改革开放后,中国基督教协会才与世基联恢复来往,80年代双方关系日益密切,1991年世基联第7次大会时中国代表重返世基联。1998年12月哈拉雷世基联第8次大会上中国代表高英被选为世基联中央委员会委员,使中国教会在世基联中能更好地发挥作用。

(四)积极与其它宗教开展对话与合作。世基联在加强基督教内部各派联合的同时,也对世界其它宗教更持宽容态度。尤其是60年代以来,世基联加强与其它宗教的对话与合作,这是因为:第一,随着科技信息时代的到来,西方世界日益世俗化,不少人对东方宗教发生浓厚的兴趣;第二,第三世界教会的力量在世基联中占的比例增加,那些地区对世基联日益重要,而亚非地区的非基督教影响一般都比较人,特别是随着民族解放运动和民族主义的抬头,本民族的宗教,如犹太教、伊斯兰教、佛教、印度教等都得到复兴;

第三,随着现代化的进程,世界各国各种宗教都面临着由此而产生的许多共同的新问题,如生态环境问题、核武器的威胁问题、种族问题、通货膨胀、失业贫困等问题,要解决这些问题,除政府努力外,还需要各种社会力量,尤其是作为精神力量的各种宗教的积极配合和参与。新德里大会就提出了“对话是福音布道的有效方法”,70年代世基联成立了“与其它信仰者对话委员会”,不仅是在世基联召开的大型国际会议上,还是在一些区域性的会议中,都邀请不同宗教人士参加。他们往往就人类共同关注的各种社会现实问题,从各自的宗教伦理出发来寻求解决方法。在对话中各方都本着求同存异的原则,尽量发掘共同之处,避免对有歧意的神学进行正面交锋。迄今世基联已同世界上许多大宗教进行过对话,通过这些对话增进了彼此的了解。实际上,1993年由著名天主教神学家汉斯·孔发起的在芝加哥召开的世界宗教大会上,世界几大宗教都派人出席,会议代表大多认为今日世界虽然有着丰富的经济、文化、精神资源,但种族、国家、社会、经济及宗教间充满了紧张与冲突,阻碍了整个世界的和平进程,而要改变这个世界,首先要转变人心,宗教在其中起着重要作用。各宗教之间达成和平也是保证世界和平的前提。因此寻找各种宗教伦理的共同点,由此建立起全球伦理原则将是转变人心、达成和平的最迫切的工作。会议最后通过了《全球伦理宣言》,这可视为世界各宗教的对话的结晶。世基联在这次会中发挥了一定的作用。

(五)世基联从60年代以来变得更关注社会,重视受压迫者的利益和第三世界所关心的问题,如贫困问题、经济正义、种族歧视、妇女权利、文化教育、社会服务等与社会正义有关的问题。这与50年代有很大不同,那时世基联明显表现出对资本主义制度的偏袒,把社会主义社会视为极权主义,公民没有自由等等。而60年代则不再有这种论调,代之而起的是积极参与社会正义活动,正如世基联宣教委员会所主张的:“宣教工作应当在为争取社会正义的

斗争中找到自己的地位”，“宣教工作必须在这个世俗世界中——在机关、工厂、学校、农场中，在为世界和平与公正秩序及种族关系的平等的斗争中承担自己的责任”^①。世基联关注社会正义的同时全面参与社会和政治活动。

这种对社会和政治活动的全面参与在 60 年代后期至 70 年代表现最为激进。例如 1966 年世基联在日内瓦召开的“教会与社会”会议上，参加者大多是第三世界的代表，他们明确表示教会应站在穷人和被压迫者一边，支持非洲民族解放运动、美国黑人民权运动，南非黑人反种族隔离的斗争等，一些人还表示为达此目的在必要的时候可以使用暴力。这次会议的精神在 1968 年得到了第 4 届世基联大会的肯定，为此世基联中央委员会决定专设“正义与服务部”、“教会参与发展委员会”、“反种族委员会”等机构。随后世基联还专设了反种族主义特别基金，仅 1970 年至 1983 年间就向世界 133 个组织提供 526 万美元的资助。其中一半以上用于支持安哥拉、纳米比亚、津巴布韦、莫桑比克的民族解放运动组织。世基联每年还向第三世界提供各种援助项目，用于帮助第三世界的经济、教育、医疗等慈善事业。此外在维护世界和平、制止地区武装冲突、裁军、核试验、维护人权等方面都作出积极的努力。这种状况引起了西方保守的教会人士的反对，认为世基联“对世俗事务干涉过多”，处理问题“缺乏神学观点”。尤其是 1978 年世基联向津巴布韦爱国阵线提供了 85000 美元的援助，更是遭到了美、英等国成员教会的强烈反对，并宣布退出世基联。一些西方和南非种族主义者更是大肆谩骂世基联是“共产党专制主义的走狗”，是“杀人犯”等。西方教会，特别是美国对世基联的资助也因此而急剧减少。这些情况迫使世基联领导人逐渐改变激进的态度。

80 年代世界形势发生了很大的变化，欧美人民反核军备的和

^① 刘澎：“世界基督教联合会与第三世界”，《世界宗教资料》，1986 年第 4 期，第 1、6 页。

平运动空前高涨,妇女运动也有了长足的发展,在这种情况下,美苏间加强了对话,并在裁军等问题上取得进展,世界局势总体而言,朝向和缓方向发展。在新形势下,世基联的方针也趋向温和。这种变化的转折点是1983年世基联在温哥华举行的第6届大会。这次大会将“和平、正义与创造的整体性”作为世基联今后的行动纲领。在这一纲领下,世基联不再采取以往的激烈革命行动和突出南北的对立的做法,而是在上帝创造的整体性神学思想的指导下,强调对世界和平、正义的全面关注,尤其是把全球的环境问题列入重点考虑范围。

90年代更是把环境问题与经济正义、妇女权益、和平等作为密不可分的问题加以关注,而且在关注这些问题的同时特别注意加强与各国政府、非政府组织、其他信仰者及联合国的联系。这从1991年世基联在堪培拉举行的第7次大会,主题为“来吧,圣灵——对整个创造的更新”中得到很好的反映。在论述此主题时的重点是有关经济和生态上的可持续性,肯定了“维持我们地球的不是产品和消费,而恰恰是支持人类生命的生态系统”,提出必须改革全球的市场经济,并结合圣经提出六条策略,其中包括支持地方人民的自主权,抵制“从上面来的”发展,反对贪得无厌的社会倾向;改革国际经济秩序,迫使政府建立公正的贸易,资源共享;加强与其他信仰者、非政府组织、联合国等的合作;支持民主政府,鼓励民众参与政治经济决策等等。这些会议都反映了主张社会正义的教会人士对穷人利益的关注,认为资源和土地应该共享,反对把资本主义的财产私有制神圣化等等。^①

1998年12月世基联召开第8次大会,会议主题是“转向上帝,在盼望中欢欣”(Turn to God, Rejoice in Hope),强调要“转向上主”,并在主内“转向群众”、“转向它的创造”、“转向自己”,“转向上主,

^① Douglas L. Chial: "The Ecological Crisis: A Survey of the WCC's Recent Responses", *The Ecumenical Review*, 1996, 1.

它是藉基督向我们显现”。具体而言,转向上帝就是转向“邻人”,要以爱心、公义和好的行动表达人类是一体;要爱护上帝的创造,要人类恢复与大自然的正常关系,反对战争和人类自私行为对自然造成的破坏和摧残;为了改变这个世界,必须首先改变自己,面对21世纪,教会要在世界中建立希望的象征,不断更新和团结,以在世界中发挥积极的影响。“转向上帝”,因为“上主(上帝)才是我们的希望和喜乐,它藉着耶稣向我们显现,我们必须转向它,遵从它,远离憎恨、暴力、不公义和权力,远离分裂,与神和好,远离自己的道路,回归神的道路”^①。这一主题表明了在世基联成立50周年之际,大会对合一运动的未来仍充满信心。

会议对世界许多危机问题作出了反映,尤其是在论述全球化和债务问题时,对人权、未成年人当兵和耶路撒冷等问题都是与会者普遍关心的事。不少代表呼吁能将第三世界所欠的外债一笔勾销。对全球化是否会形成新殖民主义,造成新的经济垄断,使穷国越穷、富国越富以及对生态环境和人类生存构成威胁、教会应在全球化中发挥的作用等都给予许多反省。由于该次会议在非洲召开,与会者对非洲问题很关心,特别是对苏丹所发生的战争十分关注,要求教会努力促成该国的和平。大会通过了将2001~2010年定为创建一种非暴力的、和平的文化而工作的十年。这次会议分组讨论所涉及的问题十分广泛,包括和平、正义、民主、种族关系、难民、同性恋的权利、爱滋病、全球化、人权、妇女权利、环境保护、吸毒等等。尤其是与会的1200名妇女和30名男子共同举行为期4天的“节期”,作为世基联对已过去的“教会与妇女团结的十年”运动的闭幕式,最后妇女们还向大会发出强烈信息,坚决反对对妇女施暴,认为这种行为是犯罪。此外大会对近些年来的难民问题十分重视。根据会议精神,1999年1月世基联专门成立了新国际

^① 《信息》,香港基督教协进会,1999年3月,第211期,第2-3页。

关系组织,它是将原有的教会国际事务委员会(The Churches Commission on International Affairs,简称 C CIA)与难民和移民服务部(Refugee and Migration Service)合并而成,目的是为了使教会更好地为那些被逐出家园的难民服务。这些都表明了世基联对和平正义及第三世界所存在问题的关心。

虽然世基联在推进基督教合一运动中作了不少努力,但内部仍存在不少问题。当前面临的最大问题是新教与东正教的紧张关系。世基联是以新教为主的组织,更确切地说,是以新教主流派为主的组织,一些保守的福音派不参加世基联。虽然近几十年世基联中第三世界的成员大为增加,但从其精髓而言,还是以西方新教自由派思想占主导地位。该派神学思想开放,包括对女权、堕胎、同性恋等问题的看法上,往往与保守的东正教会针锋相对。

由于东正教在世基联中是少数派,他们的一些思想往往在世基联中得不到体现,正如当今俄罗斯东正教会在世基联中的代表领袖 Hilarion Alfeyev 指出的那样“东正教不可能影响世基联的程序,因为他们是少数派”。他还认为东正教所感兴趣的问题如崇敬马利亚和圣徒等问题也不可能列入世基联的议事日程,因为这些观点被视为歧异。而妇女授任神职等在东正教视为歧异的观点却在世基联中得到讨论。虽然他的这种说法,在新教看来有失公允,因为世基联中的信仰与体制委员会对马利亚和圣徒的崇敬问题以及与东正教所关心的一系列问题也常进行研究。但这些问题确实很少引起世基联大会和中央委员会的重视。世基联总干事康纳德·雷瑟(Konrad Raiser)也承认世基联中的议事日程和精髓都是西方新教占主导。在中央委员会中东正教只占 25% 的席位。他们的声音往往得不到重视。为此东正教一直对世基联很不满。再者,随着当今俄罗斯、独联体和东欧的一些国家由于经济、政治等原因,对西方很失望,民族主义情绪逐渐上升,这种感情也反映在东正教教会中,反对普世合一运动的基要主义运动抬头。凡此种种

近些年来世基联中东正教的离心倾向日益严重。近年来,保加利亚和格鲁吉亚东正教会先后正式脱离世基联,而其它的东正教会则通过其它途径表达了对世基联的不满,最明显的反映在对世基联举行的第8次大会的态度上。这次大会实际上是为庆祝世基联成立50周年而举行的会议,理应引起世基联中各教会的重视,但东正教会却普遍对它表示冷淡,不仅降低出席会议代表的规格,还减少参加会议的代表人数,例如最大的东正教会——俄罗斯正教会本应派20名正式代表参加,但它却只派了6人,而且代表中没有一位是教会高层人士。不仅如此,它还表示将不再参加世基联中央委员会的工作,除非世基联建立起能体现东正教与新教地位平等的特别委员会。

东正教会的离心倾向引起了世基联的高度重视,并且正在采取各种补救措施,以努力挽回这种局面。这点可以从第8次大会的安排中看出。会议组织者尽量避开东正教最敏感的议题,如同性恋、妇女授任神职、堕胎等等问题。联合基督会(UCC)的主席Paul Sherry本来想就人权问题中缺少阐述同性恋的权利一事提出修正案,最终也知难而退,取消了这一议题。会上虽仍有一些小组集中讨论了同性恋问题,并要求教会欢迎同性恋者参加,但这些活动属于大会的外围行动,因此也未得到回应。与此同时,这次大会正式提出要建立一个特别委员会,其中半数成员为东正教人士,以改变东正教在世基联中处于小兄弟的位置。这一建议不仅得到东正教的支持,也得到一些妇女、福音派、南部的年轻教会和北部的老教会的支持,他们也希望普世运动有新的风格,也就是要求改变现有世基联以西方新教自由派思想为其精髓。由此世基联总干事雷瑟提出今后在世基联中要建立一种“新的代表、参与、作决定的形式”,而不是以少数服从多数的办法。这就意味着今后世基联开展工作都要统一思想后才能进行,而不是靠投票表决。

但这种新体制的出台并不容易,按东正教的想法是采用中东

教会联合会的模式,即按基督教三大派传统——东正教、天主教、新教组成平等的伙伴关系,而不管其包括多少教派。但新教则认为新教本身所包括的教派实在太多,无法用一个大的教会去代表所有的教派。看来这种新形式并非很快就能出台。世基联本身也意识到此点,打算用几年的时间拟定草案,先出台特别委员会,然后再着手中央委员会的体制改革。

这种状况引起一些人的担心,认为这种改革只能使世基联朝着保守的方向发展,因为最热衷于从事社会行动的是新教主流派,一旦他们的力量被削弱,保守的东正教力量增大,今后世基联的社会行动肯定会减少。但也有人认为这也许并不是坏事,因为这更符合一般信徒的心愿。美国改革宗总干事 Wesley Grandberg - Michaelson 说:“这种联合会可能不再会是社会行动的载体,而这点正是教会成员本身并不鼓励承担的。”如果是这样,世基联对世界的影响也许会有所削弱。

此外,经费困难是世基联面临的又一大难题。由于世基联中多数是第三世界的教会,一般较穷,有半数教会对世基联财政不承担责任,现今欧洲给世基联的经费占全部经费的 83.1%,其中德国占总数的一半;北美提供 14.4%,澳洲和亚洲占 2.3%,其它地区只占 0.2%。但有些较富有的西方国家教会经常不履行诺言,如今世基联虽已大量裁员,在计划和机构方面也作了明显的压缩,如自 1991 年第 7 次世基联大会以来,将庞大的机构压缩为 4 个单元:“合一与更新”、“宣教、教育与见证”、“正义、和平与创立”、“分享与服务”等部门,总部的工作人员也裁为 270 名,尽管如此,仍捉襟见肘、人不敷出。经费的困难,对世基联开展的各种工作肯定会大有影响。

面对合一运动中产生的种种问题,世基联并不气馁,而是设法寻找新的出路。由于参加世基联者不到整个基督教人数的一半,也就是说大部分基督徒并没有加入,其中不仅包括天主教,而且包

括新教福音派和大部分的五旬节派等。为联合更多的教会,世基联在与各教会经过8年磋商后于1997年9月通过了一个文件,题为《向着世基联的共同概念和观念前进》(简称“新观念”),提出创建一个“教会和合一运动的共同论坛”,组成“教会共同体”的概念,其目的是为了使得各个教会和合一运动组织都能在一起共同举行礼仪活动,通过某种合作方式行事,而不必强求作出任何一致性的决定。这种新观念已得到了哈拉雷大会审议通过。大会代表们希望通过这一论坛创建一个包括更多教派参加的普世教会共同体,这也视为基督教合一运动的新形式。这项建设性的建议得到了天主教会的响应。当今世界的日益多元化,不管是世基联,还是天主教会都意识到今后的合一运动不可能强求组织和思想上的一致,必须承认基督教的多元化和分歧点,求同存异。正如哈拉雷会议组织者所言,“在当前世基联的联盟正处于脆弱的时刻,现实地承认分歧反倒是为普世运动作见证的一种方式”^①。新的论坛式的基督教共同体正符合这种形势的要求,也许它正是下一世纪基督教合一运动的方向。

虽然世基联的活动有些挫折,但有些地区的普世性的合一运动却有所发展。例如欧洲合一运动近十年来的新进展就是较为典型的事例。1989年在推倒柏林墙前夕欧洲各教会相聚在瑞士巴勒(Bale)召开了欧洲第一届基督徒合一运动大会,主题是“为了世界万物的和平与正义”,除了一些福音派和阿尔巴尼亚教会没有参加外,所有基督宗教各派都派代表出席。这是自16世纪宗教改革以来欧洲教会首次集会。而临欧洲一些国家民族矛盾的加深,欧洲教会联合会(共有118个教会参加)和天主教欧洲主教团(由33个国家的主教参加)共同决定于1999年6月在奥地利的格拉茨举行第二次欧洲基督徒合一运动会议。主题是“为了欧洲的和解”。

^① David Heim: The World Council at 50: Seeking new terms of engagement. The Christian Century. Dec. 23 - 30, 1998, P. 1246 - 1247.

这次会议之所以选择格拉茨召开是因为该城市地处欧洲中部,是东西方的桥梁,使人把注意力集中到南斯拉夫。会议将围绕和解的主题寻求六方面的行动:基督教会间的可见性团结;与其它宗教和文化的对话;社会公正、特别是战胜贫困、排外和其它方面的歧视;民族和解和促进用非暴力方法解决争端;生态环境保护的新途径,以维护后代的利益;与世界其它地区共同公平分享财富^①。这次会议的召开将有利于促进欧洲各教会的普世合一运动的发展,也对欧洲的和平起一定的作用。欧洲教会的这种合一模式也正是基督教会联合的方向。

三、罗马天主教的大公运动及与世基联的关系^②

在普世教会运动中最大的问题是世基联与罗马天主教会的合一问题。

天主教会在历史上一直自认为只有自己才是“至一、至圣、至公、使徒创立的教会”,因而是最正确的,其他基督教会则被视为“裂教”,不予承认和来往,因此早在20世纪初当世界宣教大会向天主教会发出邀请时,就被当时的教皇本笃十五世婉拒。1928年针对信仰与体制会议,教皇庇护十一世还专门发了一则通谕,禁止天主教信徒参加此类会议,声称:“除非分离者返回基督的独一无二真教会,便不能有基督徒的合一。”^③也就是说,其他基督教会必须回归到天主教会中才能实现合一。在这种思想的支配下,罗马天主教自然不可能与其它教会开展普世合一的对话。1948年世基联成立,罗马天主教会坚决抵制,不派观察员参加。这种状况直到1958年约翰二十三世登基后才大有改观。

约翰二十三世和他的继任者保罗六世被教内外视为对天主教

^① 《海外天主教动态资料》,1997,第10期,第2页。

^② 本节引文主要出自《海外天主教动态资料》,有关引文不再注明出处。

^③ 陆达诚:“天主教合一运动的新里程”,《神学论集》1集,第96页,1969年9月。

合一运动作出最大贡献的两位教皇。约翰二十三世在任教皇前曾是梵蒂冈驻外使节,思想开放活跃。他认识到罗马教会再自我封闭下去将无出路。就在他登基的第二天,即1958年10月29日,他向全世界发布了广播文告,其中就提出了教会合一问题,此后他又在多次讲道中谈及此事。1960年他宣布筹备第二次梵蒂冈大公会议,成立了十个委员会和三个秘书处,其中之一就是基督徒合一秘书处。该秘书处成立后不久,英国圣公会坎特伯雷大主教费希(Fisher)就拜访了教皇,此后一些新教和东正教首领也先后访问梵蒂冈。1961年罗马天主教会主动与世基联进行接触,破天荒地派了正式观察员出席新德里大会,不久又邀请世基联派观察员出席1962年召开的第二次梵蒂冈大公会议。1963年6月约翰二十三世去世,继任教皇保罗六世继承了他的普世合一精神。在保罗六世的领导下梵二会议通过了著名的《大公主义法令》、《教会对非基督宗教态度宣言》、《论教会在现代世界的牧职宪章》等几个与天主教大公运动有直接关系的文献。这三个文献的出台表明罗马天主教会全方位地参与普世合一运动。

《大公主义法令》是表明天主教会积极改善与其它基督教会关系的文献。天主教会不再唯我独尊,而是承认在造成基督教会分裂中也有其责任,并不再把新教称为“裂教”,而是称为“分离的兄弟”,对东正教会则更是称道。该法令中提出的天主教的合一原则,其中不少与世基联相同,如都把圣经中某些合一的经文作为基础,包括耶稣和使徒保罗的教导,强调只有一个主、一个信德、一个洗礼,也强调只有一个圣灵,它使基督徒彼此联合,并与基督联合,正是这个圣灵在创造合一上的行动,使其它基督教团体也是享有圣宠生命的教会。

《教会对非基督宗教态度宣言》表明了天主教与非基督教的其它宗教的和解态度,并寻求各种宗教的相通之处,积极提倡相互对话,力图使各种宗教能从对立走向合作,尤其是对犹太教和伊斯兰

教更是如此。这可视为天主教的第二个层次的合一运动。《论教会在现代世界的牧职宪章》则是表明天主教对全人类的开放态度,包括对无神论,表达教会愿与全人类同甘共苦,达到共融,这是第三个层次的普世合一运动。后两个层次的做法与世基联大同小异。

梵二会议举行期间,天主教会就开始积极与世基联合作。1965年梵二会议刚结束不久双方就同意成立联合工作小组,目的是促进合作,此后共同出版圣经和一些其它读物。1966年7月罗马教廷派了观察员出席世基联在蒙特利尔举行的第4届世界信仰与体制大会。1968年双方又共同成立“社会、发展与和平委员会”,此后双方就国际和区域性的和平、正义、发展和各种有关的社会问题进行广泛的合作。1969年,教皇保罗六世访问了世基联在日内瓦的总部。1970年天主教和世基联的联合工作通过了“教会是至公及从使徒传下来的”及“共同作证与劝人人教”等文件。在这段时期中许多人认为天主教会也会很快加入世基联。但后来的发展并非如此。

70年代中后期,罗马天主教开始放慢与世基联的合作步伐,双方在对社会问题和伦理学上的看法分歧较大,这主要是天主教对不少问题的看法上趋于保守,并重申对节制生育、堕胎、离婚等方面的一贯立场,甚至对教内持不同意见的神学家进行某种惩罚。而世基联对这类问题则愈来愈持开放态度,由此双方分歧增大。罗马教会正式宣布不加入世基联,声称这是由于牧灵方面的原因,而并非因信仰方面的原因,但同意采用专家合作的办法,继续参加世基联的“信仰与体制委员会”,就神学和体制方面合一的可能性作进一步的探讨。此外,双方联合工作小组仍就有关问题保持磋商。

除了对社会和伦理问题上的看法不一致外,另一个重大的分歧是教皇首席权的问题。现任教皇约翰·保罗二世上台后在对这

一问题的看法上较其前任保罗六世等都要保守,不仅不再强调梵二会议中提出的要充分发挥各地区主教团的集体领导的思想,而且在很多问题上坚持“教皇永无谬误说”,教廷在合一问题上甚至又重弹要分离的教派“回归”到天主教中,因为唯有教皇是使徒彼得的合法继承人,因此有普世管辖权。这种保守思想的回潮为合一运动带来了新的障碍。

布鲁诺·什尼在《合一运动的讨论中心:教皇问题》一文中将其它基督教会对于罗马主教的首席地位的看法客观地进行了阐述,表明这个问题正是影响基督教合一的关键问题。

该文指出,东正教会不能接受1870年梵一会议规定的罗马主教享有普世管辖权的定义,因为这是将人演化为神的意志,他们强调每一位在位的主教都是彼得的继承人,教皇首先是特定教会,即罗马教会的主教。教会的普世性应该在共融中、在和解中和在由享有广泛自治权的地方教会组成的主教会议中表现出来。一位被公认的教皇应该是“平等中享有不同层次权力特点首席”,他可以是罗马主教,也是西方牧首和普世共融的仆人,他应该在表现信仰共融的同时,保证“主教权力相等”和“地方教会全面负责制”。

路德宗在历史上的立场是坚决反教皇的,认为如果教皇提出一些新的不符合福音的信条,而又自认为永无谬误,那他就是反基督。1974年美国路德宗一天主教对话小组在提及此问题时指出:“法律方面的唯一要点是,教皇的首席权必须建立在福音和基督教会团结的基础之上,并明确表明它是为其服务的,它的行使不应扼杀基督徒的自由。”对现行的教皇制,路德宗认为虽是一种可能的体制,但不能神圣化。最后的决定权是福音,而不是某个历史机构。

改革宗强调唯有耶稣基督才是唯一的普世主教,将教会的主导地位赋予某个人是对耶稣基督的最大冒犯,历史上教皇狂妄地将一些只属于基督的头衔加诸自己头上是忘记他本身只是使徒和

牧人。改革宗坚持自己的长老制,认为在合一运动中对教会结构问题是可以自由讨论并作出适应时代要求的变革,但教皇首席权的问题对这种变革没有任何决定性的意义,也就是说历史上反教皇制的思想至今在该派中影响仍十分深刻。

新教各派中圣公宗一直将自己置于合一运动的前哨地位。梵二会议以来,它与罗马教会组成了国际委员会,双方在对话方面较之其他新教取得的进展最大。对教皇首席地位的看法上圣公会也较之其它教派松动。1981年双方确认:“在合并起来的教会中,建立一个像彼得那样的职守,作为象征与保障,将是必要的”。1989年9月坎特伯雷大主教访问罗马时提出:“全体基督徒难道不应对罗马主教在教会初期行使的那种首席权,即为了有利于各教会的团结,并按照它们在履行各自使命中的差异性,而享有的那种在爱德中的首席权,重新加以考虑一下吗?”虽然圣公会与罗马教会在信仰核心上从未发生分歧,并有希望使圣公宗承认罗马主教作为精神上的首席地位,但不可能使它接受“教皇永无谬误说”及享有治理普世教会的权力。

天主教在与新教合一中的另一个重大的分歧是妇女授任神职问题。随着女权神学的发展,教会妇女要求平等的意识日益加强,新教中愈来愈多的教派授任妇女神职。长老宗、路德宗、卫斯理宗、浸礼宗等都先后拥有了愈来愈多的女牧师。1992年圣公会主教作出了祝圣妇女为神职的决定。天主教内女权主义者也纷纷要求罗马教廷允许妇女任神职,但遭到教廷坚决拒绝。罗马教会强调耶稣的使徒中全是男的,没有一位是妇女,而任神职的人就是耶稣使徒的继承者,因此教会必须坚持耶稣的传统,不能授任妇女任神职。这一问题也构成了罗马教会与其它新教教会的新的合一障碍,尤其是与圣公会,因为历来新教中圣公会较为特殊,它在教义上与天主教最有共识,但因作出妇女任神职的决定使双方关系又产生了新问题,天主教会坚决反对这种做法,而圣公会则批判罗马

教会是“教皇永无谬误说”在作怪。此后在圣公会内部一些反对妇女授任神职的保守人士转到天主教会中,这些都造成了双方合一的障碍。1996年12月,英国圣公会坎特伯雷大主教凯里继1992年后再次访问梵蒂冈,与教皇进行交谈,并发表了联合声明,强调双方25年来在“圣公会-罗马天主教会国际委员会”努力下达成了“圣体圣事”等多项共同声明,这些声明是成为双方对话的权威性文件,但也指出目前“双方正就教会的权力问题寻求发展一些共识,如果在此领域内不能获得一致,就不能达到双方都要求达到的完满可见的团结。在圣公会的某几个省内,出现了越来越多祝圣妇女任牧师和主教的的情况。这就形成了一种新局势,阻碍了和解的进一步发展”。

凡此种种,使天主教会与基督教新教教会在合一道路上磨擦不断。天主教会与世基联自70年代末就不再提双方组织上的联合,而是谋求在其它方面的合作,如讨论社会思想行动领域的合作的可能性,1985至1987年双方就发展、和平与人权建立了短期的社会思想行动联合协商小组。此外在与非基督教的其它宗教间的对话、在科学与技术领域中的活动及在Bossey的普世神学论坛的活动等方面都有合作。另外世基联与天主教还每年举行基督教合一祈祷,双方自1967年开始共同出版了多种文字译本的合一圣经,如1976年法文版的普世译本的旧约圣经问世,1978年又完成了普世版的“现代英语译本”圣经,同年还在西班牙出版了《通用圣经:新约》,1980年出版了德文译本的合一圣经。而现代中文版的合一圣经的出版工作也已在港、台的天主教和新教中多次酝酿。

90年代天主教会对于普世运动的态度较之80年代积极,这与世界形势的发展有着密切的关系。苏联和东欧的巨变,不仅改变了整个世界的格局,而且给这些国家和教会带来许多新问题。新的民族和宗教矛盾上升,政府和宗教界对宗教自由和政教关系各有新的理解和实施,造成了东正教和东仪天主教之间的新的矛盾

和紧张关系,也造成东正教与伊斯兰教及其它宗教的紧张关系。这些变化给天主教和世基联的关系和普世运动提供了新环境,也促使天主教重新关注和强调与世界的对话。1991年约翰·保罗二世对宗座宗教间对话委员会发表了《对话与宣讲》的讲演,强调对话是教会传教使命的重要任务之一,而且把各种对话方式,大体归为四类:“生活对话:人们努力生活在一种宽容、睦邻友好的气氛下,大家分享甘苦,共同应付面临的问题及操心之事;事业对话:人们通力合作以求人类得到充分的发展和彻底的解放;神学交流的对话,专家们力求深入理解其各自的宗教遗产,并欣赏相互的精神价值;宗教经验的对话,深信其它宗教传统的信徒与人分享其精神财富,譬如,关于祈祷,默观生活,信仰及如何探索天主或绝对存在者的途径等”。此后天主教更积极开展这四类不同层次的对话,不仅与非基督教其它宗教进行各种对话,并积极参与社会,如为世界和平祈祷,并就当前世界中各种问题更积极地发表意见,如对贫困问题、核武器、裁军、种族和民族问题、妇女问题、生态环境问题、难民问题、转基因、安乐死等涉及生命伦理学的各种问题发表自己的意见和作用。教皇还多次表达了与其它宗教和世界改善关系的强烈愿望,例如为迎接2000年到来,约翰·保罗二世于1994年11月发布一则牧函,表达了对合一运动的希望,他说:第二个一千年的结束“正要求每个人反省自己的良心并主动促进教会的合一,好使我们在庆祝这伟大的禧年时,即使未能完全合一,至少较能克服种种在第二个一千年中所产生的分裂”,他还要求教廷有关部门编出一本“合一运动殉难者名单”,并表示将在2000年的圣灰瞻礼日发表《第三个千禧年的来临》通谕,请求有关各方宽恕教会以往所犯的过错,包括奴隶买卖、殖民主义及“征服者”对拉美土著居民的暴行、十字军、歧视妇女、基督徒间的冲突及迫害犹太人等,并要求国际神学委员会对此作出反省和探求有关神学依据。为此梵蒂冈于1998年9、10月间,召开了由全球33名神学家组成的国际神学家

委员会会议,为教皇提出的反省寻找神学根据,并起草有关文件。1999年4月这个委员会将文件呈交教皇审阅。

在与世界加强对话的同时,天主教会也加强与世基联的联系。因为世界的变化需要世基联和天主教对新的挑战作出共同的见证,尤其是如何在与世界对话中更好地发挥基督教伦理道德的作用,特别在和平、正义和涉及生命伦理学方面的各种问题,而对这些问题的看法天主教与世基联有很多认识不一致,这就更需要加强互相沟通和理解。再者,苏联东欧的变化,加深了那些国家中东仪天主教会与东正教会的矛盾,而这些教会都是世基联的成员,但东仪天主教会本身又属天主教,因此要解决这些国家的宗教争端也需要加强天主教会和世基联的联系与合作,以促进矛盾双方的对话和协商。因此天主教和世基联在90年代加强了接触。1987年天主教会与世基联的联合工作小组开始讨论教会间伦理分歧的潜在的和真正的根源,而后逐渐集中到个人和社会伦理方面,看哪些方面有共同的见证,哪些有严重分歧。1990年双方注意到有些问题,如核武器和核威慑、堕胎和安乐死、永恒婚姻的爱、遗传工程、人工受孕等等重要问题仅仅进行表面的讨论是不够的,还需加深研究,为此在90年代双方举行多次会议,以求达成相互理解。1990年天主教参加了题为“和平、正义和创造的整体性”的世界基督教大会。1991年世基联在堪培拉召开的第7次大会上重新阐述世基联与罗马天主教会的关系,在肯定双方的分歧的同时,谋求进一步的合作。1993年天主教会的基督徒合一秘书处与世基联的官员举行会议,对如何进一步在联合工作小组内巩固和发展双方的关系表示了极大的热情。

在与世基联和世界改善关系的同时,天主教会也更注意处理好与其它基督教会的关系。

首先,罗马天主教会尽量改善与东正教会的关系。梵二会议以来天主教会与东正教会关系有了很大的改善。这不仅体现在梵

二会议的正式文件中,对东正教会的传统十分赞赏,并允许天主教徒可以参加东正教会的圣事、弥撒等,把东正教会称为“姐妹教会”,而其它新教则称为“基督教团体”。而且梵二会议之后天主教会与东正教会确实也建立了良好关系,教皇保罗六世和约翰·保罗二世都多次会见东正教君士坦丁堡和原苏联、东欧等东正教牧首和高层神职人员,并前后发表过数个联合声明。1980年在神学问题上东正教会和天主教会开始进行神学对话,并于1981年成立了混合委员会,对共同的传统、教父神学、历史、礼仪等进行研究。但90年代以来苏联的解体,中、东欧的变化,使双方的关系又出现了新问题:一是原来在那些地区的希腊礼仪的天主教会(东仪天主教会)在十月革命后曾被强迫归入东正教会中,如今它们要求独立,最明显的是乌克兰,自1990年乌克兰东仪天主教会就要求独立,并向俄罗斯正教会提出归还圣堂圣所的要求,这使天主教与俄罗斯正教会产生了矛盾。二是1991年4月罗马教皇派遣三位主教前往俄罗斯欧洲部分以及西伯利亚和哈萨克斯坦,这一行为被莫斯科东正教宗主教视为天主教要在东正教土地上争夺信徒,由此更加深了双方的矛盾。为此天主教与东正教上层加强接触,1990年就为了解决乌克兰教会问题进行双边会谈,起草了一份旨在解决乌克兰东仪天主教与东正教关系问题的文件《建议》,但贯彻不力。此后东正教会和天主教会又于1992年在日内瓦举行双边会谈,天主教宗座俄罗斯委员会起草了一份协调天主教在俄罗斯和独联体国家中进行传教和合一运动时应遵循的《若干总则和实施指令》,得到了教皇的首肯。该文件指出:“为实现基督徒团结的道路,已不是一条劝人改宗的道路,而是一条基督门徒之间进行兄弟对话的道路,一条用祈祷哺育起来的、在爱德中发展的、和为建立在第一个一千年期间已存在的拜占庭教会与罗马教会之间的圆满共融而进行对话的道路。”1993年天主教制定了《合一运动中的原则和标准规程》,要求信徒对过去作反省,要为团结恩宠进行祈祷,

对天主的改造能力开放,进行不同层次的对话与合作,还特别提出要制止“劝人改宗”这种情况发生,以免造成教派间新的不和。1994年3月罗马教皇与莫斯科宗主教府代表又在日内瓦进行双边会谈,为进一步改善双方关系而努力。同年双方在各自召开的会议中邀请对方代表参加,在随后的几年间也加强高层次的接触和会晤,使双方上层的关系有所改善。但就乌克兰教会本身而言,东正教会和东仪天主教会间矛盾至今仍十分尖锐,各方都希望教皇出面进行调解。

二是天主教会谋求与新教教会的合一中做出新姿态,并取得一些新进展。1995年5月教皇约翰·保罗二世访问布拉格时,请求新教徒宽恕,他说:“今天,我愿以全体天主教教徒的名义,对于一些非天主教徒在他们民族的纷乱年代里蒙受的错误处罚,向他们请求宽恕。同时,我保证天主教会对于非天主教徒中所有损害过她的儿女的人们表示宽恕。”

与此同时,在教义神学方面,90年代天主教会与新教教会的对话也取得一定成效,例如天主教与信义宗经过450年的互相攻击后,在1967年展开对话,发现彼此在很多问题上看法一致,并着手准备一则《成义信理联合声明》,为此双方的神学家于1972年、1980年、1981年开展了讨论。但此后十多年双方没有再举行过会议,直到1994年才又恢复正式会晤并完成该声明的初稿,经过修订,于1998年6月正式宣布:“成义问题达成高度协议”。为此天主教会的基督徒合一秘书处主席爱德华·卡西迪枢机指出:“毫无疑问,这个文件应被视为合一运动的一项异乎寻常的成就和基督宗教间重建圆满可见团结道路上的一个里程碑。”路德宗的神学家和天主教会路德问题专家也都认为“梵蒂冈能在一个教义问题上,与一个改革派的教会,共同提出和支持对此进行讨论,这在天主教会的历史上还是第一次”。与此同时美国天主教会与美国福音路德会也在因信称义的教义上于1997年8月进一步达成了共识,发

表联合声明：“我们宣认，唯独靠恩宠和信仰基督的救贖，我们才得到上主的接纳和圣灵临到我们身上，而不是出于我们的任何功劳。”这实际上否定了传统天主教的善功得救。

在同其他基督教会的关系中，90年代也有所突破，如1994年天主教会与东方叙利亚教会（聂斯托利派）结束了长达1500年的宿案，发表共同声明，达成和解。

一些地方天主教会的合一运动在90年代取得了更大的成效，如美国天主教会已在全国范围内开始与东正教会、古老的东方教会、圣公会、南浸会、卫理公会，开展了富有成果的双边对话，并与路德宗神学家在过去有争议的许多神学问题上取得一致。

三是罗马教会对教皇首席权及永无谬误说的解释有所调整，以求其它基督教会能够接受，减少合一的障碍。教皇约翰·保罗二世于1995年5月25日发布其新通谕《愿他们合而为一》，强调合一运动中对话是基督教会迈向公元21世纪时所“绝对需要的，是优先处理的工作之一”，而教皇应是合一运动的促成者：“罗马主教必须确保所有基督教会共融，所以他是合一运动的首位仆人。”他强调基于实际理由，世界各地的基督徒需要一位普世性的领袖，而基于信仰的理由，天主教徒相信这位领袖必然是罗马主教。对罗马教皇的地位导致基督徒分裂，带来痛苦和困难，他表示歉意，但他表示绝不会因此放弃这个使命，因为教会对罗马主教拥有首席权的信念并非只是基于传统，也是植根于圣经。至于对教皇如何行使罗马主教的权力一事他则持开放态度，认为可以进行讨论。该通谕还用了大量篇幅探讨了与东正教的关系，对与东正教的合一充满了希望。在提及天主教与其它新教会关系时，他认为彼此在“圣洗、圣体、圣秩，教会的圣事和权威以及宗徒传承等问题”的对话方面卓有成效，“基督徒愈来愈经常团结在一起，保卫人性尊严、促进和平……他们甚至发现彼此更团结去奋力面对由于饥荒、天灾和社会非正义所造成的痛苦和需要”，但他也看到双方仍有许

多问题存在分歧，“然而，基督徒除了要解决教义上的分歧以外，也不能低估承袭过去长期的疑惧及彼此的误解和偏见的重担。”

此通谕发布后教廷信理部于1996年12月组织了神学讨论会，就教皇首席权中哪些规定天主教不能放弃，哪些方面则可以商榷一事进行了研究。1998年10月底信理部在此研究的基础上发布了《在教会奥秘中的彼得继承人的首席权以及信理部的意见》（简称《意见》）一文，认为“教皇不仅拥有最高、完全和普世的权力，而且可以对一切人，包括牧人与其他信徒，直接行使此项权力”，“首席权不是个协调和主持会议的职务，也不是荣誉职位，或者像君主制那样的政治职位”。但该文对以往教皇首席权行使的模式及“教皇永无谬误说”则提出：可以根据不同历史时期的教会需要对它们进行或大或小的扩展，“某一项在某一时期内，由首席权保证确定的使命，并不意味着必须始终由罗马教宗去实施；相反，某一项以前并非由教宗行使的职能，也不等于以后就永远不属于首席权的职责范围”。这就肯定了教皇的首席权是可以演变的。文件还提到，“在教皇行使职务的历史过程中，发生人为错误，甚至严重错误的事实并不少见。彼得自己就承认犯过错误。彼得这个性格软弱的人，之所以能被选为盘石，正充分显示出胜利将永远属于基督，而不受人力所左右”。这一说法如不是对教皇永无谬误说的否定，也至少有所松动。

信理部发布《意见》后，天主教和新教不少人士纷纷就教皇首席权问题发表了自己的看法，旧金山天主教总主教奎因认为当今天天主教团的集体领导没有得到体验，许多事情仍由教皇一锤定音，尤其是“教皇永无谬误说”不适应今天的社会，并对基督教的团结合一构成了障碍，需要给予充分的考虑和重视。他还提出了要改变现今的状况，罗马教会的结构需要进行大改革，应该突出主教团集体精神，而不是主教团成为“教宗决定的被动接受者”。新教中一些人对上述教皇和教廷关于首席权的表态则褒贬不一。世

基联总干事雷瑟认为该文件,较以往对合一运动所构成的障碍减少了。但也有人认为该文件非但没有推进合一运动,反而将它带到终点,因为该文件首先肯定了基督徒的合一运动要置于教皇的领导下。总之教皇首席权的问题仍将是基督教合一运动的较大的障碍。由此,世基联总干事雷瑟建议在2000年召开,包括天主教、东正教、新教各派在内的普世基督教大公会议,以解决造成各教会分离的主要问题,包括教皇首席地位问题。该建议得到了梵蒂冈的赞同,罗马教廷基督徒合一秘书处副秘书长福尔蒂诺主教认为此建议是本着“现实主义态度提出的”,“确有必要解决我们之间的主要分歧”。

总之,普世教会运动发展到今天确实取得了一些成就,但与各教会所预期的效果还差得很远,而且随着时代的发展它还会不断产生新问题,因此要真正达成教会间的普世合一决非易事。

第三节 基督教女性主义运动

一、西方基督教女性运动的产生与发展

女性主义在英语中是 Feminism,出自拉丁语“妇女”一词,后在法语中转为“女性化”,即“具有女人的气质或特征”之意。1895年美国妇女艾丽丝·罗西首先在《图书》杂志上对该词的词源进行研究,并提出了“女性主义”一词。20世纪以来它被广泛应用。该词在中文中有时也被译为“女权主义”。

女性主义这一词虽然出现仅一个世纪,但女性主义思想,尤其是基督教女性主义思想起源很早。近现代女性主义运动则兴起于19世纪,迄今为止,产生过两次高潮。第一次是从19世纪中叶开始至20世纪20年代结束,可称之为旧女性主义运动;第二次是从20世纪60年代开始延续至今,可称为新女性主义运动。这两次

运动都发起于美国。基督教女性主义运动与世俗女性运动完全同步发展,并互相影响,互相支持,有时难以区分,特别是第一次女性运动,更是与基督教有着直接的关系。

美国第一次女性运动是在19世纪上半叶第二次宗教大觉醒运动的基础上形成的。在这场运动中,一些奋兴布道家开创了妇女当众布道的先河,使妇女的才智得到发挥。与此同时,新英格兰各地涌现一大批妇女布道团,使妇女们不仅在教会中,而且有机会在社会各个领域内发挥作用。一些注重改进社会道德工作的基督教妇女积极投身于废奴、监狱改革等运动。在从事这类工作的同时,她们的女性意识有了新的觉醒,认为妇女在教会和社会上所处的地位实际上与黑奴相差无几。1840年她们被排斥在英国召开的“世界反奴隶制大会”之外后这种意识有了更深切的体会。由此许多基督教妇女参加了1847年在纽约召开的“塞尼卡瀑布”大会。美国基督教妇女伊丽莎白·卡迪·斯坦顿(Elizabeth Cady Stanton)有史以来第一次在会议上作了中心发言,要求妇女们团结起来,集体反对社会对她们的歧视,会议最后发表了“苦情宣言”,将“独立宣言”中“人人生而平等”改为“男女都生而平等”,对妇女在政治、经济、宗教等方面遭受的性别歧视提出了强烈的谴责,由此真正拉开了女性运动的帷幕。这场争取妇女权利的斗争很快蔓延到欧洲,推动了那里的妇女运动的发展。欧美基督教妇女运动在19世纪后半叶,特别是美国南北战争之后进入了新高潮。这一方面得益于基督教妇女的努力,另一方面也得益于19世纪欧美发起的海外奋兴布道运动。在这一运动推动下,一些教派设立了妇女国外传教部,有些教派允许妇女成为教会议会或大会代表,还有些思想开放的教派开始按立妇女为牧师。另有一些基督教妇女在基督教社会主义运动和社会福音运动的推动下,积极投身于帮助穷人,尤其是帮助都市贫困妇女的行列。在这过程中有些基督教妇女开始探究妇女遭受经济社会压迫的深刻的宗教根源。伊丽莎白·卡迪·斯

坦顿于 1895 年编著了《妇女圣经》(The Women's Bible)一书,在这方面开创了先河。她认为以前的圣经诠释都是男子所为,渗透了大男子主义的言论,贬低妇女,对圣经进行误译误读,违背了理性和科学的原则,女性必须要求有释经的权利。由此开创了妇女诠释圣经的先河。但斯坦顿对圣经权威的怀疑和诘问在当时虽然也引起一些基督教女性主义者的重视,但响应者不多,因为她们中多数人也像世俗女性主义者一样,从 19 世纪末叶起,主要从政治、经济、法律等方面寻找妇女受压迫的根源,把重点放在争取妇女选举权、教育权、财产权等方面,认为“只有法律上完全废除妇女的不平等,才有望实现妇女的解放,才能使妇女享受到男子已经取得的自由”^①,而对妇女遭受压迫的深层次的宗教根源则无暇顾及,或者说,时机尚未成熟。随着 20 世纪 20 年代以后欧美许多国家立法,允许妇女享有选举权、教育权、财产继承权后,第一次女性主义运动便进入了低潮。这一情况持续到本世纪 60 年代。

西方女性主义运动的第二个高潮是 20 世纪 60 年代,也是始于美国。二次大战后,美国妇女在经济上的地位较之大战期间有所下降,原由妇女们在战争期间所承担的工作现由男子代替,妇女只能重新返回家庭,从而产生了强烈的失落感和孤独感,一些妇女只能从教会寻找精神寄托。二战后的美国与欧洲各国的最大的差别就是对宗教的热情不同。欧洲经历了二次大战后社会十分世俗化,人们对宗教的感情普遍冷漠。而美国却并非如此。50 年代开始,美国再次形成了宗教复兴运动,人们的宗教热情有增无减,许多重返家庭的美国妇女把为教会服务作为对社会服务的体现,这为 60 年代末期基督教女性运动的发展提供了基础。美国战后经济复苏、科技发展突飞猛进,妇女受教育的机会也增加,随着教育程度的提高,部分事业性强的妇女愈来愈深切感受到妇女在社会

^① [英]M·A·里夫:《当代政治思想辞典》,英国曼彻斯特大学,1987年,第110页,转引自奚广庆等主编:《西方新社会运动》,中国人民大学出版社,1993年,第29页。

中待遇的不平等,一些教会妇女对教会内妇女不平等的处境愈来愈有了深切的体会。与此同时,50年代和60年代初,美国的舆论导向则是把传统贤妻良母作为妇女的典型,由此妇女把嫁个好丈夫、有众多的孩子和漂亮住宅、汽车作为奋斗目标。60年代初美国政府建立了妇女地位调查委员会,经过两年的调查发现那时美国妇女处境已降到了维多利亚时代,“真正成了一个家内生物”。当时,本科女大学生辍学结婚的竟高达60%。这些表面上看似平静的美国妇女,内心深处都隐藏着极大的不满,一旦时机成熟就会爆发。

60年代美国出现了一系列较为激进的社会运动。从50年代末开始的黑人民权运动,到60年代中达到顶峰。60年代末一些对采用和平方式争取种族平等感到失望的黑人进而发起了富有进攻性的黑人权力运动。在民权运动影响下在美国校园中许多青年人组成了各种争取社会民主的左派运动。1968年美国卷入了越战,许多美国人,尤其是青年开展了声势浩大的和平运动。所有这些组织和运动都推动和促进了妇女解放运动的发展,为这一运动提供了理论基础。正是在这种背景中产生了新女性主义运动。美国著名的女性运动领袖巴巴拉·德卡德(Barbara Deckard)对60年代早期和中期那些激进运动对美国妇女运动产生的影响作了很好的总结,她说:“许多年轻妇女在这里学会了反抗的措辞和方法。毫不奇怪,当她们对于黑人的二等地位变得更加敏感时,她们也就更加意识到自己的地位”^①。60年代末,妇女运动就像黑人民权运动一样,是在他(她)们认识到所谓的法律上享有“平等的公民权利”而在事实上根本无法兑现时,更加深切地感受到本身备受压迫和歧视,也正是在这种情况下,发起了争取自身解放的运动。

现代新女性运动思想上的开拓者是法国的西蒙娜·德·波伏娃

^① [英]M·哈拉兰·博斯等《妇女与社会》,引自《外国女权运动文选》,中国妇女出版社,1987年,第93、62页。

和美国的贝蒂·弗里丹。波伏娃于1949年发表了《第二性》，该文从取决于女人命运的生理、心理、经济力量出发讨论了生物学、精神分析学和历史唯物主义对女人的见解，再从历史的发展角度阐明了“真正的女性”的概念是如何形成的，即“为什么女人一直被界定为他者，以及从男人的观点出发会得出哪些结论”，然后作者“从女人的观点去描述女人所应当生活的那个世界”，以便“在她们渴望取得人类一员的身份、努力挣脱今天仍指定给她们的领域时，正视她们前进道路上的重重困难”。她用了很大的篇幅讨论了当代各类妇女的处境，其中不仅包括世俗妇女，而且也包括基督教修女的处境，提出了妇女解放之路。例如在她对修女的分析中指出她们通过禁欲，追求与神的结合实际上也并不能得到真正的自由。她认为对她们而言，“唯一存在的道路就是真实地利用她的自由，这就是说，要通过积极进入人类社会的行动去设计这种自由”。她还指出：“使女人注定成为附庸的祸根在于她不可能做任何事这一事实；所以她才通过自恋、爱情或宗教孜孜不倦地、徒劳地追求她的真实存在。”^① 她的著作中多处提到基督教对西方妇女的影响。该书不仅引起世俗妇女极大的兴趣，也吸引了许多教会妇女。1952年该书被译成英语，在美国一版再版，销售量高达百万册，为美国新女性运动提供了理论依据。在波伏娃的影响下，一些教会妇女对妇女在教会中的地位问题作了某些调查，发现在教会中女性受排斥和歧视的现象与社会上相比不仅毫无逊色，有些方面还有过之而无不及，无论她们的才能有多大，但在教会中从来都只能担当辅助角色。

继波伏娃之后，对这一运动产生直接影响的是1963年弗里丹的著作《女性奥秘》，它被视为西方新女性主义的里程碑和标志。弗里丹分析了五六十年代妇女返回家庭后的不满足感，认为这是

^① 西蒙娜·波伏娃：《第二性》，陶铁柱译，中国书籍出版社，1998年，第26、767、771页。

历史的倒退,由此重新肯定了19世纪的女性运动,号召妇女发现自我,成为完全的人,而不是家内生物。该书犹如一把火,点燃了早已积聚在美国妇女心头的愤懑,成为美国妇女运动的宣言书,由此美国妇女行动起来。1966年美国创立了最大的妇女团体“美国妇女组织”,弗里丹任第一届主席。

就在美国世俗妇女运动开展的同时,美国基督教妇女也开始较大规模地行动起来。这次运动较之旧基督教女性运动的不同之处是基督教妇女深刻地认识到妇女受压迫的原因不仅有政治、经济、文化上的,而且还有深层次的宗教上的原因,由此她们从基督教经典、神学、教制等方面寻找妇女受压迫的原因,涌现出一大批女性神学家,出版了大批女性神学著作。

现代含义上的基督教女性主义运动真正出现是在1968年,以玛丽·达利的《教会与第二性》(The Church and the Second Sex)为起点,该书采用了与波伏娃相类似的书名,可见受其影响之深。

玛丽·达利(Mary Daly)原是位天主教修女,在她对梵二会议文件作了研究之后,发现教会仍是只将妇女视为妻子、母亲、女儿或“宗教”妇女等,也就是妇女并没有作为独立的“人”出现,而完全以男子的陪衬角色出现,从而充分显明了妇女在教会中所处的受压迫地位,对此她充满了愤怒。该书出版后立即引起了许多妇女神学家的关注,进行了热烈的讨论。1971年达利与另一位著名的天主教女性神学家露丝玛丽·路瑟(Rosemary Ructher)在美国宗教学会内部创建了妇女核心小组,推动出版了一些女性主义者的论文。1974年达利又出版了《超越圣父》(Beyond the God Father)一书,激烈地抨击了犹太-基督教传统中将上帝视为父的父权主义特色。此书一出又引起了激烈的讨论。1974年路瑟组织一些妇女神学家撰写《宗教与大男子主义》,路瑟本人也陆续写了多本很有影响的女性神学的书。1978年新教女性神学家菲力斯·特丽波(Felix Trible)写了很重要的《上帝与性别的辩解》(God and the Rhetoric of

Sexuality)一书,从女性主义的角度对圣经作了很深入的诠释和分析,是本理论性、学术性极强的书,引起了更多人的讨论。由此使基督教女性运动在70-80年代达到了新高潮,女性神学的书籍和论文层出不穷,当然其中也是良莠不齐。

进入90年代,基督教女性运动和女性神学又有了新发展,这表现在:

一是女性神学注意采用当代神学家的分析方法,如蒂利希、拉纳的存在主义哲学、胡塞尔的现象学、怀特海的过程哲学方法等等,由此给女性神学注入了新的活力,这在1990年新教女性神学家 Pamela Dicky Young 写的《‘女性神学’基督教神学》一书中充分地反映出来。

二是今天基督教女性运动和女性神学已不仅只是在西方国家中发展,它已对亚、非、拉的广大基督教妇女产生愈来愈深刻的影响。这些地区的基督教妇女结合本民族、本国妇女受压迫的特点,提出了各自的女性神学,如今亚非拉许多国家都有女性神学家及其著作。她们都结合本地区、本民族特点发展各自的女性神学,如拉美女性神学家结合解放神学,对穷困的妇女给予特别的关怀,尤其是对妓女、受强暴的妇女和生活极端贫困的妇女及孩子。亚洲教会妇女中心也正在形成自己的女性神学,例如1989年由设在香港的“亚洲妇女文化和神学根源中心”和设在菲律宾的“第三世界神学家普世协会亚洲妇女委员会办公室”联合出版了《我们敢于梦想:作为亚洲妇女的实践神学》一书中收集了菲律宾、印度、台湾、香港、马来西亚、新加坡、韩国等教会妇女和女性神学家撰写的文章,她们结合本国妇女在社会、教会和文化上备受歧视的情况,对照圣经,要求男女平等、妇女解放。此后这类书籍愈来愈多。虽然这些神学著作在质量和数量上较之西方国家仍有相当大的差距,但毕竟已经开始,并正在不断深化。一般来说,第三世界的女性神学家较少提出妇女授任神职等问题,更多的是关注文化和社会对

妇女的歧视和压迫。

三是基督教女性主义关注的问题愈来愈广泛,女性神学研究的问题所涉及的范围也愈来愈多,除了政治、经济、社会、历史、神哲学等方面,还涉及生态环境、心理、生理等各方面。如今基督教生态女性主义神学已成为生态神学中的重要的一支,在生命伦理学方面,基督教女性神学的声音也是举足轻重的。

至今西方发表的女性主义神学著作有上千种,例如 1996 年出版的《女性主义神学辞典》中收录的相关著作达 840 多种,同年英国出版的《女性主义神学大全》中所收录的相关著作达 570 多种。以上都是较重要的著作,还不包括一般性的和其它非西文文种的女性神学著作和论文等在内。从女性神学的发展和不断深化可以反映西方基督教女性运动发展的深化。美国是女性神学的发源地,云集了许多女性神学家。有关女性神学的书籍出版最多的也是美国。此外欧洲也有一批学者,例如德国的 Dorothy Zehner, Uta Renke Hahnemann, Elisabeth Moltmann Wendel, 法国的 Elene Marx, Elisabeth Decufraun 等等。

二、基督教女性运动的基本思想、方法和种类

基督教女性运动与世俗女性运动有共同性,但也有其特殊性。其特殊性主要体现在它对传统基督教的深刻批判。基督教女性运动的理论基础是女性神学。这种神学与其它神学的不同点就在于它贯穿了妇女的经验,反映了女性的声音。它也是一种社会性的批判神学,对传统神学中忽略妇女的声音进行批判,并用批判性眼光对待圣经,注意将圣经中真正的上帝之言与形成这些经文的文化背景下由男性作者写下的歧视妇女的信息加以区分,并揭露传统神学中错误的诠释,加以更正,适时地加入女性观点,对圣经重新作诠释。

基督教女性运动的基本思想和方法也就是女性神学的基本内

容和方法,大致可以归结为如下几个方面:一是注重妇女本身的经验:受男性的歧视和压迫,被排斥在男性为主体的政治宗教等权力之外。它与传统神学不同之点不仅在于论述的对象是与女性有关的各个方面,而且采用的方法也与传统神学不同:传统神学采用的是演绎法,较为抽象,而女性神学则较接近解放神学,大抵采用归纳法,并强调实践性和经验性,对父权制压迫作出某种经验的反省。通过这些经验的阐述,相互分享,由此提高认识,争取她们的合法权益。

二是从反对性别歧视的经验出发,要求社会和教会正义,改革不合理的父权制的社会和教会结构。在女性运动的参加者和女性神学家中,除少数激进派外,就多数人而言,都明确提出“男人不是敌人,结构才是”,意思是如不改变结构,仅改变个别人的地位,是无济于事的,因为不改变结构,只改变个别人地位的话,那些人一旦从底层到达上层,也依然会去剥削压迫他人。

女性神学家吸收了文化人类学的研究方法,对父权制社会作深入反省,认为所谓父权制结构,并不仅仅是指由男性统治主宰社会和教会,而且表明一种不民主的、由上而下的、强迫下面服从上面的独裁的统治方式。它是不经过团体充分协商、交换意见后形成领导决策的方法。在这种结构下,男与女、灵与肉、公众与私下、文明与自然、社会与个人、神职人员与信徒都被割裂开了,形成你赢我输、非此即彼等相互对立的状态。这种结构非改革不可,如不改革,就无正义可言,因为在这种结构中妇女始终处于从属地位,她们的角色始终都由男人来规定:必须保持缄默,不得抗辩,要像孩子那样听话,不许对社会和教会结构提出任何异议。她们还指出,一些教会人士还常引证圣经中某些经文,将妇女比作身体,是感情型的、被动的,而把男子比作头脑,是理智型的、主动的,因此男人是女人的主宰,这是上帝安排的,是天经地义的。更有甚者,教会中的大男子主义还把妇女说成是邪恶的化身,是对社会秩序

的一种威胁等等,严重地压制了教会妇女的积极性和创造性,由此女性神学家强烈要求改变这种结构,不要再把妇女视为孩子那样的弱者,一切都要听从男子的安排,而是应该把妇女真正当成伙伴,与男子共同承担责任。她们要求以“团体性的结构”取代今天的父权制的结构,也就是一种体现男女平等、人人平等的结构。在这一结构中,不存在一方必须服从另一方,强者统治弱者的局面,也不会存在以神职人员为讲话方,而信徒只是听话方,或以男性为讲话方,女性只能是听话方的局面,而是创造一种互相聆听、共同协商,交谈,直至取得共识后再作决定的团体性结构和团体意识。许多基督教女性主义者反对在教会和社会中采用的少数服从多数的做法,认为只听取所谓多数人意见,就会忽视处于社会 and 教会边缘的那些无权无势者的意见,包括穷人、妇女、少数民族等等。她们认为只有团体性结构才符合上帝之国的境界,在那里人人都能接受到上帝的统治,再也没有贫困、战争、压迫和烦恼,也不会有少数人为自己的私利去掠夺操纵别人和自然资源,而是人人分担责任。为达此目的必须从基层团体做起。天主教女性神学家们大抵对拉美基基团的形式持肯定态度,认为这是团体意识的觉醒,可以把这种形式在社会和教会中加以推广。逐步改变当今教会乃至社会结构,最终实现上帝之国。由此她们提倡理性与感情的合一,以交谈代替强迫,以说服代替暴力,以相互合作代替你死我活的竞争,力争建立一个共融和谐的世界。

女性神学家对传统的父权制结构的教会经常引用圣经《创世记》中所描述的女人是出自男人的肋骨,由此表明女人依附于男人的说法持激烈批判态度。她们认为《创世记》中亚当夏娃的故事是一种寓意,所谓用男人的肋骨造女人,希伯来文故事原来的内容实际上并不是强调谁从谁出,而是说明同一个“人”被分为两半,而这两半“人”都渴望相互得到另一半,而成为一个完整的“人”,也就是强调人作为团体的互补性,在团体中得到和谐、完整的发展。但在

后来的犹太—基督教父权制历史背景中,这一故事变成女人是从男人肋骨中创造出来的说法,而且将男女之间相互依赖的关系变成女人要依赖男人,并要服从男人的关系。也有些女性主义者对这一故事重新进行了解释,认为女人出自男人肋骨这本身就说明男女必然是平等关系,因为他们彼此并行站在一起,而不是出自男人的头——高于男人,也不是出自其脚——低于男人。

在批判父权制结构时,女性神学家特别对传统基督教信仰中心——上帝观进行了批判,认为正是这种上帝观支持决定了父权制结构。传统基督教的上帝是位至高无上的、超验的、要人类完全顺服的威严的君主和父亲形象。整本圣经中上帝都是用男性的“他”称呼,这一形象给人类等级制的父权社会和教会提供了模式:上帝统治人类、教士统治平民、男人统治女人、丈夫统治妻子、父母统治子女、主人统治仆人、“高等种族”统治“低等种族”等等。在女性神学家看来,上帝真正的属性决非如此,上帝决不是向人类施淫威的君主,而是真诚帮助我们的朋友,将唤起人类实现平等和公正的社会。上帝也决不是只具有男性形象,而是男女形象集一身的完美的形象。他(她)既是希伯来最大的先知摩西的上帝,也是摩西之姐米利暗的上帝;既是耶稣的上帝,也是抹大拉的马利亚的上帝。一些激进的女性主义者认为上帝更具有女性形象。

与此同时,女性主义者对具有强烈的父权色彩的传统基督论进行批判。传统基督教强调耶稣基督是男性,他招收的使徒也全是男性,由此得出唯有男性才代表耶稣基督,并由此提出只有男性才能任神职,并把教会中男性统治女性视为是天经地义的。女性主义者反对传统神学只把基督视为男性,强调耶稣的本质是由人性和神性结合的启示,是救世主、是救赎的中保,而决不是“男性”,否则耶稣就成了征服、强迫人的霸权代表了。历史上正是父权式的统治者将耶稣基督从一个启示的、智慧的、反对罗马独裁统治的、为人民受苦、参预人类痛苦的耶稣变成了穿皇袍、坐王座的统

治者形象。女性主义者强调圣经和感恩祭的精神从来不是“父权制”的,上帝的智慧和权力都与人不同,他带给我们的自由与和平不是现世的和平,也不是靠由上而下统治来维持的。耶稣基督作为人性中的男性在反映上帝的基本要素时决不与人类的男性极权统治相连,恰恰相反,耶稣所做的一切正是女性主义者所寻求的:他从来都不是以“男性”、“父权式”的态度对待教会和女性,也就是从来没有以独裁的、由上至下的强权统治来对待教会和妇女。但教会至今仍将耶稣套在权威式的父权模式中,由此排斥妇女任神职,这是完全歪曲了基督精神。女性主义者要求教会对耶稣作正确的反省,真正认识到耶稣是上帝的智慧降生成人,人们通过分享顿悟对上帝智慧的理解和拥有,使人与人之间和睦相处。

从这种基督论出发,女性主义者得出了与传统教会不同的救赎论。她们反对传统基督教对罪的解释,即由于人骄傲,不听上帝的话,受了蛇(魔鬼)的诱惑,偷吃了伊甸园的禁果,由此犯下了罪,被上帝赶出伊甸园。这种罪被称为原罪,世代相传。而在人犯罪的过程中,蛇首先引诱的是女人,她先吃了禁果,而在女人的引诱下,男人也吃了禁果,犯了罪,来说明女人是罪魁祸首。这种说法,遭到女性神学家的坚决拒绝。许多女性神学家都对这一故事重新进行了各种不同的诠释。有些人认为这一故事说明原本上帝给人类创造了一个和谐的社会(伊甸园),这种和谐是因为人尊重上帝的权力而形成,因为任何人都不能用其个人的自由去妨碍他人的自由,也就是自由是有限度的,不能超过此限度。但恶势力(蛇)进入,使人不服从上帝,要无限扩大其自由,从而破坏了这一和谐的世界。使人与团体之间产生了问题。上帝对人滥用这种自由深感失望。还有些女性神学家从历史学的角度对这一故事进行分析,认为蛇在古代是与智慧和女神相连的,妇女在那时代充当女祭司,这故事表明古代女神力量十分强大,“当夏娃公然反抗耶和华,而且胆敢求助于知识的源泉时,她的‘罪恶’实质上是拒绝放弃对女

神的崇拜。而且因为她——第一位妇女,而且是妇女的象征——比亚当(他只不过是追随她的领导)更顽强地坚持旧信仰,所以对她的惩罚可能更可怕”^①。

不管是哪种解释,女性主义者都坚决反对传统基督教的原罪观,也反对11世纪安瑟伦提出的赎价观,即耶稣受死是为了替人支付罪的赎价。一些人强调耶稣的救赎就是用爱去启发人的心灵,给人指出真理,使人能正确地看待事物,了解事物,也就是了解存在的意义,使人真正能获得自由,具有从团体中释放爱的能力。一些人认为最初的世界,我们与上帝有亲密的关系,充满了上帝给我们的恩宠和关爱,只因人的自私、贪婪和统治欲,使我们失去了与上帝的亲密关系,由此世界充满了痛苦、压迫、剥削等,耶稣的救赎就是给我们改造世界的能力,改变现今世界的父权制结构,恢复世界的和谐,恢复人与上帝的亲密关系,建立起一个开放的、没有种族仇恨、没有武力和暴力的上帝之国。

在反对父权制结构中,天主教女性神学家批判传统教会的圣母观。传统教会把马利亚说成是妇女的楷模,即贤妻良母的典型,不干预男人的事务,却始终默默无闻地、谦虚地从事幕后的支持男性的工作。这种圣母观完全是为维护父权制结构服务的,也就是让妇女彻底地为男性服务,作自我牺牲,听任男人的摆布,使妇女自身的才智完全被埋没。她们认为这样的马利亚实际上并不是圣经中的马利亚,而是封建社会的产物。马利亚应该是整个教会的楷模,即男人和女人的楷模,而不仅仅是女人的楷模。她的谦虚应是教会应有的谦虚,她的静默应该是教会祈祷时应有的态度,她的完满的圣德也是教会应该努力达成的。美国天主教女神学家莫尼加·郝尔威(Monika K. Hellwig)说:“马利亚应该是教会的形象,她应该被视为所有受压迫者、卑微贫困者、依靠上主者的代表,为他

^① [美]理安·艾斯勒:《圣杯与剑——男女之间的战争》,中译本,社会科学文献出版社,1995年,第122页。

们说话”，“她代表受压迫者的希望，教会的希望、命运及工作”^①。

三是反对将灵与肉相分离的传统基督教二元论，主张生命的整体性。传统基督教深受诺斯替派、希腊哲学思想影响，错误地把灵与肉、心与身、存在与生成、生与死截然分开，并将人的精神心灵视为高于肉身，这种二元论为性别歧视提供了依据。因为在这种传统中，妇女被视为身体，肉欲和死亡的代表，是感情式的，缺乏理性的，更接近自然，更像动物。而男子正相反，是头脑、理智和生命的代表，是精神的体现，为此妇女神学特别强调身与心、灵与肉的结合。

许多基督教女性主义著作都指出传统基督教对性欲均持否定态度。这从强调圣母马利亚终生童贞中就可看出。5世纪著名神学家奥古斯丁把性交与动物相比，认为除为繁衍后代，任何目的的性交都是罪恶，人若不犯罪，就不会有性交。传统基督教把女人视为肉欲的化身，认为是妇女的邪恶引诱，使男人堕落，并把妇女的生理特点，如月经、生育视为人犯罪后上帝惩罚的结果，女人被视为不洁之物。《旧约》规定妇女行经期不得参加耶和华的圣礼，这就决定了妇女从降生开始，她的身体就与“低等物种”相连。中世纪著名神学家托马斯也把女性视为生育工具，是“精子的孵化器”，避孕是有罪的，因为破坏了精子的自然生成，女人是专为生育、照顾孩子和男人而设。16世纪宗教改革家加尔文也声称，女人生活在世的目的就是“帮助男人生活得更舒服”。

早期的女性主义者对教会直接将妇女与“性”（肉身）相连系的做法十分反感，强调妇女是理性的人，与“性”没有直接关系。今天更多的女性主义者则不回避“性”，但对妇女“是一个身体”和“有一个身体”作了详细的区分，强调妇女并不只“是一个身体”，而是“具有一个身体”，她们有权“回收”其身体，因为这个身体是她们自己

^① 《神学论集》，台湾，辅仁大学，第107期，1995年，第87页。

的,是其主体的身体,而不是客体的身体,是“伸入这个世界的存在方式”,是个人活动的结构中心。因此女性主义者主张妇女有权支配自己的身体,对堕胎有选择权,反对一切摧残妇女的暴力行径,痛斥色情文学对女性恣意侮辱和蹂躏。她们强调女人是灵与肉相结合的整体的人,绝不像传统基督教所宣扬的是满足男人需要的“肉身”。女性神学家更是从神学和哲学的角度不断提高和修正对妇女本身的理解和认识。

四是女性主义者深切关怀大自然,批判传统基督教对大自然的控制与掠夺。她们认为男子在对自然的占有和暴力性的剥削使用与对妇女的态度是一脉相承的,从父权制的等级森严的统治模式出发,人,确切地说,男人,是凌驾于自然之上的,是自然的主人,为了满足他们的享乐愿望,他们可以随心所欲地对待自然。一些基督教禁欲主义者把自然说成是瞬息即逝的幻影,是使“高等事物”分心的“低等受造物”。他们还把“自然”视为低于“文化”和“社会”的一类事物,认为不值得对它们进行研究,以免浪费时间,对这些思想和言论女性主义者都持批判态度。

女性主义者认为把文化和社会视为高于自然,正是造成男尊女卑的根源,在男人的眼里妇女更接近自然,因为妇女的生理特点是“围绕着物种再生产的自然过程”,包括行经、妊娠、生产、哺乳,都与自然接近。再者身为人母的妇女整天与离自然只有一步之遥的婴幼儿在一起,离文化较远。妇女又以家庭为主,家庭本身较之社会、政治、经济、宗教等也更接近自然。妇女的心理特点,与其家庭成员和其他人的关系一般较之男人也更为个人化、更亲密,与男子不同,这种特点也被视为更接近自然。有些女性主义者则乐于承认妇女更接近自然一说,认为人本身就是自然的一部分,自然也具有女性特征,对大自然的关心,包括对一切女性化事物的关心,例如对老人、病人、穷人、残疾人等的关心有助于世界的更新,使之成为真正符合人道的世界。

女性主义者反对传统基督教对待自然的態度,认为上帝严肃地对待一切受造物,在上帝的眼中,它们都是好的,而人类与自然互相依存的。上帝赋予人的智慧和自由意志并不是为了使人成为自然的敌人,去掠夺自然,而是应赋予自然真正的价值,强调人类应更好地去了解自然,主动合理地协调人与自然的关系,保护生态环境。由此 80 年代发展出基督教女性生态神学,许多女性主义者投入绿色和平运动。

五是强调宗教不只是头脑的、理性的、抽象的,而且必须要共同参与礼仪,并注重给予受压迫妇女具体的帮助。教会女性主义者非常重视采用灵活多样、活泼热情的礼仪表达她们的感情,在礼仪中重视分享,彼此共融,有浓厚的生活气息,并且特别重视共同参与,反对传统教会由男性控制的、划一的、圣统制的、服从式的、说教式的、沉闷僵化的传教方式。女性主义者运用她们的才智创造了丰富多采的各种类型的崇拜方式,有些是模仿女神崇拜的仪式,载歌载舞,有些吸收了各种土著民族,如印第安人的宗教仪式等等,十分生动,富有活力。与此同时,教会女性主义者十分重视对备受男性迫害的妇女的保护,如为受丈夫虐待的妻子提供庇护所,为被强奸的妇女设立救助中心,为妓女提供学习技能的场所,对穷人、黑人妇女和单身母亲给予更多的关心与照顾,此外还为职业妇女办日托,解决她们的后顾之忧。她们还积极投入生态环境运动、和平运动,支持妇女有堕胎选择的自由,反对淫秽色情及对妇女身心健康有害的影视、书刊、广告等等。

上述基督教女性神学的基本观点一般都是围绕圣经而展开的,或是建立在对圣经的批判基础上,或是建立在重新发现其新精神的基础上。女性神学家都认为圣经中许多女性被父权制的社会和文化推到了边缘,被消解、埋没了。很多重要人物没有名字,如与耶稣在井边谈话的女人、为耶稣抹香膏的女人、凭对耶稣的信心而治愈的患血漏的女人等等。还有些虽然有名字,但与男性相比

其光彩也被湮没了,如米利暗、底波拉、路得、以斯帖等都无法与亚伯拉罕、摩西、约书亚、大卫等人相比。更有甚者,圣经中有些章节还把当时社会中流行的伤害凌辱和歧视妇女的习俗作为美德加以颂扬,例如《创世记》中记载罗得为使客人不受所多玛城人的骚扰,竟将两个女儿推出门外任人轮奸。对罗得的这一行为历代教会都十分称道,但在女性主义者看来则是对妇女的最大凌辱。同样《撒母耳记下》13:1-20 中他玛的故事、《士师记》19:1-30 中无名女子的故事和《士师记》11:29-40 中耶弗他的女儿的故事,都表明女子在社会中的悲惨命运,他们的生死予夺完全受男人的支配。妇女在当时社会上不是当人而是当物对待,她们任男人摆布或者凌辱。女性神学家决不会以基要派的眼光看待圣经,把它视为字字是真理,而是强调圣经也是通过人写的,因此脱离不了当时的历史条件。在对圣经的阅读中她们特别站在妇女的立场上区分哪些是真正的上帝的启示,哪些则不是。对那些不符合上帝启示有损于妇女的章节和话语,不管是体现在一些古老的故事中,还是体现在基督教中一些重要人物身上,如保罗等人的言行中,都毫不留情地批判,以便清除其对今天人们的影响。

这里特别要提到,一些基督教女性主义者对圣经中保罗言行的批判,尤其是他在《哥林多前书》中勒令妇女蒙头,还说“男人是女人的头”(11:3)等等,要妇女服从男子,而且不准妇女在教堂中讲道(14:34-37)等歧视妇女的言行。她们还批判保罗对奴隶制的认可,认为这就意味着保罗认可妇女或女孩被卖为娼妓或雏妓的做法。对此一些女性主义者认为这些充分表明保罗与耶稣完全不同,是一个维护父权制结构的大男子主义者,表明了弱点。但另一些人认为圣经中也表明了保罗有两面性,一方面,他确实有大男子主义,但在《加拉太书》(3:27-29)中又提出人人平等的思想,不管是男、是女,自主的、为奴的,也不分犹太人还是希利尼人,在基督里都合一了。有些女性神学家对保罗上述歧视妇女的言论

作了解释,认为这与当时的环境有关,一位不戴头巾的妇女是在团体中公开表示自己是妓女,另有些异教妇女则常以说预言而狂呼乱叫,为此保罗要基督教妇女在聚会时保持缄默,并要蒙头。她们认为这是保罗从当时父权制社会的信息中得出的错误结论。

在对圣经批判的同时,女性主义者努力发掘和重建圣经中有利于女性的诠释和阐述。首先是重新发现上帝的形象:一是发现上帝不仅有男性形象,更重要的是女性形象,上帝包容一切的爱、无私的爱,都是其女性形象的体现,这些内容贯穿整个圣经。她们还从希伯来文圣经的《诗篇》、《以赛亚书》等等一些经文中,发现上帝是作为哺育以色列民的母亲形象,而这些经文在父权制结构中都遭忽视或在转译成其它文种时有意无意地被误译和扭曲。二是在《旧约》的智慧文学中发现上帝是作为智慧女神索菲亚的形象出现。而且认为“智慧形象比提示上帝的母性特征更为重要。这个形象并非雌雄同体,它是女性”,“智慧被描绘成上帝的女儿,描绘成他的女伴,被称为姐妹、妻子、母亲、情人和女教师……”智慧女神也贯穿在《新约》中,“耶稣所宣布的、上帝那无所不包的爱、无条件的爱,必须从索菲亚的传统为背景才能理解”,“耶稣本人也被视为遭到拒绝和抵制的索菲亚,最古老的基督学成了索菲亚学”,而且认为逻各斯(道)实际上是索菲亚(智慧)的男性形式而已。

女性主义者重新发现《福音书》中耶稣对待妇女的平等态度,或者说耶稣对女性的重视超过男性,甚至偏爱女性,“耶稣使女性摆脱传统的社会角色,摆脱眷属地位”,他还“打破了笼罩在东方女性头上的种种禁忌”,耶稣对妇女的解放“具有物质的、肉体的、温柔的、甚至是性爱的范围”。具体而言,重新发现从耶稣生前对待妇女的言行与当时社会完全不同。例如对待犯奸淫罪的人,在耶稣时代,社会对男人不加处罚,而对女人则处以较重的刑罚,为此耶稣却要求人们回到摩西律法,男女双方都要对此负责。再如耶稣在井台边与撒玛利亚女人谈道,并通过她向该城的其他人传福

音,这在当时也是没有先例的。还有就是耶稣对伯大尼的马利亚的钟爱,让她专心听道,女性主义者认为这是耶稣招收女弟子(门徒)的证据。实际上,福音书中这类例子非常多,耶稣接受的女弟子相当之多,其中一些人在他受难时始终与他在一起。

女性神学家还重新发现圣经中女先知、女圣人、女祖先的经验,以恢复基督教妇女的自豪感和自我价值,例如,女性神学家菲尔伦查(Elisabeth Schusler Fiorenza)重新对《旧约》中的路得、底波拉、撒拉、利百加、拉结、以斯贴、友弟德等等以及《新约》中抹大拉的马利亚、伯大尼的马大、马利亚以及耶稣之母马利亚等人的背景作诠释,尽可能把她们完整地作为传统的典范描写出来。

一些女性主义者在对最古老的福音书《马可福音》的研究中发现耶稣真正的继承人是女性,“因为她们像耶稣为他人服务、为他人冒生命危险那样侍候耶稣”^①,当耶稣被捕受难时,唯有女性在他的十字架下,参加其葬礼。福音书中还显明了最先发现耶稣复活的是妇女,由她们将这一福音告诉男人们,向他们作见证,其他人才跑去观看,妇女是耶稣复活的第一批见证人。相比之下,耶稣的男性十二门徒却不理解耶稣,喜爱功名,在他受难时大都逃之夭夭。这些都表明女性早在原始基督教中就有着杰出的表现。

此外,还有些女性神学家尽可能地去发掘圣经中某些对妇女有意义的章节,尽管这些章节实际上对妇女本身的描述也许并不多。例如《新约》中有许多关于初期教会的描写,不少提到妇女在教会中的领导地位,如吕底亚在听了保罗的福音之后便在她家组织人聚会。保罗的信徒中有一对夫妇,亚居拉和百基拉,在当时以男性为主的社会中,一般都将男子和称谓放在前面,但在《使徒行传》(18:18)中却意味深长地将妻子百基拉放在丈夫亚居拉前面,说百基拉与亚居拉与保罗同去叙利亚传道,可见百基拉在当时教

^① [德]温德尔著,刁承俊译《女性主义神学景观》,三联书店,1995年,第94-95、77-78、80页。

会中所起的作用比亚居拉要大。这些都说明初期教会中男女较为平等,很多教会决策都是由男女共同作出的。女性神学家 Sandra Schneiders 等人在这方面做了不少考证工作。她认为应该把圣经中的原文看作是活的,通过妇女自身的宗教活动和经验不断加深对它们的理解,从而丰富圣经本身的含义。

不管怎么样,女性神学家都对耶稣对待妇女的态度十分肯定。而对初期教会大体上也持肯定的态度,认为教会对妇女的歧视和确立父权制统治的结构是在随后的发展中出现的:一是随着教会反异端运动的发展而强化了男权统治,较早被教会定为异端的是2世纪中产生的孟他努派。该派相信除耶稣的启示外,还有圣灵直接的启示,并声称世界末日已近,基督将在世上建立千年王国。这种思想深得穷苦农民的心,由此传播很快。该派初创时有两名妇女马拉弥拉和柏利西拉跟从创教者孟他努传教,她们十分活跃,宣布直接受了圣灵的启示而发预言。教会在将该派定为异端的过程中加强了排斥妇女的组织建制。二是随着四世纪基督教成为罗马国教后,基督教在国家的政治生活中享有各种特权,教会成为帝国之下的一个组织,从而带上了浓重的父权制结构的色彩。于是妇女在教会中就如同在社会中一样受到排斥,处于边缘地位。这种状况在中世纪教会中随着父权制社会的强化而得到了加强。托马斯·阿奎那反对妇女参与社会和教会工作,也否定妇女在历史上的作用,这成了教会的传统。发展到今天,妇女在教会中的地位仍没有彻底地得到改观。

在对传统基督教进行批判后,一部分女性主义者对教会完全失望,从而脱离了教会。她们认为犹太-基督教传统的宗教从根本上就是父权主义的,不可救药,妇女不可能在这类教会中取得平等地位。但多数女性主义者还留在教会内,她们认为只要纠正原有从大男子主义立场上对圣经的错误解释,纠正那些错误的史学观和神学观点,站在公正的立场上,用女性主义史学观去重新解释

和评价神学经典,那么从根本上看,犹太-基督教的价值观与女性主义并不矛盾。

根据对圣经的态度和妇女受压迫的原因的理解不同,西方基督教女性主义者大体上可分为四类:激进派、社会主义派、自由派、福音派(圣经派)。此外女性主义在与生态环境问题相结合时形成了生态女性主义,女性主义与各民族文化相结合时又形成了各种不同的女性主义派别等等。

激进派是以玛丽·达利为代表。该派把妇女受压迫的原因简单地归为男性,而不是结构所致,把一切男性视为压迫者,而把女性全体视为被压迫者。她们强调“姐妹之道”,号召全体妇女团结起来共同对付男性。玛丽·达利认为男子本性比女子低劣,甚至“似乎把善与妇女等同,而把恶与男子等同”^①,因此她们是在突出男女相异性的基础上强调男女平等和妇女解放。激进派认为男子所追求的社会组织目标与女性不同。在历史的某一阶段,他们推翻了平等的母系制社会,建立了父权制,并通过生理上的强力,不断地加强其对政治、经济等各方面的控制。在他们控制下的宗教,尽管形式多样,从佛教、印度教、伊斯兰教、犹太教、基督教,到它们的世俗派生物,如封建主义、法西斯主义、弱肉强食主义等等,都是以父权制为基石。所有这些都成为男人们的遮体,用以攻击不顺从他们的社会行为。在达利看来,唯有母权社会,男女才会有真正的平等。在她的影响下,该派人上主张妇女与男子相隔离,妇女首先建立自己的“飞地”,以此为基础,逐渐吸收更多的妇女参加。她们中的许多人是女同性恋者,认为女性的同性恋生活方式远强于父权社会中以男性为主的普通生活方式,因为在这种父权制社会中男女是不会平等的。

该派中大多数女性主义者不仅对传统基督教神学持批判态

^① [美]D·弗姆:《当代美洲神学》,赵月瑟译,四川人民出版社,1990年,第137页。

度,而且从根本上否定圣经和教会组织,其中很多人都脱离了教会。原为天主教修女的达利也于1975年正式脱离天主教。她们声称基督教神学绝对无法与女性主义对话,“圣经与女性主义是冤家对头”,试图将圣经与女性主义理论相联系就是强暴它们,“上帝在父权制一边”,人类堕落的神话“显然是为了把世界上的不幸都归罪于女性而设计的”。达利还认为,男性中心神话中的男女关系实际上就是对女人构成压迫的父权制宗教^①。她还认为在这种宗教中要求男女平等,犹如在三K党内要求种族平等一样,完全是无稽之谈。该派中很多人恢复了对古代女性神的崇拜,藉着女性为中心的宗教信仰肯定了妇女的地位。一些留在基督教会内的该派人士,如佩内洛普·沃什伯恩提出妇女需要有新的神话模式,以帮助她们表现自己真正的身份,由此她发展了圣母-女神的象征。她说:“妇女解放的伦理学需要从女性现实的原始象征中发展出来,我希望证明圣母-女神的象征如何包含了女性本原的实质”。她认为圣母马利亚服从圣灵,而不是服从任何男子,圣灵是她的女性本原。

但该派人上一般只对与妇女有关的问题感兴趣,对黑人与其他受压迫者几乎不过问,甚至采取排斥态度,对一些不同意她们的看法和做法的女性主义者则视为与大男子主义相勾结的人。她们的这种偏激与极端态度使之失去了群众,至今仍是女性主义的少数派。

基督教社会主义女性主义派与激进派很不相同。她们持基督教社会主义伦理观,采用某些马克思主义的社会分析方法,从妇女在社会的政治、经济地位中寻找压迫根源,主张用基督教的社会公义原则开展各种社会主义运动,提高妇女政治经济地位,争取妇女平等权利。该派深受拉美解放神学影响,并积极支持该神学,对资

^① Kate Millett, *Sexual Politics*, New York: Doubleday & Company, 1970, pp. 51 - 54. 转引自周辉:《西方女性主义诠释学研究》(人民大学博士学位论文),第41页。

本主义持激烈的批判态度,但她们也不赞成无产阶级专政理论,认为马克思主义理论不能解释性别在人类社会关系中的深层意义。她们采用了激进派中有关男性压迫女性的材料,但批判该派不用历史观点看待父权制社会的错误。她们反对激进派将妇女与男子完全对立,并把自己孤立起来的做法,认为妇女解放决不是孤立的事件,不仅与社会的政治、经济、文化、组织等各方面有着密切的联系,而且与其它受压迫者的解放事业密不可分。著名的美国温和的基督教社会主义女性神学家露丝玛丽·路瑟在她的多本著作中都“始终把性别歧视问题放在其他压迫形式的背景下予以考察”,“注意性别歧视与其他压迫形式,诸如种族歧视、阶级结构和技术压力的相互关系”,她认为:“如果女性主义运动仅仅关心性别歧视问题,它就会仍然是白人上层阶级的运动”。她与该派中许多人士都认为女性神学是全人类的,而不只是女性的。性别歧视也必须与压迫的更深刻的形式,如种族歧视、军国主义和极权主义等联系起来。她们所要寻求的是妇女与男子亲密相处的社会,“而不是一个非难男子人性的、拒绝主义的妇女社会”^①。

该派对圣经和现存的父权制教会组织持批判态度,但并不像激进派那样脱离教会,全盘否定圣经,而是用历史发展和批判的眼光去对待圣经,批判其糟粕,重新发现和发扬其有利于妇女解放的精神。路瑟在她的著作中指出圣经是父权制下男人的产物,它的启示是从男性视角出发,由此它成为使犹太-基督教父权制合法化的源泉。但圣经中还存在着先知-弥赛亚传统对社会的批判和宣告“解放”的信息。而这种传统是可以支持女性主义对父权制社会的批判,可以“审视对女性不公正的社会结构,驳斥其文化与宗教的合法性,从而指向一种能够确认女人完满人性的社会秩序与

^① [美]D·弗姆:《当代美洲神学》,赵月瑟译,四川人民出版社,1990年,第129、123、124页。

人类历史”^①。这种先知-弥赛亚式的传统构成了社会主义派的女性主义圣经诠释学。

自由派女性主义者西方,尤其是美国有着悠久的历史。早在19世纪末,斯坦顿就写了《妇女圣经》,这可视为该派早期的代表作。70年代以来,该派在北美的女性主义中是多数派。她们把妇女受压迫的原因归于不公正的社会,包括法律和政治结构对妇女的歧视,并认为造成这一现象的根源在于传统的基督教父权制文化,该派从男女的相似性的前提下要求平等和解放,由此她们坚决支持妇女平等修正案,要求男女一律平等。她们认为男女角色的差异在西方社会主要是犹太-基督教文化传统造成。在这种文化传统中,妇女从小受到的教育是要她们顺从、虔诚、讲道德,而对男子则着重培养他们的事业心、进取心、主动性。在60年代以前,除二次大战外,美国妇女主要活动范围局限于家庭,社会对她们的要求是当个好妻子、好母亲,照顾孩子和丈夫成了她们的天职。在这种狭小的活动天地中,加之宗教灌输给她们的“谦卑”精神,使她们“天然地”有一种自卑感。在基督教传统文化影响下,社会没有保障男女平等的法案,即使到今天,妇女所从事的都是男人不愿干的工资低、待遇差的二等工作,社会不鼓励妇女从政,因为传统基督教文化中,政治不属于妇女。

该派女性主义者坚决主张打破传统基督教文化对妇女的束缚,提倡社会改变对男女角色的教育方法,提倡一视同仁,鼓励妇女自尊自立、奋进、有事业心,掌握实际技能,而对男孩则要教育他们懂得持家。她们要求改革现有的政治、法律制度,确保妇女的权益,反对实际工作部门中歧视妇女的种种规定和做法。她们也不赞成激进派的男女隔离政策,主张同男子结成伙伴关系,共同为实施一个公义平等的社会而努力。

^① 周辉:《西方女性主义诠释学研究》(人民大学博士学位论文),第26页。

该派对圣经持历史批判态度,认为圣经中“渗透了男性的自私利益的男性之言”^①,圣经中的父权制文化是构成妇女当今处境的首要原因,因此必须摈弃其中的父权制内容,重建女性圣经,也就是从女性的立场重新去发现和诠释圣经。她们中一些人用历史学的方法,对各种圣经文本和译本进行比较分析和研究,并通过妇女自身的经验看到圣经中女性的“缺席”是被男性故意歪曲和遮蔽的,由此而予以匡正。从事这方面工作较为出色的该派女性神学家有菲尔伦查(Elisabeth S. Fiorenza)等人。

福音派,也称圣经派。该派中的女性主义者都是基督教中较为保守的福音派中的左派人土组成。她们在对待圣经问题上仍坚持福音派的观点,但在分析妇女受压迫的原因方面或与自由派类同,或与社会主义派类同。她们与上述派别最大的不同是对圣经情有独钟,强烈反对激进派对圣经的完全否定,也不赞成自由派和社会主义派对圣经所持的历史批判和中性的态度,而是坚信圣经是一贯正确的,只是人对它的误解或误读而产生了问题,只要正确地诠释圣经,就能认识圣经从本质上看,是始终支持男女平等的。由此她们发展了以圣经为依据的女性主义诠释学。纽约协和神学院的菲利丝·特丽波(Phillis Trible)是该派的代表。她认为圣经中不存在性别歧视的问题,只要细读那些与性别有关的圣经章节,就可以发现许多地方过去是被误解、误读了。由此她要使圣经恢复原来的“非父权化”面貌。这种释经方法称为“非父权化诠释学”。该派释经强调的是“平等”,而不是“解放”。

80年代后期,在亚非拉的基督教妇女中先后发展出带有民族色彩的各自的女性神学和派别,如美国黑人妇女中发展了“妇女主义”派,她们结合黑人妇女所受的双重压迫,提出黑人妇女解放必须与黑人男子联合起来,共同战斗,在争取种族解放的同时争取妇

^① 斯坦顿:《妇女圣经》,转引自周辉:《西方女性主义诠释学研究》(人民大学博士学位论文),第2页。

女的解放,由此她们把女性神学的观点与黑人神学相结合,创立了妇女主义神学。同样,拉丁美洲的基督教妇女也结合拉美解放神学发展了她们的的女性神学,给予穷苦妇女以特别的关心。现今亚洲妇女也正在形成各自的女性神学,印度女性主义者结合种姓制度,新加坡、韩国、香港等基督教妇女则结合儒家文化对妇女的歧视,发展了各自的神学。

除上述派别外,还有后现代女性主义、生态女性主义派、心理分析女性主义等等不一而足。总之,女性主义流派丰富多彩。

三、对妇女授任神职的争议及其神学依据

在女性运动影响下,近几十年来围绕着妇女授任神职问题在基督教会中自由派和保守派展开了激烈的争论。尤其是90年代以来,这场斗争更趋白热化,争论的双方采取了更为不妥协的方法,突出表现在以下几个方面:

教皇约翰·保罗二世于1994年5月22日发表《祝圣圣职》的宗座牧函,其结论是以完全不容讨论的、十分强硬的口吻说:“基于我对我的弟兄们所负的坚振使命,我宣布:教会无权以任何形式为妇女祝圣圣职。这一建议并应‘最终地’为教会所有的信徒一体信守。”^①很多评论家都注意到“最终的”这个用词,认为这表明罗马教廷正式宣布在这个问题上排除了将来进行任何改变的可能性,它较之1976年教皇保罗六世发布的牧函《征兆之中》更坚定地捍卫传统。1976年的牧函只是重述了不赞成妇女任神职的依据,但并没有绝对化;而1994年的这一牧函则无任何商量余地,拿教廷信理部部长拉辛格的话说,对这一文件要求“信徒们实行信仰服从和无条件的赞同”。但就在教皇约翰·保罗二世发布牧函的数月后,即1994年10月11日举行的由教皇参加的主教会议上,一些

^① 《海外天主教动态资料》,1994年,第14期,第13、15页。

非洲主教仍然提出建议,要求教会设法找到一条途径,使妇女能进入最高领导层,即有权选举教皇的红衣主教团。一位刚果主教 Ernest Kombo 说:“上帝也许鼓励这种先知观:在奉献生活(神职)中,不管是在数量和质量方面,能考虑妇女在负责的岗位上任重要角色。如果可能,她们甚至能作为在俗的红衣主教,任最高层教会领导”。美国主教团也提出要在教会经书上去掉大男子主义的词句,让更多的妇女进入高层神学家、教会管理人员和活动家的行列中。针对这种情况,1995年10月28日拉辛格不得不再次就人们对该牧函提出的疑问发布了信理部的最高指示,绝对地肯定了宗座牧函中提到的“教会根本没有权力授与妇女圣职”的教导就是定论。人们根据以往的经验都认为凡是到了罗马教廷不容人分说,强令信徒必须服从时,就说明问题的争论已到了白热化的程度。即使如此,教廷也并没能阻挡住那些弦外之音的出现。

该问题的白热化也可从美国主教团草拟妇女问题的牧函的过程中得到反映。该牧函讨论了10年,四易其稿,最终也没达成一致的看法,反而越讨论越陷于分裂,不得已只得放弃牧函形式,而仅编写一份起草委员会的文件。达不成协议的最大的分歧就是祝圣妇女神职问题。尽管主教从一开始就声明他们无权讨论这方面的教会教导,而且由于罗马教廷的干预,牧函的草稿也日趋保守,但一些支持妇女任神职的主教仍坚持自己的观点。民意测验也表明有67%的美国天主教徒支持妇女授任神职。在教皇发表了《祝圣圣职》后非但没有解决问题,反而更激起了美国教会内的反教权主义情绪。据说,这是美国自越战以来争议最激烈的问题。美国天主教会中的女性主义者一直站在教会改革的前沿,由于她们的努力,使女性主义神学从边缘朝向神学的中心发展,并从只是理论上的反对男女不平等发展到要求按此原则在政治、经济、法律、社会、教会中真正实施平等。正因如此,在美国对妇女授任神职问题的斗争就更为激烈。

与此同时,在新教中对妇女授任神职的态度也分化极大。一方面,在女权运动影响下有些原在这问题上持保守立场的教派改变了态度,开始接受妇女为牧师。最明显的例子就是英国圣公会。经过教会内长期斗争,1993年11月11日英国主教会议以多数票通过了决议,接受妇女任神职,并于1994年3月任命了首批女牧师。但另一方面,有些新教保守派近十多年来在妇女任牧职的问题上却反而倒退。据美国1994年5月16日的《基督教世纪》报导说,目前的统计表明,保守派妇女任神职的人数急骤减少,连以往素来肯定妇女任教牧职的灵恩派,如今的女牧师也越来越少。例如,拿撒勒派如今女牧师只占1%,而在1908年曾为20%;上帝会在1932年女牧师曾达32%,而如今只有15%。^①造成这种状况的主要原因是这些教派中保守派势力强大,他们对这些年来女权运动的发展极为反感,由此对女牧师持抵制态度。同样的情况也发生在非灵恩派中。如基督教改革宗教会在1994年6月22日通过决议,撤销了1993年曾同意授任妇女为长老和牧师的决定,并要求已任命妇女为牧师和长老的地方教会必须于1995年6月1日前解雇她们。

90年代争论的白热化,也反映在女性主义运动朝着更为开放的方向发展,对传统神学构成很大冲击。尤其是1993年11月美国一些主流派教会女性主义者还发起举行了“重建上帝形象”大会,共有2200名来自27个国家的代表参加。在这次会上她们把上帝形象塑造成女性智慧神“索菲亚”。许多人在会上发言盛赞这一形象,说她是“我们的创造者、上帝、母亲和引导者”。这些做法遭到保守派的猛烈攻击。他们把这些女性主义者视为女神或女巫崇拜者,是对上帝的褻渎。为了捍卫基督教的纯真性,他们向更为保守的方向发展。同样的情况也发生在罗马教廷。教皇发表这一

^① Christian Century, 1994, 11, 2, P. 1009.

态度强硬的《祝圣圣职》牧函主要有三个原因：一是对英国圣公会授任妇女神职作出反应；二是对1994年4月非洲主教会议的回应，因为那次会议，许多非洲主教要求授与妇女神职；三是对美国教会自由化倾向的答复。

针对妇女问题已成为当今教会和社会争论的焦点，世界基督教联合会把1987~1997年定为“教会与妇女团结的十年”，其中把妇女参加教会生活和教牧工作列为重要事项之一。在它的推动下，不少主流派教会的妇女积极参与教牧工作，任牧职的妇女人数也有所增加，美国的主教制教会（圣公会）和瑞典的路德宗还授任妇女为主教。这些做法显然与保守派形成了较大的反差，加深了两者间的裂痕。

在这场争论中，东正教最为保守。许多东正教的神学家和教士把这种讨论视为对东正教神学和教义稳定性的干扰，采取制止态度，在他们看来，妇女任神职是注定“不可能的”。对世界基督教联合会提出的“教会与妇女团结的十年”的目标，除了美国东正教会作出较为肯定的支持外，其它东正教会普遍反应冷淡。不仅如此，一些国家的东正教会还因世基联对女性运动的支持而扬言退出世基联。东正教会中的大部分妇女思想较保守，尚无要求神职的意愿。即便如此，东正教也有少数妇女和神学家开始关注这个问题。1990年一些东正教妇女在克里特召开了有关东正教教会妇女在教会和家庭中的地位问题研讨会。与会妇女十分谨慎地表达了希望教会能给予她们更多的机会参预教会生活的要求。会后她们把有关建议分送给各主教。令她们失望的是各主教对此不作任何反应。尽管如此，在世界基督教联合会的支持下，她们于1991年出版了第一份东正教妇女杂志《马利亚与马大》（Mary Martha）。她们用圣经中跟随耶稣的马利亚和马大这对姐妹的名字命名此刊物是想表明东正教妇女正处在进退两难的境地，每个妇女应向这两姐妹学习，从两方面发扬自己的潜力。这是迄今为

止东正教唯一的一份面向妇女的杂志。1992年和1994年少东正教女性主义者还就妇女与东正教的有关问题举行研讨会,设法进行东正教妇女与天主教和新教妇女以及与男性的对话。对她们而言,目前在东正教会中提出妇女任神职问题似乎还为时过早。因为这不仅会遭到教会中男性神职人员的反对,还会遭到占大多数的保守的妇女的反对,从而形成孤立。因此她们现在所能探讨的是强调恢复女执事的任命问题。总之,妇女授任神职问题将成为东正教与基督教自由派和女性主义者对话的最大障碍,这种障碍之大甚至超过天主教。

在这场争论中,反对和支持妇女任神职的人都各自从圣经和神学上找依据。应该指出,由于男女平等的思想越来越深入人心,近几十年来,一些反对授任妇女神职的人一般也不敢公开为传统基督教的男尊女卑的观点张目,他们或是转移视线,强调其它方面,或是为圣经中某些明显的歧视妇女的言论加以粉饰。尽管如此,他们仍无法回避传统基督教对妇女的歧视。相比之下,支持妇女任神职的人则往往把这个问题密切地与男女平等问题相结合。

20世纪60年代第二次妇女解放运动兴起之后,西方教会才真正开始重视起妇女任神职问题。主流派教会中,包括天主教会中涌现出一批女性主义者。在她们推动下,越来越多的新教主流派教堂向女牧师敞开大门,就连以往较保守的福音派也开始在一定程度上对女牧师开放。在各神学院,包括福音派神学院和天主教神学院中,女神学生所占比例越来越大。例如1995年蒙特利尔大学神学院(天主教),60-65%的学生是女生,这在过去是无法想象的。今天由于男性神职人员短缺,妇女在天主教会中发挥着比任何时候都要巨大的、男子所无法替代的作用。教会的女性化趋势已成为一股不可阻挡的潮流,这点已为越来越多的天主教会神学家和神职人员清醒地认识到。此外,一些福音派女教牧人员也开始接受女性主义的某些观点。例如1995年12月福音派主要

杂志《今日基督教》编辑部曾召集4位有一定影响的女教牧人员讨论有关妇女问题,当谈到女权运动时,她们大抵持肯定态度,认为女性主义不走极端时,为强化妇女意识提出了重要的主题,如“女人也是人”等等,对促进她们的教牧工作很有裨益,虽然她们并不同意女性主义者的某些做法。^①在这些情况都对坚决反对妇女任神职的保守派教会人士构成较大的威胁,他们加大了抵制的力度,由此在90年代以来产生了保守派教会在这问题上更趋保守的状态,致使妇女任神职一事成为当今整个基督教会争论最激烈的焦点话题。不可否认,今天要让保守派所控制的教会接受妇女任神职仍将障碍重重。不仅在一些保守的新教教派与天主教会中是如此,在东正教中更是如此。但随着女权运动的发展,妇女对自身解放的呼声和要求的高涨,或迟或早,总有一天,整个基督教会的神职都会向妇女开放的。

第四节 基督教生态环境运动^②

一、当代西方教会环境意识发展概况

生态运动,又称绿色运动或环境保护运动,是60年代以来西方社会中影响最大的新兴社会运动。这场运动的核心是力图调整人类与自然的各种关系。由此它涉及到人类社会的各个方面,包括政治、经济、哲学、社会道德伦理、科技等等各种社会和自然领域的问题。因此可以说较之任何其它社会运动而言,它是涉及面最广的一场运动或一场革命。由于基督教在西方的特殊地位,人们

^① 见 *Christianity Today*, 1994, 5, 16, P. 52; 1994, 4, 8, P. 18 - 19。

^② 本节引文中不注明出处者均出自 *Christian Century*, Oct., 23, 1991; Nov., 22 - 29, 1995; Sep., 11 - 18, 1996; Feb., 26, 1997; *Ecumenical Review*, Vol. 39, No. 4, Oct. 1987; Jan. 1996; *Christianity Today*, 1996, 11。

在深刻反思造成人在对待自然的错误态度时必定会涉及宗教,反思它有关人与自然关系的传统对西方社会和文化的深刻影响,由此对它提出挑战。

传统基督教在人与自然的关系中的经典解释就是:上帝授予人统治万物(自然)之权。主要根据是《创世记》1:26-29 的记载,认为唯有人是按上帝的形象造的,是上帝最高的创造。上帝造人就是要人在地上统治万物,人可以支配地球上的一切,包括“海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地,并地上所爬的一切昆虫”,而且上帝“将遍地上的一切结种子的菜蔬和一切树上所结有核的果子”,全赐给人作食物。另外,在《诗篇》8:6-8 中强调上帝派人管理万物,“使万物……都服在他(人)的脚下”。根据这些经文,传统基督教一贯把人视为世间万物的统治者,认为只要为了人的利益,征服掠夺自然是天经地义的。在这种观念支配下,不计后果的浪费有限的自然资源以满足人的无限的消费欲望,并把以牺牲子孙后代利益、破坏生态为代价的经济发展作为衡量个人或集团成就以及国家发达与否的尺度。这种传统的看法随着生态环境运动的发展受到愈来愈多的批判。

基督教的环境运动的发展与西方社会世俗的环境运动的发展是同步的。第二次世界大战后随着资本主义世界经济的发展,生态环境问题日益突出,人们的环境意识开始觉醒,作为西方世界重要精神支柱的基督教会也不例外。教会内的一些先进分子早在 50 年代便开始摒弃了传统基督教无视自然的错误立场,认真地对人-地关系作出新的神学思考,他们可视为生态神学的先驱。其中较著名的有路德宗神学家约瑟夫·锡特勒,早在 50 年代就写了不少有关文章,例如《有关地球的神学》(A Theology for Earth, 1954),但在当时环境问题并没有引起人们的关注,因此他们的文章也没有得到西方教会的重视。

60 年代环境恶化问题为一些科学家所认识。1962 年被美国

视为“第一位听到环境警报的人”的生态学家雷切尔·卡森(Rachel Carson)出版了《寂静的春天》,此书首次从食物链的角度强调自然界的平衡,认为由于人们对树滥用滴滴涕,导致鸟类锐减。她警告人们如果滥用毒药最终将会殃及人类本身,毁灭自己。该书被西方国家公认为开创了环境研究的新时代。她的这些警告得到了教会中环境意识强烈的先驱者的支持与关注。60年代中期美国一些教会环境运动的先驱者组成了一个跨教派的生态环境组织“信仰-人-自然小组”(The Faith-Man-Nature Group),旨在促进宗教思想家与科学家沟通。参加者都是当今新教中著名的环境主义者,其中有H. Paul, Philip Joranson, Richard Baer, Frederick Elder等人。该组织在1974年自行解散,因为他们的宗旨在70年代已在主流派教会中得到了响应。

从60年代后期以来,西方社会对环境问题愈来愈重视,教会也不例外。促成西方基督教会开始对环境生态问题关注的有两方面的原因,一是人类对自然的掠夺遭到了它的无情和可怕的“报复”,灾害频频发生,其殃及的范围和规模也愈来愈大。由于生态失衡造成公害事件的报导与日俱增,人们开始真正有了“危机感”。西方基督教主流派历来有关心社会的传统,对生态环境的恶化势必作出积极的反映。愈来愈多的基督徒积极投身于环保运动中。许多神学家从各自的神学传统中作出了对生态环境的反思,有些人从过程神学中找到灵感,有些人从《旧约》先知那里得到启示,还有的从希望神学中寻找人类在环境问题上的希望。他们认为生态危机说到底就是宗教危机,是我们灵性本身的危机。正是从这种理解出发,一些神学家们更深入地从上帝-人-自然三者的关系上去思考问题,由此产生了各种生态神学。促进基督教会生态运动的另一个重要原因是西方国家的一些环境主义者,包括基督教内的环境主义者进一步从西方文化根子上,即传统的基督教在人与自然关系上去寻找造成这一危机的深层次的原因。著名的科学技

术史学家、自由派基督徒林恩·怀特(Lynn White)于1967年写了《生态危机的历史根源》(The Historical Roots of the Ecological Crisis)一文,发表在美国《科学》杂志上,对《创世纪》进行了批判,他认为“基督教是世界上所见到的最以人为中心的宗教”^①,长期以来它坚持人与自然相分离的二元论,尽管它并不是主动地要贬低自然,但由于它过分强调以人为中心,必然引起了对自然存在的无视。他明确指出,传统基督教对自然的这种态度是造成西方生态环境恶化的罪魁祸首,也就是造成西方生态危机的根源。与此同时,他肯定了中世纪圣方济各(天主教方济各修会的创始人)谦卑地对待其它受造物的态度,提议将圣方济各立为生态主义者的守护圣徒。这篇文章获得了美国生态学会颁发的 Mercer 奖。此文一发表,便引起了西方基督教内外的环境主义者的强烈反响和激烈的争论。一部分人支持怀特的看法,并且作了进一步发挥和阐述。而另一部分人则持有不同意见,他们设法对传统基督教作出新的解释。这一争论旷日持久。通过这场争论,不论是站在批判传统基督教的立场上的还是捍卫它的立场上的人,都被迫对此进行更为深刻的神学反思,把生态环境问题与基督教伦理学密切相联系,由此推动了教会内生态运动的发展。

西方教会生态运动自70年代以来的发展从广度和深度上大体分为三个阶段。70年代基本属于初级阶段、80年代为过渡阶段,90年代为自觉阶段。

从广度看,西方各教会环境意识的形成有先有后。教会内的环境运动首先是从新教各主流派教会中的自由派开始。70年代参加者主要是主流派教会人士,保守派教会成员对此则漠不关心,或者持反对态度。所谓主流派就是与西方主流文化和社会结合得最密切的那些教会。在这些教会内最能及时反映西方社会动向。

^① Science, 1967, P. 1205.

其中的自由派是指主流派教会中思想最开放、最能接受新事物和新思想的那部分人。正因如此,教会中的一些环境运动的先驱者都出自于自由派。70年代初,生态危机紧迫感已为西方主流派教会信徒深切地感受到。以美国为例,新教各主流派,包括长老会、联合基督教会、卫理公会、主教制教会、属自由派的路德宗各派,都开始把生态环境问题列入教会的议事日程,并成立各种环保组织。到70年代中期,由主流派教会组成的全美基督教联合会(National Council of Churches)发布了《帮助拯救地球的101种方法》,并且就生态环境问题召开了许多会议讨论环境政策和生态神学等。70年代能源危机时,教会中的环境主义者在教会内积极宣传节约能源,一些人倾向于不再使用石油和煤气,而改用太阳能代替。一些人主张摆脱现代生活,回归到过去简朴的生活方式以减少能源消耗。不仅如此,他们积极提倡控制人口,认为人口增长过快是造成环境恶化的重要原因,提出限制人口增长是基督徒行使好管家职责的重要任务。

在主流派教会环境运动的推动下,到80年代,以往对这一运动漠不关心的基督教中的温和保守派——福音派也开始改变态度,对环境问题逐渐关注,主流派人士更加积极。尤其是90年代以来,这一变化十分明显。不仅主流派教会的人积极主动参加,而且许多较为保守的福音派人上也积极投入。其中的福音派环境主义者还打破原有的教派成见,与主流派在此问题上进行合作。以美国福音派的喉舌《今日基督教》(Christianity Today)为例,在70年代主流派对环境问题展开热烈讨论时,这一杂志却对此采取全然漠视的态度,不发表任何有关文章,到80年代它开始用一种模棱两可的态度讨论环境问题,而到90年代的今天,该杂志积极参预环境运动的各种讨论。尽管如此,福音派中个别先进的环保分子的环保意识实际上在70年代就已形成。其中最值得一提的是加尔文学院的考尔·德·维特(Cal de Witt)教授。1977年他就在福音

派中积极宣传环保意识。在他的推动下,福音派建立了绿色组织 Au Sable Institute,其总部设在密执安的曼塞洛纳(Mancelona)。当然在对环境问题的许多看法上,福音派与自由派仍有分歧,但由于福音派中的环保分子都属该派中的左翼力量,在对待社会、政治、经济等问题的看法上与主流派有较多的一致性,因此他们在对待主流派各教派的态度方面,较之该派的保守分子要宽容得多。1987年他们建立了 Au Sable 的姐妹组织“北美基督教和生态联合会”(The North American Conference on Christianity and Ecology,简称 NACCE),欢迎所有基督教环境主义者参加。

新教自由派在环境问题上积极活动的同时,天主教也开始干预。早在1972年6月1日,教皇保罗六世向当时在斯德哥尔摩举行的联合国国际环境会议发出贺电,提到人们“要勇敢和清醒地面对现实”,人类通过专横统治取得了惊人的物质成就,但在当今必须恢复地球原状时,却显得精神的空虚和贫乏。参加这次会议的教廷代表还强调了环境与发展的密切关系:“一切破坏地球环境的举动都显示发展的概念被砍头断臂。”^①1990年8月,教皇约翰·保罗二世就生命和环境问题发表讲话,指出人类生命与环境和自然栖息地有着密切关系。如今生态被人们破坏,这个问题不仅要求我们深思,而且要求我们在科学和政治决策上全面关注。^②当然教皇有许多观点不同于新教自由派,但在对环境的关注方面却与他们相一致。

由于基督教主流派素来与西方社会和文化密切结合,对当今西方社会和宗教的多元化均持欢迎和支持态度。他们强调基督教各派求同存异,互相尊重,不要过分关注各自神学和教派的分歧,在此基础上积极参加基督教会的合一运动,扩大与其它宗教开展对话。与此同时,天主教会在60年代召开了第二次梵蒂冈大公会

① 《海外天主教动态资料》,1992年,第13期,第15页。

② 见 Pope Speaks, Jan. 1991, P. 44 - 45。

议之后,抛弃了原来的保守立场,向现代化的社会开放,并积极改善与其它基督教各派的关系,主动与其它宗教开展对话。基督教福音派虽然从总体上说属于基督教保守势力,但其中的环境主义者则是该派内的开明派,对其它教派并不排斥。正是在这一基础上,随着环境运动的深化,在90年代,西方基督教会内各环保组织出于对生态环境的共同关心,都有强调在共同维护地球生态环境的基础上的团结愿望,并由此组成一些联合环保组织。例如,美国于1992年创建了由美国天主教联合会(U.S. Catholic Conference)、全美基督教联合会、福音派环境网(the Evangelical Environmental Network)、环境和犹太人生活联盟(the Coalition on the Environment and Jewish Life)共同建立了联合的环保组织“全国宗教环境伙伴”(the National Religious Partnership for the Environment),简称“伙伴”。

这些环保组织不仅在基督教内积极活动,还向全社会作广泛的宣传。例如,上述“伙伴”组织于1997年2月决定投入400万美元发起一场运动,以“激发起人们认识到环境保护与发展社会正义之间的联系”。他们尤其注意穷人利益,敦促政府的所有政策都应考虑到环境立法对穷人的影响,反对把有毒垃圾倾倒在穷人区,要求政府必须关心穷人和环境的有关问题,把解决环境问题与解决社会不公的问题密切地结合。再如,著名的福音派环保组织 The Au Sable Institute 为了推行他们的主张,利用一切机会不仅向教徒,而且向非教徒进行生态环境问题教育,经常去各大学,尤其是基督教各大学,向学生和成人宣传环保知识,举办各种有关环境科学和生态的讲座和讨论会。基督教环境主义者认为各教堂都应该成为“创造意识的中心”,为此他们尽可能地利用主日学、查经班及各种讨论会教育信徒,提高他们的环境意识。有些教会还把环保内容编入赞美诗,经常吟唱。世界著名的大教堂之一,纽约的圣约翰大教堂,还专门举行了一次为动物和创造物的合一的大型宗教礼拜,不少动物都“出席”了这一活动。

从深度看,70年代教会所接受的生态神学仍属于以人为中心,只是在人与自然的关系上赋予了某些新的解释,并没有把生态环境问题与社会政治经济问题相联系。80年代虽然生态神学也仍以人为中心,但主流教会已开始注意到生态问题与和平、正义等社会政治经济问题有密切关系。90年代主流派思想更为开放,在人与自然关系问题上更为广泛地吸收了各种传统,生态神学更加多元化,并从以人为中心向着以生命为中心的方向发展。而且他们深刻认识到生态问题本身包含着生态层面和社会层面这两个方面。不解决社会正义就不可能解决生态环境问题,因此他们更加积极地投入和平正义运动,并由此作更深刻的神学反思。这一发展趋势反映了西方教会的环境运动日益深入人心,他们对环境问题认识也在不断深化。由主流派组成的世界基督教联合会的环境运动发展就是一个很突出的例证。

自70年代中期起,由西方教会新教自由派掌握的世基联开始把生态环境问题提到议事日程上。1974年世基联发起的教会合一运动周所颁发的文件中就开始提出“创造神学”。其要旨有三:承认上帝是造物主、是自然界的创造者;人类对自然界负有责任;人们必须采用一种新的生活方式。1979年,世基联召开了“信仰、科学与未来”会议,正式把建立“生态神学”列入议案,并得到基督教主流派的普遍重视和广泛的讨论。从会议议题看,当时生态问题主要是放在信仰和科学层面上考虑,还没有把它深化到与社会政治经济密切联系。

80年代初,美苏核军备竞赛加剧,核战争的阴云密布。这种状况引起了世界许多国家人民的担忧。尤其是西欧北美的人民对此十分敏感,因此,反核战争的和平运动空前高涨。与此同时,在联合国妇女运动十年纲领的推动下,许多国家的妇女运动也有长足的发展。凡此种种给环境运动注入了新的活力。1983年世基联在温哥华举行的第六次大会正式通过了维护“正义、和平及创造

的整体性”(Justice, Peace and the Integrity of Creation, 简称 JPIC)作为世基联最重要的行动纲领,并认为这三者是密不可分的一个整体。按世基联中央委员会的说法,“要认识到在今天的世界上对正义、和平、创造的整体性作见证是教会信仰表白的一部分。如果我们声称与福音一致,就必须对此作见证。上帝通过耶稣基督开创了正义之国与和平的统治,当上帝造就了新天新地时,它们就将完成。因此,我们蒙召在今天的世界上为上帝的创造表达上帝的爱的旨意。”这表明世基联已开始把生态环境与和平正义作为整体考虑。

在 1985 年世基联中央委员会对 JPIC 工作小组下了一项特殊指令:对“创造的整体性”予以系统的阐述。1987 年该小组把它简短地定义为“每种造物,在它们与环境和上帝的关系中都有其固有的、起作用的价值”。这一提法实际上否定了人类中心论最根本的看法,即认为人是上帝眼中唯一最有价值的,世界万物只是上帝赐予人的工具。在这基础上,世基联于 1988 年 2 月在挪威的 Granvollen 召开了会议,发起了对“创造的整体性”进行深入的讨论。与会者对人类以造物物的主人自居进行了批判,认为赋予创造完整性的是上帝,而不是人,因为创造是按照上帝的意愿和爱实现的,因此,创造本身就具有内聚力和善。而完善上帝创造的完整性的是靠耶稣基督医治的行动。基督徒应负起管理职责看守并“治理这地”,为上帝的造物物服务。

从 80 年代末起,世界发生了巨大变化,主要表现在:随着苏东社会主义阵营解体,经济体制发生转化,东西方的冷战局面结束,但民族主义抬头,宗教冲突也加剧,新的地区性战争升温;拉美所有国家都从军事政体转为民主政体,但民主政体并没有解决人民日益贫困化的问题;在非洲,纳米比亚独立,南非推翻了坚持种族隔离的白人政权,但以往被剥夺的民众如何能获得正义仍是个有待解决的问题;在世界范围内,南北贫富差距继续加大,虽然国际

上成立了有关组织进行协调,但穷国与富国间经济不公正现象仍然难以解决。所有这些变化说明和平和正义这一问题还远没有解决,而是以新的形式出现。正是在这种形势下,激发了新的环境意识的形成。它反映在西方国家中绿党势力增强,他们所关注的问题也更加广泛。而第三世界国家的人民认识到生态环境问题不只是生态问题,而且是属于为正义而斗争的一部分。

在世界形势的这种巨大变化的冲击下,90年代世基联对环境的认识更上一层楼。曾于1987~1994年任世基联干事的 Wesley Granberg-Michaelson 对80年代到90年代教会生态意识的变化作了很好的概括:一是许多教会,不管是南部的,还是北部的,都把阐述对创造的威胁作为他们在社会中的使命和见证;二是如今人们广泛承认,生态与经济是不可分割的整体,对受造物的保护和对正义的要求两者间是互相依存的关系;三是捍卫创造的整体性就突出了不同文化与基督教信仰之间的一种批判性关系;四是圣灵与创造的关系成为中心主题;五是对地球以主人身份自居的模式已为谋求一种新的人-地相互作用的关系所代替。这些变化实际上就是90年代教会新生态意识的表现形式。它们在90年代世界性的基督教会议上都有充分的反映。

1990年世界基督教大会在汉城召开。会议一开始就在很多问题上发生了激烈的争论。第三世界的基督教会来自西方国家原定的会议文件进行了批判,结合各自的传统文化,提出了与西方基督教会大相径庭的生态观。他们强调教会应该更多地听取被剥削的、处于社会边缘的人民如何在全球制度的沉重压迫下为生存而斗争的呼声以及他们对“和平、正义、创造的整体性”的看法。会议经过激烈争论后最终达成了对“正义、和平及创造的整体性”的新看法,具体化为十大要点和四大承诺。四大承诺是在世界范围内谋求一个更公正的经济秩序,争取各国人民享有真正的安全,保护地球大气层,消除种族主义及种族歧视。十大要点中七、八两条

直接与创造和环境相连,其中第七条阐述了对创造的完整性的理解既有社会方面的,又有生态方面的。社会方面的理解是指和平与正义;生态方面的理解是指“自然的生态系统具有自我更新、可持续性的特点”。由于创造为上帝所钟爱,在上帝看来整体创造都是好的,因此要求基督教必须抵制人对受造物的剥削、对物种的灭绝、污染、改变气候并导致毁坏受造物的政策,要充分地与上帝合作,尊重后代的权利和在上帝面前一切受造物的固有价值。第八条首先肯定了“大地是主的(上帝的)”,“人类对土地和水的使用应该能使地球释放出给予生命再生的能力,能保护它的整体性,并为万物提供其生存空间”。这种经济伦理呼吁基督徒抵制把土地作为像市场上买来的商品那样使用,作为倾倒垃圾或其它对土地的掠夺之用,并进而要求基督徒抵制对资源分配不公和剥削、操纵土地,使那些真正以土地为生的人反而无地的做法。由此与会者都承诺:要与“……农民、贫困农民、季节农业工人团结起来,并把贫困和经济正义问题与环境相连,作一个全球性的关怀”。这次会议要求建立一种能与创造的整体性相和谐生活的文化,并围绕着如何防止地球变暖开展教育和神学上的工作,以及加强与科学家、联合国、非政府组织的联系,向有关政府及公司施加压力,促进“可持续性发展”的概念深入人心。

这次会议“为进一步在正义、和平与创造的互相联系问题上进行了对话”,阐明了经济正义与创造整体性之间的联系,并为它们提供了具体的切入点:“可持续的发展”概念。而且它还“标志着基督徒与生态运动、非政府组织、联合国之间新的合作关系的开始”。这两点是基督教对环境问题的又一个新突破,前者表明在人-地关系上基督教找到了一条使两者协调的新途径。后者反映了教会已深刻认识到教会的绿色化运动必须与社会绿色化运动紧密结合。因此,它被视为普世合一运动的一个转折点。

紧接着汉城会议数月后,世基联在吉隆坡召开了会议,为次年

将举行的第7次大会作准备。吉隆坡会议着重在神学思想上阐明圣灵在创造中的作用,强调“圣灵是上帝贯穿创造中的一种未经创造的能量”,它临在、渗透、贯穿于创造中,因此万物都具有神性;人只是自然的一部分,在人与动物和非动物之间没有壁垒分明的界线,人必须与自然共存。这次会议进一步发展了正义和可持续性伦理,提出“追求正义要求我们学会注意到一切受造物的新方法,包括对土地、水、空气和生物,以及维持我们脆弱生命的看不见的物质的和精神的力量”。这些思想被堪培拉会议充分吸收。

1991年世基联在堪培拉举行了第7次大会,主题为“来吧,圣灵——对整个创造的更新”。这次大会有两个特点:一是全部的讲演、报告、文章都围绕着创造这一主题。而在论述此主题时的重点是有关经济和生态上的可持续性。创造有两个新的突破性:一是把对创造整体性的阐述重点放在论述经济和生态上的“可持续性”上,肯定了“维持我们地球的不是产品和消费,而恰恰是支持人类生命的生态系统”,提出必须改革全球的市场经济,并结合圣经提出六条策略,包括支持地方人民的自主权,抵制“从上面来的”发展,反对贪得无厌的社会倾向;改革国际经济秩序,迫使政府建立公正的贸易,资源共享;加强与其他信仰者、非政府组织、联合国等的合作;支持民主政府,鼓励民众参与政治经济决策,等等。这些会议都反映了主张社会正义的教会人士对穷人利益的关注,认为资源和土地应该共享,反对把资本主义的财产私有制神圣化。二是对以人为中心的神学有所突破。这主要表现在韩国人 Chung Hyun - Kyung 在会上所作的重要发言。他强调应该把“以人为中心”转向“以生命为中心”的“生命的政治经济”上来,要从大自然的立场考虑问题,提出“我们必须根据鸟、水、空气、树和山的观点,根据我们时代的穷人、被压迫者、遭受暴力者的观点去重读圣经”。他的发言引起了激烈的争论,特别是关于圣灵看法的神学争论。这场争论使西方教会自由派中许多人耳目一新,成为基督教自由

派在对待人与自然关系问题上的又一个革命性的转折点。

1994年,世基联中央委员会决定围绕着正义、和平、创造所形成的新的生态环境意识发展普世合一运动的新生态神学——生命神学(Theology of Life)。它的特点有:一是强调以生命为中心,特别重视从社会伦理学、教会学、创造神学等方面对它进行阐述,以弥补汉城会议未能解决的问题;二是它强调开放性、多样性,鼓励各地方、尤其是最基层的、不同的土著文化的基督徒和妇女阐述对生命的理解,并由此发展出各自的生命神学;三是把持续、共享、满足和团结作为以生命为中心的伦理道德的规范,即强调人与一切受造物的彻底团结,与它们分享灵性、多样性和共同生命,满足它们的生存空间,使一切生命得以持续发展。所有这些都基于上帝爱整个创造,也就是爱万物的信仰基础上,由此提出基督徒要抵制一切危及生命的行为和生活方式。这一神学如今虽然仍很不完善,但它反映了主流派教会中的自由派在生态神学上向着更为开放的方向发展。他们决心要把这类不同风格、目标更开放、手段更温和的新因素不断注入生命神学中去,以更新基督教会普世合一运动的社会思想和行动,作为向1998年12月将在哈拉雷举行的世基联第8次大会的献礼。

当前西方教会中的环境主义者都是绿色运动的积极支持者。与世俗的绿色和平组织所不同的是他们主要是在教会中发挥作用,相信通过教会工作,可以逐渐改变人们对环境的态度。这一方面是因为他们认为教会是一个有信仰的人组成的团体,它本身应该起到促进人们灵性提高的作用;而造成生态危机主要原因是人的灵性上的危机,只有通过提高信徒的灵性、提高人们的觉悟,扭转他们对受造物的错误态度,才能最终解决生态危机,在这方面正是教会的用武之地。再者,教会在西方社会一贯具有较大影响,通过教会工作,促进基督徒负起管家的责任,成为维护上帝创造的楷模,由此带动整个社会变革。正因如此,教会环境主义者发起的绿

色运动首先都在教会中,这也是构成西方教会环境运动特别活跃的原因所在。

二、教会对待生态环境的三种主要模式

虽然今天西方教会总的趋势是人们对生态环境愈来愈关心,但至今对环境运动抱抵触态度的也大有人在,他们就是基督教中极端保守分子——基要派人上。如果我们把基督教自由派环保分子视为左派,那么主流派中的多数人和天主教及福音派中的环保分子就是中间派,而基督教中最保守的基要派就是右派。这左、中、右三者代表了今天西方基督教会对待自然的三种态度。这里需要说明的是,他们虽然思想分歧很大,但由于都属基督教,因此在他们论及生态环境时,不管是支持还是反对都必定涉及到他们对圣经的看法和对耶稣基督的论及。而这一点正是他们与世俗生态环境主义者不同之处。当然,在作这些论述时各派有着天壤之别。

美国联合神学院教授拉里·拉斯马森(Larry Rasmussen)曾任世界基督教联合会堪培拉大会顾问,他根据这次大会发言及传统基督教会生态危机作出的不同反映和态度,分成几种模式:统治模式(又称征服模式)(the model of dominion)、管理模式(steward model)、伙伴模式(partner model)、圣礼模式(sacramentalism as a model)、生态女权主义模式(eco-feminist model)、先知-教师模式(prophet-teacher model)、进化模式(evolutionary model)。其中圣礼模式主要是东正教对环境所作的反应,在西方教会中不占主导地位。而后三种模式大体可以归并在伙伴模式中。因此在当今西方教会中占主导地位的实际上就只是三种模式,即征服模式、管理模式和伙伴模式。它们基本上代表着当今西方教会对待生态环境的左、中、右三种态度。

第一种是基要派采取的无视或敌视自然和环境运动的征服模

式或态度。其原因有神学上的,也有政治态度上的。

在神学方面,基要派人士素以维护圣经的正统性自居,对圣经的理解完全根据其字面意思,认为圣经字字是真理,任何人不得根据自己的意思去解释。正是从这点出发,他们认为基督教自由派设法挖掘圣经中对自然的赞美和称颂以及尊重一切生命的思想均是歪曲圣经原意,是为偶像(自然)崇拜找根据,是泛神论,这是他们决不允许的。由此他们对环境运动持抵制态度,认为根据圣经,人与自然的关系只能是征服与被征服、统治与被统治的关系,由此确立了人对自然的征服模式,也称统治模式,就是把人视为凌驾于自然之上,是自然的主人,人对自然的征服与统治是上帝赋予人的天经地义的权利。在他们看来上帝只与人有直接关系,而不是与自然。根据《创世记》1:26,28 的记载:“上帝说:‘我们要照着我们的形象,按着我们的样式造人,使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地,并地上所爬的一切昆虫。’上帝就照着自己的形象造人……又对他们说:‘要生养众多,遍满地面,治理这地;也要管理海里的鱼、空中的鸟,和地上各样行动的活物。’”这里明确地指明人绝对不同于万物:首先,只有人是按着上帝的形象造的,而一切其它万物都不是,这说明只有人与上帝有直接关系,分享上帝的神性,而万物则都不具有神性。而且《新约》中基督的救赎也只是针对人类而言,也就是耶稣基督只是为拯救犯有原罪的人类而死的,而不是为救赎自然而牺牲的。因此,人从本质上就要高于万物,是超越于万物之上的存在,是独一无二的,人是宇宙的中心;而且,上帝亲自把统治万物的权柄交给了人,因此人就是万物的主人,人可以随心所欲地处置和征服地球。在他们看来,地球或自然之所以有价值 and 意义,完全在于它能为人所用,否则就一文不值。他们中的一些人还认为,人从堕落中得救赎的标志就是人再次成为上帝在地上的形象,成为大自然的主人和占有者。在他们的眼中,地(自然)是受上帝诅咒的,完全不应该受到尊重。美国

Covenant 学院的一位教授卡尔文·贝斯纳(Calvin Beisner)说:基督教环保主义者几乎完全否定了《创世记》第3章中关于人类堕落地受诅咒的教义,“我们无法找到那些未经人手触及的自然好的,也不可能把它(自然)置于中心地位。我们只应在它受诅咒,需要救赎的转变中去发现它”。

基要派中还有些人从另一个角度否定自然和环境运动。尤其是一些老基要派,他们素来不关心政治和社会,最关心的是自己的灵魂得救进天堂,认为现世对他们而言只是过路的客旅,没有多大意义。他们中很多人是末世论者,相信世界末日马上来临,认为由于人的邪恶和受造物(自然)的堕落,现世很快将遭毁灭,任何人对它都无能为力,惟有靠上帝。今天基督徒在这世上所能做的就是接受基督,多做祈祷,促使更多的人跟随耶稣,使世界福音化,迎接末日来临。在他们看来,这个世界的创造完全是上帝任意活动的结果,与人类毫无关系;创世是上帝的事,掌管自然也是上帝的事,而世界末日,给予新的造物以新的永恒的秩序亦是上帝的事,由此他们提出:“既然上帝掌管自然,我们为什么要去担心环境问题呢?”他们的结论是那些想通过改善环境达到“拯救”地球的人是痴心妄想。

有些新基要派人士反对环境运动是从基督教右翼的立场出发。他们支持资本主义最根本的道德——私有制和私有财产神圣不可侵犯,支持美国政府实施强权政治,以维护“自由”世界,指控自由派的环境运动提倡所谓的社会公义是受世俗人道主义影响的左翼政治运动。特别是在海湾战争问题上,新基要派都支持美国出兵,指责自由派环境主义者对美国政府的介入持反对态度或保持沉默。当自由派环境主义指责美国石油公司造成对环境破坏时,他们却为之辩护,认为是小题大作。在美国,自1995年以来,共和党在这些宗教右派支持下掌握了国会。1996年在宗教右派以及其他保守势力的反对下,国会推翻了“濒危物种保护法”,其理

由是许多人认为此法案“歧视了在其土地上拥有这些物种的人”。南浸会的生活委员会主席理查德·兰德(Richard Land)说:此法案是“十足的灾难,极大地破坏了个人的生活,践踏了根本的财产权”。由于基督教保守派的反对,美国的一系列环保立法自1995年以来处于停顿状态,《时代周刊》感叹道,当今“美国的政治气候对环境立法明显变得敌对。”^① 美国人口仅占世界的4.5%,但是能量消耗却占世界的20-25%,每年向大气排放的二氧化碳量占全球总量的22%,成为全球温室效应的罪魁祸首。据明尼苏达圣约翰大学的神学兼经济学教授丹尼尔·芬恩(Daniel Finn)研究认为,美国每天的能源消耗超过其应该消耗量的2倍,远超过欧洲和日本。由此,他提出美国政府应该向欧、日学习,抬高能源税收,但是,他清醒地认识到这在深受当今保守派势力影响的美国将会阻力重重。这些事实都说明,虽然基督教右派是少数,但他们的能量很大,很会利用人们的自私心理阻碍环境运动的发展和环境的立法。

基要派对待环境的这些态度常常受到西方教会中环保主义者的激烈批判,被视为生态神学的对立面。除了基要派外,今天在西方教会中大多数人对环境运动在一般情况下还是持支持态度,只是支持的程度有所不同,其神学依据也不同。就多数天主教、新教主流派、福音派中的环保分子而言,在环境问题上所接受的神学模式可以归为管理模式,它也可视为教会中间派对环境的态度。根据这种模式,他们把人与自然的关系视为管理者与被管理者之间的关系,是花匠与花的关系,并试图在圣经中为这一说法找根据。例如对《创世记》1:26,28的经文(见上述引证),他们就作出与基要派完全不同的解释,成为他们论证其模式的重要依据。首先,他们也肯定人是按照上帝的形象创造的,但是认为这点决定了人与

^① 《Time》, Apr. 25, 1995, P. 54.

自然既相同又不相同。相同的是它们都是受造物,从生物学上看,我们与动物一样要吃、要呼吸、要繁殖;不同的是我们能象上帝那样创造、爱、思考。这就决定我们处于上帝与自然之间。人既在自然中,但是又高于自然,人仍然是地球的中心。上帝把“治理这地”的权力授予我们,让我们统治全地,但是,这种统治不同于国王对臣民的统治,因为我们并不是地的真正主人,其真正的主人是上帝,这点在《诗篇》24:1 中就有表述:“地和其中所充满的,世界和住在其间的,都属耶和华”。但是,《诗篇》115:16 又说:“天,是耶和华的天;地,他却给了世人”,由此他们认为,实际上这地是上帝交给我们代为管理的,其主权并不在我们手中,我们只是承租人,是花匠,真正的“地主”是上帝。我们要治理好这地首先要依靠上帝,因为如果没有上帝为我们提供阳光、雨露、矿藏、动植物等资源,我们就只有死亡;其次,要积极与上帝合作,因为上帝在创造我们之前先创造了地,那时自然界硕果累累,是个美丽的大花园,只因人犯了罪,地才受诅咒,变得贫瘠,不得不依靠上帝降下甘露,才得肥美。如今人必须在这基础上与上帝配合,认真负责地耕耘、栽培、保存好这块地。他们认为这才是对上帝授予我们“治理这地”的正确理解。美国南方大学的经济学家罗伯特·哥特弗里德(Robert Gottfried)写了《经济学、生态学与西方信仰之根》,认为:“人类可能并应该是花匠,而不是捕获者”,批判只把自然看成资源,人高居于它们之上的态度,提出有节制地使用“花园”,“以创造一些环境系统,使动植物和人类相互作用和繁荣”。他们反对保守派把世界(自然、地)视为有罪。美国西北大学的范戴克(Van Dyke)说:“地受诅咒是因为人不服从上帝,在《圣经》中我们找不到上帝告诉我们它有固有罪性的根据。”

持这种模式的人很重视《新约圣经》对环境运动所起的作用,他们对某些自由派在环境问题上只重视从《旧约圣经》中发掘源泉,而忽略从《新约》的耶稣基督的救赎中寻找灵感提出批评。

他们也不赞同保守派把耶稣基督看成只救赎人,不救赎自然的看法。美国福音派环保组织发起人考尔·德·维特说,他是在读了《约翰福音》3:16“上帝爱世人,甚至将他的独生子赐给他们”之后,发现“世人”一词在希腊文中是“世界”(cosmos)之意,由此他认识到上帝是如此地爱世界,为了这个世界献出了他的独生子,因此他认为耶稣基督不只是为了救赎人类,而且是为了救赎整个世界而死,并由此而理解了《圣经》中有关上帝创世和人对地球管理的诫命。持有管理模式的环保分子们认为上帝的创造不是任意的,而是有其美好的目的,他要使人生活幸福,而不是要毁灭人类,同样,他赋予人以理性和“治理这地”的权柄,人也应该象上帝对人那样去对待自然,爱护地球,当好上帝的管家。

持有该观点的一些人,尤其是福音派人士,非常反对自由派在人与自然的问题上对《圣经》和传统基督教所持的批判态度,认为自由派接受的是世俗环保主义的观点,他们必须与之保持距离。他们尤其反对某些自由派提出的“自然中心论”、“动物的权利”等说法。有人说:“圣经要肯定的是,地球既不是受人崇拜的对象,也非神灵,地球应位于天主所规定它应处的地位。必须指出,在今天强调重视地球环境的时候,不应重新出现对大自然的顶礼膜拜,为富有浪漫色彩的自然宗教招魂。”^① 天主教律师克里斯托弗·德怀尔(Christopher Dwyer)在“动物与天主教教会”一文中批判了新教自由派,他说:“动物不可能有权利,因为权利是与责任密不可分的,而这两方面只有有理性的人才具有。”^② 持管理模式的人,大抵都强调“人是上帝造物的最高成就”。

福音派和天主教与自由派的另一个重大分歧是如何对待环保中涉及到的人口爆炸问题。虽然他们也关注人口增长,但是反对堕胎,天主教还反对人工节育。教皇约翰·保罗二世在1990年8

^① 《海外天主教动态资料》1992年,第13期,第14页

^② The Month, June, 1995, P. 246.

月 25 日发表了“生命与环境”的讲演,他说:“生态平衡是为人类生命服务的”,“在任何地方人都不能自称有权直接毁灭无辜的人”,“教会要按照上帝的命令,捍卫未出生者的权利。”^① 1991 年 5 月,他在《百年》通谕中进一步提出了“人类生态环境”(human ecology)一说。认为人类生态环境的结构是家庭。家庭中夫妇构建了这种人类生态环境,以养育孩子等。但如今却不鼓励人们创造这种人类繁衍的条件,把孩子视为“物件”,可有可无。他认为:“自然生态环境正受到无理的破坏,可是受损害更为严重的却是人类生态环境,可惜没有得到应有的关心。对于濒临绝种的生物要保护其生态环境,人类所做的虽然不够,也还正在努力……唯独对真正的‘人类生态环境’在道德方面的保护工作,人却做的太少了。”^② 教皇所说的“人类生态”说,实际上,就是要维护传统家庭道德,反对堕胎。在这些方面,福音派和天主教会看法与基要派雷同。

在寻找造成生态危机的原因方面,福音派与天主教有所不同。福音派更多地是从人的罪性寻找原因,认为主要是人的原罪造成的贪婪性所致。英国著名福音派布道家约翰·斯图特(John Stott)说:“生态危机的根子是人类的贪婪,即通过丧失环境而获得经济收益。”他引证了罗纳德·希金的《第七个敌人》的说法,即在生态危机中除了人口爆炸、食品危机、资源匮乏、环境恶化、核滥用、科学技术这六个敌人外,第七个敌人就是我们自己的盲目性,人类征服地球要比征服自己容易。为此他提出基督徒应成为“关心人类的先锋”,毫不白私自利地为人类服务,“重新唤起福音的伦理中心”。^③ 福音派强调唯有按《圣经》去做才能解决生态问题。美国福音派环保组织“福音派环境网”的负责人勒夸尔(Le Quire)说:“我们强调的是《圣经》,它有许多讲到我们应该怎样与造物一起生

① Pope Speaks, 1991, 1, P. 45.

② 《海外天主教动态》1992 年,第 13 期,第 19 页。

③ John Stott: Decisive Issues Facing Christians Today, P. 126-127, P. 123.

活。所有科学家的警告明天也许证明是错误的,但是按我们的做法将始终正确。”

相比之下,天主教官方在寻找生态危机的原因上则接近自由派,在肯定人的罪性的同时,更注意从政治、经济上找根源。这从1990年他们与世界基督教联合会共同召开了汉城会议,最后共同发表了十大要点中可以看出(见前文)。他们常常把环保与社会正义相连。美国天主教联合会的国内政策委员会主席威廉·斯凯斯塔特(William Skylstad)说:“我们要尽到管理者的责任,照管好上帝的花园和上帝特殊的子民——穷人、弱者和非正义的受害者。”

应该指出,当今福音派也开始有越来越多的人关心环保问题,尤其近四五年来。其中一些环境主义者还把环境问题与社会正义相连。另有些人是在从事社会救济工作中发现环境问题。福音派人士保罗·汤普森说:“当我试图用世界的眼光去减轻贫困问题时,我变成了环境主义者了。你要是不关心环境遭受的破坏问题,就不可能去减轻贫困。”但这些人的思想遭到本派内的保守派的攻击,从而加深了福音派内部的分裂。

最后一种模式是西方教会环境运动中较激进的人士所持的态度。他们认为人与自然是完全平等的伙伴关系,可称为伙伴模式。基督教自由派环境主义者,包括生态女权主义者大抵持此模式。自90年代以来越来越多的新教和天主教的自由派接受这种模式。

自由派环境主义者对传统的基督教都持批判态度,主要从以下三个方面:一是批判传统基督教教义只强调人与上帝的关系,而不考虑与自然的关系;二是批判传统基督教的二元论思想,把物质与精神、肉体与灵魂相分离,视精神高于物质、灵魂高于肉身的思想,造成人与自然的完全对立;三是批判传统基督教把人主宰自然完全合法化,确立了人高于自然的等级制观念,认为这些是造成了人对自然进行掠夺和剥削的深刻的宗教根源(女权神学家还批判传统基督教将妇女和自然放在同等地位而加以歧视的错误态度)。

自由派对待圣经的态度是十分理性的,他们反对基要派把圣经视为字字是真理的僵硬态度。在他们看来圣经是在一定的历史背景中产生的。其中一些人认为古代传下来的圣经不可能直接解决今天 20 世纪所产生的生态环境问题。还有一些人从批判传统基督教入手,对圣经也持批判态度,认为有些经文,特别《创世记》1:28 是造成人对自然掠夺的原因所在。宾州大学教授伊恩·麦克哈格(Ian McHarg)说:“如果你要想发现复杂可怕的经文,即确保人与自然的关系只能是破坏,使任何创造性的技能退化……并对这 2000 年来西方人所作的一切破坏、掠夺作出解释的话,那只需看这段灾难性的经文即可。”^①

正是从批判传统基督教出发,自由派主张应该从保护生态环境的立场对一些圣经经文重新考虑,作出全新的解释,把圣经视为“召唤人类去为受造物服务,并彼此服务,以努力荣耀上帝”,他们赞同像 Chung Hyun - Kyung 那样的观点,即“必须从鸟、水、空气、树、山的立场,从我们时代的穷人、被压迫者和遭受暴力的人的立场去重读圣经”,应该与一切生命彻底团结,确保生命的多样性。一些人努力从《旧约》中寻找发掘基督教对自然的平等态度,认为在《旧约》的《创世记》、《诗篇》和一些《先知书》中,尤其是《以赛亚书》中都有许多有关人与自然是平等的描述。

在批判传统基督教的基础上,自由派肯定了人与自然是平等的伙伴关系,人决不能以征服者或管理者自居,他们不仅批判征服模式,而且有人对管理模式也提出非议,认为这种模式也是以人为中心,很容易滑到征服模式中。他们认为所有受造物在上帝看来都是好的,都为上帝所钟爱,“圣灵临在并贯穿于整个创造中”,万物都分享神性,人只是自然的一部分,从来都不高于它们,或在它们之外。“每种受造物在它与环境以及与上帝的关系中都有其固

^① John Stott: *Decisive Issues Facing Christians Today*, P. 126 - 127, P. 123.

有的和有效的价值”,这种价值不以人为转移。上帝的创造是一个整体,人与其它造物是相互依存,它们都是人类的同胞,甚至是合伙人,与人类共享生命,人类不仅应该尊重它们,而且应该学会“象山那样去思考”。他们认为“在人类与非人类、动物与非动物之间无法划一条硬性的界线”,人必须与它们和谐相处,结成伙伴,毁灭了它们就是毁灭了人类自己。彼得·辛格(Peter Singer)教授写了《动物的解放》一书,明确提出人与动物没有根本的区别,都属于物种。如果我们把自己的特权加诸于它们,并不说明我们高于它们,而只能说明我们这一物种歧视某些智能差一些的物种。他还批判了传统基督教把人的生命看得比其它动物更珍贵的观点。^① 罗德里克·纳什(Roderick Nash)教授在他的《自然的权利》一书中也提出自然界万物都有权利,一切其它物种,包括人类社会必须尊重它们的这一权利。这些人的观点在基督教自由派中有一定的影响,他们坚信上帝关心人类的同时也关心自然界。在此基础上自由派否定了人是上帝创造的中心这一观点,发展了他们的生态人道主义。

自由派环境主义者都有着强烈的社会责任感和集体意识。他们认为解决生态环境问题不只是治疗自然界的问题,还必须同时治疗社会,强调全人类都是邻人,应根据耶稣的教导,互相关心。对资本主义的私有制和唯利是图,自由派素来持批判态度。他们非常关心“可持续发展的问题”,认为社会必须改变其体制和生活模式,一个好的社会必须要以不损害生态环境为中心,要建立起一个限制经济发展的“可持续性”的秩序。从这点出发,他们反对不顾生态环境的连续不断的发展模式,认为这种模式是西方价值观,包括自私自利的个人主义、等级制、追求利润、贫富不均等造成的,它破坏了上帝的创造,导致错误的资本主义社会秩序。因此他们非常重视社会正义问题,特别是经济正义,经济平等的问题,认为

^① The Month, 1996, 6, P. 247.

生态环境与社会正义是分不开的,都是上帝的意愿。上帝视他的创造物都是好的,创造是一个整体,人类要保持这一创造的完整,就要实现社会正义,有责任去帮助弱者,包括穷人和自然,消灭贫困饥饿和对生态的破坏。与此相关的是环境主义者把在地球上建立一个人类和自然和谐社会作为其理想目标,主张人类与一切生命具有的共享性。这不仅可从世基联在“正义、和平和创造的完整性”的纲领下自 80 年代以来所举行的一系列会议提倡社会正义、对穷人的关心等问题上看出(见前文),实际上,就连比较保守的福音派环境主义者和天主教也愈来愈认识这点。教皇约翰·保罗二世曾说:“基督教传统从没有把这种权利(财产私有权)提升为绝对的、不能触动的地步。相反,它常常把这种权利理解为较广泛含义上的,所有人共同使用所创造的所有产品:私有的财产权应服从共同的使用权,产品意味着是每个人的。”^①就这一点而言,他的看法接近自由派,只是自由派比他更同情社会主义,对资本主义更持批判态度。

近年来在这种模式的基础上发展出把正义、和平、创造三者紧密相连的生命神学(生态神学之一)。不少自由派人士提出了尊重一切生命,肯定了“一切生命的无限奥秘根源于三位一体的上帝:上帝是一切存在的造物主;基督是协调、拯救和更新整个宇宙的;圣灵是把人类与一切被造的生命连接在一起”。这种生命神学以生命为中心,也称和谐神学。它批评了以往一切包括管理神学在内的以人为中心的神学,尤其是征服神学。拉里·拉斯马森在 1994 年 1 月世界基督教联合会发言的论文《生命神学与合一伦理》被公认为是生命神学的代表作。该文批判管理模式是“对广泛的人类责任的一种软弱的方式”。生命神学涉及社会伦理学、教会学及其伦理、创造神学等内容,包括对基督教的普世社会思想史的

^① 转引自 John Stott: *Decisive Issues Facing Christians Today*, P. 121。

研究。它植根于圣经中的道德责任的传统,认为上帝在“召唤正在得救赎的造物沿着怜悯和公义的稳固方向转变”,“以生命为中心”的伦理必须以医治、修复和转变整个世界为标志。它必须考虑到满足生命所需要的物质和空间,不仅要关心人类各方面的需求,而且要考虑非人类的各种物种的需求,因此人类负有更重大的责任。他们在与自然相处中必须以“可持续性、共享性、满足、团结”为标准。该神学不仅涉及生态学,而且强调社会公义,认为要维护健康的社会环境和生物的多样性必须维护人权,特别是处于社会边缘的人民的权利,反对私有制引起的掠夺性、贪婪性,把生态环境问题密切与社会问题,包括反种族主义、反大男子主义、经济正义等相结合,并从社会的政治经济上寻找破坏生态环境的原因。

正是从关心一切生命这一更为广泛的范围考虑问题,自由派极其关心人口爆炸问题,为了保护地球有限的资源和其它物种的生存,必须控制人口,他们反对教皇打着“保护人类生态环境”的旗号大肆攻击人工节育和堕胎的做法。自由派环境主义者对今天地球上的环境问题的严重性有充分的认识,对那些对当今的环境问题持盲目乐观态度的人持激烈的批判态度,认为这些人在混淆视听。

随着环境运动的发展,西方基督教内自由派与保守派矛盾将会加深。环境运动从本质上是属基督教自由派神学思潮。虽然当今保守派中的开明派——福音派中许多人也投入了这一运动。但随着环境运动向着更为非人类的中心发展,对圣经的批判更激烈时,就会引起保守派内部矛盾增大。一些人也许向自由派思想发展,而另一些人就会站到坚决捍卫传统基督教的立场,与环境运动相对立。美国近年来保守的基督教右派势力抬头,许多有关环保的立法就无法实施即是一个例证。这也反映基督教环境运动的局限性。基督徒要全身心地投入这场运动就必须批判传统基督教,对基督教进行一场大革命。

今天西方教会中越来越多的自由派人士已预感到环境问题将在教会内引发一场大革命。它的意义将远超过16世纪马丁·路德对天主教所发起的那一次。因为那一次只是解决了人与上帝复和的问题,而这一次要解决的是人与自然复和的问题。它所面对的是整个地球,因此这次革命将比第一次涉及面更大、更复杂,其斗争也更为激烈,要实现的目标难度也更大。但他们仍充满信心,相信上帝在他们这边。最后的胜利属于他们。

第五节 现代福音运动

基督教内的运动有许多是思想开放的基督教教会和基督徒发起的,如基督教女权运动、生态运动、合一运动等,但也有些运动是由基督教保守势力发起的,其中最大的是福音派发起的声势浩大的福音运动。这场运动有多种表现形式,有著重圣灵降临的灵恩复兴运动,也有与政治密切结合的新基督教右派运动,也有强调“悔罪”、“皈依”、得“重生”的新福音运动。这些运动往往相互交叉,形成错综复杂状况。

一、现代福音运动的的形成

现代福音运动是由基督教保守派——福音派发起和参加的运动。“福音派”一词,欧陆与英美人的理解并不一致。在欧陆人的心目中福音派就是指新教,因为马丁·路德宗教改革时,在与天主教会作斗争中特别强调要宣讲“正确、纯洁、真正、神圣的福音”^①,也就是强调圣经是唯一的权威,个人凭信仰就能获重生,无须教会的传承。至今路德宗教会往往自称福音派。而英美等国则是指强调圣经为唯一的权威,个人信奉耶稣基督为救主,使人脱离罪,而

^① [美]沃尔克:《基督教会史》中译本,中国社会科学出版社,1991年,第396页。

且有着强烈的愿望向人传福音,与他人分享这一救恩的基督教保守派。当今不少国家受英美影响较大,大抵接受英美对福音派的定义。

福音派是宗教复兴运动的产物。18、19 世纪在英美等国新教中曾形成多次宗教复兴运动,也就是福音运动,在英国称福音奋兴运动,而在美国则称大觉醒运动。它们的特点是提倡严格的道德和热心的虔诚,强调“悔改”、“得重生”。随着运动的发展,一批新的福音派教会相继出现。其中一些是从老教派中分裂产生的,如产生于英国、而在美国得到极大发展的卫斯理宗出自英国圣公会。有些福音派并不脱离原教派,而是在老教派内形成了内部的福音派,如英国国教会内的低教会派就属圣公会内的福音派。现代福音派也是继承历史上宗教复兴运动的传统,特别是 19 世纪末的宗教复兴运动的传统,只是它所反映的是现代社会的问题。如果说 19 世纪末的宗教复兴运动矛头主要是针对现代主义,那么今天的矛头则是指向世俗主义。

当今的福音派是新教中保守派的总称。它不仅包括属于保守派的那些基督教派别,如南浸会、各类上帝会、五旬节派、复临派等,还包括基督教主流派(自由派和中间派)中广大的保守基层信徒。从神学思想和礼仪上大体可以分为三派:灵恩派、基要派、(温和)福音派(又称新福音派)。其中又有交叉,一些福音派人士既是基要派,或温和福音派,又同时是灵恩派的情况非常多。而当今新基要派有时也较难与温和福音派相区分。此外还有些人把天主教中与新教保守派思想接近的那些人也列为福音派。由于当今美国是世界上最强大的福音派势力所在地,各类福音运动,如葛培理发起的新福音运动、新基要派发起的道德福音运动、各种新灵恩复兴运动等都源起美国,因此本章主要谈美国的福音运动。

美国当代福音派的形成与 19 世纪末至 20 世纪初宗教复兴运动中基督教内保守派与现代派斗争有着密切关系。

19世纪下半叶达尔文进化论风靡欧美,地质学的突破和新技术的发展,使人们用一种全新的眼光看待世界。进化论极大地动摇了圣经的权威,受理性主义影响的许多人用新的史学观、社会学和新科学重新对圣经作批判性研究。正是在这种背景下,基督教自由派,或称现代派产生了。基督教自由派的目的是为了**使基督教能在现代社会的种种批判中得以生存,为此对信仰作了调整,强调信奉基督教道德,尤其是耶稣基督爱人如己的教导。在神-人关系上他们一反过去加尔文所设定的审判官与被告人的关系,代之以亲近的父子关系,并强调人与人之间的兄弟之情。他们还认为宗教是一种不受理性支配的感情,这就避开了与科学的矛盾。对圣经的看法也与传统基督教不同,认为圣经是部记录希伯来人宗教经验的书,通过此书揭示了上帝如何在历史中、在人类中工作的,而不再把它视为字字是真理的百科全书,由此他们不怕别人批评圣经。他们还把自然选择说成是上帝所选择的一种方法,由此保存了上帝是创造者的形象。在社会问题上,自由派对资本主义持批判态度,提倡社会福音,改善工人劳动条件,给穷人受教育的机会等等。总之,自由派设法使宗教与科学及现代西方文化相调和,对资本主义社会进行改良。**

自由派的现代主义思潮遭到了教会内保守派的顽强抵制,由此发起了保守的福音运动。在保守派看来现代派是从内部来瓦解基督教。为对抗现代派和达尔文进化论,坚决捍卫圣经的绝对权威,19世纪末一批保守的新教徒成立了圣经研讨会。20世纪初,保守派以宣扬前千禧年主义的神旨论派^①为核心组成了联盟。

^① 神旨论(dispensation):基督教保守派千禧年前论中的一派。该派认为根据圣经,整个人类历史有7个天命阶段。第一阶段为伊甸园时代;从人类被赶出伊甸园至洪水泛滥为第二个时代;从水退至人类建造巴别塔,上帝变乱人的口音,使此工程无法再进行,人们分散至世界各地为第三阶段等等。当今人类是处在第六个阶段,即教会时代,它将随着现代文明或称基督教文明的结束而结束,以色列复国是这一时代将结束的标志。每个天命时代结束前上帝都要考验人类,而人类总是经受不住考验,以失败告终。如今上帝正在为最后一个天命时代,即千禧年时代作准备。

他们通过各种发预言的会议、福音运动、圣经学校和 1909 年出版的 Scofield Reference Bible 等扩大影响。1910 ~ 1915 年间,他们出版了由英美各类保守人士编写的捍卫基本信条的《基本要道》小册子共 12 卷,在社会上产生较大的影响,并由此形成更广泛的联盟。1920 年,保守派浸礼会报纸《守望者 - 检察员报》(Watchman - Examiner)编辑库里斯·L·劳斯(Curis Lee Laws)撰文,描述了那些正在“为忠于基本要道而战”的人们。不久“基要派”一词就成为决意与现代派作斗争的那些保守人士的称谓。这些人坚决反对现代派神学,并反对现代派为之欢欣鼓舞的文化上的变化。对现代派所提倡的社会福音也持批判态度,认为要改变社会必须改变个人,使每个人的心都经受圣灵的洗礼,真正皈依上帝,在生活上每件事都要顺服上帝,以上帝的诫律约束自己,包括不抽烟、不喝酒、不玩牌、不跳舞,过圣洁的生活等。

基要派组成的联盟包括各教派中的保守人士,特别是长老会和浸礼会的参加者为最多。这是因为基要派较多地继承了这两派的传统。长老会的加尔文预定论传统使不少保守信徒接受神旨论,相信人类的命运早由上帝决定,并坚信千禧年前论。与此同时他们信守加尔文宗的严守上帝的诫命、坚持圣经字字是真理的传统。浸礼会中许多人也是严格的加尔文宗信徒,也易成为基要派。而浸礼会的公理制组织形式对基要派的发展十分有利,因为这种形式使每个教堂自成体系,不会受到自上而下的组织体制的约束。

在与现代派的斗争中,各基要派联盟都提出要坚决捍卫“基本要道”,而“要道”的内容则不尽相同,但大体可归纳为“五要点”,即坚信圣经无谬误、童女生子、基督替人受过、基督肉身复活、基督将亲自复临。实际上这五点内容早在 1895 年某些保守派人士参加的尼亚加拉城的圣经研讨会就已提出,但那时是小范围的。而到 20 年代,一些当时为基要派人士所控制的教派,如美国北方长老会总会正式通过了“基要主义五要点”。此后这“五要点”就成为区

分基要派与基督教其它教派的重要分界线。

1918~1925年是基要派顶峰时期。一次大战给人类造成的巨大灾难打破了自由派(现代派)所勾画的人类社会将随着科学不断进步而不断前进的美好前景。一些人在经历了战争磨难后很容易接受基要派所宣扬的神旨论思想,把这次战争视为人为的“哈密吉多顿”(圣经中描写的世界末日来临时天使与魔鬼的最后决战),而对自由派观点产生了怀疑,由此转向了基督教保守派。但基要派极端的不宽容,不仅把现代派视为敌人,甚至把凡与现代派有来往的教派也都视为敌人,加上它对圣经的僵化解释,使它愈来愈失去人心,因此在经历了若干年繁荣后便从顶峰开始走向了衰落。这一转折始于1925年田纳西州的斯科普施猴子案。

1925年,田纳西州某中学教师斯科普施在课堂上向学生讲授进化论,这在当时是该州法律所不允许的,因为它与圣经的创世论相违背。为此一些基要派人士状告斯科普施,双方都聘请了当时著名律师——积极支持进化论的达罗和顽固的基要派布赖恩。这案件引起了全美人民的密切注意,并在全国转播。当布赖恩用圣经字字是真理来反驳进化论时,达罗则追问圣经中所记载的事,如约书亚使太阳不动、鲸鱼吞下约拿又将他安然抛到海岸等故事是否全都是真实的,布赖恩竟都作了肯定的答复。布氏的回答在全国引为笑料,人们普遍认为基要派太缺乏理性,由此在人们心目中的形象一落千丈。基要派在主流派教会内失去了地盘,此后它们大抵以独立的地方教会形式出现,并自我封闭,不参与社会。在南方,一些基要派人士,如Fort Worth的第一浸礼会大教堂牧师Frank Norris还以反天主教为特点。

从40年代起基要派内部发生分裂。以穆迪圣经学院、达拉斯神学院、惠顿学院、戈顿学院知识分子为核心的温和基要派看到,随着社会的发展和科技的进步,基要主义如不调整和变革将无出路。他们批判顽固派拒绝现代文化、反理性主义、完全按字义解释

圣经的主张,也反对顽固派把自己与社会相隔离的做法,而是主张积极参与社会,用保守主义的立场去关心社会、政治和经济等,谋求恢复 18、19 世纪大觉醒运动的精神。他们坚信唯有圣经是绝对的权威,但反对把某一人或某一派的宗教经验或某一次宗教会议一些“人为的科学”作为基督教信仰。他们坚信预定论,认为圣经教义完全符合逻辑,是基督教信仰的根本。这些人在 1942 年建立了向其它教派开放的“全国福音派协会”(The National Association of Evangelicals)。二战后,在这一派中涌现了一批首次自称“新福音派”的新一代温和基要派领袖,其中不少人是由创立于 1947 年的福勒神学院培养的。他们的思想较老基要派开放。在他们领导下基要派建立了较广泛的联盟,并积极推动全国福音派协会朝向更温和开放的路线发展。他们不仅谴责老基要派的分离主义,而且放弃了神旨论,敦促新福音派信徒要学习高深的文化知识,要关心整个文明的发展,包括社会、政治、经济等。这种开放态度使新福音派吸引不少人参加,特别是他们争取到当时著名的基要派布道家葛培理(Billy Graham)的参加。葛培理在 40 年代末就是位世界名人,新福音派十分注意与他建立联盟。1957 年葛培理接受全国福音协会的赞助,在纽约发起新福音派运动。这宣告了新福音派与基要派的正式分离。由此葛培理被顽固派视为叛徒。这一分离使基要派的地盘更加缩小,到 60 年代末,很少有人自称是基要派了。

新福音派在二战后,特别是 50 年代能得到迅速发展,这一方面与其自身的组织上的开放性、注重教育、培养人才、采用灵活多样的布道形式争取群众有关,也与当时的历史背景有关。从它的组织形式上看,新福音派是一个泛教会组织,如它最重要的组织全国福音派协会就是一个不分教派的联合组织,新福音派不在乎人们具体属于哪个教派,只要信基督即可,它的教牧人员也打破教派界线,到各教会去传教,而且还常利用电视广播或举行不分教派的

大型布道会进行传教活动,吸引了众多群众。此外它十分注重提高传教人员的素质。1947年创办的富勒神学院和其它一些圣经学院为该派培养了大批生龙活虎的青年领袖。为加强对新福音运动的指导和神学建设,1949年成立了福音神学学会,由代表新福音派各院校和附属机构的60名学者组成。该学会还出版季刊《福音派神学学会杂志》,刊登他们在各种讨论会或年会中发表的论文。五六十年代该学会逐渐发展,对新福音运动产生了巨大的影响,到70年代早期它的影响已达到顶点。与此同时新福音派于1956年创办了杂志《今日基督教》,它最能反映新福音派的思想动向,成为福音运动中最重要杂志。通过这些刊物,新福音派的思想迅速传播,极大地推动了新福音运动的发展。

新福音派运动的发展还得益于二战后美国经济的繁荣。美国人在追求家庭生活舒适的同时,也追求个人的平安,由此成千上万人去教堂,或参加新福音派举行的各类布道会,对新福音运动的发展十分有利。财富的增多促使许多美国人大量向经济不太发达的南方大量投资,促进了南方经济的发展,而南方正是福音派力量较大的地区。他们在富裕起来后修建了许多大教堂,为教会增添了现代化的电子设备,大大便利了福音派的传教活动,由此使新福音派成员倍增。

二战之后,进入了冷战时期。美国把无神论的共产主义国家视为敌人,由此美国政府鼓励把宗教与政治相结合,也就是把美国的生活方式与保守的新教思想相结合。艾森豪威尔总统提倡人人要有宗教信仰,至于具体是信哪种宗教那倒无关紧要。不仅如此,50年代,美国公民誓言中加上了宗教的词语:“在上帝领导下”。这种浓重保守的宗教气氛对新福音派的发展十分有利,福音派适时地为政府倡导了早餐祈祷会,得到华盛顿的首肯,由此他们常为白宫主持祈祷会仪式。一些新福音派人士充当总统的牧师,如艾森豪威尔的牧师 Edward R. Elson 就是位新福音派人士。葛培理

本人也是白宫的常客,曾先后与数位总统有交往,尤其是与当时的副总统尼克松成为至交。这些做法大大提高了新福音派在美国的声誉。由此美国在50年代开始形成了福音运动。这一运动在以后不断得到新的发展,尤其是70年代后期,已成为美国一股强大的宗教势力。1977年仅参加全国福音派协会的有35个教派,包括3万个教堂,350万信徒。福音运动不仅对保守的教派发生影响,而且对主流派教会也产生了影响。这反映在60年代主流派教会深受灵恩运动的影响。

二、60年代以来当代福音运动的多元化

如果说50年代新福音派的主要参加者是前基要派,也就是从基要派中分裂出来的人士,那么60年代以后参加新福音派的人士中就有许多是非基要派背景的人。他们给当代福音运动带来了多种思想和形式。

二战后美国经济繁荣,教育迅速发展,使大批中下层人民得到受高等教育的机会。由于经济、科技、交通的发展,美国的流动人口大量增加,尤其是教育程度高的人流动性更大。人口的流动使人的思想更加开放,更具有世界主义,也更容易接受多元化,宗教个人主义倾向增加。五六十年代大量亚非拉地区的移民进入美国,给美国带来大量的非基督教的东方宗教和文化,给美国增添了更多的宗教多元化成分。从50年代末开始发起的黑人民权运动到60年代发展到如火如荼的地步。在这运动的带动下,校园革命、妇女解放运动、性解放等等反文化运动在美国各地兴起。这种宗教上的多元化和反文化现象也体现在福音运动中。具体而言,60年代以来形成的新灵恩运动、耶稣人民运动、青年福音运动等给当代福音运动注入了新形式和新内容。

(一)新灵恩运动 新灵恩运动形成于60年代,之所以称它为“新”那是与“老”相对而言的。老灵恩运动源起20世纪初,它与基

要派的形成有相同的根源,都是反对现代主义的产物,只是老灵恩派的神学基础是卫斯理至善论成圣派的。至善论成圣派的特点是特别强调宗教道德,但它与自由派所强调的道德侧重点不一样。他们反对自由派认为的通过教育能使人树立道德的观念,而是认为道德靠人自身的力量是达不到的,因为人本性是自私贪婪的,只有通过圣灵的超自然的工作人才能清除罪恶之心。因此他们特别强调皈依基督的经验,把圣灵的这种工作称为“第二次祝福”。该派非常强调个人伦理道德上的责任,帮助关心穷人,把它们与传福音相结合。19世纪末美国有不少这类小的成圣派组织。由于强调圣灵进入人心的经验,有些成圣派就把《使徒行传》中的“说方言”(一种谁也听不懂的叫喊)作为圣灵降临、洗涤其心(灵洗)的一个标志,由此在20世纪初形成了礼拜仪式较为狂热的五旬节派,即圣灵降临派。早期的五旬节派除强调“灵洗”(“说方言”)外,还强调信仰治病(灵疗),并都是相信基督马上复临的前千禧年派。随着各种不同宗教背景的人参加,五旬节派内神学思想各异。二次大战后,随着新福音派的兴起,五旬节派更为开放。除了坚持“灵洗”是基督教各派联合的基础外,取消了一切其它限制,由此吸引了许多主流派信徒参加,在60年代形成了新灵恩复兴运动。

新灵恩派运动的形成一方面与美国社会五六十年代的种种变化以及美国社会的多元化等等对人们的影响有直接的关系。而主流派中许多信徒思想开放,最支持多元化和宗教个人主义,对反文化潮流也持宽容态度。这些都为新灵恩运动的兴起和发展提供了条件。另一方面,该运动的兴起也与灵恩派自身的变化有关,这表现在:老灵恩派都是前千禧年主义者,强调灵疗;而新灵恩派不强调灵疗,也不强调前千禧年思想。老灵恩派一般没有正规牧师布道,不注重开展社会福音布道活动,也不注重教会建设,只要有地方能尽情表达信徒们的狂热的感情即可;新灵恩派的牧师则大多是神学院毕业生,较注重教会建设,对教徒的狂热性作了某些调

整。老灵恩派不注重神学教育；新灵恩派向主流派学习，较注重这类教育，由此开办了不少神学院和各类圣经学校。老灵恩派不注意基督教合一运动，不仅与非灵恩派有矛盾，而且在同属五旬节派的各教派之间还要强调各自的不同性，因此时有磨擦；新灵恩派不再强调相互的不同，而是更注意相互的合作，经常进行联合布道，并加强了与非五旬节派的联系，由此影响了这些教派。新灵恩派较之老灵恩派更注意适应美国文化，与政府改善关系。一次大战时，老灵恩派都持和平主义态度反对参战。而二次大战时，部分灵恩派人士改变了态度，有人也上了战场。而到五六十年代，新灵恩派无论是对政府的冷战政策，还是对越战，都持积极支持的态度，表现出一种超级爱国主义精神。凡此种种，新灵恩派愈来愈为美国主流社会所接受。由此它由原来的以穷人和下层群众为主的派别逐渐增加了中产阶级成分，而且吸引了不少主流派教会信徒参加。灵恩派的这些变化使它在 60 年代形成了新灵恩复兴运动，并汇入了当代福音运动。七八十年代随着福音运动的发展，新灵恩运动也有所发展。

新灵恩运动发展的一个标志是 1951 年神召会平信徒成立的“国际全福音商业人员团契”(The Full Gospel Businessmen's Fellowship International)。1953 年，该组织创立月刊《声》，反映平信徒“灵洗”的见证，很快使许多主流派信徒和教牧人员对灵洗发生了兴趣，由此形成了新灵恩运动。该运动最重要的推进者是神召会的牧师大卫·普莱锡斯(David du Plessis)，曾以普世教会内的“观察员”身份同其它教派和教牧人员开展对话，传播灵恩运动。

主流派中最早开始这一运动的是美国主教制教会(圣公会)。1960 年复活节，加州 Van Nuys 的圣马丁教堂会长贝内特公开在该堂采用“灵洗”说方言方式，引起了教徒间的分裂，事后主教劝其退出圣公会，遭拒绝。贝内特认为一个人可以是圣公会信徒，而同时也是灵恩派人士。不久，他被调到西雅图一所濒临关闭的教堂，采

用灵恩运动的方式使该教堂起死回生,吸引了大批信徒,《时代周刊》和《新闻周刊》为之大加宣传,很快,许多主流派教堂争相仿效,使灵恩运动得到迅速发展。这一运动不仅吸引了大批中、下层群众,而且对一些知识分子也颇具吸引力,耶鲁大学等一些著名大学的学生也投入了这一运动。

天主教的灵恩复兴运动于1967年Duquesne大学的4位教师首先发起。据说他们在参加匹茨堡的新教灵恩派祈祷会上接受了圣灵的赠礼,包括“说方言”,由此把这一运动带到校园。不久,圣母大学、密执安等天主教大学也形成了这一运动,并进而传到其它地区的天主教徒中,参加者达百万。

新灵恩运动使福音运动扩大到主流派新教和天主教会的一些保守的基层教会和保守信徒中,构成了对以自由派和中间派为主的主流教会的新的冲击。

(二)耶稣人民运动,或称耶稣运动。在60年代和70年代初,一批保守的青年基督徒受学生抗议运动和反文化运动的影响,发起了另一种新风格的福音运动——耶稣人民运动(Jesus People)。这批青年中有不少原是吸毒者,还有些是心灵空虚,经常出入酒吧、咖啡厅,唱摇滚乐的一些不修边幅的嘻皮士。在福音运动影响下,这些人不再吸毒,开始寻求耶稣。由于深受反文化思潮影响,他们不喜欢传统宗教的那种礼仪和生活方式,认为那是伪善,由此创造了一些独特的礼仪和生活方式,特别是谋求过原始基督教的那种财产公有的共同生活,把这种生活视为“真正的基督徒的生活方式”。他们传福音的方式也与传统教会不同,一些人采用摇滚乐的曲调,谱上《福音书》中的内容。他们对高深的神学理论不感兴趣,认为传福音就是传播耶稣基督的教导,促使人们追随耶稣,所以他们只以《福音书》为基础,并以耶稣为中心和榜样。许多参加耶稣人民运动的人反对造成贫富悬殊的美国资本主义制度,他们甘愿抛弃财产,把自己劳动所得与别人分享。

早期的耶稣运动发起者是旧金山海特-阿斯伯里(Haight - Ashbury)地区的造船人特德·怀斯(Ted Wise)。他原是个吸毒者,在福音运动影响下,他戒了毒,并投身于耶稣运动。1967年他开设了供青年人聚会的咖啡厅,不久在此基础上建立了共同生活的社团,称为“行动之家”。这一运动很快发展到南加州,在那里建立了类似共同生活团体。1969年全国最大的新福音派大学校园传教组织“基督校园十字军”(Campus Crusade for Christ)在杰克·斯巴克斯(Jack Sparks)领导下于旧金山伯克利建立了“基督教世界自由阵线”,采用了共同生活方式。到1970年,这类共同生活、财产共有的“耶稣人民”的小团体遍及美国。1971年《时代周刊》对此作了详细报导,引起了人们对他们的注意。这些团体在其后的发展中有些解散了,但也有些保留至今。他们对1973~1977年间形成的青年新福音派的产生有着深刻的影响。

(三)青年福音运动 在灵恩运动、耶稣人民运动和社会普遍潮流的影响下,一些新福音派知识界团体的青年领袖在1973~1977年间发生了深刻的变化,表现在政治、社会哲学、神学和日常生活方式等各个方面趋向“自由派”,即有一种左的倾向,特别表现在政治和社会观点上。这种倾向与当时多数福音派领袖对社会和政治的态度构成鲜明的对照。

历史上基要派缺乏对社会的关心,只对个人的得救有兴趣。在60年代政治社会变革时,大多数新福音派领袖仍继承了基要派这一传统。对黑人民权运动采取不支持态度,认为种族问题只需要协调白人和黑人间的个人的关系即可,无须通过立法等手段,因此不支持1964年和1965年美国的民权法,认为这带有过分的强制性。他们也很不赞成马丁·路德·金所提倡的公民不服从政府的观点,而是积极支持政府出兵越南,认为这是对抗和打败共产主义的好时机。

但是,在新形势下,新福音派内部产生了分裂,一些人对保守

新福音派的这种政治态度提出异议,并站到自由派一边。例如,参议员 Hatfield 和众议员安德森(Anderson)尽管是新福音派人士,但在有关民权立法问题上投票赞成自由派。1965年,新福音派首次出版了在政治方面左翼的杂志《另一边》(The Other Side),指出在福音派和基要派中存在着种族歧视问题。此后在多次新福音派集会上,有人号召要重新提高基督徒的社会意识,积极参与社会。这种对社会关心的左翼倾向在1970年世界大学生基督徒同盟(International Christian Fellowship)召开的世界传教大会(每三年一次)上反映出来。那次会议在美国伊利诺州的 Urbana 举行,共有12000所大学和学院的学生参加,绝大多数人是新福音派背景的。会上由著名反传统文化的黑人福音派青年汤姆·斯金纳(Tom Skinner)发言,他攻击传统保守基督教的虚伪,认为正是它使种族主义和贫困制度化,他还抨击了资本主义大工商业,并对所谓“郊区的乐园”和“民主的奥秘”等美国中产阶级价值观都进行了批判。他的发言得到了与会者的欢呼。该次会议表明了新福音派青年确立了反文化的社会激进主义。此后,美国涌现了一批在社会和政治问题上持左派立场的新福音派青年团体或个人,被称为“新左派”。他们在宗教信仰方面仍属福音派,强调向人传福音,但在社会问题的看法上则与自由派类同。这些左派团体中最出名的是芝加哥郊区 Deerfield 的圣三一福音派神学院的“人民的基督徒联盟”(People's Christian Coalition)。1971年,该联盟开始出版杂志《后-美国人》(The Post-American,后改名为《旅居者》[Sojourners])。它与《另一边》、《好哇》(Right on,1969年由基督徒世界解放阵线出版,后改名为《根》[Radix])等杂志都为在政治社会方面持自由派观点的新福音派提供了讲坛。1973年,芝加哥一些新福音派知识界人士集会通过了新的信纲,称为《福音派社会关怀宣言》,又称《芝加哥宣言》。该宣言指责新福音派与军国主义、种族主义同谋,在财富和资源的分配上从不考虑穷人利益,并批判大多数保守福音派

教会在对待妇女问题上的大男子主义,要求妇女的平等地位等等。该宣言首次使青年福音运动的左翼趋势立法化。

随着该运动在政治和社会问题上的左翼倾向,其神学思想也开始发生变化,尤其是在70年代,富勒神学院等一批学者不再声称圣经决无谬误,而是对其中某些方面采取了批判态度,如批评保罗歧视妇女的教义。当然这些人仍坚信圣经在指导信仰方面是绝对真理,但认为在对历史和宇宙的阐述方面并非都正确。此外,这些新福音派神学家在运用传统宗教象征意义时,把重点放在现世,而不是来世,抛弃了基督马上复临的前千禧年思想。一些福音派学者将人类学和一些更广泛的文化分析方法引进到新福音传教运动中,鼓励福音派要“处境化”,在基督徒和非基督徒之间开展对话,实际上是在追随自由派早已采取的方法。

在生活方式上,青年福音派在耶稣人民运动的影响下,也体验到一种新的“基督徒生活方式”。不少人从过去的温和的共和党主义者变成了民主的社会主义者,其中一些人还接受了马克思主义的阶级分析法。对妇女平等问题,青年福音派持积极支持态度,并赞同教会授予妇女神职。在家庭问题上,虽然多数人仍坚持核心家庭,但对离婚再婚的现象持宽容态度。其中较激进者对同性恋现象也持宽容态度。不仅如此,还有人组成了福音派同性恋组织。至于对老基要派过去的禁止跳舞、喝酒、看戏等更是不屑一顾。

总之,六七十年代随着当代福音运动的发展,吸引了不少不同教派背景的人参加。根据惠顿学院教授罗伯特·威伯(Robert Webber)研究,到70年代下半叶至少有14种不同的福音派次文化存在于当代福音运动中,包括保守的新福音派(老的新福音派)、改革宗福音派(强调与上帝立约的神学和解经学的加尔文宗)、路德宗福音派(“原初的”宗教改革派)、再洗礼派福音派(强调和平主义和过简朴的生活方式)、卫斯理宗福音派(强调成圣和阿明尼乌派原则)、灵恩派福音派(强调圣灵的赠礼)、黑人福音派(新福音派神学

与新的黑人意识相结合而形成的)。正因如此,从60年代以后,当代福音运动不再称为新福音运动,而是泛称为福音运动。据盖洛普民意测验,到1976年已有三分之一的美国成年人自称是福音派。同年重生派卡特当选为总统,这似乎反映福音派正在成为美国的主流宗教。

三、80年代以来福音运动政治化—— 新基督教右派的形成及其活动

如果说60年代至70年代福音派受到不少左翼思想影响,形成了一系列带有左翼倾向的福音运动,那么80年代和90年代的福音运动则主要以右翼的形式出现,特别是形成了基督教右派所发起的针对“世俗人道主义”的各类道德运动。

基督教右派势力的核心是新基要派。前面提到20年代是基要派鼎盛时期,四五十年代新福音派从中分裂出去后,它的势力逐渐衰落,大抵以独立的地方教会形式存在,并多数以独立的浸礼会或长老会的面貌出现,其势力主要是集中在保守的南部农村地区,成员大多较贫困、文化程度较低。这些老基要派保持着高度传统的价值观,特别在家庭和两性问题上持极端保守的立场。他们相信宗教在维系美国的道德秩序方面起着重要的作用。面对文化和社会日益世俗化的剧变,他们要坚决捍卫这些宗教价值观。与此同时,他们对政治则漠不关心,因为他们强调的是灵魂得救,而不是改造社会。因此对五六十年代的黑人民权运动均持冷漠态度。但是到70年代末,基要派却改变了对政治的这种冷漠态度,组成了各种有强烈政治倾向的组织,在全社会发起了道德复兴运动,其中最大的是福尔韦尔发起的道德多数派运动。

为什么一些原本对社会毫不关心的基要派人士在70年代末开始突然如此热衷起政治呢?其原因也许可从福尔韦尔在1980年答《永生》杂志记者的采访中找到某些答案。他说:“60年代时,

我曾批评过那些参加民权运动的或其它政治活动的牧师。当时我说,你们干与自己不相干的事,这是浪费时间。而现在我自己也出于同一理由在于他们曾干的事。情况发生了变化。60年代人文主义开始进入公立学校,这使我们警觉起来,后来最高法院关于“罗诉韦德”(Roe V. Wade)一案裁决(指1973年高法就堕胎问题宣判的案例——笔者注)并许可依据自身要求便可堕胎等使我猛醒了。再加上后来就许多事情作出的规定,显然联邦政府走上了歧途。如果任其发展,非公立学校将受损害。而我就拥有全国一万六千所非公立学校中的一所。所以我们逐步坚定了信念,如果我们要想继续在教堂里做我们的事,我们就必须参与(社会)。”^①

基要派相信美国文化和社会在六七十年代正遭受精神污染:美国高等法院于1967年规定禁止公立学校祈祷,基要派把此决定视为政府对宗教的攻击,是在“把上帝踢出校门”;高等法院作出的削弱政府对一切书刊影视的检查力度,使色情书刊影视泛滥,这也为基要派决不能容忍;自60年代下半叶起,美国妇女解放运动兴起,女权主义者要求男女平等,这点也构成了对基要派的挑战,因为他们认为男女两性既分离又互补,如果扬言男女在工作场所和在家庭中一律平等,那就是对上帝的反叛。这种对性的传统观念,也使他们坚决反对1973年使堕胎合法化的立法。与此同时他们也愈来愈多地鼓吹同性恋者平等权利的主张所激怒。所有这些文化和社会的变化极大地触犯了基要派所信奉的道德律。道德福音运动正是在这背景下发起的,并在此基础上形成了新基督教右派势力。该派的诞生以1979年新基要主义者福尔韦尔发起的“道德多数派”运动为标志。这些人集合起来所做的第一件最重要的事就是全力支持代表他们利益的共和党人里根竞选总统。他们通过向保守的信徒和企业界集资,帮助里根制造舆论,争取选票,并

^① [美]R·哈切森:《白宫中的上帝》,中译本,社科出版社,1992年,第182页。

达到了目的。

美国基督教右派是一股新的基督教最保守的政治势力,又称新基要派。它们与老基要派最大的区别是新基要派主张密切与社会生活结合,而老基要派一般不关心社会。这与他们神学思想的变化有关。老基要派都是认为世界之邪恶已无可救药,这正是世界末日来临的标志,因此他们都是消极等待世界末日的前千禧年主义者。而新基督教右派则是行动主义者,他们抛弃了原有的千禧年前论而相信保守的后千禧年主义。他们认为应把现今世俗社会的大权夺到真正的基督徒手中,以使上帝之国早日在尘世建成,迎接基督的复临。在他们看来唯有相信犹太—基督教传统价值观的人,才有资格统治这个世界,才能加快上帝主宰的世界的来临。在这种千禧年思想指导下,不少基督教右派在政治上对人极不宽容,新基督教右派分子帕特·罗伯逊曾在一书中写道:“在上帝的居室和上帝的臣民在世界顶峰获得合法的领导地位以前,世界是决不会有和平的。试问当酒徒、共产主义者、无神论者、新时代的撒旦崇拜者、世俗的人文主义者、压迫人的独裁者、贪婪的外汇交易商、主张革命的暗杀者、通奸者和同性恋者站在我们头上时,又怎么可能有和平呢?”^①更有甚者,另一位基督教右派拉什杜尼在《复兴运动的根基》一书中建议应对通奸犯、同性恋者、亵渎神圣者、占星术士、巫师和传授谬论者实行死刑。他的这一论调居然得到一些右派的拥护。

新基督教右派包括许多组织。这些组织都不以教派划线,而是以政见划线。参加此派的人中包括福音派中各派政治观点右倾的人,其中除了新基要派中部分人参加外,还有许多灵恩派和新福音派中右派分子参加,例如当今最为活跃的新基督教右派组织基督教联盟的创始人帕特·罗伯逊就是一位灵恩派人士。这些组织

^① [美]哈维·考克斯:“基督教右派并非铁板一块”,《交流》,1996年,2,第65页。

在四条“道德原则”下团结起来,即“亲生命”(反堕胎)、“亲传统家庭”(反对单亲家庭和同性恋家庭)、“亲道德”(反对色情和吸毒等)、“亲美国”(主张实行强权政治)。有人把它们归结为“热衷政治、宗教虔诚和爱国主义(国家主义)”。也有人归结为是“市场右翼”和“道德右翼”在共和党中的结合。基督教右派都标榜崇尚爱国主义、自由和传统的基督教道德。从“爱国主义”出发,他们主张加强美国的防护力量,反对裁军,加强核武器研制,所谓以强权维护和平。在里根时代,他们支持星球计划,而后又积极支持政府出兵干涉别国事务,如海湾战争、巴拿马等。他们主张在全世界推行美国式的自由,以侵犯人权或什么其它理由对不合他们心意的国家进行惩罚。反共、反华、反阿拉伯,支持以色列似乎是基督教右派的定式。自1994年在他们支持下共和党夺取了民主党掌权多年的国会以来,美国对外政策明显右转与他们的影响不无关系,这也引起美国国内许多基督教自由派人上的焦虑,因为他们在所有这些问题上的看法都与之相左。基督教自由派大都是主流派教会的领袖,在外交事务中他们坚决反对美国出兵干涉别国事务,坚决要求裁军,冻结核武器,反对任何形式的征兵。基督教右派除了这种所谓维护政治上的自由外,还提出要维护经济自由,即资本主义的自由竞争。他们支持大企业主和富人的利益,要求对他们减税,并反对美国成为福利国家。在他们的支持下,里根时代大幅度地削减福利开支,致使美国无家可归者剧增。如今他们又反对对穷人较为有利的克林顿的医疗改革方案。1995年他们反对有利于环保而对土地拥有者有所限制的土地使用条例。总之,他们所说的经济自由就是保障富人越富,加大贫富差距的自由。这点与一贯主张社会正义的基督教自由派又是完全背道而驰的。自由派强调变革那些压迫人的资本主义的经济制度,主张扩大社会福利,缩小贫富差距。他们支持克林顿实施医疗改革,也支持对环保有利的土地使用条例。

基督教右派竭力维护传统的基督教道德。他们针对自由派支持妇女有权选择是否继续妊娠的“亲选择运动”，发起了“亲生命运动”，反对堕胎。为阻止堕胎，他们中有人甚至公开支持用暴力对付堕胎医生的极端组织。他们提出“亲传统家庭”，反对自由派提出和支持的妇女平等权利修正案，反对自由派支持的同性恋的权利。他们提出“亲道德”，反对色情和吸毒。他们还认为要恢复基督教的美国，必须在公立学校恢复宗教祈祷。而自由派认为在公立学校恢复基督教的祈祷既不符合政教分离的宪法，也是对其它宗教信仰的不尊重。此外，他们反对政府对教会学校的管理，并要求政府用税收资助教会学校。1995年新基督教右派提出了“美国家庭契约”计划，共有十点，大体上包括了上述内容。该计划得到了由共和党控制的国会支持。

新基督教右派所以能迅速崛起，与他们的口号适应了美国一部分人的需要及他们的策略有关。

60年代至70年代中，美国处于大动荡的年代，对传统宗教和文化带来很大的冲击，也给人们的宗教生活带来了巨大的变化。很多人不再进教堂，宗教更趋市场化，每个人像进超级市场选购商品那样选择宗教。传统的宗教道德也不再对人们有约束力，一些人个人主义膨胀，成为自恋狂。此外60年代美国各种运动风起云涌，如黑人民权运动，妇女解放运动，性解放等等。这些变化似乎使美国失去了昔日的道德共识，给美国社会既有正面影响，也造成了一些负面的影响，如离婚率高，非婚生子女大增，单亲家庭增加，吸毒色情泛滥，犯罪率也随之增加。到70年代中这些问题引起许多美国人的反思，把它归之于传统道德沦丧的结果，由此希望重建道德振兴宗教。

这种道德危机感因越战和水门事件得到进一步加强。美国人通过各种新闻媒介对越战情况了如指掌，看到了美军在越南的暴行，对道德的沦丧深感震惊，由此愈来愈多的人对这次战争的正义

性不再相信。反战情绪高涨,最终迫使政府结束越战,并以彻底失败而告终,这是美国历史上蒙上从未有过的巨大耻辱,对美国的民族自尊心是极大的触动与伤害。与此同时,尼克松的水门事件曝光,对一直把总统视为道德体现的美国人无疑是当头一棒,许多美国人认为这一事件反映了美国社会的道德水准简直已降到了极点,若再不振兴基督教传统道德,美国这一民族就要完蛋。因此当1979年基督教右派福尔韦尔发起旨在恢复传统道德的“道德多数派”运动时对美国人有很强的吸引力。而他提出的“恢复基督教的美国”,“重振美国”的口号,无疑对因越战失败民族自尊心深受创伤的美国人是一剂振奋剂。正因如此,当时参加道德多数派运动者达4600多万,其中属新基要派分子的约460万,其它是保守派教派的信徒以及主流派中一些保守的基层群众,此外也有些非新教的保守群众,包括天主教徒、犹太教徒和非教徒等参加。

新基督教右派的崛起还得益于主流派的基层教徒与他们的领导层疏远,转而成为该派的群众基础有关。美国在70年代以前最代表其文化特征的是主流派,他们积极参与社会生活,而保守的福音派则处于社会边缘。60年代主流派领导权由自由派掌握,在神学思想上受到上帝已死、世俗神学等激进神学的影响,以后又支持受马克思主义影响的拉美解放神学。他们的道德价值重点放在“社会正义”上,对造成贫富悬殊的资本主义制度,经济体制等持批判态度,要求改变它们。他们支持黑人民权运动,妇女解放运动及第三世界的民族解放运动,以致基层保守的信徒简直把他们看成了马克思主义者了而加以疏远。由于自由派思想最开放,对多元化,宗教个人主义都最能接受,因此减弱了主流派教会的凝聚力,使很多信徒脱离了教会。他们反对越战及对资本主义、对政府的批判使主流派逐渐变成政府的反对派,也就渐从传统美国文化的主流地位退居为边缘。对传统的基督教伦理道德他们不再强调,而且对其中他们认为有损于社会公义的,如传统的男尊女卑模

式等都持批判态度。这样就更使一些思想保守的信徒对他们有意见,并转而投入到更合他们心意的福音运动中去。

新基督教右派的崛起还得益于他们策略的改变。他们不再像老基要派那样以唯我独尊的姿态去排斥其它教派,而是以政见和观点划线,把一切都简化成善与恶。把赞成他们观点的都说成是善,反之就是恶,这样使一些想要得到明确答案的保守派信徒很容易接受。而且他们十分注意充分利用一切传媒工具,尤其是电视布道,扩大其影响。例如福尔韦尔就曾主持过“旧时代福音一小时”、“赞美主”(PTL)等广播电视节目;罗伯逊则是作为“700俱乐部”电视节目布道人起家的,几年前还以600万美元把合众社收购下来。通过广播电视节目,他们不仅扩大了宣传,而且有了最好的财源,许多电视的热心观众往往对他们慷慨解囊。

基督教右派重视在大企业、智囊团、学校中发展人员,这既可得人才,又可得钱财。很多大企业家的资助使他们财源滚滚,有足够的政治活动资金。他们为争夺青年一代,十分重视扩展与争夺教育阵地。

基督教右派的发展还得益于与共和党相结合。共和党因70年代早期的水门事件丑闻失去了相当多的公众的支持。该党在国会中的席位在1974年降至最低点。1976年民主党人吉米·卡特当选为总统。为了生存,共和党人不得不寻找新的支持者,确定了保守的福音派新教徒作为主要的候选人。共和党人的这种选择是有原因的,因为多数保守的南方福音派历史上大多是民主党人,自南北战争以来他们一直认同民主党。但60年代以来民主党人远较共和党人更体现了的“反文化”思潮,诸如支持女权主义、同性恋的权利等,在保守的福音派看来这些都是对传统道德文化的亵渎,由此愈来愈对全国的民主党不满。正因如此,当这些共和党领导人试图在一种更为保守的基础上重建共和党时,他们看中了崭露头角的新基要派人士,鼓励这些人建立其各类政治行动小组,向他们

提供组织技巧、信息情报等等,并最终帮助他们建立起像道德多数派、美国传统价值联盟等组织,而这些组织在 80 年代变成了基督教右派的基础。在共和党的培植和拉拢下,基督教右派转而成为共和党的忠实支持者。而共和党人也向他们许诺,一旦由共和党执政,将承担起捍卫称之为“家庭价值”的传统价值的任务,包括结束堕胎、持反同性恋立场、否定女权运动的政治目的以及其它行动,并将维护基督教右派所提倡的经济自由。正因如此,基督教右派十分卖力地为里根当选拉选票。在新基督教右派的支持下共和党保守派里根当选总统。而里根上台后执行的一系列政策确实代表了他们的利益,反映了他们的愿望。例如 1981 年里根就任时,在公立学校祈祷、私立(教会)学校贷款和堕胎等问题上都坚定地站在基督教右派的立场上。不仅如此,里根实施的经济政策,即经济自由化,支持资本主义的自由竞争和大幅度削减对穷人的帮助,这都符合基督教右派的经济自由和反对美国走福利国家之路的主张。里根为抑制共产主义世界,提出星球计划,由此大搞军备竞赛,这点也完全符合基督教右派坚决反共的好斗态度。在里根统治的 8 年间,基督教右派羽毛更加丰满。到 1988 年他们已发展为共和党的中心。1989 年,基督教右派中坚分子,原牧师帕特·罗伯逊作为共和党候选人亲自出马争夺总统宝座。

有人把基督教右派运动发展大体分为两个阶段。第一阶段从 70 年代末到 80 年代末,主要通过共和党培植他们的势力。虽然他们竭力推行他们的政策,而且里根等共和党保守势力也尽力支持他们,但在全国范围内他们仍处于弱势。第二阶段从 80 年代末至今,进入共和党核心,其势力已扩大到全国许多地区和领域,并正在全面争夺国家最高权力。如果说 80 年代他们还被人们视为无足轻重的话,那么在 90 年代他们已成为美国举足轻重的一股强大的政治势力。正如基督教右派组织基督徒联盟的总干事理德在 1997 年所言:“8 年前,那些信奉上帝并以这种信仰形成政治观点

的人常常被当作二等公民,在美国政坛上被认为是一支微不足道的力量,但今天这一切都变了。现在人们普遍认为宗教保守派是美国政界最强大、最能干的力量之一。”^① 基督徒联盟还明确提出“要将5千个我们的人推向政治选举之路”。他们的目的,按全国堕胎生育权利联盟的主席卡特·米歇尔曼的话说:“是为了在这个国家建立神权政治。”

基督教右派的这一变化不仅反映在1994年美国中期选举共和党大获全胜,夺取了国会的权力,而且还可从他们在1998~1999年历时一年多时间无所顾忌地、不惜耗费大量资金大搞克林顿的绯闻案以弹劾总统为目的的行动中反映出来。实际上白宫独立检察官斯塔尔本身就是位极端的基督教右派分子。在宗教右派的影响下美国90年代以来对外政策明显地向右转。

基督教右派是如何由80年代在政坛上作为不大而发展到今天大有一手遮天之势的呢?80年代后期,基督教右派和共和党政客总结了该运动近十年的得失,认为他们事实上的失败远超过了表面上的成功。也就是他们所取得的胜利只是象征性的,实质上,他们所想要达到的目的,没有一项取得真正成功,如公立学校祈祷、色情、堕胎、女权主义、同性恋的权利等,几乎看不到有任何政治变化的迹象。尽管共和党总统执政12年,里根也站在他们的立场上推进这一变化,但高等法院仍禁止政府签署允许公立学校祈祷法案,其理由是学校应该让各种宗教信仰都有表达的自由,因而不能强迫非基督教信仰者进行基督教礼仪的祈祷。同样在堕胎问题上,高等法院仍维持其合法性。虽然基督教右派竭力反对女权主义运动和同性恋权利运动,但这两个自由派运动却一直没有停止,而且还有所进展。基督教右派还发现,共和党候选人在竞选时总是对基督教保守派选民们承诺他们想听的一切,但一旦真的上

^① 艾伦·埃尔斯纳:“基督教福音派教徒显示政治实力”,1997年5月7日,路透社弗吉尼亚电。

任,他们往往受到国内其它势力的左右,而不兑现其承诺。

根据这种情况,基督教右派首先从内部寻找造成这种局面的原因。他们认为:基督教右派领袖们都是牧师背景,缺乏政治手腕;各宗教右翼组织间常各行其是,没有形成一股统一的势力去集中围绕华盛顿权力机构活动;在行动上太极端、太不妥协,往往把妥协视为道德上的罪而加以拒绝,而所反对的事情,不管是反同性恋,还是反堕胎,给人印象总是与性有关的问题,因此许多美国人把他们视为只知道关心许多小问题的幼稚而不妥协的极端分子,因此难以争取人心。

在总结了这些经验后,基督教右派重新调整了策略。首先基督教右派组织开始雇用了一些有丰富的政治经验和手腕的华盛顿内部人物指导其政治运动。各右派团体间也不再只是独立行动,而是经常联合行动。他们也不再把妥协视为道德上的罪而加以拒绝,而是积极在政治阵营中寻找同盟者。有时为达到他们的某一目的,也不惜作出一定的妥协。他们也开始抓住更能引起美国人关注的问题,如宗教自由、人权等问题,而不再像以往似乎只关心与人类的性有关的问题。而且即使谈论这些老问题,他们也改变过去的说法,尽量减少容易引起人们反感的极端语言,而是处处与人权挂勾,如为达到公立学校祈祷的目的,如今他们强调的是学校儿童应享有宗教权利。在反对堕胎时,如今也较少采用“谋杀孩子”这类使局外人疏远的极端语言,而更多地采用未出生者有“生的权利”等说法。他们还注意尽量不采用“上帝之言”的那类宗教用语,而是采用通常的政治右派言论,使人们更容易接受。为争取更多的人支持,基督教右派还千方百计地拉拢天主教徒、黑人、犹太人。基督教联盟总干事里德还多次为以往老基督教保守派反黑人、反天主教和反犹的种族主义表示道歉。此外他们在加强做华盛顿方面工作的同时,还特别注意发展各基层组织的作用,例如1995年新右派组织全国基督徒教育协会要求成员进入全美15700

个学区委员会中去,争取成为多数派以夺取对教育的控制权。基督教联盟也声称他们在基层有 190 万交纳会费的成员,每年预算为 2700 万美元。

由于他们从内部作了这一系列的调整,使他们在 90 年代能立足美国政坛。而 90 年代的外部环境又为他们的发展开创了道路。海湾战争、中东问题等再次激起美国人的爱国主义情感,加上种族矛盾加深,吸毒、爱滋病、新移民和无家可归者等社会问题层出不穷,又引起人们对传统道德的渴求。苏联、东欧的解体,冷战局面结束,美国在世界上不再存在强劲的对手,使美国人不必考虑总统的威信和对外的一致性,再加上美国经济的连年繁荣,这种一超独强的局面似乎更增加了美国人称霸世界的“爱国主义”(或者说帝国主义)的情结。这种形势对基督教右派势力的增张十分有利。面克林顿上台以来实行了一系列在社会问题上的改革与他们相抵触,如允许同性恋者参军,提出一系列对堕胎者有利的医疗改革方案等,加上克林顿的绯闻,这些在他们看来是无法容忍的,于是他们大力开展以“倒克”为中心的夺权活动。由此这一保守运动在 90 年代中期进入了高潮,大批共和党人在他们的支持下进入了众参两院。他们还千方百计控制总统候选人的选票,特别是 1989 年由帕特·罗伯逊所创建的基督教联盟更是如此,有人估计 1996 年它的支持者约占选民总数的 19%,占共和党选民的 40%。美国南方的福音派大多投共和党的票。不仅如此,凡是在某些问题上不合他们意的共和党候选人,他们马上就可以让他失去选票。阿克伦大学政治学家约翰·格林说:“他们现在力量还不足以把他们的候选人强加给共和党,使之当选,但能阻止提名他们反对的人”。由此他们对美国政坛的影响可见一斑了。

除了控制选举外,他们通过由他们掌握的国会提出“美利坚契约”、“美利坚家庭契约”等控制美国国内政坛的走向。这些契约的大体内容是允许公立学校祈祷、限制堕胎和色情传播、停止联邦政

府对包括公共电台和电视台在内的文化事业的资助等。在他们的反对下不仅酝酿多年的男女平等权利法案无法获得通过,而且在他们所控制的一些教派中,如南浸会中妇女又被要求回归到 19 世纪时代的状况。例如 1998 年 6 月,该教派在盐湖城会议上决定修改信纲,正式将“妻子应温顺地服从丈夫”列入其中。

在对外政策上基督教右派确定以反共、反阿拉伯为轴心,他们通过“宗教圆桌会议”、“美国安全委员会”干预外交及国家事务。美国参议员外交委员会主席赫尔姆斯是这些组织的核心人物。如今中国成为他们攻击的主要目标。1995 年 5 月他们就酝酿提案,派特使前往西藏,监督那里的宗教状况,以后又提出针对中国的制裁压制宗教自由国家的议案,即“消除宗教迫害法案”(Freedom from Religious Persecution Act),该法案要美国拒绝和限制同那些实施宗教迫害的国家进行贸易。尽管“消除宗教迫害法案”遭到通常与共和党人结盟的企业领导人的反对,最初也遭到克林顿、奥尔布赖特的反对,它还是于 1998 年早些时候在众议院通过了。并且在他们的压力下,克林顿还在 1998 年 10 月 27 日不得不签署了《1998 年国际宗教自由法案》,并声称“我的政府已把宗教自由作为美国外交政策的一个核心因素”。由此白宫将建立一个监督宗教迫害办公室,对违背宗教自由的国家进行制裁,其中包括取消所有的人道主义援助。不仅如此,在基督教右派的压力下,1997 年 10 月 31 日美国国务院设立了西藏事务特别协调员这一职务,其目的之一是所谓保护西藏独特的宗教、文化和语言传统,二是促使中国政府与达赖谈判。一些宗教右派组织趁机造谣和夸大中国如何对宗教迫害、对宗教信徒进行系统的摧残等的舆论,他们引证新闻中有关逮捕地下教会教士和对西藏佛教徒迫害的报导,还指摘中国政府强迫妇女堕胎以推行一个孩子的政策。基督教右派团体“家庭研究协会”(the Family Research Council)把中国说成是“世界上最大的侵犯宗教徒”的国家,并报导说,对沉默的基督徒使用令人发指的

肉体上的酷刑。该运动的另一些团体甚至进一步谈到在中国对宗教和政治的不同政见者如何进行有计划地殴打、逮捕、关押、谋杀。^① 由于这些都是对人权的侵犯,他们要求美国减慢与中国的双边关系,并提出联合抵制中国货、取消中国“最惠国”待遇等等。1998年国会中许多与基督教右派关系密切的共和党人都公开反对克林顿政府访华。据佛罗里达大学政治学教授 K·D·沃特分析,“很有可能,中国的宗教迫害问题将有助于某些基督教右派领袖在共和党中获得新的权力”。^② 据他说,两位主要的基督教保守派人上——“家庭研究协会”的加里·鲍尔(Gary Bauer)和密苏里参议员约翰·阿斯克洛夫特(John Ashcroft)都准备为2000年争取共和党总统提名而战。这两人都是以中国迫害宗教为理由反对中美关系正常化的带头人。为“使他们有脱颖而出的名目,中国问题也许最能用来达到其目的。尽管他们两人很可能不会赢得提名,但也会迫使其他候选人采取一条强硬的反华路线,并把这一立场强加于最终的共和党提名者。那是在美国提名政治中的共同模式。”据他分析,利用宗教迫害反华为题之所以很可能使他们成功,这是因为当今美国一超独强的形势、美国人对人权的理解及对宗教自由的理解与中国人不同,而美国人素有崇奉宗教自由的传统等等。

但不管基督教右派今天在美国如何得势,他们在国内外的这一系列做法,还是引起许多美国人的反感,不仅民主党人、基督教主流派中思想开放的信徒,女权主义者、同性恋者、黑人对他们反感,也引起了共和党内温和派、包括天主教徒、企业家、妇女等的反感。例如在对中国实行经济制裁的问题上共和党企业家与基督教右派之间就发生了激烈斗争,因为中国对美国来说是个大市场,这种经济制裁会对美国本身的利益带来危害。正如美国一位著名政

^① Christianity Today, June 16, 1997, P. 26.

^② K·沃思:《宗教团体对中美关系进展的影响》,载于《世界宗教研究》,1999年第1期。

论家在《国际先驱论坛报》上说：“社会保守派和基督教右派已把共和党领导人推上了这样的地位：威胁到美国对华的竞争，而中国也许是最重要的、不断增长的海外市场。而且由于制裁一些被指控为进行宗教迫害的国家，在其它国外市场上，对美国的利益也构成了威胁。”^① 这些都说明基督教右派在政治上对人的不宽容是十分不得人心的。再如，1996年他们投入大量人力物力，在12·5万个教堂散发了4500万份材料以帮助多尔拉选票，但却以失败告终，也说明了这一点。据1997年5月7日路透社弗吉尼亚电，温和共和党评论员詹姆斯·平克顿在选举分析中，认为基督教右派实际上可能使共和党失去了一部分选民。1992年和1996年克林顿的当选有一部分选票就是来自对他们不满的共和党人。而1998年至1999年他们发起强大的弹劾克林顿的攻势最终也没有取得成功，也表明了这一点。

新基督教右派也决非铁板一块。他们内部矛盾重重。例如福尔韦尔与罗伯逊之间就有矛盾。福氏对罗氏的灵恩派礼仪及参与1989的总统竞选就很不以为然。1995年哈佛大学著名的自由派神学家哈维·考克斯，曾应邀进入罗伯逊创办的培养基督教右派人才的大本营摄政大学去讲学，其后写了“宗教右翼并非铁板一块”的文章。文中指出，基督教右派对各种问题的看法互相分歧很大，连摄政大学中一些人在与他谈话时都要赶快声明自己不是基督教联盟的，可见他们也对基督教联盟有看法。这些右派团体对其它教派的态度也各行其是，神学思想也各异，因此很难形成牢固的统一战线。基督教右派到底能在美国政坛上得势多久还要看美国国内外形势的发展。但近年来有一个趋势值得注意，那就是属自由派和中间派的主流派教派信徒的流失趋势正在减缓，而南浸会这一保守的福音派教会增长的势头也正在放慢。而且面对基督教右

^① Thomas B. Edsall, "U. S. Business Wary When Republicans Play Politics," International Herald Tribune, 12 July 1998, P. 1.

派肆无忌惮地进行政治活动,如今各主流派教会也正在组织力量与之抗衡。今后究竟谁控制美国还有一番较量。

第六节 当代天主教革新运动^①

当代天主教革新运动起始于60年代第二次梵蒂冈大公会议。在这之前,天主教一直以守旧保守为其基本特点。它站在维护传统信仰的立场,反对17世纪开始于欧洲的理性主义,反对1789年的法国大革命和19世纪出现的意大利民族解放运动,反对19世纪下半叶流行于欧洲的达尔文进化论、马克思主义、共产主义无神论。1870年意大利民族解放运动将存在了一千多年的教皇国消灭,其后教皇自称“梵蒂冈囚徒”,足不出户,以示抗议,从而将自己与世俗世界隔绝。1929年墨索里尼与教廷签订了《拉特兰条约》,将位于罗马城内的占0.44平方公里面积的梵蒂冈完全划归教廷,建立了梵蒂冈城国,但此后的几任教皇仍深居简出,从不离开梵蒂冈城国。为抵制现代思潮对教会的影响,从19世纪末起,教皇多次斥责现代主义,把受这些思想影响的较为开明的人士视为异端,将他们的著作列入禁书目录。教廷的这些自我封闭的做法,使天主教在现代世界的影响日益缩小。

二次大战以后,西方各国经济和科技等都迅速发展,世界流动性大大增加,人与人之间、国与国之间的交往十分频繁,社会也愈益开放。梵蒂冈抱残守缺、墨守成规与现代化社会愈来愈格格不入,引起了教内外人士强烈不满,许多神职人员和信徒纷纷脱离天主教。天主教会内有识之士也清醒地认识到罗马教会如再不改革,将会很快没落。

^① 本节主要引文出自《梵蒂冈第二届大公会议文献》,(台)中国天主教秘书处出版,1979;陈文裕:《梵蒂冈第二届大公会议简史》,(台)上智出版社,1989年。与之有关的引文不再注明出处。

50年代末、60年代初,国际共产主义运动出现了分裂,苏联和一些东欧国家在赫鲁晓夫影响下批判了“斯大林主义”,提出与资本主义进行和平竞赛的策略;美国和西方国家在肯尼迪上台后也提出“和平战略”,改变了原有的麦卡锡主义对共产主义国家采用的冷战势态。东欧和西方国家中出现了一些新马克思主义者,他们改变了对宗教原有的批判态度,转而较为肯定宗教的社会功能,并开始与思想较为激进的基督徒进行对话。与此同时,亚非拉的民族民主解放运动取得了较大的成果,许多独立国家相继建立并在国际事务中发挥愈益重要的作用,使世界趋于多极。凡此种种,都有利于消除东西方的对立状态,促使解冻局面的形成。这种国际形势对促成罗马教会的改革十分有利。

最早发起这一改革的是教皇约翰二十三世。他在1958年任教皇之前曾作为教廷使节,在多国任职,有长达30年的外交经历。他思想开放,对世界形势的发展及教会的前途都有较清醒的认识。在他当选教皇后不久,就决定召开第二次梵蒂冈大公会议(简称梵二会议),对天主教实行改革。经过了三年多时间的筹备,梵二会议于1962年10月11日正式在圣彼得大教堂开幕。

这次会议规模之大在天主教历史上是空前的。开幕时参加者多达2500人,在其后的三年间断断续续共召开了168次全体大会,10次公开大会,主教出席人数最多时达2393名,最少时达1911名,此外还有一些神学家,修院院长和平信徒参加。东正教和新教中一些人也应邀列席了会议。会议先后共通过了16个文件,并于1965年12月8日正式结束。

约翰二十三世于1963年6月3日去世。继任教皇保罗六世继承了他的改革方针,使梵二会议得以顺利进行。整个会议可分四个阶段,第一阶段是从1962年10月11日至同年12月8日,由约翰二十三世主持。后三个阶段由保罗六世主持。它们分别是1963年9月29日至12月4日;1964年9月14日至11月21日;

1965年9月14日至12月8日。

在这三年多期间,两位教皇发布了几个重要通谕。如约翰二十三世于1963年的《世上和平》通谕等,对梵二会议的改革均起着指导作用。

梵二会议对天主教的改革大体而言可分为两大部分,一是实行天主教内的各项改革,包括神学、教会组织、礼仪等方面的改革;二是调整改善天主教与外部世界的各种关系。

一、天主教内的各项革新

(一)神学革新

梵二会议之前天主教正统神学为新托马斯主义,其基本的神学模式仍是神本主义的,梵二会议则打破了这一传统,使天主教神学由神本主义向人本主义过渡,神学更为多元化。具体表现在:三位一体的神学中突出以基督为中心,把基督视为人性最高体现;在人论方面,充分肯定人在现实世界的地位和作用,而不强调人的原罪观;在教会论上突出“天主子民”的观点和平信徒的作用,而不像以往突出神职人员的作用和对教阶制的强调,而且对1870年第一次梵蒂冈大公会议所制定的“教皇永无谬误”信条有所修正;在救赎论上打破了原有的“教会之外无救恩”的说法,而将救恩扩大到全人类;在终极论上强调天国将在尘世建立,打破了以往把天国与尘世完全隔离的思想。梵二会议另一个重要的发展是扬弃了传统神学一贯脱离社会现实成为纯书本的死知识的状态,而是主张把神学研究投入现代各社会文化中去,使天主教的启示真理成为各地人民可以理解和接受的东西。由此积极提倡神学本土化、多元化。不仅如此,梵二会议还主张神学须讨论与人的自身和人类社会密切相关的各类问题,如伦理神学、婚姻神学等等。梵二会议对其它宗教的神学也给予尊重,一改过去“唯我是真理”的态度。

梵二会议把基督作为整个神学的中心,在阐述基督的道成肉

身、死而复活的意义上,无一不是在突出他对人类历史和人类终极的意义。基督是为救赎人类而死,也为此目的而复活。他通过圣灵使人获得光明和神力,以帮助人类圆满地完成其崇高的使命。基督始终通过圣灵在人类历史上活动,“基督是人类历史的终向、历史及文明所有的愿望,皆集中在他身上,他是人类的中心、人心的喜乐及其愿望的满全……我们因基督之神而重生并集合在一起,朝向人类历史的圆满而迈进”。梵二会议用各种方法论证了基督是“完人”,是人类的“最高榜样”、“人类历史的目的”、“所有人的救赎和归宿”、“历史和文明的期望和焦点”等等。所有这些所强调的都是基督在现世的意义,作为基督建立的教会也应追随基督为现实世界和人类服务。

在人论方面,梵二会议也有较大的突破。传统神学往往强调人的罪性,面对人性积极的一面肯定较少,梵二会议则在突出基督为中心的同时,抬高了人性的地位。基督是完满人性的体现,是“无形天主的肖像”,通过基督的光照,可以揭示人的奥迹。梵二会议强调人是按天主的形象造的,“人性内存在着某种来自天主的种子”,有“极其崇高的使命”,天主把统治这世界的权力交给了人。人的自由及自由意志都是天主所愿。梵二会议对“人的智能与美德所产生的一切”十分称道,认为这是“天主伟大的标志及奇妙计划的成果”,并对人的尊严和权力,给予相当的肯定,认为“人是整个社经生活的创造者、中心与宗旨。故人格的尊严、人的天职及整个社会福利,在社经生活中,亦应予以尊重并推崇”。

在教会论方面,梵二会议打破了以往天主教对圣统制的强调,即信徒听从神父,神父听从主教,主教服从教皇的教会统治模式及“教皇永无谬误”说,突出了教会是基督的奥体,是天主的子民,肯定了平信徒在教会中的作用以及强调教会要以“奴仆的形体”谦卑而努力地为世人服务。在论述教会是天主子民中强调了平信徒与神父、主教、教皇间的平等关系,兄弟关系,只是各自的使命不同,

提出每个信徒都有司祭的职责,这职责是天主子民所有成员所共有的。“成为教会子民的基本条件为圣洗圣事,从而有权利和义务参加教会的敬礼;因坚振圣事,更全备子民的资格;因圣体圣事,已实际参与教会大祭,所以平信徒得称为‘普通祭司’”。当然他们与“领有圣秩圣事的称为‘圣统司祭’”的神职人员的祭司职稍有差别。但梵二会议在《论教友的传教的使命》中强调:“在教会内职分虽有区别,使命却是一致的。基督授予了宗徒们及其继位者以他的名义和他的权力训诲、治理和祝圣的职务。但教友,由于他们分享基督为司祭、先知、君王的职务,他们各按其身分在教会里、在世界上也执行着全体天主子民的使命”。这种提法与新教十分相似,只是天主教仍强调为了教会的利益,须保持一个中心,即教皇的领导地位,但教皇须得分权给地方教会的主教,因为教皇的特权与地方主教的权力都是教会的传统。

梵二会议特别淡化了原来天主教会所特有的“教皇至上”和“教皇永无谬误”的信条。教皇的绝对权威早在中世纪就逐渐得到确立,但作为信条见诸文字却是在梵蒂冈第一次大公会议(1869~1870)。这与当时的历史环境分不开。18、19世纪天主教一方面受到理性主义、法国大革命、意大利的民族统一运动的冲击,其世俗权力受到极大的冲击,另一方面,由于牛津运动、越山主义思想的影响,使天主教会有所发展,教皇权势有所增长。在这种情况下教皇庇护九世召开了大公会议制定这一信条,以确保其教权的至高无上。这也可视为为维护圣统制所作的最大的努力。该信条自订立起就受到教内外不少人的批判,但教皇始终坚持此说。梵二会议虽没有完全取消此信条,但对它作了不少限制,如强调并非教皇个人所言均永无谬误,而是因教会本身的永无谬误性而使其在职务中享有此性。而且梵二会议承认主教们作为使徒的继承人均可与教会一起分享管理全教会的权利,从而在事实上修改了“教皇至上”、“教皇永无谬误”的原则。一些神学家根据梵二会议精神提出

今后天主教应该把天主的子民放在首位,而不是使圣统制在教会占有垄断地位。

梵二会议强调教会是基督的奥体,正如同成肉身的基督具有神性和人性那样,它既是个精神性的团体,与天国相连;又是一个有形的社会团体,与世人相连。教会作为救赎的活器官,服务于天主的道;作为社会组织则服务于圣灵。由此教会对世界负有责任,要像基督那样为救赎世界取了奴仆的形象,尽心尽力谦卑地为世人服务。梵二会议还特别提出教会要关心弱者,包括穷人、忧伤的人和所有受苦的人,向他们传福音。一些神学家强调“教会是实现天人合一和人类合一的团体组织”,“只是天主救世活动的工具”,是“为群众服务的”。^①

在救赎论方面,梵二会议也有很大的突破。传统基督教都认为“教会之外无救恩”。1442年佛罗伦萨公会议上将此定为信条。16世纪宗教改革后产生了新教,罗马天主教称之为“裂教”,不承认新教徒能得救,因此,“教会之外无救恩”也就成了“天主教之外无救恩”。这种狭隘的救赎论使天主教唯我独尊,自我封闭。梵二会议完全打破了这种狭隘的论调,把基督的救恩扩大到全人类,提出了“普世救恩”观。他们以圣经为依据,提出天主按自己的形象造人,他爱世人,天主的救赎并不是只对天主教,或只对基督教,而是要救赎全人类;基督也不是只为信徒降临受死的,而是为了全人类。任何人,不管是不是信徒,只要做到爱人如己,那就说明他已接受了天主最大的诫命,就已是基督徒,属于“天主的子民”之列,都能得救赎,只是有些人自己不知道而已。相反,有些自认为是基督徒的人,如不能坚持爱德,实际上并不是真正的基督徒,也不能得救。由此梵二会议明确提出“所有的人都被邀请参加天主的新民族。因此这个统一的唯一的民族,为满全天主圣意的计划,应向

^① 斯莱贝克:《梵二会议:真正成就》,第72、76页,转引自《当代天主教》,第215页。

全世界万世万代去传布,因为天主的原始即创造人性为一个整体”,“所有的人都被号召到里面,公教信友,其他信仰基督的人,以及天主圣宠所欲拯救的人类全体,在不同的方式下,都隶属或奔向这一个教会”。当然,梵二会议十分肯定教会作为“救赎普世性的工具”所起的作用,要求教会向世界揭示天主之爱的奥迹,并渗入世界和历史中,这就要求天主教要不断革新。与此同时,一些思想开放的神学家进一步肯定其它宗教也都承担着救赎任务,任何宗教都是“在天主救赎人类的计划中,都承担着一定的角色”,天主教并“没有救赎的专利”^①,由此较为彻底地打破了“教会之外无救恩”的观念。

在末世论方面,梵二会议也一反传统神学将地上的王国与天上的王国截然对立的做法,而是强调现世已具有天国的因素,提出“神国业已存在于此世,不过尚隐蔽于奥迹内;当基督再度来临时,则将成功为圆满无缺”。也就是肯定天国已存在于尘世,只是还不完善,这是天主教神学上的又一个重大突破。纵观整个基督教历史,通常都把天主之国视为信徒在死后的归宿之地。使徒时代,基督徒都财产公有,认为天主的国近了,要人马上悔罪,以急切的心情盼望基督复临,将他们带到天国。因此他们把自己视为尘世的过路客旅,是极其短暂的,而进天国才是他们的终极目的。到中世纪,天主教把教会说成是在地上的天主之国的代表,但真正的天国是在死后才能抵达。这种观点一直在天主教内占统治地位。正因如此,信徒一般对人世总是采取较为消极的态度,行善功的目的是为了死后早进天国。如今梵二会议从圣经中大量发掘天国的精神含意,声称天国是一个“永恒而普遍的神国、真理及生命的神国、圣德及圣宠的神国、正义、圣爱及和平的神国”,这个神国并非是在彼岸世界才能实现的,作为善的力量、解放的力量和救赎力量的天主

^① 汉斯·孔:《基督教往何处去?》,《世界宗教资料》,1987年,第3期。

之国业已在尘世存在,它正在与恶势力交战,作为天主的子民,每个基督徒都应为这个正义的、充满圣爱的天主之国的完满作出不懈的努力。这要求对人生作出正确的选择,要具有新的责任心和新的行为,努力参加世上的建设,在改造自己内心的同时,改造外在世界,以不断扩大、建设天国,最终使天国与尘世统一。梵二会议的这一新观点在神学上为当代天主教会对社会关切奠定了基础,使愈来愈多的信徒积极参预社会的各种活动,包括和平运动以及争人权、争自由、争平等的各项斗争。

圣母论一贯是天主教会颇为重视的一个神学内容,19世纪教皇庇护九世把“圣母无染原罪始胎说”正式列为信条,此后天主教对圣母的崇敬更达到高峰。梵二会议为突出以基督为中心,并考虑与其它教会的合一问题,故不将圣母论单独列出来阐述。为此会议进行了激烈的辩论,但最后会议仍以勉强的多数通过将此论放在教会论中,其理由是“一、神学论证:圣母学与教会学有密切关系,因为圣母和教会都是基督救赎的成果;教会不止于现世,圣母绝不在教会之外;教会亦是基督徒的团体,圣母是其中最完美的成果及榜样,圣母是教会的象征,教会不仅由基督接受圣宠,而且也分施圣宠。二、牧灵理由:教友的信仰应以吾主救世,及圣母参与救世的道理为中心,不应舍本逐末。三、大公理由:除东正教会外的其他基督教信友也正虚心地从圣经及古代传统中,发觉圣母为教会的象征,所以在教会草案中讨论圣母最为合宜。”此后圣母论在梵二会议中确实没有作为单独的议题出现,而是放在教会论的最后一章。而且,对圣母的提法上也免去了容易引起其它基督教会争议的称呼——“教会之母”,而保留了“诸宠中保”的称谓,但又特别强调了基督是天主与人类间的唯一中保,以利于为其它基督教会所接受。

(二)教会组织的革新

梵二会议后,根据新的教会论精神,天主教会突出了教皇与主

教共同管理教会,也就是集体领导,并将某些权力下放,给予地方主教和地方教会更多的权力,注意更大地发挥普通神职人员和平信徒的作用。教会向着组织民主化的方向发展。

教皇与主教共同管理的根据是初期教会是由耶稣 12 门徒组成领导集体,门徒间均是平等的关系。大会强调每位主教在祝圣时就已加入了世界主教团,就是继承了宗徒职位,世界主教团有治理整个教会的最高全权。世界主教团的基本任务与权力直接承受于基督,而不是承受于教皇。主教治理某个地方教会也是承主(基督)的命,而不是承教皇的命,因此各主教也都是基督的代理人,而不是教皇的代理人。只是为了全体利益,教皇可以作某些限制。主教“彼此之间,以及他们与罗马主教之间,经常在统一、爱德及和平的联系之下,息息相通;同样地,他们召集会议,衡量大家意见,对重要问题作共同的决定,这些都说明主教圣秩的集体性质”。为此梵二会议在教区行政权限中将原为教皇所拥有的 30 多种权限下放给地方主教。并且规定,天主教每三年定期举行一次世界主教会议。此外,教皇可根据需要召开特别会议,由主教们共同讨论教会一些重大问题。与世界主教会议相应的有各洲和各国的主教会议,他们可根据本洲本国的情况自行决定何时召开会议扩大讨论的议题。教皇本身也用实际行动突出主教团的集体领导,例如在 1963 年 11 月 30 日,保罗六世签署“牧职”手谕时,原有教皇“赐与”主教们的权利等文字,改为教区主教们“依法应有”的权利。再如在批准大会通过的文件时,教皇特别强调这是他“偕同可敬的主教们”共同作出的“集体的决定”,表明教皇与世界主教们一起执行教会最高的权威,为整个教会立法。

为使罗马教会最高的权力机构——枢机主教团(红衣主教团)有广泛的代表性,梵二会议之前的教皇庇护十二世已开始注意枢机主教的国际性,吸收不同国籍的人担任。梵二会议期间及以后的教皇对此问题格外重视,尤其重视吸收第三世界的主教,为此枢

枢机主教团的人数不断增加,例如,1974年枢机主教团人数为145人,而到1994年则增至167人。人数的增加使枢机主教团有更好的代表性。为了提高枢机主教团的办事效率,梵二会议后又规定枢机主教75岁可自愿交权,80岁不得再任各部部长和成员,也不得参加教皇选举。相应的其他神职人员年龄也作了明确限定,普通神职人员为70岁,高级神职人员为75岁。

为加强与各地方教会的联系,1967年教皇保罗六世规定要吸收地方教区主教代表参加教廷各圣部的工作,其代表人选要从各大洲中选取,以便能反映世界各地区的声音,代表的任期为五年。

为发挥普通神职人员和平信徒的作用,梵二会议后不仅建立了“神父参议会”,还建立了以平信徒为主的“教友议会”。神父参议会是由神父组成的咨询组织,主教在作决策时须征求它的意见,这就在一定程度上扩大了普通神父对教会的决策权。另一方面,梵二会议后还在信徒和神父之间增设了执事这一最低一级的神职,此职务在早期教会中就存在,只是随着历史发展,到中世纪已将执事作为晋升神父的一个过程,从而取消了它的实质功能,如今教会根据现代社会天主教会神职人员的缺乏而恢复此职。由于担任此职的可以是已婚的成人,也可以是未婚者。对未婚者而言,一旦任此职,则不能结婚。但不管怎样,它对已婚者开放,这一点就为天主教会扩充了神职人员的来源,实际上是教会在面对神职人员缺乏所采取的顺应时势的举措。

“教友议会”旨在加强平信徒与圣统间的联系,推动平信徒在各地的传教活动。教友议会上至教廷,下至基层教会,均有对应的组织。它沟通了普通信徒与各级神职人员的关系,促进了平信徒在教会内发挥更大的作用,尤其是推进了普通信徒在非信徒中的传教工作,特别是对青年学生和工人的传教,使一般信徒起到神职人员所起不到的作用,这一点在梵二会议后的教会文件中得到了充分的肯定。“在俗教友身份的特点是:他们生活在尘世中置身于

世俗事务中,天主召叫他们,要他们充沛了基督的精神,以发酵的方式,在世间从事传教事业。”为解决神职人员缺乏的问题,梵二会议之后,教会也进一步发挥平信徒的作用,教廷逐步将原来只准神职人员举行的圣事,如婚配中正式主婚,以及主持洗礼、终傅等仪式慢慢地允许在特殊情况下可由平信徒来主持。

为表明对人类正义的重视,教会将原有的最高法院分为圣轮法院和圣赦法院。前者是上诉法院,人们一旦受到教区法院不公正裁决,个人正当权益受到侵犯时就可上告圣轮法院,因此它是维护教会公正的保证。罗马教廷还成立了正义与和平委员会,旨在维护世界的正义与和平,特别是协助第三世界国家的发展。此外,教廷为表明对妇女问题的关心,还成立了妇女职务委员会,负责研究妇女在教会和社会中的角色和地位以及妇女的任务,以求在男女平等方面有所作为。

为了加强天主教与外部世界的沟通和对话,梵二会议成立了三个秘书处——基督徒合一秘书处、非基督徒秘书处、无信仰者秘书处,不仅加强了与新教、东正教的合一活动,也注意与非基督徒,包括与佛教徒、犹太教徒、穆斯林间的对话,而且与马列主义无神论者也开展对话活动。

为适应新形势,教廷还进行了一系列组织机构的调整,并将一些部门改名,例如突出了教廷国务院的地位,国务卿由教皇直接任命,又将教廷事务部门的教会特别事务部改称教会公共事务理事会,直属国务卿领导,负责教廷的外交事务;此外原有的教廷圣职部改为信理部,参议部改为主教部,传信部改为万民福音部等等。有些名称的改变是因原来的名声不佳,如圣职部前身是宗教裁判所,后虽改名,但仍给人以不愉快的印象,如今改为信理部,让人感到是为推动理论发展的一个部门,使人排除疑虑,要给人以仁爱的印象,正如保罗六世所言,如今仁爱的精神排除胆怯的心理,使信

徒怀着爱服从教会的领导。^①

(三) 礼仪改革

礼仪改革是梵二会议的重要内容,会议最早制定的文献就是《礼仪宪章》。梵二会议认为“藉着礼仪,尤其在感恩圣祭中,‘履行我们的得救工程’,因此礼仪最足以使信友表达基督的奥迹,和真教会的纯正的本质,并昭示给他人”。又说:“一切礼仪行为,因为是基督司祭,及其身体——教会的工程,就是最卓越的神圣行为,教会的任何其他行为都不能以同等名义和礼仪的效用相比”,“礼仪是信友汲取真正基督精神的首要泉源”。正因如此,梵二会议很重视对礼仪的改革,简化了过于繁琐的部分,在礼仪中突出了圣经的地位和发挥教徒的能动性,并注意礼仪的本地化,采用本地语言等,使天主教更适应现代社会。

梵二会议礼仪改革十分突出信徒的主动参与,而不像过去那样主要由圣职人员施行,信徒处于被动状态。正如《礼仪宪章》所言:“慈母教会切愿教导所有信友,完整地、有意识地、主动地参与礼仪,因为这是礼仪本身的要求,也是基督信众藉洗礼而获得的权利和义务。”为此,梵二会议加强对神职人员的礼仪训练,还在神学院、修会书院专设礼仪教师,另外也加强对信徒的礼仪训练,以使信徒“在内心外表,都能主动参与”。为此梵二会议之后天主教在施行礼仪中“推行群众的欢呼、回答、咏颂、对经、歌唱,以及身体的动作、姿态”。强调信徒在参加弥撒及逾越奥迹时“不要像局外哑巴观众,而是要他们藉着礼仪和经文,深深体会奥迹,有意识地、虔诚地、主动地参与神圣活动……不仅藉司铎的手,而且学习同司铎一起,奉献自己”。

梵二会议强调礼仪要适合时代的要求,修改一些不合时代要求的礼仪。《礼仪宪章》中认为礼仪有不能改变的成分,“但也含有

^① 转引自《当代天主教》第74页。

可变的成分,那是可以随时代而改变的,而且如有不甚符合礼仪本质的成分混入其中或者不能适应时代,则更必须加以修改。”其中重要的修改有:在礼仪中突出圣经的地位。长期以来天主教会不允许信徒私自阅读圣经,只准神职人员阅读,尤其在宗教改革后,由于新教强调圣经的绝对权威,为与之相对,天主教则更强调圣传和教皇的权威。梵二会议的礼仪改革则又突出了圣经的地位,指出:“在举行礼仪时圣经是极其重要的。因为所宣读并以讲道所解释的经书,以及所唱的圣咏,是从圣经而来的;祷词、祈祷文,和礼仪诗歌,也是由圣经启发激动而来的;还有动作与象征,也都是由圣经内取意而来。所以为促成礼仪改革、进展与适应,必须唤起对圣经甜蜜而生动的情趣。”要求“在举行礼仪时,应提倡更丰富、更有变换性,和更适当的圣经诵读”,“讲道首先要从圣经及礼仪的泉源中取材”,“在隆重庆节的前夕、在将临期和四旬期的若干平日、在主日及庆节,尤其在无司铎的地方,应提倡圣经诵读”,而且要求教会使信徒“在规定的年限内,能够读到圣经的重要部分”。这都表明梵二会议对圣经的重视,尤其是对平信徒读经的重视。

礼仪中另一重要的修改是语言的修改。梵二会议之前,天主教在举行礼仪时必须用拉丁语。由于拉丁文是一种死文字,现在世界上已没有一个国家使用,因此神职人员在施行仪式时,信徒根本不知其含义,也就无法发挥其主动性。梵二会议则提倡在举行弥撒或行圣事时,或在礼仪的其他部分,“尤其在宣读及劝勉时,在某些祈祷文及歌唱中”改为使用本地语言,而且认为这“为民众很有益处”。

梵二会议特别强调礼仪改革中采用各民族自己的风格,也就是本色化,并说:“只要不涉及信仰及全体公益,连在礼仪内,教会也无意强加严禁一致的格式;反之,教会培养发展各民族的精神优长与天赋;在各民族的风俗中,只要不是和迷信错误无法分解者,教会都惠予衡量,并尽可能保存其完整无损,甚至如果符合真正礼

仪精神的条件,教会有时也采纳在礼仪中。”而且还提出“只要保全了罗马礼仪的基本统一性,连在修订礼书时,也要为不同的团体、地区或民族,尤其是在传教区,留下合法的差异与适应的余地”,并对礼仪中哪些可以作变动以适应当地文化作了规定,即在“礼书标准版本所定的限度以内……尤其有关施行圣事、圣仪、游行、礼仪语言、音乐及艺术的适应权力”之内,此后各国天主教都力图结合本民族的特点进行有关各类的礼仪改革。梵二会议这一精神与以往传统天主教态度有天壤之别。明清之际,天主教耶稣会士为适应中国文化,曾对中国的尊孔敬祖的礼仪予以承认,但却遭到一些保守的天主教传教士和教皇的坚决反对,最终导致康熙皇帝为维护中国的民族尊严,将传教士驱逐出境,使基督教第三次在华传教失败。梵二会议的这一改变确实反映了天主教吸取了历史教训,并结合当今世界日趋多元化的特点而做的顺应时势的改革。

梵二会议还提倡简化礼仪,这在以往也是绝对不允许的。例如对洗礼过去必须按一套固定程式施行,如今提出“不应缺少为多数人同时受洗的适应方法,以便根据地方当权人的审断而使用。同样,应编制简式礼典,特别是在传教地区,可供传道士使用,或……可供信徒使用。”并且对婴儿施洗,也提出要编制新礼节,用简礼。为信徒付洗时提倡用简式经文。梵二会议允许某些圣礼可以由平信徒主持,这在以往也是不可能的事。在《礼仪宪章》中规定,如受洗者正处于危险中,又没有神父或执事在场,平信徒就可以付洗。而且指出“要计划让有适当资格的教友,至少在特殊情况下,经当权者的审断,施行若干圣仪”,这些都表明平信徒在教会中地位的提高。

二、调整天主教与外部世界的关系

(一)关注社会

罗马教会以往是以神本主义为基础,因此对现世、对人生并不

持积极肯定的态度,强调的是人死后得永生。进入近现代后,天主教对社会的影响日益缩小。尤其是在20世纪上半叶,梵蒂冈的保守立场,使它对现代世界丧失了许多发言权。梵二会议的召开最根本的是要解决天主教与现代世界的关系,因此从会议开始就对社会十分关注。教皇约翰二十三世在会议召开前夕就提出本届大公会议特别关心两个现代问题:一是和平问题;二是谋求社会正义。实际上早在1961年他便在其发布的《慈母与导师》通谕中,提出了“明显的原则和一些实际的方案,来纠正现代社会的不平等现象,以及不合人性的种种流弊,为使人类能实现更合理、更美好的人道主义”。根据这一精神,梵二会议召开不久,便于1962年10月20日发布《大会告人类书》,表明大会对全人类的关怀和切愿为人类服务的诚意。此后会议对集中体现天主教对社会关怀的《论教会在现代世界牧职宪章》的草案进行了多次激烈的争论,其激烈程度可从该宪章是梵二会议最后通过的一个文件,而且直至最后在某些问题上,尤其是对是否处罚无神论、节育、世界和平与战争的看法上仍有许多人持异议中反映出来。但不管怎样,该宪章最终为多数与会者所接受,这表明天主教会在对现代世界的看法上有很大的突破。

首先,大公会议肯定了要正视“世界和整个人类大家庭”,并肯定“世界乃由天主圣爱所造化,所保存;虽不幸为罪恶所奴役,却为战胜恶魔的基督,以其苦架及复活所救赎,目的在使它依照天主的计划,获至改造而臻于完善”,从而肯定了人在现实世界的意义。而且提出“天主子民对其寓居其内的世界”要“有联系、尊重及爱护”,要“同人类直接交谈”,由此教会系统阐述了对人及世界的理论。

在对人和世界的看法中,梵二会议突出了人的永生目标与现世的关系,认为人在现世的生活正是为永生作准备,现世的生活已蕴含着永生,俗务与灵修不能相分离,必须相结合。这种理论使教

会积极鼓励信徒参与社会,改变了以往天主教徒对社会自我封闭的局面。教会还提出要与人类同甘苦,教会要为人类提供“衷诚的合作”,为人服务,与人合作来维护人权及其尊严。因为基督降世,是“为替真理作证;是为拯救人类,而不是为审判人类;是为服务人类,而不是为受人服务”。为了能真正服务人类,与之同甘共苦,主教们深刻意识到需要革新其生活方式,如“抛弃以前的排场或官僚色彩,换上简单朴素,肖似基督贫穷的方式”等等。

在与社会的结合上,梵二会议特别强调要坚持“尊重人格”,“人人平等”的原则,也就是注重社会正义。指出:“在人类大家庭内各成员、各民族间,所有经济、社会上过分的不平等,是一种耻辱并违反社会正义、公平及人性尊严,尤其危及社会与国际和平。”梵二会议特别对经济和和平问题提出自己的看法。

在经济方面梵二会议提出“为人服务乃是经济进展的宗旨”,而不应只为利润及权力;还指出要“为满全正义和公平的需求,应全力设法、尽速消除现有而日见加深的经济过分不平均,这不平均又与私人及社会不平等相联系”,还指出:“不应将工人单单视作生产工具,而应将他们视作人”,由此提出改善工人的劳动条件,工人参与企业和经济管理;并指出:现世的财富是供所有人使用的,“当人们使用其合法拥有的财富时,不应将财富单看成自己专有的,而应视作公有的”。但教会认为:“由于所有权及其它占有财物的私产权形式,有利于人格的表现”,故“应予拥护”,不过“私人如滥用所有权危害公共福利,政府有权加以制止”。从总体看来,梵二会议之后,在经济问题上天主教对资本主义持批判态度,对工人及佃农等均表同情。

在战争与和平的看法上,梵二会议指出:“和平并不只是不作战,亦不只是敌对双方之间建立武力平衡,更不在于独裁镇压,而是名符其实的正义伟业”。要求得和平,“需要人人恒心控制其私欲,并需要合法权力的督导”,此外还需“人权的利益获得保障”,由

此提出应该在世界范围内要宣传“万民法及其普遍原则”，对蓄意违反这些原则的行为，梵二会议号召人们要进行抵制和反抗。对“消灭整个都市或广阔地区及其居民的战争行为……应坚决而不犹豫地加以谴责”，并表明天主教反对军备竞赛，推动裁军的立场。

此外梵二会议还对人权、种族问题、妇女问题都表明了教会的立场，展示了对社会的全面关注。面对社会的日益世俗化、性观念的开放、离婚再婚现象的增多及现代人不要过多的子女等问题，在对社会伦理道德的关怀中，梵二会议特别重视婚姻家庭伦理，并把维护婚姻与家庭作为所有社会问题中的首要任务，强调婚姻的神圣性，不可拆散性，婚姻与夫妻之爱本质上是指向生育并教养子女的目标，由此反对堕胎，这些都是坚持教会原有的传统。但梵二会议也有对传统的突破，传统天主教往往对性欲持否定态度，认为是肮脏的，夫妻之间的性行为只限于达到生育的目的，而不是为了欢娱，从而把婚姻中夫妻间的互爱互助放在次要地位。梵二会议则把这点放在非常重要的地位，认为这种互爱互助有其本身的价值，尤其是肯定了夫妻之间的性爱，“夫妻之间亲密而圣洁的结合是正当的和高贵的行为”，这点完全突破了传统教会的观念。认为夫妻间专一的爱情，“出自意志及情感的行为，是特别属于人性的，包括着整个人格价值，因而使肉体及心灵的表现能拥有特殊的尊严，并使之成为夫妻之爱的特殊因素及记号。”互相忠实的爱“全无奸淫和离异的危险”，是与“造物主及救主的圣爱合作”。梵二会议纠正了生育主义的态度，提出每个家庭子女的数目可依照子女及父母的实益与经济社会等因素，作出明智的决定，这也与以往传统天主教不同。梵二会议中有不少思想开放者对天主教一贯坚持的“婚姻的不可解性”，即不准离婚一事提出异议，虽然并没有通过，但这些都是以往天主教会中所没有的现象。

（二）与其它基督教会和非基督教宗教的关系

天主教与东正教自 1054 年正式分裂后,虽在历史上曾有过和解的表示,但始终没有实现。随着 16 世纪宗教改革,新教从天主教会中分裂出来,因此被天主教会视为“裂教”和异端。19 世纪下半叶天主教曾对基督教会的合一作过一些努力,但其基本态度是坚持只有天主教才是正统,合一就是东正教和新教向天主教靠拢,尤其是新教更应回到天主教中来,在这种态度支配下,自然不会取得任何进展。从 1910 年开始新教发起了普世合一运动,20 年代起普世教会的领袖们多次主动邀请教皇派代表参加有关会议,但均遭拒绝。1948 年基督教普世教会运动取得了进展,成立了世界基督教联合会,有 44 个国家 100 多个新教和东正教代表参加,罗马天主教仍坚持拒绝参加。直到梵二会议天主教才改变了对其它基督教会的态度,并表达了修和的愿望。为此,梵二会议发布了《大公主义法令》。

该法令第一句话就是:“推进所有基督徒之间的重新合一,乃梵蒂冈第二届大公会议主要目的之一”,对几个世纪中教会造成的分裂,天主教的态度是:“双方都不能辞其咎”,实际上承认了自己在教会分裂中也负有责任。而且还主动作了某些检讨:“公教会虽拥有天主启示的一切真理和圣宠的一切方法,但仍有成员不按照应有的热忱生活,致使教会的面目在分离的弟兄和普世面前减少光彩,而天主之国的发展亦因此延缓。”与此同时,还强调对发生分离的弟兄“不得责以分离之罪,公教会仍以兄弟般的敬爱看待他们”,并承认他们仍为“主内兄弟”,虽然他们确有某些缺点,“但在得救的奥迹中,并非毫无意义及价值”。尤其是对东方教会,梵蒂冈第二届大公会议表现得更为谦虚,认为他们拥有从宗徒传下来的主教职权和全部圣事,以及 10 世纪前的公有传统,包括前七次的公会议的教导和对圣母的敬礼等等。由于天主教对东正教特别尊重,将东正教放在“特殊考虑”之内,因此规定天主教徒可以参加东正教的悔罪、圣体、终傅等圣事。尽管如此,梵二会议仍肯定只

有天主教才是最完满的,因为它是“伯多禄为首的唯一宗徒团体,由主接受了新盟约之所有恩惠的付托”,是“救恩的总汇”,而与天主教分离的弟兄“无论个人,无论他们的教会或团体,不具备基督愿赐与众人的至一性”。

梵二会议还就如何实施基督教的合一提出一些办法,如在天主教会内进行一系列的改革,包括心态的改变,使之有益于合一;要向神职人员和信徒加强大公主义的教育;与分离的弟兄们进行联合祈祷,为合一作见证,并加强彼此的交谈与了解,加强相互间的合作,“诸如正视人格尊严、推动和平建立、福音原则应用于社会生活、以基督精神发展艺术与科学,或利用种种方法减轻现时代之各种痛苦”,例如:饥荒、天灾、文盲、贫困、房荒及财产分配不均等。这些建设性意见对基督教合一运动都十分有利。

为表明天主教会与其它基督教会合一的愿望,保罗六世在梵二会议举行期间,即1964年1月4日到耶路撒冷去会见该地东正教宗主教阿德拉哥斯,双方不仅亲热地交谈,而且拥抱亲吻,互赠礼物,共同用希腊文和拉丁文念天主经,以示共融。1965年12月7日,天主教和东正教彼此正式宣布废除1054年相互绝罚令,以示完全和好,此后天主教与东正教和新教进行过多次高层互访及对话,并互相出席或联合召开重要会议。

在改善与其它基督教会关系的同时,梵二会议还注意改善与其它宗教的关系,包括印度教、佛教等东方宗教,肯定了这些宗教中“有真的圣的因素,并且怀着诚恳的敬意,考虑他们的作事与生活方式,以及他们的规诫与教理”,虽然它们与天主教的教导不同,“但往往反映着普照全人类的真理之光”。并认为这些宗教“有时竟可体认此一‘至高神明’或‘天父’”,因此梵二会议要求信徒“应以明智与爱德,同其它宗教和信徒交谈与合作,为基督徒的信仰与生活作见证,同时承认、维护并倡导那些宗教徒所拥有的精神与道德,以及社会文化价值”。梵二会议后,天主教十分注意与各种宗

教发展友好关系,尤其是在和平这一问题上经常联合行动。1986年在教皇约翰·保罗二世的倡导下,由各基督宗教、犹太教、佛教等12个宗教领袖联合在意大利阿西西举行了为和平祈祷会。

在所有的宗教中,基督教与犹太教和伊斯兰教有着直接的亲缘关系,尤其是犹太教。因此,梵二会议对与犹太教的关系最为重视。

犹太教与基督教关系最密切,因为基督教最早是从犹太教中分离出来的,但基督教成为独立宗教后一直与犹太教关系很不好,尤其是基督教成为国教后,对犹太教和犹太人进行种种迫害,其理由是耶稣为犹太人所杀害,因此犹太人为天主所摒弃。梵二会议时许多主教都认为要为犹太人清洗这一罪名,因为杀害耶稣的只是个别犹太人。为此在《教会对非基督宗教态度宣言》中指出:“虽然当时犹太当局及其追随者促使了基督的死亡,但在基督受难时所发生的一切,不应不加辨别地归咎于当时的全体犹太人,或今日的犹太人”,并且认为“不应视犹太人为天主所摒弃及斥责”。梵二会议还充分肯定了基督教与犹太教之间的联系,犹太人是旧约的选民,基督教是从犹太教中吸取了营养而形成的,基督的首批门徒也都是犹太人,由此会议鼓励双方彼此认识与尊重,“特别可借助于研究圣经、神学及友谊的交谈而获致”。对一切反犹的行动,天主教会都要予以反对和痛斥。梵二会议之后,罗马教廷于1974年设立了与犹太教宗教关系的教皇委员会,负责发展与犹太教的关系,此后教皇多次接见各类犹太人团体和犹太教教会领导人,甚至亲自访问犹太会堂,1994年梵蒂冈与以色列正式建交。

在与伊斯兰教的关系上,梵二会议也作了反省。历史上基督教与伊斯兰教发生过不少争端和战争,中世纪的十字军东征就是针对伊斯兰教的。梵二会议肯定了伊斯兰教与基督教有许多相同点,并呼吁双方“忘掉过去,诚意实行互相谅解,共同卫护及促进人类的社会正义、道德秩序、和平与自由”。梵二会议后天主教积极

参加和发起与伊斯兰教有关人士举行的多次高层会晤,寻找双方的共同点。近年来,随着国际形势的变化,双方关系有所退化。但无论如何较之过去,还是有所改善。

(三)与其它各方面的关系

梵二会议还一改以往教会至上而对科学和人类文化持排斥的态度,认为文化是直接发源于人类理智及社会的,在不违反普遍及公共利益时,“文化应受人尊重,并应该享有若干程度的不可侵犯性”,并肯定“科技和学术在各自的领域内运用其本身的原则及方法”。正是从这点出发,教会认为必须将文化给予每个人,不分种族、性别、国籍、宗教及社会地位,都要“承认并实现各人有份于人类及国家文化的相称人格尊严的权利”。与此同时,特别指出教会在帮助现代世界的同时,要从现代世界中得到帮助,认为“历代的经验、科学的进步、潜在于各式文化内的宝藏,都是人性所赖以更充分地表达自身,并替人们开拓迈向真理的新途径。这一切亦有裨益于教会。”这种对文化和科学的开放态度,体现在梵二会议之后教会不仅主动为伽利略平反,并成立了吸收各种信仰或无信仰的各国科学家包括一些诺贝尔奖金获得者,组成教廷科学院。而且声明,这些学者不属于教皇,只属于科学,一旦其研究成果与天主教教义相左,那也没关系,只要尊重科学事实即可。近些年来教廷肯定了进化论,也表明天主教会科学上的尊重。

对马克思主义无神论的看法,梵二会议也较前有所松动。以往天主教素以坚决反共反无神论的面貌出现于世界,而这次会议则对无神论的出现作了较为客观的分析,甚至认为这与教会本身的缺陷有关:“无神论并非原初就有的,而是源出于不同原因……有信仰的人对无神论的产生可能负有不小责任。信友因了忽视信仰教育,因对教义所做虚妄的诠释,或因自身在宗教、道德及社会生活上的缺陷,不仅未将天主及宗教的真面目予以揭示,反而加以掩蔽”,还指出:“教会虽然绝对摈弃无神论,但又坦白承认:人无论

有无信仰,都该有助于建造人人共同生活其间的世界。为此,绝对需要坦诚而明智地交换意见”。这说明梵二会议对共产党无神论一改过去的一味对抗的做法,而采取更为灵活的对话态度,这无疑对改善双方的关系十分有利,也是天主教会审时度势的明智之举。梵二会议之后,天主教一些神学家曾与东西欧马克思主义和无神论者举行过数次对话的会议。

在对政教关系处理上,梵二会议也有了很大的突破。天主教在中世纪一直处于万流归宗的地位,与政治结合得十分密切,宗教改革后虽然失去了很多地盘,但在其势力较大的国家中仍与政权密切结合。在梵二会议上美国教会从其自身长期以来处于新教文化中,深受压迫的体验首先提出政教分离的原则,得到了多数与会者的肯定,由此梵二会议文献指出:“基督委托教会的固有使命并非政治、经济或社会性的;基督给教会预定的宗旨是宗教性的”,“教会所能贯输给现代人类社会的力量,便是践诺实行的信爱二德,而不是利用纯粹人为的手段去执行某种外在的统治”。“教会凭其职责和管辖范围决不能与政府混为一谈,也不与任何政治体系纠缠在一起……政府与教会是各自独立自主的机构”,教徒以国民身份,依良心做的一切与信徒以教会名义并与神职人员共同实行的一切必须明确区分。但政教间可以进行密切合作,而且“二者依照时间和空间的局势越能健全地合作,便越能有效地为公共福利服务”。梵二会议后,罗马教廷根据这一精神,与意大利着手修改1929年签订的拉特兰条约,不再将天主教列为意大利的国教。

梵二会议在支持政教分离原则的同时,支持宗教信仰自由。人是否应该有信仰自由在天主教会中一直是个重要问题,因为天主教素来认为自己掌握了全部“宗教真理”,因此总想强迫人们去接受。为此中世纪天主教设立异端裁判所,对异端进行残酷迫害,近现代在天主教占优势的国家中对非天主教徒仍进行种种排斥。梵二会议就这一问题展开了激烈的争论,一些保守的代表认为对

其它信仰至多采取“容忍”态度,不能提出宗教自由,但更多人认为天主教应对以往侵犯宗教自由进行深刻的反省,不能再重蹈复辙。梵二会议最终还是通过了《信仰自由宣言》,认为信仰自由是基本的人权,“是基于人格尊严的本身,从天主启示的圣言和人类的理智都可知道”,“追求真理,尤其是有关宗教的真理”,都要“基于人的固有一天性”,而并非出于强制。会议还引证了大量的圣经表明基督及其门徒都是用劝化使人悔改,而从不采用强迫的办法;早期教会史上的教父们讲述的,也是圣言内的道理,也是要求人们自愿地去接受信德等,说明必须坚持信仰自由的原则。会议对现代社会许多国家宪法规定有宗教信仰自由表示称道,但对有些政权设法阻止人民的宗教信仰表示谴责,认为要建立及巩固人类的和平交往与敦睦,必须使信仰自由获得法律的有效保障。

梵二会议后,天主教以崭新的面貌出现于世界,在神学思想上空前的开放,彻底打破了以往经院主义的“静态”研究方式,而是结合了当代文化,吸收了现代社会学、心理学、哲学、自然科学,甚至马克思主义等各方面的成就,形成了“动态”的研究方法。这种方法使神学能随时代的发展变化而变化,不像以往传统神学那样容易陷入僵化的境地。从梵二会议开始,天主教神学非常注意与实践相结合,完全打破了传统神学的框架,神学不仅讨论天主论等一些传统的命题,而且更重要的是讨论人的自身以及人类社会所面临的各种社会问题,如婚姻、家庭伦理、生态环境、生命伦理等。而且天主教神学不再以传统欧洲神学为中心,各洲各民族都结合当地或本民族自己的文化体系形成各自的本色神学。较有名的有关心穷人利益的拉美解放神学,主张与民众相结合的韩国的民众神学,还有斗争神学、发展神学、革命神学、非洲神学、亚洲神学等等,此外还有与种族相结合的黑人神学,与妇女解放相结合的妇女神学,主张与世界对话的对话神学,提倡基督教合一的合一神学等等。不少现代神学不再是神学家研究的专利,很多教徒也都积极

发表意见。许多神学家还经常发表与教皇和教廷完全相左的观点,为此引起教会内外的关注和争论。神学上的开放带动了天主教会各方面的开放。教会经常就世界的各种问题发表自己的意见,特别是对世界和平、生态环境、人权、经济问题等重大问题常与联合国进行合作,使天主教在现代世界发挥一定的作用与影响。

总之,梵二会议的改革给天主教会带来了新的精神与活力,由此改变了天主教的落后保守的形象,使天主教与现代世界相适应。当然这种改革并非一帆风顺,有各种阻力,近一二十年甚至还有倒退现象,教会内一些极端保守势力在原法国主教勒菲弗的领导下拒绝梵二会议的改革,并在组织上与罗马教廷分庭抗礼,另立山头,不承认现有教皇的领导,最终导致教廷对勒菲弗的绝罚(开除教籍)。这种公开分裂状况直到1990年该主教去世才结束。为照顾一些思想保守的教徒的灵性需要,教廷在礼仪中允许部分教堂仍采用拉丁语。实际上自1978年教皇约翰·保罗二世上台以来,罗马教廷在许多神学问题上已逐渐回到保守立场,使教会内保守势力又有所抬头,这种状况引起教会内开明派的不满。但不管怎样,天主教决不可能再走以往守旧的老路。

结束语 基督教今后的发展趋势^①

基督教今后的发展趋势是难以预料的,因为有许多不确定的因素,我们只能根据 20 世纪的基督教发展情况作一些推测。

一、世俗化。从 20 世纪的基督教发展看来,基督教的世俗化似乎大有势不可挡的趋势。所谓世俗化就是非神圣化,这里有两方面的含义:一是指社会愈来愈理性化,宗教对它的影响日益缩小,宗教成为个人的私事;二是指宗教本身为适应现代社会做的各种调整,淡化了它的神圣性,突出了它的现世性。这两方面在基督教的发展中都有很明显的表现。

首先从基督教对社会影响的减少看,我们可从信徒人数与世界总人口的比例逐渐减少的趋势上看出。有资料表明,1900 年全世界的基督徒占世界总人口的 34.4%,到 1970 年降至 33.0%,而 80~90 年代由于苏联东欧的解体,加上新教福音派向第三世界加大传教力度等原因,基督徒人数又有所回升,到 90 年代中期增至 33.1%,有人预测到 2000 年仍维持 90 年代中的水平,^② 但不管怎样,大概难以达到 1900 年的水平。而且在这些信徒中不参加教堂活动的基督徒人数将会大大增加。这是因为一是现代化通讯手段的发展,例如电子教会活动方式,包括电脑网络的传教方式等等本身都不要求信徒必须去教堂;二是从 60 年代以来发展的宗教个人主义对人们的影响,使人们愈来愈感到宗教是个人的信仰问题,认为只要追随自己的良知发展“个人的信仰”即可,因此更增加了脱离教会组织的可能性。对社会影响减弱的另一个表现是,政教分离是现代基督教国家的普遍趋势。即使没有明确表明实施政教分

^① 本节主要引文出自《海外天主教动态资料》(1999 年),不再注明出处。

^② 见 International Bulletin of Missionary Research, Vol. 23, No. 1, Jan. 1999。

离的国家,教会的作用也比以往减弱了很多。较典型的是原天主教势力最强大的国家之一意大利现也实施了政教分离。英国圣公会如今虽仍是英国的国教,但对人们的影响,特别是对政治、法律等方面的影响都明显减弱。这种总趋势在未来的世界各国也许仍会占主导地位。

再从基督教本身看,无论是组织、礼仪,还是神学思想的变化也都有世俗化趋势。从组织上看,各种适应时代的电子教会应运而生。随着电脑的普及,基督教通过电脑传教的方式也许将成为今后较重要的形式。宗教礼仪也将会愈来愈简化和世俗化。如今一些教会连洗礼这一形式都免除了,认为只要心灵受洗即可,不必拘泥外在的水洗形式。许多教会为吸引信徒采用了流行音乐或小品、电影等等多种形式。教会所关心的问题也不再是天堂、地狱的来生世界,而着重在现世。许多教会提出上帝之国在此世,如天主教梵二会议就明确提出此点。就连十分保守的美国基督教右派,都将原来的热切盼望世界末日来临的前千禧年思想开始转向后千禧年思想。从这点出发,近些年来基督教各派突出伦理道德,并通过耶稣的人格力量和道德来对世界施加影响。一些自由派教会则更突出社会服务,如世基联组织加大了对世界各地的服务工作,包括各类人道主义援助、办学扫盲、提供医疗、食品等等。这也反映了神学的世俗化,如过程神学、妇女神学、黑人神学、世俗神学、解放神学、生态神学等等都是与世俗世界现代化过程产生的问题密切相连。教会中讨论的问题,如同性恋的权利、妇女堕胎权等等在过去都被视为禁区,而今却成为教会争论的热点问题。此外,许多教派突出了对理性的认同,如天主教会为伽利略平反、对进化论的肯定都是这种表现。最近教皇又发表了《信仰和理智》通谕,在强调信仰的同时,更多地给人的理智留有余地,认为:“尽管启示真理是作为天主的一种无偿神恩,使人在信仰中接受它,它仍要求人运

用人的理智,按照人道原则去运用它”。^①正是由于基督教做了各种顺应时代要求的调整,基督教在社会上又取得了新的活力,因此在未来的世纪中基督教仍将有相当的力量,而且在有些国家和地区还会有新的发展。根据国际传教研究会公报的预测,到2025年基督教徒占总人口的比例将会达到33.7%,较之90年代中期33.1%的比例有回升趋势。

二、多元化。第三世界的崛起,打破了以往的基督教欧美中心论,形成了多元文化的基督教。它反映在各个方面。首先是基督教各教派都提倡与各民族的文化相结合,即所谓本色化或处境化,由此形成形态各异,甚至价值观有很大差别的基督教。梵二会议之后,天主教肯定了利玛窦的在华传教方针,不再排斥中国的尊孔祭祖。同样,一些在非洲传教的天主教神职人员结合非洲土著文化采用载歌载舞的方式举行弥撒。一些思想开放的教会人士从文化多元化出发,对教会法的适用范围也提出了异议,例如,美国佛罗里达密尔沃总教区总主教威克兰(R. G. Weakland)在1998年10月出席美国教会律师会周年大会时指出,教会的未来以“文化多元主义”为标记。因此他认为日后“新的圣教法典律例不可是一种加诸拉丁美洲、亚洲和非洲世界教会的西方条文”。多元化还表现为基督教对其它宗教的认同。过去基督教一向自誉为唯一掌握真理的宗教,而今则不排斥其它宗教也掌握部分真理,由此不仅开展基督教内部各派间的对话,还开展基督教与犹太教、基督教与伊斯兰教,甚至基督教与佛教等不同层面的对话。今后这种对话只会增多,决不会减少。

多元化还反映在教会组织繁多。20世纪50年代以来,各种新兴宗教迭起,其中有相当一部分新兴宗教是以基督教为基础的,如统一教会等。它们的出现无疑增加了基督教的多元性。此外从

^① 索菲·于雷尔:《信仰与理智,一分极其重要的通谕》,载于《海外天主教动态资料》,1999年,第3-4期,第11页。

50年代开始,70年代以后进一步发展的宗教复兴运动,加大了基督教内部自由派和保守派的分化,一些教派从原教派中分裂出来,使基督教的组织更繁杂。基督教真正成为一个庞大的宗教市场,各种不同政见、喜爱不同礼仪的人都可在基督教的不同派别和教会中找到自己合适的位置。这种趋势在今后也只会加强,不会减弱。

三、基督教各派将突出基督教伦理道德,而不是以宣传自己独特的教义神学为重点。伦理道德包括社会方面和个人方面。以往基督教自由派较强调社会道德,关心社会问题,而保守派较关心个人道德。但从70年代起双方都十分关注社会道德,只是强调的方面完全相反,由此得出的结论也完全不同。但不管怎样,基督教各派突出社会伦理道德已成为一个趋势。今后这种趋势也只会加强。所关注的问题有战争与和平、核扩散与军备竞赛、生态环境、男女平等、种族平等、妇女与儿童的权益、经济与发展、消除贫困与社会不公,此外还有生命伦理学和家庭伦理学方面的问题,特别是堕胎、安乐死、克隆人、同性恋的权利等等问题。它们都仍将成为各教会争论的热点问题,而且斗争将更加尖锐。今后基督教各派的教派观念将会进一步减弱,主要不是以神学教义划线,而是以思想观点划线。同一个宗派的信徒往往会因对社会问题的不同看法而分化,而不同教派间的信徒也会因对社会问题看法一致而结盟。正由于突出伦理道德,尤其是社会伦理道德,使基督教更积极地参与社会(不管是以保守立场,还是开放立场),由此基督教将重新在社会上发挥相当的作用。至于基督教的未来究竟是保守派得势,还是自由派得势,或者像天主教那样在家庭伦理和生命伦理方面持保守立场、而在社会问题上持自由派立场的中间派得势,这些都还很难预料,尚待进一步观察。从美国基督教右派近些年的发展看,新基要派的势力是相当需要研究的问题,因为很可能今后数十年内它将对美国社会、政治、经济、外交(特别是中美关系)以及

世界福音运动和教会内其它派别的消长构成挑战。不少研究者正密切注视它的动向。

四、基督教发展重点将由欧美转移至第三世界,也可以说由北向南转移。这不仅反映在教徒人数的增长率上,也反映在教会的活力上。有资料认为:1990年至1995年的基督教总体上是呈上升趋势,由占世界人口的33.3%增至33.7%,增长率五年间是0.5%(这一数字似与前面引述的有出入,也许是不同的统计方法导致不同的结果,仅作参考),而亚洲和非洲的增长率则远超过这一比例,它们分别为1.28%和1.3%。^①再以天主教为例,1978年至1996年天主教徒人口比率由17.8%下降为17.3%,但在以非基督教的其它宗教为主的非洲和亚洲,天主教徒人数在这20年间却迅速上升,非洲由7.3%增至11%,亚洲由7.8%增至10.4%,此外大洋洲由0.7%增至0.8%,整个美洲(包括南、北美洲)由48.6%增至49.4%,唯有欧洲由35.5%降至28.5%。由于新教福音派近20年来向全世界,特别是亚非拉地区大力进行以传教为目的的福音运动,使信徒从世界总体上呈上升趋势(这点不同于天主教),其中尤其以亚洲和非洲许多国家中更是发展迅速,其增长率高于天主教,如韩国和中国都是这样。不仅如此,第三世界的教会十分活跃,正在非洲传教的神父克罗德·罗尔特认为“非洲、亚洲和南美的教会,都将面临许多巨大的挑战,但无可争辩的是,她们都是一些年轻有为的教会”。这些基督教教会都结合本民族文化形成了许多形式各异的丰富多彩的基督教本色神学和礼仪。给基督教注入了新的思想和活力,也使基督教更为多元化。这种趋势将在未来的21世纪有所发展,所以有人预言,基督教今后的希望是在第三世界。

五、平信徒和妇女在教会中的作用将得到更充分的发挥。这

^① 《世界宗教文化》,1996,夏,第64页。

一点无论从天主教,还是新教各教会中都有表现。随着妇女在教会中作用的加大,对妇女授予神职问题的争论也会更加激烈,这可以从近十多年来在天主教对这一问题反应之激烈中看出。为平息教会内这场愈演愈烈的有关祝圣妇女神职的讨论,教皇于1994年5月发布牧函《祝圣圣职》企图以教皇无谬误的训导不准人们再进行这一问题的讨论。谁知这非但没能阻止讨论,反而引起许多神学家及女权主义者的更大不满。为此1995年10月教廷信理部又追加指示,重申教皇的决定,但却遭到更多人的批评。许多天主教教会人士认为妇女授任神职是历史发展的必然趋势,只是个时间问题。也许在21世纪将会有结果。

六、基督教合一运动尽管会有反复,但仍会有所进展。从世基联创建50周年于1998年在哈拉雷召开的第8次世基联大会看,合一运动确实并非一帆风顺,当今东正教与世基联的关系就出现了新问题。但大会认为今天合一运动中存在的危机“主要是机构性的,而不是合一运动本身的。合一运动从总的方面看,还是比较健康的。”世基联总干事康拉德·赖泽尔也指出:“世基联今天已在全世界拥有330来个教会成员。1948年在阿姆斯特丹时,还只有147个成员,其中三分之二属于欧洲和北美。今天,三分之二的成员已属于世界其他地区。在这一背景下,今后的力量就必须既放在神学方面,也放在文化方面。这对于已进入第四代的合一运动来说,无疑是个新天地。”今后如何走这条路,如何能使不同文化、不同背景的基督教各教派,包括天主教、东正教、福音派都团结在这一运动中将是21世纪重点考虑的问题。如今世基联已提出建立“合一运动论坛”,能为各种观点各种神学的教会提供讲坛,并把它作为“兄弟教会共同体”的特征。这一论坛是否构成21世纪基督教合一运动的主要形式,除此以外,还有没有什么更好的形式提供给21世纪的基督教合一运动,这些都将是世基联以及关心合一运动的天主教等所要考虑的问题。

参 考 文 献

- [1]李惠国主编:《社会科学新方法大系》,重庆出版社,1994
- [2][英]约翰·麦克曼勒斯:《牛津基督教史》,贵州人民出版社,1995
- [3][美]G·F·穆尔:《基督教简史》,郭舜平译,商务印书馆,1989
- [4][英]T.M.林塞:《宗教改革史》上册,孔祥民等译,商务印书馆,1992
- [5]罗伦培登:《这是我的立场—改教先导马丁·路德传记》,陆中石等译,译林出版社,1995
- [6]徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,上海书店,1990
- [7]唐逸主编:《基督教史》,中国社会科学出版社,1993
- [8][法]谢和耐:《中国和基督教》,耿昇译,上海古籍出版社,1991
- [9][韩]李宽淑:《中国基督教史略》,社会科学文献出版社,1998
- [10]林金水:《利玛窦与中国》,中国社会科学出版社,1996
- [11]顾卫民:《基督教与近代中国社会》,上海人民出版社,1996
- [12]卓新平:《西方宗教学研究导引》,中国社科出版社,1990
- [13]《圣经》:和合译本,思高译本
- [14]《圣经辞典》:思高圣经学会编,香港,1983
- [15]《圣经新辞典》:中国神学研究院译,香港,天道书楼,1993,1996
- [16]《证主圣经百科全书》:福音证主协会,香港,1995
- [17]《天主教法典》:中国天主教教务委员会内部印行,1998
- [18]伯克富著:《基督教教义史》,台湾基督教改革宗翻译出版社,1984
- [19][美]Monika K. Hellwig:《女性神学》,载于《神学论集》第107号,辅大神学院(台湾),1996,春
- [20][德]E.M.温德尔:《女性主义神学景观》,刁承俊译,三联书店,1995
- [21][美]贝蒂·弗里丹:《女性的奥秘》,程锡麟等译,北方文艺出版社,1999
- [22][法]西蒙娜·德·波伏娃:《第二性》,陶铁柱译,中国书籍出版社,1998

- [23]《外国女权运动文选》，妇女出版社，1986
- [24]D. L. 卡莫迪：《妇女与世界宗教》，徐钧尧等译，四川人民出版社，1995
- [25]《梵蒂冈第二届大公会议文献》，(台)中国主教团秘书处出版，1979
- [26]陈文裕：《梵蒂冈第二届大公会议简史》，上智出版社，1989
- [27]约翰·麦奎利：《二十世纪宗教思想》，高师宁等译，上海人民出版社，1989
- [28][德]特尔慈：《基督教社会思想史》，基督教辅侨出版社，1960
- [29]D. W. 弗姆：《当代美洲神学》，四川人民出版社，1990
- [30][美]理安·艾斯勒：《圣杯与剑》，程志民译，社会科学出版社，1995
- [31]方豪：《方豪六十自定稿补编》，台湾学生书局，1969
- [32]卓新平：《当代西方新教神学》，上海三联书店，1998
- [33]卓新平：《当代西方天主教神学》，上海三联书店，1998
- [34]付乐安主编：《当代天主教》，东方出版社，1996
- [35]于可主编：《当代基督新教》，东方出版社 1993
- [36]奚广庆等主编：《西方新社会运动初探》，中国人民大学出版社，1993
- [37][美]W. 沃尔克等：《基督教会史》，孙善玲等译，中国社科出版社，1992
- [38]段琦：《美国宗教嬗变论》，今日中国出版社，1993
- [39]Robert Wuthnow: *Christianity in the Twenty – first Century*, Oxford Univ. Press, 1993
- [40]J. Stott: *Decisive Issues facing Christians Today*. Pub. by Fleming H. Revell, 1990
- [41]David H. Watt: *A Transforming Faith*. Rutgers Univ. Press, 1990
- [42]Matthew C. Moen: *The Transformation of the Christian Right*. The Univ. of Alabama Press, 1992
- [43]Douglas L. Chial: “The Ecological Crisis: A Survey of the WCC’s Recent Responses”, *The Ecumenical Review*, 1996, 1
- [44]Robert Gottfried: *Economics, Ecology and the Roots of Western Faith*, 1995
- [45]Larry Rasmussen: *Toward an Earth Charter*, *Christian Century*, Oct., 23, 1991
- [46]Robert B. Fowler: *The Greening of Protestant Thought*. The university of North Carolina Press, 1995
- [47]Robert M. Brown: *Gustavo Gutierrez*. Orbis Books, 1990
- [48]Ed. By Carol S. Robb: *Making the Connections, Essays in feminist Social*

Ethics. Beacon Press, 1985

[49] Gustavo Gutierrez: Liberation Theology, 1st and 2nd Ed. Orbis Books, 1973, 1990

后 记

1998年夏,《中国现代科学全书》编委会委托我们撰写《基督教学》一书,经商议,具体分工如下:段琦负责本书主体部分,执笔概论、神学及现代基督教社会运动,即第一、六、七章及结束语;陈东风执笔历史部分,即第二、三章;文庸执笔经典、礼仪、节日部分,即第四、五章,并负责全书的统稿工作。

在编写过程中,特别是编写现代基督教社会运动这一部分时,发现国内材料有限,便向港台及海外学者求援,得到了他们的大力支援。在此我们要特别感谢苏成溢先生和谢品然先生为我们及时寄来有关书籍和资料,使我们能较为顺利地完成本书的编写工作。

由于时间紧迫,篇幅有限,加之我等知识浅薄,完成此项工作实非易事,虽反复修改,仍有许多疏漏之处,希望读者对本书提出宝贵的批评指导意见。

我们向为《基督教学》一书出版付出很多努力的《中国现代科学全书》编辑部和当代世界出版社表示深深的感谢。

段琦 陈东风 文庸
2000年6月

版权归作者所有

天主教在线
www.ccccn.org