

卷一

信理神学

薛迈思著
宋兰友译



生命意义出版社

信理神学

卷一

薛迈思著

宋兰友译

本书由美国Raskob Foundation、德国、澳洲及美国朋友赞助翻译及出版费用，谨此向各有关人士致最大谢意。並承蒙版权人 Sheed and Ward of Kansas City, U.S.A. 慨然免版权费，特此致谢。敬请本书读者为本书各有关赞助人、译者及发行人祈祷。

生命意义出版社

Dogma

Michael Schmaus

Volume one
God in Revelation

We wish to thank the Raskob Foundation of the United States and friends in Germany, the U.S.A. and Australia for financial help in bringing out this volume. Our thanks also go to Copyright holders: Sheed and Ward of Kansas City, U.S. A. for permission to publish the Chinese edition of this book without payment of royalties. We ask readers to pray for our benefactors.

Originally published in English by Sheed and Ward, London

Chinese edition published with permission of the copyright holders Sheed and Ward of Kansas City, U.S.A.

前言

我在芝加哥沙勿略大学的若望二十三世学院里埋首撰写此书，至少有一年以上。在此我特别要向学院的全体成员致谢，特别是主席奥莉维雅修女 (Sister Mary Olivia, R.S.M.)、教务长施慧雅修女 (Sister Mary Silvia, R.S.M.) 以及学院院长威尔女士 (Miss Claudette Dwyer)。同时我也要谢谢各位译者，以他们的学识和热忱，投入翻译工作，将此书由德文译成更适合美国思想的英文。

特别要多谢卜克博士 (Dr. Patrick Burke)。他为本书提供不少有用的建议和有价值的提示；同时也负起美国版的最后校订工作。他在校订和修改文意上，下了不少工夫。

为避免误解，容我在此声明，本书绝不是我较早以前写的另一部德文书：天主教信理 (Katholische Dogmatik) 的摘要或修订本，这是一部全新的、基于梵蒂冈第二届大公会议之后的神学发展的创作。

薛迈思 (Michael Schmaus)

目 录

前言	V
序	XI
I 现代世界的神学及	
天主自我启示的可能性	3
1 现代人的神学	5
现代人	5
教会与现代人	9
现代世界内的神学	17
2 天主与人之间的拯救对话的可能性与范围：	
启示的越超解释	20
现代主义的目标	20
人对天主的接受	22
自然地经验天主是超自然的启示的起点	27
天主启示中的神性与人性	30
拒绝天主的可能性	32
天主自我启示的传达	33
天主启示的历史特性	35
II 天主藉历史行动和圣言救赎人	43
3 天主的自我启示、它的自由、它的形式、	
它在耶稣基督内的高峰	45
天主自我启示的自由与人的回应	46
天主自我启示的各种形式	48
天主自我启示的目的	49

天主在隐蔽中的自我启示	51
天主在耶稣基督内的自我启示	59
4 天主在创造活动中的自我启示	67
基督之前天主在救恩行动中的启示	67
旧约有关万物起始的思想	72
教会关于天主藉创造活动而 启示自己的教导	82
5 无神论与怀疑主义	89
在旧约中的无神论	89
新约内的无神论	91
现代的无神论	92
有没有一个「原始的启示」?	116
6 旧约的「工作启示」在耶稣的工作内达到圆满	119
透过言的启示	121
梵二强调圣言	121
言(人的功能)一般的结构与形式	123
天主内的言	129
听与视	131
天主之言是真正对人的讲话	133
天主之言和人之言	138
天主之言的解释功能	144
天主之言的行动功能	146
综合旧约中以解释和事件表达的天主之言的历史	152
7 耶稣是语言、奇蹟和徵兆启示的完成	159
天主之言——历史中有位格的真实	159
奇蹟和徵兆	170

8 救恩史	178
定义	178
普遍和特殊的救恩史	182
历史的关系	185
普遍与特殊救恩的客观联系	201
Ⅲ 在教会内的启示	209
9 在教会内	211
教会是普遍的圣言	211
宗徒，基督最初的见证人	216
宗徒的承继人	219
教会之言的媒介功能	222
讲道与教义	224
10 圣经	227
旧约各经卷	227
新约的纲目	231
圣经的默感	234
圣经与天主之言	243
圣经的无误性	245
福音的真理	256
圣经与教会的互相关系	260
不能错误性	269
11 圣经与圣传	274
不曾用文字写下来的圣传	276
梵二论圣经与圣传	278
基督教与天主教的观点	283
圣经的充足性	285
圣传的承受者	286

12	信理	289
	信理的概念	289
	信理的特质	293
	信理的根源	302
	信理的比喻性质	306
	信理的发展	309
	发展和身分	316
IV	在教会内、为教会的神学	323
13	神学的需要和性质	325
	信仰是任何神学的体现	325
	神学的性质	333
	神学的对象	338
	神学中的人的努力	340
	神学是教会的科学	341
	神学是一门科学	345
	神学的统一性和结构	357
14	信理神学	361
	对象：信理及天主教的真理	361
	信理神学与其他的神学科目的关联	363
	信理神学的重要性	368
	信理神学的方法	368
	信理神学的批判和先知性的功能	369
	信理的系统	370
	参考书目	371
	索引	375

序

本书（卷一至卷六）旨在以现代人所能理解的方式，解释天主教的信仰，这个目标基于一个假设：现代人所运用的一套概念和意象与较早的年代不同，甚至对存在的理解和生命的感受也不同。因此，过去一些自明的、看来是重要而且有意义的理念，在现代人看来，几乎，甚至根本就是难以想像的。在他们看来，这些理念既陈腐、绝对、复又与现实生活和现代的世界完全脱节。如果我们不注意这种转变，我们的讲道和神学，就不能产生效果，也不能与现代人有什么沟通了。顾及这个时代的情况并不表示以基督的信仰，去迁就现代要求和愿望。这不过是从我们这个时代的视野和透视点，表达我们的信仰而已。

我们透过信仰使之成为我们自己之言的天主之言，尽管它的核心永远不变，在每一个特别的时代，总是以特别的方式表达。它绝不会被世界的任何思想，任何一个特殊的文化情况所束缚；藉基督而来的救恩是许给所有人的，无论他们对世界的了解怎样，不管他们的文化是属于那一类型，救恩是许给他们全体的，现代人和历代的人一样，应该从经验中发现，基督信仰并不剥夺他的真实生命，它不但不压迫他，成为他的负担——尽管

信仰中的某些元素对他似乎是一种负担——反而拓展、加深和淨化他的生命。信仰打开新的远景，保证给予生命崭新的意义和赋予它新的动力。因此，本书的目的在于解除读者对基督信仰的不信任 and 不安，使他能带着怡悦和开放的心情接触它。不过有一点应该说清楚，信仰不是驱除烦闷的消遣，也不是因为人们不知何如处理现世的生活而把对来世的希望寄于其上的某些东西。

这种说法，表示我不会对传统的信仰有所加減；也不会简略或有谬论。重要的是、信仰不只是远古的、只有简单的文化社会结构的现象，同时也是现今的力量和将来的圆满的许诺。只有这样表达的基督信仰，才能引发和澄清一些现代人有意识或无意识地要求答案的一些问题。本书的另一个目的是希望能帮助现代人对自己有更清楚和更深入的了解。同时为他指出天主所启示的救恩的事实和获取这救恩的途径。此外，也希望能发现解释困扰现代人的种种基本问题之道。这些目标也符合梵蒂冈第二届大公会议（即梵二）和教宗若望二十三世及教宗保禄六世的精神，因为大公会议和两位教宗都曾再三呼籲教会应以现代人能理解的方式表达它自己。当然，我们的步骤必须先分辨清楚何者是可以改变，何者不可改变——这绝不是一件容易的事，这必须对基督信仰的本质，有深入的洞见。

以上种种考虑并不表示我们认定，本书所采取的方

式，是研究神学唯一可行的方式。信仰毫无疑问是一个整体，而且是一个很独特的整体，因为只有一位天主和一位基督，但有很多不同派别的神学和许多神学大师种种不同的观点。本书的作者如果认为他的神学是唯一正确的神学，他就是过份狂妄自大了。不同的人对事物有不同的看法。神学论调多样化也可以得出协调的神学和声。

本书的研究，是以现阶段的神学研究、特别是现阶段的释经学为基础的，在这门学问里，特别是作为一个整体的神学这门学问里，仍然有不少问题是没有答案的，有些可能永远都抗拒任何答案。我们会一一列举这些尚未澄清的问题，希望我们不会随便或过份自信地作一些答案出来，聊以塞责。如果是这样，我们就不免违反教会和神学本身对学者有绝对真诚和学术诚实的要求了。

我们预算本书的主要读者是司铎和神学生。我们所谓神学生是指那些准备晋铎的人和受启发要接受神学教育的教友。不过我们也希望本书能满足更大圈子的人士的兴趣。如果本书对于为顺应时代的需求而从事艰苦的神学教授工作的老师有所帮助，这无疑是作者最大的心愿。此外，本作者念念不忘的，还有那些非天主教基督徒和非基督徒。本着合一运动的精神，本书希望能做到以对话的方式接触读者，即使有时这个意愿很不明显。

不过，熟悉这些问题的读者，必定会注意到，作者实在是和基督教神学及无神主义者的人文主义进行对话。这绝不是无意义的争论或是护教，而是详尽地讨论有争论性的、有共同论点的问题和指出分异之点。的确，我们应该从一开始就指出，在我们这个时代，分界线已不如过去的明显了；其实，虽然不致于完全消失，但常常模糊不清。

按本书的范围，有些材料，虽然值得讨论但也必须省略，否则会增加不少对于理解信仰不是绝对需要的篇幅。即使如此，有些问题，仍必须非常扼要地带过，我们只希望读者不会因此而忽略其重性。

本书是按一般信理神学课本的编排：首先是简短的导言，介绍信理神学的概念，接着是论述唯一的天主和天主三位一体，分析创造的教义，解释基督和他的工作（往往连带讨论教会学），恩宠的教义，圣事的教义，最后是有关四末的教义（当然本书在资料的处理方面，与传统的不尽相同）。

这种编排是基于一个确定的神学观点：那就是概念或本质的神学。这种神学追问或说明，或至少尝试说明天主是什么、人是什么、恩宠和圣事是什么，等等。这种方法是根源于透过希腊思想而在西方生根的本体论。当然有关行为或功能的问题也会提出来，不过都是属于次要的。这种神学有一个合情理而且重要的任务，它最

伟大的代表人物就是多玛斯亚奎纳。它也有很大的成就，它首先要关注的是真理，其次是人。它不是追究真理在生命中的地位而是追求真理本身。

另外还有一类神学，可以称为实际或存在的神学。它首要的问题是有关行动或功能、它主要不是解释天主的真理本身，或真理的存在的问题，而是问真理与人的关系是什么。它自然不会忽略真理本身的问题，但它最关注的是追究真理和描述它在生命中的地位。这种神学与圣经印证天主的启示的方式有着密切的关系，它最伟大的代表人物是奥思定、文德、纽曼等。

第二种神学需要一个不同的探讨计划——就是集中处理人是接受天主启示者这个问题。主要的课题是天主的启示与人的信仰，是天主与人之间救恩的接触，天主在历史中启示祂自己就是人的助佑和救主，甚至是人的救恩本身；祂就是藉这种自献的行动，视人为一个自由的存在而接触人，向人表达自己，向人打开一个“绝对的将来”。救主的教义——即耶稣，他是那位基督（受傅油者）的教义——就是从天主圣言这个概念发展出来的。我们研究基督的作为和教导；最后，我们探讨他的存在，那足以解释他的教导和作为的、他本质的存在。研究基督的本性必然包括圣三的教义。在这个架构里，有关天主和创造的启示，必定要当作基督事件的准备来处理。至于基督学的部分，要讨论的问题是：人类在每

一个世代，一直到末世的时期，接触基督的方式的问题。这就是透过基督而生活的、作为一个救恩团体的教会的问题。最后，讨论过个别的人的问题（神学的人学）后，本书以扼要地处理人的绝对将来而结束。

读者不会读到单独和正式处理圣事的篇章。我们将按圣事在人生所佔的地位而插入有关教会学或神学的人学部分讨论。其中以圣体为教会生活中的中心和真实事件。洗礼和坚振是从天主接纳的记号和救恩的效能的角度解释。圣秩是在天主子民之中，有区别作用的救恩象徵。悔罪圣事（告解圣事）在此是作为教会不断进行的自我改革和更新的圣事记号看；然后，在较后的部分，会在神学的人学部分，从另外一角度讨论。婚姻圣事是从在教会内与基督接触的角度讨论。在教会内，两个不同性别的人藉彼此向对方交出自己而结合，并保证世界和教会的生物存在。为病人傅油是从神学的人学的角度解释，这是一个救恩的记号，信仰基督的人，藉着这记号，进入一种与被钉的主非常特殊的共融。全部的圣事，都是这一个最基本的普遍的圣事：教会，清晰的言语和具体的行动。有关一般的圣事问题会在“教会是基本的圣事”这部分讨论。

因此，全部的资料编排如下：一、在启示中的天主；二、天主与创造；三、耶稣基督；四、教会；五、基督徒的人学；六、终极的真实。某些只在“在启示中

的天主”中约略提及的问题，会在较后的部分，较详细地讨论。

本书所借重的神学著作，详见于书后的分类参考书目。

卷一：在启示中的天主

I

现代世界的神学及 天主自我启示的可能性

1

现代人的神学

现代人

教会所宣讲的天主的启示是指天主与人类之间救赎性的对话。这救恩对话的目标是圣化人，是圣化整个创造核心的人。本书全部主要的言论都以显示这启示为对象。在这启示内，一切特殊的、个别的、独立的东西，都要聚合而成为最后的、总结的统一。

因此，我们首先要论述现代人。让我们从一开始就先强调所谓现代人——就是说一个具体表现现代生活全部特性的存在——其实并不存在。不过，今天的人都有我们这个时代独有的理性的视野，人人都在这个视野之下，过他们的日子，追求他们的目标和发展他们思想概念。从这个意义上说，我们可以讨论现代人这个问题。

我们可以列举现代人的特性如下：

（一）朝向各民族、各国团结而成为统一人类团体的目标发展的动向。这包括有共同命运和互相承担责任

的国家。

(二) 献身于俗化的世界。这表示世界在不断剔除神话和神功(denumenized)。就是说,人只从世界本身的角度,再也不从天主教的角度了解世界。世界只是世界而已,没有任何超越现世的背景,它只以它自己本身充塞它自己。(J. Metz)

(三) 人和世界的创造转形。现代人认为世界不是一个已完成的真实体,而是一些有待他去转形和再造的材料。科学和科技给这个过程供应了大量的工具。因为这个世界越来越处于人的支配之下,世界便逐渐变成一个人化的世界(hominized world)。为了清楚起见,让我们在此澄清:“人化”这一词的意义与人性化(humanization)的意义不同。人化意涵着这世界是人的一个创造。倚靠科学和科技的人深信,时至今日,世界在物理学、天体物理学、生物学以及其他种类的科学发现的帮助下,已经开始脱离它的婴儿时代长成了。世界自身正在创造它自己,人的自我已被将来迷住了。

(四) 特别有意义的是:人希望他可以使自己也成为他富创造性的转形的对象。他切望一个新人、一个超人形成,痛苦、死亡和灾难对他都没有了作用,至少再也不能刺伤他了。于是,药物、深度心理学、化学,为将来打开了不可想像的远景。从这个角度上说,现在的人,无疑是将来的、正确的、真正的人粗略的初稿而

已。现今存在的人，是他自己的希望。自动化、控制学和社会学，给人孕育了一个将来的美景，那时，所有的人都会生活在自由和幸福之中，各式各样的邪恶都会全部消灭。照这个观点，作为个人和作为团体一分子的人，只是正在走向在整个宇宙之内的他自己的过程而已。世界不是传统物理学所介定的那个已完成的因果大网，而是向着它真正存在发展的开放体。

（五）努力向着这样的将来发展的人，必定拥有某些独有的德行，例如：进取精神、发明的才能、创新力、勇气、容忍、利他思想、友爱精神和甘于牺牲的精神。这些都是积极的德行。世俗的人，积极地冒险投身于整个宇宙之内，同时，在某种情况下，甚至相当甘心地为另一个人而牺牲自己，放弃他自己眼前的一切而追求更伟大的将来。

（六）对天主表现厌倦，不耐烦甚至敌意，是我们现在这个人化的世界的特别元素。天主不启示祂自己，在这里找不到祂。如果有一位天主在世界上，祂只可能是它的障碍而已。天主不会介入一个由人创造的世界。祂既不讲话也不采取行动；人见不到祂，也听不到祂。现代人，从他这一方面，一般来说，天主对他没有用，人不需要祂。的确，人看来好像总是没有能力拥有天主似的。奥思定的金句：非等到在天主那里找憩息以后，人的心总不能歇息，以及巴士葛的观察：人无止休地超

越他自己——现在看来，似乎都没有什么意义，即使有也是很有限。如果天主的确在我们这个人化的世界里存在，祂必然是人和他的自由之敌，是他所极力对抗的对象。因此，我们的人化世界所渴望的人文主义将是一个脱离天主，甚至没有天主的人文主义，也就是敌视天主的人文主义。

像这一类的概念，也不是我们这一代的新鲜事物；它们有悠久的历史。十九世纪如费尔伯和马克思等人的哲学，在现代仍有它们的影响力，而在他们看来，天主对于个人和他的社会生活，只不过是一个障碍；最多也不过是多余之物而已。

以上这些态度和由它们推演出来的有系统的思想形式，在有信仰的人生活中是没有地位的，但可成为他生活中的一个挑战甚至诱惑。因此，神学必须注意这些思想，这不只是为无信仰者的益处，同时也有助于信友。不过，当然我们很难确定谁是真正的无信仰、无神论者。是否人自称是无神论者，我们就把他看作无神论者？但我们能肯定自称是有信仰的人其实不是一个无神论者吗？或者，一个人的态度才是决定性的因素呢？例如爱自己的近人，随时准备助人和为他人而牺牲自己。就是说，准则不只是一些公式，而是在生活中表现的行为吗？我们是否可以说，真正的无神论者是一个永远不会无条件地任人支配，一个原则上不肯具体地表示爱他

的近人的人？反过来，一个有信仰的人，就是一个随时随地无条件地帮助他的近人，甚至到牺牲自己的地步的人吗？我们不能忽略的一个事实是一切世俗的爱也是天主之爱的一种表现。

教会与现代人

现代無神或反神的人文主义有许多根源。人们一直都认为现代的俗化现象，教会是应负责任的。它对世界一直以来都不够重视，科学与人性的知识，也没有予以充份的发展。这样的指责也不是全无道理的。不错，多玛斯亚奎纳肯定世界有它的自主权，但他的理论，很迟才发生效用。在现代世纪的初叶，伽利略的事件，使教会与科学的距离，变成不可跨越的鸿沟。从那时开始，教会与科学之间的关系日益紧张，教会越来越远离世界，科学也越来越远离教会。在十九世纪，更加上社会、政治、文化方面的问题。1864年教宗比約九世发表的「谬说提要」通谕(Syllabus)，综合了教会对现代这个世纪的严厉批评。从当时的历史情况来说，这样严苛的批评是可以了解的，因为这个时代所有真正的发展，都和反教会的形式，纠缠不清，以致它们的真正性质都模糊不可辨。这在人类自由这个问题上，特别明显——这只是其中一例而已。既然现在的处境，本质上已经改变了，

教会不必继续维持对上一时代的判罪。因为现代人特别关心的文化、道德和政治价值，如今已从过去的反教会基型跳脱出来，可以清楚地从它们自身的意义了解了。这点留待以后更详细讨论。不过，我们不得不承认，谬说提要发表之后，教会与世界的关系更趋恶化，而且持续了一段很长的时期。

此外，现代人指责教会培育单方面的所谓消极价值观如谦虚和服从等。同时，与此相联的是过分强调来世。天主不是人在世界所经验的奥秘、而是在世界之上，之外的存在；祂的内在性被祂的超越性所遮盖了。这种情形常与天主处于世界之外某处的概念相联，而且甚少人在讲道中批评这种思想。这个从超越的角度了解的天堂，是人生的目标；世界只不过是演员准备过度到永生的舞台而已，世界是通往天堂的跳板。世界本身的价值不是被贬至零，就是压至最低限度。一个相对地自主的动态的世界，从来不曾从这些概念中突围而出，因此也从不曾对人的能力形成一种挑战。

这一类的讲道是可以了解的，因为教会首要关注的是永远的救赎。在最初，这一类的讲道，甚至被视为不可或缺的，人应该逐渐摆脱世界的羁绊而让与俗世生活截然不同的末世生活，逐渐有力地渗透人的意识的最深处。这种宣讲，一旦付诸实行，它的片面和不完全性必然表露无遗。这观点所忽略的是，救恩不能从这个世界

之外或之上的形式求得，应该透过世界、并在世界之内追求天主的救恩。

好久以来，教会的讲道，一直在一种视人只有灵魂的灵性主义支配或至少威胁之下；一句流传很广的句子：救你的灵魂，足以证明这一点。其实，救恩是许给整个人的，不只是他的灵魂而已，而且不只是许给一两个人，而是许给全人类，甚至整个宇宙。这种情况，直接造成了对于真正的人性，特别是人的自由的贬抑。宣讲基督，必然涉及天主的真实性及人与祂的接触。但，正是透过这种接触，人才能找到他自己，才可成为一个真正的人。上一世纪，费尔伯说崇拜天主是削弱人和否绝人的本性，他所提出的争论是一个灾祸性的错误，尽管就当时的大气候来说，他这种说法是可以理解的。其实，人向天主交出他自己，并不等于他远离真正的自我，反而，我们以下会指出，这引导他找到自己。这样的说法，从集体方面而言，也可以答覆马克思有关社会的理论。

尽管以上所举的和其他的种种因素，可以解释但不能叫人接受现代人的态度，不过，对于现代人这种极端的希望与斗争，我们仍然可以从基督信仰的立场，提出两个关键性的问题。第一，基督信仰和现代世界观之间，有一个必然的矛盾以致两者互不相容吗？第二，这种极端的指向未来的努力，会否弄巧反拙，不但不能孕

育真实无妄的人类，反而挫折人性吗？无疑，第二个问题更严重，因为基督信仰自信它的职务就是给人开创趋向成熟和圆满的人性的道路。

第一个问题的答案是简单的，事实上基督信仰与现代世界之间并无必然的矛盾。我们不必选择极端的“是”或“不是”的立场而可以同时做一个现代人和一个基督徒。基督信仰并不消灭任何科学及科技的事物、人的教育和文化、人对他的世界的建设和对将来的希望。其实，讨论马克思主义的真正目标与基督信仰是否绝不能相容或绝对相反，是无意义的，或者，相反，问在一个基督信仰涵盖一切的社会里，马克思的目标可否在社会和经济的层面上实现也是没有意义的。因此，信仰对于科学和世界秩序的形成，根本不是障碍。如果在过去的某件事上——例如伽利略事件，以及对进化论的观点——形成了障碍，梵二已正式承认并深悔所造成的错误。这次会议对人的各种价值，采取了与过去完全不同的态度。

不错，教会对于建设世界本身的将来没有提出具体的建议，对于文化、政治和社会秩序的正确形成，也不曾有任何宣布。然而，在「论教会在现代世界牧职宪章」里，它督促成员承担建设正确的世界秩序的责任；就是说，促使世上所有结构人性化。它透过宣扬福音的工作，使人们能够并愿意在世上承担这项重任。它特别

讚扬现代人最重视的价值观：自由、责任感、创新和参与的态度。表面看来是很奇怪的，过去教会所批评的法国大革命的理想：自由、平等、博爱，如今竟成了它的训导题目。不过，如果我们记得，这些理想，如今已摆脱了最初反教会的纠缠，同时，教会对它自己，正在逐渐发展新的理解，这样我们就不会觉得奇怪了。教会讚扬这些理想并以之为基督徒的德行，它其实也不是取一些与它自己相异的东西，它不过在发展某些属于它存在本身的一部分而已。

不错，基督信仰能透视世俗对将来的希望，而见到一个绝对的将来——那就是天主直接向人类的社会和个别的成员，传达祂自己，以便圣化人们。这个绝对的将来甚至超越俗世对将来最具革命性的希望。指向俗世的希望，即使能激发最高超、最强烈的愿望和意象，它们的价值也不过是倒数第二而已。这并不表示，这绝对的将来，否定这些从现实范围之内昇起的希望的价值，反而，是它使一切人性的东西革命化。只有这样，它才能使人性完全展现它自己。这样一来，即使俗世的价值也有了意义，而且是有了俗世的价值不能在它们自己之内达到的意义。在绝对将来的光照下，这些俗世的价值，都要被视为通向绝对的途径和工具。而且，它们将不会随便消失在绝对的将来之内，它们将留存下来，保留在新的形式之内。这样，大地和我们世界的建设，将不只

有历史而且还有永恒的意义。因此，和基督徒对将来的期望相比，俗世那些极端内在的、只限于这个世界的将来希望，无论它如何高强，也显得很短浅。由这份期望所推动，人将承担无数的艰苦，却异常成功地在现世的层面朝向超越。他的脚步将碰着许多障碍，而且永远达不到最后的目标。个人藉此而从社会，同时也从物质世界的层面，提昇自己，但他忽略那不能言传的、涵盖、渗透整个世界和人类社会的奥秘，他没有彻底追问。他不够极端。在这方面，基督信仰并不等于革命的目标，而表示人类将极端地转化它自己。

至于第二个问题，这种对科学与科技极端的信任使人忧虑，因为这样一来，一些人性的价值例如：友谊、爱、喜乐等、将无立足之地。我们知道，这些人性的价值，绝不是一些可以控制的神经冲动的姿势而已，尽管事实上，这些感受必须透过一生理的过程才能外在化。人学永远不能被当作生理学或生物化学来处理。如果有人人在钢琴上弹了一些音符而请一位科学家——让我们假定：一位物理学家——来分析，他会找出可以用数学和物理学公式表示的、准确的结果。不过，很明显，这整个的过程，是不能由数学或物理学公式完全描述。最主要的事实，旋律会被忽略，因为这是数学和物理学或是化学和生理学的方法所不能达到的。然而，旋律是真实的，有内在的意义，只能透过心灵的理解而达到。这意

义同时在物理过程之内和之外。它不能不透过这些物理过程而实现，但它是与它们不同而且超过它们的某些东西。

人格是一个奥秘，透过爱和友谊显示出来。只用数学、物理学、生物学或化学的方法去检验人，必然不能考虑他是一个独特的奥秘——一个用自然科学的过程所不能穷尽的奥秘。假定自然科学的过程能穷尽它，这将使人变成一个绝对动态和活动体，而完全破坏了人之内特别的人性。功利盛行时，意义就要消失。人之内人性的元素就要被腐蚀，甚至被毁灭。

尤有甚者，创造性地转化我们的世界和个人以形成一个全新的将来，这需要一段无限长的时间。但个人活在此时此地，他的生命是短暂的，他不能伸展到希望中的将来。因此，他必须为将来而牺牲他的现在，而且不只是一两个人必须这样做：当援用了暴力去制造将来时，无数的个人就要被拉上这个以人作为唯一希望的祭台上牺牲了。一个将来的人性化的世界，是要以现在实行反人文主义作为代价来换取。

而且，许多人希望医药和生物化学的进步可以延长生命的时期，这不但不是一个解放反而是一个负担，除非这涉及我们现在还不能知道的内在的生命的强化而不只是生理生命的延长而已。就是说，这一定不只限于生物的范围，必定也包括心灵方面——认知、意志和感

觉。这怎样实现呢？另一方面，希望向上提昇达到绝对、无限和不可言喻的奥秘，人的精神的作用，必须达到它的极限和它最大的强度；然而，在抗拒宗教信仰之下，自然也抗拒这种极大的强度而视之为不合理。同时，如果人常常不注意这种精神的强度是在宗教信仰中活跃，那是由于他缺乏自我超越的意愿——就是说，这是罪的后果。罪的本质是断言自我必与现实对抗。从这些理论，我们可以明白为什么尼采要说：神在他内心已死去的人是一个小人；或“如果在这个世界里，神已死去，那么在永恒，在了无生趣的单调里，同样的事也要发生。”这样无限地延长人的生命，无论是在个人或集体方面均无甚得益。

在现时，基督的信徒可能因为基督的信仰和因为人的缘故而受干扰。因此他必须坚信那许给信徒的、不可改变的许诺，保证那有代表性的拯救功能，必定会实现，即使得益的人，已减低到极少数。

另一方面，就人而言，基督的信徒深信，真正的人性，只能从人极端的自我超越和天主无条件地交出祂自己而得。因此，他为真正的人性，正确的人文主义的将来而感到忧虑。

现代世界内的神学

如果神学要正确处理现在的情况，它必须仔细考虑上述的世俗观点。不过，它不能随便按机会主义者的做法，因为神学的工作就是接触处于任何历史情况的人。我们以上指出，神学必须倾向人。这样的一种人的神学应与团体之内的人有关，从人的整个存在而言，这神学应是存在性的，动态的和末世性的。一种公有的，而且从这意义上说是整体的神学，告诉人基督信仰的目标是追求整个人的成全，不只是他的灵魂而已，同时也为一个整体的人类的成全。它的讯息是针对个人，但是属于团体之一分子的个人。基督信仰看个人不是一个孤立的个体而是团体的成员，透过他的成员身分而拥有他独特而不可磨灭的个人性。他只能从作为整体的一分子中，达到他自己个人的自我，这个整体正朝向一个不可言喻的奥秘进展，而他受召参与这个奥秘的生活之内。

从它的存在的元素来说，基督徒的信仰是人对天主启示的回应。它必须令人相信它对人有真正的意义，因此有力量使他达到成全。就启示动态的性质而言，我们必须从它本身的历史和它发生作用的历史——即从它作为一种行动的本质而表达它。否则我们只是描写一套静态的元素而已。不过，本书的重点是在末世的。所有特别的言论，都应该从末世的观点了解，这样一来，要指出的是：天主为人类预定了一个绝对的将来。这将来包

括揭示天主的自我通传和由此而形成的整个创造的圣化。它必定不是静态而是动态的，因为天主的自我通传将是逐步地加强。无论天主过去的拯救工作是什么，正在历史中透过祂与人的对话而进行的是什么，它必然是为将来而服务，同时在将来有一定的意义。这将来是过去的理由。就是这样，天主站在人面前，召唤着，应许着。

因此，基督信仰是向前而不是向后的道路。每当信仰向后看——就是回顾为将来服役的天主，过去的拯救行动——它是为了更勇敢和更有希望地在过去所奠定的基础上，向着将来奋发前进。过去保证，当人在朝向绝对的将来——即与我们称之为天主的自我通传的奥秘直接接触——时，他不是追逐一个乌托邦或一种意识型态。最重要的是「何处」而不是「何时」。但这「何时」是「何处」的保证。存在和末世的观点并不排斥有关本质的问题。天主教神学不能省略「真实」的本体方面的问题；取消这一方面的神学是发育不健全的。不过，有关本体的理论，应有它适当的位置——它们是为存在和末世的论题而服务。后者是由本体论加以澄清和解释，而本体论反过来也从末世论取得它的意义和目标。救恩不是由形而上学而是由历史而来。然而，对于历史，有关存在的问题是不可或缺的。尽管在圣经里，功能的方面：天主和基督的行动，佔据整个画面，本体

的问题，存在的问题，仍直逼人心。人的心，因为它的结构，总要问：赐给我们救恩的天主是谁？这问题也有它客观的意义，在此，天主从祂的行动中表达祂自己。只有否认天主的行动的真实性，认为这只是由想像造成的，这样的人可以说有关本体的问题是无意义的。

我们怎能解释救恩透过历史并从将来而传给我们，我们可以在自由中掌握它吗？这个问题引出启示的概念。启示既是可能的，是现行的，也是历史的。我们下一章要首先讨论它。

参考书：

Burke, Patrick (ed.). *The Word in History*. New York, Sheed and Ward, 1966.

Rahner, Karl. "Thoughts on the Possibility of Belief Today" in *Theological Investigations*, V. Baltimore, Helicon, 1966.

2

天主与人之间的拯救对话的 可能性与范围：启示的超越解释

现代主义的目标

我们首先要讨论现代主义发展以来一直潜伏着的一个问题。我们这个世纪初叶发展的现代主义，在那时被视为灾祸性的异端，是由现代哲学和十八、九世纪从批判和历史的角度研究圣经所发展出来的。提倡内在经验神学的薛理马赫 (Schleiermacher) 是现代主义之父，现代主义有关物质的言论被判罪是正确的。但它的压力，在那时既没有人注意，当然更没有得到解决。照现代主义的说法，任何宗教信仰都是人内在的宗教情绪的表现。基督信仰不过是在耶稣内心的宗教感受、理念和它们所代表的一切外在化而已。按照这观点，那些信仰基督的人，就是参与基督的宗教生活。不过，因为内心的经验

随着时间而不断改变，所以，表达信理的形式，也必须不断地改变。无论这些意见的本质多么令人不愉快，它们却反映着一个真正的问题：基督徒的启示，对于人，是否只是一些纯外在的东西，与人和他的真正本质完全无关，还是在人的内在生活中有启示的真正根源？

这个问题特别涉及教会传达启示的权柄问题。如果我们接受启示只从外在传给人，这似乎在说，启示是某些外于人性的东西，因此违反人最深的存在。但如果我们认为基督信仰与人性相符，甚至发自人的内心深处，那么启示岂不迷失于主观主义之内而失去它客观的有效性。就这样，启示神圣的根源和教会宣讲启示的权柄，都受到质疑，甚至被否定。因此，这是关于内在与超越之间的关系的問題。原属超越的，可否成为内在的，而又不失去它的超越性？另一方面，本是内在的，可否一方面倾向超越而又不失其内在性？其中一个可否这样生活在另一个之内？超越可否创造内在，创造一种内在的宗教生活？后者可否生于超越并受其滋养？

我们发现相关的问题，以不同的结构，在现代的神学家：布特曼(Rudolf Bultmann)、郭士(Harvey Cox)、田力克(Paul Tillich)、潘霍华(Dietrich Bonhoeffer)、罗宾逊(John A.T. Robinson)、布立(Fritz Buri)等人的神学中出现。这些神学家的学说，尽管各有不同，但都同意，宗教元素只见于人与人的接触或见

于对近人的爱之中——就是说，它的活动方向完全是水平线方向的。在他们看来，神学是纯人学——不是按费尔伯在他那个时代声称神学是生理学那样彻底的说法，不过，他们都认为人是无意识地朝向神。费尔伯坦率地说，人对于人而言是神；现代这些神学家却比较含蓄，只说，神只能在人之内找到。因此，即使神不成为意识的一个明确的对象，神也是在人之内受崇拜的。①

人对天主的接受

如果我们从检验个人与个人、个人与团体、个人与自然的关系开始，可能有助于分析这个问题。人在本质上与他的同胞有本然的关系。人的存在基本上是一种共同的存在，这个事实可能从人的语言最清楚地表现出来。人的语言是真正的人性的表现和证明。除非对其他的人和物质的世界有所意识，否则人是不能想像和理解他自己的。其他的人和物质世界是构成人的自我意识的元素。当人向另一个人开放自己时，他也同时向团体和物质世界开放他自己。因为这种共同性，人除了用这种通向外在世界的自我超越的行动使自己的存在更完美之外，别无他途。而且，他也不能不这样做。自我超越包含在他的自我肯定内，并与之形成他复杂的自我实现的一个元素。当我们看着人逐渐形成他的人格，逐渐成为一个独立的存在；当我们从未来的角度看人时，这些关系就更

明显了。人格就是一个人拥有他自己，当他在向他人开放自己时，他就是他自己。人本质上是一个为另一个人开放自己那一个。关闭自己就是走向他最后的极端：毁灭他自己。

我们不能离开「长成」这个行动去了解一个人。任何时候，只要他踏出自己，走向他人，他就假定他自己的真形式。如果只是困在自己之内，他永不能发展他可以而且应该成为的那个自己。他只能在放弃自己的同时成为他自己。只有投降的才能赢获。如果我们能体悟与我们接触的那一位在唤醒、释放和体现我们之内的潜质的话，我们就能明白以上所说的这些辩证性的言论了。没有他人的唤醒，这些质素就要在自我的深处长睡、永远不能从纯潜质层界上来。我们事先不能知道一个人能变成怎样。我们一次又一次惊奇地发现许多沉睡在我们之内的力量，无意识地、不可知地躺在那里，只有在受到召唤时才冒界上来。往往在这种情况下，我们才明显地看到，一位接触者可以唤起多么深刻的转化。然而，这过程不是与我们的自我隔离。相反，只有用这种方式，我们的自我才能实现它自己和获得正确的存在。

这个成长的过程，把人带向一个目标。这个目标就是我们以上所说的：「人成为他自己」的正确存在，或用圣经的词汇，是由复活和人的圣化开始的全部和整体的存在。人不能达到这个目标，除非他逐步地、稳定地

超越他自己，走向他的同胞，并透过同胞而走向物质世界。

以上的思考有助于我们掌握，在天主的启示中人与天主的接触。这个接触的特质，基于天主事实上不是一个人性的「你」(thou)，祂是人的创造者，而人是个受造物。作为受造物，这意涵着两件事：人依赖天主；他凭他自己而存在。这里马上出现一个不能圆满解决的矛盾。因此，在人性存在的最根源处，我们发现一个奥秘。在人与天主的关系中，这两个相反的元素都存在。

如果我们说天主创造人，这只能说出了一个物质的事实，并未说明它的方式。这并不排除在亿万年后人才在进化之流中出现的事实，在天主的创造影响之下，物质在一次本质的跳跃下超昇它自己，人骤然在某一个确定的世界状况中出现，而在这个新的结构里，在天主的创造力之下，物质精神提昇成为一形成原则。我们不应该想像天主创造人是发生在某时的一个单独行动，它是一个不断在发生的行动。在天主不断地创造下，人持续地存在着，天主以不断的创造行动，不断地把他纳入他的存在和自由之内。

人与其他受造物不同，因为事实上，在构成人的存在元素的物质之内，精神「开启了它的眼睛」。从这时起，在人的形式之内的创造，可以反省它自身和它的根源——即反省天主。在历史中，这个过程在耶稣基督内

达到它的高峰，因为在他内，物质不只超越它自己而成为精神，使两者合而为一个存在，并越过受造的精神进入天主。这样一来，天主成了耶稣基督这个人固有的根基（见 Karl Rahner）。

我们可从人不明确地觉知天主的心理表现，见到人根源于天主的创造意志和他与天主的内在联系。当人反省这种不明确的觉知和对它作理性的解释时，就是天主存在的证明，因为在这种不明确的觉知中，人与天主的本质关系，撞进人的意识领域里来。这也可解释一个普遍的事实，那就是容格 (Carl Gustav Jung) 所说的「全能的存在」。这是一个普遍的概念，到处都可找到，容格称它为原型。他说，要保持情绪上的健康，人不应该压抑这些占据他的意识或潜意识的神圣意象。他郑重地告诉我们，精神病人，除非他能采纳一种宗教态度，否则他不能痊愈。所谓宗教态度就是人向天主开放他自己。因此，在容格看来，转向天主，并不是人在面对强大的命运时表现的一种婴儿的无助或是软弱的象征，这也不是给不安的灵魂的人造鸦片，而是人性的表现。在此，最重要的人学问题是：人与无限是否有必然的关系？我们的结论是天主转向人并不意味隔离或压抑，而是释放真正的人性和释放他被困的潜能。

这一点我们也可以从另一个角度证明。当天主创造时，祂必须陈述祂自己。在创造时，祂逾越祂自己同时

又保留自己。祂这种创造活动其实是一种类似自我实现的活动。我们说天主把自己的素描放在人之内。用圣经的语言：人是天主的肖像。人受召在自愿的情况下，参与天主作为统治者的活动。在人的语言中，我们也可以找到同样的过程：我们在语言中走出自己，走向他人。我们「表达」自己和「出现」时，即使我们不是在讲自己而讲与我们不同的外物时也是如此；当我们显露自己，即我们内心的存在时更是如此了。当我们讲客观的事物时，我们也可以同时是自己的听众。但当我们深入自我的表白时，我们就不能做一个超然的旁观者了。

人，因为他与天主的关系是建立在创造里，他在尝试理解自己时，他可以也应该看自己是天主的肖像。因此，他可以也确实是在他自己内看天主，就像在镜子内看一样。文德对这事分析略有不同，很能反映他的特色。他说当人活跃时，尤其当他在信仰与爱中转向天主时，他最相似天主。按文德的解释，天主在人之内肖像是动态的。当人这样理解自己时，他便可以经验天主，这个天主的肖像并不是一个固定的状况，而是在不断地发展，是在一个塑形的过程中活着。受造物常处于形成天主肖像的过程之中。

我们对天主的意识，是我们的意识和自我理解的一个元素。我们对世界的意识，也是我们经验自己的一个元素。但这两者并不同时发生，却像是意识的一个独立

的活动。当一个人，受他的本性所驱使，超出他自己朝向人类和物质世界时，如果他不中止这个活动，他会接触到神圣的「你」。他不能意识到天主而不意识到与他同类的受造物；反之，他也不能意识到同类的受造物而不在某种方式下意识到创造者。

自然地经验天主是「超自然」的启示的起点

因为在人的本质内，包括了对天主的经验和意识，所以，人的自我经验是天主自我通传的起点，这在神学通常称为超自然的启示。所谓超自然的意义，留待以后解释。由于人与天主之间的维系，由于天主透过人的存在确立了祂的肖像和一份关系，因此，在人之内必有某些相似天主之处，而这就是天主自我通传的起点。这样一来，人不觉得天主自我通传的行动，是一种外于他的力量在侵犯他，反而是他所熟悉的真实体对他表示信任。他对天主的经验，使他能聆听天主的召唤。天主对他的说话不是完全不可理解的。当天主的召唤所传送的讯息——以及其他东西——比他通过省思从概念所得的更多时，他了解天主说话的可能性更大。既然人属于天主，天主的召唤便常可接触并影响他。天主的话常可在他灵魂内生根。这样一来，他被引出对天主的自然经验之外，因为超越的性质往往有助于人向天主开放。换言之，人的根源使人有确实的能力，接受超自然的东西，

这能力内在于他的本性之内。由于这本性，他拥有「超自然的存在性」(Karl Rahner)。他能和天主对话，虽然即使在这对话中，他只是接受讯息的一端。因为这些讯息，不可能发自他自己的人性，因此也不只是实现他自己内在的潜能，这对话可能还同时带来意外的、超出他平常的经验范围之外的、甚至看来似乎过份的要求。其实，如果人被天主领出他内在的可能性之外，这也不是奇怪的事。因为天主是不可言喻的奥秘，祂在启示的过程中接触人，这也是完全在人之外的事。正如田立克所说，这是在人的最深处；但它却又超越人。它是在人超越的深处，在他自己内在的自我内，在他超越自己处。因为它是在人之外，所以这奥秘所讲的，是人不能讲甚至不能期望的其他东西；即使是这样，它仍不可避免地成为人内在的自我。天主从自然地在人之内的那份对天主的经验开始，超出它本身的范围之外实现它，给它一个新的存在的方向，把它带进一个新的宗教意识。但是，在这整个过程中，天主并不把人压倒，以致危害或消灭他的自由。反而首先针对人对天主的经验，以邀请的方式向人表达祂自己，使人完全自由地接纳或拒绝祂的自我馈赠。

在此我们必须加上一点。我们前面说过，天主向人的心灵启示祂自己时，改变了人的意识。要知道，这自我启示的过程，并不只是外在接触人的思想：这里包含

一种神学家所谓的「内心的启迪和光照」。这样一来，天主的自我启示，就是透过恩宠启迪人的意识。自然，这并不表示增加人的天赋。如果是这样，这就未免太玄妙了。不，这不过是对真实的一种新的观点：是开拓人了解自己的存在和自我的新视野，并打开新的透视点。从我们日常生活的经验中也可见到这种情形。当我们描述一个特别的经验时，我们会说：「就在那一刻，我的心头一亮，如茅塞顿开。」天主这种富启发性地转化人的意识，和祂的自我启示的神圣行动是相同的。前者既不是先于后者，也不在它之后，而是同时发生的。这点我们在下一章还要详细讨论。

以下这个问题我们不能详尽讨论，虽然它对于我们的主题很重要，这个问题就是：受天主召唤的人，如何能断定这召唤他的声音不是来自他自己而是来自超越的天主？因为这个问题，是属于基本神学的主题，我们在此只是扼要地处理，基本神学与天主向人宣示祂自己的力量有关。天主透过这力量，和人的内心接触，并以神圣的记号和奇蹟，保证这启示的过程是正确的。我们以后会用一些篇幅讨论这些事。至于这不可言喻的、有位格的奥秘，在受召唤的人内心，肯定它的力量，以如此清晰、纯净和超卓的方式，宣布它自己就是天主的奥秘，并声称被它所接触的人，无论他怎样逃跑或遁逸，都不能避开它。这点我们从旧约的先知例如依撒意亚、

耶肋米亚等人对天主的经验，可以清楚地见到。首先，天主的自我通传是预定给一个特别的接受者。而他，奉天主的命令，转而向团体宣告天主的话。天主以强大的威力，传达祂的话，团体必须接受祂的启示。这些启示，又藉讲道，传给相继而来的世代。这样一来，已过去的，不断重新实现，而听众也能与透过媒介而传达的启示，建立直接的关系。

天主启示中的神性与人性

被天主的自我启示所触及的人，最重要的是，他应该了解天主通传给他的是什么。神学家所关注的问题是天主的自我启示，是透过外在可见的现象传达或只藉内心的光照而启迪。我们一般都假定是第二种形式。天主以这种内心光照的形式，在人的思想和心灵——即整个人，包括他人性的全部才能——之内工作。祂不只给人一种内在的、存在的原动力，同时也给人有意义的知识。人把他内在的自我所经验到的、他与天主的接触，用特殊的语言文字和意象，并按他个人的特质、性情、理念世界、他所储存的想像、他的文化情况、政治判断，以及他对存在的理解诠释出来，这就是天主的显现发生的方式，祂透过人的媒介，进入这个世界。接受天主自我通传的人在此所用的意象和概念，不只是来自他个人，也来自社会——亦指来自他生活环境内的神话。天主的自

我通传，也可以用神话的意象表达。这当然不表示它自己要变成一个神话。因为神话并不使用神话的意象，神话，严格的说是戏剧。

天主启示表达的形式（或模式），可以是指示、召唤、警告、称讚、告诫、惩罚的威胁或是许诺，而许诺的形式又包括其他所有的形式，而且把它们都联系起来。

照我们的分析所得，天主启示常是天主的主动和人的回应的综合。不能引发人回应的启示，犹如向空气中发出的神圣召唤，可说是毫无意义的，因此也不会是由天主而来。在启示中，必有某些属于天主的东西向人显示出来。如果「显示」没有对象，那么这「显示」只是空洞的姿势而已。因此，人的回应是天主启示的一部分。

如果天主每一次的自我启示最终的完成都要得到人的答覆，无论是积极或消极的答覆，才算是完成，那么，天主每一次的启示都涉及天主在人的语言和意象内的一次降生，而且这些语言和意象，往往又受发出启示的时代、文化甚至当时的政治结构所决定。结果，天主启示的内容，虽然它本身是不可改变的，但随后可以，而且应该用其他的语言和意象诠释。这表示，不只是用另一种文法和词汇表达，而且还用其他的思想形式及模式表达。例如天主启示在近东发生的，它有它自己的思

想方式，可以用欧洲的思想模式、印度或中国文化的思想方式诠释，天主的启示并不是不可分割地和某一种世界观相联，任何世界观，都可以作为表达天主自我启示的内容的一种方式。无论表达的语言，与天主自我启示的内容是多么切合，但内容和语言仍然是属于两个不同的幅度，因此是可以分开的。而且，我们得承认，这种诠释，永远不能完全。不过，如果以新的形式表达的中心思想，不曾被随意增删，而且没有错谬的情形出现，这就算是成功的了。

拒绝天主的可能性

尽管人相当接近天主；尽管透过天主的自我启示赐予人的天主的恩宠，事实上曾触及、光照和转化人的意识，然而，人仍然可以而且确实经验到天主的自我启示，与他自己的本性格格不入。其中的原因有多个，第一、是因为天主绝对的「他性」；不过，最重要的还是，在人对天主的态度中，有一种不可解释的反抗性，这是基于人的自由，每当他受到召唤，离开他出于本性的自以为是的情况，在服从之下进入另一种存在景况时，这种不可解释的反叛的态度便出现了。我们不要忘记，被造的事实本身包括两种截然不同的东西：依赖天主的关系和作为一个独立的自我的存在。这两个事实是很难互相调和的。如果依赖天主的关系绝对化，那么人作为一个自

我的存在就被否定，我们就要走向泛神论；如果反过来，自我的存在绝对化，而依赖天主的关系被否定，我们便走向无神论。思想家很容易从一个极端跳到另一个，却很难在两者之间找到真正有意义的综合。人的自由使他很容易倾向这一类的一面倒，无论是像黑格尔的那种混合的泛神论或是像马克思那样脱离天主和蛮横地反抗祂。

因为这样，人可以对启示的形式——即天主以毫不惊人的人性的方式，降生成人——感到烦厌，尤其对人们宣讲天主自我启示的方式起反感。因为如果宣讲的态度表现过份的权威性和自我肯定，或当宣讲妨碍了人的本性和天主启示以人为主要的目标时，这种宣讲的确令人烦厌。

天主自我启示的传达

因为事实上天主并不光照每一个人的心灵，也不直接赋予每个人一种新意识的恩宠；只是转向一个人，以他作为一个团体、作为许多人的代表，作为一个「共同人格」，于是一些特别的问题出现了。这样的一个人，有责任将他所接受的东西，传递给他的团体甚至团体以外的人。这一类的任务，往往是天主传达某一特别启示的过程中一个主要的成分。同时，这对其他的人也是一项挑战，他们必须相信这样一个被选的人所传达的，与他

们的生命有深切关系的、有关他们的救恩问题，而且服从他的话。这对一个人的自我想法可能是一个很大的打击，有人可能感到愤愤不平；为什么是他而不是我？因为信任这个接获启示者，必然包括某种形式的服从他的话，即他声称是天主的话。

不过，尽管一个人内在的自我，由另外一个人的话所启发，这并不表示这自我要因此而被压倒。这是因为所有人的存在，不只是实践而且在本质上是互存的。因此，每个人只藉接受他人，把他人引入他自己的意识和生命之中，他才能显露和发展他自己的人性。这个过程可以从人性的爱中深刻地经验到。接受所爱的对方：「你」，不是一种被压倒的经验而是自我的实现。

至于天主的自我启示，我们应该加上一点，就是在聆听或接受者这方面，他不只因为参与在言之内容观化的那一位的生命和自我意识，更由于天主的行动而更加丰富，并被提昇到更高的层面。毫无疑问，是祂在发展和塑造讲述者的意识，使它透过讲者的语言具体地表达出来；天主就是这样向人讲话的。不过，祂选择一个人作为媒介。天主透过人接触人，祂究竟选择那一个人作为祂通向其他人的道路是祂的秘密。不过，祂这样做完全是因为人有共同的人性。这和人在爱中接触的最高接触形式相似。这是天主不可言喻的爱的奥秘，要在人直接接受启示时直透人心。旧约综合天主的讯息，宣称爱

就是天主所有的话的核心。

在天主自我启示以前，已经形成的人类团体已被天主之言加深和充满活力。天主的做法是：首先感动一个人，然后由他向其他人传达这些启示之言。天主的启示有一种社会化的力量。人总希望能从宗教的幅度，经验和实践他本有的团结与友爱的本性。在宗教方面也和人生的其他方面一样，人总不能和其他的同类，像单细胞一般并存。宗教的团结，不会在天主与个体之间形成一面墙，妨碍直接接触。作为团体之一分子的个人，也是生活在与天主直接接触的关系中。正确的说法是，个人以团体的一分子的身分，而不是与团体一同，与天主建立直接的关系，因为这样，更能突出个人的个别性（见 Karl Rahner）。

天主启示的历史特性

与宗教的团体性密切相联的，是天主自我启示的历史性。启示在历史中发生，这个事实不只带来了一系列新的问题，甚至可能摧毁宗教信仰。这一连串的新问题是：全能而无所不在的天主，是否真从祂普遍的行动中，在一特定的时间内，脱离祂的不可触及性而进入历史之内？祂是否在整个宇宙之中的一个特别的地方，向人启示通向祂自己的一条道路？而且只是透过一个特别的祂亲自拣选的人？这样的事是否可能？不过，如果这

样的事的确发生了，它不是只为一小群，在特定的时空上，与广大协调的历史系统紧密相联的人们而发生吗？具体地说，基督信仰所宣讲的这个神圣的启示，是否只为西方的世界，甚至它的一部分而设，而佛教所表达的天主经验，却对远东的人们更适合？

不过，如果天主在一个特别的时空之内所作的自我启示，要有普遍的意义，我们必须问，在时空上与此事相隔千万年的人们，如何分享这个启示？当人听说他与天主的关系和他最终的救恩，是在广大的宇宙中某个隐晦的角落决定，他与生俱来的自尊心会不会大受打击？这些问题，在基督徒世界内，是从实践的角度提出来的：一个救主，可在纳匝肋，这条在一个没有多大历史意义的小国内的小村落产生吗？这位救主可能出身于一群低微的人群中吗？在我们现在这个复杂的社会里，我们可否找到类似的事件在一个简单的经济社会结构之中发生呢？

在此，我们可用一个更确实的分析说明。首先让我们问：「历史」这个字的意义是什么？「历史」在此的用法包括三个元素：一个自由行动；这行动对于将来有意义，因此是有持续性的；最后，它的意义遍及较大的团体。现代的剔除神话的神学，很着重辨别德文词语：「historisch」及「geschichtlich」的意义。这两个德文字的意义，很难用英文表达，大体上说，两字主要在

分清过去事件的意义。在人类发展的过程中，一次过发生的事件，到现在已成为去的陈迹，无论对个人或集体的存在，再无任何意义，这事件称为「历史」(historisch)事件。另一方面，如果过去发生的事件，直到现在仍持续着，活动着，决定着人的生活，这事件称为「历史性」(geschichtlic)的事件。

人的天性是朝向历史的。作为一个存在和一个不断发展的存在，当他由当下的情况，向未来伸展时，他在每时每刻，在很大的程度上是由个人和集体的过去所决定。正所谓：没有人能从零开始他的生命。人永不能脱离历史的土地而跳进「历史树」的领域之内。从一开始，他便生于一个历史的情况，有着特定的政治和文化、科学与宗教、社会和科技的元素。这一切影响和决定他的一生，在他的自由行动上，打下烙印。他当然不是被他的环境，像被一种预定的力量那样完全预定。然而，因为他的历史情况，他没有能力作每一个决定，只能作暂时的计划。「每一件事都有它一定的时间」。另一方面，每一个人都参与塑造将来的事。将来不是某些向人移过来的东西，而是经他合作而创造及塑造的结果。人只有深信他可能有世外的生活，他才有信心谋求超脱生活中的历史因果律。这种无宇宙的、出世的态度或期望，只能是一种幻想和妄想而已。

这一点从远东的宗教思想就可清楚地看到了。东方

的宗教理想是人脱离现世而进入神圣的奥秘之内。尽管在哲学和宗教上是一个矛盾，但最普遍的印度思想仍然相信，世界是无始无终的。世界从一个简单而未发展的情况，交替循环，进入复杂的表面现象，又退回原来的本体。它的根源是神圣的、非人性的存在。因此，世界上的一切现象，都是神的降生，没有一物比另一物更优越。印度的思想是以无限的数字，显示不同的历史阶段的延续。在永恒的轮回里，事件的因果，永远无始无终地循环。轮回有它本身的意义，人的灵魂也在轮回之内，自无始以来，生于无明，或时行善，或时作恶，生死于六道中，如车轮回转不已，或转生植物、动物，转生为高级或低级的人或为神。从这个信仰，人对众生产生认同之心。决定轮回的力量是业，即人一生中所作之善恶之总和。人身如影，从业缘生；只有当惑业已尽，生命才趋向涅槃。对于一般人，这也许可能在遥远的将来达到，也许永远不能。这样一来，人就像在波涛汹涌的大海中的一叶孤舟，不断在追求安全的彼岸。他知道彼岸是有的，但不知道它在那里，也不知道如何到达，他也不知道当下所选择的方向是否能带他航向彼岸。不过这不是一个不幸，因为航行即使永远不能达到彼岸，它本身已是脱离苦海的行动了。

传统的希腊思想也没有充份发展人的历史本质的概念，虽然这种情形不如印度思想那样明显。希腊思想家

不把他们的注意力，放在生长和衰老，而放在无时间性的宇宙上。这种情形皆可见于希腊哲学的理想主义和物质主义。根据希腊哲学，人真正的生命，是在人把自己提昇到无时间性的存在后才能获得。他不能从个人的历史，但应该投入宇宙之内去寻找他存在的意义。如果以图象表示，这必然是一圆形，圆线一次又一次地返回它原来的出发点（当然对于这个圆形的象徵，有其他的解释，例如文德的著作，不过我们不打算在此作进一步的说明）。

按照我们现代的经验，我们可清楚地看到，这些世界现已不能再维持下去，我们甚至可以感受到，从它们的内部发出的倾向历史的冲力。因为人的存在本质与世界分不开，这种倾向是可以预料的，因此，现代佛学，也在很大的程度上，与历史拉上关系。这种对历史的兴趣，表示人的存在与发展，都牵涉在时间之内。

因此，如果天主召叫人，祂必定从人所存在的特别的历史情况中召叫他。没有人能脱离他所处的情况而存在。无论我们是以亚里士多德的定义：人是理性的动物，或以现代思想家的定义：人是有创作性的 (homo faber) 或根据神学的传统：人是会爱的动物 (animal amans)，会祈祷 (orans) 或会超越自己 (se transcendens) 的。人永远不能在历史之外实现他这些本质。他常是由历史所塑造的人。天主常从他是一个负有特殊

的历史特性和作为一个小团体成员的身分召叫他。在这个过程中，个人在历史中形成和处于历史之内，可以在任何时刻，成为天主进入人类世界的港口。启示之言是透过一个人传达给所有人的，于是这言便传播和渗透于各处。这言是在历史中一个特别的日子传达，但它的目标是全世界，甚至整个宇宙。原子物理学及其科技发展，从一个完全不同的范围，让我们看到，同样大的扩展和爆炸力的例子。重要的是，我们应该记得，天主所宣布的喜讯，不断在世上自行传播，这个事实表示天主临在于世上。祂透过一个人或一个人的团体，向全人类传达祂自己。在这个传达的过程里，祂永远保持主动：祂是发动者。

由天主所掌握的人的团体，它的所有历史行动，皆不能从天主的奥秘所形成的这种新意识抽离出来。反而，这种意识，将成为塑造世界的动力因素。因此，它能产生历史的影响力。它在创造人确实的形象，也有它一定的作用，因此，对于社会结构的影响也不小。

再者，在历史中一个特别的时期的世代，绝不会把它从天主的奥秘所经验过的、深刻的救赎经验，带进坟墓里，必定把这经验传递到下一代，传递给子孙。传统就是这样发展的。传统是由相连的每一代，确知它自己是由传递下来的一切所影响和塑造的事实所决定。每一代都感受到，即使它挑剔和有条件的选择，只要传统的

活力仍然活跃，它的将来，必定受传统所影响。

我们以上的研究显示，李星 (Theodor Lessing) 的主张：「偶然的历史的真理，永远不能成为必须的、理性的真理」这种说法，对于天主的自我启示是没有意义的，尽管他的理论本身是正确的。李星的论点是受启蒙运动的概念影响。根据启蒙运动，人的头脑只能接受理性可解释的东西。理性必然反驳历史有可能作普遍有效言论的说法。但李星的论题和整个启蒙运动，都完全忽略启示，因为这不是一个传达普遍有效的真理的问题，而是有关历史事件的事。它们所关注的是天主在历史中的具体出现，是透过个别的人，从一个世代传递到另一个的事件。因此奥思定在 *De vera religione* (真宗教论) 中说：「这信仰的主要对象是历史，以及天主为人类的救恩所作的种种预言和安排。为了永恒的救恩，人类必须转化和重新再造。」②

讨论过天主自我启示的各种可能性后，让我们转向具体的事件。我们并不打算详尽地讨论启示的意义，因为这是基本神学的范围，由于篇幅所限，只有与本书的主旨有关的那些题目，我才会提出来讨论。

参考资料：

de Lubac, Henri. *The Discovery of God*. Translated by Alexander Dru. New York, P.J. Kenedy and Sons, 1960.

Rahner, Karl. "Concerning the Relationship Between Nature and Grace" in *Theological Investigations*, I. Baltimore, Helicon, 1961.

— "Some Implications of the Scholastic Concept of Uncreated Grace" in *Theological Investigations*, I. Baltimore, Helicon, 1961.

— "Nature and Grace" in *Theological Investigations*, IV. Baltimore, Helicon, 1967.

注

1 Cf. Karl Rahner, "Theology and Anthropology", in Patrick Burke, ed., *The Word in History* (New York: Sheed and Ward, 1966).

2 VIII, 13.

II

天主藉历史行动和圣言 救赎人

3

天主的自我启示： 它的自由、它的形式、 它在耶稣基督内的高峰

让我们先讨论：「天主教在沉默」这种情况。有些人对此反应冷漠，不少人却在绝望中忍受着。但如果天主确实曾在历史中讲过话，那么，人是否聆听祂，或干脆对祂充耳不闻，这不是一个人的需要或喜好的问题；相反，聆听天主变成了每个人的一项严肃的责任。如果祂曾以言的方式，进入自然和历史，那么人应该把自己交给祂的言。

天主的确曾向祂的受造物启示祂向己，并藉此使我们能接触祂。这表示，尽管祂是如此超越，但是，我们称之为天主的那隐蔽的、不可触及的奥秘，已在整个受造的真实界里变得确实可闻与可见了。其实，这正是透过受造物的媒介而发生了。

天主自我启示的自由与人的回应

天主的一切行动都是绝对自由的。不过，这不是像许多后期经院学派的神学家（不过不包括史葛度 Scotus 在内）所说的那种专横的自由，而与天主作为精神体的存在分不开，而且也是这种存在的表现。因此，我们所说的，天主启示自己的自由，也与新柏拉图主义的放射概念，或恩格尔 (Ergel) 所说的「神灵最圆满的自我运动」不同。如果我们说天主是完全自由的，那么，祂既不是因祂自己的本性使然，不得不启示自己，也不是受祂之外的另一个真实所逼，不能不如此。天主既不受来自内在，也不受来自外在的强迫所影响。

如果我们要追问，为什么天主曾在这种自由之下启示祂自己，我们是面对一个不可解的奥秘。在我们尝试解释创造的概念时，我们会再遇到这个奥秘。现在，让我们首先指出：只有在天主之内，在父与子之间的对话中，可以找到天主在创造之内传达祂自己的理由。真确的天主的言语，是在我们一般称为天主子的神圣之言内出现。很明显，天主在祂的圣子之内中肯地自我传达所得的幸福，是如此深刻，如此美妙，以致祂希望以另一种方式——虽然不中肯——再获取这种幸福。在此，我们不能更详细地解释这个概念，姑且称这种天主在创造内传达自己的不中肯的方式为「类似」的天主自我传达。这种自我传达的目的，在受造的生命幅度上是明

显可见的，这就是天主与人的对话。天主启示自己的主要的动机，很明显是与这对话有关。

不过，这意涵着人是有能力进行这样的对话，表示他是被圣化，因此是不曾失去他作为受造物的身分。尽管人总是企图逃避，但天主一次又一次地恢复与人对话，可见祂多么企望并爱与人对话，天主从来没有在历史中放弃任何人或事。祂一次又一次重新讲话，以使对话持续和更接近它最终的目标。

在引发天主自我启示方面，人的自由与天主的自由是相似的。人的自由是如此极端，以致尽管人是人，仍保持他的受造性，他仍然可以不回答天主，因此也可以逃避这位神圣的对话者。天主的言，并不强加于人，这个事实，可从若5：32ff.清楚地看到。在此我们读到一段很奇怪的话说，接受耶稣对启示所作的见证的人，就是承认天主是真实的。能接受见证表示有信仰，在此也可视为人赞同天主之言的表示，这样一来，信者肯定了天主的真理，并接受这真理对他的影响。

支持圣若望这个论理的，是相信天主赐予人自由这个信念。天主给人自由，使人能赞同并证实祂的真理，向祂肯定祂的启示是真实的，祂透过这启示，证明祂是忠诚和真实的。因此，更明显的是，尽管祂赐予人自由，最主要的还是人的回应。①

天主的启示有种种不同的程度，各种风格，多样的

形式，但总是透过并在我们所熟悉的世界，而不是透过在此之后一个遥远的、我们所不了解的将来，向我们启示祂自己。任何人，要寻找天主，必须在这个世界之内，否则便找不到祂。希伯来书描述和证实天主各种自我启示如下：「天主在世时，曾多次并以多种方式，藉着先知对我们的祖先说过话，但在这末期内，他藉着自己的儿子对我们说了话。天主立了他为万有的承继者，并藉着他造成了宇宙。他是天主光荣的反映，是天主本体的真像，以自己大能的话，支撑万有，当他涤除了罪恶之后，便在高天上坐于：『尊威』的右边。」（希1：1-3）②

天主自我启示的各种形式

以下是讨论以上所引的经文提到的，启示的各种层面、启示的持续性以及它在基督内的高峰。第一、二届梵蒂冈大公会议，都曾讨论天主在我们的世界之内的自我启示。根据梵一，天主在自然之内，并透过自然启示祂自己，因此，人可以在世界之内找到天主。任何人，如果不只是从世界的表面，更尝试深入世界之内，他必能在世界展示它自己的奥秘的深处，接触到与这世界完全不同的、我们称之为天主的那一位（见第四章）。

此外，还有一种天主在宇宙内自我启示的模式。天主不但透过自然，而且在历史的过程之内，启示祂自

己。梵二在天主的启示教义宪章里有以下的说法：

天主因祂的慈善和智慧，乐意把自己启示给人，并使人认识祂旨意的奥秘（参阅弗1：9）。因此人类藉成为血肉的圣言基督，在圣神内接近父，并成为参与天主性体的人（参阅弗2：18；伯后1：4）。所以不可见的天主（参阅哥1：15；弟前1：17）为了祂无穷的爱情，藉启示与人交谈，宛如朋友（参阅出33：11；若：15：14，15；巴3：38），为邀请人同祂结盟，且收纳人入盟。这启示的计划(Oeconomia Revelationis)藉内在彼此联系的动作和言语形成：以至天主在救援史里所兴办的工程，彰明并坚强了用言语所表明的道理及事物；而言语则宣讲工程，并阐明其中含有的奥蹟。关于天主以及人类得救的深奥真理，在基督内照射出来，基督是全部启示的中介及满全。③

天主自我启示的目的

如果比较上引的这段文字和梵一类似的文宪，我们马上会发现两者的不同以及这期间的进步。梵一与梵二都在同样的程式内作某种程度的发展，不过，无可否认，梵

把重点置于理性的真理上。这真理由信仰加以肯定。按梵一的界定信仰就是：接纳天主启示的真理。可见，梵一的全部言论，主要是朝向这世界之外。这个大公会议的根本动机是自卫。它的言论所针对的敌对者是多方面的。不过，他们都有一个共同点——反对教会所宣讲的天主的启示。梵一是，用一个神学的术语，一个朝向基本神学的大公会议。另一方面，梵二首先是对教会之内的信友讲话。它的贡献，主要在于教会对自己的了解，只有在充份了解自己之后，教会才考虑对外宣讲。在力求了解启示的全部意义之余，教会更相信，启示不只是有关天主自己的言论——即有关天主的教义和真理——同时也是天主特别为我们而发表的言论，是天主向人揭示祂自己的语言或行动。天主向人讲话，答应把自己送给人。天主这样启示自己，目的是让受造物参与神性的生命；换言之，是受造物的圣化。这个神性的目的，就是天主向人自我传达的基础。

要等到将来，人才能完全了解这一点。这个事实正说明了为什么天主的自我传达总是朝向将来。它的转形称为(Telos)。梵一也提及这些与存在有关的元素，但不像梵二那样强调它们。我们不妨从日常生活中的另一个经验解释与一位相交不深的朋友交谈，告诉他一些有趣的新闻，为对方要作的重要决定提供一些资讯——甚至向他提供有关自己的生平资料——和带着友谊和爱，向

一位朋友开放自己的心，这两种谈话是很不同的。只有后者才能称得上是个人与个人的沟通。其他形式的传达，只是在有趣或有用的层面上发生。

当然，天主可以直接而无须经过一段很长的历史过程，把人的绝对将来启示给他；就是说，祂可以即时的由上至下地把自己送给人，完全不必涉及任何平面的活动。至于天主为什么选择透过历史通向绝对将来这种方式，却是人所不能参透的奥秘。不过，我们可以假定，天主喜欢动态而不喜静态，祂选择以渐进的方式朝向成全。也许天主宁取动而不取静，这是基于祂的特性、作为一个绝对的行动的特性。这一点我们留待以后讨论。每一个启示都是通向绝对将来的路上的另一个阶段。

天主在隐蔽中的自我启示

我们可以问，当天主要与人展开对话时，祂为什么要先来一段这样冗长乏味、这样持久的准备工作。其中一个原因是祂的对话是个别性的；不过，另一个更重要的原因是，因为祂的超越性，祂对每一个受造物都是隐蔽的。这不只是说，祂生活在我们可以拉开的布幕之后，而是指祂的绝对「他性」，因此是我们的感官所不能达到的。我们说天主是一个不可言喻的奥秘，这并不单指祂的存在的其中一方面，而指祂整个的真实存在。即使祂向我们显示自己时，祂的奥秘也不会是透明的——并

不是祂要向我们保留什么秘奥，而是因为祂的本性使然。祂可以让我们看到祂这隐藏的奥秘的一线，但奥秘仍然是奥秘。因此，祂的自我启示，不能达到物质世界之内的标准，甚至在它最高的实现，即在耶稣基督内的天主启示也一样，至于奇蹟和预言在这个过程之内可能发生的作用，留待以后讨论。

如果把天主的奥秘比作一个谜，这未免过份表面化。谜可由理性和适当的人解决，或者，至少，谜原则上不是不可解的。照依撒意亚先知的说法，天主是一位「隐藏」的天主（依45：15）。路德在他的著作：十字架的神学 (theologia crucis) 中描述他对于天主的隐蔽性的经验，说这是一项祝福，同时也是可怕的。他的经验也是许多有奥秘经验的人士所共有的。

另一方面，在人之内，对于这个奥秘，的确有一份渴望，这奥秘也是这世界的超越核心。人所作的全部精神努力，所从事的塑造世界的种种劳苦，无论他知道或愿意与否，他总是不断地走向他自己之内奥秘超越的深处。人的精神「奉命」——借用多玛斯亚奎纳的术语——朝向不能用语言表达的天主意象前进，然而，他却不能凭他自己的力量达到这个目标。这样一来，他无疑是接到一项不能完成的任务，然而，他必须承担这项任务，以使他的本性达到成全，并由此而成为真正的自己。他生活在一个张力之内，因为他的目标已经立定

了，如果不能实现这些目标，他就不能成为他自己，然而，这正是他所不能实现的事。在这个不可解的矛盾里，他得到一个许诺。天主基于祂的仁慈，要赐给他，他本性所要达到的一切。

在旧约中，梅瑟要求天主显示祂的圣容（出 33：18-23）。这项要求被否决了，因为没有人能见过天主后仍然活着（参阅申 5：24-27）。天主只答应让梅瑟见到「天主的背面」。在新约也一样，斐理伯曾作同样的要求（若 14：8）也遭到拒绝。不过，他获准聆听天主，获准从耶稣基督的脸看见他所渴望的父。换言之，只要人仍然生活在历史之内，他就永远不能瞻仰毫无隐蔽的真实的天主——也就是祂的本来面目——而只能见到与祂神圣的本性相差很远的形象。即使在天主强烈显示自己之处，祂也只从受造物的折射中显示。直接享见天主的奥秘，是将来才能得到的一份救恩的礼物，这也是将来最基本的特质。

天主的自我启示，在人类历史中发生，朝向祂将来直接和即时的自我传达。这是天主每一次自我传达的终极意义。见到天主在历史中临在的征兆，人可以在个人或团体的生活中，带着希望，走向跨越绝对将来之路，虽然在这期间，他们将面临许多痛苦和困难，要经过无数的努力与劳苦，要面对数不清的困阻和挫折。

天主只从隐蔽的方式，显示自己；天主之言，也只

能从人之言去了解。天主自我启示这种辩证性质，在基督的被钉死于十字架的事件，达到极限（格前2：1-2）。当保禄宗徒以希腊哲学和艺术，向文化高度发展的希腊人，宣讲基督的十字架，尤其是当他宣讲这位被钉者是天主所派遣的那一位时，在思想上，他必定受到很大的冲击，他竟然宣称一个被当作罪犯而正法的人，就是天主预许的救主。他一生都与这个令人沮丧的事实搏斗。在他致格林多的基督徒团体的第一封信里，他承认，期望一个被钉死的人能带来救恩，按哲学甚至普通常识的标准，这是愚妄。但天主的智慧，却充满这种在人看来是愚昧的启示模式内，而把整个事件扭转过来。人不应该受人的智慧，也就是这个世界的智慧束缚和支配；神圣的智慧，与世界的智慧完全不同，这从世界隐藏起来的天主的智慧在召唤人，要人在自由中作抉择。的确，人只能凭藉天主之神，通过神圣的智慧方能作这样的抉择。天主的智慧，不是人认为正确无误，威力无限的人性智慧所能掌握的。

保禄找到一条出路，发现事实上，这不可理解的十字架上的死亡，其实就是通向生命之路。因此，他以最大的热忱，最恳切的决心，宣讲基督复活的事实。保禄解释哥耳哥达的耻辱的一段书信，是如此令人感动，我们不妨引述其中最重要的几段，以便读者仔细咀嚼：

弟兄们！我愿意你们认清，我们先前给你们所传报的福音，这福音你们已接受了，且在其上站稳了；假使你们照我给你们所传报的话持守了福音，就必因这福音得救，否则，你们就白白地信了。我当日把我所领受而又传给你们的，其中首要的是：基督照经上记载的，为我们的罪死了，被埋葬了，且照经上记载的，第三天复活了，并且显现给刻法，以后显现给那十二位；此后，又一同显现给五百多弟兄，其中多半到现在还活着，有些已经死了。随后，显现给雅各伯，以后，显现给众宗徒；最后，也显现了给我这个像流产儿的人。我原是宗徒中最小的一个，不配称为宗徒，因为我迫害过天主的教会。（格前 15：1-9）

保禄说，否认基督复活会导致毁灭的后果：

我们既然传报了基督已由死者中复活了，怎么你们中还有人说不：死人复活是没有的事呢？假如死人复活是没有的事，基督也就没有复活；假如基督没有复活，那么，我们的宣讲便是空的，你们的信仰也是空的。此外，如果死人真不复活，我们还被视为天主的假证人，

因为我们相反天主作証，说天主使基督复活了，其实并没有使他复活，因为如果死人不复活，基督也就没有复活；如果基督没有复活，你们的信仰便是假的，你们还是在罪恶中。那么，那些在基督内死了的人，就丧亡了。如果我们今生只寄望于基督，我们就是众人中最可怜的了。（格前 15：12-19）

接着，情绪被推到极度紧张的读者，在宗徒再次宣信下得到释放。的确，基督从死者中复活了，做了死者的初果（格前 15：20）保祿现在松了一口气，他可以展望将来了。这是一个幻象吗？天主的圣神証实它将来会成为事实。

「我们所领受的，不是这世界的精神，而是出于天主的圣神，为使我们能明了天主所赐与我们的一切」（格前 2：12）。这位圣神保証，这份对将来的希望不是空洞的，也不是无尽期的等待，不是乌托邦的理想，而是真真实实的。另一方面，这使我们明白，基督信仰，其实就是一份希望，尚未完全实现。我们的救恩是基于希望。但这正是使人分裂的因素（见罗 8：24；15：4；格后 3：12；弗 2：12）。只有向天主的绝对标准开放，并愿牺牲他自己的标准的人，才能分享这份希望，而且这需要付出相当大的努力。虽然在哥耳哥达山丘上的死

亡是羞辱——公开地受辱，神性完全隐蔽——的缩影，其实真正的困难早已因为救主耶稣的历史特性而开始了。

因为耶稣在各方面都是一个真真实实的人，他是他的民族的一分子，讲他们的语言，过着与他们相同的生活方式，信仰他们的宗教，唸他们所唸的经。如果我们要了解他，我们必须学习他的语言。他的思想模式与西方的很不同，因为西方的思想源自古典的希腊思想方式。他所属的国家并不是世上的伟大的帝国之一。它的国土也不是在古代伟大的文化范围之内。在罗马历史学家眼中，巴勒斯坦在奥古斯都时代是一个不见经传的小区域。在那个国家里，有一位教师，招收一班徒弟追随他左右，这并不是是一件很惹人注意的事，当时的经师都这样做。有些教师也行奇蹟，人们也不会对这些事大惊小怪。甚至他被钉在十字架上的死亡，也不显示他是负有特殊的使命。罗马人经常以这种残酷和耻辱的方法处死人 (J. Zimmermann)。正如保禄所说，天主显示给人的方式，是一种令人苦恼和愚昧的方式 (格前 1: 23)。当保禄再三向我们申述，他并不为十字架而感到羞耻，我们很清楚地意识到，他是在抗拒一种自然的反应。只有一个向信仰投降的人，站在天主的立场考虑基督事件，他才能从这个立场明白表面看来是愚昧的事，其实是天主的智慧。

我们也可从圣若望的福音，看到天主启示这种隐蔽的性质。根据圣若望的记载，当犹太人强迫耶稣要他公开宣布他是否是默西亚时（若 10：24-39），耶稣拒绝回答他们。他们认为，他应该能够以明确的、可以客观地证实的方式，证明他神圣的默西亚身分。耶稣拒绝他们的要求，不公开证明他的身分，这并不是为了投机，或不怀好意，而是因为根本不可能客观地满足他们的要求，如果耶稣公开地证实自己的身分，他无疑是服从公众的标准。这也就是他服从一个与天主的启示不相称的标准。天主的启示的内容，「不能」由世界之内的一种标准预先决定。耶稣援引他以他父之名而做的事作为他的证据，但这些事是以父的名义而做，在做这些事时父也同时临在，这个事实只能在信仰之内肯定。

如果我们接受巴特 (Karl Barth) 的说法，认为在我们的自然宗教思想和概念，与天主的自我传达之间，存在着一个矛盾，那么启示这种隐蔽性就要夸大，甚至会导致否定任何天主启示的可能。接受巴特所说的矛盾作为一个原则，会使我们越来越远离天主，同时在把概念引用在祂身上时会更加小心。这又将引发另一种形式的夸大，把天主的启示，看作一种密码，在这上面用心思，却不把它看作对我们有进一步的意义的东西。

让我们转向讨论另一组新问题：天主藉着什么工具在人的历史之内进行祂的自我启示？祂用了双重的办

法，其实是一种办法，包含两面。那就是天主教在历史行动和语言中向我们启示祂自己。祂在救援的行动和语言中接触人。因此，以下我们要讨论天主的救援行动和语言，并讨论这两者牢不可破的统一性。

天主教在耶稣基督内的自我启示

在耶稣基督内，天主教以行动和语言的自我启示是互相结合而牢不可分的。因此，从陈述耶稣在整个天主教自我启示之内的功能开始，是最适当而有效的，在天主教自我启示的计划之内，耶稣是天主教向人传达的一切的高峰。其他与启示有关的一切，都围绕着他而转。在天主的创造计划内，基督绝不是后来者；反而，他从头至尾都是创造的生命中心。这种说法的重要性，从一些有关的经文可见。

根据圣经，耶稣这人是父第一个创造思想。其他的一切，都是以他的名义而构想与计划的。世界、宇宙和历史，都因为基督而存在；但基督并不是为了世界而设计的。早已预定他在一个神圣的世界计划之内，作为创造的中心和天主的启示者。作为受造的存在的基础，他无疑是天主教最适当的启示者。这样一来，已经成为人的圣言 (Logos)，在天主教的一命之下，同时成为世界的中心和救主。他可以成为救主，因为他是由天主任命；作世界的中心，救恩的动力，由这中心透射整个创造。至

于耶稣与受造界的本体关系，特别是耶稣应否被视为整个创造的进化过程的一部分，这问题将留待以后讨论。证实耶稣与创造界有关系的圣经章节，并没有分析它的本体性。不过，这些经文显示，耶稣的救赎功能，基于他对世界的任务。经文虽然同时强调救恩史和启示以及本体性的原因这两方面，不过比较偏重救恩史和启示这方面。这在圣保禄的书信和圣若望的著作中也同样明显。保禄在致格林多人前书中说：「因为虽然有称神的，或在天上，或在地下，就如那许多『神』和许多『主』，可是为我们只有一个天主，就是圣父，万物都出于他，而我们也归于他；也只有一个主，就是耶稣基督，万物藉他而有，我们也藉他而有。」（格前 8：5，6）

讲得最清晰的章节，可见于哥罗森书、厄弗所书和希伯来书。哥罗森书的说法如下：

他是不可见的天主的肖像，是一切受造物的首生者，因为在天上和地上的一切，可见的与不可见的，或是上座者，或是宰制者，或是率领者，或是掌权者，都是在他内受造的：一切都是藉着他，并且是为了他而受造的。他在万有之先就有，万有都赖他而存在；他又是身体——教会的头：他是元始，是死者中的首生

者，为使他在万有之上独占首位，因为天主乐意叫整个的圆满居在他内，并藉着他使万有，无论是地上的，是天上的，都与自己重归于好，因着他十字架的血立定了和平。（哥 1：15-20）

以上这段经文，主要在证实天主透过耶稣基督而作的启示的救恩功能，同时也说明耶稣的身分。希伯来书首两章对于耶稣的身分和他的普世性，也有详细的说明（见希 1：1-3；2：5-10）。以下一段却是直接对厄弗所的基督徒说的：「原来我们是他的化工，是在基督耶稣内受造的，为行天主所预备的各种善工，叫我们在这些善工中度日。」（弗 2：10）天主在耶稣内显示他对世界所订下的计划。史勒 (Heinrich Schlier) 对于耶稣基督与创造界的关係和他的拯救功能，有以下的说明：

教会的本质是朝向整个人类和全世界。在它之内，天主旨意的奥秘，将胜过祂对「天地」的关怀和包围。天主的旨意，既不忽视最外围或最深入的内在，也不忽略最近或最远的东西。从表面看来，教会朝向和关心各时、各地、各民族和各种权柄。它从自己的存在和活动中，证实天主救赎旨意的真理。不过，在这

封书信（厄弗所书）中，救恩的意义是：把与天主离异并自相分裂的人类，提昇至唯一的、团结的天主形象之前。救恩表示在基督服从的平安内，重建人和他的世界。这样一来，当保禄说教会是基督的奥秘时，他脑子里所想的，主要是教会是天主的旨意的奥秘，因为在基督内，天主的旨意高于一切，与一切事物有关，并把一切提昇至平安内。这奥秘从某种意义上说也指创造者的奥秘。这样一来，它从远古以来，就隐藏在创造万有的天主之内（参阅弗3：9）。万古就是历史许多时代，那些不断地从将来侵入现在的年代。这样一来，在教会之内自显的基督奥秘，是从历史本身隐藏起来的。直到现在，奥秘尚未在历史中出现，正如在教会建立以前，有关它的一切，一概不为人所知一样（参阅弗3：5）。千万年来临了，千万年过去了，这千古年的奥秘，依然隐藏着，是历史本身把它掩蔽，是统治的势力、是一般的人阻止它显现。历史通常只是准许它自己的奥秘（就是这世界的千古年）显现。但基督的奥秘隐蔽如故。有创造的地方，就有它的存在。它也是创造者的奥秘，它不只常在天主的拯救意志内，也在祂的创造意志内。因为在宗

徒看来，宇宙是在基督内而受造，并由他所保持（哥 1：16, 17），因此，一切受造物都以它自己的方式，宣讲这奥秘，以致创造至今仍处于一个用自己的不义禁锢真理的世界之内（罗 1：18），这世界错误和糊乱地把受造物视为创造者（罗 1：23ff.），甚至基督的奥秘，也被视为可见而有效，一如创造者的奥秘。无论世界历史发生什么恐怖的事件，然而，从它已发生的这个事实而言，它实在是在创造和天主的创造意志之内。因此，在很大的程度上被人误解和隐蔽的奥秘，再昇起照耀在创造之上。宗徒在这一段抨击诺斯底派（即真知派）的经文中强调，救主不是谁，正是创造者。因此，当基督的奥秘在教会内照耀时，也要再度光照创造的奥秘。

天主永恒的意志的奥秘，在天主、创造者内，一直隐藏在千古历史之外，现在，照宗徒所说，已在耶稣基督内启示了。天主永恒的意志，一直在创造之内，隐秘的工作，在基督内重新建立人类，如今已在历史的耶稣内实现了。天主已透过基督的死亡和复活在世界之内实现的祂最主要的奥秘。因此，宗徒在哥罗森书内，直称耶稣基督为天主的奥秘，而称他的

十字架及复活事件为基督的奥秘（哥 2：2；4：3）⑤。

圣若望的福音表达了与保禄著作相同的信念。福音开卷的诗句正是：「万物是藉着他而造成的；凡受造的，没有一样不是由他而造成的。」（若 1：3）。「他已在世界上，世界原是藉他造成的；但世界却不认识他。」（若 1：10）在若望，世界和宇宙，都指人所居住的领域（若 1：10；9：5；12：25；13：1；16：21；17：11）；若望只是为了天主在基督内的启示才提到它。世界被视为天主在基督内，在启示历史中活动的先决条件，是人的历史活动的场所。同一的圣言，既是创造世界的基础也是天主在世界之内的启示。他在并非与他隔离的环境内，完成他的启示任务。尽管他这两种功能在本质上很不同，但在两者之间，存在着有活力的连续性⑥。

如果基督是宇宙和历史的中心、意义和高峰，那么一切如果不是走向他的道路就是由他引至的结果。任何在他之前发生的事是他的史前史。他自己标志着已发展了亿万年的被创造的宇宙，达到进化的绝对高峰。除了基督，天主将不会再在历史中设计向整个人类传达自己的其他新方式：天主在基督内的自我启示有普遍的意义。从天主启示的角度说，基督之后所发生的事，应该

被视为参与他的生命。耶稣不只是宗教历史的一个阶段，而且还是为整个创造而作的天主启示最超卓的极峰。同时，他也是一个新的开始，是导向绝对将来重要的序幕。在强调耶稣来临的实现性的同时，我们也不应忽略他真正的许诺性。创造在基督内，或正确地说，在复活的主之内达到它的目的——圣化；就是天主无条件地向创造传达自我，创造就在现世的期间接受这份神圣的礼物：天主祂自己。这个事件，将以永不枯竭的动力转化整个创造。

当我们讨论天主自我启示的整体性时，我们必须从基督在历史的阶段，往后看在他之前的俗世的年代。不过如果我们要看天主自我启示的整个效果，我们也应该向前看，朝向绝对的将来。回顾过去，我们可以分辨，在天主的行动和讲话之内两种形式的天主自我启示的区别。在基督本身，救援的行动和讲话，是非常密切地相联的。

在耶稣的一生中，他是启示者同时也是天主的启示本身。他所言所行，都表达了真正的他自己。

参考资料

Bulst, Werner, *Revelation*. Translated by Bruce Vawter. New York, Sheed and Ward, 1965.

Latourelle, René. *Theology of Revelation*. New York,

Alba, 1966.

Moran, Gabriel. *Theology of Revelation*.

New York, Herder and Herder, 1966.

注

- 1 参阅 Josef Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie* (Freiburg, 1964), 69.
- 2 本书英文版引述「修订标准本」圣经或其他特别注明的圣经版本。译本的中文圣经引述，一律引用思高圣经学会译的中文圣经。
- 3 本书英文版引用梵二文献英文版：*The Documents of Vatican II*, ed. Walter M. Abbott, S.J. (New York: America Press, 1966)。译本一律采用：《梵蒂冈第二届大公会议文献》，中国主教团秘书处出版，1975年。
- 4 见注②
- 5 “Die Kirche als Geheimnis Christi”，in *Die Zeit der Kirche* (Freiburg: Herder, 1956), 300f.
- 6 见前引，Blank, p. 191.

4

天主教在创造活动中的自我启示

基督之前天主教在救恩行动中的启示

如果我们要分别天主教在行动和在语言中的启示，研究在耶稣历史之前的启示行动，我们首先应该留意一点。我们常在神学中见到「透过工作的启示」与「透过语言的启示」之分。世界的创造通常是属于「透过工作的启示」一类；由向亚巴郎的启示开始，至基督而达到顶峰的启示，是称为「透过语言的启示」。用经院学派的术语，透过工作的启示是「自然」的启示，透过语言的启示则为「超自然」的启示。不过这种分别并不实用。因为这种分别，使我们很容易忽略了从亚巴郎开始，至基督达到顶峰的启示，虽然它的理解形式是语言，却是透过行动而作的。因此，以上的分别，并不能准确地表达它的含意。我们以下会看到，所谓「自然」和「超自然」的启示，应该用不同的方法解释。其次，如果我们从词汇上分别创造的启示和基督的启示，我们也不能解决问题。无论如何，学者对于这种分法，提出了不少反

对的理由。按基督是一切受造物的中心这端教义，从某种意义上说，一切启示都来自基督。

也许「基督启示的準備」和「基督启示的完成」，这两种说法，可以更清楚地显示这两种启示的分别。基督启示的準備包括两个主要的阶段：亚巴郎受召之前的亿万年——根据保祿宗徒，亚巴郎是第一个得到福音启示的人——以及亚巴郎受召后一个相当短的时期。当然，这样分成两个极不相等的时期，不应使我们忽视亚巴郎前期也有不同的时期，例如在人首次出现和人类出现以前的时期的差别。我们首先讨论「工作启示」或「行动的启示」，这是在準備基督来临的时期发生的，然后，逐渐追溯到开始的时候。

耶稣之前的天主自我启示最重要的是梅瑟带领以色列人脱离埃及的奴役，他们在旷野流浪所遭遇的事件、他们终于在西乃山上订立的盟约、宣布法律和佔据福地等几件大事。这些事件对于犹太人民的存在有着根本的意义，最后，这些事件更成了他们的宗教庆节的内容。无论在历史方面，以色列人的起源和早期的发展是多麼的複杂，在他们逐渐形成一个民族的过程中，他们充份意识到在他们之内的那一股神圣的力量。以色列的国家与宗教的团结，就是透过从这些事件所得到的天主经验，特别是从雅威的拯救活动所得的经验而形成的。他们意识到自由地来到他们中间的不可言喻的天主，他们

经验到祂在他们之间工作，透过并由于这份意识和经验，他们形成了一个民族。他们知道祂在其他民族之间选择了他们。天主和他们，唯独和他们订立了一个盟约，他们这个民族应该把天主的光辉，显示给其他的民族；因此，他们也有一项作代表的任务。不过他们不能排斥其他民族。天主的子民是全人类的代表，同时也应向全人类宣讲天主的国。

印証这些事件的圣经，目的不在给人提供现代人所了解的那种历史。圣经也不是这些事件的编年史，其实它可说是以色列人对于天主的真实经验与信仰的客观化。梅瑟的受召（出3：1-5）标志着天主在这些事件内启示自己的开始。梅瑟在沙漠的西部：米德扬得到了命令，把他的同胞从埃及的统治下释放出来，领他们进入福地：客纳罕。梅瑟询问交给他一个这样困难和不可思议之任务的这位神秘者的身分，他所得到的是一个奇异而令人不安的答覆：

天主向梅瑟说：「我是自有者。」又说：「你要这样对以色列子民说：那『自有者』打发我到你们这里来。」天主又对梅瑟说：「你要这样对以色列子民说：上主，你们祖先的天主，亚巴郎的天主，依撒格的天主和雅各伯的天主，打发我到你们这里来，这是我的名字、

直到永远；这是我的称号，直到万世。」

(出3：14-15)

本书另一部分将详细讨论雅威这名字的意义。在此我们所要指出的事实是，「雅威」这名字意指天主，不是直接表示祂是一个绝对的存在，而表示祂是一个神圣不可侵犯的真实(Wirklichkeit)，是运作的原则(Wirksamkeit)。祂召叫梅瑟，并宣称和证实祂自己在祂所选的人们中，常是有威力的。一如祂过去在他们的祖先之中行使权威，祂也要创造他们的将来。因此，天主对梅瑟的答覆，包含从天主持续有效的活动，可证明祂的可靠性。与梅瑟讲话的那位，声言是他们的祖先亚巴郎、依撒格、雅各伯的天主。可见，从一开始，以色列已从回顾它的根源和圣祖，而意识到它的史前史。

无论圣经如何描述圣祖的历史，它的主旨总是印证他们对神圣的救援的信仰。天主召叫亚巴郎离开家乡，并以一个许给他无数后裔的盟约作为结束。这盟约是西乃盟约的预备。亚巴郎的后裔，意识到他们是由天主以特殊的方式领导的。在圣经中，天主的保护与计划，是以适合当时的概念和形象表达。圣经记载圣祖的岁数很大，也许应该视为天主不断的救恩和天主子民美好的将来的象征。以色列与天主订立总结盟约时的经验以及圣祖的历史，在后来的世代，一次又一次地重述。圣咏无数的诗篇和先知书称颂天主作为主、作为救主的威能和

宽容（ 詠 9：18； 48：9ff.； 71：2； 77：15； 106：8； 145：12； 依 45：7； 51：3； 54：1； 65：17ff.； 耶 16：21； 则 34：27-30）。天主子民知道天主对他们的指导，这使他们能带着希望面对命运的打击，同时也给他们反省的理由。先知常把子民的不幸看作天主的惩罚，但他们常提醒人们，如果他们返回正途，天主会再来救助他们。尤其在充军巴比伦时期的厄则克耳先知，不断安慰他们，以天主将实现祂的许诺，使他们重返故国的希望支持他们（ 则 37：12； 39：28）。天主将给他们带来的苦难，这事的意义是：「他们必要承认我是天主。」（ 则 7：27）

不过，不只以色列人，其他民族也应认识，「在历史的过程中，有天主威能的大手在领导着」这个事实（ 出 7：5， 17； 11：7； 14：4， 18； 则 25：7， 11， 17； 12：6； 36：23）。历史中的全部事件，就是为了宣示天主（ 出 14：31； 列上 18：39； 依 45：7； 48：12f.； 63：10）。因此，基督的启示也宣示天主的光辉；同时，根据旧约，天主的光荣，透过天主的自我启示向祂的子民显示（ 依 6：3； 42：8； 詠 29：9； 57：8ff.； 57：11； 97：9； 102：15）。主的光荣充满大地，各民族都可以见到（ 户 14：21）。

在他们全部历史的过程中，以色列人必须一次又一次经验许多，甚至与他们所遵守的盟约矛盾的事。他们

知道自己受召参与重大的事件，并得到重大的许诺。他们从经验中体会，当时人所崇拜的许多神祇之中，雅威是唯一生活的天主。祂曾显现给亚巴郎，领导依撒格、雅各伯，命令梅瑟解救以色列，并向梅瑟启示自己的名字。这份天主经验在那时是闻所未闻的，而且是一种最彻底的剔除神话的行动，在那个多神的世界里，只有以色列因为特别获赐这份天主经验而信奉一神。一切被视为神圣的、任何属于崇拜的对象，都指向雅威。这神既不是国家神殿的一种功能，也不是任何一种高压性的魔术力量。祂是那不可言喻的奥秘，在绝对自由之下，把自己交给别人，以便把他们从困境中解救出来。

旧约有关万物起始的思想

从盟约所表达的天主经验，与他们日常生活的经验矛盾：一方面是那个伟大的许诺，凡是与天主建立盟约的人，将有幸福的将来，事实却好像没有一个类似许诺曾经兑现。甚至占领客纳罕地区的许诺，似乎也不怎样圆满地兑现。渐渐地，人们开始问，他们寄托在天主许诺的希望，会不会是一个很大的错误，或是沙漠中的海市蜃楼。因为以色列人把他们全部生活，建立在唯一的天主的许诺和他们对这些许诺的信心之上。所以这些怀疑就显得更有理由和更强了。他们这个民族，是一次又一次由他们对于将来的救恩的渴望与期待所建立和组织起

来的。甚至当他们掉头不追随天主和回想过去的一切时（他们常常如此），他们也是为了要从过去寻找将来的保证。然而以色列的子民，必须一代又一代地期待着黎明的到来，渴望许诺的实现；但他们在日常生活中所受的压迫、威胁、危险、衰落、挫败等经验，却完全不能和许诺的光荣一致。

他们在这种种的苦难之中，必定会对他们所仰赖的天主提出疑问。祂是否不够威力或不仁慈了？邻近的民族所崇拜的神祇以及他们那些充满感性和令人迷惑的丰产崇拜仪式，是否更好和更可靠？于是，背叛生活的天主成了这种怀疑的极端表现。那些为这种困难重重的情况，悲伤慨叹的人，无疑是团体中最忠于天主的人，他们通常在悲伤之余仍保持一份坚强的信仰与希望。他们默想所得的结果，都保留在记录这个民族、从起始以来的历史中；特别是在创世纪的前十一章里。我们可以假定，这部分的经文，即使只有一小部分是口传或成文的资料，它的基础可追溯到梅瑟的时代——就是基督之前十三或十四世纪。旧约所描述的梅瑟，和他的历史活动，证实了我们的假定，这个人以他过人的力量和智慧，透过宣讲和文字，压抑了在以色列兴起的怀疑和不信赖的潮流。面对着宗教衰落、无信仰、讽世主义，任何人，如果要扭转潮流，要唤起人们的勇气和信心，最后趋向深刻的归依天主，他必须明确地证实天主、以色

列的结盟伙伴的力量和仁慈。从梅瑟时代以还，为了同样的目的而增加的经文，通常是顺着三条基本路线发展的，一般称为雅威传统、厄罗因传统和司祭传统。雅威传统最后成文的时间大约在公元前第八、九世纪，可能是在撒罗满王朝期间；司祭传统要到充军巴比伦期间(538-450B.C.)或充军之后不久才最后定型。充军回来之后另一位编者，可能是耶路撒冷圣殿的一位司祭，把所有的经文收集起来，汇编成我们现在所见的形式。厄罗因传统(因为在出3:15所记的事件以前，天主的名称是厄罗因，此传统因而得名)代表另一个主要从北以色列发展出来的传统(约于750-700B.C.)这个传统与我们现在所要讨论的问题无关。

不过我们可以问一个有关文学批判的问题，很明显，全部的经文都有一个共同的目标：志在克服以色列的怀疑主义和无信仰，作者的做法是透过故事的形式。他们希望教人明白，当时的情况对于人和天主所要求的是什麼，以便唤醒人，同时给他们安慰。不过他们并不向人说教或提出教条，而是向人讲一个故事。更准确地讲，他们追溯至最原始的时候。这样一来，证实天主关心以色列子民的故事，变成了有关世界创造的报导。当然，这个叙述的目的不在于说明世界是怎样起源，而在于指出，天主从一开始就特别把以色列民族标志出来，并和他们建立救恩的盟约(推源法)。也许这种以故事

的形式表达教义的方法，和希腊思想家所采用的方法比较之下，它的意义会更明显。

大约在司祭传统起源的同时或稍早的时期，希腊人也在思考人的世界的起源和本质。他们尝试从分析物件的本质开始。泰勒斯，约生活于640-546B.C.之间，——即与著作司祭传统的耶路撒冷司祭同时期或稍早——是最早使用所谓希腊方式的思想家、像创世纪的作者一样，他很清楚他是处于一个神话支配着社会的情况，面对着生命有何意义等问题的挑战。他也追溯世界起源的问题。根据他，世界源于水——这与圣伯多禄后书是一个有趣的对比（见伯后3:5）。

司祭传统的经文也说，世界的整个结构，都是由混沌的水昇上来——当然与泰勒斯所描述的不一样——一切都是透过天主的创造行动。不过，泰勒斯的故事有点不同，它变成一种本体论。他肯定，不只一切都源于水，一切就是水。他的理论可能源于他对海洋的实际知识，不过，对此我们不必深究。虽然泰勒斯的本体论很原始，但这是西方历史中，第一次提出有关本质和意义的问题。此后，人便一直不停地问这个问题。这和圣经询问有关命运、功能和历史等问题不同，他们是追究事物的内在本质，而且过程越来越趋向精密和抽象。旧约的思想方式与此完全不同。旧约的作者返本溯源，是为了解释和了解现在和展望将来。尤其是将来才是最重要

的。然而，他们不像希腊思想家那样，从历史移向形而上学。他们明白，对人和他的救恩的真正理解，不能来自形而上学只能来自历史。他们返回本源，主要是要达到一个起点，于是，全部相连的事件的网络，便由此而产生，然后，他们再返回现代。这样一来，他们把形成现在的那些重要的历史事件，带回现在，并在这些历史事件的光照下，了解和掌握现在。如果以一个图像表示，这种思维方式是一条直线；而希腊的思想却集中并停留于事物的本质，它的图像是圆形。在我们逐步研究旧约中的犹太思想这种历史平面的特质时，这里那里我们也能找到一些对本体论的意识，甚至一些关于事物本质的言论。不过，仍然从这些事件是历史元素的角度，看这些事件的意义。

从以上的分析，我们可以看到，我们应该从：以民对梅瑟时代所建立的盟约失去信心的情况；甚至从亚巴郎（约 1800 B.C.）与梅瑟之间，以及接着而来的厄运连连的世代，以民挣扎保持对天主的信仰等情况下，解释创世纪前十一章。这些章节的作者，在他们对雅威的信仰的光照下，省思一个既已经与天主订立了盟约的民族，怎样会使自己落到他们当时所生活和所忍受的灾祸的苦况。从他们省思的结果，我们可以看到他们成熟的宗教与神学思想。

这些作者，由于他们对日常生活经验抱着切实的观

点，并由于他们的天主信仰的力量，他们发展出一套信仰的历史，专门解决信仰与现实之间的矛盾。因此，他们能成功地控制他们近邻的宗教观和他们本族人的宗教观点。他们的近邻的宗教世界是由神话所控制的。他们看到自己的民族对天主产生怀疑，随时有向他们近邻的神话性的宗教屈服的危险，并转而崇拜他们数不清的男神祇。因此，为了具体地应付当时的需求，作者们感到他们有责任以直接与神话性的宗教对抗的方式，向他们的同胞提出警告和保证；他们所对抗的神话，当然与世界和人的起源和发展有关。

当圣经作者讲到世界的起源时，他们主要不是在满足人们对于宇宙起源的好奇心；他们的用意，主要也不是要以一个反神话的世界观取代一个神话的世界观，以便打破从神话的角度解释世界的说法。他们首先而且最重要的是讲一个故事。这个故事叙述世界的起源和相继而发生的事件，作者藉这叙述，使读者明白天主的引导和他们当时的各种经验的意义。因为他们深信，无论客观的情况看来是如何的矛盾，天主仍然在世界之内临在和工作，祂仍然在向人发出救援的呼唤，并要求人回应祂。罪恶的产生，因为人轻视或拒绝聆听天主的召唤；盟约失效，因为人这一方顽抗他们祖先与天主的协议。作者的意向，主要不是教训和开导同胞而是着眼于人最关心的问题 and 诉诸人最强的责任感。当然，在这过程

中，他们也教导。不过，他们的教导只有一个目的：向人们发出呼籲——呼籲他们保持希望和坚定不移的信仰。这样一来，本意是作为一份报导的文章，无形中已负有初传 (kerygma) 的特质——即宣讲天主过去光荣的成就，并由此而相信将来必定充满许诺。

如果我们把这十一章的经文和巴比伦的神话比较，也许我们能更深入地了解这些章节。相信作者们一定熟悉这个巴比伦神话，而且他们对这个神话的知识一定相当精确，因为他们在叙述中，处处有意识地表现与神话不同。以下是巴比伦的创造神话：

在上面的天空还没有定名，下面坚实浩瀚的平面也没有名字；当厄稣、原始、它们的创造者，以及姆姆和泰马、它们的母亲，把它们的大水混而为一；当灌木尚未互相交织，密集的种籽还不可见；当众神还未存在，一个也还未存在，当他们还没有取名，它们的命运还未决定时——然后众神就在它们之中受造了。①

接着描写原始的众神之间可怕的斗争，从这些斗争中太阳神之子马德从胜利中诞生，成为创造人和诸神的创造者。这段文字是一个伟大的历史纪元的辉煌的纪念性的文字，大约写于公元前二千年，在亚历山大帝（死于公元前 333 年）时期，是每年春季新年庆典中都必咏唱的诗歌。它毫无疑问，一定有特殊的历史力量。最重要的

一句是：众神就在它们之中受造了。在创造性的活动以前，原始动力之间发生了激烈的斗争。所谓原始的神祇，其实就是这些原始动力象征式的说法。光之神从这些斗争中出现，他们就是从原始动力的破坏性的冲突产生出来的众子。他们是他们的父亲的敌人也是众子。至于这些原始的神祇从何处来，诗歌没有交待。

圣经的叙述，是直接针对这个和其他的神话的。很自然，要反对这些神话，圣经的叙述必须援引很多神话的词汇，正所谓以其人之矛攻其人之盾。如果光之神和他们的随从，即他们所带来的助手，代表这场原始斗争的生还者，那么，我们可以明白为什么世上有许多对偶如：幸与不幸、光和暗、好和坏、德行和罪咎等出现。那么，换句话说，我们可以接受一个事实：世上有形而上的二元论在流行。在此我们接触到一个基本的经验和东方思想的基本模式。不过，圣经坚决地反对这种二元的世界观。它明示雅威是唯一的真天主，祂毫不费力地创造了整个世界和它之内的一切。圣经作者这样说，目的不在传达一些理论上的知识，而是向他的同胞发出伦理和宗教的呼籲。这呼籲可以综合如下：「不要被这些神祇所迷惑，把你自己交给雅威，无论怎样，祂一定是唯一真正的生活的天主。」

我们应该注意一个事实，圣经作者宣称雅威是一切事物的创造者，祂不需要与一个敌对的力量斗争，祂是

无可抗拒也无可限制的，不可危害也不受威胁。祂是普世的天主，祂所统治的领域不曾被争夺也不可被争夺，不限于一个国家而是全世界。祂创造全世界作为普世历史的舞台，不只是专为任何一国的历史而已。祂使世界秩序井然，就如祂使一间房子井井有条一样；祂布置天堂犹如布置一座花园；祂创造人犹如陶工制造器皿，没有斗争也没有麻烦，完全按照祂的意志而行。面对这个故事，神祇的整个神话天堂都站不住。在这样的一个剔除了神话的现实里，原始的罪恶原则或形而上学的二元论，全都没有立足之地。生活的天主不能被视为应该对罪恶负责任，不像神话中的男神祇那样，对于世界上的灾祸必须负责任。罪恶侵入人类的历史完全由于人的自由决定，违反天主原来的救恩计划。由于天主对祂的受造物特别钟爱，儘管他们反叛，祂仍不放弃他们，任由他们自生自灭，反而关怀他们，再三重申赐予他们救恩的意愿。以色列人应该注意，事实上天主的救恩计划，本来是包括全宇宙，不过，渐渐地，在不放弃整个受造界的情况下，天主集中联接一群人，他们就是以色列民族的祖先。

我们的经文，尤其是司祭传统的经文，记载着天主六天的工作，经文绝大部分是属于一首向天主谢恩的诗歌，叙述天主从一开始至到现在，一直为我们的救恩安排一切。祂从来没有退出祂与人订立的盟约，虽然人常

常执意不从；祂总是不断地努力把救恩赐予人，不过祂从来没有强迫人接受。

这首向天主的感恩诗的特色，可从经文中不断重複的一句：「天主看了认为好」见到。这一句绝不是印证一种形而上的善的情况，而是证明天主的工作的拯救力量。

讚美天主的诗歌包括反对当时各国流行的有关神祇的观念。在以色列複杂的历史中，它所接触的国家当然不少，例如埃及、巴比伦、叙利亚等。在古代东方多神信仰的架构下，一个小国竟然信仰并且教导一神教，这确是一件不可思议的事。多神教对于他们是一个无休止的诱惑，必须不停地抗拒。例如，在创世纪的创造诗里，讚扬天主在第四天创造日月星辰，这些诗句在犹太信徒看来，无疑是公开弃绝巴比伦的星象宗教所崇拜的星辰。虽然经文的韻律平和，其实在「强烈的反神话的情绪」下，回应巴比伦的星神「马德」和「辛」，埃及的动物神是否真实的问题（见 von Rad）。作者们——即司祭传统的经文——给一个明确的答覆，无论是动物或星辰的神都不存在。其实只有一位天主，就是祖先的天主、祂是永恒的，很轻易就创造了可见及不可见的真实，同时，一切的创造物都是为了人的利益，为了使他这一生幸福和满足而造的（见 A. Läpple）。

因此，我们可以明白，为什么旧约可以这样自信地

说，只有愚者才宣称没有天主（詠 14：1；53：2；约 2：9；耶 5：12）。在自然中，天主的光辉是这样闪烁光亮，人如果视而不见，他必定是盲目和最愚蠢的人了（詠 13, 18, 32）。像这样的傻子，他所否决的，是天主的活动，对于人们生活的影响，而不是否定天主的真实性。像圣詠所写的智者，他不记得，天主从天上俯视人类，希望发现一个心智清明的、寻找天主的人（詠 13：2）。这样的愚昧是难逃其咎的，因为愚者追求一种不受任何责任束缚的生活。「恶人因随心所欲而自庆，匪徒因轻慢上主而自幸；恶人心高气傲说：他决不追究，也决没有天主」（詠 10：3f.）^②旧约更严厉地指责邻近诸国的无神观，责备他们不肯明认唯一的真天主。这些判辞有时是很尖锐的，例如：他们坐在黑暗的、死亡的阴影里；他们没有真实的存在，因为他们没有天主、存在的真正原则。崇拜多神就是反神论，在旧约中，一个民族的这种集体的反神论往往被视为罪。

教会关于天主藉创造活动而启示自己的教导

教会非常认真地负起，维护人可从自然认识天主这条教义的责任。在梵蒂冈第一届大公会议中宣布只有一位真天主、我们的创造者和主，人可以透过人类理性的自然之光^③，从受造的事物中，真确地认识祂。这篇有关信仰的论文，有一段很长的发展史，同时这也是对两个片

面的观点的答覆。一方面，是应付多个哲学系统否定天主的存在与可能认识天主的理论。另一方面，基于对人的理性有深刻的怀疑，论文进而更强调信仰的功能，指出只有透过指导和教育，人才可以认识天主。因此，只有传统能塑造和形成宗教意识。大公会议并没有回答：如何透过教育使人认识天主的问题，到底是透过证明和直觉，或是透过一个假定的实际的理由，文章没有明言。不过，判决所谓现代主义 (Modernism) 的判辞中，论文提到万物之始和最终的目标是天主，而这位天主，只能用理性自然之光，从具体可见的创造工程中认识，就好像见到其果可以推究其因一样，因此，祂的存在是可以证明的。④

不过，梵一是相当实际的，能把理论的可能性和事实的确实实现性分开，它宣称：

同时，由于天主的智慧和善，祂愿意用另一种方式，即超自然的方式，把祂自己和祂永恒的决定，启示给人类……任何人的理性本来不能达到的神圣事物，因为这个神圣的启示，人都可以轻易地认识，甚至在人类现在所处的情况下，人也可以确实无误地认识。但是，不能说，启示是绝对必要的。需要启示，只是因为天主无限的仁慈，愿意给人一个超自然的目

标，就是让人参与祂自己的圣善，这圣善是完全在人性的理解以外的东西。⑤

人透过理性的自然力量认识天主（如梵一所说），他这种能力，事实上从来没有实现过——的确，从来没有这个必要，因为从一开始，天主就已在赐人恩宠之下，把自己传达给人，同时答应，最后要在直接的接触下，把自己交给人。不过，梵一的教义的重要性是无可估计的。因为从这端教义，我们明白，人的本性是向天主开放的，在他之内，有一种神圣的、存在的元素，是他的存在的组合元素，因此，他有能力聆听天主。值得注意的是，梵一在上述的论文里提到「启示」一词，从这一词的运用上，我们可以看到它实在是指会议所称的「超自然的启示」。然而，在1870年第一届梵蒂冈大公会议第二会期的整个第三部分的题目，就是「启示」。因此，按照会议的精神，我们应该把创造解作天主的启示。我们知道，圣经也把创造看作天主的启示——不只是看作天主拯救行动的先驱，同时它本身也是一个拯救的事件。当然我们可以忽视它的这一面。即使创造可以看作天主的自我表达，但人，在他现时有罪的情况下，需要一种特别的冲力，才能辨认在世界之内临在的神圣奥秘。有许多理由阻止他从世界的中心，看到这湛深的奥秘：这些理由可能内在于人自己，但也可能由于天主

的临在被祂的创造遮盖了，也可能由于世界本身不幸的情况使然。即使以超越创造的方式，更进一步启示自己时，天主也一再使人明白，人必须从一个受造物的身分，解释和理解祂的自我启示。既然天主的自我启示，超越创造，那么，在布特曼说当人重新认识自己的受造身分时，就等于天主的自我启示，他无疑是贬低天主的自我启示。不错，天主的启示可以促使人认识自己，但它更能带领人超越这一点，给予人理解力和从基督的角度为自己塑造一个存在模式的能力。就这样，它领导人与天主结合——圣化——使人向着绝对的将来开放。

第二届梵蒂冈大公会议接受梵一的基本教导。不过梵二把天主在创造内的自我启示，与在基督内的启示，更紧密地连结起来。天主在创造内的自我启示是祂在基督内的启示的导言，而后者就是前者的目的；前者是为了后者而发生的：

3. 天主藉圣言创造（参阅若1：3）并保存万物，在受造物内经常向人证明祂的存在（参阅罗1：19-20），给人打开天上救援的道路，更从开始时，就把自己显示给原祖父母。在他们堕落之后，天主许下救赎，重振他们获救的希望（参阅创3：15）。天主又不断地照顾人类，赐给一切恒心行善，寻求救援的人永生

(参阅罗2:6-7)。天主在适当的时期召叫亚巴郎，使他成为一个强大民族(参阅创12:2)。圣祖以后，天主藉梅瑟和先知，教导这个民族，使之承认祂是唯一的，生活的真天主，上智的父及公义的审判者，并叫他们期待预许的救世者。如此，天主历经许多世代给福音预备了道路。

4. 天主曾多次并以多种方式，藉著先知说过话以后，「在这末期藉著圣子对我们说了话」(希1:1-2)。天主派遣自己的圣子，即光照所有人的永远圣言，居于人间，并给人讲述天主的奥秘(参阅若1:1-18)。所以耶稣基督，成了血肉的圣言，被派遣为「人对人讲论天主的话」(若3:34)；并完成了父託给祂当作的救援工作(参阅若5:36；17:4)。因此，谁看见了祂，就是看见了父(参阅若14:9)。祂以自己整个的亲临及表现，并以言以行，以标记和奇蹟，特别以自己的死亡及从死者中光荣的复活，最后藉被遣来的真理之神，圆满地完成启示，并用天主的证据证实：就是天主与我们同在，为从罪恶及死亡的黑暗中，拯救我们，并使我们复活而入永生。

所以基督的工程 (Oeconomia christiana)，既是新而决定性的盟约，将永不废除。在我们的主耶稣基督光荣显现之前（参阅弟前6：14；铎2：13），已经不需要再等待任何新的公共启示。

5. 对于启示的天主该尽「信德的服从」（参阅罗1：5；罗16：26；格后10：5-6）；人因此服从，自由的把自己整个托付给天主，「对于启示的天主应尽理智与意志的信从」，并甘心情愿顺从由天主而来的启示。为达成这种信德，需要天主圣宠的引导和帮助，并需要圣神的内在助佑。圣神感动人心，使人归向天主，开人心目，并赏赐「人人信服真理的甘饴」。为达到启示更深的了解，同一圣神常不断地用自己的恩惠，使信仰更完善。

6. 天主愿意藉启示，把自己以及其愿人类得救的永远计划，显示并通传与人，「就是为使人分享天主的美善，这美善完全超过人类智能的领悟」。

神圣的公议会承认「天主，万物的根源及归宿，藉人类理智的本性之光，从受造物中确实能够被认识」（参阅罗1：20）；但仍训示说：「关于那些原本为人类所能通达的天主事

理，而在人类现实的情况下，能够容易地、确切地、和无讹地被所有的人认识」，仍当归功于天主的启示（天主的启示教义宪章3-6）。

参考资料

von Rad, Gerhard. *Old Testament Theology*, 2 vols. New York, Harper, 1962, 1966.

注

- 1 Jordan, *In den Tagen des Tammuz. Altbabylonische Mythen* (Munich, 1950).
- 2 *J: The Jerusalem Bible*. Excerpts from *The Jerusalem Bible*, copyright© 1966 by Darton, Longman & Todd, Ltd. and Doubleday & Company, Inc. Used by permission of the publishers.
- 3 Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum* (Freiburg: Herder, 1965³³), 3004, 3026. Hereafter cited as Denz.
邓辛疾——萧默治著，集信理伦理大成，天主教会训导文献选集，施安堂译，台北，1975。以下简称邓。
- 4 邓.3004, 3538.
- 5 邓.3005, 3538. 亦见教宗比约十一，*Studiorum decem* 通谕，29, 6, 1923；教宗比约十二，*Humani generis* 通谕，12, 8, 1950；梵二文献：天主的启示教义宪章。

5

无神论与怀疑主义

在旧约中的无神论

关于「人可凭他的本性认识天主」这个论题，梵一除了理论的言论之外，也有不少与生活有关的言论，而且这些言论，都可找到大量的圣经章节作为支持。不过，在此最主要的，仍然不是人可以，而且应该从天主的创造中认识天主（也就是从世界是天主的造物这个事实）的问题，而是如何激发人，把自己完全交给在受造的世界中临在的那个神圣的奥秘。旧约这段写于希腊时期的经文（智 13：1-9）也应该按此意义了解：

凡不认识天主的人，都是真正的愚人，因为，他们未能从看见的美物，去发现那自有者；注意了工程，却不认识工程师；反而认火、风、流动的空气，运转的星辰、洪流的巨涛、天上的光体，为统治世界的神。如果有人因这些东西的美丽而着迷，奉之为神；那么，他们就应知道：这些美物的主宰，更是美丽，因为，全是美丽的唯一根源所创造的，如果有人惊奇这

些东西的力量和效能，就应明白：创造这些东西的更有能力；因为，从受造物的伟大和美丽，人可以推想到这些东西的创造者。不过，这种人的罪尚较轻微，因为，他们寻找天主，也有意找到，却一时误入了迷途：这或许是由于他们所见的世物实在美丽，因此，在专务研究他的工程时，只追求外表；但他们仍然不能推辞无过；因为他们既然能知道得如此渊博，甚至能探究宇宙，为什么不能及早发现这些东西的主宰？

要了解这段经文，我们应该记住，认识唯一的真天主、以色列的天主，对于作者来说，是最重要的事。他并不从亚里士多德或他以后的哲学家的观点看自然神学。相反，他抗拒并反对周围的多神教，一心一意为雅威和以色列的一神教发展一套护教的理论。经文暗示人在本质上有能力认识天主（一如梵一所教导的），不过，并没有明显地说明。经文形容哲学家和「愚人」不一样，他不会向激情投降，从而否认他自己信任天主的判断，但是他寻求的是真理：他是一个努力寻找却找不到真理的人。儘管这些希腊文化的信神的学者的过错，不致于像圣詠所写的那些无神的罪人那样严重，也不像他们那样，应受严厉的指责，但他们不能说是完全无辜

的。因为以他们全部的学问，他们还是不能求获最重要的真理，即：天主和宇宙并不相等。在旧约来说，哲学的无神论来自一个应受谴责的决定，而不是来自可以原谅的理性上的错误。

新约内的无神论

在新约保禄的书信或讲话中，也可以找到一些与存在有关的言论，例如罗马书（1：18-28）；归于保禄名下的、保禄在吕斯特辣的讲话（宗 14：14-18）；在雅典阿勒约帕哥的说活（宗 17：22-30）等。这些讲话，不只是一般的训话，而包括警告、呼籲、籲请听众从世俗的事件、人的精神以及不断发展的历史、天主慈善的工作和祂公正的判断中，辨认天主在世上的活动。保禄站在以色列传统的立场，向罗马人说，崇拜偶像和对天主无知是不可原谅的，因为认识天主为他们是很容易的事。天主已经很明显地把自己显示给他们了（罗 1：19）。但他们要一个符合他们自己的心意的天主，因此以真天主换取了偶像（罗 1：25）。这些言论都有一个与存在有关的目的，呼籲人重返创造、他自己——即正确和真正的自我意识，对自己有正确的了解，包括对天主的意识与理解。在中世纪，一个普遍的信念是：自然是天主之书，只有能阅读天主之笔迹的人才能阅读自然——就是说，只有带着信仰的眼睛的人才能明白大自

然（参阅 Bonaventure）。

现代的神论

我们从旧约所见到的无神的形式，代表倾向无神论的心态最重要的几方面。当然，在人类的历史中，无神论曾以各种不同的形式出现，不过，直到现在为止，它的动机和起因，基本上还是相同的。甚至在现代才开始发展的无神论也如此，虽然它的表达方式，必然与迄今仍存在的任何方式，尤其是在圣经中找到的不同。因此，这些「新」的无神论者认为他们之前的无神论古老。

现代，在哲学家与一般世俗社会生活中，流行一种可称为「不可跨越」的不知论，这比无神论更普遍；这不只是指那些在富裕的社会中生活安适和不曾面对任何危机的人们，对宗教不发生兴趣而已，而是指这些人强调人的理性知识有限。我们现代典型的不知论者都明白，主要的形而上学的问题，例如神的存在、人的自由和灵魂的不灭等，不能用自然科学的方式解答。不过，他愿意交由个人或者信仰的自由决定。在这一点上，他是追随康德的思想，不过两者之间，还有一些不同，康德认为这些东西是实践的理性的先决条件，而不知论者却不愿对这些问题之有效性或意义加以肯定。^①

在此，我们应该简介在基督信仰历史中的无神论。应该注意的是，我们在此讲的不是正式的神论，他们

虽然不公开地肯定神的位格，但肯定神的存在。至于一个位格神这概念所产生的困难，我们应该同时考虑一个事实，那些反对神的位格的宗教和宗教哲学系统，特别是远东的，他们所反对的，其实只是我们的经验概念所涉及的神的局限性而已。其余的，不但是宗教反省，甚至宗教实践都与一位生活的神有关。因为宗教的行动，常常只从人与神交谈中出现，人希望能得到神的帮助和宠佑。为了清晰起见，我们也可以把无神论分成积极与消极两种。消极的无神论是指一个人，从不曾得到过神的概念。积极的无神论指那些相信自己有证据可证明神并不存在。

早在多玛斯亚奎纳时代，^②他已经和两项否定天主真实性的理论争论过，直到如今，神学家还没有找到满意的解决。而且，它们的杀伤力不但没有消灭，反而有增强的趋势。第一点：不能有一位神，因为世上有无数的邪恶——在人和动物的生命中有无数的罪和痛苦、困苦和贫乏、残酷和焦虑——是不能与一位仁慈的神的事实和行动相容的。第二点：要解释我们所经验的真实是不须要假定神存在的。如果我们在此讨论和评价多玛斯的答覆会离题太远了。我们必须承认，世上这些难言的痛苦，的确不能与有一位仁慈的天主这种思想调和，这是令人沮丧的困窘，儘管历来有不少思想家，在努力或企图去解释痛苦（例如人的罪咎、自由、痛楚在生理方

面和淨化方面的意义，末世的完成；指出既然动物常有巨大的痛苦，那麼人也难逃与世界的其他生物相同的命运等）。我们也可以间接地反驳，反对天主的存在，使人的情况更无助和更没有希望。

至于第二项反对，我们必须说，正是多玛斯的答案，使它一直活到现在。他在解释基督徒的创造概念时指出——相当正确——世界固然依赖天主，但世界也有它自己的真实性和价值，也有它不必依赖天主的性质，这性质也是天主赋予它的。结果，在自然主义的推理的影响之下，人们只强调其中的一端，就是从无神的角度解释世界，说世界的存在是一个自然的结果。

当狄拉比 (Pierre Simon de Laplace, +1827) 宣称他的世界系统不需要「神的假设」，他这句话根源于十三世纪的多玛斯的创造神学。附带的说，狄拉比自己后来说，他说这句表面看来似乎充满讥讽的话，其实不是用来支持无神论的。

在现代，基于这两项持久不变的反神论点，无神论不断广泛地发展。我们可以数出每一种反神论所造成的压力，不过在实践上，这两个反神论是不可分割的。综合地说，它们表现在人们企图摆脱教会的统治的运动上（参考十四世纪开始的教友运动）。近年来，由于相信理性，认为它不需要信仰，并由于对自由的要求日趋强烈，这些追求所谓「成熟」的俗化企图，得到了鼓励和

力量。这些力量一方面在科学——不只是自然科学，同时也包括哲学和历史（理性自主）——上具体表现，另一方面，也在政治和经济，社会和公民生活（法国大革命）上具体表现。最初，攻击是指向教会，渐渐地，超过反对教会的权威和基督在救恩上的意义，进而否认天主的存在。在科学的领域内，无神的思想，一半是以怀疑主义和不知论的形式出现，另一半是极端地否定神的唯物论的体系。后者企图达到一个统一的一元论世界观，以反对任何形式的二元论（例如神与世界，肉身与灵魂）。唯物一元论从原始的形而上唯物论发展到精密的经济唯物论（马克思主义）。两者的影响力都很广泛，在十九、二十世纪导致人们普遍地失去对生活的天主的信仰，使近代的三位教宗：比约九世、良十三世和比约十一世感到无限的伤痛。

在黑格尔企图以泛神论的概念，调和十九世纪的现代精神和圣经的信仰时，费尔伯和马克思却发展了唯物一元论的哲学。尼采便成了这套思想的先知。因为这套思想异常重要，值得在此简述它的内容。值得注意的是，有一概念，以前没有明确地提出来（虽然一直都有人注意，有时也很重视）但成了这些思想家的理论的决定性的元素，那就是，神不只是不必要，甚至是危险的。扼要的说，这个理论是：如果人要生存，神必须死亡。如果神生存，人必须死亡。

在费尔伯 (Ludwig Feuerbach, +1872) 的思想里，只有特殊才是真实的，普遍只是一个幻象。在他看来，最重要的科学是心理学：人是纯有机的受造物。人的思想是生理器官的功能，伦理的原则是对幸福的欲望。神是人性的生理需要的创造品。人把他的愿望和理想，他的期待和希望——目前不能达到的——投射到一个较高的世界，他称这一切为神，并向他祈祷和崇拜他。人的幸福一到手，对神这份信仰就消失了。因此，我们应该用我们全部的力量，努力改善人的物质情况，这样他们就再也不需要信仰神了。在这套哲学理不是完全否定宗教的冲动，因为费尔伯曾说，对于人来说，人就是神，他应该以全副力量投向人。

马克思与费尔伯的个体哲学相反，转向社会的问题。根据他，世界必须改革到人可以不必受折磨和痛苦地生活的地步。对神的信仰，肯定会妨碍这种世界改革。马克思假定神是想像的，是虚言，是一种功用——是人创造的。他是医治人的困苦的一种麻醉剂，人把一个仁慈的神投射到他们的幻想的银幕上，并把他们的希望寄托在这上面。由人创造出来的神，无非是「受压迫的创造的叹息」而已。这幅图画必须毁灭，然后人才能把力量集中在世界上而不致于浪费在崇拜神祇上面。所谓「世界」，他是指一切物质的东西，包括互相往来的人际关系。因此，世界就是指工业和技术的世界。

人与他所承继的世界结合以便改造它。甚至自然也是人的无机生命。人把自己的形象，强印在自然上；在塑造自然时，他也同时在塑造自己。只有这样做时，他才获得真正的人性的存在。在塑造世界的努力中，人变成了自然之主。只有这样，他才获得并实行他真正的自由，只有这样他才能脱离一切幻想。这样的世界情况，并不是与世界一拼交给他，而是一项任务，为了完成这项任务，应该不惜一切的牺牲，即使它的成功要在遥远的将来才能达到。这个将来将从人的希望的水平线升起，那将是一个完美的、没有邪恶存在的社会。圣经的天主准许罪与邪恶存在。祂真正是一个长期痛苦的神。在马克思的未来世界里，人再也不像他在信仰神的时期那样需要依赖一个幸福的来世的梦想。结果，他再也不会迷失他真正而内在的本性。如果人要全力投身于这项将来的任务，他必须排除他内心的、甚至最隐蔽的每一种信仰神的形式。这样一来，宗教、甚至是属于私人的事务的宗教是绝对不可以妥协的。对神最私人的信仰，也包含公开的成分，以致削弱人塑造世界的精力。因此，与宗教信仰的斗争是重要的，这个斗争本身含有救世的性质，这种涵意，从那些语调严厉的反神的言论显示出来。

穆雷 (John Courtney Murray) 这样说：

圣经的救恩史，从雅威把祂的子民从在埃及为奴的苦况救出而成为他们生活的天主开始，朝向圆满的境界，这境界是真实又是象徵——进入流奶流蜜的福地。新的救恩史始于生活的天主死亡，人从历史发现，祂不是人的创造者更不是拯救者。这历史也朝向一个圆满的境界，不过这境界应该是一个真实而不只是一个象徵而已。新的历史的主人：党，更新古老的许诺，领导人们进入福地，只是现在，这福地是在地球的范围之内，进入这福地的事，将会在适当的时候发生。奶和蜜的象徵仍然有效；而且将有大量供应给所有的人。不过，在福地的全境和全体人们将看到一面新的旗帜，一如当年若苏厄战胜阿玛肋克后，梅瑟所竖立的旗帜，只不过这旗帜将写着：神不在此，神已死亡。③

我们对马克思和恩格斯的理论的批评是：他们最主要的错误在于他们的那套人学过于片面。这套人学是在很片面的范围之内，非常透彻和一致地发展的。他们认为人最主要的，是一个生物和社会的存在，思想和感觉被视为意识型态的附加品，而个人的价值也是被贬低的。人只有透过劳动才能成为人。只有在社会之内，劳

动才能实现。一方面，生产和交易是社会组织的基础，因此，社会的划分是由生产的方法和产品的性质决定。在资本主义世界，工人不能拥有他制造的产品。这是一些在他之外的东西，因此他的劳动，也变成了在他之外，是他所不能了解的东西。事实上，他也变成在自己之外，自己所不能了解的东西了。在他自己的思想里，他变成了他自己的一个对象，一件货品；面对着这种他所不了解和不能控制的社会动力，他不得不向它投降，他唯一的安慰就是信仰另一个世界，一个在真实世界以外的世界，根据这观点，宗教和对神的信仰，只不过是建立在经济实况之上的一个意识型态的上层结构，而这结构是必须改变的。那么，宗教将被自然淘汰，马克思说，因为在一个自由和幸福的世界里，人们再也不需要去制造一个幻想的世界。不过，我们从历史和经验知道，对神的信仰在任何社会情况下都可以存在或消灭，因此，它不是由社会的经济组织所制造或限定的，虽然社会的经济组织对它的活力或衰落都有影响。

现代的无神论，其实是在尼采的宣言：神已死的旗帜之下。尼采这话的意思是：神在一个时期，在某种意义上是很难确定的，但不曾死亡。他断言——我们已杀死神——神曾经是活的。尼采肯定随着神的死亡，人类的一个新年代已开始。他讽刺那些小资产阶级者还不曾意识到这一点。在尼采来说，无神论很明显不是理性思

考的结果而是一个决定。从尼采，我们有一个这样的口号：「如果有一个神，我怎能忍受不成为神？」及「洞察一切的神必须死亡。」

我们可以问，这个意志的决定，是否在过去学者企图以理性的论证建立起来的无神论的系统之内。我们甚至可以说，他们是基于一个反对神的决定上，虽然我们承认，要看透人心是不可能的事。这种无神论的根是在现代人的生命和价值意识内。他们所经验的神是一种禁锢，因此，不能让神存在。这种无神论包含假设的性质。人为了人的缘故而要求神不存在（参阅 N. Hartmann）。让我援引一个特别的例子说明：

在薄赫(Ernst Bloch)^④的思想里，我们找到很强烈的末世意味是来自旧约的天主概念。这位与梅瑟同在，并由梅瑟所宣扬的天主，与邻近的部族的异教神祇的性质很不同。祂不是固定不动的，祂有强大的动力，为受造的将来而行动。薄赫说，梅瑟的天主在一开始时给自己一个令人震惊的定义，使所有固定的世界观变得毫无意义：「我是自有者」（出 3：14）。基督信仰也一样，它的中心思想并不包含固定的世界观，而是以人性的末世默西亚论为主要的讯息。不过在薄赫看来，我们对将来最极端的希望，只可以无神论的形式出现，在这个过程中，世界会逐渐成就它自己。因为人长久以来对天主一直保持一种固定的、不依靠人的天主概念，以致

「天主」这概念所包含的真正力量，不能发挥也不能有效地深入世界的历史，或以它应有的号召，和有利的方方式，深入人的行动。薄赫认为，只有一种完全有意识而公开的无神论，一次而永远地放弃一切有关天主的假设，才能渗透那无条件者，才能进入「天主」这一词原有的全部希望的内容里。和马克思一样，他也是为了人类的将来而向人推荐无神论，不过，他不是为了透过无神论而希望达到一个没有阶级的社会，他是为了那位不可知者和绝对者。

沙特认为无神论是真正的人性生活的基本决定。无神论处于生命的起点，这不是思想的结果。马克思的无神论是为了改革世界的需要而发展的，但对于沙特和其他赞同这种理性观点的人来说，真正的生活是与受屈辱、被出卖、失败、被奴役和患病者分担他们的痛苦。不过，我们不能改变这些痛苦。生命本身就是一个极度痛苦和焦虑的生命。但即使是这样的生命，仍然是真正自由的表现。刻意地接受世界和自己的存在的荒谬，完全不企求安慰——正是这样，人表现了他的真自由。

除了尼采这种无神的生命观之外，现代还有许多人的世界观也包括神不存在的思想。这是前所未有的一种极度俗化的世界观，即所谓已被释放而进入真正的属于世界自己的世界。从理论上说，这是一个合乎逻辑的推理过程，而且确实是从基督徒——尤其是旧约——的信

仰本身发展出来的。世界作为天主的创造，应该是一个有它自己的法则的东西。应该从世界的现世性看和接受它，这是一个神学的命题。这样的世界观与无神论没有必然的关系；相反，它敞开了通往天主之路。不过事实上，不少人把这种世界观与世界的自足，在世界之外别无他物存在的概念相联。

在此，让我们看看这一节一开始提到的当代的无神论。这种无神论与其他不同，主要在于它自称为「神学的」无神论。根源于德国的基督教神学，在美国发扬光大，它在美国的代表人物，自称为后期的存在主义和后期的欧洲无神论者。他们包括韩美顿 (William Hamilton)、厄迪则 (J.J. Altizer) 和温布伦 (Paul van Buren) 学说的某些方面。这种无神论基于尼采的宣言：神已死。这一派的代表们相信，他们的观点，可以从田立克 (Paul Tillich)、潘霍华 (Dietrich Bonhoeffer)、布特曼 (Rudolf Bultmann)、罗宾逊 (John A.T. Robinson)、甚至齐克果 (Kierkegaard) 和 Barth 早期的思想中找到支持。这种无神论最显著的特质是高度的辩证性，可以用逻辑准确地处理，它有时表面看来相当神秘。

也许我们可以用以下的方式解释。过去，有一位受崇拜和尊敬的神。如今他不存在了。因为「我们不是讲没有『天主经验』，而是讲天主不存在的经验。」这些

无神论者不想随便放弃基督信仰——特别是对耶稣的信仰。的确，他们整个的宗教兴趣都集中在耶稣身上。他们说是耶稣本人谋杀了天主。我们应该信仰和寄望于基督：他是自由和爱的模式。他们强调矛盾的统一，认为神学当前的工作是辩证地分析一种极端俗化的主观，和正确的圣经信仰。因此，他们把注意力放在东方的宗教世界。东方人所熟知的神圣的形式，一直以来都是基督信仰所不认识的。不过，西方人可以向一种极端俗化的现时存在开放自己，准备去接受一种新的降世形式，这是一种结合极端的神圣和极端俗化的降生。这种新的「神将成为血肉」，这种将成为一种普遍的信仰的东西，最后会变成怎样，我们现在还不清楚。因此，我们必须在天主缺席的情况下等待，祂可能会回来。这些极端的无神主义神学家与其他一般的无神论不同之处是他们常讨论「等待」这个问题。在这段等待的期间，生活的地方是这个世界，是城市而不是祭坛，包括世上所有备受贫穷打击的同胞和敌人。这也是通向耶稣的道路，他召叫我们走入世界以便为它服务。不应把这种等待和一般的社会人文主义或个人的存在主义混为一谈。世界就是城市的世界（参阅 H.Cox, *The Secular City*），在郭士来说，世界就是权力、文化、性、金钱、犹太人、黑人、美、丑和贫穷。

「神已死而且一直死亡」这个论点，只能从神不是

独立于人和世界的角度，逻辑地推论和理解。这神只是一种动力或功能，或是在世界之内，或在人际关係或人类的思想与感受之中。这个论点根源于一种实用的、排斥形而上学的思想，是属于片面的现实主义和个人主义的思想。不过，我们可以说，这种无神论的神学，代表基督信仰某些基本的关注。这些问题，通常不曾清晰和有力地表达——例如：世界有它自己的存在、法律和价值，以及直到天主教在最后自我启示以前的隐蔽性（参阅「消极神学」，*theologia negativa*）。不过，问题是：现代人抗拒过时的思想方式是否逼使无神的世界观产生，或者把天主逐出人的生活之外，是因为人要实现这些基本的关注吗？或者，如果准许天主生存，准许祂藉着祂在人心的活动而在历史中工作，准许祂从人心深处活动同时又超越人，这些基本的关注就不能成功地实现吗？极端地剔除神话，反对神化世界，完全的俗化而准许世界成为它自己——这不一定暗示背叛天主。这实际上它可以是中性价值发展的过程，以不同的形式，不同的步伐，特别在科学与技术，似乎越来越倾向佔有世界的时候，强迫我们接受它。于是，人要不要公开承认这个属于人的、越来越属于人的世界，实在是一个被造的世界，这个问题的答案至今仍然是不确定的。

以上简述无神论的神学主要的论点。他们的倾向，从他们极力寻求上述的德国基督教神学的支持一事更明

确地显示出来。因为这些德国基督教神学家，他们从严肃的神学的角度看世界，认为世界有它自己的价值和真实性。同时，他们认为神是一个真实而难以表达的奥秘，因此是属于消极的神学，有特别倾向奥秘的特色，不过却没有积极神学的概括性。无论如何，我们必须坚决反对这种无神论，因为它过份巧妙地解释它所依据的基督教权威人士，坦白说，这些解释是错误的。例如潘霍华，他一定很惊讶，他们竟然把这些观点归于他名下。因为儘管他们和基督教这些权威的神学家有许多相似的信仰公式和见地，在他们与上述的基督教神学家之间，仍有很大的差别。我们以下只简略评述一点：

潘霍华公开地说：「神是在我们的生活之内的那位「外在」(beyond)的祂。」^⑤潘霍华和无神论神学家所引述的其他基督教神学家所关注的问题，强调人的成熟和神内在于世界。潘霍华曾积极推展文艺复兴已开始的人类自主运动（在科学、政治、社会、文艺，甚至伦理和宗教等方面的自主）。他认为现世的人是已成熟，但并不因此而成为一个无神论者。他殉道以前，从狱中辩证信仰说：「因此，我们的成年，强迫我们与神处于相对的情况。神教导我们说，我们应该像一个真正的人一样，不必依赖祂也能好好地生活。与我们同在的神也是舍弃我们的神（谷 15：34）。使我们生活在这个世界上而不必以祂作为倚仗的神，是我们能永远站立在祂面前

的神。」⑥

上述的基督教神学家过去、一般而言甚至现在，仍认为早期的神学，不曾公正地处理内在与超越的辩证关系，认为神是许多真实之中的一切，许多存在之中的一个存在；的确，早期的神学，确实把神安置在世界之上和之外。其实，这种说法，只见于早期某些误导的神学之中。其实即使在奥思定和多玛斯时代，他们对天主的理解已是既高且远而又深入，更在人的内心。田立克也曾说，当我们说神在天堂，这并不是说祂生活在某些特别的地方，而是说，祂的生活，在本质上与受造物的生活不同。

不错，田立克批评传统的神的概念和有关神的描述，甚至有时不免曲解原来的意思。不过，他的本意并不是随便抛弃传统的神的概念。反而，他极力以现在人所能了解的词汇，利用存在主义哲学所提供的工具，诠释神的意义。他认为神是绝对的存在。虽然他对于使用「位格」(person)的概念，甚至「神」的概念相当保留，他坚持我们应该祈祷。他所关心的是，解除人面对一位只从外在向人提出要求的神时所感受到的焦虑，就是说，他极力要把人从他治之下释放出来；因此他强调神的内在性比强调祂的超越性更甚，虽然他绝不轻易否决后者。

田立克写过一些使罗宾逊主教大为折服的道理。⑦

「如果那个字对你没有什麼意义，诠释它，讲述你生命的深度，你存在的根源，你最关切之事，和你毫无保留地重视的事。」^⑧在他看来，「神」是指我们的存在极「超越」的深度，是创造我们的据点和我们整个存在的意义。当然，我们应该摆脱「深度」意指空间的意象——就是说，这一词也要经过剔除神话的工作。不过，这词似乎比高远的空间意象更能表达神的「他」性，超越性和祂的内在性，更切合现代人的生活经验（例如我们讲到真理和痛苦的深度，却很少说痛苦和真理的高度。）罗宾逊以下的话是这一派最典型的理论：「有关神的问题是有关一个存在的深度是真或假的问题，而不是有关一个存在是否存在蓝天之外或任何其他地方的问题。」^⑨神是我们存在的根源和目的，但我们必须以无限的距离和深度，表示祂与我们肤浅和有罪的生命，表面的距离，但又要说明祂比我们自己更接近我们。」^⑩在别处，罗宾逊说：「我向神、我们的父祈祷。基督徒的祈祷就是向耶稣呼唤的『阿爸』、向绝对光辉并充满仁慈的、有位格的真实，开放自己。我对于一些空洞的、没有位格的、泛神的概念所描述的神，完全没有兴趣。作为一个基督徒，我所需要的、唯一的神就是亚巴郎、依撒格和雅各伯的神，和我们的主耶稣基督的父，而不是哲学家的神。」^⑪

无可否认，罗宾逊为了替现代人挽救基督徒的信仰

而把神的超越性和位格，推到极远的背景后，甚至有消极的危险；结果，人对神的崇拜，对于人际关係和人为他人而存在的意义上，似乎没有什么作用了。因此，他的立场也不是最清晰的。

为评价和克服无神论神学，我们应该问，这是否只是反抗一个不完全的天主概念——就是说，其实已肯定了天主，只是以不普通的词汇肯定天主而已。例如说，天主是与我们极端有关的真实，我们应毫无保留地认真对待祂，这样的话可从完全肯定天主的意义了解，即使在推理的过程中，「天主」或神一词可以省略或完全不用。此外，我们还应该问：「等待神再来」，除非人对天主的信仰，深入人的意识之内，否则，人会不会有这种思想或意识？因此，在评论无神论神学以前，首先应该澄清一些实际的问题。

至于其他的，基督徒透过启示认识天主。透过耶稣基督，他肯定天主是三位一体。因此，他基于坚定的信仰而对天主说「是」。这并不表示，对于他来说，有关天主的自然知识已消灭了。反而，像一切的东西一样，在基督的启示之内，自然各就其位。认识天主的自然能力，不只不会被信仰排除，反而在信仰的包围之下，它得到一种动力和一个方向。因此，我们不应该小看认识天主的自然能力。同时，这能力也不会和信仰天主、对天主说「是」矛盾。

在人努力从自然中认识天主时是不会发生某些基督教神学家所担心的，人企图佔有或控制天主的事。天主在人之内实现祂自己种植在人内心的能力，使人来追随祂，询问祂和投向祂。这样的寻求与询问，表示人已经是开始答覆天主的召叫与呼籲，这召叫与呼籲，是由天主所造的世界，转达给住在世界之内的人类。因为除了启示之外，天主以间接的方式，向在世上的人类显示祂自己；这样，祂使自己成为知识的对象时，祂也使人成为这知识的主体。不过，如果不违反这种知识的本性，这过程不但不会把天主对象化，反而促使人在爱和服从中，与天主接触。

另一方面，人是否能藉自然的证据，达到对天主的存在，深信不疑的地步，这是很有疑问的。这种怀疑也不与上述的梵一颁布的法令矛盾。因为梵一的法令宣布：凡是肯定「天主存在」的，都是客观有效的思想过程。我们应该分别一项真理的客观有效性与个人主观的肯定性是很不同的。天主存在客观有效的理由，即使没有人藉此而相信天主存在，它们的价值仍然是有的。它们仍然显示信仰是可以证明的。不过，在我们评定证明天主存在的证据的心理效果时，我们不应该忽视一个事实，这些心理效果涉及非常困难和複杂的思想过程，需要我们善意地评估和肯定，因为这些不是使人不得不屈服的物质证据。因此，我们也应该问：到底纯理论的天

主知识，是否或可否存在？在直接面对天主时，人是不可能保持中立的。

我们应该坚决地反对这种说法：必须首先除去根源于人之内的宗教信仰，然后才能产生对基督的信仰。早期的巴特、潘霍华和其他的人都反对这种观点，其实基督宗教之外的其他宗教信仰，是表达人虔敬天主的一种方式。其次，我们不知道，天主的恩宠，塑造这信仰到底达到什么程度。即使那是一个人认为他可以合理地反对耶稣基督讯息的观点，也可能是接触基督信仰的接触点，因为它是人向天主开放的心态真实的表现。

如果我们要掌握天主在耶稣内向人类的自我启示，以及导向这启示的历史，我们应该记住，在历史的过程中，任何时候，天主只以暗号和征兆，显示祂自己，并不直接地显示祂完全的存在——就是说，只在一种不是祂自己的，完全与祂不同的形式下，启示祂自己——不过，祂许诺，将来祂会直接显示祂自己。因此，一切有关天主的知识，都在一种不固定和动态的情况下朝向将来。现存的每一种信仰天主的形式，都要面对诱惑和疑虑。但它一定是朝向将来。当天主完全地显示祂的存在时，有关天主的知识，将不是一个难题了（格前13：12）。因此，对天主的信仰，必须朝向一个两面的方向进展：即朝向超越和朝向内在。排斥任何一面都要面对怀疑和绝望，而且必然要被淹没。它，信仰，只能是一

个朝向一位本质是将来，因此当下也临在的天主的运动。

最后，我们要强调，作为一种社会现象的无神论，不能以纯理论克服，只能由基督徒的行动——也许是透过对抗贫穷和贫民窟，透过解决种族的问题，以及其他由这些所谓无神论神学家提出来的方法克服。

至于有神论神学与无神论神学之间的关系，有神论神学对天主的态度，都是一种等待的关系，不过不只是等待天主再回来而已，也是等待天主在将来的来临。基督徒的神学家展望未来，并期待最后天主的直接自我启示。虽然他知道自己由天主恩宠的召唤，与天主紧紧维繫，但他仍经验到这是隐藏的天主。天主的隐蔽性，在历史的过程中，绝不能除去。热切的期待和不懈的努力，都不能渗透从精神上把天主遮蔽起来的帐幔。天主与世界和个人，开放和直接的交流，就是我们经常提及的绝对的将来。因此，等待天主必然包含期望将来的特徵，这不只是一个消极而是富有创造性的希望。有神论的神学家所讲的这希望的内容，和所谓无神论神学家所说的，本质上是不同的，不过它的结构却相似。

德国的基督教神学在天主启示这个范围之内，常有倾向片面的内在主义的危险和威胁，尤其是以布特曼的观点为基础的诠释学派（hermeneutical school，例如艾伯林、符士、容恩格、巴恩等人）。这学派基于一个

牧民的动机，主张耶稣基督的讯息，如要达到现代人，就必须有效地传达，必须能感动他们和教导他们。福音的讯息与现代人的情况，不能南辕北辙，应该互相衔接。这种方针，在很大的程度上是来自海德格的思想架构。他们认为海德格说存在藉言出现，也藉言隐蔽，实在可视为神学的纲领。

让我们看看几个重要的例子。根据艾伯林 (Gerhard Ebeling)，天主只在向我们讲话时显示给我们——就是说，祂在「圣言事件」中显示。这「言」，艾伯林正确地强调，不只是一般的资讯，而是真实和将来的展现。照他所说，藉着天主之言，天主不只是被照明而被人所见，同时言也从天主透射而照明了我们在世上的存在。因此，言之光改变了世界。这样一来，世界就成了天主对我们的召唤。因为世界与我们有关，我们在世上的言语，已是在回答天主的召唤，的确，人的语言，是天主之言多方面的回响。艾伯林关心世界和属于世界的一切。符士 (Ernst Fuchs) 却认为语言就是在基督学架构内，逐渐展现的存在。天主与人在基督内对话。随着「语言——事件」(language-event) 的成功，神的问题对于人来说，再也不存在了。人的存在变成了一份感恩。不过，如果「语言——事件」失败，有关神的问题就出现了。我们的自我理解，必须受另一种来自圣经章节（以天主之言为基础）的自我理解所批判。在此，耶

稣是天主的助手，但不是透过供给或传达客观或有用的资讯，而是以召唤之言，在福音中的宣讲，不断地以新的方法，帮助我们。

在这一派的各种神学家之中，最极端的就是巴恩 (H. Braun)。他认为我们应该把圣经的讯息，从所谓神的世界的高处，带到真正人类的俗土上。我们应该从人的兄弟之间寻找神；祂并不是为自己而存在的。反而，应该从人焦虑不安时了解祂。这种焦虑的特质是「我可能」和「我将会」；因此，它的特质有时也包括安全感和责任感。但安全感和责任或皆源于人的弟兄。这表示，人作为一个人，他有群体性，人作为真正的团体，他暗示着神。那么，应该把神看作一种特别的团体。这是对圣经的讯息，很牵强的解释，至少，这只是一个片面的解释而已。

高维哲 (H.Gollwitzer) 特别强调我们对神的知识，不应该仍附属于本体论或客观的言论上，应该向个人的元素方面发展。就是说，最后应该从人与神的对话中找到成全。高维哲说，有关神的讨论，如果要适合神，就应该注意以下的五个条件：（一）神作为一个永恒的「你」，是一个位格，无论在什么方式上都不能是一个「它」的结构。祂把人看作祂的对手。有关神的真理要在有位格者之间的接触找到。（二）神只能从关系中，永远不能在关系之外了解。祂可从以色列的盟约历史

中，从纳匝肋的耶稣的历史中了解。（三）人不能把神囿于他自己的能力范围之内，因为这样便把神变成一个对象；只能从事件和历史中接触祂；（四）神在对人讲话、在言之中与人相对。即使祂的行动也有言的性质。神永远不是一个客观或普遍的真理。（五）神的言并不控制人，相反，它制造容纳真正的自由的空间，使人能自由地回应祂。

以上这些学说，都是反对「天主是存在于人之外的真实」、反对天主只是极端的「他性」等论调。另一方面，他们特别强调和维护天主为我们而存在这种说法。他们认为天主是在我们之内之神，这是理所当然的。对于他们，我们要问：这样片面地强调天主的内在性是否会牺牲天主的超越性？如果是这样，人与天主是不可能接触的，因为人仍然关闭在他自我之内，只能囿于他自己狭窄的范围之内自言自语而已。^⑫毕则布解决了这个困难。如果要从内在了解天主，无论是全面或片面的，祂变成为人类存在的一简单的结构元素。本体论被牺牲了，换来的是功能论或结构论。

任何人，如果想从理论的层面，确立天主的存在，可以利用基督徒神学家，特别是多玛斯亚奎纳在历史中建立的论证。不过，他也应该包括现代哲学与科学所发展的理论。例如，我们也许可从存在本身和作为一个存在的东西，两者在本体论上的区别，透过存在（它本身

就是不确定的)的媒介,达到绝对的存在,因为只有绝对的存在的日照下,才可以解释我们从许多存在的东两中所经验到的那个存在。

特别是,现今的人学的透视点,可以成为通向天主之道的出发点。现在的人,无论在积极或消极方面,对他自己都已成了一个谜。在这个寻求自己的精神运动——往往因为缺乏反省,他根本不知道自己在寻找自己——中,他发现自己被逐出自己之外而朝向「你」,朝向团体,朝向世界;同时他也经验到自己无能力摆脱那缠绕着他不放的关切与焦虑的情绪,使他不得不去寻找他所渴望的绝对安全和绝对公正。他常有意识或无意识地渴望与兄弟接触,这份渴望如果越来越深刻,就会成为通向天主之道。这样一来,如果人要正确地了解自己,他应该超越自己,走向那无限的天涯,只有在此,他才能找到一直困扰他至深存在的种种问题的答案。⑬

坦诚地面对无神论,我们会发现他们所关注的合理的问题,如:自由、手足情、参与世界等,不只会受我们的天主信仰所威胁,这些问题甚至可以在信仰之内,找到最深的基础,找到它们的必然性和合法性。因为天主以创造力涵盖自然与历史,并且在毫不禁止和不干预的情况下,领导它们的运动,朝向将来的成全。我们不是面对选择自由或天主;天主或弟兄;天主或世界

的困境；我们只有一种结合：天主与自然、天主与历史——透过我们的弟兄，透过世界与天主的结合。⑭

根据圣经，天主在创造之内的自我启示和在耶稣基督内的自我启示（包括亚巴郎时代的预备阶段），实在不是两个不同的、互相平衡的神圣行动。首先透过整个创造而作的天主自我启示，在整个历史中，是既收缩又是扩大的，不断向前推进的过程。在它的收缩中，它的焦点越来越集中于个别的小团体，特别的个人，最后集中在一个人：耶稣基督身上。同样，它又在强化它的焦点中扩大，以便在那个人身上，达到最高的、不可抑制的成全。天主从亚巴郎开始的自我启示，在梅瑟内提昇到它在旧约的最高峰，同时也昭示基督就是预许的那一位，它将在他内达到圆满；他是由创造开始，不断在一个新的纪元内持续的天主启示。肇始于创造行动的天主自我启示，不会被始于亚巴郎的启示阶段所取代。反而，一个阶段的启示，由另一个承继、保存和被提昇到超越它之外。天主在祂创造的世界之内的自我启示，与祂在亚巴郎、梅瑟、先知和基督内的自我隐蔽这两者之间，并没有矛盾，这不过是在中断之内的持续。

有没有一个「原始的启示」？

常有人讨论是否有一个天主的原始启示，与最初的人类的起源和命运相联——一个超越在创造中的事实内完成

的启示。过去的神学对于这个问题的答案，一般都是肯定的，这个理论在现代遭到严重的反对。反对的理由是：这是不能证明的事，同时我们很难想像有这样一个原始的启示，经过几千年的人类历史而保存下来。第一个反对的理由是自明的。第二个反对的理由也是无法正确估计的，全看个人自己的性情而定。因此，我们只能说：可能没有这样原始启示——至少没有充足的理由假定有这样的启示。而且，即使可能，它的假设也是很表面化的。真正的「原始启示」是向亚巴郎和梅瑟的启示。

参考资料

de Lubac, Henri. *The Drama of Atheist Humanism*. New York, sheed and Ward, 1950.

Lepp, Ignace. *Atheism in Our Time*. New York, Macmillan, 1963.

注

- 1 Cf. H. R. Schlette, “Der Agnostizismus und die Christen,” in *Wahrheit und Verkündigung* (Paderborn, 1967), I, 123-147.
- 2 Cf. F. van Steenberghen, *Ein verborgener Gott* (Paderborn, 1966).
- 3 *The Problem of God* (New Haven: Yale University Press, 1964.) 112.

- 4 *Geist der Utopie, 1918; Das Prinzip der Hoffnung*, 1954.
- 5 *Prisoner for God* (New York : Macmillan, 1954), 124.
- 6 Bonhoeffer, *op. cit.*, pp. 163-164.
- 7 John A. T. Robinson, *Honest to God* (Philadelphia: Westminster Press, 1963), 21-22.
- 8 Paul Tillich, *The Shaking of the foundations* (New York: Scribner's, 1948), 57.
- 9 Robinson, *op. cit.*, p.55.
- 10 *Ibid.*, p.59.
- 11 *Loc. cit.*
- 12 See K. Luethi, "Evangelische Theologie," in *Wort und Wahrheit*, 11 (1966), 677-681.
- 13 F. Seiler, *Das Dasein Gottes als Denkaufgabe* (Lucerne, 1965).
- 14 H. Beck, *Der Gott der Weisen und Denker*, die philosophische Gottesfrage (Aschaffenburg, 1968³).

6

旧约的「工作启示」 在耶稣的工作内达到圆满

天主的自我启示，在耶稣基督的工作内，达到最终极的表达。根据对观福音的证明，耶稣的全部行动，都以建立天主的国为其目标。这概念综合了耶稣所要达成的一切。这点以后在讨论教会的部分会详细讨论。天国的意义，同时也意指人的救恩。因为当人把自己交给天主时，就是他获得真正的生命的时候。这点如果连着天主是创造性的爱看就更清楚了，天主统治人意思就是天主在人的存在深处生活同时又超越他，成为他活力的原则。这一点留待以后讨论。

在此，让我们用几个例子说明天主如何透过耶稣的工作启示祂自己。若翰洗者从狱中派他的门徒去问耶稣是否就是要来的默西亚，「你就是要来的那一位，或是我们还要等候另一位？」耶稣回答他们说：「你们去，把你们所见所闻的，报告给若翰：瞎子看见，瘸子行走，癩病人得了洁淨，聋子听见，死人复活，穷苦人得了喜讯。」（玛 11：3-5）这段经文暗示，从基督的行为

中可见到天主——就是使饥饿者饱食，医治病者，复活死者。因为这些拯救的工作是由言使然，我们留待讨论天主透过言而启示的部分再详细讨论，不过，在此我们要指出，耶稣的死亡和复活，是他全部启示性的行动的中心。保禄的书信也以此二者为中心。耶稣在生时，保禄无缘认识他，因此，对于保禄来说，不是耶稣的公开活动，而是他在哥耳哥达奉献他的生命和复活节早晨发生的事件，才是最有意义的，这些现象使保禄不断地问，以这种方式行动的天主，应该是怎样的一位天主。如果保禄能从耶稣的死亡和复活中，看到天主的启示，那是因为天主在他内心引发完全的心灵改变，这改变驱使他奔向天主的启示。首先，天主透过哥耳哥达和复活节早晨的事件所做的一切，深深感动了这位宗徒。不过，之后，这些事件，一次又一次促使保禄问，到底这个如此果断地干预他的生活的耶稣是谁？这位透过耶稣而行动的天主又是谁？是在他接受基督信仰以前所认识的那位天主吗？是曾经对亚巴郎和梅瑟讲话的天主吗？

若望福音也指出，天主从耶稣基督充满威力的工作中显示祂自己。以后我们分析若望所见证的：「天主透过言启示自己」时再详论这点。新约常常强调天主透过耶稣基督，显示自己的光辉，详见：路2：9；2：14；9：32；24：26；若1：14；2：11；宗22：11；罗6：4；格后3：18；4：4；弟前1：11；铎2：13；希1：

3；2：4；2：11；3：3；若一1：2；3：5；3：8；
4：9；伯前4：13；雅2：1；默21：23。

透过言的启示

透过行动的天主启示，必定与透过言的天主启示有关。「天主之言」是全部圣经的重要主题。它是天主拯救行动的开始和结束。根据司祭传统，天主透过祂的言创造世界，将来，世界也将由祂的言而结束。只有当「请来」的呼请响起来时（默22：20），由天主之言确立、持续、保存和发展的历史，才走到尽头，在天主直接把自己启示给人时，历史才完成。

梵二强调圣言

在天主教的神学里，只是近年来，天主之言的意义，才得到应有的重视。过去的重点放在救赎的象徵比放在救赎之言多。并不是说，教会过去完全忘记言的救赎功能。这点我们只要看在感恩祭中，宣读福音之后总是以：「愿我们的罪，藉此救赎之言得以宽赦」这句经文结束便可证明。同时，天主教常铭记圣经，认为它不但包含天主之言，同时在某种意义上，圣经就是天主之言，这其实也表示一种惯性的信仰。不过，天主之言的确不曾得到它应有的重视和地位。当然，像过去一些人所谈，基督教会是言的教会，东正教会是象徵的教会，

而罗马天主教会是象征和言的教会，这也是不正确的，这表示在信仰中，聆听是基督教会的标志；在信仰中，理解是东正教会的标志，在信仰中，聆听与理解是天主教会的标志。其实，三个教会，从来没有忽略这些功能中的任何一种，只是各教会所着重的，各有不同而已。

这种气氛有多大的改变，我们从梵二文献：天主启示教义宪章的序言可见。在此，梵二以天主之言为出发点。因为这点很重要，让我们引述天主启示教义宪章序言及结论：

神圣的公议会，虔诚地听取天主圣言，而忠实地宣布，正是谨遵圣若望所说的话：「我们把这永远的生命传报给你们，因为这生命原与父同在，且已显示了给我们，我们把所见所闻的，也传报给你们，好使你们也与我们共融，而使我们共融于父和他的子耶稣基督内。」（若一1：2-3）因此，谨随特伦多及梵蒂冈第一届大公会议的足跡，愿陈述有关天主所启示及其传授正统道理的真义，为使世界因倾听救世福音而信从，因信从而期望，因期望而爱慕。这样，藉圣经的阅读及研究，「天主的言语得以展开而受荣」（得后3：1），托付给教会的启示宝藏，日益充沛人心。就像因经常参

与圣体奥蹟，教会的生活得以增长，同样，也由于加倍仰慕「永远常存」的天主圣言（依 40：8；参阅伯前 1：23-25），精神生活必可获得新的鼓舞。

言（人的功能）一般的结构与形式

分析圣言对于天主自我启示的功用以前，有两项假定应该先澄清。其一：言是人和天主的一种功能；其二：视与听的关系。

首先，一个基本的事实是：使用语言的能力，是构成人和显示他是人的基本因素，不过，人这种能力，必须加以发展和不断练习。如果他不练习，他的人性便有所欠缺。基本上说，这主要是脑与心的练习，表达是次要的。运用语言的能力必须配合听的能力，听力也必须加上后天的练习与发展。真正的语言首先在脑子里形成。讲出来的话是人的心语具体化和诞生。只有当人在内心自言自语——即运用思想——时，人说出来的话才有思想与精神的内容。

言的结构元素，不只属于它所发源的讲者，也属于它所达到的听者；不只在他的耳里，同时也在他的心里。它达到听者与它从讲者发出，同样要经过构思的过程。讲与听共同造成一种意义。讲者与听者合成一个单元，尽管听者可能拒绝对方所表达的语言，讲者与听

者，总是一个单元。

在我们的日常生活中，有各种不同方式的语言。其中最重要的是：简单的言论、讚美（讚颂词）、呼唤、命令、宣讲、惊歎和自我启示。我们不可能清楚地区别这些形式，不过可以一一识别。

言论的语言包含指导和提供资料的作用。这是在学校的教师、宗教教授的传道员和传播界的报导所用的语言，必须扼要精确，目的是争取听者赞同和信服。这种语言可制造一种团体意识，为社会提供教育性的服务，使社会的成员知道当前的世界的情况，知道如何行动。但现代人常觉得赤裸裸的真理难以接受，往往当这些真理与他自己的经验和愿望不相符时，他们便想法抗拒或忽视。因此，真理之言可能带来怀疑。如果听者能体会这些言论不只是生硬的推理的产品，同时也是出自有心灵参与的经验背景，那麼，这个危险便可能避免。

由于人的存在是不完全和不可能完全的缘故，他的言论也是不完全，同时本质上是不能完全。因此，接受一份报告或一段描述，常常甚至必须在某种程度上依赖听者的善意。与人的事务有关的言论更是如此，与自然的过程有关的言论，危险性较小，召唤或命令式的语言直接指向意志；对它的回应是愿意和服从。不过，要求服从的言，不能只从意志上表达，这对人是没有价值的。关注别人的尊严，这种形式的语言必定充满可以

察觉的意义，当然这意义自明的程度，对每个人都不一样，也不一定有。

在这种召唤的语言中，特别是爱的意义，必须是有效而可察觉的。因为每一个召唤或命令，必须促使人个别和集体地长成为真正的自己，即必须为促使对方成长而服务。一个没有爱的召唤，为命令而命令，是独裁的声音，不值得人听取。真正的权威的目的，是要成为生命的造就者——即启发或加深生命的深度，但只要不毁灭对方的自由，这召唤之言可以加强生命的原动力和动机。另一方面，如果要唤醒听者正确地使用他的自由——就是说，要人作出正确的、真实和妥善的回应，体现植根于天主之内的人性尊严，召唤之言可能也包含督促、警告、挑战和命令。一个粗野的、完全没有爱的命令，根本就是没有人性的，和盲目服从一样，足以对人性造成伤害。如果包含在召唤之言里的爱是有效的话，听者可得到力量完成召唤者对他的要求。因为爱无论在何时何地都是富创造性的。它创造它所爱的。它把受召者提昇到新的存在境界。

我们通常说，讚美之言是用我们的语言和行为，光荣天主。不过，我们应该包括光荣天主在创造之内的肖像：人。尊重和接纳是每个人的生命之粮。每个人，因为他是受造物，甚至更因为他是犯罪的受造物，经验到他自己时常有危险和常遭到失败，因此，生活在思想和

心灵不安全的状态，有意识或无意识地，他渴望团体的认可，即使这种认可是以有建设性的批评表达。

宣讲之言是把现世政治方面的或末世宗教方面的拯救的讯息，传达给人的语言。人们表达他们的喜乐与痛苦、欢乐和绝望的惊歎之言，往往超出语言真正的建立团体的用意。不过，实际上，它也和团体有关联，因为在历史上是没有绝对的隔绝——极端的隔绝是绝罚的一种性质。一个受尽抑制的呼号或一个兴高采烈的欢呼，都是朝着兄弟姊妹的团体的呼声。它证明一种满溢的成全，或某些非语言所能形容的人性经验是存在的。

最有意义和最强烈的语言，就是自我表达之言。在这种语言里，「我」把自己启示给「你」，这种启示的方式，促使对方的「你」能把向他展示自己的「我」，接纳到他自己的生命里来，同时，反过来，也使「你」能进入「我」之内。只要言能表现讲者自己，「我」也在某种程度上从言的每一种形式启示出来。即使客观性的客观报导，报导者也显示他自己的真面貌：他是个忠实可靠的人，是虚伪的、无廉耻的人或是个愤世嫉俗的人。由于自我表达之言所包含的强烈的个人性质，我们常说，只有这个或那个人，才会有这样的说话或写这样的文章。不过，在报导或传召或命令时，我们可以把自己抽离，我们甚至可以聆听我们自己说的话。我们可以像一个陌生人一样对抗这些话。即使是一个流氓也可以

宣布一个与他自己完全不同的救恩的讯息。人的面貌亦然：最虔诚的可以带上败坏的面具，最俗化的可扮作圣人。

但是，在自我表达之言里，讲者本人活生生地参与其中。透过这言，他把自己交给对方：「你」。这些言完全被爱所包围。这是关怀的、关注的话，不是为教导听者，像言论之言那样。这是为对方的生命。这种形式的言以特别的方式，创造团体的意识。这种自我表达之言也涉及一个很大的危险。它的全部意义和成功，都投注在一个期待的答案上，我要换取你的爱。如果答覆是否定的，这话只能在羞愧和恐惧中返回讲者。另一个很大的危险潜在于这些话里：不只有被拒绝、否绝、嘲弄和轻视的危险，同时在把自己的「我」交出来和走向聆听的「你」时，会有失去自我的危险。只有当「我爱你」这话的核心是一种尊敬时，这个严重的危险才可避免。人不能因为谨慎和要避免牵连而拒绝讲这爱之言，好使自己躲避丧失自我的危险，因为这样人就是在关闭自己，使自己成为自闭的囚犯。其实，人不可能在丧失自我的深渊与自我囚禁的深渊之间，找到一条羊肠小道，他可以像走钢线那样，不会跌落任何一边。相反，他应该努力做到在自我拥有中把自己完全交出来，并在完全放弃自己中拥有自我，但永远不能达到完全的成功。只有在我们称为天堂的那种生活方式中——就是天

主在直接自我展示中传达自己和人对天主恰当的反应——他才能完全拥有自己同时也完全把自己交给对方。

有一种特殊的言的形式，我们称之为信仰，这就是指人对天主的回应。这不只是接受天主给他的某些有关奥秘真理的资料，而是在一个发自深心的决定下，把自己完全交给天主的行动，就是回应天主自我展示之言。因此，信仰从它最完全的意义而言，有相遇的性质。知识的元素也包括在内。不过这是圣经所了解的那种认识的意义——就是指一个人与另一个人结合的意思。因此，信仰不是一个形式较低的知识，而是较高形式的相遇。这种相遇包括知识。

以上所讨论的言的形式，可以出现在讲话或书写之中。在此有一个异常深远的问题，正常的东西，意思是最接近表达者（虽然不一定是普通）的东西，就是语言。散居于不同时空的人，在语言不能达到对方时，便需要利用书写或印刷的文字，以便传达资讯、召唤、传道或惊叹，甚至自我表白。书写和印刷是代替讲话的方式，这并不说这两种方式对人类社会没有意义；问题是应该从正确的角度看它们。两者的作用都是减少人类的语言所受到的限制。它们是必须甚至是不可或缺代替品，但，只是代替品而已，因为它们缺少面对面接触的直接性。作为语言的代替品，它们一般都要受语言的法

则所限制。最主要的不同是，听者变成读者，像一个旁观者，可以反覆重看他所默观的图画。不过，除非读者能抱着与听者同样的态度，否则他不能正确地阅读。特别是有关人的事务更是如此——如果主题是数学、物理学和化学的公式，情况自然不同。例如，当读者读到：「我爱你」这一句，要有意义地接受这一句话，唯一的办法不是保持静默，而是对自己说：我要回报你的爱。当然，印刷的字，在某种程度上缺少语言所包含的那种推动力。另一方面，它有一个胜过语言的优点：持续性。书写或印刷的文字可以随时拿在手里深思细嚼，而语言却是一瞬即逝。

以上这一切都有助于我们更具体地了解天主之言。

天主内的言

人的言，只能从它表达和显示天主在自己神圣的生活中所讲的话来了解。天主是爱，这是若望一书所写的（若一4：8）。祂不是在一种崇高的冷僻之地，而是在一种对话的形式之内。这爱，照若望所说，是天主的定义，应该指那绝对的、神圣的精神体的一个有生产力或有生育力的行动。祂彻底地认识自己的存在。祂也无需经过甚麽发展的过程，因此，以一个包含绝对存在的言，完全表达祂自己。其实，天主的存在，就包含在祂发出这言的动作之内。在神学上，我们习惯以天主第一「位」

称祂，虽然「位」在这里的意义不是很清楚。因为由天主发言的动作而存在的言本身是有位格的，同时是由天主在一个自我表达的行动中形成的个人——一位儿子，所以我们也可以称天主为「父」。由天主在这个自我表达的行动所形成的言，赋有我们所不能了解的品质，能在爱与知识中返回父——就是说，它有「答覆之言」(Ant-wort)的性质。它同时是讲出的言与答覆。如果我们用「父」与「子」这两个词，我们可以说他们在进行一个永远满全的对话，永远不会停止或暗淡下来。我们甚至可以更扼要地说，他们是一次持续不断的对话。这对话发源于爱，同时在一个结合他们双方的永恒之爱中达到它的高峰，爱作为「父——天主」就是对话的根源和泉源。爱，同时也是它极幸福的表示。从这天堂式的爱是这神圣的对话的果实而言，我们可以称它为圣神。以上的思考，使我们能看到这至极的、绝对的真实，生活在人存在的深处，同时超越人的就是天主，就是爱的永恒的对话。

我们前面提到，我们从人有使用言的能力这方面讲人的特性，我们的意思是说，人凭着参与我们称为天主的，爱的永恒对话之奥秘中，才能拥有这个能力。人的言是这对话的回响，并由此而取得它伟大的尊严。

听与视

我们现在讨论言本身及其对人的意义的另一个假设。言既然如此重要，我们不能只从一方面了解它的意义。应许人最后要见到天主的形象——即享见绝对存在，就是绝对的爱本身。我们不要以为这就是惊奇地凝视变化万千的天主的光华。相反，这是活跃地与直接向人展示，并把自己赐给人的天主互相交换。这就是我们称为对话的那种满全的生命。对于奥思定和圣文德来说，这是天主圣言成了血肉最重要的意义的一部分，圣言再也不只是可闻而且也可见。如果言是倾向听多于见，但降生为人的父之圣言，却和其他的言不同，因为这言同时是可闻和可见的，基督徒救恩讯息基本的元素是：降生为人的天主，可在人类历史中见到，而且开始以一个具体可见的人的身分与人交谈。这种可见性，绝不会因为天主之言的可闻性而成为多馀和不必要的，因为人是为了看和听而被创造的，绝不可能只是为了听而已。如果要聆听天主就必须失去见祂的机会，这个代价就未免太大了。

我们很难说，聆听言比见到言更精神化。这个问题只能由聆听和见的意义决定。如果我们只从感觉的过程看，似乎说这两种接收的模式，地位同等比较合理，因为人以他不同的感觉接触世界。如果聆听与见是藉感觉而进行的理性活动，两者更应该处于同等的地位。无论

如何，最令人惊讶的是，许给人的绝对将来是得见天主而不是能聆听天主，这表示天主要从视觉上把自己作为礼物，直接赐给祂的受造物。更详细的分析，我们可以说，见到天主的形式是一种互换的形式，是天主与祂的受造物之间不间断的、满全的对话。根据圣经的记载，即使很亲近天主的人也渴望见到祂。同时在过去，天主藉言的自我启示总是与视象相联，尤其是在先知的情形最常见。天主在燃烧的荆棘中直接和梅瑟说话（申5：4）。因此，很明显，从历史中我们知道，我们只能间接见到天主。这也可能是召叫先知时，天主的视象越来越少，而藉言的召叫却越来越多的原因。在历史中，更常见的是，人为了维持他与天主的关系，必须时时注意聆听天主，因为祂是一位隐蔽的天主，人不能铸造祂的肖像。不过，享见天主是许诺给人的绝对将来。根据这一点，我们可以说，一般的人性经验是：人在视的行动中比在听的行动更能真切地掌握他自己。在视的行动中，他可以在某个意义上，把握先机——如果对象是他可以客观掌握的话，他可以闭上眼或把视线越过它。但他只能在有人和他讲话时聆听；他不能对一些使他烦恼的话充耳不闻，就好像他把眼睛闭上，把不想见的对象排除在他的视线之外那样。因此，当天主对人讲话时，创造者与受造物的关系，是以特别有力的方式表达。

我们不要忘记，最后天主要直接地、毫不隐蔽地把

自己赐给人。因此神学家说「享见天主光荣的视象」是人最终的将来。但天主这个视象是一个难以描绘的动态，正如我们前面所说，是在对话中发生的。

天主之言是真正对人的讲话

当我们开始分析充满全部圣经、是天主向人启示自己的开始和结束的「天主圣言」时，我们不要忘记，我们所处理的，是一种与古典的希腊哲学思想完全不同类型的思想。在希腊哲学中，「言」——「理念」(logos)的概念也占着重要的地位。不过，这意指「意义」或「重要性」的理念，是可以藉思考求得。但是在圣经里，「天主的言」常指天主对人的直接影响。当天主讲话时，祂的话直接深入对方的生命之中。

天主对人的讲话，也符合我们前面所讨论的语言的各种模式。天主的言可以是教导、讚美、召唤、命令、宣讲和惊叹、及自我表白。不过，在各种形式之内和之外，还有许诺之言。保禄宗徒综合我们从旧约的天主子民所得到的一切（罗9：4）：他们生活在一个恩许的年代。天主之言在救恩史的几个不同的阶段，以特别集中的方式讲出来；例如在对梅瑟的召唤中，在西乃山上总结的盟约和一切与此盟约相关的事件中，在旧约的先知们的呼籲中。在西乃山上，天主之言建立盟约，教导人们；透过先知们，它是领导之言和许诺之言（参阅H.

Schlier)。在耶稣基督，它以人的身分出现。在新约所有的作者中，保禄和若望特别着重省思和宣讲天主之言。我们可以说，宗徒大事录是天主之言在初期教会的历史。

如果有人问：「天主之言」是什麼意思，我们必须承认，这是个拟人之词。它表达天主的位格，和受天主的恩宠光照并被恩宠充满的人的位格。它表示一种相遇，自由的天主与自由的人相遇：这个事件包括隔离和结合，疏远和亲近，在事件中，不可言喻的奥秘在人之内，并注入他的经验之海里，然而并不压倒他。在这种情形之下，最重要的是，人在神圣的默感笼罩之下所讲的话，可当作天主之言。

为了更清楚地说明这一点，让我们看看有关自然知识问题。从漫长的哲学史中，我们知道我们所知的世界，所生活在内的世界，包含两个元素：一方面是对象本身，另一方面是我们的头脑。我们不能知道客观的世界本身。呈现给我们的，常是我们所知道的那个世界，因此，世界是由我们的知识所塑造的。当代的粒子物理学给我们提供一个很好的例子。科学家说，我们所能知道的，只是那些我们可以影响它们的逊原子微粒——就是说，我们不能脱离我们所给它们的存在模式去认识它们。除了我们的模式之外，它们本身是什麼，我们一概不知道。

如果我们说，康德夸大了主体在认知的过程中所施行的结合力，那么根据一般对多玛斯亚奎纳神学的解释，我们也可以说，多玛斯低估了我们头脑的结合力，尽管他绝没有忽视它。不过，他的确说过，我们根据最接近我们的事物而认识事物。两位思想家都同意，只有我们所知的世界，才是我们的世界。这表示，我们不能把世界看作客观固定地存在的某物，应该把它看作经我们的努力，不断在发生的某物。世界是我们所找到所塑形的结果。

也许用一个日常生活的经验，可以更清楚地说明这一点。友谊和爱，使人能看到一个与他平常所见的不同的世界。不同是他现在从他自己与人建立的关系去经验它。这改变了他整个世界。以此类推，天主之言可以看作是神与人行动的结果。天主以天主的身分行动，人以受造物的身分，各自以他自己的方式，按他自己的动力而行。人受神圣的召唤和在天主的恩宠所启发下，在一个不经自然的反思和默想的直接精神的过程中，用人的语言诠释天主要他告诉人类的话。当然，他这话是暂时性的，渗透社会文化的情况和天主所感动的这人的性情。然而，我们仍可说，是天主把这些话放在受召的人口中。就是这样，雅威的话，变成了先知的話（依 6：8；耶 1：4f；23：21f；32；26：12-15）。甚至雅威强烈的感受，也传达了给先知（耶 6：11）。这样一来，先

知确实是讲出了雅威之言（参阅户 24：13；撒上 15：16；耶 23：32）。因此，他只宣讲雅威所说的，所有雅威说的话。

让我们看看耶肋米亚受召唤的例子。在耶肋米亚书第一章有以下记载：

本雅明地内阿纳托特城的司祭中，希耳克雅的儿子耶肋米亚的言行录——上主的话传给他，是在阿孟的儿子约史雅为犹大王执政第十三年；以后传给他，是在约史雅的儿子约雅金为犹大王，直到约史雅的儿子漆德克雅为犹大王第十一年年底，即直到是年五月，耶路撒冷居民被掳去充军时为止。上主对我说：「我还没有在母腹内形成你以前，我已认识了你；在你还没有出离母胎以前，我已祝圣了你，选定了你作万民的先知。」我回答说：「哎呀！我主上主！你看，我还太年轻，不会说话。」上主对我说：「你别说：我太年轻，因为我派你到那里去，你就应到那里去；我命你说什麼，你就应说什麼。你不要害怕他们，因为有我与你同在，保护你——上主的断语。」此后，上主伸出手来，触摸我的口，对我说：「看，我将我的话放在你口中；看我今天委派你对万民和列国，执行拔除、破坏、毁灭、推翻、建设和

栽培的任务。」(耶 1：1-10)

我们还可以指出许多直接说明「上主把他的说话放在先知的口中」的圣经章节(例如户 22：38; 23：5, 12, 16; 申 18：18)。是天主自己使先知听见和看见。祂开启先知的耳朵, 使他能聆听和铭记雅威之言(则 3：10, 17; 依 50：4f.)。先知把天主之言铭记心中。因此, 先知是在言的力量下和雅威的掌握之中。在厄则克耳书中有以下的记载：

「无论他们听, 或是不听, 你应向他们宣讲我的话, 他们原是叛逆的家族。」「人子, 你要听我向你讲的话, 你不要叛逆, 像叛逆的家族。你要张口, 把我给你的吞下。」我观望时, 看, 有一隻手向我伸来, 手上有一卷书。他把那卷书在我面前展开, 内外都写着字, 写的是：「哀伤、悲叹和灾祸。」

以后他向我说：「人子, 将给你的吞下去。你吞下这卷书。然后去向以色列子民宣讲。」我遂张开口, 他便使我吞下那卷书, 并向我说：「人子, 要吞到肚子里, 要把我给你的这卷书充满你的五内。」我遂吃了, 这卷书在我嘴里甘甜如蜜(则 2：7-3：4)。

另一个有关天主之言的动力的例子，可以从亚毛斯先知书见到（亚 3：8）：「狮子咆哮了，谁不害怕？吾主上主发了言，谁能不传他的话？」（比较户 22-24；列上 18：46；依 8：11；耶 15：17；20：7；则 33：22）因为天主把祂的话放在先知的耳中，先知确实是在讲天主之言。他是天主的喉舌（耶 15：19；42：21）。另一方面，我们也不能忽视，事实上，天主之言，只能藉人之言说出来。

天主之言和人之言

在此，我们接触到两个重要的问题。其一：什麼使确实由人说出来的话成为天主的话呢？其二：如何从人之言辨认出天主之言？第一个问题的答案如下：在讲话中，人使自己临于现场；他表达自己，营造代表他自己的形象。这来自或可以来自他个人的中心。只要人是一个受造物——就是说，只要他的存在与他的活动，仍然由天主不断在创造——他就是天主的显示和表达。圣经甚至称他为天主的肖像。从这个角度说，言，人的自我表达，也间接地表达了天主，因此，在这个意义上是天主之言。顺着这个思路，那麼，任何人之言同时也是天主之言。尤其是表达人自己存在的超越方面的人之言更是如此，就是说，这些表达那不可言喻的、我们称之为天主的人之言。

不过，在我们的思想范围内，「天主之言」并不指有关天主的自然知识，而是指天主的自我启示。这些天主之言只能透过信仰理解，它在基督内达到最高峰；这就是指天主答应把自己赐给我们，以便把生命传给我们的许诺。按赖纳的说法，接受这话的能力，必定来自天主，就是说，当天主赐予人理解这话的恩宠以后，人才能接受它。在这种情形之下，天主不只赋予人讲论天主的权威，并藉恩宠参与其中，构思人所说的话。就在构思人之言的活动中，天主使这言赋有天主之言的特质。

这给我们带来一个新的问题：有关天主与人合作的问题。我们可从全部的神学追溯这个问题，然而，直到现在为止，神学家对于这个问题还未能得出满意的答案。如果我们把行动归于天主或人一方面，我们的答案自不免片面化。但把一半的行动归于天主，另一半归于人也是错误的。反而，我们应该说，整个行动是由人和天主各自以不同的、适合自己的方式，同时参与。

人在讲述，天主以非创造的恩宠的形式，在他之内构思的天主之言时，可以透过他所得到的恩宠，经验到天主直接对他讲话。这样一来，他的说话是出于他对天主的经验；就是经验到那具体地在人之言的时空内出现的无限的、超越的视野。基于这份天主经验，他看到天主与他所接受的讯息的关联。照这个分析，天主之言，

虽然是人性的，是由天主以三重式创造的：祂是它的根源、它的内容，祂也是与人合作构思的主体。

个别的人所接受的天主之言，通常都不只是为给他一个人，而是为整个团体的。因此，我们可以称之为公开或正式之言。如果其他的人接受某一个人之言为天主之言，他们也必须从天主那里得到内心的光照。

天主之言的接收者，和接受天主直接对他们所讲的话的那些人，他们的态度，不是对这些天主之言的内容的正确理解，而是对天主的开放，是信仰。信仰在这个意义上是指人对天主的回应，人把自己完全交给天主，而天主，恩慈地答应把自己赐给人；于是，人进入生命的结合，最后是思想与天主结合的境界。

现在，让我们看第二个问题：聆听者如何辨别这人之言就是天主之言，而且应该接受。他如何能知道或不必怕自称传达天主之言的先知，正确地、不偏不倚地或错误地传达天主之言，还是他根本就是在讲他自己的幻想呢？天主赐予我们内在的光照并不能使我们不问这样的问题。为解决这个问题，我们有以下的提议：首先我们应该承认，没有人能正确地传达天主之言，因为不可言喻的奥秘，也就是天主，总会在天主的每一个行动中出现，因此，是不能被困于人的概念或语言之内。

积极地看，先知受雅威召叫这个事实，足以客观地保证他不是假先知。由于被召叫（往往违反他原来

的生活计划和期望），他是被天主挑出来，并要终生为天主服务。他同时也由天主装备好去承担困难的任务（依6：6；耶1：9；则3：8f.）雅威一直与他同在，赐予他生命和支持他（依8：10；耶1：8, 18；则3：8f.）雅威像是「专为他」而活似的。不过，对于聆听者，只是说这是客观的情况，问题仍未解决。因为他能否辨认先知的真伪，对于他来说是个有关生死的大事（耶23：16, 25）。通常受天主召叫的人都能以特别的征兆（我们以后将讨论）证明他们自己。可是，征兆也应该可以了解。如此一来，如何分辨真正的宣讲天主之言之问题，涉及旧约的整个先知的历史。当年哈纳尼雅反对耶肋米亚先知和他在圣殿内的宣讲，自己反而说了一番投民之所好的话，当时耶肋米亚只好这样回答：「盼望是这样，惟愿上主这样做！惟愿上主实践你预言的话！」（耶28：6）。

这个讽刺终于由后来的事件证实了。假先知哈纳尼雅讲的实在是他自己的梦想。「自古以来，在我和你以前的先知，对多少地区和强盛的王国，曾预言过战争，饥馑和瘟疫。至于预言和平的先知，只在这先知的话实现以后，才可认出这先知确是上主派遣的。」（耶28：8f.）。假先知可从他企图引诱团体离开雅威去崇拜其他神祇的事实证明。以上所引的经文指出，只有将来可以证明一个先知的真伪。「几时一位先知因上主

之名说话，若他的话不实现，不应验，这话就不是上主说的，是先知擅自说的，你不用怕他。」（申 18：22）。

在新约中也有同样的困难，也有假先知伪装真使者耶稣，甚至到足以乱真的地步。即使撒旦也可假扮成属于光明的天使。不过，真诚的人，行事真实无妄，能以纯净的心聆听，必定能辨出真或假。正如若望所说，羊能够正确无误地认出善牧的召唤，会追随他而不会追随陌生人（例如：若 10：3-5, 27-29；18：37；格后 11：14；迦 1：6-9）。新约的信仰是：天主之言的确已经传给以色列子民（宗 10：36），天主的圣言：耶稣，是由天主同时也由耶稣自己宣讲，后来由他的宗徒们宣讲又透过宗徒们，这话传达给全人类，包括犹太人和外方人（宗 13：26；15：35；18：11）。

偶然，会有人从哲学上和历史调查上，努力把天主之言本身，从天主之言和人之言的结合中抽取出来。不过，就旧约来说，无论怎样不厌其烦的研究，也很难分辨雅威和先知的話。先知的話本身既是完全神圣也是完全人性化。天主之言在人之言内：它充满人之言而表现为一种精神的力量。先知用雅威的话宣讲（户 24：13；撒上 15：16；耶 23：22；则 3：4）。他只宣布雅威所说和所命令的（例如户 24：13；列上 22：14；申 18：18）。旧约的先知一再以一定的公式：「上主的断语」

介绍雅威的话，在结束时，他们也照例以「上主这样说」作为结束。

新约也一样，神圣和人性的话不可分。圣言、耶稣自己，是以人之言传给万民的。这人之言，是宣讲耶稣并为他作证的人们的作品，是耶稣的福音，是有关他为了救赎人类的死亡和他的复活。但耶稣所派遣的圣神也透过这言而讲话。另一方面，复活的主也临在圣神之内讲话。如此，宗徒们的见证就是基督对他自己的见证。这点我们以后还要评细讨论。

为了宣讲有关被钉和复活的基督的救恩讯息，第一批基督徒便使用从犹太会堂和希腊化的世界所使用的语言和词汇，以便告诉他们的听众，天主透过基督，一次而永远地向全世界讲了话。事实是，在这样由人宣讲并由人聆听的人之言内，讲出了天主之言，要明白这一点，必须先经验到它的转化和归化的力量。对于那些把自己关闭起来的人，福音也是隐蔽的，因为言的重要性不能按日常的人性生活的标准而估计。不过，那些在信仰中接受了宣讲之言的人，会同时发现宣讲的先知是忠实可靠的（格后 4：2f.）。如果有人指责先知以他自己的发明作为天主之言的宣讲，滥用真理而先知全不反驳，这是因为先知也有耶稣基督、圣言本人的仆人形像。在这种情形之下，耶稣的话为这先知正好适用：「听你们的，就是听我；拒绝你们的，就是拒绝我；拒绝我的，

就是拒绝那派遣我的。」(路 10:16) 保禄所说的，支持他的宣讲的唯一根据，就是声称他是基督派遣的，如果他偶然提到「他的」福音，他并不是指他自己发明的思想，而是指付託给他的救恩讯息(罗 10:17)。他认为自己的讲道是在宣讲耶稣基督，他的救恩工作——即他的宣讲——本身就是一个末世的事件。

根据若望的福音，耶稣的证供和他的见证形成不可分割的统一体。作为从上而来的天主的使者，耶稣证实他与天父所见和所闻。透过他的见证，他把这一切传达给那些相信自己也分享他的见闻的人。如此，他们与启示者耶稣结合，并透过他成为见证人。不过是以启示者自己在他们的见证中讲话的方式，为他作证。于是圣若望更指出，耶稣派遣的圣神造成基督见证，同时，基督事件临在于基督的见证人之言内。①

天主之言的解释功能

开始研究人之言内的天主之言的功能时，我们发现两个事实：天主之言的功能是解释和行动。当然，这两项功能是不能机械式的分开。两者是不可分解的整体。不过从这整体我们可以分辨上述两项功能。

我们前面说过，天主藉在历史中的行动启示祂自己。不过，如果企图从某一个特别的历史事件中所包含的那些简单的事实，辨认这启示，我们就做错了。即使

我们了解，天主的启示是历史，是全部的历史事件，从亚巴郎开始而完成于基督，我们也不能直接经验这些历史，更何况是经验到它就是天主的启示！我们不能随便说，信仰基本上、本质上就是对历史有信心，或是虔信天主过去的作为，或是对天主将来的行动一个普遍的、历史的、具体的希望。虽然信仰在历史而不是在形而上学内有它的基础，只有经过解释，它才可从历史中发展出来；就是说，须从一个特别的方式了解并用语言表达。一个历史事实，是否可被视为天主的启示（从超自然而言）或只是天主创造行动，不断地推动世界的进步的创造行动的一小部分，就要视解释它的言而定了（天主创造和推进世界的行动，也涉及某些天主的自我表达，但这和祂召唤亚巴郎或祂确实地在基督内显示的情形完全不同）。严格的天主启示行动和祂的其他创造行动的区别，是由解释之辞「造」成的。不过，按我们的思路，让我们首先强调是它「揭示」两者的不同。天主自己在祂的言里附加解释。例如政治上的灾祸解释作天主的惩罚。基督之前六世纪的先知们，一次又一次地宣讲，政治与经济的灾祸，不只是某些特别的历史背景的后果这样简单，而是天主的救恩的探访。这种历史理解，只能从雅威宣讲的话而来，否则我们如何知道以色列的历史和其他国家的有什么不同？例如培肋舍特人，阿兰人也曾得到解放；前者从加非托尔人，后者从克尔

人（亚9：7）。如果没有宣讲，耶稣基督的死亡和复活，也不能了解。我们曾多次提过，在耶稣时代，有不少死刑是采取钉十字架的方式的，耶稣死后的显现，如果宣讲不指出这是事实，也可能被误解为幻像或幻影。正如圣经所写，耶稣的十字架也曾被视为只不过是假先知的罪有应得的下场。复活的讯息，可以因为谣传门徒从坟墓把尸体偷走而被怀疑。只有透过解释，透过耶稣自己的话和对于他的为人的神学反思，这些救恩事件才能正确了解。从保祿的书信，我们可以看到，他是如何不断地努力去了解、解释和宣讲十字架的事件，是救恩的神圣计划的形式，复活是基督信仰的基础。根据保祿，信仰由聆听而不是眼见而来（罗10：17；参阅若20：29）。言的这种功能，并不和若望福音记载的耶稣所讲的话矛盾：「若是我作了，你纵然不肯信我。至少要信这些工作」（若10：38）。根据若10：25和若5：36-47，他的工作清楚地肯定了他的言。不过，反过来，这些工作也必须透过他的言才能了解。只有透过言才能明白，他是以父的使者身分做这些工作。只有言才能告诉我们，他的工作证实他的为人，并透过工作，圣父亲自为他作证。

天主之言的行动功能

我们现在讨论言的第二种功能。这不是属于解释和教导

方面的，是属于行动方面唯一的，甚至是首要的功能。即使它的原意是为教导，它也是有影响力的行动。教导和行动，在天主之言里，形成统一体。天主之言带着威力工作。不过这威力，不是粗暴的压力，而是一种充满灵性和光的力量，因为在言中天主自己行动。我们说天主与人合作一同构思言，就是从这个意思了解。言的活动性可从它的希伯来字「dabar」看出。这个希伯来字同时意指「言」和「工作」（参阅创 15：1）。宗徒大事录（10：36）记载，天主派遣祂的「言」到以色列人之中（亦见路 2：15；3：2）。这话说明了基督全部救恩的工作。依撒意亚也是其中一个证实言的活动力的先知。他传达天主的话说：「我指着我自己起誓：真理一出我口，那话决不返回；人人都将向我屈膝，众舌都要指着我起誓……」（45：23）。另外就是先前所引的耶 1：1-10。另一方面，当先知以上主之名宣布某事而不曾出现时，这是一个肯定的指示，这不是上主而是先知擅自说的（申 18：22）。天主确实地把祂的言放置在祂的子民当中，使它成为历史中的一动力。即使言遭遇抗拒，它最终也能达到目的：「天主的话确实是生活的，是有效的，比各种双刃的剑还锐利，直穿入灵魂和神魂，关节与骨髓的分离点，且可辨别心中的感觉和思念。」（希 4：12）言把恩宠和审判给予以色列（耶 23：29；依 50：2）。

言创造历史，这个事实足以显示言的性质是行动与力量。言不只在历史的某一个时刻出现，它按自己的动态创造历史。它常受一个历史情况所制约，它也促进历史。天主当然不会受祂说话的情况所限制，祂也不会专断地压制人。祂顺着人们发展的情况和他们说话。只在时机成熟时，就是在人可以接受祂的话时，天主才向他们讲话。不过，这时，祂会把他们领上新的存在层面，使他们对祂和对自己有新的了解。从天主感动人采取肯定的行动而言，天主之言是在创造历史。我们可以说，自从撒慕尔的时代以来，以色列历史决定性的力量就是天主之言（撒 上 3：10ff.; 9：27; 15：26；撒 下 7：4 ff.）。

言的历史作用与言的历史互相交错的关系，显示事实上，天主之言是在许多不同的阶段说出来的，这点我们从希伯来书的开端（希 1：1-9）也可见到。历史上，有许多和有很长的时期，天主不曾和人讲话。每次天主只在某种程度上向人传达祂自己，直到耶稣基督时，祂的自我启示才在他身上达到满全的地步。这里包括两方面。一方面，天主的启示，从它最初的运动直到最后在耶稣基督身上达到顶点，构成一个大统一。不错，虽然在各次个别的讲话之间，天主保持很长的静默。不过，无论其间相距多远，每次讲话的层次都是另一层次的预备，每次都被人接纳和保存着，直到另一个

新的、更高层次的到来。由于天主之爱的丰盈，每个阶段都能超越前一个，而新的却不一定是前一个的发展。每一步可说都是天主的一个自由的决定，都在天主为人的将来的总计划内有一定的地位。每一个阶段都是它之前的满全和未来的许诺。如此一来，即使在旧约也不只是许诺，同时也有满全；不过，整体而观之，旧约许诺的性质比满全的性质强；基督是满全，然而他也指向天主最后和最明确的自我启示。如此，即使是基督事件，尽管它有满全的性质，也是一个开始和一个许诺，是一个绝对将来的许诺。

第二方面是天主的奥秘不是在一次的行动而是逐步地向人揭露。因此，难怪许多启示在新约非常清晰，在旧约却笼罩在黑暗之中；也有一些迫切的问题如人死后的命运，长久以来都没有答案，只有逐渐地变得相当的清晰而已。只有那些不明白天主计划的历史性的人才会为这些事而感到震惊或愤慨。

当我们强调天主之言是历史和创造历史时，有一个基本的分别是不能忽略的。天主之言建立同时也推进犹太人的历史。随着天主子的降生，天主之言的这种特别的历史效能结束了。在基督内以人的形式出现的天主之言，确实是曾经预许给人，而且一直持续到历史的终点，同时在这天主之言内，天主施展祂的救恩力量。但它再也不建立一个国家的历史了。因此，我们必须分别

天主之言作为一种力量和作为历史的性质。前者可以独立存在，但后者却不能脱离前者而存在。有关天主之言作为一种力量的说法，让我们看薛夫斯基(Leo Scheffczyk)的一段话：

有关宗徒讲道的报导，给人印象最深的是他们所宣讲的言（道）所包含的那种异乎寻常的力量。宗徒大事录记载的伯多禄第一次的讲道，在圣神的影响下，他的听众「一听见这些话，就心中刺痛」（宗 2：37），结果约有「三千人」受洗（宗 2：41）。伯多禄这次以「我的话」（宗 2：14）作为引言的讲道，给人的经验是，这言是一种施予救恩的力量。另一次，当伯多禄呼唤耶稣的名时（3：6），同样的力量，治愈了一位胎生的瘸子（宗 3：4-26）。在此，伯多禄已指出他所获得的效果，不是由于他自己的力量或虔敬（3：12）。反而是呼唤耶稣的名和使病人站起来的信仰，「强壮了他」（3：16）。就这样，宗徒的话，把从天主而来的力量，授予乐意听从的人。

从斐理伯向厄提约丕雅的大监宣讲「耶稣的喜讯」的事（宗 8：35），以及那些在斯德望被杀后逃散的人，去到安提约基雅，向希腊

人宣讲的事实，可见宗徒们向无信仰者的宣讲同样成功。「主的力量与他们同在。」伯多禄在耶路撒冷为他向科尔乃略讲道的事（宗 11：5-7）自辩时，他直接引述天使向这位异教百夫长解释他自己的任务说：「他有话对你讲，使你和你全家得救。」（11：14）

言的创造性的效果与它的拯救的力量，从宗徒大事录，和保禄自己的书信，以大量的篇幅记载的保禄的各种活动中，清楚地显示出来。在保禄的书信里，已经有不少关于天主之言的神学省思。「外邦人听了，都很喜欢，讚美主的圣道」（宗 13：48），由保禄宣讲的天主之言的恩宠（宗 14：3；20：32），伴着徵兆和奇蹟而来，引领外邦人归依，同时把救恩赐予人。它是救恩的讯息（宗 13：26），圣化团体（宗 13：15）以及领导无信仰者归依（宗 19：17-20）。②

我们不能只从一方面了解天主之言的动力。天主之言，不只以力量同时也藉内容而临于人。我们要强调的是：这从新、旧约都可见到。我们曾多次提到，保禄宗徒一生致力于正确地了解基督的死亡与复活。他的神学省思的结果，是发展了多方面的教义。偏于一面的行动

论与现实论，必违反天主之言的意义及其重要性。

综合旧约中以解释和事件表达的天主之言的历史

在旧约所有的启示之中，西乃山的启示占着中心的地位（出 19ff.）。在这个事件中，梅瑟是天主指定的媒介，他的任务是传递「天主答应把自己赐给以色列人」这个讯息。以色列人从这个在历史中经验天主的历史经验，了解天主的行动是一个「言的事件」。因此，很自然，他们会把世界的起源和保存，归于天主之言。不错，在旧约思想中，自然的起源问题，不如说明历史是天主的自我启示重要。同时，处理世界起源的经文，根本不涉及本体论的问题，反而常不离人得救的问题。我们前面已指出，司祭传统（创 1：1-31）把世界的起源写成天主的拯救活动的开始，作者根本不浪费篇幅去区别创造之内自然与超自然的范围。这个区别是后来的神学界定的，对于了解启示自有它的重要性，但不是他们所关心的问题。不过，从旧约的精神看，虽然他们没有超自然的概念，但中世纪神学所讲的这世界所标示的真实性，从一开始就有，而且不只来自它自己的动力，而是由于基督预先参与世界之内而促成的。根据司祭传统，天主透过言而创造世界这个事实，似乎暗示，天主从一开始就有意和祂的受造物，建立亲密的对话。根据创世纪，虽然人中断了与天主的对话，但天主仍锲而不舍，一次

又一次和人类重新展开对话，由此可见天主要与人建立亲密对话的意愿。

创世纪的作者只知道天主的一言，它在许多不同的阶段，逐步展开。他们也不区别创造世界的言和召唤梅瑟去解放他的同胞的言。天主一命，万物就有了；万物的存在，由天主之言而来。天主创造和保存天地之言，与召唤以色列之言，如何密切相连，从圣詠第十九篇可见。在圣詠 147，我们也读到，雅威的创造与拯救行动交织而不可分。在第二依撒意亚看来，作为一切事物的根源的天主的创造之言，不只是天主的第一个历史性的奇蹟，而且本身也是一个拯救事件。它是以后所有天主拯救行动的基础（创 1：1-31；詠 33：6-9；依 40：26；48：13；詠 147：4；148：5；德 39：17f.；42：15；友 16：15f.）。新约也认为天主的创造之言与拯救之言紧密相联，例如：罗 4：17；格后 4：6；希 11：3；伯后 3：5ff.。特别是若望福音的序，把预许给人类的人格化的救恩之言，与创造的基础，视为一体（若 1：10）。

根据雅威传统和厄罗因传统，天主召唤亚巴郎离开他的家乡和他的父家。天主许给他无数的后裔（创 12；15）。之后，天主又告诉他，他是世上万民的福源。天主与亚巴郎订立的盟约是祂与梅瑟立约的先声。在所谓历史信经里，特别慎重地强调这个聯繫（申 6：20-24；

26：5b-9；苏 24：2b-13）。由天主引导的亚巴郎的历史，是以色列，天主子民的历史的开始。

天主曾经以言明确地和祂的选民建立盟约（出 24：1-8）。梅瑟是中间人。在他之后，没有一位先知像他一样（申 5：4；34：10ff.）。这盟约的基本法律是十诫（出 20：3-17；申 4：13；10：4）。这种关系在所谓短式历史信经中，隆重地宣读（申 6：20-24；26：5b-9；苏 24：2b-13）。由天主指导的亚巴郎的历史，是以色列、天主的子民的历史的序言。③天主要求祂子民的最重要的一件事是：他们应该爱祂（申 4：37；7：6ff.；10：22ff.；11：1, 13, 22；30：16, 20）。十诫又称为「十言」（出 34：28），构成整个雅威的救赎宣言（向以色列）的要素。这些事件曾以多个传统和多种不同的方式记载下来。出谷纪的记述如下：

上主降到西乃山顶上，召梅瑟上到山顶；梅瑟就上去了。上主向梅瑟说：「下去通告百姓：不可闯到上主面前观看，免得许多人死亡。连那些接近上主的司祭们，也应圣洁自己，免得上主击杀他们。」梅瑟答覆上主说：「百姓不能上西乃山，因你自己曾通告我们说：要在山的四周划定界限，也宣布这山是不可侵犯的。」上主向他说：「下去，你同亚郎一起上

来，但司祭和百姓不可闯到上主前，免得我去杀他们。」（出 19：20-24）

在司祭传统的记载如下：

梅瑟上了山，云彩就把山遮盖了。上主的荣耀停在西乃山上，云彩遮盖着山共六天之久，第七天上主从云彩中召叫了梅瑟。上主的荣耀在以色列子民眼前，好像烈火出现在山顶上。梅瑟在山上停留了四十天四十夜。（出 24：15-18）。

当时雷电交加，响声如鼓，山上冒烟，以色列子民远远站在山下，充满恐惧与战慄，并恳求梅瑟代他们和天主讲话。编者诠释这个事件：

众百姓看见打雷、打闪、吹角、冒烟的山，都战兢害怕，远远站着，对梅瑟说：「你同我们说话吧！我们定要听从，不要天主同我们说话，免得我们死亡。」梅瑟回答百姓说：「不要害怕！因为天主降临是为试探你们，使你们在他面前常怀敬畏之情，不致犯罪。」百姓远远站着，梅瑟却走近天主所在的浓云中。

上主向梅瑟说：「你这样训示以色列子民
说：你们亲自见过我从天上同你们说了话。」
(出 20：18-22)

十言（或十句话）有各种不同的解释和运用到不同的情况上（出 21-23；25：1ff.；35：1ff.）最主要的是用在中央崇拜上。

雅威要梅瑟把盟约摆在子民面前让他们接受（出 24：3），因为盟约必须出于双方自愿的协议。人们回答：「凡上主所吩咐的话，我们必听从奉行。」（出 24：7）盟约也应该写下来，以便提醒以色列子民，是天主仁慈地选择了他们，并以盟约作为上主日后与他们交往的基础（申 4：2, 5ff.；31：24ff.）。

在先知时代，先知一再提醒他们与天主订立的盟约。当他们背叛盟约时，天主判他们的罪，不是要排除他们，而是召唤他们回头，重新忠于盟约。因此，先知的话，有唤醒人们记住盟约的作用，并向他们指示将来。

「我是」这条公式是天主藉言而自我启示的一种很特别的方式。在第二依撒意亚，它主要在雅威与其他的神祇的诉讼中出现，这是为对抗犹太人所处于的多神教的环境。在这诉讼中，生死存亡的问题就是唯一的真天主的存在问题。根据依 43：10，以色列人必须认清、信

仰和理解的真理就是：「我就是『那位』；在我以前，没有受造的神；在我以后，也决不会有。」天主自己召叫祂的子民的成员来作祂的见证人，证实祂就是唯一的天主；祂是元始和元终；在祂之外，没有别的神（依 43：12；44：8f.，44：6ff.）只有雅威可以派遣先知。其他的神祇，不能指出他们自己任何一句先知性的话，曾经实现过，也不能指出他们那一项行动，是决定历史方针的拯救的行动（依 44：9）。因此，雅威藉祂的言创造历史，在以色列内为自己作证，这样以色列就证明，雅威是天主，只有祂是天主。

参考资料

- Urs von Balthasar, Hans. *A Theological Anthropology*. New York, Sheed and Ward, 1967.
- Word and Redemption*. Translated by A. V. Littledale with Alexander Dru, New York, Herder and Herder, 1965.
- Word and Revelation*. Translated by A.V. Littledale with Alexander Dru. New York, Herder and Herder, 1964.

注

- 1 L. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes* (Munich, 1966); H. Krings, H. Schlier, and H. Volk, Art. "Wort," in H. Fries, *Handbuch Theologischer Gru-*

- ndbegriffe*, II (Munich, 1963), 835-876; E. Lohse, "Deus dixit," in *Evangelische Theologie* 25(1965), 567-585.
- 2 *Von der Heilsmacht des Wortes* (Munich, 1966), 185ff.
- 3 See W. Richter, "Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der alttestamentlichen Literatur anhand des kleinen geschichtlichen Credo," in *Wahrheit und Verkündigung* (Paderborn, 1967), 175-212 °

7

耶稣是语言、奇蹟 和徵兆启示的完成

天主之言——历史中有位格的真实

全部旧约都指向天主的先验之言，降临人类历史的时期。雅威的日子已宣布了（依 2：12；49：8；岳 2：1，拉 3：2）在这一天，天主将以活动主体的身分，在人类的历史中出现。在耶稣基督内，天主之言再也不只被视为领导历史的力量而已，而是在历史中一个有位格的真实。当新约称基督为圣言，主要不是指天主父在祂的神性之内，表达内在的自我，而是指天主向世界传达祂自己。新约假定有关天主之言的解释，逐渐从旧约的著作展露出来，并由新约承继而加以发展。新约的作者，也把旧约的先知讲话，当作天主之言而加以转述（玛 1：22；2：15；宗 28：25；路 1：70；宗 3：21；希 1：1ff.；10：15ff.；伯后 1：21）。尤其是梅瑟的法律，更被视为天主的语言（谷 7：8-13；亦参阅希 12：19，25f.）。

同时，在新的盟约里，天主创造之言与拯救之言，有更密切的联繫（罗 8：21f.；格后 4：6；希 11：3；伯后 3：5ff.；若 1：10）。

新约最早的经文并不称基督为天主的圣言。这个称谓是经过长时期的神学反省之后才在若望的著作中出现。对观福音宣称，耶稣以言解释天上的父并给人带来救恩。从这些新约章节看来，耶稣所讲的天主之言，似乎除了在旧约中，天主透过先知和作为先知的典型的梅瑟所讲的话的意义外，就没有别的意义。然而事实的情况并不如此，因为耶稣无可比拟的富有权威地宣讲（谷 1：15；玛 7：28f.；路 4：32）。他不像旧约的先知，他并不依靠一个神圣的命令。相反，他以自己的权威讲话（玛 7：28）而且，接纳或拒绝他的话的分别就是救恩或灾祸（玛 10：13-15）。「谁若在人前承认我的，我在天上的父前也必承认他；但谁若在人前否认我，我在天上的父前也必否认他。」（谷 8：38；参阅玛 10：32f.；路 12：8f.）他是播种言的种籽的播种者（谷 4：13ff）。我们从耶稣的话中一再听到他声称自己在替天主讲话。因此，他的话要求人听了作最后的决定。抗拒耶稣的，就是抗拒天主本身。没有先知或教师敢做的事，耶稣做了，他竟对那些迷失和受歧视的人说：「你的罪赦了」（谷 2：5），同时，他也明确地解释圣经的意义。旧约最终的意义，直到基督来临以前仍然是不肯

定的；只有透过他，旧约才得到正确的解释。

我们可以明白，为什么耶稣之言被视为难以了解和不堪入耳之言。他的话最重要的是它的创造性：赦罪——就是说，它带来天主与人的正确关系。耶稣之言本身也证明它是拯救的行动。在宣布耶稣之言的地方所发生的事件，含有拯救的力量。当他宣布天主的统治开始时，它来临的讯号开始出现，他所宣布的将来，也开始对现在发生影响（谷 1：5；玛 3：1-3）。从若望福音的前十一章，我们可明显地看到，耶稣之言在致力于转化整个人类，不只是人的思想、意志，还包括他整个人物的存在。圣史记述了耶稣说他就是复活与生命，凡是相信他的，必能跨越死亡，进入生命之后，接着叙述拉匝禄的复活，显示天主之言是怎样富有创造力地工作，它的力量是怎样笼罩整个人（E. Lohse）。

路加圣史记述复活的基督的话：「我以前还同你们在一起的时候，就对你们说过这话：凡梅瑟法律、先知、并圣詠上指着我所记载的话，必须应验。」（路 24：44）接着，圣史说他又启发宗徒们的心灵，使他们能理解圣经。他解释他自己的死亡与复活的意義。从此，一切都很清楚了：「言」就是哥耳哥达和复活早晨的事件。在这些事件中，天主答应以明确的方式，把自己交给人类。即使对观福音并没有正式地称耶稣为天主的圣言，但从他们对耶稣所作的神学解释看来，为实

际的目的，他们确认他是父直接给人的、明确的救恩之言，这言也不再受压制，而且是为所有人而传达的。耶稣所说的一切，皆发自他的深心。因为他的话有拯救的作用，因此也含有圣事的意义。因为它们就是显示他本人，所以他本人也可称为圣事。

保禄也在很特别的方式下，体悟到他受召为言服务的圣召。天主把「言」付託给他（迦 2：7）。他承受了宗徒的使命，负起传道的责任（格前 9：16ff.）。服务圣言的要求是：宗徒全心全意的投入。他不能因为个人自私的目的，传播人的智慧或他个人的灵修经验而妨碍传道的工作。带着信仰天主之言的精神，他必须过一种肖似基督的生活，必须随时准备为言受苦，以便透过他的存在，为他所宣讲的基督的痛苦作证（格后 1：3ff.; 4：16; 11：23ff.）。保禄所宣讲的言，就是天主自己的言（得前 2：13）。天主不只是这言的对象或内容，同时也是它的主体，是那位讲述者。这言也是主的言（格后 13：3）。基督所讲的言，同时也是保禄宗徒所宣讲的（格后 5：20；得前 1：8；得后 2：14）。除此之外，再没有其他的天主之言要传达给人了。耶稣是天主对祂以前的许诺的「是」和「亚孟」（罗 10：16f.；格后 1：19f.）。在保禄所宣讲的言内，他所宣讲的救恩已经临在了（格前 11：26；罗 1：17；格后 4：4；弟后 1：10f.），就是说，基督本人临在宣讲他的言之中。

的确，到最后，在宣讲的，正是他本人（罗 8：2；格前 2：13；弗 6：17f.）。不错，只有信者才能经验天主之言的拯救力量（罗 1：16；格前 1：18；15：1；弗 1：13；哥 1：5等）。然而，即使拒绝它的人也能经验到它的力量，不过是灾祸和毁坏的力量（罗 11：28ff.；格前 1：18ff.；格后 4：3ff.；得后 1：8）。无论如何，这是决定性的力量。它的目的是偕同基督，在基督内，给人带来修和、真理、生命、希望和自由。

在耶稣内，天主之言成了决定性之言，因此，它永远是中肯的。一如希伯来书所写，它也是一个伟大的事件：是天主藉先知对祖先的讲话，也是在这末期，藉着圣子的讲话，是听讲者证实的话，是聚集的群众劝慰的话，最后，它也是希伯来书所写的劝慰的话（见希 1：1f；2：2-4；3：15；10：25；13：22）。然而，从天主透过祂的子向我们讲话的那一刻开始，一切都是围绕着祂的子而讲的，直到最后的日子，不断提醒人现时的意义，给人带来安息日和短暂的安息（希 3：17ff.；4：3f.；10：37）。①

似乎言的概念，在若望的著作里有最完全的发展。在若望的默示录里，光荣的主就简单地称为「亚孟」。

他是天主答应把自己送给人的这一切许诺最后和不可撤销的肯定。他是可信赖的真实的见证，是天主创造的开始（宗3：14）。在若望福音里，耶稣本人就称为天主的「圣言」。言和人合为一体。根据圣若望，耶稣就是天主父直接向人说的「言」。在他内，父本身显示出来了。若望的神学最大的成就之一是以「圣言」或「天主的圣言」统摄耶稣的本质和他所言所行的一切。与言的概念密切相关的就是「见证」的概念。当耶稣讲话时，他是在作证，为父在世界之内的临在作证。以下一段特别有意义：

那由上而来的，超越一切。那出于下地的，是属于下地，且讲论下地的事；那自上天而来的，超越万有之上，他对所见所闻的，予以作证，却没有人接受他的见证。那接受他见证的人，就是证实天主是真实的。天主所派遣的，讲论天主的话，因为天主把圣神无限量地赏赐了他，父爱子，并把一切交在他手中。那信从子的，便有永生；那不信从子的，不但不会见到生命，反有天主的义怒常在他身上（若3：31-36）。

在这段经文，若望从耶稣的存在开始，解释他为父作的

见证。在此，我们看到一个保禄的思想模式。保禄从经验基督的工作与效用开始，由此反思耶稣的存在。若望把其他人的存在与基督的存在对比，进而解释基督的成就。同时，在分析基督的成就时，他更进一步，对基督的存在，有更深入的了解。基督是天主向世界的自我表达。

为了更清楚了解这句话，让我们先看看若望的世界观。若望讲宇宙是为了讲人，宇宙是天主为了人的存在而透过祂的言创造的地方（若 1：1-10；9：5；13：1；12：25；16：21；17：5，11，13，15，24；若一4：7）、世界是人的历史活动不可或缺的场地。根据若望，作为世界的基础的言，同时也是对世界的召唤和天主的启示。原则上，启示者是不会进入他所不熟悉之地，而要来到属于他自己的地方（若 1：11）。根据若望，只有透过人，世界才能获得它的真实的本质。它本身并没有罪。但人的罪掩盖了它是由天主所造的事实，于是它作为受造物的本质也不明显了。世界长期以来，被人的罪行拖累，这个事实导致耶稣与人（即世界）之间的高度张力。世界对耶稣，它的基础，再也不能保持中立，它或是接纳他作为它之所有，或是拒绝他，把他视为陌路人。在违反它自己的结构的情况下，它把自己关闭起来，把耶稣排拒在千里之外。如此一来，若望不但注意到，真知派所强调的，上与下的矛盾，同时，他更确实

表达了降生为人，并出现在世上的天主子耶稣和世界，即人类历史之间所发生的这幕救恩的戏剧。

若望认为耶稣基督是天主的使者。他的使者任务，藉他在服从父的旨意下做的历史工作而完成，这就是给信者带来救恩，给不信者带来灾祸。耶稣的救恩工作，整体来说，是天主对人的一席话。不过，在他的工作中，耶稣也显露了他自己的个性。如此一来，他的工作是自证同时也是天主希望人得救的意愿的明证。耶稣的自证和他为父所作的见证，结合而成为一体。证实他自己是天主的使者的同时，耶稣也为父作证，不过，他只是证实自己就是从上而来的那一位而已，因此，天主只在祂的子之内显示给人。

耶稣的自证（包括为父作证）是可靠的，因为他讲他所知道的事。若望说：「耶稣回答说：『我即使为我自己作证，我的证据是可凭信的，因为我知道我从那里来，或往那里去。』」（若8：14）

耶稣知道他永恒的根源和目标。他也知道他在世上所走的道路。他可以启示父，因为他认识父。他的作证不能以世界的标准来衡量，因为没有人像他这样了解父。父是透过他而启示出来的。父是谁、是什么，全在耶稣内启示出来。如此一来，耶稣既是启示者，同时也是启示出来的内容，因此，主体与内容合而为一。他这两种功能：启示者和启示的内容是不能分割的。如果我

们只承认前者，我们只是纯动态和行动主义。如果我们只承认第二种元素，我们将陷于极端的客观主义的危险中。无论偏向那一方，我们都误解了若望的启示概念。另一方面，把他视为启示者和启示内容的合体，我们无疑是在肯定一个事实，耶稣必定同时为自己和为父作证。他只能从证实他是父之子的身分证实自己。耶稣为自己的作证与为天主的作证相联，这在若望的启示概念的架构里是非常重要的。同时，很明显，耶稣基督、天主子可从两方面成为天主的启示：一方面是天主趋向人；另一方面是人通往天主的道路——即由信仰促成的对天主的信仰和认识。因此，信仰天主必定信仰耶稣基督。说基督是信仰的要素，不但意指信仰必须确实由基督开始，同时也意指耶稣基督是人类所有信仰的组织中心。是他使信仰成为可能，他为信仰提供基础，使它寻求、追问，并领它朝向成全。

这种结构上的连结性，可从若望另一个特别的概念，清楚地看到，那就是真理的概念（若 14：6；18：37）。基督证实他自己就是真理，这也应该从他对天主的见证上看。真理不是某些在耶稣之外的东西，而是在他之内并透过他出现的。他不是在他之外的见证，他就是真理本身，就是说，生活的天主，脱离祂的不可接近性而在他之内接近人。因此，凡是拒绝耶稣的，就是把自己和在耶稣内显示自己的天主切断，因而是一个无信

仰的人。

耶稣所提示的天主不是什么未知之数。祂是天主，是聆听祂的人所熟悉的，是亚巴郎和梅瑟所印证的。是过去透过旧约的祖先讲话的天主，同时也是如今透过子讲话的那一位。从天主如今在子内的启示，我们可以知道自己可否从天主较早期的说话了解祂。因为祂过去所要启示的目标，正是如今在世上出现的那一位。在耶稣内完成的天主的自我启示，实现并完成了圣经印证的过去的全部启示。自耶稣基督以后，如果要把旧约看作耶稣——天主最正确的话——的前言，那么，我们就必须把旧约看作天主之言。

这样一来，耶稣可以把天主在旧约启示自己所用的绝对公式「我是」，应用到他自己身上。天主用来证实自己的这个神圣的短句：「我是」，从降生为人的圣言所说的「我是」里达到了圆满。一个在历史中存在的人，竟然有权把天主启示自己的最高形式，应用在自己身上，这是很矛盾的。就好像耶稣在说：「我是雅威的自我启示。我就是神圣的临在之所在，就是在历史中的启示。」这短句把基督作为世上之主的身分变成永恒，而使永恒变成世上之主。这样看来，把握主的，只能是信仰，而拒绝的，就是不信了。那些与基督有关的，就是与「我是自有者」有关；与在历史中启示和代表雅威的那一位同在，也必与雅威同在。犹太人与基督对抗，

变成了与他们自己的历史对抗，因为以独特的方式一次而永远地临在耶稣内的，正是旧约的天主。在历史中一再重複的、天主完全拥有以色列的宣言，此刻集中于基督身上，然而，它又是如此奇怪地隐而不显，因为这到底是由「一个人」而发出的宣言（J. Blank）。

宗徒大事录描述天主之言如何在第一代基督徒群中生根和茁壮（宗 6：7；13：49；12：24）。此书特别记述伯多禄和保禄的宣讲及其后果。首先，大事录记述天主之言如何在耶路撒冷的犹太人中发生效用；接着在安提约基雅确定了向外邦人宣讲的任务，最后是向异教者宣讲福音的讯息，特别是保禄的宣讲活动。近几十年来，不少人讨论，我们现在所见到的宗徒大事录所记载的讲话，是否就是当年的宣讲一字不改记录，还是经过作者的润色和修饰。这个问题对于我们在此讨论的题目，没有很大的意义。天主透过纳匝肋的耶稣所带来的事件，从他在加里肋亚的工作开始，直到他复活后的显现，是宗徒大事录上所有的讲话的出发点和立论点。透过宗徒，救恩之言传到犹太人和外邦人之中（宗 10：36f., 40f.; 13：26）。那是天主自己在宗徒的传道中讲话和行动（宗 17：30；21：19）。但耶稣、复活的主，也藉他宗徒的话，对信仰他的人讲话（宗 13：38f.; 26：23）。宗徒们宣讲天主的话；并为他们所听闻的事作证（宗 1：8, 22; 2：32）。他们成了他们所听闻的事之仆

役。天主之言保持对他们的主权，因此，它并不屈服于人的力量之下。透过宗徒的话，圣神使人可以真正地了解耶稣基督（宗 1：8）。

宗徒宣讲的讯息的内容，基本上是一样的。他们讲耶稣基督救赎性的死亡，特别是他的复活（宗 1：22；2：32；4：1f.；8：35；15：35；18：11；19：10；26：8）。他们解释耶稣基督的复活是旧约许诺的实现。宗徒初传最基要的结构是：耶稣按经上的记载复活了——就是按旧约所预言的（宗 2：39；13：23, 32f.；26：6, 22）。藉着复活，耶稣成了主和救恩的分施者，他将按信仰或不信仰他而决定赐予或不赐予救恩。同时，他也是将来的审判者（宗 10：42）。

根据圣经的资料，天主之言是不能与耶稣本人分开的。他是永恒的天主之言的神显。这个意思可见于耶稣有关天国基础的讲话。天主教神学一直以来都不太重视天主之言，路德却过份重视，以致天主之言成了好像是独立于耶稣之外的独立体。他认为言本身必须足以满足心的要求：在世上的耶稣不是信仰最终的基础。真正的信仰基于言。②这样贬低耶稣对于信仰的价值和孤立「言」的作用，正好为布特曼的剔除神话之说铺路。

奇蹟和徵兆

我们现在回到辨认启示的问题。我们前面已强调过，我

们没有强有力的证据，证明一个事件或一句话，或在言内发生的事件，就是天主的自我启示。因此，无神论的历史家可以毫无困难地说，旧约的天主子民的历史，是纯政治和文化的发展。我们以上提过，知识过程的某些元素是内在于启示和人的。如果我们认为，这些就是了解启示的唯一的方式，那么「现代主义」指责启示是纯内在主义是有理由的。其实不然，天主赋予启示本身某些性质是有它们客观的意义的，这些性质是可以达到人的，这是启示的本质。不过，这不是在人之外的，纯客观性的资料。人在自由中明认或拒绝启示，完全在于他是否觉得启示与他有关或全然陌生。不过这是一个客观的过程。因为人对于被启示的天主的内在经验有它的重要性，所以这些经验必须得到补充。我们需要外在的证明，梵一称之为奇蹟和先知的活动。③不过梵一并没有界定奇蹟和先知活动这两个概念。照经院神学一贯的做法，是从自然律的角度处理奇蹟的概念，认为这是一个在实践和原则两方面，都超越人的自然可能性的过程。他们试图给奇蹟一个「物理——形而上学」的解释。所谓奇蹟就是这个过程的极端形式，就是天主以祂的全能使自然律暂时停止运作。从现代的科学技术的可能性看来，其实是很难有这样的一个具体的奇蹟。李星认为，过去的记录尚未证实的奇蹟，是很难证明它们的确有严格的历史可信度。

在处理这个问题时，我们最好还是不要偏离圣经和教父的教导，并集中注意奇蹟的徵兆性。例如奥思定有关若望福音的道理：

天主管理世界和指导整个创造的奇蹟，在我们看来是如此平常，几乎没有人注意，即使在每一粒麦粒里，我们都可以找到天主奇妙和令人惊讶的工作。因此，由于祂的仁慈，在时机成熟时，祂亲自带来一些在自然效果和秩序之外的东西，好使对日常生活中的奇蹟，没有什么知觉的人，对于看来不是太伟大，但也不太平常的事物，留下深刻的印象。其实，整个宇宙的秩序，都比用五个饼，使五千人吃饱的奇蹟更大。然而，没有人注意到前者，而后者却使人大为惊讶，不是因为它是一个伟大的奇蹟，而是因为它不常见。是谁，甚至到现在仍养育着整个世界呢？还不是那使麦子有收成的那一位吗？因此，耶稣像天主一样行动。他以同样的威能，增加麦粒，造成一个大丰收，使他手中的几个饼增加。五个饼就像一些种籽，不过不是交託给大地，而是由造成大地的祂大量增加吧了。这个奇蹟，在我们的五官之前发生，好圣化我们的心思。让我们的眼睛看到，好使

我们的理性能反省它，能带着讚叹之心，从天主可见的工作中，体悟不可见的天主。然后，经信仰唤醒和淨化后，我们能渴望以不具体的方式，见到祂——我们学会从可见的事物，体悟的不可见的这一位。④

按旧约和新约的见证，象徵天主威能的奇蹟，是不能和启示分开的。因此，我们认为，奇蹟是启示的圣经证据中的一项基本元素。天主为祂启示性的行动而选择的人们，他们在经验世界内的历史行动显示他们正是如此。他们的目的在于唤醒信仰；但他们并不勉强他人接受。对于没有信仰的人，他们不能提供有效的保证。即使对着奇蹟，信仰仍然是一个自由的选择。作为徵兆的奇蹟是为了吸引人们的注意，好使人们聆听福音的宣讲。不过，当然要有还不能见到，但已存在的信仰。象徵神圣的奇蹟，只有向天主开放的人，才能了解它的意义。如果超越地倾向天主的先决条件还不存在，人是不可能从奇蹟的角度看待一个奇蹟的。如果缺乏这种倾向，奇蹟只能带来敌意（玛 11：6；路 6：11，以及耶稣的复活）。因此，耶稣认为，对那些把自己关在黑暗与自足之中，不能了解奇蹟的意义的人，奇蹟是没有意义的。信仰不能产生奇蹟。信仰是奇蹟的效果，但在奇蹟刚出现时，信仰也是辨认奇蹟的先决条件。

旧约的奇蹟，集中在离开埃及，在西乃山上订立的总结盟约，和从内在与外在使盟约的子民坚强的事件上。这些奇蹟是用来领导子民，信仰天主就是他们的助佑和救主，好使他们放弃多神教而专志于一神的信仰。因此，在救恩史的过程中，在遭遇困难和挫折，只有天主的力量才能克服时，奇蹟是有它的神学意义和它一定的地位。

在旧约所见到的奇蹟的形式，总是在困难或绝望的情况下，天主的帮助，出其不意地令人不可置信地到来。特别是在那些对以色列极重要的奇蹟中，天主使人折服地启示祂自己就是伟大、威武和良善的那一位，人可以带着信心把自己交给祂。就这样，以色列经验到它自己——作为一个逐渐和不断发展的民族——是一个真正的奇蹟。以色列不是由于一个奇蹟的出现而被救的；这个救恩本身和这个民族得以保存，这件事本身就是那个奇蹟（出 14：31；19：4f.；创 25：21；29：31；30：1 ff., 22f.）。奇蹟这个神学意义，并不会消失，即使旧约所记录的奇蹟事件，是作者用来讚美天主救助人的恩宠。旧约的作者并不从形而上学的意义了解奇蹟（参阅 J. Haspecker）。

至于新约，天主有威力的行动，在此也被看作祂临在于众人之间的徵兆。新约的圣经徵兆以耶稣基督从死者中复活的事件为高峰。伯多禄在圣神降临时对群众

说：透过这件事，天主立耶稣、被钉死的耶稣为主、为默西亚（宗 2：36）。这是一个新创造的开始——就是说世界现有的形式，正转为新的世界形式，这新世界拥有它所朝向的绝对将来的特色。整个进化过程由天主带动，但内在于世界本身，它的目标是朝向一个全新的存在形式发展，这形式，在某个程度上已在世界上体现了。耶稣的复活是新约所记载的各种奇蹟的标准和模式，显示了他存在最深处的动力。他的复活是一个突破，此刻正对人类的历史和宇宙，产生不可预见的作用。耶稣的复活显示天主所要对创造做的事。世界不是一个封闭的制度，它正向着从基督显示出来的存在形式开放。正如耶稣来临以前，世界朝向他一样，现在，世界在他内，经由他而朝向复活。

在耶稣复活以及新约所记录的其他奇蹟中，自然律并没有被打破，反而得到保留且超越了它们本身。这情况可见于每一个不同领域的存在，都朝向更高的层面提昇，而在这新的层面上，它不但得以保存，而且能发挥新的作用。如此一来，无机物向有机物提昇；有机物向心灵提昇；人类的心灵向天主提昇。较高的存在，把它所承受的特性，印在较低者之上，却不夺去它本有的较低的结构。

从以上的分析，我们可以清楚地看到，耶稣所行的奇蹟（使死人复活，医治病者，增饼等等）的基本功

能，就是启示天主所许诺的救恩。这不是表演给群众看的戏剧，而是指示天主临在的记号。因此，如果人们还不能接受天主，耶稣不在他们之中行奇蹟：在这种情形之下，行奇蹟是没有意义的。耶稣威能的行动，旨在为人类服务，如果我们从进化的观点看奇蹟，它们可说是刺激更确定、更迅速的过程。使它朝向最终的情况发展，那时世界将改变，将会完全为复活、且与天主结合的人类服务。耶稣藉着服从而不是违反世界的自然律，以他人性和神性的力量，给世界带来新的精力。在个别的情形，也许他特别加强有关的人精神和心智的力量，使他比平常人表现得更有力量。⑤

最后，附带一提，近代科学认为自然律只是可能性的功能，不能用来解释奇蹟。到底自然律可否看作真正的法律，或只是可能性的功能，这对于解释奇蹟是无关重要的。重要的是一个存在的阶层，常向另一个开放，而整个创造是向着天主、它和它的法律的创造者开放。

参考资料

Rahner, Karl. "Christology Within an Evolutionary View of the World" in *Theological Investigations*, V. Baltimore Helicon, 1966.

注

- 1 H. Schiler, "Wort" in H. Fries, *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, II, 864.
- 2 P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers* (Gütersloh, 1962), 53; P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther* (Graz, 1966).
- 3 邓3009.
- 4 *Tract. in Joannem* 24, 1.
- 5 See B. Huber: "Einheit und Mannigfaltigkeit des Lebens" in *Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern*, 4 (1958), 89-105.

8

救恩史

定义

天主的启示是为了人的救恩而赐予的。天主揭示自己的言语，就是救恩之言（例如出 3：6ff.； 18：8； 19：4-6； 34：27； 欧 12：13； 13：4）。在依撒意亚第二（依 45：7）我们读到：「我造了光明，造了黑暗，造了幸福，降了灾祸：是我上主造成了这一切。」根据耶肋米亚（耶 29：11），天主向那些被充军到巴比伦的人们保证：「我知道我对你们所怀的计划——上主的断语——是和平而不是灾祸的计划，令你们有前途，有希望。」厄则克耳先知期望上主最后会带领以色列重返旧地，叫他们认识祂是上主（则 37：12f.）。在他看来，充军不是人们的一个永远的不幸，而是要在得救与平安中带给人们有关上主的新知识（则 39：28f.）。

基于这位隐蔽的、任何人都不能与祂相比的神，已居住在他們之中这个事实，他們的救恩是肯定的。天主退隐就是灾祸；祂临在就是救恩。至于新约，我们可从

下列的章节看到天主之言的拯救性质：宗 5：20；13：26；14：3；20：32。

因为救恩不像装在一个时间的容器之内似的发生在历史之内，而是在历史行动之内出现，因此，我们可讲一个与天主启示之言相关的救恩史。十九世纪开始沿用的「救恩史」这个词汇的定义，既不清晰，也富争议性，但它已是一个不可或缺的词汇，而且在神学中有它一定的地位。在我们这个时代，它甚至已成为现代神学中一个反覆出现的名词了。

救恩史的概念包含两个成份。「救恩」(salvation)一词的涵义绝不是自明的，因为这个词包含几个幅度。如何解释它，主要看我们如何解释「人」这个名词。人可以被视为一个个体，或一个社会性的存在，或一个社会性的个体。我们可以把他看作发挥一种功能的运作者，或是一个人；或把他看作一个人同时也是发挥一种功能者；是一个经济的存在；是理性的动物或有智慧的人；或一个超越自己的存在。在现代的世界里，救恩主要是联着福利、自由、教育及和平看。这种救恩的观念不出人性的范围。就是说，是平面的，是救恩的宏观。圣经并没有忽略这种概念，不过，这些概念在圣经里绝不是支配性的。常提到自由是救恩基要的部分，它所指的是人与人之间的关系，指人在友爱中团结。不过，当圣经讲到和平时，它主要是指一个直的纵向运动——即

天主朝向人，人在信仰中回应天主的运动；也就是天主与人之间的和谐关系。根据圣经，追求平面的和平有一个基本的条件，就是与天主之间的和平；承认瀰漫和超越这世界的，是一个不可理解的奥秘，世界的深度是从个体的角度理解。根据圣经，如果要与这方向相反，必会引起灾难。

创世纪的作者在思考为什么与天主订立了盟约之后，世界仍可被遗弃而落在灾祸的势力之中，作者以天堂的故事的形式，表达他们对这个问题的想法。创世纪的作者认为罪与灾祸之间，有一种基本的关联，并以当时相当有吸引力的意象表达。故事的中心思想是：一切的灾祸都由罪开始，而且罪在当时已成了一个无穷无尽的灾祸的根源。从这个观点看，救恩主要是与伦理和宗教有关，而不是指物质上的富足，但并不是排除物质上的富足；相反，物质也相当强调、人应该劳心劳力，开发大地，把它造成适合他的环境。不过，只有当他超越自己，朝向天主后，他才能确实地进行他的任务。在新约，我们从耶稣的讲话中，找到同样的思想：「你们先该寻求天主的国和它的义德，这一切自会加给你们。」（玛6：33）「这一切」所指的，绝不是什么无价值或多馀的东西，只不过在结构上属于次要的位置，或指紧接寻求天主之后的事。基督所讲的「这一切」是指一个有秩序的结构，一切都有一定的位置和程序。人的存在

就是一个统一，不过仍然充满张力。因此，我们可以说，圣经所了解的救恩，主要是天主许诺在与人交往中把自己送给人，不过，绝对不取代任何属于这世界的东西。

圣经证实一个事实：天主要把救恩赐给所有的受造物。我们甚至可以说，天主不断超越世界，然而又不断临在世界内，祂以奇妙的创造力，完成所有受造物的救恩，然而，绝不强夺人的自由。世界最终还是由天主拯救的意愿，而不是由邪恶和毁灭的势力所统治——只要这些邪恶不是出于人的自由意志。天主的救恩行动是以提议的方式送给人的，就是与人进行一次涉及救恩的谈话。如果人拒绝祂的提议，祂的救恩的意愿，可能在违反祂的原意的情况下，变成邪恶。这样一来，在人与天主之间，并没有中立地带，可使人与天主可以彼此回避的余地，反而只有人的离异和灾祸。

天主藉启示自己而给出祂的救恩，同时也藉祂有活力之言，在人的历史内建立的主权，施行祂的救恩。天主主权的确立，在人类历史的过程中，首先由以色列子民经验到，他们这种经验，一般称为天主的国。天主的自我启示是为建立天主的国，同时亦由此而带来人类的救恩。只有在天主把自己赐给人，而人也乐意接受这份大礼（即天主自己），即天主以祂创造性的爱，充满整个人时，人才能获得「救恩」这个字所指的恩赐。在历

史中，天主曾以多种不同的方式，把自己许诺给人；而最后、最绝对、最极端的，是在耶稣基督之内把祂自己送给人。尽管天主在基督内把自己许诺给人，在历史上是最后的，但这自许的本身却是一个开始，它象征着一个绝对将来的许诺——就是在受造物的转形与圣化中，天主向这些受造物最后一次启示自己。

救恩这个词的第二个成分就是历史的概念，这包括自由、有目标的、未来的概念，一个事件（无论是涉及整个人类或只是一小群人的事件）的意义与统一性，人的历史性；就是说，他不只在历史之内，同时也在完成历史行动的过程中度过他的一生。

普遍和特殊的救恩史

如果我们要了解天主启示的历史就是救恩史，我们首先应该辨别救恩的两种不同但不可分割的形式，这对我们的研究是很实用的。我们习惯提到普遍和特殊的救恩史。特殊的救恩史是指由亚巴郎的受召叫开始，经过旧约时代的高峰：以色列人从埃及的奴役生活解救出来，最后在基督内达到完成。在这样特殊的救恩史之前，并与它平行的救恩史，称为普遍救恩史。除非承认，在天主「特殊」的拯救行动之外也有救恩，否则普遍救恩史的概念是没有意义的。我们根据圣经的证据，证实天主愿意所有的人都得救恩，并根据前章所提出的，基督是

世界的中心的理由，假定在天主特殊的拯救行动之外有救恩。而且，因为人有躯体和常常生活在社会之内，他与天主的关系，常有具体和历史的特性，因此，救恩的组织 and 团体，各处都可找到。为了这个缘故，即使在特殊救恩史的幅度之外，我们不但可以说有救恩，而且还有救恩史。

据此，我们可以看到普遍和特殊救恩史的内在区别。不过，我们首先要强调，这分别不是像「自然」和「超自然」那样的。如要恰当地解释救恩史，我们不能随便从表面分别救恩史与世界史的差别。我们需要一个内在的原则，才能恰当地分别救恩史与它同时存在的世界史。这就是由于天主藉祂的言，宣布人类的历史就是救恩史。这点我们从创世纪所记录的许诺得到证明。根据创世纪，天主曾对第一批人，特别对诺厄作过普世救恩的许诺。至于特特救恩史，我们从天主的启示之言知道，以色列的历史，同时也是救恩史。不过，正是由于这言，以色列的历史构成救恩史；成为天主把自己送给以色列子民的历史。我们不是从政治、文化和社会的形式上区别救恩和世界史，而是由天主之言区别。当然，重要的是，天主之言所针对的对象，必须能经验到这是天主之言才成。换言之，祂的子民必须意识到他们是一个由天主建立的民族。因此，以色列在盟约、并在他们从埃及解放出来之后发生的事件中，经验到天主是他们

的保护者和盟友。没有救恩史是不包含天主与人的对话的；人对天主的经验，从人对祂的信仰中发生。凡是不向天主开放，不愿意信仰祂的人，只能把特殊的救恩史看着一段世界史而已。

救恩史的过程与启示的过程是一样的，因此不必在此赘述。梅瑟五书（或六书）给我们写了一个给人印象深刻的救恩史的概念。当然，如果启示只解释或天主向亚巴郎和他们的后裔说的话，那么，救恩史的概念要比启示史的概念阔得多了。不过，把启示的概念只限于天主对亚巴郎及其后裔所说的话，这与圣经为我们提供的图画不太相符。根据圣经，天主也藉祂的言造成世界，同时基于祂的仁慈，祂也曾在召叫亚巴郎之前，领导和引导人类。从创造世界一直到天主在梅瑟时代的自我显示，有一个持续不断的启示过程，在不同的阶段和形式下，开展它自己。因此，启示的范围，必须扩大至救恩史的范围。反之亦然。

决定普遍和特殊救恩史之间的关系是非常重要的，同时，跟着而来的问题：在特殊救恩史开始之后，在它之外是否有，和在什么程度上有救恩等有关的问题也很重要。

毫无疑问，两者之间是有着历史的连繫。问题是：两者之间是否有逻辑的连繫？如有，它的性质是什么？在讨论这些问题时，有人会提出这样的观点：认为普遍

救恩史代表天主一般的救恩方式，而特殊救恩史代表异常的救恩方式。虽然这些词汇可以正确地了解，但它们脱离传统太远，几乎不可避免含有被误解的危险。因此，比较可以接受的说法是：特殊的救恩方式，是天主所意图的普通方式，而普遍的救恩方式，是祂促使它成为可能的特殊方式。

历史的关係

特殊救恩史植根于普遍救恩史内，并由此发展出来，这是不爭的事实。如果梅瑟时代的以色列人能意识到他们是由于天主的作为而立国，他们也可以回顾过去的历史经验，他们也可以明白这些经验都是导向他们立国的途径。我们也指出，甚至在盟约时期忠实的信徒所经历的困苦也使他们问，既然有天主作他们的盟友，为什么这样的事仍会发生。首先是圣祖的传说，亚巴郎、依撒格、雅各伯和若瑟的故事，都是从以色列与天主建立盟约的角度了解。我们从旧约圣经读到这些故事，它们都被写成信仰的证据，不过不是作者自己的发明，而有一个历史核心——特别在公元前二千年亚巴郎移居埃及的事。我们也知道，圣祖之前的时期，都被视为导向西乃盟约的道路。以色列人民充份意识到，他们过去有过一段很长的发展，是天主领他们达到与祂建立盟约的计划。这个演进的根，是源于世界灰暗的起源。

我们从科学研究认识的世界与人的演进，圣经却相信这是天主对历史持久和普遍的统治力量，并从这角度著述。圣经的作者没有兴趣详细记载宇宙、地球和人类的历史。圣经也不是用来作物理或生物或历史的教科书。它所记述的第一批人，特别是圣祖的长寿，是作为象征用，而不能当作历史资料。作者们是怀着信心宣布，天主从一开始就计划了祂的子民的救恩，虽然困难重重，也几经挫折，祂锲而不舍地逐步实现祂的计划。事实上，这不是几千年而是宇宙从最原始的质点开始，到心灵长成的突破，人类的存在，历经万亿年演进的事。我们的目的也不是按照现代科学的研究，确定地球、宇宙、地球上的人的年代或年龄。无论人活了几千年或是几百万年，圣经所讲的有关救恩史的一切，仍然是真的。

物质从原始的能原进化的过程，是一个朝向新的将来的过程，同时也是朝向更高，更複杂的存在形式的过程。它从自己内在的动力，同时也从不断在创造的天主无尽的丰盈中，取得它的根源。在这个複杂化和集中化的过程中，产生一个结构，并由这个结构引发生命，这是一件极重要的事。更重要和更具决定性的时刻，是这个物质超出自身的运动，达到一个阶段，透过天主的创造行动，心灵形成而以一种新的发展原则，进入物质或是反过来，心灵把物质提昇到存在的一个新的统一。当

人类出现时，万亿年的进化过程，就达到了暂时的高潮。这创造的全部过程和意义的方向，便在人之内，透显出来了。人站在整个宇宙的高峰。物质的不断地自我超昇必须经过无数演进的阶段，不断地从它自己内在的动力和天主动态的丰盈中，抽取资源和经过不可计算的长时间，才能在人之内达到高潮。

因为人有头脑，他可以了解自己是一个受造物，可以转向绝对，并以之为他自己的根源，同时可以把整个世界统合在他自己之内，并以自己作为全部的高峰。最后把它交还给天主。我们从许多古代神话中见到这个真理的回响，古人相信人必须向神祇献上牺牲品以作为获取他的救恩的礼物，如果他不奉献这些牺牲品，神祇便要降灾于他。

在组成创造纪部分材料的司祭典的记载中，天主主动地朝向人，好使人能交出自己，接纳天主为他的救主，以成为他的真我。每当一个人出生，就是宇宙演进的高潮出现的时机，每个人都是整体所渴望的目标的实现（这话不是作为解决一源发生说或多源发生说的基础，这里只不过在强调，每一个人在进化过程中的意义而已）。

虽然进化在人内达到高潮，但发展的过程并不止于人。它也不从此停滞不前。如果科学家的假定是正确的话，一般而言，每一类的动物的生命延续期是五千万

年，那么，人类只在他的生命之晨。不过，我们可以合理地希望，在进化的过程中，人这种重要的特性：反省自己、世界和天主的能力不会受压抑。不过，这些事情发生的方式可能极端不同。因此，当人在创造的召唤下，从无始的天主无限的生命产生，就是从父与祂的圣言无限的爱对话中产生，他就是父藉着祂的圣言的一个有限的自我启示，他将持续到永远。他的道路，从永恒直到永恒。

在人出现的那一刻，一个新的进化元素：头脑出现了。它的特质就是在自由的决定下，持续和加强物质和生命上昇活动的力量。只要人基于他的认识力，能在思想上渗透世界，转化它成为真正的、适合他的环境——就是利用天主给他的物质，创造一个人的世界，以及把它领向未来，主体与客体的关系就形成了，他的知识不会受到武断地限制。他只有一个极限：只限于做人。按照圣经，一切知识都是为确立人的存在而有。这个事实是如此重要，我们甚至可以说，历史的概念，只能从圣经对事物的概念发展出来。从结构上说，历史的概念代表一个基督徒的真实，或是一个由「犹太——基督徒」的基础发展出来的范畴，这范畴的活力，即使在它的基督内容消失后仍然可以保存。最重要的是，整个宇宙在人内，在它实现自己的人之内，达到有意识和反省地朝向绝对的那一位提昇自己的能力，这不只是提昇到一个

永远不确定的遥远，而是不断地朝向绝对的将来开展自己。这绝对的将来摆在人之前，召唤人，同时也是人的根源。就这样，宇宙不只是横面地进步，同时也是纵向地演进。这个目标达到后，宇宙也要安于自己之内，因为那时，它将完全开展而达到圆满，重返它的根源。不过这也不表示运动的终止，因为在完全，虽然不是相合无间地与天主结合时，人将无止休地渗入天主动态的存在中。如果我们发现人不断被内在的压力、欲望和理念、梦想和希望、不安和不宁所驱使，这都是演进的动力，推动他走向他绝对的将来的征兆。

我们从圣经读到人有关将来的梦想，基本上都不是全无根据的幻想，而是预先参与真实的一种表现。因为绝对的天主已向人开放自己，并邀请他进入自己丰盈的生命内。因此，我们可以把天主看作永恒的爱对话，而世界在朝向将来发展的过程中，参与这对话。

天堂的描写表示我们人与天主的对话——就是说人对天主的意识和崇敬——对于人是基要的，即使这对话是朝向消极的方面发展。由人造成的对话的破裂，对于世界的进步是一个严重的、灾祸性的挫折。宇宙往前的冲力，被人的罪干扰了，这是在创造的高峰出现了倒退。创世纪的作者向与他同时代的人力证，人反神的态度，对于个人的生命和他们彼此之间，他们和世界之间的关系，产生重大的后果。人的焦点被罪改变了；他的

活力和注意力也減弱了。他再也不能在创造純淨的欢怡中为将来而工作，而成了疲累、骄傲、缺乏安全感、暴力、憎恨和残忍的牺牲品；因此，掙扎、战争、谋杀和破壞进入进化的过程中。这些消极的影响是以各种不同的方式描写的——有关蛇的片断、加音的故事、洪水、巴贝耳塔等。

例如、在那时的神话思想里，蛇是智慧和生命的象徵，也是象徵给予智慧与生命的男女神。与这种神话相反，创世纪的作者宣称蛇不是与拯救有关的动物，而是被诅咒和带来死亡的动物。有关蛇的片断是对整个神话世界的一种攻击。当人离开唯一、生活而真实的天主去找其他的神祇时，灾祸就降临他身上。但是天主并没有任由人落入这样的绝境中：祂亲自来寻找他，重拾与他的对话。天主对祂所创造，被人所伤害的世界是如此的深切和普遍地关心，祂一再把世界发展的軌跡纳入正轨。加音、诺厄、巴贝耳塔的故事，都是直到亚巴郎，甚至梅瑟时代，在救恩史内所见到的信仰的证明。这些信仰的证明照亮了人类历史的黑暗，但不是以科学或历史学而是以神学为工具。即使在一个处于被人伤害的世界中，天主仍然是拯救的天主，对人充满慈恩。

我们可以扼要地说明，这些事件怎样证实天主锲而不舍的拯救意愿。加音与亚伯尔敌对，显示这些初民并没有承认自己是天主的造物，也没有服从祂，以放纵

的自主作为自己行为的准则。但是，虽然天主判了加音的罪，但并没有置他于不顾。加音执迷不悟地拒绝天主的照顾，但天主仍然没有永远地放弃他，也没有收回祂对他的仁慈。虽然受到加音的干扰，救恩史继续下去。

在诺厄的故事里更进一步地强调这一点。人们离开生命的真谛越来越远了——就是他们对天主越来越不亲善了。在诺厄的时代，我们看到天主重新建立一个正当的秩序。祂以洪水惩罚人，但拯救了诺厄一家。无论我们怎样解释洪水的故事，我们都可以看到，在此，诺厄被视为人类的另一个始祖：灾祸透过亚当而来，但透过诺厄与天主建立一种新的伙伴关系，因此，新的救恩开始了。因此天主说：「看，我现在与你们和你们未来的后裔立约。」（创9：9）诺厄在此是人类的代表。圣经再次证实它的信仰：天主不要降灾但要拯救。整个创造是处于天主拯救的意愿之下。圣经说彩虹就是天主与人的盟约的象徵（创9：11-17），圣经记载，天主说，祂与诺厄所立的约，就是天主与人之间永久的救援关系的开始和基础。创世纪特别标明：「我再不为人的缘故咒骂大地，因为人心的思念从小就邪恶；我再也不照我所作的，打击一切生物了，只愿大地存在之日，稼穡寒暑，冬夏昼夜，循环不息。」（创8：21f.）这段经文证明天主与全人类和整个创造界所立的和平之约。彩虹是这盟约的具体象徵，提醒天主和人，他们所立的约。从

许诺给将来的整个自然的节奏，人应该认识天主就是生命的赐予者和维持者，人应对祂表示尊崇和感恩。在经文中我们也看到天主以宗教创立者的身分出现。从这个过程中，我们不难看到圣经对历史上各大宗教的权威性。尽管这些宗教都有错误和被滥用、然而它们的核心，仍然是崇敬天主和至圣者。就这样，世界的发展，再次朝向正面的道路推进。

有关建造巴贝耳塔的描述，作者在这个故事中也连带处理了一个新的危险。圣经作者看到世上的各种民族，并不能和平共处，团结起来，组成人类的大家庭，反而互相攻击，彼此仇恨，他们认为这是因为人们反叛天主。人类混杂使人反抗真天主，创造神话的神祇，造成混乱、战争和人的堕落。巴贝耳塔的历史并没有使天主收回诺厄时代的许诺，不过它清楚地显示，人类的罪是怎样严重地妨害历史的发展。

如此一来，我们可以明白为什么天主要把祂帮助世界的努力，越来越集中于一个人：亚巴郎、他的家庭，以及由他们（即圣祖）而来的国家：以色列。不过祂对诺厄的许诺，除了对这个由祂所创造和特别照顾的民族有效之外，对其他的人也有效。祂这个民族，由于人性的骄傲，不断遭受新的挫折。我们所得到的印象是，似乎越多人抗拒和妨碍创造的进度，天主的努力变得更强。我们知道这个民族所得的恩宠，在梅瑟时代达到最

高峰。但是与梅瑟及以色列人们订立的盟约，从一开始即已面对不少的危机。先知们不得不常常干预——警告、鼓励、威胁，当然也少不了安慰。不过最主要的还是他们对末世的憧憬，使人对最后救恩的时间，有肯定的希望。特别是耶肋米亚，他宣讲一个新的、完美的盟约。（耶 31：31f.）。越来越明显的是，天主的许诺，似乎并不指向一个客观的新秩序，而指向一个人，他将带来一个新的存在形式。这个许诺终于在耶稣基督身上实现了。他是创造的真正的高峰。如果我们前面说过，每一个人都是宇宙所指向的高峰，那么，我们现在要说，朝向这个目标的整个过程的倾向，都集中在一个人：耶稣基督身上。这一说法必须加以解释，否则很容易引起误解，以为基督是世界进化在物理上所必须的结果。

首先我们必须肯定，基督是整个进化的过程所朝向的目标。在他以前的发展，聚集在他内达到高潮。这发展，在最初是由一个很有限的存在形式，例如：能原或质点等开始，逐渐地开展，然后发展成无数的形式和多方面的、各色各样的生命，包括最后的人类的生命；随后，由于天主自由的救恩计划，它又开始收窄，首先集中于那些「遗民」，最后集中在最伟大的焦点：基督身上。从此，进化的水流再度拓宽，再次涵盖整个人类和宇宙本身。

基督在这个宇宙进化之内的角色，不只可以看作整个过程的目标，甚至亦可以看作有机的物质本身。因为他透过他的母亲玛利亚所取得的人性，使他属于特别的一群人，一个国家和人类；人的根源也是他的根源，这可以追溯到万亿年前那纯物质和有机生命的形式。这样一来，在他与整个宇宙之间，有一条直接的进化线。他的身体的物质，就是从整个过程一开始已有的物质。

同时，在精神方面，耶稣的灵魂也像其他的灵魂一样，由天主直接创造，却不是接着与他母亲没有任何有机关系的形成而创造的，就是说，是在整个进化过程之内。由此，他整个思想方式和感受都在一定的情况内。在耶稣内，身心的结合，是由万亿年的时间，以及他的家庭和民族的历史所塑形的。他的人性生命的根也植于这个家庭和民族之内。不过在他内的人性，以独特而确定的，无限制和不可压抑的方式，向天主提昇自己；并由天主以绝对的方式接纳，以致他能最深切地在天主内，而天主也同样在他内。在神学上，这种互相内在于对方的形式称为「性体的结合」(hypostatic union)。永恒的天主圣言「一次而永远」的降生，不应静态地了解，而应动态地看，是成了血肉的圣言，度人性的生活，从成孕至死亡，遵守一条对他自己和整个创造最有意义的道路而生活。进化的过程，并不止于圣言降生，反而因此而获得新的效能（若 8：14）。

耶稣在世上的一生中，常意识到他将来最终极的存在形式——他光荣的肉身。从若望对他的全部描写，我们可以看到他总是走在他自己、走在整个世界的前面，因为他常讲到他自己的将来。如果以耶稣这样完全地、毫无限制地生活在天主之内，尚且死于十字架上，那么这死亡应该不是内在于他的存在结构之内，而是付託他完成的任务。以后我们还要更详细讨论这一点。不过，当他从死者中复活时，耶稣的真正结构便彰显出来了，他的人性的光荣，是他无限制地与天主结合的后果。天主完全地拥有耶稣。因此，他的生理和灵性的本质，可以毫无限制地为天主而透显。

在耶稣内所发生的一切，不只对他自己有意义；他不只为所有的人而生活，更是他们全体的代表。我们可以用近代常用的神学名词来形容他：他是一个「共同人格」(corporate personality)。

基督的死亡和光荣，把一个全新的阶段，引进救恩史内。根据保禄，基督是人类的第二位亚当。我们从梅瑟时代和旧约的先知时代所接触的、狭义的救恩史已结束，基督是它的满全，因此也是它的结束。纳匝肋耶稣是所许诺的那位默西亚、基督、主。这是我们可从新约的各书找到的、初期教会的初传最基本的要素。基督之后，天主的自我启示，再也不以塑造和领导一个特别的民族的方式出现了。因此，我们考虑，是否仍用这个有

着沉重负荷的概念：救恩史，来指示基督之后的时代。如果要用这个词的话，也只能作为比喻用，就是说，它与前期的很不同。如果要避免混乱，同时也为了表达特殊救恩的决定性和终极性，最好还是讲「救恩的时候」而不讲救恩史。这一词不会贬抑基督之后的时期，而能显示两个时期的救恩之不同。总之，现在，天主转向个人，个人的救恩史已经开始了。

因为天主在基督内的自我启示不能重複，而且是最最后的，它的性质，应该也是普遍的。基督自己知道，他是时代的满全，法律与先知的时代，随着他的到来而结束。宗徒在他们的讲道中称他是带来圆满和成全的那一位（例如迦 4：4；希 1：1f.；宗 2：17；伯前 1：20；格前 10：11）。因此，应该向全世界宣扬他。他们自己明白自己必须对交付给他们的教义，负起保护者和先驱者的责任，他们鼓励他们的追随者要忠于传统（迦 1：9；罗 16：17；弟前 6：20；弟后 1：14）。基督是天主亲自奠定的基础。除他之外，没有人可以奠定别的（格前 3：10f.）。

不过，基督的启示的终末性並不表示宗徒们不能在圣神的指导下解释基督，和不能因此而讲得比他讲的更多。正如基督解释旧约有关他自己的经文，使直到他来以前经文的意义一直仍未有定案的，在他来临之后，只透过他不容置疑地确定下来。同样，宗徒们也要在圣神

的指导下，解释基督的事件（若 16：12-15），使人明白为所有人的启示，在宗徒时代之后，确实已完成了。从那时时起，天主再也没有更进一步赐予任何普遍的启示。

我们可以问，为什么天主的自我启示，对于我们生活中许多有意义的事都没有涉及。许多一直压迫着人的东西，都没有答覆也没有处理。如果天主的自我启示，是纯教义式或报导式的；如果祂的启示的目的是为生命之谜提供一个理性的解决方案，这是不可理解的。不过，天主的自我启示所涉及的，实在不止这些，最重要的是天主要向人传达祂自己的生命，就是一种直接与天主对话的圣化的存在。这种更高形式的存在，可在光荣的基督内达到，在他之后的时间，是为了使所有的人和整个宇宙，能参与他光荣的存在。这样的一个理论，给人第一个印象是，耶稣以后的时间，包含一种纯实用的性质，目的只是专为一次而永远地确定下来的原则服务；这不过是一种持续的、也许甚至只是同一件事，即人向光荣的基督自我投降这件事，单调地重複，在这位光荣的基督内，世界发展的目标——即宇宙的绝对将来——早已一次而永远地达到了。但事实上，基督之后的人类历史的纪元，虽然我们不知道会持续多久，但肯定是与一个高度戏剧化的事件有关。我们知道，基督以前天主的自我启示，並不是发生在一个持续的历史过程

中，而是在个别的突击中。因此，我们可以说，天主启示的一个「适合的时期」。那么，在许多个别的「适合时期」之间，是很长的时期，从神学的观点而言，是在完全的黑暗之中的时期。

在基督以前，天主自我启示的特色是一个阶段接着另一个，在基督之后的时期，这种情况已被基督向所有人的召唤取代了。基督在我们称为昇天的事件中，并没有去到一个远离这地球的，我们不知的飘渺所在；他只不过是使他复活之后所获取的新的存在形式——他光荣的生命——从我们的视线中抽离，把它从持续的人类历史抽除去。但是，他仍以这个奥秘的存在形式留在世上。因此，无论把他定位在世上或宇宙之外的任何一处，都是天真的想法。他在这种存在形式之下，把自己一再地送给每个世代，而且每次都把那个世代纳入自己的生命之中。人以信仰回应这召唤，这就是保禄以「在基督内」一词所形容的、基督徒特别的存在方式。

如果基督这样召叫我们进入他自己光荣的存在形式内，即召叫我们直接与天主接触，他当然不会召叫我们回到哥耳哥达和复活的过去，而是向前，进入他之内。不错，他要我们回顾过去，这样，我们可以看到我们的道路将往可处去。在过去，必然已经预期了将来，不过这只是基督自己而已。因为光荣的生命和直接会晤天主，只是许诺给我们的非常的将来，但在基督内预先实

现而成为典范了。我们从保祿的书信读到，这将来是一个参不透的奥秘，我们只能用一些不完全的意象解释，儘管这非常的将来与我们在现世所希望的将来完全不同，我们将能获得，这是我们现在在信仰之下的存在，这个由过去所滋养，並且是「在基督内」，「偕同基督」的存在所保证的。在世上的光荣的基督，召叫人作一个与生死有关的重大决定。自从基督事件发生之后，极重要的决定，每天都在发生。

因此，基督之后的时期，世上充满前所未有的动力。它影响个人和社会的生命，甚至宇宙本身。我们已说过，人是宇宙的顶点。每当一个人，在基督内，偕同基督，达到这目的时，宇宙也随着达到进入天主之目的。另一方面，拒绝接受耶稣召叫朝向将来的呼籲，这不只是个人的灾难，同时也是团体和宇宙的危险。因为任何人抗拒这召唤，人类的发展就要受到挫折。

现在的问题是，追随基督进入绝对将来的人，是否获得基督自己所得到的结果？正如人与基督相联一样，基督也与人相联。因此，基督存在的意义和目标，不只由他身体的光荣实现；也要等到人人都参与这光荣之中，这意义和目标，才能完全实现。基督，从他已达到的将来，回来召唤仍在时间之内的、在旅途中的人类，督促他们尽快朝向自己。他並不是在焦虑的希望中，而是在明确的知识下，转向将来的。不过，基督是否普遍

地达到他的目的，这完全在于人的自由决定。不过，他既然代表全人类，人类一日尚未全部归向他，他一日仍有所欠缺。这绝对的将来尚未达到十全，对于基督，这当然不是一个严重的缺点，但从救恩史的角度看就是了——是一个功能上的缺点，随着他在世上短暂的存在之后，当人们一个个地接受他的召唤追随他时，他的救恩的意义便逐步展开，直到那一天，代表全体的、个体的基督，成了全体的、整全的基督为止（有关人直接享见天主圣容的问题，容后讨论）。

然而，即使达到了绝对的将来，这也不表示世界向前的运动要终止。因为亲密无间地与天主共融的生活，要随着天主不断地揭示自己的存在新的深度而逐渐加强，而人与祂的对话，也将更趋深刻、亲密和集中。这种强化的趋势将永远不会停止，天主要在人和宇宙之内，越来越透彻地显示祂自己。天主要进入一个不断地强化它的爱，並以爱瀰漫一切、涵盖一切的世界。这世界带着天主所赐的，不断更新自己的力量，要以越来越强劲的方式，进入天主之内。当保禄所说「天主成为万物之中的万有」（格前 15：20-28）的那个圆满的境界出现时，我们就可说这是「天主在万物之内」和「万物在天主之内」了。这是一个令人惊叹的动态的概念。

如果作为进化高峰的人是不断地朝向这样的将来的话，我们可以在他之内，找到他对无限的渴望。薄赫在

他的书：《希望的原则》(Ernst Bloch, Prinzip der Hoffnung)内也提到基督徒对将来的希望。他认为人常梦想一个更好的、完全不同的来生。这个梦想给他带来安慰。有时这个梦想表现在他的神仙故事里，在他冀求不断地改变他对自然的经验、在他的哲学和音乐、诗歌和绘画里，在他的科技和在他的探险旅行中。基督徒有关将来的概念，不但不排斥人类这种期待，甚至将它提昇到更高更超越的境界。奥思定认为，真正的历史生活——即我们寻求天主以便寻获祂，寻获祂以便再寻找祂——也是真正的极端的将来，虽然方式不同。我们将寻获天主以便再寻找祂。同样，我们发现我们所有的近人，一同成长而为一个真正兄弟姐妹的团体，我们共同成长为真正的兄弟姐妹的团体以便再一同成长为真正的兄弟姐妹的团体。

普遍与特殊救恩的客观联繫

有一个问题对于普遍的救恩史是很重要的，那就是：普遍救恩史是否被天主所引进的特殊救恩史所取消？如果我们的答案是没有，那特殊救恩似乎就失去了它的绝对性的特质，不过，如果我们的答案是肯定的有，那么许多人的救恩就有问题了。当然，从那时起，就有这样的言论出现：教会之外没有救恩。

但是，更详细地分析这个问题，我们的结论是，即

使普遍救恩史已透过基督而被取消，不属于教会的人仍有机会得到救恩。因为基督在创造和历史中普遍的功能，他是救恩普遍的媒介。他是救恩的动力向四方八面放射的中心。因为基督是他的教会身体的头，所以很自然，教会就是那些不属于教会的人的救恩之媒介，即使教会不能透过象徵或语言达到他们。因此，很明显，那些按照他们的良心生活，並忠诚地寻求天主的人，他们对天主有一份不能表达的渴望，因此可说有一份救恩的信仰，虽然不是信仰的行动，但是信仰的内容，透过它，即使他们是属于非基督宗教，也可获得救恩。

不过，我们要进一步问，是否正是透过这些其他宗教，这些人才能达到救恩？就是说，普遍救恩史仍然与特殊救恩史平行发展，而且不管特殊救恩是否存在，也无损于它的发展。如果普遍救恩史在基督之后仍然存在，它存在于许多宗教，尤其是在亚洲的其他世界大宗教及其崇拜、礼仪、教义和法律之内。但真理並不在它们之内占着重要的部份，这个事实，的确带来一个难题。因为我们不能否认，在天主的启示中，真理对救恩是极重要的；不只是信仰的内容，还有信仰的行动，对于救恩也同样重要。现在，我们不能给这难题一个满意的答覆；不过，如果我们考虑非基督宗教有关神的一些道理，无论相差多么远，皆可视为存在基督的启示内有关天主非常初步的讲法，那么，这个问题就不会显得这

样尖锐了。这样一来，其他宗教并不缺乏甚至是直接信仰的各种元素，他们所拥有的，可在基督信仰丰盈的真理中，找到圆满。现在，世界其他宗教越来越自觉他们自己是基督信仰以外的选择。他们甚至常声称，他们在伦理和灵修方面，比基督信仰优越。例如他们指出，即使拥有悠久的历史，基督信仰仍不能消除世上的战争。虽然现代的其他世界宗教仍背负着某些严重的错谬，我们仍然应该认真考虑他们的言论，就如前两位教宗：若望二十三世及保禄六世以及第二届梵蒂冈大公会议一样。

一般——同时明显地——说，我们可以区别两个基本的概念：亚洲东方式的信仰，以佛教为主；欧洲西方式的信仰，以基督宗教为主（见H.R.Schlette）。由于这个明显的或地域的分界，以上的最基本的问题还不能解决，甚至尚未提出来。

首先，我们应该记得，根据基督信仰，基督是天主最高的、无可超越而且是最普遍的天主的自我启示。因此，基督的信仰是为所有人的，反过来，所有其他非基督宗教，只在与基督信仰的联繫上可视为有效。因此，它们不是决定性的，而是有条件地合法的。这种合法性可以维持多久呢？原则上，应该是到基督出现和教会、新天主子民建立为止。教会是朝向超越其他非基督宗教信仰发展，同时淨化和吸纳它们的价值。这样一来，这

些宗教的所有成员，都是「潜在」的基督徒。基督信仰本身也因为接受其他宗教到它自己的信仰范围之内而更丰富。在这过程中，非基督宗教也并不是被消灭，而且得到净化而达到满全——即他们的宗教价值不但得以保存，而且更能超越本身的局限性（参阅 Hegel）。这个整合的过程绝不是机械化的。凡是在基督信仰之内是新的元素，都有赖人加以实践，所以必须宣扬。不过，问题常是：向人类宣扬耶稣基督的工作，是否完全成功，普遍救恩史是否能完全整合到特殊救恩史内，使后者更加丰富，更加圆满。

照这种说法，有一点很重要：基督信仰不能全面地向其他世界宗教宣讲，宣讲的工作，必须由个别的基督徒去做。基督信仰只能透过它个别的成员，接触其他世界宗教。

这种情况显示，即使在基督来临以后，其他宗教，仍然享受，即使不是原则上合法的，但至少有条件的合法性。他们能与特殊救恩史并存。不过，他们常处于特殊救恩之下，因此是临时性的。这种关系，在教父时代是以「基督之前」和「基督之后」来表达，而「前」和「后」都是从时间的意义上了解。虽然这种说法有一定的限制，但是一种可以接受的解释。「前」和「后」其实主要是指一种情况，不是历史中的某一个时期。按这种说法，所有其他宗教对于基督信仰而言，就是一种

临时和预备的功能。无论他们自己是否意识到这一点，他们实在已在实施这种功能，並从这方面确立他们的合法性。

在圣经（即属于特别救恩史的经文）里，我们也找到不少这一类的有条件的合法的说法，首先让我们再回顾一下洪水和天主与诺厄所立的盟约。当然这件事与世界大宗教的根源，没有什么历史的联繫，但有一种内在的客观的联繫，因为照圣经的说法，人可以在自然之内找到天主。保禄在吕斯特辣和雅典的阿勒约帕哥时也曾说过，人可以从历史和他们自己的良心之内，找到天主的痕跡（宗 10：35；14：15-17；17：22-28；罗 1：9-25；2：14-16）。

各大宗教表达了信仰有这许多超越可能性，而且，天主永远不会不施予人恩宠，祂给予人实现他自己的潜能的恩宠，就是把祂自己送给人。人部份的历史和社会特性，是在团体中透过教义和崇拜，实践他们的宗教信仰。因此，断定非基督宗教是没有恩宠的宗教是武断和错误的。天主的恩宠常常就是基督的恩宠，就是世界的救主的基督的恩宠。我们应分清特殊救恩史取代普遍救恩史的基本事实是什么，和非基督宗教的个别成员得救的可能性是什么。

我们可以说，各大宗教的成员达到救恩，在某种意义上是因为他们是这些宗教成员，或更确实的说，是因

为他们的宗教所实现的信仰。无疑，在这一切的背后，常是耶稣基督拯救的动力。只有当非基督徒面对基督，而且在不可能避免作一个基本决定时，他决定反对基督，这样，他的救恩才面临危险。有关基督信仰的资讯和面临基督信仰的挑战，当然是两回事。只有当我们以最可信的方式，宣讲基督是唯一而且普遍地施予救恩时，我们才能要求听者作决定。

以上的讨论，对于基督出生以后建立的宗教也有效。不过，如果它是专为反对耶稣基督而建立的，当然它也不可能拥有有条件的合法性。因此，若望一书否决了提倡与耶稣基督相反的救恩方式的真知论（即诺斯底主义）。

当然，在现实生活中，没有人可以肯定地说，当一个人决定反对基督时，他的决定是否有罪。

现在，我们又要面对两个难题了，第一：以上的观点能否与基督信仰的绝对性相容？或者，这样的观点会不会引起反基督信仰的冷漠主义？第二个难题是：这样一来，教会从一开始即大力推行的传教活动，是否要失去意义呢？

就第一个问题来说，我们要强调的是，基督信仰的绝对性就在于基督，这不可逾越的普遍的天主自我启示，是为所有人而存在的。因此，基督不等于「绝对」这个字字面所代表的孤绝而无聯繫的意义。相反，在整

个创造界，他是最富有关联性和拥有最绵密的關係的一个人物。在他之内，天主不但无条件地接受了整个创造以便与它沟通，同时天主确实透过基督，把自己无条件地、毫无保留地送给祂的受造物。

就传教的问题而言，我们以上的讨论，绝没有表示传教是多餘的意思。儘管对着特别的救恩之道而言，普遍的救恩之道的合法性，仍然是有条件的，但特殊的救恩之道，已越来越加阔，务使每个人都能走上它。当然，这必须附带着传教的活动。因为天主已在基督内启示了祂自己，所以教会有责任向所有的人为天主作证。教会受委託，必须负起代表的职责。旧约的天主子民必须向其他民族宣扬唯一的天主的荣耀。同样，教会应该向非基督宗教宣讲天主最完全的启示，並在信仰与爱中维护它，这样才能光荣天主，才能宣扬天主透过基督向祂的受造物启示的绝对将来。教会的传道，目的是带领整个人类，在信仰和希望之下，走向这绝对将来。对于绝对将来的宣扬，对于救恩本身是非常有意义的。因着宣扬天主这个事实，满全的救恩就已献给人类了。

儘管救恩的普遍之道，有力量领导人走向绝对将来，但它缺少前往特殊救恩史途中所得到的许多助佑，因此，和基督信仰比较，它可提供的救恩的可能性，也相对的减少许多。因此，宣扬天主同时也是为人的救恩的一种服务。这种传教观当然並不妨碍照顾个人的救恩

的工作，反而拓宽了它的绝对将来的视野，从这个角度看人类救恩的服务，也更显得远大，这使我们不致于因为疲累或挫折而轻言放弃。这些使命本质上是属于教会的。一个教会而没有传教活动，它本身就是一个矛盾，那些肩负传教工作的人，其实是在实践一个根本就是教会的本质的任务。他们的工作，其实就是教会自己在工作。最后，如果不是在历史内，也将在基督第二次来临时，普遍和特殊的救恩史就要辐合。从那时起，就再也没有普遍和特殊救恩史之分了，因为两者的目标，已经永远地达到了。

参考资料

- Barr, James. "Revelation through History in the Old Testament and in Modern Theology" in *New Theology No. 1*, edited by Maritn E. Marty and Dean G. Peerman. New York, Macmillan, 1964. Pp. 60-74.
- Cullmann, Oscar. *Christ and Time*. Translated by Floyd Filson. Philadelphia, Westminster, 1950.
- Rahner, Karl. "Theological Principles Concerning the Hermeneutics of Eschatological Statements" in *Theological Investigations*, IV. Baltimore, Helicon, 1967.
- "History of the World and Salvation-History" in *Theological Investigations*, V. Baltiore, Helicon, 1966.
- "Christianity and Non-Christian Religions" in *Theological Investigations*, V. Baltimore, Helicon, 1966.
- "Christianity and the 'New Man'" in *Theological Investigations*, V. Baltimore, Helicon, 1966.

III

在教会内的启示

9

在教会内

教会是普遍的圣言

耶稣基督並不是在人的内心，靜靜地召叫人朝向将来、朝向他自己和他的父；他是以具体可见可闻的方式，就是在历史和社会的制度中召叫人的。他以可听闻的言召叫人。这同时假定和创造了历史和团体。正如天主的启示之言是透过人之言而传给人，同样，基督拯救的召喚，也要以具体和历史的方式传给人。自从他可见的形体，离我们之后，他仍然活着，在历史内并在受历史所管制的社会结构之内工作。

教会是由耶稣基督之言产生的（罗 1：1-8；路 2：21；弗 5：26）。它存在的目的，是从它自己存在的中心，把基督之言继续传递下去。它存在的意向是成为一个媒介，使基督能透过它临在和行动。我们可以说：「教会受天主召叫也传递天主的召叫。教会是天主召叫的地方，也是天主召喚人前往的地方。因此，它成了天主发言之地，也是天主之言宣讲、聆听和遵从之场所。」^①因为教会是成为人的天主之言所创造的，它本

身有一种「言」的性质。透过耶稣生前的拯救之言和行动，特别是透过他具有拯救力量的死亡、复活和派遣的圣神，教会的圣统制得以形成。教会更按照他的意愿，在天主派遣了圣神之后，随即承担重任，宣讲耶稣是天主许诺的默西亚；他的死亡，是拯救性的死亡；他的复活，就是给予人的新生命。宗徒大事录给我们留下许多有关这方面的叙述。

教会是旧约的天主子民的承继者。当这些人们不承认纳匝肋耶稣就是雅威所派遣的默西亚时，耶稣便从那些成为信徒的「遗民」中创造一个新民族，以他自己的拯救活动作为他们的本质。天主的新子民基本上与旧的不同，第一，因为他们能明白耶稣就是旧约所宣布的那位救主，第二，因为耶稣本身仍然临在于他的子民之间。保禄以教会是基督的身体来描写这种新的情况，他说基督是教会的头，教会的主和生命之源。基督答应过以两种方式临在（玛 18：20；28：20）：透过言的宣讲和使他拯救性的死亡和复活，临在于教会主要的庆典：圣体圣事中。既然这庆典最基本的形式是语言，而且是语言促成基督的临现，那么基督在语言之内的临在，就是最重要的一环。如果我们说基督是基本或原始的天主之言，那么教会就是天主向人发出的普遍之言，它的性质出自原始的天主之言。

基督交出自己，为教会服务，但这并不表示教会

基督有任何统治权；它的功能仍然是仆人的功能，基督才是主。形成教会核心的宗徒，对于他们自己是圣言之仆的功能，无时或忘。他们最深切的关注就是，透过他们的宣讲，表达天主之言而不是人之言（得后 3：1）。他们念念不忘的是基督、降生成人的天主之言，应透过他们的言，毫无阻挡和毫不歪曲地达于人（格后 3：5；格前 9：27；9：12）。因此他们部分的工作是教人以「真诚和圣善度日」（格后 1：12）。另一方面，天主之言有它不可毁坏的独立性，无论人多大的缺点，都不能抵消它的功效（斐 1：15-18）。

如果耶稣使用教会，就像天主运用先知的讲话那样，那么他不但选择这个或那个人去宣讲，他一定也会创造一个特别的制度，用一种准确的结构，藉着它，在它内向整个人类的历史，宣讲他救恩之言。如果只从现实的角度解释他的拯救行动，就是说，只从孤立的事件解释这是从上而下的垂直的行动，这就不免流于片面。基督创造了一个永久的制度，一个「圣统制」(office)为他服务。这个圣统制的意义在于：藉着它、在它内，基督之言可以可靠地向世界传送。但我们不应认为这样的一个圣统制有权去支配和所谓管理天主之言。它的特质是复活基督所允许而确实派遣的、代表教会生命力的圣神，不断临在它内，透过它而行动，并以特别的方式，透过受了委託负责这圣统制的人而工作。这个圣统制保

证所宣讲的，确实是天主之言而不是人的幻想。它的意义全在于它是基督的机构，透过它，天主之言一再实现。因此，动态与实践，都不是圣统制的合法代替品，而两者和它也不是相反的——根本不能从纯客观的方式了解它，而认为它本来就不包含动态或实践的元素。教会内的圣统制，植根于言，即植根于一个动态的真实。正如天主创造了世界，并以不间断的创造活动，维持它的存在一样，耶稣基督的言的动力，不断地流入教会，维持它的存在和使它有活力。因此，我们可以说，教会内的圣统制，不断地受到天主之言的动力所滋养和得到活力。它依靠耶稣基督之言而活，另一方面，这言也需要圣统制使它能以人可以聆听和看视的方式，传达给人（格前 12：27f.）。

我们将在有关教会的部分，更深入地讨论这些问题。薛夫斯基这样说：

是充满圣神的言本身确立教会的秩序和法律。它产自它的服务与圣统制，同时也要求这些外在的结构，受到这些精神之言内在的意义所滋养和支持；就是说，不致于僵化而成了只为它自己的存在而存在的外在法律，而有助于正确的宣讲和诚恳地接纳精神之言。因此我们可以说，言的教会必须有服务和圣统制，但这些都

不等于教会，只是教会的官能而已（宗 6：1-7；格前 12：27f.）。

若望一书证实天主之言，临在于教会之言内（亦参阅迦 1：11）：

论到那从起初就有的生命的圣言，就是我们听说过，我们亲眼看见过，瞻仰过，以及我们亲手摸过的生命的圣言——这生命已显示出来，我们看见了，也为他作证，且把这原与父同在，且已显示给我们的永远的生命，传报给你们——我们将所见的传报给你们，为使你们也同我们相通；原来我们是同父和他的子耶稣基督相通的（若一 1：1-3）。

梵二也充份意识到这项任务，在天主的启示教义宪章（7节）这样写：

天主为使万民得救而启示的一切，又慈善地安排了，使能永远保持完整，并传授给各世代。所以，主基督，至高天主的全部启示之完成者（参阅格后 1：20；3：16；4：6）命令宗徒们要把从前藉着先知所预许，由祂满全并亲口宣布

了的福音，由他们去向众人宣讲，使成全部救援真理和道德规范的泉源，并把天主的恩惠遍传给他们。此事果然忠实地完成了，一则由于宗徒们以口舌的宣讲，以榜样及设施，将那些或从基督的口授、交往和行事上所承受来的，或从圣神提示所学来的传授与人；二则由于那些宗徒及宗徒弟子，在同一圣神默感下，把救恩的喜讯写成了书。

为使福音在教会内永久保持完整而有生气，宗徒们留下了主教们作继承者。並「把自己的训导职权，传授给他们」。所以这圣传以及新旧约圣经，犹如一面镜子，使旅居于世的教会，藉以观赏天主，教会即由祂接受了一切，直到被领至面对面地看祂实在怎样（参阅若一3：2）。

宗徒，基督最初的见证人

当基督离开这个世界而把他从父那里得到的任务，交託给他的门徒之后，他的工作，就从犹太人狭隘的水平线，拓展到世界更广阔的领域了。正如若望所说，他必须离世，这样，这移交才可能出现，因为圣神只能在他离开之后才出现。必须有圣神，宗徒才能对耶稣基督有正确的了解。只有在圣神的帮助下，他们才能对基督有

正确的认识，才能把基督救恩的事件，从他自己的同胞的小圈子，传到「外邦人」那里，也就是传到整个世界那里（若 14：16ff.; 16：7；格后 5：16f.）。圣神向他们解释这位纳匝肋人耶稣（参阅玛 10：19f.）。梵二正确地强调宗徒是基督的第一批见证人：他给他们派定一份艰难而且长远的任务。他们与他的密切关系，深切地照亮他们的生活，但同时也赋予他们一项非人力所能完成的重负。他们必须留在世上，面对世界，受他所派遣，也从他那里获得力量，以他的名义向世界宣讲与救恩有关的一切，但这却是世界所不乐意接受的，因为它与他们的精神相反。

为了承担他们的任务，宗徒们从两方面受到训练——首先是由委托给他们的任务本身。当他返回父那里时，耶稣并没有把父托付给他的工作，交还给父，反而传递给宗徒（若 20：21）。玛窦福音记述了基督的一段话可说是他的遗志和遗嘱：「耶稣便上前对他们说：『天上地下的一切权柄都交给了我，所以你们要去使万民成为门徒，因父及子及圣神之名，给他们授洗，教训他们遵守我所吩咐你们的一切。看！我同你们天天在一起，直到今世的终结。』」（玛 28：18-20）马尔谷福音记录的略有不同。宗徒的使命是基于一个不可或缺的先决条件：他们是耶稣的见证人这个事实（宗 1：8; 21f.; 2：22, 32; 10：40f.; 13：31）。宗徒所见证的，最重要

的当然是耶稣复活和经验过主的显现（宗 1：21f.; 10：39-41）保禄宗徒虽然不能见到耶稣在世上的一切，但也不例外，仍符合这个先决条件。

基督离世后，宗徒並沒有立刻从事宣讲的工作。他们必须经历另一次内在的危机和转化。这就是圣神降来向他们讲解耶稣，使他们能执行他们的传道使命。从那时起，他们的说话，变成了对耶稣的证言——正如圣神自己为耶稣所作的证言一样。不过圣神和门徒不是两派不同的证人而是一个，因为圣神透过门徒而作证，因为基督在圣神之内工作，所以圣神的作证，就是基督为自己的作证。正如耶稣在世上时不谈论自己而谈论父，因此是父自己透过耶稣而讲话，同样，圣神不谈论自己而谈论基督，因此是基督透过圣神讲话。在宗徒所宣讲的、由圣神启发的说话中，是复活基督在活动，使他的话，在为他作证的语言中，清晰可闻。

这样一来，在宗徒和耶稣基督的言之间，有一定但不是完全相同点。耶稣基督的说话，常常超越人的说话，但它在宗徒之言内，並使它发生效用。宗徒们承担他们的责任，因为事实上，是基督之言，透过他们而传达给其他人（格前 1：17；：15；宗 6：4）。不过，不只是他们所讲的一切，同时也是他们宣讲这个事实，保证救恩的来临。而且，在宗徒的行动中，基督透过圣神而成为行动的主体。他以讲者的方式，进入宗徒之言

中：这样一来，宗徒所宣讲的，就由圣神自己的救恩活动证实了。宗徒们从一开始就参与教会建基的实际和历史过程的一部分（参阅 Scheffczyk）。在耶稣结束了世上的生活之后，透过圣神，他们更成了教会的建造者，他们按天主的计划，建造它的结构。因此，基督付託给他们的言，确实就是建造教会的内在基础，是教会形成的历史过程的结构力和增强力（宗 20：32；得前 3：2）。

宗徒的承继人

即使没有人真正质疑基督给予宗徒以他的名义传道的训令，但我们回顾紧接宗徒之后的年代，我们就看到承继的问题出现了。宗徒时代不是很独特吗？那我们怎能期待接着而来的年代和宗徒的时代一样呢？

无论如何，宗徒时代仍是启示的时代，但宗徒之后的时代不是：天主的启示在宗徒时代结束。不过，我们不能因宗徒时代的情况独特，而认为这个开创的时期，对接着而来的时期全无意义，而且也没有为将来而保存的价值。如果我们细察基督的训令和初期教会为我们描述的图画，我们可以清楚地看到，那些结构是为长远而设计的。如果基督答应他的追随者他会与他们同在，直到时间的终结，这表示他要临在于宗徒时期以后的年代，会以历史的形式，实现他的指示。不过，我们

不应忽视，宗徒时期和宗徒以后的时期的差别。

根据宗徒大事录第六章，第一批基督徒的团体，选择了一些充满圣神的人，由宗徒给他们覆手，委任他们负责长期的职务。例如弟茂德就是由长老团覆手赐予训导神恩的（弟前 4：14）。他和弟铎也奉命委派其他适当的职务（弟前 3：1ff.；铎 1：5ff.）。这些受委任者的确实职责，却要等到后来才发展。在宗徒以后的时代，教友深信教会是由宗徒传下来的。基督所传下来的工作逐渐制度化，这绝不表示这些工作已机械化。因为制度化的元素，是由仍然在世的宗徒的承继人产生而它的效用也来自他们的声音。

「回顾」或「纪念」的概念在此有特别的作用，因为宗徒后期的见证，基本上是来自宗徒对基督的见证。现在必须回顾宗徒所传递的一切，以便宣扬绝对的将来。宗徒的话，由宗徒的门徒，承继下来，证实和再传递下去，宗徒的话，有绝对性和规范性。门徒的传道，不外是以新的形式表达宗徒的话。在这话里，有圣神和圣神之内的基督临在并使它有效（格后 3：17；弟后 2：7, 14；4：4, 17；铎 3：1, 8）。史勒曾这样写：

如果宣讲继续在教会之内维持下去是无可怀疑的话，那麽我们要问：天主之言怎样在宣讲中继续下去？因为福音和宗徒传道的基础：耶稣

基督的直接自我启示，已经结束且不可重覆（参阅格前 15：8；亦见格前 3：5ff.；弗 2：20）。那么，牧函是其中一个传递的方式。在任何情况下，自由和有格式的、口传和文字的、言的「传统」，涌入教会内。同时在任何情况下，这「传统」是要「保留」的，主要亲自保留它，作为正确之言的典型和模式，並作为宗徒的遗产（弟后 1：12-14）。那么，这个传统是要继续传递下去的，是一个传承。因此，我们可以读到这样的话：「应把你在许多证人前由我所听的，传授给忠信可靠的人，使他们也能教导别人。」（弟后 2：2；亦见弟前 1：3f.；4：6；6：3；弟后 3：10, 14；铎 1：9）其实，宗徒仍在世但不在场时，已由他们的门徒传递他们的话了。因此，门徒的宣讲，可说是「回顾」宗徒的教义和方式（格前 4：17；亦见格前 11：2；得前 4：18）。不过，牧函却从工作计划的角度看：「你要拿这些事去指导和教训人」（弟前 4：11；亦见弟前 5：7；6：3）。「你要提醒人这些事」（弟后 2：14；3：1；亦见弟前 3：15；铎 2：1；3：8等）。这种回顾表示，一方面门徒和承继者只是承受和传授宗徒之言，如此而已（弟前 4：16；6：14，

20)。另一方面，这表示，他不是机械式地重覆这些话，而是在具体的情况下，以各种不同的理解方式剖析它。弟茂德证明他自己是耶稣基督的好仆役，因为他受「信仰之言」和他所追随的「好教训」所滋养（弟前4：6），他也接受主的帮助，了解一切事物（弟后2：7）。不过，是圣神的力量，促使这些已传达的天主之言，在宗徒承继者的宣讲中发展。承继者，不但在领受职务时，同时领受圣神（弟前4：14；弟后1：6f., 14），而且在追随耶稣基督和宗徒的具体生活中，也可获得圣神的赐予（弟前1：18ff.; 4：14f.; 6：11ff.; 弟后3：10等）。同样，教会的宣讲仍然以天主之言为基础，依然了解和宣讲圣言的临在，在圣神的力量和个人向天主的投降中，圣言证明並保留它的开放性。这样的天主之言，再也不是有关启示之言本身的问题，而是启示之言进入宗徒的传统，是这言如何以上述的方式，保持其中肯性的问题。在这传统中，天主之言达到了它作为一种历史的语言（传统）的目标。③

教会之言之媒介功能

教会的宣讲有使基督临在的能力。首先是在宣讲的行动

中，讲者与听者有一种接触；在这接触中，被宣讲的耶稣基督临在。他是被宣讲者同时也是宣讲者。因此，玛窦记载：「那里有两个或三个人，因我的名字聚在一起。我就在他们中间。」（玛 18：20）这个宣讲，使基督带着救恩来临，当然这宣讲先假定了他的复活和光荣。宣讲之言不能产生基督光荣的生命，但使他临在其中。教会的宣讲带来与基督的接触。听者与基督的关系，是一种间接临近的关系。正如若翰洗者指出，主正在来临，教会也在它的宣讲中，指出现在的主，同时也是正在来临的那一位。因此，宣讲之言，对于接触基督，有根本的重要性。基督在言中临现，不是以普遍的方式，而是以具体的方式，因此听者在他个人的情况下受到影响。耶稣基督在初传(kerygma)中，在宣讲之言中，富有拯救意义地接触人。在基督内的过去的救恩史，在教会的宣讲之言中，活现在听者之前。不过，这是说，宣讲的行动，不只是教导人和给人传达讯息，而且它本身就是一个救恩事件。藉着宣讲，基督事件确实在那个特别的时候实现。当过去这样地重现，它的目的只是为那绝对的将来，因为事实上，在宣讲过去的、历史的基督和将来的基督时，受光荣的主要再来。

如果要强调宣讲的重现的功能，那也应该记得，复活的耶稣之所以透过教会之言临现，是因为他也生活在教会之言之外。复活的主，带着救恩，透过教会之言接

触人。但他不是随便住在这言之内。他的复活不只是在教会之言之内的一个事件而已，它是在言之前和之外的一个真实。不过，布特曼也说得对，它是在教会之言内获得救恩性的推动力。

不过我们也应该从这宣讲之言背后，看那客观的真实和耶稣基督的意义。布特曼的神学最大的弱点就是忽略这一点。因为如果忽略这一点，宣讲之言只不过是空洞的呼籲，与一般的心理学或哲学方面的呼籲，没有什么分别。说基督只活于宣讲之内，因为他只在这言内拯救和有动力，这未免把教会的宣讲，看作纯现实的东西。让我们记得历史性 (geschichtlich) 和「存在历史过程中的历史」(historisch) 的分别。根据布特曼的分别，「历史性」是指耶稣对于救恩的意义，而「存在历史过程中」只不过指他存在的这个事实。我们知道，耶稣是「存在历史过程中」同时也是「历史性」的。如果我们把基督事件看作一系列发生过的客观的东西，我们是不能正视它的意义，这就忽略了它的发生不为别的，就是为人类的救赎这个具决定性的事实。纯粹从存在的层面解释耶稣这个人物，不免剥夺教会宣讲的客观基础。

讲道和教义

如果我们探究宣讲的行动之前和促使宣讲成为可能的事，我们会发现一套有关耶稣的教义。这是和宣讲完全

不同的东西，却是教会工作不可或缺的一部分。教义与宣讲是密切相连的，因为教义决定宣讲的内容，而另一方面，教义是为宣讲而存在的。这个关联性可从教会的历史中清楚地见到。在公元一千年之内召开的大公会议，主要是属于教导的；会议对客观的事物，发表不少言论。同时，那些被称为革新的大公会议，例如第二十世纪的前半期的会议，一般都有教义的成分。

教会宣讲所根据和使之临现的客观事件，必须不是它自己创造而是它所传递并忠实地肯定的，这点对于教会宣讲的意义和有效性是非常重要的。因为教会的言论，是为宣讲而作的，它本身并没有意义或价值，因此，不是真理本身而是「为我们」而设的真理。

我们可从信仰的寻获（即内容）和寻求信仰的方法（即行动）之分别，看教义和宣讲的关系。在宣讲中，教会向我们宣布展向耶稣基督的绝对将来。教会在宣讲中所要求的，听者的信仰，是信仰的动力和它的强化，信仰是一项真实的行动。不过，宣讲所提供的宣讲内容，要求信仰的行动，以便实践信仰的内容。信仰的行动和肯定这信仰的内容，是一致的，正如宣讲的行动和提供宣讲的内容是同一回事一样。我们不能孤立这两个元素：即行动和它的内容。如果只宣布信仰的内容，这就不是一个教会的宣讲而是一个哲学或学术的活动了。同样，只有对基督徒信仰的内容的知识，而没有个人参

与的信仰行动。这就不是基督徒的信仰而是理念的增加。这个过程必须在宗教历史的范围内。信仰的行动是有一定的方向的：它必须繫于它的内容：基督，基督的言和工作要求信仰的行动。其实是生活的基督，藉教会之言而讲话，召唤听者走向他，他推动这个行动向前，並领导它朝向他自己。有关教义的问题，以后在分别讨论基督徒信仰的内容时，特别是有关圣三及基督学时，会再详细讨论。

一个改变整个教会的将来的事件，就是藉着圣经的形式宣讲，将为教会带来一个全新的情况。圣经纲目的形成，圣经和教会的关系，是我们要在下一章讨论的题目。

参考资料

Congar, Yves. *Power and Poverty in the Church*. Baltimore, Helicon, 1965.

Küng, Hans. *The Church*. New York, Sheed and Ward, 1968.

注

- 1 E.M. Nielsen, *Leben Ausdem Glauben* (Dusseldorf, 1963), 10.
- 2 *Von der Heilsmacht des Wortes*, p.178.
- 3 “Wort” in H. Fries, *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, II (1963) 863f.

10

圣经

拥有圣经不是基督宗教特有的现象。这些神圣的书对于世界伟大的宗教，是一个有存在意义的结构元素，凡是有先知性质的宗教，必定拥有这样的圣书。如果我们认为世界的大宗教，是救恩的普遍方式，是天主普遍地拯救的意愿的客观化，我们也可以假定，在这些宗教的圣书里，也表达了天主普遍拯救的意愿，即使因为人的缺点和错误，这项真理可能被歪曲。

旧约各经卷

在基督宗教开始时並沒有关于耶稣基督的经书。这並不表示没有关于他个人的圣经神学：这是使用旧约圣经的事，初期教会常引用旧约支持耶稣。旧约中的天主自我启示是按照天主的命令记录下来的（出 32：16；申 22：22）。记录下来的文字，是为保持启示的记忆，实现天主对以色列子民的讲话，使他们能接受，一方面是肯定他们存在的神圣理由和呼籲他们度着与他们的身分相称

的生活，另一方面，在他们叛教时，对他们是一个反証（申 30：16ff.）。

在宗徒时期，根据旧约，发展了一套写成文字的神学，论述耶稣就是许诺的默西亚（见宗 2：14-36；格后 3：6-18；格前 15：1-5；宗 13：18-41）。旧约的意义，直到基督出现以前，一直是不确定的；只有透过他，才清楚地看到它所朝向的目标。启示它最终的意义，不是别人，就是耶稣自己。基督首次从神学上表达这个意义的是透过他有关他自己的讲话。

梵二在天主的启示教义宪章（14-16节），正式论述旧约圣经如下：

至仁爱的天主关心地切愿准备全人类的救援，以独特的施惠，为自己拣选了一个民族，并把恩许託付给它。天主与亚巴郎立了约（参阅创 15：18），也藉梅瑟与以色列民族立了约（参阅出 24：28），並以言语以行动启示给这个民族，祂是唯一生活的真天主，让以色列民族经历天主与人交往的道路。天主藉先知的口说话，使以色列民族一天比一天更彻底更清楚地了解祂的道路，並向万民广传（参阅詠 21：28-29；95：1-3；依 2：1-4；耶 3：17）。救赎工程经作者们预报、叙述及讲解，而成为

天主真实的言语，在旧约书中保存下来；因此这些天主默示的书，保持永久的价值：其实，「凡从前所写的，都是为教训我们而写的，好叫我们因着经典上所教的忍耐和安慰，获得希望。」（罗 15：4）

旧约的计划最主要的是预作安排，即为准备、预告（参阅路 24：44；若 5：39；伯前 1：10），並以种种预像，预示（参阅格前 10：11）普世的救主基督及默西亚王国的将临。旧约诸书是按人类被基督重新救回的时代以前之情况，把对天主及对人的认识，以及把公义仁慈的天主与人交往的途径，揭示给所有的人。这些书虽然亦含有不完美和暂时的事物，但亦指点出天主真正的教育法。因为这些经书表达对天主生动的感受，並含有关于天主的高超道理，及关于人生有益的智慧，而且含有祈祷词奇妙的宝藏；在这些书中亦暗含我们得救的奥蹟；为此，基督信徒当虔诚地加以接受。

新旧约诸书的默感者及作者——天主，如此明智地安排，使得新约隐藏于旧约里，旧约显露于新约中。因为基督虽然用自己的血建立了新约（参阅路 22：20；格前 11：25），但是旧约经书在福音的宣讲中，全部被接受了，並在新

约中获得且彰明自身完整的意义（参阅玛5：17；路24：27；罗16：25-26；格后3：14-16），反过来说，旧约亦光照並解释新约。

以批判的历史方法研究圣经的释经学家面对的问题是：旧约的经文原来的历史意义，与基督徒的神学所给予的意义，是否相同。他必须追究，基督徒的神学，解释耶稣、宗徒以及稍后的事件和教会时，是否勉强把一个旧约不认识的意义加上去，我们不觉得它陌生，因为我们已习惯了。如果我们考虑到新约的启示的核心，就是耶稣的复活和我们自己的复活的许诺，这个问题就显得更迫切。另一方面，除了最后一卷书，旧约总是从现世生命而不是从将来的生命，思考问题，认为救恩就是天主在祂子民之间临在，在世上的和平中，在大量的后裔中，在丰收的福佑中和在长寿中找到。

要解决这个问题並不容易，而且以我们现阶段的释经学，不能完全成功地解决这个难题。不过，我们也许可以从以下这几方面看：旧约应该从基督信仰的角度了解。就是说，从光荣的耶稣，从它的整体是一个许诺的角度了解。这许诺的内容就是天主的光荣的临在及平安的生活。至于天主动态的临在，如何影响祂将来的人民，如何给人平安的生活，却没有说明。这要等到基督事件才能加以澄清。旧约的各卷书和特别的经文，都属

于一个共同范围，就是整个旧约的许诺，当然必须按照它们本身的文学意义解释，但也应该从历史的整体透视它，才能掌握它最后的、最根本的意义，就是说，必须从历史本身的目标来看。如果我们停留在从字面所得到的意义上，我们会忽略了旧约经文的救赎意义。不过，如果我们借用比喻的方法，从基督学的角度解释旧约，我们也会忽略它的文学意义。我们一定要在全部传统的光照下，才能了解个别的经文的意义。在这种解释的平面上，常常不能忘却的就是：为了人的救恩，天主答应把自己交给给人（无论以什麼形式）。

新约的纲目

在宗徒时期，已经开始进行相当大量的写作工作。我们可以看到的結果就是集合了二十七卷独立的经书，合组成新约的纲目。令人惊奇的是，直到公元367年，我们才见到这二十七部书的纲目，第一次进入教会（在亚历山大里亚的教会）的历史中。在西方却需要更长的时间，直到四世纪末或五世纪初才完成全部的纲目。原因是，有些书在宗徒之后就享有长时期的正经的权威，但后来却被从正经纲目上除去，而其他的——例如在东方的默示录或在西方的希伯来书——似乎长时期不为人知，但后来却被列入纲目之内。最后的确定，要等到脱利腾大公会议时。

我们认为这种情况可以这样解释：正如一些神学家指出，很难，几乎不可能，证明某一个特别的启示是关于那几部书应列入正经纲目之内。纲目发展的历史，似乎正好相反，尤其是有一个理论认为，纲目的内容本身有一个口传的传统。我们必须承认，教会凭着基督所给予的权威，在临在它内的圣神领导下，它决定圣经的纲目，绝不是武断，而是基于一些肯定的准则。以下引述宾克曼（B. Brinkmann）的一段文字，有助于了解这个问题：

我们不能说，那些宗徒写的——因此也可说是默感和正经——作品，不是由于天主的启示而被列于正经纲目之内，而是由于这些作品，是宗徒或他们的门徒在执行他们的任务时写下来的。另一方面，其他的是宗徒偶然的作品，在教会开始收集宗徒的著作时，或是已经不可寻获，或只是处理某一个特别的团体的具体问题（例如正经之外的保禄写给格林多人的一封信），教会不曾接受它和列入教会的正经纲目之内。这样一来，我们很容易了解，费肋孟书被接纳，是因为此信讨论受洗的奴隶的地位这个基本问题。如果克莱孟一书最后仍不获接纳为正经，虽然根据我们以上所说的，它可算是

受默感，因此是正经，但因为它是宗徒的一位门徒写的信，不被接纳的理由可能是在最初，教会只接受宗徒们自己写的作品，或至少以他们的名义写的作品。至于马尔谷和路加的福音及宗徒大事录是例外，这是因为它们本身的重要性，而且它们也是由伯多禄和保禄的权威所支持的。迟迟不接受希伯来书、默示录、雅各伯书、伯多禄后书、若望二、三书以及犹达书，主要是因为不能确定它们的作者。然而，即使后来这些著作已被列入正经纲目，但对于作者的问题，仍只能基于教会的信念，相信作者是宗徒或至少是宗徒的门徒。规定只选择宗徒时代的作品，並不意味着后期的作品中，没有是受天主默感的。我们可以想像，原则上，一位宗徒的门徒的作品可以被接纳，必须是在最后一位宗徒死后才写成的；因为问题倒不是启示是否与宗徒同时完毕，而是那些书被教会列入正经纲目内，即教会在它不能错误的特恩下，宣布该书毫无疑问是受天主默感，因此是整个教会接受为正经的书，这是因为这些书包含一些新的启示，是早期的信仰文献所没有的，或者它被列为正经，是由于一个特别的启示，这样，它不也可能在最后一位宗徒死后才

写成吗？①

我们也可以说：由于教会对初期教会的信仰与传道合乎规范的性质有信心，它有办法辨认和宣布，那一些书是天主默感和属于正经——即基于它对信仰的经验和对这经验不断加深的反省，它可以看到，这些作品是初期教会的信仰正确的客观表现（Rahner）。

圣经的默感

圣经被列为正经只因为圣经各书是圣神所默感的。一部书被列为正经，除了因为它是由圣神所默感之外，再也没有别的内在的原因。这个过程必须先确定，然后才解释它的意义和涵意。教会经常谈论这两个问题。决定性的言论是梵一所发表的宣言：「教会接受这些作品为神圣的合乎正经的著作，不是基于这是人的努力，然后经教会的权威所批准，也不是因为它们包含无错误的启示，而是因为这些著作，经圣神的默感而写，实在天主就是它们的作者，而它们也以这种形式，在教会内传递下来。」②类似言论亦见于：教宗良十三的 *Providentissimus Deus*, 1893③（研究圣经通谕），教宗本笃十五世的 *Spiritus Paraclitus*, 1920④（圣经无错误通谕），教宗比约十二的 *Divino afflante Spiritu*, 1943⑤（圣经注释通谕）。梵二对于这个问题的言论，有更

深入的论述，与现代的神学也颇多契合之处（见天主的启示教义宪章，11-12）：

在圣经内以文字记载陈述的天主启示，是藉圣神的默感而写成的，因此慈母教会基于宗徒的信仰，把旧约与新约的全部经典，同其所有各部份，奉为圣经正典。因此，这些藉圣神的默感而写成的书（参阅若 20：31；弟后 3：16；伯后 1：19-21；3：15-16），以天主为其著作者，並如此的被传授给教会。在编写圣经的工作中，天主拣选了人，运用他们的才智及能力，天主在他们内，並藉他们工作，使他们像真正的著作者，以文字只传授天主所愿意的一切。

因为受默感的圣经作者所陈述的一切，应视为是圣神的话，故此理当承认圣经是天主为我们的得救，而坚定地、忠实地、无错误地、教训我们的真理。因此，「所有由天主默感来的圣经，为教训、为督责、为矫正，为教导人学正义都是有益的，为使天主的人成为齐全的，准备他行各种善工」（弟后 3：16-17）。

既然天主在圣经里是藉人並用人的方式说了话，讲解圣经的人为明了天主愿意同我们交谈

什麼，当注意寻找圣经写作人真正愿意表达的是什麼，以及天主愿意用他们的话显示的是什麼。

为探讨圣经作者的本意，在各种方法中，也当注意到「文学类型」，因为藉各式和各样的历史、预言、诗歌、或其他类型，陈述的及表达的真理，彼此各有不同。故此，释经者必需寻找圣经作者在固定的环境中，按他们的时代与他们的文化背景，用当时通用的文学类型，企图表白及表白出来的意思。于是，为正确地了解圣经写作者所欲陈述的，应当注意到圣经写作者的时代所流行的，以及当代习用的感受、说话和叙述的方式，也当注意到同时代的人们，彼此往来惯用的那些方式。

圣经既由圣神写成，就该遵照同一的圣神去阅读去领悟。为正确地去探讨圣经原文的意义，尚须勤加注意全部圣经的内容及统一性，顾及整个教会活的传授，並与信德相比照。释经者的职务是遵守这些规则，努力更彻底地去了解圣经的意义；几乎经过这样的研究，教会的审断才臻于成熟。因此这一切关于解释圣经的原则，最后当置于教会的定断之下，因为教会担任保管及解释天主言语的使命与天职。

应该注意的是，根据教会的教训，默感不只伸展至狭义的宗教真理，同时也包括写作者真正要讲的一切。

默感不只影响作者个人，同时也影响他的著作。就受天主默感的作者而言，他不一定直接意识到他受默感这个事实。不过，如果我们看不到默感改变他的思想活动，我们无异是把默感当作一种空洞的语言。默感使他意识到一个全新的视野，为他开拓新的透视点和知识的新交汇点，向他指出个人在整体内的地位，激发他把自己的发现，利用文字，向其他人传送的意愿。

从圣经的起源看来，我们不禁要问：究竟是谁受到默感？所有参与编著工作的人还是最后成书的编辑？我们甚至可以更进一步问：是否所有的合作者，以致在最后定稿时插入的各小单元的作者，也是受默感的。不过，我们没有根据假定在形成各经典的基督徒团体内，有所谓「集体默感」这回事。当然，为证明有默感的事实，我们可以指出，圣经某些独立的片断，暗示某些对基督的印证，是在圣神的指示下写成的。不过，默感的可见度，在旧约和新约是很不同的。我们可以假定，赐予受召的先知在语言上的默感，伸展到他们用文字写成的讲话，尤其是那些奉天主的命令而记录下来的说话。我们也可以说先知在圣神的默感下写下基督的说话。不过，我们不能由此认识旧约全部的默感。旧约没有任何

权威可对这个问题作出有效的宣布。旧约也没有一份受默感的经卷的纲目。

我们对于默感作品的认识，和旧约正经的确实范围，只能从新约获得。我们只能分析旧约的一部书，是否是基督事件的准备，或正如路德所说，是否能持续基督的目标，而判断这部书的性质。耶稣基督是衡量旧约圣书的标准。不过，是由耶稣和他宗徒的见证，确定旧约各书以耶稣作为它们的成全的程度。教会的教导，就这样在释经学的帮助下，决定旧约作品的基督质素。

我们绝不能肯定，旧约或新约作品的默感性质，必然可从它的宗教功能推论出来，虽然是有，但不是绝对的。教会活的训导传统，永远是最重要的。

在整个过程中，一项重要的元素是教会本身充满圣神，并由圣神教导，对耶稣基督取得真正的了解。圣神是隐藏的解释耶稣基督的诠释者。他的解释，具体而有历史性的形式的，就是宣讲之言。如果他不以特别的方式，影响写成文字的宣讲之言，这就是一件非常奇怪的事了。虽然语言志在宣讲者与听者之间的接触，并以此作为它所追求的成全，书写的文字，有更高的层次，它在某种程度上，甚至超越宣讲之言。藉着书写的文字，宗徒原来宣讲的说话，便可以永远富有权威性的，可靠地保存下来，这样它再也不会从记忆中消失，使以后的每一代，都能得到它原始而标准的意义。

如果圣神在宗徒时代的教会的宣讲中，是基督正确的诠释者，既然把宣讲写成文字是如此重要，那么他的解释功能，在把基督见证写成文字的工作中就特别有效了。初期教会按照天主的旨意，决心为整个人类历史，保留基督信仰的宣讲的根源和模式。当时，这个信仰意识强烈的宗徒时代的教会所采用的媒介就是书写。这些按天主旨意写成文字的宣讲，是后来的信仰宣讲正确的模式和重要的辅助。

因此，按天主旨意而写成的圣经，是形成由天主透过基督而建立的教会的组织成份；是宗徒时代的教会对自己的信仰意识的客观化，是后来教会的生活与信仰永久的基础。这些客观化的成文的基督讯息，是教会的初传持久不变的焦点。我们应该注意的一个事实是，这些经典的作者，当然是以个人的身分写作，不过他们也充分意识到团体的存在，当然每个人的程度都不一样。在宗徒时代，这些以文字写成他们所宣讲的基督讯息的人，可算是教会正确的代表之一。在他们背后，是他们所属的整个充满基督信仰的活力与参与感的团体。因此，我们可以相信，这些个人的工作，实在是团体信仰的客观化而不是他们自己的创造。

另外还有一点也应该记住。我们在圣经里接触的，首先是教会或地方团体对基督所保持的信仰与了解，客观化的文字上的表达。换言之，这是他们对天主启示的

答覆。不过，这答覆表达了天主自己的说话，因为天主之言渗透並影响教会的答覆。另一方面，我们也不要忘记（以下会详细讨论）渗透人的信仰答覆的天主之言，往往会超越它。

初期教会相信圣经的作者，赋有先知的恩赐，这点足以証明天主默感圣经作者的事实。根据多玛斯亚奎纳，默感是先知的恩赐的一种成分。当然这里有一个难题就是有些新约圣经的作者，不属于正式的宗徒圈子。保祿是，但马尔谷和路加不是。古代教会的神学家如依莱内、亚历山大里亚的克莱孟和戴都良指出，马尔谷和路加的权威来自他们依赖伯多祿和保祿的资料和他们与两位宗徒密切的私人关系。因此，我们可以说，作者是在执行耶稣直接或间接（虽然不是正式命令）赋予他们的职务而写作。按以上的分析，圣经作者的正统性，可以追溯到基督。

四世纪以还，原则上，为了抵抗摩尼教有关旧约是出于魔鬼的邪说，教会习惯说圣神是圣经的作者。按这种说法，人性的作者就变成成为圣神的「工具」。因此，经院哲学便提出以第一因加第二因来解释这种神圣与人性作者的关系。这样一来，如果我们要正确了解默感的意义，就必须正确地解释第二因或工具因的概念。如果要用这个词汇，就应该注意所谓「第一因」或「主因」和「第二因」或「工具因」，都是比喻的说法，特别是

人性的作者，不只是像书记一般把圣神的口述记录下来而已。这样的想法（从宗教改革的神学可见）会导致一种近乎机械化的口语默感的概念。甚至脱利腾大公会议在讲到「口述」⑥时，也充份显示这个字应从比喻的意义了解。从一个人的角度分析人性的工具因，和从历史批判的研究结果，我们可以看到在写作圣经时，人性作者的高度参与性，有些研究甚至因此而错误地把圣经和古代的宗教文学同样看待，而认为圣经只不过是包含特殊宗教性质的文献而已。

为了正确地了解这里所说的「工具因」的意义，我们应该注意，人性的作者在写作时，同时带进了他自己的自发性、人格、语文才能与局限、他的社会背景、他的整个文化视野，以致他所写的东西，是真正他自己的工作，显示着他所有的特异性和个性。默感的书是完全是天主的工作和完全是人性作者的工作。他们各自以自己的方式工作：天主以天主的方式，人以受造物的方式。如果说这是天主与人的共同制成品，这是天真的说法。在此我们所面对的是人与天主合作的不可理解的奥妙。

因此，为了解释正经的作品，我们不只应该知道有圣神站在背后，同时人也是它的人性的作者。这样一来，我们就有必要精确地决定每一部正经著作的特殊文学性质。就这个问题而作出的第一份官方的言论是教宗

比约十二世的圣经注释通谕（见通谕，35）

通常，古代东方作者的作品和用字的文字意义，不如现代作者的明显。因为他们以文字所意指的，不只是由文法或哲学所决定，也不只是由上文下理，因此诠释者必须追溯远古的东方的精神，充份恰当地使用历史、考古学、人种学和其他的科学所提供的辅助，以便发现古代作者所想用及确实采用的文学形式是什麼。因为要表达内心所想的，古代的东方人，不像我们现代人这样，他们常用不同的方式和不同的说明；他们使用当时人们惯用的流行词语，而这些正是释经者不能预先设定的，只能从仔细研究古代东方文学而得。⑦

教宗指出，除非我们注意圣经之内的这些文学形式，否则我们不能正确地诠释圣经（见通谕，28）：

如果天主教的释经学家要完全符合现代圣经研究的要求，他必须在解释圣经和明辨它具有免于一切错误的特性下，谨慎地运用其他辅助：就是说，他应该问自己：圣经作者利用这些表达形式或文学典故到什麼程度，这样他可以作

出正确和真实的解释，他应该记得，忽略这方面的工作，他将大大妨害天主教的释经学。⑧

圣经与天主之言

神圣和人性作者的辩证关系使我们不禁要问：照这样说，圣经还能称为天主之言吗？我们只能给一个有差距的答覆。梵二从两个不同的层面回答这个问题。一方面，它说圣经包含天主之言。这明显地表示，天主之言不是随便与圣经相等。另一方面，同一次会议又宣称，圣经是天主之言。很明显，这代表两种不同的观点。我们必须说，圣经不能随便与天主之言相等，因为圣经包括一些片断，我们不能称之为天主之言，例如有些章节，为了使叙述更容易想像而把启示置于某一种文化的范围之内，或以作者个人的情况来描写。我们只须看看保祿的费肋孟书，或其他书信内对个人的劝告，或路加声明他采用他所能取得一切资料，写他的福音等章节就明白了。

那麼，默感的圣经之言，不只包括启示之言。同时，我们还要强调的是，圣经是以文字写成的宗徒和宗徒时代的教会对天主之言的证实。因此，天主之言是圣经常指的高层的权威。薛夫斯基指出，教会也以圣事的方式，证实天主之言，以使它所印証的对象临现。它包含它所印証之言，虽然这言往往比它更大。写成文字的

初传和口传的初传一样，是受光荣的基督的自我启示，渗透他的见证者对他的见证之内。这样，启示包含在人所写的证实之内，然而天主之言超越成文之言。

可见一些基督教神学家，怕天主之言临在文字之内，可能导致人的工作支配天主之言是没有根据的。写成文字的宣讲和口头的宣讲的情形也一样，在写成文字的宣讲里，天主仍然是主人，成文的言是为天主之言服务的。以下是薛夫斯基的言论：

至于天主之言与人之言的关系，我们可以说，当教会或个人，把天主之言置于人之言有限的形式之内，无论个人或教会，都不能发出支配天主之言的力量。天主之言，虽然真正临现于人之言内，仍然是不能达到的、无穷无尽的、即使我们已站在它内，已拥有它一部分，但要进入它之内，我们仍像进入无边无际的太空……这种不能比较的情况，不只是因为人的印证和表达能力的不完全和脆弱，也因为天主的本质和祂的启示之言的完善，即使以最完善的人之言，也只能非常不中肯的表达而已。⑨

另一方面，我们也可以说圣经是天主之言，因为圣经是由圣神默感的，因此圣神能在圣经的人之言内使自己临在和表达自己。基督教有关默感的口语的概念，並

不包含这一点。圣神以非由创造而来的恩宠赋予人，给人带来藉圣经之言所表达的新的洞见与理解。因为圣神自己藉人之言证实和表达他自己（这人之言仍保持完整的人的性质），他可说是讲话的主体。

我们可以更进一步说：圣神是由耶稣基督派遣的。保禄有时给人的印象是，耶稣所派遣的圣神，与复活的主本身是相同的。虽然这一点在宗徒的教义里没有完全发展，不过，这足以表示基督自己在圣神之内活动。这样一来，我们可以得到一个结论：圣经不只是有关基督之言，也是复活的基督有关他自己之言，因此，在人性「作者——主体」之内，他自己就是「讲话——主体」。因此我们明白为什么，在圣经里，我们受命向团体宣读写成文字之言或成文的初传（译者注：初传：见格前 15：3-5：基督照经上记载的，为我们的罪死了，被埋葬了，且照经上记载的，第三天复活了，并且显现给刻法，以后显现给那十二位。例如：得前 5：27；哥 4：16；得后 2：2, 14；格后 10：11f.；弟前 3：14f.；伯前 5：12；希 13：22；若 20：30f.；21：24f.；默 1：3；22：7, 9f., 18f.，都是成文的初传的格式）。

圣经的无误性

人参与圣经的编写使我们面临圣经内的错误这个难题。我们可以说，由天主选择的人性的作者，以他全部的有

限的心智——包括错误的思想——除了相关的天主启示之外，参与圣经的著作。这种论调，其实是基督教神学的论调。但在天主教官方的言论，直到最近，一直是否决的。但在梵二的宣言里，我们看到折衷的说法，它强调圣经肯定、忠实无误地教导真理，但这真理有它的相对性，这是天主希望为了我们的救恩而包括在圣经里面的。因此我们应该像梵二所宣布的那样，仔细研究，圣史真正想说的是什么，天主要在他们的文字里启示的又是什么。我们应该记得，特别在这神情况下，梵二考虑不同的文学类型。

按照教宗比约十二世及梵二所提出的范畴，我们可以区别启示的内容和形式。因为这个问题的重要性，以及一般对它的意见仍然很分歧，我们不妨比较深入地讨论这个问题。不过这整个问题广泛地涉及语言逻辑和哲学的问题，要完全解决这问题，必须研究语言的哲学。马丁布柏（我们应该承认他对于旧约深有研究）对于这个问题作了不少澄清的工作。他认为过去的人，当他们面临一些给他们印象深刻的，出乎意料之外的，在一瞬间，改变他们整个历史情况的事件时，他们的反应是以极端激烈的态度，接受所发生的一切，这种情绪影响他们整个人的存在。

人被这种热烈的情绪所抓住，往往处于惊骇的状态，这使他的灵魂全部的想像力都受影响。在这情况之

下所发生的，既不是他原来所见的一切的颠倒，也不是他的幻想在发生作用，而是这个在历史潜质下的事件，如画般出现。这种区别是很重要的，这点我们可以从历史上一些重要的事件中看到，例如伽利略的审判，或十九世纪那所谓神学与进化论之争等。这种区别，绝对不是表面看来那样简单。语言的形式不只是内容所套上的一件外衣，或是一个精神灌注的瓶子，它对于内容的功能，就如身体对于精神的作用一样。因此，形式对于内容的意义有反应：宣言的内容和形式是一个不可分割的整体。然而，不只应该加以区别而且必须把它们分开，这样，虽然仍有不少模糊和保留之处，我们可以说出宣言中的那些部分是内容，那些是形式。

如果我们能找到一个区别的模式，这必定非常有帮助。其中的困难，只要看世代以来，教会的宣讲和神学与科学及其各种分支之间的争论可见。神学家与科学家一般都相信这是一个不能两全的事件，两者只能选择其一。不过神学家过去的确严格限定他们自己在抽象和形式的言论之内，以免冲突，因为信仰和科学只能有一个根源，即天主。但这理论不能产生具体的效用，因为它只限于抽象肯定的范围。如果在我们的时代，情况已改变，我们要问，科学突飞猛进的胜利，是否促使神学家放弃以前的立场（因为这立场很明显，已越来越难维持），而在胜利者面前逆来顺受地退缩。但如果我们找

不到一个区别言论的内容与形式的模式，我们只好这样做。

但是我们前面的讨论，以及梵二的文献，都肯定事实上是有这种区别的。如果天主在祂的自我启示内与人沟通，祂立意要使人與祂建立正确的、救贖性的关系；或更具体一点，召叫他进入祂自己直接自我表达的绝对将来之中。促使这个目标实现的，应该是在圣经内印证的启示的内容。世界或人受造的方式，并不直接受这最后的天主自我启示所影响，除非能明确地解释，人的本性先天性地比其他所有受造物更优越。另一方面，在宗徒时代，曾藉着宣讲耶稣是天主所许诺的默西亚和证实他的复活，而向世人宣布特别的救恩史的时代已来临。这无疑对人的绝对将来是最根本的。

认为我们的主的复活，是一个神话的形式，这无疑背弃圣经的信仰。圣经内的启示，常用神话的意象表达；但不是神话，因为神话代表一个戏剧性的事件。现在我们还不能肯定，圣经是否同时采用神话和神话的意象表达启示的内容。无论这个问题最后将如何答覆，我们现在为了理解圣经，应该区别可能是神话的元素和启示的内容。这表示应该剔除圣经内的神话的元素。圣经为唯一生活的天主作证并废除诸神在世界内的宝座，其实这基本上已经是为自己做了剔除神话的工作了。因此，剔除圣经之言的神话就是早已由圣经本身在做的一

种剔除神话的解释，前面提过神学区别的原则，对于区别圣经言论的内容和形式是很有用的原则。不过，在引用上也常有困难。在此，我们只须指出，在此事上，最终的合法权力还是在教会的教导权威，而教会反过来，也要由神学协助。

对于这个问题更详细和更精确的洞见，可由探索新约，特别是福音成书的方式而得。在此我们引述梵二的文献以及1964年4月21日宗座圣经委员会颁发的：「论福音的历史真理」(*Instructio de historica Evangeliorum veritate*)。梵二对于这个问题所作的宣言，是整个神学的转捩点，值得仔细阅读（天主的启示教义宪章，17-20）：

17 天主的言语，是使所有信仰的人获得救恩的德能（参阅罗1：16），在新约的经典中，它以优越的方式表达出来，显示力量。时期一满（参阅迦4：4），圣言成了血肉，寄居在我们中间，满溢恩宠和真理（参阅若1：14）。基督在世上建立了天主的国，以行动和言语显扬自己的父和祂自己，并以其死亡、复活及光荣的昇天，并藉圣神的遣发，成就了自己的工作。当祂从地上被举起来时，吸引众人归向祂（参阅若12：32），因为唯独祂有永生的话

(参阅若6:68)。但是这奥蹟为其他世代的人，没有揭示出来，有如现在一样，藉着圣神，启示给祂的宗徒及先知们(参阅弗3:4-6)，要他们去宣讲福音，唤起人们信仰耶稣基督为救世者、为主，并召集教会。新约的著作就是这些事蹟的永恒而且由天主来的証据。

18 如众所周知，在全部圣经中，甚至在新约的经典中，福音实在是最优越的，因为福音是关于降生成人的圣言、我们教主的生活及道理之主要証据。

教会时时处处，已往和现在都坚持，四福音来自宗徒。宗徒们奉基督的命所宣讲的，后来宗徒及宗徒的弟子们，因天主圣神的默感，书写出来，并传授给我们，这就是信德的基础，玛窦、马尔谷、路加和若望四式福音。

19 慈母圣教会毫不犹豫地肯定上述四福音的历史性，而且过去和现在都坚决不移地认定，福音忠实地传授天主圣子耶稣生活在人间，直到祂昇天以后，经过更圆满的领悟，将主所言所行的事传授给听众们。宗徒们所以享有这种领悟，是因为领受了基督光荣事蹟的教导，以及受真理之神的光明的教诲。至于圣史们所编写的四福音，有些是从许多口传或已成文的传

授中所选择，有些则编成撮要，或针对教会的情况加以解释，但仍保持着宣讲形式，这样，总是把关于耶稣的真确诚实的事情，通传给我们。他们写作的目的，是按自己的记忆与回想，或依照「那些自始亲眼见过，并为真道服役的人」的见证，让我们认清我们所学的那些话的真确性（参阅路 1：2-4）。

20 新约的纲目，除了四福音外，尚包括圣保禄书信及其他受圣神默感而写成的宗徒著作。由于天主明智的计划，藉这些经典，有关主基督的事蹟得以证实，祂的纯正道理越加彰明，基督神圣工程的救援力量得以宣传。教会的开端以及奇妙的传布留下记录，教会光荣的完成，也获得预报。

主耶稣确实如祂所预许的，曾与其宗徒在一起（参阅玛 28：20），并给他们遣来安慰的圣神，把他们引入全部真理（参阅若 16：13）。

遵照梵二的理论和上述的宗座圣经委员会论文（两者均采用了现代可靠的释经学研究结果），我们可以说，这些正经，不能当作现代所了解的一部文学作品看——这是有历史基础的信仰的见证；就是说，这是基

于神学反省，而且以此为特色的报导。这些书都从复活奥秘的角度看和表达基督的。耶稣的教义和生活，不只是为了避免遗忘而传递下来。正如圣经委员会所颁布的教导（下简称教导）所指出，宣讲福音，为使教会能以福音为信仰和生活的基础。教导清楚地说明，福音的真理，不能像基要派的信徒那样，只拘泥于经文字面的意义（J.A. Fitzmayr）。

与现代释经学的观点一样，梵二和教导都认为最重要的正经是经过三个步骤形成的。第一步与耶稣和门徒的关系有关。在这个阶段是耶稣的直接讲话（*verba ipsissima*）。第二步是耶稣昇天和正经，特别是福音成书之间的阶段。这是在复活光照之下宣讲耶稣，和著述我们的正经经文之前的时期。

这宣讲在某些程度上仍保留在简化的初传公式里，在福音里，有时也可在书信中找到。在教理和讲道的摘录——例如在宗徒大事录和格前 15：3b-5——在传道的训辞、在洗礼信仰的宣示、在祷文、圣诗和其他的形式中，都可见到这些宣讲。很自然，我们会从宗徒之中寻找它们的作者。不过，这些经文并不和特别的名字相联，是无名的。它们的特徵是从基督从死者中复活的基础，解释基督。它们是从耶稣的教导和生活中取材的，是针对一个团体或一群特别的听众，通常是一些对他们特别有意义和重要的资料。作者按照他们的听众的需

要，以一定的方式，编排这些资料。我们可以说，礼仪，即对天主的敬礼，就是这大部分经文形成的生活实况 (Sitz im Leben)。

对天主的敬礼，包括讲道和崇拜。洗礼和圣体的庆典，宗徒的教训和先知式的训辞（参阅格前 14），为信友团体提供不少机会，以建立和加深团体对基督的信仰，不过也从团体这方面，藉团体的信仰的宣认和歌咏，欢呼亚孟和光荣颂，可加强对天主的敬礼。在这些一半是口传，一半是书写的摘要公式里，我们可以看到神学的鸟型，初期教会的神学。肯定这些公式内所代表的信仰与耶稣的历史生活没有关系，认为这纯粹是该团体所构想的，这是夸张和否定真理的做法。虽然该团体因为环境形成的特殊需要，对于这原始神学的构思，的确发生过重要的影响，但是它的作者却是个别的信徒。这些独立的经文的作者，经过复活的经验和圣神降临的启迪后，传递了他们对耶稣的言行更深入的理解和体会，这是一点也不违反真理的（参阅若 2：22；12：16；11：51f.；宗 10：36-41）。⑩

第三个阶段是新约经文，尤其是福音的著作时期。在这些经文里，收集并编排了已有的简短的公式。对于各部福音，我们可以说，甚至应该特别强调，是基于复活所带来的新理解而为耶稣基督作证。这主要包括他们证明耶稣就是基督（天主的受傅油者）这个事实。在圣神的光照之下，作者们对于历史耶稣的言行、生活，加以选择、综合和解释。他们的作品是由他们所设定的目标所决定的。他们适应他们预期的读者的需要。他们常更动一些片断，把它们从某一种情况换到另一种。他们也常使耶稣的讲话和行动适合和配合他们所关心的特殊牧民环境。于是，在福音里，我们读到耶稣的讲话，在很大的程度上是含有神学解释的。

此外，我们还可以辨别不同的福音所包含的不同的神学。虽然它们在信仰上是一致的，它们对信仰的作证却很不相同，我们甚至应该假定，每一部福音都有它自己不同的生活实况。我们可以假定，玛窦福音，以它系统地划分它的资料，它主要是为达到一个传授教理的目标；路加福音最首要的是争取异教徒和照顾从异教皈依的基督徒，保存和传递曾经发生的事件，使基督徒弄清楚他们在救恩史中的景况，吸引那些仍然作壁上观的人接受基督信仰。至于马尔谷福音，我们可以说它是针对一个特别的团体的。我们可以说，若望福音是以特别发展的神学思维，在极度关心适应牧民需要下，宣讲传

递下来的耶稣故事。

研究写成福音经文以前的耶稣的讲话与行为的片断，称为类型批判 (form-criticism)。这一门学问的大量工作，都在第一次世界大战之后在德国进行的。它的成果一直受到广泛的重视。在第二次世界大战之后，类型批判更加上研究编辑过程的历史的编辑批判 (redaction-criticism)。这种研究的目的是要找出个别的福音作者，除了他们在收集资料方面的工作之外，在福音创作方面的工作是什么。

重要的是，我们不应把初期基督徒对信仰的见证，视为地方团体的创作。信仰的基督，不是信仰的结果。历史的耶稣，被认作默西亚，是因为他的复活。宗徒们都非常关心历史的耶稣。他成了他们的光荣的主。他们的意向是宣讲耶稣是基督这个含有救恩意义的事实。一方面，宗徒要传递耶稣的言行；另一方面，经过复活事件之后，他们对于整个基督启示，有一番新的理解。对耶稣的直接经验和在圣神启迪下解释他的意义之间的张力，形成了各部福音的特色。这种情形在若望福音也有出现。虽然很难辨别这部福音的生活实况，因为它集合当时多个灵修运动，我们仍可以说，现代越来越深入地认识到，这部福音的根还是在犹太思想里，和作者对于初期教会的信心上。从纯存在的角度解释这部福音的做法，也受到越来越强烈的批评。甚至若望的基督学，最

深切关注的，也是历史的纳匝肋的耶稣。它包含较后的时期，在希腊思想影响之下，教会的基督学发展的原质。

福音的真理

在上述的情况下，神学家的难题来了。既然福音传递给我们的耶稣讲话，不是原来的一字不变的形式，而是在教会的历史情况影响下改变的方式，我们还可以信任福音吗？我们还能讲福音的「真理」吗？前所提及的圣经委员会的教导平静地指出，我们现在所见到的福音，并不包含传统的第一个阶段所保留的耶稣的言行。有时甚至也没有第二阶段所宣讲的模式；反而，福音所包括的是圣史所收集和编辑的耶稣言行。当然，这最后的阶段，反映前二者，而且反映第二阶段比第一阶段更多。但要想透过这些而追查耶稣当年确实说过的话，却是徒劳无功的事。在讨论基督学的部分，我们会再讨论这个问题。

如果我们能体会，上述的情况，正显示耶稣之言的动力，那么我们就不会被它所吓倒了。重要的不是耶稣之言的那些字眼而是它们的意义和力量。它们有如此丰富的涵意和对于救恩有如此广大的力量，它们可以应用于任何情况之中。它们的意义是如此的深刻，必须加以解释、评论和分析，使听众能掌握和完全明了它们的涵

意；不过，它们所要适应的听众，他们接受的程度是很参差的。而且，我们不应忽略一个事实：福音作者所编辑的耶稣的言行是由圣神默感的。福音的作者们在耶稣所派遣的圣神领导之下，编辑和组织他们的福音的内容。他们的默感保证了福音的真理和他们所得的免于错误的保障。不过，他们的真理，不是字眼上的而是在意义和事实方面。

正是为了理解基督启示给他们的真理，基督的第一批见证人必须摆脱讲话的字眼的约束，以便引导他们的读者和听众，掌握它的主旨，即天主所赐予的救恩，也就是绝对的将来。因为耶稣自己在圣神之内，在他的教会内行动，实在是他自己在福音内解释他最初的讲话。在此，我们也许可从我们的人际关系经验中，对这个问题有些理解。我们可以把耶稣基督在新约的自我解释，比作一个爱人最终的发展就是说出他最简单和最短的一句：我爱你。

在第二阶段形成的基督之言的文句出现的差别，以及在圣经之内的文句更大的差别，促使我们问：在原始教会里，是否有关于基督的统一的教义。类型和编辑批判所达到的结论是，原始教会的基督解释出现过某些张力或冲突。基督教神学偶然提到统一教义的式微。不过天主教的神学家也谈到新约之内的神学，特别是基督学的多元性。然而，我们可以，而且必须讲统一性。圣经

的统一性从不同的经文，证实同一的基督事件表现出来。这个论点预先假定了我们可以分别事件本身和对事件的宣讲，两者之间的不同。基督事件不是由对基督的宣讲所创造的，基督事件本身赋有拯救的意义。因此问题是，这基督事件是各种不同的基督见证背后的真实，同时对各种不同的教义有效。在新约之内所收集，并经教会的正经纲目所认可的见证，其实与宣认唯一的主、一个洗礼、唯一的天主和所有人的父（弗4：5f.）是一致的。为了认识这分异中的统一性，我们要借助神学的见解：基督个别的见证人都意识到他们对基督有一共同的理解。我们可以称它为正式的统一原则。在此之外，就内容而言，我们也可以看到，尽管有所不同，在这有丰富的差异性的大统一之内，有多个彼此相属的元素。谷士 (Otto Kuss) 对这个问题有以下的见解：

如果我们尝试（当然有适当的保留）扼要地、最广泛地列出形成最早期的门徒团体信仰最重要的元素，大概有以下几点：首先，这一小群耶稣的信徒，最先是从小犹太文化的范围之内起步。第二，他们有一套简单的基督学是出自并附于复活的那一位多面性的显现的：「这位耶稣，天主使他复活了，我们都是他的见证人。」（宗2：32）「以色列全家应确切知

道：天主已把你们所钉死的这位耶稣，立为主、立为基督了。」（宗 2：36）他们的祈祷是：「上主！『是你创造了天地海洋，和其中的一切。』（出 20：11）你曾以圣神藉我们的祖先，你的仆人达味的口说过：『异民为何叛乱？万民为何策划妄事？世上的君王起来，首领聚集在一起，反对上主和他的受傅者。』（詠 2：1, 2）实在，黑落德和般雀比拉多与异民和以色列人聚集在这座城内，反对你的圣仆人耶稣，反对你的受傅者，实行了你的手和计划所预定要成就的事。现今，上主！请注意他们的恐吓，赐你的仆人以绝大的胆量，宣讲你的真道，同时伸出你的手，藉你的圣仆人耶稣的名字治病，显微兆，行奇蹟。』（宗 4：24-30）第三，第一次宣讲所许诺的救恩，包括罪的宽赦和圣神的赐予，以及从这个败坏的年代开始的救恩。第四，洗礼是救恩的一个特殊的记号，同时也是加入这个新的末世救恩团体的礼仪。第五，团体聚集在圣殿一同祈祷并一同进餐：「每天都成群结队地前往圣殿，也挨户擘饼，怀着欢乐和诚实的心一起进食。」（宗 2：46）第六，团体藉影响深远的互助而肯定自己。第七，团体不久便开始从圣经中为它自己

的存在寻找证据，这是可以理解的。第八，有关天主藉耶稣基督带来救恩的信仰，似乎从一开始就有多种不同的表达方式，在最初并没有统一的教义，但有多种不同的理解方式。^⑪

至于不久之后，与这些从犹太思想发展的新信仰形式平行发展的希腊化团体，我们可以按谷士的说法，相信他们也信仰这个主要的真理：救恩已来临。

圣经与教会的互相关係

新约是在耶稣门徒的团体，即教会存在之后开始形成的。我们可以和史勒一样，假定最初有一些初步的象徵、宣讲的片断，在某种意义上是一条信仰规则（例如格前 15：3b-5），用文字写下来作为宗徒标准的初传，而圣经就是围绕着这个初传的核心而形成的。这个假定使圣经源出于宗徒的信仰团体的说法，特别清楚。这样一来，我们知道教会不是圣经的产品。正好相反，圣经是教会的产品。它来自教会的范围——即来自信仰基督的团体。它使宣讲基督和对他的信仰客观化，并因此而证实基督事件，这事件本身既存在宣讲内，同时也存在信仰之内。这也形成了教会与圣经的互相关係。一方面，圣经表达了教会的信仰；另一方面，教会是由圣经所统治的。

圣经源自教会，这可从两方面看。收入圣经里的信仰公式，在公式写成文字以前，信仰已存在。因此，圣经可说是在宗徒时代的传统的一个元素。它表达了最古老的宣讲和信仰，它有意识地、负责任地保存了历史的传统。此外，个别的信徒代表，他们的名字成了福音的名字，但他们不是以公民的私人身分而是以团体代表的身分写圣经，从这个角度说，教会是圣经的作者。因此，尽管作者有他们的个别性，但团体、他们的信仰、他们当时所处的情况、他们作为信徒的困难和问题，他们与当时的潮流的对抗——这一切都在各部福音的背后，形成它们的背景。圣经包含一种教会的元素。它带着教会的记印。

不过另一方面，我们也应该特别强调，自从圣经存在以来，教会就一直带着圣经的记印。正如圣经的组成，离不了教会的元素一样，教会的组成也离不了圣经。教会是信徒的团体，它写成圣经作为它的自我表达。如果它要保存它原始的自我理解，它必须参考圣经，圣经表达了教会自己的存在。在意识到它与自己的原始形式，即在圣经内找到的形式相同时，它也意识到与每个世代的自己相同。因此，教会应该不断地聆听在圣经之内表达和保存的言。它是一个常在聆听的教会。在聆听圣经时，它就是聆听基督，在圣经之内并得到圣经所証实的基督，同时教会也在聆听圣神、为基督作証

的圣神。如果教会抛弃圣经，它就是抛弃基督和圣神本身。因此，圣经常是教会自我理解的规范。不过，圣经本身却不以任何东西为规范。就是说圣经是不能被规范的最高规范。基本上说，基督，临在圣经之内，是教会的规范，是一个再也不受制于任何规范的规范。在这一点上，基督教与天主教神学是同意的。

因为教会以圣经为规范，它永远不能把圣经或基督，圣经所证实的基督，当作随时供它差遣的对象看待。教会永远是在耶稣基督之下。虽然他进入圣经内，他仍然比圣经伟大。不过，在他临在于教会之内，并在它内工作，他就是他的奥体即教会的头。如果我们不过份机械化或不从偶像的层面了解圣经是教会最高的规范这个原则，我们就很容易了解这种关系的各个层面的意义了。

宣讲、诠释和解释圣经的工作，是教会的责任。如果教会把它对圣经之内的基督的信仰和理解客观化，这必然表示它了解圣经。它对圣经的理解，是它了解自己的结果，正如反过来，圣经是教会最初对自己的理解加以客观化一样。

教会与圣经这种活跃的关系所带来的结果是，基督信仰，虽然繫于一部书，但它不曾变成为一个拘泥于书本的宗教，而基督徒以他们对于基督的信仰，也不曾变成一个读者团体。基督信仰依然是一个听众团体。⑫

正如保祿宗徒所强调的，信仰来自聆听（参阅罗 10：14f.）。不过聆听预先假定了宣讲的言。无论如何，写成文字的宗徒宣讲，是绝不会是多馀而无意义的。我们可以假定，圣经写成文字，是为了保证，不会有人为的增删，或者任何发明或想像之类的东西，干扰宗徒之言的传递。再有就是，书写的文字，尽管是暂时的代用品，可以达到教会的宣讲达不到的人们。圣经就是使教会的宣讲保存它的可靠性的媒介。因此，教会要采取的的第一个步骤就是证实圣经是用文字写下来的天主之言。没有教会的证实，我们没有办法知道，圣经根本与其他的宗教著作不同。它是从古代留传下来给我们的。圣经是由教会传递给我们的天主之言。

不过，最重要的步骤是宣讲由圣经客观地表达的天主之言。没有宣讲，圣经将是一些死的文字。只是像研究古代的手抄本或历史文献这样研究它是不足的。如果圣神是在圣经之内客观化了，他的目的一定不只是在那里临在，而是透过人的文字，在一个具体可见的地方向人讲话。如果教会不曾透过其他的媒介——透过天上的穹苍或蓝色的海洋或亮丽的花朵——而透过圣经宣讲基督，那正是因为圣神在圣经之内透过教会而讲话。圣经是由教会之言而实现的。

根据以上的讲法，天主教的圣经观与基督教的很不同。基督教神学一般都接受每当天主教藉圣经，在圣神的

光照之下接触个人时，圣经就变成了天主之言。如果这个理论，不是在说明圣经的本质而只是指圣经的功能，天主教神学可以接纳它。因为这实在是真的，尽管圣经是由圣神藉人的语言表达的天主之言，但它只在人或信徒身上才有天主之言的功效。对于没有信仰的人，它只不过是一种宗教文学而已。它对信徒有天主之言的功效，是由于事实上，它曾经是天主之言或包含天主之言。事物的行动，源出于它的存在，而它的存在在行动中显示存在的本身。基督教神学自从路德以后，一直争论圣神藉本身的效力向读者证实圣经是天主之言。这种说法，天主教神学家不必完全否定。就圣神确实在圣经之内发生效力而言，这个理论是有它的神学和宗教意义的。问题是，如果把圣神的证实与教会的宣讲孤立起来就有错误了。

教会之间有些差异，是由误会引起的。在这个问题上，最主要的是，基督教神学认为天主教神学声称它有宣讲和解释圣经的权威时，天主教神学是僭取凌驾圣经的权威。基督教神学担心天主教会理解圣经的方式，会导使信徒与天主的对话，不知不觉地滑入教会一方面的独白——就是说，教会把它自己的意向和愿望投射入圣经里。但天主教神学家却指出，如果说天主之言只是在信徒之内发生的事件，这概念会使言成了个人的局限性和先入为主的概念的牺牲品。

根据基督教神学，圣经本身对于读者有一种合法的权威。这理论由天主教会转型为：合法的权威属于教会，作为基督信徒的团体，教会的特色是它有一些人专门负责教导的职务，但这职务的具体权柄却由圣经而来。教会并不决定圣经的内容，更不创造它。教会的工作，只是宣讲它，使它有效而已。如果这是教会所做的，那么教会不过表达圣经的教会性质而已。圣经不是直接针对一个人的个人身分，它是一本团体的书，因为原始教会的共同信仰在它之内容客观化。因此把这部书的内容传达给人类是这个团体的责任。如果这个团体承担了这个重负，那么让我们再强调一次，基督委任了团体之内的一些团员，负担一项特别的工作，就是训导的职务。不过应该把这项职务，看作对团体的服务。

教会必须以诠释及解释圣经来完成它宣讲的职务。问题是圣经是否需要诠释，或者它自己有足够的透明度可以自我解释。如果圣经最核心的对基督的证实，是一般信徒所不能了解的，这会是一件非常奇异而且不可理解的事，那么它就是一套神秘的密码而已。路德最有名的说法是圣经有一种内在透明度，读者可以感受到他的得救是肯定的，同时，圣经的经文本身也有一定的清晰度；后来，路德又宣称，经文的清晰度使教会的传道部门，可以宣讲基督的讯息，加强那些信仰弱的人和反驳敌对者。他又列举形成他所谓圣经外在清晰度的重要教

义：降生、代人受的痛苦、天上的王权，而耶稣基督的复活照亮这一切，而在这一切之上的，是全面的圣三和基督学的信理。这些真实的中心，他认为，在圣经之内清晰地出现，就是耶稣基督。当然路德有关圣经外在的清晰度的教义，并未使到他否认在圣经内仍有意义不明晰的经句。

我们很难说，路德所了解的，圣经外在的清晰度与天主教的立场，有真正的差别。因为根据后者，圣经不是一部“有七个密印”的书，在天主教的概念里，有关基督拯救性的死亡与复活，罪的宽赦，召叫人进入永远的光荣，的确可以清楚地 在圣经内找到。如果圣经的清晰或含糊的问题，只和路德所提出的那些圣经意义有关，那就无须成立一个教会训导部门了。这部门成立的目的是为用的语言，宣讲圣经的见证和抵抗理性的攻击。

即使写下来的言可能在持久、独立和在实践作为一个规范的功能上，比宣讲之言优越，然而写成文字的公式，只有一个短暂时期的意义；它并不为它本身而存在，而是领导我们去接触宣讲之言的活力——这活力，从长远来看有更深远的意义。正如薛夫斯基所指出，如果一份稿子的存在，只为了成为图书馆里的一本书，它已失去了作为言语的大部分的性质了，因为无论它有多少传递更远的知识作为它存在的理由，但这不是言事实

上所做的。圣经产于教会生活的宣讲，它从一开始就以：为生活的、宣讲的言服务作为存在的理由。

因此，宣讲的目标就是散发宣讲之言的特色：它的活力，这活力本来就属于写在圣经里的言。基于圣经是託付给教会这个事实，圣经得到保证，能在它对人的讲话和争取人的工作中达到这个目的。至于诠释圣经（缺乏这项工作，宣讲是不可能的），我们可以说：诠释是基于圣经和历史性质的需要。我们已指出，在圣经内写下的天主之言，已经是从小原始的形式诠释过来的。如果天主之言只透过人之言而达到人，这有对于教会意义重大的后果。天主之言出现在其内的人之言，自然由语言的发展，当时的整个文化情况以及天主的传讯者的个性所决定。人的思想潮流，他们的文化模式，他们的教育程度，不断随着不可解的的定律而变动。结果，在一个世代绝对可读和可理解的东西，在另一个世代可能变得怪诞、渺远和古旧不可解。

天主之言本身永远年青，但它透过它达到人的语言，脱离不了影响人类每一种文化形式的定律：它可能变成过时，而在它之内的神圣的内容，对于整个世代就变成了不可理解的东西了，因为这时已发展了新的思想形式和新的文化意象了。如果教会仍然用过去象征，这些看来好像古埃及的象形文字的东西，来宣讲天主的启示，教会当然不能完成它的任务。它必须做一番翻译的

工夫，表示它必须从天主之言过去的形式移出来，这样才可以保存天主之言，正如圣经的作者，必须在某种程度上放弃初传中的某些字眼，才能使它的新读者和听众能明了它的主题。因此，教会必须随时准备，为了保存公式的精神和内容，牺牲某些字眼。

标志着一个新的时代的特色的新思想方式，可能是由于新的先哲学、哲学、宇宙学或其他思想，甚至新的、无从追究的生活感受的流传所形成的。因此，当有关耶稣、默西亚的讯息，离开它原来那个狭小的犹太领域而进入希腊文化广大的区域时，教会马上就面临如何向一个更广阔的领域，更普遍的文化，宣讲它的救恩讯息的问题，同时它也因为不断与这个文化对话而大大地开拓了它的视野。在现代，当普遍宇宙性的思想方式，是如此有意识或无意识地被采纳，又迅速地被新的历史意识所取代时，教会发觉它有责任面对这个普遍的历史视野或思想背景而解释耶稣基督不变的启示。在我们自己的时代，教会必须面对极端的俗化主义，宣讲和解释天主一劳永逸地赐予人类的独一无二的自我启示。极端的俗化主义取代了过去的思潮，被视为人类将来极端的希望，这是我们社会的特色。这个诠释的目标是从信仰抽取答案，回答现代人类向教会提出的人类的思想与感受方面的问题。诠释通常包含一种解释和说明；这点我们以后分析信理和它的发展时会讨论。现在让我们先处

理另一个问题，这对于合一对话是迫切而且重要，这就是教会不能错误的问题。

不能错误性

基督教神学正是从我们教会声称，教会训导当局在宣布天主之言时不能错误这一点，而认为这是在天主之言上面建立一种权威。基督教神学认为这是人性的权威，超越天主之言，甚至超越耶稣基督的表示。教宗是反基督这概念正是源出于这个神学的根源而与情绪问题完全无关。这个思想完全是由于对天主教所了解的「不能错误」的概念，很不幸的误解所引起的。因为天主教宣称，在特别的情况和在特殊的条件之下，教会的训导机构拥有不能错误的特性，在宗教改革的时代，这比其他的歧见，更是招致各教会分离的原因。为此，我们应该仔细分析这个问题。我们将从不能错误性所不涉及的方面谈起。

不能错误的概念必须与成全和无罪的概念分开，同时也绝对不能与欲求救恩方面的安全感相联。那些实施不能错误的人也不自命是全知或拥有神圣的明悟的人。这里所说的是，那些受委任在教会内负责训导的人，当他们为全体天主子民，权威性地解释在圣经里证实的启示的一件特别的事时，在这过程中，他们可以免于犯错误：他们确切地表达所启示的，以便我们能依赖他们的

解释。在这个不能错误的理论里，并没有说明秉赋不能错误者如何获得所启示的知识。梵二和以上提及的圣经委员会的「教导」都暗示，神学研究的成果将有助于训导的职务，不能错误的说法，也不表示确保所宣讲的，是以最好的方式表达出来的。它和一般的信念，凡是宣讲的，都可能不完善地，甚至是片面地表达的说法，一点也不冲突；而且如果过份强调，就要干扰整体的秩序。

虽然梵一并没有详析，不过教会一向的信念是，它的传道，包括在教义上不能错误的决定，是受制于保禄在格林多前书所写的法则的：「因为我们现在所知道的，只是局部的；我们作先知所讲的，也只是局部的；及至那圆满的一来到，局部的就必要消逝。当我是孩子的时候，说话像孩子，看事像孩子，思想像孩子；几时我一成了人，就把孩子的事丢弃了。我们现在是藉着镜子观看，模糊不清，到那时，就要面对面的观看了。我现在所认识的，只是局部的，那时我就要全部认清了，如同我全被认清一样。」（格前 13：9-12）这条不能错误的信理，也不是在渴求在救恩方面给予人安全感。它的目的是保存和传递天主之言，保护它避免由于人性不能免于犯错误、傲慢和僭越而招致的危险。天主把祂的言委託于易犯错的人；同时，藉着不能错误的特恩，祂保证祂的言不会丧失、歪曲和失去意义。

解释天主之言是教会的媒介性的工作，在这工作中，它受圣经之言所限制并且服从它。教会与圣经的这种关系，也不会因教会声称自己是值得信任的解释圣经经文者而有所改变。教会的不能错误，保证不会有任意窜改经文的事发生，反而能揭示它的真正意义。应该按教会所了解的去了解不能错误——就是说，这是天主赐予的能力，按作者的原意和圣神的意思去了解圣经。它保证在每一个世代，我们都能聆听天主之言原来的意义。至于教会确实拥有不能错误的恩赐以及谁是承受不能错误的人这些问题，以后在分析教会本身会详细讨论。

当教会发现它对天主之言的了解是处于十字路口，它必须作抉择使人们在朝向绝对的将来的路上有所进步，例如对基督错误的了解使基督徒团体陷于危险中，这时不能错误的神恩发挥效能。在这个危险的时候，圣神启发，令人说出可靠的话，暗示正确的途径。实行这话就是服从天主本身。当天主把祂的言带给人时，人不能任意处理它。面对人性的无常，天主曾透过基督，在圣神内，创造了一个机构，目的是保持纯净的天主之言完整无缺。人人都有权聆听纯正的福音，但不是聆听与天主的意义相反的人自己发明的道理。说天主之言本身的能力能保卫它自己的安全和抵御一切人性的歪曲，这样的反驳是不能成立的。在相信不能错误的范围之外，

出现了许多对天主之言混乱的解释，这种经验足以说明这种反驳是错误的。毫无疑问，天主曾把祂的话放在人们的口中。因此，不能错误是上天的助佑，确保託付给人的天主之言，将以它原始的意义传递下去，直到时间的终结——就是直到绝对将来开始。可见，不能错误不是人为反对天主而自设的，相反，这是天主给人的帮助，使他们获得救恩。这不是一个反基督者争取权力的产品，这是为协助传福音而赐予的礼物，不是为控制传福音的工作而赐予的；和天主的每一种恩赐一样，这也同时带来责任，有时它甚至可以是一个重负。

参考资料

- Eissfeldt, Otto. *The Old Testament: An Introduction*. New York, Harper, 1965.
- Levie, G. *The Bible, Word of God in Words of Men*, Translated by S. H. Treman. New York. P. J. Kenedy and Sons, 1961.
- Rahner, Karl. *Inspiration in the Bible*. Translated by Charles Henkey. New York, Herder and Herder, 1961.
- Wikenhauser, A. *Introduction to the New Testament*. New York, Herder and Herder, 1958.

注

- 1 “Inspiration und Kanonizität der hl. Schrift in ihrem Verhältnis zur Kirche,” in *Scholastik* 33 (1958), 218-221.

- 2 邓清格著信理汇集，3006, 3029。
- 3 邓清格，3293。
- 4 邓清格，3652。
- 5 邓清格，3825。
- 6 邓清格，1501。
- 7 *Selected Documents of His Holiness, Pope Pius XII*
(Washington, D.C. : NCWC, N.D.).
- 8 同上
- 9 *Von der Heilsmacht des Wortes*。
- 10 Rudolf Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie*
(Munich, 1961), 49ff.
- 11 “Die Rolle des Apostels Paulus in der theologischen
Entwicklung der Urkirche,” in *Münchener Theolo-
gische Zeitschrift* 14 (1963), 110-112.
- 12 See H. Schürmann, “Lukanische Reflexionen über
die Wortverkündigung in Luk. 8 : 4-20” in *Wahrheit
und Verkündigung* (Paderborn, 1967), 213-228.

11

圣经与圣传

圣经和圣传这两个概念是密切相连的。圣经，我们已说过，是用文字表达的圣传；我们可称之为圣传的原始见证。圣经与圣传的关系，一直是不少神学分析的题目，而且教会不止一次发表了有关这两者的宣言。因为梵二，这个问题的研究，近年来充满未来神学的含意。

圣传的概念，在宗教历史中佔着极重要的地位，虽然它的定义极度参差不齐。从宗教历史的角度来看，圣传是指非常古老的、从史前一直传递下来的东西。这对于所谓的「文明宗教」和「自然宗教」都是真的。这些古老的东西，无论是由文字或由口传而来的，对于这个定义都没有影响。

在犹太和基督徒的领域里，圣传的概念是由启示的历史性质所决定的。旧约记录了在历史过程中出现的启示。这些成文的叙述，逐渐取得了「法律」这个名称。在这个所谓「祖先的传统」里，保存和诠释了这些法律的条文，並包括一些应用的实例。

基督信仰的特质是基督事件只发生一次这个事实。因为人类的救恩有赖它，所以这是不容忘记的事件，而且更应该藉宣讲救恩的言和实施救恩的象徵而把它传递到后来的世代。当原来的目击証人死后，基督的意义和他的工作被误传或完全否定时，圣传变得前所未有的重要了。在这种情况下，教会必须把得自基督并由目击証人证实的信仰，完整地传递下去，以使它的历史身分和根源，不致于被幻想主义和真知论的推想所毁灭。穆斯默 (F. Mussmer) 指出，马尔谷福音、路加的著作、牧函 (弟后 1:13f.; 2:2; 4:1f.)、伯多禄后书、犹达书和若望的书信，都特别关注这一点。从许多资料中，让我们在此只强调一点，根据牧函，基督事件的真正圣传是和宗徒的承继分不开的。宗徒的承继由覆手礼而传递。除此之外，圣传也和了解宗徒的宣讲相联，这一点也在一条明确的教义中暗示过了，保禄也再三把他的讯息，与圣传相等 (格前 11:2; 15:1-5)。

圣经的本质就是保存和发展重要的教义的媒介。因为它所特有的耐久性、清晰和丰富，在绝对将来来临之前，为保存和宣讲救恩的讯息，提供了最有利的客观条件。当然圣经的作者，也在他们的文字活动以外宣讲天主的言。他们的宣讲，在团体里生根，并由团体传述给其他的人。不过，就传递讯息的人性习惯来说，我们必须假定，在传递的过程中，会有些外来的成分，参进了

宗徒们所传达的内容里，因此很难辨别那些是在圣经的纯正形式之外的、由人传递下来的东西。无论如何，它们必须以圣经为规范，并由教会所传达和解释。此外，作为宗徒承继人的主教，也有责任辨别宗徒的圣传和只是人性的习俗。

不曾用文字写下来的圣传

近年来，常有人讨论是否有一个比圣经更多的，不曾用文字写下来的圣传。这个问题其实是天主教会长期以来一直在讨论的题目。讨论是以脱利腾大公会议提出的、成文的圣传的定义作为出发点。大公会议在 1546 年宣称（分别在信仰方面的圣传和实践方面的圣传，例如：斋戒、赎罪的纪律和礼规等）：

脱利腾神圣而大公的会议……决意保存教会内的福音的纯正和消除它的错误，这福音，是先知在圣经中预许过的。由我们的主耶稣基督，天主子他自己首先颁布的，之后他又命令他的宗徒向每一个受造物宣讲。作为一切救恩的真理和伦理的根源。

本大公会议认识这真理和秩序，包含在写成的书和未成文的圣传里，这是宗徒们从基督得来，或是宗徒受圣神的启迪，传下来，也以

同样的方式传给我们，以及以后的每一代。

追随正统教父的表率，本会以至深的虔诚，接受旧约和新约全部经书，因为唯一的天主是圣经的作者。圣经与圣传，渗透我们的信仰与伦理。这圣传或是由基督口传下来，或是由圣神口授，並从不间断地在天主教会内保存下来。①

梵一的论调基本上是一样的。这些大公会议的文献，直至近年来，一直视为天主教神学的二源之一。据此，我们可用不成文的圣传，证明教会所教导的那些不曾由圣经推演的真理。因此，信理是否含蓄地或明显地表现在圣经里，不是最重要的事，因为无论如何，我们有不成文的圣传。

凯晓孟（J.H. Geiselman）和一些学者认为，所谓的二源论与脱利腾大公会议原来的意向不协调。根据他所写的程序，与会的神长曾经呈交两份有关圣经与圣传的关系的报告。第一份宣称，福音的真理，一半在圣经的经书内，一半在不成文的圣传内。这份文献遭遇到强烈的反对。因此，在第二份，大公会议所接受的那份文献里，「一半…一半」的字眼取消，以「et（和）」字取代，照凯晓孟的解释，这表示天主之言，同时存在于圣经和口传的圣传之内。凯晓孟认为大公会议的意

向，被后来的大公会议误解了；因为第一份文献没有发表，而会议的改动也不为人知。凯晓孟的意见，得到普遍学者的赞同，不过也有部份人反对。

梵二论圣经与圣传

梵二很详细地讨论这个新问题。它放弃了过去的二源说，否定圣经和圣传是两个平行的知识来源，两者没有任何必要的联繫的说法。天主的启示教义宪章，8-10节有关圣传与圣经的说法如下：

8. 因此，以特殊方式表达于默感书上的宗徒宣讲，曾以连续不断的继承得以保存，直到时期届满。故此，宗徒们传授其接受的，劝勉信友们持守，或藉言谈或藉书信所学来的圣传（参阅得后 2:15），並要为曾经传给自己的信德而奋斗（参阅犹 3）。宗徒们所传授的，包括为善度天主子民的生活，及为增加信德有益的一切。如此，教会藉自己的道理、生活及敬礼，把其自身所是，及其所信的一切永垂于世，並传递于万古千秋。

这来自宗徒们的圣传，于圣神的默导之下，在教会内继续着，因为对传授的事蹟和言语之领悟都有进展。此进展一则来自信友们的

瞻想及研读，因他们把这些事默存于自己的心中（参阅路 2：19, 51）；二则因他们对所经历的精神事物有了深切的了解；三则由于主教的宣讲，他们在继承主教职位时，领受了正确阐述真理的特恩。原来教会随时代的运转，不停地朝天主的圆满真理挺进，直到天主的言语在教会内完成为止。

教父们的言论证实这圣传活生生的存在，它的资源流入信仰和祈祷的教会之实际生活中、教会藉圣传辨识出圣经的完整纲目，而且这些圣经藉圣传更在教会内彻底地被领悟，并且不断地见诸实行。如此，往昔说过话的天主，不断地与祂爱子的淨配交谈，而福音的话声（宣扬）藉圣神响遍教会，藉教会响遍全球。圣神引领信友走向一切真理，并使基督的话洋溢于他们心中（参阅哥 3：16）。

9. 因此，圣传与圣经彼此紧紧相连並相通，因为二者都由同一神泉流出，好似汇成一道江河，朝着同一目标流去。圣经是天主的话，受圣神默感而写成；而圣传则把主基督及圣神託付给宗徒们的天主圣言，完全传授给他们的继承者；使之藉真理之神的光照，用自己的宣讲，将天主的话忠实地保存、陈述並传扬下

去；因此关于一切启示的确切性，教会不单是藉圣经吸取的。所以，二者当以同等的热忱与敬意来接受与尊重。

10. 圣传及圣经组成天主圣言的同一宝库，並託给教会保管，全体圣民依附着它，在宗徒的道理及共融内，擘饼及祈祷，常常与自己的牧人团结一致（参阅宗 2：42），于是在坚守、实践及表现所传授的信仰上，形成牧人与信友奇妙的同心合意。

以权威解释所写成或所传授的天主圣言之职权，只属于教会生活的训导当局，它藉耶稣基督的名义而行使其权威。但教会的训导权，并不在天主的言语之上，而是为天主的言语服务。教会训导权所教导的，仅是由传授而来的；原来她是谨遵主命，並藉圣神的默佑，虔诚地听取、善加护守、並忠实地陈述天主的言语。凡她因天主的启示所公布为当信的一切，都是由一个信德的宝库所吸取的。

因此，可见圣传、圣经及教会训导权，按天主极明智的计划，彼此相辅相成，三者缺一不可，並且三者按各自的方式，在同一圣神的推动下，同时有效地促进人灵的救援。

以上的言论，並沒有完全答覆一切有关的问题，反而留下一些问题没有答案。不过，最有意义的是，它强调圣经的特质就是宗徒的宣讲，透过这宣讲天主之言以特别的方式传授给人。所谓特别的方式，并不是指圣传的内容而指它的模式——就是它被用文字写下来的这个事实。另一方面，有关内容的问题却是故意不答覆的。「特别的方式」这种说法，假定了另有一种圣传的模式不在这「特别的方式」之内。大公会议这个有关圣经的论点，无疑是重返宗徒的宣讲，就是说重返他，万物的根源：耶稣基督。再者，圣传以特别的方式在圣经之内写下来，应该解释作同时概括所传递的讯息及传递的行为本身。至于传递下来的内容，大公会议不认为只限于教义：它包括信仰生活的整体。传授的行动，就是宣讲耶稣基督的行动，唤醒和鼓励信友在日常生活和礼仪的崇拜中，把信仰活显出来。全体天主子民的工作就是加深他们的信仰和他们在信仰内的生活。这信仰是他们从天主之言的宣讲中接受的，他们也有责任把它传递给下一代。宗徒的正式承继人在这方面所负担的讲道职务，特别重要，这点在我们讨论大公会议文献所析论的圣经与圣传的关系时就清楚了。

值得特别注意的一个事实是，大公会议把圣经与圣传，置于一个双重时间的关系中：在过去是宗徒讲道；在将来是教会的训导机构的宣讲。圣经与圣传並不是靜

态的，也不是孤立存在的，只在与它们的过去与将来的关系下存在。圣传就是把天主之言，完整地传递给宗徒们的承继人。「传统」或「圣传」在此可以专指传递的行动。这番话确定了圣传与宗徒的承继之间牢不可破的连结。我们在论及牧函时讨论过两者的一致性。稍后里昂的依莱内在驳斥相信秘密传统的真知论时，也特别强调这一点。圣传我们知道，是与宗徒职务紧密相联的。但宗徒的工作并不随着宗徒时代的过去而结束，或在圣经纲目确定后结束——好像此后，圣经就可以自己解释自己了。不断传递圣传的工作，将一直持续到基督再来时。在现在，那是搜集起来组成圣经纲目的著作，形成教会传道的基础。

大公会议也强调圣传有加深我们对圣经的了解，和帮助我们实践圣经的教训的功能；就是说，传递传统的行动包括诠释和说明圣经。因此我们可以说，教会传递传统的工作是诠释以及更进一步说明，也就是展示圣经。

这个理论也可从另一个角度看，教会既然透过写作圣经而把它的信仰客观化；它当然也有能力解释圣经。如此一来，它是在一个新的层面继续在宗徒时期，以及言写成圣经以前已开始的工作，就是以特殊的方式解释基督事件，使人能更深入、更准确地了解它。所不同的是，在宗徒时期的解释本身含有启示的意味，而在宗徒

之后的时期，解释不是为了扩大启示本身的范围，而是为解释经文。如果最初的信仰规条（即信经）是圣经的核心，那么教会解释圣经，从某种意义上说是圣经解释它自己（F. Ratzinger），因为最初的信仰规条，就是初期教会的初传和信仰的客观化，是我们理解圣经的準绳。既然最初的信仰规条是由教会所保持的，教会和圣经也是互相保持。不错，教会没有办法决定天主应该启示什么；但它知道自己信仰什么，因此能说它自己的圣经的意义是什么。

基督教与天主教的观点

梵二有关圣传的理论越来越重要，因为现在基督教神学已开始接受圣传是解释圣经不可或缺的要素。例如厄涛思(T. Althaus)，他指出，要直接接触圣经，绝不能忽视或规避教会收纳福音的历史，金纳尔(E. Kinder)和陆格特(H. Rueckert)也持相同的看法。不错他们对圣传的看法，较着重传递的确实过程，而较不重视展示圣经的内容这一方面。不过近年来，不少基督教神学家也相当重视圣传的第二种意义。例如戴恩(H. Diem)也肯定有所谓圣经教导的正确发展这回事。班南伯(W. Panenberg)也肯定由信理的教义所传递的事件所包含的意义，是可以逐步地显示出来的。

不过，天主教对于圣传的了解，与基督教神学的观

点，最主要的不同是在天主教强调圣传与信仰的相连接性。教会的解释总有新意——不是新的启示，而是对启示新的理解。教会的解释是对圣经的一种评注，可以说圣经是透过教会解释的形式，传达给我们的。教会的解释对天主教信友是有约束力的。它可达到更深的程度，亦可导致一种其他的方式所达不到的后果。例如玛利亚昇天的信理，在这件事上，圣传作为一种解释，同时也含有宣布的性质，构成我们对这个启示的知识的重要资料。

天主教神学现在所面对的问题是：教会的圣传，怎样发展为圣经的？或者：从教会的圣传所得的启示的知识，与形成圣经的启示的形式之间，有什么内在的联系？这个问题是天主教神学中最重要和最艰深的问题、在研究信理发展的问题时，我们会再度面对这个问题，把它留待那时讨论似乎更方便。不过，无论如何，在此让我们强调，教会早在宗徒时代（主要是透过礼仪，即祈祷和忠诚事主），已达到它解释和发展圣传的功能。

圣传的职务与洗礼及主的晚餐的庆典关系最密切。那是教会在施行它的宗教服务时所表达的信仰经验，以上所引的梵二的文献也曾指出，信仰的经验对于更深入理解圣经所证实的基督事件的作用。在此，信仰不但指相信某些东西是真的，相信一个透过言论而客观化的真理而已，而且还是在宗教的、精神的经验中与基督会

晤。这种观点，不但受奥思定和方济会士的思想影响，同时也受多玛斯亚奎纳的神学所影响。多玛斯曾说过：「爱给我们视力，甚至在信仰的领域之内。」^②因此我们可以说，没有爱的人，不能看见拥有爱给予的视野所见到的东西。因此，一个只有爱的眼睛才能见到真实是不可以证明的。同样，从纯逻辑而言，启示的原始和已发展的形式之间的关联，不常是很绝对的，也不必如此。多玛斯亚奎纳说在认知者和已知之物之间，我们需要某种内在相似之处，就是这个意思，这对人类所有的知识是如此，对于宗教的真理尤然。^③

如果我们这样解释两者的关系，我们必须常记住，圣经是解释的对象，但圣经也是所有宗教经验的规范或準绳。

圣经的充足性

以上的讨论，使我们能回答有关圣经的充足性这个问题。如果我们所谓的圣经的充足性是指圣经为我们提供丰富的天主之言，足够救恩之用，这是真的。圣传并不包含任何不能在圣经里找到的启示的内容。到底，圣传就是逐步揭示圣经。当然，圣传是根据圣经的文字意义而建立的，而且也只能如此。圣经的文字意义是教会发展、诠释和解释圣经不可或缺的基础。圣经的文字意义是充足的，即使教会基于它的精神权威解释圣经，对于

基督的奥秘有深刻的洞见而这不是从表面的文字所能找到的，圣经的文字意义是充足的说法仍然成立。

如果充足这一词是指达到救恩，那么应该是基督而不是圣经。不是对圣经之言的信仰而只是对透过圣经而工作的基督的信仰，人才得到福佑。信仰不是一个有名无实而是真正的过程。这不是肯定一端信经而是肯定信经所宣认的真实。

让我们再强调，圣经包含整个启示。圣经的作者，尤其是圣史们，他们全心全意要把天主之言完整地记下来，传达给他们的读者。不过启示的一些内容，只是以纲要的形式记下，因此必须透过教会的解释工作，才能完全掌握全部的要义。这样一来，从表达的形式而言，启示的某些内容，只在「圣传」之内找到，圣经只提供最主要的基础，我们前面提过的，玛利亚昇天的信理就是这样。

圣传的承受者

谁是基督徒圣传的承受者？梵二对这个问题提出了一个清晰的答案：全体天主子民。信友拥有信仰的直觉——所谓的精神第六感，凭着它，他们可以辨别一套理论或某种态度，是否与基督的奥秘相容。不错，教会作为一个整体，可以决定，这信仰的直觉，只能在与教会训导当局合作和服从它的范围之内活动。这样一来，它一方

面固然绝不是传递圣传的过程中，扮演消极的角色，另一方面它也绝不能独立于教会的训导当局之外，最后的抉择，还是保留在这个训导机构手上的。

脱利腾大公会议之后的神学发展了一种论调，凡是普遍教会子民认为是启示真理的，这个事实足以证明这是启示真理，应该承认这普遍的信念，是圣传的根源之一。不过，无论这属于全体信友的宗教传统是如何活跃，它的活动，仍然遵守一至高的规范：圣经。历史上的无数例子显示，我们必须承认，那些非基督信仰，甚至反基督信仰的元素，可能打进教会之内，存在于真正的基督信仰之内。除非圣经发挥至高规范的功能，教会的信仰时常接受它的批评和监督，否则不只会引起信仰混乱，甚至人为的灾难。这点我们从基督徒之间对于巫术的迷信，以及对那些不幸的受怀疑者进行的审讯和处死等事可见。

参考资料

Congar Yves, *The Meaning of Tradition*. Translated by A. N. Woodrow. New York, Hawthorn Books, 1964.

Geiselman, J. R. *The Meaning of Tradition*. New York, Herder and Herder, 1967.

注

1 邓., 1501

2 *In Quattuor Sententiarum P. Lombardi Libros* III, 35,

3 *Summa Theologica* I - II, q. 45, a. 2.

12

信理

透过在传承基督徒圣传的过程中对圣经的诠释，原始根源与当下之间的历史持续性得以维持。在圣经的基础上产生了圣传的持续，不过，在这同时，朝向将来之路是敞开的，因为天主的自我启示，永远不能用人的语言说尽。教会将永远不能完成这项工作；在肩负这项任重道远的工作时，它犹如生活在走向绝对将来的朝圣之旅。只有等到基督把自己直接交给每个人，而圣经作为媒介的功能和它的解释，再也不需要时，教会这项解释的职务，才算完成。教会诠释和解释圣经的活动最高的成就，就是我们所说的信理。

信理的概念

我们现时所用的「信理」这一词的涵意，在十八世纪才开始流行起来。在基督徒年代之前，希腊字「dogma」包含多种不同的涵意。它是指一种哲学意见、一种规条——特别指宗教的教义——天主的法令，或简单的

说，是个人或临时聚集的群体的决定。在新约，所谓的宗徒会议的决定（宗 16：4）称为「信理」；此外被基督所取代的，旧约的法律 Torah（弗 2：15；哥 2：16；罗 14：20f.）以及国王的诏书（路 2：1；希 11：23；宗 17：7）都以此名称称之。在教父时代，这个词也有多层意义。宗徒后期的教父，这个名词是指一份言论或一份信仰教义的权威性的宣言。根据安提约基雅依纳爵，教会内的圣统制必须负起保存及传递主的信理的职责。根据戴奥真书信 (*Epistle to Diognetes*)，信理不是人的智慧而是天主的启示。里宁的温逊 (Vincent of Lérins) 对於这概念的发展史影响重大。他认为信理是一种神圣的教义，一劳永逸地启示了出来，是赐给整个教会的信仰宝库的一部分，或赐给教会各部门负责人的全体，必须加以维护和保存。对於信理的理解，必须日渐加深及扩展，但信理本身保持不变。里宁的温逊确立了以上所引述的梵一文献的信理概念，虽然文献中不曾以此作为一个专门名词用。因为梵一宣称：「至於神圣而至公的信仰，全体信友应相信书写或传递下来的天主之言，这是由教会在严谨的教令所宣示或透过全体共同宣认为天主启示的。」①

在十二、三世纪所用的「信仰的条文」就是指信理。根据多玛斯亚奎纳，启示的真理，应该分条列为信仰的条文，以便容易理解。这些条文，一共包括三种元

素：真理的性质、救恩的意义、与团体的关联——因为这些条文是由教会施行的。如果一项真理对于整个启示是重要的，那么它也可视为信仰的条文。多玛斯特别强调信仰的条文所包含的救恩的意义。他说，在信仰中接纳这样的条文，使信徒肖似第一真理本身；由此迈开朝向直接面见祂的第一步。

根据信理现代的用法，这是指由教会正常及普遍的教导或由教宗或一个大公会议，慎重地界定为全体信友当守的，启示的救赎真理。这概念先假定，在天主的历史性的自我启示内包含了一条或多条教义。不过，在个别的信理背后，是整个启示。这个信理的概念，我们在宗徒后期的教父的著作中也找到。个别的信理是整体信理为了教育的目的而特别清晰的表达。

从整体而演绎的真理，必须像整体一样，根据天主启示的权威，同时也根据由基督而建立的教会的权威——即按神圣而正统的信仰而接受。一条信理是启示一个独立的部份，以教会为教导而订定的特殊方式表达。我们可以说：在这个意义上，信理是按教会的训导部所订的特别言论的方式，对圣经所作的解释。

让我们不要忘记，是整个启示，教会的讲道和我们的信仰，合组成基督信仰中的「信理」；个别的信理，只不过是信仰的群山之中冒出来的一些山峰而已——往往很重要，但不常是最重要的。基督信仰在任何情形

之下都超过个别的信理的数目。这些信理的意义，只能从它们在整体之内的位置而言。

在基督教的神学里，信理一词也包含多种意义。在早期的基督教，在尚未公开承认教会的训导机构以前，自足的圣经，至少从内容而言，成了信仰的基础和标准。不过，他们承认古代教会有关圣三和基督学的信理，是救恩讯息永远有效的证据。他们分别基本和非基本的信理。只有认识和接受基本信理，对于救恩才是必须的。在十八、九世纪，信理的概念被弃之不顾，只是到了二十世纪，多种不同形式的信理概念又复兴了。根据巴特，信理是教会在一个特别时期内与在圣经中证实的启示相符的教导——就是说，与作为天主之言的圣经相符的教会讲道。这样一来，研究信理包括考察教会的讲道，是否一致的工作，不过，他们不曾也不能在一致的问题之外，达到什么结果。布伦纳 (Emil Bruner) 把信理和教会的信仰宣认看作同一件事，而认为信理是正确的信仰和教义的标准。不过在他眼中的教义并没有什么责任上的约束力，它只不过是指向基督的手指而已。根据布特曼，每一条信理都是形而上学的言论，因此应该弃绝。甚至古代教会的基督学信理，他也认为对于现代的思想方式来说是不可能的。基督徒的初传，应该用现代的方式解释，使它能光照现代人，让他们能从他自己的历史情况中了解自己，帮助他达到正确的存在。

根据现代的信义宗神学家，信理是对从信仰而来的知识，作有约束力的解释，这解释必须根据圣经的讯息。至於信理的根源，信理只连着信仰的宣示而存在，因为信仰的宣示是基督徒对福音的宣讲的回应。至於信理的本质，信理是基徒的教义教会性的基础。它对於全体基督徒的信仰和生活，具有约束力。

田立克的信理概念，离开最初的宗教改革者的理论更远了。「信理」，照他的了解，是教会历史性的信仰宣认，不过他不认为信理有约束力的性质。应该尽量避免使用「信理」或「教条」这些字眼，因为在历史上，它们负荷着沉重的「教条的强制」、「良心的压迫」等意念；应该用「系统神学」这个名词取代与信理有关的这些字眼。不过，这只限於解释存在的意义，只针对与我们无条件地有關係的事。这样一来，信理很近於哲学，两者的差别只在於哲学研究真实本身，而神学研究存在对人的意义。在这种神学里，天主之言或天主启示，几乎没有什么作用。

信理的特质

从以上关于信理的本质的分析，我们可以看到信理最重要的特质是什麼。最基本的是它与圣经相符。信理是后期而更显著的証实圣经的形式。它包含天主在基督内，一次而永远地自我启示其中的一面，因此，从它的内容

而言，它的根源是神圣的。如果我们说教会「制造」或「创造」信理，这话很容易引起误解。教会创造它的形式。它的内容早已有了，而且不是可供教会随便使用的。不过，教会的工作是为这内容制造合适的形式，因为它必须以人们可以理解的方式，传达这内容。

天主是以最先接受的人可以了解的方式，向他们表达自己的，但是应该把这方式，翻译成适合其他时代、文化和不同的教育程度及思想方式的人们的新的方式。这须假定天主自我启示的内容，可以和它的形式分开。如果没有这个先决条件，那就必须不断有新启示，或是圣经之言，只能一字不漏地重複。讲道和神学，就只能是一成不变的老古董或是革命性的彻底改变。因此，如果要在启示的发展中保持它的本质，或者在它的本质内，有真正的发展，这个先决条件是必须的。当有关耶稣基督是默西亚的宣讲，渗入希腊文化的范围之内，它必须采用当地人们可以明白的方式。经过了长期的奋斗，对於这个问题，在尼西亚、厄弗所、君士坦丁堡几次大公会议，终于作出了重大的决定。在这些世纪中，基督的讯息，面临真知的混合主义或混合的真知论和理性主义的希腊哲学的挑战。当时所流行的这些思潮，与新、旧约的思想方式，完全不同类型。在圣经里，天主的行动，祂以救恩的方式，临在祂子民中间，是最主要的信念。祂的存在问题，属於背景资料。这当然是一个重要

的问题，这点我们从保祿的著作中可见；但是，只有希腊的本体论出现后，存在的问题才变得迫切，而且成了危险的根源。于是有人开始问，这希腊的本体论，是否有助于解决耶稣是谁的问题？他的救恩行动，根据信友的信仰，是由圣经所证实的。我们以后会看到，在讨论圣三的教义时，把圣经所证实的耶稣救恩的行动，按希腊思想，用本体论的言论表达的第一个尝试，便造成了严重的错误。其中最严重的就是亚略主义，他们几乎把基督信仰完全希腊化。这个希腊化的危险，逐渐被根源於圣经的信仰所克服，而且还能做到不排斥希腊的本体论，使它为信仰而服务。终于，由圣经和人性的精神力所提出的，由信友证实赋有拯救力量的这一位是谁的问题，便由上述的大公会议，借用希腊的本体论答覆了。

不过应该注意的是，答案只是为说明耶稣是谁，他与天主和我们的关系。一项根本已存在圣经之内的真理，按照当时希腊化世界所流行的思想模式表达出来。接着，不少人努力把圣经有关耶稣拯救行动的言论，提到本体论的层面，并以理论的系统表达；第一位取得巨大成功的神学家就是多玛斯亚奎纳。

在十六世纪，一个新的年代开始，在历史中标志着一个新的景象，许多对于以前的天主教信徒完全不成问题的，现在都需要答案了。这时，在自然科学和社

会学的挑战下，有关教会信理的反思，透过哲学与历史的整合功能，逐渐整合而成为神学。最后，已不是神学家是否接受这挑战的问题，而是这挑战已成了神学不可或缺的要素。

正如先验的天主圣言本身，降生而取了人性，天主启示之言，也一次又一次地用人类新的思想和语言方式来解释。在信理内所找到的圣经的解释，实在由我们称之为活传统的教会职务所作的。这活传统的成果，就是我们从客观的意义所了解的传统。如此，信理可说是藉着活传统和客观传统而与圣经相联的。

因为信理是天主启示的表达，它也是全体天主子民的信仰的表达，是他们对天主自我启示的回应，每一条信理都是全体天主子民宣示他们对基督的信仰。这是超主观地宣认基督，因此也是基督的光荣颂。拒绝它，不只是拒绝基督同时也拒绝基督内的信友团体。

信理，既然是圣经对基督的印証，从一个特别的文化中表达的客观形式，因此，信理实在参与天主在基督内的自我启示那些独特、明确和普遍的性质。信理是真理绝对的说明和信仰确实的解释。从它的内容而言，它是不可改变的。这并不表示信理是死板和静态的。尽管它的核心是不可改变的，信理是无时不需要教会新的解释，而在这过程中，信理是常在动态之中。一条信理就是把一项单独的信仰真理，从整体抽取出来加以强调。

这样做的后果可能就是，它脱离它在启示整体的秩序中适当的位置，超越其他的启示真理，这原不是它所应有的，因此，也会被歪曲。如果引导信众从片面去注视一项这样形成和强调的真理，那么，只注意一方面的狭隘而贫乏的信仰就会出现。更糟的是，理性主义会变成一种危险，因为信众很容易以为在构思信理时已澄清了一切有关理性的问题，而无辜地成了这个被错误地解释的信仰元素的牺牲品。在这种时候，信友应该牢记保禄在格前 13：8-13 的教导。

信理不能脱离它与耶稣基督的关联，否则就要失去意义了。它的目的就是使信众从一个特别的观点，注意耶稣基督。因为它的目标常是耶稣基督，同时也要求人向基督投降，因此，它不能给人某种力量，使人能任意取舍启示。因此，我们也必须一次又一次，从圣经的观点，检验信理，当然不是针对它的真理的核心，而是考虑它在整体之内应有的地位，它的价值和它的表达方式。

这对于教义和虔敬是很重要的，我们从尼西亚大会议界定耶稣基督的形而上的神性，以及脱利腾大会议订立有关（特别）司祭职的信理可见。在前者，和信仰一样，订立信理必导致在实践上压抑耶稣基督人性元素的观点，因此代表基督徒的信仰和祈祷的公式：「透过基督在圣神内」也被缩短了（除了在罗马礼典之内的

以外)。

在后者：由於特别强调特别司祭职，导致教会忽略，甚至常常忘记司祭职是在每个人受洗时赋予他的（这点正是路德所强调的）。直到梵二，论及教友的职务时，才把这个忽略改正过来。类似的例子真是不胜枚举。可见，每一条信理，随着岁月的演进，只要它是新插入启示总体大纲里，就需要从新的角度了解。每一条个别的信理，尽管它本质的不可变性，常处于整体的启示批判之光下。

通常，信理的概念，常被人把它和严谨、一成不变、把信仰理性化等意象相联，是加在信友头上的重担，他们满心不情愿或冷漠地承受（被信理所强迫），因此威胁基督徒的自由。让我们分析这些困难。当信仰受到威胁时，信理可给信友指出一个可靠的方向；信理建起了对抗错误的界限——就是说，对抗错误地解释获取救恩之道。它指示正确道路，同时也要求信友不要脱离这条正道。由於它的根源，它代表每一个热烈的讨论结果。直到信理确立以前，在教会内仍然是一个没有结论的问题（虽然它被不经反省地接纳为启示要义的一部分），到有关的信理确立之后，这悬疑就得到一个明确的阐释了。不过，信理同时也是一个开始。如果我们用道路作为比喻，我们可以说：信理好比一张地图，它使我们能计划旅程的下一个阶段。启示真理的言论，写成

信理的形式，这并不阻止我们以后给这言论一个更明确，更易理解的形式。当然要做这样的事，必须很谨慎，但不是不可行。相反，在一个新的文化纪元里，启示真理必须以新的形式表达。

界定一条信理当然不等於停止讨论它的内容。不过这也表示，一经界定为真的，后来不能成为假的。不过时间越久，对于这信理所表达的真理，以及围绕着这信理的整个信仰区域的了解和体验，就会越深入。通常这表示努力了解整个信仰的基础、圣经、圣传以及圣经、圣传与教会的关系。例如玛利亚肉身的光荣这条信理，这明显地表示，从死者中复活（这是新约主要的许诺）与荣福直观(Beatific vision)之间的关系，必须更深入地研究。因为研究的工作必须根据问题的历史进行，这就导致追查许多至今仍很少人注意的、有关神学历史的问题。再有就是，这条信理更引起另一个问题：肉身与灵魂的关系。这样一来，这条信理引发了许多在它直接范围之外的问题——不只是边缘的问题，而且还是神学和初传主要的问题。最后这信理为初传核心，即为基督学的初传，带来新的曙光。

一条信理形成后，并不等於基督信仰的动力停止。它带动新的潮流，而且往往是强化的钻研。它带来进步；然而并不提供无拘束的确定或满足错误地期求安全的欲望；它带动朝向在水平线上闪现的将来目标的新努

力。例如上述的教义，在宣布为信理之前，一直平静地被视为理所当然的，但在宣布为信理后就受到质疑了，相信这个定义所造成的波动，还要过一个相当长的时期才会平伏下来。

因为这种动力，信理是不会和人的自由互相抵触的。第一，很明显，只能在自由下接受它。不错，它似乎挟着要求人接纳的声势而来；但是，另一方面，如果它不向人的自由挑战和刺激人采取行动，这就与它所带来的「要求」矛盾了。不过，原则上，信理是助人正确地使用自由的助力。自由，最主要的是使人能负责任地自决的心理和抽象的能力，不是武断地行动而是正确地行动的能力。如果不用这自由去做正当的事，它必产生无用或具破坏性的行动。自由不能没有对象而存在。当然这是一个很重要的问题：什么是正当的事？怎能证实促成这事的行动是自由和有价值的？即使我们这个时代对于这正当的事仍然没有共识，但对于基督徒却是很明显的：天主要人做的事就是正当的事。当然，这对人，包括个人和团体必定是有价值的事。因此，有意义地实践自由，就是有意义地实现人自己。信理是天主向人表达祂自己，因为这是由教会用公式表达的，因此，它对於人在世界内和在世界的生活中实现自己，有重要的贡献。这样一来，信理与它的外表相反，具有完全的人性意义。它是真正的人文主义和唯人主义的主要成分。它

能助人摆脱自我中心和仇恨这两种压力的束缚，使人能为促进世界人性化而工作。

信理的语言公式，是受时间限制的，因此，不是不能改变的。它总是在一个特别的文化之内制订的。我们前面已指出，尼西亚、厄弗所和君士坦丁堡大公会议，和脱利腾大公会议，是在希腊哲学的概念世界和语言背景下，拟订他们的言论。受时间限制的条文，可以被新而更好的补充或取代。因为每一种概念和语言形式，很自然，都不能确切地表达启示的内容，每一种语言的形式，都可以被更完美的取代，要从学术和神学的角度解释一条信理，最重要的是研究信理形成时所处的文化，特别是它的语言背景。

要把某种语言的表达方式，翻译成另一种新的方式，必须小心谨慎。一方面，我们应该观察一个信仰团体所用的共同语常表达的事实是什么。一个真正的团体不能忍受一种像巴贝尔那样混乱的语言。共同语言对於信仰团体的凝聚力是很重要的。另一方面，我们不要忘记，语言的形式，无论在教会之外或之内，都常在一个神妙不可测的转变过程，渐渐地从本来所有人都可以明白的形式，转变到不可明白的形式，因为这时新的语言可能还未能表达的旧的内容。教会在某种程度上可以领导这个过程，但改变的潮流总是比它强，久而久之，它终於不能逆流而上，因此，如果信理仍要在传福音的工

作上发生作用的话，教会就需要新的表达信理的方式。另外，应该注意的是，因为不同的团体有不同的生活态度，不是所有的人都分享同一类的语意或语言心态。教宗比约十二论及东方所使用的「语文形式」时特别提到这个问题。我们差不多可以肯定，对于近东的人，特别是印度人，用亚里士多德哲学的语言概念构思和表达的启示，必定全无意义。相反，除去我们所构思的形式，他们也许可以明白不少圣经之内的意象。

语言转变的过程值得注意的第二点，是我们前面已指出，语言的内容与形式，不能当作两个独立体看；它们之间的关系是活泼而有组织的。语言的形式有所改变，必定影响它所表达的内容，首先是那些理念，然后是理念所意指的意义。因此，修改语言的形式，会导致内容的意义的变动，要避免这点，必须对这一点保持高度的警觉。无论如何，如果教会逃避不断地诠释基督徒信理的工作，只因为这工作本身包含这种冒险的成分，那么它就不忠于它的使命了。

信理的根源

略述信理的根源，可以加深我们对信理的认识。信理的根源，不是出于教会或教会当权者奇怪的念头或武断的倾向，而是出于很强烈的保护和保存天主的自我启示和人对它的信仰，当信仰的宣讲接触世界的理性力量和它

的文化及教育方式时，结果总是一场挣扎。在这过程中，危险要是大的，信仰就可能被极端的误解，有时误解甚至来自有善意的人，因为他们的文化与哲学上的先入为主的概念。历史告诉我们，在一些特别的文化区域——例如希腊文化或日耳曼文化——里，知识界曾扭曲和歪曲了圣经所表达的教会的信仰。这种事情几乎是不可避免色的，因为人有偏于一面的本性。圣经之言是真的，那么必定有不真的异端（格前 11：19）。杜平根神学院教授冯戴 (J.S. von Drey) 曾说过，真理只能从矛盾和敌对中显露，这是普遍的人性定律。依照这个观点，信理，与其他的启示真理比较之下，是这个正统与异端冲突的最后阶段。墨尔乐 (J.A. Moehler) 也曾说过，只有在对照历史上各个错误运动的背景之下，我们才能完全洞悉天主的启示。由於犹太基督徒愚昧地死守法律，我们才能读到保禄当年所讲的那番精湛的福音的信仰与力量的道理。同样，因为格林多教会的分裂，我们今天才有他这些有关教会的结构与生活的重要言论；因为白拉奇的对抗，我们才有奥思定关于恩宠以及后来有关教会的教义。以上这些分析显示，即使异端也有它的意义，在天主的救赎计划中也有它的位置。奥思定说：「的确，一切都属于大公的信仰，当它被狂热的异端所攻击时，就会出现更慎密的思考、更清晰的理解和更有力的宣讲，因此，敌人所提出的一个问题，正是我们学

习的好机会。」②

在信理中，教会显出它自己是一个在基督内的团体。它在信仰基督的信经里宣布，信友们一直以来所省思的，或是无意识的、不经省思而肯定的一切信念。在这个从不经省思到有意识的信仰的过程中，信理产生了。在教会内负责训导的人，他们宣布一条信理时，并不是强迫教会接受一个不太情愿或极勉强接受的观点，而是以基督所委任的、天主子民的代表身分，宣布一个教会整体已经相信的道理。他们不是居於天主子民之上，向他们颁布命令，而是在一个他们正式代表它的团体内，並以团员的身分，表达团体的信仰。这样一来，在它的信理之内，教会重新组成天主的子民和基督的奥体。在宣认基督的行动中，教会达到了它作为一个事件和一个行动的最高峰。同时，在某一方面，它重新把自己繫於基督。一方面，信理是教会的表达，另一方面，它明确地表达一个一直以来已经存在，不过不曾显示，如今第一次清楚地出现的元素，並且形成教会。

可见，信理是在信仰中的历史辩证的结果。在面临威胁和危险时，教会以信友团体的身分，以新的信理公式，肯定它对基督的信仰。

这个公式是用一种避免了语言的错误的语言而表达的，它所显示的是与错误相反的真理。它是由教会的训导当局宣讲的，但它却表达了全体天主子民的信仰。天

主子民以他们自己对信仰的意念，对抗威胁信仰的危险。尽管在教会内负责训导职务的人，他们是由天主委任的信仰护卫者，他们并不宣扬一个新信仰，而是全体子民曾体验的，经反省或不经反省的信仰。除了他们本来所信仰的之外，他们不曾加添了些什么，不过，他们是以不同的方式表达而已。

既然信理表达信仰，因此也是向基督交出一切，那么它应有救恩的动力。信理是教会对于临在它内，不断地对它讲话的主的答覆，这答覆含有救恩的力量。因此，我们可以说，在宣告一条信理时，是天主自己在工作。在信理中，天主在历史的一个特别的时期，以当时的人们可以理解的方式，向他们许下诺言。这位曾在基督内，一次而永远地，不可挽回地把自己送给人的天主，一再以新的方式，向教会和它的成员，肯定这份礼物。因此，在信理中，天主在基督内一次而永远地送出的礼物（即祂自己），在此时此地，具体地实现。信理对于人的救恩，有根本的意义。

尽管一条信理是从整体的信仰真理中，特别提出一条，使它像群山中挺拔的山峰，清晰可见，然而，我们不应该把它从整体孤立起来。它与整个启示是如此紧密相联，通常我们很清楚地把它从整体划分出来，它是以整个启示的一部分而存在，我们也只能联着整体而了解它的意义和重要性。因此，我们常常不容易分清某一项

特别的理论，是否应该看作信理。不过，这不会有很大的影响，因为信仰总是与整个启示有关的。附带指出，根据教会法，只有那些清清楚楚包含信理性质的信条，才可以称为信理。

有时，除了危险之外，还有其他的动机促使教会宣布一条特别的信理。近年来所宣布的两条有关玛利亚的信理的情形就是这样。两条信理的「生活实况」是教会的崇拜礼仪，两者都表示教友的虔敬。不过即使是这样，她无染原罪的信理和她肉身昇天的信理，仍然可说是信仰面临普遍的危险情况的结果。第一条信理可说是针对现代这个越来越俗化的时代，宣示宗教和伦理的重要性；第二条是针对现代的物质主义，宣示物质与精神的关系——就是说，物质的目标和终向是在一个绝对的将来，这将来要超越这个世界。

信理的比喻性质

尽管信理是真理的言论，但信理的价值，就像比喻对于真实本身的价值一样，意思就是：我们从经验中发展得来的有关天主的理念，不相似天主的比相似天主的还多。在信理中宣讲的信仰，永远比不上初传的丰富，当然更比不上初传所宣讲的真实。由此就有所谓消极神学的出现了。这种神学肯定我们只能讲天主不是什么而不能讲祂是什么；在我们所有关于天主的言论的架构里，

都必须加上否定的一面，最后甚至应该说祂不是我们所讲的那样，正如所有的俗事和情况，也不是我们所讲的那样。在讨论基督徒的天主概念时，我们会再详细讨论这个问题。在我们这个世纪的初叶，现代主义企图逃避这些问题而把信理看作一种象征——或是一种类似密码的东西。

我们不必完全排斥信理是天主的真理的象征这种说法。因为如果能正确地了解，这种说法可以使信理的比喻性质更容易理解。一个象征包含丰富的意义，这表示精神与形式结合，因此，可以用当代的哲学语言，区别内在于象征本身的意义和给予它的意义。只要人作为一个动物的象征，能藉文字表达和传递精神内容，人的文字就是一个象征。使精神洞见具体化的文字，是不能完全表达这洞见的，总不免在或大或小的程度上有欠缺。如果只看文字本身，我们是不能掌握文字的象征作用，不会考虑到它们永远不能准确表达某些永远不能准确表达的东西。思想的方式，使不是绝对的东西变成绝对，这是一切错误的意识型态的根源。另一方面，如果我们只把象征看作一种我们完全不认识的东西，或一个没有具体意义的密码，象征就完全失去它的内容。要用什么象征——即什么语言文字——作为表达和通传的方式，完全在于一个具体的自由人的决定。可能一个象征代表和传达了一个特别清晰的精神内容，成为一个强有力的

传达工具，然而它永远不能完全准确地传达它所要传达的精神内容的。

人性的不完美；语言的贫乏；片面；懒惰；自以为是；好胜；哲学的、神学的，以及其他的偏见等，渗入一切精神体验的表达之内。基督事件的信理也一样。首先我们要说的是，有关圣言成了血肉的信理，和他拯救性的语言和行动的信理，是表达这个不可言传的奥秘，是表达在一切事件背后的、我们称为天主的这一位唯一有效的方式；同时我们也应该强调，以上所说的人性的不完美，也渗入这些信理之内。这并不表示在信理内有一个合法的错误。相反，信理是抵抗错误的保护罩；只不过，它也免不了所有人性的东西的弱点。因此，信理既是以人性表达的天主的真理，信理必然要受批评，也必须变换表达方式；然而，信理所表达的内容，并不因此而被纠缠在历史变迁这团乱麻之中。③

我们可以按信理的重要性、内容、教会是否正式宣讲、信理本身与人的理性的关系等，加以分类，最重要的分类法是按信理的重要性而分。不错，所有的信理都是由教会的权威所保证的。广泛地说，从信理的真理而言，所有的都同样确实。不过有些对于整个启示和救恩，比其他的更重要，正如在一个有机体内，虽然全体都重要，总有一成员比另一个更重要，有关基督的真理是启示的中心。由他所展开的绝对将来的宣讲，是最重

要的。无疑，在天主的自我启示内，没有一项元素对人的救恩是不重要的。不过，按照祂具创造性的爱，天主对我们的救恩，作了很精密的计划。因此，我们能从这些启示的真理中，分辨何者应在信仰中加以肯定，因为那是救恩所必须的，何者只须含蓄的肯定，为救恩就已足够。

至于从信理与理性的关系而划分信理，有所谓狭义的奥秘和广义的奥秘之分。前者不能透过人的理性和靠人自己的努力达到。后者的内容是理性可以理解的，而且可以和纯理性的真理分开，因为它们的内容与启示有关，因此，是从与纯理性的真理很不同的透视点看，也由基督徒从另一个层面肯定。

信理的发展

有关信理的发展这个问题，近年来再度受到迫切的注意：信理所表达的启示的形式，与圣经所表达的有什么关系？基督教神学家对于我们前面所讨论的信理的观点相当陌生，对于天主教的信理有所疑虑，深怕这样会错解圣经，担心信理成了与圣经矛盾的改革。

毫无疑问，从教会的信仰和它的宣讲有历史性这两种意义看信理，信理的确是有发展的。因为有些东西现在认为是信仰的真理，在过去教会不曾公开地宣讲，或者有不同的理解或根本没有人注意。我们必须承认，教

会所接受的全部信理，包括基督教也承认的，它们现在的形式，都不能从圣经里找到。即使古代的信理如：尼西亚、加千陶和厄弗所的信理也一样——这个事实对于合一对话非常有意义，因为基督教也接受这几次大公会议的。那么，后期的信仰与早期的信仰的关系如何？后期只提出新的真理的知识或只提出一项新的真理？只是旧真理的新形式或是发现新的真理？新与旧的分别其实真不容易分得清。

在这些问题背后是更大的问题，那就是一般的真理知识与它的历史的关系。即使普遍有效的原则，也是在历史中一个特别的时期出现的。因此，它们的内容必带有那时流行的生命与世界观，那时对存在的看法，陈述这些原则的公式更是如此。一项真理的确实性会因发现或遗忘它而维持或丧失吗？尽管何时由谁首先陈述一项真理与它的确实性可能没有什么关联，不过真理的知识有它自己的时间。不是真理的确实性，而是对它的认可——真理维护它自己的力量——受历史的限制。也不是每一项真理都能在每一个时代被认可和表达。这个问题对于历史主义以及现代的历史性质的问题，有一定的重要性，我们不在此详论。只大略涉及以作为我们的神学问题的背景而已。从这背景我们可以看到这对于神学是一个问题，虽然在较大的文化和理性历史的范围之内，两者都互有影响。

首先，教会深信，信理的发展不能与启示的发展，视为一体。教会不但没有声称得到新的启示，而且还明显地抗拒这个思想。历年来，所有倾向这方面的意见，都遭受教会的拒绝。例如真知论、中世纪某些不平衡的过激分子，以及唯精神主义者及通神论者。在中世纪，斐尔的左金（Joachim of Fiore，卒于1202年）宣称一个新的纪元开始。他的著作：永恒的福音（*Evangelium Aeternum*）把历史分成三个年代，与圣三相应：父的纪元（旧约），那是已婚人士和教友的年代；子的纪元（新约），那是神职和隐修的年代，是左金自己生活的世代；新的纪元是圣神的纪元，将会带来对旧、新二约更高超和更精神化的了解。

与此有关的一个相当重要的现象是现代主义，这个主义到现在仍盛行不衰。这一派是企图把科学与文化的成果。在不伤害信仰的原则下，列入神学的思考内。从二十世纪开始，在教会的文献里，这个字的用法是按狭义的，是指一个综合词汇，专门用来解释所有与基督信仰的真正本质矛盾的言论，和认为信理是表达个人对自己的宗教经验的说法。照现代主义的代表人物的理论：基督徒的信理由耶稣的宗教经验开始。这启发了他的门徒的宗教意识。信理是后期的人对于人的自然宗教意识的理性解释，这种自然宗教意识发自人的潜意识；这些解释经教会批准后向全体信众宣布。从这个角度看，信

理是不断在变动的，就像在它们之下的经验一样，它们的作用就是宗教激情，这是耶稣和他的宗徒们经验过而且传达给他人的。如果因为文化情况改变，这些信理再也没有这种作用的话，它们就失去存在的理由了。信理并没有提及天主的事。我们完全不认识天主。为了支持这种说法，这些知名的现代主义者，以相当偏见的方式，举出一些教父的「消极神学」为証。

教会反驳这些观点，特别强调在信理的发展中，常有一些东西保持不变，那就是天主在基督内，一次而永远的自我启示，这是存在于每一个世代的。不过有些东西是变的，那就是信友的心态；从那不变的、独特的，临在他之前的那一位而言，信者的心态是变的。

正如信理的发展，必须与启示的发展分开，信理的发展也应与神学的历史与发展分开。不错，信理与神学史是紧密相联的，因为神学史是它的发光的尾巴，甚至很多时候是同行者。在神学里，信理可说是走在它自己的前面。因为如果没有我们称为神学的理性和灵性的努力，就没有对启示更深入的理解，对信仰的理解，也不会有成长，因为在教会之内工作的圣神，对于启示不给予什么启导。神学史与信理的发展的分别在于，神学加深我们对信仰的了解而使信理可以订立，信理本身繫于普世教会，是宣讲和信仰必须遵守的规范——这在神学是不可能的。我们应该对信理的发展加以解释，因为它

既不是启示的历史也不是神学史。它比启示少却比神学多，虽然信理与神学，在本质上都与启示相联。信理只是表达天主在基督内的自我启示的新方式。唯有这样，信理才可算是代表启示，它与神学的区别是，它对于信仰的理解，有一种普遍的约束力，这是由神学反省而来，而且也用神学的概念表达。

以上所说各点，表示信理必须包括在教会常信仰（即使有时不是公开表示）和常教导的范围之内。这引起一个双重的问題：信理如何存在于过去所信仰的范围之内，我们如何能知道它过去存在那里？两个问題其实是一个基本问题的两面。

当我们检验信理形成的过程，我们发现其中有两种动力非常活跃：一方面，在教会的历史中，了解信仰的思辨工作，另一方面，在教会历史中逐渐发展出来的虔敬形式。

就第一方面而言，教会只能透过在历史中与世界的接触点宣讲天主之言。这必定引发理性上的困难。世界不是真空的，让天主之言可以全无阻力地流进来。世界是一个智力场，有一定的宗教、社会、哲学、人类学和文化概念。这些概念，与基督的讯息，常有一种正面的内在关系，但更常见的是两者之间的张力和敌对，于是斗争便出现，有时可能延长至几世纪，而且还常连带暴力。梅兹（J. Metz）认为基督讯息所面对的，最主要是

人类自我理解的两大宏观，教会如果要有效地宣讲基督以及由他所开展的绝对将来，教会必须认真处理这两个大观点。教会首先接触的，我们前面已指出了，是希腊哲学与教育。当基督信仰从一个故步自封的犹太文化冒弄出来时，它首先呼吸到的是希腊哲学与教育的广阔性和普遍性，这是一个高度发展的文化。使这接触困难的是：基督讯息在结构上，主要是一个历史运动，而希腊思想却集中于事物的本质，集中全力从概念上渗透这本质。旧约的创世纪，为了方便解释生命的问题，讲一个有关天主如何对待人的故事，希腊人却企图透过抽象的思维，渗透世界和人类生命的意义。因此，基督的讯息，必须从历史转入形而上学。如此一来，出现了一种所谓普遍神学，思考世界的整体，我们可从奥力振和奥思定的神学里找到它的一些元素。这种形而上的神学可能存在，是因为事实上，天主向人启示自己的历史事件背后，有形而上学的问题。也许我们可以重複已提过几次的例子：保禄，因为他经验过天主的拯救行动，所以热切地追问这位天主是谁。他其实是从历史的范围摸索着走向形而上学的。

无论旧约的天主经验与希腊哲学的接触，带动的神学发展，对于基督信仰的普遍性是多么重要，它的代价也是昂贵的：历史的理念和它所包含的意义失去了它们原来的动力，历史被降格为一套图像，作为一些抽象原

则和真理的实例。在这个发展的过程中，基督信仰所进入的理性领域，对于基督的讯息，提出了不少的反对、质疑、和矛盾的言论。我们只须看看保禄在致格林多人前书中所描述的格林多的情况，就可以明白。经过不少世纪的挣扎，那些重要的问题如旧约与新约的关系，耶稣基督的存在，他与天主及人的关系等，才获得有约束力的答案。这些答案也不是得自一种自然生长的过程，这是经过一番信仰的搏斗。在最初期教会也不清楚最后的结果应该是怎样的。启示出现在教会的意识中——或者说，圣神在教会内工作——透过人们的自由决定，确证了它自己。就这样，历届大公会议的议决，最初由时代环境所要求和引发，并由时代环境所限制，最后藉着天主的恩宠，在人的深思熟虑中达成，成了圣经信仰的形式，虽然所达到的结果，和原始信仰的文字已相差相当远了。

现代基督讯息所面对的理性环境和以前的很不同，在这个年代，正是历史和自然科学的意识苏醒的时期。世界再也不被看作一个静态的关系整体，可以用哲学渗透和划分，而是一个发展的过程，在时间之内以巨大无量的惊人效果向前及向后伸展。路德早期也深深感受到历史的重负，企图以成长秩序解释福音时代直到他自己那个时代之间在教会内的发展——不过他也接纳古代几个大公会议的权威。但是在他之后发展的历史与批判研

究法，给基督讯息和信仰——尤其是圣经——带来严重的打击，现代的真正意义，也就是这个时期的特色，一直到十九世纪之后才开始被神学家所认识，但全面的认识，却还要等到二十世纪。在这个历史化的过程中，基督信仰重获一个对它自己意义重大的元素，因为基督徒的启示的全部性质都是历史性的。但在教会之外，重获历史却由丧失不少从古代一直保留下来的基督信仰元素的而换取的。教会曾以一系列的信理加以挽救。

尽管制订信理的刺激，主要来自人对于真实广泛的理解，我们也不应忽视由虔诚而来的动机。虔诚的生活不能在一个无时间性的神秘的内领域活动；默想和基督徒的外在生活一样，皆刻着它们那个时代的生活态度的特色。而且，尽管信理出于教会的礼仪生活是由于人的自由选择而不是天主干预的结果，圣神仍然使有关的人听到他的声音。

让我们在此加上一点，信理并不在上述的神学推理范围之内制订的。人的推理没有这种内在的推动力。

发展和身分

我们应如何解释信理与在它之前的信仰之间的关系？神学家尝试用几种不同的方式回答这个问题。他们利用明显和隐蔽的概念，说信理是使已存在的隐蔽的东西显现出来。对于这种说法，又有不同的意见。其中大部分是

与理性的层面有关，不过有小部分也考虑到整个人和他全部能力。以下我们会举出几个重要的说法。根据其中一个意见，信理常常确实地，即使可能不是明显地包含在圣经之内。这是教会所界定的，逻辑推论的结果，在这个逻辑之内，两个前提都是属于启示的真理。持这种意见的人认为，我们必须承认这结论也曾正式地启示过。第二种意见是：如果一项真理可由三段论式求得，它的大前提可以确实地在圣经里找到，小前提是一个自然真理——即由理性或经验所知的，那么可界定这项真理是属于启示的。小前提所表达的自然知识唯一的目的是展露直接取自启示的大前提的内容。因此，结论也应该属于启示的内容。结论所表达的真理，实际上是启示的。

时下的一些神学家认为，在圣经里，天主不但要启示直接表达的一切，同时也要启示间接表达的那些。这种说法，正好补充上两种意见。这些学者认为每一个言论都有一种内在的动力，不只包含在正式表达的一切之内，同时也在于公开说出来的一切的范围之内。我们人类永远不能预见我们的讲话的后果，可是天主却特意向人通传，圣经明确地表达的一切和隐藏在这范围之内的一切。直接说出来的和间接说出来的，两者之间的关系，不一定是严格地合乎逻辑的。然而，通过爱的眼睛看，这可能是很清楚的——例如表达个人关系的言

论——那见到它的，对它就不会有怀疑。

反对的人认为，这样间接的言论，无疑与启示有密切的关系，但不能称之为启示本身，因为它们只不过由启示推演出来而已。不过，让我们不要忽略一个事实，人类的思维，只能更完全地发展天主已传达给我们的真理。结果这不过是一端神圣不是人性的真理，从整体中标示出来而已。也许以下的分析有助于把这一点解释清楚，我们已说过，天主的启示，只能在我们的意识内，经肯定它自己而接触我们，它的目的是临在于我们的意识之内。但它绝不与我们的意识认同，不过，没有人性的意识，启示就没有它的存在性了。因此，尽管启示有具独特性，只能透过我们对信仰的理解，天主的启示才能临在于人并对人类发生效用。

我们人性的自然知认也和这种现象类似。从许多世纪以来哲学家的努力，我们知道，我们的思想是不能达到真实本身的。客观主义假定我们可以认识真理本身，像认识一个稳定的真实，这种说法，即使在神学的范围之外也不能维持了。我们所生活的世界是客观的事物和我们自己的认知活动的综合。同样，只有在我们对启示有所了解时，在由宣讲而产生的信仰中，启示才能接触我们，并在宣讲中公然宣布它自己。即使在天主向我们启示祂自己后，祂对我们仍然是一个不可参透的奥秘。祂总是比我们对祂所知的更伟大。我们只能藉着比喻的

理念和概念认识祂。人越向天主开放自己，他透过比喻对天主的认识，就能更广泛和更深切；这样，人的意识，就能被天主的自我表达所充满和刻上神圣的记印。

这种认知的过程，与我们从陈述的启示中获得一些隐蔽的东西——从无限复杂的天主自我启示中掌握新元素的过程，基本上是一样的。如果这只是一个推理的程序，那我们就缺乏信仰所必须有的最后的肯定，而这个解释的纯理性的功能就应该加上一些东西。这些东西可从一个人与启示接触充满活力的经验中得到，他得到过人的透视力，能见人之所不能见；他能获得无可动摇的信心，但这一切都不是由逻辑程序达到的。

以上这点是教会传道的一个重要因素。虽然不能解释信理与它之前的信仰形式的关系，但它证实这种联系的真实性的真实性。

我们应该小心，所谓解释，不只是阐释圣经字面的意义，好使释经学可以，甚至应该为信理提供正确的证据。解释可以和释经研究的成果全无关系。如果释经学的阐释，超出哲学和历史方法所能提供的结果，释经学就是不忠于它的学术研究法则了。教宗比约十二世指示，圣经学者首要的任务是确定圣经的文学意义。薛夫斯基说得对，他说：「有很多信理，我们只能指出它们从圣经之内逐渐发展的起点、线索和种籽。不过，我们应该常常记得，在经文之内存在的真理，和后来它们在

系统思想的泥土中发展的形式，是很不同的，因此，可能很难从人后来的信理中辨认它们。」④

圣经学者认为，圣经包含比它的文字所表达的更丰富的内容，以此解释信理与圣经的关系，帮助不大。因为圣神默启圣经作者，使他们能透过文字，写出比他们所知的更多，这是无可争辩的，但问题是，这「更丰富、更多」是怎样得知的呢？很明显，是由于人对信仰的理解不断的进步，就是说，透过教会或个人的解释的工作。我们知道，教会的解释之言，不外是它作为传统之声的活动。当然我们不能从教会对圣经的这种解释，获得圣经的原始形式。因此，我们仍然面对同样的问题，如何解释圣经的原始形式与解释形式之间的联系。正是这个问题需求答案。假定圣经的涵意比它的文字所表达的更多，但这个假定不能回答它所引发的问题。一个我们不能忽视的事实是，上述的历代学者的理论，都不能证明两者之间有精确的逻辑关系，但这似乎并不需要。圣神的光照——就是先验的恩宠——和教会训导部的证实，都保证两者的关系。如果我们认为，教会制订一条信理，纯粹是把一项真理订为教会法令而不是宣讲一端对信仰有约束力的启示的真理，那我们就误解教会的意向了，因为前者很明显是表示教会是独断的。

以上分析启示的传递——在不改变它本身的情况下，从圣经的形式，到对于信仰有新的理解。对信仰这

种新的理解，学术界至今仍不能提供令人满意的解释，同样的情形，也在所谓「信仰分析」的研究出现。

当教会面对着有关信理的发展这些複杂的问题时，它真正面对的，是更广泛的人类的文化和理性的历史。我们称这两个矛盾，一方面是相对的历史主义论，而另一方面是形而上的客观主义；或一方面是反哲学的圣经主义，另一方面是进化的进步主义。

在解释信理的发展时，我们不要忘记，在人的挣扎背后是圣神的权威。那是他无形地支持着整个过程，使信友对于启示的理解，继续在教会内加深。那是他巧妙地运用互相矛盾的观点，使教会对信仰的理解，朝向一个确定的真理发展。

因为教会必须宣讲救恩的讯息，直到时间的结束，必须宣讲绝对的将来，直到它来临，教会永远不会停止在智力上和世上的挑战搏斗，因此，教会也同样不会停止制订信理。在这方面，教会也永远向将要来临的一切开放。它是天主的朝圣的子民，在它不断地流浪的过程中，听到基督的声音，内在它自己之内，然而又从将来召唤它；在拒绝听从世上的其他声音的同时，它从信仰中作出了回应。它的答覆，对于它所有的子女来说，是清晰、有指导性和有约束力的。

注

- 1 邓, 3001.
- 2 Sermon 51,11.
- 3 Cf. L.Bejerholm-G. Horning, *Wort und Handlung* (Gütersloh, 1966); J. Splett, "Glaube und Dogma," in *Stimmen der Zeit*, 92 (1967), 182-190; R. Guardini, *The Life of Faith* (1963).
- 4 In E. Neuhäusler-E. Gösmann, *Was ist Theologie?* (Munich, 1966), 202.

IV

在教会内、为教会的神学

13

神学的需要和性质

信仰是任何神学的体现

现在，让我们讨论这第一部分最后一组问题，目的是作为以后讨论的基础，即：神学的剖释——就是从学术上了解天主透过自我启示所传达的是什么，教会所的宣讲和在信仰中肯定和接纳的是什么；神学也包括努力避免内容与救恩的意义脱节。神学的需要源于启示的性质、信仰的性质和人的心灵的性质。启示，天主的自我表达，本身包含用之不竭的动力，不断地在人的意识里证实它自己。信仰本身并不纯然是一项行动，它与一个人必须理解的某些特别的内容有关。信仰只在与真实相联时才具有真正的价值。至于人的心灵，它是动态的，它自然地倾向更深入地渗透真实之内。这种倾向并不依靠人的自由选择；它是人的本性的一部分，属于他的自我体现。此外，人的心灵，虽然能处理多种不同的事物，也能在不同的层次上运作，但是，有要求统一和秩序的需要，这促使人把他的信仰与他其余的生活经验和世界

聯繫起來。

因此，信仰與理性同行。沒有某種程度的理解和經驗，信仰是不可能產生的，所以理解是信仰的基本結構的必須部分。理解不是某些隨意從外面加入信仰之內的東西。它屬於信仰的核心部分。

理解可以在不同的程度上存在。保祿曾夸耀他對基督的理解（弗 3：1-5），這種理解可稱為神恩式的神學。這種神學不曾隨着保祿而死亡，正如神恩不曾隨着宗徒時代的結束而停止一樣。聖神，神恩的基礎，常在教會之內活躍。保祿在致得撒洛尼人書中所說的一句話：「不要消滅神恩」（得前 5：19）點出了神恩永久的重要性。

根據語源學，神學(theology)這個字意指言(logos)，即有關天主的說話。不過，有關天主的說話，只能以回答天主的形式存在。因此，在神學里，天主首先是主體，其次才是對象。

接納天主對人所说的話，是信仰的行動。神學，既然是對天主之言的理解，或者是了解後的回應，那麼，它首先應該盡量解釋它藉着信仰所理解的是什麼，這點我們暫時不談，在討論神學的人學時會詳細討論。在此，我們先討論作為神學之功能的信仰。

新約稱為信仰的，在舊約卻有各種不同的說法；作為接受天主對以色列子民的自我啟示和作為藉思想和行

为上的服从、信赖、忠诚确定与天主所订的盟约。在新约，信仰表示在言论上赞同、在态度上信赖、在行为上服从天主在耶稣内确定的自我启示——接纳天主在耶稣内的独特的救恩行动。从这个意义上说，信仰是行动与赞同的结合。接纳初传的行动，是信仰较充实的形式，当然只能在耶稣基督复活和派遣圣神之后发展。因为只有在这时，信友才能理解，耶稣的生、死和复活的讯息，对于救恩来说，这是决定性的事件。只有在这时人才认识，本来承担着这讯息的那一位，就是讯息的本体，启示者就是所启示的，宣讲者就是被宣讲的那一位。我们不能在此分析新约各部作品对于信仰的理解，只能以保禄和若望为例，抽样分析。保禄认为信仰就是服从，不过也是对于人类历史中的新情况的知识。信仰包括对人的新了解，当然是从基督的角度了解人。因此，信仰就等于认识天主、认识真理、服从天主因而分享由基督带来的救恩；保持希望，寄望于绝对将来。对于若望，信仰是指是向基督。这样一来，信仰是与耶稣共融的生活。信仰使人能看、听和辨认。在信仰中人跨越死亡的领域，进入生命的境界。根据若望，信仰也有朝向将来的末世的趋向。

在教父的时期，信仰常被视为真知、真哲学；就是说，信仰原则上是一个推理的过程。奥思定有关信仰的概念，涉及甚广。对本文重要的是他有关信仰的个人性

质的概念，信仰是人与天主的会晤，同时也是获取更深刻的知识的工具。因为我们即将在另一部分涉及奥思定的信仰概念，现在让我们先引述他论若望福音的一篇重要的讲道辞：

因此，不要寻求理解，以便信仰，相反，先信仰，以便理解。因为「除非你相信，否则不能理解。」如果你要求取理解，我劝你培养一份服从之心，因为这包含在信仰之内。主曾经说过：「凡是决心实行天主旨意的，就能明了我的教导。」这是什么意思，「他会明了」？这表示他将理解。但「凡是决心实行天主旨意的」是什么意思？这表示信仰。他将明了或理解，是每个人都明白的事。但他说凡是决心实行天主旨意的，是指凡是信仰的人，能信仰，所以就能更深入的理解——我们需要主亲自告诉我们，是否实行他的旨意表示信仰……

主在另一处清楚地说了：你们信从祂所派遣来的，实在就是天主的工作（参阅若6：29）。他是说「你们信从祂」，不是说你们相信祂。如果你们信从祂，当然也相信祂；另一方面，你们可能相信祂的事实，并不一定表示你们将信从祂。因为即使魔鬼也相信，然而他

们並不信从祂……

那么，信从祂是什么意思？凭着信仰而爱祂，而把你们自己交给祂，凭着信仰，进入祂内，与祂的身体结合。这就是天主向我们要求的信仰。①

奥思定所指出的信仰和相信的分别，一般来说，已经成了神学的一部分了。

在经院学派时期，神学家曾从心理学分析信仰。根据多玛斯亚奎纳，信仰是在天主恩赐下，参与祂自己的知识。人受召将来享见天主。信仰就是达到这个目标的途径，因此，原则上应该和享见天主的本质相同。因此，多玛斯认为信仰是永生在我们之内开始时的心灵状况，是理性向现在不可见，但人人都受造将来要直接享见的那一位，表示赞同的行动。因此，信仰所代表的，就是人参与自己绝对的将来。人相信是因为真理，唯独是因为真理。但恩宠是信仰不可或缺的内在先决条件。多玛斯称之为「光」和「直觉」。信仰之光创造确定，这确定不是基于明証而是来自对一种价值的经验。信仰有社会式的结构：它是繫于一个团体的。教会本身是信仰的超个体的对象。个人，只要他自由地进入教会的主体内，並留住那里，个人就是有信仰的。

在宗教改革的时期，路德曾强调信任与投降的元

素，不过不久又再强调对教义的信仰了。海德堡教理解释信仰是知识、赞同和信任。

接着脱利腾大公会议之后的时期，天主教方面主要注意信仰客观的方面，它的内容，特别是对抗笛卡儿所说的：只能对明确可见的事物表示赞同。天主教神学于是努力证明天主的忠诚的明确性，超自然的启示的可能性及其事实，圣经的可靠性，教会的建立作为天主拯救讯息的媒介。在基督教方面，却较少注意信仰的客观性而比较重视信仰的主观性，它的可信任或可靠的性质。

现代神学，讨论信仰的性质佔了主要的地位。与信仰有关联的问题也受到哲学广泛的注意（例如雅士培以及近年一些分析哲学家）。主要的问题是，信仰是否有一定的以真理为中心或以个人为中心的结构——即信仰是对某些言论加以肯定或对人的一个同伴「你」的肯定。这个分别不是出于偶然的，它在基督信仰发源的历史土壤，有很深的根。当以「我—你」为架构的圣经讯息，接触以「客观—主观」为架构的希腊思想时，或者是当存在架构遇着本体架构，并且必须插身于其中时，就产生了上述的这个问题了。

我们可以分别这两种信仰方式为：「它」和「你」信仰或「那个」和「你」信仰。如今正确的信念是认为，信仰首先应该解释为「你」信仰。这种信仰在圣经里佔了最大的优势，虽然它不是圣经所证实的唯一的信

仰形式。在「你」信仰中，人把他的存在建立在他所接触的那人的「你」上。这种信仰，促使比物性知识更优越的人性知识有可能产生甚至产生（H. Fries）。因为人本质上是「同伴—人」，也因他的存在，只能从共同存在而了解及生活，所以，人将自己建立在他的同伴——「你」之上，这信仰就是实践他作为一个人最深刻的存在（在此同时，我们不能不承认主体与客体相联的这种关系，也属于人的本性，忽略这点就不免流于偏见）。如果人这样信仰耶稣，这样把他的存在，建立在耶稣基督之上，透过恩宠的先决条件，他必能按他人格中心所要求的方式，实现他自己。这时所产生的存在形式，保禄称之为「在基督内」。这种信仰，不只是人的个体结构的表现，同时也反过来对他发生作用。这正是奥思定所说的：「我信仰你」。基督徒的信仰是信仰天主。不过，因为天主曾在历史中在基督内显示，所以信仰天主也是信仰基督。信仰天主的结构是：透过基督，达到天主。对一位「你」的信仰，包含对「它」的信仰——只要这也包括肯定「你」所说的话。其实，没有这肯定，对于「你」的信仰几乎不存在。

在这个范围内，我们还剩下一个问题需要讨论，就是所谓信仰分析。问题是这样的：信仰是建立在天主的自我见证上。从这个事实引出它的绝对确实性。不过，问题是信徒怎能肯定是天主作这证实，是天主在自我启

示。如果我们说：因为它的可靠性——即因为它展示天主的真诚和天主启示的事实——困难是这种方法只能达到科学化的信仰。就是说，基于很强的理由而坚信见证是可靠的，并且因为这信念而接受他（见证者）的判断。因此，这接纳是来自我们对于见证的可靠性的判断。如果宗教信仰也是这样来的，只凭信徒对见证的可靠性的判断，这就不是基于天主的权威而在于人的见地，这见地当然免不了人性的弱点和不足。我们只能凭意志或感情的行动而获得信仰的绝对确实性。这样，信仰就是悖理的。但如果我们不依赖理性只依赖天主的权威而相信，那么这信仰也是悖理的。

到现在为止，尝试解决这个难题的学者可以分为两组，而在每一组里，解决的方式，仍然有相当大的差异。第一组（多玛斯学派）认为天主的权威，也就是信仰的立足点，不能由证明一份尚未证实的启示的可靠性而获得，而应在信仰的光照下——就是在天主把自己赐给人的情况下——深入人的意识内而不使这信仰之光本身变成意识的对象。这样，在这光下，人的心灵即时可认出，支持天主的权威的是什么。第二组主要的观点并不重视恩宠的光在信仰行动中的作用。他们提倡逻辑或科学的信仰，就是以理性的可靠性为基础的信仰。这信仰就是在涉及天主权威的事物上，使天主的权威清晰的先决条件，信仰一旦掌握了尚未证实的启示含有天主的

权威，逻辑的基础就不需要了，信仰于是直接建立在天主的权威之上，不在我们对天主的权威的知识，即凭人性所得的知识上。

要是我们只从信仰是一种「它」信仰的角度来看信仰，这个问题始终不能令人满意地解决。当我们从信仰是「你」信仰的角度来看信仰，情况就不同了。在后者，信徒与他所信仰的那一位合而为一。因此，信仰基督，就是保禄所说的「在基督内」的存在基础。由可信的理由而引起选择基督的决定，这决定就成了信仰个别性地存在的基础了。这些可信的理由，在此不是一些证明的成分，而是一个可爱而有效用地临在的象徵。逻辑上，这信仰的确实性是基于所信赖的「你」、耶稣基督的，在他内，天主临在。这信仰就是与基督在存在的层面上结合，这种结合我们可从多个不同的方面理解。其中一面是与「基督—团体」有关的思想，就是关于基督对于救恩的宣讲。

最后，不要忘记，信仰代表一个全新的开始，这既不可从前提引申而来，也不能从纯理性的元素解释（参阅 Seckler）。

神学的性质

我们前面说过，要是神学了解它自己，神学可以说是信仰。那是了解基督，了解天主，和人的自我了解。这个

对神学一般性的描述，适用于各种神学派别，尽管它可能采取许多不同的、甚至互相矛盾的方式。神学的主题充满张力。如果这种情形，现代比过去尤然，这不是因为神学内出现令人惋惜的衰退，而是因为神学与真实和事件，有精力充沛的连繫。

让我们重複一些已讲过多次，但仍很重要的事，以了解天主和基督为基础的自我了解，不是指由纯现实而提昇至超越，而是依赖天主的自我启示。这启示在基督内达到高峰，但要等到基督第二次来临才能达到它最后的成全；我们就在这样的期望下，等待我们的绝对将来。

在圣经，也就是在宗徒时代，我们已可以找到，从理解和解释启示的意义而讲的神学了。因此，神学有圣经保证它是合法的，不能任意批评它是出于人性的骄傲。不只这样，耶稣基督对旧约的神学解释以及透过圣神，宗徒们对于耶稣是默西亚的神学解释，都属于启示本身。在这个情形，只有在这个情形之下，神学与启示是相等的。教会也解释、诠释和宣讲圣经而继续发展神学。教会的解释，基于天主的自我启示，它的解释是透过圣神，在宗徒时代作的，那再也不是启示而是对启示的理解。

我们在此关注的是个人——肯定不是孤立的游离分子，而是教会的成员，所从事的神学形式的研究。因此

我们讲个人在教会内，为教会而从事的神学探讨工作。

为了适当地了解神学的意义，一些有关这个名词的知识是必须的。在希腊古代，柏拉图和他的弟子称那些诗人和哲学家为神学家，批评他们在那些英雄及神仙故事中，对世界作神秘的解释。这些批评，打开了世界从神话到「言」(logos)的通道。亚里士多德发展这个名词，推广它的神话涵意而称形而上学(Metaphysics, first philosophy)为神学，以别于自然哲学和数学。本体论的神学(就希腊人所理解的本体论)，便开始在希腊哲学出现。「存在」(哲学家的神)变成了「第一哲学」的终点与目标，第一哲学从它本身存在的观点而以「存在」(Being)作为它的对象，並界定它起源的条件及第一因，从而証明有天地所依赖的第一种东西存在(参阅 G. Soehngen)。斯多葛派认为，凡是从神话学、哲学和国家崇拜这三个幅度探讨神的，都是「神学」，並称神学家为「神的先驱者」。

基督徒思想家最初是从消极和批评的意义上使用这个名词的，它主要是意指基督徒之前的、有关神的理念。和其他主要的词汇一样，这个词的意义，也经过深刻的转化，终能在基督信仰之内，找到它适当的位置。由亚历山大里亚的克莱孟(Clement)，特别是奥力振(Origen)，为这名词在基督徒之间积极的用途开道，到了四世纪凯撒黎雅的欧瑟比(Eusebius)手上，神学的

基督徒意义才完全发展。根据他，神学是有关真天主和祂的基督的教义。四世纪的教父们开了称圣三的教义为神学的习惯，称耶稣的拯救工作为「经济」(economy)。但五世纪西尔的狄度勒(Theodoret)也把这个词用在救恩教义上。在拉丁语系的地区，直到经院学派的初期，这个词才取得基督宗教的意义。奥思定提到神圣的教义、科学、智慧、理性或有关天主的道理。在中世纪，神学经常被称为神圣的篇章或经典。神学有这些定义，是因为事实上，神学的著作有一个很长的时期，都是在解释圣经的。其实在神学早已超越解释圣经而迈向名符其实地运用哲学的工作之后很久，神学一词仍保持过去的用法。

把伪狄尼修(pseudo-Dionysius，古希腊法官)的著作翻译成拉丁文对于拉丁世界接受神学一词的影响相当大。特别是亚培拉(Abelard)首先把辩证法应用到他的神学中。在十二至十三世纪，这个名词的「信仰的科学」的意义越来越确定，至于其他的涵意，也从十四至十五世纪间逐渐被取代。

如果我们说，神学是理解信仰的特别方式，我们必须加上，这理解与构成「简单信仰」的理解是不同的。它的不同，不是在于更深入的理性见解，而是在于方法的程序——即运用适合它的对象的研究方法。对于信仰这样的理解，可导致坎特布里安瑟(Anselm)所说的「必

须理由」的发展，即显示各种信仰元素之间的内在关系，及各元素与人存在最终的意义之间的内在关系。梵一指出：「受信仰光照的理性，在勤勉、热切和谨慎的研究下，藉天主的恩赐，它的确可以在某种程度上，了解（信仰的）奥秘，同时根据它自然地认识的东西，以类推的方法，或从奥秘与奥秘、奥秘与人最后目标之间的关系，达到最有成果的理解。」②既然神学一方面是理解信仰，另一方面也应该是信仰的理解和知识。信仰是这门学问的一个组成元素。在神学中，那是信仰在追求理解。信仰不只是神学的出发点，同时也是中心和目标。神学家，以他在神学上所作的全部努力，最终是投身于一个与救恩有关的活动。神学是信仰的一项练习。因此，它永远不能与宣讲完全分开，虽然两者截然有别。神学永远不能把信仰发展成一套哲学体系。无论信仰的理性，可以怎样深入启示的内容，无论它在知识上的进步有多大，它不能由精密的研究或灵敏的直觉而转化为一套理性的真理。让我们再引梵一的宣言：「但它（神学）永远没有能力直接掌握天主的奥秘，就像它掌握构成它的对象那些真理一样。因为天主的奥秘在本质上根本就无限地比受造的理性优越，即使已在启示中传达，并由信仰接受的奥秘，它们仍被遮盖在信仰的隐蔽性之内，就好像在雾里一样，只要我们在现世一天仍朝向主的旅途中，我们一天就要在信仰中而不是在视觉下

行走。」(参阅格后 5:6f.)^③

固然，信仰是为了将来的直视天主而存在，但在历史内，天主，尽管祂是人的超越深度或超越中心，不能被人所见，只能从经验体会祂是一个隐蔽，但是临在而且有力度的真实(我们前面曾指出，路德在他的「十字架神学」中表现他对隐蔽的天主有强烈的意识)。

信仰在神学中有双重的功能。首先，它使神学与它所关注的对象：天主，有内在的联接。第二，它洗鍊人的知识。我们不要忘记，在祂临在的情况下，即使人不是无神论或反神论，人总是有罪的。他的罪咎也影响他在知识的领域中与天主的关系。不错，我们不能明白，一种有罪的态度，是怎样蒙蔽人对天主的直观。但是我们不能怀疑这个事实。在奥思定之后，整个神学界都认定，信仰对于人的天主知识，有洗鍊和淨化的作用。

以上的析论暗示，神学不只是解释和有系统地协调概念，同时也运用概念解释真实，即天主；就是说，神学不是名义上，而实质上是真正的科学。

神学的对象

经常有人讨论：神学家从什么角度与天主有关？是与一位「内在于祂自己」的天主，还是与「为我们的天主」有关？当多玛斯亚奎纳维护「内在于祂自己」的天主是神学的对象时，较早期的神学，一般而言，都是从天主

在历史中的救恩行动而看天主的，这只是表面地把神学转为形而上学而已。多玛斯利用新柏拉图派的构想，即世界源于神的进化根源和它在末世回归神的概念来解释启示。这样，如果在神学中天主是从祂的拯救行动了解，特别是这是一位常常临在的天主，祂将来要召叫我们归于祂，这也不会与他的思想结构矛盾。在研究「在祂自己内」的天主是什么，激发了多玛斯追求更深一层了解天主拯救行动的切望。我们对于召叫者和被召者的本性的了解越深，我们就能越深入掌握天主召叫人投向的绝对将来。多玛斯所关注的是真理的本身，因为他关注的真理是「为我们」的真理，即影响我们的生活的真理。和保禄一样，他也在追问：这位召叫和拯救的天主是谁？他的答案的形式与保禄的不同，但他仍然是非常关注一个「为我们的天主」的神学家。其余的伟大的神学家如文德、史葛度，较直接注意天主的拯救行动，不过他们也没有忽略形而上学的问题。一切有关天主的神学的努力，都刻上基督学的印，因为天主在基督内显示自己，透过基督，召叫人走向绝对将来。如果我们说天主是神学的「对象」（用经院学派的名词），我们不要忘记，在信仰的元素之内工作的，正是这位天主，这些元素，正形成了神学，因此，祂实在没有作为一个对象的特质，反而是一个主体。

神学中的人的努力

没有信仰的人不能投身于真正的神学，因为他缺乏与他的主题的内在线索。透过概念的分析，他可以和有信仰的神学家一样，获取不少知识，也许他还能在这方面的知识上超越那位信徒同行。由于他能熟练地运用治学的方法，他能从他的研究范围例如语言学、历史或哲学等给神学家提供有价值的帮助。但他缺乏接受公式所表达的真理的能力；他的神学只是名义上的，不是真的。神学的真理，埋藏在一个比自然研究所能渗透的更深的阶层里。我们可以重复那个物理学家得到美丽的曲子的故事。他可以很细微地研究全部的物理现象，但如果他全无欣赏音乐的能力，他当然误解整首曲子的意义。

另一方面，我们应该强调，神学应该尽量利用正确的方法和一切对了解信仰有帮助的知识和工具。虔诚并不使我们不需要哲学、语言学、历史和自然科学。神学家不应拒绝任何思维上的努力，他必须随时准备发掘一切有利于获取更深入理解的可能性。重要和不可或缺的帮助，也来自经验，这往往先于一切学术研究，是人从天主、从他的兄弟，从世界得来的。因为所有信仰的言论都与人的存在有关，分析人的存在，也是获取神学知识的基本工具。理性之光与信仰之光越紧密交织，在历史和推理的园地里，信仰越活跃，思想越敏锐，我们就越可以期待神学努力的成功越大。

神学是教会的科学

因为只有教会里，信仰才真正可能，所以正确地了解信仰，必定包含教会的性质。神学在两个意义上是教会的科学。它是由教会产生的，它对教会有所反应。神学不是神学家的私人企业，而是教会团体的生命的讲话。梵二呼籲教会全体成员投身于神学工作（教会在现代世界牧职宪章）。如果不是每个人，只有少数人可以响应这召唤，他们应以其他人的代表身份，从事这项工作。

再者，神学从教会接获圣经、自古传下来的信仰宣示（解释圣经的形式）、大公会议的法令、教会训导当局的决策以及教会日常的讲道。教会对神学来说是代表超越的可能性。在教会内，神学家也接触到过去投身于解释启示的伟人。他可以从他们的方法、思想成果获益，同时也不须从头开始。否则以人一生短暂的时光，根本不能穷尽教会所有的文献。承继神学当然並不表示重抄和重複前人的成果而已。这样的做法只能产生贫脊而无效的、与现实生活全无关系的神学。这样必定不符合教宗比约十二世说不断重返源头必能获得不变的青春的教导。应该带着批判和析辨的眼光，研究过去所累积的神学知识，这是因为每一个时代的神学，都不脱当时盛行的基本体验和观点。因此，过去所说的，应该以当代的理念和思想模式，重新表达，否则人们必不能掌握它的真正内容。新的问题也会不断涌现和需求答案。假

定每个时代的神学都有这种批判的作用，因为我们有关天主、这位在基督内显示的天主的言论都不可能全面。神学与教会的连繫，使真正的神学家可以避免目空一切，脱离他的兄弟姐妹；他只能在一个信仰的团体内，以一个负有一项特别的任务的成员身分而存在。

梵二考虑到神学研究在自由的环境下进行的重要性。论教会在现代世界牧职宪章肯定教友可有研究神学（当然是正式的研究）的自由。不过，大公会议所宣称的属于每个神学家的自由其实是神学的本质。大公会议督促神学生本着真诚、勇毅、智慧、尊敬和爱的态度研读神学。当然我们应该注意，大公会议赋予神学家的自由并不等于他可以武断。这无疑是对真理和爱的一种责任。上述文献对神学的将来，可能会产生深远的影响，兹引述其中的一段如下：

而且值得希望者，是许多信友亦在神学上接受适当的教育，且有人专门致力于神学的研究和深造。为使他们克尽职，信友和神职人员应享有合法的自由来研究、思索，并在他们专长的问题上，谦虚而勇敢地发言（论教会在现代世界牧职宪章，62）

在天主子民的信仰下从教会接受启示，并不表示毫

无理由地服从一种约束。相反，这约束是启示和它的宣讲所固有的，是研究的题材所需要的，是正确的研究方法的条件。透过教会的保存，可使零碎的神学，不致于演变成无数的解释和混乱的教义。基督教也承认第一世纪各次有关教义的大公会议，以及教会的训导当局的约束力。

尽管一方面，教会使神学成为可能，另一方面，神学随时为教会服务，神学並不、而且也无意取代宣讲。分享教会的训导职权，甚至不是神学部分的工作。作为一个神学家，他並不、不能而且也不愿意讲道。神学的演讲不是一篇讲道辞。一部神学著作也不是讲道辞的专集。然而，神学家加深及开拓教会对于它所宣讲的信仰的理解，藉此而对教会的传道，作出重要的贡献。梵二和圣经委员会的「论福音的历史真理」，都强调这种服务。因此，神学是对信仰一种学术性的理解，从这个意义上说，它是教会的牧民和礼仪活动的基础。神学思想与灵修並不冲突，反而互相帮助，甚至成为彼此的先决条件。思想与祈祷彼此相属，互相支持，如果能完全理解它自己的本性，两者应该是互相激发和彼此光照的。

虽然教会的训导当局，对于圣经解释的正确或错误，有最后的决定权，整个教会常是一个聆听的教会，这当然包括在宣讲中采纳神学确定的学术研究结果。这样，在教会训导机构的负责人与神学家之间产生彼此信

任，互相交流的关系。

因为神学家不是志在教会确立自己，而是在服务中对信仰的生活，作出贡献，所以他很乐意接受教会训导当局的改正；而在他自己这方面，他也乐意把他的研究成果，贡献给教会，这些研究不只本身是有趣的题目，同时也是值得教会接受的言论。即使在某些问题上，他不应该作出定论，但他仍然可以尝试寻找答案。在这种情况下，神学家（和教会训导当局的负责人一样）应按所谓「神学意见」(theologoumena)的原则处理。所谓「神学意见」就是指并不是教会正式宣布为启示真理的言论，但由启示真理的范围内发展出来，是信仰与当时流行的普遍真实观的结合。因此，神学意见表达了潜在的一致的人性经验，包括信仰与世界经验的结合，以及对信仰所生存的具体历史和理性环境的种种透视点和前瞻。神学家发表任何言论时，他应该充份考虑他的时代的种种透视点和前瞻，这是很重要的，这样他才能分辨，什么是真正启示的真理，並掌握把它整合于整体人性经验内的方式。

教会的倾向（这对于神学是必须的）显示，把神学分为学术和宣讲神学两种是不适宜的。所有正确的神学，都是为宣讲的，而且它本身，从某一个意义上说也是宣讲。

神学是一门科学

亚里士多德的科学概念，在基督徒的世界内流行起来以前，神学是一门科学这个问题并不存在。直到那时，神学一直带着柏拉图和新柏拉图哲学的精神而毫不自觉。当然神学早在更早的世纪以前就被界定为信仰的知识，是理性的信仰。不过这种对信仰的洞见，多半来自默想而较少来自推理的思维，虽然神学一直都有一定程度的推理。在西方，这方面的努力，以奥思定的成就最重要，他把他那个时代的全部哲学与文化，与基督信仰比较，并从理解信仰的角度来评价它。照他的观点，知识的目的是为了渗透现世的短暂性而接触永恒的真实，奥思定称这短暂的知识为科学；至于对永远而持久的一切的理解，奥思定称为智慧。科学的目的是获得智慧。科学与救恩史有关，智慧与永恒有关。奥思定认为，有关历史耶稣的知识，使他能洞悉和直观永恒和神圣的本质。他认为神学，从它最高的层面说，是有关基要事物的科学，但他永远不把这一面与有关事实的科学分开。人越能超离他对于这世界的眷恋，他就越能成功地追求真知识。从十一世纪开始，理性——推理思维——越来越佔着重要的地位，远超出默想的重要性。追根究底就是这种神学程序最典型的方式，在多玛斯亚奎纳达到巅峰。它的媒介和主要的动力就是亚里士多德哲学。

（直到十三世纪，神学的科学性质的问题，开始受

人注意而变得重要起来。这是由于在中古世纪的大学里，普遍采用亚里士多德有关科学的概念的缘故。那时的神学家，如果他們要回应他们的时代需要，他们就不得不按新的、亚里士多德的思想展示神学是科学，因此，在大学里应有一席位。他们进行这项工作，获得相当程度的成功。他们所获得成果，主要是对于系统神学有价值。不过，即使释经和历史学也可归入他们的神学概念中。）

那么，现在的问题是，神学是否是亚里士多德意义的科学。根据亚里士多德，知识是对于事实的洞见，由逻辑的或推理的証据而得。这証据是根据许多原则性的前提所取得的结论。科学是知识的总体，是由正确的演绎而得来的知识，按照一定的模式排列而组成，或者也涉及获取知识的活动。作为知识的基础的前提，都是取自较高的科学。因此，物理的原则取自数学。这样一来，科学分门别类的层系就出现了。最高的层次是哲学，因为它並不从较高的层次取得它的原则。它的原则定理是不能証明的，因为它们是自明的，无须証明。

根据这种科学的概念，从神学也有它的原则，从这些原则，可以推演出新的知识，神学可以称为一门科学。它的原则就是信仰的条文，就是教会所教导的，对于信仰和信仰生活有意义的、正式启示的真理。^④在此，有一个很大的困难出现了。哲学的定理，是不能証

明，是自明的；但是神学的原则既不可以证明，也不是自明的，它们只能在信仰中肯定。多玛斯亚奎纳为了逃避这个矛盾，宣称由天主和圣人提供的洞见，就是神学原则的证明。在启示中，天主使人能分享属于祂的智慧洞见。这些洞见可从我们的信仰条文中找到。在信仰中，人与天主可达至共融，並因此而能参与天主的神圣的知识。信仰就是参与天主的生活，因此也是神学家用来理解的直观，这不是启示的真理本身的证明而是证明真理是由神圣的洞见所保证的。有关启示的知识是属信仰的，是由天主所见和保证的真理，因此基于对天主的信心；信仰把人与天主联接起来，但不是完全一致的结合，而是在有活力的共融中联接起来。信仰在信徒的意识中有它的根。同样，神学是从神学家的意识中开始的。让我们重复先前有关「你」信仰的言论。神学是属于天主自己的知识的科学。如果我们问，当人深信，人的思想在信仰中可以掌握属于天主自己的知识，人的思想是否正受到自我欺骗呢？我们可以用分析的信仰所提供的答案答覆这个问题。同时，基本神学，这个专为其余的神学打基础的训练，也可以显示，信仰的条文，实在可作为神学的原则，不是由于它们是自明的，而是由于它们可以显示它们是天主所保证的。神学是这样间接地洞悉它的各种前提的确实性。

即使我们同意多玛斯的说法，亚里士多德的科学概

念，可以应用在神学上，神学也不会因此而成为一门只是结论的科学。因为从多玛斯所引介的亚里士多德的立场来说，除非神学能从信仰条文不同的历史发展和形式，並以理性的思想程序，显示启示内的个别元素，如何内在地联繫，否则它不能完成它的工作。这种研究工作，只能藉解释圣经的涵意而完成。此外，从前提演绎，不一定能推论出启示范围之外新真理。它可以推论出（在多玛斯来说差不多常常可以推论出）其他的启示真理。这样，结论能显示，在整个启示之内的个别真理是怎样结合起来的。如果神学家要以纯抽象和逻辑的推论，从信仰条文推论出各种结果，无论这些结果与信仰的关系是多么微弱，这无疑是神学走下坡的象徵。这种游戏（不是真正的神学），在十四、五世纪，经院学派的末期，有不少神学家在玩。由多玛斯所发展的神学以及它的全部结论，都不出信仰的范围。这种神学是具体而实际的，常常集中于圣经。因此，原则上，释经学和历史也包括在内，虽然在中世纪，历史和释经学都没有全面的发展。

反对以亚里士多德的科学概念，应用到神学上的人可以说，在神学内所设定的假设是不能严谨地测验的，因此整个神学过程是不科学的。但是，每一种科学都有它的假设，没有假设的科学是不可能的。要保存科学的性质（尽管它有假设，这是不可避免的），最主要的

是，学者应该反省他的假设，不断地留意它们；他不用它们来补充他的整体知识所欠缺的部分。神学以严谨的方法程序进行它的工作，这种程序，在形式上与语言学、历史学或哲学的无大分别。唯一的不同是，事实上，神学家认为他在研究中所获得的语言、历史和哲学的成果，不过是掌握神圣的真实的工具，这神圣的真实就在这些成果内，並透过它们而散发光辉。

不过今天，我们应该从现代科学概念的角度看神学了。如果我们从宗教历史意义上看神学，那神学可称得上是一门科学，这是很明显的，无须进一步讨论。但以神学的意向而言，它不只是宗教或语言学的科学研究而已。问题是，我们能否以现代的「科学」的意义而称神学是信仰的科学。如果科学只准采取一种方法——例如自然科学的方法，那么就必須否认神学是科学了。不过，这等于建立方法学的专权，对于科学的二元和多元性就不公平了。正如有多种不同的科学，所以也有多种不同的方法：每一种科学所用的方法，往往由它所研究的科目而决定。

在现时，自然科学与其他科学复修旧好的现象正在出现；例如社会科学与人文主义在理解真实的过程中互相接触，因此，在多元之中，统一似乎正在发展。无论如何，在个别科学之间仍有很大的差别。

如果我们认为神学是有系统地研究一个有意义的现

象，如果我们认为研究的结果能传达给一般人，那么神学以及它的所有分支，可说是一门科学。

神学家因为他的信仰而整个投入他的科学内，这个事实并不伤害它的科学性质反而保证它。因为信仰使他的科学的主题定向，激发一种精神动力，领导他尽量发挥他的智力，运用一切适当的方法去研究他的题目。神学可以为群众提供的资讯是非常有意义的，不只是因为基督信仰是在世界上传播很广的一个现象，它影响许多人的生活，同时也因为神学的任务就是答覆人生最基本的问题，就是这些问题、答案，在很大的程度上，决定人如何在一些重大的事件上塑造他的将来。

人塑造他的将来的方式，不是出于极度精微的形而上学说，而是由促使历史发展的原因所决定的，我是说，在很大的程度上依赖人际关系。这样看神学，当然先假定神学不只与一些不可改变的、本质上不是历史的东西有关，更重要是与教会宣讲的绝对将来有关。在这方面，神学对于人的自我了解，可作出重要的贡献（参阅 J. Metz）。

神学研究特别采用以下两种方法，一般称为实证法和推论法。虽然这两种方法主要是用在系统神学上，但作适度的改变，也可用在其他非系统的分支上，因为神学包括它的全部分支，都是信仰的科学。因此，例如释经学，这是分析圣经经文的意义的一门学问，它一定不

可能只是哲学或历史。除了哲学方面的研究外，也包括理解圣经语言所表达的真实。实证法与认知上的信仰相似，推论法与理性信仰相似。实证法包括从历史上确定启示的事实以及它的直接内容。推论法包括对启示理性的钻研和更明确的理解。两种方法是不能分开的，两者相辅相成。因为天主在一个独特的历史事件，即在耶稣基督之内，以确实和不可挽回的方式，把自己许诺给人类。这份自我给予的礼物，也由作为人的耶稣确实地接受了。因此，第一个问题与耶稣基督的存在、生命、言行有关。不过接着一个问题是：这位在耶稣基督内启示自己的天主是谁，祂是怎样的？可见，本质的问题，对于理解基督的历史现象是不可或缺的，不过，「基督一事件」必须藉哲学和历史而建立起来。否则，本质的问题，根本就不会提出来。在研究「基督一事件」时，它的事实和它的本质的问题是互相交织的。然而，我们必须指出，我们可以说有关它本质的的问题，是包括在有关它的事实问题之内——即本体论包括在历史内——但反过来并不如此。

我们可以分辨这两个问题，并把重点放在其中一方面：因为神学总是解释人对天主自我启示的信仰答覆，如果神学从它那个时代教会的信仰宣讲开始，纵观从古到今这个漫长的阶段，穿过信仰的多个不同的阶层，最后追溯到它的开始阶段，那么使用实证法就比较适合

了。利用这个程序可揭露从开始的形式到现在的形式之间的持续性。为了尽量发挥这项完整而艰巨的工作，它也应该横观信仰在它整个发展过程中，在不同的时期所采取的不同方式。否则它只能见到在一个时期所出现的某些主要的信仰元素而忽略了信仰的整体性。透过重返信仰最原始的形式，神学可以理解它现在的形式。要完成这项工作，就需要借助语言学和历史了：文化、宗教、哲学和考古学的历史，以及这些学问的辅助科目。完成这项工作需要有渊博的学识，单独的神学家绝不可能独立完成。因此，神学的实证工作，需要许多人的合作，他们交换彼此的研究结果，互相帮助，共同推进神学的发展。最后更推广到神学杂志、社团、座谈会、图书馆、学院大学等各方面。

至于事物的本质，内在于历史事件之内，求获的主要工具是哲学和人的经验。没有这两样工具，人对于发生在历史中的事件的真理，就一无所知，他只好以表面所见的事件为满足，他不能渗透事情的内部去理解它们。神学不只是描述一些现象而已。那么，没有哲学，我们不会有神学，正如如果没有历史就没有神学一样。这里有一个难题，我们所理解的哲学是什么。有许多不同的哲学，如果要哲学对神学有用途，神学家必须全面考虑他要给哲学的定义是什么。

同时，有一点我们是不能忽略的，即使在旧约的著

作中，也可找到某种特别的哲学，甚至形而上学思想，当然不是柏拉图和亚里士多德的本体论的哲学，而是从主体关系理解真实，而历史就是从这层面理解的。因此，当基督徒的宣讲，进入希腊世界，它也不是第一次接触哲学，只不过是接触一个不同的，外国哲学而已（参阅 Claude Tresmontant）。

在神学史中，主要的辅助是柏拉图和亚里士多德哲学，一个时期倾向柏拉图，另一个时期倾向亚里士多德。从十三世纪以还，亚里士多德的哲学影响较大。两派哲学各有其优劣。柏拉图和薄天诺的哲学，把世界分成理念的世界，即真实存在的理念的世界，以及现实世界，即一个影子的世界，因此特别强调神的超越性。这种思想包括的危险是，受造的存在可能失去它自己的分离性和价值，而天主或神，则不只被视为最真实地存在的存在，而且是唯一的真实。深受柏拉图哲学影响的神学，必须不断对抗企图合并天主和祂的受造物的泛神论的倾向，而可能失去了自然与超自然的区别。

亚里士多德哲学为神学提供清晰及精确的概念。因为它肯定我们经验世界的真实与价值，它对于神学在保持天主与祂的受造物，超自然与自然之区别，有很大的帮助。它的危险是理性主义，以后在西方的历史中，世界是一个有它自己存在的真实体这种概念——由亚里士多德开始，之后由多玛斯亚奎纳合理地强调——在马克

思的俗化哲学中达到极端的发展，而新柏拉图的泛神论倾向，却在较后期由黑格尔加以发扬。

近代哲学思潮可以在多方面对神学有帮助，存在主义哲学可以帮助和推进神学，从人与天主的自我启示的内在关系，理解和有系统地陈述天主的自我启示。其他的哲学也可以在其他方面有助于神学欣赏及澄清天主许诺给人的绝对将来的真理。总之，这些现代哲学，可以帮助信仰启示它的内在意义及动力。这些哲学固然不能增加启示的内容，但可揭示启示丰富的宝藏，使人有机会接触它。当然，任何哲学都可以被用作反对和破坏神学。

因为现代大多数人已不能理解柏拉图和亚里士多德哲学的思想模式，反而越来越多存在主义的思想模式和表达方式，更容易被人理解和接受，如果神学随便就跳到现代哲学或盲目地维护它，这对于神学，将是一个严重的损失和疏忽。除了任何利害的考虑之外，现代哲学至少可帮助神学，重获因为采纳希腊哲学本体论的思想方式而失去多时的历史和社会结构（例如「我一你」之类），这正是旧约与新约的特色。

为对抗基督徒神学，现代思想界坚持自由、世界的自治与自卫、历史和主体关系等概念，但在历史谜一样的转折下，世界所强调的，竟然把神学的核心价值突显了出来。这些核心价值，因为希腊形而上学支配了整个

神学界，虽然不至于完全被放弃，但已被遗忘了几世纪。奥思定、多玛斯、文德、史葛度以及其他许多神学家，都能在他们的思想的希腊视野外，引进圣经，特别是旧约的思想模式。不过，只有到现在，这些思想模式才能重获应得的地位，逐渐成为，甚至已经成为现代主流思想的范畴，是圣经，特别是旧约，原有的思想范畴。另一方面——出乎我们，甚至非神学界的意料之外——神学在现代的思想方式中，找到它自己最深刻的存在的说明。透过以往甚至到现在仍然在反对它的理性运动，它竟能够更深入地了解它自己，而且不是外围的理解，却是对它的活力中心的理解。

如果现代神学认为世界以人为中心，並基于此理解及信念，神学使自己基本上朝向将来，因此它的特色可说是「创造性和战斗性的末世论」（见 J. Metz）。这一点我们从神学，大部分从哲学普遍的思想方式可得到证明；虽然神学与哲学的信念很不同，不过这些不同的信念，将来可能作为对话的出发点。这对话的希望，也不是毫无根据的，大部分现代哲学陷于怀疑主义，並深恶形而上学；它们的解决之道很可能是走向无神论及虚无主义，但同样可能导向信仰（见 H.R. Schlette, J. Metz）。最后，每种对自己的真实有所理解的哲学，会为人类朝向绝对的心灵，打开通向超越之门（见 K. Rahner）。

再者，远东的宗教哲学有能力使神学更丰盈。如果我们因为它们的泛神倾向而怕它们会危害基督信仰，让我们不要忘记，这和神学在十三世纪，甚至十四世纪面对亚里士多德思想的情形没有什么不同。从1277年两位主教发出的对亚里士多德哲学及神学的禁令看来，面对亚里士多德主义，要保存古代信仰的纯正的焦虑是相当大的，而且也不是没有理由的。甚至亚里士多德的学说，也必须先使它脱离泛神主义的包围，才适宜用作解释启示的工具。

如果我们考虑到神学必须处理的大量资料 and 它庞大的工作，我们就会问神学的结构如何，它怎样处理这些资料。所有的神学言论，其实都应该围绕着基督而组织起来。这样，它可以建立一个确定的中心。不过，如果它以此为满足，以后不再改变，它就要陷于僵化的危险了。

以基督学为中心的神学必须与进化的观点相联。不过这不是从表面而言，这应该是从基督学的中心发展出来。因为我们理解基督事件的准则，是以他与他之前并为他的来临而准备的过去，以及他的工作达到完成的将来之间的关系。因此神学的结构原则，必在基督学的末世观之内。从这样看，神学就不是一门关于超自然本质的科学，而是一门有关道路的科学，就是说一门关于道路，而它自己仍在道路上的科学——这道路就是基

督——朝向将来即朝向天主的道路（参阅格前 15：2）。

神学的统一性和结构

尽管神学的言论浩如烟海，但神学是一门统一的学问。在古代的教会，只有一种神学，即：「神圣的教义」。在中世纪，神学分为圣经科学及推理或系统神学。重点却落在前者。在十二世纪，教会法与民法分家，于是神学又多了一支。在宗教改革时期，语言学和历史发展为科学，于是出现了历史的神学，研究圣经的历史批判学就是从此发展出来的。只在此时，释经才成为一门科学。同时，辩证神学开始在改革的斗争中产生。在十八世纪的启蒙时期，辩证神学发展为护教学，而在十九世纪演进为基要神学。在实践方面，在十八世纪，当教会面对的问题日趋复杂，结果促成了牧民神学的兴起。尽管有不少分支，但它的统一是肯定的，因为它的各种形式，都是对天主之言的言论作出解释、表达和系统化而已。

为了神学的传达这个实践上的目的，我们一贯把神学分成三支。这种分法，从它的主题而言不是最恰当的，因此划分主要是从语言而不是从不同的内容上说。根据这个分法，神学分为历史的，系统的和实践的三组。每一组都互相关联的，没有一组可以脱离其他两组

而独立存在。不过仍可以分别每一组，因为每一组都从不同的角度看启示。历史组更进一步分为圣经科学和教会历史。前者研究纲目的起源（圣经导言）和解释圣经各卷经书（释经）。圣经神学（神学或为複数）论述圣经的教义内容。从事这种学问的学者，必须通晓写成圣经的语文和其邻近的语言，因为圣经著作的区域也在研究的范围。教会历史研究天主在基督内的自我启示对世界的影响。

系统组包括信理神学、伦理神学、苦修及奥秘神学，基督徒的社会教导和合一神学。

第三组包括礼仪、教会法、牧民神学、讲道学、教理和传教学。

基要神学（护教学）是属于以上三组的导论。它的工作是证明启示的事实的可靠性，并根据此而指出信仰是理性的。基督徒的语言学作为一种训练，与这方面有密切的关系。

梵二为教会的教育机构的神学研究的组织，订立以下的法令：

神学课程，在信德的光照与教会的指导下，应如此讲授，使修生能够从天主的启示中，细心吸收公教会的道理，深入研究，使能成为个人灵修生活的食粮，並能在司铎的职务中传播，说明、卫护之。

圣经之研究应是全部神学的灵魂，故修生对此应接受特别周到的训练；先作一番适宜的导论之后，使他们细心学习注释学的方法，並使他们了解天主启示的重要课题，並藉每日对圣经的诵读与默想获得启发与滋养。

在讲授教义（或信理）神学时，首先应提出圣经论证；之后，应给修生讲明东西教会的教父们对每一条启示真理的忠实传授与解释所有的贡献，以及每条教义的历史，及其与整个教会史所有的关系。然后，为能尽量完整的讲明救赎的奥蹟，修生应学习以圣多玛斯为导师，用推理方法深入探讨，並透视各项奥蹟彼此间的关系，应教导修生这些奥蹟常存于礼仪行为及教会的整个生命之中，並且发生作用；修生们应学习，在启示的光明中寻求人类问题的解答，把永恒真理应用于现世变幻的情况下，並以适合现代人的方式，传达永恒真理。

同样，其他神学课程，都应藉与基督的奥蹟和救恩史更生动的接触，而予以革新。应特别注意的是改进伦理神学，其学术的解释应受圣经更多的滋养，说明教友在基督内使命的崇高，以及他们在爱德内为世界的生命多结美果的责任。照样，在讲授圣教法典及教会历史

时，应按照本大公会议所颁布的教会宪章，注意教会奥蹟。圣教礼仪乃真正基督徒之精神的首要而必需的泉源，应按照礼仪宪章第十五与第十六条之规定讲授之。

应视各个地区的特殊情形，领导修生进一步的了解，与罗马圣座分离的诸教会及教会团体，使他们能按照本大公会议的规定，对重建所有基督徒的合一有所贡献。

亦应领导修生认识各该地区之较流行的其他宗教，俾能更加了解，在天主的安排下，此类宗教所有的善与真，学习批驳其错误，並能够把真理的光辉介绍给尚未得到它的人们（司铎之培养法令，16）。

注

- 1 In Joan. Tract 29, N.6.
- 2 邓，3016。
- 3 见内文所提。
- 4 邓，3011。

14

信理神学

对象：信理及天主教的真理

信理神学（亦译作教义神学）在十七世纪，首先在路德派的圈子内使用，后传入天主教圈子里来。不过，这一词所指的东西，始于二世纪末亚历山大里亚的神学。如果我们所了解的信理是指教会的全部信仰，不只是正式宣布为个别信理的那些启示的真理，我们可以称信理神学为信理的科学。它的责任就是解释以教义的形式和以一连串的救恩事件而给予人的启示的意义，不过，其中以解释教会正式界定的信理为最重要。就信理神学的解释功能而言，它有一个双重的任务。第一，它必须解释教会的每一条信理以及它们与整个基督信仰的关系，以显示它们的全部意义。为了达到这个目的，它必须研究信理的历史发展，因为每一条信理都是信仰的一次智力奋斗的结果，其中某些元素能成功地保留其余的就被淘汰。第二，它了解一条信理的意义之后，应该以当代所能理解的语言，传达给信友。

信理神学在进行这些工作时，应该尽量避免两个极端：只着重解释信理对人的存在意义；另一方面只着眼于它表达的真理。在信理之内的真理和它对于人的救恩的意义，应该同时传达给人。缺乏教义，存在方面的元素就没有根据了；失去它的存在意义的教义也不能结出果实来。

在信理神学所处理事项中有所谓「天主教的真理」。这是一个专门名词，不同的神学家对它有不同的了解。为了完全起见，在此我们应该简略地提出所有与它有关的问题。这个名词可分狭义和广义两方面。广义的说是指整个的启示，无论是教会透过法令郑重地颁布的或在日常的讲道中所教训的道理。狭义的说是指教会不可错误地教导的教义，但这些教义不能视为天主正式启示的：例如属于理性的真理，它们与启示的真理密切相关，否定它们就会危及启示。实际的例子就是教会否定绝对的怀疑主义。从这个意义了解天主教的真理，它是和我们前面提过的神学意见密切相关。

有些神学家认为「天主教的真理」也包括「信理事实」。在这方面也可分为两组。信理事实广义的说，是指一个历史事实，不是启示的真理，但对于宣讲和维护启示是一个必须的假定，例如教宗选举的确实性或大公会议的召集等。

狭义的信理事实是指教会就它所禁止的著作的意义

所发表的言论。大部分神学家认为，教会不只有权审断某一部关于信仰或伦理的著作——即说明它是否错误——同时也有权说出著作的客观意义是什么，以便对它作出判断。教会所陈述的事实：这一句的意思是如此如此（这是信理事实）并不说明作者立意要传达的意义，只说明他实在传达出来的意义。

教会在这个情形之下只是指出一个普通的读者从著作中所了解的意义，这意义可能对团体的信仰造成伤害。这样一来，当教会否定厄克 (Meister Eckhardt) 著作中某些句子，绝对不等于判定他个人的信仰或态度有罪，只是根据那些词句所表达的意义而已。与这个意义有关的信理事实的问题，直到杨森主义的对抗（1653年）发生时才受人注意。当时的的问题是：教会禁止杨森的著作：Augustinus（奥思定），只是因为它的教义内容还是也因为它代表杨森的真正思想，在这个案子中，我们看到教会第一次提出以下的概念：教会关于「信理事实」的判断，只对于教会的信仰而不是对天主的信仰具有约束力。

信理神学与其他的神学科目的关联

本书所有关于神学的概论，全部适合信理神学。不过，信理神学是属于它自己一类的神学的科学。它的意义从正确理解信仰对教会的重要性而来。过去，它自许为神

学界的中心，有时甚至对其他神学科目，进行监察工作，近年来，由于神学一般的发展，也因为梵二的言论，它逐渐看清楚它在整体中所处的位置。

它与圣经神学的关系特别密切，这不只是因为圣经神学为信理神学根据它的传统所推断的理论，提供经文的证据。而且，圣经神学是信理神学不可或缺的基础。梵二在司铎之培养法令中称圣经是全部神学的灵魂，指出信理神学的教导，应该以表达圣经的主题为先。梵二的天主的启示教义宪章这样说：

教会常常尊敬圣经，如同尊敬主的圣体一样，因为特别在圣礼仪中，教会不停地从天主圣言的筵席，及从基督圣体的筵席，取用生命之粮，而供给信友们。教会把圣经与圣传，时常当做自己信德的最高准绳，因为圣经是天主默感的，并且一劳永逸用文字书写下来，恒久不变地通传天主的言语，而使圣神的声音，藉先知及宗徒们的言语发声。所以教会的一切宣道，同基督的宗教本身，应当受到圣经的养育与统辖。在天之父藉着圣经慈爱地与自己的子女们相会，并同他们交谈。天主的话具有那么大的力量及德能，以致成为教会的支柱与力量，以及教会子女信德的活力，灵魂的食粮，

精神生活清澈不竭的泉源。因此，所谓「天主的话确实是生活的，是有效力的」（见希 4：12），「它能建树你们，並在一切圣徒中，赐给你们嗣业」（宗 20：32 参阅得前 2：13），对圣经来说最恰当不过了。

因此，信理神学应该一次又一次地返回圣经：它的根源，否则它便没有成果（参阅 Pope Pius XII）它源于圣经也紧繫于圣经。另一方面，它也不能盲目地接收圣经神学的成果。它有权也有责任以科学的、批判的眼光审断这些成果。这是非常正当的，因为像旧约一样，新约的经文常可容纳多种解释。信理神学可以指出，那一些可为教会的信理打开方便之门。

信理神学处理具体表现在圣经之内，並由圣经神学所解释的启示，更处理这些启示在许多世纪以来，由教会的传道与训导所作的发展，从这一点而言，信理神学是超越圣经神学的范围。信理神学自教会（信仰最大的规范）取得必须加以解释的信仰。因此，它的一项特别的责任，就是从教会现在所宣讲的内容开始，並以适当的科学方法，追溯在圣经内所找到的信仰的原始形式，以找出它发展的持续线。因此，信理神学本质上是一门传统的科学。

在这样做时，它不能只从表面的现象描写思想与表

达形式的改变，它应该找出前后的连贯性。不过在此也有一个危险，那就是它可能要勉强证明它所不能证明的东西。因此，信理神学家应该不断地问自己到底是惯性地认为还是真正地相信教会的信理是基于圣经的，他不能放纵自己从经文里读出经文所没有的东西。要保持高度的警觉是困难的，学者在这方面应该很小心。薛夫斯基认为学者应一方面维持信理与圣经之间活跃的持续性，另一方面又用圣经为信理提供的「出发点」，解释这种持续性。他说信理神学的工作是比较圣经所提供的这些出发点和已发展的信理，以指出从其中一个到另一个可能有的合法的发展。他说这些出发点，不能从个别的圣经章节找到，应该从圣经的整个上文下理去寻找。他以基督学为例：我们不能从个别的圣经章节中寻找基督的神性的证明。新约的全部基督学的言论都应列入研究的范围之内，例如用以尊称耶稣的各种名号如：先知、天主的仆人，默西亚、人子及主等等。他说，如果我们把这一切放在一起看，我们会发现一个高潮正在发展，那是指向一个信仰，相信基督有一个异常亲近天主的地位。等到后来，当基督学的异端的问题出现时，这点就可以由教会正式地界定为基督的神性了。薛夫斯基正确地指出，从圣经到信理的发展途径，必须与从信理追溯到它在圣经的原始形式的途径相符。

不过，信理神学在研究和陈述研究结果时，是否一

定要遵照这个方向，这是一个很重要的问题。不过贴近历史的方向似乎是很合理的，同时，如果我们从信仰的起源开始，逐步显示它的发展直到现在的形式，人们是很乐意聆听的。如果神学家选择这样做，他应该时时不忘教会的信仰当前的形式，因为这是他所要朝向的目标。

我们很难清楚划分信理与伦理神学。直到十七世纪，伦理神学才清楚地界定，而成为有它自己独立存在的一门科学。并不是说，信理神学只是与理论的真理有关，而伦理神学与实践的真理相联，这种分法与圣经相反，而且事实上不可能。在保祿的书信里，指示和命令交织不分，相辅相成。信理神学的工作正是要指出启示的动态和它对于生命的意义；然而伦理神学也应该指出，它所关注的生活标准在基督信仰内的基础。可以说，信理神学与伦理神学重叠之处一定不少。两者所关注的，基本上是相同的资料，但各自向不同的方向发展。信理神学从启示在绝对将来内最终完成的角度表达启示。伦理神学致力于指出人类生活的价值和标准，这是由于与基督和教会团体的结合而出现的，同时这不只是以一般的原则的方式表达，而是按当时实际情况的需要而作的特别指示。

信理神学的重要性

因为信理神学处理整个启示，即使尚未成为教会有意识的部分和明确的信仰部分，又因为它所提供的分析，有助于进一步发展启示的知识，它无疑是为整个教会提供对启示更深入或更透彻的理解。它为教会的传道和正式宣布教义的条文，提供最佳的准备和服务。

信理神学的方法

信理神学同时采用历史和推理的方法，这也是一般神学所采用的，在研究的过程中，神学家应该不断地印証它所作的言论的生活意义。这点我们无须在此重複了。不过应该扼要地交待所谓「信理历史」这个名词。如果信理神学的特别任务是探讨教会在时间内的讲道中所包含的持久性，从后世所信仰的，不是某些新奇的东西，而是以新的方式，表达同样的东西，那么信理历史就不是一个特别的神学分支，与信理神学平行的一门学问，而是它结构的一部分，只为了研究上的方便，可以把信理神学和系统神学分开而成为独立的科目。事实上，信理神学作为有系统的学科，对于信理历史，具有组织方面的推动力，否则信理历史只不过是收集事实而已。在探讨信仰的历史发展时，信理神学也有责任指出，影响不同阶段有系统地表达信仰的因素，例如语言特色、哲学的潮流、政治权力的划分、心理的限制、经济的兴趣、

所牵涉的小组的种族特色等等。这样，才能更清楚地分辨受时代所限制的表达形式和天主所赋予的独特而持久的启示。

信理神学的批判和先知性的功能

在信理神学批判性的探讨范围之内，所谓的私人启示也可包括在内，当然条件是这些启示，对于彰显基督事件隐蔽的元素，曾经起了很大的影响——例如在判定何事曾或不曾受重视，从什么角度透视这事件等。耶稣圣心的敬礼以及虔敬玛利亚的某些形式，都是最好的例子，透过研究这些事件，信理神学可以帮助教会，确保启示的整体性内适当的平衡，以免过分强调不重要的而忽略了最重要的事。此外，信理神学也有责任区别基督徒的信仰和虔诚的意见，分辨藉正确的信仰的幌子而引进的迷信成分。在这方面，它应该尽可能避免冲突，但不能因为将引起干扰而退缩。教会自己最近在这方面也作了很好的榜样，对于从很久以前传下来的虔敬习俗，发表了使虔诚的信友觉得「逆耳」的言论。基督自己也不曾避免类似的言论。如果行使信理神学这种批判的功能，不是出于破坏性的挑毛病心理，而是基于对受天主启示影响的弟兄的爱护与关怀，则这种功能，必定有助于我们的弟兄获取救恩，并为教会带来正确的生活方式。

信理神学也应该致力于预测时代的趋势，以它自己

的科学和神学观点，它可以判断这些趋势，是否与信仰相容。同时，它也可以问自己，如果某些新的生活态度、新的社会风气，或新的心理情况出现时，我们需要对信仰有些什么新的理解。它与传统的维繫并不限制它的创造力，反而成了它坚固的「后盾」，使它能勇往直前，无畏地向着将来的道路开放。

从以上的分析，可见信理神学的功能可以分为三方面。就它以教会的信仰作为努力的对象，显示这信仰的延续性而言，它是有容纳和分析能力的。它的积极和综合性，能深化也能拓展它从教会得到的，由初传而来的信仰。它的先知性和末世性使它能在绝对将来（人类的终向）的光照下，批判当时的理性、文化和宗教运动。

信理的系统

为了推行它的工作，信理神学必须建立一个系统。但因为必须统合本质与存在的真理，它永远不能建立一个像哲学那样的体系。这对于整体的神学来说是真的，对于信理神学同样是真的，它只能期望，它对于信仰的理解永远是全面而开放的，要做到这一点它必须建立一个基本而广包的观点，以便基于这观点发表它的言论。我们已经说过，这观点就是「基督学的末世学的」观点。

信理神学永远不能完成它的任务。它将不断地需要从头开始。但尽管它的任务将常常基本上不能完成，神

学家不必因此而灰心丧志。在历史内不能完成的，在基督光荣地再来时必会完成。在这个日子来临以前，让我们以梵二的教导共勉：

这样，藉圣经的阅读及研究，「天主的言语得以飞奔而受荣」（得后 3：1），託付给教会的启示宝藏，日益充沛人心。就像因经常参与圣体奥蹟，教会的生活得以增长，同样，也由于加倍仰慕「永远常存」的天主圣言（依 40：8；参阅伯前 1：23-25），精神生活必可获得新的鼓舞（天主的启示教义宪章，26）。

参考书目

神学

- Barr, James, "Revelation through History in the Old Testament and in Modern Theology" in *New Theology No. 1*, edited by Martin E. Marty and Dean G. Peerman. New York, Macmillan, 1964. Pp. 60-74.
- Bulst, Werner. *Revelation*. Translated by Bruce Vawter. New York, Sheed and Ward, 1965.
- Burke, Patrick (ed.). *The Word in History*. New York, sheed and Ward, 1966.
- Chenu, M. D. *Is Theology a Science?* Translated by A. H. N. Green-Armytage. New York, Hawthorn Books, 1962.

- Congar, Yves. *The Meaning of Tradition*. Translated by A. N. Woodrow. New York, Hawthorn Books, 1964.
- *Power and Poverty in the Church*. Baltimore, Helicon, 1965.
- *Tradition and Traditions in the Church*. New York, Macmillan, 1966.
- Cullmann, Oscar. *Christ and Time*. Translated by Floyd Filson. Philadelphia, Westminster, 1950.
- de Lubac, Henri. *The Discovery of God*. Translated by Alexander Dru. New York, P. J. Kenedy and Sons, 1960.
- *The Drama of Atheist Humanism*. New York, Sheed and Ward, 1965.
- Geiselmann, J.R. *The Meaning of Tradition*. New York, Herder and Herder, 1967.
- Küng, Hans. *The Church*. New York, Sheed and Ward, 1968.
- Latourelle, René. *Theology of Revelation*. New York, Alba, 1966.
- Lepp, Ignace. *Atheism in Our Time*. New York, Macmillan, 1963.
- Levie, G. *The Bible, Word of God in Words of Men*. Translated by S. H. Treman. New York, P.J. Kenedy and Sons, 1961.
- Moran, Gabriel. *Theology of Revelation*. New York, Herder and Herder, 1966.
- Rahner, Karl. "The Prospects for Dogmatic Theology" ;
 "A Scheme for a Treatise of Dogmatic Theology" ;

- “The Development of Dogma” ;
 “Concerning the Relationship Between Nature and Grace” ;
 “Some Implications of the Scholastic Concept of Uncreated Grace” ;
 in *Theological Investigations*, I. Baltimore, Helicon, 1961.
- “Considerations on the Development of Dogma” ;
 “Nature and Grace” ;
 “Theological Principles Concerning the Hermeneutics of Eschatological Statements” ;
 in *Theological Investigations*, IV. Baltimore, Helicon, 1967.
- “Thoughts on the Possibility of Belief Today” ;
 “What is a Dogmatic Statement?” ;
 “History of the World and Salvation-History” ;
 “Christianity and Non-Christian Religions” ;
 “Christianity and the ‘New Man’” ;
 “Christology Within an Evolutionary View of the World” ;
 in *Theological Investigations*, V. Baltimore, Helicon, 1966.
- *Inspiration in the Bible*. Translated by Charles Henkey. New York, Herder and Herder, 1961.
- Urs von Balthasar, Hans. *A Theological Anthropology*. New York, Sheed and Ward, 1967.
- *Word and Redemption*. translated by A. V. Littledale with Alexander Dru. New York, Herder and Herder, 1965.

———*Word and Revelation*. Translated by A. V. Little-
dale with Alexander Dru. New York, Herder and Her-
der, 1964.

圣经

Eissfeldt, Otto. *The Old Testament: An Introduction*.
New York, Harper, 1965.

Wikenhauser, A. *Introductiion to the New Testament*.
New York, Herder and Herder, 1958.

中文圣经

圣经 思高圣经学会译释，香港，1968。

人名索引

三划

- 马克思 Marx, K. 8, 11, 33, 95-99,
101, 353-4

四划

- 文德 Bonaventure 26, 39, 92, 339,
355
- 巴恩 Braun, H. 111-2, 113
- 厄涛思 Althaus, P. 177注2, 283
- 厄迪则 Altizer, T.J.J. 102
- 巴特 Barth, K. 58, 102, 110, 292
- 贝克 Beck, H. 118注14
- 贝则红 Bejerholm, L. 322注3
- 厄克 Eckhardt, W. 363
- 巴士葛 Pascal 7
- 贝朗克 Blank, J. 66注1, 6, 169

五划

- 布伦纳 Brunner, E. 292
- 布特曼 Bultmann, R. 21, 85, 102, 111,
170, 224, 292
- 布立 Buri, F. 21
- 史葛度 Duns Scotus 46, 339, 355
- 尼采 Nietzsche, F. 16, 95, 99-100, 101
- 比约九世 Pius IX 9, 95
- 比约十一世 Pius XI 95
- 比约十二世 Pius XII 234, 246, 273 注 7,
302, 319, 365

史勒	Schlier, H.	61, 133-4, 157 注 1, 177 注 1, 220, 260
石勒	Seckler, M.	333
田立克	Tillich, P.	21, 28, 102, 106-7, 117 注 8, 11, 293
史碧	Splett, J.	322 注 3
冯戴	Von Drey	303
冯拉	Von Rad	81

六划

亚勃	Abbott, W.M.	66 注 3,
亚培拉	Abelard	336
亚历山大帝	Alexander the Great	78
亚历山大里亚克莱孟	Clement of Alexandria	335
多玛斯亚奎纳	Aquinas, T.	9, 52, 93, 106, 114, 240, 285, 290, 295, 329, 338-9, 345- 348, 353-5, 359
亚里士多德	Aristotle	45, 335, 345-8, 353 -6
艾伯林	Ebeling, G.	111-2
安提约基雅依纳爵	Ignatius of Antioch	290
齐克果	Kierkegaard, S.	102
伪狄尼修	Pseudo-Dionysius	336
西尔狄度勒	Theodoret of Cyr	336

七划

坎特布里安瑟	Anselm of Canterbury	336
狄拉比	De Laplace, P.S.	94
伽利略	Galileo	9, 12, 247

何宁	Horning, G.	322注3
里宁温逊	Vincent of Léins	290
里昂依莱内	Irenaeus of Lyons	282
杨森	Jansenius, C.	363
良十三世	Leo XIII	95, 234
李星	Lessing, T.	41, 171
纽侯士	Neuhäusler, E.	322注4
谷士	Kuss, O.	258
沙特	Sartre, J.-P.	101
狄士莫顿	Tresmontant, C.	353

八划

居士曼	Gösmann, E.	322注4
金纳尔	Kinder, E.	283
罗西	Lohse, H.	157注1
罗宾逊	Robinson, J.A.T.	21, 102, 106-7, 118 注6, 9, 10
苏诺根	Soehngen, G.	335
金默曼	Zimmermann, J.	57

九划

凯撒黎雅欧瑟比	Eusebius of Caesaria	335
凯晓孟	Geiselman, J.H.	277
侯伯	Huber, B.	177注5
若望二十三世	John XXIII	203
耐尔连	Nielen, E.M.	226注1
保禄六世	Paul VI	203
柏拉图	Plato	335, 353
陆格特	Rueckert	283
施勒	Seiler, F.	118注13

十划

宾克曼	Brinkmann, B.	232
恩格尔	Engels, F.	46, 98
格丁尼	Guardini, R.	322注3
高维哲	Gollwitzer, H.	113-4
海德格	Heidegger, M.	112
容恩格	Juengel	111
容格	Jung, C.G.	25
凌士	Krings, H.	157注1
班南伯	Pannenberg, W.	283
泰勒斯	Thales	75

十一划

郭士	Cox, H.	21, 103
笛卡儿	Descartes, R.	330
费尔伯	Feuerbach, L.	8, 17, 22, 95-96
费兹梅尔	Fitzmayr, J.A.	252
费尔斯	Fries, H.	157注1, 226注3, 331
符士	Fuchs, E.	111-2
康德	Kant, I.	92
梅兹	Metz, J.	6, 313-4, 350, 355
理思德	Richter, W.	158注3

十二划

韩美顿	Hamilton, W.	102
黑格尔	Hegel, G.W.F.	33, 95, 204, 354
雅士培	Jaspers, H.	330
斐尔左金	Joachim of Fiore	311
温布伦	Van Buren, P.	102

温士丁伯恒

Van Steenberghe, F. 117注2

十三划

奥思定

Augustine 7, 41, 106, 201,
285, 303, 314, 327-
9, 336, 345, 355

奥古斯都

Augustus 57

路西

Luethi, K. 118注12

路德

Luther, M. 52, 264-6, 298,
315, 329-30, 338

奥力振

Origen 314, 335

赖纳

Rahner, K. 25, 28, 35, 42注1,
139, 234, 355

赖辛格

Ratzinger, F. 283

十四划

赫曼

Hartmann, N. 100

蓝蒲尔

Läpple, A. 81

墨尔乐

Moehler, J.A. 303

十五划

潘霍华

Bonhoeffer, D. 21, 102, 105, 110,
118注6

十六划

薛夫斯基

Scheffczyk, L. 155, 157注1, 214,
219, 244, 266, 319,
366

薛理马赫

Schleiermacher, F. 20

薛列德

Schlette, H.R. 117注1, 203, 355

薛纳根伯	Schnackenburg, R.	273注10
薛尔曼	Schürmann, H.	273注12
霍士柏克	Haspecker, J.	174
霍克	Volk, H.	157注1

十七划

薄赫	Bloch, E.	100, 200, 201
戴恩	Diem, H.,	283
穆雷	Murray, J.C.	97
穆斯默	Mussmer, F.	275
薄天诺	Plotinus	353

信理神学（卷一）
Dogma (Volume one)

著 者：Michael Schmaus

译 者：宋兰友

出版者：生命意义出版社

通讯处：香港西营盘邮政

信箱五〇三八四号

一九九二年七月出版

Cum Approbatione Ecclesiastica

◀ 版权所有 ● 翻印必究 ▶

