

责任编辑 张伟达
封面设计 司博文

天主教研究论辑

学术委员会

中国人民大学哲学系

何光沪

北京外国语大学

张西平

中央统战部

李平晔

清华大学人文学院哲学系

王晓朝

中国人民大学基督教文化研究所

杨慧林

中国社会科学院基督宗教研究中心

任延黎

浙江大学宗教文化研究所

陈村富

上海大学文学院历史系

顾卫民

暨南大学港澳历史文化研究中心

汤开建

陕西师范大学基督教文化研究所

尤西林

福建师范大学历史系

林金水

国家宗教局宗教研究中心原主任

赵匡为

宗教文化出版社

陈红星

编辑委员会

张西平 杨晓亭 陈书杰 姚 顺 杨 宇

甄雪斌 张克祥 陈天智 费百银 周 辉

白虹 徐宏根 刘巧梅 方补课 裴军民

编辑人员

项俊霞 宋占平

英文审编

Eamonn O'Brien

序 言

第三个千年来临之际,天主教亦进入到一个充分准备了自己的全新的时期。如何回应历史沉积引发的人类社会在第三个千年的突跃,成为人类思考的胶合点。人类进入新千年的庆祝是以面对社会应接不暇的变革,日可登天的腾飞,天翻地覆的生活转型,复杂多元的意识思考为礼花和装饰而进行的。由此而引发的生活方式的改变,使得以关注人类自身命运为其主旨的宗教,不得不思考这样一个问题:人类应如何应对并不断获得提升。天主教作为基督宗教中最具广泛性和古老性的宗派,首当其冲,审时度势,试图在传统与现代的张力中找到平衡的支撑点。这种努力引发了进入新千年前的六十年代的天主教的全面革新。虽然这种革新为天主教甚或整个基督宗教与现代社会的沟通和交流打开了一扇新门,然而毕竟仅仅是蜻蜓点水,深入的思考由此才刚刚开始。

面对此透视性和预见性思考,当代中国的宗教研究,特别是基督宗教研究,方兴未艾百家争鸣仁智各见。其主旨不外以他山之石可以成玉,成玉之石可以为振兴中华文明增砖添瓦而已。故此,有识有智之中华学界早在八十年代就开始了此漫漫求索之路。中国社会科学院基督宗教研究所为社会科学界在此领域之龙头,北京大学宗教学系开大学界对此研究之先河的格局逐步形成。学界对宗教的研究,特别是对社会比较陌生的基督宗教的研究,为社会对中国宗教的了解、认同、沟通起到了无可比拟的作用。同时,也为中国宗教对社会的融入、与社会的和谐产生了无可替代的催化作用。这些学者不但为中国社会开阔了眼界,而且也为中国宗教掀开了盖头。所有这些,为中国的基督宗教而言无疑都是一种机遇与挑战。

毋庸置疑,教外学界对基督宗教的研究贡献良多。然而,无可否认的是,宗教,包括基督宗教是一种信仰,而非单纯一种社会团体组织。固然,宗教的社会团体性是宗教的构成因素之一,宗教的信仰亦是其不可或缺的重要构成因素。没有宗教的信仰就没有宗教的团体。这一点对基督宗教也至为适宜。显然,教外学界对基督宗教的研究,鉴于其自身的无信仰的局限性,只能在宗教的社会团体性层面进行。其相对缺乏的是在信仰层面对基督宗教的研究。就此而言,教内学界对自身的由信仰层面的反省研究不可缺少。教外学界与教内学界的共同探讨

相互交流取长补短,才能使宗教的学术研究相得益彰全面彻底,才能避免管中窥豹盲人摸象之嫌。可幸至极,在八十年代后期受惠于改革开放而从国外学成陆续回国的教内人士以及在国内学有所成的教内人士逐渐意识到并开始了此反省研究工作。因此,教外学界与教内学界的彼此互补,相互欣赏,共同研究的外部条件已经具备。对基督宗教来说这一情势更为显明突出。

另外而言,学术的研究工作不仅应该是宽泛宏观的,而且应该是精细微观的。精细微观就涉及到对个别宗教、某个宗派、特殊命题的研究。对基督宗教统而概之的研究着实需要,而对基督宗教中历史最古老、系统最精密、思想最宏大的天主教的研究恐怕并未尽如人意。如何进一步对其进行研究成为必须思考和实践的一个问题。

有鉴于此,北京天主教与文化研究所于2002年8月3日在各方鼎力支持下正式成立。其宗旨正是在此情势之下,为教外学界与教内学界的共同研究提供一个平台,并积极支持鼓励天主教教内学界对自身的反省研究。其目的是要借此平台,教外学界与教内学界能够戮力同心,为天主教的发展及其对中国社会的服服务贡献一己之力。研究所成立后举办了“当代天主教与文化”,“当代天主教与伦理道德”学术研讨会,学术研究之风蔚然,各方反映良好。为了进一步强化此学术研究的态势,我们选择了此两次学术研讨会的部分论文,加之另外一些学者的相

关论文,于2004年10月出版了《天主教研究论辑》的首辑。对此我们谨表诚挚的谢意。此后我们将每年出版一辑,以飨读者。同时,我们也诚恳希望各界对此教外学界与教内学界的学术研究平台大力支持,使其在学术研究上芝麻开花层楼更上。

赵建敏

目 录

序 言 赵建敏(1)

天维显思:天主教神学理论研究

叙事抑或历史

——历史性耶稣的神学意蕴

..... James McEvoy 著 白虹译(2)

自由主义和团体主义间的保禄:基督信仰伦理的范式

..... David G. Horrell 著 马若飞译(29)

阿奎那“至善”价值的基因突变及其影响 刘素民(60)

责天成命:天主教著名神学家研究

重构罗马天主教神学(栏目前言) (78)

法国神学家:孔格和吕巴克

- Fergus Kerr, OP 著 张玉贵 译(82)
汉思孔神学思想简介 ... Werner G. Jeanrond 著 张玉贵 译(104)
巴尔塔萨神学简介
..... John Riches and Ben Quash 著 静 也 译(128)

振古如兹:基督宗教的历史研究

- 晚明《沙勿略传》初版中文本..... 梅谦立(160)
康熙朝的重要来华传教士——傅圣泽..... 张西平(174)
雷鸣远与清末民初天津社会..... 侯 杰 刘宇聪(190)

协和万邦:宗教对话、文化交流理论研讨

- 不同宗教的灵修..... 谷寒松(206)
诗学、时间与上帝 刘光耀(255)

微言大义:圣经研究

- 天下人间,没有赐下别的名,使我们赖以得救
——耶稣名号和使命初探..... 李子忠(276)
《旧约》中女性的文化考察..... 王世翔(293)

先民有作:基督宗教基本文献与书评

- 北平北堂图书馆暂编中文善本书目…………… 冯瓚璋(318)
北京宣武门南堂东碑铭文…………… 上智编译馆(328)
北京宣武门南堂西碑铭文…………… 上智编译馆(330)

惠我无疆:天主教社会学理论及其实践

- 天主教社会理论与中国现代文化的交合点…………… 赵建敏(334)
天主教社会理论体系特征与社会服务实践模式理论研究
…………… 刘继同(348)
天主教对现代社会的关注焦点之一
——婚姻与家庭…………… 徐宏根(366)
特蕾莎修女对穷人的关注…………… 吴乃华(375)

神人以和:天主教本地化研究和初探

- 浅谈在当代中国文化领域内的基督宗教伦理…………… 杨晓亭(390)
天主教女修会对中国社会的意义
——从上海教区圣母献堂会的历史与现状谈起
…………… 周 辉(415)
德日进的进化论神学思想及其对于当代中国的意义
…………… 黄 奎(427)

征稿启事…………… (435)

Contents

Preface ZHAO Jianmin(1)

Tian Wei Xian Si: Studies in Catholic Theology

Narrative or History? False Dilemma: The Theological Significance
of the Historical Jesus James McEvoy Tr. BAI Hong(2)

Paul Among Liberals and Communitarians; Models for Christian Ethics
..... David G. Horrell Tr. MA Ruofei(29)

The Theory of Perfection in the Ethics of St. Thomas Aquinas
..... LIU Sumin(60)

Gong Tian Cheng Ming: Studies on Christian Theologians

Reconstruction of Roman Catholic Theology: General Introduction

of the Present Part	(78)
French Theology: Yves Congar and Henri de Lubac Fergus Kerr, OP, Tr. ZHANG Yugui	(82)
Hans Küng Werner G. Jeanron Tr. ZHANG Yugui	(104)
Hans Urs von Balthasar John Riches and Ben Quash Tr. JING Ye	(128)

Zhen Gu Ru Zi: Studies on Christian History

The First Biography of Saint Francis – Xavier in Chinese Thierry Meynard	(160)
One of the Important Missionary in the Time of Emperor Kangxi: Jean – François Foucquet ZHANG Xiping	(174)
Vincent Lebbe and Tianjin Society in Late Qing and Early Republic HOU Jie, LIU Yucong	(190)

Xie He Wan Bang: Religious Dialogue and Culture Communication

Spirituality in Different Religions	Luis Gutheinz(206)
Poetics, Time and God	LIU Guangyao(255)

Wei Yan Da Yi: Research on the Holy Scriptures

The Name and Mission of Jesus	LI Zizhong(276)
-------------------------------------	-----------------

A Cultural Research on Women in the Old Testament

..... WANG Shixiang(293)

**Xian Min You Zuo: Christian Archives
and Book Reviews**

Chinese Catalogue of Beitang Library in Peking

..... FENG Zanzhang(318)

The Text of Eastern Tablet of Beijing Nantang

..... Sapientia Press(328)

The Text of Western Tablet of Beijing Nantang

..... Sapientia Press(330)

**Hui Wo Wu Jiang: Studies on Catholic Social
Teaching and Social Activities**

The Meeting Ground of Catholic Social Teaching and Chinese

Modern Culture ZHAO Jianmin(334)

A Study on the Characteristics of Catholic Social Theory

System & Social Services Practice Model in China

..... LIU Jitong(348)

Catholic Concerns on Modern Society: Marriage and Family

..... XU Honggen(366)

Mother Teresa's Concern on the Poor WU Naihua(375)

**Shen Ren Yi He: Studies on Inculturation
and Realities**

Christian Ethics in the Context of Chinese Culture
..... YANG Xiaoting(390)

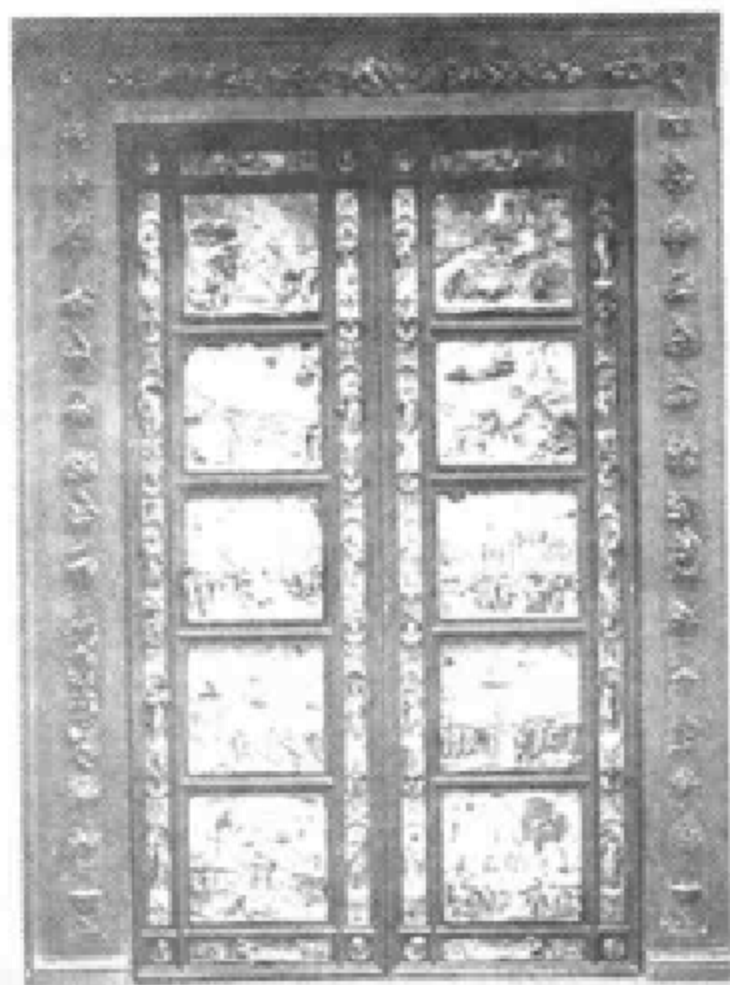
Chinese Catholic Women's Orders and Chinese Society
..... ZHOU Hui(415)

Pierre Teilhard de Chardin's Theology of Evolution and its
Contribution to Contemporary China HUANG Kui(427)

Invitation to Future Contributors (435)

天维显思：

天主教神学理论研究



叙事抑或历史——历史性 耶稣的神学意蕴^{〔*〕}

James McEvoy 著 白虹译

Abstract: The twentieth century saw a paradigm shift in christology from a christology determined by the terminology of the Chalcedonian doctrine to one with a focus on Jesus in the context of his time. A common understanding of the theological significance of the historical Jesus, however, is yet to be achieved. In the last decade three scholars - William Loewe, Brendan Byrne and Luke Timothy Johnson - have argued that the historical Jesus has limited theological significance. This article examines the way in which these authors understand the relationship between narrative and history and argues for an interpretive view of that relationship. The views of Loewe, Byrne and Johnson are critiqued from this perspective.

在 20 世纪 80 年代早期,我加入到一个热心人士组成的团体里开始学习爱德华·席勒贝克斯的新作《耶稣:一种基督论的尝试》。这是我第一次遭遇到历史性耶稣的研究,这对于我个人的超性生活,对于我作为神职人员的传教生涯都具有十分重要的意义。耶稣以一种对我而言从未有过的方式从书中向我走来。例如,席勒贝克斯关于耶稣进餐的描述使得我认识到,进餐的意义并非只在于获得我们的日常所需。耶稣餐饮所具有的意义比在福音中提及它们的文字本身要丰富得多。根据席勒贝克斯的观点,耶稣的餐饮综合体现了他的性格特征和他要传递的信息:所谓耶稣的性格特征,就是“耶稣通过进餐与人交往,解放他们,使他们得到愉悦”;⁽¹⁾所谓耶稣的信息,那就是“在群体里与他人分享食物是历史上耶稣生活的一个基本特征。以这种方式,耶稣张显自己天主末世讯息传报者的身份,传达上主福音,邀请所有人参与天主国度的和平盛典”。⁽²⁾联系到耶稣的生活和他所处的时代,我们对于基督的理解在过去福音书所给予我们的基础上得到了极大的丰富。席勒贝克斯的历史性研究将基督定位于福音作者所设定的那个时代,这个时代并非我们的时代,也不是我们立刻就能身处其间的时代,因为我们与耶稣的世界存在着距离。他的这种研究增加了我们对于公元初年巴勒斯坦生活方式的认识,为我们进一步认识已经定型的耶稣生活增添了素材,除此之外,更为重要的是,它还带领我触及到事情的核心,那就是重新深入认识耶稣生活的意义。与此相应的,我对耶稣餐饮的理解也极大地丰富了我的读经生活。

席勒贝克斯的《耶稣》一书对于约翰·加尔文所说的罗马天主教神学的范式转化运动是一个贡献。⁽³⁾同样做出贡献的还有他在上世纪 70 年代的同伴们:卡尔·拉内、沃尔特·加斯帕和汉斯孔。⁽⁴⁾

他们对于历史性耶稣的关注与此前的基督论形成强烈的对比,20世纪前三分之二时间里的基督论聚焦于早期大公会议所定信条的文字和含义,片面地强调基督的神性。^[5]早期的一些卓越的神学家,如卡尔·亚当和罗曼诺·卡尔迪尼也都极力强调耶稣的人性,但是根据加尔文的观点,这种强调仅仅只在五六十年代关于基督的认识和自觉的争论中被认真地对待过。^[6]即使在这场声势浩大的争论中,术语学的讨论比历史研究也更为取巧——也就是用哲学的概念来解说耶稣人性知识的有限性。加尔文总结道:“这一时期的天主教教义神学改革非但没有否定加采东信经所确立的信条,反而将该次大公会议的术语——两性一位——发展成为后世基督论的话题之一,从而使之成为这次改革的重要遗产。”^[7]

由于席勒贝克斯、拉内、加斯帕和其他人70年代的工作,问题的核心由关于基督人性的哲学讨论转移到聚焦于时代处境中的耶稣——历史性的耶稣。在这种新的范式下,加采东大公会议关于两性一位的教义仍然成立,尽管公元5世纪的表述不再支配现代的神学论争。

从20世纪70年代开始,对历史性耶稣的研究持续发展,专门的研究著作不断出版。^[8]圣经学者以及与他们走到一起的系统神学家对这个问题持续的积极关注提出了这样一个问题:转向历史性耶稣的研究对于基督论的意义何在?我的论点是:转向历史性耶稣的研究对于基督论无疑是具有重大意义的。应该说,关于耶稣这个人和他的工作是基督信仰的核心。基督徒以为,在这个人身上,上主得到了彻底的张显。如果耶稣的生活张显了上主,那么对于耶稣基督真天主的信仰必然要密切地与耶稣的生活事实联系在一起,至少与耶稣的话语和生活方式(席勒贝克斯语)联系在一

起。我们应该通过耶稣生活的主要模式来理解上主。我先前所举的席勒贝克斯描写耶稣餐饮的例子在这里十分有用。席勒贝克斯关于耶稣进餐的描述不仅带给我们关于耶稣性格和讯息清晰图景,它还使得我们认识到耶稣基督的天主是一个慷慨大方的主人,他完全向罪人开放。在文章的最后部分我将论证了解耶稣生活的模式必须要进行历史的研究。

随着现代释经学的发展,历史性耶稣研究对于基督论的意义进一步得到加强。20世纪早期,若望福音中的一些表述,如:“我和父是一体”(若 10:30),以及“若不通过我,没有人能到父那里去”(若 14:6)被用来作为建立基督论教义的基础。若望福音作者的这些关键表述被那个年代的神学家们认为是耶稣对自身讲道、医治病患和行奇迹等行为的解读,被他们理解为耶稣对自我特性的表达。一个人的自我理解是合理解读此人的关键,如我们时代的哲学家查尔斯·泰勒所言,人是自我定义的动物。^[9]我们自我理解的方式塑造着我们的人性,也塑造着我们生活的世界。而现代圣经学者强调不应该将上引的表述归于历史的耶稣,他们认为,耶稣宣讲的是天国而非他自己。与其说这些表述是耶稣的真实教导,还不如说它们代表了若望福音作者自己的神学观。^[10]如果我们认真对待圣经学者的这一发现,我们就必须到耶稣生活的“绝对的基督论”中去发现基督论教义的基础。一般而言,这意味着寻找耶稣这个人与他以言以行所宣报的天主之国之间的联系。^[11]这正是席勒贝克斯和他的同伴所理解的基督论的任务。

有关的争鸣

更改范式转换的程度无可避免地会带来困难,有时甚至是混乱。所以,尽管历史性耶稣的研究引起了巨大而丰富的神学反思,然而也毫不奇怪,还有一些神学家和圣经学者提出警告,认为简单地从强调耶稣的人性向强调历史的耶稣转移可能会导致危险。他们争辩说,寻求历史性耶稣的过程有一些固有的问题,特别是要将寻求的结果与基督论结合时,问题尤为严重。这就是历史性耶稣研究的神学意义问题。大卫·特雷西和伊利莎白·詹森在20年前就发表过有关这一问题的研究。^[12]最近两年,有三位学者为这一研究注入了新的活力,他们是:威廉·洛伊、布伦达·伯尼和洛克·蒂莫西·詹森。我下面将陈述他们的意见。

威廉·洛伊

在最近的一篇刊登在《神学研究》的文章里,^[13]洛伊与加尔文作出同样的判断,即天主教的基督论有一个范式转换,他认为,历史的耶稣的神学意义之所以在当前成为一个特别敏感的问题,是因为如下的两个原因:第一,这个问题的提出是在1985年,这一年的基督研讨会通过强劲的媒体攻势成功地吸引了广大公众的注意力。由罗伯特·芬克和北美一组学者所主导的研讨会运用不同的方式描述耶稣话语的真实确定性从而使得研讨会引起了特别的关注。^[14]洛伊担心,随着媒体攻势的成功,耶稣研讨会将成功推进

它既定的目标,将耶稣从传统的圣经和信经解释中剥离出来,最终导致对耶稣的业已公认的理解被历史性重构。^[15] 第二,认为释经学者们在关于耶稣的讯息和人格方面具有一致看法的意见,尽管在 80 年代早期可以成立,但是这种一致现在被打破了^[16]。学者们现在呈现出来的历史上耶稣的形象包括“能行奇迹的犹太教哈西德教派的教徒、末世的先知、犹太民族的圣人、像嬉皮士一样四处游走愤世嫉俗的农夫、一个综合了以利亚式先知、律法导师,行奇迹等特征又超越这些特征的人,等等”。^[17] 所以,鉴于基督研讨会的冲击,以及历史研究中出现的各种耶稣形象,洛伊认为,神学家必须正视历史性耶稣的研究对于基督论到底具有何种意义。

为了论证神学意义的问题,洛伊回到 80 年代早期的大卫·特雷西和伊利莎白·詹森的争论问题上。特雷西在《类比想象》中认为,历史性耶稣对于基督论的神学意义有限。耶稣这个人和他所行的事在基督信仰的传统里是有标准化模式的,他说,出现的这些事“经过了信仰团体综合协调,而种种综合协调是以经历过这些事情的使徒的见证为基础的”。^[18] 于是,基督论的标准和基础就是:“信仰传统和团体所纪念的耶稣就是上主居于我们中间的代表”。^[19] 对于特雷西而言,主张历史耶稣就是信仰传统的标准模式是令人困惑的。用他的话来说就是:“‘历史的耶稣’最好是有关耶稣见证的确定的以及必要的设定之外的外部的、第二位的标准”。^[20] 他简单地接受这样一个观点:在这个第二位的功能上,“如果历史性耶稣的研究成为一种方式,用现代人可以接受的新的方式再现和复活关于耶稣的‘危险的’、‘颠覆性的’记忆,并使得现在的信仰团体忠实于圣经团体原始的耶稣福音和基督福音的要旨,那么历史性耶稣的研究就是有用的。”^[21]

在1984年出版的《托马斯主义者》中的一篇文章里,詹森回应了特雷西关于历史性耶稣神学意义的观点。^[22]詹森不同意特雷西关于历史性耶稣不是基督论恰当标准的观点,他指出,新约将耶稣的历史作为确立自身有效性和合理性的一个标准,因此神学也必须忠实地践行这一标准。^[23]詹森认为,因为教会承认耶稣是基督,是救世主,所以历史的耶稣就必然具有神学意义。他在文章里总结自己的观点:

今天,重塑历史性耶稣的形象并不仅仅在功能上等同于教会早期保守耶稣形象的努力,而是的确确实与之等同,也就是说,其意义在于,当代的教友通过重塑的耶稣形象认同耶稣是我们的救世主。如此说来,重塑历史性耶稣是现代教会保持传统活力的一种要素。^[24]

詹森概括历史性耶稣研究的作用,认为:首先,历史的知识已经进入教友关于耶稣的信仰印记之中。其次,当教会关于耶稣的信仰印记受到意识形态的操纵,历史的知识具有一种批判的功能。第三,对耶稣历史了解的增长,可以对抗基督教会中日益流行的基督幻影说,这种幻影说把耶稣处理成虚幻的、为意识形态而存在的一个形象,他的人性的外表被作为他全部身份的外显。^[25]

关于耶稣研讨会的巨大影响和解经学者关于耶稣人格和讯息方面共识的瓦解,洛伊站在特雷西一边,他认为詹森主张的历史性耶稣的神学意义是有问题的。^[26]对于洛伊而言,它之所以有问题,首先在于不是历史性耶稣而是宗徒的见证才是信仰的标准。更严重的问题在于研究这个历史是一件负载艰巨的事情。出于对耶稣的尊重,做这个历史工作必须包括:(1)查找相关资源,(2)从这些资源中分离出事实,(3)将确定的、可理解的耶稣的历史形象呈现

出来。洛伊这样说:

“历史性耶稣”因而需要一系列的推断和推理,首先是一套或多或少可能的推断,判定哪些资源有用,以及在什么程度上有用;紧接着这一套推断,又要进行一套相应可能的判断,推断出耶稣确实做过什么,说过什么。这个推断为另一个确定耶稣形象的推断提供材料,这个形象应该很好地呈现事实,而这个事实依据第二套推断应该具有历史的可理解性。⁽²⁷⁾

因为这种复杂性,洛伊认为,历史性耶稣的构成过于脆弱,不适合成为基督宗教信仰的基础。

关于历史性耶稣的神学意义,洛伊和特雷西共同主张,应该从信仰和历史两种本质来评价。“‘历史性耶稣’既不能构成基督宗教信仰的背景或基础,也不是信仰的模式”⁽²⁸⁾他强调,无论如何,历史性耶稣和基督信仰并非两种毫不相干的事实,当历史性耶稣的构成存在于信仰的范围以内“这些历史性的形象和叙述既显示耶稣作为上主在当下自我张显的形象,又揭示对耶稣救世主固有信仰的价值,它能够为基督论的象征符号系统提供新的材料。”⁽²⁹⁾按照洛伊的看法,历史性耶稣的研究在某种程度上是有用的,但是“‘历史性耶稣’既不是基督论的基础,也不是它的首要标准”。⁽³⁰⁾

为了支撑其历史性耶稣具有有限的神学意义这一判断,洛伊提出了两个主要的观点:第一,是宗徒的见证,而不是历史性耶稣成为基督信仰的规范;第二,历史性耶稣过于脆弱,从而不能成为基督信仰的基础。在论文的结尾部分,我将对这两点进行探讨。

布伦达·伯尼

伯尼在这个刊物上发表了题为“福音叙事和历史性耶稣：基督论应从哪里开始”的文章，^[31]探讨历史性耶稣的神学意义。在这篇文章里，伯尼努力将两个存在张力的事物联系在一起：他既承认福音叙事的价值，同时又认为福音的叙事指出了一些文字之外的东西。问题在于：“由福音所确认的真理在多大程度上依赖于他们所描述的历史的真实？”^[32]伯尼非常谨慎地回答：“一点点，但不是很多。”^[33]在进一步阐述自己的回答时，伯尼指出，“一点点”历史，就是经过提炼的精华的史实，然后他提出了领悟历史与福音叙事之间关系所应有的七项原则。

在开始自己的推论时，伯尼把读者的注意力吸引到汉斯·弗雷的文章《圣经叙事的没落》^[34]所表达的中心思想上来。根据弗雷的观点，由于历史启蒙运动的匆忙介入，福音的阐释已经变得奇形怪状。圣经经文含义与其历史参照之间的差别原来并不显著，由于启蒙运动的影响，“经文含义和历史参照之间的差异变成后者成了前者的标准：圣经叙述的事件在历史上是否真的发生，这个问题已经实质性进入对经文含义的评价”。^[35]这是弗雷主要的一个错误，因为他没有顾及福音经文根本的叙事本质。伯尼认为：

弗雷的全部错误在于他没有洞察到圣经的叙事，正如福音书所做的，事实上是一种“如同历史”，它并不表示这种叙事所要表达的深长的意味在表面文字上要依赖于历史事实。“如同历史”的叙事方式本身蕴涵着一种意义，即这种叙事不能简单地还原为超越

其本身的事物,不管这个事物是抽象的观念还是具体的历史背景。^[36]

从弗雷的问题出发,伯尼就历史与叙事之间的关系,提出了两个至关重要的问题:第一,“由福音所确认的真理在多大程度上依赖于他们所描述的历史的真实?第二,与耶稣有关的历史事实的重构在多大程度上影响到神学?”^[37]在对这些问题的回答中,伯尼引用了大卫·克尔西和弗朗西斯·沃森的成果,认为圣经的叙事不能被看作是完整的自我显示。^[38]圣经叙事指示了一个文本以外的世界,而“这个世界或者其中具体事件的实在性能够适度地影响到叙事的真理”。^[39]

总之,伯尼坚持福音叙事性使得它不可能与历史分开。伯尼是如何认识这一关系呢?对上述第一个问题,伯尼回答:“一点点,但不是很多。”^[40]考虑到对弗雷忽略圣经文本与其历史参照之间联系的批评,伯尼的“一点点,但不是很多”确实让人惊讶——他似乎将历史的地位最小化了。然而,如果耶稣世界的真实可以影响到叙事的真理(伯尼认为是可以影响的),那么理解耶稣世界的真实似乎比理解他的劝勉更为重要。耶稣所传递的讯息,他的生活方式以及他的圣死,对于福音叙事来说都不是偶然的,可有可无的,理解这些确实需要历史的研究,因为圣经作者设计的背景并不是我们的,但对于正确阐释经文却至关重要,这也是我前面举耶稣进餐的例子所力图说明的。伯尼的不同观点随着文章的展开变得越来越清楚——七条阐释原则表达了他关于福音和历史之间关系的理解。

伯尼的头两条阐释原则表明了叙事和历史的价值。用他的话来说就是:“第一,阐释必须要认同并且尊重福音的叙事本质;第

二,神学不能够完全无关于拿撒勒人耶稣的历史,因为基督论所主要依据的、四部福音所叙述的真理,本质上是以耶稣的历史事实为参照的”。^[41]他的第三和第四条原则关涉到这两种价值的关系并且帮助读者了解他先前“一点点,但不是很多”判断。他陈述的原则是:“第三,所谓的‘如同历史’,须知福音的‘如同历史’是一种非常有限的如同,在从文本到文本的过程中变化很大……第四,一点点,也就是我们确知相关于耶稣的那一点点,对于建立福音的可信性基础是必须的,也是充足的,因为正是这一点点说明福音叙事在本质含义上至少有一些历史参照。”^[42]

弄清了伯尼的第三和第四个原则,我们就可以来了解他所谓“历史”的含义。对伯尼而言,在福音信仰中得到历史是非常困难的。在展开论述第四个原则时,伯尼说:“历史研究——无论是单独以福音为基础,还是以非规范的文学作品为基础——都不能确立很多东西”。^[43]在接下来的段落里,伯尼写到:“历史痕迹的缺损可以在福音背后或者通过福音得到确认”。^[44]在这里,伯尼的所谓历史就是一些事件、事实、和可定位的例证,它们可以诉诸历史批评方法的检验,并独立于作者对事件的解释而存在。毫无疑问,所有福音书充满了关于拿撒勒人耶稣的信息,但是,按照伯尼的观点,由于福音作者的神学旨趣,他们几乎都不是历史,而是作者的诠释。

将历史看作是事件或者可验证的事实,这种历史观支配着伯尼对“由福音所确认的真理在多大程度上依赖于他们所描述的历史的真实?”这个问题做出“一点点,但不是很多”的回答。^[45]因为耶稣的一生发生了许多事情,而福音记录了耶稣一生,但其中许多无法成为可定位的事证,伯尼就认为这里没有历史。我在文章的

最后部分会深入分析伯尼的历史观以及这种历史观如何影响伯尼,使他形成关于耶稣历史与福音叙事联系最小化的观点。

洛克·蒂莫西·詹森

阅读洛克·蒂莫西·詹森关于历史性耶稣的文章,读者首先会被他的尖锐和论辩的文风所吸引。^[46]他1996年出版了名为《真实的耶稣:被误导的历史性耶稣的寻求和传统福音的真理》的著作,书的封面本身就能够催生争论。即使三年后出版的文章变得略微温和了,^[47]他几乎没有反躬自问,而是将这个变化归因于有益于历史性耶稣学者们的健康这一良好目的。人们可以分享詹森的烦恼,特别是在关于耶稣研讨会的方法问题上,人们可以接受他,但是他写这篇文章的论调常常不为人们所接受。结果就是这篇至关重要的神学论文数次被弃置不用,从而使辩论丧失了所必需的清透明晰。

詹森的论点有两个方面:他反对历史性耶稣研究的神学合理性,他还要维护自己钟爱的释经方法。首先看他的肯定性的论点。对于詹森而言,复活是理解耶稣人性的关键。他所谓真实的耶稣不是历史重构的产物,而是复活的耶稣。^[48]用他自己的话说:

基督教建立在对复活的信仰基础之上,这就表明,信仰的回应不是被导向一个已经死了的人生前的一些事实,而是被导向那个完全进入上主生命的人,他依然是上主赐给我们的礼物,是赋予生命的力量。^[49]

复活的体验发展出基督教会对于耶稣的纪念。另一个方面,教会关于耶稣的记忆保留在教会的圣经里,包括福音和书信。所以,

对詹森而言,正确理解圣经,与其进行历史的解读,还不如进行文学的解读。这样才能获得早期教会团体的信仰经验。他这样论述:“耶稣的画像是整个福音中被建立起来的,而不是通过个别的谚语和故事建立起来的,就是在对这些单独的谚语和故事如此这般的叙述中建立起来的”。^[50]詹森的“真实的”耶稣“不是一个过去的形象,而很大程度上,或者首要的是当下的形象”,^[51]生活在由他的信徒所组成的当代的教会团体的信仰经验之中。

接下来,我们考察詹森反对赋予历史性耶稣研究以神学意义的观点。为了确定其文章《耶稣人性》的方向,詹森要考察是什么激发了历史性耶稣的研究。他认为:“是确信耶稣人性存在于某些时尚或者其他模式的基督徒身份当中。”^[52]当然,这种确信是基督信仰的中心,詹森认为站在他自己的立场(我在上面的段落里进行了描述)他是真诚地对待这种确信的。然而他说,对历史性耶稣进行研究的基督徒学者们对这种确信的解釋是这样的:“耶稣死前的言行,甚至他关于现实的想象,都是基督徒的典范,因为在这些言行和感觉中,上主张显了人性生活的标准。”^[53]詹森正确地评价,这是解读道成肉身教义的传统方式,但是他说,基督教内历史性耶稣研究的学者们的研究是基于这样一个判断,认为福音中“缺乏‘真实耶稣’的历史资源”,而不是基于“福音是信仰光照下见证和解释耶稣”的判断。^[54]于是,那些在历史中寻求的人就会力图走到福音内容背后去发现事情的真相。

这是詹森对历史性耶稣研究批评的要点。大致分为四步:首先,历史性耶稣研究的学者认定,福音是缺乏历史资源的。第二,他们放弃了作为耶稣生活图景的福音所采取的叙事框架。第三,他们运用历史判断的方法从各种资源中提取历史事实。第四,他

们运用这些事实重建了耶稣的历史。詹森认为,一旦福音叙事结构被抛弃,留下的片段可以有多种方式进行重新组合,于是,那些已经被早期教会团体所见证的耶稣生活的含义就失落了,^[55]因此他认为,历史性耶稣的研究不具有神学意义。

詹森的某些观点存在着一定程度的混乱和自说自话。例如,他武断地认为,历史性耶稣研究的学者们都认定福音“缺乏历史根据”。他忽略了寻求耶稣生活背景和时代的价值,毫无根据地指责历史研究学者们对待福音的态度。这种指责没有正确的评价耶稣历史研究学者对福音的关注,而许多历史性耶稣研究的学者是把福音作为历史资源来挖掘的。然而,支配詹森对历史性耶稣研究作出判断的关键论点是他关于历史的定义,这也是他与洛伊和伯尼共同的观点。詹森将历史和叙事进行对照,把历史看成是由可供查证的事实和事件所构成的,这些事实和事件既可以从福音的叙事中提取,也可以来自于福音以外的资源。这些事实成为历史重构的基础。他谈到从事历史性耶稣研究的学者们的工作,“历史是为发现纯粹的启示服务的”。^[56]詹森认为这种历史和叙事的对照出现在历史性耶稣研究学者的工作当中,他不反对这样理解历史。

如果认为詹森的历史观就是完全关注毫无理性的事实,也就是说,把他看作一个完全的经验主义者,就会造成误解。^[57]在《真实的耶稣》中,他详尽地说明了历史总是“一种解释的活动”。^[58]他用了两章——“历史的局限”和“什么是关乎历史的耶稣”的篇幅来论述他对历史的理解,并将其运用于研究耶稣和早期基督教会。但是在这两章中,甚至是在同一个页面上,詹森经常摇摆于阐释性历史观和经验主义历史观之间。例如,表明了历史是阐释性的,在

接下来的段落里,詹森又辩驳说,历史“遗漏了许多完全属于人的东西,这些东西包括,孤独疏远和宽恕、同情怜悯和绝望、意义与价值,爱和希望”。^[59]这里所指的失落的东西都涉及到人的存在,而在这些之外去考察耶稣的生活是没有头脑的表现。问题是,为什么詹森会认为历史将这些东西失落了?大概是他们不能作为事实被验证。第二个例子:在“什么是关乎历史的耶稣”这一章里,詹森运用历史学家的视角探讨了耶稣治疗病人的事情。他既说发生了的事情有可能被验证,又说,而“这些事情不可能用历史的方法验证,也就是说,天主的力量通过耶稣实施治愈,这样的事情完全在历史的能力以外”。^[60]但是,如果对耶稣治疗病患的神学阐释只能在历史的能力以外,那么在历史的实际过程中,事实就会从阐释,特别是神学阐释中分离出去。

当詹森对历史性耶稣的研究作出判断的时候,在《耶稣人性》中,他没有运用,甚至也没有承认历史阐释性维度。在本文的后半部分我将进一步分析詹森对于历史性耶稣研究的观点,我认为事实和阐释在历史研究中从来都是在一起的。

詹森的文学释经方法本身并非没有神学上的问题。由于在复活和历史性耶稣之间造成了一道鸿沟,詹森陷入了这样的错误认识:低估道成肉身的意义,并且将耶稣的复活当成是他摆脱人性而完成神性的事件。下面这段文字接近于耶稣义子说对复活的理解:“经历死亡后,他(耶稣)进入一个全新的存在形式,一个他分享天主大能,并能够与他人一起分享这个大能的形式”,并且,“复活就是人性的耶稣进入天主大能的通道。”^[61]约翰·加尔文认为这样的表述“很难不让人产生这样的印象:早期的耶稣不是如同加采东大公会议所说的是‘真天主,亦真人’”。^[62]对基督徒信经的忠诚意

味着将耶稣的生活，死亡和复活联系在一起，而不是选择其中一个凌驾在其他的之上。

下面，我将在历史学阐释性方法的光照下分析詹森、洛伊和伯尼不赞成历史性耶稣研究具有神学意义的观点。

历史，阐释和叙事

启蒙运动使得我们首先必须承认历史塑造生活经验和生活经历。人生活于其间的文化和政治世界不仅为人的行为提供时空联系，它还塑造人经历这个世界的方法，从而也塑造人的行为。这方面的例子很多，不过最明显和最有力的例证就是关于人的身份认同。17世纪的人们说起自己的身份时，他们总是描述他们所属的那个社会的等级结构赋予给他们的结构性位置。今天我们这个时代和社会中的人描述自己的身份时，总是描述内在的自我感觉，把这种自我感觉与他们的外部遭遇联系起来。^[63]我们要获得对外部世界的感受也倾向于向内求诸己，而早期的人的身份由社会分层体系来确定。这个变化不仅影响到对身份这个范畴的理解，也影响到对人的定义的不同理解，因而也形成经历这个世界的不同方法。

因为历史塑造经历，我们要正确认识理解一个人以及这个人的言行，就应该将其放置在它们所处时代处境之中。^[64]总是存在着一个引导我们理解一个人的行为，直至理解这个人本身的处境。如果我们把人放置在一个错误的时空处境里，或者设想我们可以在他们的处境之外去理解他们，我们当然就会误解他们，我们经常是将他们放置在我们的时空处境里，并且将我们的偏见强加给他

们,从而造成误解。人只有被放置在他们所处的世界的背景下才能够被正确理解。为了说明这一点,泰勒举了一个很小但是很有说服力的例子:“你远远看见一个人粗鲁地挥动着他的手,走近一看,你发现一些可恶的苍蝇围绕着他。此时,他挥手的行为在他的处境里变得可以理解了。”^[65]在这个场景里,苍蝇可能是一个极小的因素,但是就是这个因素使得这个人的行为变得可以理解了。一件抛掷在某人坐椅后面的紧身衣能够让我们作出完全不同的解释,至少可以让我们进一步地追问。伽达默尔在如何定位一个人、一件事的问题上阐述了同样的看法,他说:“如果我们无法将我们自己放到历史的空间里,我们就无法正确理解它要告诉我们的意义”。^[66]

加采东大公会议教导我们耶稣这个人是“真天主,亦真人”,因此那个升天的耶稣就是拿撒勒人耶稣。对于坚守这一训导并力求抓住耶稣生活的意义的人来说,如果不对耶稣生活和时代背景进行历史的探求,他们就不可能达到目的。福音书叙述耶稣的生活是以一世纪的巴勒斯坦为背景的,但是因为它们的写作是在耶稣死后 40 到 80 年之间,面对的是与耶稣一起分享了同一文化的人,这些文件中的许多当时被认为是当然的成分并不对我们也是如此,或者不是立刻就对我们有效。更为复杂的是,福音包含了福音作者专门针对他们自己的团体的内容,这些如果不被分离出去的话,至少也要被认定。

在耶稣生活世界的背景下正确定位耶稣,不仅提供给我们他生活的许多细节以及一世纪巴勒斯坦生活的许多细节,更为重要的是,它让我们更好地领悟耶稣的意义,我在开始段落里所举的耶稣进餐的例子说明了这一点。

历史性耶稣和历史的属性

在上面部分,我论证了理解耶稣必须以他生活的世界为背景,因此任何理解他生活的努力都要转向历史。在这一部分我将证明,至少在轮廓上,对耶稣生活(或者对其他人、机构、事件等等)的历史研究必须包括阐释。也就是说,任何历史都需要历史学家对历史材料进行选择并且通过阐释来认识这些材料。这种历史观与21世纪对人文科学产生重大影响的流行思潮背道而驰。经验主义者和实证主义者试图从阐释以外——也就是从主观性以外的途径来考察历史。泰勒这样概括经验主义者的历史方法:“试图经过这样的努力来重建知识,即不需要为进一步研究所必须的解读和判断。这就是为什么他们所运用的基础材料都是一些印象或者感观材料”。^[67]

然而所有的知识都需要人们的阐释,都来源于人们的理解和反思。为了解释这一点,N.T.赖特运用了保禄宗徒的说法做例子——“基督因我们的罪而死”。^[68]这里“因我们的罪”显然是阐释性的,所以在纯粹的历史研究中,它可以省略。而“基督”这个词也需要阐释,因为它来源于耶稣的弥赛亚地位。所以我们只剩下“耶稣死了”,即使这样,我们也没有完全避开阐释。按照泰勒的说法:“那天下午在耶路撒冷城外死了三个人,我们只选择提到其中的一个。更何况,在那个世纪,成千的犹太人被罗马统治者钉死在耶路撒冷城外的十字架上,我们只选择谈其中的一个。”^[69]所以乍看起来是“纯粹的历史事实”,实际上蕴涵了复杂完整的阐释。^[70]

历史来源于观察和透视,并不意味着历史就是任意裁减的或

者不正确的,也不表示历史不需要事实。一些阐释较好地理解认识了全部信息资料,从而更深入地揭示一个人生活的意义,一个机构、一次事件的意义。泰勒称之为“最好的说明”。^[71]一些阐释走到事件的“里面”,作出了更富洞察力的解释。总之,赖特这样定义历史:

历史首先是人类存在的历史,它力图在由初期的探求所给定的范围内,规划、揭示和理解人类目标和意图之间的相互影响。实证主义者所要求的“事实”只是一个更大的完整的历史的一部分,是不可分离的一部分。从“事实”走向“阐释”不是从清晰走向模糊:历史事件不仅仅是相互碰撞的桌球,可以将“含义”、“解释”随意地附加在他们之上,从而开始游戏。一些“含义”或者“解释”会比另外一些更恰当。^[72]

历史既不是缺乏理性的资料数据,也不是任意专断的阐释。

上面关于历史属性的讨论说明历史性耶稣的研究不是去发现一些生僻的事实,而是要在耶稣这个人的背景下去阐释作为人的耶稣——这阐释使得我们或多或少的比其他的阐释更多地认识耶稣的生活。如果用如我所揭示的方式来认识历史,那么,对耶稣生活和牧灵活动的历史性研究则成为正确理解福音的关键,具有完全的神学意义。

在这里检视布伦达·伯尼关于历史属性的观点是十分有益的。与弗雷不同,伯尼认为福音的叙述指向它之外的事实。但是他接下来写到,由福音决定的真理“一点点,但不是很多”地依赖于它们所描写的历史的精确性。^[73]伯尼对历史研究的地位最小化的理解——“不足的历史片段一定可以在福音背后或透过福音被发现”^[74]——似乎受制于一个假定:历史就是一堆毫无理性的碎片。

但是正如我主张的——在大体上,我认为——将历史视为空洞的事实或者非理性的碎片是对历史属性的误解。历史包括阐释。伯尼关于历史和叙事关系的观点遭受非议主要是因为他的历史观。

但是他并非是要粗暴地否认历史在基督论研究中的地位。既接受福音提供的事实又承认福音叙事的属性,这种观点里存在着细微的差别。无论如何,根据伯尼对历史的理解,以及由此而来的对历史和叙事关系的理解,其结果就是历史中存在着相反于宗徒见证的因素。他把这两者截然分开。^[75]在多大程度上我们能够认识到福音所提供的真实性,取决于我们的能力,尽管这种能力从来都是一种礼物(信仰的礼物),我仍然主张,对历史以及历史与叙事的关系更好的理解有助于我们避免像伯尼那样将历史和叙事截然分开,而是认识到它们之间具有本质的联系。

我并不否认,福音反映了教会的信仰和信仰实践,福音也力求以最好的方式将其作者的神学传递给信仰团体。这些因素甚至影响到耶稣生活的年表——在不同的福音书中年代不一致。然而,无论是对于早期教会,还是对于今天的我们,福音的意义都在于向读者叙述耶稣的生活,揭示耶稣生活的意义。正是为了认识这个意义才使得我们进行文学的、神学的以及历史的探询。

洛克·蒂莫西·詹森排斥历史性耶稣的研究而受到非议,问题也出在他关于历史属性的判断上。他批评历史性耶稣研究的关键在于:他指责这些学者提取了历史的事实,并在这些事实的基础上重新建构了耶稣的历史。如果这确实是某些历史学家的方法论,我上面已经论证了这种方法论并非与历史的属性存在着必然的联系,况且,这也不是这个领域一些卓越的学者,如:本·F.梅勒、N. T.赖特等所采用的方法论。^[76]作为对詹森忽略历史性耶稣研究的

回应,我想简要地重申我的观点:任何对耶稣生活的阐释,如果不将其置于耶稣生活的世界这样一个背景里,都会造成对耶稣生活意义的误解。而将耶稣置于他所处的世界这个任务应该由历史学科来完成。

洛伊接近于对于历史的正确理解,他确认,历史研究是一个综合性的工作,它寻找资源,在这些资源中判别事实,用这些事实塑造一个可以理解的耶稣的形象。尽管洛伊对历史的描述更接近于阐释而优于詹森、伯尼的理解,但还是存在着一些经验主义的倾向:洛伊关注于原始资料的收集以及事实的研究影响到他立论的正确程度。洛伊认为历史是错综复杂的,他赋予历史性耶稣研究有限的神学意义,这些观点本身也存在问题。阐释是我们在一切实人文科学中都需要的一——包括神学。将耶稣放置在他所属世界里对于正确地理解他是如此的重要,因此历史性耶稣的研究作为必要的基础,其重要性比洛伊所限定的要大得多。我注意到,早期的洛伊认识到历史性耶稣的研究具有一定的作用,因为耶稣的历史形象可以为基督论提供新的象征符号。⁽⁷⁷⁾但是在接受这一事实的同时,洛伊却不承认将耶稣放置在其时代背景之下的历史性研究所具有的基础性作用。

宗徒的见证与历史的耶稣

支撑洛伊断定历史性耶稣研究的神学意义有限的第二个依据关涉到宗徒的见证。和特雷西一样,洛伊认为是宗徒的见证而不是历史的耶稣铸就了基督宗教信仰的基础和标准。⁽⁷⁸⁾用特雷西的话来说,基督论的基础和标准就是“信仰团体和传统将耶稣作为天

主降生为人居于我们中间的代表来纪念”。^[79]特雷西进一步指出，正因为此，将历史性耶稣作为传统的标准是错误的。他将历史性耶稣作为相关联的、外在的和第二位的标准。^[80]

但是，信仰传统和历史性耶稣之间的巨大反差本身是一个“虚假的两难”。^[81]这是伊利莎白·詹森的观点——我也赞成这个观点，但是基于另外的原因。福音记述了耶稣传报的讯息和生活方式。这些福音书从来没有把自己当成我们今天意义上的历史，但是这些福音书的确精当地阐释了耶稣的生活，他的使命，他的圣死与复活。早期教会团体对福音文本的尊敬，大公会议对福音书的定位（在排除了其他资料的基础上）不仅反映了这些团体的信仰，它还表明，福音的文本是最好的，最能精准地阐释耶稣生活的意义。所以，在历史性耶稣和宗徒见证之间制造所谓确实的反差本身就是自相矛盾的，因为宗徒的见证本身就是对历史性耶稣的阐释。这种确实的反差也许在实证主义历史学家的眼里是存在的，但是正如我上面所论证的，这种历史观是站不住脚的。当然，在基督宗教信仰的传统里，宗徒的见证是领受了上主的特别恩典的，但是将宗徒见证排除在历史之外必然会造成对基督信仰的歪曲，并且导致一个不被接受的所谓耶稣历史形象。

对于生活在两千年以后的我们而言，对耶稣的生活进行历史探求需要非常地小心，按照伽达默尔所提示的：如果我们不能将我们自己放在耶稣生活的世界里，我们就无法领悟他教导的真正含义。^[82]

注释:

[*] 我要感谢 Denis Edward 和 Beth Prior, 他们就这篇文章与我进行了内容丰富的交谈, 使我受益匪浅; 同样的, 下面数位也在文章的初稿阶段给予许多有助益的回应: Stephen Downs, Andrew Dutney, Lorna Hallahan, Bernadette Kiley, Kathy McEvoy, Philip Marshall and Michael Trainor. 我还要感谢“Pacifica”的评论家们, 特别是 Brendan Byrne 对我的慷慨赐教。

[1] 爱德华·席勒贝克斯《耶稣: 一种基督论的尝试》(纽约 Seabury 出版社, 1979), 第 200 页。

[2] 爱德华·席勒贝克斯《耶稣: 一种基督论的尝试》, 第 218 页。

[3] 约翰·加尔文“从基督人性到耶稣历史性: 天主教基督论的范式转化”《神学研究》55 (1994) 第 252 - 273 页。

[4] 卡尔·拉内《基督教信仰基础—基督论思想入门》(伦敦: Darton, Longman & Todd, 1978); 沃尔特·加斯帕《耶稣救世主》(Mahwah, 纽约: Paulist 出版社, 1976); 汉斯孔《做一个基督徒》(London: Collins, 1977)。

[5] 当这一时期的神学家们坚守正统的加采东信经, 即耶稣完整的人性和完整的神性这一真理时, 加尔文指出, 耶稣人性的现实性被忽略了。

[6] 参看, 例如: 卡尔·拉内《关于基督的认识与自觉的教义反省》神学研究第 5 卷: 晚年著作 (London: Darton, Longman & Todd, 1966) 第 193 - 215 页, 还有雷蒙德·E. 布朗《耶稣真人真天主》(London: Geoffrey Chapman, 1968)。

[7] 加尔文《基督人性》, 第 263 - 264 页。

[8] 近 20 年关于历史性耶稣研究的主要著作有: 本·F. 梅耶《耶稣的目标》(伦敦: SCM 出版社, 1979); 马库斯·伯格《耶稣: 一个新的视野》(旧金山 Harper & Row, 1987); 约翰·多米尼克·克罗森《历史性耶稣: 地中海犹太农夫的生活》(纽约 Harper San Francisco, 1991); 约翰·P. 梅尔《一个边缘的犹太教徒; 反思历史性耶稣: 第 2 卷: 导师、预言和奇迹》(纽约: Doubleday, 1994); N. T. 瑞特《耶稣与天主的胜利》(伦敦, SPCK, 1996)……

[9] 查尔斯·泰勒《关于人的解释与科学》(哲学和人学:哲学论文卷2)(剑桥 Cambridge University Press, 1985),第15-57页。

[10] 加尔文《基督的人性》,第262-266页。

[11] 同上书,第263页。

[12] 大卫·特雷西《基督教神学和复数文化的相似性》(伦敦:SCM Press, 1981),第238页各处;伊利莎白·詹森《历史性耶稣的神学合理性:争论与论文》《托马斯主义者》48(1984),第1-43页。

[13] 威廉·P. 洛伊《从基督人性到历史性耶稣》《神学研究》61(2000),第314-331页。

[14] 关于耶稣研讨会的工作情况可以参看它出版的杂志《*Foundations and Facets Forum*》,对研讨会的批评请参看 N.T. 赖特《耶稣和上主的得胜》,第29-35页,洛克·蒂莫西·詹森《真实的耶稣:被误导的历史耶稣的寻求和传统福音的真理》(纽约 Harper San Francisco, 1996),第1-80页。

[15] 洛伊《基督的人性》,第317-318页。

[16] 同上书,第324-326页。

[17] 同上书,第330-331页。

[18] 同上书,第320页。

[19] 特雷西《类比想象》,第239页。

[20] 同上书,第238页。

[21] 同上书,第239页。

[22] 詹森《历史性耶稣的神学合理性》。

[23] 洛伊《基督的人性》,第322页,詹森《历史性耶稣的神学合理性》,第19页。

[24] 同上书,第322页,詹森《历史性耶稣的神学合理性》,第25页。

[25] 同上书,第323页,詹森《历史性耶稣的神学合理性》,第32-34页。

[26] 同上书,第327页。

[27] 同上书,第328-329页。

[28] 同上书,第 329-330 页。

[29] 同上书,第 330 页。

[30] 同上书,第 331 页。

[31] 《福音叙事和历史性耶稣:基督论应从哪里开始》《太平洋》13 (2000),第 49-66 页。

[32] 同上书,第 56 页。

[33] 同上书,第 59 页。

[34] 汉斯·W·弗雷《圣经叙事的没落:对十八十九世纪释经学的研究》(纽黑文 Yale University Press, 1974)。

[35] 伯尼《福音叙事和历史性耶稣》,第 53 页。

[36] 伯尼《福音叙事和历史性耶稣》,第 53 页,伯尼提到弗雷的《圣经叙述的没落》,第 11-16 页。

[37] 伯尼《福音叙事和历史性耶稣》,第 56 页。

[38] 大卫·克尔西《圣经在神学中的作用》(费城 Fortress, 1975); 弗朗西斯·沃森《文本、教会和世界:神学视野里的圣经阐释》(Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994)。

[39] 伯尼《福音叙述和历史性耶稣》,第 58 页。

[40] 同上书,第 59 页。

[41] 同上书,第 60 页。

[42] 同上书,第 60-61 页。

[43] 同上书,第 61 页。

[44] 同上书,第 61 页。

[45] 同上书,第 59 页。

[46] 洛克·蒂莫西·詹森《真实的耶稣:被误导的历史性耶稣的寻求和传统福音的真理》(纽约 Harper San Francisco, 1996); 洛克·蒂莫西·詹森《关于圣经意象世界的想象》《现代神学》14(1998),第 165-180 页; 洛克·蒂莫西·詹森《耶稣人性:什么是寻求理性性耶稣的基础?》(in John Dominic Crossan); 洛克·

蒂莫西·詹森和沃纳·H. 克尔伯《关于耶稣的争论冲突的观点》(ed. Gerald P. McKenny; Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999), 第 48 - 74 页。

[47] 洛克·蒂莫西·詹森《耶稣人性》。

[48] 詹森《真实的耶稣》, 第 133 - 140 页。

[49] 詹森《耶稣人性》, 第 69 页。

[50] 詹森《耶稣人性》, 第 72 页。

[51] 詹森《真实的耶稣》, 第 142 页。

[52] 詹森《耶稣人性》, 第 66 页。

[53] 同上书, 第 67 页。

[54] 同上书, 第 67 页。

[55] 詹森《真实的耶稣》, 第 125 - 126 页。

[56] 詹森《耶稣人性》, 第 67 页。

[57] 对于经验主义历史观的批判见后面的部分。

[58] 詹森《真实的耶稣》, 第 82 页。

[59] 同上书, 第 82 页。

[60] 同上书, 第 110 页。

[61] 同上书, 第 134, 136 页。

[62] 约翰·加尔文:“‘信其唯一圣子耶稣基利斯督, 我等主’早期耶稣与信仰的基督(救世主)”《诠释学》50(1996)第 373 - 382 页, 见第 380 页。

[63] 关于身份理解变化的争论, 请参考查尔斯·泰勒《内在性和现代文化》见 Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe and Albrecht Wellmer 主编的《启蒙运动未完成目标的哲学介入》(剑桥, MA: MIT Press, 1993) 第 88 - 110 页, 另见查尔斯·泰勒《实在性伦理》(剑桥, MA: Harvard University Press, 1991)。在自己的主要著作里, 泰勒描述了身份认同变化的历史, 论证了这种变化是如何被近三四个世纪社会文化的重大转变所塑造的。参见泰勒《自我的源泉: 现在的身份认同》(剑桥: Cambridge University Press, 1989)。

[64] 泰勒《比较、历史、真理》《哲学论集》(剑桥, MA: Harvard University

Press, 1995), 第 153 页。

[65] 泰勒《比较、历史、真理》，第 153 页。

[66] 汉斯·乔治·伽达默尔《真理与方法》(第 2 版, 伦敦 Sheed & Ward, 1979), 第 270 页。

[67] 泰勒:《阐释与人的科学》, 第 18-19 页。

[68] 赖特《新约与上帝的选民》(明尼阿波利斯, MN: Fortress Press, 1992), 第 84 页。

[69] 赖特《新约与上帝的选民》, 第 84 页。

[70] 托米·凯利在一篇文章中关于经验主义历史理解的局限性表达了相似的观点, 见《历史性耶稣和人的主观性: 对约翰梅尔的回应》《太平洋》4 (1991), 第 212-214 页。

[71] 泰勒的这个观点见《自我的来源》第 58 页及各处。关于从说明到更好的说明的争论, 见泰勒《解说和实践理性》《哲学论集》, 第 34-60 页, 赖特关于阐释的洞察力的除了相同的结论, 见《新约与上帝的选民》, 第 91 页。

[72] 赖特《新约与上帝的选民》, 第 91 页。

[73] 伯尼《福音的叙述》, 第 56, 59 页。

[74] 同上书, 第 61 页。

[75] 同上书, 第 61 页。

[76] 本·F. 梅勒《耶稣的目标》, N.T. 赖特《耶稣和上主的胜利》(见上文注 8)。

[77] 洛伊《耶稣人性》, 第 330 页。

[78] 特雷西《类比想象》, 第 238-239 页。

[79] 同上书, 第 239 页。

[80] 同上书, 第 239 页。

[81] 伊利莎白·詹森《神学合理性》, 第 29 页, 他说:“对我而言, 在信仰传统和历史性耶稣之间确实的反差面前表明态度是一种选择, 而这种选择基本上是虚无的困境。”

[82] 伽达默尔《真理与方法》, 第 270 页。

自由主义和团体主义间的保禄： 基督信仰伦理的范式

David G. Horrell 著 马若飞 译^[*] 张 华 校

Abstract: This essay first sketches the contrasts between liberal and communitarian approaches to ethics, represented by Jürgen Habermas and Stanley Hauerwas respectively, as a contemporary context in which to read Paul's ethics. Three sample studies in Paul's ethics (Philippians 2, 1 Corinthians 5, and Romans 14 - 15) then illustrate how the Pauline material offers various points of contact with these contrasting approaches to ethics and the debates between them. Unlike in the recent work of Douglas Harink, here Paul is not seen as clearly and unambiguously affirming the ecclesial ethics of Hauerwas but rather as offering a rather more diverse range of possibilities and points of critical comparison. In the closing sections of the essay three possible models for the contemporary appropriation of Pauline ethics are outlined: one is closest to an ec-

clesial model, another is closer to a liberal model which looks to foster a wider consensus on moral norms, and a third considers how Paul's approach to ethics might inform a (possibly post-Christian) social ethic.

自由主义与团体主义对于伦理的不同理解分别以哈勃玛斯(Jürgen Habermas)和郝瓦斯(Stanley Hauerwas)为代表,本文以此作为阅读保禄的当代语境,首先勾勒出他们的差异,然后以保禄伦理中的三项示例(斐 2:1;哥 5;罗 14-15)研究来说明保禄的材料如何使他们衍生出不同的观点与彼此的论辩。与海林柯(Douglas Harink)最近作品的见解不同,本文并不认为保禄毫不含混地肯定郝瓦斯(Hauerwas)教会伦理,而认为保禄提供了更大差异出现的可能性及进行批评比较的种种观点。本文最后概括论述了保禄伦理在当代应用的三种可能范式。第一种最接近教会范式;第二种较接近自由主义范式,旨在就伦理问题形成较为广泛的一致性;第三种则涉及保禄的伦理范式如何才可能影响某种(或许是后基督信仰的)社会伦理。

一、自由主义与团体主义之间的 论辩及其与神学的相关性

上世纪 80 年代,自由主义与团体主义之间的论辩被描述为“英美政治理论的主要论辩”,⁽¹⁾它“以不同的方式继续影响着当代理论。”⁽²⁾然而在这场论辩中,泾渭分明的两种立场并未就彼此的差异而见出分晓。这个特征一方面便于将针对自由主义的种种观点从麦克尹提(Aldair MacIntyre),泰勒(Charles Taylor),沃兹

(Michael Walzer) 与桑德(Michael Sandel) 等批评家那里分辨出来; 另一方面也便于将相关的反应与重申从以拉沃斯(John Rawls) 与哈勃玛斯(Jürgen Habermas)^[3] 为代表的政治自由主义那里分辨出来。不过, 两种广义视角中的主要差别仍可以予以勾勒。在此, 将参考哈勃玛斯(Jürgen Habermas) 与郝瓦斯(Stanley Hauerwas) 的著作进行阐述。前者的著作被布隆诺(Stephen Bronner) 称为“德国政治自由主义的巨大成分”,^[4] 而后者的教会伦理既体现了对政治自由主义种种预想的强烈对峙, 又体现出与团体主义理论基础的诸多共性。^[5]

哈勃玛斯(Habermas) 极力想清晰地表述他所说的“话语伦理”(discourse ethics), 是为了达到一个自由的目的——用理性的、普遍有效的话语描述出公共领域的道德, 且这种话语超越了某些传统所承载的特定判断。在这一点上, 尽管他坚持康德哲学及道义论传统, 却致力于改造康德的无上命令(categorical imperative), 以便描述出交流情境而非单一逻辑反思中的动因: “只有那些被行为话语能力影响的所有参与者所认可的规范, 才可称作是有效的”。^[6] 对哈勃玛斯(Habermas) 而言, 伦理至少在公共领域不能再由“毋庸置疑的传统权威”^[7] 来判断。验证伦理的有效性只能通过理性的论辩。哈勃玛斯(Habermas) 认为话语伦理的原则恰恰隐含在人类论辩的预想之中: 交流和理解只有通过参与真实的话语才成为可能; 遵从某种行为过程可使理性得以表述; 唯一有说服力的是“较好论辩中的自然而然的力量”。^[8]

尽管诸多传统, 尤其是犹太—基督信仰传统, 对产生大量的道德价值一直就非常重要, 但哲学的任务却是将道德意志转化为公共理性语言, 以便在富有理性洞见的基础上被(或不被) 接受与肯

定。^[9]事实上,哈勃玛斯(Habermas)认为,如果一旦有了同时保护个人和团体利益的要求,“一切道德都要以尊重、团结及慈善的平等性为轴心”。^[10]“与这两方面相应的是正义和团结的原则”,前者“要求个人的同等尊重与平等权利,而后者要求对邻人利益的理解和关爱”。^[11]哈勃玛斯(Habermas)接着提出的重要观点是:这些道德原则是最基础的理念,这些理念可追溯到交往行为基本的对称规则和互惠期望,换言之,它们已隐含在人类行为的预想中,这可在以理解为目的的日常行为中得以辩明。^[12]

与此相反,郝瓦斯(Hauerwas)则立场鲜明地反对“自由主义的伪普遍性”,^[13]也反对自由主义政治民主所代表的一种社会秩序的观点,这种观点正是基督徒所力求合法化并着意维持的。^[14]自由主义完全不是基督宗教借宗教自由之名加以保护而得以发展的政体,它使自由主义世俗观成为决定性因素的同时,要求认同宗教信仰本质上是个人的事情且以合法的自由选择为条件,这实际上使基督宗教失去了其整体性。郝瓦斯(Hauerwas)的神学教会伦理代表了反自由主义的行为,也体现了团体主义对自由主义进行批评的特点的麦克尹提(Alasdair MacIntyre 便是著名的有影响力的人物)。针对自由主义“无拘无束的自我”(即:能够自如地进行理性反思的自我)这样一种理念,哈勃玛斯(Habermas)和其他团体主义者坚持认为我们的身份和道德信念是由团体环境与塑造我们的历史传统而牢固形成的。^[15]在这一方面,自由主义有两点易遭攻击:第一,因为它觉得当超越传统的自由主义民主价值位于传统之上时,那些传统便无足轻重,可以且必须置之不理;第二,它掩盖了自己对理性普遍认同的人类身份特征的特定历史。

这些评论暗示出对于郝瓦斯(Hauerwas),犹如对 麦克尹提

(MacIntyre)和他人,叙述与历史作为身份与团体形成的范式至关重要。道德价值与特性以某些传统方式加以界定,通过参与到构建历史的团体之中而形成。从负面而言,依据郝瓦斯(Hauerwas)所说,这意味着基督徒认可了自由主义呈现的历史对于他们价值与特点的形成起着决定性作用。从正面而言,他们的任务是成为一个团体,通过团体自身(真实)的故事——天主通过耶稣基督对世界的救赎,从而使其行为与伦理得以形成。

教会是讲述、演出及倾听以色列人与耶稣故事的地方,我们深信实在没有比这更为重要的事情。但是,如果我们与世人要真切倾听这故事,则故事的讲述要求我们成为某类特定的人。这就意味着在充满谎言与恐惧的世界里,教会一定要作为和平与真理之所在而永存。^[16]

事实上,教会的任务是充当某种“政治的另类,是对统摄我们生活的政治的另一种选择”。^[17]

这些不同的态度与争论对于神学非常重要,因为他们关注的是神学政治的与伦理的任务得以表达的不同途径,换言之,即关注不同的范式,通过这些范式神学可以解释其自身与“世界”的关系。这些替代也许在拉丝母松(Arne Rasmsson)的术语里得到最简明的阐述,即“政治神学”(political theology)与“神学政治”(theological politics)。前者把神学的任务看作是致力于宽泛的政治语境,将基督的要旨传给更多世人;而后者把它看作由郝瓦斯(Hauerwas)所代表的观点:“形成主要语境的是教会政治而非世俗政治”。^[18]有关前一种范式,神学家们期盼对伦理的公共论辩作出努力,且与其他所有人一样认为哈勃玛斯(Habermas)的范式需要通过公共论辩而得以理性验证。他们希望甚至期盼辩明伦理中的公

共基础范畴,这些范畴可能会组成被拉沃斯(John Rawls)称为“重叠一致性”(overlapping consensus)的一部分,即公共舆论能维持种种团体的公共的政治社会生活,他们秉承不同的传统及对善的种种洞察。^[19]至于后一种范式,拉丝母松(Rasmusson)将它标注为一种激进改革派神学(a Radical Reformation theology),教会与世俗之间的不可通约性及对抗性得到了有力的强调。神学家们也许会对公共舆论做出一些努力,而自由主义对公共舆论的洞察代表着一种世俗的政治,其中神学认可了它基本的方向由非宗教的理性叙述来决定,对有关教会与世俗的叙述做了让步。^[20]有人认为,基督信仰社会伦理必须对“为公共道德规范和行为提供基础的道德共性(moral generalities)”进行追寻,郝瓦斯(Hauerwas)反对这种观点;有人把基督信仰社会伦理主要看作一种让世界变得更加和平与公正的尝试,郝瓦斯(Hauerwas)也予以反驳。实际上,教会的任务不应是着力为公共社会的伦理贡献某种形式,而应是像郝瓦斯(Hauerwas)所说的——“成为教会”,让自己就成为“社会伦理”。^[21]

二、阅读保禄:基督信仰伦理的种种范式

带着这些论辩与问题,我们转向保禄,来看对保禄伦理的三种不同理解,希望这些理解有助于产生富有成效的反思。^[22]这种阐释的过程是双向的:一方面,当代论辩形成了我们的理解所关注的诸多问题;另一方面,践行保禄的思想是要就论辩中提出的种种问题进行批评性和建设性反思。瓦特松(Francis Watson)曾有精辟巧妙的描述,“作为最后的手段,阐释就是使用文本进行思想”。^[23]我认为,预想的阐释立场不需要有比瓦特松(Francis Watson)的描述

更为持久和复杂的理由。瓦特松(Watson)坚持认为正典的功能不是限制与排斥思想,而是产生思想。我想强调一下,我并不是指保禄会给论辩的问题提供最终的解决方案或给基督信仰伦理提供具有体系的范式。只有幼稚的释经态度才会自称唯《圣经》才能提供那样的范式,或唯《圣经》视角才能超出当代的批评论辩。我想,至少神学家们将《圣经》视为基督宗教传统的主要来源,他们践行着这些传统以图进一步发展传统来回应当代的困境与问题。我应当通过对保禄伦理的三个不同理解的论述,来说明我并不主张伦理的三种(或更多)不同“范式”可在保禄那里得到验证。我以有关保禄的资料为例,目的是要说明当代实用性具有着不同方面的内容与潜力。

1、形成故事的团体:斐理伯书第2章中的教会伦理

斐理伯书 2:5-11 是《新约》中最有影响、神学意味最浓的篇章。正如博格穆肋(Markus Bockmuehl)所言,它是“二十世纪学者们激烈论辩的原因所在,很可能甚于其它任何《新约》文本”。^[24] 我们论题的关键问题是,有关基督的咏唱是否会(whether)以及如何(how)在保禄伦理中发挥作用。卡思门(Ernst Käsemann)曾有著名的论断,即咏唱没有伦理功能:第5节不应当被阐释为暗示斐理伯书与基督应有的态度之间的相似,而应当被阐释为呼吁斐理伯书采纳基督所固有的态度。^[25] 接下来的咏唱则表明了救赎的奥秘工程,这也形成了保禄伦理劝勉(paraenesis)的基础,而不是将基督描述为伦理榜样(Vorbild)。卡思门(Käsemann)坚持认为,第9到11节使得论题加重了分量,因为它们起不到可效仿的例子的作用。

因此,据卡思门(Käsemann)看来,很明显咏唱传达的是末世论和救世论而非伦理。^[26]卡思门(Käsemann)的阐释在上世纪50和60年代被广泛追随,但随后的研究却与卡思门(Käsemann)相反,重新肯定了对咏唱的伦理阅读,并且认为要精确理解第5节,更趋向于斐理伯书与基督态度之间的相似性。^[27]

卡思门(Käsemann)称以往大多数的阐释为“伦理理想主义”,^[28]且加以反对。他坚持认为关于基督的咏唱的伦理作用不能仅仅是一种只供仿效的范式,的确如此。作为基督故事丰富与简洁的表达,既为共享又同颂扬,不管以礼仪式(liturgically)或其他方式,在基督信徒集会的语境下,这样的文本构筑了持肯定态度人们的信念、身份与行为。在这个意义上,它重在救世论、末世论以及——与卡思门(Käsemann)不同——伦理。如此,尽管第9到11节只是一个伦理的范例(a ‘mere example’ ethic),但对于伦理的阐释则不成问题。它们存在于文本里,因为它们的故事描述的一个关键部分,且这故事不能仅以十字架上的死来作为结尾。然而,远甚于此,基督的故事在某种意义上是不可模仿的。为着复活的荣光而虔诚又痛苦地忍耐,这正是保禄给斐理伯书所指明和维护的,一如基督自己经历的映照。^[29]

返回到第3至4节,保禄所见到的基督示例的特定道德行为规范就显得很清晰了,那便是以“谦卑”(tapeinophrosunê)为特点——降低自我,关注他人;不关注己有[things],^[30]而关注他物。^[31]耶稣基督自身的“轻我重他”(self-lowering other-regard)在虔诚的中心故事中得到了证明,降低自我表现为一种极端的行爲,即从天主(且等同于天主)到奴仆,“被剥夺了一切权力与社会地位”。^[32]依据希腊罗马伦理,在社会地位同等或较低的人们面前(或因为他

们的缘故)所表现的“社会谦卑”,被普遍认为在道义上没有积极作用甚或不可称道。^[33]在前基督宗教犹太传统里,尽管已有确凿的先例,却在任何程度上都没有被视为美德。^[34]然而它作为主要的基督信仰美德突显出来,根本不是在保禄伦理之中,而恰恰是因为它在基督为他人献身的故事中得到了例证说明——羞辱、谦卑的死成了保禄效仿的积极范式。当斐理伯书中的基督徒颂扬和纪念基督的降生、受难、复活、升天之际,他们使自己的品行遵从于这个道德事例,而这又滋养出种种美德,诸如体现在基督身上的谦卑、为他人献身、信任及受难的乐观等等。

这个描述应当已经清楚地说明了这一文本如何与郝瓦斯(Hauerwas)的教会伦理紧密呼应:基督的中心故事在公共崇拜的语境下讲述与再述,通过培养与基督一致的特定品性,从而激励种种道义美德。一旦有了这种相似性,注意到这一点就显得特别重要;即,与保禄时代的非基督徒相比,保禄伦理在这里找到了其最具特色的关键所在——突显出社会谦卑、自我降低和地位放弃。

2、教会伦理与世俗伦理:独特身份与格林多前书第5-7章中伦理的共享

保禄对性与性伦理最宽泛的分析是在格前5-7这三章中。第5章论及被保禄视为团体中令人震惊的非道德事件——某男子与继母有两性关系(5:1)——而之所以令人震惊,并非因为社会没有将他看作罪人(5:2-3, 12-13)。

正如梅叶(Alistair May)令人信服的断言所指明的,保禄并没有以非道德行为的言辞来解析这件丑闻,而以与身份问题更加密

切相关的词句来谈论这个冒犯者,但依然是一个人,一个非道德的人(as an immoral person), a pornos(淫乱者)。^[35](事实上,正如梅叶(May)所言,5:10,5:11与6:9-11中所谓的恶行类别尽管将恶行之人名列种种,却并非他们自己的实际罪行。)他这样的行为便将他界定为 pornos 而非 adelphos(弟兄)(5:11)。“有如此行为的人”(5:2)应在俗世的团体之中而非应在教会中,因为从本意上讲, pomoi 属于俗世(5:9-10)而不属于教会。而且保禄更为关注的不是我们所称的个人伦理(individual ethics),而是这种错置地方的人对团体身份和纯洁性的影响。他运用犹太经文的语言和意象,^[36]将冒犯者的出现描述为使整团面粉发酵的“旧酵母”(old leaven),并在哥 5:9 中逐字援引了一句谚语:“一点点酵母使整团面粉发酵”。酵母——而不只是酵粉(尽管现代有许多不同的翻译),^[37]构成了原已制好的面粉的一部分,再通过把旧面团揉进新面团,而使得酵母的作用得以复制与加剧。同时,这一实用性技术也有其冒险性,因为酵母中的某些杂质与污染物将被带进新的面粉里,并且它们逐渐渗透继而影响整体。^[38]以色列人盛宴中没有发过酵的面包在某一层面上有助于不断的重新开始,从而避免了污染的可能。这就说明了为什么在《新约》中“酵母被象征性的用来意指如传染病似的可怕的影响物”。^[39]逾越节的羔羊与吃没发过酵的面包时期之间的密切联系(见出谷记 12;可参考马尔谷 14:1, 12),便说明了保禄的所指:想象中纯净而没发过酵的面团意指团体,耶稣的逾越节献身则标志和意味着新生命和纯洁的开始(5:7-8)。保禄描述的即这两者间的关系。保禄主要关心的是团体的身份与纯洁性,以及有害于整体情形下的冒犯者。^[40]

保禄用这个意象来描述冒犯者及其对团体的影响,他对冒犯

者的论断便隐含其中。面团中的污染物必须清除出去；Pomoi 属于世俗而非教会。因此，必须将冒犯者赶出团体，让他去该去之地（5:2, 5, 13；参考申命记 17:7）。保禄谴责此人，且“将他交于撒旦以受肉体的摧残，以便在主日拯救他的灵魂”（5:5）。但保禄的真正用意却令人费解，颇多争议。卡思门（Käsemann）曾提出，对冒犯者处以死刑是否有效？^[41]或是仅仅“将他驱逐出基督的教会”，^[42]通过更隐喻似的肉体摧残而得以转化？^[43]不管此断言如何不好，却清晰地显示了对此男子精神拯救的某种期盼，即便必然的征兆预示着否定的判断。

因而贯穿此文的便是教会与俗世之间强烈的差异感：教会在邪恶的世界当中是（且应该是）一个纯净、神圣的团体。于是保禄的话语再次在郝瓦斯（Hauerwas）的呼吁中得到了回应，即教会应当与众不同，教会应当由自己而不是世俗的故事来构建，以及教会在充满谎言与恐惧的世界中应当作为“和平与真理的团体而存在”。

然而还需注意，保禄所呼吁的是更广大的社会共同的伦理规范，这种清晰的预示却与身份差异感结合在一起：此男子的行为之所以震惊，是因为“在非犹太人中都不能容忍它”（5:1）。^[44]注释者经常指出，犹太法典和罗马法典是禁止男子与继母发生两性关系的。^[45]当然，保禄的目的不是诉诸于共同的伦理规范，而是加重团体应有的羞愧感。然而恰恰在这一点——保禄书信的唯一之处，冒犯者的恶行如此严重以至被逐出教会^[46]——保禄是在他与教会外的同时代人之间做一种伦理判断，它代表着道德的一致性与共享的“普遍性”。事实上，保禄所强调的是，他并非要与世相隔，以纠正对他以往有关书信的（格前 5:9 - 11）误解。在这里我们可

以看到,不同的身份感与共同的伦理规范并置在一起,极具讽刺意味。而这并不仅仅是一个孤立的例子,其中保禄的伦理说明了与其它当代伦理传统的诸多联系和普遍性。举一例子,所谓恶与善的种种条目,再次被保禄用来描述基督徒团体的独特性(如格前 5:10-11;6:9-10;Gal 5:19-23),在形式和内容上反映对孰好孰坏的共同认识。^[47]如果这样,共享的普遍性则没有被保禄所认可;历史的批评使其显而易见。但在其它地方,如格前 5,保禄呼吁基督徒行善,对所有的人行善,这就明显的说明善的感觉构成了普遍性(罗 12:17: *pronooimenoï kala enōpion pantōn anthrōpōn*)。真正说来,保禄给所有人(罗 1:18-3:20)的普遍定罪——福音到来所必需的先驱者(3:21ff.)——对他这种观点至为重要的是坚信所有人能够辨别什么是善,即使他们没有遵照善的标准((罗 2:14-15))。^[48]罗 13:1-7 表明了这不仅仅是一个消极的结论,其中很多方面在我们看来成问题的,保禄却惊人地认为世俗权威公正地识别善与恶从而甘作天主的仆人,奖赏此人而惩罚彼人(vv. 3-4)。

因此我们认为,不同的用词可使伦理规范与价值以及为广大会所共有的差异程度变得模糊不清。更具体一点,格前 5 认为,差异感与积极团体感的主张至少一部分取决于公共伦理价值,因为它本质上体现在对道德优越感的主张上:“我们”是道义的,“他们”不是——这是基于共有规范基础上的判断,虽然“我们的”更为严密。然而那些主张在一定意义上降低到了经验式主张——我们的传统能创造出比你们更具道德品性的人们——一旦格林多书中的冒犯者出现,这便面临被歪曲的可能。保禄试图给这不光彩的罪人重新定义——他根本不是一个真正的基督徒,从而修改此主张;然而,理论上站得住脚的同时,却不能令人信服:在邪恶的世界

里教会是一道德社区,这种想法在把罪人定义为俗世中而非教会中“真正”一员的情况下是站得住脚的。但是对教会特性的这种主张便可能失去与现实的任何联系,而现实却有可能使这主张令人信服。^[49]

更有建设性意义的是,我们认为尽管保禄伦理以教会与俗世的强烈差异感为特点,认定的和已接受的共同伦理规范至少从保禄的视角表明:辩明某种“重叠一致性”的自由主义的目的,决不是虚幻的也不是不可能的。^[50]一般说来,在保禄的事例中,伦理规范是通过特定传统方式促成的,而规范本身却在很多的事例中得到了更广泛的接受。^[51]而且,这个事例也表明了强烈的身份差异感与公认的善恶标准感共存的可能。当然,前者对于总体的团体主义及具体的个人郝瓦斯(Hauerwas)来说是一主要焦点——由某种传统在团体中形成的身份与道德品性;而后者则为自由主义及如哈勃玛斯(Habermas)这样的个体所主要关注——怎样维持一个普遍的超越传统的道德架构,让不同的身份和传统共存其中。

3、保禄伦理与社会伦理:罗马书第 14 - 15 章中宽容和多样的构架

罗马书 14:1 - 15:13 以及格前 8:1 - 11:1 构成了保禄对于伦理分析的最长的经文,而且这些经文都是相关的:罗马书经文援用与改编了格林多前书中的材料。有关食物的题材则使得两段经文的主题相互联系,但主要的差异是罗马书 14 - 15 没有涉及到偶像崇拜与偶像食物,而它们却是格前 8 - 10 中主要的关注点。罗马书 14 - 15 涉及到人们对于节日的食物与仪式而持有的不同的信

念。保禄认为“弱者”只吃素菜且只把某几天看成特殊节日,而“强者”(他把自己称为其中之一)将所有的食物看成是干净的且把每一天看成一样(罗 14:1-2, 5; 15:1)。然而这两者都包含有犹太人和非犹太人,不同的立场代表着对犹太法规的不同态度:“弱者”遵从饮食条规以避免被污染,而“强者”将所有吃的与喝的东西视为干净的与可接受的。^[52]

保禄把他自己的伦理信念说得清晰明白:“我知道并且相信基督的东西没有不干净的”(14:14),“所有的一切都是干净的”(14:20)。但是他没有将其善辩的精力用来解释为什么这些信念是对的,从而也就没有说明这些信念决定着行为。相反,他的精力却用来构筑起一个基础的平台,以宽容联合团体中的多样性。^[53]强者不应鄙视弱者,弱者也不应指责强者,应当相互友好彼此接受,从而体现出他们应该如此是由于基督让他们能够如此(14:1-3; 15:7)。他们都是兄弟姐妹(*adelphoi*),^[54]这样是要说明对于被基督作为例证的他者也需一视同仁(15:1-3)。保禄也力求使不同行为的有效性正统化,这就运用了一种伦理相对主义:“事物本身都是干净的,但如果有人视它为不净,则对他来说是不净的”(14:14)。一种行为是否合理是由行为者的“信仰”(*pistis*)决定的:违背自己信仰的行为便是犯罪(14:23)。换言之,正如保禄在格前 8:7-13 中对“道德意识”(*suneidēsis*)的分析,他认为某些行为的对与错取决于行为者自己的意向。毋庸置疑,在道义上有必要加以说明的是:像基督一样对待他人;我们可以说这就是元规范,它提供了一种道德框架,在此框架内便可实施对多样性的宽容。

在总的层面上我们又一次清楚地看到,保禄伦理本质上是一种教会伦理形式。他所关注的是教会团体及各成员之间的关系特

点,他的伦理观点的依据是建立在特定的故事之上,从此这团体获得了其身份;通过基督行为颂扬天主,基督为他人而献身,他的地位犹如信仰者的主(*kurios*),等等。但是值得注意的是,保禄并没有将这传统资源用来为伦理困境给出一个实质性的答案,而将它们用来建构一个框架以保护团体中的多样性,同时却又维护它的一致性。而且,他这样做与当代自由主义伦理有着结构和本质上的相似性。因为在当代自由主义中,有一种“不宽容”的元规范框架,其中维持着一定范围内的“宽容”;这种框架保护着而同时又限制着个人去追求他们自己的(兴许是传统意义上的)善的理想。正如一些问题一样,诸多相似性可以通过针对保禄与自由主义的种种批评加以比较而得以说明。保禄想象着基督人性的单一,而犹太学者博延仁(Daniel Boyarin)对此进行了批评,因为如果把文化身份与伦理信念的差异相对化,它们便失去了整体性而仅仅只是“兴趣的事情”。

从基督信仰的视角来看,宽容亦即保禄的意愿,事实上是一种坚持——即基督信仰团体中所有的文化行为都应得到同样的宽容。从希伯来犹太人的视角来看,所要出现的只是整个价值体系的消除,这个价值体系坚持认为我们的文化行为是我们的任务和对世界的呼吁,它一定不能予以抛弃抑或降至为兴趣之事。呼求人性的统一(Oneness),同时也是热切地呼求平等,这对犹太人(或其他人)的差异也构成了威胁。^[55]

同样,对于郝瓦斯(Hauerwas)来说,自由主义明显的宽容和被保障的“宗教自由”将基督信仰降至为个人的选择,把对天主的信

仰降至为“无关痛痒之事”。^[56]正如博延仁(Boyarin)所说,在保禄的思想里宗教与文化的差异使它们失去了整体性,因为它们也包含于基督信仰中正在完成的(新)统一性里。所以,根据郝瓦斯(Hauerwas)的观点,这同样也发生于正在完成的自由主义框架里的基督信仰的完整性之中:保禄对犹太教做了什么?自由主义对基督信仰做了什么?^[57]

十分相似的诸多批评说明了(在某些方式上)保禄道德与自由主义道德的相似结构。除了可能的重要历史(*wirkungsgeschichtlichen*)联系以外,结构相似性存在的原因,可能就在于相似的社会成就,而这类成就可以在每一种情形里找到。保禄像政治自由主义一样,力求将不同宗教团体与社会团体统一在一种新形式的人类一致性里,同时这种一致性超越了差异性。如果我们批判自由主义在这方面的尝试而维护基督信仰的整体性,我们至少应当考虑同样的观点怎样支持着对保禄类似的批评而维护着犹太教的整体性。更有建设性意义的是,我们会认为保禄的方式——处理一致性与差异性而维持了统一性与多样性,能为当代多元化社会道德体系的发展提供更富成效的材料。至少,这是一种可能的范式,其中保禄伦理的实用性得以继续。接下来,我们便做简要探索。

三、保禄伦理的应用:三种范式

对保禄伦理的三种解读显示出一些不同的方式,通过这些方式保禄的材料可衍生出多种视角,从而支撑着教会与世俗关系的多种范式。(然而我在此重申,希望这个解释在我们阅读保禄时能

够对我们的反思有些价值,当然,仅仅如此既不能解决也不能胜过当代的论辩。)

第一种也是最明显的一种,便是教会伦理样式,我们对此不会感到惊奇。因为无可置辩的是,保禄伦理主要关注教会团体(*community*)的形成与发展以及属于这个“团体”(body)的个人基督徒。而且,保禄除了传达以外并没有呼吁将人的理性与反思作为很有意义的方式,尽管伦理规范可以通过这种方式得到验证(参考罗 12:2; 格前 14:29; 哥 6:4; 斐 1:10; 得前 5:21);保禄伦理是完全建立在他的神学以及斐理伯书 2 中救赎故事的基础之上。这的确隐含了一种教会与世俗之间强烈的差异感,但对保禄来说这并不意味着退出世俗(格前 5:10),而是郝瓦斯(Hauerwas)所说,意味着教会对社会的一种义务。即使我们带着一点保禄的说教来阅读从而肯定教会中心伦理,对保禄伦理的研究却不过生发出一些建设性的想法和问题。比如,保禄花费精力进行论辩,以图在团体一致性的语境内构建一个框架对多样性予以宽容,这可能会提出一些有关保禄教会伦理优先权(*priorities*)的重要问题。第二个例子是从格前 5 中选取的一部分:保禄认为某些行为形式非常关键,可以维持基督徒不同的身份——尤其可避免不道德的(或盲目崇拜的)两性结合(这种两性结合跟与基督的结合被视为不可调和)^[58]——他对伦理与非伦理的判断,在性道德领域内,很大程度上不是来源于基督的故事而是来源于他同时代的世界。因此,教会伦理同样关注基督徒不同身份的形成,它不需要再现保禄所设想的具体习俗,因为这些习俗没有具体的基督信仰的特点。事实上,这样做可能会导致年代错误,再现的是古代道德而非特定的基督信仰道德。^[59]相反,保禄伦理的示例说明:一种基于特定故事之

上的不同身份感不一定与一套不同的伦理价值相关,而可能意味着善与恶的普遍标准。

下面就开始转向第二种范式,这种范式不但涉及到教会中心伦理,还涉及到这些伦理可能会对道德舆论的形成起到作用,这种道德舆论本身就可以维持一种多元的文化。^[60]保禄给出的迹象可以是这种范式的基础,即,他大量的伦理信念被广泛共用,而且善恶标准也被普遍认可。甚至保禄最强烈呼吁的教会团体的纯洁性(格前 5),也表明了伦理判断的标准已为众人共用:实际上,他的主张是要基督宗教团体成员在遵循普遍的伦理标准方面做得比他们同时代人更好。在此范式中,对基督信仰伦理(在很不同的语境下)的挑战将会超出保禄(也超出郝瓦斯 Hauerwas),不但体现在加强身份差异感和以特定的“基督信仰”方式促进伦理这方面,而且体现在着手一项同等重要的任务这方面:找出并阐明伦理信念的本质在何种程度上组成(或能组成)更广泛的道德舆论的一部分。

第三种范式则遵从欧莱垂(Thomas Ogletree)的意见,采取一种不同的途径来分析保禄伦理可能对当代社会伦理所起的作用。^[61]欧莱垂(Ogletree)认为,保禄在基督信仰团体范围内对多样性的态度(特别是在罗马书 14 - 15 中),为现代多元文化语境下想象中的社会思想的发展提供了很有用的材料。^[62]根据欧莱垂(Ogletree)的观点,基督信仰社会伦理可以得到最好的发展,这种发展不是建立在保禄与其他《新约》作者对广泛社会制度所做的有限的评论之上,而是将保禄教会伦理看作一种社会伦理范式——这种方式明显地意味着诸如政治神学(political theology)而非神学政治(theological politics)的范式。实际上,教会与世俗的不同身份在这里被弄得模糊不清,基督信仰对于社会伦理的贡献把(当代)世俗与(早

期)教会看成是相似的。^[63]有关这个范式,保禄对待早期基督徒团体中多样性的方式,也许对于对待当代社会多样性等很有启发作用。保禄试图表明这样一种伦理,其中不同的生活方式由人的“信仰”或“良知”所支配,并且在公共一致性的框架内得以执行。保禄这种努力为我们思考类似的质疑提供了材料。很明显,这在一定程度上要接受自由主义的议程,尽管保禄的材料也暗示着某种“自由主义的团体主义化”(communitarianization of liberalism):^[64]这种方式缘自保禄,其中或许有某种通过仪式而执行的共同的故事,这共同的故事曾是社会伦理的本质基础而非对哈勃玛斯(Habermas)话语伦理所倡导的理性论证的关注。这也许意味着如毕格(Nigel Biggar)所指的方案,即“恢复自由主义已失去的神学视野,并以非世俗的形式来维护它”。^[65]更重要的是,它可能意指某种后基督宗教方案,其中保禄(更广义的说来,还有基督宗教)传统资源对于诸多故事的形成起到了作用,而这些故事维持着人类的一致性与差异性。如果犹太人与非犹太人“同等”(参考罗 3:22; 10:12; 格前 7:19; 哥 5:6; 6:15)相处于一个团体之中,那么形成这个团体的基础便是去阅读与重新阐释犹太传统以及使它超俗,但当保禄确信有必要如此的时候,无疑,他自己却在一种观点面前退缩了,那种观点便是他再度阐明的基督信仰传统本身会屈从于类似的相对化和重释行为。^[66]毋庸置疑,当代基督徒也觉得他们特定的故事令人不快;即便如此,他们也许会对庆祝保禄基督信仰所代表的社会成就保持谨慎,这种社会成就恰恰要求犹太人所表现出来的文化和宗教身份的相对化。^[67]

这样一来,保禄伦理在当代的应用便可通过多种方式有效地进行,这些方式包含着对教会与世俗间种种关系的不同理解。然

而,每一种范式产生可能性的同时,却也产生诸多问题。对一种教会范式而言,便存在一个问题,那就是如何避免对所有“教会以外的”人的消极的僵化看法^[68]——注定遭受惩罚与毁灭的黑暗中的孩子(参看得前 5:5, 9; 格前 1:18, 等)——而这种范式在营造更广泛的道德舆论之际试图保留身份差异感,在这一点上,允许自由主义故事成为绝对的决定者,便可能招致怀疑。^[69]基督信仰整体性的相对化因此可能是隐含的,而在第三种范式中便十分明显,其中基督信仰传统资源在社会伦理新形态的发展中得到了应用——应当感觉得到,这种基本观点所产生的诸多问题是它本身所不能解决的。所以,在当代论辩的语境下阅读保禄会颇有启发与成效,但运用保禄文本进行思考对于基督信仰伦理适当范式的思考无论如何也是不够的,因为这只标志着这项工作的开始。

注释:

[*] 神学研究会(the Society for the Study of Theology)于2004年3月29日至4月1日在英国埃克塞特举行年会,这是作者参加本次年会的一篇主要论文。作者在英文原文中鸣谢说:“我感谢会议参与者尤其是 Geoff Thompson 富有成效的讨论。这篇论文所表述的一些观点包含在我即将付梓的书里: *Solidarity and Difference: A Contemporary Reading of Paul's Ethics* (London: T&TClark International, 2005)。我能够拥有一段时间致力于这个课题的研究,得感谢 the Universities of Exeter and Heidelberg, the Arts and Humanities Research Board, the Alexander von Humboldt Foundation, 特别是 *Gastgeber in Heidelberg*, Gerd Theissen。”在翻译过程中,为便于读者阅读和查找原文,按照当前比较流行的翻译规范,除解释部分外,注释引文及人名等基本保持原貌,未作翻译——译者注。

[1] 征得同意引用, Susan Moller Okin, in D. Bell, *Communitarianism and its*

Critics (Oxford: Clarendon, 1993) 2.

[2] S. Mulhall and A. Swift, *Liberals and Communitarians* (2nd edn; Oxford: Blackwell, 1996) xii. Mulhall 与 Swift 对这场论辩中的种种视角和问题提供了详尽的介绍。

[3] 尽管 Rawls 在英美自由主义讨论中趋于优势, Arne Rasmussen 把 Rawls 和 Habermas 描述为“两种自由主义的先锋理论”却是对的 (*The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas* [Lund: Lund University Press 1994] 269)。

[4] S. E. Bronner, *Of Critical Theory and its Theorists* (Oxford: Blackwell, 1994) 284.

[5] 尽管 Hauerwas 不愿被称为团体主义者 (see S. Hauerwas, *Dispatches from the Front: Theological Engagements with the Secular* [Durham, NC & London: Duke University Press, 1994] 156-163), 然而由于他将其方案看作某种神学模式之一, 他没有否认自己与团体主义立场结成联盟: “我一般认同他们更团体主义的与反自由主义的政治与社会理论, 也认同他们历史主义的起点” (S. Hauerwas, ‘Will the Real Sectarian Stand Up?’, *Theology Today* 44 [1987] 87-94, here p. 92)。

[6] J. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action* (Cambridge: Polity, 1990) 66.

[7] J. Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics* (Cambridge: Polity, 1993) 151.

[8] Habermas, *Justification*, 23.

[9] Cf. J. Habermas, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity* (Cambridge: Polity, 2002) 162-163; idem, ‘Transcendence from Within, Transcendence in this World’, in D. Browning and F. Schttsler Fiorenza, eds, *Habermas, Modernity, and Public Theology* (New York: Crossroad, 1992) 226-250, here p. 237.

[10] Habermas, *Moral Consciousness*, 201; *idem*, *Erläuterungen zur Diskursethik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1991) 17.

[11] Habermas, *Moral Consciousness*, 200.

[12] Habermas, *Erläuterungen*, 17; ‘Alle Moralen kreisen um Gleichbehandlung, Solidarität und allgemeines Wohl; das sind aber Vorstellungen, die sich auf die Symmetriebedingungen und Reziprozitätserwartungen des kommunikativen Handelns zurückführen, d. h. in den wechselseitigen Zuschreibungen und gemeinsam Unterstellungen einer verständigungsorientierten Alltagspraxis auffinden lassen’.

[13] S. Hauerwas, *After Christendom? How the Church Is to Behave If Freedom, Justice, and a Christian Nation Are Bad Ideas* (Reissued with a new preface; Nashville, TN: Abingdon, 1999) 16.

[14] Cf. e. g. S. Hauerwas ‘Where Would I Be Without Friends?’, in M. Thiessen Nation and S. Wells, eds, *Faithfulness and Fortitude: In Conversation with the Theological Ethics of Stanley Hauerwas* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2000) 313 – 332, here p. 325: “基督信徒与西方文明没有利害冲突, 我们也不应试图去维护自由主义认识论与政治的种种形态……为什么基督信徒不应当赞同自由主义认识论与政治的种种形态, 原因很简单: 因为它们是非真实的”。Similarly, *idem*, *After Christendom*, 35, *et passim*. 有关 Hauerwas 反自由主义修辞的深刻批判, 见最近的 J. Stout, *Democracy and Tradition* (New Forum Books; Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004) 140 – 161.

[15] See discussion in, e. g. S. Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (Cambridge: Polity, 1992) 3, 71 – 76; Mulhall and Swift, *Liberals and Communitarians*, 11; Bell, *Communitarianism*, 4 – 6. 因此在说明这一点的时候 Hauerwas 中肯地提出他是德克萨斯人: “因为我被抚养成德克萨斯人……我知道我绝不会随便就变得‘现代’与‘自我创造’。不管如何我将永远是德克萨斯人。这尤其是我的第一堂课, 正如有人所言, 身为德克萨斯人让我意识到启蒙运动的基础主义认识论必定是错误的

……我只是偏爱拥有德克萨斯人的认识论”。(S. Hauerwas, ‘The Testament of Friends’, *Christian Century* 107 [1990] 212 – 216, here p. 214). 可参阅 G. H. Albrecht, *The Character of Our Communities: Toward an Ethic of Liberation for the Church* (Nashville: Abingdon 1995) 29 – 32, 其中她讨论了 Hauerwas 的德克萨斯人的认识论。

[16] S. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983) 99 – 100.

[17] Hauerwas, *After Christendom*, phrases from pp. 35 and 6 respectively

[18] Rasmusson, *Church as Polis*, 377.

[19] J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (ed. E. Kelly; Cambridge MA: Harvard University Press, 2001) 32 – 38.

[20] 当然,我在此是简要回应 John Milbank 的论文 *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell, 1990).

[21] Hauerwas, *Peaceable Kingdom*, 99.

[22] 在我致力于保禄与当代伦理模式之间开展对话的前提下,我的方案和 Douglas Harink 最近的作品 (*Paul Among the Postliberals* [Grand Rapids, MI: Brazos, 2003]) 便有了共同的目的。Harink 引出了诸多后自由主义神学家 (Barth, Yoder, 尤其是 Hauerwas) 与保禄进行对话,并且断定保禄完全赞同后自由主义神学:它是“真实的保禄福音的真正复苏”(P.18)。然而我却在他的书里看不到这样的内容:与保禄论辩可能会提出对 Hauerwas 教会伦理的一些批评性问题,或保禄的思想会在某些方面与自由主义的关注点或其它方式上是共鸣的。那些认为自由主义可能会与保禄相关的想法却被摈弃了 (cf. p. 84 n. 29; p. 92)。但是 Harink 有选择性地获取保禄神学与伦理内容(及当代保禄学术),从而排除了相对照的视角。对于这本富有刺激与意义的书的思考,参见我的评论 in *JTS* 55 (2004) 663 – 668。

[23] F. B. Watson, *Agape, Eros, Gender: Towards a Pauline Sexual Ethic* (Cambridge: CUP, 2000) viii.

[24] M. N. A. Bockmuehl, *The Epistle to the Philippians* (BNTC; London: A. & C. Black, 1998) 115.

[25] E. Käsemann, 'Kritische Analyse von Phil. 2,5 – 11', in *idem*, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960) 51 – 95.

[26] Käsemann, 'Kritische Analyse', 94.

[27] 众多事例中, 参见 M. D. Hooker, 'Philippians 2:6 – 11', in E. E. Ellis and E. Gräßer, eds, *Jesus und Paulus. FS W. G. Kimmel* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978) 151 – 164; L. Hurtado, 'Jesus as Lordly Example in Philippians 2:5 – 11', in J. C. Hurd and P. Richardson, eds, *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare* (Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1984) 113 – 126; S. E. Fowl, *The Story of Christ in the Ethics of Paul* (JSNTSup 36; Sheffield: SAP 1990) 49 – 101.

[28] Käsemann, 'Kritische Analyse', 57.

[29] 参见 W. A. Meeks, 'The Man from Heaven in Paul's Letter to the Philippians', in B. A. Pearson, ed., *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester* (Minneapolis, MN: Fortress, 1991) 329 – 336.

[30] 在 1 Cor 10:24 中很相似的一个词, 保禄在此没有使用具体的名词 (利益、关心、权力等), 而只是言及 *ta heautôn/ta heterôn* (cf. 1 Cor 10:24: *to heautou/to heterou*).

[31] Cf. also Rom 15:2 – 3. 有关基督看重他人而献身示范的主题, 见 Horrell, *Solidarity and Difference*, chap. 7. 保禄伦理的这个主要规范 Richard B. Hays 也予以强调, Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics* (Edinburgh: T&T Clark, 1997) 27 – 32.

[32] F. J. Matera, *New Testament Ethics: The Legacies of Jesus and Paul* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1996) 179.

[33] Cf., e. g., W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1961) 204 – 205; W. Grundmann, TWNT 8: 1 – 6; and esp. G. G. Ortwein, *Status und Statusverzicht im Neuen Testament und seiner Umwelt* (NTOA 39; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999), 可主要用于研究视“放弃地位”(Statusverzicht)为《新约》及其境况中的价值(cf. also G. Theissen, *A Theory of Primitive Christian Religion* [London: SCM 1999] 71–78, 有关早期基督信仰伦理的主要价值)。Ortwein 如此评论: ‘Demut wird in der paganen Antike nur sehr selten positiv bewertet’. 在神面前或根据法律,可作积极资供的几乎没有。‘Als Haltung vor den Menschen wird sie als Haltung der Unterlegenen den überlegenen gegenüber gefordert, mit einer Ausnahme (Agesilaos) aber negativ bewertet. Als Haltung der überlegenen gegenüber den Unterlegenen ??? t sie sich m. W. nicht nachwiesen’ (p. 87)。

[34] 谦卑之美德在前基督犹太教里的论争十分明显,比如 Klaus Wengst (*Humility: Solidarity of the Humiliated* [London: SCM, 1988]) 与 Stephen B. Dawes (‘ĀNĀWĀ in Translation and Tradition’, VT 41 [1991] 38 – 48; ‘Humility: Whence This Strange Notion?’, *ExpTim* 103 [1991] 72 – 75) 为希伯来圣经源头之争(尽管 Dawes 反对 Wengst 的观点——它源于被压迫的穷人的一致性 = 谦卑者)。John P. Dickson 与 Brian S. Rosner 近来论辩认为,尽管某些谦卑十分明显,但在弱者或平等者面前的自我降低却只出现在 Sir 4:8 (‘Did Humility Exist Before the New Testament? Stephen B. Dawes Revisited’, SNTS conference paper, Bonn 2003; part forthcoming as ‘Humility as a Social Virtue in the Hebrew Bible’, VT)。谦卑在犹太传统中作为社会美德,有关它的发展,Ortwein, *Statusverzicht*, 再次做了全面的审视(见关于这方面的结论部分 pp. 156 – 158, 320 – 322)。

[35] A. S. May, ‘*The Body for the Lord*’: *Sex and Identity in 1 Corinthians 5 – 7* (JSNTSup 278; London: T&TClark International, 2004) 58 – 80。

[36] 参见 B. S. Rosner, *Paul, Scripture and Ethics: A Study of 1 Corinthians 5 – 7* (AGAJU 22; Leiden: Brill, 1994) 61 – 93。

[37] 参见 C.L. Mitton, 'New Wine in Old Wineskins: IV. Leaven', *ExpTim* 84 (1973) 339 - 343.

[38] Mitton, 'Leaven', 339 - 40.

[39] Mitton, 'Leaven', 342.

[40] Cf. D.B. Martin, *The Corinthian Body* (New Haven & London: Yale University Press, 1995) 168: "保禄在这段文字中主要关注的是教堂的纯洁性、基督的本身以及他对此人的焦虑中心(难道我们不应当说:实际上?),此人作为一个基督身体里潜在的污染源,他的出现使整个身体有被污染的危险性。"

[41] E. Käsemann, *New Testament Questions of Today* (London: SCM, 1969) 71.

[42] J.T. South, 'A Critique of the "Curse/Death" Interpretation of 1 Corinthians 5.1 - 8', *NTS* 39 (1993) 539 - 561, here p. 544.

[43] So May, *Body for the Lord*, 76 - 77.

[44] 这里需提供一个动词:这些看法包括"未找到"(NRSV)、“未听说”(H. Conzelmann, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* [Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1975] 94)及“不能宽容”(A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians* [NIGTC; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000] 385)。客观地说,前两种解释都没有反映出真实的状况,因为乱伦之事“在非犹太人中”当被知晓与告发(A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians* [NIGTC; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000] 385),让诱人的建议得以“宽容”。

[45] Cf., e.g., J. Hering, *The First Epistle of Saint Paul to the Corinthians* (London: Epworth, 1962) 34, who mentions Lev 18.8 and Gaius Inst. 1.63; G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1987) 200 - 201; J.T. South, *Disciplinary Practices in Pauline Texts* (Lewiston, NY: Mellen, 1992) 29 - 30; Thiselton, *First Epistle*, 385 - 86, with further primary and secondary sources mentioned there.

[46] 1 Cor 5 中的冒犯者与 2 Cor 2:5 - 11; 7:12 中偶而提到的冒犯者的

等同是不可能的。但没有迹象表明的冒犯者被逐出教会,至少不像保禄命令将他驱逐。

[47] H. D. Betz, *Galatians* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1979) 282.

[48] 保禄在此处及其它地方回应了斯多葛学派的言语和概念,也明显地通过希腊式犹太教,给出了这种方式的另一例子,其中他使用着周围世界的道德语言(cf. J. D. G. Dunn, *Romans* [2 vols; WBC 38A & 38B; Dallas, TX: Word, 1988] 58; B. Byrne, *Romans* [Sacra Pagina 6; Collegeville, MN: Liturgical, 1996] 90, 92-93, 363-365)。保禄的思想本质上追随斯多葛学派模式,如欲了解他的全面观点,见 T. Engberg-Pedersen, *Paul and the Stoics* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2000)。

[49] 在这一点上 Hauerwas 易遭攻击,比如,当他为捍卫基督信仰真理而发出“经验式的”宣称时,对于那些摒弃我观点的人们,我没有明确的回答,而只问他们是否代表着能够产生 Dorothy Day 的行为(S. Hauerwas, *With the Grain of the Universe: The Church's Witness and Natural Theology* [Grand Rapids, MI: Brazos, 2001] 231)。指向道德团体的种种事例,说明“Hauerwas 所称赞的便能做、已做,且的确产生有德之人”(S. Wells, *Transforming Fate into Destiny. The Theological Ethics of Stanley Hauerwas* [Carlisle: Paternoster, 1998] 140),这便招致了以 Duncan Forrester 为代表的反事例,基督信仰美德展现在远离教会运行轨道的团体之中,而教会却不能体现出其特点(D. B. Forrester, 'The Church and the Concentration Camp: Some Reflections on Moral Community', in Nation and Wells, *Faithfulness and Fortitude*, 189-207, here p. 206)。Hauerwas 承认他对教会的描述是一种理想、一个“任务”,而非现实,这就使得认为某种传统之所以好是由于它能产生具有道德品性之人的主张软弱无力。

[50] 学术界对保禄思想的这些方面十分重视,而 Harink(保禄在后自由主义者之中)却置之不理,这表明了他在这方面做得并不公正(cf. further Horrell, 'Review of Harink', 666)。

[51] 保禄的“基督宗教”观点有时仅是假定种种(继承的)伦理信仰。譬

如,保禄认为与妓女(*porné*)的性结合跟与基督的结合不可调和(1 Cor 6:12-20),而事实上与不信教的配偶结合却不在后者之例,非基督徒配偶被带到了圣区(1 Cor 7:12-16)——这源于和妓女发生性关系是非道德的而和配偶发生性关系不是非道德的这样一种预想。有关与基督结合的诸多观点并没有表明就该这样,而是建立在此预想基础之上。

[52] 参见 J. M. G. Barclay, “Do we undermine the Law?” A Study of Romans 14.1-15.6’, in J. D. G. Dunn, ed., *Paul and the Mosaic law* (Tübingen: Mohr, 1996) 287-308.

[53] 详情见 D. G. Horrell, ‘Solidarity and Difference: Pauline Morality in Romans 14-15’, *SCE* 15.2 (2002) 60-78.

[54] 此词得到反复强调, in 1 Cor 8:11-13. See further D. G. Horrell, ‘From *adelphoi* to *oikos theou*: Social Transformation in Pauline Christianity’, *JBL* 120 (2001) 293-311.

[55] D. Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Berkeley, CA: University of California Press, 1994) 32; cf. also Barclay, ‘Do We Undermine the Law?’, 303-308.

[56] Hauerwas, *With the Grain*, 231; *idem*, *After Christendom*, 8, etc.

[57] 在我看来, Harink 并没有令人信服地摒弃 Boyarin 对于保禄的观点,也没有看到与 Hauerwas 自由主义批评的相似性(*Paul Among the Postliberals*, 91-92, 183-84 n. 45; cf. Horrell, ‘Review of Harink’, 667-668).

[58] 简而言之,我认为保禄将与基督的结合视为不同团体身份的主要标志,而其它“结合”被看作威胁和摧毁与天主的结合,而被加以禁止。在这一方面,他对性道德(1 Cor 6:12-20)与偶像崇拜(1 Cor 10:14-22)的分析非常相似。

[59] 对于不同观点及语境下可比较的内容,见 Rudolf Bultmann 的理由——由《新约》作者所假定的神话不应当也不能被现代基督徒所应用:第一,那些神话不是特定基督宗教的而只是古代的;第二,那些“世界观”不只是随

意可信或不可信的(R. Bultmann, *New Testament and Mythology and Other Basic Writings* [ed. and tr. S. M. Ogden; London: SCM, 1985] 3)。这同样的情形也适合于《新约》及其他古代作者所共有的神话想象。那些与时代不合之事常在有关同性恋论辩的语境下加以讨论,涉及到保禄与《圣经》的其他作者是否有一些观点类似于现代同性恋。然而常常被忽视的是时势不合与文化之间的分界同样地影响到诸如婚姻等等,其中最易于假想保禄正如我们一样忙于“伦理之事”。不但文化假想差异巨大(cf. further L. W. Countryman, *Dirt, Greed and Sex: Sexual Ethics in the New Testament and their Implications for Today* [Philadelphia: Fortress, 1988]; D. B. Martin, ‘Paul Without Passion: On Paul’s Rejection of Desire in Sex and Marriage’, in H. Moxnes, ed. *Constructing Early Christian Families* [London and New York: Routledge, 1997] 201 – 215),甚至婚姻平均年龄等简单事实也让直接比较变得无效。罗马帝国的女孩通常12岁左右结婚,而丈夫结婚的年龄普遍大些。对于试图再现早期基督信仰伦理,也有类似的事情,见 W. A. Meeks, *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries* (London and New Haven: Yale University Press, 1993) 215 – 18。

[60] D. A. S. Fergusson, *Community, Liberalism and Christian Ethics* (Cambridge: CUP, 1998) 75.

[61] T. W. Ogletree, *The Use of the Bible in Christian Ethics* (Minneapolis: Fortress/ Oxford: Blackwell, 1983).

[62] Ogletree, *Use of the Bible*, 158.

[63] Cf. Ogletree, *Use of the Bible*, 192:“一种基督信仰社会伦理不是在对《新约》就经济及政治制度加以明晰评论的基础之上进行的,而是通过与早期基督宗教团体自身内部的发展相类比而进行的”。

[64] Cf. Bell, *Communitarianism*, 8.

[65] N. Biggar, ‘Is Stanley Hauerwas Sectarian?’, in Nation and Wells, *Faithfulness and Fortitude*, 141 – 160, here p. 160.

[66] 也许有一些迹象表明保禄曾想象过基督因神之万能而得以超越后

的地位。Cf. also Rom 10:17 - 11:36, 其中保禄明显地表现出对天主神秘计划的看法,即拯救所有以色列人与全部非犹太人而没有明确地提到基督。

[67] Cf. e. g. James Dunn 的评论 ('Paul: Apostate or Apostle of Israel?', ZNW 89 [1998] 256 - 271): "保禄没有将自己使徒之事看作对传承的否定,而恰恰将它看作它的履行之事" (p. 258); "保禄对于犹太教的批评是……对犹太教悉外这部分的批评,而保禄自己以前便属于这部分……事实上保禄在从一个保守的犹太教徒向开放的犹太教徒进行转变" (p. 261)。这便涉及到对"犹太人身份标志"的重要性之否定——尤其是割礼及饮食条规——而赞成"由内部所决定"的犹太"本质"(idem, 'Who Did Paul Think He Was? A Study of Jewish - Christian Identity', NTS 45 [1999] 174 - 193, here p. 192)。这些积极的评论正好肯定了对 Boyarin 来说为批评焦点的成就。

[68] 这至少又是对 Fergusson 所提到的 Hauerwas 过分关注教会独特性的一个威胁(D. A. S. Fergusson, 'Another Way of Reading Stanley Hauerwas?' SJT 50 [1997] 242 - 249, here p. 244; cf. idem, *Community*, 67)。Fergusson 在其它地方也就 Hauerwas 的倾向进行了评论, Hauerwas 倾向于"从最可能差的角度来描述世俗观点。这对于教会以外健全的与正当的主体是不公平的,这种选择立场的特征将诸多同盟视为敌人从而有碍于致力于共同事业的进程" (*Community*, 73)。举一例子, Hauerwas 并"不知道那些非基督徒为什么会有孩子",也找不到理由进行研究(S. Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* [Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981] 210 - 11);但是他能断言,"从世俗的视角来看,孩子的诞生只是代表着我们肉体与精神资源的另一种排出" (p. 228)。Cf. also the critique of Hauerwas by Stout, *Democracy*, 140 - 161, where, *inter alia*, 他尖锐地批评 Hauerwas "对仁爱阐释之天职的频繁冒犯" (p. 157)。

[69] 非常感谢 Geoff Thompson, 他让我看到了以上所没提及的另一种范式,可避免后来这一步,其中解释了有关教会与世俗的基督信仰故事,认为教会有明确的责任去维护明显展示教会之外(*extra muros ecclesiae*)的真理(道德

的、神學的等等)。Thompson 通過對 Barth“世俗寓言”的研究而發展了此范式，此范式為基督信仰神學家提供了富有成效的路徑，從而既可避免 Hauerwas 針對世俗而提出的教會中心主義之辯爭，也可避免對於（我第二種范式中可能含有）自由主義世俗故事優先權的放棄。見 G. Thompson, “... as open to the world as any theologian could be?” *Karl Barth's Account of Extra - Ecclesial Truth and Its Value to Christianity's Encounter with Other Religious Traditions* (PhD thesis, University of Cambridge, 1995)。

阿奎那“至善”价值的基因 突变及其影响

刘素民^{〔*〕}

Abstract: The theory of “Perfection” is one of the most important theories in the ethics of Thomas Aquinas, which connected with Augustine without question, but not the same with Augustine in nature. On one side, Aquinas take over the mantle of Augustine’s theological value, on the other side, Aquinas absorbed the theory of Aristotle, which amended the vacancy in Grace an nature that Augustine made the part company of them and each going it’s own way. Aquinas’s theory of Perfection made a great influence on the values of Enlightenment.

“至善(perfect good)”理论是托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 约 1224 - 1274)伦理学思想的一个重要组成部分。阿奎那的“至善”价值与其前辈奥古斯丁(Augustine of hippo, St. 354 - 430)的

“至善论”既有着千丝万缕的血缘关系又凸现出根本的不同。阿奎那一方面继承了奥古斯丁的神学价值目标,同时又用亚里士多德的学说修偏补弊,以诠释自己的“至善”意趣,由此补正了奥古斯丁关于神恩与人性各行其道的格局,从而成为近代启蒙价值复兴的过渡性环节。

托马斯·阿奎那以论证终极目的和终级幸福作为其伦理学的开始,而他提出终极目的的概念是通过论证“善”的意义(他称之为 *ratio boni* 或 *good*),或者说善的性质来进行的。阿奎那认为,“善具有目的的性质。”⁽¹⁾ 这样的论述类似于亚里士多德(Aristotle, 前 384 - 322)在他的《尼各马科伦理学》(*Ethica Nicomachea*)开篇中所说的:“一切技术,一切规划以及一切实践和抉择,都以某种善为目标。因为人们都有个美好的想法,即宇宙万物都是向善的。”⁽²⁾ 善就是目标,是意图或者说是行为的目的。正是因为如此,有人指出,“当圣托马斯认为每个人采取行为都有某种意图,都是为了一个被期待的目的,这个目的又具有善的性质的时候,他其实是在模仿亚里士多德。”⁽³⁾ 这种说法有一定道理,不过,也应当看到,阿奎那的这种模仿决不是一味重复亚里士多德的学说,而是卓有成效地发挥了自己的独特创造性。

万物始于善,而非善始于万物,这是善的本质。⁽⁴⁾ 在阿奎那看来,各种事物以自己的方式不但寻求“自身的完善”,而且寻求“神性相似(Divine likeness)”。由于天主创造人,也由于天主要分赐其完满性和善(perfection and goodness),于是,天主的善就成为所有受

造物的最终目的(last end)。所有受造物都是某种程度地相似于天主,^[5]人也不例外,人相似于他的本原(source)——天主,也以获得相似天主为最终目的。就好比一块石头为了寻求其在宇宙中的中心位置而落下,人通过“自身特有的活动,通过了解天主而达到与天主的相似。因此,人的目的(destiney)就是认识天主。”^[6]人在这种相似意义(resemblance)上,可以说是“天主的肖像”(Images of God)。

在阿奎那看来,人的不同行为以不同的善作为目的,而这不同的善都是以一个“至善”作为评价标准,否则,当人们面临选择,要弄清在这些善中哪一个善更好的时候,就会遇到困难。因此,阿奎那认为,一定有一个作为所有其它善的目的的最终善,这就是“至善”。至善是人们做出正确选择的可靠标准。可以说,善的概念在阿奎那这里具有类比(analogy)^[7]的特征。造物主与被造物不可能具有同等的完善性。运用类比的方法“不是把天主贬低为被造物,而是说被造物与创造的天主之间有一种‘相对应’的关系。”^[8]就好比在“耶稣是善的”和“苏格拉底是善的”这两个判断中,善的含义是不同的。“正如太阳的力量在地上产生出多种多样形式的事物,存在于被造物中的分散的、多样的完善性曾经以统一的方式存在于天主之中。”^[9]因此,善作为一个“类比观念”,当它被运用于被造物时,它的意义是“共有的善”(bonum in communi)。“共有的善”都应在与天主之善的类比关系中被理解并确立其等级和地位。这种从善的类比特性引申出来的对世界的伦理观点,实质上是将追求善和对世界的神学解释直接联系在一起了。

那么,作为最高幸福的至善到底是什么呢?首先,它不是财富,因为财富只是获得目的的手段,而至善是最后的目的,其自身

不能是达到另外一个目的的手段。其次,至善也不是感觉的享受,因为感觉的享受只对身体而言是完美的,对于整个人来讲却称不上完美。第三,至善也不是能力,因为能力不能使整个人完美,也无法完全地满足意志。而且,当人不能了解终极的至善时,能力可能会被误用,为某种不值得、甚至邪恶的目的使用。^[10]第四,至善也不是对思辨性的学问的探讨,因为哲学的思辨并不能完全地满足人的理智和意志。人的自然的知识来自感觉经验,然而,人渴望得到有关终极原因本身的知识,而这个终极原因无法从形而上学中获得。亚里士多德认为,人的善在于对思辨性学问的探究,可是,对于阿奎那来说,亚里士多德所讲的是不完满的幸福,是在此生中获得的幸福。完满的幸福,终极的目的不能存在于任何受造物中,而只能在天主那里找到,天主本身就是最高的,无限的善。完美的幸福只有在天主那里。阿奎那认为,在现世中,人知道天主存在着,而且人可能获得关于天主本性的不完全的、类比的观念,可是在来世中,人能够认识天主自身。因此,除天主之外,没有其它的目的可以完全地满足人,可能称为至善。^[11]所以,从形式上来看,阿奎那把至善确定为目的的目的,确定为人的终极目的。在内容上,对“至善”可以有双重的理解。一方面,它等于天主本身;另一方面,它表现为理性受造物(rational creature)所能做到的遵照天主的命令行事,至善也就具体化为最高幸福(perfect happiness)。

虽然天主是万物——理性的与非理性的受造物——的目的,但只有理性受造物人可借着知识和爱来获得最高的善,在亚里士多德那里,追求善是人的本性,是人的使命,也是人的最大幸福。阿奎那认为,人并不仅仅是灵魂的人,人的身体及其欲望是人的本性的真实构成部分,人是形式与质料,身体与灵魂的真实组合。作

为异教徒的亚里士多德也许不会明白由信仰赋予基督徒的关于人的更高的、超自然的目标的知识,因此他所认识的幸福只是现世的幸福。然而,由此也不能认为亚里士多德依靠自然理性获得的关于现世的幸福就一定与基督徒靠信仰与启示所获得的关于幸福的认识截然不同。阿奎那认为,更高的生活及其目的与较低的生活及其目的是不矛盾的;相反,更高的目的补充较低的目的。他接受亚里士多德的说法,人的最高幸福就是知识。并且,在阿奎那看来,超自然的幸福至善(一种亚里士多德没有想到的状态)同样也可以被称之为知识——那是一种关于天主的知识。在人的理智活动中,人对对象理解得越完善,人的这个理智活动就越完善。相应地,领会最完善的可理解对象,即天主,就是所有理智活动中的至善。因此,也就是在人的终极目的中通过理智活动认识天主。^[12]换句话说,人的目的就是关于天主的知识,它是至善和全部真理。

尽管人的最高的幸福是关于天主的知识,也就是认识天主,但是,哪种对天主的认识最好和最充分还有待进一步研究。例如,人心中都植根有对天主的粗略的、未经发展的认识,而这种认识“是不足以满足幸福的要求的。因为幸福的活动是没有任何缺憾的,而这种活动掺杂着许多错误。一些人认为除天体之外不存在世俗事物的规定者,因此他们认为天体就是天主。……另一些人相信人的行为不必服从除人的法规之外的其它的东西,宣称为他人创造秩序者就是天主。——这种对天主的认识是不足以达到幸福的。”^[13]同样地,阿奎那认为,由于用以论证的理性知识也“夹杂着许多错误”,这种知识不管在何种程度上都不能达到对天主本质的认识,并且,用以论证的知识只是对于少数受过教育的人才能明白;可是幸福本身,因为是人类的目的,一定要被所有人得到才行。

因此,论证的知识也“不足以达到幸福。”此外,即使通过信仰得到的知识在某些方面优于理性知识,它作为知识来讲也不能算是高级的,因为尽管我们能通过信仰知道,但不能通过信仰清楚地认识。所以,在这样的知识中,理智是不完善的,人不可能无上地得到幸福。

显而易见,关于天主的知识这个最高的幸福事实上根本无从在现世的自然生活中得到。

在阿奎那看来,完全的知识(*complete knowledge*)是天主的恩赐(*gift*),是恩宠(*Grace*)。即使在人的肉体死后,人的灵魂虽不受感性知识的限制,也不能仅靠自身而获得关于天主的知识。因为理智靠自然的力量所能知晓的仅仅是对象所能显现出来的外观。灵魂本身是通过有限物认识天主,它渴望直接地认识天主(*vision of God*)。正是由于灵魂缺乏完美的知识,才得不到最高的幸福,除非天主将其从自然知识的层面提升到一个更高的知识层面——“异象”(*vision*)。在阿奎那这里,异象也是知识,是至高层面的知识,因为在其中人会找到绝对的真理。然而,“知识”(*knowledge*)这个词所表达的是人在现世中有限的、推论的认识,而“直观天主”(*“vision of God, or vision of Truth”*)中通过“直观”这个词表示的是直接的、非推论的认识。此时,人的被神圣之光照亮的思想会完全看到(*see*)天主。因为在阿奎那看来,“直观中分享着永恒。”^[14]人借此就能享有永恒的生命,人获得至善,达至最高幸福。

二

从学脉上讲,阿奎那的“至善论”与其前辈奥古斯丁的“至善

论”有着千丝万缕的血缘关系又发生着根本的变化。

奥古斯丁的伦理学将柏拉图主义(Platonism)的理性至善论改造成了一种充满爱的至善论,并以此来阐释神恩,而神恩与人的意志的结合就构成了人的道德实践。柏拉图(Plato, 前 427 - 347)理论中的神化思想是奥古斯丁重要的思想源泉。这些思想包括:理念(Idea)世界是现实世界的客观本质,双方截然分离;理念世界的等级划分及最高“至善神”的确立;人的理性对“至善神”的能动追求以及要达到“至善”只能舍弃现世幸福而求灵魂不朽等等。奥古斯丁正是吸纳了来自柏拉图的以上观点,创制了自己的“至善”逻辑。奥古斯丁认为,万物是按照善的程度而排列。那么,什么是善呢?奥古斯丁认为,善是事物得以存在的存在,或者说是事物存在的形式或根据。一切存在之物之所以存在,是由于有形式,一旦失去形式,便立即消亡。但是,万物不能赋予形式给自身,因为它们不能给出自己所没有的东西。因此,一切存在之物的形式都是天主所赋予的,一切善皆来自于天主。他说:“一切有形之物的存在都从万物的最高形式而来”,“善的事物,无论大小,无不从天主而来。”^[15]奥古斯丁的“至善”思想具体体现在如下三个方面:

首先,在关于人性的问题上,奥古斯丁认为,人性具有“原罪(Original Sin)”。奥古斯丁将柏拉图的最高“至善神”等同于天主。由此引证出“天主意志决定一切。”他指出:既然天主是至善至美的造物主,那么,天主按其意志创造的万物也必定为善;人类的始祖亚当是天主仿照自身形象创造的,因此,人性更是沐浴着天主赐与的善性与自由。但是,遗憾的是,亚当滥用自由意志而僭越天国戒律,偷吃禁果,从此遭到天主严厉的惩罚,蒙上罪性。亚当的行为不仅牵涉自己,而且殃及子孙,所以说亚当犯下“原罪”,致使人性

变恶。此后,每个人都将败坏的本性(贪婪的自然欲望)带入俗世而又无力自拔,因而只能寄希望于恩宠(*grace*)的拯救,而恩宠是通过“天启(*revelation*)”——由创世时天启的梅瑟律法(*Mosaic Law*)、先知预言(*the prophesy of Prophet*)的天启,到最后的道成肉身(*Incarnation*)和末日审判(*Last Judgment*)传达的。所以,任何人生实践只有循“天启”而动才有价值意义。奥古斯丁的“人性论”告诉我们,“原罪”是自由意志的产物,是自由意志离经叛道的结果,为罪所奴役的意志只有选择犯罪的自由,而没有向善的可能。人的理性对于“救贖”无能为力,命运完全操纵在天主的手中。

第二,在关于人的真正幸福这个问题上,奥古斯丁认为,人的真正幸福来自对真理的爱。按照奥古斯丁,因为人的自然欲望属于“原罪”的范畴,因而没有求取的价值,从这个意义上讲,一切物质享受、功名利禄等等只是虚无缥缈、转瞬即逝的感官满足,与天主的救贖(*Redemption*)无关,所以称不上幸福。人的真正幸福只是来自真理的快乐,^[16]因为真理就是“天启”,它体现着神恩,因此,爱真理是一种至高无上的幸福,“这种幸福,不要说求而得之,即使仅仅寄以向往之心,亦已胜于获得任何宝藏,胜于身践帝王之位,胜于随心所欲恣享淫乐。”^[17]而追求这种幸福只能凭借信仰,因为只有信仰才能感悟“天启”并直觉天主的意志。

第三,追求真理的具体途径是履行神学道德(*Theological Virtues*)。奥古斯丁依据柏拉图关于“至善,必须放弃现世幸福而求灵魂不朽”的观念提出:既然尘世的幸福微不足道,“真理”所指向的彼岸幸福才是正道,那么,人的现实“至善”活动就是躬行“天启”所要求的德性,实现天主的意志,以此换取神恩赐与的永恒幸福。依据《圣经》,奥古斯丁把“信”、^[18]“望”、^[19]“爱”^[20]作为基督宗教道

德的总纲。他说：“天主要人以信、望、爱敬拜他。”⁽²¹⁾ 奥古斯丁虽然像使徒保禄那样，将“爱”作为首推的美德而倍加称颂，但同时，他又赋予“爱”以另一种韵致。在《天主之城》一书中，奥古斯丁认为，美德最简单、最真实的定义就是爱的秩序。“爱的秩序”泛指宇宙万物间永恒不变的秩序。因此也被称为“神律(divine law)”、“永恒律(eternal law)”，它对人心的作用造就了道德原则。在《论秩序》一书中，奥古斯丁认为，尽管永恒律固定不变地永驻在天主之中，但又像铭刻在贤者的灵魂之中，因而他们知道：心灵对神律的沉思以及维系神律生活的热忱与生活的善和崇高成正比关系。铭刻在人心的“永恒律”又被称为“自然律(Natural Law)”，它指作为人的理性灵魂的自然本性方面对道德所作的概括。亦即，天主必然会根据“永恒律”，以某种天赋的方式，在人的理性中刻下内在的法律(自然律)。所以，理性的道德判断标准不是实用，理性根据真理之光(天主的意旨)判断，正确地使低级事物服从于高级事物。至此，奥古斯丁一语道破天机，原来，他所谓的首要美德——遵循“爱的秩序”，也即“正确地使低级事物服从高级事物”。于是，民众服从专制君主、王权服从教权、“地上之城”服从“天主之城”，都被他设定为最高的德性。

奥古斯丁正是借用“天主意志决定论”与“人类受苦赎罪论”来阐释“至善价值”，从而将当时社会伦理价值导入中世纪封建专制所需的路径。但是，由于他的“恩宠(grace)”思想建筑在信仰的基础之上，根本排斥理性解喻与经验检验，因此，其中含纳着两个不可克服的内在矛盾：第一，如果天主的意志主宰一切，而世间的丑恶皆来自人的自由意志而并非天主使然，人们不禁要问：天主对丑恶行为是听之任之，还是无能为力？如果是前者，说明天主并非全

善;如果是后者,说明天主并非全能;如果是人背着天主干的坏事,说明天主并非全智。第二,既然一切取决于天主的先定,那么,为什么人需要赎罪呢?如果人的“至善”实践能使天主改弦更张,说明自由意志也起了作用;如果人的赎罪行为依然使天主不改初衷,那么,“至善”实践还有何意义呢?如此这般的内在矛盾不能不引起他的后继者托马斯·阿奎那的理性沉思。

从阿奎那的“至善”理论可以看出,阿奎那显然没有完全背弃奥古斯丁,他既继承了奥古斯丁的神学价值目标,又用亚里士多德的学说补偏补弊,来诠释自己的“至善”的意趣。具体表现在如下几个方面。

首先,在关于人性的问题上,阿奎那认为,人的本性是人性与神性的统一体。阿奎那正是利用了亚里士多德关于形式(form)和质料(matter)的学说,来建立他的人性论。在阿奎那的眼里,大千世界的万事万物都由形式和质料结合而成。事物的运动既是形式以自身的理性目的性本质能动地规范质料的过程,又是形式由“潜能(potency)”到“现实(act)”的完成历程,因此,形式是质料的目的性本质。而天主是没有质料的纯形式(pure form),所以天主是所有事物的目的性本质。天主从“无”^[22]中创造世界,世界仰仗天主而实存。但天主也是有理性的,且其理性高于意志,所以治世的根本原则是天主的理性。人作为天主的造物,具有灵魂(形式)与肉体(质料)双重成分,二者和合,则形成人性;此外,灵魂作为纯粹形式,还单独与天主的神性灵犀相通,从而享有神性,由此决定了人的本性是人性和神性的统一体。人的双重本性,使人获得了享有今生幸福与天国幸福的双重可能,而其前提必须是人以赎罪的态度坚定地践行神定德性;由于这种坚定性只能来自对天主的仰

慕,所以,从根本上说,人只有依靠信仰才可以获救。由此可见,阿奎那的人性论,本意借用“天主的理性”来弥补“天主的意志”,也就是希望用理性的关怀来减轻意志的专横,使天主更宜被人接受。然而,它歪打正着,不经意却接通了近代启蒙思想的“天赋人权论”——既然每个人都赋有神性,都具有追求世俗幸福的权利,那么,每个人也都赢得了与神同样的尊严且个性皆得平等。

其次,人的双重本性决定了人可以享有两种幸福。在阿奎那那里,幸福与“至善”是同义的,关于幸福的理论就是关于“至善”问题的回答。阿奎那认为:人的本性的双重性(神性与人性)使人慕求人间与天堂两种幸福,但根本的幸福在于“至善”——归向天主;因此,在两种幸福中,后者至高无上。他如此论证:人的幸福或善无非是目的的实现;尽管每个人的具体目的各有千秋,但终极目的只有一个——天主。因为天主建构世界万物,呈现美仑美奂的全貌,必然成为一切被造物的目的。人类的目的也不例外。而既然人以认识天主为目的,那么,这也就是他们的幸福或“至善”之所在。一个人如果达到了这种境界,这个人就超升了自然本性而分享着神的德性,难道还有什么能比这更为幸福的吗?当然,阿奎那承续亚里士多德的思想,也不否认人的俗世幸福。不过,他把尘世幸福只当作达到天堂幸福的手段,除此之外,俗世幸福的意义不足挂齿。阿奎那称说“两种幸福”的原意在于纠正奥古斯丁任意抬高“天启真理”而过分贬黜“人间幸福”——造成人类“至善”信心的沮丧——的缺失。然而,它无形中却为“社会契约论”提供了逻辑前提,因为既然在物质幸福之外还存在着更值得追求的人性完善的幸福,因此要使后一种幸福能如愿以偿,人们就必须创设一个符合人性发展的社会环境,而这必将导致“社会契约论”^[22]的发轫。

最后,处理好“两种幸福”的原则是遵循宇宙秩序的大全体系。阿奎那认为:人能获得两种幸福,说明人性的价值不一定由于有着更高的价值(神恩)而丧失其意义,因此,一方面应该肯认其地位,另一方面更应将它纳入整个宇宙体系而合理安置,使人性与神恩应该不致本末倒置。宇宙体系是一个包括永恒法(eternal law)、自然法(natural law)和人法(human law),使神恩与人性都能够径情直遂的大全体系。支配这个体系的最高原则是“永恒法”,“永恒法不外是被认为指导一切行动和动作的神的智慧所抱有的理想。”^[24]天地万物皆属神辖领域,因此都受永恒法管理,但只有天主才对此深谙穷通。“自然法”是凡人借助天主赋予的理性对永恒法内容的参悟。“自然法不外是永恒法对理性动物的关系。”在“自然法”之下是“人法”,人法是“一种以公共利益为目的的合乎理性的命令,它是由负责管理社会的人制定和颁布的。”人法的有效性取决于其正义性。正义的准绳是合乎理性,而理性之律则即“自然法”,因此,自然法是人法的价值归依,人法只有在不悖于自然法时才是合法有效的。而合乎自然法即符合公共利益,如果人法丧失了这一鹄的,它也就无权要求人们承担义务,故结论是:不法的命令没有约束力,必须反抗暴君,因为“顺从神而不顺从人,是应当的。”^[25]阿奎那的“宇宙秩序论”本要说明:“公共利益大于个人幸福,因此为了保证群众权益,个人必须服从国家(人法),而国家也不能擅自离开人类理性(自然法)而自专,它必须通过自然法而服从天主(永恒法),因为无论个人、国家、社会都是神的造物,因此万流归宗,都应该以天主为目的。”然而,百虑一疏,阿奎那的“宇宙秩序”中涵纳了奥古斯丁“爱的秩序”中不曾有过的新意:强调公共利益而贬抑专制特权,从而将润饰等级服从的“自然法”扭回到确保世间公

正的“自然法”；此外，由于它看重公共利益而否弃利己主义，因此，也迸发出“博爱主义”的思想火花。

总之，阿奎那用“天主理性决定论”为世俗幸福争得一席之地，从某个角度讲，他确实搭建了人与天主、尘世与天国沟通的理性鹊桥，也由此补正了奥古斯丁关于神恩与人性各行其道的格局，使人类不得从“他律”的恐惧角度而是从理解的自觉角度增强了“至善”的信心。然而，从总体上讲，阿奎那的见解却不可避免地导致了基督信仰神学思境的瓦解，从而成为近代启蒙价值复兴的过渡性环节。从逻辑进路看，基督信仰的教义作为信仰的对象，本是超越理性与超越经验的，它所专注的只是一种先验的整体性精神原则，这种精神原则正是由于它的不可深究性和朦胧性，才对现实世界中无所适从的心灵产生了感召力，从而引导人心不断地超越现实而向往彼岸。然而，阿奎那却试图用理性来确证信仰，这似乎是在“强行不可行之事”，其结果只能使被论证的信仰对象——天主陷入啼笑皆非的形式化境地，而天主身份的形式化，最终又必将导致“自然神论(deism)”的应运而生。按照自然神论的心路，天主创造万物而不统辖万物，他在为宇宙立“法”(规律)的同时，自己也画地为牢——遵循理性的规律而不为所欲为。于是社会成为具有自身规律(天主不得干预)的人类社会，人的各种本能、欲望、尊严、自由等“完整的人性”都得了理性的合法批准。在这种氛围下，人们的社会文化价值目标不再远眺彼岸的“至善”胜境，而直接指向现实的个人，于是，西方自古希腊以来的“至善”价值目标发生“基因突变”，成为以“个人主义”(以活生生的现实个人为本位)为标志的近代价值目标。

注释:

[*] 刘素民(1967—),女,哲学博士,华侨大学阿奎那与中世纪思想研究中心副教授,武汉大学基督宗教与西方宗教文化研究中心研究员,主要从事托马斯·阿奎那思想、基督宗教哲学、比较哲学研究。

[1] ST. Thomas,《Summa Theologica》, I-II, 1.4.

[2] W. D. Ross,《Ethica Nicomachea》, OXFORD at the clarendon press. 1925. Book I 1094^a, I.

[3] Ralph McInerny,《Ethica Thomistica: the Moral Philosophy of Thomas Aquinas》, the catholic university of America press, Washington, D.C. 1997, p.12.

[4] ST. Thomas,《Summa Theologica》, I-II, 1.4.

[5] ST. Thomas,《Summa Theologica》, I, 44, 4.

[6] ST. Thomas,《Summa Contra Gentiles》, III, 25.

[7] “类比”方法是亚里士多德最先发明,认为“存在”(being)的概念因为涵盖了一切,因而是“类比”的。当然,这“类比”概念的获得是透过“归类”和“抽象”作用得来,也就是说,亚里士多德所用的思维方式,是由感官世界的知识进路,逐步走向观念世界,甚至抵达观念界的高峰“存在”或是“观念的观念”(Idea of ideas)

[8] [加]许志伟《基督宗教神学思想导论》,第13页,中国社会科学出版社2001年版。

[9] 赵敦华《基督宗教哲学1500年》,第70页,人民出版社1994年版。

[10] 阿奎那的这一思想对现代科技行为的道德选择问题有相当大的启发作用。相关研究见刘素民《现代科技行为道德约束的困境与出路》,《自然辩证法研究》2000年第10期。

[11] ST. Thomas,《Summa Theologica》, I-II, 1-3.

[12] 同上书, III, 25.

[13] 同上书, III, 38.

[14] 同上书, III, 61.

[15] 转引自王晓朝《信仰与理性:古代基督教父思想家评传》,东方出版社,2001年,第294页。

[16] 奥古斯丁《忏悔录》,商务印书馆,1997年,第10卷,第23节。

[17] 同上书,第8卷,第7节。

[18] 《希伯来书》对此词的定义是:“信就是所望之事的底,是未见之事的的确据”(希 11:1)。

[19] 圣经特指信徒对天主的仰望和盼望。圣经中的盼望表现在以下3个方面:第一,盼望天主的慈爱。第二,盼望天主的应许。第三,盼望天主的荣耀(一方面,在现实生活中,信徒要能经受考验而不作失败者,使天主的名处处得荣耀;另一方面,更重要的是经历现实的磨练,以求天主之名永远得荣耀。)

[20] 圣经中最重要的善德。使徒保禄说:“如今常存的有信、有望、有爱;这三样,其中最大的是爱”(格前 13:13)。圣经倡导的爱分为两大类:世俗之爱和属神之爱,即爱人和爱天主。

[21] 转引自车铭洲《西欧中世纪哲学概论》,天津人民出版社,1982年,第29页。

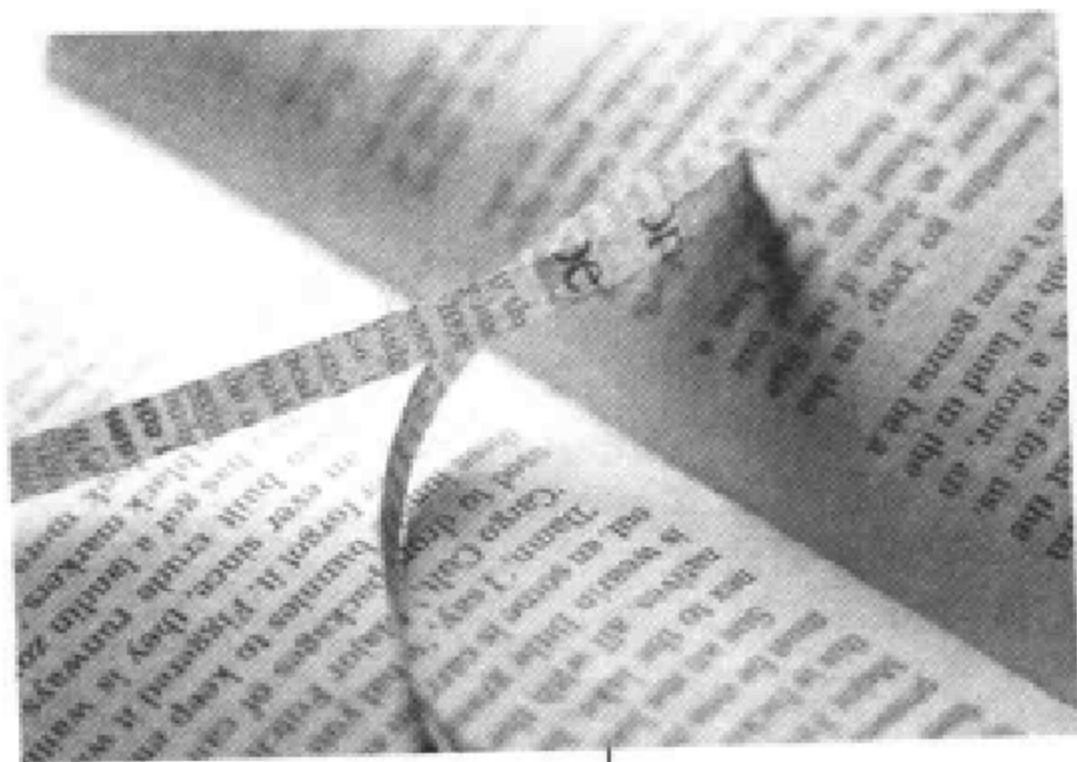
[22] 从无中创造(Creatio ex nihilo)可参较 St. Thomas, *De Potentia*, 3.1, ad 7; *Summa Theologica*, I, 45, I, ad 3. “无”的意思不可解为天主创造世界时所使用的质料(material)。天主从无中创造世界意即:天主不凭借任何东西,其本身是动力因(efficient cause),没有任何质料因(material cause),而造了某些东西(有)。

[23] 对社会契约论,霍布斯、孟德斯鸠、洛克、卢梭等人的见解在形式上和具体表述上存在着较大差异,其基本思想大致如下:(1)人生而自由平等,但在自然状态下却难以维护,唯有通过协议组成社会或国家,方能保障大家的自由和平等;(2)国家产生于社会契约,国家的根本目的和任务应当是保障每个缔约者的人身、财富、尊严等自然权利,即如法国《人权和公民权利宣言》

所宣布的，“任何政治结合的目的都在于保存人的自然的和不可动摇的权利。”(3)法律是基于每个社会成员的协商而制定的契约，而不是依靠权力强加于人的命令；(4)合法的政府和权力源自法律(契约)，政府权力只能在法律(契约)预设的范围内行使，未经人民(缔约者)的同意，不得行使强制权力；(5)公民守法的道德基础在于公民是契约的当事人，有履行诺言的道德义务；(6)人是带着自然权利加入社会和国家的，在他们加入社会和国家的时候，他们让渡了自己的权利，但始终保留收回让渡出去之权利的权利。(7)公民进入社会是为了使自己的权利得到更好的保护。对国家和法律的服从是以取得国家和法律的保护，公民可以收回对国家和法律的承认和服从。(8)作为社会契约的产物，政府是为公众的幸福而存在的，当政府严重损害公共利益时，对它进行革命是正当的。

[24] [意]托马斯·阿奎那《阿奎那政治著作选》，马清槐译，商务印书馆1963年，第111页。

[25] 阿奎那关于“法(law)”的详细论述见 *Summa Theological - II*, pp. 90 - 100.。



贡天成命：

天主教著名神学家研究

重构罗马天主教神学

(栏目前言)

梵蒂冈第二届大公会议(1962-1965)也许是20世纪发生在教会里最重要的一件事,此次会议远不止牵涉罗马天主教教会。在本栏目下我们将分辑着重介绍几位曾参与过此次会议筹备工作的神学家。他们都参加了围绕这次会议进行的辩论和追踪,对此次会议神学思想作出了贡献。

由于在梵二会议的标志——回归本源(ressourcement)工作中所起的作用,以及在普世教会运动中为致力于天主教、基督教及东正教之间的合一做出的努力,伊夫斯·孔格(Yves Congar)可能是对教会历史产生影响最大的神学家。他是一个勇敢的改革者,曾致力于传统及对传统重新定义的工作。他是一个非常地道的教会神学家,既

不教条化也不哲学化,他的智慧体现在他的历史敏感性和渊博的学识上。他曾帮助改变了罗马天主教教会的感受力,并让许多人认识了梵二文献。佛格斯·凯尔(Fergus Kerr)把他和亨利·德·吕巴克(Henri de Lubac)放在当时复杂的宗教和政治环境中,指出他们的成就是通过描述他们所挑战的神学和意识形态的力量而取得的。德·吕巴克的成就可以做如下描述:在教会改革之前,他恢复了天主教教义的丰富性;着眼于圣体圣事,他重塑了对教会的理解;他高度评价了前现代(pre-modern)对圣经在精神层面、知识层面、道德层面以及想象层面的解释;最重要的是,他消除了神恩与人性(grace and nature)之间的二元论,近几个世纪以来,这个问题一直深深植根于罗马天主教教义当中。凯尔对德·吕巴克所主张的“充满神恩的人性”(graced nature)进行的探索表明,在许多相关领域内(个人、教会、政治及末世学等)似乎可能都有某种技巧上的神学争辩。

卡尔·拉内(Karl Rahner)也曾对人性和神恩之间的辩论做出过贡献,但是相比于德·吕巴克,他的哲学倾向更明显。拉内有时被称为“超越托马斯者”。他发现,官方神学在经院派神学家的理解下始终由托马斯·阿奎纳(Thomas Aquinas)的思想统治着,这些神学家继承了托马斯的传统,而他们现代的继承人成为“新经院派”。拉内脱离新经院哲学主义,并试图使阿奎纳斯的神学和哲学

与后启蒙思想相结合。据康德(Kant)的定义,它就是所谓的超越任何特殊的经验、知识和意愿,在这样“超验”的状况和局限下,每个人都能有根本的体验、了解或者意愿。所以,此处“超验”是指人类存在的最广泛的、最根本的特点,没有这些特点我们根本就不能称之为人类。J·A·蒂·诺伊亚(J. A. Di. Noia)描述了拉内试图说明天主和启示,与人类思想和意志的基本动力之间的内在联系。他对拉内思想的诠释在两个方面是非常独特的:首先,他强调拉内神学的多元和非教条的性质;其次,他坚持认为拉内继承了阿奎纳的思想。拉内最初出现时,是一位研究天主及其救赎的伟大奥迹的神学家,他为在新的语境中,对基督宗教传统不断进行的创造性发现提供了榜样。

汉斯·乌尔斯·方·巴尔塔萨(Hans Urs von Balthasar)为教会神学做出了巨大贡献。他的神学思想建基于默想和祈祷上,广泛吸收了欧洲文化和文学,并深受他神秘的朋友艾德利安·方·斯佩瑞(Adrienne von Speyr)的影响。他主要致力于培育世界上平信徒的圣召,他的思想大多是说明性的,并且是引自《圣经》的。约翰·李奇(John Riches)和本·夸什(Ben Quash)将他的思想主要归纳为类比、美好、戏剧化及三位一体,并且通过与巴特(Barth),布特曼(Bultman)和拉内辩论将他的思想体现出来。他思想的关键在于耶稣苦难与复活的那“三天”,针对这三天他提出了一系列尖锐的问题。

罗伯特·史瑞特(Robert Schreier)把对教会与世界的相互关系的研究作为爱德华·席勒贝克斯(Edward Schillebeeckx)神学思想的首要主题。他指出,席勒贝克斯在阐述这个主题的时候,既致力于批判性地挖掘一些历史资源(他是孔格的学生),又从事研究现代思想和生活之间的关系,尤其注重研究二者存在问题的方面。为了准备关于耶稣基督方面的著作,席勒贝克斯经历了在《新约》的现代历史的批判性研究方面的重新教育。席勒贝克斯的思想曾受存在主义的影响,但是他后来作品的倾向更加社会化、政治化,在罗伯特·摩根(Robert Morgan)的建议下他开展了许多项目,在介绍关于巴尔特曼的内容当中会涉及到。

正如沃纳·让荣德(Werner Jeanrond)所说,汉思孔(Hans Kung)是20世纪神学家当中最有争议的,其著作覆盖面最广、读者最多的一位。让荣德将汉斯孔的几个相互联系的关注点描述如下:教会、关于基督宗教的主要文章、方法、宗教间的对话及宗教与现代文化的关系,并且最近他的关注点又落在了全球责任感及我们时代的宗教形势上。他的方法被看作是在以《圣经》为首的基督宗教资源和我们世界的人类经验的财富之间的相互批判关系中的一种。他和席勒贝克斯都重新提出了罗马天主教教会内由现代神学引起的一些严重问题。让荣德对汉思孔与他的教会当局之间的冲突进行了扼要的叙述。

法国神学家：孔格和吕巴克

Fergus Kerr, OP 著 张玉贵 译

Abstract: Theologians such as the Dominican Yves Congar (1904 – 1995) and the Jesuit Henri de Lubac (1896 – 1991), become very influential in French theology. Of course, Congar and de Lubac were only two, if no doubt the two greatest, of the French theologians of the generation that returned from exile with the vision and the scholarship to transform Roman Catholic theology. In effect, their work was to bring the Roman Catholic Church out of the anti – modern and anti – Protestant position adopted at the Council of Trent (1545 – 1563) and reaffirmed at the Vatican Council (1869 – 1870). This generation of theologians, supported by the immediately preceding one, engaged in a great deal of fresh study of the source texts of Christianity, and through this study provided the Church with many new resources.

引 言

一代杰出的法国神学家对罗马天主教会有着巨大影响,特别是通过梵蒂冈第二届大公会议(1962-1965)。对它进行分析需要考虑在19世纪末和20世纪初主导法国政治的两派之间的激烈斗争背景。当时第三共和的支持者反对神职界的“世俗主义”与日俱增,而传统的公教主义维护者却怀念君主制度,并具有极端蒙丹主义(主张耶稣即将来临,期待圣神特恩,反对俗务——译者注)的倾向。冲突集中在教育系统,前者担心教会学校培养的儿童不忠于共和国,而后者认为公立学校是无神论的温床。就更广泛的神学意义,问题涉及到如何尊重自治和世界的固有价值,而不把教会降低为纯粹私人宗教的范畴。

争端无疑开始于法国大革命,但更直接的原因是,在法国被俾斯麦的德国屈辱地打败,以及在梵蒂冈第一届大公会议上教宗至上主义取得明显胜利(1870-1971)以后,共和派与天主教徒之间的互相猜忌发展成公开的冲突。例如,当时开办学校的耶稣会在1880年被禁止。1882年公立学校限制讲授宗教课程。德莱佛斯(Alfred Dreyfus, 1859-1935, 犹太裔法国炮兵军官,以通敌叛国罪被判终身监禁,经十余年反复斗争,终于在1906年昭雪,因其罪证是反犹分子伪造的——译者注)案在1890年代深深地分裂了法国,许多天主教徒对犹太人和共济会员怀有成见和仇恨。

在1898年产生了所谓法兰西行动(Action Francaise)的刊物和运动,热衷于对抗反教权主义和共和主义,并希望恢复君主制。该运动的领袖查理·毛拉(Charles Mauras 1868-1952)一生中的大部

分时间是一个不可知论者。在本质上，那是一个基于对人类本性和社会抱有纯自然主义/实证主义观点的政治运动，而把宗教看作不可或缺的社会控制。毛拉的几本书籍被列入 1926 年罗马禁书目录，因为梵蒂冈越来越怀疑这一运动。但是神职界中有许多人认为，他个人对于宗教和超自然实体的怀疑，并不妨碍他的有关自然秩序的观念既精确，又确实与天主教社会训导相吻合。当时的许多神学家终于发现，他们的新托马斯主义完全与初期法西斯政纲相兼容。

法国和梵蒂冈的外交关系在 1904 年破裂。1905 年法国通过立法，以宪法形式具体表达教会和国家的分离。天主教会被剥夺了获得公共资金支持的权利，教会建筑变成国家财产，堂区财务受民政监督等等。由于规定修会及善会团体需要国家颁发特许，他们宁可选择流亡国外，往往是到英国。

德国在 1914 年对比利时的入侵使法国至少在战争期间变得团结。当时的政治家们多数是共和派，而将军们则往往是热心的天主教教友。但大多数天主教徒和神职界与第三共和保持距离，直到上世纪 30 年代的大动乱。在 1940 年法国崩溃以后，第三共和被国民议会在维希投票废除，而被另一个政权取代。后者至少在一开始，以其“工作、家庭和国家”的三重理想，及其对教会事业的慷慨支持，吸引了许多天主教徒。

伊夫·孔格和溯本求源

首先要介绍一下背景。像道明会士伊夫·孔格 (Dominican Yves Congar, 1904 - 1995) 和耶稣会士亨利·德·吕巴克 (Henri de

Lubec, 1894 - 1991)这样的将对法国神学具有重要影响的神学家,却毫无例外地从来没有支持过维希政权,这很值得注意。孔格是个随军神父,在战争期间的大部分时间,他被投入监狱被拘于科第茨(Colditz)。吕巴克在谴责纳粹新异端及其反犹活动中处于主导地位。为了躲避盖世太保的搜捕,他于1943年躲藏了六个月之久。可以看出,他们二人的神学从一开始就免疫于维希政权的吸引。

虽然在1938年,道明会尚未把他们的图书馆和研究室从比利时迁回巴黎,但大多数这一代光辉的年轻学者已经事先回到法国,他们的第一批书籍已经开始问世。孔格于1925年在比利时加入道明会。吕巴克于1913年在英国加入法国耶稣会,其学业因在法国服军役而中断(严重受伤),之后回到英国完成作为耶稣会士的培育。他们及许多有类似经历者,于上世纪30年代在神学领域崭露头角。似乎流放的年代造就了他们,怀抱着对神学的全新优异想象力回到家乡,以压抑不住的精力实现他们的理想。当然,从流放中回到法国的这一代年轻神学家中间,不只是他们两人怀抱着改变罗马天主教神学的理想和学识,但无疑他们是两个最伟大者。事实上,他们的工作就是要使罗马天主教会放弃在特利腾大公会议(1545 - 1563)上采取的,之后又在梵蒂冈第一届大公会议(1869 - 1870)上重申的,反对现代主义和反对新教的立场。在溯本求源(ressourcement)的标题下,这一代神学家,受到上一代神学家的支持,从事于重新研究大量基督宗教的原始资料。

例如,法国的道明会于1890年在耶路撒冷创建了圣经学校。多年以来,以学者拉格朗日(M. J. Lagrange)和德富(R. de Vaux)为首,他们为出版耶路撒冷圣经版本铺平了道路,现在,全世界说

英语和说法语的天主教徒广泛使用该版本。在哲学领域,两个耶稣会士皮埃尔·卢塞劳(Pierre Rousselot, 1915年被杀害)和若瑟·马蕾沙(Joseph Marechal)试图说明,康德的先验批判学说可能不像以前设想的那样,与天主教的神学和宗教哲学格格不入。以道明会士如歇努(M. D. Chenu)为首,对中世纪神学更为历史性的研究,特别是对阿奎那神学的研究,从另一种途径协助把天主教神学从反对宗教改革的僵化中释放出来。在一系列伟大的多卷百科全书中,如《天主教神学词典》(1903年以后),《基督信仰考古和礼仪辞典》(1907年以后),《灵修学辞典》(1932年以后),对主要的专题加以长篇讨论,使神学具有一种完全新颖的学术基础。而米耶(J. P. Migne, 1800 - 1875),作为一个教区司铎,竟然出版了一套全新的系列丛书,是附有拉丁文和希腊文教父原著的教父学课本,书名叫《基督宗教溯源》。这是出版界的壮举。在耶稣会士让·达尼老(Jean Danielou)和吕巴克的倡议下,该书经过数年筹措后于1942年面世。它符合学术批判标准,这连米耶也没有梦想到。这一套系列丛书,一方面特别为东正教学者(正如他们说的)开创了希腊教父学课本,也为西方的,包括新教和天主教神学家,作出了贡献。

消除反新教狭窄意识的最好途径之一,就是研究古代教会的文献和礼仪,特别是由于这种研究越来越以大公主义的方式进行。伊夫·孔格通过纵览教会的不同观念以及在新教、英国国教、东正教之间的一致观念,在他的《分裂的基督徒世界》(*Chrétiens desunis: principes d'un 'oecumenisme' catholique*, 1937出版,1939年翻译为英文)这本书中,伊夫·孔格试图找出罗马天主教如何参与大公主义的方式。在一本当时令许多天主教徒震惊的书《Vraie et fausse re-

forme dans l'Eglise》(1950年,已翻译成英文)中,伊夫·孔格辨别出两层见解,即教会是圣洁的(由于她来自天主),也可能是有罪的(因为她是由人组成的);要求进行改革的不是其弊端(因为弊端较少),而是教会的结构;因为孔格意识到,教会在她所宣讲的世界中缺乏中肯(对社会事务的适用性)。在他的另一部重要著作《教会中的平信徒》(《*Jalons pour une théologie du laïc*》,1953年出版,1957年译为英文)中,他努力发展一种平信徒神学,其主要责任是在教会和世界间起桥梁作用。平信徒并不像我们平常所设想的那样,只不过是神职人员管理的对象;由于圣洗和坚振圣事的效力,平信徒已经成为基督作为司祭、先知、和君王职责的行动者。在梵二会议中,罗马公教会在教会学的自我认识上有大幅度转向,不可低估孔格的研究对此的贡献。正如他自己所承认的,他不是一个深思熟虑的和系统的思想家,而他的工作恰恰证明,为了更新神学和改革教会结构以及朝拜和敬礼方式,历史研究和文献整理具有多么重要的价值。在他的最后一部三卷的伟大著作(1978-1980)中,全面论述了圣神的道理:从圣神在圣经中的见证,直到试图解决“Filioque”(拉丁文,信经中“由圣子所共发”——译者)的问题。在结论中,他描绘教会生活就像一幅图画,长久地诵念祈求神圣降临的祈祷文“epiclesis”——“伏求圣神降临”。

他在1994年被教宗若望·保禄二世任命为枢机。伊夫·孔格继承了狭隘的“特利腾”罗马公教主义,但是他在恢复和宣布对教会更为超越的理解方面的巨大成就,现在仍然普遍地被忽视。而亨利·德·吕巴克的工作也受到同样的对待,在下面的回顾中我们将看到,后者可以被看作整个一代法国神学家中最伟大的一位。

亨利·德·吕巴克

亨利·德·吕巴克在 1983 年被教宗若望·保禄二世任命为枢机,但是他从同时代的神学家们遭受到比伊夫·孔格更大得多的折磨(他从来没有被召唤到罗马解释他的任何观点)。正是在伊夫·孔格的坚持下,他才写了他第一部主要著作《天主教:人类共同命运的研究》(《*Catholicisme: les aspects du dogme*》,1938 年著,1950 年英译本为《*Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man*》)。

该书已经包含了他有特色的,也许是最有争议的论题——享见天主是白送的恩典,然而对于这恩宠的渴望却扎根于每一个灵魂。这种显然无害论断的背景及其含义是我们在这里要讨论的主要题目(见下一节)。

该书的主要目的是,通过提醒天主教徒认识基督信仰的固有社会本质,来纠正吕巴克认为的一种极端个人主义和私人化的宗教意识。或者更恰当地说,他看到同僚宗教家的双重疏忽。一方面、他们太满足于纯粹因袭传统宗教,这类宗教只不过是 Maurras 所钦佩的,社会上实用的“为人民的宗教”。另一方面,按照雷南(Joseph Renan,法国语言学家,批评家和历史学家——译者注)的说法,许多教会内部和教会外的人们好像把基督宗教看作是“为少数被选者灵魂的心灵安慰而设立的宗教”。为反驳这些明显背离基督信仰的对立观点,吕巴克大量引用教父和中世纪文献,力图展示:“天主教的公教主义”的确切含义是,教会关切人类生活的各个方面,既包括社会和历史层面,也包括个人和灵性层面。对那些教会内和教会外主张基督只许诺救赎给个人,而没有许诺给集体的

人们，他坚持持相反的观点：“犹太教传留给基督信仰的救赎观念本质上是社会性的”。或者更正确地说，他力图克服假设的对立面。在“个人和社会”一章中，他与许多现代理论不同，却坚持认为，天主教的观点拒绝为了集体而牺牲个人，反之亦真。理解个人无限价值的关键在于承认，他或她是按照天主的肖像被创造的。这就是为什么个人有超越和反对一切极权主义主张的自由。但这也意味着，作为天主的肖像，并不是一种附加物，从外部强加给按照自然本性或按照现世原则而生活的生命。吕巴克发现，对人类生命的世俗人道主义观点，大部分是二元论神学的产物。

在他才华横溢的《针对路德的要理太多》一章中，论述了为反对他人而研究神学的效果。吕巴克在这章中简述了他的第三部伟大著作《超性论》(Supernaturel)的主题，他写道：

大约三百年以来，一方面，面对现代思潮的自然主义倾向，另一方面，面对假冒的奥古斯丁学说的混乱，许多人只能在本性和超性(nature and supernature，一译为自然和超自然，按照天主教的传统说法，此处应指本性和超性——译者注)的完全隔绝状态下看到救赎。这样的路线在两方面违反人们预见到的目标。……而被剥夺了与本性有机联系的超性，往往被某些人理解为纯粹的“超越本性”，即本性的“双倍”。更有甚者，对于自然主义者，在本性与超性完全分离后，超性会导致什么样的疑虑呢？因为后者不再于其思想路径的任何一点上找到前者，因而可能将自己封闭在相应的孤立状态之中，反而自认为完美无缺。…这样的一种二元论，恰恰是在当地想象最成功地反对了自然主义的否定论时，却强烈地受到它的

影响;而她以极其警惕的忧虑期望保存超性的超然姿态时,事实上却是一种离经叛道。

因此,历史研究也将表明,吕巴克在他的《天主教教义》这本书中所主张的就是,第三共和国反对神职界的世俗主义只不过是超自然主义宗教的映像,后者是只具有礼拜仪式的空壳,或者是向个人内心灵修状态的隐退。——不论属于那一种,都是使信仰脱离与现实世界的有效结合。然而更有挑战意味的是,吕巴克在他的《超性论》一书中暗示,天主教神学的恩宠/本性二元论,本来是反对信义宗以保护本性学说,并反对启蒙运动的人道主义学说以保护恩宠学说,然而它本身却成为自然神论和无神论的制造者。

1940年法国被占领,《天主教教义》出了第四次修正的详述版,正是这本书在神学界引起了更大的冲击。然而同时,吕巴克已经推出了两本更有争议的书。在他的第二部巨著《奥秘身体:我们时代的圣体和福音》(*Corpus Mysticum: L' Eucharistie et l' Eglise au moyen age*, 1944)中,他挑战了当时盛行的把圣体解释为主要是体变奇迹的说法。作为纯粹研究教理的历史学者,他追溯了中世纪“从象征主义到逻辑论证”的运动。他意在指出,神学的自我理解从具有教父(那些本体论象征主义的天才们)特征的,对信仰的灵性理解,过度到“基督徒理性主义”。这种理性主义可以在 Berengar of Tours(大约 1010 - 1088)的著作中初步观察到,由阿尔伯特(Abelard, 1079 - 1142)和安瑟伦(Anselm, 大约 1033 - 1109)所发展,受到文都辣(Bonaventura, 大约 1217 - 1274)的徒然抵制,却在托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 大约 1225 - 1274)身上获得胜利。考虑到当时新托马斯主义在罗马天主教神学的主导地位,就不难看出,吕巴克的著作是多么令人震惊,然而战时条件挽救了他,避

免了众多敌对抨击的折磨。

随着神学从修道院转移到大学,对于新问题的兴趣展现了“一种全新的、改观的激情,其定向与对奥迹的虔诚默观完全不同”。吕巴克虽然认为这种新定向不可避免,然而当“象征性内含”变为“辩证的对比”时,他无法掩饰自己的遗憾。特别是在12世纪末,西方神学有关圣体和教会之间关系的意识发生了深刻变化。尽管圣体一直被看作基督的奥体(*corpus mysticum*),该表述逐渐转用到教会身上,而教会的原始词语,即基督的真实身体(*corpus verum*)却被移植到圣体身上。教会,即天主的子民和信者的团体,一直被看作基督的“真实”身体,而他的“奥妙”身体是他在圣体内的体。实质上,吕巴克说明,圣体的形容词“奥妙”在反击贝兰嘎·图耳(*Berengar of Tours*)的行动中就被删掉了。有一段时间,圣体和教会两者都称作基督的身体(*corpus Christi*),而形容词“奥妙”在两者中间浮动。在12世纪下半叶,为了区别基督的教会身体和圣体,教会就被称为基督奥体了(*corpus mysticum*)。

然而随着讨论神学问题,已经发展了对圣体的新虔诚敬礼。“奥妙”一词从圣体移用到教会,反映了个人主义对圣体圣事(祝圣的面饼)的虔诚敬礼,以及对于体变的强烈的神学思考。基督的真正临在不是定位于献礼时的基督的子民身上,而是位于圣体内,特指被祝圣的面饼内。

这个问题似乎与现代神学并不相干,难于理解。事实上,这是一个例子,说明探索长期被忽略和忘记的教理文献的历史,恰恰是为了理解在现代神学中需要改正和深化的事物。吕巴克的要点是,术语的变迁变更了圣体道理的“重心”。吕巴克担心,如果强调理解为“真”的“体”,那么很自然,当该词语单独应用于圣体时,教

会的存在就变得边缘化了。在早期传统中,教会被看作“真体”,而圣体被看作是为建设教会而存在。在历史上,由于圣体作为基督牺牲的圣事而成为教会的根源,圣体本身就成为一个终极目标。对于教会的另一种描述开始出现于十四世纪初,关于教会的第一篇论述更倾向于把教会比喻为天国(见 James of Viterbo 的“论基督的国度”*De regimine christiano*)。以后随着西方基督教会的分裂隐约出现,教会的定义才越来越具有司法学和社会学含意。

吕巴克争辩说,天主教徒有必要重新思考圣体和教会之间的关系。尽管圣体像是“信德的奥迹”,而教会越来越像是一个社会学现实,吕巴克却试图恢复教会为“奥迹”,并试图把圣体理解成为实现教会任务的“永动而奥妙的源泉”。“教会和圣体每天每日相互建树。”在差不多 50 年以后,才有可能看清,吕巴克对于历史上圣体圣事的理解变迁的研究,开辟了圣体教会学——即以圣体为中心的对教会特性的认识——的道路。藉此,天主教在大公对话,特别是在与东正教的对话中,近来已经切中正题。

吕巴克的第三部也许是最重要的著作《超性论》(*Supernaturel*, 1946)引起了争论,在本篇中我们将重点讨论之。对于往往长期被忽略的文献进行艰苦的历史研究(可追溯到上世纪 20 年代)的结果,后来却引发更为公开地要求,既要求追溯圣经/教父们论及人乃是天主肖像的道理,其目的恰恰是为了保卫人类本性(包括所有人类生命)的虔敬和神圣特征。

在《认识天主》(*De la connaissance de Dieu*, 1945)中,吕巴克试图超越证明天主存在的证据,而返回到潜在的原始经验,从而把对天主的追求与人类探索和努力的最深根源相联系。显然,在被新托马斯主义主导和仍然惧怕现代主义的气氛中,这种试图把有关

天主的推理，置于（或者也许像他所说的，取代）相信我们本身是按照天主肖像被创造的背景之上，必然招致反对。在此，就像在《超性论》书中一样，吕巴克试图克服他在新托马斯主义中所确认的二元论，新托马斯主义把本性和恩宠的关系看作纯粹是外在和附加的——却由推理（证据）方法和正式的教会权威（确认的奇迹）协调。

在下一节我们将回顾这种二元论神学。在结束对他著作的综述时，我们可以说，吕巴克阐明了他所涉及各个方面。最后我们考察他有关圣经注释的著作。20世纪60年代以前，在罗马天主教会圣经学界，历史批判方法的胜利已经导致人们怀疑对圣经的传统寓意式解释。在1950年出版的研究奥力振（Origen）的《历史和圣神》（*Histoire et Esprit* 1950）一书中，特别是在其四卷巨著《中世纪解经学》（*Exegise medievale*, 1959 - 1964）中，吕巴克虽然确实没有轻视历史批判方法，他却力图恢复在启蒙运动之前传统释经学的丰富内涵。不像一些近期批评所言的吕巴克从来没有怀疑历史批判释经学的合理性和成就，他也认识到其局限性，以及其开始运作时的令人置疑的假设。他甚至检索出这样的词语“分裂的学科”，圣维克多的安德勒（Andrew of St Victor, 1175 +）曾把该词语用于圣经注释。他发现，这个12世纪释经家曾预见到这种方法令人不安的方面，即以正统派信仰主义者的孤立为一方，和以方法论者排除信仰为另一方之间的分裂。实际上，吕巴克再次忧虑到纯本性推理和天主启示之间的分裂。

亨利·德·吕巴克在他长寿的一生中还出版了很多其他著作，包括讨论佛教、无神论，和涉及他的朋友和同事、耶稣会士皮埃尔·德·沙丁（Pierre Teilhard de Chardin, 1881 - 1955）的有异议著述的书

籍。但他的四个重要成就是：(一)对特利腾以前更为丰富和完整得多的天主教教义的追溯；(二)他恢复了圣体教会学；(三)他保护了前现代释经学；(4)最重要而且最有争议的，是他摧毁了后特利腾罗马天主教神学中恩宠/本性二元论——即现在要深入探讨的主题。

辩论：有关恩宠/本性的争论

《超性论》出版于1946年。该书立即受到耶稣会神学家特别是道明会士的攻击。道明会士和耶稣会士一样，内部意见不统一。最大的困难之一是关于神学历史研究的重点。歇努(Marie - Dominique Chenu)的书《一个神学学派：勒索尔舒瓦》(Une Ecole de theologie: Le Saulchoir)于1937年出版，略叙了神学研究的纲要，重点在历史研究。但是在他的同事道明会士和以前的老师该拉吉纳德·卡利空·拉格朗日(Reginald Garigou Lagrange, 1877 - 1964)的压力下，该书于1942年撤出流通。拉格朗日是大约50年内罗马最有影响的神学家之一(他指导了未来教宗若望·保禄二世论圣若望·十字的博士论文)。该书的纲要被新托马斯主义者如拉格朗日判定为“相对主义”，因而濒临现代主义边缘；其意义在于，疑虑教理在历史环境中的含义，会不可避免地践踏其作为天主教教义的永存真理价值的确认。

拉格朗日是首先攻击《超性论》者之一。虽然战时他在罗马仍保留大学教职，他并不掩饰对维希政权的支持，也不隐瞒他长期同情法兰西行动(Action française)。他还是维希政权驻梵蒂冈大使的亲密朋友，此人曾在一封臭名昭著的急件中向他的政府保证，圣

座并不反对维希政权反犹太的立法，甚至引用阿奎那的语录来支持它，吕巴克相信这是“新托马斯主义者”提供的。但拉格朗日只是吕巴克的反对者之一，而吕巴克绝不是唯一被攻击的神学家。像拉格朗日这样的新托马斯主义者反对孔格、歇努和吕巴克这类强调历史研究必要性的神学家，并不只是由于害怕（不是完全没有理由），神学上的历史研究可能容易滑落到实证主义和相对主义。毫无疑问，关于法国神学家研究神学的方法发生了冲突，这反映了教会和世界之间的关系存在更深层的冲突。维希政权因其传统上的天主教孤立主义倾向，就像新托马斯主义的超越时间的思想体系一样，看来类似于一种令时间静止不动的有效途径。而另一方面，对于像吕巴克这样的神学家来说，没有历史研究的神学只是教会脱离世界的另一征兆。

简而言之，《超性论》揭穿了新托马斯主义“纯粹本性状态”的设想，即认为人类能够生活在纯粹自然幸福之中，而不必涉及超自然的终向。这种假设看起来并不很抽象。首先，它可以解释未接受洗礼而死亡的婴儿命运这一令人深为困惑的问题，也可以解释非基督徒得救的问题。某些人用当时的术语可能主张，在灵薄狱中未受洗婴儿的灵魂，虽然被排除了幸福地面见天主、完满受祝福的状态，但是可以享受圆满的本性幸福——这是为他们悲哀的父母提供安慰的一种设想，否则他们会害怕孩子受到永罚的诅咒。然而，至少对于新托马斯主义者来说，更为有争议的是，吕巴克坚持说，他们没有读懂阿奎那的书。那么一方面，冲突是关于如何理解阿奎那的原文，另一方面，按照吕巴克的术语，也涉及到16世纪提出的一种把本性和恩宠分离的二元论，或者分离主义神学，正是该学说误导了新托马斯主义的阅读理解。毫无疑问，这种

本性和恩宠二分论，既产生了现代世俗的人道主义，也合法化了封闭的专修来世和弃绝世界的公教主义，后者特别容易屈从于维希政权的幻想。

《超性论》的中心主题是，在 16 世纪以前整个天主教传统中，人是天主肖像的概念一直占上风。那种对人类的纯粹本性终向的假设，即一种非超性和在来世不得面见天主的假设，不论是在教父神学或中世纪神学中，从来都没有被接受过，阿奎那肯定也没有接受。只有一个世界，在这个世界上，我们的本性是为了一个超越本性的终向而受造。在历史上从来不存在没有恩宠的本性，或者一个没有基督特许的世界。

吕巴克不是一个哲学家。但是他曾经邀请神学家们不要在人类灵魂上，观察一个和物质客体同样封闭的本性。他要求哲学的更新，以便确认人类灵魂朝向自我升腾的能动取向。在 1934 年做的笔记中，他提及把灵魂按照物质客体具体化的诱惑，这惊人地使人想起海德歌(Heidegger)大约在同时的类似言论，以及威根斯坦(Wittgenstein)类似的独立见地。

作为一个神学史学家，吕巴克说明，在 16 世纪开始出现了一种有关恩宠与人类本性关系的新观念，这是他以多年研究的成果阐明的论题。该研究专注一些有些晦涩和几乎被遗忘的作者，他们预兆了一个更广泛并最终深为有害的潮流。人类本性注定要与施给恩宠的天主相结合的传统观念之所以低落，一方面是由于试图保护恩宠赐与的无偿性，以对抗文艺复兴时期人道主义的自然人人类学；另一方面是由于特利腾时期的天主教徒，对抗他们所理解的，抗罗宗所主张的，人类本性完全被原罪毁坏的道理。

力图在概念上把超性与纯本性分离以便保护超性的天主教神

学家，助长了人文主义的发展，后者在启蒙运动中成长为自然神论、不可知论，最后成为无神论。天主教信仰和不可知论在法国的分裂，以及最终的教会和国家的分裂，并不全是启蒙运动的唯理主义哲学家的功效，更深刻地说，那是神学家们自己的功效。吕巴克暗示，理性时代的哲学家因为自律个体的概念被虔诚的天主教徒激烈批判，但那首先是神学家们发明的。脱离超自然的基督教会而发展其自己的自然主义和自然神论神学的哲学，来源于经院哲学，她在 16 世纪末和 17 世纪初反对新教和反对文艺复兴运动。

在 20 世纪 30 年代导致阿奎那的法国学生剧烈纷争的关键问题，就是当他写“幸福享见的本性愿望”时意指何事。称作加若坦的托马斯·德·威奥(Thomas de Vio)，是个道明会士，他曾经在 1518 年和马丁·路德进行决定性的辩论。他争辩说，当托马斯谈到面见天主的本性愿望时，他的意思是指，人的本性实际上已经被天主提升到超越本性的终向，并因启示得到光照。

所以加若坦认为，作为哲学家的阿奎那知道，人类可能有一种完全属于本性的，追求其本性可能事务终向的渴望。当他谈论人类追求天主的本性渴望时，他是戴着神学家的帽子，而且意指人类通过恩宠的奇迹，接受了同天主结合的赏赐。阿奎那会说，我们本性想见天主的渴望已经是超性的了。作为哲学家，他应该会考虑到纯粹本性幸福的可能性，作为纯自然状态下的人类终向；另一方面作为神学家，他不可能从人类的角度，构思一种要求超越其本性的渴望，而这渴望尚不是一种超越本性的渴望。

加若坦需要分辨上述的人类本性，和被召叫与基督内的天主结合的人类本性，以便维护(亚里士多德)哲学的权利，来对抗(信义宗)神学，但主要是为保护受造的秩序，以反对由于抗罗宗过度

强调恩宠的施与而看起来被湮没的内容。这看起来好似在继续阿奎那本人的立场,即坚持反对他当时所看到的事,就是伊斯兰教的神学家过度强调神的主权,而把受造物包括人类在内,降低为傀儡。

对于吕巴克,加若坦的解释意味着,阿奎那已经摒弃了传统的教父理论,即人类本性是按天主的肖像被创造,因此对天主的恩宠是开放的——拉丁文学术语叫做“*capax gratiae*”。看来好像很奇特,在16世纪解释一段13世纪文字所引起的争论竟然变得这样重要,更不用提在20世纪40年代变得如此尖刻了。

但是加若坦对阿奎那的解释(虽然被当时的很多人看作革新)已经变成被接受的托马斯智慧,而新托马斯主义已经被广泛地看作唯一正确的罗马天主教神学。如吕巴克在他的《超性论》中所作的,向它挑战显然是挑衅性的。神学家们不喜欢别人特别是历史学家告诉他们说,他们错了。

吕巴克对原文证据进行分析,其含义是深远的。他事实上在暗示,当代罗马天主教会的神学没有忠于教父和中世纪的概念,即在天主的计划中本性和恩宠是统一的。坦诚地讲,他的历史研究所激起的争论,是关于托马斯·阿奎那在13世纪写作时是否坚持,人在被创造时是为了同天主的超性结合——当然尚不能享受这种结合,除非这种结合是作为从天主来的恩典而绝不是强求的权利。按照加若坦及其追随者的论述,阿奎那的意思是,天主的恩宠赐给的生命远远超过人本性的能力,对它的渴望不可能真正是“本性的”——人类能够从本性发出的渴望的唯一终向,只能是与其本性能力相称的那种。然而下述言论的含意是否如上所述?在阿奎那的著作中到处都有许多这样的例子:

一方面，幸福的面见和认识天主超过理性灵魂的本性，恰恰因为他们不能以其本身的能力达致如此境界；但是另一方面，因为他们是按照天主的肖像被创造的，按其本性能承受这种幸福，这符合他们的本性。（《神学大全》3a 9, 2-3）

换言之，按照天主的肖像创造的人类本性，本身具有面对面享见天主的可能性，其目标超越本身而指向超性的命运——然而，这命运大大超过其本性的能力，故此以其本性的能力不能达致这个终向。在这些行文中，阿奎那只承认人类的一个命运，既超性的命运。和整个教父及早期中世纪传统一样，他关注着一个唯一的世界，在这个世界中，本性和恩宠虽然完全不同，却紧密相关；其意义在于，本性为恩宠的缘故而存在，从属于它，并在它内握有最终命运。对阿奎那而言，人类灵魂如果排除来世面见天主的可能，便没有最终幸福可言。用他的术语说，他从来没有认为，理性受造物的完善只在于满全按照本性属于它的幸福；反之，这种完善也在于，而且是主要在于，受造物通过赋予他的恩宠参与天主的生命而接受幸福（参考《神学大全》2a 2ac 2, 3）。对于吕巴克来说，探索教理的历史直接关系到暴露和解释在一般天主教伦理学和虔敬中的深度曲解。当代罗马天主教神学，没有保全人类命运中超性和恩宠赋予的特色，却导入了本性和恩宠的差别，毁掉了前现代对人灵内心朝向的理解，即幸福地面见天主的倾向。哲学以不考虑任何对天主的向往而自以为是，却一直认为，这对人类受造物是自然而然的。无尽头地去冥思苦想先于恩宠和脱离恩宠的人类本性的假想状态，就逐渐导致完全世俗化的人性概念的出现，而且也确实引发了某些人对于天主没有任何渴望。

另外,在天主教内更为严重的问题是:教父及中世纪神学家们认为,在创造秩序和恩宠赐予之间存在内在关系;丧失这种意识导致了一种对恩宠的理解,好像恩宠对人类本性完全是外部和外来事物,以至任何本性和人性事务都是低级和贬义的。特别是涉及政治和性的问题,一旦与满全本性的传统神学相分离,那么以冷嘲热讽的态度对待政治,和以猜疑及厌恶的态度对待性的问题,这就毫不足奇了。当假定天主赐予的恩宠不再从对天主的自然渴望中找到共鸣甚至根源时,那么人类本性——这就意味着理性、感觉、身体——就特别容易迷失。所以吕巴克认为,若设想恩宠对于人类本性完全是外在事务,那么就容易陷入二元论,并最终陷入摩尼派的禁欲主义和虔诚。所以,不论是作为研究天主启示专家的神学家们不与任何其他人对话,或者是作为圣事系统中恩宠管理者的神职界维护一种极端等级和独断的教会,那就不足为奇了。

影响、成就和大事记

如果注意到恩宠已经出现在“时代的征兆”之中,就可以说天主教在第二届梵蒂冈大公会议时(1962 - 1965)已经“走进世界”,那么毫无疑问,像伊夫·孔格枢机和亨利·德·吕巴克这样的神学家,被召集参加早期阶段的会议,在起草会议文献时施加了决定性的影响。谁都没有预料到,对于大公对话和承认其他教会机构的现实,有如此开放和不可逆转的态度。会上有对于反犹太主义的悔过,有对于非基督信仰和宗教的开放。特别是在牧灵宪章“喜乐和希望”中,神圣大公会议宣布了人类的高贵使命(召唤)及其内在

的属神特性,并且提出,为回应人类所担当的使命,即达致普世人类的兄弟姐妹般共同团结,教会愿向人类提供真诚的合作。这听起来好像重新肯定了前现代时期对恩宠和本性的内在和有机关系的理解,恢复了历史本来面貌,这必然令亨利·德·吕巴克非常欣慰(即使他没有起草该文件!)

正如卡尔·巴特(Karl Barth——新教神学家——译者注)在他的论文集《宗徒们的域限》中所说,他被邀请参加梵二会议,因病而未成行,但在1966年,在访问罗马与代表不同观点的神学家讨论大会成就之前,他花整个夏天研读了这些文献。他向主人提出了七个主要问题,其中五个问题涉及到他所考虑的世界压制教会的威胁。因为他担心,教会一反过去自我封闭和敌对当代世界的立场,天主教好像要认可任何看起来有利于本性繁荣的文化和社会运动。“与世界对话真的应该先于向世界宣讲吗?”“喜乐和希望”宪章对于世界发展可能性的“完全乐观主义”,真与新约圣经的期望协调一致吗?

虽然亨利·德·吕巴克相信,会议的文件记载了前现代意义的接受天恩的本性,但是必须指出,在1967年以前,天主教内猖獗的世俗主义令他痛感烦恼,特别是在法国。他继续坚持,而且不会放弃平信徒在处理世界事务中的行动公正自主权,也不会放弃天主肖像的道理,即在每一个人身上天主恩宠的开放性。他所放弃的是世俗主义,或把本性和超性秩序分离,从而以牺牲后者来提高前者的内在论。从前曾经是闭关自守的超自然主义的教会,现在处于世俗化的危险之中。在《超性的奥秘》(1965著,1967翻译成英文)这本书中,他说明了重新讨论该专题的理由——现在关心的是坚持本性和恩宠的区别,它们各有其完整性,而以前他强调了两者

之间的连续性。大公会议号召“向世界开放”，而不是号召恢复前现代期教父们对分施恩宠的创造秩序的信心。吕巴克担心，这实际上正在被理解为接受世俗的人道主义。他相信，在 20 世纪 40 年代，以片面的超性神学培育的神职界，就是那些在 60 年代走向另一极端而最应受指责的人。这就证明，新托马斯主义关于恩宠和本性关系的神学仍然有势力，具有毒害的影响。

正如吕巴克所意识到的，他所说的世俗主义在天主教内特别是在法国蔓延，和以大主教米西尔·勒弗莱为首的政治上右翼的国家主义少数派同时发生。后者拒绝梵二会议的决议，理由是这些决议以法国大革命的原则为基础。即使在青年人中间也存在不太极端然而更为广泛的感觉，认为天主教会已经失去了它的许多独特性。

这只能说明在世界和福音之间，在创造和救赎之间，在本性和恩宠之间达致恰当的平衡是多么困难。这也表明，神学上理解的本性和恩宠之间的关系，远不是纯粹学术性有些深奥的问题，它对平信徒的灵修和礼仪经验有深刻影响。

虽然孔格和吕巴克是多产作家，但在法国神学界这一代人中间，没有人试图提出可与伟大新教神学家如卡尔·巴特(Karl Barth)或保罗·梯利(Paul Tillich)相比的系统神学。他们的选集确实很特殊——孔格的著作和吕巴克的著作很不相同——其文集在发展中自成一统且前后相互协调。然而由于某种原因，孔格和吕巴克都没有超越历史研究的范畴，原因之一可能是他们早期离开法国去流亡，或者是由于文化和教育的偶然性以及教会的变迁。他们无疑证明了，不懈地研究往往被忽略的和乏味的中古著作，对理解其背景以便提起兴趣和启发设想是多么有效。吕巴克比孔格的研究

范围更为广阔,但两人主要注重于公元 200 年以后的基督徒著作。两人都没有脱离教父和中世纪作家而独立地把圣经看作神学的源泉。两人都没有多大兴趣去融合和应用某古代或现代哲学家的思想。从其著作可显然看出,他们甘心不断阅读和注释在米恩(Migne)或某古修道院保存良好的书架上找到的文献——当然也有不少渣滓,但他们深信,他们的卡片目录迟早会激发新的见解,识破古代争端,而最重要的是,透视未经细查的当代偏见。

汉思孔神学思想简介

Werner G. Jeanrond 著 张玉贵 译

Abstract: Hans Küng is a unique phenomenon in twentieth - century theology, no other theologian has been the focus of such a major controversy, no other contemporary theologian has covered such a broad spectrum of theological themes. Yet, it was Küng's challenge to post - Vatican II ecclesiology and Church management which brought him into lasting conflict with the authorities of his Roman Catholic Church. In this survey of Küng's theological development it will not be possible to discuss all aspects of his rich contribution to contemporary theology; instead I shall concentrate on his major works, and above all discuss the development of his theological methodology more closely.

引言：生平及影响

汉思孔是 20 世纪神学的一个独特奇才：在这个世纪，没有其他神学家像他那样博览群书，大量地出版和翻译；没有其他神学家成为重大争论的焦点；也没有其他同时代神学家囊括了这样广泛的神学论题。事实上，我们时代讨论的所有重要神学课题，都被汉思孔在他生涯的某一阶段涉及过。他的书目包括论述天主、耶稣基督、教会、永生、基督徒传统、神学方法、世界宗教、全球责任以及艺术对宗教的贡献等方面。然而，汉思孔对梵二会议后教会学和教会治理的挑战，才使他和罗马天主教会的权威发生长期冲突。这种冲突的一个后果就是，汉思孔对现代神学的贡献，有时被理解为主要仅涉及教会学，而他在神学上其它方面的成就没有得到适当评价。更有甚者，在罗马天主教司铎汉思孔和天主教主教团某些成员之间的冲突，有时掩盖了他在梵二会议以前、中间和以后对教会的贡献。

本篇概述汉思孔的神学发展，不可能讨论他对于当代神学的丰富贡献的各个方面；我将只集中于他的主要著作，而且首先是细致地讨论他的神学方法论的发展。

汉思孔于 1928 年生于瑞士的索尔塞(Sursee)。1948 - 1955 年在罗马的额我略宗座大学的学习，使他不仅有受教于著名的哲学家和神学家，而且与当时领先的神学和教会学名家有个人接触，如若瑟·洛茨、汉斯·伍·巴尔塔萨、伊夫·孔格和奥古斯丁·毕。在罗马晋升为神父之后，汉思孔在巴黎学习，并在那里于 1957 年以其著名的论述卡尔·巴特的成义道理的论文，获得神学博士学

位。他的这一篇著作以其大公精神很快使其成名。他积极参与梵二会议的准备工作的准备工作,并且作为官方指定的神学顾问出席了梵二会议,这使得他处于罗马天主教会改革派和传统派冲突的中心,并把他的神学注意力指向教会学问题。在 32 岁时,汉思孔被指定为图宾根大学天主教神学系基础神学教授。

从 20 世纪 70 年代以后,汉思孔的神学研究一直集中在基督信仰的主要信条方面,但他并没有忽略教会学专题。对他的著作《不可谬误吗?一种询问》(1970)的讨论,在很大程度上影响了他的公众形象。主要是由于这本书,以及他拒绝撤销在这本书中表达的对罗马天主教权威的挑战,导致在九年的争论之后,教宗若望·保禄二世取消了汉思孔的罗马天主教的“正式受遣”(missio canonica,在德国,每个罗马天主教教师需要的教职许可),随后他脱离该系,转入到图宾根大学新成立的独立大公主义研究所。所以汉思孔一直在大学教授神学,但是他不再被看作由梵蒂冈当局正式承认的天主教神学权威的代表。

纵观汉思孔的神学发展

汉思孔的神学发展可以大致分为四个时期:

- (1) 1970 年以前对教会学问题的集中研究;
- (2) 70 年代对基督信仰主要专题的讨论(天主、耶稣基督、永生);
- (3) 从 1983 年开始,他对神学方法的反思,以及对基督宗教与其他世界宗教及文化之间的对话;
- (4) 从 1990 年以后,他的两个相关的研究课题,涉及当代的全

球责任和宗教形势。

在这四个时期，他都受到强烈责任感的激励，既致力于同当前世界上所有宗教、政治，和文化势力的对话，还特别致力于基督宗教大公主义。汉思孔献身于基督宗教甚至全球大公主义的承诺，不可与一种新的本质主义相混同，后者认为所有基督徒传统，甚至所有宗教传统本质上都是相同的。相反，汉思孔切望所有背景的基督徒和人类的不同宗教传统彼此进行批判性交谈。

宗教学开端

在他的第一部著作《成义：论卡尔·巴特的学说和天主教的反思》(1957年)中，汉思孔探索了基督徒交谈的基础。就数世纪以来分割两种传统基督信仰的中心层面，他检查了抗罗宗道理和罗马公教教理的共同基础。但是他对于巴特的“危险的倾向”仍然持批评态度，例如他毁誉本体受造物的面貌以及他过度强调人类的罪性，从而产生了反天主教的论证法。汉思孔的研究得出结论：总体上，巴特的称义教导与罗马天主教会的道理存在基本的神学一致性。这种见识令汉思孔进一步追问，各个教会将如何改变，以便推动基督徒合一的进程，特别是罗马天主教会，在一个新的大公世纪，必须做些什么事才能更恰当地回应福音。

在上世纪60年代，梵蒂冈大公会议鼓励罗马天主教主要神学家，彻底反省基督宗教的本质和结构。因此毫不奇怪，汉思孔的第一批20本书中的15本都是讨论教会学问题的。这些出版物中最主要的是《教会的结构》(1962)，《基督宗教》(1967)，和《不可谬误吗？》(1970)。《教会的结构》是为了回应教宗若望二十三世的号

召,要求神学家重新聚焦于有关大公会议的主题;《基督宗教》基于现代释经学知识,系统地研究了基督教会的本质;而有鉴于在大公会议之后,天主教徒越来越不满意教会结构改革的缓慢进程,《不可谬误吗?》首次对罗马天主教会作批评性研究。

汉思孔对教会学研究的最大特点是他坚持整个教会学需要批判性的圣经基础,因而也需要洞察教会与天主国度之间的本质性差异。教会的使命是服务于耶稣基督的福音,回应天主在基督内的召唤,而不是生成天主的统治。再有,天主的统治是向罪人宣布好消息。因此作为罪人团体的教会本身,是被召叫去向世界传播喜讯,而不是去统治世界。就像16世纪的改革家一样,汉思孔从圣经中追溯了全体信徒的司祭职责。基督的团体在天主的子民和天主之间不再需要一个中保,他不再需要一个赎罪的司祭做奉献。所有基督徒被召叫去传布天主的圣言。因而汉思孔要求教会内的职务设置必须由新约传统所启发。这种传统排除了在基督教会的运行中设立神职界——平信徒的分野。所以汉思孔批评在后圣经时代,教会内出现的形式主义,他号召重新定义教会内的圣职为爱的服务。这并不是要取消司铎和主教的特殊服务,相反,它是要表述这种服务的固有神学基础。

当1968年教宗保禄六世发布通谕《人类生命》(*Humanae vitae*),反对一切形式的人工生育控制时,教会权威的问题在汉思孔的神学著作中就进一步显得特别突出。与罗马天主教会内部和外部的许多神学家一起,汉思孔反对这个通谕。但是他走得更远,并批评整个罗马天主教体系,他认为她仍然具有如下特点:精神专制主义、形式的而且往往是不人道的司法霸权主义,和注定要经受真正更新的传统主义,而这种更新会确实令现代人震惊。在他的

教会学原则的基础上,汉思孔置疑教宗和罗马训导机构的不可错误性,指出了两个机构过去的错误,并记述了第一届梵蒂冈大公会议形成教宗不可错误性道理的个别原文段落。最后,汉思孔提议重新评价这一信念,即尽管有错误的可能性,教会作为整体被维护在真理之中。他还强调,即使大公会议的不可谬误性也没有正式的保证。“大公会议没有超越基督真理的权威。它们可以努力达致此点。正是因为如此,圣神才许诺给所有主教及参与者,同样也许诺给每一位基督徒。”

虽然当时汉思孔的首要神学注意力转向天主和耶稣基督等中心神学问题,但是他从来没有放下对更新整个基督教会、特别是罗马天主教会的承诺。

基督信仰的主要方面

并不是像通常设想的那样,汉思孔转向基督学开始于他的有名著作《论基督徒身份》(1974);相反,他的转向早已在他不甚出名的著作《天主降生》(1970;在1987年才翻译为英文)中有所准备。在这部著作中,汉思孔已经努力去探索极为困难的神学问题,即天主在历史上如何与人相遇,以及天主如何涉足历史进程。在这里,汉思孔也全面介绍了黑格尔的哲学和神学。然而,他对黑格尔的主要兴趣来自这个思想家对有关天主的传统静态概念的批判。汉思孔愿意利用这种批判,探索未来基督学的基础。

汉思孔遵循黑格尔,一反受希腊形而上学影响的有关天主的经典概念,要求一种新的神学观点。“黑格尔的哲学一方面教导我们不可把天主与人分离,而另一方面教导我们不可混淆二者”。然

而,汉思孔并不总是追随黑格尔,相反,他重新解释黑格尔在历史进程和天主之间的思辨特性。事实上,那不是作为一个完全封闭的系统,他指出“尽管黑格尔自己明白无误地强调统一,但也坚决地主张,在宗教水准上——而不是在哲学的水准上——还是有最终的差异。”在此,基于天主和世界之间的一致和差异,汉思孔发表了他未来基督学的绪论。他呼唤一个“由下而上的”基督学,它“感兴趣的是在世界、人类和天主的视野内,今天与我们相遇的耶稣,就像对他亲身体现之信仰的挑战一样感兴趣”。在汉思孔看来,这种对历史中耶稣的全新的集中研究,并不是表现历史中实在的耶稣的工具;相反,它是被理解为一个批判性工具,令神学家们能细查和证实传递给我们的信仰。

在方法论上作好准备后,汉思孔构筑了《论基督徒身份》中的基督学。正像这本书的题目表明的,汉思孔对基督学的主要关切不是理论性的;他期望确定在今天如何回应耶稣基督。在当代,现代人文主义和世界各种宗教提出许多挑战,所以他把基督学置于细心分析的这些挑战的背景上。在回答基督宗教有什么特别之处这类问题时,汉思孔指出,基督宗教不可等同于世界上一切真实、美好、美丽和高雅的事物。“基督宗教不存在于反抗残暴而人道已经实现的地方……基督宗教只存在于耶稣基督的目标在理论和实践上有活力的地方。”

在这部著作的主要部分,汉思孔考察了基督教会兴起的各个方面。他讨论了在当时的宗教和文化背景下,基督的生活和死亡,基督对天主事业的宣讲,基督自己对人类事业的认同,导致耶稣死亡的冲突,和当时兴起的基督徒团体对他生活和死亡的反思。该书在结束时,借助于较早提出的基督学尺度,反省了当代基督教会

的现实。

正如汉思孔在《天主降生》中所指出的，任何恰当的对天主的神学研究，需要考察天主和人类历史之间的关系。因此，汉思孔先论述了基督学，之后才在《天主存在吗？》(1978)这本书中提出他对天主概念的思考，这是很适当的。这本书的题目好像有些误导。汉思孔不愿意遵循特定传统，证明天主是否确实存在。他对该问题的回答是肯定的，但在本书中，他检讨了今天基督徒对神的信仰的合理性。

该书带领读者浏览当代对神的理解的历史。他分析了无神论批判对这一理解的贡献，同时也证明，没有一个主要的无神论学者（费尔巴哈、马克思、弗洛德、尼采）曾经能够否认天主的存在，就像确实没有一个主要的有神论者，能够证明他的存在一样。与他们不同，汉思孔一开始就讨论，现代人如何与这样一个实体相互关联的问题。

因为没有有一个绝对的立足点，我们对世界的感知不可能是纯粹客观的。也不可能对孤立主观性的唯一产物具有任何理解。更正确地说，当我们谈论“实有”时，我们常常意指“结合和包含主观和客观、意识和存在、自我和世界的某种事物。”那么，每个人类个体面对的决定是一个面对实有的两种基本态度之间的一个决定：基本不信任或基本信任。另外，这一决定是一生的任务，它关系到我们在这个世界上的生活、研究和活动的各个方面。虽然汉思孔号召要清晰地分辨这种“基本信任”和“对神的信仰”两者之间的区别，他仍然结论说，“只有当实有本身——人也是其中的一部分——不是没有根据，没有支持和没有目标的，以人类科学的假设和自发道德规范为主的对实有的本体、其意义以及价值的基本信任，

才有理由作为最终诉求。”

在这些见识的基础上,汉思孔检讨了传统基督徒探讨天主的途径。他也注意到我们时代对于神的问题,兴趣有所增强。他强烈反对任何把实有划分为两个领域的企图,就是神和人的领域。相反,他坚持天主只能被设想为“扎根于对实有本身的信心。”这又意味着:“如果有人承认天主,他知道他为什么能信赖实有。”因此不可能有任何能够产生确定安全感的外在合理性。“不可能首先有理性的知识,然后才有对天主的确认。”但是有一种“能够提供基本确定性的内在合理性。”汉思孔进一步强调,对神的信仰必须看作“不只是一件人类理智的事情,而是整个具体的生活的人的事情;他有智力和身体、理智和本能,他有特定的历史环境,他依赖于其传统、权威、思想习惯、价值观念,有他的兴趣及其社会环境。”

任何对神的信仰需要考虑其历史和社会背景,这使汉思孔又回到基督徒对天主的特殊信仰。在评价了犹太人和基督徒信仰天主的传统历史之后,汉思孔结论说,圣经上对天主的信仰“其本身是连贯的,在理性上是合理的,经过了数千年历史的考验。”最终,圣经上的天主也有宇宙的纬度,也就是说,不只是个别信者的历史,反之,整个宇宙的历史是天主显现的领域。天主“工作在世界进程中;存在于、协同着和环绕着人类和世事。他本身是世界进程的源泉、中心和目标。”这就是拿匝勒的耶稣以其生活、死亡和复活所宣扬的天主。在这里,汉思孔的基督学反思再次出现。

虽然通过分析现代人寻求生命意义的视野,汉思孔已经开始他的基督学,并考察犹太人/基督徒信仰天主的合理性,但他在1982年,特别关注每个个体的生活中,对于生命深意的这种探求:他的《永恒的生命》探讨了涉及到人类希望永远未来的整个复杂问

题。基于基督徒信仰拿匝勒的耶稣复活的考虑，汉思孔解释了基督徒来世论的各种各样的象征，如天堂、地狱、永远和审判。“耶稣没有死于虚幻缥缈之中。因其死亡和从死亡中复活，他死亡后进入那个不可理解和能充分理解万物的绝对最终和绝对第一的实有之中，被那个我们称之为天主的实体所接受。”因此相信永远的生命，并不意味着期望继续永远生活。但这确实意味着，“依赖这一事实，就是有一天将被充分理解，从罪恶中解脱，被确切地接受，因而成为没有恐惧的自我；而我的不可理解和矛盾的存在，就像极其不和谐的人类的整体历史，有一天最终将成为透明的，而人类历史意义的问题也将最终得到解答。”

本书总结了汉思孔第二阶段的神学研究。在这一阶段，他试图探讨基督信仰的主要方面，并批判性地与他从神学视野，对当代文化和理性的解释相联系。本概要只能讨论这一时期最重要的著作。有兴趣的读者会惊奇地发现，还有大量讨论基督信仰其他问题的神学著作，如礼仪、圣事，当然还有教会。

方法论和对话

汉思孔第三阶段的神学著作显示出两种截然不同但相互联系的动向：(1)汉思孔对神学方法的反思；(2)他对于基督宗教和其他世界宗教之间的关系、以及宗教和艺术之间的关系的研究。这两种动向都是为了回应当代许多神学家变化的认识，也就是，这个世界具有各种各样的宗教和文化传统及潮流，极其丰富的人类见识和科学知识，还有不确定的历史，这些都要求有新的神学范式。

于是，在他的《基督宗教和世界宗教》(1984)一书中，汉思孔号

召全面理解大公主义。如果“*ecumene*”按照其原始意义被理解为“世界上有人居住的部分”，那么大公主义不再局限于基督教会内部的对话，它必须包括所有伟大宗教之间的对话。对于基督宗教神学，这意味着，必须克服以排他性和优越性为标志的基督宗教的传统自我理解，要承认我们中间没有人占有全部真理，还要承认我们都在寻求更大真理的路上。这样一种对真理的理解当然要求，基督徒需要扩展他们对人类的其他伟大宗教传统的知识和认识。所以在该书中，汉思孔与领先的宗教史学家合作，介绍了伊斯兰教、印度教和佛教。每介绍一种宗教，汉思孔都从基督宗教视角给以回答。同一个犹太教学者的对话已经在1976年出版，而汉思孔和主要的中国宗教传统的对话发生在1988年。

寻求新的神学范式就要求与有不同背景和有专门卓见的学者密切合作。因此汉思孔第三阶段著作的特点就是，他的许多出版物是和其他学者合作发表的：他和其他世界宗教的对话，他和文学的对话，关于神学范式已经改变这一主题的国际会议的成果。另外，汉思孔在《第三个千年的神学》(1987)中发表了有关神学方法反思的文集，我们将在后面讨论。

我们时代的全球责任和宗教形势

在他神学研究的第四阶段及以后时期，汉思孔进行了方法论反思，认为需要一种后现代神学范式，他还反思了与不同领域的人类创造能力对话的经验，这使他的注意力转向当前人类生存的全球环境。在此，他关心把有关宗教、文化、社会、政治、经济，和环境经验的反思汇总在一个大规模计划之中，其方案略述于其声明《全

球责任》(1990, 德文标题是“世界伦理构想” Projekt Weltethos)之中。德文标题明确指出汉思孔思想中的伦理关注。他的计划显示了一个相当务实的取向, 将基督宗教对世界的研究方法与对当前问题的多维解释相联系。

汉思孔以前只间接表达的政治兴趣, 现在变得直率了。人类行为需要全球纬度的伦理准则。然而, 有各种形式的往往相当狭隘的宗教。所以汉思孔的改革方案设想在每个宗教内部先进行自我批评, 作为在世界范围内宗教对话的前提。凡是要求参加在世界范围内寻求新道德规范的所有非宗教思想潮流, 也要进行这种自我批评。对每一种意识形态的评价成为汉思孔的伦理宣言的起点。他的各种评论着重于“世界的整体观点和具有不同层面的人类。因为人类和人类社会除了有经济、政治和社会层面以外, 还有美学、伦理和政治层面。”然而, “整体的”不得与“统一标准”相混淆。恰恰相反, 后现代的范式要求肯定多样性的群星灿烂。

新世界道德规范的目标和准则是“人道的”(humanum): “人类必须变得比现在更为人道: 他们必须变得富有同情心!”然而, 只有当存在的各个纬度, 就是尽可能最高雅的人类社会和一个完整无缺的环境都包括在内, “人道”才可能实现。汉思孔恰当地强调, 对排除宗教纬度的时代进行分析的结果表明, 它们是不完善的。另外他指出, 伦理要求的绝对性质, “必然”的无条件性质, 不可能根基于人类, 因为人类在很多方面都是有条件的; 它只能根基于一个无条件者: “一个绝对者, 他能够提供凌空超越的意义, 而且包容和渗透每个人, 人类本性以及人类社会整体。那只能是最终的、至高的实有。这一点虽然不能由理性证实, 却可以根据理性的信任而接受——不论怎样称呼他, 理解他, 以及在不同的宗教中被解

释。”按照这种意义,后现代背景内的宗教获得了新的机遇,这必须加以探索。

汉思孔既不能设想一种没有全球道德规范的人类生存,也不能构思一个没有宗教和睦而稳定的世界和平。然而,这就预示要在各种宗教之间进行诚实的批评性对话,首先是建立在自我批评基础之上的对话。对话的准则仍然是真正人性的(“humanum”)。这样一种对话的准备工作,虽然必须结合坚定的自我批评,已经推进了宗教和睦的包容性。

这就是汉思孔多数近期研究计划开始时的立足点;他把这理解为他的全球责任方案的必要补充。他首先关切的是研究我们时代的宗教形势,以便确定对宗教间对话可能性的基本认识。他的目标是“尽可能获得对一个宗教整体的观察。……然而一个宗教的整体不止显示出发展、历史连续性和年代,还有结构、信仰模式、思想、看法和行动。一种宗教是宗教信念、礼拜仪式、灵性实践和各种不同机构的生活体系,他在不断发展而且高度复杂。”所以这一研究方案正视宗教的多学科研究,以便“就其知识宝库、其多种层次和他们的多向维度,尽量公正对待诸如犹太教、基督宗教和伊斯兰教。”首先,汉思孔要求包括这些宗教中(以后也许还有其他宗教)的划时代变化,以便能够确认每种宗教的不同时期和它们的结构,并给出预测。

至今,在他的《犹太教》(1991)和《基督宗教》(1994)的综合研究中,汉思孔已经成功地完成了他的规划《我们时代的宗教形势》的主要部分。随后不久将研究伊斯兰教。虽然在这里不能详细地讨论这两部不朽著作,但我还是要尝试简短地介绍这些独特作品。

《犹太教》是基督徒神学家第一部主要著作,首次严肃地把犹

太教看作一个生活的宗教，并努力把它作为一个整体掌握其发展。他阐明了犹太教历史中各种各样范式的变迁，而没有像过去二千年那样，基督徒通常站在敌对立场、参照基督宗教对于救赎的理解进行解释。当然，汉思孔也考察了这种意识形态的传统和与之相关的无数犹太人的灭绝，这在大屠杀（Holocaust）中达到骇人听闻的顶峰，而且不幸的是，今天仍然没有停止。汉思孔试图通告和发展一种以尊重的精神，理解其他宗教的态度，从而为宗教之间的和平和世界和平服务，为将来处理宗教运动设定标准。

在《基督宗教》这本书中，汉思孔试图全面解释基督徒传统内部的重大事件。他的意向在该书的开端就已明确陈述：汉思孔承担，对基督宗教二十个世纪的重要事件的批判性、历史性解释，目的在于为基督宗教的根本改革设立标准。“基督宗教应该变得更为基督化——这也是第三个千年唯一可能的前景”。在这里，他所感兴趣的“不是她的过去，而是基督宗教如何及为什么成为她今天的样子——观点在于她怎么会有如此这般。”因此汉思孔把基督宗教本质的问题看得极端重要，虽然他不会天真地试图在一旦揭露所有丑行之后，提取其纯粹本质。反之他陈述说，“基督宗教的真正本质就产生在她的败坏之中。”而且，基督宗教的本质只能在改变历史形态过程中找到。它既不是一个永恒的概念，不是一个信条，也不是一种世界观或原则。在基督宗教的中心，站立着一个生活的形象，拿匝勒的耶稣，及其十字架的耻辱。耶稣基督是基督宗教的基本形象和基本主题。“耶稣基督的名字在新约时代已经成为专有名词，它在基督宗教中是这样经久不变地有效，常常是必需的，不可或缺的要害。”汉思孔着重指出基督宗教和犹太教以及伊斯兰教有许多共同之处，但他也强调了基督信仰的特色：“基督信

仰独具的特色就是基督自己,他被钉死在十字架上但仍然活着。”而基督徒的门徒身份“也区别出他们和人类其他伟大导师的门徒及追随者有所不同,因为基督徒最终归向于这个人,不只归向他的教导,还归向他的生活、死亡和新生命。”接着汉思孔评述了贯穿基督宗教历史出现的基督徒身份的不同形式,就是按照他们回应基督信仰的中心,即耶稣基督的不同方式而论。总之,在《基督宗教》中,汉思孔更多地检讨了基督运动在历史上的发展,而在《论基督徒身份》中,他从释经学系统地讨论了基督信仰的中心。

应用“范式”理论作为启发式工具,汉思孔在基督宗教历史上确定了五种范式:(1)早期基督宗教的犹太式默示录范式;(2)古代基督宗教的大公主义希腊式范式;(3)中世纪的罗马公教会范式;(4)宗教改革的新教福音派范式;(5)按理想和进步调整方向的现在派范式。汉思孔试图在这些基督徒身份的每个典型灿烂群星中,确定真实可信和不真实可信的发展。他显然偏爱在第一范式中,确定真实可信和不真实可信的发展。他显然偏爱在第一范式中,早期犹太式基督徒运动中往往被忽略的神学开创精神。“犹太式基督徒神学对于早期的基督学是一种批判性校正,因为当时的基督学遭受到幻象说和灵化学说的危险!”而且,重新评价早期犹太式基督教神学会有助于基督宗教,犹太教和伊斯兰教之间的对话。

在他的《基督宗教》中,汉思孔对于大公对话(既涉及到基督宗教内部的大公主义,也涉及到不同宗教之间的对话)和他的促进全球伦理计划的关切,为他重读基督宗教历史提供了有兴趣的观点。这些观点形成了他号召进行基督宗教改革和教会结构改革的背景。“今天做一个真正的基督徒,意味着要做一个大公主义的基督徒。”

关键问题

有必要广泛地阅读汉思孔的著作,以便对他的神学兴趣的广泛范围、其发展和贡献给予足够的注意,并能初步讨论他的重要著作。在以上描述的四个时期,汉思孔的神学著作至少有四点统一的恒定准轴:(1)他的大公主义兴趣(最初是基督宗教之间的大公主义,后来发展到全球大公主义);(2)他不间断的教会学反思;(3)它对于基督信仰的基督学和神学基础的关切,以及对于该信仰合理性的关切;(4)他为今天寻找适当的神学方法。我们按照相反的顺序来考察这些问题。

既可以从他的主要著作中提取含蓄的方法,也可以通过他对神学方法的明确讨论,特别是在《第三个千年的神学》中的讨论,来研究汉思孔的神学方法。不论他的含蓄和明确方法论,都显示出他承诺把圣经作为基督信仰神学源泉和最后标准的责任,这从来就是大多数当代罗马天主教神学家的特点(参考在本卷中讨论的那些人,如拉内、孔格、席勒贝克斯和巴尔塔萨)。对于汉思孔来说,基督徒神学的第二个源泉,就是在我们今天生活的世界中,丰富的人类经验。圣经和当代世界这两个源泉都需要解释,而这两种解释需要严密相关。在席勒贝克斯和特拉西的神学方法中,也可以找到严密相关的类似模式。然而,在原则上推崇这种模式的同时,汉思孔也指出,两个源泉之间的相关有时导致抵触,即圣经经验和当代经验互相抵触。在抵触的情况下,汉思孔把最终标准化重要性归于“特殊的基督信仰经验,或者更确切地说,归于基督的讯息,圣经,耶稣基督自己。”

在《论基督徒身份》这本书中,汉思孔表明他是如何理解这个最终标准得以运作。他提醒我们,“叙述性表达和批判性反思……必须结合在基督徒神学和宣告之中,”并且给出了他自己对耶稣的生活、死亡、和复活的批判性叙述和解释。在此,在《第三个千年的神学》以及在《基督宗教》中,汉思孔强调,他自己对基督徒神学的基本规范、即耶稣基督的解释,是通过历史批判学识获得的,而他认为这一点今天对任何适当的神学都是极端重要的。然而他警告我们,不要把历史批判注释和负责构筑的历史批判教条相混淆,后者必须包括对现代圣经注释(有时候相互抵触)成果的系统反思。

汉思孔清楚地略述了神学中特别系统的几方面任务:正如我们在综览他的著作时所已经指出的,对他来说,健康的神学必须是:(1)大公的(有全球意义);(2)诚实的(这意味着不是机会主义的);(3)自由的(这意味着不是独裁的);(4)批判的(不是传统主义的)。任何当代神学的恰当范式都必须尊重这四项基本原则。

在基督学和神学中的基本问题

然而在行文中,汉思孔没有完全说明在他的系统神学中运作的所有这些原则。与中世纪新经院哲学相反,他坚持认为,信德并不完全在理性之上;为反对辩证神学的二分法,他强调信德并不反对理性;而与现代启蒙运动二分法相反,他强调理性并不反对信德。对于汉思孔来说,我们所有的思想和怀疑,我们的直觉和演绎都基于“一种信任的先验行为”,对此我们可能并不总是知晓,但一旦知晓,我们会有意识地肯定或拒绝它。

正如所见,汉思孔在《天主存在吗?》中研究天主的方法是基于

这种基本洞察力。虽然汉思孔批判拉内的神学,因为它仍然部分含有新经院哲学范式,但是汉思孔的“信任的先验行为”也和拉内的超然经验有类似之处。然而在两种研究天主的方法之间,还是有基本差别的:对于拉内,任何人的超然经验总是与天主相关,即与耶稣基督的天主(虽然不总是专题性的)相关;而汉思孔的信仰的先验行为则不仅仅与对天主的信仰等同。但是在信任实有和信仰天主之间仍然存在本质的联系。“如果某人否认天主,他不知道他为什么最终信任实有。”与此对应:“如果某人肯定天主,他知道他为什么能信任实有。”这种联系的确切性质需要汉思孔进一步阐明。

像拉内一样,汉思孔的信仰应该归功于笛卡儿式的起点,即个人思想主体。这虽然是对的,即任何人决定相信基督教会的主,最终是由个人作出的决定,但从这点并不能自动得出结论说,在基督运动中运作的天主的概念必然毫无例外基于个人的信心。应该说(汉思孔也会同意这种观点),有一种强烈然而相当模糊的哲学传统,从本体论上使天主、基督、人类和宇宙发生联系。在这些哲学模式中有许多肯定是不合适的,就如汉思孔本人在《天主降生》中记述的,涉及到希腊形而上学中静止的天主概念的内容。然而汉思孔并没有充分讨论他自己的,可能导致误解的本体论语言的使用法,特别是在基督学思想中,因为他必须绞尽脑汁以便恰当地表述基督和天主的关系。当汉思孔写“对于我,拿匝勒的耶稣是‘天主之子’时,他作了(如果不仅是有价值的判断)某种本体论的,然而在存在论上是恰当的断言。但是即使是合格的本体论,它仍然是本体论。”同样,他把“实有”作为人类信心的客体的做法也有本体论的含义。

通过特殊的观察常常会与实有相遇。这些观察常常受人类经验的各种因素制约,包括宗教因素。因此在圣经讯息和人类世界之间的批判性关联方法的释经学含义,有必要沿以下路线加以详细讨论:当然,当代人类世界已经有各种现成的观点,指导我们阅读圣经,同样,圣经文字效果的历史也形成了西方解释世界的观点。因此汉思孔的“基本上信任实有”的说法已经受到社会、语言、和宗教方面的制约,汉思孔还没有明确讨论这一事实。

对于汉思孔,基督徒神学的标准就是耶稣基督。他是圣经的中心。然而只有通过解释早期基督徒对他的生活、死亡、和复活的不同诠释,才能到达他。这种释经学形势引起双重的多元论:当代阅读的多元论和早期基督徒“阅读”耶稣基督的多元论。为了以负责的方式应付这种双重多元论和基督徒释经学传统,必须冒险尽我们所知说明,就其与天主的关系来说,耶稣基督到底是谁。我们必须作出探讨性的本体论陈述。汉思孔肯定同意这样作。“终究,除非拿匝勒的耶稣被宣称为天主的基督,他事实上对我没有决定性意义。而且不论如何,除非他等同于人,而耶稣属神的基督对我也没有多大意义。”即使借助现有最佳释经学洞察力,以必要的批判性观点重新审查古老的希腊风格的信条,也不会解脱基督徒神学家们,使他们不必表白是如何看待天主和耶稣之间的联系。

因此,试验性的本体论陈述在新神学范式中应该占有一席之地,以便有助于表达我们对天主的特殊信仰,这既有益于我们在基督徒内部对真理的理解,也会在与不同宗教传统的对话中,为更广泛地寻求真理作出有意义的贡献。

教会改革的需要

汉思孔坚持要求罗马天主教会进行全面改革，而不顾及需要改革的教会权威的敌意和批评。他在改革会议进程中的协作已经铸就了他的教会学。他在当时发展的特定教会学标准一直是他的准绳。对于汉思孔来说，基督教会从来就是基督门徒回应天主召唤的自由男女的社团。他自己认为，有三个特色形成了他的教会学思想：基督徒的根本性、恒久不变性和连贯性。由于目前天主教内的思潮影响许多献身的基督徒，使他们感到失望和消沉。面对如此形势，汉思孔一直号召他们保持希望，反思教会作为耶稣基督受托人的可信职责。“我留在教会内，因为我确信耶稣基督和他所代表的一切，还因为教会作为一个团体，尽管有缺欠，却为耶稣基督的事业辩护，且必定会继续这样做。”

他坚持大公立场，不断号召承认教会现存的多边现象。这样的承认当然预示着，神职界的少数不再像过去那样，宣称“从上面”指导教会会众。所有基督徒都被召叫，赋有宗徒的使徒身份。

“即使当会众感到不合意时，牧童也有责任和义务向会众再三宣告基督的讯息。另一方面，会众也有责任和义务再三检验，牧童是否仍然忠实于委托给他们的任务，他们是否仍然按照福音行动。因为不只有假先知，还有忠实的牧童。”

汉思孔的改革教会学自然包括要求根本修订妇女在教会中的角色。“天主教会的权力机构和神职界完全被男人主导，为了使她

能成为全体人类的教会,在所有决策机构和各个层次——堂区、教区、全国和国际机构,都应该有妇女代表。”

和他的许多同僚形成鲜明对比,汉思孔没有被梵蒂冈当前推行的保守教会政策,被迫辞职或者变为犬儒主义。相反,他以百折不挠的精力为预见一个更好的教会而努力工作。当我们回想有人试图把汉思孔对教会的远见卓识降低为“汉思孔的诉案”,就更为惊异了。当1979年教会撤销他的教学许可,该诉案达到其可悲的“顶峰”。这位图宾根大学神学家和那些自封的天主教正统卫道士之间的辩论焦点,是三个教会学概念:神学家在教会中的自由问题,教宗的不可错误概念,和两种不同神学思想范式的冲突。

然而,汉思孔从来没有绝对化神学的自由。反之,他一直强调,神学在天主的圣言中有其创造基础和生命,对此人类可以作证。汉思孔的神学研究方法,特别是他基于圣经的判定教会权威和组织形式的标准,就先天地使他不可能接受教宗不可错误的信条。在此关系上,汉思孔也指出,在罗马仍然捍卫的神学范式与批判性及自我批评的神学范式之间,存在着巨大区别;后者已经成熟,以当今的批判性基督徒和神学家为代表。当一些天主教神学家仍然坚持新经院哲学范式时,很多其他神学家早已经在新的范式中生活和思考了。因此批判性神学的任务之一,必然是鼓励在两种范式的护卫者之间进行交流,而不是简单地宣称,后来者是新的,所以更好。其正确性不可断言,而必须在公开论述中不断经受检验。

全球神学策略

通过他的著作《全球责任》，汉思孔再次强调他对神学研究的全球理解。同时，他也通过这个计划表明，不能分割实践的神学工作和系统神学工作。虽然当代神学往往把神学工作分成三部分：就是基本的、系统的、实践的神学，汉思孔却含蓄地注重二分法，就是强调基本神学思想和系统实践神学思想的区别。基本神学的目标就是在各学科间的现代思想背景下，从方法论上反思神学。汉思孔的范式理论属于这个范畴。与此对比，系统实践神学思想的目标就是在现代多元宗教的背景下，演示基督信仰存在的可见性，并在当前全球背景下，为基督信仰的存在开发战略。对于汉思孔，发展这样的战略常常是伦理性工作。这种神学的概念让他常常辩证地理解基督徒大公理论和实践。这样，一方面既避免无聊地讨论繁琐的理论；另一方面也避免了神学被实践所统治。

在此必须提出批评的，就是汉思孔在全球讨论框架内，犹豫而不愿意加入讨论人类本身的概念。对于那些参加讨论后现代范式的人，传统的对人类本身的自我理解已经很成问题。笛卡儿的自我评估方法已经不再有用，因为它一方面在很大程度上忽略人类个体之间的相互依赖，而另一方面也忽略个人与周围环境之间的相互依赖。更有甚者，它必定仍然不加批判地全盘接受怀疑的谋略，而后者被提出，以对抗人类有独立意志，或人类有可信赖的理性这种简单的论断。但是由于汉思孔在他的神学研究中特别重视信任和理性，看来他本来应该直率地参加这种现代讨论。那也会使他的论理和政治观点获得更强有力的基础，并会珍视从基督徒

生存的关系性本质的各个角度产生的差异性挑战,即基督徒与天主的关系、与其他人类的关系、与自然的关系、以及与他或她本人脆弱的自我的关系。

汉思孔的神学成就

汉思孔不只讨论了基督徒神学的各个本质方面,反思了今日神学方法的必要变化,开启了通向大公的基督徒自我理解的多扇大门,而且也以一种特定的方式表述了他的思想,使每个有心的读者都能心领神会,从而接受必要的信息,参加讨论。汉思孔展示神学思想的方式特别吸引读者,无论如何赞赏也不过分。这就使得世界上无数个人已经培育了对神学的兴趣,改变了他们的生活。

至今汉思孔对神学方法的最重要贡献可能就是:(1)他对全球神学的提议,要求意识到这个世界上人类生活的许多方面,意识到不同而且往往相互冲突的宗教和文化对实体的解释;(2)在这样一个全球神学背景下,他重新思考人们声言享有真理的性质。

汉思孔号召全体人类都参与人生意义和真理的讨论,号召人们尊重在这样讨论中的开放而不急于下结论的态度,这是由于他理解天主在耶稣基督身上的启示。这样提出的神学自我理解必然与任何神学范式相冲突,因为后者提倡,只有少数人有特权接近真理。关于真理的诚恳对话不能容忍这样有特权的参与者。这不仅适用于罗马天主教的训导权,也适用于基督教会内外,所有声称具有这样一种特殊身份,能接近天主和真理的人类团体。汉思孔关于就真理进行全球对话的见识,是基于他理解天主在基督内的号召,即所有的人都被号召和天主发生联系,而不需要中介机构。

汉思孔对于讨论基督信仰中心问题最有意义的贡献,就在于他努力论证其信仰的合理性,以及反思其信仰对于今日人类实践的含义。汉思孔不仅愿意解释这个世界,他还愿意通过批判性地追溯基督信仰的根本人道主义,帮助改造世界。尽管汉思孔尚未阐明其著作中所有的哲学假设,他已经为在 20 世纪彻底改造神学的性质作出了巨大的贡献。

但他是第一个承认,尚有更多工作需要完成的人。他有关《全球责任》计划的著作,及其为此而做的对于当代宗教形势的批判性纵览,已经产生了非常深刻的效果。通过他的著作,他已经帮助许多同时代人土,增强了对于基督宗教的潜力和对其曲解的认识,也了解了她和其他宗教的关系。汉思孔的著作引起批判性思考和改革行动。

巴尔塔萨神学简介

John Riches and Ben Quash 著 静 也 译

Abstract: Balthasar outlines his approach in the following terms: faithfulness to Christ must be at the center of all theological endeavor, but this “Christian ‘exclusivity’ demands precisely the inclusion of all human thinking.” Human thinking, on this account, is “a presupposition for God’s speaking (‘revelation’) and being understood (‘theology’).” Human nature, similarly, “in all its forms is understood as the essential language of the Logos.” Here, initially, we catch sight of the deep concern in Balthasar’s thought to sustain an openness to the world. Such concern arises from a commitment, formed along with de Lubac, to erase the bastions of fear which had kept the Church isolated from its cultural and philosophical environment, and had thereby prevented it from engaging freely and redemptively with the world. Balthasar sets out with the bold and consciously “catholic” desire to embrace “all human thinking”

and to trace "human nature" through the diverse forms in which it comes to expression.

引言与综述

巴尔塔萨(Hans Urs von Balthasar)的神学并非严格意义上的学院派神学。他从未在大学担任过任何教职；他的交际圈子既包括教会人士，也包括文学人士，还包括学术界人士。根据他自己的说法，对他的职业生涯最重要的影响力来自一位医生及神秘主义者阿德里安·史派尔(Adrienne von Speyr)。从1948年起，他的生活主要分为两部分：一部分是经营出版社、写作、翻译和编辑；另一部分是担任一种新形式的修会团体的指导司铎，那是他与史派尔共同创立的一个在俗团体。他的神学从很大程度上来自他自己的一种使命感，这种使命感使他积极在圣若望和圣依纳爵式的灵修内发展新的教会生活模式。

巴尔塔萨于1905年出生于瑞士的卢塞恩(Lucerne)，最初在瑞士的恩格堡(Engelberg)接受本笃会的教育，后在奥地利的费尔德基尔希(Feldkirch)接受耶稣会的陶成。1923年时，他进入苏黎世大学。他在哲学和德国文学方面的研究后来使他来到维也纳和柏林继续求学，各方面知识最后凝结成了他的以研究德国理念论(idealism, 也译唯心论)为主题的博士论文，后来以《德意志灵魂默示录》(*Apokalypse der deutschen Seele*)为题分三卷在1937至1939年间出版。1929年，他加入耶稣会。在慕尼黑附近的普拉赫(Pullach)的三年哲学生活使其接触到了艾里希·普里兹瓦拉(Erich Przywara)，其著作《存在类比》(*analogia entis, the analogy of being*)

对他产生了根基性的影响。后来,他到法国里昂的耶稣会学院学习神学。在这里,他结识了丹尼罗(Danielou)、费萨德(Fessard),还有吕巴克(Henri de Lubac),后者激发了他对教会教父们的热爱,最终使他研究了马克西姆斯(Maximus)的思想,于1941年写成《宇宙礼仪》(*Kosmische Liturgie*),钻研了尼撒的格列高利(Gregory of Nyssa)的思想,于1942年写成《在与思》(*Présence et Pensée*)。也正是在这一段时间里,他结识了法国天主教诗人保禄·克劳代尔(Paul Claudel),后来巴尔塔萨将其作品翻译成德文。当时的里昂是“新神学”(nouvelle théologie)的中心,这种新神学曾就托马斯的恩典与本性的理论提出很深的质疑,并且提出自己的观点:对人类本性的认知可以脱离有关天主的视野,这借鉴了教父们的观点:与天主沟通(communion)是人性的本质,这进一步促生了巴尔塔萨的观点:人类任何时候均没有被完全剥夺天主的恩宠。后来,他毕生都在基督宗教传统之外的哲学家与诗人的著作当中寻求这种开放成果,尤其是在古典的伟大传统中寻求。

在里昂完成学业之后,他成为慕尼黑的《时代之音》杂志的编辑,工作了一段时间。之后长达八年的时间,他在巴塞尔(Basel)担任学生指导司铎,这段工作经历决定了他余生的生活模式。在这里,他与阿德里安·史派尔相识,并为其领洗入教。在他们两个人的头脑中萌发了创立一种新形式的修会团体的念头,这种新修会团体的成员将继续从事其在世俗的正常职业与工作。^(*)这个团体名为若望在俗团体(Johannes - Gemeinschaft),就在巴尔塔萨为该会举行的第一次避静活动中,阿德里安体验到她的第一组神视,这些神视后来伴随了她的整个一生,也为巴尔塔萨自己的写作提供了核心题旨(记录于他的《阿德里安·史派尔第一印象》[*First Glance*

at Adrienne von Speyr]及巴尔塔萨为她所做的默想和经验的笔录)。正是在巴塞尔这段时间里,巴尔塔萨开始注意卡尔·巴特(Karl Barth)的著作,巴特的思想为巴尔塔萨提供了一种“全面圣经神学的视域”。^[1]他与巴特的关系由开始时的热情与友好渐趋平淡,但巴特的神学成了巴尔塔萨自己思想的一个固定出发点。

1950年时,巴尔塔萨离开了耶稣会,因为耶稣会不允许他在会期间开展与世俗团体的工作。(之后很长的一段时间里,他游离于教会圣秩之外,然而正是在这段孤独和冷遇的时间里,他创作或构思了他的大多数著作。他先后出版了一些著名人物的研究专著,如文人学者伯那诺斯(Bernanos)、史奈德(Schneider)和圣人小德兰、帝永的依撒伯尔(Elisabeth of Dijon);他的杰出的神学三部曲的第一部也正是在这一段时间里酝酿而成。在梵二会议召开前夕,巴尔塔萨的不济时运才宣告结束。1967年时,他被任命为宗座神学委员会成员,并且开始获得保守神学家的称号,这很大程度上是因为他在妇女祝圣问题及其瑞士同胞汉思孔的问题上的立场。无论这样一个称号如何不妥,但巴尔塔萨和拉内(Rahner)、汉思孔及席肋贝克斯(Schillebeeckx)等人的圈子渐行渐远,这些人相继出现在巴尔塔萨批驳拉内的“匿名基督徒”这一观点的书(《科尔杜拉或危急关头》[*Cordula*], 1966年)中以及他自己创立的与《大公会议》(*Concilium*)杂志唱对台戏的《共融》(*Communio*)杂志。迄今为止,巴尔塔萨的著作仍被排斥在天主教改革派神学系统之外,然而二者之间仍有互相学习的许多余地。

巴尔塔萨于1988年去世,适值就任枢机的前几天。

内 容

类比

巴尔塔萨如此概括了他自己的方法：忠信于基督必须位于所有神学努力的中心，但这种“基督‘排他性’恰恰要求包涵全部的人类思维。”此种意义上的人类思维是“天主讲话（‘启示’）和被理解（‘神学’）的一个前提条件。”类似地，“任何形式的”人类本性“被理解为逻格思（Logos）的根本语言。”⁽²⁾在此我们一开始就感受到了巴尔塔萨思想中的一种深切关注，即想维持一种对世界的开放性。这种关注来自于和吕巴克一起形成的一种责任感，即摧毁恐惧的堡垒——这种恐惧堡垒已经使教会孤立于文化和哲学氛围之外，因而妨碍了教会能够自由地接触和救赎世界。于是，巴尔塔萨怀着一种无畏的、有意“大公”（天主教）的愿望上路，开始拥抱“全部人类思维”、开始通过所有表现形式而对“人类本性”展开循踪。

然而，巴尔塔萨十分希望建立一个重要的限定条件，这个限定条件越发反映出他对“改革派的罗马天主教圈子”的进展态势的担忧，因为在这些圈子里，对世界的开放性、对教会外的作为“匿名基督徒”例子的世俗及宗教运动进行施洗的愿意性可能会导致一种身份定位的丧失、一种基督徒独有的召叫和见证精神的丧失。对于巴尔塔萨来说，“基督排他性”对“全部人类思维的包涵”的发生是需要确定的条件的，人类思维是作为“一种被判断的……被掰碎的、被调整的和重新排列的形式”而被包含在内。^(*)⁽³⁾

由此可见，巴尔塔萨神学中的一些导向性关注就呈现在我们眼前。一、尊重人类本性的多种表现“形式”；二、希望看到神学能够认真研究这些形式——它们与以基督为中心的启示有某种可知的关系；三、相信这种关系的基础不是那种直截了当的相似性，而同时也是不似性——这种不似性有能力判断和打碎世界的各种形式；四、建议一种新（也许“在上”supra）的形式——在其内，我们将会看到，在天主和人类之间的“重新排列”的和谐能够被那些忠信的信徒所感知；这种“上式”是天主的自由恩赐，不能源自其世间类比物。^[4]

因此，我们发现巴尔塔萨的神学介于托马斯传统与巴特神学之间。一方面，我们发现巴尔塔萨继续关注那些曾给西方形而上学提供形式和连续性的、属于我们对天主所创造之秩序的“自然”认知范畴的主题（如一与多、真善美的概念）。为了支持这点，巴尔塔萨强调了天主和作为造化一部分、不能完全破坏的世界之间的共同点：“任何一种真正的‘对方’（反方）均是以一种总可以被理解的关系作为前提条件，因而是一个真正的‘对方’，它至少是一种最小的共同体，而不应该是一种完全不相关的‘他者’。”^[5]另一方面，他坚持这样一种信念：只有在耶稣基督内，这种关系才能建立起来，才能得到完善，才能真正启示给信德之眼。只有当造化秩序被与救赎秩序联系起来进行解释理解时，造化秩序才能被确切地解释理解——因为这种造化秩序显示，与天主的分享与沟通（对天主和造物来说均是如此）是纯粹的礼物、不是应该得到的、也不可能提前预测（尽管我们可以事后发现，在古代、在旧约中、在文献记载中、在形而上学传统中，许多都汇集到基督这种形式上。）

这也就为巴尔塔萨提出一种挑战：如何将人类精神中许多互

相矛盾的运动与基督这个中心“启示人物”确切地联合起来看待？如何既要公正对待基督宗教传统中的合一性与多样性(unity and diversity)的问题(在其基督论中心却有多个不同荣耀中保),又要正确考虑基督宗教传统之外那些诗人、哲学家和神话讲述者口中关于真善美的丰富思想？如何避免将这些新颖原创思想简单归结为基督启示自身的不充分拷贝与复制？在整个巴尔塔萨的三部曲的第一部《荣耀上主》(*The Glory of the Lord*)中,这些关注是巴尔塔萨讨论巴特神学时的重要特征,而他的观点以概要的形式出现在《唯有爱》(*Love Alone*)中。最后成形的(以及将巴尔塔萨伟大神学三部曲串在一起的)就是一种具有独特形式的类比思维,其特征来源于普里兹瓦拉的思想以及巴特与他的争论。

巴尔塔萨所使用的类比不太像一种方法,太模糊、太随意,而更像一种宽泛的指导原则。在强调基督启示的超越性的同时,它又不断留出空间,徜徉在狭义基督传统之外的世界,并且从那里获取灵感与洞识。对于巴尔塔萨来说,这是一种方法与手段,帮助人们认识人类本性(思想)和天主启示之间那种差异中的联系(relation within difference)以及大不似中的相似(similarity within even greater dissimilarity)。在此,巴尔塔萨(以及普里兹瓦拉)的标准是于1215年召开的第四次拉特朗大公会议上的一段著名文字:“固然相似性非常伟大,但造物主和受造物之间的不似性得到保持就更伟大。”无论是在美学的美和启示的荣耀之间运作,还是在人类戏剧和无所不包的神性戏剧之间运作,或是在哲学探索和祈祷信仰的听命默想之间运作,类比总可以实现中介的作用,而巴尔塔萨的神学正取决于此。类比的中介作用主要是因为它自己内置的非包涵性和活力:它为接受所有形式的人类思维与活动留下了开放

空间；它还坚持，对作为天主本体类比物的各种形式的充分性做出定论是不可能的。在世界与天主之间存在一种无限大的距离。诚然，对于巴尔塔萨来说，这个世界与天主之所以发生联系主要是因为它“是”——它具有被造的“存有”，这种存有来源于（相似于）天主的“存有”。然而，天主的“存有”是自我存在的，不可能相对化，不可能解构与拆分。因此，有限的存有不可能相似天主的存有；任何程度的对应相似性均会开启一种加剧的异化（不似性）。这种理论具有一系列的后果，最重要的就是，有限存有被确认为是有限的——事实上，是一种给定的形式多样性，给定的多重的差异中关系（relations - in - difference）。这种有限存有的给定性既限定了它的位置（它不可能妄想成为非关联或“绝对”的存有），又成为它自身的一种合适荣耀。人类思维与经验所采取的各种形式被赋予一种尊严，恰恰是因为它的开放性和接纳性。这些形式具有纯正的目的，因为它们指向它们之外的一种只能作为恩赐（一种启示的“上式”supra - form）而来的完善。这就允许有限存有具有某种程度的、符合其独特具体特性的“实证性”（positivity）。神学家们被允许探索和研究这些由具体和独特存有所构成的世界（事实上，“所有人类思维”都能成为他们的关注和研究对象），因为这种增殖繁衍，当得到正确的思考时，会成为作为全部被造差异性建立基础的巨大不似性的一种表达方式：“因而，造物的每种相似性和相关性均在天主对造物的那种反向相关性中占有其地位。”^[6]

这就是巴尔塔萨的类比关系的视域：造物形式和天主启示之间的相似性被暂时挂起，而在无限大的不似性中得到保存。也正是在这种视域中，巴尔塔萨的玄思性、折中性及范畴极其广阔的神学应运而生。在他的三部曲的每一部，巴尔塔萨思考了人类表达

及经验的特定形式:《荣耀上主》讨论了美以及对美的感知;《神性戏剧学》(*Theo - Drama*)论及文学戏剧中所描述和诠释的人类行为的形式;《神学逻辑学》(*Theo - Logik*)反省了哲学思想的形式。这个三部曲的构建的主要目的是试图回应古代人们对所有存有中折射出的真善美的关注,这显示了巴尔塔萨对形而上学传统上所反省的“形式”(form)的尊重。巴尔塔萨神学对这些世俗形式的关注,从某种意义上讲是想为启示形式(即 *Gestalt Christi*, 基督格式塔[基督形式],其它所有形式均在这个形式那里找到自己的真正核心与基础)戴上一种以基督论为中心的、带有教会色彩的“感觉器官”。^[7]

当然,相似性与不似性、形式与上式之间的张力是很难维持的,并且随着我们讨论的进一步深入,巴尔塔萨思想中的这种困难越发明显。

美与荣耀的上主

巴尔塔萨警告人们说,人类思想无法通过自己的能力把握天主的绝对超验现实(the absolutely transcendent reality of God)。正是因为这种警告,巴尔塔萨的方法能够避免依赖人类的主观意识而研究人类经验被他之外的现实所相遇的方式。这种信仰的对象,即基督格式塔,随着对人类主观意识的关注度的下降而变得更为重要,对这个信仰对象进行感知的条件恰恰被赋给这个信仰对象并且存于其内——它是自我昭示的、令人陶醉的!

巴尔塔萨的方法是玄思的,而非批判的;具体的,而非抽象的。《荣耀上主》中第一卷的大量篇幅被巴尔塔萨用来讨论信仰之光以

及信仰之光感知信仰之特有对象的方式。圣经著者们，至少圣保禄和圣若望如此，在谈论信仰的时候，并不是以信者之自我理解的一种变体方式，而是以一种领会信仰对象（基督内的天主）、并与其建立关系的独特方式。用一种引起争论的说法讲，这使巴尔塔萨与所有那些已经从思考神学反省对象（自我启示的天主）转向考虑人类主观意识的条件及我们理解那个启示的方式的学者们产生了明显冲突。这一点使得他的方法既不同于布特曼（Bultmann）的存在性诠释方案，也不同于天主教超验神学。巴尔塔萨尤其批评布特曼的把批判性历史研究和通过人类学将信仰还原为决定时刻这两方面结合起来的作法。在巴尔塔萨看来，布特曼的剔秘化作法及其对圣经章节中神话概念渊源的还原性解释，还有他对这些章节的存在主义诠释，驱散了信仰的对象，仅仅留下一种存在主义道德论。^[8] 巴尔塔萨的著作中自始至终贯穿着一种重复出现的驳斥，针对的是那些采取还原性解释（无论是历史的、心理的，或其它什么方法）者，从而不能公正对待他们的研究对象。^[9]

正是在《荣耀上主》中这种对信仰对象的专注的辩护，我们发现巴尔塔萨对类比的独特利用。他求助于审美欣赏世界的类比，尝试证明，感知对象也应具有优先重要性。在巴尔塔萨看来，感知美就是感知一个事物对自己存有、现实的显示方式。（这种方法从很大程度上应该归功于歌德的审美思想：“恰恰是在这种生活形式中，生命才被寻获。”^[10] 诚然，在欣赏艺术作品的时候，我们会从理解其艺术构成、艺术家所受影响及背景、初步构图以及介质技巧的发展成就等方面而获益匪浅；但这些均不能帮助我们理解，除非它们能够帮助我们将这件艺术品作为整体来审视、帮助我们感知霍普金斯（Hopkins）所说的这件艺术品的“在空间性”（inspace）。^[11] 此

类理解来自熟练的玄思,即一种对人的欣赏能力的培养——在这个培养过程中,青年式激情最终会向更为成熟的享受式怡情过渡。

另一方面,巴尔塔萨相当正确地驳斥了人们的这样一种指责:这种对形式和美的关注是柏拉图式的关注。他并不希望穿透事物表象而直达那些永恒不朽的理念(idea),而种种表象仅仅是这些理念的表现而已。他的全部神学努力贯注于原封不动地、完整地看待(有限)事物,从而能够感知多样而具体的大有(Being)现实。

这种培养类似于圣人的默想科学——圣人们能够成为我们接受所遇到形式时的榜样(《荣耀上主》中第二卷和第三卷被专门用于讨论圣人和默想型神学家们,既包括宗教人士、又包括平信徒)。在这个功用性极强的社会,这些圣人能够在我们内心重新激发一种事物崇高的感觉,因为它们呈现自己以供我们欣赏把玩。在此,巴尔塔萨要感激圣依纳爵,他利用依纳爵的《神操》为人们举行避静不止百次。他还要感激耶稣会及他自己的“若望在俗团体”;最后他要感激史派尔,“她向我显示了圣依纳爵是如何从圣若望那里得到完善,因而为我 1940 年以后的大多数出版物提供了基础。她的工作和我的工作无论从思想上还是从语言上均是分不开的:一个整体的两半,在其中心有一个独特的基础。”^[12]这些圣洁的、默想性的工作和思想与那些忽视了启示人物(人们能够从他那里看到天主的荣耀)的西方神学和哲学思想(按巴尔塔萨的说法,更多是宗教改革后的时期)^[13]形成了鲜明对比。^[14]此类神学只能在自己的自觉中聆听圣言的回声;它失去了吸引和说服的能力;它不再是具体的,而转向关注抽象的东西——此抽象被认为是任何感知可能性的条件。相反,圣人的榜样——事实上,包括受史派尔影响的巴尔塔萨的整个神学美学——重新唤醒我们培养对天主荣耀的

感知与理解。

《荣耀上主》的结束卷(关于新约和旧约的几卷)明确显示,对巴尔塔萨来说,所有世俗形式、语言和思想(包括旧约中的)均要按照它们所应该存在而服务的对象来考虑与衡量:在基督内已经讲话的天主(Christological deus dixit, God has spoken)——他已经通过从根本上统一的圣经格式塔(scriptural Gestalt)呈现给我们。巴尔塔萨的这种全面圣经神学的视域恰恰来自巴特(他也十分希望人们从这些角度来判断衡量他的著作)。圣经圣言——圣宠和恩许的圣言——具有它自己独特的格式塔或形式,在这种形式中,人类语言和概念因为服务基督内的“新”造化而被赋予其真正的意义。这不要求对新约进行剔秘化处理,而要求发现所有神话如何在圣言对自己的见证中获得拯救与升华。

至此为止,类比框架(及其大不似观点)的轮廓大体清晰起来。美并非与荣耀完全相同,基督的“荣耀”形式既是受损的又是美丽的:上式拥抱了十字架和地狱的非式(supra - form embraces the Cross and the uniform of Hell)。但是,对美的默想性感知实际上是我们对天主荣耀的无限丰富默想的类比物——只有那个荣耀本身的接近(它通过这种接近,加强自己的鲜明独特性和自由)才能使这种无限丰富默想变得可能。

从某种意义上讲,这似乎使巴尔塔萨能够避免这种批评:他的神学是一种自然神学,其目的是来支持他的信理思想。他的神学当然是护教性的,因为它寻求通过在基督宗教传统的核心深处去听命地唤起荣耀形式而说服人们。一旦他显示了人和被造世界服务天主、并且现在传播天主荣耀的方式,那么还需要别的证明么?这恰恰是新派神学家(nouveaux théologiens)以及与这些人有联系的

工人司铎的护教策略。然而从另一个角度讲,巴尔塔萨确实开始建立一种类似于自然神学的东西,这可以从他的《形而上学世界》(*The Realm of Metaphysics*)各卷书中明显看出。虽然在神话、诗人和哲学家那里把握的存有之美有待天主自我启示的自由与恩宠的升华与完善,但同时所把握的就是所把握的,因而进一步肯定了作为从形式上和充分性上均不同于神学的哲学这一学科的价值。

戏剧与基督事件

鉴于教会的听命性接受是宗徒身份和召叫的前提,于是《荣耀上主》会产生神性戏剧。恰恰由于信徒对圣言的听命与服从,才促生了许多形式的基督宗教传统的丰富性和多样性。因而,圣人及古典神学家们的生平并非是妨碍我们理解圣经世界不变现实的苍白复制。相反,正是在圣言那种在人们对其保持听命和忠实的前提下产生新生命形式的本性内,我们才在研究此类圣人生平和古典神学时能够领略天主荣耀——因为它曾升华他们的生命;如此一来,我们就会以同样的听命与服从来约束我们自己。圣人们——尤其圣母玛利亚,在巴尔塔萨眼里,她是这个信仰教会的原型——群集拱卫在他们的生命所代表和中介的基督形式周围,于是这种教会内的众星拱月就分享基督格式塔(*Gestalt Christi*)的完善。换言之,以教会为依托的生命形式,作为对创生性圣言的回应,参与分享整个启示事件。在巴尔塔萨看来,这个启示事件具有天主和造物之间的真实戏剧的所有维度与特征。

因而,戏剧就成了类比的舞台,而类比则丰富了神性戏剧。从特色角度讲,巴尔塔萨并没有孤立地从教会经验与表现形式的角

度思考天主与造物之间的戏剧,而是结合了文学和戏剧中的类比性戏剧表现形式对其进行默想。正如《荣耀上主》从考虑美的经验(以及相关的审美理论)开始,《神性戏剧》从思考戏剧的伟大传统(尽管几乎全是西方的)开始。巴尔塔萨继续对狭窄的神学传统之外的思想与洞见显示一种开放的态度,此次巴尔塔萨利用的是黑格尔的巅峰之作《美学》中有关诗歌分类的部分——这本书是人们讨论戏剧时常常引用的权威之作。巴尔塔萨采用了黑格尔的这样一种观点:戏剧是各种艺术形式的综合与完善,为了能够利用演员、他们的自由以及他们之间的关系,戏剧借鉴和强化了史诗和抒情诗中的重要因素。^[15]通过戏剧这种载体与媒介,人们可以广泛地讨论关于机构与事件的问题,因而巴尔塔萨严肃地对待这种载体与媒介,认为所有的人类戏剧——不管是有意识的,还是无意识的——事实上均对天主自己的戏剧开放。所有的戏剧,从希腊悲剧作家埃斯库罗斯(Aeschylus)到德国剧作家布莱希特(Brecht),再到罗马尼亚剧作家尤内斯库(Ionesco),构成了一系列的人类自我诠释。对巴尔塔萨说来,这些戏剧的价值与它们对一个超越(判断、掰碎、重置)其自身独特个性的意义的期望程度紧密联系在一起,这种逻辑很像他的《荣耀上主》。

诚然,这种超越的意义是一种基督论式的意义。巴尔塔萨的假设是这样的:所有戏剧均指向一个基督视平线——在这个视平线上坐落的是终极戏剧(即神性戏剧),即保证并升华人类戏剧。从其在《世界之心》(*Heart of the World*)中的基督论反省,到《逾越奥迹》中对圣周最后三日敬礼(圣周五、圣周六及复活主日)的默想,巴尔塔萨继续着他的以基督信仰中心奥迹为基础的神性戏剧的反思:永恒圣子的受难戏剧(以及从十字架核心处发出的哭喊)、

圣子之后下降到地狱、圣子的复活。

巴尔塔萨关于基督位格及事工的信条以及他的戏剧视角重演和复活它们的方式均显示出一些重要的意义。和巴特一样,巴尔塔萨将基督论与救赎论等同起来,二者是密不可分的。在戏剧中,虽然演员与其剧中角色的整体趋势紧密相关,但是在演员和角色之间总会存在一种距离。(巴尔塔萨认为,在更为广泛的领域也是如此,如在社会中及在社会“角色扮演”中。)这个角色概念的神学类比概念克服了此种距离,它就是“使命”(被派遣)概念。而正是在基督的使命(人类在其内有可能分享)中,存在着位格与事工的完全吻合。基督的位格完全融入其事工中。正是基于他的事工的本性——为了启动和维持天主与人类之间的新盟约,这种事工意味着要承担起世界的全部罪恶——除非一个“人”被在一种任务中并与这种任务一起祭献,否则这种事工不能完成:只有基督的位格才能完成这项任务。因而,巴尔塔萨就可以避免陷入“那种超历史、静止的‘本质’基督论——自视完整全面的‘第一部分’,能够顺利延展成救赎论的‘第二部分’……[基督的]事工问题暗含了他的位格问题:他必须是谁才能如此行为做事?”^[16]

答案就是:耶稣是“爱子”(玛 3:17 前后)。换言之,他是积极听命服从的那一位,他的完善的听命是他与天父之间的亲切和直接关系的表达与基础,也是他的人性忠信的表达与基础。作为圣子的这种身份并非一种静止的状态,而是一种处于亲切关系中的状态。无可否认地,从人性生命的角度理解,这种亲切关系将意味着对能将任务的精确结果交托圣父的圣子身份的某种“‘有效’忽视”(“economic” ignorance)^[17]但这并不会动摇,事实上,它只会强调,圣子的三重位格的全面维度恰恰在于他在各个层面均具有完

善的积极听命。他将一切均托付给赋予他使命的那一位。诚如巴尔塔萨所说的，“任何一种世俗的戏剧制作必须从自由和听命或自我存有和有意承认之依赖这二者之间的[基督论式]的理想耦合那里获取意义或判断标准。”^[18]

从救赎论的角度看，这意味着无罪的那一位能够与罪人“换位”；他通过遵行天父圣意、舍弃自我而做到这一点。通过他的行为，人类获得自由（赎价、拯救、解放），因而被纳入三位一体自身的神性生命中。戏剧的概念再次赋予这个故事以生机。在此最重要的是天主的救赎行动，而并非仅仅他对自己救赎意旨和本性的启示。而且有一点与戏剧思想相对应的是，这里涉及到的是某种必然“位格”的东西，天主的爱人事工并没有隐于这个“位格”之后，而就在其中。正是由于耶稣是这个位格，他才拥有这项使命及其救赎目的和末世目标；也正是由于耶稣是这个位格，他的救赎事工能够继续在现今发生作用，这是因为他继续在圣神的“位格”的模式内运作，仍与人类相遇、仍吸引人类与他建立戏剧性关系。因此，这种戏剧被转换成教会生活——在教会内，并在与教会的关系内，人类发现自己受到挑战与激励，按照基督的模式塑造自己的生活。

按照巴尔塔萨的说法，基督事工这个含容的伟大戏剧（其全面结果只能以末世的形式、在“逻格思之战”中得到实现）^[19]向我们显示，所有真正戏剧行为的标准是三位一体的爱之天主的上式戏剧（*supra-drama*）。巴尔塔萨对这个事实及进一步转换作用的可能性的强调，显示了他的信念：上式戏剧尊重人类交往活动中的普通戏剧的价值，因为普通人类戏剧能够指向上式戏剧——巴尔塔萨十分愿意坚持这一点。作为所有戏剧衡量标准的上式戏剧的轮廓与框架可以通过信德之眼在“你”和“我”之间的那种自由（爱与

听命、慷慨与降服)之给予和回报过程中辨别出来。“[基督徒]信仰教他在那似乎最不重要的人际关系中看到永恒‘你——我关系’的实现和‘圣事’,而这个永恒‘你——我关系’是自由造化的基础,也是天父将他的儿子交付给死亡黑暗以拯救‘你’的理由。”^[20]在这里,我们应该暂时停下来考虑一下巴尔塔萨对“死亡黑暗”的处理,因为这个概念为他的最原创神学反省提供了核心基础。圣子降入地狱,进入天主绝对放弃的死亡世界。他毅然承担了人类的罪恶命运(不仅其本质,而且其条件),饮尽了人类的杯,从而拥抱了完全反对天主的世界,同时自己仍保持天主的身份。以前这个神学题目几乎很少引起人们的太多注意,但巴尔塔萨此次对这个题目的探索证明格外富有成效。这是对虚己基督论的一个独特发展。在巴尔塔萨看来,圣子的这种自我空虚恰恰在他愿意承担人类罪恶本性的全部条件的精神那里得到全面表达,以便能够“全面地活出它”。只有当我们意识到,他的这个负担意味着他不仅要承担死亡的痛苦,而且还要承担死亡状态本身时,我们才能理解他的负担的全面意义。巴尔塔萨在此继承的是维吉尔(Virgil)和但丁的传统,但借鉴更多的是史派尔的神秘经验。进入死亡的世界就是进入与天主完全隔绝的世界——在这个隔绝的世界里没有希望,死亡者所面对的是完全不同于天主的现实。那么这就是衡量圣子对圣父的听命的标准:他进入这个与他敌对的世界,为的是将其重新收归他的治下。

然而,虽然天主进入了那个完全反对他的世界,但他仍然是天主。在这个“天主所放弃的地狱”里的神性临在只有在圣父和圣子之间的那种圣三式的区分基础上才可能解释清楚。

在作为造化源泉的天主(父)和忠实于这个源泉之派

遣、不顾一切进入终极地狱的那一位(子)之间存在一种对立,而二者之间的这种已经达到断裂极点的纽带并没有断裂,这是因为作为绝对爱的同一灵(圣神)既推动了派遣者,也推动了被派遣者。天主使天主进入天主的遣弃状态,而在路上又派遣天主圣神陪伴守护。^[21]

和莫尔特曼(Moltmann)一样,巴尔塔萨以一种显示圣子之死之圣三意义的方式,重新构铸了天主不变性的传统信条。但他并没有因此将天主不变性信条作为持续的批评对象。这并非他的主要关心所在或关注焦点。相反,正如我们所看到的,他强调的是那些神性派遣与神性听命的层面——天主自由地进入苦难(圣子所做的),而这些层面又是此自由内的仁爱、内在圣三的上式条件(loving, inner-trinitarian supra-conditions within God's freedom for the suffering)。正如巴尔塔萨所指出的,基督的行为显示了“天主核心处的一出戏剧”。^[22]“作为耶稣位格之定义一部分的戏剧维度并不单单属于其存有的世俗一面:其最终的前提条件来自于神性生命自身。”^[23]因而,在神之活动和受难与普通人类之变化和痛苦之间没有直接对应相似关系。“天主与自己的不可理解的、独特的‘分离’”是一种上式事件,它“包括和承载了其它任何分离,但总不至于如此黑暗和苦闷。”^[24]它是最高程度的“永恒、绝对自我降服”,^[25]介于父与子之间,在圣神内,属于天主的绝对爱情。

那么巴尔塔萨的类比在此中是如何运作的呢?人类行为与基督天主的上式戏剧之间的关系是一种悬于巨大不似中的相似(similarity suspended in ever-greater dissimilarity)。诚然,世间戏剧能够约略显示人类生活中的基本接受性和相关性,但在耶稣基督内所启示给我们的完美慷慨与完美听命(或自我放弃)揭示的是一

种圣三式的舍己无私,同时也是一种超越我们理解能力的永恒完善。没有哪个世间戏剧能够充分表达此种真理。

然而诚如我们所看到的,巴尔塔萨愿意允许一种参与性的、中介性真理表达在教会内形成,尤其是在圣母玛利亚内——在其意志内,没有关于神性系剧目的张力,没有任何反抗。她自己的这种自我放弃——尽管形式上依赖于耶稣的自我放弃——应该成为神性戏剧中的人类参予者所最应效仿的品质。^[26] 她的接受成就了她的实现与完成。

然而,正如巴尔塔萨对自然神学在《荣耀上主》中的地位问题所持的态度与思想一样,巴尔塔萨在这里同样具有某些模糊之处。多那修(Noel O' Donoghue)指出,巴尔塔萨对于听命之信德的态度介于两种思想之间:一种是纯被动性(巴尔塔萨式独作说 monergism),另一种是对给人能力的神圣恩宠的创造性回应(西本 scheben、亚当 Adam、瓜尔蒂尼 Guardini 和普里兹瓦拉等的神人协作说 synergism)。^[27] 正如巴尔塔萨所刻画的,玛利亚的回应,作为人类信徒的典型回应,摇摆于这两极之间,巴尔塔萨的戏剧性比喻的独特应用并没有决定性地解决其中的模糊之处。

论 战

正如我们所看到的,巴尔塔萨的神学是圣经性的及解释性的。其神学的很大一部分均是通过不断研究其他人的著作而实现的,其中包括许多与他同时代的新教及天主教的神学家们的著作。

例如,我们已经看到巴尔塔萨的观点是如何小心地介于巴特的“实证启示”和传统托马斯派护教学之间,尤其从天主教对恩宠

与本性的争论这一点。尽管巴尔塔萨的初衷不是建立一种哲学神学或自然神学框架,然后在其内形成一种“启示”神学(其观点并非一种植根于对真理和存有的预先理解上),但是他并无意否认人类在基督信仰之外对信仰和生命所做长期追求和探索的有效性。他的独特论断是这样的,这个启示的“圣言”是从天上插入这个世界的一个“顶点”,因而“天主教在基督内的启示及其宣讲并非来自宇宙和人类本性的‘基础’,只能成为这个基础的顶点。”^[28]该论断源于这样一种信念:启示的圣言和造物主是同一的。恰恰因为这种等同,巴尔塔萨坚持,这种启示不仅仅给世界寻求真理的尝试与努力指出捷径,而且更判断与完善它们。

巴特从未完全接受这种观点,对巴尔塔萨的声明也不满意——巴尔塔萨在其《巴特神学》第二版的序言中写到,他和巴特之间的争论已经得到解决。巴特一直对最终将控制启示神学的自然神学怀有很深的怀疑,他与一些提倡造物秩序观点的神学家们诸如布鲁那尔(Brunner)和阿尔索斯(Althaus)等的论战更加深了他的怀疑。

然而,巴尔塔萨自己也在与别人的论战中完全意识到了这些危险。他此时想竭力说明,他和其他人以前所争取的教会对世界的开放很容易就会导致独特基督信仰成分的腐化。因而也就形成了他对拉内的“匿名基督徒”概念的猛烈攻击,尤其是在《科尔杜拉或危急关头》中。^[29]巴尔塔萨在这本书中所攻击的是拉内所强调的这样一种观点,即通过自身内在的灵性动力,人们能够领会理解天主,能够对其信、望、爱。一方面,布伦代尔(Blondel)在其题为《内在方法》一书中尝试从对人类活力的研究中显示天主启示的需要,巴尔塔萨对该书持赞同看法;另一方面,拉内将这种自然灵性

活力和信仰生命等同起来,巴尔塔萨认为,他的这种等同作法致命地抹杀了人类理解天主和天主自我启示之间的区别。按照巴尔塔萨的说法,这种观点就是混淆了人类对真理的自然探索和对天主的终极视野——这种对天主的终极视野既完善又超越那些天主的秘密暗示,他在《荣耀上主:形而上学的范畴》中大量地讨论了这些天主的秘密暗示。最重要的,人们会失去方向,真正的基督信仰从而不能以一种与“启示的基督格式塔”相遇的回应方式而繁荣。因此,他十分强调殉道和见证在基督徒生活中的地位。

正如罗万·威廉姆斯(Rowan Williams)所指出的,^[30]他们之间的争论具有很深的渊源,可以追溯到巴尔塔萨对拉内更早的著作《世界中的精神》的评论。在这篇评论中,巴尔塔萨提醒人们注意那种在对人类精神的超性经验(判断和行为)的仅有研究基础上而建立一种神学的尝试。这种作法有效地绕过了所有试图通过默想世间事物而理解神性自由之本性的努力。难道我们不应该从默想大存有(Being)之赋形(form)的自然趋势开始么——也就是从留意丰富多彩造物展示大存有的纯粹创造力、将我们引向大存有之外的作为创造力和自由的源泉(即天主)开始么?正是这种默想与留意激发了古代神话创作者和哲学家们的好奇精神(wondering attention, thaumazein)。类似地,正是当信徒们默想基督内这种启示的天主形式时,他们的眼才对天主的恩宠和权能开放,而这种恩宠能够生发人们能看到且应遵循的新的生活形式。

恰恰因为大存有的这种生发能力——它赋形且受到默想,巴尔塔萨强调基督信徒身份和见证的特殊性,反对拉内对“匿名基督徒”的其它灵修生活形式的接受。把此类灵修生活形式与基督信徒身份过多地等同起来的作法将会使人们忽略基督徒恩宠经验的

核心,即忽略那种“沿荣耀秩序跃进而变成他的肖像”的恩宠经验。我们应该强调的一点是,这种说法并不等于否认其它宗教传统的灵性价值与现实。然而,巴尔塔萨对恩宠和判断之间的辩证关系的强调也迫使他强调启示形式的规范性质,即所有其它形式的灵修不仅受到它的确认,也受到它的判断。

在另一个论战的领域,即圣经神学及其相关方法方面,正是巴尔塔萨这种对启示形式及其规范能力的强调,才使得巴尔塔萨的方法充分地不同于布特曼的方法。正如我们注意到的,首先,巴尔塔萨反对布特曼将新约中的基督论和救赎论成分还原为第一世纪的神话的作法;其次,巴尔塔萨反对布特曼将信德从人类学的角度还原为那种“‘我’的存有得到升华”的盲目决定的作法。这两种还原作法的共同结果就是,信仰的基督成了无名的基督,只能通过那“为了我”(in the *pro me*)的“改善升华人的所有自然生活目标之过程”才能予以把握。^[31]它们是两种截然不同的还原方法。在第一种还原方法中,我们看到的是一种解释性还原,这种解释性还原符合“宗教史学派”。它认为,宗教信仰是通过这些信仰的其它现代(或近现代)宗教信仰和体系的源泉而加以解释。在第二种还原方法中,我们看到的是一种概念性还原,它坚持那些被认为是对天主在此世界(或在人类历史中的某些特定事件)的行为方式所做的论断,实际上是对“我”可能在我的存在中经历的变化方式所做的论断。

现在,在布特曼的历史和神学方法中的这两种还原诚然具有一种整齐的对应。然而在他的作品中不太合适地承认,他从历史性解释(如若望福音)转到对其进行理性及神学性重构。而巴尔塔萨也想确认两件事:首先,对这些圣经文字的合宜解释不仅必须要

注意某些特定信条的历史来源,而且还必须注意结论合题(synthesis)的完整性——这是作者在将此类观点付诸文字时所努力实现的。这似乎是对那些直接或间接来自宗教历史学派的思想的完全必要的修正措施。其次,这一点完全不同:恰恰是在阅读这些圣经文字时,我们才能尝试体悟这些文字向我们传递启示格式塔(revelation-Gestalt)的方式——也就是说,在这种形式(格式塔)中似乎具有那些有眼者能够观察到的天主荣耀。这一点诚然具有争议性。事实上,关于布特曼的声称——我们理解圣经文字的唯一方式的前提是这些文字以一种存在性决定挑战我们——是否正确的问题是一个开放的问题。甚至,他的反驳——通过此种方式对圣经文字的阅读不涉及概念性还原;这实际上是圣保禄和圣若望理解它们的方式——也是正确的。

无论巴尔塔萨的格式塔神学(Gestalt theology)如何被视为是圣经研究领域的有价值的纠正措施,但一个问题仍然存在,即这种格式塔神学是否可以被巴尔塔萨过于武断地用来在他的类比框架中压制大不似(maior dissimilitudo)的关键角色。是否这个大不似足够强大,总能防止上式或上式戏剧演变成巨大而全面的世间形式和世间戏剧?因为如果相似性不能合适地悬置于差异性之中,那么全面看待事物有时似乎就将意味着事无巨细。关于巴尔塔萨的神学审美学,他时常会依赖“和谐”及错综“和睦”等比喻,尽管他的这种作法是有效的,但常常被他的解释者们视为是通往其神学视野的无效钥匙,而巴尔塔萨自己常常未能采取必要的措施去防范这种解释。类似地,关于巴尔塔萨的神性戏剧理论,他归之于神性戏剧的“形式”(shape)似乎与黑格尔戏剧理论中的著名“形式”(shape)戏剧没有太大的区别(黑格尔对巴尔塔萨在此方面具有深

厚的影响)。巴尔塔萨对戏剧形式(甚至包括神性戏剧的上式)的整合力量的强调使得他很难与黑格尔的如是观念保持距离:实现一个清晰度是戏剧最重要的目标;而且,如果有必要的话,剧中每个主角的“悲剧情愫”均必须为此目标让步。那么,需要应用于审美学(趋向于谈论和谐)和戏剧学(趋向于寻求清晰度)的神学问题就是,被钉者的任何门徒能够轻易感受到这些东西是否合宜。^[32]

这种想寻求清晰度的倾向与巴尔塔萨神学的圣母维度联系在一起。巴尔塔萨如是写到,“从教会是圣母式教会这一点来讲,圣母是一种清晰可见、易于理解的纯形式。”^[33]教会的这种圣母形式(包括教会众多圣人及其相关联典范^[34])似乎通过上式特恩的中保而进入了大不似的领域。圣母的自谦自抑(反映了黑格尔之牺牲个人“悲剧情愫”的观点)是神圣自我牺牲或虚己自谦(kenosis)的类比对应,以一种原型的形式代表了神性戏剧中的人类角色。但是这种类比(圣母的自谦与天主的虚己之间)是否是天主和造物之间的一个太过不加区别、不加限定的中保?如果构成类比关系的人类形式行为和神圣“形式”之间的不能桥接、无法跨越的差异继续得以保持其不可跨越性,那么戏剧中的神圣临在必须被描述为一种能够判断及打破任何模仿神人关系(或为其寻求一个静止的中心)的企图的大能力,哪怕只有圣母一个人占据着这个位置。这种关系必然是或然性的(也就是说,它依赖于主动接近人类的天主的完全自由)。所有那些对此关系的类比性理解一定是或然的。这个问题关乎一种关于巴尔塔萨称之为“无玷教会”(Ecclesia Immaculata,其焦点在于圣母玛利亚)的神学的合理性,也是巴特对类比进行挑战的又一表现。

尽管面对诸如此类的挑战,但巴尔塔萨将自己的很大一部分

神学重心放在圣母接受与神圣虚己二者之间的类比上,人们意识到在这个类比背后有一个更深层次的构成男女关系的预像——它作为造物主和受造物之间关系的对应类比的合宜性需要人们格外谨慎。在此,这种“形式”概念非常有益于那过分清晰的模仿“典范”——这些典范能够抑制那应该陪伴我们对大不似之感觉的或然性,诚如巴尔塔萨所说的:“怀孕生子和滋养雌性有机体……使得受造物本身更显出一种女性形象,这和造化天主形成了鲜明对比。”^[35]

同时,巴尔塔萨围绕着圣母这一原型组建了一个更为广泛的圣人预像,如圣若望(与圣母)代表“爱”,而圣伯多禄代表“职务”,圣保禄和圣雅各伯与他们一起共同构成了一种教会及其神学以其为建立基础的四重架构:^[36]一方面这与巴尔塔萨对圣经的总体方法相一致;另一方面这又是那种依赖圣经章节十分特异诠释的格式塔神学的一种表现。例如,圣伯多禄和圣若望一起奔向耶稣坟墓的事实被认为是“双极教会”诞生的证据:“职务教会和爱德教会,且在它们二者之间具有一种和谐(!)的张力。”^[37]

我们必须承认,巴尔塔萨尝试通过强力承认教会的败坏和罪恶层面来平衡他的关于无玷教会的神学:如宗教改革的伤痕、与以色列的分裂、教会历史中的灾难与腐败等。^[38]他的神学中的这种更具悲剧性的视野不应予以低估。在他的复活圣周六的神学中,这种悲剧视野表现为一种对死亡、背叛、罪之严重性与后果等具体实在现实的尖锐敏感性。巴尔塔萨明确反对巴特的罪恶非现实(unreality of evil)说法。^[39]他的这种视野至少部分要归因于史派尔的神秘地狱经验(尤其见《十字架与地狱》一书中的记载)对他的神学的影响。事实上,我们可以这样认为,巴尔塔萨所发展的独特神

圣虚己神学(如圣保禄的见证,尤其是圣若望的见证中所体现出来的)中包含了对地狱的集中默想与反思,其目的恰恰是强调这样一种事实:除非神圣救赎行为拥抱了地狱的现实,那么人类罪恶的一部分就不会得到救恩。

巴尔塔萨的这种强调可以帮助解释唐纳德·马金农(Donald MacKinnon)对巴尔塔萨的钦羡之情。马金农写到,对于任何当代神学来说,拒绝逃避那巨大而深远的罪恶现实——尤其是1933年至1945年间六百万犹太人的屠杀所体现出来的罪恶现实——都是一种考验。在巴尔塔萨对圣周六的默想中,以及在其对苦路的默想中,^[40]他与那段宏大历史及其最终获得救恩的问题展开挣扎。在马金农眼里,巴尔塔萨显示出一些“无情强调具体”^[41](remorseless emphasis on the concrete,这种作法抵制那些对世间与神圣旨意之间的关系进行和谐化与系统化的观点)的一些迹象。

然而,之后的评论者们开始质疑这种对具体的强调到底有多无情,因为巴尔塔萨对于三天圣死(triduum mortis),尤其对下降阴府(descensus)的强调当时是最具体的,同时也是最神话虚构的。它似乎将人们的注意力从充斥当时那段人类历史中社会和物质层面的挣扎与痛苦处移开,并且向人们显示了一种对罪的结构性和政治性层面的逃避,最终表现出对这样一种范畴的倾向:在这种范畴中,三一关系在历史时间之外对我们及为我们的救恩展开行动。因此,吉拉德·欧翰龙(Gerard O'Hanlon)作如是评论:“那些对罪恶现实十分关注的人就不会与现代的巨大结构性罪恶同流合污。”^[42]

成就与计划

巴尔塔萨根本未在理性、自然神学论证的基础上分析和系统化他自己的神学,而想为基督信仰给出一种创造性、富想象力的表达。他为自己确定的任务就是在基督信仰传统(这一传统在史派尔的默想中再次复兴)的巨大财富基础上,以及以圣经语言和喻像为根基,整合出一种关于基督奥迹的视野。他的成就与贡献是把他对欧洲文化和文学的热爱、他对圣经及圣传的研究、他对史派尔的感激之情以及他自己的和史派尔一起发展世俗机构事业的召叫等有机联合起来,并且希望将它们变成一种明确的属于教会神学的东西。他工作中的理性热情又与这样一种事实结合在一起:他自称他的神学是一种“双膝下跪”的神学,^[43]即一种扎根于默想与祈祷的神学。

巴尔塔萨对于基督奥迹的全面视野为后人留下了一项关于教会神学的永久任务:一个处于特定时间和文化中的神学家如何创造一种真正公教、真正普世的神学?巴尔塔萨的背景对他的神学产生了明显的影响,尽管他的这个背景十分不同于拉丁美洲、南非及其它地区神学家们的背景;尽管他的这个背景也区别于西方神学所着力回应的学术背景。然而,巴尔塔萨明确相信,既然一个人服从他所接受的特定召叫——不管它的背景如何——,他就被吸引进入逾越奥迹,从而有能力看到荣耀上主:正是这种视野反过来使他看待这个世界及其所有伟大与痛苦,认为它没有圣宠将不成其为世界,尽管它总会需要和解与升华。这种意义上的天主教徒意味着要感受认知启示荣耀的无尽和完美,并不是要还原或削弱

它。然后,它还意味着,恒心努力恢复传统中这些已经失落和远去的层面。另外,它还意味着对这个世界——它的美与慰藉,它的恐怖与枯燥——的无限开放。从这种意义上讲,神学的任务从未完成。它需要恒常不断地抗争与处理倾向:即绝对化它自己的某些特性。

我们已经看到,巴尔塔萨的神学将三位一体的天主描绘成令人陶醉、极富戏剧性及丰富多姿的天主,他的这种神学具有足够资源维持这种开放性。事实上,正如欧翰龙所明白表达的,他的这种神学为它自身超越艺术、戏剧和哲学领域之外的发展提供足够的资源,也许也意在耦合经济和政治范畴(如果这种发展被巴尔塔萨作为一种潜在可能性而留下来,那么它将成为其追随者的一项任务)。诚如巴尔塔萨所描绘的,十字架与复活、荣耀上主承负及克服人类仇恨等核心奥迹要求和挑战任何背景下的所有神学——从拉丁美洲的革命神学到西方大学的神学。而且,只要这种神圣戏剧发出它的要求,那么巴尔塔萨的默想与反省就会提供特别而具有说服力的洞识思想。

注释:

[*] 译者注——实际上,当时瑞士的宪法不允许那里的耶稣会士开设学校、建立会院、建设教堂或其它机构性设施。见 <http://www.lasalle.edu/garver/bio.htm>。

[*] 这里应该取自“分开圣体”之意。他曾在自己的祝圣首祭弥撒中就 *Benedixit, fregit, deditque*(他感谢了,分开,交给……)作为讲道的内容,然后引申出“因为他感谢了、分开了,也因为他将你们分开,他才能给予你”这样一个主题。见 <http://www.lasalle.edu/garver/bio.htm>。

[1] 见巴尔塔萨 Bathasar, “In Retrospect,” 载于 *The Analogy of Beauty*, ed.

J. Riches, p. 22。

[2] 同上, p. 204。

[3] 同上。

[4] “supra”(上式)这个是对德语词前缀“über-”的英译,巴尔塔萨在自己的著作中经常使用这个德语前缀。关于此应用的例子,见《荣耀上主》(*The Glory of the Lord*), vol. I, p. 602。

[5] 见 Balthasar, “Analogie und Dialektik,” 载于 *Divus Thomas*, 22 (1944), p. 196; 另引用于 Medard Kehl, “Hans von Balthasar: A Portrait,” 载于 *The Von Balthasar Reader*, ed. Medard Kehl and Werner L? ser (Edinburgh, 1982), p. 23。

[6] 同上, p. 176; 另引用于 Kehl, “Hans Urs Von Balthasar,” p. 21。

[7] 参考 Balthasar, 《荣耀上主》(*The Glory of the Lord*), vol. I, p. 253。

[8] 同上, pp. 44ff., 52, 56。

[9] 例如,请参见巴尔塔萨在 *Elucidations* 中的一篇论文“A Verse of Mathias Caudius”。

[10] 见 Kehl and Löser, *The Von Balthasar Reader*, p. 261; 引自 Balthasar, *Neue Klarstellungen* (Einsiedeln, 1979)。

[11] 参考巴尔塔萨自己在其《荣耀上主》(*The Glory of the Lord*), vol. III 中的研究与论述。

[12] 见 Riches, *The Analogy of Beauty*, p. 220。

[13] 见 Balthasar, 《荣耀上主》(*The Glory of the Lord*), vol. I, pp. 45 - 79。

[14] 《荣耀上主》的第四卷和第五卷通过西方古代和现代的形而上学史,回溯了人们对“大有”(Being)的感悟与理解命运。巴尔塔萨所讲述的现代形而上学的故事是一个关于封闭天主至高治权超越性之范畴(只有在这个范畴之内,大有才能被本质地感知)的危险(以黑格尔为代表)的故事。

[15] 见 Balthasar, 《神性戏剧》(*Theo - Drama*), vol. II, pp. 54 - 62。

[16] 见 Balthasar, 《神性戏剧》(*Theo - Drama*), vol. III, p. 149。

[17] 见 Balthasar, 《圣言伴侣:神学随笔二》(*Spouse of the Word: Explora-*

tions in Theology II) (San Francisco, 1991), p. 53。

[18] 见 Balthasar,《荣耀上主》(*The Glory of the Lord*), vol. II, p. 268。

[19] 参考 Balthasar,《神性戏剧》(*Theo - Drama*), vol. IV。

[20] 见 Balthasar,《荣耀上主》(*The Glory of the Lord*), vol. V, p. 649。

[21] 见 Balthasar, *Elucidations*, p. 51。

[22] 见 Balthasar,《荣耀上主》(*The Glory of the Lord*), vol. III, p. 119。

[23] 同上, p. 159。

[24] 同上, p. 325。

[25] 见 Balthasar,《神性戏剧》(*Theo - Drama*), vol. IV, p. 328。

[26] 例如,下面著作中的造物合作的理念: Balthasar,《荣耀上主》(*The Glory of the Lord*), vol. V, p. 105,及其在圣母内的典范作用(例如参考 Balthasar,《阿德里安·史派尔的第一印象》*First Glance at Adrienne von Speyr*, p. 52)。

[27] 见 Riches,《美之类比》(*The Analogy of Beauty*), p. 4。

[28] 见 Balthasar,“Christlicher Universalismus,”载于 *Verbum Caro* (Einsiedeln, 1960), p. 262。

[29] 英译《基督作证时刻》(*The Moment of Christian Witness*)。

[30] 见 Riches,《美之类比》(*The Analogy of Beauty*), p. 19ff。

[31] 见 R. Bultmann, *The Gospel of John* (Oxford, 1971), p. 69。

[32] 关于在戏剧中寻求清晰度的倾向的例子,请见 Balthasar 关于莎士比亚的论述:《神性戏剧》(*Theo - Drama*), vol. I, p. 478。关于剧本最为微妙之部分的晦暗模糊是否可以令人产生和巴尔塔萨同样的共鸣(“他无时无刻总是十分确定,至善只能从宽恕中寻获”)这个问题是令人怀疑的。

[33] 见 Balthasar,《荣耀上主》(*The Glory of the Lord*), vol. I, p. 562。

[34] 参考巴尔塔萨对“诸圣通功”中的准数学架构及其塑造教会完美圣德的能力的反思,见《阿德里安·史派尔的第一印象》,pp. 82-85。

[35] 见 Kehl and Löser, *The Von Balthasar Reader*, p. 233; 载于 Balthasar,

Neue Klarstellungen。

[36] 例子请见 Balthasar,《荣耀上主》(*The Glory of the Lord*), vol. VII, p. 111。

[37] 见 Balthasar,《逾越奥迹》(*Mysterium Paschale*), p. 259。

[38] 请特别参考 Balthasar, “Tragedy and Christian Faith,” 载于 *Creator Spirit: Explorations in theology III* (San Francisco, 1994)。

[39] 见 Balthasar, “Christlicher Universalismus,” p. 269。

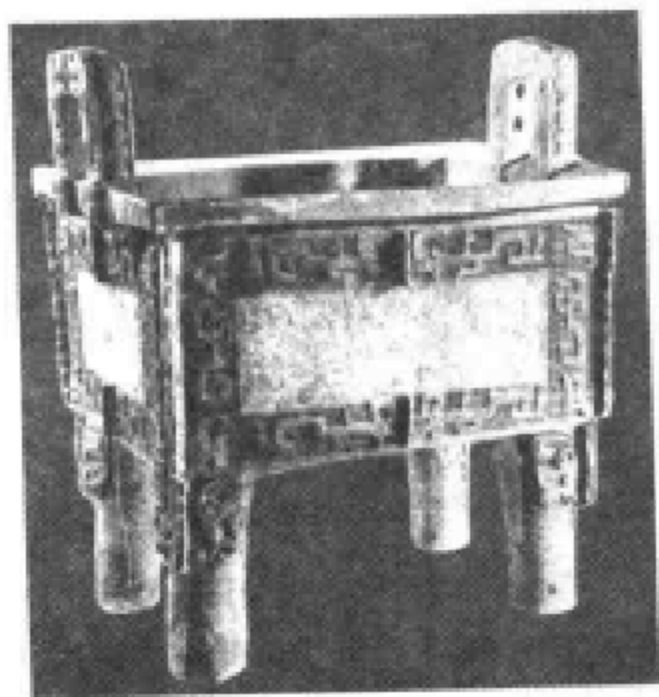
[40] 见 Balthasar,《苦路》(*The Way of the Cross*)。

[41] 见 Riches,《美之类比》(*The Analogy of Beauty*), p. 167。

[42] 见 O’Hanlon, “Theological dramatics,” 载于 *The Beauty of Christ: An introduction to the theology of Hans Urs von Balthasar*, p. 109。

[43] 见 Jakob Laubach, “Hans Urs von Balthasar,” 载于 *Theologian of Our Time*, ed. Leonhard Reinisch (Notre Dame, In, 1964), pp. 146 - 7。

振古如茲：



基督宗教的历史研究

晚明《沙勿略传》初版中文本

梅谦立

Abstract: In the Catholic tradition, the devotion to the saints plays an important role. The famous Spanish missionary Francis - Xavier, after his apostolate all over Asia, died finally in 1552 on the island of Shang-chuan, in Guandong province. During his lifetime, many had already held him a saint. In 1622, Rome officially recognized his holiness. Alfonso Vagnone, an Italian Jesuit and missionary in China, was the first to write a short biography of the saint in Chinese language, in 1629. In order to commemorate the fifth hundred anniversary of the birth of Francis - Xavier, the author has made here a short presentation of this work, has punctuated the original text, and added some notes. This biography may usefully remind scholars that miracles were an important component of the faith of the missionaries at that time and that they were transmitted without shame.

1552年,方济各·沙勿略过世,四年后意纳爵也与世长辞。西班牙耶稣会士 Ribadeneira 写了《意纳爵传》,1572年在意大利那不勒斯(Napoli)出了拉丁文初版,^[1]其中第四部第七章为“关于沙勿略之死”,^[2]首度将沙勿略的生平笔之于书。里面所提供的信息虽较粗略,然来源可靠,符合史实。虽然如此,当时沙勿略已过世二十年,享有颇高的圣人声誉,该书因而述及沙勿略的多起神迹,然并未提供详细根据。^[3]

后来,这片空白终得填补。Torsellino 为初版加了新的补充材料,撰写《沙勿略传》二版(1596年),其中对沙勿略所行的“神迹”多处描述。^[4]1600年,葡萄牙耶稣会士 Lucena 又撰葡萄牙文的“沙勿略传”,内容则是益发详细。^[5]沙勿略的神迹当时持续口耳相传,范围遍及亚洲各地。而在沙勿略过世之后,许多人甚至声称他们透过了沙勿略的转祷而疾病痊愈。1610-1616年间,天主教会筹备沙勿略列品的过程,罗马梵蒂冈因对上述故事广加搜罗,其中大部分均蒙认定,进而获致了更高的权威。此后 Daniello Bartoli 亦于1653年另作《沙勿略传》。^[6]

其间,1604年来华的意大利耶稣会士高一志(Alfonso Vagnone, 1566-1640)为将天主教七十二位圣人圣女介绍给中国人,撰写了《天主教圣教圣人行实》(1629年),此书并将意纳爵、沙勿略二耶稣会士的故事收录其中。高一志为撰写沙勿略传,极可能参考过 Lucena 的叙述。^[7]高一志的《沙勿略传》可能因而过度沾染了神话色彩,如沙勿略三度令死者复活:一次是印度人母亲将孩子尸体投在沙勿略前面,随而沙勿略令孩子复活;另一次是沙勿略令溺毙水井的印度孩童复活;第三次则是沙勿略将日本女孩从死亡中拯救而出。此外还有沙勿略在大海中遗失了自己的十字架,不

久却又在海滩上发现一只螃蟹将它捡拾回来。这些故事当时虽然听信者颇众,但有批如范礼安(Valignano)的耶稣会士则认其内容过于夸张而有所存疑。且当时的中国知识分子对于这些神迹故事可能也难以接纳。毕竟,无论神迹的真伪如何,沙勿略的伟大之处在于他穷尽一生之力向世人传达耶稣基督的精神,不论他们是贵是贱、是西方人或亚洲人,而高一志的叙述中将这一点诠释得很好。

为了读者的方便,我于原文标上了句读。针对旧时地名,我在圆括号之间夹注了今日通用的地名。此外,其它必要的信息都可见于批注当中。^[8]

方济各沙勿略圣人行实^[9]

纳林喇(Navarra 那瓦尔)为极西国,在弗即济亚(法国)及喜西巴你亚(西班牙)一邦之间,有尊富世家,姓沙勿略(Javier 沙勿略),名若望,妻名玛利亚,^[10]夫妇俱贤和。生数男女,方济各最少,^[11]因名同古圣(圣方济各·亚西西),故以沙勿略别之。^[12]

沙勿略大怀世德之望,遣赴巴里斯(巴黎),从游大学,幸遇圣意纳爵同堂。意纳爵初晤,便彻幼童大才高志,可与人道,遂订交。但沙勿略犹志功名。^[13]终赖天主光照,从意纳爵指诲,同志精修也。^[14]于时沙勿略有圣德之姊,隐修贞絮,忽蒙天主默示,以其弟圣德,将敷大教于绝域,遍立奇^[15]功。因致书于父,勿忽之。^[16]

沙勿略既绝俗严修,数日间投避隐处,搜察平生所犯,深自懊悔,刻苦涤除。用细绳紧束其股,昼夜不释,益欲以杀人欲之锐气,并罚平日之猖狂耳。未数月,同学有以讥谤冀断其修者,志童奋进

不顾,日积神功。^[17]

学备,即偕数友往^[18]意大里亚国(意大利),^[19]会意纳爵圣师,见朝教宗。行间束股之绳,入肉已深,痛苦不可忍,不能举步。友始知其故,乃扶掖近室,延医视之。医者见绳深藏肉内,大惊辞退。于是诸友伏恳天主治之。当夜绳自断出,无伤迹。次日诸友弟见疮口平复,感谢主恩,欣然启行矣。

行至意大里亚国,先趋物弱济郡(威尼斯),晤意纳爵圣师。诸友议于同城,各择一方施学。沙勿略择养病院居之,朝暮行役,扫地浣衣,布蓐进食,抚慰病人,而以善言慰减其患,各伏认其罪因,甘受其罚也。或遇毒疮恶臭秽者,则责己怠,厉己弱,亲就侍之。手治其疮,口吮其脓,用以自克。从是不复厌忌病人之毒气矣。^[20]

贤士已嗜德味,日益倍力,克服其神,若劳其体,不使荒宁,致气力渐衰。因病疴危甚,古圣热落尼摩(热罗尼莫)从天降临慰之曰:“是病虽重,犹未穷也,勿虑将来某日汝将遭患,当以勇志迎之,勿屈。至汝诸贤友,其将分散,各趋各郡,以行道矣。”言毕不见,沙勿略遂愈,而古圣所言,字字符合。^[21]

当日沙勿略又感神梦,醒以告友曰:“吾方梦,似背负因度(印度)国黑人,疲苦如负山岳。未知上主所指何意?”^[22]他日坐务神工,内情热切,倏蒙天主示以日后将为道受苦甚多且重。于此非特不屈,不忌,不辞,犹恳乞天主增倍苦难,以表其忠。

未久,意纳爵圣师闻因度属于波尔杜加尔(葡萄牙)国王,则依王命遣二贤友往,^[23]沙勿略不期而与。即日束装请教宗命而行。^[24]途中同行者越山涉川,遭多险厄,^[25]俱幸见贤士救济,终免不患。凡二月,入波尔杜加尔国界。至都,忽遇会友久病,贤士一晤,病者无恙。^[26]贤士见王,王厚接致敬远之行,托以因度诸国教

治之重,不许文武诸臣以恣以贪,阻滞教化。沙勿略领其托,却其所赠路费多仪而行。

泛海时,舟中人以千百计,^[27]多染病多死。沙勿略顾视慰救,执事如众仆。舟中士民戴其恩,称之慈母,仰其德,称之圣父。年余,至因度国,入卧亚(果阿)诸国名都。^[28]时都俗大变,圣人如入荒圃。谤丛棘,扫瓦砾,引泽注水,然后艺之以美种焉。^[29]益昼夜巡行,或于圣堂,或于私室,设训提劝,愆怠勉顺,迪愚振弱,辟邪证正。尚加灵异之验,^[30]俗外之恩。未久,复诸原时驯俗矣。

都邑教事已定,又广巡邻国,随处陈教,劝善拯恶无宁刻。^[31]南海之滨所遗圣迹、所疗病疾、所救人命、所驱邪魔,不能具述。凡患者,惟请圣人一顾遂愈。或圣人在远,或未暇,即使小童执其杖及一切用物,代致加病者之身,诵经祈祷,亦愈。^[32]

时有贵族夫妇一子而夭,久闻圣人神能,合其族众,将子尸投圣人前,哀乞赐救。圣人感恤,跪伏祝祷天主,然后持死者手曰:“吾托耶稣圣名,命汝起复活”。死者顺命,立时复活。^[33]圣人巡他方,忽遇贫寡妇,仅一子,堕井死。圣人令急取置前,而祈天主,少顷复生。^[34]由是本地之民,闻风远迎,翘首听教,从化如归。圣人游此地时,日以继夜,不食不饮,不寝不息,谈道劝引,行圣水、圣油之礼,至喉哑手疲而心志不倦。神化流通,邪魔嫉妒,引蛮贼入境侵掳,善民无力可敌。圣人不惊不惧,不以甲冑兵戈,独持主佑,出迎敌众万人。向责其无理,竟以神威挫其劲气,使骇服速退。从是地主及众民深感圣人,益听从不敢违也。

彼国界内犹存宗徒圣多默(圣多默宗徒)古殿。圣人久慕之,即往朝拜,乃连七日味绝于口,身不出殿,时常祷祈,图法圣徒所垂道范。^[35]一夜,切务神工,邪魔恨怒,即苦拮困之良久。圣人矫矫

不屈，更誓来日加力化人。

从是渡至满刺加大郡(马六甲)，提劝士民。^[36]偶遇幼童负魔，暗不能言，又病。圣人为祈主佑，提起之，便逐邪魔，言动如前。^[37]又圣人察观民众，多恣于邪，因豫陈将来瘟疫、敌寇之灾以警之，后果验。

圣人忽闻数千里南有巨岛，名玛路各(摩鹿加群岛)，产丁香诸物甚富。^[38]民虽蛮习，似可服化，即往周流劝谕。所胃^[39]苦辛，非言可罄；从神化者，亦非屈指可尽矣。俄值富而吝者，圣人豫知其将卒，直劝广施其财。富者如命，数日后果卒。时圣人他适，隔远已知之，乃谓左右曰：“吾故人某方去世，吾辈当伏求天主佑其灵魂。”左右初闻大异，及报至果然。

他日，有二船出洋，圣人乘其一先到，同行者切望其二。圣人叹曰：“勿望矣，是船不幸没矣。”言毕，痛怜祈祝之。又尝漂海，风作船覆，船人幸存生命，匍匐登岸，乃圣人失所佩耶稣苦像之架。以是愕然思之，寻游于涯，忽见大蚌负圣像致岸上而去。圣人大惊，即敬慎伏取，而深谢主之爱宠。^[40]

二载后，教事约定圣人为要务，复浮海转满刺加城。^[41]不期邻国寇至，舟布海，围其城。士民固守，不敢出敌。久之，寇散，民亦不敢追。^[42]圣人恳劝曰：“当具小船数只，择精壮军兵数百人讨之，天主必将垂佑。”善民便如圣命追之。数日间，竟以寡胜其大众。当交锋时，圣人于堂中谈道，忽默不言，作呼喝声状。众大骇。顷之，逞颜出声告众曰：“适吾军交锋，获主佑大胜矣，独失四人耳，某日将至，吾等当伏谢天主洪恩，并为四死者祈祝，以报其忠。”^[43]众奇之相贺，亦有未信者。至日，军士拥寇船、擒敌兵果到，众民出

迎,同谢天主,并拜圣人而归之功焉。从是四方遍称为先知圣人也。

圣人闻有室女最贫,将蒙不娶,怜之,乃往富家劝施金若干助之嫁。时富者奕,出所佩钥,笑付圣人曰:“请自取。”圣人受钥,特取金钱三百,以钥还富者。富者曰:“何廉甚?策中有金钱三万,意吾师取其半,奈何不如吾意乎!”圣人明达其诚,称之曰:“尔勿虑,日后天主保尔,至终不乏矣。又佑尔豫知死日,以获善终之幸。”后果验。

有大东洋(日本)客,^[44]缘幼年犯污心乱,恒不自安。幸闻满刺加有大圣人,足疗其病,故万里而来,求领圣惠。圣人大悦,厚接而指引之。因问客以东洋诸国情势,便欲同往。议定先托因度教事于贤友,而携二三伴登船东行。既到,遂阐扬圣教,辨辟邪端,以奇灵事征验已言,以身实德感激民目,以大恩泽服结众心。正道日开矣。^[45]

时有富客,止一小女,不幸死,痛哭趋乞圣人。圣人与其友伏求主佑,后慰之曰:“汝且回,汝女无恙矣。”父回,小女果无恙。问其故,女曰:“吾前果死。但于死候,黑魔接我而促拥幽狱,以承永殃。乃有二美貌人救济,脱我于魔爪,使复回生也。”父乃携其女赴谢圣人。女见圣人,谓父曰:“斯人者,正所见驱魔而救我者也。”于是父女俱从化。^[46]

圣人适往他郡,幸郡侯容之,且以金银厚贶圣人。圣人拜却曰:“远人梯山航海来此,非于名利有所贪冒,惟愿心引登天路,无他望。”郡主深感致敬,日切仰德,后发令士民任意听从圣教。自是大道弘敷,归正者日众。^[47]

当时圣人谈道毕,听者各任问辩,圣人特答一语,遂尽释诸难

决疑焉。暮年化三千余人。^[48]邻国之君,屡闻神风,命使宣请留居都中。先令士民任归圣门,后伏拜圣人,躬游圣学,至立贤君之丰种贻于后世。

圣人大教弘开,便回卧亚都邑,聚约公事,且招贤士相辅。船发,猛风暴起,危甚。其副舟载数人,为波涛冲脱,远漂无踪。众皆失色,号泣无生望矣。圣人抚安提慰之,伏祈主降佑。风息,众若复苏,惟小舟已不可救,众不得已欲弃之去。圣人令舟师稍待,待久不见。众议欲行,圣人犹苦留之。人登桅远烜者,见小舟漂浮渐近,众大溢。稍顷,小舟自就大船,实无人推荡也。小舟人登谢圣人,告众曰:“在险时,独见圣人躬行提援,引之使归。”从是,圣人之德每每显达。^[49]

至小西(印度),^[50]顺入都城。初会其友,忽遇病危者,即稍诵祝而抱之,遂愈。圣人见卧亚都中事悉妥,择携数友,又开洋而东。是时小西督府将遣命使来通大明(中国)。圣人欲乘机从入中华,求朝廷明旨布行圣教。^[51]至满刺加府,命使阻滞,圣人失所倚托,^[52]然犹到广东属地三洲(上川岛),俟便求人。^[53]然天主欲早酬大德,豫示终期。圣人领知,无任悦豫,犹久旅之乐至其乡也。

于是圣人意外成疾,数日间力气衰惫,奋志以备神絮。临终从小山顶,举心仰目向天,先谢主生平所赐恩泽,次重嗟叹涕泣,恳乞天主福佑中华,使黜异端邪术而受天主正道,竟安然多呼耶稣及玛利亚圣名,引其神魂,出登天上,以承求报矣,年五十有五。^[54]时天主降世后,一千五百五十二年,为皇明嘉靖三十一年壬子之冬月。

船中商众闻讣,如失父母,趋山哭拜。^[55]圣尸颜色如生,润泽鲜美,犹显神威,更增感敬。谨殓之,具竖柩而姑葬^[56]之山下。月余,商客将归小西,拟圣尸已坏,欲收其骨。发土启柩,则全无损

迹,无败气,更发香芬润色。^[57]众伏地称扬,恭奉之舟中。其船十七朽裂,无敢用者。自受圣尸,众客争载货物,盖^[58]知其必安行无危也。^[59]

至满刺加府,士民出迎,送之大殿。其间重病者扶赴柩前,志恳圣佑,次伸手谨拊之,遂愈。^[60]土人皆欲亲睹圣容,复开柩视之如初,并所殓衣帛皆完好。乃改治珍木,以帛敛之,以绣盖之,置圣尸其中。时满刺加适遭瘟疫,士民无可攘除,幸接圣尸,灾患遽灭,民复安宁。

数月后,又开洋至卧亚都。^[61]众文武及都督远迎,金鼓火锐遍响,山谷摇动,士民争礼敬之。圣柩方行入城,有贤妇久病在室,升赴柩前,祈圣人赐佑,立时安好,步行而归。又他女病重,未能趋近圣尸,乃于榻中乞圣人垂佑,亦愈。圣柩入城,安于耶稣会殿。四方感病遭患一切人民,幸扞圣柩,或得圣人生时所用物治之,多见痊愈。

从此小西及东洋诸国,以至大西万邦,屡试圣人神验,多闻圣德名迹,心悦诚服,立台图像,以致其敬。前数年教宗依规,竟入圣品。^[62]

注释:

[1] 拉丁文版本: Petrus Ribadeneira, *Vita Ignatii Loiolae, Societatis Iesu Fundatoris*, Neapoli, 1572; 西班牙文版本: Pedro de Ribadeneyra, *Vida del Bienaventurado Padre Ignacio de Loyola, fundador de la Religión de la Compañía de Jesus*, Madrid, 1580; 拉丁文、西班牙文双语版: *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu Initiis*。我个人参考了最后的版本,下面的批注中缩写为 FN。

[2] FN, pp 636 - 659。

[3] FN: “muchos y muy esclarecidos milagros en vida y en morte”, p 657。

[4] 拉丁文第二版本: *De Vita Francisci Xaverii*, Romae, 1596; 被译成西班牙文: Turselino, *Vida de S. Francisco Xavier, escrita en Latin por el P. Horatio Turselino, y traduzida en Romance por el P. Pedro de Guzman*, Pamplona, 1620。最近有英文译本(1632年)重版: Orazio Torsellino, *The admirable life of St Francis Xavier 1632*, London: The Scholar Press, 1976。

[5] Joam de Lucena, *História da Vida do Padre Francisco de Xavier*, Bisboa, 1600。最近有原本(1600年)重版: Lisboa: Biblioteca da Expansão portuguesa, Publicações Alfa, 1989。

[6] Daniello Bartoli, *Opere, L'Asia*, 8 vols., 1856 - 1857 (Opere 27 - 34)。下面,我在用英译本: *The Life of St. Francis Xavier, Apostle of India and Japan, from the Italian of Rev Fathers D. Bartoli and J.P. Maffei of the Society of Jesus*, Madras: C.N.T. Institute Press, 1923。

[7] 我在 Torsellino 的叙述中没有找到十字架与螃蟹的故事。

[8] 我非常感谢黄雄铭先生在这方面给我提供的帮助。

[9] 参见:钟鸣旦、杜鼎克,“耶稣会罗马档案馆明清天主教文献”(台北市:利氏学社),2002年,第十二册,第165-186页。

[10] 沙勿略的父亲西班牙文名字 Juan, 他的母亲名字 Maria。

[11] 孩子一共有了5个。

[12] FN, pp 638 - 639。

[13] 于1525年,沙勿略达到了巴黎,四年之后(1529年)认识依纳爵,住同一个学生宿舍。

[14] 于1533年,意纳爵终于有了机会帮助沙勿略悔改。

[15] “奇”同“奇”。

[16] 于1533年,大姐 Magdalena 在隐修院里面过世了。因为沙勿略家庭有经济困难而讨论过不让沙勿略继续读书,从巴黎回家,所以大姐知道之后给父亲写了一封信来支持弟弟继续读书,说明沙勿略将来会变成教会的柱

子。这件事在 Ribadeneira 和 Tursellinus 所写的传都没有了,可是在 Lucena 被列入。又参见 Bartoli, 6 页:“God has destined him to be the Apostle of a new world”。

[17] 参见 Bartoli, 第 10 页。

[18] “徃”同“往”。

[19] 于 1536 年 11 月 15 日沙勿略和其它八个耶稣会士都离开了巴黎,往意大利走。依纳爵早一点出发,而决定在威尼斯聚会,如果海路通,他们会坐船,到耶路撒冷去朝圣。

[20] FN, pp 250 - 251。

[21] 这个故事就是从当时沙勿略的室友 Simón Rodríguez 知道的;觉醒之后沙勿略向 Rodríguez 告诉圣热罗尼莫对他所说的话:“You will spend the winter in Bologna and you will have to suffer many difficulties there. Some of the others will go to Rome, and some to Padua, Ferrara, and Siena”; Georg Schurhammer, *Francis Xavier*, Rome: The Jesuit Historical Institute, p 308。

[22] 拉丁原文和西班牙文中,印度人与黑人分开而并说:在肩膀上带一个印度人或埃塞俄比亚人(Somniabam, me Indum, Aethiopenve humeris sustulisse);西班牙文:在肩膀上带一个印度人或埃塞俄比亚黑人(So? ava que traía a cuestras un indio o negro de Etiopía); FN, pp 302 - 303;高一志把印度人和黑人混在一起,可能因为中国人不做分别。这个故事就是从当时沙勿略的室友 Lainez 知道的;觉醒之后沙勿略告诉了他做梦的内容。

[23] 沙勿略和 Simón Rodríguez; FN, pp 300 - 301。按照当时梵蒂冈与葡萄牙的协议,所有到印度去的传教士都应该得到葡萄牙王的许可,而坐葡萄牙的船。

[24] 于 1540 年 3 月 14 日,沙勿略离开了罗马而出差。

[25] 从罗马到里斯本,他们经过了阿尔卑斯山。

[26] Simón Rodríguez 先达到了里斯本。他有了长期的病,经常发烧。1540 年 6 月,沙勿略达到了里斯本时,他一去看 Rodríguez,有了退烧。一个月

之后,沙勿略能写,这个长期的病在最近时间没有再发生。参看 *Epistolae S. Francisci Xaverii, Romae, 1944 - 1945, I, 40.*

[27] 于 1541 年 4 月 7 日,名 Santiago 的船出了海。船上的人数有夸张;当时,这种船只能带 500 人。一千个人这种说法是五十年之后从 Torsellino (1,13) 和 Bartoli (Asia, 1, 21) 开始有了,因为那时船所能带的人数在增加。参见 Schurhammer, vol. 2, p 8。

[28] FN, pp 638 - 639;1542 年 5 月 6 日达到了果阿。

[29] 沙勿略拒绝了住在给他安排的教廷大使的居所,而到医院去住。

[30] “验”同“验”。

[31] 在果阿待了 5 个月之后,1542 年 9 月底,沙勿略去了印度南部科摩令角(Cape Comorin)传教,因为当地的 Parava 民族已令洗了,而当时没有神父照顾他们。

[32] 于 1542 年 10 月,沙勿略在科摩令角作了第一神迹,帮助在生命危险的女生产。参见 *Epistolae S. Francisci Xaverii, I, 148 - 149; Schurhammer, vol. 2, p 298.*

[33] 参见 Bartoli,68 页。

[34] 这个神迹应该是第一次沙勿略把死者复活起来。参见 Schurhammer, vol. 2, p 345 - 346。参见 Bartoli, 67 - 68 页。在 Bartoli,这两个神迹的次序跟高一志的叙说是倒转的。

[35] 于 1545 年,沙勿略在圣多默宗徒的坟墓待了几个月时间。参见 Schurhammer, vol.2, p 588。

[36] 于 1545 年 9 月,沙勿略达到了麻六甲,在那边待了 3 个月时间。

[37] 参见 Bartoli,102 页。

[38] 于 1546 年 1 月到 1547 年 6 月,沙勿略在摩鹿加群岛传教。

[39] “所谓”同“所谓”。

[40] 十字架与螃蟹的故事是从当时沙勿略的伙伴 Faustus Rodriguez 才知道的。耶稣会士 Rodriguez 发誓说真话,两次(1608 和 1613 年)说明他自己亲

身看见这件事,1546年5月在摩鹿加群岛发生过。参看 Schurhammer, vol.3, p 94-99。参见 Bartoli, 第112页。奇怪的是原来的螃蟹改为大蚌。

[41] 于1547年7月,沙勿略回去了麻六甲。

[42] 于1547年8月底,马来西亚本地人攻击了麻六甲,而失败了。

[43] 于1547年10月底,葡萄牙海军出海几乎两个月之后,沙勿略在主日弥撒中讲过这些话。几天之后,麻六甲获得了胜利的消息。在这个战场,只有三四个葡萄牙人死了。参见 Schurhammer, vol.3, pp 236-238。又参见 Bartoli, pp 128-139。

[44] 即保录·安日禄(Paul Anjiro); FN, pp 644-645。1547年12月,安日禄与沙勿略第一次见面。很有趣,高一志没有直接题名“日本”,而模糊地谈到“大东洋”。最初,在编制的世界地图上,利马窦分“大东洋”与“大西洋”。很可能为了政治文化敏感的缘故,高一志避免说沙勿略先到了日本,而后来试图进入中国。

[45] 于1548年3月,沙勿略回去了果阿。1549年4月15日,沙勿略和另外两位耶稣会士和三个日本教友往日本出发。那时,沙勿略在印度留下20位耶稣会士。1549年8月15日,沙勿略达到了日本。

[46] 参见 Bartoli, 第196页。日本女孩子把沙勿略与陪伴他的 Fernandez 修士都认出来,作为从死亡中拯救她的二美貌人。

[47] 其实相反,沙勿略带来礼物送给日本郡侯。参见 Schurhammer, Vol. 4, pp 216-218。

[48] 三千个人令洗,这件事很夸张。其实,沙勿略离开日本之时,只有500天主教徒。参见 Schurhammer, Vol. 4, p 229。

[49] 于1551年11月,这个神迹发生过。Torsellino(1596年)和 Lucena(1600年)把这个故事加入他们所编的沙勿略传。后来,1610-1616年之间,许多见证说了同样的故事。参见 Schurhammer, Vol. 4, pp 301-305。

[50] 〈小西〉是相对于〈太西〉(欧洲)说的。

[51] 于1552年4月17日,沙勿略最后一次离开果阿,往中华走。一个

月之后,他达到了麻六甲。

[52] 马六甲的葡萄牙首领 Alvaro da Ataide da Gama,因为没有被邀请参加这个外交团,所以他试图破坏它。

[53] 于 1552 年 9 月初,他达到了广东上川岛。

[54] 其实,沙勿略没有活到 55 岁,而只活到 46 岁。错误来源于 Torsellino 以为沙勿略 1497 年出生。然后, Lucena 犯了同样的错误。按照后来发现的档案,可以证明沙勿略真正是于 1506 年 4 月 7 日出生。于 1552 年 12 月 2 日,他过世了。

[55] 其实,所有商人已离开了,而在 Ataide da Gama 的领导之下的船长一直阻挡沙勿略完成他的使命。

[56] “墓”同“葬”。

[57] 于 1553 年 2 月中旬,沙勿略的尸体从土中被挖出来,而搬到船上。那时,沙勿略已经过世了有两个多月。FN, pp 658 - 659。

[58] “蓋”同“盖”。

[59] 其实,那艘船很强壮。可是,从麻六甲回到果阿的船很老,使很多人认为在暴风的情况之下这艘船无法存活。可是,船长很高兴接纳沙勿略的尸体。往果阿时,船碰到了两个暴风,而无受损害。参见 Schuchhammer, Vol. 4, pp 645 - 646。

[60] 于 1554 年 3 月 22 日,带回去沙勿略的尸体的船达到了麻六甲。尸体留在那边 8 个月时间。

[61] 沙勿略的最后旅程:1553 年 12 月,他的尸体离开了麻六甲,1554 年 3 月达到了果阿。至今它没有动。

[62] 于 1622 年 3 月 12 日。

康熙朝的重要来华传教士 ——傅圣泽

张西平

Abstract: This paper researches the activities of Ferdinand Verbiest in China. His activities and studies in China and later in Europe marked the beginning of sinology in France.

傅圣泽(Jean - Francois Foucquet, 1663——1739)清代法国入华传教士。费赖之在谈到他时说,“圣泽甫莅中国,即传教福建,然无所定所。1702年诸道长遣之至江西之南昌、抚州。圣泽初至抚州,仅有教民百人,逾年其数倍增。考试年士子集州城,多有访问圣泽者,圣泽常集士子多人,为之讲说教义,并以前辈教师所撰之书籍赠之。”^[1]这段话勾勒出了傅圣泽在华传教的情况,其实,他在华的活动时间并不长,1699年来华,1720年返回欧洲,在中国生活了21年。如果同那些在中国生活几十年,最后又葬于中国的传教士

相比,他并不太突出。但在清代的人华传教士中,他仍是一个很有特点,值得研究的人物。本文试图借用西方近年来的研究成果对傅圣泽在华的活动作一简要的研究,以求教于各位方家。^[2]

如果把傅圣泽放在清代中西文化交流的大的历史背景下考察,傅圣泽在以下三个方面还是很有特点的。

一、傅圣泽曾被康熙招入宫中 和白晋一起研究《易经》

傅圣泽入华后先在江西传教,由于他和白晋(Joachim Bouvet, 1656—1730)关系良好,对中国文化有着共同的理解,这样经白晋的推荐被康熙招进宫中和白晋一起研究《易经》。白晋是首批来华的法国传教士,来到中国后和张诚(Francois Gerbillon, 1654 - 1707)一起留在北京宫中为康熙服务,深得康熙宠爱。白晋很早就开始了对中国文化的研究,1697年他返回法国,在巴黎做讲演时就说“中国哲学是合理的,至少同柏拉图或亚里士多德的哲学同样完美。《易经》这本书蕴含了中国君主政体的第一个创造者和中国第一位哲学家伏羲的(哲学)原理。”^[3]这说明,此时白晋已经研读了《易经》,并了解了《易经》在中国文化中的地位。六年后,康熙四十二年(1703)白晋就已经写出了自己研究中国典籍的著作《天学本义》。^[4]在《天学本义》自序中他提到了《易经》,说:“秦始皇焚书,大易失传,天学尽失。”他的书的目的在于恢复天学。这本书的上卷是“择其小经文论上天奥妙之大要”;其下卷是“择集士民论上天公俗之语”。^[5]如韩琰在给白晋《天学本义》所写的序中说的“此书荟

萃经传,下及方言俗语,其旨一本于敬天。”^[6]此时,白晋研究的内容已经涉及到《易经》,但尚未把注意力完全集中在《易经》的研究上。

目前所发现的康熙开始专门安排白晋读《易经》最早的文献和傅圣泽有关。

“四月初九日,李玉传旨与张常住:据白晋奏说,江西有一个西洋人,曾读过中国的书,可以帮得我。尔传于众西洋人,着带信去将此人叫。再白晋画图用汉字的地方,着王道化帮着他略理。遂得几张,连图着和素报上,带去。如白晋或要钦天监的人,或要那(应为:哪 - 作者注)里的人,着王道化传给。钦此。”^[7]据学者考证,这份文献的时间应是在康熙五十年(1711)。^[8]

傅圣泽进京后在和白晋一起研究《易经》的过程中,康熙对他的研究情况也十分关心。“臣傅圣泽在江西聆听圣旨,命臣进京相助臣白晋同草《易经》稿。臣自愧浅陋,感激无尽。因前病甚弱,不能陆路起程,抚院钦旨即备船只,诸凡供应,如陆路速行于六月二十三日抵京。臣心即欲趋赴行宫,恭请皇上万安,奈受暑气,不能如愿,惟仰赖皇上洪福,望不日臣躯复旧,同臣白晋竭尽微力草《易经》稿数篇,候圣驾回京恭呈御览。”^[9]

“初六日,奉旨问‘白晋所译《易经》如何了?钦此。’王道化回奏‘今现在解算法统宗之九攢九图,聚六图等,因具奏。’上御‘这几个月不曾讲《易经》,无有闲着,因查《律吕根原》,今将黄钟等《阴阳十二律》之尺寸积数,整音半音,三分损益之理。即如萧笛,琵琶,弦子等类,虽是顽(原文为‘玩’)戏之小乐器,即损益之理也。查其根源,亦无不本于黄钟所出。白晋释《易经》,必将诸书俱看,方可以考验。若以为不同道,则不看,自己出意敷衍,恐正书不能完,即

如邵康节,乃深明易理者,其所占验,乃门人所记,非康节本旨,若不即其数之精微,以考查,则无所倚,何以为凭据。尔可对白晋说:‘必将古书细心较阅,不可因其不同道则不看,所译之书,何时能玩(完)?必当玩(完)了才是。钦此’。”^[10]这是康熙对白晋《易经》研究的具体指导,告诫他们如何读书。

《易经》为六经之首,作为一个外国传教士,要想读懂并非易事。白晋在回给康熙的奏书中也道出其苦衷,并说明他和傅圣泽在努力研读《易经》。“初六日,奉旨问白晋‘尔所学《易经》如何了?钦此。’臣蒙旨问及,但臣系外国愚儒,不通中国文义。凡中国文章,理微深奥,难以洞彻,况《易经》又系中国书内更为深奥者,臣等来中国,因不通中国言语,学习汉字文义,欲知中国言语之意,今蒙皇上问及所学《易经》如何了,臣等愚昧无知,倘圣恩不弃鄙陋,假年月(原文如此—作者注),容臣白晋同傅圣泽细加考究,倘有所得,再呈御览,求圣恩教导,谨此奏闻。”^[11]由此可见,康熙对白晋和傅圣泽的《易经》研究活动抓得是很紧的,传教士们几乎跟不上康熙的要求和期望。

傅圣泽进京后原本是和白晋一起研究《易经》,但后来两人在认识上有了分歧,^[12]梵蒂冈的一份文献也证明了这一点。“有旨问,臣白晋你的《易经》如何?臣叩首谨奏。臣先所备《易稿》粗疏浅陋,冒渎皇上御览,蒙圣心宏仁宽容,臣感激无极。臣固日久专于《易经》之数管见,若得其头绪尽列之于数图,若止臣一人愚见,如此未敢轻信。傅圣泽虽与臣所见同,然非我。皇上天纵聪明,唯一实握大易正学之权,亲加考证,臣所得易数之头绪不敢当,以为皇上若不弃鄙陋,教训引导,宽假日期,则臣二人同专心预备,敬呈御览。”^[13]这是白晋告诉康熙两人在研究上的分歧,他希望康熙来

定夺。这说明白晋和傅圣泽在对《易经》的理解上分歧已经很大。傅圣泽是他让康熙从江西调到北京来,同他一起研究《易经》的,现在他又向康熙抱怨傅圣泽。这说明两人的理论分歧已经相当严重,不然他不会让康熙来调节他们之间的矛盾。

魏若望先生对傅圣泽和白晋一起研究《易经》的过程做了介绍,但不太全面,有些内容有所疏漏。以上我只是根据这几年在梵蒂冈图书馆所查阅的有关文献加以补充。关于藏在梵蒂冈图书馆的白晋和傅圣泽的研究《易经》的文献的作者归属,魏若望先生在他的书中的看法仅仅是他的研究结果,在我看来对这个问题并不能定论,仍需要进一步研究。

二、傅圣泽曾在康熙身边 研究数学和天文学

傅圣泽是康熙五十年(1711)进京协助白晋研究《易经》,他和白晋有了分歧后,康熙就安排他做数学和天文的研究。他在康熙五十二年(1713)四月给康熙的奏书中说:“臣傅圣泽系愚儒,不通中国文义,蒙我皇上洪恩,命臣纂修历法之根,去岁带至热河,躬亲教导,实开茅塞。《日躔》已完,今岁若再随驾,必大获益,奈自去口外之后,病体愈弱,前病复发。其头晕头痛,迷若不知,即无精力去。去岁犹有止时,今春更甚,几无宁息,不可以见风日。若再去口外,恐病体难堪,仰^[14]且误事。惟仰赖我皇上洪恩,留臣在京,静养病躯。臣尝试过,在京病发之时少,而且轻,离京则病发之时多,而且重,今求在京,望渐得愈,再尽微力,即速作历法之书,可以速完。草成《月离》,候驾回京,恭呈御览,再求皇上教导。谨此奏

闻。康熙五十二年四月。”^[15]这说明傅圣泽全力协助白晋研究《易经》的时间不过二年,以后就主要做数学和天文学研究了。当然,傅圣泽自己对《易经》的研究并未停止,他自己在这一段时间仍然写了不少研究《易经》和中国文化的论文。^[16]

康熙从即位时汤若望和杨光先的历法之争开始,就对西方科学有了兴趣,正如他事后所说的:“朕幼时,钦天监汉官和西洋人不睦,相互参劾,几至大辟。杨光先,汤若望于午门外九卿前,当面赌测日影,奈九卿中无一人知法者。朕思,己不知,焉能断人之是非?因自愤而学焉。”^[17]在中国历史上像康熙这样热爱西方科学,用心学习西方科学的皇帝仅此一人。^[18]康熙即位不久就请南怀仁(Ferdinand Verbiest, 1622 - 1688)为其讲授天文数学。张诚、白晋等法国传教士来华后,他又把张诚、白晋留在身边给他讲授几何学。康熙这种对数学的热情一直保持着。康熙五十二年(1713)他下令开蒙养斋,让三太子允祉直接来管,他下旨说:“谕和硕诚亲王允祉等,修辑律吕算法诸书,著于养蒙斋立馆,并考定坛庙宫廷乐器。举人赵海等四十五人,系学算法之人。尔等再加考试,其学习优者,令其修书处行走。”^[19]康熙五十二年六月十七日和素给康熙的奏报中就提到了傅圣泽:“西洋人吉利安,富生哲,^[20]杨秉义,杜德海将对数表翻译后,起名数表问答,缮于前面,送来一本。据吉里安等曰:我等将此书尽力计算后,翻译完竣,亦不知对错。圣上指教夺定后,我等再陆续计算,翻译具奏,大约能编六七本。”^[21]这说明傅圣泽是在康熙身边协助他研究数学的重要人物之一。

康熙五十年(1711)二月在和直隶巡抚赵宏燮论数时,康熙说:“算法之理,皆出于《易经》。即西洋算法亦善,原系中国算法,被称为阿尔朱巴尔。阿尔朱巴尔中,传自东方之谓也。”^[22]这段话说明

康熙把对数学的兴趣和中国的典籍《易经》结合了起来,表明了康熙的“西学中源说”思想。

“西学中源说”是清初中西文化交流中的一个重要思想,它对清初的思想和学术都产生了较大的影响。谁最早提出了这一思想学术界尚有争论。^[23]但有一点可以肯定,康熙四十三年(1704)康熙在其《三角形推算法论》中已经明确提出了这个想法:“论者以古法今法之不同,深不知历。历原出自中国,传及于极西,西人守之不失,测量不已,岁岁增修,所以得其差分之疏密,非有他术也。”^[24]

魏若望先生认为傅圣泽是康熙五十一年(1712)八月在热河时献给了康熙《阿尔热巴拉新法》。^[25]这个判断需要进一步讨论。上面讲到康熙五十年(1711)在和直隶巡抚赵宏燮论数时,首次把“西学中源说”和《易经》联系起来,其依据就是“阿尔朱巴尔”。这个谈话的时间是1711年2月。根据这个谈话和时间,可以做出两个判断:其一,康熙在此前已经了解并学习了西洋算法阿尔朱巴尔法;其二,一开始给康熙讲授这一算法的肯定不是傅圣泽,因为傅圣泽接旨进京协助白晋研究《易经》的时间应是康熙五十年四月以后,即是在康熙和赵宏燮谈话之后。实际上早在康熙四十二年(1703)张诚、白晋、安多(Antoine Thomas, 1644 - 1709)、巴多明(Dominique Parrenin, 1665 - 1741)、杜德美(Pierre Jartoux, 1668 - 1720)在给康熙讲授西方数学时已经讲授了阿尔热巴拉法。在这期间他们从西洋数学所译的书中就有《借根方算法节要》,《借根方算法》^[26]这个名有多种译法,上面讲的《东华录》译为“阿尔朱巴尔法”,梅文鼎在《赤水遗珍》中作“阿尔热八拉”。这在数学上指的是代数,其原作是825年的阿拉伯数学家阿尔-花拉子摸(Mohammed ibn Musa ai

- khowarizmi)所做的“*Al - jabr w' al muqabala*”一书,它是代数学之祖。“这本书在12世纪译成拉丁文时,书名为‘*Ludus algebrae et almucgrabalaeque*’,后来简称 *algebra*,今译为‘代数学’”。^[27]

代数学源于东方,后传到西方,康熙说这是“东来之法”^[28]时并不错,但正像一些学者所说,这个“东”的概念是有很大的差异的,实际上应是源于阿拉伯,而康熙很可能把它理解为源于中国,是不是“传教士为讨好康熙皇帝而故意编造的谎话呢?”^[29]史无凭证。但有一点可以肯定,即在康熙安排白晋研究《易经》以前,他就有了“西学中源”的想法,有了《易经》为西洋算法之源的想法。也就是说康熙的这些想法在前,安排白晋研究《易经》在后,说明康熙安排白晋研究《易经》时有着很强烈的政治意图。因为“西学中源说”实际上是康熙对待西学的一种基本策略,是他在当时的中西文化冲突中所采取的一个重要文化政策。^[30]

当傅圣泽再次向康熙传授西方的《阿尔热巴拉新法》时,“用天干开首的甲,乙,丙,丁等字表示已知数,用地支末后的申,酉,戌,亥等字表示未知数(和笛卡尔用 a, b, c, d 等字母表示已知数,用 x, y, z 等字母表示未知数相仿),又用八卦的阳爻一作加号,用阴爻 -- 作减号,以十为等号。”^[31]康熙在学习时很可能想起已经学习过的“借根算法”,很可能想到以《易经》为代表的符号系统,想起他已形成的“西学中源”思想。因此,在安排傅圣泽进京协助白晋研究《易经》以后,康熙又重新再次对“阿尔热巴拉法”感兴趣。

梵蒂冈图书馆的文献也证实这一点。

“启杜巴傅先生,^[32]知二月二十五日三王爷传旨,去年哨鹿报上发回来的阿尔热巴拉书,在西洋人们处,所有的西洋字的阿尔热巴拉书查明,一并速送三阿哥处,勿

误。欽此。帖到可将报上发回来的阿尔热巴拉书并三堂众位先生们,所有的西洋字的阿尔热巴拉书查明,即送到武英殿来,莫误。二月二十三日 李国屏 和素。”^[33]

“字与杨,杜,纪傅^[34]四位先生知明日是发报的日子,有数表问答,无数表问答书,四位先生一早进来,有商议事,为此特字。六月二十五日 李国屏 和素。”^[35]

“字启:傅先生知尔等所作的阿尔热巴拉,闻得已经完了,乞立刻送来以便平定明日封报,莫误。二月初四 李国屏 和素。”

康熙前后两次对阿尔热巴拉法感兴趣,这一方面和他数学兴趣有关,另一方面也和他的“西学中源”思想有着直接的联系。在这个过程中傅圣泽直接向康熙讲授阿尔热巴拉法,给我们提供了进一步研究康熙思想变化的一个重要事实。

三、傅圣泽是入华传教士 中索隐派的重要成员

魏若望的书名为《欧洲与中国的思想争论:耶稣会士傅圣泽神父传记》,这个标题点出了该书的主题,以傅圣泽为中心展开了当时中国和欧洲在文化观念上的分歧。但这个研究也仅仅是个开始,至今在中文文献中尚无专门的研究索隐派的著作,在西文文献中已经有了一些成果,^[36]魏若望和柯蓝妮(Von Collani)的著作是整个西方研究领域的代表。但在我看来,这个研究仍有很大的空间,因为,白晋和傅圣泽仍有大量的中文文献未被魏若望和柯蓝妮

深入研究。白晋的关于《易经》研究的中文文献无论是版本还是内容都待进一步的研究,这点我已经开始做了初步的研究。^[37]

从傅圣泽对索隐派研究来说,魏若望先生给我们开出了一个很好的书目,但对其具体内容,特别是思想内容的研究基本没有展开。我在梵蒂冈所见到的傅圣泽关于中国典籍研究的大量的中文以及中文和西文混合的手稿都待一一清理和研究。从我所看到的有限文献来看,傅圣泽虽然没有像白晋那样写出十几本关于《易经》的研究著作,但他留下的笔记和手稿数量很大。如他为了研究中文文献中的“明堂”概念和天主教中的“天堂”这个概念的异同,仅就“明堂”这一概念就做了 288 页的笔记,从中国的各种经典中择录下“明堂”的概念和解释,其阅读范围之大,择录之详令人惊讶。又如他用西方文字写下的专论数量也很大。^[38]例如,他对中文文献中的“道”的研究,在他的《神学问题》的手稿中,有一篇“关于汉字‘道’的论争”(即它是否等同于天主教中的天主或上帝)的文章,他竟然用了 320 页的篇幅来认真研究中文文献中的“道”的涵义和西方文献中的“上帝”的涵义。^[39]

他认为“道”有四个特性:1、“道”天然自生,意即应时而生;2、“道”自为一体,且见素抱朴;3、“道”无尽完美,尽管它朴素无华;4、“道”一而已,但亦集难以名状之三位一于一身。^[40]这样,他认为“道乃最古老之物质,最原始之存在,神圣而永恒。乃人类之悟性所无法领会之物,且亦无它物可与之相提并论。”,为证明这一点,他不仅从《庄子》、《淮南子》、《列子》等大量的中国古代文献中研究道德涵义,而且,从毕达哥拉斯,阿基米德,赫尔墨斯等西方古代文献中来研究“上帝”、“一体”、“整体”等概念和中国“道”的概念的一致性和相同性。

从傅圣泽的这些手稿我们看到,索隐派是“礼仪之争”中处在利玛窦的“适应”路线和道明会等“原教旨”派的天主教传教路线之间的一个思想派别。他们既不愿像利玛窦路线那样,在中西思想之间调和,从而受到对立派的攻击。也不愿像道明会的传教士那样,完全不考虑中国文化的情况,将天主教文化看成唯一标准。因为,他们知道,那样他们将在中国无立足之地,对于长期生活在皇帝身边的传教士,他们对此的理解要比那些仅在民间传教的道明会和方济格会传教士要深刻得多。他们试图从中国文化中找出和天主教文化的内在一致性,而不像利玛窦那样仅仅是天主教文化对中国文化的“适应”,但他们走得太远,以致认为中国文化是天主教的真正源泉。今天看来,索隐派在理论上的结论是值得讨论的,但有两点是值得肯定的:

第一、对天主教以外的中国文化的尊敬和平等的文化态度。例如,傅圣泽在《关于汉字“道”的论争》一文的结尾处说:“我深切期待,并为之著文的目的是向神父展示这个民族恢宏的文献宝库中藏置千年的财富。……尽管这些文字不臻完美,我还是希望有识之士们至少能够从中看出深藏在中国古代经典中的真理宝藏”。^[41]从这里我们可以看到他对中国古代文化的热情和敬意。

第二、在中西文化比较研究中所采取的文本式的研究方法。从历史的具体文本出发,做彻底的研究,在中西两个方面同时展开。在当时,索隐派们显然是继承了西方释经学的传统,另外,这种方法也和当时中国的考据派们的方法有着异曲同工之处。从比较宗教学的角度来看,索隐派们实际开创了一种宗教文献比较学的新方法。

以白晋和傅圣泽为代表的索隐派说明“礼仪之争”以后,西方

在面对中国文化时所产生的复杂心态。在“礼仪之争”中无论是“利玛窦路线”派,反利玛窦路线派,还是“索隐派”每一种观点都是从他们在欧洲思想的背景出发的,也就是说“礼仪之争”在思想侧面上完全是一个欧洲思想史的问题。它昭示了,在中国和西方相遇后,中国文化的独特性对欧洲思想的影响,它说明了我们在中国明清基督宗教史研究中要同时关注当时的欧洲文化和思想变迁的研究。研究中国基督宗教史应有更为广阔的学术和思想的视野。

很显然,魏先生的《欧洲与中国的思想争论:耶稣会士傅圣泽神父传记》和柯蓝妮的《白晋生平及著作》这两本研究索隐派的著作大体都是在“传教学”的框架中来研究的,他们这种方法这几年似乎不太受欢迎,但这种研究方法对中国学术界来说,是十分需要。在我看来,这几年一些西方汉学家所提出的中国基督宗教史的研究所谓“汉学转向”只是西方学术界的事,这和中国学术界无关。对中国基督徒的研究决不是从这几十年开始的,陈垣先生,方豪先生早就这样做了。对中国的基督宗教史研究来说,不应跟着这些西方学者跑,我们应继承陈垣和方豪的学术传统,继续在传教士研究和中国教徒对基督宗教的接收两个方面展开,同时克服他们的扬教心态,使研究建立在更为坚实的基础上。^[42]对中国学者来说,入华传教士的研究是我们无论如何也绕不过去的,我们对传教士的研究不过刚刚开始,要做的工作还很多,只有做好入华传教士的研究,我们才能对明末清初中国与外部世界的关系有一个更加清晰的了解。正像戴逸先生所说:“清代历史和过去历史的一个很大不同,就是世界和中国的联系越来越密切。清代历史的很多方面深受世界的影响,离开世界这个历史背景,我们就难以解释清楚许许多多的问题,许许多多的情况。很多问题不联系世界,就看

不清楚”。传教士就是清代的中国和世界联系的一个重要的环节，傅圣泽的研究就说明了这一点。

注释：

[1] 费赖之《在华耶稣会士列传及书目》(上)第 556 页，中华书局，1995 年。

[2] Witek, John W. *Controversial Ideas in China and in Europe : A Biography of Jean - Francois Fouquet, S. J.*, Rome: Institutum Historicum S. I., 1982. 此书由北京外国语大学海外汉学研究中心组织，已经由青年学者吴莉苇翻译成中文，即将在大象出版社出版。

[3] 转引自林金水《〈易经〉传入西方考略》，载《文史》第 29 期，第 367 页。

[4] 白晋的《天学本义》分别藏在：古朗《法国国家图书馆中文日文书目》(Maurice Courant, *Bibliothèque nationale Département des Manuscrits Catalogue des livres chinois coreens , japonais, etc*(paris1912) Chinois 7160《天学本义》，7163《古今敬天鉴》(上卷)，7161《古今敬天鉴》(下卷)；余东《梵蒂冈图书馆馆藏早期传教士中文文献目录：十六至十八世纪》(Yu Dong, *Catalogo Delle Opere Cinesi Missionarie Della Biblioteca Apostolica vaticana XVI - XVII sec*(Citt Vaticano1996)25 - 1《天学本义》，参阅伯希和(Paul Pelliot)目录号的 Borg. Cinese. 316(14)《古今敬天鉴天学本义》。

[5] Borg. Cinese. 316(14)《天学本义》白晋自序。

[6] Borg. Cinese. 316(14)《天学本义》韩琰序。

[7] Borg. Cinese. 439(b)。

[8] 当时的江西巡抚朗廷极在康熙五十年五月十五的奏摺中，提到将送江西的传教士傅圣泽进京。见罗丽达对方豪所讲到的有关白晋读易的十份文献做了很好的研究，见《白晋研究〈易经〉史事稽考》，(台湾)《汉学研究》1997 年第 15 卷第 1 期；关于白晋和傅圣泽在官中研究《易经》的文献最早在中文文献中发表出来是阎宗临先生，以后方豪所用的文献基本是阎宗临先生

的,2003年我在梵蒂冈图书馆工作时,将荣新江先生转交给我的当年阎先生在梵蒂冈所复制的这批文献和原文献一一作了核对,对阎先生当年的研究深表敬佩。参阅阎宗临《传教士与法国汉学》,大象出版社2003年;计翔翔《博综史料兼通东西:〈阎宗临史学论文集〉读后》,再《阎宗临先生诞辰百周年纪念文集》,山西人民出版社,2004年。

[9] Borg. Cinese. 439(a),参阅方豪《中国天主教人物传》(中)第280页,香港公教真理学会出版1970年。

[10] Borg. Cinese. 439(a),参阅方豪《中国天主教人物传》(中)第280-281页,香港公教真理学会出版1970年。

[11] Borg. Cinese. 439(a),参阅方豪《中国天主教人物传》(中)第281页,香港公教真理学会出版1970年。

[12] 参阅 Joan T. Witek, *Controversial Ideas in china and in Europe: a Biography of Jean - Francois , Foucquet , S. J. (1665 - 1741)*, p202 , Roma 1982。

[13] Borg. Cinese. 439(a)。

[14] 阎宗临和方豪先生少抄这个字,见方豪《中国天主教人物传》(中)第285页,香港公教真理学会出版1970年。

[15] Borg. Cinese. 439(a),参阅方豪《中国天主教人物传》(中)第285页,香港公教真理学会出版1970年。

[16] Joan T. Witek, *Controversial Ideas in china and in Europe: a Biography of Jean - Francois , Foucquet , S. J. (1665 - 1741)*, p164 - 207, Roma 1982。

[17] 《圣祖仁皇帝庭训格言》,第86页。

[18] 白晋著、冯做民译《清康乾两帝与天主教传教史》,(台湾)光启出版社,1966年;杜文凯《清代西人见闻录》,中国人民大学出版社,1985年。

[19] 《清圣祖实录》卷256,康熙五十二年甲子。

[20] 傅圣泽。

[21] 《康熙朝满文朱批奏折全译》,第878页,中国社会科学出版社,1996年。

[22] 蒋良琪:《东华录·康熙八九》。

[23] 徐海松在《清初士人与西学》(东方出版社,2000年)中认为最早提出这一思想的是梅文鼎,王杨宗则认为最早提出的应是康熙,见王杨宗《明末清初“西学中源”说新考》,载《科史薪传——庆祝杜石然先生从事科学史研究四十年学术论文集》(辽宁教育出版社,1995年)。

[24] 《康熙御制文集》第三集卷十九“三角形推算论”。

[25] 梵蒂冈图书馆 Borgia Cinese 319 - 4, 其法文稿题为《代数纲要》(Abregé d'algèbre)。

[26] “九《借根方算法节要》上下二卷,共一册,有上述印记(即‘孔继涵印’,‘兹谷’及‘安乐堂藏书记’诸印)。按孔继涵藏本,尚有;十一《借根方算法》原书为三卷矣。其中十二《借根方算法》,八卷一种,又《节要》二卷,不著撰稿人姓氏,藏前故宫博物院图书馆中。”《李伊钱宝琮科学史全集》第七卷《中算史论丛》第69页,辽宁教育出版社1998年。“《数理精蕴》编修前曾有《借根算法节要》一书问世,此书可能是西洋人译后给康熙讲课用的。”吴文俊主编《中国数学史大系》第七卷,第326页,北京师范大学出版社,2000年。

[27] M. 克莱因《古今数学思想》第1册,第218-219页,转引自樊洪业《耶稣会士与中国科学》第226页,中国人民大学,1992年。

[28] 1712年康熙在教梅文鼎之孙梅珏成“借根算法”时曾说:“西人名此书为阿尔热八达,译言东来之法。”载梅珏成《赤水遗珍》。

[29] 樊洪业:《耶稣会士与中国科学》;

[30] 吴伯娅:《康雍乾三帝与西学东渐》第431-435页;徐海松:《清初士人与西学》,第352-365页。

[31] 梅荣照:《明清数学概论》,见《明清数学史论文集》,第8-9页,江苏教育出版社1990年。

[32] 指的杜德美(Pierre Jartoux, 1668-1720),巴多明(Dominique Parrenin, 1665-1741)和傅圣泽。

[33] Borg. Cinese. 439(a)。

[34] 指杨秉义,杜德美,纪理安,傅圣泽。

[35] Borg. Chinese. 439(a)。

[36] 见 Edited by Nicolas Standaert, *Handbook of Christianity in China Volume One: 635 - 1800* p669 - 679 "The Figurist method", Brill 2001。

[37] 张西平《梵蒂冈图书馆藏白晋读〈易经〉文献初探》,《〈易经〉研究:康熙和白晋的一次文化对话》,以上两篇文章见张西平《传教士汉学研究》,大象出版社,2005年。

[38] 见梵蒂冈图书馆 Borg. Chinese 374。

[39] 此文藏于耶稣会档案馆 Jap. Sin. iv. 3, 1 - 301;另一份手抄稿藏在罗马传信部档案馆“东印度及中国文稿(1623 - 1799)第20号。”

[40] 弥维礼(W. L. Müller)著,韦凌译《傅圣泽对于〈道德经〉及其他中国古代经典的解读》,载《国际汉学》第12期,大象出版社2005年。

[41] 转引自弥维礼(W. L. Müller)著,韦凌译《傅圣泽对于〈道德经〉及其他中国古代经典的解读》,载《国际汉学》第12期,大象出版社2005年。

[42] 参阅黄一农的系列论文。

雷鸣远与清末民初天津社会

南开大学历史学院 侯 杰 刘宇聪

Abstract: Vincent Lebbe is a well-known Catholic missionary in Chinese modern history. He was a promoter of dialogue and exchange between the Catholic tradition and Chinese society. He finally became a Chinese citizen. Vincent Lebbe came to China for the first time during 1902 - 1920 when there was dramatic transformation of the entire society. It also witnessed the gradual inculturation of Catholicism in China, especially in Tianjin. During this period, Vincent Lebbe spread the gospel in Tianjin and other cities and stayed in Tianjin for more than ten years. After he became a Chinese, he also called himself "Tianjinese", which definitely showed his great passion for Tianjin. The inculturation of Catholicism in Tianjin and other cities by Vincent Lebbe not only played an important role in Catholic evangelization, but also had significant influence on the transformation of Tianjin society in late Qing and early Republic.

雷鸣远是中国近代史上著名的天主教来华传教士,也是天主教融入中国社会的主要推动者之一。1902年,他来到中国,先后在华北和江南等地传教。1920年,他回到欧洲,主要从事对中国留学生的传教和培训工作。在此期间,他还为中国籍主教的产生而努力。1927年,雷鸣远再次来华传教,并加入中国国籍。在河北传教期间,他还组织了“耀汉小兄弟会”、“德来小姐妹会”等修会。在抗击日本侵略者的1933年长城抗战和1936年绥远抗战中,雷鸣远亲自率领修士和教友,冒着枪林弹雨在战场上抢救伤员。1937年“七七事变”后,全面抗战爆发,雷鸣远率领由数百人组成的救护队和战地服务团,在太行山、中条山一带担负起救护伤兵、救济难民、教育失学儿童等工作。此外,他还创办报刊,宣传抗日救亡,激发民众爱国热情。1940年6月24日,雷鸣远逝世于重庆,享年63岁。

雷鸣远第一次来华传教,正值近代中国社会急剧变化的转型时期,也是天主教本土化运动兴起和面临巨大挑战的时期。在此期间,雷鸣远曾先后在武清、涿州、天津、正定、庆云、嘉兴、绍兴等地传教,历时19年,而在天津一地就长达10年。他加入中国国籍后,也以“天津人”自称,足见他对天津的感情是相当深厚的,对天主教在天津的传播发挥过重要作用。

一、雷鸣远的早期经历与来华传教

雷鸣远,字振声,西名 Vincent Lebbe,1877年8月19日出生于比利时根特城(Ghent)一个虔诚信仰天主教的律师家庭。据雷鸣远回忆,他八、九岁的时候,曾经因为一个偶然的机会有在修女院里

接触到一本关于法国遣使会传教士董文学的书籍。当雷鸣远“看了董神父在中国传教并殉道的事迹,尤其是在插画中见了中国人的图像,便立志:‘我日后也要到中国传教’。”^[1]从此之后,他的这一志向便未曾改变过。1895年,雷鸣远在巴黎加入了遣使会,1897年正式成为修士,立志终身绝财、绝色、绝意。1901年,雷鸣远在北京教区主教樊国樑^[2]的帮助下,得到遣使会总会长的允许,来到中国传教。2月10日,他从法国马塞港乘船出发,于3月抵达天津,后被安排到北京以南的安家庄传教。同年10月,雷鸣远在北京晋升为神父,并于次年1月担任大口本堂区的副本堂神父。1903年,他又被调往武清县小韩村担任本堂神父,在京东一带传教。1905年,林懋德^[3]接替樊国樑出任北京教区主教,将雷鸣远调往涿州升为总本堂神父。1906年,他又被调任天津总本堂神父,驻望海楼教堂。

20世纪初,“外国传教士大量涌入天津,并以天津为中心,向所辖各县发展”。^[4]当时,“法国对中国拥有保教权,中国天主教会处在法国殖民主义政治势力的庇护之下”,^[5]这引起了包括雷鸣远在内的中外天主教有识之士的忧虑甚至不满。“保教权”是天主教传教事业与以法国为主的西方列强的侵略扩张相纠结的产物。“在鸦片战争之前中国天主教主要是处在葡萄牙的所谓‘保教权’的保护之下。1843年,罗马教宗庇护九世任命法国传教士孟振生为北京教区主教,从此‘保教权’落入法国殖民势力之手,在华天主教传教士同受法国政府的保护”,由法国驻华使馆发给他们由中、法两种文字写成的所谓“传教执照”。^[6]“保教权”的存在,或者说法国侵略势力与天主教传教士的紧密结合,使得天主教在华传教事业在一定程度上与西方列强侵略中国的进程同步。在教民冲突不

断、教案屡发之时,法国便借行使“保教权”,乘机扩展其势力范围。“保教权”一度成为天主教在中国依仗西方列强的政治、军事实力为其传教提供后盾的重要因素。但是,随着清末民初中国社会的急剧变化,特别是中国民族主义热情的日益高涨,“保教权”越来越成为天主教融入中国社会、实现本土化的主要障碍。更为严重的是,传教士与中国民众之间的沟通存在着严重的隔阂,“20世纪初期西方传教士中的大部分人对于天主教的中国化持消极甚至反对的态度”。^[7]在这样的局面下,也有少数外籍传教士同情和支持中国天主教徒和神职人员所提出的天主教本土化的要求,雷鸣远便是其中极具代表性的一位。

雷鸣远来华之际,义和团运动平息未久,北京、天津一带局势仍然动荡,“教会中的人们正在追叙教友殉难的事迹,而雷鸣远却更多地注意到了另一面”。^[8]他曾这样记述刚刚抵达中国时所见到的情景:“一登岸,殖民地的惨剧又开始了:黑鬼子、白鬼子,肆虐撒野,说打就打,说踢就踢”,而对西方人欺压中国人的种种暴行,与他同来的传教士们却“也如同没有看见一样”,这使雷鸣远感到“真难受极了”。^[9]他在给胞弟的信中,颇为不满地写道:“我们军队所过之地,血流成渠、劣迹昭彰,所作所为,迫使外教人发出恐怖的惨叫,使他们向教友说,外教人总没有做过这种事。”他还态度非常明确地表示:“这是我的命运,中国是我的祖国。这些人全是我的兄弟,是我的孩子!”^[10]

实事求是地说,这一时期的中国天主教会中“主持教务的主教,大都是目不识丁,不会中文,连国语都不会说的外籍传教士”。对此,雷鸣远有些看法,认为这是“举世罕见的怪象”。^[11]正因为如此,他在晋升为神父的前一天,向时任北京教区副主教的林懋德颇

为“大胆”地表示：“(北京)城内有两块病,两块白疤:东边一块是东交民巷,白晃晃的一片洋楼;西边一块就是北堂,^[12]也是白晃晃的一片洋楼。这两块东西与城内一切景致完全不同,完全不配。这两个东西的性质,本来彼此完全不同:东交民巷是帝国主义的司令部,用武力来侵略中国,是他的专门手艺。我们北堂呢?本来是讲平等博爱的,与帝国主义水火不相容。谁想到这两个东西,现在竟发生了极密切的关系,天主教与帝国主义的联手,活生生的表现出来”,“以前不成体统,已往不究吧。往后呢?应该设法纠正呀!主教应当研究相当办法改正”。然而,林懋德却不分青红皂白地指责雷鸣远“不识深浅,不量力”,十分不屑地表示:“有数百年根基的这个局面,不是你一个二十几岁的人所能反抗推倒的”。^[13]

碰“钉子”之后,雷鸣远并没有灰心,反而更坚定了推动中国天主教本土化的决心。在武清传教时,雷鸣远“用汉语和当地人沟通,见了教内教外的文人就谈论四书五经,见了老者就谈论三纲五常”,他的“性格又谦和礼让,和当地民教都能融合一起”,“他吸水烟袋,留长指甲,梳长辫子”,以便“与社会名流交往得更随便些”。^[14]1904年,“全北京教区有一万二千人领洗入教,雷氏的传教区域不过占教区的七八分之一,但当年即有二千人领洗入教”,^[15]足见其传教工作是卓有成效的。

在担任涿州总本堂神父期间,雷鸣远将教堂上悬挂的代表法国保教权的法国国旗取下,换上中国的龙旗。他注意到这一时期中国知识分子的“惟一的希望,就是急速多立新式学校,欢迎一切帮忙的”,于是在涿州建立了一所“公教师范学校”,向教友宣传教理和传播新知识。然而,事情发展总不能如人所愿。后来,随着雷鸣远被调离此地,倾注其大量心血的师范学校也在雷鸣远“离开涿

州的当天，被新总铎^[16]宣布解散”。^[17]不久，雷鸣远奉调前往天津传教。

二、雷鸣远致力于天主教本土化

1906年，天津望海楼教堂本堂神父出缺，雷鸣远被调往天津接位。于是，他与天津结下不解之缘。雷鸣远到达天津的时候，便受到了人们的热烈欢迎。后来，他回忆这一段经历时说，这是“有生以来第一次”，使他“很觉快慰”。^[18]

一到望海楼教堂，雷鸣远便将悬挂的法国国旗换为中国龙旗。在他看来，天津“这地方的风俗人情，最容易施展传教活动”，天津人的“思想比乡下人开通多了，而且喜欢做事”，“若在此地提倡一件维新事业，一定容易邀得他们的合作”。于是，雷鸣远立志“由‘维新’着手，要洗刷封建时代的腐化，打破陈旧的僵局，改造一个崭新活泼的气象”。^[19]

为了在天津打开局面，雷鸣远努力加强与中国天主教徒的交流和沟通。其中颇富戏剧性的一幕便是他与英敛之的相知相交。英敛之是天津《大公报》的创办人，也是非常著名的天主教徒。他不仅与马相伯有“南马北英”之称，而且同为积极谋求天主教本土化的代表人物。以往外籍神父吃饭时，中国教徒只能站在一旁，“若说同神父一起吃饭，那简直就是‘异端’”，而在一次酒席上，雷鸣远却再三请英敛之等中国教徒同他一起坐下用餐，使英敛之等中国教徒深受感动。“席间英敛之大哭起来，他可不是轻易哭的人，他是一位很高傲要强的人，要他流泪，除非受到特别大的刺激。他哭着说：‘今天中国教会可算开了新纪元了！我今天才看到天主

教的真面貌了！真想不到我有这福，真是另一个时代了！以前我真不曾想到中国教会会有这样的光明，神父这样待我们中国人，我为神父死了也甘心情愿！”^[20]此后，英敛之与雷鸣远成为莫逆之交。

1909年，在雷鸣远的努力下，天津的天主教“传信会”改名为“公教进行会”，并在天津总本堂区普遍推广，“动员教徒分担和参与教会工作，扩大了教会在社会上的影响”。^[21]这个组织很快推广到其他教区，后于1914年10月在天津召开了公教进行会第一次全国大会，雷鸣远被推举为监督。1912年，雷鸣远开始在天津出版《广益录》，这是中国天主教的第一份中文周报。7月，雷鸣远被任命为新成立的天津教区副主教。1913年4月，雷鸣远“在广东会馆举行救国讲演会，邀请马相伯、英敛之讲演，他自己也发表演说。会后，讲演稿辑成一册出版，名曰《救国》”。^[22]暑期，雷鸣远返回欧洲募集捐款，以便在天津创办日报。次年2月，他带着募得的6万法郎由欧洲返回天津，将《广益录》改为《益世主日报》周刊，重新出版。^[23]

雷鸣远在天津推动天主教本土化的诸多努力，对天津社会变迁产生了一系列的影响。其中之一便是《益世报》的出版。这份天主教报纸是雷鸣远于1915年联合天主教徒刘浚卿、杜竹萱、杨绍清等人在天津创办的。初创之时，办报资金是由“杨绍清认股3万元，雷鸣远又向天津、北京、绍兴以及外国教友广泛征募”而来，共8万元。雷鸣远亲自担任《益世报》董事长，刘浚卿任总经理，杨绍清、杜竹萱任副经理。^[24]雷鸣远还聘请了一度在《大公报》主持报务的报界闻人唐梦幻（笔名梦幻）担任主笔。在选择报馆馆址时，雷鸣远“不主张设在外国租界内，尤其反对设在法国租界。因为在

天津传教的外国天主教徒和中国天主教徒一律都是要接受在天津的法国传教士领导的,这种领导是雷鸣远所不能接受的”。因此,“天津《益世报》最初的馆址是在天津南市荣业大街,两年后迁移到东门外小洋货街”。^[25]

1915年10月1日,《益世报》正式出版发行。为了打开销路,该报“自十月一号起送阅一星期”。^[26]在署名“梦幻”的《本报发刊词》中明确提出,“本报以扶植道德为改良社会之唯一宗旨”,并阐明,“欲使人人有道德,非先注意于政治、宗教、风俗不可。而欲注意于政治、宗教、风俗,尤非先注意于社会不可。盖必有良社会而后有真道德。此本报发刊之唯一宗旨也”。^[27]可见,《益世报》自创刊之始,即十分重视对于中国社会的影响和改造。在署名“春雷”的社论《创办益世报之缘起》中,进一步阐发了这一思想:“日报如能持坚定之志,维持道德,教育社会,导以至善之趋向,则其益人、益国、益世,殆无有超越者。本报创办伊始,自信有此志愿,故敢以此命名,非夸大之辞也。”^[28]由此不难看出雷鸣远创办《益世报》以提倡道德,进而谋求社会改良的信念和抱负。

《益世报》刚刚创刊,便对民众关心的很多社会热点问题进行了报道,并以“社论”、“时评”等形式发表了大量评论。其中包括因“二十一条”交涉而引发的抵制日货运动和“救国储金”运动,以及甚嚣尘上的所谓“国体问题”。特别值得一提的是,作为一份天主教报纸,《益世报》在老西开事件中却勇敢地站在中国的立场上,揭露和抨击法国势力强占中国领土的侵略行径。这样的精神和勇气非常令人钦佩。雷鸣远虽然是一位由法国遣使会派来中国的天主教传教士,但是他所主持的《益世报》却连续发表社论,公开支持天津社会各界人士反法斗争^[29];不仅如此,他本人在反对法国租界

当局越界侵占老西开的斗争中,也发挥了十分重要的作用。

三、雷鸣远与老西开事件

天津法国租界系法国根据 1860 年签订的《北京条约》而开辟的,最初占地 360 亩。1900 年八国联军占领天津后,法国乘机将其租界向西扩张到墙子河,与老西开^[30]隔河毗邻。1902 年,法国驻天津领事罗歇尔照会天津海关道唐绍仪,对老西开等中国领土提出无理要求,“唐以其无理由,置不答复。嗣后法人暗中经营,隐视该地为将来之租界”。^[31]

1912 年 4 月,罗马教廷颁布诏书,宣布成立天津教区。时任保定总本堂神父的法籍遣使会传教士杜保禄^[32]出任首任主教。7 月,杜保禄到津就职,任命雷鸣远为副主教,并以雷鸣远的本堂望海楼教堂为临时主教府。杜保禄“上任后,嫌河楼^[33]太脏,没有电灯,没有自来水,太不方便,要把主教公署^[34]迁移到法国租界”,雷鸣远“绝对不赞成,誓死反对”。^[35]后来,杜保禄又提出在与法国租界毗邻的老西开地方新建主教府。雷鸣远深知法国领事覬覦老西开已久,因此坚决反对这一提议。为此,他曾多次劝阻杜保禄。雷鸣远坚持认为:“我们传教士,领着法国抢中国的一块土地,以后中国人对我们要比从前更要误会,这可办不得呀!”而杜保禄却以“这是法国与中国的事,与我们无关”为由加以搪塞。^[36]后来,杜保禄因事前往罗马,天津的外籍天主教神父们便在老西开动工建筑主教府。

在天津主教区修建老西开教堂的同时,法国租界当局出资在墙子河上架设了一座桥梁,成为法租界和华界之间的交通要道。

“修桥不久,桥之一端插上了法国旗,派了两个洋兵站岗。过了两天,法国旗移到了桥的中间,洋兵也溜到桥上。又过了两天,法国旗插到桥另一端中国地上了,洋兵也公然在中国地溜步。”⁽³⁷⁾法警的越界之举引起了雷鸣远的警觉,他“立刻把《益世报》经理刘俊卿⁽³⁸⁾请来,叫他告诉中国警察局长,赶快到老西开增派岗警。警察局长怕洋人,不愿惹事,只口头上答应加岗,却没有派岗警来”,于是,雷鸣远便“亲自去见警察局长,以副主教身份请他快加岗警,他才答应了。”⁽³⁹⁾此后,中国警察与法警隔河相望,也曾发生过直接冲突。

1914年7月,“法国领事馆致函直隶交涉署,要求撤走中国警察”,⁽⁴⁰⁾引起了天津社会各界人士的不满和反对。1915年9月,法国领事宝如华“忽发传单,令老西开居民,缴纳捐款于工部局。居民不服,大起纷扰,乃发起国权国土维持会,要求政府拒绝法人”。⁽⁴¹⁾至11月,法国方面照会北京政府外交部,“要求飭令天津地方官撤回华警”,遭到拒绝。⁽⁴²⁾随着法国野心的日益膨胀,甚至开始在老西开修筑马路,“而且有法国神父拿着笔与法国人在那里画图样”。⁽⁴³⁾雷鸣远于是请杜保禄出面干涉,可是杜保禄却以“这是中国与法国的事,我们管不着,我们是中立派,我们传我们的教,别的事用不着管”为理由加以推托。雷鸣远据理力争,态度坚决地指出“这可不是小事呀!与天主教关系很大”,结果却被禁止“管这事”和“对这事发表意见”。⁽⁴⁴⁾

随着事态的日益严重,雷鸣远给法国公使写了一封信,“盼望他动一动心”。他在信中“讲了一个比方,就是德法两国交涉摩洛哥的事件。当时德国强占了此地,法国外交官与德国订‘阿哥狄尔’条款时,把此地割让给了德国了;后来惹起法国人民的公愤,全

国起来反抗,又动了大交涉,结果又恢复回来”,他还明确指出,“你不要认为中国如今很弱,后来强了必要报仇的”。雷鸣远在发信前“还请法国神父们过目,他们说没有犯礼貌的地方”。岂料法国公使与摩洛哥交涉颇有些渊源,雷鸣远并“不知道‘阿哥狄尔’条约正是他签的字。”^[45]此举自然激怒了法国公使,他大发雷霆,立即致信杜保禄加以斥责。为此,杜保禄于1916年6月把雷鸣远调往正定,雷鸣远不得不离开了传教10年之久的天津。得知此事后,天津的天主教徒自发组织示威等活动,表示强烈抗议。维持国权国土会也派代表面见杜保禄,要求将雷鸣远调回天津。9月,杜保禄在各界人士的压力下,不得不将雷鸣远调回天津教区,但让他到教区最南端的庆云县传教。^[46]

1916年10月,法国领事宝如华率巡捕数十人,将驻老西开地方的中国警察9人强行缴械,押往法国租界工部局拘禁,妄图直接采用武力手段达到非法侵占老西开的目的。得知此事后,雷鸣远气愤不已。为此,他前往沧州参加天津各界代表进一步阐发集会。在会上,雷鸣远发表了讲演,并提出了“我们罢工,与法国经济绝交”的办法。他建议,“我们要发动在法租界内的中国各阶层的人,不给他们工作,比方当老妈的不奶他们的孩子,工场的工人不上工,法国各机关里的国籍职员不上班,商人也不到法租界做生意,交通工具也止于法租界,另外要强迫法国人到中国地来乞食,用这种方法威胁他们还我们的‘老西开’。”^[47]此后,在天津各界特别是法国租界内的中国人都行动起来,全面罢工、罢市、罢课,并发起抵制法货运动,使法国租界陷于瘫痪。这一事件前后持续了几个月,由于得到全国各地的广泛声援,法国侵占老西开的阴谋最终未能得逞。

1917年3月,遣使会巴黎总会来电,要将正在庆云的雷鸣远调往浙江嘉兴传教。雷鸣远对此有些想不通:“十余年来,好容易与天津社会打成了一片,言语也通了,到了南方,全付之流水。”因此,当他得知这一消息后,“真像老虎囚在铁笼似的,大吼而特吼,一夜不能安眠”。^[48]经过一整夜激烈的思想斗争,他最终还是选择了服从调命,去南方传教。1920年3月,雷鸣远回到欧洲,结束了第一次来华传教的历程。

四、余 论

清末民初,中国的天主教本土化运动在各地逐渐兴起,在天津等大城市表现尤为明显。天津的英敛之等中国天主教徒中的有识之士,已开始通过自身的努力,推动这一进程。

然而,“由于上层领袖思想不统一,加上帝国主义国家保教权的干扰,中国天主教本土化运动举步维艰,远远落后于中国天主教徒的要求。”^[49]正是在西方传教士中的大部分人对于天主教本土化持消极甚至反对的态度之时,以雷鸣远为代表的少数外籍传教士,却对中国教徒的正义要求表示了极大的同情和支持。除了上述中国社会自身发展变化所导致的原因外,从宗教本身的角度看,“天主教有许多地方讲到平等和博爱。当教会与保教权纠结在一起的时候,教义中的这些引进东西常常被西方民族的优势意识所淹没。但这些东西的存在,终究提供一种眼光,使人可以越出保教权和母国的利益,去真实地考察天主教与中国社会之间的关系。”^[50]这也是促动雷鸣远投身于天主教本土化运动的重要原因。

雷鸣远始终禀持“中国归中国人,中国人归基督”的信念,要求

摆脱帝国主义对传教事业影响,实现天主教本土化。这并不仅仅具有宗教上的意义,而且还具有深远的历史意义。雷鸣远在天津等地的一系列基于天主教本土化精神的活动,直接影响甚至推动了清末民初中国的社会变迁。

注释:

[1] 万桑老人(雷鸣远):《听命革命的一滴血》,台中:天主教耀汉小兄弟会,2001年版,第10页。

[2] 樊国樑(Mgr. Alphonse Pierre Marie Favier),法国传教士,1899—1905年任天主教北京教区主教。

[3] 林懋德(Mgr. Stanislas Francois Jarlin),法国传教士,1905—1933年任天主教北京教区主教。

[4] 濮文起、莫振良:《天津宗教的历史与现状》,《世界宗教研究》2004年第2期,第100页。

[5] 顾卫民:《基督教与近代中国社会》,上海:上海人民出版社,1996年版,第475页。

[6] 参见顾长声:《传教士与近代中国》,上海:上海人民出版社,1981年版,第100—101页。

[7] 顾卫民:《基督教与近代中国社会》,第487页。

[8] 顾卫民、杨国强:《二十世纪初期在华天主教会的中国化》,《档案与史学》1995年第5期,第51页。

[9] 万桑老人(雷鸣远):《听命革命的一滴血》,第22页。

[10] 《鸣远丛书》编辑组编译:《雷鸣远神父书信集》,台中:天主教耀汉小兄弟会,1990年版,第33页。

[11] 万桑老人(雷鸣远):《听命革命的一滴血》,第50页。

[12] 北堂,即天主教西什库教堂。

[13] 参见万桑老人(雷鸣远):《听命革命的一滴血》,第40页。

[14] 参见《自称小韩村人的雷鸣远神父》，于学蕴、刘琳编著：《天津老教堂》，天津：天津人民出版社，2005年版，第97页。

[15] 参见顾卫民：《中国天主教编年史》，上海：上海书店出版社，2003年版，第425页。

[16] 即总本堂神父。

[17] 参见万桑老人（雷鸣远）：《听命革命的一滴血》，第53页。

[18] 参见上书，第68页。

[19] 参见上书，第68页。

[20] 参见上书，第70页。

[21] 顾卫民：《中国天主教编年史》，第428页。

[22] 同上书，第432页。

[23] 参见上书，第433页。

[24] 参见俞志厚：《〈益世报〉在报坛几度辉煌》，天津政协文史资料委员会编：《天津报海物沉》，天津：天津人民出版社，2003年版，第95页。

[25] 罗隆基：《天津益世报及其创办人雷鸣远》，天津政协文史资料委员会编：《天津文史资料选辑》，第42辑，天津：天津人民出版社，1988年版，第137页。

[26] 《本馆特别启事》，《益世报》1915年10月3日。

[27] 梦幻：《本报发刊词》，《益世报》1915年10月1日。

[28] 春雷：《创办益世报之缘起》，《益世报》1915年10月5日。

[29] 《益世报》创刊的前三天，便在“社论”栏连续发表了署名“竹轩”的《为老西开交涉箴法国领事》、《为老西开交涉箴法国领事（续）》、《为老西开交涉箴法国领事（再续）》（《益世报》1915年10月1、2、3日）等文章。

[30] 即墙子河（今南京路）以西一带。

[31] 《国内大事记》，《新青年》第2卷第4号（1916年12月），第4页。

[32] 杜保禄（Mgr. Paulus M. Dumond），法国传教士，1912—1920年任天主教天津教区主教。

[33] 即望海楼教堂。

[34] 即主教府。

[35] 万桑老人(雷鸣远):《听命革命的一滴血》,第84页。

[36] 参见万桑老人(雷鸣远):《听命革命的一滴血》,第85页。

[37] 万桑老人(雷鸣远):《听命革命的一滴血》,第86页。

[38] 即刘浚卿。

[39] 万桑老人(雷鸣远):《听命革命的一滴血》,第86页。

[40] 周振东:《回忆老西开事件》,天津政协文史资料委员会编:《天津租界谈往》,天津:天津人民出版社,1997年版,第48页。

[41] 《国内大事记》,《新青年》第2卷第4号(1916年12月),第4页。

[42] 《老西开交涉之远因近因》,《益世报》1916年11月2日。

[43] 万桑老人(雷鸣远):《听命革命的一滴血》,第87页。

[44] 参见上书,第87页。

[45] 参见上书,第89-90页。

[46] 顾卫民:《中国天主教编年史》,第434页。

[47] 万桑老人(雷鸣远):《听命革命的一滴血》,第103页。

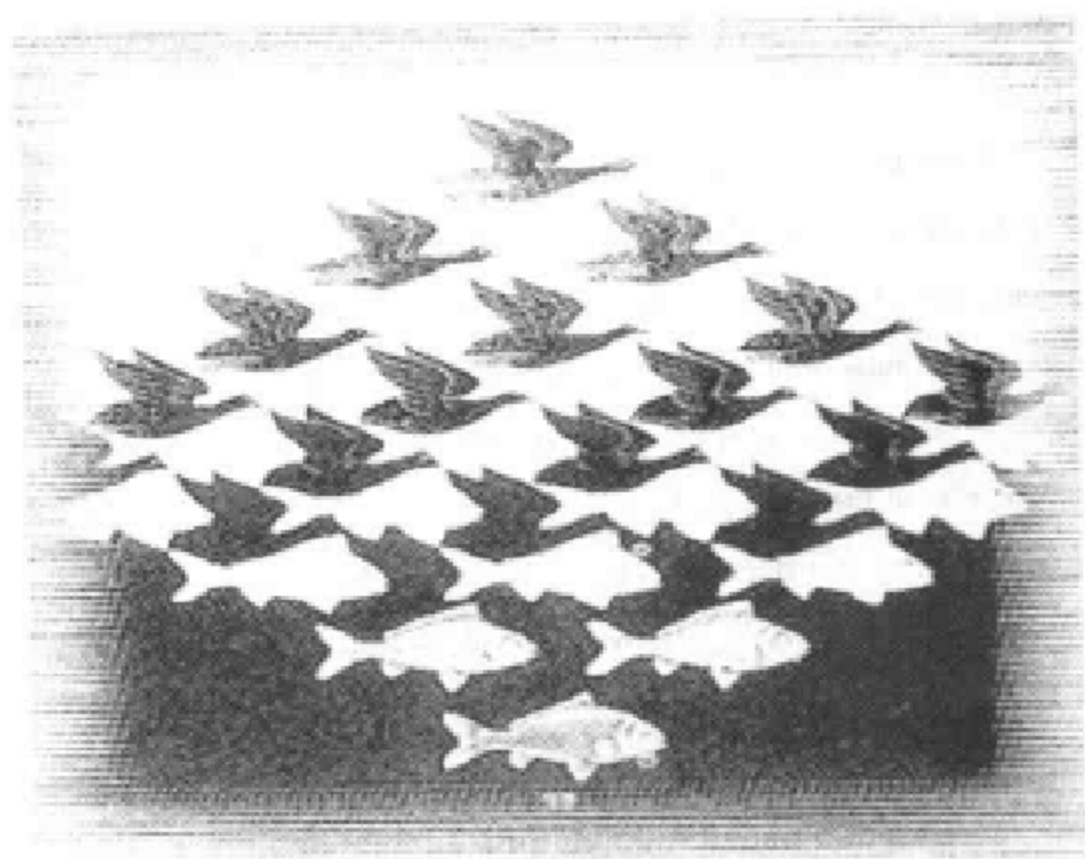
[48] 参见上书,第113页。

[49] 【韩】李宽淑:《中国基督教史略》,北京:社会科学文献出版社,1998年版,第329页。

[50] 顾卫民、杨国强:《二十世纪初期在华天主教会的中国化》,《档案与史学》1995年第5期,第50页。

协和万邦：

宗教对话、文化交流理论研讨



不同宗教的灵修

谷寒松

Abstract: Since ancient times there exists a basic conviction, common to all major religions and worldviews, that each human person is longing for a transcendent and unchangeable reality, where all the sufferings and agonies of human life find their positive fulfillment. This ultimate concern calls for an openness of heart and mind to learn from one another on the way to the final goal.

The present article looks from the standpoint of Christian faith at the foundational spirit of all religions, including Islam, Buddhism, Daoism. It also explains the origin of different movements within Christianity, like Theology of Liberation, Ecological Theology, Feminist Theology, with their implications for spirituality. Finally, it touches upon the dimension of globalization and its challenges for a spirituality in the 21st century.

Concrete ways of spirituality can hardly be counted, but they all

cherish three spiritual attitudes: (1) equality, (2) mercy, and (3) wisdom.

不同宗教的灵修

亘古以来,在人类的深层灵魂中,存在着对超越及灵性世界的渴望,是不曾改变的事实。甚至包含:对造物主的崇高伟大所震慑、对生命终极归向及人生苦难的终极关的寻求解脱之道。这些都展现了人类对永恒的世界不断的追寻,不断向永恒开放。

本文的特色,即:站在基督宗教的立场,概括性的探究其他宗教的精神、经典与修行方式。其中包括:基督宗教、伊斯兰教、佛教、道教。其次,阐述基督宗教内所发展出的一些派别,如:解放神学、生态神学、女性神学,这些派别的不同灵修方式。最后,说明在当今全球化的世界中,所流行的新世纪宗教的灵修。

虽然修行的方法有着千百种,我们以三个修行态度:(1) 平等观;(2) 慈悲观;(3) 智慧观作为结束。

前 言

从古至今,在人类的深层灵魂中,存在着对超越及灵性世界的渴望,是不曾改变的事实。甚至包含:对造物主的崇高伟大所震慑、对生命终极归向及人生苦难的终极关的寻求解脱之道。这些都展现了人类对永恒的世界不断的追寻,不断的向永恒开放,因此

宗教信仰得以形成。无论我们以何种宗教,以何种方式修行,都是要我们以自在的方式明心见性,面对心中的神/天主/上帝/菩萨/安拉/道,而成为一个快乐、平静、祥和的修行人。本文概括性地探究不同宗教的灵修历史与内涵,为盼读者对不同宗教的灵修有所了解。

在研究各宗教的灵修时,我们应先解释清楚,有关:“信仰生活”、“宗教生活”与“灵修生活”之间的差别。“信仰生活”的范围较广,不一定是信仰某个宗教,而是内心肯定某种思想潮流,如无神论、进化论……等;某种主义,如三民主义、共产主义……等。“宗教生活”的范围就逐渐缩小,就是诚心信服、肯定世上的某个宗教之“教义”、“仪式”、“规范”、“合理解说”均为真实。因此,这世界上宗教就有许多种了。天主教、基督教、佛教、道教、伊斯兰教,还有某个民族祖先所遗传下来的宗教。“灵修生活”是基督宗教的信友所用的词汇;与佛教、道教以及民间宗教所引用的“修行生活”、“修行人”有别。因此“灵修生活”、“修行生活”说法虽有不同,其目的的都是引导人走向修行的灵性生命。

一般而言,宗教更应具备四个条件,即:“教义”、“仪式”、“规范”、“合理解说”。“教义”:为陈述真理,论断宇宙与人生的根本真相。如宇宙为受造或自有,人生有无目的,解脱的途径如何等,皆应一语道破。对信徒而言,此为绝对的真理,必须全盘接受。“仪式”:则是“永恒”在“现实”之中的体现。如宗教庆典,意图在流变生灭的时间系列之中,树立“原始典型”,使人可以不断回溯到“最初”的神圣时间与空间,由此订定当下的生命意义。换言之,仪式针对人类的“型质生命”,如:眼、耳、鼻、舌、身、意的需要。此种需要借着庆典、行仪、建筑、音乐、绘画、奉献等实体方面的表现,其中

当然还包括起信、入门、悔罪、退省、斋戒、终傅等仪节。“规范”:为行善避恶所提供的依凭、准则与戒律,为实际的道德行为奠下基础。此种规范异于约束外在行为的法律,也不是自为主宰的道德所能替代,而是一种无条件的、单向度的修行,以悟道或得救为其自然结果,超越现世善恶报应的层次。“合理解说”:是指宗教必须向着理性开放,一方面让所有的人都可能明白其教义,即使不一定接受;另一方面是可以满全理性的不足,但决不否定理性,如各宗教的奇迹、死人可能复活等。^[1]

一、基督宗教的灵修

(一)“灵修”的简释

“灵修”(spirituality)一词在英文用法中,最早来自于1583年的一本书,此书使用spirituality来指“神职”,用以区分“世俗”的世界。1755年约翰逊(Johnson, Samuel 1709 - 1784),将灵修定义为:“不依赖身体,纯粹心灵的活动”。此后灵修虽不再指“圣”与“俗”的区分,却只是指“灵”与“肉”二分的精神体活动。到了19世纪灵修一词的意义,逐渐专指“热心祈祷”的方法,而且与“神秘祈祷”的理念有关。直到20世纪初灵修一词,仍然专指在教会内,一群度特别祈祷生活的人的内修生活。

在20世纪中叶,“灵修”一词有了关键性的转变。此转变是从基督宗教领域开始,1967年在英国达勒姆(Durham)举办以“当代灵修”为主题的国际会议。会议后的出版刊物中,对灵修的意义作

了尝试性的描述,如:“灵修生活是一种生活”、“是一种整合的生活”、“灵修指寻找意义,特别是默观及反省人的所有经验,包括与世界万物所有关系的经验。这种寻找意义的生活,将使人更为成熟。”这些描述使得当代对灵修的界定较为明确。

(二) 基督宗教灵修(修行)简史

基督徒灵修,随着历史、文化的演变,有着不同的特色。初期宗徒时代的教会,当时的基督徒为了面对教会的初期发展、为了见证信仰与自己的生命,在生死存亡的威胁下,为基督最高的见证是“殉道”。神学家戴尔都良(Tertullianus, Quintus)曾说:“殉道者的血,成为新教友的种子”(sanguis martyrum semen Christianorum)。因着初期教会的殉道,基督信仰在西方开花、结果。

3世纪以后,不同特色的隐修团体,在教会中蓬勃发展。开始的时候仅是个人隐居于沙漠、旷野、山洞、柱子上独修,后来演变成如同圣本笃(Benedetto da Nursia)一般,遵守严格规矩的团体修院式的灵修,奠定了后来不同修会的灵修典型的基础。但是,那时的交通不甚发达,随着地域环境、国家文化的不同,隐修方式有度着严格苦修的东方隐修传统与较趋向团体纪律的西方隐修传承。

中世纪是教会、政治、封建郡主均处于混乱的时刻,教会中的圣统治与礼仪传承因着拉丁语被官方所使用,加上士林/经院神哲学(scholastic theology)的研究,使得教会在神学研究与教会礼仪上,开出美丽的花朵。因此,拉丁文逐渐成了教会灵修与教会生活核心,占据主流与主导地位。

中世纪也是不同修会、灵修团体蓬勃发展的时期,如强调军人

般服从的军旅修会；肯定律修规则的圣诺伯烈、布勒蒙特会和圣维克多律修会；强调绝对清贫生活的圣方济(Francesco d' Assisi)所创的方济会。当士林/经院神哲学兴起，也发展出亦度严格修行，强调贫穷、友爱弟兄，亦度专研圣托马斯(Thomas Aquinas)、圣奥古斯丁(Augustinus)神学思想的道明会与奥古斯丁会。

当然，5世纪以来从圣本笃所建立的隐修团体的灵修传承一直没有间断过，到了中世纪隐修团体的发展已达到了高峰。此时出现的团体除了继承本笃精神的本笃会外，还有如：爱尔兰隐修传统的圣博多(St. Patrick)与高隆邦(St. Columbanus)所创建的修会；由厄克(Eckhart, Meister)所提倡，强调神秘默观的狄尼修派灵修。在讨论西方隐修特色时，我们更不能忽略了孕育多位神秘隐修大师的熙笃隐修会。

中世纪结束后，特利腾大公会议(Concil of Trent)的召开，紧接着开始了启蒙运动(Enlightenment)，此时，强调灵修操练与工作并行的圣依纳爵(St. Ignatius Loyola)，其所创立的耶稣会诞生了。16世纪以来，圣依纳爵的“神操”对基督徒的心灵操练与灵修贡献历久不衰。

每个时代隐修与神秘默观的灵修是不断在发展的，这个时代也不例外，最具有特色的是：加尔默罗会的圣德兰亚维拉(St. Teresa of Avila)与圣十字若望(Juan de la Cruz)，他们的灵修特色为，人的灵魂必须在经历过困苦、试炼，受到诱惑、考验净化、磨炼后，才能到达天主面前、拥有智能的光芒。

十六七世纪的灵修焦点在法国，法国灵修起源是德贝吕勒(De Bérulle, Pierre)，事实上他是受了“抽象学派”的影响。这些要归功于此时引进法国的：嘉布迁修会、加尔默罗修会与耶稣会。德

贝吕勒早年受耶稣会士的教育,受到“神操”的影响。后当了教区神父,并带领加尔默罗修会修女灵修,而发展出自己的灵修特色。

梵蒂冈第二届大公会议(Council, Vatican II)前后,天主教会在神学、哲学、礼仪、圣经诠释上有着巨大的变革。此时,天主在这高度科技活跃、知识爆炸的时代,投入一个燃烧的灵修火把,却是以过着神秘隐修生活的圣德兰里修(St. Thérèse of Lisieux)、圣三依丽莎卡兹(Elizabeth Catez)与嘉禄富高(Charles de Foucauld)作基督徒成圣典范。梵蒂冈第二届大公会议以后,肯定平信徒的地位,以及平信徒的灵修在教会中开始萌芽。其中包含了平信徒团体,强调祈祷与生活合一的“普世博爱会-玛利亚之城”与“泰泽祈祷与生活体验”团体。^[2]

(三) 基督信仰灵修生活中的特殊精神

基督徒灵修到底修什么?这是我们所要探讨的。从整体来看人为万物之灵,皆有“灵性”。灵修就是要修持身、心,达到终极圆满的程度。修持身心的方式,各宗教依据其法门各有不同。然而,基督宗教则是借着克修或灵性的锻炼,达到肖似基督、与天父结合,所有思、言、行为合乎耶稣基督的福音精神,活出末世圆满的幅度,为天主的国作见证。

1、基督宗教的核心教义

确定基督徒灵修必须具备信理基础,基督信仰的信理基础在于“信经”中,所包含的核心教义。这个核心教义是任何“宗教交谈”,所不能争执或拔除的信仰之根。相信全能的天主是天地万物以及人类的创造者;相信耶稣基督是天父的独生子、为了人类的罪

降生、被钉十字架上以及复活；相信圣神以唯一、至圣、至公与宗徒传下的教会，也相信教会借着七件圣事为人类的灵魂带来更新的力量；最后相信复活、末世的圆满境界与新天新地的来临。所以人生在世的一切作为，都为求在基督内，使每一位天主所创造、圣化、宠爱的人类，分享荣福圣三的圆满生命。确立了核心教义的基础，便可运用教会中任何一派的灵修方式，修行至于成全圆满的德行。

2、基督宗教的灵修内容

(1) 修炼神性的三超德：信德、望德、爱德。在基督信仰来说，美德是超性之德，亦是天主所给予的神圣恩典。借着信德，基督徒会得到属神的智能，使心灵趋于明达与聪敏。因此会在一切事上，甚至包括是受苦的事上，看出世间一切事物的虚幻与轻重，不执着只关注天主、耶稣基督的临在。望德让人产生谦逊，使人不过分挂虑世间繁琐之事，而关注灵性美好的事。爱德推动人修慈悲心，不牵挂在世间的受造物，本着爱心学习、效法耶稣基督的爱人精神。

(2) 修炼伦理的四枢德：审慎(智德)、公义(义德)、节制(节德)与刚毅(勇德)。四枢德中为首的是审慎，这是天主所给予的智能之德，使人仁心宽厚、避免犯罪。此外天主的公义也相当重要，那会让人了解如何合理的对待天地万物。节制的范围很广，他包含了心灵、肉体与饮食在各方面的约束，对现代人是太重要了。刚毅除了肯定刚强的精神与勇毅的气魄外，更包括面临生命、健康重大的危险时，仍然锲而不舍地禀持纯正的信念。

(3) 基督徒每日更应摆脱罪恶，逐渐净化。摆脱罪恶可以天主十诫来省察自己；逐渐净化，亦包含了内心的纯净，如净化对外的之决、净化内心的感受、净化心中激情的冲动、净化过分依赖自己

对理智的认识、也净化自己的意志抉择。

(4)祈祷是基督徒生活的重要特色。它包括借着圣事的领受、团体祈祷与圣教会一起祈祷；也包含基督徒个人以口祷、默想、静观与天主结合。所以修炼的方式有“共修”与“独修”。祈祷时可用“圣经”、“灵修学家的读物”以及“灵修辅导”的协助。在灵修的过程中，灵修辅导常占有重要的地位，他能协助我们“分辨神类”，哪些是灵修过程中的特殊现象，或自己的错误。天主的神常是有几种现象，如真实、庄严、恭顺、启迪、稳健、谦逊、平安、仰赖天主意志坚定、意向纯正、俭朴、吃苦耐劳、克己忘我、无所牵挂、效法基督、无私的爱等。⁽³⁾

二、伊斯兰教的灵修

伊斯兰教为7世纪初，由先知穆罕默德(Mohamed)于阿拉伯半岛所创立的一神教。信从唯一的真神“安拉”，其教义受到阿拉伯民族古老的传说，以及犹太教、基督宗教的影响，同时亦保留了原始宗教的某些痕迹。⁽⁴⁾

(一) 伊斯兰教的经典与信仰

1、伊斯兰教的基本经典《古兰经》(Koran)

伊斯兰教的经典为《古兰经》(Koran)，其为记载伊斯兰教教义的天书，伊斯兰信徒认为：是“安拉”通过天使“哲布勒伊”降给穆罕默德的天启经书，为穆罕默德在世时成册。但是，穆罕默德是个文盲不会书写，如何成书呢？那是因为穆氏有着口才天赋，且富有诗

意，当他口授“神示”时，弟子便立即写在兽皮、石版、枣椰树叶上，死后第一任“哈里发”(Khalifa)(继承人之意)——阿布·伯克尔下令整理，到第三任哈里发——奥斯曼再次校定编成《奥斯曼钦定本》流传至今。《古兰经》内文文采丰富，富有诗意。伊斯兰信徒尊为圣经，亦为国家的法典。

《古兰经》全经共有 30 卷，114 章，6200 节，分“麦加章”和“麦地那章”。《古兰经》可说是一部宗教经典，亦可说是一部阿拉伯文献，在穆斯林的宗教生活与世俗生活中，具有极重要的地位，为伊斯兰宗教世界的派别、学说、社会思潮，以及社会运动的理论依据。

2、伊斯兰教的核心信仰

《古兰经》上的道理，一部分承袭犹太教经典，一部分采自基督宗教一性论的教义，发展为严格的一神论。其基本教义如下：^[5]

(1) “信奉唯一的真主安拉(Allah)”。与基督宗教的雅威/耶和華相似，是宇宙的唯一主宰。伊斯兰教信徒务必做到“心里诚信、舌肉召认”。

(2) 相信“天使”。天使是安拉用“光”创造的妙体，他们圣洁无瑕、守正不偏私，专事执行安拉的命令。他们在“安拉”创世之前就已存在，受安拉的驱使，执行安拉的命令。众天使中“米卡伊来”地位最高，专司观察宇宙、掌管人间事；另外“阿兹拉伊来”专司死亡；“伊斯拉非来”专门负责吹响末日的号角。

(3) 相信“先知”。先知指安拉的“使者”，穆斯林相信：真主安拉在不同历史时期派遣不同民族的使者，传布“安拉之道”。使者中六位最为高贵：人祖“阿丹”(亚当)、“努海”(诺亚/挪亚)、“易卜拉欣”(亚巴郎/亚伯拉罕)、穆萨(梅瑟/摩西)、尔撒(耶稣)以及穆罕默德。最后，穆罕默德为真主所派遣之最大、最后的先知。

(4) 信仰“经典”。相信经典为“安拉”通过天使“哲布勒伊”，降给穆罕默德的天启经书，也就是相信它的神圣性，同时遵守当中的戒律。除此之外，伊斯兰教的信徒还有一本重要的经典圣训。其内容非常广泛，传述其内记载了穆罕默德创教过程中，非启示性的言论集，以及其言行举止的经典，期由嫡传弟子所传述，地位仅次于《古兰经》。

(5) 相信“末日”。《古兰经》中表示，天地是要毁灭的，人生是有限的，今生是后世的耕耘场所，后世才是最终的归宿。信末日亦包括：“信后世”、“信末日审判”、“信死后复生”。一切人都将复生，接受安拉的：总清算、总裁判、行善者进天堂、作恶者下地狱。

(6) 相信“前定”。预定也译为“定然”，及相信安拉在万有之前就已预定、安排万事万物，人类无法改变。这些事物根据安拉的意欲，会在预定的时间内，以特有的形式，按照预定的数量陆续发生。同时相信“人有意志和行为的自由”，安拉的前定是绝对的，人的自由是相对的。

因此，穆氏借着神示的《古兰经》，给予穆斯林简明的教义、严格的诫命以及伦理道德的规范。

(二) 伊斯兰教的基本修功

伊斯兰教信徒除了信仰教义外，每日还必须修些什么呢？穆斯林称为“修功”。每位穆斯林应履行的功课有五项，称为“修五功”，即：“念”、“礼”、“斋”、“课”、“朝”。

1、“念”功为五功之首。即穆斯林应每日、每刻应诵念作证词“清真言”：“我作证，万物非主，唯有真主；穆罕默德是主的使者”。

伊斯兰教认为,伊玛尼(信仰)包含三大要素:“口舌承认、内心诚信、身体力行”。念功亦为三者的重要体现。穆斯林通过此出声念诵“清真言”,表白、坚定自己的伊斯兰教信仰。

2、“礼”功又称“礼拜”、“拜功”。即穆斯林每天必须面向麦加“克尔白天房”诵经、祈祷、跪拜的宗教仪式。礼功有一定的时间、仪式与程序。主要有:(1) 每日五次礼拜,分别在晨、晌、晡、昏、宵五个时辰内举行礼拜。(2) 每周星期五的“主麻拜”,亦称“聚礼”。(3) 每年“开斋节”和“宰牲节”的礼拜,合称“会礼”。此外还有各种内容和形式的副功拜。朝拜时必须具备“拜外六件天命”,即:水净、衣净、处所净、举意、认时、朝向正。

3、“斋”即斋戒,亦为“封斋”、“把斋”。伊斯兰教规定,每年回历九月为“莱麦丹月”,每一位穆斯林成年男女都应斋戒一个月,称为“天命斋”。斋戒期间每日从天将破晓至日落时刻,禁饮食、禁房事、戒一切邪念,思虑纯洁。封斋有困难者,如:病人、年迈者、旅行者、孕妇及哺乳者可以暂免,或过时再补,或纳一定的济贫施舍。斋月结束之次日为“开斋节”,穆斯林信友制作佳肴、身穿盛装,举行会礼,走访亲友,以示庆祝。

除了“天命斋”之外,还有“圣行斋”和“自愿斋”。依据穆罕默德生前言行的规定,守这些斋是穆斯林出自虔诚、许愿、还补、罚赎等原因,自愿实行的斋戒。

4、“课”也称“天课”。即伊斯兰教对占有一定财力的穆斯林规定的一种功修。伊斯兰教认为,财富是安拉所赐,富裕者有义务从自己所拥有的财富中,拿出一定份额,用于济贫和慈善事业。“营运生息”的金银或货币每年抽百分之二点五;农产品抽十分之一;各类放牧的牲畜各有不同的比例。天课的用途,《古兰经》有明确

的规定,但是随着社会经济的变化,天课的用途在各国或各地区不完全相同。

天课与一般意义上的施舍、捐赠不同,因纳天课者必须有一定的“生息”资财,具备此条件者必须按比例交纳,而且天课有明确的用途,不能转赠或挪于他用。而施舍、捐赠则是一种自愿行为,所捐之数额、种类均无任何限制。

5、“朝”即“朝觐”。一般指穆斯林朝觐“麦加克尔白天房”的一系列“宗教礼仪活动”的总称。公元629年,穆罕默德参照古代阿拉伯朝觐仪式,规定穆斯林在身体健康、经济能力以及路途平安的许可下,一生至少赴麦加朝觐一次。完成朝觐的穆斯林,可获得“哈吉”的荣誉称号。在回历十二月九日至十二月间去朝觐称为“大朝”、“正朝”。朝觐季节外单独去的,称为“小朝”、“副朝”或“巡礼”。

(三) 伊斯兰教灵修的三大派别

一般而言,伊斯兰教主要区分三大派别,即:一为“逊尼派”,为伊斯兰教的正统派的一般多数信友;二为“什叶派”,为伊斯兰教少数派;三为“苏非派”,为伊斯兰教神秘主义及禁欲主义的派别。穆斯林信友亦因属于不同派别,其灵修方式有所不同。

1、逊尼派:阿拉伯文为“Sunni”,由逊奈“sunnah”(意为传统、习惯)一词演变而来,就是“严格遵守逊奈——传统、习惯”的教派。该派主张穆氏的继承人“哈里发”,应由选举产生。除了《古兰经》外,尚有其它“圣训”、《教法》及《教义》。当今世界的穆斯林信友大多属于此派。

2、什叶派：阿拉伯文为“Shiah”，意为“追随者”，专指拥护第四任哈里发阿里（Ali）的信徒而言。632年穆氏逝世之后，在争夺伊斯兰社会领袖继承权的斗争中，逐渐形成的派别。此派推崇阿里与其后裔，为穆氏的合法继承人，否认阿布·巴克尔、欧麦尔、奥斯曼三位哈里发的合法性。并认为未来继承人应由宗教领袖（Imam）担任，反对以选举方式产生。在教义经典上，尊崇《古兰经》为唯一最高准绳。该派又区分为：“十二伊玛姆派”（Twelver）、“伊斯玛仪派”（Ismailis）、“栽德派”（Zaydis）等。

3、苏非派（苏非主义 Sufism）：

（1）苏非主义名称的来源与意义

苏非（Sufi）在阿拉伯语中意为“穿羊毛（suf）的人”，亦指该派成员身穿粗料羊毛衣，以示纯朴之意。另一种说法认为：苏非（Sufi）源自当时盛行古希腊哲学中的“智能”（索菲亚“sophia”）一词，即“爱智能”的精神。“索菲亚”此一概念，在基督宗教教父神学中得以沿用，诺斯底主义（Gnosticism）所肯定的最高知识“灵智”（gnosis），被认为是低于“智能”（索菲亚“sophia”）。

到了古代美索不达米亚即伊拉克地区，特别是库法地区出现了许多修道者，这些初期修道者还没有称为苏非，而叫做“乌巴德”（ubbad），意为全心奉献给安拉的人；也有人称他们为“祖哈德”（Zuhhad），意为禁欲的苦行者；或是“努沙克”（nussak），意为虔敬者，即心灵清静、行动纯正的修行者。因为他们很像基督宗教旧约圣经时代的先知，身披羊毛织成的外衣的禁欲苦修者。

（2）苏非主义灵修的概论

苏非主义灵修的根源是对神迹（sign），即先知穆罕默德接受真主启示的教义作实践性的认信，藉此核心教义思想，透过严格苦修

与真主安拉合一。并对《古兰经》中的一些模糊经文,例如:某些章节开头的呼语:“阿里甫”、“俩模”、“密默”等,作神秘性、创造性的阐释,构成苏非主义宗教哲学与神学的原始形态。

苏非主义是伊斯兰教热忱派信仰的产物,他不是置身于伊斯兰教以外的新信仰、新宗教,而是伊斯兰教中将信仰、礼仪,赋予奥义的神秘派别。修行者在宗教体验上或宗教仪式上,似乎与真主安拉更为贴近。他们的一切修为都在建构一个超越此案的彼岸世界,为真主修筑天国。^[6]

三、佛教的灵修

(一) 佛教的基本教义

对佛教徒而言,所谓佛教的修行,并非仅仅体现于名山古刹与蒲团静坐,而在于修行与生活的合一。修行是佛教生活中的实践,而生活则包括寻常的行、住、坐、卧、饮食、起居。修行如何与日常生活结合?佛教义理(如超越生死轮回)与修行目标(如成佛并得圆满智能),绝非甚高且难以落实,而是有其逐步修道的次第与方法。^[7]

1、四圣谛

佛陀说:“这是苦谛;这是集谛;这是灭谛;这是道谛。”他也说:“了解苦的性质;断除苦的原因;证得苦的息灭;修持真实的道。”“了解苦,虽然没有什么好了解的。断除苦的原因,虽然没有什么好断除的。真诚追求苦的息灭,虽然没有什么好息灭的。修持灭

苦的方法,虽然没有什么好修持的。”这是四圣谛的因上见、道上见、果上见。

公元第三世纪,印度哲学家龙树宣扬中道哲学,后来成为大乘佛教各宗派的中心思想。根据中道教法:“苦谛”:苦来自生死轮回,生死轮回则是出于“无明”所引生的“业报”;“集谛”:“业”和“无明”是苦的真实原因;“灭谛”:“业”和“无明”的完全消失;“道谛”:证得灭谛的道。因此,为了证得涅槃,必须修持“四圣谛”。小乘和大乘代表修道的二个宗派。小乘只求自己证人涅槃,行者必须生起“出离心”,勤修戒、定、慧,以清静“无明”和“无明的因”,最后证得涅槃。修行的过程分“五道”:资粮道、加行道、见道、修道、证道。

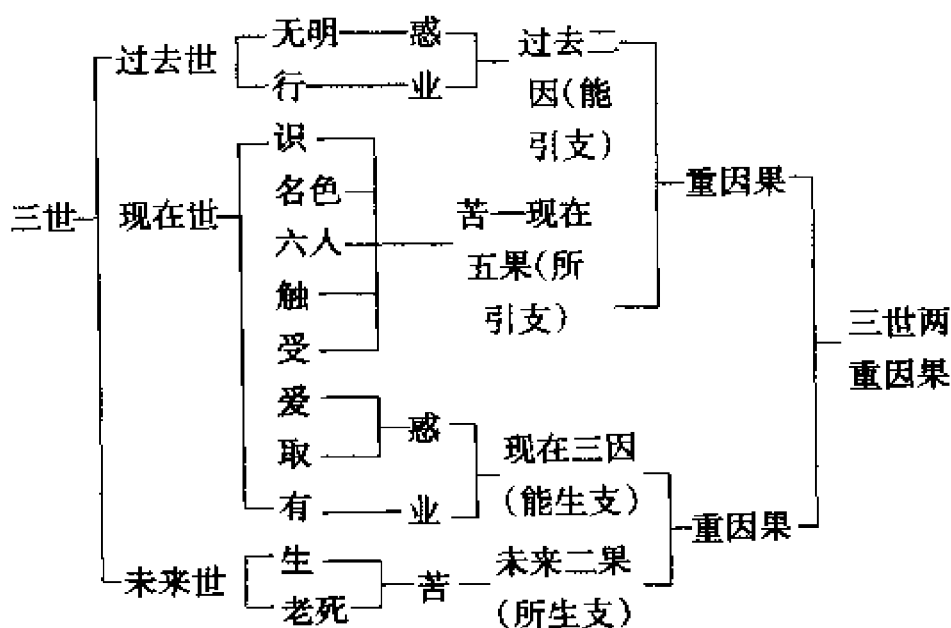
大乘的境界旨在证得究竟涅槃:“成佛”。成佛不只是为了自己的成就,还为着一切众生。大乘要发“菩提心”,“悲、智”双运。大乘道几乎与小乘道相同,但也修“六度波罗蜜”等方便,六度波罗蜜为:智能、持戒、布施、忍辱、精进、禅定。藉此修行净除无明和烦恼,究竟成佛。大乘的修行过程,也和小乘一样分为五道,但有质上的差别,强调利益一切众生的动机。证得涅槃的小乘人,终必增上成佛。⁽⁸⁾

2、十二因缘法

佛教强调“十二缘起”,即:无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死循环相续的结果。也就是说,一切“有情众生”由于一念“无明”,因而造作各种“行”为,因此产生业“识”,随着业识投胎而有“名色”,继而“六入”成形,借着六入接“触”外境而产生感“受”,而后生起“爱”染欲望,进而有了执“取”的行动,结果造下业“有”,“生”命的个体就此形成;有了“生”,终将难免“老死”,“死”又是另一期生命的开始。于是就在“无明缘行,行缘识,识缘名色,名

色缘六入,六入缘触,触缘受,受缘爱,爱缘取,取缘有,有缘生,生缘老死”的循环之下,有情众生一期又一期的生命便因此流转不已;构成有情生死的这十二个条件互为因缘,因此称为“十二因缘”。

十二因缘显示的是有情生命流转的因果关系,当中“无明”和“行”是过去世的因,依此二因而生出“识”、“名色”、“六入”、“触”、“受”等现在世的果;再由现在世的“爱”、“取”、“有”再次种下未来世“生”、“老死”的果,由此产生三世之间“惑、业、苦”的因果轮回关系,称为“三世二重因果”。列表如下:



依据上表可得知,十二因缘就像一条链子,将过去、现在、未来三世的生命紧紧串连在一起;又像一座城墙,人为城墙所困,虽然有门,但是门口站有许多卫兵,不容易出去。人本来可以跳出十二因缘的束缚,但是由于贪、瞋、痴、烦恼的牵引,不容易出离十二因

缘的流转。因此，若欲脱离三世轮回，得到解脱之道，唯有泯灭生死根本的“无明烦恼”，唯有“无明灭则行灭，行灭则识灭，识灭则名色灭，名色灭则六入灭，六入灭则触灭，触灭则受灭，受灭则爱灭，爱灭则取灭，取灭则有灭，有灭则生灭，生灭则老死忧悲苦恼灭”，如此才能究竟解脱。以上的流程称之为“还灭缘起”，反之，称为“流转缘起”。

十法界当中的缘觉圣者，虽然生不逢佛世，但能够从十二缘起的流转、还灭现象了悟“非生非灭”的真理，因此称为“缘觉”。《大正藏》中《增一阿含经》记载，佛陀因为思惟十二因缘的真理而开悟证果，而后因为悲悯众生“不解十二因缘法，流转生死，无有出期，皆悉迷惑，不识行本，于今世至后世，从后世至今世，永在五恼之中，求出甚难”，故以方便宣说此甚深难解之法，令众生共趋于正觉解脱。这段话说明：唯有认识十二因缘法，才能了解生命流转的真相，进而永除诸暗，离苦得乐。

（二）佛教修什么

佛教随着时代的更替、延续至今，其修行方式因时、因地制宜而发展出适合不同根器、不同习性、不同民族特性的修行方式。再者不论是“早期佛教”、“南传佛教”、衍生于中国的“汉传佛教”、或是各具地域色彩的“藏传佛教”之修行方式，其修行的内涵俱不脱戒、定、慧的次第。终极目标皆以慈悲与智能为最高核心。佛教修行的多样性，打开了佛法融入现代生活的“方便之门”；而修行要义的一致性，让佛教徒的日常生活能够契入佛陀教化，从而步上“自觉”、“觉他”并行不二的圣道次第。在这个瞬息万变的时代里，佛

教的修行方式自有其善巧方便的圆融之道,逐步开展的修行次第体悟空性、证成菩提、俱得解脱,仍是所有佛教徒一致归向的目标。^[9]

佛教修行的圆满,不仅依据外在的改变,如出家或诵经,还须先修其“心”,如果心态正确,一切“行动”和“语言”都可以是修行的法门。真诚发心、出离世间法,可以带来大喜悦。许多西藏佛教的修行者,以这种方式出家,拥有无法描述的身心满足。但是,并非人人都能出家,因为出家需要极大的牺牲。一般人奉行“诸恶莫作”,“众善奉行”,“自净其意”,在家也可以解脱成就。俗话说得好:“不修心,即使山中闭关,也只是造地狱因。”^[10]

1、诸恶莫作、众善奉行

“戒律”是一切修行的基础,它可从不同的层面而言。“戒”以不作“十恶业”为基础,十恶业包含:身三,口四,意三。

a) 身的三恶业:

(1) 杀生:直接或间接的杀害生命,上自人类,下至最微小的昆虫。

(2) 偷盗:直接或间接未经同意就偷取别人的财物,不论其价值如何。

(3) 邪淫:不适当的性交对象或方式。

b) 口的四恶业:

(1) 妄语:给别人假的或错误的劝告、讯息或肢体的暗示。

(2) 两舌:破坏团结,加剧分裂。

(3) 恶口:使用粗暴和辱骂的语言。

(4) 绮语:出于贪瞋的无意义语。

c) 意的三恶业：

- (1) 贪：希望、贪图或不当拥有别人的财物。
- (2) 瞋：无论是心思念虑或以实际行为的想伤害别人。
- (3) 疑：怀疑有关轮回、业力和三宝的教法。

2、在八正道内生活、了脱生死达到涅槃

佛教徒借着“戒律”修习八正道：

(1) 正见——体认“世间的道场”为生死苦海的锻炼场所，必须有学习面对灾难与痛苦的认知与勇气，并远离邪见，须知信心的力量能破除邪见。

(2) 正思——体认、遵循众善奉行，诸恶莫作的思维正法。

(3) 正语——在日常生活中养成不说违背真理的虚伪言语，只谈真相或是趋向真理的言语。（真理即真相，事实者是也）。

(4) 正业——远离追迷逐妄的目标，协助自己与他人趋向学佛，努力朝向了脱生死的锻炼，实践佛陀利他主义的人天事业。

(5) 正命——行大愿，上求菩提，下化众生，信仰真理，奉行实践的使命。

(6) 正精进——谨记打铁趁热的修行原理，持续不间断的发奋修行锻炼，牢记不进则退的法则，精进勇猛无畏，才不会懈怠。

(7) 正念——反观自照仔细观察自己的身体、语言、意念并降服自身贪、瞋、痴三毒的心起动念，正念能克服邪念。

(8) 正定——一心不乱，安止于一境，不使乱其意。

四、道教的灵修

(一) 道教与道家的不同

1、道教核心思想取材于道家

道家是以老子、庄子为代表,先秦时代的一个哲学派别。道教则是东汉中后期,逐渐形成以修道成仙为信仰的宗教。它继承、发展、发挥了道家的哲学精神,将道家哲学视为道教重要的思想渊源。^[11]

道教核心的“成仙思想”和各种“修炼方术”,大多取决于道家神秘思想及养生术的渊源。例如:《老子》一书中,有“长生久视”、“谷神不死”之类的言论;《庄子》一书中,有关于“真人”、“至人”、“神人”,以及他们能“不食五谷,吸风饮露”,“入水不濡,入火不热”,“乘云气,御飞龙”之类的思想。道教继承发展了道家老庄书中的这些思想,相信“道”可“因修而得”,因此发展、实行一系列“道功”、“道术”,如:服食、行气、房中、守一、外丹、内丹以及斋醮、符箓、禁咒等。所以,道家是道教最重要的“理论基础”,道教是道家某些思想的“发展与实践”。^[12]

2、道教形成的特色

(1) 道教是中国本土的宗教:道教是中国土生土长的宗教,依据其自身内在的逻辑,经过长期的历史发展而形成的。

(2) 其形成起源于对大自然的崇拜:历来华夏先祖崇拜自然、崇拜鬼神,盛行神、人之间沟通意愿的占卜等各种方术。此原始宗

教逐渐演变,形成殷周时期的对“天”或“上帝”的崇拜以及祖先的崇拜。到了春秋战国时期,古代宗教经历理性化演变,以及社会文化知识的分化,诸子纷起,百家争鸣,其中尤以道家、儒家及墨家合称为“显学”,其它如:阴阳家、神仙家等,在文化史上都有相当深远的影响。

(3) 道教逐渐形成的条件:到了汉代,社会对宗教又产生迫切的需求,儒学发生宗教化,佛教也于此时传入社会。在此背景下,当时崇尚黄老的思潮,兼容并蓄各家思想,并与传统的鬼神崇拜、神仙思想、阴阳术数等逐渐结合,道教逐渐成为中国文化“根柢”的必要的思维条件。

(4) 道教教派、经典的奠定:东汉顺帝时期,道教早期的经典《太平经》已经成书。张陵也于汉安元年(142)受得“正一法文”和“正一盟威秘篆”,遂入蜀传“正一道”(俗称“五斗米道”)。他设立“二十四治”,广收徒众,订立规条,形成道教中第一个教派。道教于此时正式创立。稍晚的光和年间(178—184),张角在东方广传“太平道”,建立起“三十六方”的道教组织。^[13]

《道藏》是道教在历史的发展过程中,逐渐形成的重要经典。除了是道教教义的文字记录,也是道教历史的翔实记录。《道藏》经籍的编纂始于唐代,魏晋以后,道书日增,东晋葛洪的《抱朴子内篇·遐览》已着录道书六百多卷。南北朝时,陆修静按“三洞”分类,编《三洞经书目录》,成为道教史上第一部经书目录。后来孟法师按三洞四辅分类法编纂《玉纬七部经书目》。此后陶弘景又撰《经目》和《太上众经目》。到了唐朝开元年间(713—741),道书首次编纂成“藏”,成为中国历史上的第一部《道藏》,名为《开元道藏》。后又经唐朝末年五代之乱,道书大量佚失。宋朝开国后,曾先后五次

重修《道藏》，前后编成《宝文统录》、《天宫宝藏》、《万寿道藏》、《琼章宝藏》、金代的《大金玄都宝藏》以及元代的《玄都宝藏》。这些《道藏》经过历代的兵火之灾早已不存在。现存者为明朝正统十年（1445）的《正统道藏》及明朝万历三十五年（1607）张国祥所编纂的《万历续道藏》。

（二）道教修什么

1、道教强调“重人贵生”，“我命在我不在天”为其宗旨。因此，道教修行以“长生成仙”为其最终目标，同时兼顾防病、治病、健身延年。其理论基础包括“天人合一”、“天人相通”、“天人相应”的思想。认为人体系统有如一个小宇宙，与大宇宙自然系统是一个统一的整体，在构成系统上是相似的。因此，对人体性命的修炼养护，应根据宇宙运行的规律来进行。并认为“元气”是万物之本始，性命之根源，治病在于扶持“正气”，排除“病气”，使人生理机能趋于协调与平衡。在形神统一观的指导下，形神双修，性命双修，“神将守形，形乃长生”。

2、炼气是道教徒日常修持的重要内容之一。就是以持久地锻炼、导引及呼吸（气），融会天地之精气于自身，祛除疾病，长生成仙。中国古代就有“炼气”之说。南朝刘宋鲍照的《鲍参军集》有云：“淮南王，好长生，服食炼气读仙经”。

3、斋戒是道教徒日常修持的一项重要内容，就是要道士经常保持身心的洁净，虔诚奉道。中国古代就有斋戒之说。《易经·系辞上》称：“洗心曰斋，防患曰戒”。《孟子·离娄下》称：“虽有恶人，斋戒沐浴，则可以祀上帝”。斋戒、修持的作用有二：一、为学道之

阶梯。《云笈七签》称:“夫人靖修真,要资斋戒,检口慎过,其道渐阶”。《洞玄灵宝自然九天生神章经解义》称:“斋戒者,道之根本,法之津梁。欲学道者,清斋奉戒,念念正真,邪妄自灭”,二者为通神之交会。明代天师张宇初的《道门十规》在述及斋戒与诵经时称:“凡持诵之士,必当斋戒身心,洗心涤虑,存神默诵”。

4、“外丹”:道教方术之一。相对于“内丹”而言,“外丹”是一种由矿物石炼制而成的药物,炼制这种药物的方术就称作“外丹术”。在古代,方士为了达到长生不老的目的,还炼制药金,药银以制作器皿,为服食之用。这种炼制药金、药银的方术称作“炼金术”。外丹术与炼金术合起来就称作“金丹术”。一般而言,金丹术主要是指外丹术。

此外“内丹”,亦为道教方术之一。顾名思义,所谓“内丹”也就是人体之内的“金丹”,它是与“外丹”相对而言的。如果说外丹是采取地中的矿物石炼制而成的一种外在药物,那么“内丹”则是从人体自身寻找基本的原材料,通过特殊的程序操作而得到的一种内在药物。修道之人把人体的精、气、神当作内在的原始材料,力图通过此等原始材料的加工与炼制,形成可以滋补人体的“大药”。由此引申开来,形成了炼制内丹的方法和理论。^[14]

5、道教在个人修行的功夫上,分为“静功”与“动功”。“静功”包含:静坐、吐纳、站桩、存想、六字诀。“动功”包含:导引、八段锦、五禽戏、啸法。当然还得谈到道家的特色“太极拳”,远在南北朝时期就已出现了内功太极学拳。明代武当道士张三丰创“太极拳十三势”,被后人奉为“太极拳始祖”。到了清代,山西武术家王宗岳引用《易经》中“太极、阴、阳”的哲理来解释“拳经”,写成《太极拳论》,从此太极拳正式定名。推就其根源,即:(1)综合吸收明代各

家拳法,特别是三十二势长拳;(2)结合道家的导引、吐纳之术以及道医的经络学说;(3)运用道教的“阴、阳、五行”的学说以及道教内丹的易学思想来解释拳理。

太极拳分陈式、杨式、武式、吴式、孙式五派。无论哪一派都具有以下特点:(1)静心用意,身随意迁。呼吸与动作紧密配合,呼吸平稳,深均自然。(2)中正安舒,柔和缓慢。轻灵沉着,刚柔相济。(3)动作弧形,圆活不滞。连贯协调,虚实分明。太极拳中蕴含有丰富的道家哲学思想。认为练拳之人始终处于太极、阴、阳的转换变动之中。同时太极拳中还存在着刚柔,虚实,动静,快慢,开合,屈伸等阴阳对立统一关系。

道教结合了民间习俗,形成了多神的宗教,诸神圣诞即是神道的生日,届时庙观中循例设醮庆贺,也常引发该道观邻近地区民众的进香祭赛,久之成为一方民俗,构成了当地道教界和民间共庆的宗教节目。

五、基督宗教内所发展的其它派别的灵修

解放神学的灵修

(一) 解放神学的灵修基础与历史背景

“解放”(liberation)一词来自拉丁文的(liberatio),意为:被“解救”使其脱离束缚。教会在大陆和台湾由于各自受到不同政治意识形态的影响,对于“解放”的了解亦有所不同。因此,当我们对神

学语言先要了解“解放”字根的原意,也就是说,回到圣经去理解它。“解放”本来是圣经中的主要观念,说明天主在“旧约”和“新约”时代如何解救他的百姓。因此,基督徒在天主启示的光照下跟随基督,参与天主/上帝/神所领导的解放的救恩工程。^[15]

1、解放神学的圣经灵修基础

圣经中强调,因着人类在罪恶的污染中生活,天主是所有的人或渴望救恩的某些人的解放者。

(1) 旧约圣经中:天主将以色列从法郎的奴隶中解放出来,宽恕他们的心硬、领导他们进入主所预许的土地,协助以民准备迎接救恩的高峰:“道成肉身”。此种思想尤其在出谷记、先知书、玛加伯书表达得最清楚。因此,雅威的“言语”及“行动”,是天主/上帝公义的实现;而先知们所宣告的是:“天主的正义”和“人类的正义”是息息相关的。因此他是穷人、受压迫者的解放者,也是正义、和平的重建者。换言之,背叛他的诫命(盟约)就是迫害正义;那么,以不正义压迫他人者就是和天主作对者。

(2) 新约圣经中:耶稣基督在言、行上,都显出他是旧约的圆满,是人类的“解放者”。他所宣讲的“天国”是救恩史的高峰,也是其解放工程的指南;而宗徒大事录是记载着受解救而得享自由的基督徒团体,如何走向一个理想的境界。其它的书信是从不同的环境、不同的角度说明、劝告、勉励基督徒,实现此“已经开始”而“尚未圆满”的天国。

(3) 解放神学视圣经为“生活之书”、“灵修的泉源”。解放神学的灵修是在“个人和团体”之间、“教会和世界”之间的生命,在“理论与实践”之间的辩证所形成的。解放神学家古铁雷斯(Gutiérrez, Gustavo, 1928 -)提出其三个特点:a) 它是个为天国而

临新世代作证而团结在一起的灵修,也称为“极困苦者之友谊的灵修”。b) 它是以祈祷为中心而得到“正确实践力量的灵修”。c) 它是如同初期教会,勇敢为福音作证,即“殉道的灵修”。他认为如同教会历史中,每种灵修都有其特恩的时刻(kairos),即在具体环境中天主召叫人实现某种使命。解放神学灵修的特点是受压迫者、穷人和弱小者向天父完全打开心扉,如同孩童的态度一样;这“灵修的孩童”信赖并期望天主的解放大能。

2、解放神学的历史发展的背景

解放神学起源于 20 世纪 60 年代末期,为拉丁美洲的社会运动与神学运动合流而成的。“社会运动”是针对当时殖民时期的压迫者所造成的拉丁南美洲的普遍贫穷、以及现代社会经济的压迫。梵蒂冈第二届大公会议,尤其是《论教会在现代世界牧职宪章》为解放神学铺了路,论及教会与世界的关系、人的社会性、罪的社会向度、个人道德应付社会问题的不足及教会献身于社会的问题、将基督的教导本位化等。1968 年,第二届拉丁美洲主教会议在哥伦比亚麦德林(Medellin)召开,会中采取梵蒂冈第二届大公会议的教导,关切漫延整个南美的贫穷及不正义问题。

更确切地说,解放神学的立场是:(1) 正统的实践,应先于正统的信仰。也就是说,反省和实践虽然是一个行动不可分的两面,但反省的对象及目标是生活的实践;反省使人逐渐活出他的丰富生命。(2) 解放所关切的对象是以穷人、受压迫者为优先。(3) 解放的另一个要点是“具体脉络”中的实践。因此,只有在天主圣言的光照之下,才能对不同的脉络、不同的穷人和受害者的面貌背景,做出正确的了解和行动。^[16]

(二) 一些解放神学家的神学实践理念

1、在解放神学家中影响比较大的有下面几位:

(1) 乌拉圭的塞贡多(Segundo, Juan Luis 1925 - 1996)是耶稣会士,早在 20 世纪 60 年代初期就指出教会对当地特殊文化、政治、社会情况响应的必要性,其后更著书以解放神学模式重新解释传统神学。著有《神学的解放》(Liberación de la teología, 1975)。

(2) 秘鲁解放神学的领导人古铁雷斯(Gutiérrez, Gustavo, 1928 -),在 Medellín 主教会议之后,出版《解放神学的各种视角》(Teología de la liberación: perspectivas, 1973)深受世人瞩目。

(3) 古巴神父博夫(Boff, Leonardo, 1938 -)原为方济会士,与天主教训导权冲突离开圣职后,专门研究解放神学的理论方法及反省。

(4) 西裔萨尔瓦多耶稣会士解放神学家索布里诺(Sobrino, Jon, 1938 -)及大主教罗梅罗 Romero y Galdamez, Oscar Arnulfo 1917 - 1980)。他们都投入解放神学的“实践”之中,面对国家军权主义的政治体系,致力于发挥穷人的教会(Church of the poor)的概念,为穷人的解放及社会正义发言,争取穷人的生存尊严直至殉道,为传统神学带来新视野。索氏的著作有:《十字路上的基督论》(Christology at the Crossroads, 1978)、《在拉丁美洲的耶稣》(Jesús en America Latina, 1982)、《解放者耶稣基督》(Jesucristo liberador, 1991)。

2、特别介绍古铁雷斯(Gutiérrez, Gustavo, 1928 -)

说到解放神学家,不得不提到领导者——古铁雷斯(Gutiérrez,

Gustavo, 1928 -), 1968年,在哥伦比亚麦德林(Medellin)召开“拉丁美洲全体主教会议”,会议结束后公开发表声明:“贫穷本身即是一种罪恶,先知们抨击为是一种对上帝旨意的违犯,而且这样的违犯大多是基于不行公义和罪恶的结果。”“上帝差遣他儿子耶稣就是要来解放所有被罪、饥饿、悲惨命运和压迫等所捆绑的人们。换言之,这些不公义和憎恨已经深植于人们的自我个性里面。”提出“解放神学”报告和草拟文稿的,正是当时的秘鲁年轻神学家古铁雷斯。

古铁雷斯在报告中说:“每个人都根据自己的经济占有不同的社会地位,因而也必然根据自己的社会地位,即自己的社会阶级来观察现实。而绝大多数教徒处于贫穷的社会低层,面对着压迫和剥削的现实。”根据圣经上的记载,天主/上帝将权势者推下来和举扬卑贱贫苦的教导,教徒应当进行革命斗争,创造公正的社会。解放是信徒应尽的职责。

古铁雷斯的《解放神学》(*A Theology of Liberation*, 1971)出版之后,遭到教廷的信理部部长拉辛格(Ratzinger, Joseph 1927 -) (现任教宗本笃十六)激烈反对。1974年,拉辛格在罗马召开“世界主教会议”之际提出:“解放神学犯有异端危险的警告”。1983年,教廷寄出《古铁雷斯神学的十个问题》公开谴责;1984年,又寄出《一个马克思主义选择的基本后果》指控解放神学背离信仰、危害教会;同年又签发一份《关于解放神学某些问题》的文件。他们对解放神学的批评无外乎有:错将神学附属于政治行动的一种社会学、鼓吹暴力革命、使信徒对教会失去信心、背离正统神学、教会成了宣传社会运动的手段……等等。1986年4月,教廷才真正承认解放的工程和事业,做了相当程度的让步。对拉丁美洲的信徒而言,

解放神学既是信仰上帝走向永恒理想王国的指南,又是改善现世生存条件进行改革实践的理论基础。

古铁雷斯经常引用玛窦福音 25 章 31 到 46 节里的教导,认为基督徒与耶稣基督面对面相遇的最高点就是参与关怀在“最为小的弟兄身上”。古铁雷斯认为:“作为耶稣的跟随者,他们需要有对贫穷微小者的使命感及与之同行。当他们如此做时,他们才能与同时隐藏在贫穷者面孔的上主有密切的相遇”。也就是说,所有的信仰行动都应以与贫穷者的团结一致为优先考虑。古铁雷斯在其发表的另外一篇论文《迈向解放神学》(*Toward a Theology of Liberation*)中,建议拉丁美洲的教会应从其贫穷的现实情境,来作神学反省。他认为:“贫穷是集体社会罪恶的结果,而教会是被上帝呼召来认同广大穷人,成为贫穷的教会,进而体认社会的不义并与之战斗”。

(三) 解放神学的灵修理念

1、解放神学强调“整体人的生活与天主的救恩内在相遇”。

解放神学将梵蒂冈第二届大公会议对“天主恩宠的普遍性”的教导内在化了。尤其将拉内(Rahner, Karl 1904 - 1984)对梵二教导及其应用的阐释,加以内在化。天主的救恩如果被视为对一切人都有实际效力,而人的生活却常在正式宗教圈之外。那么,天主的恩宠则应被视为不排外,甚至也不外显,而是基本上在个人生活圈、世俗社会的道德抉择中极具有效力。解放神学遵循梵二的整合为一体的基督徒生活的基本概念,克服信仰生活与世俗生活分裂的趋势。

2、解放神学的灵修中心特别关注耶稣基督。

既然基督徒信仰生活是对历史启示的答复,解放神学根据新约文献谨慎地专注历史中的耶稣。在耶稣传教的实践生活中,依据新约圣经的描绘,耶稣基督度一个献身于天父圣意的生活,特别关注那些处在社会边缘的人。所以,在解放神学背后,耶稣成为构思神学的焦点。

3、解放神学的灵修很关注完整的基督徒灵修。

通常将“灵修”界定为基督徒的生活方式。这种灵修有条不紊地取决于天主在基督内所启示的意愿,以及圣神的德能;借着爱与圣神的力量,跟随耶稣做他的门徒。此圣神的爱足以对抗罪恶,并在人的团结(团体)中流露出来。因此,透过福音的教导,一切都是他人的近人,透过具有社会向度的爱近人而与天主合一,尤其是最急需的人,于是推动人与天主合一的灵修活动。这种整体灵修有个人及超越的层面。

4、“教会”是解放神学在教义方面最早受关注的重点。

解放神学本着梵蒂冈第二届大公会议《教会在现代世界牧职宪章》(GS),从教会与世界的功能来看,并答复教会为何存在的基本问题时,解放神学对来自天主而为了世界的使命,由耶稣开始,向前延伸。因此,解放神学从教会使命的角度,面对历史中人类全面的生活情况,重新诠释教会的各个层面(包含圣事)。

5、解放神学的灵修大课题——末世论。

解放神学的核心在于实现“天主的国”,常用的言语是“建立天主的国”,但也没有忽略罪恶在世界上的势力,其理由有二:

(1) 解放神学消极地认为,如果人的行动没有终极目标,那么人类的自由,甚至人类在世界上的存在的基本状况就毫无意义了。

(2) 解放神学积极地强调:天主在创造之时,自由借着与恩宠合作而发挥功能,耶稣生前,运用他的自由意志。因此,生前的耶稣与复活的基督是一位救主的两面。解放神学反对“完全中断的末世论。而主张部分中断、部分连续的末世论。

解放神学强调对“穷人”与“实践”的抉择,这两个词汇截然不同却密切相关。这种为“穷人”的献身付诸实行,就成了“实践”,意为:参与解放穷人与受压迫者的社会行动。这种共同的行动,成为基督徒信仰生活的方式,也成为神学思考的根基,在这意义下,实践先于理论,实践是神学理论的基础。虽然在谈论解放神学时,人常将它与马克思主义连在一起,但是内在关联是不同的。

生态神学的灵修

(一) 大地与生命的乐章

“爱生”这个字,是由美籍犹太裔心理分析学家弗洛姆(Fromm, Erich 1900 - 1977),在《人类破坏性之剖析》(*The Anatomy of Human Destructiveness* 1973)一书中所提到的,其意义为:“对有生命的东西的爱”,这是人类宇宙中的一种哲学与人生态度。从“爱生哲学”及天主信仰的圣经观得知,我们不能随便破坏大自然,因为他们不是我们所创造的,大自然的产物生我、育我、养我,我应有一份尊敬与感恩的心。旧约圣经中,先知们常将人类、自然、土地视为息息相关。人类的幸福在于她正常的运转,甚至大地的健康亦有赖人类的道德行为。

在基督宗教的圣经中,天主/上帝与人类及万物是有一定的次

序的：

(1) 他创造宇宙及其中的人类与万物,并赋予人类管理的责任。

(2) 人类未善尽管理的任务,使得受造界的悲剧产生。

(3) 天主/上帝洪水灭世后,上帝与诺厄及万物立了新约,洪水成为一种警告,也带来希望。

(4) 天主/上帝强调安息日、安息年及天主的禧年。肯定人类、土地都需要休养生息。因为土地亦参与上主的盟约关系,土地与其中的野兽、树木、青草、鸟类、家畜穷人、地主都需要透过公义,相互敬重、休养生息。⁽¹⁷⁾

(二) 基督徒的生态灵修

在此我们以基督徒灵修的角度出发,来发展生态环境伦理的理念,进而培育台湾社会中对生态环境伦理坚持,以及对生态环境护卫的社群。本文我们提出三位生态环境伦理的神学家以及修会生活方式的生态灵修态度,来叙述生态神学的理念与实践的方式。⁽¹⁸⁾

1、荣格(Jung, Shannon) 的五个生态灵修观

(1) 荣格的生态灵修理念

面对当今世界的都市化以及生态滥用的危机,荣格所提出的生态灵修理念是非常具有创造性的灵修(creation spirituality),即寻求天主/上帝的创造、救赎及成圣各方面的“最初的祝福”,受苦是人类破坏了此种祝福。

(2) 荣格所提出的五个生态灵修观：

- a、人类与大自然是相互关联。
- b、当人类自身临在于大自然中,会有一种超越的感受。
- c、人类与生界构成一个息息相关的共同体(community)。
- d、当人类面对大自然的现象时,会有一种强烈的情感表现,如喜悦、美感、和谐、惧怕、恐怖及信赖感。
- e、当人类面对自然环境的现象时,会有一种宗教性的承诺及委身(religious commitment),如感恩、希望、谦卑归属等。

2、凯斯勒(Kessler, Hans 1938 -)的七个生态灵修观

凯斯勒为德国的信理神学家、天主教的平信徒,生平致力于对生态环境的关怀。他的神学研究内容为:耶稣复活、生态神学及文化交流中的神学。著有《天主与受造界中的痛苦:反省自然神学》(*Gott und das Leid seiner Schpfung: Nachdenkliches zur Theodizee*, 2000)、《不要在死人中寻找那位活者:耶稣基督的复活》(*Sucht den Lebenden nicht bei den Toten: Die Auferstehung Jesu Christi...*, 1985)等。

(1) 凯斯勒的生态灵修理念

凯斯勒认为:一切宇宙万物都是全能的天主/上帝所创造,一切都是他的爱内;天主/上帝也临在于他所创造的万物中,包括小花、小鸟;以圣事的观点来认识大自然,明了大自然的一切是那看不见的天主/上帝的象征;宇宙万物中都存在着天主/上帝的足迹,当被造物看出这些足迹时,激发受造物追寻、歌颂、赞美他;虽然我们说天主/上帝的足迹隐藏于宇宙万物中,但并非那么显而易见的,有时我们在某些状况中,无法看到天主/上帝的临在。特别是大自然的灾害;天主/上帝临在于宇宙万物中,受造物本身不仅是天主/上帝的媒介或工具,也具有其所赋予的价值。因此,天主/

上帝亦尊重、善待每一受造物；由于长久以来人类并未善尽管理大地之责，奴役大地使大地受尽折磨。因此，当大地返璞时，展现了受造界的痛苦与叹息，人应借着灵修生活，协同、参与、解放大地的痛苦，以起进入永生的新天新地。

(2) 凯斯勒所提出的七个生态灵修观：

a、培养对大自然的敏感，聆听大自然的声音。

b、培养对一切受造物的尊敬心态，肯定人士宇宙生命共同体的一部分。

c、培养以感恩、喜乐的心态接受大自然，弃绝任何暴力与奴役的态度。

d、培养一种记取历史教训的心灵，从历史中学习功课，面对生态环境被破坏的事实，谁若不听取教训，必会引起大自然的返璞。

e、培养简朴的生活方式，关怀较为软弱的受造物。

f、当受造界遭遇痛苦与危机时，应培养一种义愤的胸怀，并举发此种不公不义的现象。

g、培养对受造界的责任与耐心，每日实行生态环境的保护工作。

3、罗斯顿之“生命之河”：过去、现今与未来

(1) 罗斯顿小传

罗斯顿(Rolston, Holmes)为美国生态伦理学家，1932年生于美国维吉尼亚州的强普山(Jump Mountain)，家中三代为长老会牧师。1953年得到数学与物理学学位后，进入李奇蒙德协合神学院(Union Theological Seminary in Richmond)继续进修后，又在苏格兰爱丁堡大学得到神学与宗教研究博士学位。一生致力于推动生态环境的保护。1975年在《伦理学》(Ethics)期刊上发表“有生态伦理这回事

吗？”(Is There an Ecological Ethic?)首次提出环境伦理(environmental ethics)这个名词，并创立环境伦理学的理论与实践基础。^[19]

他认为环境伦理学的基础，并需建立在一个非常坚定的信念上：“大自然 - 不只是要被尊敬，更是需要当成一份神圣的恩赐来尊敬。”(Nature is not only to be respected but to be revered as a sacred gift.)。1979年与他人共同合办《环境伦理》(environmental ethics)期刊，以及推动生态环境伦理，并在大学担任教职的工作。最近被台湾长老会以及生态关怀者协会联合邀请来台，做推动环境伦理的事工。较为有名的著作有《科学与宗教：批判性的调查》(Science and Religion: A Critical Survey, 1987)、《环境伦理》(Environmental Ethics, 1988)、《基因、起源与上帝》(Genes, Genesis and God, 1999)等。

(2) 有关罗斯顿环境伦理的灵修

罗斯顿认为大地是自然的花园，生命之河象征人与自然界休戚相关的重要关系。有关其环境伦理生命之河灵修的象征，从五个角度来看：

a、实在与潜在：罗斯顿认为，有关“公益”(common good)的概念，已发展至我们应跨越出“世代”的视野。一般而言，我们常以一种角度观看流水，但是，河流有其地理上的延伸。模拟而言，生命也有其流动的脉络。生命“成为个体”(to be a self)，就必须经历从初生到死亡的时间过程的流动。虽然“个人伦理”(egoistic ethic)，在汇入流动中生命之河的脉动是很重要的。但是，在生命之河的流动中，我们亦犹如过客随时会消逝(pass away)。但实在地说，我们也会“传承生命”(pass life on)。

b、自身与他人：这个世界的一切，已经不能以“孤立主义”或

“自我主义”来衡量了,我的一切行动,立刻会冲击到其他的人、事、物的存在。“一与多”的张力,引申到“我们”的存在。因此,伦理的关怀不只是仅有“自身”(My skin),而是涌溢至我的“同类”(My Kin),这种成熟伴随着“亲裔感”(Sense of Kinship)及“同在性”(togetherness),成为团体生命伦理关怀的一部分。“爱”(Love)为联系此生命的动力。

c、人类与自然:罗斯顿认为,生态学已经全面教导我们有关循环的概念,人类生命如此地仰赖光合作用,为大自然所带来的养分,有机生命必须依赖水文、气象与地质的循环。只有当我们的“源头”(sources)是“可以再新的”(renewable),我们才可以“再生”(regenerate)。于是,再生成为自然生命进程的一部分,人类与大自然已经融合在一起,看重、保存大自然及其中的生物,为我们应尽的道德义务。

d、现今与历史:罗斯顿认为,过去、现在与未来并非三件事,而是一个可信服之时间整体,即生命之河流动时带着过去所属、经过现今、航向未来。近视而骄傲者,常会以为过去已死,未来尚未来临,只有现今活着。所以,我们不必为未来负责,这是错误的看法,大自然与生态环境的演变就在我们现今的态度,关系着未来的状况,我们一切的作为应为后代子孙留一条活路。

e、实然与应然:生命之河是流动着(Life flow on),也应当是流动着(Life ought to flow on)。虽然,我们很少分辨出从叙述性到规范性的差别。但在生命之河的流动中,“事实”与“作为”是如此贴近生态伦理学的基本责任。我们很少体会出,在良知上,我们应该如此,这是一种责任。我们有责任从过去、到现在、直至未来,致力于保护大自然生态中的生命成长。

4、修会生活的“三愿生态灵修”观

(1) 天主教会度修会生活的修道者所提出之三愿(神贫、贞洁、服从)生活。其理念、其态度与生态灵修生活的理念非常契合,而提出之“三愿生态灵修”观。

“三愿”是基督徒在参与修会生活时,向天主/上帝所发的誓愿。神贫愿表示:愿意放弃私有财产,以耶稣基督为典范,度一种简朴的生活。贞洁愿表示:放弃婚姻生活,将自身所有的爱施予众人或众生,过着与天主/上帝直接往来的生活。服从愿表示:放弃自己的决定主权,效法基督服从至死的精神,将与主权完全地交托于天主/上帝的合法代理人。

(2) 天主教修会生活所提出之三愿生态灵修观:

a、贫穷愿(Vow of poverty):放弃财物的所有权,与宇宙万物建立一种相互归属的关系,以尊重万物的态度,体验到万物的神圣性。

b、贞洁愿(Vow of chastity):我们的身体乃是实现贞洁圣愿的地点,其目的并非迫害、压制我们的身体而是从肉体中体验自己的有限性及有罪性。我们的身体是大自然的一部分,在大自然中接受喂养、成长。在大自然中我们遭受病痛、被医治、死亡而回归自然。因此,我们的身体与自然界有一种相互依存的神秘共融的关系。当我们的身体受害,大自然也相同受害。当我们尊敬爱护身体及受造物,同样的也能对大自然表达尊敬与爱护之心,放弃不必要的暴力与控制权,将自己与受造界结合成一个新的盟约。

c、服从愿(Vow of obedience):放弃自己的自决权、控制权与奴役他人的权力,放弃对被造事物的主权并非脱离人与受造界的关系,而是善尽天主/上帝所委托的管理责任,服务、喂养、照顾、保护

大自然以及其中的生命。

教宗若望·保禄二世在 1979 年 3 月 4 日所颁布的《人类的救主》(Redemptor hominis) 通谕中,对生态环境的问题,作了一些提示。当他提到当今人类对生态环境所做的破坏时,引用圣经罗马书第八章 19 - 22 节,表明生态环境受到污染的痛苦:“在快速工业化的区域中,自然环境受到污染的威胁,或不断发生的武力冲突,或因运用原子氢气中子和类似的武器自灭前途…这个新时代的世界,这个太空飞行的世界,这个先前科技未能征服的世界,不正是‘同受产痛’的世界,在‘热切地等待天主子女的显扬’吗?”

女性神学的灵修

(一) 女性灵修的特性

女性灵修(Feminist Spirituality)是近几十年来,当女性主体意识越来越增强时,女性才开始思索自身灵修主体性的重要,而产生的灵修趋向。女性神学家认为:女性因长期受父权思想与社会结构制度的型塑,心灵已深受扭曲,除非深入思索女性与男性在灵修上的不同特色,否则很难找到女性灵修的特质。^[20]

1、女性灵修(Feminist Spirituality)与男性灵修(Male Spirituality)有别

在探讨女性灵修的特色之前,应先了解女性与男性如何看待自己、看待天主与他人。一般社会现象,以男性的能力,如:聪明、勇敢、有力、强壮,模拟性地形容全知、全能、无所不在的天主;当人类中的幼稚、有罪、软弱、笨拙、畏惧、有限、情绪,常模拟性放置于

女性的特质。可见在人类的潜意识中,男人常会以“神的代表”自居,而女人只会自贬成“等待救赎的人类”。男女的灵修如果由这种不自觉的潜意识出发,其灵修的偏颇也就可以预期了。因此女性灵修应以质疑的态度,预先检视在灵修的错误导向,当女性能由如此深沉的心灵不自主的情况之中释放出来,才能真正自主的照顾自己的灵性生命。

2、女性灵修(Feminist Spirituality)与妇女灵修(Women's Spirituality)的差别

女性灵修(Feminist Spirituality)立足于女性意识觉醒的基础上,因此与刻板印象中所描述的女性特质的妇女灵修(Women's Spirituality)应该有所不同。一般谈论妇女灵修时常相对于男性灵修,而主张妇女灵修比较接近自然,与自然的周而复始的循环过程紧密相关;必比较倾向于家,局限于家庭的范围,而不是历史与文化的开创者。

女性灵修则不分男女,指所有人类深深意识到,历史与文化对妇女及其角色所加诸的种种不合理、不正义的限制;并将隐含在文化与宗教内的意识形态加以批判。肯定女性可以自我实现与自我超越,如此她/他们的灵性修持才有其特殊的意义。因此谈到女性灵修时,应具备以下的立足点:

(1) 姐妹情谊的缔结。在父权社会中,因着女性依赖男性,因此女人与女人之间彼此敌对而落入孤独受控的情境。女性灵修强调所有不同年龄层的人,不分种族与阶级,应建立支持网络,缔结兄弟姐妹的情谊。

(2) 建立不竞争、非金字塔形的权威阶级,非操控型的人间社会。女性灵修所重视的是,个人的人性尊严与天赋才能,而不决定

于种族、阶级与性别的刻板印象。

(3) 维护非操控的自然环保。当今自然生态遭受到严重的破坏,即使许多挽救破坏的环保措施,也是父权操控式的环保,结果自然生态再受二度伤害。何谓父权操控式的环保?即:依据圣经创世纪的教导,天主创造世界及伊甸乐园,交与人类“操控、管理、使用”。女性神学的灵修,强调万物间的维护与并存,即非操控的自然环保为当今环保的重要模式。

3、个人化的女性灵修与福音化女性灵修有别

个人灵修强调在个人的祈祷、看圣书、默想及灵修指导的经验,与基督相遇。个人化的女性灵修,或许只专注在默想、默观、颂祷之类的祈祷,甚至以鲜花、柱香、蜡烛等女性喜好的象征形式。因此,个人化的女性灵修并不能显示出基督信仰所特有的新愿景,以及邀请人类参与教会的更新运动。

福音生活并非仅是个人灵修之事,而是团体性的宣报,宣报赋予生命的圣神与天主所渴望建立的新团体、新世界。初期教会的基督信徒,并不将重心放在圣书、礼仪与神秘经验等个人化的灵修之上,而是经验到团体中彼此关系性的临在,也透过此关系性的临在通传天主的临在。

父权神职结构的教会,女性是次等的角色,被排除在神职的决策层之外。因此,福音化的女性灵修,强调有女性意识的信徒聚集在一起,共同关怀决定有关信仰与灵修的事宜。此种聚会并非要对抗教会中的男人,而是为能成为更满全的天主的子民,能决定自己的信仰灵修事宜。因此,福音化的女性灵修,不只是停留在关怀自身信仰与灵修事宜,更进一步关怀各种不正义与压迫的存在,关怀贫穷妇女、第三世界的妇女、被边缘化的妇女、单亲妇女、年老及

残障的妇女，全世界的妇女都在其关怀之中。将天主子民的妇女建基在“基督的奥体”之上。当女人的身体仍然被剥削、被侵害、被强暴时，我们怎能拿起面饼说：“这是我的身体？”

（二）从“亚洲女性灵修”(Asian feminist spirituality)到“台湾女性灵修”(Taiwan feminist spirituality)

女性灵修与“亚洲女性灵修”(Asian feminist spirituality)又有何不同呢？“亚洲”其中一个特性就是“多元性”，不同地区的宗教传统、社会文化、政治局势有很大的差异，故而造成“亚洲”定义的争议性。不过，大部分女性神学工作者认同“亚洲女性神学”是整合的、富动力的，支持争取解放的弱势族群，使受压迫的人们充满奋斗的力量。亚洲女性灵修的特性是整全的、解放的、具体的、属世的、群体导向的，它的资源除了基督宗教本身外，也会汲取不同宗教传统的智能或对妇女解放运动的启发。众多女性灵修学家，都显露出对他人苦难的关注，并维系、巩固一种福音化的灵性团结共融的新团体。此团体不能只顾纵向的天人关系，只强调祈祷和默想是不够的，还必须参与争取解放的全球性政治奋斗，特别在宗教信仰多元化、社会现象复杂化的亚洲。

在台湾，女性神学家何时能找到、建立自己身份的灵修方式，进入亚洲女性神学的灵修领域中讨论，而非仅停留在转述、翻译、传播西方学者思想的阶段。这方面基督教的“台湾神学”、“乡土神学”、“认同神学”走出了一大步，为重要的神学本地化努力的雏形，然而台湾女性主义神学的建构工作要更努力了。^[21]

六、新世纪宗教的灵修

新世纪/新时代(New Age)的新、旧,并非基于绝对的时间,而是相对于历史上的前一时代,或是基于占星学上所谓的星座时代的转换。事实上,新世纪/新时代灵修运动的内容基于人类的古老智能,再搭配当代人的特有情境,加以重新糅合诠释。因此,他们也常被指为融合主义(syncretism)或是折衷主义(eclecticism)的现代灵修,此种灵修运动产生了形形色色的各种灵修方法或团体。

文化学家定义当代是一个多元化的时代,在多元主义的基本态度下,新世纪/新时代灵修运动所持的世界观,乃是一种灵性的世界观。肯定人类是同时具有身(body)、心(mind)、灵(spirit)的生物,万物或世界本身也同样是一种具有灵性的存有。此存有内在于更巨大的存有,以及万物中。因此万有皆分享此一灵性或神圣性。

(一) 简史

新世纪/新时代宗教的诞生,绝非偶然有其脉络可循。就其历史探究,可追溯至20世纪60年代后的“灵性运动”。在欧洲,其历史还可溯及18、19世纪,盛行于欧洲的浪漫主义(Romanticism 1790-1815)。到了19世纪末,直接与新世纪/新时代相关的第一个重要人物,是俄罗斯女通灵学家布拉瓦茨基(Blavatsky, Helena Petrovna 1831-1891),布氏受到印度教的影响,认为物质(matter)、精神(spirit)和意识(consciousness)为万有的基础。1875年布氏成立了

“神智学社”(Theosophical Society),成为新世纪/新时代灵修的雏形。日后的神智学家亦常引用瑞士心理学家荣格(Jung, Carl Gustav 1875 - 1961)的集体无意识和原型等心理学理论,来诠释神秘的经验,以及阴性(Female)特质的原型,尤其结合了“女性灵性运动”,发展出各种理论模型。^[22]

Theosophy 一词源于希腊字根 theos (God),意为“神、神明”;sophia(wisdom)意为“智能”,二字结合意为“神的智能”。布氏的神智学社成立后,特别强调了印度教和新柏拉图主义(Neo-Platonism)的成分,认为:一切宗教都有其共通的真理,因为人类自身就具有神性。神智学社对新世纪/新时代的影响深远。另一位神智学社的重要人物为荷兰的贝莉(Bailey, Alice Anne 1880 - 1949)。贝莉发挥神智论(Theosophy)思想,提出“新世纪/新时代”(New Age)一词,从此新世纪/新时代才为一般大众所认知,成为具有某种特定意义的文化名词。到了20世纪60年代,产生一股东西宗教合流称为“新世纪/新时代运动”(New Age Movement)。

新世纪/新时代运动是一股思想潮流,也是对20世纪初所盛行的“无神论运动”(Atheism movement)的反扑,因此盛行于知识分子之间。20世纪60年代,因着经历两次世界大战,产生对西方文化的不信任,产生了许多其它重要的运动,如:反战运动、民主政治运动、妇女解放运动、种族运动、绿色运动,还有灵性运动等。在信仰方面一些人往东方或神智学方面去追寻答案,因此,从世界历史文化的角度而言,称为“第三波的人文运动”。第一波为文艺复兴时代;第二波为科学革命时代;第三波为东西宗教合流的“新世纪/新时代运动”(New Age Movement)。这些思潮一直持续到现在,并且愈来愈热烈。在一股自由与反抗的思潮中,掀起一股“东方热”,

试图在自己的文化之外找寻其它的精神资源。许多来自东方或是以东方宗教思想为根本的修行者,在美国、欧洲传播其灵修方式,如:Maharishi Mahesh Yogi的“超觉静坐”(Transcendental Meditation)、Bhagwan Shree Rajneesh的印度人奥修(Osho, 1931 - 1990)、克里希纳穆提(Krishnamurti, Jiddu 1895 - 1986)、唐望(Don Juan)。⁽²³⁾

(二) 新世纪/新时代宗教灵修所具有的不同根源

新世纪/新时代宗教有着不同的根源,如:东方宗教思想和哲学、大地信仰以及一些古代异教(pagan)的信仰,其中又以印度教思想影响最大。事实上,自从1600年大英帝国于印度成立东印度公司后,印度哲学、宗教思想就逐渐影响到一些西方重要的思想家们,如:歌德、叔本华或尼采。又其轮回(reincarnation)思想影响至深,新世纪/新时代的灵性观与印度的轮回哲学关系密切,人类的醒觉为忆及过去世,新世纪/新时代的灵修即在于了解自身的无意识,以求得解脱。

东方的道家、禅宗、藏传佛教的密宗与伊斯兰教的苏非主义(Sufism),亦是新世纪/新时代宗教思想的重要来源。除此之外,新世纪/新时代也重拾古代的或被压抑的民族性的信仰,这些信仰常常是属于宗教学上所说的自然信仰或大地信仰,如美国印地安人、非洲人的巫毒(Voodoo)、西欧凯尔特人(Celtic)、北欧诺曼人(Norman)以及世界各地的原住民(indigenous)的宗教信仰等。在当代的文化学上,全球化和本土化两个重大议题,同样在新世纪/新时代的现象上发生着巨大的激荡。

(三) 新世纪/新时代灵修的特色

从新世纪/新时代灵修的历史背景和脉络,可以得知新世纪/新时代灵修根源,是一种极度复杂的文化现象,如果仅以几点特色就要述说新世纪/新时代灵修的精神,都不免失之草率。然而,我们仍必须在定义上,建立一个能够具有共同认知的基准,以做为言论沟通和思想交流的基础。

新世纪/新时代灵修最明确的特色,在修行主旨上——追求灵性觉醒和自我实现。又因无特定的领导的人物、组织或信仰,故其修行特色属于一种类似家族性的特色。一般而言,其核心灵修有以下的几个特性:

(1) 万物归一(All is one)。宇宙与其万有是一个不可分的整体,万有一起分享“宇宙整体”的本质,但“宇宙整体”大于万有的总合,无论是物质、心灵或灵性,都是“宇宙整体”的具体展现。

(2) 一切万物都有神性(All is God)。因着万有分享“宇宙的整体”,所以每一个存有分享神性,均有其独特的价值。尊重万物,认同每个个体寻求真理的需求,尊重每一个宗教传统,每一个人都具有自由选择权,也担负其每一个行为的责任。

(3) 人即是神(Humanity is God)。新世纪/新时代灵修重视自由、责任与自由意志,强调绝对的“利他”,认为万物有着深层的联系,非孤独的存在,相信神(性)的存在,人类具有了解未知的潜能,鼓励聆听自己内在的声音,能够与万物做灵性交流,接收他物的能量,具有自疗(healing)能力。

(4) 一切宗教终会归于一统(All religious are one)。新世纪/新

时代灵修认为,宇宙万物是一个整体的存有,万有皆为神(性)的一部分。此意味神是内在的(internal)而非外有的(external)、是无边无量的普遍存在(immense)而非超验的(transcendental),为一个更大的存有,而内在于万有,万有皆分享此“一灵性”或“神圣性”。

(5) 世界与人均会产生一种意识的大改变(A change in consciousness)。整体思想模式(holistic mode of thinking)的世界观,所延伸出来的生命态度。为统一的整体主义(holism),因而引起医学、物理学及科学领域方面的革新。此也是新世纪/新时代人文学和灵性学的基本宇宙观。就灵性学而言,最典型的提纲挈领字眼是“一体性”(oneness),深具东方宗教哲学的宇宙观的色彩。

(6) 相信宇宙的进化,包括意识人性的进化,使世界的最终成为乐观(Cosmic evolutionary optimism)。为什么新世纪/新时代灵修是如此的全球化?为何有那么多的人被此灵修吸引?其中原因很多,其中最可能的动机为旧有的信仰团体组织僵化,信仰内容无法满足人类心灵的需求,逐渐物化的生命日益感到疏离腐蚀着人心,人们渴望对生命能有更深刻的认识与体认。新世纪/新时代灵修释出一些新的典范革新,人们想要重新认识世界、认识自我、认识世界与自我的关系,而新世纪/新时代灵修的出发点也就可以如苏格拉底所谓的:“真正认识你自己!”

结 论

宗教与人类的渊源已有数千年的历史,各大宗教所关注的生命现象、所教导的教义不外乎如何探讨生、死及终末等问题。探讨灵性修行的法门有八万四千多种,作为一个宗教的修行者,如具备

下列几个宗教态度,则较为理想:

(1) 平等观:学习如何尊重其它宗教的灵修观及修行者,万物众生皆有其尊严,我们没有权利去看轻他人的宗教信仰。其次,尊重自己及他人的生命才是实行“宗教是平等和自由”的精神。

(2) 慈悲观:各个宗教皆以慈悲、博爱为怀,所谓“无缘大慈,同体大悲”,多给他人一份温馨也就为自己多造一份无价的快乐。

(3) 智能观:每一门宗教教义均以“正信”来面对、以“智能”来研究。修行宗教是要让我们凡夫俗子了悟生死、净化人性、修身养性才不会误入歧途。

注释:

[1] 施托尔茨著,马库斯译,《宗教学概论》台北:国立编译馆,2001年。

[2] 侯特著,杨长慧译,《基督教灵修学简史》香港:道风山,1997年。

[3] 欧迈安著,蔡秉正译,《灵修神学》台北:光启,1995年。

[4] 马邻翼著,《伊斯兰教概论》,台北:台湾商务馆:人人文库。

[5] 吴云贵著,《伊斯兰教义学》,北京:中国社会科学,伊斯兰文化丛书,1995年。

[6] 金宜久著,《伊斯兰教的苏非神秘主义》,北京:中国社会科学,伊斯兰文化丛书,1995。

[7] 黄士复著,《佛教概论》,台北:台湾商务馆:人人文库。

[8] 杨惠南著,《佛教思想新论》,台北:东大出版,1990年。

[9] 释慧广法师著,《佛教怎样修行》,台北:大乘精舍印经会,大乘精舍丛书,1988年。

[10] 林世敏著,《佛教的精神与特色》台北:普门文库,1975年。

[11] 福永光司著,《道教思想史研究》,东京:1988年。

[12] 黄公伟著,《道教与修道秘义指要》,台北:新文丰,1782年。

- [13] 萧登福著,《道教术仪与密教典籍》,台北:新文丰,1994年。
- [14] 戈国龙著,《道教内丹学溯源》,台北:中华大道丛书,2004年。
- [15] 武金正著,《解放神学:脉络中的诠释》,台北:辅大神学院,1988年。
- [16] 武金正著,《解放神学与后现代主义的趋势》,台北:辅大神学神学论集丛书,台北:光启,1999年。
- [17] 何建宗著,《生态神学初探:旧约篇》,台北:雅歌旷野丛书,1995年。
- [18] 谷寒松,廖涌祥著,《基督信仰中的生态神学:天地人合一》,辅大神学丛书,台北:光启,1994年。
- [19] 陈慈美著,《生态灵修》手册,〈为建立台湾生态文化撒下希望的种子!“环境伦理学之父”罗斯顿教授简介〉,台北:生态关怀者协会。
- [20] 胡国楨主编,《女性神学与灵修》,台北:辅大神学丛书,2003年。
- [21] 邹逸兰著,《女性神学与妇女关怀》,辅大神学论集编辑委员会台北:光启,2003年。
- [22] 魏泽民著,《新世纪宗教研究:宗教学的多元面向》,台北:宗博,2002年。
- [23] 高师宁著,《新兴宗教初探》,香港:道风书社,2001年。

诗学、时间与上帝

刘光耀

Abstract: The lyric recognize the present being of man, the narrative, the past being of man, the drama the future being of man. The lyric tells "who am I", the narrative "where did I come", the drama "where will I go". The lyric is an image of the Holy Father, the narrative, is that of the Holy Son, and the drama, the image of the Holy Spirit. As the Holy Father is the first Person in the divine Trinity and the embodiment of the being of God, the lyric appears as the first genre telling the present being of man. As the Holy Son is the second Person in the Trinity and the embodiment of the essence of God, the narrative appears secondly, presenting the essence of man. The Holy Spirit is the third Person who guides the action of man from man's spirit, so the drama appears thirdly, presenting man's spiritual pursuit by imitating man's act

各种文学体裁可被分为抒情诗、叙事类和戏剧三种文类(genre),是自亚里多德(Aristotle)《诗学》以来便已然明晓了的。但迄今为止人们尚未明晓的是,文类乃文学认知的实体性方式,与文本(text)、文体(style)一起构成为文学认知的三位(维)一体。至今许多人仍将文类视为一种抽象的文体分类概念,^[1]人们以将文体分为抒情诗、叙事类、戏剧三类的“三分法”未能恰如其分地表明各种文体的文体特征为由,又提出所谓诗歌、小说、戏剧、散文的“四分法”,甚至有人想象将亚里士多德而来的分类法尽行推倒,去另创什么新的分类。^[2]这决不是说亚里士多德便不可更改,而是说如果亚氏分出的三种文类恰好彰显出文学认知的三种方式,而迄今为止的文学认知方式并未改变(这没有疑问),想象新的分类,所表明的只是对文类作为认知方式的无知或遗忘。而更重要的是,此一无知、遗忘更进而妨碍着对文类的深入理解,即它同基督宗教所刻画的三位一体的上帝的关联。

一、文类:文学认知方式

要说明文类乃文学的认知方式,为叙述上的方便,让我们试先从文本说起。

显而易见的,文本无疑是文学认知的一种方式,因通常人们所谓文学对世界的认知,正是从文本上看到的:文本乃文学认知的最直接的现实与实现。以陀斯妥耶夫斯基(F. M. Dostoevsky)的《罪与罚》为例。这部小说告诉人们:世人中的许多都是犯有罪的人,但却没有人能够来惩罚那罪人;若有人自以为他有权依自己“知善恶”的意志与标准去惩罚之,他便恰是陷在更深重的罪中的,会受

到更严厉的惩罚。这就是陀氏《罪与罚》的文本所认知的。文本的认知是我们首先看到的文学认知之维(dimension)。

文学认知的另一种形式或维度是文体。这样说的根据在于:文本的认知正是在文体的规约下进行的。不言而喻,文本作为文学认知方式,自有其认知对象。仍以陀氏《罪与罚》为例。该文本的认知对象是世人都在罪中这一世相,即罪的克服不是暴力和恨,而是对罪的忏悔和对罪人的爱。那么,对于文本的认知,文体的规约作用表现在哪里呢?显然的,《罪与罚》的文本没有采用诗歌的形式,也没有采用戏剧或散文的形式,否则,其文本就是另外一种情形了。这就显露出来:文体也是一种认知方式,这种认知方式的认识论意义便在于:它创造了一种文体,从而让相应的文本依照相应文体的规定去认知。

譬如,就小说言,其文体规定要有故事情节、人物、写人物主要写人物的性格,而不是像戏剧那样,主要写人物的行动;并且,通常还要有所谓主题。十分重要的还有,小说对语言的体式有着独属于己的要求。故事情节、人物、性格、主题、特殊的语言体式等等,这就是小说这种文体对其认知方式的规定。小说文体的认识论意义在于:它以对自己认知方式的规定,从而规定了文本(如陀氏《罪与罚》)的认知方式。

那么,如何理解文类作为文学的认知方式呢?

如果说文体的认识论意义在于它规定了文本的认知方式的话,则文类的认识论意义便在于它以自己的认知方式,即抒情类的抒情方式,叙事类的叙事方式,戏剧的表演方式,规定了文体的认知方式。以叙事类为例:该文类使“叙事”成为人的一种心智诉求或言说冲动,推动人在叙事中进行认知。试想:对某种事物或人生

世相,若不是非叙事而不能认知,人何以非要叙事呢?另一方面,其认识论功能在于,“叙事”之要求成了一种文体构建原则或起点,由此神话、史诗、传奇、小说以及电影等叙事文体被创造了出来。试想:不论神话、史诗、传奇等在文体上如何不同,但其不都以“叙事”为旨归吗?若人意识中本无叙事之冲动或诉求,人又如何会开口讲神话故事、说传奇故事、编小说故事呢?另外两种文类(抒情诗和戏剧)的认识论意义与功能与此同理。

这便显露出来,在文本、文体、文类这三种文学认知方式中,文类是最原始性、根本性的。在逻辑上,文本以文体为前提,没有文体(如小说)就没有文本(如陀氏《罪与罚》);同样,在逻辑上,文类是文体的前提,没有文类(如叙事类)就没有文体(如史诗、小说等)。文类是文体和文本的终极基础。

那么,同样作为文学认知方式,为什么文本、文体需要在自身之外有一个规约着它、一个作为其逻辑前提的东西,而文类却似乎自我规约、自己就是自己的逻辑前提呢?

这与人类认知或人类意识的层面性及各层面间的逻辑规定相关。

人类认知的第一个层面可为客体世界或客体层——比如,去认识一堵墙。第二层面可为主体世界或主体层——比如,正在认知这堵墙的您。这两个层面间的逻辑规定在于:一方面,客体层的是关于客体的认知,主体层的是关于主体的认知,但既然对客体的认知是主体的事情,这样,主体对自身的认知便自然成了他认知客体的前提,后者规约着前者。试想:何处有“纯客观”的认识呢?人不总是在自身的“前理解”中,即在主体自己既有的认知和意识中去认知相关客体的吗?“当你意识到某一对象时——比如,你面前

的墙——你意识到你在想着这堵墙。对墙的意识只有在你意识到你的想时才是可能的。”^[3]应能看出,在文学认知中,文本既为认知的客体层,它便承载、实现着对客体的认知。譬如《罪与罚》对相关人生世相的揭示。文体则为文学认知的主体层,它承载、实现着文学认知主体对自身的意识。试想:所谓文体,不是主要包括文学体裁要素(小说的故事、文体、人物、性格等)以及其语言体式(如小说对语言的描写性、陈述性要求)吗?并且,不是每个作家对体裁要素和语言体式的处理都不一样吗?而这种不同的处理不是使相应的作品呈现出不同的“风格”吗?那么,“风格”又是什么?风格不是“人本身”(布封)又会是什么呢?“风格就是人本身”说得无法再确切了,因“风格”(“style”)一词便主要包括“体裁”、“文笔”两层意思!而“风格即人”中的那个“人”,不正是正意识着客体——“墙”——的那个人吗?当他意识着“墙”、表现着对墙的意识的同时,他还随时意识着自己、随时表现着自己——风格即认知主体在认识客体时对自己的认识。

这就是说,关于文本或客体层的认知可曰“我意识”,即我对客体(墙)的意识;关于文体的或主体层的认知,可为“我意识‘我意识’”;文本的意识依赖于文体的意识,即“我意识”依赖于“我意识‘我意识’”。而前已有言,文体的“我意识‘我意识’”则依赖于文类的认知,文类的认知可曰“我意识‘我意识‘我意识’””。那么,文类认知是否也要有更其在前的什么意识作为其逻辑前提,而这个逻辑前提则需要继续往前追溯,以至于无穷呢?

费希特(J. G. Fichte)说:“意识不能如此解释。”^[4]不论文本关于客体的意识,还是文体关于主体的意识,都是意向性的,是意识的表象行为。而“每一表象行为都是自我设定行为。一切都始于

我。我并非表象的一组成部分,相反,一切表象都是由我而出的。一切可能的意识都先设了直接的意识,且不能用别的方法来领会。”⁽⁵⁾这就是说,任何意向性的认知行为、意识行为都源自于非意向性的意识,源自于“我”的“自我设定”,即“先设”的“直接的意识”。这种“直接的意识”因是“自我设定”的,故是非意向性的;因是非意向性的,故其可为意向性认识的终极基础。

不难看出,文类作为文学的认知方式便是“自我设定”的,是一种“直接的意识”。它“自我设定”其认知方式:抒情诗的“抒情”、叙事类的“叙事”,戏剧对行动的摹仿。除了“抒情”,抒情类没有设定什么,抒情即抒情诗的“直接的意识”;同理,除了“叙事”,叙事类没有设定什么,叙事即叙事类的“直接意识”;除了“摹仿行动”,戏剧没有设定什么,“摹仿行动”即戏剧的“直接意识”。如我们所已然看到的,正是在文类的这种非意向性的“自我设定”和“直接的意识”规约下,令人叹为观止的文体和文本的认知方呈现于天下。

二、文类三种与时间三维

依周伟驰先生颇为透辟的研究,像费希特所谓“自我设定”的“直接的意识”那样的非意向性意识,拥有“自我反映”和“自我反察”两种功能,从而使得非意向性的意识也“含有认知功能”,“可使我们对自我及其行为有一种知识”,将意向性行为进行时所伴随的非意向性意识“在记忆中储存保留起来,以供以后‘审视’、意向地认知之用”。⁽⁶⁾这就是说,文类虽然是非意向性的意识,但既然为文学认知的实体性方式,其中便是实实在在地有着实体性的内容的。如果情形果真如此,那么,对文类的意识内容进行“‘审视’、意向性

地认知”,自然便是诗学当有的任务了。

让我们先看文类的认知内容,即其认知对象。

(一)先说抒情诗。抒情诗认知人现在的存在,易言之,她认知人的现在之在,而无及于人的过去和未来。

这么说的根据首先是:抒情诗是抒情的,而任何抒情诗所抒发的情感都仅仅是人现在或当下的情感。

譬如,曹操《观沧海》所抒发的,即其在“东临碣石”之时的情感。陈子昂《登幽州台歌》之所抒者,则为其登上“幽州台”时的情感。而著名的霍普金斯(G. M. Hopkins)的 Spring and Fall,则为抒情主人公看到玛格蕾为“金树林把叶子都脱掉”而“悲悼”^[7]时所吟;耶稣的母亲马利亚的“尊主颂”是在听到以利沙伯向她祝贺的话后随口吟出的:“我的心尊主为大,/我灵以上帝我的救主为乐。/因为他顾念他使女的卑微;/从今以后,/万代要称我有福。”^[8]

不言而喻,同样的例子几乎可以无限地列举下去。虽然“现在”的长度究竟有多大难以断然判定,但一方面,“现在”不是“过去”,也不是“未来”则是明白的;另一方面,当抒情主人公抒情的时候,那个现在则显然是“当下”的“瞬间”或“眼前”的此时此刻。抒情诗所抒发的即这样的现在的情感。

几乎可以说是自明的:人现在的情感状态也就是人现在的存在状态,人现在的情感感受即人现在的存在体验,是人的现在之所在或现在之所“是”(being)。人现在的认知状态不是人的现在之在。虽然认知也可是存在的方式,但由于认知总是意向性地指向某种本质(essence)或指向某种本质之真,故而总在一定程度上是离开了人的本己之在的。另一方面,人现在的意志也不是其现在的在。虽然意志毕竟是一个存在者的意志,受存在者之在所规约,

但因意志以人自身之外的某种善为目标,便也是在一定程度上离开了人的本己之在的。唯独情感是由人的本己之在出发而又归之于人的本己之在,她就是人自身存在的本己样态。

当然,说抒情诗的认知无及于人的过去和未来,只是说她并不认识人的过去之在和未来之在,而不是说其无及于人过去和未来的生活。譬如莎士比亚(W. Shakespeare)“如果我活过了心满意足的一生”,^[9]以及陶渊明的“挽歌诗”所吟者皆为现在尚未到来的未来之事。但无疑问的是,诗歌抒发的情感无疑地仍是人现在的情感:诗人在现在感受他未来的死亡。这就是说,抒情诗将其所触及的未来现在化了。同理,抒情诗也可能触及过去,但她也将其所触及的过去现在化了。譬如,格雷(Thomas Gray)的“墓铭”^[10]写的无疑是“一位青年”的过去,但由对那青年的过去的抒写中,我们看到的不是抒情人现在的感情吗?

(二)叙事类所认知的乃人的过去之在。这里的理由是简单的。

1,叙事类文本中都有一个叙事者,文本中的故事即由这位叙事者所叙。显然,叙事者能够成为一位叙事者,自然意味着他晓得了那事,否则他便无话可说。而且,若说其晓得那事,那便又自然意味着“那事”已然发生过,已然成了过去之事了。譬如,当《三国演义》开首说“天下大事分久必合,合久必分”时,天下的分分合合诸事他是早了然于心的了。

2,叙事类文本的叙事方式不论怎么变化,都万变不离其宗,“叙”总是对于“事”的叙,“故事”在其中总是少不了的,不论那故事或隐或显,或凌乱或整齐。而故事便总有个背景、发端、发展、结局以及尾声等等。也就是说,叙事所叙之事总是从过去某一时刻开

始,而又至过去的某一时刻终了的事的。

当然,叙事似乎也可以叙现在的事,比如米歇尔·布托《变》甚至写“现在你正在看一本名字曰《变》的小说”;也可以叙未来的事,比如许多科幻小说及科幻电影。但在这种情况下,叙事之所叙者仍是过去的事。因对于叙事者来说,所有那些事他都必然是先行晓得以后,才对人讲述的。

(三)戏剧认知人的未来之在。

这里的根据在于:在戏剧里,人物行动的最终结局问题是一开始就给出了的,这使得人物不像在叙事类作品中那样,是从过去的某一时刻(如《三国演义》里汉家一分为三的时刻)一步步走向未来某一时刻(如《三国演义》里三家归晋的时刻)的。恰相反,在戏剧中,人物是从未来奔向现在的,人未来的归宿或目标挪到了现在。也就是说,人物行动的最终结局问题是一开始就被从未来给抛到了人物手中,即从未来给抛到了现在的。这个最终结局问题“即投掷者必须在运动中赶上并接住的投掷到前去的東西”,戏剧要表演的即人物怎样接住从未来被突然掷入怀里的东西并将之作为他现在的生存任务的;“未来”的这个“目标”是“我们从一开始就期待着”的。^[11]

譬如,埃斯库罗斯(Aeschylus)《波斯人》一开戏就浓墨重彩地暗示:波斯大军将战败。她会战败吗?那么,如今我们该怎么办?这就是这出戏劈面便投掷过来的未来的最终问题。索福克勒斯(Sophocles)《俄狄浦斯王》所投掷过来的未来的最终问题则是:他会弑父娶母吗?他逃得过命运吗?欧里庇得斯(Euripides)《美狄亚》一开始所呈现的最终结局问题是:美狄亚会杀掉她的两个孩子及孩子的父亲吗?因美狄亚上场的第二句话就是说她孩子:“你们

两个该死的东西,一个怀恨的母亲生出来的,快和你们的父亲一同死掉,一家人死得干干净净!”^[12]而莎翁著名的《哈姆雷特》一开始的问题也是最终的结局:王子将怎样复仇?他将怎样对待父亲亡魂的命令?贝克特(S. Beckett)《等待戈多》同古典戏剧大异其趣,但其“投掷物”却抛出得更早:“等待戈多”吗?“戈多”能等得到吗?

很明显,这样的问题在抒情诗中不会出现,因抒情诗只抒情而不会提问——屈子“天问”诚然提问,但一方面,他的提问只是抒情策略,并不求实际上的回答;另一方面,更为重要的是,其问题只是问题,并没有要人在现在的行动中去解决;叙事类也没有这样一开始便出现的问题——它的开始只有故事的开头,或故事开头的“交待”或“楔子”,离故事最终会走到哪里还远着呢,未来会怎样的信息开始是一点也没有的。叙事类作品(如小说)中的人物只是漫无目标地在命运的旅途上盲目地挪着脚步,走向哪里?最终的结局是什么?他(她)压根儿是不知晓、也无从知晓的。小说中的人物与生活中的人物是一样的。比如我们自己:我们只是每天生活着,每天应付每天碰上的事,至于未来或我们的最终结局如何,谁又晓得?

这便显露出来:戏剧中的人物是生活在未来中的,因为未来的事情已然从未来抛到了他的现在。从现在开始,他的一切都必须调动起来应对从遥远的前方迎头而来的问题。也就是说,从接到来自未来的投掷物的一刹那起,他便离开了昔日的生活轨道,便不得不为抛过来的问题而忙活——未来的事情占据了他的现在,他似乎活在现在,但实际上,他不正是活在未来吗?因未来的事情已然抓住了他,不依不饶地将他与未来之事捆在了一起,他与从未来投掷过来的东西“同呼吸,共命运”了,他的在现在之在在未来之事

投过来的时候已戛然而止，他的现在被未来给霸占了！赘言之，俄狄浦斯王自打晓得了他必弑父娶母的最终结局以后，他所做的一切，不都是在为逃离这个未来之结局？但未来的结局对他穷追不舍；俄氏哪一刻不生活在这个未来的阴影下呢？在未来最终结局的阴影下过活，这就是他的“未来之在”，也就是这戏所要认知或言说的！

如果说关于最终结局或未来目标的前掷物是据以说戏剧认知人未来之在的理由，那么，有人也许会问：许多侦探小说也是一开始就抛出有问题的——比如爱伦·坡《毛格街谋杀案》一开始便问：凶手是谁？

这里应当辨明：诸如侦探小说的这类问题虽然同戏剧的前掷物似乎类似，但在后者那里是未来才能完成的，而在前者则是过去已经做过的事。譬如，当问“凶手是谁”时，凶手已做过案了；但在问美狄亚会否杀夫杀子之际，“杀”还尚未发生，而只是“未来”终将发生之事——当然，美狄亚现在就已经被那“杀”气所团团笼罩。

三、文类：上帝的“形象和样式”

上帝说：“我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地，并地上所爬行的一切昆虫。”⁽¹³⁾虽然何为上帝照着自己的“形象和样式”造人，人们可以有多种多样的分解，但由于人是有文化的，由于人对“全地”的“管理”行为是文化行为，而文学又是人类文化的一部分，诗学之所谓文类便自然也会是上帝的“形象和样式”了。如果对此目前还未见明晓，当是人自己的懒惰吧——文类之三乃圣父、圣子、圣灵之

三的某种“形象和样式”。

(一)抒情诗是圣父的形象

理由一：在上帝三一中，圣父是第一个位格，与此相仿，抒情诗是第一种文类。

不言而喻，在神圣三位一体中，圣父是最为在先的，圣子由圣父出，圣灵又由圣父与圣子出。同样不言而喻的，在三种文类中，最先出现的则是抒情诗。同为“三”中的“第一个”这一点，使我们有了理由称后者为前者的形象。

当然，问题没有这么简单。抒情诗对其他文类的在先是时间上的，上帝虽具有时间但更首先是超越时间的，不能说圣父的在先是时间性的。这样，如果仍然说对圣子与圣灵而言圣父是在先的，那个“先”便只能是逻辑上的。即：圣父逻辑上先于子与灵，但在时间上三者则全然同时，不分先后。这样，如果说上帝具有时间性，那么便必须说上帝的时间性即其逻辑性。这符合上帝既具有时间而又超越时间的说法，因逻辑正是既具时间性又超越时间的。说逻辑具有时间性，乃因逻辑上有先后的分别，逻辑上的先后也是一种先后，而所谓“先后”便有时间意味在内的；说逻辑超越时间，则是说在逻辑自身的范围之中，各个关系项在逻辑结构中是同时存在、不分先后的。易言之，逻辑事物（概念）不具时间性，时间中的事物则具时间性。譬如：人皆必死，张三是人，故张三必死。在逻辑上，说张三必死是没有时间性的：当其活着之际，任何时间都可以说他必死；但事实上张三要达到其死，则是有时间性的，要经过一个时间过程。又如：“ $1 + 1 = 2$ ”的逻辑关系或逻辑规定是超越时

间的(此时、彼时如此,中国、美国……皆如此),但若拿一个具体的东西(铅笔),再拿一个东西(橡皮)来并将之放在一起,然后使你眼前呈现出两个东西,这个过程则是时间性的,该过程中各种事件的出现、完成一定有时间上的先后之分的。更简单的例子:“三角形的内角和为180°”,相对言,这中间的逻辑关系是无时间性的,但一个词一个词地说出这句话则需占用一定的时间流程。

若此理解不错,那么,《圣经》所说的上帝按照其“形象与样式”造人在一定意义上便可理解为:上帝是按照使人类生存中时间上的先后秩序同他本身之中逻辑上的先后秩序相同构成对应的方式造人的——这是说抒情诗乃上帝圣父形象的理由之一。否则,将如何从逻辑上而非仅在经验描述上令人信服地解释三种文类中抒情诗产生最早的原因呢?

理由二:圣父表明的是上帝的“是”(being)及其“我是谁”,抒情诗所言说的则是人的“是”或人的“我是谁”。

依索洛维约夫(W. Solovieff)认为,圣父在圣三一体中即上帝存在的体现。^[14]用保罗·蒂里希(Paul Tillich)著名的话说即:上帝是存在本身(God is being - itself)。这显然是有根据的。上帝第一次向人宣示他是谁时,所用的表达式即:“我是”、“我是我所是”,^[15]并有更明易的话说明他是谁:“我是你父亲的上帝,是亚伯拉罕的上帝,以撒的上帝,雅各的上帝”。^[16]

与此相仿,抒情诗所表明的也是人的是或在,是人的“我是谁”。这么说有三个根据。

1、依萨特(J-P Sartre)说,“存在先于本质”,思与在又具有同一性(笛卡尔著名的命题:“我思故我在”),这样,人的存在或“是”便必然最先被人认识到或意识到,从而最早被人说出;2、是抒情诗

中的抒情人总是“我”，是“我”的一人独语，是我对我的自我言说。^[17]依海德格尔(M. Heidegger)认为，语言即存在的家，一人独语所语者自是人的独立的在或“是”了；3、抒情诗充满感情，那感情正来自人的神圣认同，人正是以对相应的神圣者、以对相应的神圣之“谁”的认同来确定其之“我是”的。比如陶渊明“结庐在人境”所认同的神圣者可是“道法自然”、难名难辨的道；孟郊“游子吟”所认同的神圣者可是“天不变，道亦不变”的天道——伦理纲常；王维“竹里馆”中认同的则可是“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色”的“妙有真空”；弥尔顿(J. Milton)“圣诞清晨歌”中认同的神圣者自是耶稣基督，而尼采(F. W. Nietzsche)简短的“波浪不停翻卷”中的神圣则是“动听地唱着‘我愿’/更动听地唱‘我能’”^[18]的“超我”。

还有一个根据在于：抒情诗中有大量的篇什以自然事物为题材。稍想便知，不仅没有纯以自然景物为题材的叙事作品和戏剧作品，而且，在这两种文类中——尤其在戏剧中——自然景物是无关紧要的。依弗兰克，自然可为圣父的体现，因自然正是上帝首先(!)创造的。这便可以说明，为什么抒情诗会忘情地、大量地吟诵大自然。不正是因为自然是圣父之在的体现，而抒情诗又是圣父的形象吗？

(二)叙事类是圣子的形象

理由一：在圣三一体中，圣子逻辑上居于第二个位格，而在时间上，叙事类是紧接着抒情诗之后而出现的第二种文类。在先后秩序上，三文类中的叙事类与圣三一中的圣子同构对应(理据参前)。

理由二:圣子表明的是上帝的本质及圣子的“我从哪里来”,叙事类所言说的则是人的本质和人的“我从哪里来”。

依索洛维约夫,圣子表明的是上帝的本质,^[20]由此,上帝的存在有了具体的规定。依《圣经》,“上帝就是爱”。并且“不是我们爱上帝,乃是上帝爱我们”。^[21]但上帝之爱则完全是由圣子耶稣基督所启明的:“从来没有人看见上帝,只有在父怀里的独生子,将他表明出来,”^[22]“人看见了我,就是看见了父”,因“我在父里面,父在我里面”,^[23]即圣子是从圣父那里的。耶稣不止一次对门徒说,他是受父所差而从父那里来的。请注意:正因他“来自于”父,故其能从“本质”上将父“表明出来”。更应注意的是,耶稣如何使人信他呢?通过他从生到死所做的事:人“当因我所作的事信我”。^[24]而福音书即关于耶稣生活的叙事——福音书属“叙事文学”——而福音书作者所以要写耶稣的生平故事,便因“记这些事,要叫你们信耶稣是基督,是上帝的儿子”,^[25]这便又表明了耶稣的本质。

与此相仿,叙事类所述的乃人的事,由之而言说人的本质。言说人的“我从哪里来”。譬如:《三国演义》说的人的本质可是:天下大势总在分分合合中往复循环。而这个“本质”之“从哪里来”正在于汉家一分为三,复又三家归晋的叙事。同理,劳伦斯(D. H. Lawrence)《虹》中厄秀拉的本质可是:她终于明白人不能做他人的创造主上帝。而她的这“本质”之“我从哪里来”,则来于她的情爱经历,这个经历则由小说从头到尾的叙事叙出。试想:我们为什么要对人讲述我们过去的事儿呢?那不正是为要表明眼前这个如此这般的我们(即我们的本质)是“从哪里来”的吗?这就是说叙事类认知人的过去之在的主要根据。

(三) 戏剧是圣灵的形象

理由一:在圣三一体中,圣灵逻辑上居于第三个位格,而在时间上,戏剧则是在抒情诗、叙事类出现后出现的第三种文类,在先后秩序上,戏剧与圣三一中的圣灵同构对应(理据参前)。

理由二:对人而言,一方面,圣灵所启明的即上帝的未来。因他是在耶稣离世之后“求父”“从父那里差”来的,将要在以后的日子永远与人“同在”,“并要把将来的事告诉你们”,^[26]“将一切的事,指教你们”,^[27]“叫我们能知道上帝开恩赐给我们的事”,^[28]明白“上帝为爱他的人所预备的”。^[29]简言之,圣灵是对人“我向何处去”的引导,叙事类所言说的则是人的“我往何处去”。另一方面,十分重要的一点是,圣灵是行动的圣灵,就像戏剧的“前掷物”一样,是从未来的目标对人的现在所提出的行动要求,并使人“被圣灵充满”,^[30]从“得着能力”,从而义无反顾地投身于为上主“作见证”^[31]的行动。

总之,一方面,圣灵从未来给人带来了生存目标;另一方面,圣灵又给了人实现那目标的行动之意志。

显然的,圣灵作用的这两个方面与戏剧认知人的未来之在是恰相类似的。试想:哪部伟大戏剧的人物不是目标在胸呢?普罗米修斯的目标乃其人格尊严,是其不可让予的知识权力或预言权力;俄狄浦斯王的目标是战胜命运,哈姆雷特的目标则是解答“生,还是死”的问题。既有“前掷物”,“目标”便是蕴含其中的。因目标只能是未来的目标,而所谓前掷物就是从未来直接抛至眼下的问题。并且,另一方面,由于这个目标是直接抛到眼前的问题,它就

不是人想象中、向往中或追求中、通常所谓为之奋斗的目标——譬如：“中山靖王之后”刘备的目标是“匡扶汉室”，这是他为之奋斗的。这与戏剧很不一样。因戏剧中的目标不是要等到未来才能变为人现实的行动，而是人现在就必须应对的问题。譬如：俄狄浦斯王必须现在就战胜弑父娶母的命运，而不是在“将来的某一天”怎么样。而刘备“现在”还谈不上“匡扶汉室”，因他“现在”不过是个织篓贩蔑之徒，离权力中心还远得很哩。

说清了目标在戏剧中的明确性、现实性，说清戏剧中人的“能力”同《圣经》所谓“得着能力”的相似就容易了：戏剧人物哪一个不是“被圣灵充满”般地“被激情充满”，从而调动其全部意志力量投入行动的人物呢？没有强烈意志驱动的行动何来戏剧？亚里士多德说，悲剧即行动的摹仿^[32]哩！

不言而喻，要在这么短的篇幅内详尽说明文类之三乃圣三一之三的“形象和样式”是困难的，譬如：若称戏剧与圣灵之间同构相应，为什么有的民族，（如希伯来）却没有戏剧发生呢？又如：若因抒情诗中有人对神圣的认同便说其为圣父的形象，叙事类和戏剧中就没有所谓对神圣的认同？若有，当如何解释？如此等等。显然，这里只能“挂一漏万”，更详细的说明有待来日。若能多少引起读者对这里所说问题的兴趣，笔者于愿足矣！

注释：

[1] 陶东风：《文体演变及其文化意味》，第50-53页，云南人民出版社，1994年版。

[2] 童庆炳：《文体与文体的创造》，第110-118页，云南人民出版社，1994年版。

[3] Frederick Neuhouser, *Frichte's theory of subiectivity*, Cambridge University press, 1990. P73。

[4] Frederick Neuhouser, *Frichte's theory of subiectivity*, Cambridge University press, 1990. P73。

[5] Frederick Neuhouser, *Frichte's theory of subiectivity*, Cambridge University press, 1990. P113 - 114。

[6] 周伟驰:《记忆与光照——奥古斯丁神哲学研究》,第 147 - 148 页,社会科学文献出版社,2001 年版。

[7] 卞之琳编译:《英国诗选》,第 185 页,商务印书馆,1996 年版。

[8] 路 1:46 - 48。

[9] 卞之琳编译:《英国诗选》,第 19 页,商务印书馆,1996 年版。

[10] 同上,第 93 页。

[11] 埃米尔·施塔格尔:《诗学的基本概念》,第 134 - 136 页,胡其鼎译,中国社会科学出版社,1992 年版。

[12] 《古希腊悲剧经典》,第 297 页,罗念生译,作家出版社,1998 年版。

[13] 创 1:26。

[14] 索洛维约夫:《神人类讲座》,第 84—90 页,张百春译,华夏出版社,2000 年版。

[15] 出 3:14。

[16] 出 3:6。

[17] 参拙文:“《诗篇》:世俗世界神圣的守望者”,《宗教学研究》2004 年第 2 期。

[18] 尼采著,周国平译:《尼采诗集》,第 125 页,中国文联出版公司,1986 年版。

[19] 弗兰克著,李昭时译:《实在与人》,第 195 页,浙江人民出版社,2000 年版。

[20] 索洛维约夫著,张百春译:《神人类学讲座》,第 84 - 90 页,华夏出版

社，2000年版。

[21] 约—4:8-10。

[22] 约 1:18。

[23] 约 14:9-10。

[24] 约 14:11。

[25] 约 20:31。

[26] 约 4:16、26, 15:26。

[27] 约 14:26。

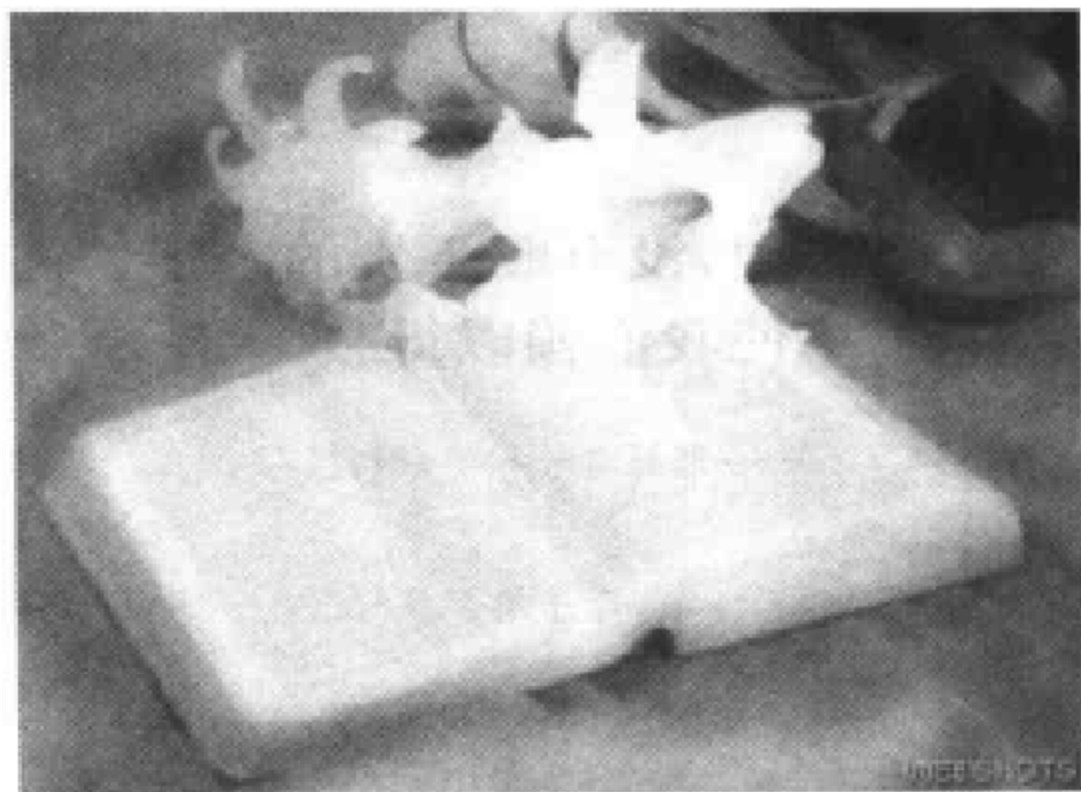
[28] 林前 2:12。

[29] 林前 2:9。

[30] 徒 2:4。

[31] 徒 1:8。

[32] 亚里士多德著，罗念生译《诗学》，第 19-21 页，人民文学出版社，1984 年版。



微言大义：

圣经研究

天下人间,没有赐下别的名字, 使我们赖以得救

——耶稣名号和使命初探

李子忠

Abstract: On reading the gospels there are two questions that can easily be raised. First, was Jesus consciously aware that he himself is the Son of God and Messiah? Second, how did his generation and the apostles see him? And what is the early community's opinion about Jesus? In this article I try to answer these questions.

一、耶稣基督

我们在阅读福音时,很容易产生两个问题:(1)耶稣对自己有什么意识?他自知是天主子、默西亚吗?福音既是耶稣复活后才写成的,我们可否由福音记载中,得悉耶稣在复活前的自我意识?

(2) 耶稣同代的人对他有什么看法? 宗徒们和初期信友团体, 对耶稣基督的信仰是怎样形成的? 耶稣以什么名称自称? 他的宗徒和初期信友团体又怎样称呼他呢?

释经学者对耶稣在福音中的称号曾作深入研究。事实显示, 在历史过程中, 耶稣的一些称号愈来愈普遍, 然而某些称号——尤其那些在复活前的, 却愈来愈罕用。这些逐渐式微的称号, 大致上都来自旧约的思想和语言传统, 它们逐步被新约的思想和语言传统所取代。这个现象正反映出教会对耶稣信仰的发展。

以“耶稣”(Ιησους - *Iesous* < (ישוע - *Yeshua*) 或“基督”(Χριστος - *Christos* < משיח - *Mashiah*) 的称号为例: 福音多采用“耶稣”, 较少采用“基督”或“耶稣基督”。这现象在各福音中的比例, 又与四福音成书的先后有关。然而, 在宗徒书信和默示录中, 这现象刚好相反, “基督”的称号最为常见。这事实反映出在五旬节后的宗徒宣讲 (*kerygma*), 以及在基督徒礼仪中, “基督”一名称已成为定式。这情况可见于下表:

	谷	玛	路	若	总数	书信、默
耶稣	81	150	89	241	561	46
基督、耶稣基督、基督耶稣	7	17	19	28	71	468

(一) 耶稣 (摘自《天主教教理》, 430-435 号)

430. 耶稣按希伯来语解说: “天主拯救”。天使加俾额尔在预报救主诞生时, 说他的名字要叫耶稣, 这名字同时表达了他的身份和使命。由于“只有天主才能够赦免罪恶” (谷 2:7), 他要藉自己降生成人的永远圣子耶稣, “把自己的民族由他们的罪恶中拯救出

来”(玛 1:21)。这样,在耶稣身上,天主总结他的整个救恩史,以造福人类。

431. 在救恩史中,天主不但救以色列“摆脱奴役”(申 5:6),使他们离开埃及,而且也救他们脱离罪恶。因为罪恶常是对天主的一种冒犯,只有天主才能赦免。因此以色列民,由于逐渐意识到罪恶的普遍性,除了呼求救主的名字外,不能找到其它救援。

432. 耶稣的名字,表示天主自己的名字临现在他降生成人的圣子身上,好能普遍而确实地补赎罪过。这是唯一能够带来救恩的神圣名字,而且能被众人呼求,因为借着降生,他已与众人结合,以致“在天下人间,没有赐下别的名字,使我们赖以得救的”(宗 4:12)。

433. 救主天主的名字每年由大司祭,以牺牲的血洒在至圣所的赎罪盖后呼求一次,以补赎以色列的罪。赎罪盖是天主临在的地方。当圣保禄说耶稣“是天主公开立定,使他以自己的血,为信仰他的人作赎罪祭”时(罗 3:25),是表示藉他的人性,“天主要在基督内使世界与自己和好”(格后 5:19)。

434. 耶稣的复活光荣了救主天主的名字,因为如今耶稣的名字完全表达了它的至高能力,它是一个“超越其它所有名字的名字”(斐 2:9-10)。邪神恶魔害怕他的名字,而耶稣的门徒们是藉他的名字施行奇迹;因为他们因他的名向天父所求的一切,天父都应允他们。

435. 耶稣的圣名是基督徒祈祷的核心。所有的礼仪祈祷文都以这格式结束:“因我们的主耶稣基督……”。“圣母经”也以“尔胎子耶稣并为赞美”作为巅峰。东方教会常作的心灵祈祷,即那称为“耶稣祷文”的,说:“主耶稣基督、天主子,可怜我罪人”。不少基

督徒临死时口中只呼号“耶稣”的名字,如同圣女贞德那样。

(二) 基督(摘自《天主教教理》,436-440号)

436. 基督一词来自希伯来语“默西亚”的希腊译文,解作“受傅者”。若非因为耶稣完全实现了这词所表达的神圣使命,它将不会成为他的专有名字。因为在以色列,那些为执行天主赋予的使命而奉献于主的人,才因天主的名而被傅油。例如:君王、司祭、以及少数的先知。而默西亚的情况应是最杰出的,因天主派遣了他,是为正式建立他的神国。默西亚应被上主的神所傅油,在同一时刻中成为君王、司祭和先知。耶稣以其司祭、先知和君王的三重功能,实现了以色列对默西亚的期望。

437. 天使向牧人们报告那诞生的耶稣,乃是天主向以色列所预许的默西亚:“今天在达味城中,为你们诞生了一位救世者,他是主默西亚”(路 2:11)。从起初他就是“父所祝圣并派遣到世界上来的”那一位(若 10:36),他是贞女玛利亚所怀孕的“圣者”(路 1:35)。若瑟被天主召叫,要“娶他的妻子玛利亚”,因为她已怀孕,“那在她内受生的,是出于圣神”(玛 1:20),务使那“号称基督”的耶稣,生于达味默西亚后裔中的若瑟的妻子(玛 1:16)。

438. 耶稣被祝圣为默西亚显露了他的神圣使命。“这是他的名字所指示的。因为在基督的名字内,已暗示了那位傅油的、那位被傅油的以及那位傅油本身:那傅油的就是圣父,那被傅的就是圣子,且是在圣神内被傅,圣神本身就是傅油”(圣依勒内,《驳斥异论》,3, 18, 3)。他从永远被祝圣为默西亚,在其现世生活中显露出来,就是当若翰给他授洗时,就是当天主“以圣神和德能傅了他”

(宗 10:38),“使他显示于以色列”(若 1:31),作为他们的默西亚。他的工作和说话将显示他是“天主的圣者”(谷 1:24; 若 6:69; 宗 3:14)。

439. 许多犹太人,甚至一些怀有与他们共同期望的其他民族,在耶稣身上看到了天主许给以色列的默西亚、“达味之子”的基本特征。耶稣接受了他应得的默西亚名号,但有某种保留,因为当时一部分的人,用一种过分人性的观念去看此名号,主要是政治性的观念。

440. 耶稣接受了伯多禄承认他为默西亚的信德宣认,并预告人子那已迫近的苦难的日子。他藉“自天降下的”(若 3:13)人子的超然身分,揭露了他默西亚王权的真正内容,正如他藉受苦仆人的救赎使命所揭露的:“人子来不是受服事,而是服事人,并交出自己的生命,为大众作赎价”(玛 20:28)。为此,他的王权的真正意义只有在他高悬在十字架上时才显示出来,但只有当他复活后,他的默西亚王权才能由伯多禄在天主的子民前当众宣布:“所以,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,立为默西亚了”(宗 2:36)。

二、耶稣的称号 (Designations)

Oscar Cullmann(*Christology of the New Testament*, 1957, p.59)曾列出十六个纳匝肋人耶稣的称号,把它们列为四组,各组代表耶稣使命/行动的特色:

	使命/行动性质	中文名称	英文名称	希腊文名称
1	耶稣的先存行动 (pre - existential)	圣言	Word	λογος
		天主子	Son of God	υιος του θεου
		天主的圣者	Holy One of God	αγιος του θεου
		天主	God	θεος
2	耶稣在世上的行动 (terrestrial)	先知	Prophet	προφητης
		(上主的仆人)	Servant of Yahweh	παις του θεου יהוה עבדו
		天主的羔羊	Lamb of God	αμνος του θεου
		大司祭	High Priest	αρχιερευς
		中保	Mediator	μεσιτης
3	耶稣的末世行动 (eschatological)	基督/默西亚	Christ/Messiah	Χριστος/Μεσσιαν Π'ΨΩ
		达味之子	Son of David	υιος Δαυιδ
		君王	King	βασιλευς
		人子	Son of Man	υιος του ανθρωπου
		判官	Judge	δικαστης
4	耶稣现在的行动 (actual)	主	Lord	Κυριος
		救主	Saviour	σωτηρ

三、耶稣——先知

“先知”是天主所派遣在人前作他的代言人(*pro - phetes*)，他

们往往具有天主特赐的能力,指责谬误和恶行,有时还预告未来。面对耶稣的信息和他的治病能力,犹太人最初的反应就是:“在我们中间兴起了一位大先知”(路 7:16)。

玛	谷	路	若
11:2-9	1:4-11	1:17	1:43-51
16:14	6:4	1:68-79	3:2
17:9-13	6:14-16	7:11-17	4:19
21:11	8:27-30	7:39	6:14
21:46	9:9-13	9:7-9	7:40-52
23:37	13:19-27	9:19	9:17
		10:17-20	10:40-42
		24:19	

先知现象在后期的犹太历史中早已绝迹,但民间仍相信在某指定时刻,先知会再度出现,并带来特殊的救恩时期(申 18:15,17; 宗 3:22-26; 7:37; 若 1:17,45; 5:45-47; 希 3; 4; 也请参看加上 4:46)。

新约中耶稣的先知称号可分三类:(1)旧约先知的延续(谷 6:15; 玛 21:46; 路 7:39; 若 4:19)。(2)复活了的古先知:厄里亚(谷 8:28; 玛 16:14; 路 9:19),耶肋米亚(玛 16:14),若翰洗者(谷 6:14; 8:28; 路 9:7)。在纳匝肋和加里肋亚有关耶稣先知的议论(若 1:46; 7:42,52),正反映出这些思想在耶稣复活前已经存在。(3)耶稣本人却不以“先知”自居,他尤其指出若翰是末期最后一位先知(玛 11:7-15; 17:10-13; 谷 9:11-13),若翰宣告了天国的来临,完成了自己的使命。四福音只指出耶稣被人视为大先知,但福音作者却不以为然。在宗徒大事录前部分,耶稣偶尔仍被人视为先知,但后部分和其它书信并没有提及(宗 3:22; 7:37)。

很明显的，在基督宗教之始，人们已感到“先知”这称号不适宜用来描写基督的身份和使命。耶稣胜过一位先知，超越厄里亚和若翰。大博尔山显容的事件，终止了有关耶稣先知的讨论：这位纳匝肋的耶稣是法律（梅瑟）和先知（厄里亚）所预告的默西亚（玛 17:1-13；谷 9:2-13；路 9:28-36）。

四、耶稣——默西亚

在犹太人和犹太裔基督徒的环境中，极需要查验纳匝肋的耶稣，看他是否（旧约）圣经所预言的默西亚。福音中有关耶稣默西亚的重要经文如下：

玛	谷	路	若
1:1-16	8:27-30	3:23-38	7:41-43
26:64-68	12:35-37	22:66-71	18:33-40
	14:61-64	23:1-5	
	15:2-5		

在当时的犹太教思想中，有两种对默西亚的期待：（1）一位出自若瑟家或肋未家的默西亚大司祭；（2）一位出自犹大王族的政治性默西亚，多次被称为“达味之子”。由于耶稣出自达味家族（耶稣族谱：玛 1:1-16；亦请参看谷 1:1；路 1:2；罗 1:3），又在达味故乡诞生（路 2:4），因此他的真正默西亚形象很易被人混淆。耶稣的“达味之子”身份，必然使人想到，他要来复兴达味的王朝，重建以色列的王国（宗 1:6）。

耶稣为了避免引起人们对他的误解，从来不以“默西亚”自称。

直至到了最后的时刻,在他荣进耶路撒冷准备接受苦难之际,才明认是默西亚(谷 11:1-11);尤其在大司祭和公议会面前,隆重承认了默西亚的身份(谷 14:61,62)。

耶稣确实自觉是默西亚,只因他人对默西亚的错误观念,他才不予以公开(所谓“默西亚的秘密”)。耶稣这样做,给我们澄清了两件事:(1)他虽然是“达味之子”和“犹太人的君王”,却并非一位政治性的默西亚:“我的国不属于这世界”(若 18:36)。(2)论肉性他是“达味之子”(罗 1:3),但他也是达味的“主”(谷 12:35-37)。

在耶稣复活前,“默西亚”的称号并不很受重视,但在复活后,耶稣的“默西亚司祭”身份和“上主受苦的仆人”的形象,大大澄清了默西亚的观念,并受到犹太裔基督徒的重视。(注意:耶稣的大司祭身份,由于与犹太教的世袭司祭职和罗马委任的大司祭职截然不同,为避免混淆,除了在较晚才写成的希伯来书 4:14-10:18 予以讨论外,新约其它地方完全没有提及。)

五、耶稣——人子

耶稣在福音中多次以“人子”的称号来代替“默西亚”。“人子”这称号较“默西亚”更容易避免他人的误解,又更适合启示耶稣的天主性奥秘。这名称来自旧约默示体裁的达内尔先知书:“我仍在夜间的神视观望:看见一位相似人子者,乘着天上的云而来,走向那万古常存者,遂即被引到他面前。他便赐给似人子者统治权、尊荣和国度,各民族、各邦国及各异语的人都要侍奉他;他的王权是永远的王权,永存不替;他的国度永不灭亡”(达 7:13,14)。

在后期犹太教的传统中,这个“人子”是一位末世时期出现的

神秘人物，他要乘云而来进行审判，组织一个神圣的子民。达内尔先知书的那个“人子”与四只巨兽对立(达 7:1 - 12)，它们就是世上的四个君王(达 7:15 - 27)。达内尔称这人物为“相似人子者”(阿拉美文：*ke - bar enosh = one like a son of man*)，更显其神秘性。在旧约其它地方，“人子”(希伯来文：*ben - adam*)也指任何一个人，即人类大家庭成员之一，如咏 8:5：“世人算什么，你竟对他怀念不忘？人子算什么，你竟对他眷顾周详？”达 8:7“人子”这称号也用于先知身上。这名称(*ben - adam*)在厄则克耳先知书中共出现 93 次，全用来指先知本人。福音中有关“人子”的重要章节如下：

玛	谷	路	若
8:20	2:10	11:30	1:51
10:23	2:27 - 28	12:8 - 10	3:13 - 15
11:19	8:31	12:40	5:27
12:31 - 32	8:38	17:22 - 25	6:27
12:40 - 42	10:45	17:26 - 27	6:53
13:36 - 41	13:26 - 27		9:35
16:27	14:62		12:23
19:28			13:31
24:26 - 28			
24:37 - 39			
24:30 - 31			
24:44			
25:31 - 46			
26:64			

福音中有关“人子”的言论可分为三组：(1)人子在现世履行先知任务(路 9:58；玛 11:19；谷 2:10,28)；(2)人子在末世出现，乘云降来审判(谷 13:26 - 27)；(3)人子受苦受难(谷 8:31；9:31；10:

33; 玛 10:45; 路 17:25)。耶稣更把依 53“上主的仆人”与达 7 光荣审判的人子,结合为一。

在福音里,只有耶稣自称为“人子”;他每次提及“人子”时,都是用第三身的称谓;他从来不会说:“我就是人子!”这名称在福音共出现了 69 次,显示耶稣常论及“人子”的事。“人子”是一个蕴含着人而天主的奥秘的称号:一方面,福音强调“人子”的天主性权威,他能赦罪(谷 2:10,28),又要在末日乘云降来审判。另一方面,福音又强调他的人性可怜境况(玛 8:20),他并且要受难而死(玛 16:21; 路 9:44)。“人子”这称号最能描写出这位人而天主者,既是救主又是判官的奥秘;这正好纠正人们错误的默西亚观念。

“人子”似乎是耶稣言论中一个重要名称,耶稣复活升天,“坐在天父的右边,是指默西亚神国的揭幕,实现了达内尔先知有关人子的神视”(《天主教教理》,664 号)。可是由于早期教会团体对“人子”再来临(*parousia*)的期待有了新的看法,这名称便逐渐被淘汰,而更多改用“主”。

六、耶稣——天主子

“子”或“天主的儿子”,在犹太传统中意义甚广,可用来指以色列人(出 4:22),也可用来指天使(创 6:2; 达 3:92 LXX)、君王(撒下 7:14; 咏 89:27)、人(智 5:5)。由于耶稣用了这称呼,指出自己和天主有独一无二的特殊关系,因而遭到犹太人的攻击。尤其当他隆重地在公议会前明认自己是唯一真天主子时,大司祭竟怒至撕破自己的衣服,声称耶稣说了亵渎的话,可见这称号在耶稣口中别具意义(玛 26:63,64; 谷 14:61,62; 路 22:70)。福音有关耶稣

“天主子”的章节如下:

玛	谷	路	若
1:20 - 21	1:1	1:32	1:1
4:3,6	1:11	1:35	1:13 - 14
6:9	1:24	4:3,9	1:18
11:27	2:7	22:70	1:49
14:33	3:11		3:16
16:16 - 17	5:7		5:20
21:37	9:7		5:30 - 40
26:62 - 64	12:1 - 11		6:69
27:40 - 44	13:32		7:14 - 18
27:54	14:61		8:13 - 19
			8:28
			8:42
			8:52 - 58
			9:4
			10:30
			10:33 - 38
			14:28
			16:28
			16:32
			17:5
			20:28

由上表可见,在圣神的启迪下,(尤其若望福音)不断对基督信仰作深入反省,“天主子”的名称才被教会广泛应用。这现象可能是由于犹太教唯一神观念(monotheism)所影响,以至宗徒们在宣讲初期(*kerygma*),很迟才应用“天主子”一名称来表示天主圣三的奥迹。宗徒们起初还是套用旧约的讲法,例如论及耶稣复活时,常说他是被天主所复活的,而不说他自己复活起来(宗 2:24,32; 3:15, 26; 4:10; 参看宗 2:22,36; 3:13,20; 格前 15:3 - 5)。

耶稣以奇迹,尤其以自己赦罪的权柄,来证明自己是天主子。因此,经师们也心中揣度说:“除了天主一个外,谁能赦罪呢?”(谷 2:7; 路 5:21)。耶稣也分辨清楚自己的圣子身份,与其它人的天主子女身份:他称天主为“我的父”(玛 7:21; 10:32; 11:27; 12:50; 路 2:49; 22:29; 24:49),甚至分别出“我的父和你们的父…我的天主和你们的天主”(若 20:17),以说明他与天主有独一无二的关系。他指出他的知识和能力的来源,是基于他和圣父在生命和意志上的共通:“我父将一切交给了我;除了父外,没有人认识子;除了子和子所愿意启示的人外,也没有人认识父”(玛 11:27)。耶稣和圣父的密切关系,尤其可在若望福音中看到,其中耶稣称天主为“父”不少于 115 次:“我与父原是一体”(若 10:30),“父在我内,我在父内”(若 10:38),“谁看见了我,就是看见了父”(若 14:9),“住在我内的父,作他自己的事业”(若 14:10)。他称自己是“道路、真理和生命,除非经过我,谁也不能到父那里去”(若 14:6)。

耶稣明认自己的天主子身份的说话,并不是福音作者放在他口中的,而是千真万确出自耶稣的口(*ipsissima verba*),并由宗徒们所见证的。有关耶稣天主性的争论只始于第三、四世纪,而不是在宗徒时代。如果宗徒或福音作者,有意利用圣经来发挥他们有关耶稣天主性的理论,因而把那些话放在耶稣口中,那么他们必定会删除其它可能与这思想抵触的话,例如:“因为父比我大”(若 14:28),或者“至于那日子和那时刻,除了父以外,谁也不知道,连天上的天使和子都不知道”(谷 13:32)。(参看《天主教教理》,441 - 445 号)

七、主——耶稣

在基督信仰的发展过程中，称耶稣为“主”(Kyrios)，有着重大的意义。一些初期教会礼仪中应用的阿拉美文定式，尤其是“吾主，来吧！”(Maranatha)(格前 16:22；参看默 22:20)，都以“主”来称呼耶稣。在阿拉美文，“Mar”是“主”的意思，等同希腊文的“Kyrios”。此语可解作“Maran atha”“主已来了！”，或“Marana tha”“主，请来吧！”。

玛	谷	路	若
8:2	16:19	5:8	(4:11,19)
8:6		7:13	4:49
8:21		9:54	5:7
8:25		10:1	6:23,34,68
9:28		10:17	8:11
12:8		11:1	9:36,38
15:22,25,27		11:39	11 : 2, 3, 12,
16:22		13:23	(21),
17:4,15		17:5	27,32,34,39
18:21		18:6	13 : 6, 9, 13, 14,
20:30,31,33		19:8	25,
21:3		19:34	36,37
22:43,45		22:33	14:5,8,22
25:37		22:49	20:2,15,18,20,
26:22		22:61	25,28
		24:3	21:7,12,15,16,
		24:34	17,20,21

“主”这个称号，正是教会响应耶稣承认自己是天主子；称耶稣

为“主”，就是一种宣信(confession of faith)，就是用于祈祷和礼仪的呼号(invocation)。其它一切名称都不能完全代表耶稣的奥迹(如人子、达味之子、先知)，因而逐渐被放弃，只有“主”这名称继续被应用，而且有增无已，最后成为一个固定程序。“主”代表了耶稣人而天主的特性、他临于礼仪和圣事中、他在父右边受光荣、他在末日来审判……。而且这名称不易被人误解。“主”不但临于团体中间，同时也不离父左右。在感恩祭中，“主”以大司祭的身份出现，但同时信友也注视着末日来审判的人子：“的确，直到主再来，你们每次吃这饼，喝这杯，你们就是宣告主的死亡”(格前 11:26)。在这个“主”的称号中，教会不但明认耶稣是教会的主，也承认他是全世界人类，以及一切权力之上的主(格前 8:6；12:3；斐 2:9)，他是“全能的天主”(Pantokrator)。“耶稣基督是主”(罗 10:9)一句话，正好综合一切对耶稣的信仰，藉这名称，信友把天主的属性(attributes)，全都放在耶稣身上。

公元一世纪时，“Kyrios”也带有政治意义，尤其在罗马帝国对凯撒的敬礼上。在新约中可以找到“主耶稣”和“主凯撒”的对立情况。这种情形在初期教会遭遇的教难中更为显著，信友对罗马皇帝(凯撒)的看法也有所改变(宗 25:10-11；罗 13:1-7；默 13:1-7)。信友们运用“主”这称号时，也可能有与凯撒对立的含义：在基督外，绝没有其他的“主”(默 17:14)。

虽然“主”的称号多见于宗徒书信和默示录，但早在福音中已偶尔称耶稣为“主”。这现象可能是后期信仰的投射，但更可能是对“主”基督耶稣信仰的一个预备。在新约其它经书中，才逐渐明朗过来。另一方面，从耶稣复活前的言论中，也可找到一些耶稣对自己天主性的启示(除“人子”、“天主子”等称号外)。耶稣多次答

复人说：“我是”，甚至有时以“我是”自称：“当你们高举了人子以后，你们便知道我是”（若 8:28；思高版译作：“我就是那一位”）。“我是”（希腊文 *ego eimi*）有“自有者”的含义。出谷纪里，梅瑟问及天主的名字时，天主说：“我是自有者”（出 3:14；LXX: *ego eimi ho on*）。“我是”这种绝对的说法，是耶稣用来启示自己天主性的方法（若 8:24,28,58；13:19；参看玛 14:27；谷 6:50；路 22:70；若 4:26；6:20；18:5,6,8；默 1:8）。这称号和“主”有密切关系。（参看《天主教教理》446 - 451 号）

我们对耶稣基督不同称号的研究，不但能加深我们对基督的认识，更能帮助我们不同的角度和经验，与基督相遇，使我们的信仰和礼仪生活更加丰富。我们应效法保禄“只以认识我主基督耶稣为至宝”（斐 3:8）。

“阿们。主耶稣，你来罢！”（默 22:20）



全能者基督像(Παντοκράτωρ – Pantokrato)
(基督十字架光环上写着“永生者”Ω Ν)
(稿源《圣经》季刊 2005.夏)

《旧约》中女性的文化考察

王世翔

Abstract: The Old Testament is not only a religious classic, but also a cultural text consisting of many styles - literary, historical, folklore and so on. Through these various literary genre we are given different images of women. Research on these images of women and an analysis of female social status and the role they play suggests that women are often presented from a male perspective and the status of women is menial.

《旧约》作为犹太教和基督宗教的经典，其意义早已超越了宗教的范畴，因为其中除了申述神学思想之外，还包含着大量的文学、历史和民俗信息，其影响不可谓不大。本文试图从分析女性形象入手，通过对《旧约》中女性人物所扮演的历史角色、地位及其原因的分析，来对《旧约》中的希伯来女性及其女性观念做一粗浅的探讨。

一、女性形象

《旧约》中塑造的女性人物形象大体可以分为四类：祸水；英雄；智者；贤妇。

当女性给男性带来厄运甚至是灭顶之灾的时候，人们便很快想到“红颜祸水”这个词，女性被描写成祸水，这在古今中外的文学作品中并不乏见，《旧约》中被描绘成“祸水”形象的女性则以波提乏之妻和大利拉为代表。关于波提乏之妻，圣经是这样记载的：约瑟被其兄弟卖到埃及，法老的内臣、护卫长波提乏将其买去。因耶和华与约瑟同在，他就百事顺利，因此，波提乏便把一切所有的都交给了约瑟。波提乏之妻垂涎于约瑟的秀雅俊美，便“以目送情给约瑟，说：‘你与我同寝吧’。”（创 39：7）^[1]约瑟不从，后来她天天和约瑟说，约瑟却不听从她，不与她同寝，也不和她在一处。终于有一天，波提乏之妻趁着屋里没人，“妇人就拉他的衣裳说：‘你与我同寝吧！’约瑟把衣裳丢在妇人手里，跑到外面去了。”（创 39：12）波提乏之妻见屡次不能如其所愿便恼羞成怒，积怨已久的她便诬告约瑟对她非礼，约瑟情急之下丢下的衣裳成了他“图谋不轨”的“铁证”，约瑟因此被囚在监里达两年多。波提乏之妻成了欲望的奴隶，而身为女人的她，引诱约瑟不成又反诬约瑟，成为男权者诟病女性贪婪、狡诈的话柄，也为“红颜祸水”增添了新的“佐证”。波提乏之妻被刻画为导致男性厄运的坏女人，成为社会恶道德的象征。

读过《圣经·士师记》的人对参孙的故事一定记忆深刻，而真正被它吸引的原因则是英雄的悲剧，尽管从纯文学的角度来看这并

非一个真正的悲剧。虽然参孙被出卖，受尽异族人的凌辱和摧残，并且出卖自己的恰又是自己心爱的女人，但是参孙在临死前又一次得到耶和华的眷顾；他杀死了房内所有戏耍自己的人，报了非利士人剜眼之仇。这一喜剧性的因素在一定程度上消解了故事的悲剧性。然而对于参孙本人来说，其悲剧性是毋庸置疑的，而且其悲剧是双重的：作为英雄，他受尽凌辱和摧残而死，这是人生悲剧；作为男人，他被心爱的人欺骗出卖，这是爱情悲剧。造成悲剧的原因是相同的，即梭烈谷妇人大利拉的欺骗和出卖。参孙和非利士人的积怨已久，当他爱上大利拉之后，非利士人便找大利拉作了一笔交易：“求你诌哄参孙，探探他因何有这么大的力气，我们用何法能胜他，捆绑克制他。我们就每人给你一千一百舍客勒银子。”（士 16:5）大利拉连续三次诱骗参孙说出自己力大无穷的秘密却屡遭戏弄，此后“大利拉天天用话催逼他，甚至他心里烦闷要死”，（士 16:16）参孙终于经不起她的诱感和缠磨把心中的秘密告诉了她。英国诗人弥尔顿在《力士参孙》中写道：“为了一句话，一滴眼泪，竟把/上帝交给我的礼物泄露给/一个狡诈的女人”。⁽²⁾大利拉在以后的文学中一直被刻画为一个诱惑男人的“淫妇形象”，“大利拉”一词也因此成为“陷害男人的妖妇”的同义语。大利拉受人指摘的原因有两个：贪恋钱财；出卖恋人。前者给了大利拉贪婪拜金的恶名，后者则更为重要，使她背上了狠毒狡诈的骂名。参孙作为一个悲剧英雄，人们似乎只给了他同情，却把造成这一悲剧的所有原因都推给了大利拉。其实细读圣经便不难发现，参孙好近女色，这成了他致命的弱点，而且他喜欢的女人——无论是前妻亭拿女子还是梭烈谷的妇人大利拉——都是非利士人，金钱的诱惑、族人的利益，这些似乎为大利拉出卖自己的恋人给出了一个让人可以

接受的解释,也为参孙偶然性的悲剧中注入了必然性的成分,在一定程度上减轻了人们对大利拉的过度的唾弃。

为了民族利益而英勇献身或同敌人英勇斗争、奋勇杀敌的人,人们惯称其为英雄。在偏重膂力崇拜的古代社会,《旧约》中众多女性英雄与驰骋疆场、匹敌天下的男性英雄不同,她们主要以奉献精神或以家庭为战场来捍卫她们的民族和家园,有其独特的风采和魅力。其代表人物形象当属《士师记》中耶弗他的女儿和雅亿。耶弗他是古代以色列的士师,在与亚扪人的征战之前他向耶和华许愿:“你若将亚扪人交在我手中,我从亚扪人那里平平安安回来的时候,无论什么人,先从我家门出来迎接我,就必归你,我也必将他献上为燔祭。”(士 11:30 - 31)不料他唯一的女儿第一个拿着鼓跳着舞出来迎接他。当女儿知道自己的命运后她说:“父啊,你既向耶和华开口,就当照你口中所说的向我行,因耶和华已经在仇敌亚扪人身上为你报仇。”(士 11:36)她与女伴在家乡的山上哀悼自己终为处女,两个月后慷慨牺牲了自己。她不是沙场上的战士,没有轰轰烈烈的战斗,但她的死却比战士的死还荣耀,这种虔心敬神、为父亲、为族人守约无怨无畏的奉献精神使她成为一位令人敬仰的民族女英雄。耶弗他的女儿的献身精神或许更多地体现了希伯来人对上帝神圣而坚定的宗教信仰,但这种奉献精神深深地触动了同情受压迫民族苦难、并为其解放而献身的拜伦,他在《耶弗他之女》一诗中写到:“父亲呵,祖国和上帝/既然要女儿死去/许愿能换来胜利——/那就刺穿这袒露的胸膛,让我就义/……/撒冷的少女们莫哭泣/我为你们取得胜利/士卒和英雄们莫哀求啊/父亲呵祖国已获自由! /你所赋予的碧血已洒尽/你亲爱的喉咙已暗哑无音/但愿我能成为你的骄傲/切莫忘掉我临终的微笑”。耶弗他之

女无畏的奉献精神和慷慨就义的豪情跃然纸上。

当迦南王耶宾的大将军西西拉逃到基尼人希百之妻雅亿的帐篷时，一幕惊心动魄的复仇行动就开始了。雅亿将西西拉迎入帐篷好生招待之后，西西拉放松了警惕，而当惊魂未定的西西拉疲乏得沉睡时，“妻雅亿取了帐棚的橛子，手里拿着锤子，轻悄悄地到他旁边，将橛子从他鬓边钉进去，钉入地里。西西拉就死了。”（士4：21）试想一个妇人杀害一个普通的人就需要极大的勇气，何况是一个杀人无数的将军，而且雅亿决定杀西西拉的时候，想必她一定知道万一失手的后果。但是雅亿在杀西西拉之前神情自若，并用殷勤的款待消除了西西拉的疑虑和戒备，倘若她慌张不安一定逃不过久经沙场的西西拉之眼。神情自若的形态需要有内心的勇敢支撑，雅亿杀西西拉无疑是冒了生命危险的，而且她对这种危险一清二楚。她的举动表现出她“明知山有虎，偏向虎山行”的男性般的英雄气概。荆轲因无畏冒死刺秦王而成壮士，雅亿冒死坦然杀西西拉，也足使她成为一位女英雄。等哄骗西西拉沉睡之后，雅亿趁机用在常人看起来有些残忍的手段——用橛子钉穿大脑——杀死西西拉，这也透漏了雅亿对西西拉的痛恨。雅亿的神情自若与西西拉的惊魂落魄形成了鲜明的反差，一个曾经驰骋沙场的将军身份更是反衬出身份普通的妇人——雅亿的英勇和智慧。而且雅亿的英雄壮举也受到了以色列人的称赞，底波拉之歌写到：“愿基尼人希百的妻雅亿比众妇人多得福气，比住帐棚的妇人更蒙福祉。”（士5：24）雅亿与耶弗他的女儿的不同之处在于前者更多地被描绘成了一个以智取胜的平民女英雄的形象。

智者是指追求智慧、具有聪明才智、能够启发世人的人。以色列民族以智慧著称于世，在圣经文学塑造的诸多智慧人物形象中，

女性智慧形象占有突出位置。上帝创造了第一个人亚当,又从亚当身上取出一根肋骨造了女人夏娃。此后,亚当和夏娃就分别成了男性和女性的象征。原罪思想在圣经中占有举足轻重的位置,上帝的拯救正是出于人类的罪而施与的。而《圣经》中反复提到罪来自于一个女人,因为她的缘故所有的人都必须死去。“女人要沉静学道,一味地顺服。我不许女人讲道,也不许她辖管男人,只要沉静。因为先造的是亚当,后造的是夏娃。且不是亚当被引诱,乃是女人被引诱,陷在罪里。”(提前 2:11-14)这里提到的女人自然是指夏娃,夏娃便被视为欲望的代表、人类堕落、丧失乐园的元凶。假如夏娃没有偷吃禁果,人类就不会被逐出伊甸园,就可以长生不死。但是正是因为她第一个偷吃了禁果,眼睛才明亮了,“才知道自己是赤身露体”(创 3:7),才有了礼义廉耻的道德感,才有了分辨善恶的能力,这种能力的获得是拥有智慧的表现,也是对她的第一智者身份的证明。在伊甸园里,亚当夏娃只不过是上帝的一对不死的玩具,但是被逐出之后,她们失去的只是没有意义的长生,却获得了智慧,并在不断的追求和创造中收获了快乐和自由。从这种意义上说,上帝只是创造了作为动物的人,而夏娃则使动物的人变成了真正的人——她首先获得了智慧,并用智慧解放了整个人类。好奇是人的天性,亚当没有因为好奇去偷吃禁果,反倒是夏娃先吃了,她也因此先于亚当成为智者的鼻祖,并首先成就了人类善于实践的美德。如果说亚当夏娃被逐出伊甸园不是人类堕落的悲剧,而是人获得自由和重生的契机的话,夏娃也就不应该被认为是原罪的始作俑者了,因为此时已经不存在原罪了。相反,她是一个追求智慧的人,是第一个获得智慧的人,也是一个启发引导人们追求智慧的人。因此“我们应该大大地感谢夏娃。没有她,我们的

眼睛便不得明亮；由于她，我们得以辨认是非善恶，形成各种科学知识。”⁽³⁾

在《以斯帖记》里，我们又看到一位使犹太人躲过一场灭顶之灾的女性智者——以斯帖——的形象。亚哈随鲁王的大臣哈曼因为末底该不跪拜自己而发怒，要灭绝末底该的本族。王后以斯帖知道此事后并没有直接去请求王赦免其族人，而是对殿站立故意让王看见并伸出金杖施恩于她，接着似乎可以说明要求了，但她却要王带着哈曼赴她所预备的筵席，她之所以这样做是因为“亚哈随鲁王抬举亚甲族哈米大他的儿子哈曼，使他高升，叫他的爵位超过与他同事的一切臣宰。”（斯 3:1）同时更主要的是为了使哈曼放松警惕，让他以为王和王后都对他宠爱有加，“那日哈曼心中快乐，欢欢喜喜地出来”，（斯 5:9）回家后“哈曼将他富厚的荣耀，众多的儿女，和王抬举他使他超乎首领臣仆之上，都述说给他们听。哈曼又说，王后以斯帖预备筵席，除了我之外不许别人随王赴席。明日王后又请我随王赴席。”（斯 5:11-12）当末底该受到亚哈随鲁王的优待之后，以斯帖见时机成熟，终于在第二次酒宴前向王陈述了哈曼的恶行，最终哈曼死在了自己为末底该准备的木架上。哈曼死后，以斯帖并没有沾沾自喜而是又请求王废除了哈曼所传出的灭绝末底该本族的旨意，并处死了哈曼的同党和追随者。无论是获取王赦免其冒昧之罪而后选择恰当时机陈述哈曼之恶，还是摆下鸿门宴计杀哈曼而后拯救族人击杀哈曼同党，以斯帖的一举一动无不表现了女子特有且缜密的过人智慧。

贤妇是指《旧约》中被讴歌、赞扬的正面的优秀女性，《旧约》虽极力贬低女性，但其中也塑造了几位贤妇——优秀的女性——形象，如智勇双全的先知底波拉；慷慨就义的耶弗他之女；誓死保卫

族人利益的王后以斯帖……路得当属其中最让人难以忘怀的一个。作为为数不多的优秀女性之一,路得不仅成为《圣经》中备受推崇的女性典范,在现实社会中也成为一个贤淑妇人的楷模。去摩押寄居的拿俄米陆续失去了丈夫和两个儿子,自己已经没有能力再生养儿子来娶她的两个儿媳,因此为了儿媳的幸福,她以泪规劝儿媳返回娘家。在这一抉择中,大儿媳俄珥巴挥泪离去,而二儿媳路得却对拿俄米不离不弃:“不要催我回去不跟随你,你往哪里去,我也往哪里去。你在哪里住宿,我也在哪里住宿。你的国就是我的国,你的神就是我的神。你在哪里死,我也在哪里死,也葬在那里。除非死能使你我相离,不然,愿耶和華重重地降罚与我。”(得 1:16 - 17)女性的善良、贤淑、孝顺等优秀的品德都体现在了路得身上,此后路得作为贤妇的象征便在后世的文学及绘画中不断被演绎刻画。路得在善解人意的拿俄米的安排下最终找到了一个美好的归宿。在这个短小的故事中,吸引人们的正是路得的贤淑、纯朴、善良和婆媳间不离不弃的人间真情。从神学层面上说,基督教强调“因信称义”,因信而获得拯救,这里《圣经》作者将路得和拿俄米及其丈夫、两个儿子做了一个对比,在这个对比中,基督教的因信称义、因信而获得拯救的观念得以生动的传达。拿俄米的丈夫以利米勒一家原本住在犹大的伯利恒,因为饥荒寄居在摩押,这就构成了一个比喻。伯利恒的饥荒是上帝的一个试探,无疑以利米勒一家的迁出说明他们对上帝的信仰是不虔诚的,因此也必将得不到上帝的庇护,所以以利米勒和他两个儿子在摩押相继死去,拿俄米则饱受丧夫失子之痛,然而拿俄米回归伯利恒却是她命运转折的一个契机。与她相对应的路得本是摩押女子,但她对婆婆有情有义,更主要的是她真心信仰耶和華,因此必将得到上帝

赐予的福祉。而且作为异族女子的路得只是一个异族的象征，这既传达出了因信获得拯救的观念，又暗示了异族终将归信耶和華，这也为日后保罗吸收异族人人教提供了圣典的依据。由此看来，基督宗教从犹太教脱胎而出也非偶然。

通过对《圣经》中女性形象的文化考察可以看出，《旧约》作为一个文学文本，它塑造了一批颇具特色的女性形象，然而这些形象却是从男性的视角刻画描写的，女性形象在男性视角的过滤中被歪曲和简单地类别化，女性的隐没与边缘化成为《旧约》中女性的基本的存在状态。同时女性形象的塑造也反映出了其塑造者——男性——的矛盾心理。一方面从性别角度看，男性渴求善良、贤淑、美丽的女性；另一方面作为绝对的性别统治者，他们不希望女性触动他们的父权制统治，因此女性更多地被丑化和歪曲。男性在对女性的贬抑和丑化中，性别统治的权利欲望得到了普遍的满足，而在对少数理想女性的称赞中则弥补了其感情需要的匮乏。

二、女性扮演的历史角色

从女性的社会功能层面看，女性主要扮演三种角色：传宗接代者；权力交易的牺牲品；历史的积极推动者。

古代以色列民族中，女性一生当中最重要和光荣的任务就是结婚生子传宗接代。当耶弗他的女儿得知父亲的许愿时，她并没有表现出慌张与不安，而是慷慨与虔诚，然而她对父亲的唯一要求是“容我去两个月，与同伴在山上，好哀哭我终为处女。”（士 11：37）耶弗他的女儿面对死亡没有畏惧与哀痛，为何为终为处女而哀哭？这就表露了以色列民族中女性在家庭中的社会功能——传宗

接代。她是在哀哭自己没有尽自己的职责——做一个能传宗接代的母亲；与传宗接代密切相关的就是生育问题了，因此人们尤其是女性自身对生育能力看得比什么都重要。拉吉的姐姐为雅各生了三个儿子后，“拉结见自己不给雅各生子，就嫉妒她姐姐，对雅各说，你给我孩子，不然我就死了。”（创 30:1）而当拉吉自己怀孕生子后，她说：“神除去了我的羞耻。”（创 30:23）拉吉未生子时寻死觅活而得子后说神除去了她的羞耻，这种鲜明的对比正说明了女性把生育能力看得比什么都重要，把不能生育看成一种羞耻。女性这样认为，整个社会亦是如此。“人若娶妻以后，见她有什么不合理的事，不喜悦她，就可以写休书交在她手中，打发她离开夫家。”（申 24:1）“这里讲的‘不合理的事’便是包括妻子不能怀孕生育在内的令丈夫不满意的事情（不可能是不贞或通奸等事情，因为这些情况下对妻子的处罚是处死而不是休妻）。”^[4]《申命记》中制定的各方面的条例是规范和指导整个以色列民族成员行为的，它作为一种律例，反映了当时社会的主导思想观念，女性在很大程度上只是男性借以传宗接代的工具。作为一种普遍思想的反映，《圣经》中还有多处体现。《创世纪》中犹大和他玛的故事便是如此。犹大两个儿子死后，他担心小儿子示拉赴其兄后尘，就让儿媳他玛回娘家，此时他玛并未生子。当示拉长大后，他玛见他还不娶自己，就趁犹大到亭拿之机，从犹大怀了孕并生了法勒斯和谢拉。他玛“脱了她作寡妇的衣裳，用帕子蒙着脸，又遮住身体，坐在亭拿路上的伊拿印城门口。”（创 38:14）可见他玛是费了一番苦心的，而且她也知道会发生什么事，所以当犹大要与她同寝时，她并未表明自己的身份。他玛明知对方是犹大却毫不反抗犯下乱伦之罪，她这样做的目的只是为了能给犹大家生子续嗣。可见断嗣的罪名要

比乱伦的罪名还大。他玛清楚地认识到了自己作为女人的职责，并自觉而无愧（甚至感到自豪）地去做。这一故事的主要议题也正是家族的血脉如何得以延续的问题。大卫王从法勒斯而出，他玛非但没有被咒骂唾弃，反而成了以色列民族的女性祖先。《路得记》不惜笔墨刻画了温柔贤淑的路得，除了深层的神学喻意外，就是为以色列民族的女性祖先树碑立传了。路得之所以备受推崇，是因为作为拥有优秀品性的“人”路得与出色完成了传宗接代任务的“女人”路得实现了完美的结合。传宗接代不仅是女人的一个任务，而且也被内化为一种道德观念，即能传宗接代是一种美德，而不能传宗接代则是一种羞耻。《路得记》中的字里行间都透露着对路得的赞美，其结尾还专门列出了路得与波阿斯的后裔。如果说之前的部分写的是路得如何贤淑、孝顺的话，这一部分就是突出路得在作为一个女人在众人中的与众不同的地位：她生养了俄备得，成为大卫的曾祖母。只有将作为一般“人”的品性与其作为“女人”的职责结合起来描写，才能使路得的形象更完美、突出。血缘族谱的记述虽然只占很小的篇幅，但对《圣经》所要刻画并极力赞美的女性来说，是一个必不可缺的组成部分，这也表现了《圣经》高超的叙事技巧和完整的叙事结构，同时也不可置疑地彰显了女子续嗣与其对民族的贡献、在民族历史中的地位密切关系。

古代社会里把人当作交易的牺牲品似乎很多，而将自己的女儿、妻子拿来去换取自己的利益的做法似乎不多，而且撼人视听。在同情被卖人的悲惨之余，我们不免要对出卖者的动机加以考察。《旧约》中充当了权力交易牺牲品的以耶弗他的女儿和利未人的妾为代表。在古代的以色列民族中，一个人的出身身份对其在家族中的地位影响很大。耶弗他虽是大能的勇士，但因为他是妓女的儿

子而被其兄弟赶出家门,不能承受父家产业。耶弗他便与匪徒为伍,乱世出枭雄,当外族攻打以色列时,耶弗他便被许诺作以色列的元帅与亚扪人征战。这对耶弗他来说是一个绝好的机会,但他却没有马上答应,他不是不想做元帅,而是有更大的野心,元帅不足以满足他的胃口。直到基列的长老对他说:“现在我们到你这里来,是要你同我们去,与亚扪人争战。你可以作基列一切居民的领袖。”(士 11:8)耶弗他得到长老的确定许诺之后才答应下来。在同周边异族周旋未果之后,战争是不可避免的了,因此战争的成败直接关乎他的前途和命运。面对亚扪人,耶弗他孤注一掷,向耶和华许下愿望:“你若将亚扪人交在我手中,我从亚扪人那里平平安安回来的时候,无论什么人,先从我家门出来迎接我,就必归你,我也必将他献上为燔祭。”(士 11:30-31)耶弗他的阴险、自私暴露无遗,除了与自己至亲对自己至敬的人谁还会首先出去迎接他呢?耶弗他心里也一定清楚他失去的将是他至亲的人,但将自己的至亲作为换取自己的地位和权势的筹码这种做法令人发指。退一步讲,即便不是他的至亲先来迎他,必有其他无辜的人充当他的牺牲品,这种拿他人性命作自己许诺的砝码的做法难免招来狠毒、自私的骂名。当耶弗他的女儿第一个出门迎接父亲时,这笔交易就清楚了,耶弗他和耶和华成了交易的双方,耶弗他的女儿成了这桩买卖的“物品”。从耶弗他的女儿“拿着鼓跳舞出来迎接”耶弗他,可以看出她的天真可爱;而女儿的天真可爱与父亲的自私、狠毒形成了鲜明的对比。与《创世纪》中亚伯拉罕献子相比,这两件事绝然不同。首先,亚伯拉罕献子是由上帝提出来的,是上帝对亚伯拉罕信心的试探,而后者是由耶弗他提出来的。目的是让耶和华保佑他战败亚扪人,换取自己的光明前程,对事件后果负责的当然首推

耶弗他。其次,性质不同。前者是一次试探,而后者则是一桩血淋淋的交易。在这次交易中,耶弗他尽显其政治手腕的阴险和人格的道德缺失,但是他的女儿却在会心的舞蹈中结束了悲惨的命运,这也折射出女性作为男性权利交易牺牲品的无助和无奈。

《士师记》还讲述了另外一个女性作为交易牺牲品的故事。利未人和他的妾夜宿基比亚老人家中,却遭到贪恋男色之风的基比亚匪徒的骚扰,于是“那人就把他的妾拉出去交给他们,他们便与她交合,终夜凌辱她,直到天色快亮才放她去。”(士 19:25)利未人为了自己免受匪徒的凌辱,却将自己的妾主动交给他们,这是第一桩交易,利未人用妾的身体和尊严换取了自己的尊严。当妇人回到利未人住的房门前仆倒在地时,他并没有马上把她迎进屋里,可想而知,利未人并没有彻夜难眠,想必是睡得正香才不知道自己的妾回来,“早晨,她的主人起来开了房门,出去要行路,不料那妇人仆倒在房门前,两手搭在门槛上。”(士 19:27)从他把妾交给匪徒之后,他根本就没有再想把妾从他们手中夺回,只是在他准备独自回去时,才出乎意料地发现妾仆倒在门前,而且对为了自己而遭受匪徒终夜凌辱的妾本应给予人道主义的关怀和安慰,但是利未人却只说了“起来!我们走吧!”(士 19:28)这表现了他的自私与无情。后来他把妾的尸身分成 12 块传送以色列的四境以唤起人们的同情和斗志。他这样做是要为妾报仇吗?当人们问他事情的缘由时,他说:“基比亚人夜间起来,围了我住的房子,想要杀我,又将我的妾强奸致死。我就把我妾的尸身切成块子,使人拿着传送以色列得为业的全地,因为基比亚人在以色列中行了凶淫丑恶的事。”(士 20:5-6)按他的说法,他这样做是为了挽回以色列人的耻辱,事实上他隐藏并故意省略了一些细节。他这样做的目的—

是为了突出匪徒的暴行以引起他们的愤怒不平；二是为了隐藏自己的无能和耻辱，保住自己的面子（被人要求与之交合，自己却无能只能用妾做挡箭牌），并开脱自己的责任。其实他这样隐瞒的最终目的只有一个，即利用妾的尸身来激起以色列人的愤怒和同情，来为自己受的屈辱和委屈（其实只是一种无能）报复基比亚人。从他对妾的态度来看他并不是想为自己的妾报仇。这里他完成了第二桩交易，这次是为了洗刷自己的耻辱，挽回自己的颜面，而这次交易的对象却是他的妾的尸身。利未人的妾的命运比耶弗他的女儿的命运更悲惨，她生前被丈夫出卖给匪徒凌辱，死后又被丈夫作为挽回颜面的工具。然而在这种交易中，我们却听不到女性的反抗声音。

历史的前进表现在各个领域，而且在各自领域都有各自的推动者。女性作为历史的积极推动者，有时并不像男性一样是直接推动的，而且这种推动也并非都是具有里程碑意义的。她们都是对推动以色列民族历史的发展作出了积极贡献的人，当然这种推动有时是轻微的、间接的甚至是不被人所注意的，有时又能够扭转整个局势乃至挽救民族的危亡。比如，计杀西西拉的雅亿；舍生取义的耶弗他之女；拯救了整个部族命运的王后以斯帖等，但《圣经》中明显地对以色列历史产生了重大影响的主要还是那些女先知女土师们。女先知户勒大在当时的地位很高，当时约西亚王为在耶和殿里得到的律法书一事，专程派大祭司希勒家等人向她求教，而户勒大则代上帝传言，“对约西宗教改革的影响很大”。⁽⁵⁾作为女先知的底波拉同时又是一位女土师，平时在以色列人中断案，并传达上帝旨意发布预言，有战争时她便身先士卒，驰骋沙场。在同西西拉的征战中，大将巴拉一再要求底波拉同行他才愿意去与西西

拉交战,可见底波拉已经成为以色列人的军事首领和精神领袖了。西西拉全军覆没,底波拉作了著名的底波拉之歌,鼓舞坚定了以色列人的信心和对耶和华的信仰,使国中太平 40 年。另外还有利未族的女先知、与摩西和亚伦同时代的米利暗,作为众妇女的领袖和先知,她对以色列历史的发展也作出了积极的贡献。

三、《旧约》中女性地位的考察分析

从对《圣经》中女性形象的分析 and 女性所扮演的社会角色的探讨中,可以看出女性地位的卑微,女性被父权制社会所贬抑和歪曲。而且女性社会地位的卑微与遭受的压制和贬抑体现在《旧约圣经》中记载的生活中的各个方面。

当亚比米勒攻取提备斯城中一座坚固的楼的时候,被一个妇人用扔下的磨石砸破了他的头骨,他知道自己活不成了,就让身边的士兵举枪将其刺死,以免被别人议论说是被一个妇人所杀。这真是死要面子,也说明了女性地位的低下和男性对女性的鄙夷。《圣经》中有多处父亲用自己的女儿消灾解难的描写,如罗得接待两个天使,欲将其女儿交给所多玛人凌辱(创 19);基比亚老人要用自己的女儿来为利未人解围等。父女关系本应是世上最亲近的关系,但是这些父亲们却不动声色地随意将女儿当作物品交给恶人,以解当头之难,这样看来,自己的女儿竟还没有一个陌生人重要(尤其是后者)。女性只是男性的一种“财产”,出嫁前是父亲的,出嫁后就成了丈夫的了(利未人的妾的遭遇就体现了这一点)。作为一种“财产”,女性自然就可以被任意地转让出卖,也就谈不上什么要求和权利了。在生子的律例和宗教仪式的规定上也明显地体

现着这一思想。“你晓谕以色列人说,若有妇人怀孕生男孩,她就不洁净七天,像在月经污秽的日子不洁净一样。第八天,要给婴孩行割礼。妇人在产血不洁之中,要家居三十三天。她洁净的日子未滿,不可摸圣物,也不可进入圣所。她若生女孩,就不洁净两个七天,像污秽的时候一样,要在产血不洁之中,家居六十六天。”(利 12:2-5)生产女婴的产妇的洁期要比生男婴的产妇长一倍,更明显地表现出在男女观念上的偏见和女性地位的尴尬。另据统计,《旧约》中记载有名有姓者 3150 人,其中女性 120 人,不足《旧约》总人数的百分之五。⁽⁶⁾《旧约》中男女人数构成严重失衡,男性无疑成为《旧约》中的主角和话语的霸权者,而且通过对《圣经》的通篇考察,对《旧约》中记有名字的 120 名女性的记述在后文中基本没有被重复提及,而男性则在不同历史时期的成书中多次再现,而且有些女性尽管比男性具有更多的光辉色彩,却始终没有自己的名字,如耶夫他的女儿;利未人的妾;喂养以利亚、以利沙的无名妇女(王上 17,王下 4;8)等。女性在第一次现身之后便消隐了,原因是作为绝对配角的女性在《圣经》这个舞台上只是绝对的临时演员,当她扮演完这一临时角色后,女性的存在就没有必要了。这种消隐、无名与再现的反差也反映出了男性与女性地位的强烈反差,同时也折射出父权制统治下《圣经》妇女的男性叙述这一事实。

造成女性地位卑微的原因是多方面的。首先,《圣经》的成书历经了漫长的年代,然而尽管社会随着年代的流失而发展,父权制的统治却是一以贯之、丝毫未变。《旧约》在一定程度上具有史书的特点,是对社会现实的反映,在膺力崇拜的古代社会中,不断的族群征战和日常繁重的体力劳作使得男性对部族的贡献远远超过了女性,相形之下,女性在社会生活中逐渐被边缘化,因此现实中

处于社会边缘的女性也不可能成为《旧约》中的性别主角。其次是希伯来民族对上帝造人的理解。亚当是上帝根据自己的形象用泥土造的第一个人，而夏娃则是上帝从亚当身上取的肋骨造的，而且上帝造夏娃的初衷是“那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他。”（创 2:18）这里传达的观念是女从男人而出，女人应该附属于男人。女人帮助男人暗示了男人的主角地位和女人存在的意义：协助男人。在偷吃禁果这一原罪故事中，由于夏娃先吃了禁果并引诱亚当偷吃，故以夏娃为象征的女性就成了人类堕落的罪魁祸首，作为惩罚，女人除了增加怀孕的苦楚以外，《圣经》还明确规定了女人“你必恋慕你丈夫，你丈夫必管辖你。”（创 3:16）古代希伯来人对男女关系的理解和对女性的基本定位大体如此，这就成了《圣经》后续部分关于女性叙述的思想根源。第三，对女性特有的生理特征——月经、生育——的误解。从《旧约》关于女性月经和生育的记载可以看出，古代希伯来人把女性的这些生理现象理解为有害于宗教生活的“不洁净”之物，因而把这种生理现象的特定拥有者——女性——视为“不洁净的人”，进而在社会生活和宗教生活等各方面对她们加以限制和鄙视。第四，《旧约》经过漫长的年代逐渐汇编而成，作为犹太教的经典和希伯来文化的遗产，它必定与当时希伯来人的现实生活发生密切的关系。现实中男性的主导地位要求《圣经》为其父权制统治提供神圣的依据，于是便会有人书写带有偏见的篇章，或是对已有的篇章做有偏见的理解，作为现实中话语的主导者的男性能够轻而易举地做到这一点。与此同时，在《圣经》先形成的篇章中隐约可见的男女观念无形中影响了后续篇章的写作倾向，结果不仅男性接受了自己写成的《旧约》，而且就连女性也渐渐接受，并且顺理成章地接受了父权制传统下《圣

经》妇女的男性叙述。

四、总 结

《旧约》中犹太人确立的女性观不仅伴随着犹太教的延续而继续支配着犹太人的生活,而且还对后起的基督宗教女性观产生了长远而又深刻的影响。公元1世纪,随着耶稣和众使徒传道活动的开展,一个崭新的宗教——基督宗教——便逐渐从犹太教中独立出来,并形成了自己所独有的圣经《新约》。基督宗教与犹太教一个很大的不同,便是前者在保罗等人的力主下到外邦中传教,这对传统的犹太教来说是一个反叛,在外邦中传教便将上帝的慈爱、庇护对象从一个民族扩大到了整个世界,这对犹太教的特选观念是一种挑战和威胁,他们的民族优越意识可能会丧失。选民范围突破民族的限制并且面向所有世人,这无疑是平等观念的发展,在平等观念的指引下,基督宗教《新约》中女性的地位较《旧约》有了很大程度上的提高,男性对女性的态度和看法也温和谦顺了许多,这在耶稣与女性的关系中表现得较为明显。他在安息日里治好了驼背十八年的女人(路13);他宽恕了一个行淫时被捉的女人(约8);他接受一个有罪妇人得抹膏(路7),如此等等,不胜枚举。突破宗教禁忌在安息日治病,这在过去是不可想象的,而且宽容被人们所不齿的女人的罪恶并接受其祝福,在常人眼里这与他的人子的身份是极为不符的,然而正是他的这些做法体现了犹太教的上帝精神。作为上帝之子,他的行为便具有深层的含义,他对女性的宽容和关怀在一定程度上改善了人们对待女性的态度。在《约翰福音》4:1-30中记述了耶稣与撒玛利亚妇人谈道的故事。耶稣

以喝水论道,并将自己的弥赛亚身份告诉了妇人,同时在符类福音的叙述中,在耶稣从被钉十字架到复活这一关键过程中,始终有几个妇女在他身边,而他的男性信徒却与这些妇女相反——为了不受牵连而四散奔逃,女性则成了这一关键事件的见证人。以抹大拉的玛利亚、约西的母亲马利亚和萨罗米为代表的这些妇女与以彼得害怕牵连自己而三次不认耶稣为代表的男人形成了巨大的反差。在某种意义上说,这些勇敢而虔诚的妇女才是耶稣真正的门徒。

在耶稣与妇女的关系中,女性在很大程度上还具有交往的主动性,如一个患血漏的女人主动摸耶稣的衣裳,要他给自己治病(可 5:15);有罪的妇人闯进法利赛人家中向耶稣抹膏(路 7:36);伯达尼妇人给耶稣抹膏象征他的死亡(可 14:3)等,耶稣在这些女性主动的行动中获得了对自己身份的体认,并进一步明确了他要拯救世人的责任。温德尔在其著作中写到:“女人们从他那里得到福祉、健康、生命、酒、人性,她们同时也给予他感觉、使命、终生目标和团契。如果没有团契,使命和目的都会变得远离人类,变得抽象起来。她们获得生命力,对他寄托着希望、信任,寄托着超越他自身的景象。她们伴随着他的旅程,把他变成本应如此之人,变成虽然走向死亡却并不孤单之人。”^[7]

女性与耶稣这种相互影响的密切关系,加上男性自身对耶稣的疏离,在很大程度上冲破了《旧约》对女性的严格限制,也打破了男性绝对支配女性的困局,女性的地位和贡献得到了空前的确认和评价。《新约》重新定位了女性的地位和价值,这就为女性更多地参与宗教生活提供了圣典的依据,使广大女性在很大程度上消除了心理上或隐或现的性别歧视的阴影,大大地激发了她们参与

宗教生活的热情。同时也为基督宗教成为世界性宗教清除了理论上,尤其是在性别观念上的障碍。尽管如此,基督宗教的女性观的解放又是不彻底的。《新约》中很明显地显露出了犹太教《旧约》女性观的痕迹,如保罗在书信中写道:“你们作妻子的,要顺服自己的丈夫”(彼前 3:1);“你们作妻子的,当顺服自己的丈夫,如同顺服主。因为丈夫是妻子的头,如同基督是教会的头。他又是教会全体的救主。教会怎样顺服基督,妻子也要怎样凡事顺服丈夫”(弗 5:22-24);“我愿意你们知道,基督是各人的头。男人是女人的头,神是基督的头……男人本不该蒙着头,因为他是神的形像和荣耀,但女人是男人的荣耀。起初,男人不是由女人而出。女人乃是由男人而出,并且男人不是为女人造的。女人乃是为男人造的。因此,女人为天使的缘故,应当在头上有服权柄的记号。”(林前 11:3-10)由此看出,《旧约》中关于女性的论述对基督宗教《新约》女性观的影响是不可避免又无法忽略的。《新约》仍是一本男性主导的文本,父权制思想依然充斥其中,这是因为《新约》仍是在父权制占绝对统治地位的时代写成的,它也就不可避免地反映了现实中性别力量的悬殊对比。福柯说:“权力基本上不是经济关系的维持再生产,而是力量关系……权力是力量关系借以展示和得到具体体现的方法。”^[8]到了基督宗教占据至高无上的中世纪,妇女的地位已降到了最底层。奥古斯丁说:“凡是肉体控制、灵魂侍候之处,家庭关系就是颠倒的。女人控制男人的家庭,情况还要糟糕。然而,那种男人下令,女人服从的家庭关系却是正确的。因此,那种由灵魂控制,肉体侍候的人都是正确的。”^[9]在禁欲主义思潮的推波助澜下,基督宗教女性观又倒退到了《旧约》时代,这跟《旧约》中女性观的偏颇以及《新约》中女性观解放的不彻底性有很大关

系,《圣经》也因此成为后来的女性主义者和女权神学家批判的对象。

随着 19 世纪中叶女性主义运动的兴起,一些女性主义者把批判的矛头指向了基督教的女性观,而基督教的经典《圣经》便首当其冲。德国的贝贝尔与法国的波伏瓦认为《圣经》、尤其是《保罗书信》及其使女性居于从属地位的原则是女性压迫的主要工具;此后,在美国黑人运动和新女权运动的推动下,一些女权主义神学家也深入思考了基督宗教及《圣经》对妇女的压迫问题,她们列举了大量《圣经》和经典神学著作中歧视妇女的段落和宗教活动中歧视妇女的现象,并认为应对传统的《圣经》注释、神学著作重新评价,用女性经验和视角重新解释神学和经典。到 20 世纪六七十年代,女性主义释经学逐渐成为了一门独立的学科。女性经验是大多数女性主义诠释学家诠释《圣经》的基本原则。她们认为父权制下的圣经传统以及以男性为中心的学术研究将男人作为主体,而把女人定义为“他者”,即客体。基于此,女性主义诠释学者释经旨在从男性中心的思维模式转移为女性对世界、人类文化的切身体会,并实现学术研究的主体从男性到女性的转变。纽约协和神学院圣经文学讲座教授特丽波(Phillis Trible)把《圣经》形容为“恐怖的文本”(Text of Terror),并以文学批评、性别修辞批评为主要的批评方法,在确认圣经信仰对男女具有普世救赎的基础上,着力批判《圣经》中的父权制,并以重新讲故事的方法纪念女人们的恐惧,突出了《圣经》中被忽视的女性经验与女性意象。罗马天主教圣经学者费奥伦查(Elizabeth Fiorenza)建立了“女性主义的批判性解放神学”(A Feminist Critical Theology of Liberation)理论。她指出释经的终极意义在于解放被压迫者,同时她又批评传统父权释经学假借客观

中立的包装来掩饰自身对社会不公所应负的责任,提出女性主义释经学的依据主要还是女性自身的经验。同时她还提出以“重组历史”作为释经方向,即从女性角度重新阅读《圣经》中被遗忘、忽略或扭曲的女性故事,再结合研究当时的历史文化资料,整理出“隐藏的历史”,建立一个可靠的女性主义释经传统。特丽波和费奥伦查分别代表了女性释经学中影响较大的修正派(Revisionist)和解放派(Liberationist)。质疑父权制传统下圣经妇女的男性叙述是女性主义释经学揭露和批判圣经父权制的起点。圣经妇女的男性叙述表现为圣经女性在履行完父权制功能后便从叙述中消隐。在女性主义释经学中,女性的消隐指代圣经妇女的形象、声音、地位及其重要性在父权制文化中消解或被边缘化的事实。费奥伦查等女性主义诠释学家深刻地认识到了《圣经》中存在着的女性的消隐。在纪念那位为耶稣涂抹香膏的妇女的女性主义著作《以她为念》(In Memory of Her)中,费奥伦查指出,当犹大和彼得的反面故事镌刻在基督徒的记忆中时,这位妇女的故事事实上被遗忘了。尽管他说,“我实在告诉你们,普天之下,无论在什么地方传这福音,也要述说这女人所作的以为纪念”(可 14:9),这位妇女先知般的行为却没有成为基督宗教福音知识的一部分,甚至连她的名字也逐渐被人们遗失了。人们到处述说着出卖耶稣的门徒的故事,而忠诚的门徒却因为是女人而被遗忘了。以女性的消隐为切入点,女性主义诠释学着对这些被消隐的、遗忘的女性形象的重新发现,直接影响并冲击了传统的圣经诠释和圣经批评。通过女权主义神学家的斗争,基督宗教女性观不断调整变化,妇女问题越来越引起教会的关注,如 1967 年《天主教百科全书》纠正了歧视妇女的性别偏见,在授受妇女神职的问题上,欧美一些国家原来没有妇女

神职的教派先后授任了妇女神职,个别教派现在还有了女主教;在堕胎问题上,不少教派承认或默认了妇女的堕胎权利,有些教派甚至还承认了同性恋的合法性。^[10]

从《旧约》女性观到《新约》的女性观,再到今天的基督宗教女性观这一过程中,我们可以看出宗教女性观的发展进程。虽然《旧约》中的女性观是在宗教的视野下形成的,但是其关于女性观的论述无疑具有普遍的人性论意义,它不但反映了当时女性的社会地位和生存状态,也反映出了《旧约》男性观的状况,是人类认识自身人性发展过程的基础,也为人性解放指明了明确的方向。今天《旧约》中女性观对女性地位的负面影响在很大程度上已被消解,但作为一部存在了上千年的文化经典,它的负面影响要被彻底清除还需要相当长的时间,仍需要包括女性主义学者在内的所有人们的继续努力。

注释:

[1] 文中所引《圣经》及人名皆引自基督新教“和合本”,以下《圣经》引文只标书卷名和章节,不另作注。

[2] 梁工等:《律法书叙事著作解读》,宗教文化出版社 2003 年,第 217 页。

[3] 陈鼓应:《耶稣新画像》,三联书店 1987 年,第 32 页。

[4]、[5] 刘文明:《论〈旧约圣经〉中的希伯来女性及其女性观》,湘潭师范学院学报,1999 年,第 2 期。

[6] 李滢波:《〈旧约圣经〉中女性形象的文化解读》,湘潭大学学报,2004 年,第 3 期。

[7] E.M. 温德尔著,刁承俊译:《女性主义神学景观》,三联书店,1995 年第 122-123 页。

[8] 转引自莫伟民:《主体的命运》,上海三联书店,1996年第257页。

[9] E. M. 温德尔著,刁承俊译:《女性主义神学景观》,三联书店,1995年第84页。

[10] <http://genders.zsu.edu.cn/ReadNews.asp?NewsID=1600>



先民有作：

基督宗教基本文献与书评

北平北堂图书馆暂编 中文善本书目

冯瓚璋

Abstract: Beitang Library in Peking collected many important books since the Church entered in China almost three hundred years ago. The western language catalogue of these books has been compiled by Fr. M. Verarhaen. The Latin catalogue will be published soon. To date, the Chinese language catalogue has not been edited or published. I now chose those the best of these books with a view to the Chinese Language Catalogue.

北平北堂图书馆积三百五十年来故都东南西北堂之旧堂，蔚为钜观；其西文书目，由荷兰惠泽霖司铎 M. Verarhaen 着手编纂法文书目久已出版；拉丁文书目即将印竣；此后仅余其他各国文书目，包括意、德、荷、俄、西、葡、希腊、希伯来等十余种，合为一册，共

三册。惟中文部分尚乏人编制，余就前人在卡片上所标出之善本，暂编为目录，未心妥善处，敬请方家不吝指正为幸。璜璋谨识

(本书目计分普通善本书目、公教善本书目及满文善本书目甲乙丙三编，本刊择关涉所藏天主教书目之乙编和丙编发表。此文原载方豪主编《上智编译馆馆刊》Vol. II, No. IV, 363-369页。)

乙编 公教善本书目

圣经类

古新圣经：泰西贺清泰译，清初抄本，编号一八七一。存三十七册（古经一至二十七，新经二十八至三十七册）二函，图像十五页，正文共千四百八十七页。

圣保禄论罗马教友的书札：泰西贺清泰译，抄本，编号一八七二。四册，页数：九十二，四十六，六十五，四十四页。

圣经：泰西贺清泰译，抄本，编号一八七三。存一卷（卷一）一册二十四页。

圣经直解不分卷：泰西阳玛诺撰，抄本，编号一八七五。存一册，百六十三页。

周年主日圣经全集：抄本，朱笔涂改，编号一八七九。一册，九十三页。

训慰神编：泰西殷弘绪撰，清刻本，编号一八八一。一册。

便览古今经要浅述：抄本，编号一八八五。一册，八十三页有半，缺第五十四，五十五两章问答。

圣人传记类

天主圣教圣人行宝七卷：泰西高一志撰，明崇祯二年刻本，编号一八八六。存六卷（卷一至三，五至七）六册一函。

圣迹庸言十二卷：泰西韩国英译述，抄本，编号一八八九。一册百九十三页。

圣母行宝三卷：泰西高一志译述，京都始胎大堂藏版，清嘉庆三年刻本，编号一八九一。二册。

济美篇三卷：泰西巴多明译，清雍正四年刻本，编号一八九七。一册。

利子等行宝不分卷：泰西艾儒略等撰，清抄本，编号二二零二。一册，五十六页。

辩教类

天主宝义二卷：泰西利玛宝撰，清刊本，编号一九零一。存一卷（上卷）一册，缺序第一至第四页。

天主宝义二卷：泰西利玛宝撰，清咸丰五年刻本，编号一九零二。二册。

三山论学纪不分卷：泰西艾儒略撰，古绛段氏重刻本，编号一九四一。一册。

物元宝证一卷：泰西利类思撰，清刻本，编号一九一七。一册。

主教缘起四卷：泰西汤若望撰，清刻本，编号一九零八。二册，残卷二第三十六页，配补卷三卷四。

天儒印不分卷：泰西利安当撰，清刻本，编号一九零九。一册。

真道自证四卷卷首一卷：泰西沙守信撰，清康熙刻本，编号一九二零。

存二卷(一至二卷)卷首一卷一册。

不得已辩不分卷：泰西利类思撰，清初刻本，编号一九三四。一册，附中国初人辩。

代疑论不分卷：泰西阳玛诺撰，清刻本，编号一九三零。一册。

辩教论不分卷：清段韩霖同撰，清刻本，编号一九一六。一册。

性理真诠四卷：泰西孙璋撰，清乾隆刻本，编号一九一一。六册一函。

代疑编不分卷：明杨廷筠撰，清刻本，编号一九四五。一册。

口铎日抄八卷：泰西艾儒略安德撰，明李九标笔记，清刻本，编号一九四三。存二卷(卷七，卷八)一册。

代疑篇俗解二卷：清抄本，编号一九四七。一册，四十三页，书后附：代疑篇俗解总论问答语一卷：清抄本，三十二页；儒教宝义俗解一卷：清抄本，三十一页；圣教真宝冯据一卷：清抄本，十四页；圣教真宝利益一卷：清抄本，二十六页。正道提纲不分卷：抄本，编号一九一八。一册三十页。

古今敬天鉴：泰西白晋撰，抄本，编号一九一九。存一卷(卷上)一册，五十六页。

道学家传不分卷：清抄本，编号一九二五。二册九十六页。

醒世迷编二卷：清郁荪撰，刘珍评订，清抄本，编号一九四八。一册百十二页。

天儒同异考三卷：清张星曜撰，抄本，编号一九二零。一册七十六页。

性理恭证不分卷：抄本，编号一九一四。一册二十四页。

圣教真宝利益不分卷:抄本,编号一九四零。一册。

避邪全书不分卷:抄本,编号一九三九。一册百十八页。

答客问不分卷:明朱宗元撰,清抄本,编号一九三二。一册,页数:序二页,正文五十四页。

醒世迷编二卷:清郁荪撰 刘珍评订,抄本,编号一九五零。存一卷(卷下)一册六十九页。

教义类

超性学要二十五卷:泰西利类思译,清北就天主堂刻本,编号一九六零。二十四册四函。

圣学真义不分卷:抄本,编号一九六一。存一册,书名增,七十六岁,虫蛀。

司铎典要二卷:泰西利类思述,清康熙北京天主堂刻本,编号一九六三。二册一函,残缺卷上第六十四页后半页。

圣教真训:抄本,编号一九六四。存一卷(卷五)一册七十八页。

圣教浅说四卷:泰西田类斯删订,抄本,编号一九七零。存三卷(一至三)三册,页数:二十八,三十五,三十一。

真福直指二卷:泰西陆安德撰,清刻本,编号一九七四。存一卷(卷上)一册。

逆耳忠言四卷:泰西殷弘绪撰,清刻本,编号一九七七。一同,缺卷一第一至三页,卷四第六十七页以后。

铎音不分卷:清李洪济撰,抄本,编号一九七九。二册,页数:七十,九十页。

哀矜行论三卷：泰西罗雅谷撰，清北京首善堂重刻本，编号一九八四。一册。

助终功用二卷：泰西那永福撰，抄本，编号一九八六。一册七十九页。

铎德要理：抄本，编号二零二零。存二卷：（卷一卷三）二册，页数：一百，百零一页。

圣教四规不分卷：抄本，编号二零二零。二册，页数：六十八，五十二页。

问答类

天主教丧礼问答不分卷：泰西南怀仁撰，清刻本，编号一九五一。一册，残第一页。

圣教总撮四卷：泰西阳玛诺撰，写本，编号二零一零。一册一函，页数：序三页；卷一，二十页；卷二，三十页；卷三存十八页（缺第一页）；卷四存二十七页（缺二十六页以后，第十五页系双页）。

天主圣教引蒙要览不分卷：泰西何大化撰，清刻本，编号二零一三。

一册，缺序二以前，第五十页后半页以后。

教要或问不分卷：抄本，编号二零一四。一册九十页。

永福天衍二卷：泰西得安定撰，清康熙刻本，编号二零一八。一册，残：卷下第三十八页，抄补：卷下第三十九至四十一页。

敬礼类

耶稣圣体圣心会规条不分卷：清乾隆刻本，编号二零三零。一

册。

圣体仁爱经规条不分卷：泰西冯秉正撰，清康熙北京首善堂刻本，编号二零三一。一册。

圣体仁家经规条不分卷：泰西冯秉正撰，北京首善堂刻本，编号二零三二。一册。

圣心规条不分卷：泰西冯秉正撰，清刻本，编号二零三三。一册。

恩言签句不分卷：清杨多默撰，清北京首善堂刻本，编号二零三五。一册。

圣母圣衣会恩论不分卷：泰西那永福撰，清乾隆刻本，编号二零四零。一册。

圣母七苦会规不分卷：清乾隆刻本，编号二零四四。一册。

崇修类

遵丰圣范四卷：抄本，编号二零五四。存二卷（卷一卷三）二册，页数：八十六，一百页。

演习神武不分卷：泰西 Lorengo Scupoli 撰，清人佚名译，清抄本，编号二零五五。一册七十六页。

成修神务：泰西穆迪我撰，抄本，编号二零五六。存一卷（卷二）一册八十四页。

童贞修规不分卷：清刻本，编号二零五七。一册。

齐克四卷：泰西罗雅谷撰，抄本，编号二零六三。一册九十八页。

齐克四卷：泰西罗雅谷撰，抄本，编号二零六四。存二卷（卷一

卷二)一册三十八页。

默想类

默想神功不分卷：外西石铎球撰，抄本，编号二零六九。一册二十八页。

易简祷艺三卷续一卷：清沈若瑟东行译，清乾隆京都圣若瑟堂刻本，编号二零七一。三册。

默想要端四十条不分卷：清周志撰，清抄本，编号二零七三。一册七十五页。

默想取益七卷：明张识撰，抄本，编号二零七四。存五卷(卷三至卷七)一册，卷端题：[存想取益神书]，页数：序八页，目录一页，正文四十六页，警禁语一页半。缺卷七第十一至十五条。

缮灵捷径不分卷：抄本，编号二零七五。一册五十九页。

避静入门八卷首卷一卷：抄本，编号二零七七。九册，页数：三十四，二十一，二十二，十九，二十一，三十三，四十，四十二，四十二。

照永神镜十六卷：泰西要德瑶撰张舒译，清抄本，编号二零八零。

存十二卷(卷一至四，九至十六)三册，页数：七十一，六十九，七十二页。

主经体味八卷：卷首一卷卷末一卷，泰西殷弘绪撰，清乾隆刻本，编号二零八四。存六卷(卷一，二，五至八)卷首卷末各一卷三册。

天阶不分卷：泰西白辣明译述，抄本，编号二零八六。一册六

十九页,注:此书兴潘国光所撰天阶不同。

经文类

日课撮要不分卷:清道光刻本,编号二零九三。一册。

[司铎日课概要不分卷:泰西利类司译,抄本,编号二零八九。一册二百四十三页,书前冠中西文封面各一页。前有圣事礼典目录,清康熙十三年刻本,后有已亡者日课经,清康熙十三年刻本。]

弥撒经典不分卷:泰西利类思译,清康熙刻本,编号二零九零。五册线装一函,有西文封面。

弥撒经典不分卷:泰西利类思译,清康熙刻本,编号二零九一。一册有西文封面。

圣教日课三卷:泰西阳玛诺等订,清初刻本,编号二零九二。一册一函。

圣教史类

景教流行中国碑颂正途不分卷:泰西阳玛诺撰,清抄本,编号二零九九。一册六十一页。

景教流行中国碑颂正途不分卷:泰西阳玛诺撰,清乾隆京都南堂重刻本,编号二一零零。一册。

圣教神品序:清乾隆刻本,编号二二零一。一册。

丙编 满文善本书目

一般书类

清文接字不分卷:清嵩洛峰编,清同治刻本,编号二一四零(字书)。一册。

满汉格言不分卷:清乾隆刻本,编号二一五二(类书)。二册一函。

满汉三字经:清刻本,编号二一五三(类书)。一册。

剑仙传四卷:清抄本,编号二一五七(小说)。四册一函。

有图满汉西厢记二卷:元王德信撰,清康熙刻本,编号二一六零(词曲)。二册一函,残:序文及上卷四十四页以后。

公教书类

天主宝义四卷:泰西利玛宝撰,清乾隆刻本,编号一九零三(辩教)。四册一函。

万有真原一卷:泰西艾儒略撰,清刻本,编号一九零五(辩教)。一册一函,本书又名《万物真原》。

天神会课二卷:泰西潘国光撰,清乾隆刻本,编号二零一二(问答)。二册一函,第一册前部满文旁有墨书汉文对照。

北京宣武门南堂东碑铭文

御制天主堂碑记 有铭

易序卦。革而受之以鼎。革之象曰。泽中有火。革。君子以治历明时。鼎之象曰。木上有火。鼎。君子以正位凝命。是以帝王膺承曆数。协和万邦。所事者。皆敬天勤民之事。而其要莫先于治历。定四时以成岁功。抚五辰而熙庶绩。使雨暘时若。民物咸亨。道必由之。矧开创之初。昭式九围。贻谋奕叶。则治历明时。固正位凝命之先务也。粤稽在昔。伏羲制干支。神农分八节。皇帝综六术。颛顼命二正。自时厥后。尧钦历象。舜察玑衡。三统迭兴。代有损益。见于经传。彰矣。而其法皆不传。若夫汉之太初。唐之大衍。元之授时。俱号近天。元历尤为精密。然用之既久。亦多疎而不合。盖积岁而为历。积月而为岁。积日而为月。积分而为日。凡物与数之成于积者。不能无差。故语有之曰。铄铄而称之。至石必谬。寸寸而度之。至丈必差。况天体之运行。日月星辰之升降迟疾。未始有穷。而度以一定之法。是以久则差。差则敝而不可用。凡历之立法虽精。尔后不能无修

改。亦理势之必然也。自汉以还。迄于元末。修改者七十次。创法者十有三家。至于明代。虽改元授时历为大统之名。而积分之术。实仍其旧。洎乎晚季。分至渐乖。朝野之言。金云宜改。而西洋学者。雅善推步。于时汤若望航海而来。理数兼畅。被荐召试。设局授餐。奈众议纷纭。终莫能用。岁在甲申。朕仰承天眷。诞受多方。适当正位凝命之时。首举治历明时之典。仲秋月朔。日有食之。特遣大臣。督率所司。登台测验。其时刻分秒起复方位。独与若望豫奏者。悉相符合。及乙酉孟春之望。再验月食。以纤毫无爽。岂非天生斯人,以待朕创制立法之用哉。朕特任以司天。造成新历。敕名时宪。颁行远迩。若望素习泰西之教。不婚不宦。祇承朕命。勉受卿秩。洊历三品。仍赐以通微教师之名。任事有年。益勤厥职。都城宣武门内向有祠宇。素祀其教中所奉之神。近复取锡质所储。而更新之。朕巡幸南苑。偶经斯地。见神之仪貌。如其国人。堂牖器饰。如其国制。问其几上之书。则曰。此天主教之说也。夫朕所服膺者。尧、舜、周、孔之道。所讲求者。精一执中之理。至于玄笈贝文。所称道德楞严诸书。虽尝涉猎。而志趣茫然。况西洋之书。天主之教。朕素未浏览。焉能知其说哉。但若望入中国。已数十年。而能守教奉神。肇新祠宇。敬慎蠲洁。始终不渝。孜孜之诚。良有可尚。人臣怀此心以事君。未有不敬其事者也。朕甚嘉之。因赐额名曰。通微佳境。而为之记。铭曰。大圜在上。周迴不已。七精之动。经纬有理。庶续百工。于焉始终。有器有法。爰观爰纪。惟此远臣。西国之良。测天治历。克殫其长。敬业奉神。笃守弗忘。乃陈仪象。乃构堂皇。事神尽虔。事君尽职。凡而畴人。永斯矜式。

北京宣武门南堂西碑铭文

礼科抄出钦天监治理历法臣徐日圣安多谨题为敬陈(始末)缘由仰祈

睿览事本年九月内杭州府天主堂住居臣殷铎泽差人来说。(该)巡抚交于地方官。欲将堂拆毁。书板损坏以为歇脚。逐出境外等语。此时不将臣等数万里(奔投)苦衷。于君父前控诉。翌日南面包[县]害之祸。伏见我。

皇上统驭万国。[临莅]天下。内外一体。不分荒服。唯恐一人有不(得)其所者。虽古帝王一所莫及即非西教亦得容于负载之中。且皇上南巡。凡遇西洋之人。俱颁温旨。教训容留之处。众咸闻知。今以为邪教。拂臣于心何忍。且先臣汤若望。蒙[世祖章皇]帝降恩。[特知。尽心将]旧法不可用之处。以直治理。为(上)[和]天时。

方可仰报[知遇]之恩。而不知为旧法枉罹不忠之愆。后来[杨光先]等。屈陷以不应得之罪。

[皇上洞]鉴。勒下[议政王贝勒]大臣。九[卿]詹事[科道质

明。而是](非)[自白。先臣汤若望。虽]经已故。奉旨招南怀仁加恩。赐予官爵。命治理历法。[承 恩愈]隆。故知无不言。言无不尽西[洋所习各]项[书籍。历法本源。算法。律吕之本。格物等书。在内廷纂修二十余年。至]今尚未告竣。

皇上[每]项。既已详[明。无容烦渎。若]以为邪教。不足[以取信。何(以)自顺治初年。以至今日 命先臣制造军器。]臣[闵明我]持兵部[印文。泛海差]往俄罗斯。臣徐日升[张诚。]

赐() [领职]衔。[差往]阿[罗斯二次]乎。由是观之。得罪于[人者。(不)在为朝廷效力。而在怀私下不忠。若忠而无私。无不心服者。若私而不忠。不惟]人心不服。而亦不[合于理。先臣跋涉][数万里]者。非慕名利。非[慕富贵]而来。倘有遇合。[(将)以阐明道教。自来自中国。随蒙。][圣眷]。于顺治[十年特赐 救命治]理历法。十[四年。又赐建堂(立)碑之地。康熙二十七年。臣南怀仁病故。以侍郎品级。赐谥号谕祭之处。案内可查。以臣等语音。易习满书。特令]

学习满书。[凡俄罗斯等处行文。俱在内(阁)翻译。(臣等)何幸。蒙]

圣主任用[不疑。若以臣等非中国族类。]

皇上统一天下。[用人无方。何特使殷铎泽无容身之地(乎。实不)能向隅之泣。臣等孤子无可倚之人。亦不能与人争论是非。惟愿]皇上睿[鉴。将臣等无]私可[矜之处。察明施行。为此具本(谨题。臣)等无任战栗待命之至。康熙]三十年十二月十六日具题。本月十八日奉][旨。该部议奏。康熙三十一年二月初二日。大学士伊(等奉)]

[上谕前部议。将各处天主堂。照旧存留。止令西洋人(供

奉。已)经]准行。现[在]西洋人治理历法。前用兵之际。[制造军器。效力勤劳。近随征阿罗素。亦[有劳绩。并无为]恶乱行之处。将伊[等之教]。目[为邪教]禁止。殊属无[辜。而内阁(会同礼)部议]奏

[礼部等衙门。尚书降一级臣顾八代谨题。为钦](奉)

[上谕是该臣等会议得查西洋人仰]慕

[圣化。由万里航海而来。现今治理]历法。用兵之际。力[(造军)器火炮。差]往阿罗素。[诚心]效力。克成其事。劳绩甚[多。各省居住]西[洋人。并无为恶乱行之处。又并非左道惑众。异端生]事。

[喇嘛僧道等寺庙。尚容人烧香行走。]西(洋人)[并无违法之事。]反行禁止。似属不宜。相应将各处天主堂。俱[照旧存留。]凡进香[供奉之。仍许照常行走。不必禁]止。[俟]

[命下之]日[通行直隶各省可也。康熙三十一年二月(初三)日会题本月初五日奉][旨依议。]

惠我无疆：

天主教社会理论及其实践



天主教社会理论与中国 现代文化的交合点

赵建敏

Abstract: The values preserved Catholic Social Teaching have particularly some meeting ground with the modern Chinese culture. This article specified three ground through which Catholic Social Teaching and the modern Chinese culture could meet in a profound way. These three characteristics or values are contained by both Catholic Social Teaching and the modern Chinese culture are ethic values, modern values and social care values. From this point of view, Catholic Social Teaching may contribute much to modern Chinese culture which is in a process of transformation.

前 言

百年以降,中国传统文化正经历着无可避免的第三次剧烈转型。^[1]这种转型带来对中国传统经济观、政治观、道德观、宗教观、教育观、人观等诸多视角的再审视。文化的彼此冲击会带来痛苦和漫长的观念改变。就中国传统文化比照现代文化而言,中国文化显然处于弱势。而在这种冲撞中,弱势文化一方的反应不外乎三种模式:几乎全盘接受强势文化,对弱势文化极端鄙夷;或者促使弱势文化强烈反弹,处处维护传统“国粹”,不敢坦然面对强势文化;再或,持“中庸之德”,既能平心接纳强者之强,又能弥补弱者之弱。当然,即使在这种文化冲撞中持“中庸之德”者,亦不乏“中学为体,西学为用”,“传统文化的创造性转化”,“文化互动转型论”等学派分流。^[2]究其本质而言,还在于如何纳强补弱,而又不吞弱兴强的希冀。确而言之,梳理出强者之所以强而补弱者之所以弱,才不失为“中庸之德”的文化转型中的双赢局面。当然,学界对强之所以为强,弱之所以为弱的文化内涵,自然还会各言其道各执其词的。这种各执一词莫衷一是的形势也并非不利。其裨益在于能够促进和加深对强之强弱之弱的本质的理解。

对于笔者而言,确论在于,人类社会和人类文化就其本质而言是以人为本的。故此,大凡能促进人类自身生命尊严的提升、完善与发展的文化,就必然能成就其强。以未来长远眼光来看,这是一种文化成就其强的根本所在。纵观中西文化发展史,其文化发展都是围绕人类生命尊严完善而以螺旋式发展的。因此,人类生命尊严的提升、完善与发展实为强势文化之强的核心。以此为核心

的文化必然得到发展并不断形成强力,而且在文化冲撞中占据主导地位。由此而言,固本强源才是文化自身发展且在文化互动中立于不败之地的最佳利器。就此而论,天主教社会理论(教义)的价值取向正与此目的殊途同归。也因此可以对中国现代转型文化起到强基之作用。

以下所言的天主教社会理论的三大特色正适合由传统走向现代的中国文化。此三大特色即:伦理道德特色,现代价值特色及社会关怀特色。这三大特色亦构成天主教社会理论与现代转型中国文化的交合点。如此而言的立脚点在于,现代转型中国文化也同样具备这三种特色。当然,所谓“中国文化现代转型”意味着中国文化正处于由传统走向现代过程中,而且这种转型尚未完成。

一、伦理道德层面的交合

天主教社会理论(教义)并非某种意识形态或社会学的分支,她是一种神学理论。^[3]她“属于神学领域,特别是伦理神学领域”。^[4]天主教伦理神学“是神学的一部分,它从基督信仰和人类理性的角度出发去研究人寻求人生目的时所遵循的一些原则”。^[5]显然,作为基督宗教的一种神学理论,其理论基础与对神的信仰是不可分离的。然而,伦理神学的理论基础不仅仅建基于信仰,而且也离不开人类学。当然,这里所言人类学也不可能完全从无信仰的角度来谈人类学。正如白舍客(Karl H. Peschke)所指出的,“伦理神学借助信理神学中神学性及人类学性的观点及见解,并且考虑到自然科学的各项研究成果,从而总结出人之行为的最终后果,也

为人类寻求目的而提供指导。”^[6]因此，基督宗教的伦理学至少包含四项因素：对神的信仰理解；有神论下的人类学；有关人的自然科学以及伦理的实践价值。其中的后三个因素显然与一般意义上的伦理学有着密不可分的联系。一般而言，“伦”是人际关系，“理”是行为规范。虽然伦理学的研究不断细化，分支也不断增多，但其一般性宗旨还是对人行为规范之原因、行为价值、行为目的等进行的有系统的研究。这与伦理神学所研究的对象是基本一致的。

基督宗教伦理神学分为研究一般性伦理原则的基本伦理神学和研究某个特殊领域行为规范的特殊伦理神学。应该特别注意的是，虽然伦理学，包括伦理神学，研究中一般原则会意见不一，但具体伦理行为规范却常常相同。各种伦理学对行善的原因与目的有着不同的理论原则，然而行善的伦理规范却是一致的。此外，即使对某种具体行为是否符合某种伦理原则莫衷一是，但一些伦理行为的指导原则却为不同流派所认同。例如仁爱、正义、公平、良善等原则。

天主教社会理论融理论原则与具体行为规范指导于一体。它是针对社会发展而形成的一套伦理神学。这套伦理神学是天主教伦理道德在社会层面实践的总纲。它成为宗教伦理跨出个人范围的具体理论指导。^[7]这些伦理指导原则无一不关联到社会的伦理道德。如公共利益原则、资源共有原则、辅助性原则、共同参与休戚与共原则、真理、自由、正义等原则都关系到社会的伦理道德生活原则。婚姻与家庭、工人与工作、政治与经济、国家与和平、自然与环境等都与人类社会生活息息相关。天主教社会理论是社会伦理道德建设的有效工具。

与此同时，虽然中国文化正处在转型过程之中，但其传统因素

中伦理本位的精神依然不可忽视。传统文化甚至被称为“伦理型文化”。^[8]当然,传统因素中的伦理本位主要以宗族性的“家”文化为中心。此“家”文化在大“家”(君主代表的国家)中以“忠”为核心,在小“家”(父亲代表的家庭)中以“孝”为核心。^[9]这种宗法制度下的“家”文化在西周时期已经完成,并且一直持续到清朝的衰亡。围绕这个“家”伦理文化中心的是儒家伦理道德的精华“三纲”与“五常”。这种伦理精神在中国几千年的传统文化中根深蒂固。然而,新文化运动、辛亥革命以及“文化大革命”从文化以及社会制度上对这种儒家伦理精神予以了致命的打击。尽管如此,中国传统文化仍然对伦理本位有着积极的诉求。前一时期人们普遍呼吁的“以德治国”方略不能不说是这种诉求的某种表达。同时,我们也不得不承认,传统的“家”文化及“三纲五常”伦理精神显然与现代社会格格不入。而且传统文化中的儒家主流思想“是保守的,认为社会是退化的,最好的永远是最好的,而最好的时代已经过去。现在不如过去,未来不如现在,所以必须事事以古为法,至少也要保持现状。”^[10]这种思想本身也很不适合现代社会的飞速发展。中国传统文化的伦理本位性需要继承,但儒家的这种伦理道德价值取向,应该为现代人伦关系、现代伦理道德价值取向所置换。显然,“中国传统伦理必然要为近现代伦理所代替”。^[11]转型中的中国文化正需要汲取伦理道德价值来补足自我的伦理本位特性。在此层面,天主教社会理论的伦理道德价值取向正可以有所贡献。

二、现代价值层面的交合

天主教社会理论的现代伦理道德价值特色非常明显。首先,

就其发展而言,她有着“实践与经验的向度。此一向度存在于基督徒生活与其良心和真实世界接触的十字路口。”^[12]这种“实践与经验”是与现代“真实世界”相接触的。这种接触正体现出其现代特色。而且,“教会的社会训导,包括一套理论,其表达是随着教会依照耶稣基督的全部启示,在圣神的协助下,解释历史过程中的事件时所形成的。”^[13]这种对历史过程的解释本身就展现出鲜明的现代特色。由此而产生的天主教社会理论确实与时俱进有着时代的特征。她“常是合乎时代的主题”的。^[14]其次,就其内容而言,其价值取向的现代性显而易见。其主要价值取向包括五大原则:第一,人格尊严原则。基于人乃天主肖像的人格尊严是天主教社会理论的基础。人是天主的肖像,故此人类生命是神圣的,人格尊严是不容侵犯的。对人格尊严的侵犯包括:对人肉体和精神的虐待、非人的心理压力、非人的生活及工作条件、非法监禁及流放、贩卖奴隶、娼妓和妇女儿童、视人为获取利益的工具等。同时,人不论其种族、宗教信仰、工作地位和国籍都应受到平等对待,而不应受到歧视。尊重人的基本权利也是体现人格平等的一种方式。任何形式的歧视、无论社会的、文化的、性别的、种族的、肤色的、社会地位的、语言的、宗教的、经济的不平等都是错误的。此外,人的权利与责任,包括人的生存权、身体的健全、必要的合适的发展权(比如衣食住行、休息、医疗、社会保障等)。人有权利受到法律的有效保护。人权还包括选择身份的权利、婚姻家庭的权利与责任、接受教育的权利、工作的权利、名誉权、按良心行动权、隐私权等。第二,公共利益原则。公共利益囊括可以使个人、家庭和团体真正实现其自我的所有社会生活资源。不断呈现多样性的人类社会唯有负责任地为公共利益奋斗才能不断获得发展。个人、团体和国家都

有责任为公共利益奉献力所能及的努力。然而,应该特别注意的是,在追求公共利益时,个人的权利,特别是弱势人群的权利,应该获得切实的保障。故此,国家或公共权力需要遵从正义公平原则制定合理的法律或规定以确保私有财产和公共利益双方的权益。第三,服务参与原则(或称辅助性原则)。现代社会的公共权力是为服务个人及团体而设的。管理就是一种服务。这种服务原则与封建君主制下的权力有着本质的区别。服务原则同时也可以阻止对权力的滥用。服务是就公共权力而言,参与则是民本思想的体现。随着人民大众教育水平的不断提高,公众参与社会事物的积极性也与日俱增。公共事物中大众的参与将为公共权力的服务提供切实保障。第四,仁爱互助原则。“人本质上便绝对需要社会生活”。^[15]人本质上的这种社会属性决定了人必须彼此互助相互友爱。人类是一个大家庭,彼此依赖。因此,我们必须意识到他人的存在与需要。个人的自私自利只能带来个人与社会的隔绝。民族间的自私自利只能带来自身生存的危机。各人自扫门前雪,不管他人瓦上霜,将严重危害人类自身的生存。第五,真理自由正义和爱的原则。上述原则必须在此原则之下予以实践。人类有着探索真理的天性。真理能战胜一切。自由的价值更是为现代人所追求。当然,正义公平对于社会的和谐繁荣稳定发展至关重要。最后,人类社会需要爱,团体需要爱,家庭需要爱,个人需要爱。没有爱,就没有人类的一切。

毫无疑问,转型中的中国文化也在不断吸纳着现代的价值观。首先,中国的现代文化强化了对人之价值的认同。正如鲁迅在其《狂人日记》中所指出的,中国的历史“满本都写着两个字是‘吃人’”。这当然指的是广义的吃人,即封建礼教和封建制度对人的

戕害,对人性的压抑,具有着吃人的性质。然而,1982年中华人民共和国宪法第三十八条“中华人民共和国公民的人格尊严不受侵犯”,以及2004年中华人民共和国宪法修正案修改加入的第三十三条“国家尊重和保障人权”,第十三条“公民的合法的私有财产不受侵犯”显然充分体现了对现代文化中对人之价值的接纳。将人格尊严入宪,是中国传统文化价值向现代文化价值转换的分水岭。其次,中华人民共和国宪法也体现出社会利益原则,强调了个人利益、社会利益与国家利益的相互协调。^[16]宪法第十一,十二,十三条正是此原则的法律保证。再者,1993年开始实施的《国家公务员暂行条例》和2006年1月1日正式施行的《中华人民共和国公务员法》以及2003年8月27日通过,2004年7月1日起施行的《中华人民共和国行政许可法》所体现的正是现代公共权力的服务价值观。显然,这些努力所希望的,是建立一个服务型政府和具有服务意识的公共权力管理体系。另外,2001年发布的《公民道德建设纲要》明确提出道德建设任务之一就是要团结友善。这种团结友善仁爱互助的道德价值体现了现代人类大家庭的精神需要。最后,“政治文明”的提出正体现出民主、自由、平等、人权、正义、共和、法治等思想观念的形成、普及和发展,以及人们政治参与意识的普遍增强。无疑,上述这些思想的现代价值性显而易见。它所体现的,是中国文化由传统走向现代的转型。在此层面,天主教社会学理论的现代价值特色正与中国文化转型的现代价值取向相吻合。

三、社会关怀层面的交合

对人的关怀是天主教社会理论的主要目标。以人为本的关怀有着双层含义：其一是对每个个体，其二是对整个人类。天主教社会理论对人予以关怀的基本立足点是“在人性内，存在着许多相互水火的因素。一方面，由于人类是受造者，故感到自身受到多方面的限制；另一方面，又感到自身具有无穷的愿望，有走向更高级生命的使命。人即为众多欲念所吸引，故必须经常有所选择，有所放弃。”^[17]显然，人的这种特性决定了人需要来自心灵和身体的关怀。天主教社会理论认为，首先“为众人死而复活的基督，藉着圣神会给每一个人光明和力量，以帮助人满足自己的崇高使命。”^[18]其次，对人的关怀也体现在天主教社会理论希望帮助每一个人不断走向更适合人性的生活。人性化的生活是以人为本的中心。另外一方面而言，以人为本的关怀也是对整个人类的社会关怀。人类是一个整体，基督曾祈祷人类“合而为一”。^[19]在现代社会，“人类彼此的关系日形增多，成为现代世界的特征之一。”^[20]人类一体化发展在现代世界显得尤为突出。没有任何一个民族可以对人类生存危机置若罔闻。“地球村”是整个人类的家园。故此，对整个人类生存与发展的关怀成为天主教社会理论以人为本的第二个层面。

此外，天主教社会理论以关怀社会为重。社会以其自身的构成、框架、环境、伦理道德等对个人及人类团体产生严重影响。积极向上友爱互助的社会环境塑造出人类积极进取的精神。这种精神促使人类不断提升自我完善自我。相反，摧残人性物欲横流的

社会环境窒息人类自我毁灭人类自身。因此,天主教社会理论对社会环境及其伦理价值取向极为关注。当然,“教会的固有使命并非政治、经济或社会性的,……而是宗教性的。”^[21]这种宗教性的关注旨在抛开任何个别文化形式或经济体系的束缚,以宗教性的大公无私和博爱促进人类各团体间的和谐共融平衡发展。因此,教会宣布,“对人类替自己,已经并在不断建立的各式组织内,所有真理、美善及正义因素,大公会议同样予以重视。”^[22]可见,宗教性关怀与其他任何关怀形式所不同的,是她的大公无私和博爱。此外,在社会生活中,人本身的价值永远高于物或人之生产品。因而,教会社会理论所希望的,是一个“物隶属于人,而非人隶属于物”的健全社会。^[23]这也正是宗教性关怀的精神价值及焦点所在。再者,这种宗教性关怀还特别表现在,教会依据不同地区及时代环境的需要,以不同形式的“慈善事业,服务人群,特别以服务贫困者为目标。”^[24]故此,教会社会理论期盼着建设一个仁爱和谐公平正义,促进人格全面发展的人类社会。

再者,天主教社会理论以自然为美,希望人与自然和谐相处。天主教确信大自然是天主的创造,人必须妥善管理,没有权力滥用或破坏。《圣经》明言“天主看了他所创造的一切,认为样样都很好。”^[25]因此,对于大自然的破坏和掠夺,就是荼毒天主认为美好的大自然。人与大自然必须和谐相处。天主教社会理论认为,对于大自然的保护是“人类大众的普遍责任”。^[26]同时,它也希望,现今科学技术的发展在尊敬人的同时,“人必须意识到万物的自然秩序及其相互关联。”^[27]如此而言,人类应该以“圣德和正义,管理世界”万物。^[28]

可见,天主教社会理论的社会关怀三者并重:它是以人为本,

社会为重,自然为美的一种社会关怀。

现代中国文化对社会的关怀也展示出以上特征。首先,“以人为本”思想的提出充分体现了人类生命尊严及人格尊严的价值。两个立法例子最能说明对此思想维护。一个是道路交通安全法中对所谓“撞了白撞”的最终否决。1999年8月30日,东北某市出台的行人与机动车道路交通事故处理办法规定,行人横穿马路不走人行横道,与机动车发生交通事故,如果机动车无违章,行人负全部责任。随后,一些省市出台了类似规定。此后,在审议全国性法规中,有人建议在交通安全法中明确指出“纯粹由于行人、自行车违反交通规则而引起的交通事故,驾驶员不承担责任”的条款。最终,大多数立法者认为,法律不仅要体现法律的尊严,更要体现对生命的关爱,从而否决了这种条款。另外一个例子是婚前强制体检的例子。2003年10月全国开始实施新的婚姻登记条例,婚前医学检查从“强制”改为“自愿”。此前与此后,“取消”和“强制”双方争论如火如荼各执一词。抛开“上位法,下位法”,“中国国情不同与西方国家”等法理与情势的争论不提,建议取消“强制婚检”的主要论据就是,“取消强制婚检是对公民权的一种尊重”,是给予人们更多更大的自由权利,是社会进步的表现。而认为应该采取“强制婚检”的主要论据是,规定强制性的婚检,并没有构成对公民权利的不尊重,考虑维持还是取消强制性婚检的主要出发点,应该是是否能有效地保护婚姻双方以及下一代的健康,而不是其他因素。即双方理论的主要根据都是由人格尊严和人类生命着眼的。在由传统走向现代过程中,这种以个案为焦点的争论显然不会停止,然而,其立论必然会愈来愈凸现“以人为本”的特色。

此外,中国现代文化特别关注社会与自然。社会体制的完善,

人民的安居乐业,经济生活的发展,民主生活的健全,社会的和谐互助,生态环境的保护等都成为现代文化的特别关注点。在“婚检”争论中,体现出政府职能体制的转变。这体现出现代文化对社会的关注;抛弃原有的用行政命令来改变个人行为的粗暴模式,切实做好对人民群众的引领和服务。^[29]人们希望建设一个幼有所依,学有所上,劳有所得,弱有所助,病而得医,老有所养的公平正义的社会。在这个社会中,人们诚实守信友爱互助,宽容接纳融洽平等,仁爱友善心怀坦荡,人们避人之讳,成人之美,补人之拙,容人之过。同时,人们对自然生态环境的保护意识日益强化。1989年12月26日颁布了《中华人民共和国环境保护法》。2000年12月颁布了《全国生态环境保护纲要》。这两部法律标志着现代中国文化环境保护意识的法律化。《纲要》24号要求地方在“制定重大经济技术政策、社会发展规划、经济发展计划时,应依据生态功能区划,充分考虑生态环境影响问题。”同时,地方各级相关法律法规也不断得到健全完善。更为重要的是,公民的环境保护意识逐步提高,为大自然的保护打下了良好的基础。

结 语

由传统走向现代的中国文化转型势所必然。无论何种文化因素影响,人类生命尊严为核心的现代文化价值取向,最终必将赢得强势之态。故而,吸纳此类现代文化价值,为中国传统文化注入现代新鲜血液,使之焕发青春活力,赢获中华民族的强劲发展在所必然。天主教社会学理论以其伦理道德特色、现代价值特色及社会关怀特色与中国现代文化价值取向相交合。充分发挥此交合价值的

作用,势必能为中华民族的伟大复兴添彩增益。

注释:

[1] 张富贵博士认为中国文化有三次转型:第一次“发生在春秋战国到秦汉时期。春秋时代,礼崩乐坏,固有的大一统的西周文化受到地方文化的强烈挑战,所谓贵族化的‘天朝文化’逐渐丧失了其正统性,而由世俗化的‘豪强文化’所取代”。第二次“发生在南北朝及唐时期,这是中国文化的第一次真正意义的转型”。转型的原因有两个,一是北方少数民族文化对大一统的汉文化的冲击,二是由于佛教传入后对中国文化的冲击。到了19世纪,“终于开始了第三次也是最为激烈、痛苦和漫长的一次转型。这次转型与前两次相比,具有显著不同的时代特征。”参见:张富贵,《惯性的终结——鲁迅文化选择的历史价值》,见:刘中树主编,《东北学人现代文学研究丛书》之一,吉林大学出版社,1999年。

[2] 王晓朝《文化互动转型论——新世纪文化研究前瞻》,见:《浙江社会科学》,1999年,第三期。

[3] 参见:赵建敏《天主教社会理论的范畴界定》,见:卓新平 萨耶尔 主编,《基督宗教社会学说及社会责任——国际学术研讨会文集》,待出。

[4] 若望保禄二世《社会事务关怀》通谕,41号。

[5] [德]卡尔·白舍客 著 静也 常宏等译《基督宗教伦理学》(第一卷),上海三联书店,2002年,第1页。

[6] 同上。

[7] 参阅:梵二文献《论教会在现代世界牧职宪章》,30号。

[8] 曾德昌 主编《中国传统文化指要》,巴蜀书社,2001年,第21页。

[9] 参阅:赵汗青《中国当代道德基础建设与基督宗教的道德观》,见:卓新平 萨耶尔 主编《基督宗教与当代社会》,宗教文化出版社,2003年,第68-80页。

[10] 柏杨《中国人史纲》上册,同心出版社,2005年,第155页。

- [11] 田广林 主编《中国传统文化概论》，高等教育出版社，2002年第五版，第173页。
- [12] 若望保禄二世《百年》通谕，59号。
- [13] 《天主教教理》，2422号。
- [14] 若望保禄二世《社会事务关怀》通谕，1号。
- [15] 梵二文献《教会在现代世界牧职宪章》，25号。
- [16] 参阅《宪法和宪法修正案》，中国民主法制出版社，2004年，第116页。
- [17] 梵二文献《教会在现代世界牧职宪章》，10号。
- [18] 同上。
- [19] 《若望福音》，十七，21。
- [20] 梵二文献《教会在现代世界牧职宪章》，23号。
- [21] 同上书，42号。
- [22] 同上。
- [23] 同上书，26号。
- [24] 同上书，42号。
- [25] 《圣经·创世纪》，一，31。
- [26] 《天主教社会教义纲要》，466号。
- [27] 同上，459号。
- [28] 《圣经·智慧书》，九，1-3。
- [29] 参阅楚凤《强制婚检不可取》，见：《珠江时报》，2004年10月。

天主教社会理论体系特征与社会 服务实践模式理论研究^(*)

刘继同

Abstract: Social theories represents a scientific understanding of the nature of human social life, its structural characteristics and social development laws. Catholic Social theory is a constituent part of Social Theory. The article explores the general conception of social theory, it analyzes the characteristics of catholic social theory; it describes the social welfare practice of the Catholic Church, and it reviews the development of Catholic social theory and social services practice model in China. This exploration gives grounds for the view that Catholic Social Theory has much to contribute to a caring and harmonious society in modern day China.

一、社会理论的概念、 范畴与基本类型

社会理论概念内涵外延不断扩大,社会理论研究是社会科学研究基础和核心组成部分。严格意义的社会理论是现代社会的历史产物,准确地说,是19世纪末期社会哲学的产物。美国社会思想史家鲍格达认为,严格意义的社会理论是有关人类结社或社会构成的思想。⁽¹⁾美国社会思想史家贝克和巴纳斯认为,社会理论是人有关其同类生活的理念。⁽²⁾美国社会思想史家弗尔非认为,社会理论是关于人类团体生活的思想。⁽³⁾美国社会思想家柴布里斯认为,社会理论是有关人与其同类关系的思想。⁽⁴⁾中国著名社会学家孙本文认为,社会理论是有关人类社会共同生活及其问题的思想。⁽⁵⁾我国著名社会思想史家龙冠海认为,社会理论可分为狭义与广义两种。狭义的定义是,解决社会问题的“道”就是社会理论。广义的定义是,凡是与人类共同生活有关的思想都可称之为社会理论。⁽⁶⁾英国学者贝尔特认为:社会理论是对社会世界作用的相互系统的、抽象的、一般的反思。⁽⁷⁾换言之,社会理论是人类有关概括社会结构、社会关系结构特征和解决社会问题方法的总和。从历史发展的角度看,社会理论概念内涵不断丰富,外延不断扩大,覆盖人类生活所有领域。总体来说,社会理论是处于社会哲学理论之下的一般性理论,是社会科学理论体系的核心。

社会理论体系具有许多独特的特征,这些思想特征反映社会理论本质属性与基本特征。我们面对错综复杂的社会问题世界,如何理解、分析和解决社会问题是社会思想基本出发点。首先,社

会思想是人类社会有关社会生活与解决社会问题方法性质类型的普世性社会认识,这种社会认识理解不是学术性、少数人、主观性的,而是大众性、绝大多数人和客观性的。其次,社会思想是抽象化、理论化的,它是人类社会对有关社会事务实践思考的完善和提高,它明显不同于流行的大众思考,具有相当的理论深度,而且试图探索社会现象因果关系解释,将具体事务分类,透彻分析社会关系类型,进而从事非同寻常的抽象推理和逻辑思维分析。第三,社会理论是人类社会对社会现实生活状况与社会问题的反思,是人类共同生活的看法,是永恒不变和普遍适用的真理,是人类遇到问题、认识问题、解决问题和分析问题的过程,换言之,社会理论是人类对社会生活世界运行状况的相对系统的、抽象的、一般性的反思。这意味社会理论的抽象性质与经验的社会学实践取向是有明显区别的,达到高度抽象水平。第四,社会理论具有明显体系化的特征,与偶尔的思想火花相对,与单纯的意见或信念相对,社会理论显示高度的内在一致性和一贯性,系统性是社会思想发展过渡到社会理论的标志。第五,社会理论是有思想深度的,原创性、思想性和分析的清晰是评价社会理论优劣的标准,这意味着社会理论是独特与创新的思想见解,是人类对社会现实与社会问题本质属性的认识。需要强调的是,社会理论的民主性、抽象化、普遍规律性、内在一贯性和原创性高度整合。

社会理论类型繁多,反映人类社会对社会生活现实与解决社会问题途径的多样化思考。人类对社会生活现实的思考可以分为三大类,一是作为群体的人类群体的进步发展,其核心是社会规划活动。二是控制人类社会群体中的特殊集团或群体,这主要是现实中反社会思想。三是分析社会过程和社会变迁的结构性规律,

以探索亲社会与反社会思想潜在的逻辑关系。具体来说,社会理论是按照五种思路或路径发展的,一是人类对自身与宇宙间关系的思考,二是人类与整个宇宙、动物界与自然界的联系,三是人类对自身状况的认识、思考与反思,主要是心理学的思想,四是人类探索客观世界的物质秘密和结构规律,主要是科学研究思想,五是人类适应同伴的社会科学思考,主要是社会学的社会思想。^[8]从社会理论形态看,有简单与复杂之别;从社会理论分析对象看,有玄学或超自然的理论,有博物学理论,有个人性理论思想,有社会性理论思想;从人类社会理论历史发展角度看,先后经历神学或假想的社会理论时期,玄学或抽象的理论时期,实证或科学的思想时期;从社会理论性质角度看,人类经历机会与错误、发明的思想、计划的思想三大阶段,总趋势由神圣发展到世俗。^[9]除此之外,社会理论的分类角度有个人主义与社会主义,具体的与抽象的,激进的或革命的,保守或反动,缓和或中庸,建设性和破坏性,政治的、宗教的、经济学和社会学等多种类型。需要特别强调的是,社会理论部分来源于社会现实,来源于人类对社会现实状况的系统反思。社会理论通常是诞生在社会危机或是社会结构转型时期,或者是动荡不安的社会革命时期,这意味社会理论是社会危机产物,是人类对社会现实规律的学术性分析和综合产物。^[10]宗教社会理论是社会理论体系的重要组成部分,当代宗教社会理论通过社会化的思想复兴。

二、天主教社会学理论体系与基本特征

天主教社会思想博大精深,天主教社会学理论系统完善,是当代

社会理论体系中最重要的重要组成部分。当代社会理论的基本特征有三：一是社会理论越来越成为一门独立学术领域，明显不同于经验社会学；二是社会理论越来越专业化；三是社会理论跟政治行动的联系不像过去那样明显，社会理论担当处理政治问题工具和必要手段的社会角色弱化。^[11]这些发展趋向同样适合于天主教社会理论发展状况。天主教社会理论既是现代社会理论体系的思想渊源与理论渊源，又是社会理论体系中历史最悠久和最重要的理论分支之一。天主教社会思想历史悠久，源远流长。古代犹太教的神权观念、选民学说、救世主的希望，耶稣基督的博爱、婚姻与家庭、贫穷与财富、理想社会等社会思想，神学家保禄的天下一家、社会有机说等思想要求教徒以爱的原理为动力，过牺牲的生活，帮助病人和需要帮助的人，以传播社会福音。耶稣逝世后，天主教教父们的社会思想丰富多彩，例如人天生具有社会性；理想社会是指强制性政府出现以前的远古时代；政府是人类堕落之后所必需的，用来挽救人类堕落之后的罪恶；政府是神圣的制度，君主的权力来自上帝，他是神在世间的代表，人们应服从他的领导；工作具有多种社会益处；一夫一妻的家庭是社会与国家的基础，是最基本的社会制度；国家与社会的关系至关重要，国家管理世俗生活，教会掌管神圣的灵修生活。中世纪时期，封建制度、骑士制度、教会的发展、修道院制度、经院哲学、教会与国家冲突、十字军东征等特定历史环境与重大历史事件，极大刺激天主教社会思想发展并达到新水平。当时涉及的社会理论议题有法的分类（永久法、自然法、人类法、神圣法）；国家与社会起源，中世纪教会普遍认为，社会与国家起源于人类本能与共同利益，目的是解决问题；国家与教会关系；家庭与妇女的关系；劳动与商业；国家的组织、功能与作用；奴隶制度与财

产等诸多重大社会现实议题。^[12] 这意味在启蒙运动或现代世界(1648 - 1781)以前,属天主教社会思想传统时期,不同时期代表人物的天主教社会思想具有相当多共同之处。但是启蒙时代以来,挣脱神学控制的新文化标志国家和社会从教权桎梏下解放出来,标志以世俗性为主要特征的现代文化诞生,标志现代取向的天主教社会思想体系应运而生。^[13]

当代天主教社会思想体系庞大复杂多样,涉及社会现实、社会生活与社会问题所有领域。首先,天主教会为一精神体,同时又为一种人性团体。精神体由圣神领导,人性团体由法律联系,二者相互依赖、互不冲突。这种思想改变教会为单纯精神体和厌恶法律的传统。^[14] 与此相关的是,人性尊严最崇高之处是人性的宗教性特征,是与天主不可或缺和密切的关系,人类认识天主的两种基本途径是物质世界和人,这就清楚说明神圣教会与世俗社会的关系。

其次,天主教社会理论认为,天主创造了和谐与美好的世界,解释了人类社会是如何产生的,以及人类社会的基本特征是什么等基本问题,实质是阐明了天主教会的社会观念与创造观。人是物质世界和社会生活的主体,人是整体,是灵魂与身体合二为一,人类利益是最高利益。

第三,关于两性关系和婚姻家庭,天主教社会理论认为,就人性而言,两性是完全平等的,男女结合为一,二者相互依存,成为人与人共同生活的雏形,反映人类相互依赖的关系模式。婚姻圣事的实质是:个人与社会幸福跟健全的婚姻与家庭生活紧密相连,且反对拆散婚约。夫妻之爱是专一、排他、不可拆散的,夫妻之爱要求彼此忠贞不渝,对生育怀有开放心态。

第四,天主教社会理论认为,人与人之间的社会互动行为,特

别是人性本质和人的行为模式,首先是人位格的尊严,人自由达致真福乃属于人的本性。人不断地建树自我,并内在地成长。真福答复了人对幸福的自然渴望。人类社会的本质是愿意生活得幸福美满。人越是为善,越是自由。除了为美善和正义服务,没有真正的自由。自由是行动或不行动,和自主采取行动的能力。自由使行为有真正人的特色。自由使人成为道德的主体。人行为的道德性取决于选择的对象、追求的目的或意向,行为的环境三大因素。人是不能以良好的意向使不良的行为成为正当的。目的并不使方法成为正当。良心是人最秘密的中枢、圣所。道德的良心是理性的一个判断,人可以藉此辨认具体行为的道德品质。德行是一种习惯性的坚决行善的倾向。德行核心是节制、明智、公义和勇敢。超性德行有信德、望德和爱德,其中最大的是爱。^[15]

第五,更为重要的是,天主教社会理论认为,人与社会的关系模式是组织生活和团体生活,爱近人与爱天主是分不开的。个人需要社会生活。社会生活是人性的需要,因为人是社会动物。人通过与他人的交往,与兄弟间的互相服务和对话而发展他的潜能。社会是一群人的集合体。人是,且应该是所有社会组织之本原、主体及宗旨,清楚阐明人是社会生活与社会发展目的。

第六,关于国家组织与功能。天主教社会理论认为某些社会团体,例如国家,更直接符合人的本性。社会化趋向推动人为了达到超越个人能力的目标而结社。社会化发展个人的天赋,尤其是增加人的创新力和责任感。社会化也有助于保障人的权利。但是,天主教社会理论认为,国家过度干预会威胁个人的自由和主动。天主教会主张运用辅助性原则解决社会化危险,辅助性原则是较高层的社会不应剥夺较低层社会的权限,以干预其内部生活,

反而应在必要时支持它,并帮助它与其他的社会组成分子在行动上取得协调,以促进公益。辅助性原则反对任何形式的集体主义。它设法协调个人和社会之间的关系。这意味国家或较大社会不应取代个人和中间团体的主动性与责任感,使国家、市场、社区或民间社会三足鼎立,各司其职。

第七,天主教会主张应鼓励人们广泛地参与志愿的社团和组织,广泛参与社会生活和促进社会公益。社会公益与所有人的生活密切相关。公益包括三个基本要素:一是对人之所以为人的尊重为前提;二是公益要求社会的福祉和团体自身的发展;三是公益包括和平和稳定安全的正义秩序。人类社会发展涉及到普遍性公益,要求将各国组织起来,全球福利体系应运而生。而且社会公益唯有在政治团体里才能得到最圆满的实现。因此,保卫和促进公民社会、国民和中间社团的公益是国家责任,这清楚说明了普及性社会福利事业发展的前提和国家的角色。公益包括整个社会生活的条件,容许团体和个人更充分和更方便地达到完美,实现全面发展。第八,天主教会的社会目标与社会政策目标吻合一致,都是为了追求社会公平与社会发展。只有在人的超越性尊严得到尊重时,社会正义才能实现。连带责任原则,也称为“友谊”或“社会仁爱”是人类间基督徒兄弟般情谊的直接要求,为社会福利提供理论依据。^[16]

天主教会社会理论具有诸多非常独特而显著的特征,凸显天主教社会理论非同寻常的特点。首先,天主教社会理论是个内涵外延异常丰富多彩、复杂多样、博大精深的社会理论体系,既包括社会理论体系中最高层次的宗教哲学,又包括微观世界中日常生活的行为规范、伦理道德和实践神学思想,既包括古代世界的历史

经验,又包括当代世界生活最新的发展趋向,既包括信仰的宣认、对上帝和信德的渴求,又包括天主启示、基督徒权利、义务和社会责任,为人们理解天主教实质精髓和理解天主教“眼中”的社会生活、社会真理提供深厚理论宝库。

其次,天主教社会理论的主要组成部分和基本特征是高度重视核心价值观念的阐述、解释,将使命、福音、信德、望德、爱德、正义、真善美、慈善、公益、自由、社会参与、感恩、服务、道德、德行、人与社会、平等、国家、家庭、服从与和平等神圣理念放在中心位置,并且清晰阐明不同核心价值观念之间的相互关系,说明核心价值观念的社会实践意义和地位,充分体现天主教会既是个精神共同体,又是通过法律联系起来的人性的社会团体与共同体。

第三,天主教社会理论非常重视对人性和人性本质的探究,注重将人放在特定社会环境中考察,特别是对人性善恶两面性,以及避免人性向善的方面转变,如何弘扬发展人性善的方面,提供精辟的解释和独特的看法,促使人们客观看待人性,正确对待人性,为科学理解社会生活奠定社会基础。总体来说,天主教社会理论的人性观是实事求是、客观公正和准确科学的。第四,天主教社会理论强调人的社会性,强调人类“社会化”生活的必要性和诸多有益之处,认为国家、社会、家庭、组织等社会结合方式是人类社会追求美好生活目标和真理所必需的,充分考虑国家功能角色与国家行动的边界,精辟阐述国家、市场与民间组织的社会互动关系,明确提出社会化、连带责任、公民权利义务、社会正义、社会利益和社会合作等基本原则,为人们如何处理人与人的关系,个人与社会的关系,个人与国家的关系,国家与民间组织关系指明方向,科学解释社会起源和社会制度发展方向,明确社会生活与社会发展的基本

目标。

最后,天主教社会理论不同于其他学科的基本特征是其内容综合性、范围全面性、行为的道德化、适用范围的广泛性,体系自身的不断发展性,理论与实践的高度一致性和世俗化趋势。

三、天主教会的社会福利 服务实践与基本模式

天主教会的社会福利服务实践可以分为传统与现代两大阶段,传统的天主教会的社会福利服务主要是针对穷人和弱势群体的慈善救助,主要特征是宗教性或是“宗缘”性慈善服务。基督宗教诞生以来,推动其迅猛发展的重要社会原因之一是教会组织的社会服务功能,尽管早期基督宗教社会服务与社会互助功能主要局限信徒之间,面向公众的服务位居其次,但是通过教会组织内部的互助互济、团结合作和互惠交流反映出来的社会团结、社会稳定等积极社会功能是教会组织生命力所在的根源,也是现代社会宗教与福利关系的精髓。^[17]中世纪阶段欧洲是天主教会慈善救助性质社会服务萌芽发展的黄金时代,奠定了现代福利基础。当时天主教会在直接的贫困救济,减少穷人的痛苦,在敦促、影响政府以保护、照顾穷人,弘扬慈善互助精神和减轻病人的痛苦,在直接为病人提供照顾服务和弘扬服务病人的精神,在对外国人、客居他乡之人、陌生人和其他远人的关怀照顾、怀柔优待、盛情款待和弘扬世界主义精神,在对奴隶和农奴的同情、关怀、保护和主张释放奴隶、废止奴隶和农奴制度,对于救赎奴隶或俘虏,对于禁止蓄奴风俗,对于减少奴隶和农奴的痛苦,对于提倡解放奴隶,在提高妇女

地位,提倡一夫一妻制,限制离婚,倡导武士精神和保护妇女,革除杀女婴风俗,在提倡勤俭节约、谨慎从事和有用工艺,倡导劳动光荣,提倡农业生产和广泛社会改造思想,在提倡共同理想、实现政治统一、建立政治权威、发展城市运动和鼓励人们从事群居生活,在废除赛武法庭的审判,废除神力审判,废除刑讯逼供,限制私行复仇,创立上帝和平运动以限制战争状态,发展休战运动,弘扬互守“信用”,倡导世界和平共处等诸多领域做出杰出贡献,^[18]并为以后的文艺复兴运动和现代社会福利制度诞生发展奠定多方面的基础。

工业化、城市化和现代化以来,天主教会不仅直接促使现代社会福利制度诞生发展,而且成功实现由传统宗教慈善救助服务制度向现代非宗教专业化社会福利制度的转型过渡,天主教会专业化社会服务组织成为民间社会服务组织的重要组成部分,发挥积极重要作用。众所周知,欧美社会福利制度来源于天主教会慈善救助服务,来源于天主教会的宗教福利。到19世纪末期,国家与社会普遍认识到单靠天主教会慈善服务已无法有效解决社会问题,无法满足公民不断增长的社会需要,现代社会发展、社会生活都迫切需要政府干预社会生活,承担更大更多社会福利责任,政教分离和民族主权国家形成为国家福利发展奠定社会基础。经过二次世界大战,政府已广泛干预社会经济生活,国家福利提供已成为公民生活方式重要组成部分,“福利国家”成为现代国家基本形态,所有公民都能享受国家提供的社会保护。^[19]更为重要的是,在福利国家形成发展的过程中,天主教会慈善服务发生革命性、结构性转变,天主教会慈善服务由社会生活中唯一、单独的宗教服务,转为多种多样福利服务的组成部分,由主要局限于低层次慈善保

护与贫困救助服务,提高到高层次经济保障、社会心理健康服务,由慈善救助、施舍恩赐、消极保护和事后补救的福利理念,转变为公民权利和社会福利理念,由临时性、偶然性、个人性和地方性慈善救助服务,转变为经常性、制度化和全国性服务,由教会神职人员和平信徒为主要服务者,转为专业社会工作者和心理学家为专业服务人员,天主教会慈善救助服务制度发生结构性转变,由宗教慈善转向社会福利与社会公正。^[20]简言之,现代天主教会社会服务与社会福利已成为非宗教专业化与制度化服务的组成部分,宗教信仰与社会服务实践,宗教团体与社会服务机构,宗教神职人员与社会服务专业人员,均已发生制度化的分离,标志天主教会社会服务制度结构转型完成和宗教社会服务现代化。

天主教会社会服务的基本模式有五,充分反映天主教会社会福利服务的基本特征和独特之处。首先,天主教会社会服务的基本模式是面向教徒和教会内部性质为主的保护性服务,这既是天主教会社会服务最古老和历史最悠久的模式,又是天主教会最基础和最主要的服务。总体来说,这种模式地位越来越低,作用越来越小,社会影响力越来越弱,发展趋势下降。

其次,天主教会面向普通公民提供的社会服务和教会外部性质的社会服务,这是当代天主教会社会服务的主要形式,这种服务的突出特征是非宗教化与社会化天主教会社会服务活动。这是天主教会社会服务的发展趋势,能够满足天主教会服务社会和践行爱德双重社会目标。

第三,天主教会为教会内信徒和教会外的普通百姓提供精神食粮、宗教信仰为主的社会服务,这既是天主教会所特有的社会服务模式,又是最能反映天主教会社会服务特色的独特之处。毫无

疑问,精神心理服务和信仰生活服务在现代社会生活与社会发展中发挥越来越大作用,尤其是在衣食住行基本生活需要满足后,人的精神心理和价值信仰需要显得尤为迫切重要。教会大学提供的神学教育,香港天主教会为吸毒人员提供的福音戒毒服务是典型例证。⁽²¹⁾需要强调的是,强烈的宗教信仰、价值追求和真诚的服务态度意识是教会服务的突出特色。

第四,天主教会为所有需要帮助人群提供的超越宗教信仰、民族、国家、文化、身份限制的国际性和社会化服务,在民族、国家、身份、文化、宗教信仰等诸多资格限制的处境下,这种超然性和普及性的社会福利是天主教会社会服务的突出特色,充分体现天主教会普世性社会追求的特征。除了自然灾害、战场救护、国际救援、世界和平和突发性公共事件以外,天主教会在日常化、制度化、社会化的社会服务活动中,同样提供真正社会化的社会服务。

第五,天主教会提供非宗教、专业化与制度化的社会服务,真正服务社会和广大普通公民,二次世界大战以后,这种非宗教、专业化、制度化与非政府组织化的社会服务成为社会主流,天主教会与其社会服务机构没有必然联系,天主教会所属社会服务机构的从业人员并不一定有宗教信仰,他们完全是专业的社会服务者,他们只对服务对象负责,不对天主教会责任,香港欧美天主教会社会服务机构已达到这样水平,在社会福利中扮演重要的角色。⁽²²⁾需要强调的是,现代社会生活中,天主教会的宗教色彩越来越淡,社会责任与使命越来越大。

四、中国天主教会社会理论 探索与社会福利实践

中国天主教会的社会理论探索研究严重滞后,社会理论研究处于不应有的边缘化状态,社会理论研究无法为天主教会社会服务实践提供超前、先导和基础性理论指导,极不适应积极引导宗教与社会主义社会相适应的宏观社会环境,也不利于建构社会主义和谐社会目标。长期以来,由于种种原因,中国天主教研究主要集中在传教士、教会史、圣经教义教理解读、中西文化交流与文化冲突、教会大学研究、现代天主教思想介绍评价和宗教实践神学的研究,天主教会社会理论研究却是个倍受忽视的研究领域和重要课题,相关的研究成果寥寥无几。天主教会的社会性质,人性的普世性特征,社会与国家的起源,人与人的关系,天主教会与社会的关系,天主教会与国家的关系,天主教会的社会功能作用与社会使命,天主教会与社会福利的关系,社会、天主教会与国家的起源,国家、市场与天主教会的相互关系,天主教伦理道德与世俗伦理道德的关系,天主教会宗教文化与世俗社会文化的关系等诸多重大战略议题长期无人问津,导致中国天主教会社会理论研究严重滞后,极不发达,理论禁区众多。这种状况恰好反映天主教会与国家关系现状,反映天主教会尚未真正适应中国社会的现实,天主教会与社会关系不发达、相互分隔状况自然难以产生发达的天主教会的社会理论研究。需要特别强调的是,当前“积极引导宗教与社会主义社会相适应”原则和宗教信仰自由政策,既为加快天主教会的社会理论研究营造良好适宜和千载难逢的社会环境,又为继续深化

天主教会的社会理论研究提出明确具体和更高的要求,还为天主教会的社会理论研究指明方向。我们有责任和义务为加快天主教会社会理论研究贡献力量,这是时代赋予我们的光荣任务。

中国天主教会社会服务与社会福利实践刚刚起步,社会服务实践尚不发达,天主教会服务社会发展与服务民众的能力相对较弱,天主教会在社会生活与建构和谐社会中尚未发挥应有的积极作用,天主教会在谋求社会发展、改善生活质量和追求社会公正中独特的社会使命、社会角色亟待开发,以积极回应社会需要,与社会相适应,在建构和谐社会中发挥更大作用。长期以来,由于天主教会与中国社会的关系始终处于结构性紧张状态,天主教似乎没有真正融入中国社会生活与文化生活,天主教会与社会生活、社会文化处于相对分隔、独立的状态,双方维持一种互不往来、互不侵犯和互不干涉内政的冷战状况,天主教徒与世俗群众生活在两个截然不同,又相对封闭和互不往来的世界中,天主教会融入社会生活和社会生活中宗教信仰似乎难以想象。这种状况带来的消极社会影响与负面社会后果是不言而喻,可以预料的。天主教会无法为社会公众提供各式各样的社会服务,社会公众似乎也不知道向天主教会寻求帮助庇护,导致天主教会将其社会保护、互助友爱和团结合作的社会功能局限于教会内部,局限于天主教徒的个人需要,局限于满足天主教会所在地社区的地方社会需要和特殊需要,难以为天主教会社会服务模式实现由传统型向现代型的革命性转变提供不竭发展动力源泉。令人鼓舞的是,2000年以来,中国天主教会社会服务与社会福利事业取得显著、长足进展,中国天主教社会服务事工委员会成立,各地方天主教会也设立社区服务办公室一类的机构,天主教会的神职人员将越来越多时间用于社会服

务与公益事业,各地区天主教会开展越来越多的服务项目,筹集越来越多的资金,天主教会社会服务领域中的国际合作与国际交流日趋增多,有关天主教会社会服务与社会福利事业的研究成果不断出现,天主教会与宗教社会服务开始成为学术界、决策者和社会公众共同关注的热门话题,^[23]社会福音、社会改造、社会融合、社会发展、社会福利和社会质量思想开始具有实质性的社会意义、理论意义和社会政策意义。不言而喻,在改善生活状况,提高生活质量和个人福利、社会福利水平,构建和谐社会伟大事业中,天主教会社会服务完全可以发挥更大、更积极、更重要的作用。我们有充分理由相信,并且有充分理由预期,刚刚起步的天主教会社会服务事业会更加灿烂,社会结构转型、社会现代化、社会经济体制改革和构建和谐社会“不约而同”呼唤宗教社会服务。

五、简要讨论与基本结论

社会理论是当代社会生活研究重要组成部分,是社会现代化与社会结构转型必然结果,是人类社会对认识理解社会现实状况、社会生活状况与解决社会问题能力不断提高的标志,宗教社会理论是其基础与核心的组成部分,在社会理论研究中占据十分独特而重要的地位。西方国家天主教社会理论研究的基本特征是已经实现由宗教性研究转变为社会性理论研究,天主教会社会服务与社会福利实践同样如此,已经实现由宗教性服务模式转变为社会性、世俗性、专业化服务模式,天主教会在社会生活、社会福利发展与社会和谐中发挥重要的作用,宗教与社会、宗教与国家、宗教与个人、宗教与福利、宗教信仰与世俗生活实现协调发展。总体来

说,中国天主教的社会理论研究比较滞后边缘,天主教社会服务实践尚不发达普及,这种状况与积极引导宗教与社会主义社会相适应,建构和谐社会的宏伟战略目标不相适应,亟待改善。宗教社会理论与宗教社会服务事业健康发展结局是宗教与社会的双赢格局,否则将是宗教与社会的两败俱伤,因为宗教已成为“社会现实”不可缺少的重要组成部分,人为隔离、互不接触、置之不理、盲目否定和拒绝排斥态度的后果必将是整个社会的损失。更为重要的是,国内外历史经验普遍证明,如果能够科学合理地认识宗教和发展利用宗教,宗教将是社会发展、社会稳定、社会投资、社会预防、社会文明和社会建设的重要积极因素。

* 本文系笔者承担的国家社科基金项目(批准号 05BSH040)“社会转型期社会政策框架与卫生政策战略地位”阶段性成果之一,特此说明与致谢。

注释:

[1][8][10] Bogardus, E. S. (1966), *The Development of Social Thought*. New York: Longman Press, p3, p6, p8.

[2] Becker, H. & Barnes, H. E. (1961), *Social Thought from Lore to Science*. New York: Macmillan, pi.

[3] Furfey, P. H. (1952), *A History of Social Thought*. New York: Macmillan, p7.

[4] Chambliss, R. (1954), *Social Thought*. New York: Holt, Rinehart and Winston, p4.

[5] 孙本文《社会思想》。上海:商务印书馆,1935年,第3页。

[6][9][12] 龙冠海,张承汉《西洋社会思想史》,台北:三民书局印行,

1985, p12, p10, pp109 ~ 145

[7][11] (英)帕特里克·贝尔特著,瞿铁鹏译《二十世纪社会理论》,上海:上海译文出版社,2002, p1, p2。

[13] (美)詹姆斯·C.利文斯顿著,何光沪译《现代基督教思想》,成都:四川人民出版社,1999, p3。

[14] 王愈荣等译《天主教法典》,北京:天主教团秘书处,1995,第1页。

[15][16] 周国祥等译《天主教教理》,石家庄:河北天主教信德室,2000,第442页,451页。

[17] 王顺民《宗教福利》,台北:亚太出版公司,1999年,第5页。

[18] 杨昌栋《基督教在中古欧洲的贡献》,北京:社会科学文献出版社,2000年,第3页。

[19] Esping - Andersen, G. (1990), *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. New Jersey: Princeton University Press.

[20] Romanyshyn, J. M. (1971), *Social Welfare: Charity to Justice* [M]. New York: Random House, p5.

[21] 徐以骅《教会大学与神学教育》,福州:福建教育出版社,1999年。

[22] 香港政府《跨越九十年代香港社会福利白皮书》,香港:政府印务局,1992年,第17页。

[23] 左芙蓉《社会福音、社会服务与社会改造》,北京:宗教文化出版社,2005年。

天主教对现代社会的 关注焦点之一

——婚姻与家庭⁽¹⁾

徐宏根

Abstract: In the beginning, God created man and woman, and established marriage and family. The family is the fundamental cell of society and Church. Marriage is the foundation of society and family. A good and harmonious marriage and family has an important role and a significant function in both society and the Church. If there is no harmony in marriage and the family, there will be no harmony in society and in the Church. The foundation of marriage and family is love. Without this love, marriage and the family will have little to contribute to society and the Church. As a society, the Church always nurtures and supports marriage and the family. Although there are many different thoughts, values, and ideals about marriage and family in modern times, the Church's

teaching and doctrine always follows God's will and Jesus' attitude.

社会的组织细胞是家庭,教会的团体细胞也是家庭。家庭在任何时代和任何社会及团体中都起着举足轻重的作用,如果没有和睦的家庭,就没有和谐的团体,也就没有和谐的社会。而和睦家庭的关键是爱的联结,而爱的联结通过婚姻和共融家庭得以实施,从而婚姻和家庭靠的是爱的盟约和真诚的联结。“个人、社会、教会的幸福和健全的婚姻与家庭生活,紧相连接。因此,信友和所有重视婚姻与家庭的人士,对现代为维护这爱情团体、为发扬这家庭生活、并为帮助夫妻与父母克尽其崇高任务所进行的种种辅助,共同感到由衷的喜乐。此外,遂要期望并设法促成更美满的实惠。”⁽²⁾

现在社会中的男女对婚姻与家庭的理解和认识有着不同的解读,特别是对婚姻与家庭有着许多匪夷所思的价值观和审美观,比如结婚自由,也就有了离婚自由;爱情可以朝三暮四;新生命可以随时瞬间消失等等,“现代世界的家庭团体,比任何其他制度,都更受到社会和文化急速而深刻变迁的打击。可是有许多家庭在此情况下,还是生活在忠于形成家庭制度基础的价值之中。有些家庭却对它们的任务表示彷徨而不知所措,或是怀疑且无知于夫妇和家庭生活的基本意义和真理。尚有某些家庭,在实现他们基本权利时,却为各种不公道的境况所阻挠。”⁽³⁾其实,关键在于人们对婚姻与家庭理念的注重和态度问题,而教会对这一社会现象也是非常关注的,因为婚姻与家庭不仅仅涉及到教会团体的建设,更涉及到社会的发展和进步;不仅仅关系到婚姻美满和家庭和睦,也关系到社会和谐与世界和平。

首先,婚姻与家庭是爱的盟约。“男大当婚,女大当嫁”,婚姻是终身大事,而家庭是婚姻缔结的结果,这是人所共知,决非儿戏。当代社会形形色色的男男女女对婚姻与家庭的理念和价值取向存在着千姿百态的爱情观和家庭观,这归因于他们人生观和价值观的定位。教会遵从耶稣基督的教导,“那创造者自起初就造了一男一女;且说:‘为此,人要离开父亲和母亲,依附自己的妻子,两人成为一体’,这样,他们不再是两个,而是一体了。”(玛 19:4-6)婚姻的缔结是两个人变成一体的过程,就是形成不可分离的一体,不可分拆的一体:“天主所结合的,人不可拆散”。(玛 19:6)这个不可拆散性和一体性,也就是教会常向教友和世人所指出的,婚姻是一部爱情史,但更是一部人类相互理解和相互信任、相互扶持和相互谅解的生活史。婚姻的缔结,就是人从家庭走向家庭的过程,是从一个原有的家庭走向一个崭新的家庭的过程,是一个成熟的个别性走向一个完整的整体性的过程。

婚姻与家庭都有同一宗旨和目标,两者系于同一个根源,就是爱。没有爱的婚姻是死的婚姻,没有爱的家庭是死亡的坟墓。“圣经多次敦请未婚夫妻及夫妻,以圣洁的爱培育其婚约,并以专一的爱培育其婚姻。我们这时代的许多人亦很重视人们依照各时代的良好风俗,所表现的真正夫妻之爱。这种爱情是由一个人指向另一个人、出自意志及情感的行为,是特别属于人性的,包括着整个人格价值,因而使肉体及心灵的表现能拥有特殊的尊严,并使之成为夫妻之爱的特殊因素及记号,主耶稣基督以特宠及爱德治疗、玉成并升华这爱情。”^[4]这是一种接纳对方、宽容对方,更是一种自我奉献、自我开放的过程。只有这样,婚姻生活才能升华,并将双方的爱渗透到两人的内在深处,渗透到二人的整个生活中。这样,爱

情和婚姻盟约的生活见证去克服自私主义和纯粹色情偏向。所以，教会坚决反对那种借“没有爱情了、没有感情了”等推卸婚姻与家庭责任实施离婚、重婚的奇异而诡怪的爱情婚姻与家庭，更不主张那些貌似婚姻与家庭的怪诞的试婚、包二奶、性开放自由、网络虚拟性爱等现象。

其次，婚姻与家庭是生命的团体。因爱才有婚姻，因婚姻才有家庭，因家庭才有新生命的诞生。天主创造整个宇宙及人类时说：“独自一人，不好”，（创 2:18）因此婚姻与夫妻及家庭本质指向就为了爱的新生命。“生命诚可贵，爱情价更高。”“故天主的圣意，是要人特别于其造化工程有份，并将其造化工程通传于人。于是，天主便祝福男女说：‘你们要生育繁殖’（创 1:28）。所以，真正的夫妻之爱以及出自夫妻之爱的整个家庭生活方式，其目标就是夫妻们，在不轻视婚姻其它宗旨的条件下，毅然地准备和造物主及救主的圣爱合作，因为他就是通过夫妻，来扩展并充实自己的家庭。”⁽⁵⁾

新生命的诞生，或者生命的延续，那是取决于人类生命自身的抉择，更是来于天主的圣意。婚姻与家庭延续新生命是婚姻与家庭本然的使命。“天主因依他的肖像造生男人和女人，而完成他的工程：他召叫他们经由自由而负责地传授生命，特别分享他造物主及父爱和德能。因此，家庭的基本任务是维护生命，在历史中实现造物主原始的祝福——即藉着生殖而使天主的肖像代代相传。”⁽⁶⁾因此，夫妻与家庭在履行这种神圣使命时，一定要全心全意地将夫妻之爱和家庭之爱展示出来，并且要与天主的圣爱相合作，通过婚姻之爱和家庭之爱来阐释天主的圣爱。婚姻与家庭在延续新生命的过程中，夫妻双方一定要谨慎并适合自身的人性、身份、责任等，并以敬爱天主的心态，做出自己正确的生活判断：“一方面，要注意

自身及现有和未来子女们的福利,另一方面,要顾及到时代及生活环境的所有物质和精神条件,最后亦要为自己的家庭、社会及教会的利益着想。”^[7]所以,婚姻与家庭的生活和发展,必须吻合天主的法律,夫妻双方不能随心所欲,不能任意行事,应在教会和神律及自然律的正确光照下,将婚姻与家庭的价值观和爱情观完全地展示出来。特别是将夫妻之爱得以充分阐明,而且在婚姻与家庭中延续新生命的过程中,一定要保卫夫妻之爱,并使夫妻之爱适合于人性尊严。“所以,夫妻如能信赖天主的照顾,培养牺牲精神,以慷慨坚毅和吻合人性尊严及责任感,善尽传生的任务,便是光荣天主,便是在基督内,朝向全德迈进。”^[8]

然而,现在社会的环境及文化导向,对现代人类产生了一定的影响,现代新一代人对婚姻与家庭有着不良的观念,甚至是不正确的婚姻观和家庭观,更有对生命观和生命价值观的偏离和错误理念。因而,夫妻和谐与家庭和睦地处理婚姻生活和家庭生活受到一定的冲击和破坏,这更是对新生命延续的打击和中断。要保持忠贞的夫妻之爱和完全亲密的夫妻生活,有了相当的难度。“因为夫妻的亲密生活一旦中断,彼此的信誓便多次陷于危殆,而子女的生育亦可能受到危害;同时,还危及子女的教育,并危及接受更多子女的决心”。^[9]人人知道,生命是美丽的,而且是美妙的。婚姻与家庭就是生命的摇篮,生命的源泉。“所以,对调和夫妻之爱及负责的传生人类,其实际行动的道德性,并不仅以个人的诚意及其动机的估价为标准,而应以人性尊严及其行为的性质为客观的取决标准;在真正夫妻之爱的交织中,要尊重互相授与及传生人类的整个意义。”^[10]教会一直主张人的生命来自天主,是天主的恩赐、肖像和印记,是分享天主生命的气息。因此天主是生命唯一的主,

人不可随意处置这生命。所以,教会坚决反对并杜绝故意采取任何方式和任何方法所进行的堕胎、溺婴、弃婴、杀婴等事件,^[11]甚至对生命所采取的安乐死行为或者采取结束生命的其它任何方式和方法,以及堕胎的困扰、绝育的越来越普遍、真正避孕思想的泛滥等种种扼杀新生命的可怕行为和理念。

第三,婚姻与家庭是永恒的整体。婚姻与家庭的基础和根源是爱,没有爱就没有美满的婚姻,没有爱就没有和睦的家庭。爱使男女双方开放自我,接纳对方,从而进入婚姻的殿堂和家庭的乐园。“我如今郑重地承认你作我的妻子(丈夫),并许诺从今以后,无论环境顺逆,健康疾病,我将永远爱慕尊重你,终生不渝。”^[12]教会教导:结婚是建立一项终生不渝的爱关系、一项以基督与教会之间那完全忠诚的盟约为模范的关系。婚姻与家庭是息息相关的。教会历来重视婚姻大事,将之定为七件圣事之一,祈求上主降福领受婚姻的当事人,同心同德组建美满家庭,相亲相爱,过好和睦美满的家庭生活,在幸福爱情中繁衍后代。

婚姻与家庭的整体性关键在于夫妻双方对婚姻与家庭的态度和理念,从而才能将婚姻与家庭的整体性展示出“爱的盟约”的伟大意义和价值,“男女双方必须完全自愿,不许任何一方对他方加以强迫或任何第三者加以干涉”。^[13]所以,夫妻之爱和家庭之爱必须包括内在和外在的一切需求和要求,使得感觉与情感、心灵与意志、物质与精神、肉体与灵魂整合。“为使婚姻与家庭生活及其使命臻于圆满的境地,需要夫妻们善意的心灵共融、共同策划,以及悉心合作来教育子女。”^[14]因此,婚姻与家庭要求在决定性中彼此交付和接纳,成为一个整体,即不可拆散性和忠贞不渝,“这样,他们不是两个,而是一体了”。

婚姻与家庭的发展为了让婚姻与家庭的每一个成员获得幸福和亲情之爱。婚姻是建立于爱的基础上,爱的婚姻才能滋养家庭,而家庭是一个人的团体。无论是夫妻之爱,还是父母子女之爱,都是为了成就婚姻与家庭的整体性,而这种整体性在生活中,日复一日、年复一年地忠于他们自己各自的爱情,在相互开放接纳中得到整个的共融,在共融中不断地成长。“这种人性的共融,藉婚姻圣事所赋予的在耶稣基督内的共融,得以坚强、净化和圆满,并且透过共同的信仰生活和一起领受感恩圣事而不断加深”。^[15]所以,婚姻中的男女双方是维护婚姻与家庭的重要所在,与一个人一辈子结合在一起,似乎很不容易,因为要面对很多困难和挑战,甚至一生一世在彼此包容与接纳中相爱到终身视为不可能。“我给你带上这戒指,表示我对你的忠贞与爱情,愿主助佑我们”。^[16]“因着婚姻生活的盟约,男人和女人‘不再是两个而是一体了’,他们被召,日复一日地忠于他们彼此互相赠予的婚约,在共融中不断成长。夫妻的共融,植基于男女之间所有的自然的补充,而经由夫妇自愿分享他们整个生活的计划,即他们之所有及他们所得之滋养:因此这样的共融,是深切的人性需要的果实和记号。”^[17]婚姻与家庭的整体性除了婚姻中男女双方及家庭中每一个人员的努力之外,还需要天主的祝福和助佑。“天主以坚定不移的爱来爱我们,夫妻分享这爱,而这爱扶助和支持他们。他们藉着彼此的忠贞,能成为天主信实的见证人。靠天主圣宠的助佑,夫妻往往在十分困难的情况下,仍忠实作证,实应获得教会团体的感谢和支持。”^[18]所以,教会坚决反对婚姻与家庭中缺乏爱和共融所产生的家庭暴力、人性摧残的不良行为,更是反对那些为了一己的私欲而造成单亲家庭、或者婚外情等悲惨现象。

结 语

婚姻与家庭永远是人类生命和生活中一个不离左右的主题，正确的爱情观、婚姻观、家庭观是建设和完善婚姻与家庭的前提。^{〔1〕}婚姻是美好的，家庭是美满的，要使婚姻美满和家庭和睦必须要有“爱”作为基础，以不变的爱情去面对婚姻与家庭中种种困难和挑战，爱一旦承诺，就要终身相守。爱意味着无限的耐心、永远的信任和永不衰减的希望。所以，教会关注当代社会中在婚姻与家庭中所存在的种种不良倾向和恶习，希望走进婚姻殿堂的男女建设好自己的家庭乐园。只有珍惜感情，才能拥有感情；只有珍惜爱情，才能拥有爱情；只有珍惜婚姻，才能拥有婚姻；只有珍惜家庭，才能拥有家庭；只有珍惜生命，才能拥有生命；只有珍惜幸福，才能拥有幸福。愿天下有情人终成眷属，在相互理解和相互信任的爱的团体中，携手前进，共同建立一个和谐的婚姻与和睦的家庭。

注释：

〔1〕天主教对现代社会的关注焦点有许多：如公平正义、现代贫困、社会福利、人格平等、自然环境保护、婚姻与家庭等，本文主要简述教会关注现代社会焦点之一：婚姻与家庭。因为婚姻与家庭是个小社会，这个小社会的好坏，影响到大社会的成败。所以，建设共融婚姻与和睦家庭，才能建设和谐社会与和平世界。

〔2〕《论教会在现代世界牧职宪章》，此宪章特点就是强调教会在现代社会中的作用和贡献，强调基督徒应该怎样为社会和整个人类服务。第 47 小

段,第188页。“天主教梵蒂冈第二届大公会议文献”天主教上海教区光启社,2001年12月。

[3]《家庭团体劝喻》,教宗若望保禄二世在1981年11月22日发出的劝喻,劝导教会人士和非教会人员,都要重视婚与家庭的价格、目标、责任、使命等。第1小段,第1-2页。中国主教团秘书处出版。

[4]《论教会在现代世界牧职宪章》,第49小段,第191页。

[5]同上,第50小段,第191-192页。

[6]《家庭团体劝喻》,第28小段,第42页。

[7]《论教会在现代世界牧职宪章》,第50小段,第192页。

[8]同上,第50小段,第192页。

[9]同上,第51小段,第193页。

[10]同上,第51小段,第193页。

[11]《中华人民共和国婚姻法》,中国法制出版社,2003年8月,第二十一条:“禁溺婴、弃婴和其他残害婴儿的行为。”第13页。。

[12]《天主教圣事简编》,第155页。香港教区礼仪委员会编辑,1990年2月。

[13]《中华人民共和国婚姻法》,第五条,第10页。

[14]《论教会在现代世界牧职宪章》,第51小段,第194页。

[15]《天主教教理》,第1644小段,第394页。香港公教真理学会1996年10月。

[16]《教会圣事简编》,第156页。

[17]《家庭团体劝喻》,第19小段,第27页。

[18]《天主教教理》,第1646小段,第395页。

[19]《中华人民共和国婚姻法》,第二条:“实行婚姻自由、一夫一妻、男女平等的婚姻制度”,第9页。

特蕾莎修女对穷人的关注

吴乃华

Abstract: Mother Teresa used to say: "Holiness is not the luxury for the few, it is a simple duty for you and for me." "If there are poor in the world it is because you and I don't give enough." "It is my duty to serve the poorest of poor." This was not only what she said, but also what she did all her life. Just as Mother Teresa said: It hurt Jesus to love us, It hurt him. And to make sure we remember his great love, he made himself the bread of life to satisfy our hunger for his love——our hunger for god——because we have been created for that love. We have been created in his image. We have been created to love and be loved, and he has become man to make it possible for us to love as he loved us. He makes himself the hungry one, the naked one, the unwanted one, and he says: "You did it to me." He is hungry for our love, and this is the hunger of our poor people. This is the hunger that you and I must find, It may be

in our own home. Because of her thought and practice, people acclaimed her as a living saint. Now, when we construct a harmonious society, we may no doubt obtain many precious enlightenments from her.

1997年9月5日晚,令人敬仰的特蕾莎修女在印度加尔各答市与世长辞。她的去世,使世界各地的人们为之心痛。9月13日,印度为她举行了国葬,阿尔巴尼亚也为她举行了隆重的追悼仪式。特蕾莎修女生前曾被誉为“活的圣人”,然而她指出,“神圣并非少数人的专利,它是你和我的天然责任”,“如果世界上存在着穷人,那只是因为你和我还没有尽力”。可见她更关心自己对穷人的责任,她能够获得诺贝尔和平奖,就在于她是“贫困者之母”。特蕾莎修女对最贫困者的慈爱,她献身慈善事业的至诚以及她甘受清贫困苦的精神,赢得了全世界人民的爱戴与尊敬,并多次受到国际各种组织和许多国家的嘉奖。我们在建设和谐社会时,无疑可以从她的思想和实践中得到许多宝贵的启示。

一、走上奉献之路

1. 充满爱心的家庭:特蕾莎原名艾格妮丝·贡捷·鲍亚吉乌,1910年8月26日,她出生于现马其顿共和国的首都斯科普里,她的父母是居住在科索沃地区的阿尔巴尼亚族人,对人充满爱心,乐于助人,经常请孤苦无依的人到家里来吃饭,并要求家人“带着爱心热情地欢迎他们”,他们告诉子女,“我的孩子,决不要独吃,除非与他人分享。他们都是和我们一样的人。”从妈妈为被家庭抛弃的老妇送食物,为浑身是伤的酗酒女人擦洗身体和喂饭,收留无依无

靠的孤儿等事情上,她逐渐体会到什么是真正的爱心。在她幼年时,便产生了为非洲穷人服务的理想。这种善良的天性使她对慈善事业着迷。“12岁时,我就意识到我有个使命,那就是帮助穷人,我想做一名传教士。”18岁那年,她离开了家人,进入爱尔兰洛雷托大教堂的女子修道院,并改名为特蕾莎。1929年,特蕾莎受修道院派遣,前往印度加尔各答,在恩达里女子学校任教,此后,又到印度山区大吉岭当见习修女,并加入了印度国籍。

2. 内在的召唤:到达印度后,尽管特蕾莎在心理上已经有所准备,但现实的贫困仍然使她深感震惊。在加尔各答,政府建立了3000个贫民区,但仍然容纳不下多达200万的穷人。饥饿的人群在大街上游荡,试图找到果腹的食物,他们把可怜的家建在火车站上,或者就在人行道上睡觉,并挣扎着寻求路人的同情和怜悯。监狱里人满为患,医院也挤得快要爆炸。在国际救援组织的帮助下,印度政府建立了许多施药所和施粥站,设法向贫民提供药品和衣物,但是,蜂拥而至的贫困难民似乎永无止境,救济能力明显不足。饥饿和受疾病困扰的人们躺在倒下的地方,直到死去。特蕾莎目睹穷人饱受贫困、饥饿和疾病之苦,她决心服从“内在的召唤”,离开洛雷托修道院,建立一个新的团体,“以贫穷和欢乐的精神,为贫民区的穷人,为那些被遗弃的、没有任何亲人的、最贫穷的人服务。”

3. 卓有成效的扶贫工作:在特蕾莎的再三请求下,梵蒂冈终于允许她脱离洛雷托修道院。她在印度的美国医疗传教修女会进行了三个月的医疗培训后,只身进入加尔各答的贫民区,开始生活在穷人中最贫穷的人之中,成为他们的一员。她用仅有的一点积蓄创办了一所露天学校,专门收留失学的流浪儿童;她在加尔各答建

立了世界上第一个收容濒死者的慈善机构“纯心之家”；为麻风病人开办了“麻风病中心”；她创办了仁爱修女会，无偿为贫困交加的穷人治病。仁爱修女会在印度建立了结核病医院、产前检查诊所、普通诊所、流动麻风病医院，麻风病人村、弃儿养育院、临终者和穷人收容所、幼儿园和育婴堂、小学、中学、商业学校等，为无家可归者提供夜宿处，并制定食品供给计划，进行木工培训、金属加工、刺绣、缝纫业及其他手艺，提供照看婴儿等家政服务，对骚乱、流行病、饥荒和洪水造成的险情和灾难提供救援。如今，这个机构已经国际化，3500多名修女管理着115个国家的543个收容所、孤儿院和艾滋病中心。

到80年代，有400万麻风病病人通过流动的麻风病诊所得到了治疗；106271人每周的食品和51580人的食物都从救济中心获得；13276名濒临死亡的穷人进入了穷人家，8627名几乎死亡病人的病况获得了有效的控制。6000名儿童被接到103处纯心之家，30000名身患不治之症而又无家可归的穷人在收容所里度过了他们最后的日子；1985年，特蕾莎修女在纽约为艾滋病病人成立了收容所，起名为“爱的礼物”，向病人提供温暖与爱护；还建立了儿童中心，收养被遗弃的婴儿；此外，她还为饥饿的失业者和流浪汉设立了食品施舍站。特蕾莎修女的慈善事业遍布世界各地，她穷尽一生，不懈地为穷人和病人服务。即使年岁已高，她也不顾体弱多病，依然操劳、忙碌。哪里有战争，哪里发生自然灾害，哪里瘟疫流行，哪里就有她的身影。

4. 保持自身的清贫，才能体察贫困者的不幸：从建立仁爱修女会到告别人世，特蕾莎修女一直过着清贫简朴的生活。她说：“贫穷是我们的护身符”，“我们不想犯其他宗教组织历史上犯过的错

误。我们选择为穷人服务,就是为了结束不自觉地富人服务。为了理解和帮助那些一无所有的人,我们必须像他们那样生活。唯一的区别在于,那些人生来就是穷人,而我们的贫穷则是出于自己的选择。”仁爱会修女们惟一的个人财产,只有棉布莎丽、粗糙的内衣、凉鞋、十字架、念珠、雨伞、清洁用的铁桶和睡觉的薄草垫。早上,她们从大桶中舀水洗脸,用草灰刷牙。没有燃料做饭时,她们还吃过生小麦。她们的衣服是用装小麦的旧麻袋改制而成,衣服上甚至还能看到以前的标签和印在麻袋上的字。在净水稀缺的贫民区,特蕾莎强调,她们不应该喝穷人的水。有时,为了让来访者喝到水,她们宁愿自己忍受着没有水喝的痛苦。有一年圣诞节,她们没有足够的披肩供修女们做午夜弥撒时用,结果,那些没有披肩的修女不得不披着床单去教堂。

二、穷人就是基督

1. 爱就是解除耶稣的干渴:特蕾莎修女曾经形象地描述了基督与穷人的关系:“基督存在于饥饿者身上”,我们帮助饥饿者,就是“满足天主对我们的爱”。她认为,爱德修女会的目标,是“解除耶稣的无限干渴,他是为了爱心而被钉在十字架上”。这是一个普通的目标,但其中所体现的意义却非同寻常。该团体的每个小教堂都书写着“我口渴”。那些响应解除干渴召唤的人,除了遵守贫穷、纯洁和服从等通常的宗教誓言外,还需遵守第四个誓言:“全心全意地为穷人中最贫穷的人提供无偿的服务”,他们被称作“爱心传教士”,天主之爱的传递者。她确信,当耶稣被钉在十字架上,说“我口渴”的时候,正表达了天主对人性复归的渴望。天主曾被人

类抛弃,穷人也遭到社会的抛弃,因此,天主把自己看作需要帮助的穷人和受难者,正如《玛窦福音》所说:“我饥饿时,你给我食物;我口渴时,你给我水喝;我是个陌生人,你却欢迎我;我赤裸着身体,你给我衣服穿,我生了病,你来帮助我,我进了监狱,你来看望我。”因此,天主的干渴实际上就是对爱的渴望。

仁爱修女会的成功给政府官员留下了深刻的印象,他们给特蕾莎嬷嬷写信,请求她帮助训练政府的社会福利人员,希望她能和大家分享秘密。他们以为,这个秘密一定是某种新颖、先进的方法,可以为解决贫困问题提供入门的钥匙。但在特蕾莎看来,她们的成功完全依赖于对穷人的关心和对穷人人格的尊重,“饥饿的穷人需要面包和米饭,同时也渴望爱和圣徒;饥渴的穷人需要水,同时也渴望和平、真诚和正义;无家可归的穷人需要用砖砌成的安身之处,同时也渴望一颗理解、包容和爱的快乐心灵;衣不蔽体的穷人需要衣服,同时也渴望得到尊重和同情;患病的人需要医疗服务,同时也渴望得到温柔的抚摸和温暖的笑容。”

2.对穷人的关怀不以是否皈依天主教为前提:特蕾莎修女对穷人的关怀,仅仅因为“穷人就是耶稣”。她建立濒死者收容所的意图,是希望这些人死得有尊严,而并非像某些人所猜想的那样,是企图劝说印度教徒皈依基督的教会,或者要他们以认可基督信仰,甚至罗马天主教义来换取食物和庇护所。特蕾莎认为,信仰只能是“因仁爱而带来的心灵转变”,而为了一盘米饭放弃原来的信仰是可耻的。所以,收容所允许人们根据印度教、伊斯兰教、佛教、天主教、东正教或者其他宗教信仰所规定的那样死去。那些贫病交加的人,从大街上捡来的乞丐、被家庭拒绝的麻风病人以及医院不愿接纳的濒死者被送到这里后,不但得到了饮食、清洁和休息的

地方,而且那些能够治愈的人得到了医疗,那些没有治愈希望的人,也得到了尊严而死的机会:修女们为印度教教徒的嘴唇洒上恒河圣水,为穆斯林诵读《古兰经》,为基督徒施行圣事。这样做,在特蕾莎修女看来,就是要“让那些像动物一样生活的人们像天使般死去,在仁爱中离开。”一个一生中从未睡过床的老人,临死前抓着简易床架的金属边沿,快乐地微笑着说:“现在我可以像个人那样去死了。”

3. 贫穷不仅是物质贫乏,也是精神贫困:特蕾莎修女发现,不仅第三世界国家有穷人,发达国家也有穷人。英国有贫民区、乞丐、酒鬼、吸毒者、遭受挫折的人和脱衣舞俱乐部,露宿街头者和无家可归的人蜷缩在纸板箱中饱受寒冷,而穿着体面、保养很好的年青人当着她的面服下了过量的毒品,她感叹,“伦敦人向印度捐献物品,而伦敦的妇女冻僵了竟然无人过问!”然而,她感触最深的还是富裕社会的精神贫穷:“这是一个富裕的国家,没有人挨饿,但却存在着另一种贫穷,那就是精神贫穷,人们感到孤独和无用。”当今世界存在着一种比麻风病和瘟疫更可怕的疾病,那就是冷漠、自私、不关心他人、精神空虚、孤独、感到自己没有用,它吞噬着人们的灵魂。对很多人来说,被家庭遗忘的痛苦比身体的伤痛更难以忍受。在伦敦东部政府建造的房屋中,居住着很多从精神病医院出来的病人,其中一些人生活上不能自理。修女们注意到有位老年妇女的家中散发出难闻的气味,但她却拒绝任何人进入她的家。最后,一位修女强行把脚迈进了门里,她才不得不让修女们进来。她们发现,房子里的马桶堵住了,满地都是粪便。修女们借来铲子打扫,整整装了五口袋。当她们忙着清扫时,老妇人问:“你们不嫌弃我吗?”原来她不让人们进她的家,是怕别人嫌弃她。在欧洲其

他城市和美国,表面的富裕背后同样隐藏着精神上的贫穷。认识到这种严酷的事实后,仁爱修女会的修女们为精神空虚的男女们开办了感化院,她们帮助孩子,走访老年人和孤独的人,鼓舞受到挫折的人,看望病人,慰藉人们不愿提及的痛楚,安慰那些感到没有用的人。她们现在意识到,感到自己没有用是最严重的疾病。这些人就是人们所说的精神上的穷人。

4. 富人要帮助穷人,穷人也要拯救富人:特蕾莎修女不希望人们相互对立,而是希望人们相互沟通和帮助,认识到对方的长处。许多人认为,不发达国家的穷人是靠了发达国家的援助才能够生存,特蕾莎则指出,穷人身上也存在着富人中所缺乏的东西,即面对困难时的乐观心态。她说,“美并不在于贫穷本身,而在于在贫困面前,贫穷的人敢于微笑,对生活充满了希望。我并不喜欢饥饿、衣不遮体和穷困潦倒。但我敬佩那些不畏困难,敢于面对贫穷而微笑的人。我敬佩他们热爱生活的勇气,敬佩他们从微不足道的事物中发现美好的能力。我曾给一个孩子一块面包,看着他一口口细嚼的样子,我想他感觉这种吃法一定非常香甜。当今世界,人们每时每刻都为自己的房子和金钱而感到忧虑不安,而那些贫穷中最贫穷的人却无此烦恼之忧。穷人拥有世界赋予人类最美好的东西,但不幸的是我们却排斥他们,像垃圾一样遗弃他们。”

三、爱从每一件小事做起

1. 爱要从小事做起:经常有人对特蕾莎修女说,需要帮助的人太多,而她们所能提供的帮助又太少,因而她和她那些勇敢修女的努力只是杯水车薪。这时她就会反驳道:“我不计算帮助了多少

人,我只关心把贫穷或垂危者的总数减下来。一美元能够救活一个孩子,但你能说一美元能够买一条人命吗?不能,但它确实能挽救一条生命。我们只是尽力去挽救生命。”如果她在行动之前先要考虑帮助的人数、结果、效果及其重要性,她就不会在加尔各答的大街上救起一个垂死的人。然而,从那次“不理智”的行动开始,到70年代前期,她已经挽救了数万人的生命。她还将继续从大街上挽救垂危的人,继续关心那些需要特殊帮助的人。她教导和她一起工作的修女:“从小事做起,别在意帮助了多少人。每次帮助那些感觉没有用处的人和贫穷的人的小小爱心行动,对主耶稣来说都是重要的。”她坚持认为,要让“天主造的每一个人,都能感受到天主赐予的爱。”

2. 把富人用钱才能买到的东西,以爱的方式给予穷人:在特蕾莎修女看来,教友与穷人之间的关系并不是捐赠和感恩戴德地接受,而是建立在天主爱每一个人的基础之上。这样他就能发现天主对他的爱,就不会以为他在恩赐别人,以为自己如何高尚,就不再期望得到什么“具体结果”。特蕾莎呼吁那些追逐财富、权力和影响力的人,要意识到自己的贫困和短处,不要只想做大事,而要从充满爱心的小事做起。她要求教友们不要只是用财富帮助别人,而且要在帮助别人时“不伤害他人的尊严”。这就是仁爱修女会的精神。有了这种精神,才能把不同信念、不同社会背景及不同信仰的人联合起来,促进社会的和谐。在这种精神的感召下,出身于印度高级种姓的上层社会妇女,去为临终者开办的收容所洗涮东西,帮助那些她的多少代祖先都不愿意接触的人;犹太医生常到修女或修士的教堂,为患腭裂和豁嘴的孩子免费做手术;大学生们也在星期天为临终者义务理发;居住在印度的英国妇女来到教堂

中,教修女们学习英语;许多志愿者在节日里前来为孩子们包装礼物;英国人安·布莱基夫人组织了包括印度人、英籍印度人、美国人和其他国度的人组成的圣母玛利亚协会,帮助特蕾莎嬷嬷,她们用旧被单制作绷带,用报纸做纸箱,这样就能更方便地给麻风病人分发药品,并设计宣传品,呼吁人们要接触麻风病人,要在感情上关心麻风病人,他们还制作圣诞卡,卖钱资助这项工作,并为麻风病人筹集和分发食品及毛毯。

3. 对穷人和天主的爱要体现在每一件具体的工作上:特蕾莎修女说,我们必须做的是给予更多的爱,提供更慷慨的服务,并把它们运用到工作中去。如果你在学校,那么,应更多地照顾和考虑到孩子们的需要,普通学校和主日学校的工作都要从这个基点出发。如果你在传授宗教知识或结婚知识,应该精心准备,并以坚定的信仰来从事教学工作。对家庭问题,尤其是婚姻生活的忠贞,必须怀着更深的爱着力强调。如果你在诊疗所工作,应及时去工作,尽力照顾每一个人。在治疗时要尊重病人,不要歧视穷人,不要以严厉和不耐烦的态度对待他们。如果你和麻风病患者在一起,要以爱、仁慈、同情、温和及勇敢的态度对待病人,如果你祈祷,你一定可以做到这一切。自信的果实就是爱和同情,他们需要你的爱。如果你在教堂,面对着正在受难的基督,必须把手洗干净,才能触摸他破碎的身躯,必须清洁舌头,才能说出安慰、信任和友爱的话语。如果你真的相信耶稣所说:“你们为了我做这一切”,你一定会表现出这一点。如果你面对的是刚开始的生命,你需要以更温柔的爱和抚摸来对待他们,你需要祈祷,而不仅是工作,你必须保护那些被抛弃的孩子。你们必须特别照顾好少女,有时候,对爱的渴求和遭到拒绝,都会对她们造成伤害,做她们的工作比照顾麻风病

人更困难,但她们是耶稣受难的化身,帮助她们祈祷,和她们一起祈祷,到她们中间去,做一个帮助她们的人,永远不要用这样的语言:“你被抛弃了”,或“你是一个坏女孩”,等等,她和你我一样,都是被天主同样仁爱的手所塑造出来的,为了更伟大的事情——爱和被爱,记住这一点,我的兄弟姐妹们。如果你去拜访一个人家,必须尊重他们,以圣母玛利亚为榜样,不是去讲闲话、挑毛病、伤害他们,而是为他们服务。耶稣告诉我们,当他把自己奉献给信徒之前,必须先洗干净脚。同时要确信,你们的拜访能够带来和平、欢乐和团结。无论拜访的是富人还是穷人,都不要在那里吃饭或喝水,而是和他们一起祈祷。

4. 我宁愿先给他们鱼吃,然后帮助他们恢复勇气和力量去为自己钓鱼:一位美国的参议员曾经问特蕾莎修女:“当你看到世界上贫困现象非常普遍,而你又知道自己所做的善事相比之下实在是微乎其微时,你不会感到气馁吗?”她回答说:“天主并不在乎我是否获得成功,天主要我充满信心。”对于特蕾莎来说,她所做的事情虽然不能使所有的人脱离经济上的窘困,但是至少能使部分穷人改善目前的穷困现状。她认为,首先要解决的,不仅仅是给贫困的人以物资上的支援,更重要的是帮助他们克服自卑心理。有些人责备她不应该只给穷人鱼吃,而是要给他们钓鱼竿,让他们自己去钓鱼。特蕾莎深深地叹息说:“天主啊,你应该看看这些人。他们甚至连拿起钓鱼竿的力量都没有,还谈什么钓鱼。我宁愿先给他们鱼吃,然后帮助他们恢复勇气和力量去为自己钓鱼。”

任何经历过贫困,曾经在死亡线上挣扎的人对此都有深刻的体会。对于那些骨瘦如柴,身上只包着一层皱褶的皮的人,那些因患绦虫病肚子胀得像鼓似的孩子,那些双眼空洞、因缺乏维生素而

失明的人,那些面目狰狞的麻风病人和创口化脓奄奄一息的伤员来说,疾病贫穷不仅毁掉了他们的灵魂,也使人变得麻木不仁。那些因饥饿、疾病或遭人摒弃而挣扎在死亡线上的人,深知获得援助之手对他们重新燃起生命的火炬是多么宝贵。而那些穷困之中最穷困的人,甚至连人格都被剥夺了。他们活着的目的,仅仅是为了满足填饱肚子的动物本能。他们的人生追求只不过是一碗米饭、一块面包而已,如果说他们还有理想,那么这些人的理想充其量只是获得一件新衣服,剪一剪指甲,刮一刮脸等个人琐事上。对他们来说,评价人生善恶的意识活动已经荡然无存,更不用说对美与丑的判断和区别了。对于这些人来说,首先是要获得为生存所需的物质,然后才谈得上自立和自尊。必须用自己的行动引导和教诲他们重新懂得帮助他人的价值,懂得关心残疾儿童,同情受疾病折磨的病人,在困难时期和他人共度难关的价值。许多和特蕾莎嬷嬷工作过的人都有这样的经验,那就是越贴近穷人,用自己的行动感染他们,就越能争取更多的人共同参与到救助和自救的事业中来。

最后,以特蕾莎修女的祈祷辞作为结束语:

救世主让我们去帮助全世界生活在贫穷中的人,

让我们去帮助那些将要死于饥饿的人,

用我们的双手,给他们带去每天的面包,

用我们宽容的爱,给他们带去和平和欢乐。

主啊,为我开辟一条和平的道路吧,

哪里有憎恨,我就把爱带到哪里;

哪里有过错,我就把宽恕的精神带到哪里;

哪里有纷争,我就把和谐带到哪里;

哪里有谬误,我就把真理带到哪里;
哪里有绝望,我就把希望带到哪里;
哪里有阴影,我就把光明带到哪里;
哪里有悲伤,我就把欢乐带到哪里。
主啊,准予我追求安慰他人而不是被安慰;
追求理解他人而不是被理解;
追求爱他人而不是被爱;
因为在忘我中可以找到自我;
在宽恕中可以得到宽恕;
在熄灭中可以唤醒生命的真谛。



神人以和：

天主教本地化研究和初探

浅谈在当代中国文化领域内 的基督宗教伦理

杨晓亭

Abstract: Christian ethics in China is confronted with a culture, which is not only the product of a long historical development and deeply rooted in the soil of the country, but also still is the living culture of a large section of humankind, and with potent spiritual forces operative among millions of people. On the other hand, if Christian Ethics is to be effective in China—it has to be made organizationally manifest by fully integrating into the social structure of Chinese society. This integration faces two challenges: firstly the fact that the social content of other religious teachings such as Confucianism, Buddhism and Taoism has similarities; secondly Christians beliefs are often perceived to be private and personal with little to do with life in this world. Nonetheless, in a socialist country with so much religious pluralism, Christian ethics has a signifi-

cant contribution to make, contributing not only to understanding of the human person and their individual responsibilities but also to the development of a harmonious social society.

Chinese civilization has entered into a long, fruitful, but always stormy, relationship with the imported Christian faith. In fact, China perhaps transformed Christianity as much as Christianity transformed China. Certain aspects of Christianity, especially its relative pessimism about the human condition, constantly impeded its progress in China and contributed to its episodic persecution. Nevertheless, despite these difficulties, Christianity flourished and spread for centuries in China because of the way it spoke about and contributed to serving needs neglected by the indigenous religions. In the Christian doctrine of the transcendent, Chinese found the sophisticated personal eschatology its culture lacked. The Christian theology of heaven and hell assured reward to the righteous and retribution to the wicked. The doctrine of eternal life offered hope to those who had to struggle against evil and disappointment in this life. Without negating its central message of love as the reward for the good life, Christianity always addressed the abiding human problem of selfishness and greed. It offered a way to transcend these in this life through service and attention to others and the promise of eternal happiness in the afterlife.

We need to understand that all religions have something in common; they have developed in some cases similar teachings and institutions and inculcate much the same ideas of ethics. At the same time, it does not follow that they are the same. Beneath the superficial similarities we often find radical differences, for example in the areas saintliness, spiritual

mastery and authentic discernment of the choice spirits. Christianity has its own very special contribution to make regarding the most important aspects of human values and choices in the Chinese cultural context.

Christianity and Christian ethics is not native to China, and is perceived to be foreign. So in this research, our focus is limited to three points: firstly, it is necessary that Christianity and Christian ethics, like any foreign culture, should be introduced and understood through China's native interpretative schema. Secondly, the metaphysical dimension of Christian ethics should be emphasized in the study of the "form" of Western thought. And thirdly, Christian Ethics should be inculturated for practical "use" to enrich China's secular ethics.

导 言

在中国历史上,基督宗教伦理一方面能够寻求中国文化对自身的认同,并且努力的使自身融合于中国文化,并成为现时中国文化的一个组成部分。因为它所面对的古老中国文化不仅是随着悠久历史的发展和国家的起源而产生,而且这种文化是亿万人民长期以来强有力的生活指南和精神支柱,它是一种极有生命力的文化。基督宗教伦理同时在这种文化中被包容,并在它之中得到了发展。另一方面,基督宗教伦理在中国面临着强大的压力,处于一种特殊的宗教生活之中,即目前在中国它由少数人组织成,但它既具有活力,又不同于其他那些宗教文化:比如,佛教、道教,因为它们的处世方式是出世,从而在社会上使它们进入到一个很难辩清

自身的、在团体中的那种大众性,比如个人主义欲望、个人修炼、与世无争,清心寡欲等;即他们的主要思想理念体现出个人的理想和行为。在这种情况下,面对多元化宗教的中国社会主义社会,人们要问是否基督宗教伦理能够对中国社会生活和个体职责起到一定的积极作用?^[1]它在现时融合的中国文化领域内的角色如何定位?

可以足够地说,传统的中国文化已经过了一个漫长的历史时期,进入了成熟的、根深蒂固的思想理念领域。它在中国历史上有着深远的价值和意义,它不仅是主导着中国社会与历史的发展,而且也渗入到世界文化之林,在国际领域成为多元文化汇集或者说融合的一个分子。基于此种情况,传统的中国文化与其他信仰或文化在事实上有着相互交流、相互补给的关系,也就是说,它总是会处于一种动态,即影响又吸引着基督宗教文化,如同基督宗教文化影响着中国文化一样。

作为和谐文化的组成部分,我们就需要理解不同的宗教在某些方面有着公众性,它们在教诲、制度和许多伦理的主要思想上有着相似之处。同时也应承认,它们之间有一些差异:比如,对圣、善、美、心灵技巧、精神境界和高尚情操等灵性方面的选择的解释问题。从这些比较中,可以讨论基督宗教的伦理价值在现时融合的中国文化领域里的重要位置。

我们重点讨论下列三点:一、在中国必须通过中国本地文化的解说和领会来接受任何外来文化或信仰的引进与融合,即伦理价值结构在中国的解释。二、在学习西方思想的形成过程中,形上学学科领域应该受到重视,尤其是在形上学领域内的基督宗教伦理。三、在借助外来文化或信仰丰富中国民俗伦理道德时需要适应本地化,即一种现时的融合的中国文化。

一、伦理价值结构在中国的解释

在刚过去的几十年中,中国的社会主义社会价值结构展现出包括毛泽东思想体系的社会主义社会理论、邓小平理论,江泽民的三个代表,及新世纪所提出的三个文明和构建和谐社会。这一系列价值结构理论,拥有两方面的解释,既有中国传统价值结构的基础,又有新思维构架下的融合文化理念。若从古老文化与历史发展的角度讲中国价值结构,必然也会联想到,儒家思想,或“儒——道——佛”三教与基督宗教的伦理的融合,或说是一种交流和汇聚。它们对中国文化影响会产生另一种融合模式,但各有本身的价值存在与社会角色定位。

(一) 儒家思想

体现阶级思想色彩的儒家伦理,是一个使人陶冶美德的目的论,包括经验和智慧,它的理论思想能够催促人在社会中有履行重要职责的使命感。此外,还因为儒家提供了一种超越的和本有的相似宗教的理念,它保持着人与人之间相对独立作为仁(仁道)或天(天道)的见证。^[2]

在20世纪,学者们对儒家思想真实的解释与过去那种极相似形而上学的解释截然不同。例如:从宋朝到明朝,新的儒家学者认为充满天、地和人的是一种道,如同一种超越。当学者们想用明确的人性态度来肯定人的行为不受任何特殊规则限制时,往往在人性方面来寻找正义的解释为道。例如:明朝的王阳明的争辩平衡

了朱熹在人性态度上的影响力,使这种自然的伦理行为成为正义的。这种争辩已对社会产生巨大的影响力,最终导致了在个人经验基础上使儒家的平民论者的伦理得到了复兴。^[3]但是,从西方角度讲这种道的意念不是超越的思想,而是本有的意念。

当基督徒对西方唯物主义理论提出了精神平衡时,而儒家学者以直接的方式来解释人道主义,并且这样阻碍了以前的极度合适的形而上学的发展。儒家学者认为,相似基督宗教的超凡伦理体系是以中国人为一体的基础,并且在中国才能给予人性化的基督伦理价值,这种伦理体系是宁可自束和自制,也不愿个人主义化,并且过分信赖物质经验。儒家的仁道主义思想促进人类通过礼节的实践来寻求建立社会的和谐,以便在社会中实现人与人之间的融洽与和睦,使人们能主动和宇宙万物,自然规律协调一致。在这个理论基础之下,以人道主义传统为根据的儒家学派似乎在努力将自己的观点与西方人道主义达到同等价值水平,并且儒家的学者们好像在与古代希腊哲学家们在同一横截面上来论述伦理价值。^[4]由此可见,在两种伦理价值观之间或许会发现相同的说法,但是在每个伦理价值中却有不同的意念。

(二) 道教

道教认为最初所有虚假的包括人造的世界到最后要回归于“自然界”,这样才与自然相适宜。道教追求的是人与天地万物和谐、安乐,最终达到那种永恒的生命,甚至是肉体上的永生。虽然,在道教里开展了一种更广阔的主观空间,并且在道教这种“真正的空间”(real space)建立个人更高价值,但道教思想已经支持了政治

界学家们在本土领域里来真正实现他们的道德理念价值与信心。

在中国,有出现那种广阔无边解释道的故事,道家认为宇宙万物在自然规律中运转和谐一致,强调自然界的一切都是由对立的阴和阳,黑暗与光明,天和地,男与女组成的。这些不同的事物决不是阴阳性的对立,而是每种相互的融入,这种融入没有绝对的划分,白天变为晚上,晚上又变为白天,因此没有事物是其他事物的对立。⁽⁵⁾每个夜晚总会出现白天,每种阳性也有阴性,阴性里也有阳性,此时生活的完美且是平衡的、和谐的。当万物失去平衡时,就会发生不和谐的问题。⁽⁶⁾为了恢复万物平衡,道家提出不同的解释来回答这些问题,并且实现了儒家没有的理念。比如,道教主张人们通过静观(无为)在自然规律中寻找和谐,当失去那种社会群体的和谐时,将有个人自发性的追求。这些现象类似于人在世上已经失去希望,这是一些富有灵感的信仰者提出的观点。问题是人怎样在同一时间来解决真实与圆满(full and real)的追求。

(三) 佛教

佛教应该比道教传播得更广阔,佛教认为每当重大事情的发生是在主观领域内的认知,这种认知是会遇到挑战的,并且在复杂的世界里会遭受痛苦。佛教复杂的天地奥秘必然是善恶赏报,并且,佛教教义里的托生将希望给予了那些在现世生活中对命运失望的人们。⁽⁷⁾这种心灵的启示告诉了人们,世界上的绝对真正幸福是不存在的,然后需要一种解脱,这种解脱的解释是最终实现人们渴望到达一种极乐境界。

佛教的戒律可以说体现出一种大慈大悲的规戒,并且对一些人通过短时间内的开导,或通过怜悯之心来给人一种希望。^[8]从佛教发展和它在中国历史上的影响来看,可以肯定它在中国社会里留下了宝贵的伦理道德文化财富。但如果佛教教义的传播在中国能完全教给我们一些教训,在相对满足人们精神上的需求,和生活上的各种压力时,那么,佛教的伦理价值肯定在中国社会有留存的必要,至少在伦理观念和文化领域不能被人们忽视。如果佛教的早期在中国与本土文化相抵触,那么那时没有人能够敢预言佛教教派注定将在今天的中国仍旧被留传下来。事实上自从佛教从两汉之际传入中国后直到今天依旧被许多信徒所追随,可见它对今天的社会有着积极的影响。

(四) 社会主义社会理论

在1950年初期,一些学者从马克思评论中来谈伦理道德,他们看到了从1910年-1930年这个时期一系列关系到民主社会现代化批评的问题,但是他们也引进了西方的类似于传教士宗教观点的理念阐述。^[9]在谈到马克思主义时,人们发现伦理道德理念和近似哲学文化价值的意念,已持续进入60年代和70年代。^[10]这种理念运动的结果已经影响到了政府内部,特别是对大学及科研单位,对中国社会影响了几十年。^[11]它表明在今天的中国社会里,那种伦理道德的解释权威建基于马克思主义与中国的实践相结合的政治理念上。因为中国政府所领导的是一种新型道德文化理念的國家,这种新理念是马克思主义——列宁主义——毛泽东思想,这种理念体系仍旧在中国传播,并不断的改进,与邓小平理论,江泽民

的“三个代表”重要思想以及三个文明建设和构建和谐社会相融合；它已经形成一个体系，一个被检验的历史。这种新的社会政治、文化道德理念显示两种差异：一种是按照过去一系列官方的原则，不断的探索前进的政治化民主主义的趋势；另一种是朝着更稳固的理念控制的集权制社会发展。^[12]作为古老的中国儒家思想伦理体系，在这个时候显得衰落。而中国伦理道德文化及政治体系却显出是一种新型的、仍发展着的伦理体系。对强调“为人民服务”的毛泽东思想理论体系来说，在这种新型理论构架下，仍然缺乏完整的结构来满足于人们的思想需要，因为这种思想理论不是在人民生活水平之下的一个追求目标，而是在人民生活水平之上需要解释另一种新的伦理道德理念，它是一种爱的奉献，是一种超越，是一种博爱的体现。

总之，在中国文化领域内，以上的四种价值结构有一个特殊伦理融合的理念，每一种理念的挑战是需要解释伦理的普遍性与超越性，这种伦理的解释仍需要去看一看看在形上学领域内的基督宗教伦理。

二、在形而上学领域内的基督宗教伦理

随着改革开放，社会转型的浪潮之风，在 21 世纪的今天，人们意识到在中国强调个体化、私有企业的发展已超过强调大众化、国营企业的维护。这在历史上，被一些西方霸权主义的追随者早已下断言，中国独特的一种方式，怎样维持过去那种传统理念，特别是基于过去的真理目前需要调整。这可能会使 18 世纪和 19 世纪的一些德国学者所迷惑，也可能使 20 世纪的一些中国学者大为困

扰。德国历史主义体现出潜在的、深度的相对性，^[13]在今天可以说，一个属于信仰对上主创造的、可能下的伦理道德被获救。但是人类不合理的精深讨论已上升到无神论，这在 19 世纪和 20 世纪初已侵蚀了人类道德行为的伦理奠基。^[14]在中国，儒家伦理思想对人和天的解释已被自然主义对人和宇宙的解释所代替，在这两种情况中，历史学家和哲学家以无情的抵抗来挽救一个统一的权威，这种权威是在各种方式下通过修改并重新定义伦理道德的普遍性和超越性。

1、普遍性

在今天中国文化领域内断言伦理的普遍性，首先要看在 20 世纪初期，一些学者们拒绝儒家思想及其它的伦理道德，许多中国历史学家急切转向西方历史主义。^[15]这曾是为改变传统的伦理理念而研究西方的大趋向，因为中国文化内的“迹象”历史和发现的“真迹”在所有挖掘革新价值的应用中不被儒家学说所感染，虽然真正的历史主义出现在清朝的后期，但是，这样摸索“真正”中国文化是达尔文理论出现时才有的开端。达尔文理论被发现时，中国文化表达的方式已进入与满洲对立的、极端的种族偏见和中国文化内生物学的评论。例如：鲁迅批判中国那种患病毒遗传的瘟疫的文化，并且为了民族的复兴号召了两性平等的再生。^[16]他也指出，在几个他的故事中关于在人类现存意识和潜意识之间的争论中，自己有点像佛洛伊德（精神分析学派）。^[17]例如：梁启超先生曾强调：一种改变中国形式的作品运动，作品应追求的是完美性，很容易被大多数中国人接受，由于作品产生了积极的影响力，为适合规

范他们的伦理道德的普遍性,它也对媒介产生很大的影响力。^[18]

随着不合理的生物学解释,人类逐渐破坏了关于人性在儒家伦理位置的基础,大多数中国学者很快地推出了儒家准则。如在1917年,北大的胡适,他曾用西方的个人主义来估计古老的中国思想,在他尝试的许多方面都已失败,例如:他把墨子和孟子相比较,发现墨子尽管强调的是互爱,却教导应为别人服务,有时甚至以自己为代价。另一方面,儒家一再强调在王权和社会秩序上要忠诚,自然地不能为个人发展提供适当的空间。^[19]许多与胡适同时代的这一类争论的总人数不低于拒绝中国伦理普遍性的大多数儒家主观经验论的总人数。^[20]其实,在过去和目前就伦理的普遍性讨论基本上趋于认为“真理”和“现实”之间的关系问题,除此之外,很难评断一些学者发表论文是否富有意义。

2、超越性

在1917—1926年间,曾担任北大校长的蔡元培,是解释超越性的领导人之一,在他的新伦理体系研究中,儒家学说的伦理解释似乎占据的份量不多,蔡氏的态度不但趋向特殊的伦理规则,同时他最终也转向了完美主义,而不是另外的伦理道德体系。他也认识到这种特殊的伦理规则不仅仅是遭受着各种各样的限制,也时常会与其他伦理学说相冲突。^[21]不管怎么说,蔡氏的超越性理论透露出他的伦理规则体系研究渴望是一种伦理界限,同时维持他选择的自由伦理。

在20世纪40年代,谭嗣同开始在文化融合中寻找一种和谐的独特文化。他论证说尽管重点是放在重要而具体的实践价值讨

论上,但文化机能主义常常很自然的展示了文化一方面可能确实扎根于另一种文化中,另一方面是适应他们的新文化背景。在中国当人们找出自己的独特文化,发现出与基督宗教文化能有融合的思想理念后,可以真诚地接受它,因它和中国文化之间有一种联系和互补。换句话说,这抽象的伦理超越准则结构虽在每个国家不尽相同,而这些准则有可能在每一个社会有不同的侧重点,但他们也可能在所有人类的意识中被了解与接受。谭氏一直认为所有的真理在各宗教团体中相互体现,但这些真理必须来自于一个非常深沉的直觉意识。在谭氏的方案中,真正的文化定位必须通过三步来完成:第一、关于学习的表面性差别,在基督宗教的伦理原则中可能会解释,应用这亲密的关系,汲取存在于本国的语言词汇,在基督宗教伦理开始传播中国之初,就可明确地表示出来。第二、因为基督宗教的一些榜样,其最主要的是与基督宗教伦理的实际接触,中国天主教开始意识到限制中国思想的因素在于全身心的了解,因此,他们放弃仅凭直观感觉的这些观念。第三、通过西方天主教和中国文化在意识范围内的相似点,慢慢地理解基督宗教的伦理原理。这样就很容易接受影响中国文化定位的抽象制度,这种方式表明中国在适应,吸收基督宗教的伦理原理,这不是一个表面行动,而是建立在人类意识水准之上。^[22]谭氏的意思是所有的文化价值是互相吸收,因为从全人类的意识特性中,这些文化习俗互相补充。这些保证它真诚地阻止它从退化到模糊化和习俗孤立。当然,从它的价值具体化和怀着感情,文化重获尊敬。在这篇文章里,从中国文化的组织方面来看,基督宗教的伦理原理必须经历集中化。从人们的明智基础中借用基督宗教伦理来正确的理解他们自己的文化。^[23]由于相信在变换中国文化和基督宗教伦

理的成果互换时,陈园描述了中国文化应以适应性、灵活性和坚贞的主题去发展。基督宗教伦理的成功在于它能扎根于中国文化,因为它通过一些外部压力为让它能被人们所接纳铺平了道路。对于陈氏而言,信仰问题仍旧是抽象的真理,它能起到影响文化作用的不是信任,而是一些严明的教理。^[24]

这些现实问题的基本伦理原则,属于人类精神实质的性质范围,也在人类文化中存在着重要的意义。^[25]如果基本自由是关于存在的根源,那么这抽象的超越伦理原则不仅仅是一个假设,而是真实的存在。^[26]如果自由在我们目前的限制范围内拥有可能的话,那么它的原则一定是无穷而永恒的。一方面,实际的综合资料来源和目标是可能性的,抽象答案真正地如实解释了伦理规则。它把自由的人类精神从限制约束领域领到人们自己自由选择的途径。另一方面,它宣扬重视人民的自由权力,并唤起人们的传教心火。它必须是真实的生活知识原理,而不是个人的诺言与欺骗,不是憎恨与邪恶,而是爱、是慈爱、是博爱。^[27]

这些是真实的,无穷的和排除私人利己的,是上主的圣意,是超越的伦理规范,它能逐渐阐明圣父、圣子、圣神,三位一体的道理。因此,这些明确的超越伦理规范必须超越于每个人的巨大努力来阐述。同时,也应注意鼓舞人心的力量与来之不易的历史经验和道德文化分不开关系。^[28]

从圣经中可为了解儒家教育思想的孝爱提供非常充足的内容。信友接合孝敬自己的父母的儒家学说原理,并以教会的戒律去爱,尊敬和服从父母。^[29]他们通过血缘亲族关系的共同性在强大详细的教规内将儒家教育思想相结合,谁爱天主但不爱自己的邻居,这样的人在奉献圣祭中应先与邻居和兄弟和好再去奉献,这

样的奉献最能忠悦于上主。^[30]

在子女的孝敬问题上,教会的要求倾向于儒家的思想原则,对于丈夫和父亲而言,不仅仅是拥有和照管妻子和孩子,而且要求丈夫爱自己的妻子,他们应正视这种职责关系而不是相互利用欺骗,要全融入于慷慨的爱内,他们应在爱内互尽责任。作为一名父亲,他不可能永远正确,总会有犯错误的时候,但是把这些放在仁慈的天父那里,他始终正义地爱着每个人,是人世间的父亲拥有模仿的根本,这暗示了人即使离开父母,但仍带着父母展示给我们的爱,更好地为人类服务。对父母而言,可超越于孩子爱的本质,为他们在家和社会中提供充分的自由权利。^[31]

综上所述,普遍存在和抽象的超越伦理在中国文化价值范畴中以各种方法讨论形而上学超自然的国度,而不是把普遍存在和抽象的超越伦理原理搁置在于基督宗教伦理的一边,但它能显示出与基督宗教伦理有非常密切的关系。

三、基督宗教伦理与现时的 中国文化融合之关系

从人文科学的角度来讲,现时的中国文化可以被称为是一种多元化的社会宗教文化在社会主义社会理论体系里与儒家思想的融合,这一模式体现出当代中国文化在社会主义社会里已经不是一种单纯文化,而它的确包含了上面所谈的几种儒、道、佛、基督宗教、社会主义社会理论,以及在中国存在而发展的其它合法的宗教团体文化。每一个宗教派别、哲学理念、社会理念目前在中国只能是当代文化体系的一个部分。在今天的中国社会,他们之所以能

被人们所接受正因为在这个社会上起到了积极的、有利于社会的、和谐共融的文化角色。在 21 世纪的今天,如果人们谈到某种文化时,只能说它是当代中国文化的一部分,而不能说中国文化就是某种单纯的文化。从中国历史上就可以看得出,它经历了不同的历史阶段,但在每个社会发展时期,都有它新的文化理念作指导。

新儒家学者李哲厚主张古老的中国文化不可能或没有必要接受基督宗教伦理,因为古老文化有它的超越方面,比如道这个抽象的原理将会被人类在他们的日常工作中获得智慧而领悟,^[32]之后,墨仲善在他的文章里辩论到,在古老的中国文化里存在超越抽象的原理,即仁,或仁慈。这是“自身的创造”,它是上主的美德,它真诚地保持创造的坚贞。然而,他把重点放在人性和卓越的上主之间去统一。^[33]

若从古老的中国文化出发,对基督宗教伦理和教义的评价就非常的不可思议,那就是基督宗教信仰传入中国时在礼仪上所产生的冲突,因为古老的中国文化的基本点是人本主义,中庸之道,对先贤古人的敬礼非常浓厚。然而不被传教士所理解,在中国历史上也是礼仪之争发生的原因,^[34]这也就是利玛窦神父的传教工作在后期被中国皇帝停止的一个原因。另一个问题是为什么基督宗教在世界上需要全人类的拥护,就像西方超级大国想控制整个世界一样,这一点常被人不理解。

有人说,在世界上发展社会主义理论时,我们可从基督宗教伦理中学到许多东西。这就是北京大学的何怀宏(He Huai Hong)在良心和改进传统伦理的提议中的另一个跨越。有人建议说,从抽象的基督宗教神学末世论解释到未来发生事件的可能性,但不是减少对先前的哲士的信任,而基督宗教在这里却弥补了古代中国

文化没有阐述的未来发生的结果。^[35]在“三个文明”(精神、物质和政治)和“构建和谐社会”的发展过程中,需要给基督伦理一些空间去超越于他们团体的分界线,并重新尊重非基督宗教的团体。^[36]很明显,我们需要讨论怎样把基督伦理在“三个文明”和“构建和谐社会”中去应用。

由于今日中国的激烈巨变,人们逐渐以功利主义去寻找正统理论。如果说许多中国人民与宗教信仰是无缘的,那则要看他们在什么背景下,以什么身份,在什么位置而讲此话。以经济学的思维理念来看,基督宗教伦理并不是有害于社会的,而恰恰是有缘的。许多学者在经济现代化和宗教伦理中搜集许多相互关系。马克斯·韦伯(Max Weber)顿悟到:“以更广阔的理解讨论基督新教伦理和资本主义的精神”的相互关系。^[37]他论及到经济增长需要一个平稳的、和谐的、合乎伦理道德的社会精神气质。这不仅仅是享乐主义,保护用户利益主义的策略,更是注意到马克思·韦伯(Max Weber)的相关理论,让它不但帮助人们去考虑西方现代化与基督宗教的内部联系,而且激励许多学者,包括当代新儒教的许多学者在中国文化中去反思、去观察,并寻找哪个宗教背景情况与经济现代化发展相类似。例如,波林士顿 Princeton 的余银士(Yu Yinshi)和哈佛大学的杜伟明(Du Weiming)都在他们的学科出版上有许多书籍来探讨此情况。^[38]他们举办了许多座谈会讨论了韦伯有关儒家伦理的论文。^[39]在 20 世纪 70 年代,许多海外学者同意,韦伯(Weber)的儒家伦理观点。十分有趣的是,在 20 世纪 90 年代(1980),中国知识分子常以中国文化的基本传统来进行自我批评。^[40]然而,基督伦理观点的长足发展在目前的中国必须要适应于经济发展需要。同时它也必须有一个和谐的政治文明环境来支

持。

在这样的道路上,中国基督宗教在发展时不但要适应现代市场经济,虽然这个经济有可能是上主的旨意,而且对解决关于造成市场经济这个特殊问题,比如怎样阻止经济两极分化(相对贫穷)和怎样帮助失业的人(绝对贫穷),基督宗教应给古老的中国文化带来一种新的伦理原则。这样带领我们去理解基督宗教伦理在现时中国社会构架下与其他派系文化融合时为中国社会带来的积极作用,即在现时中国形成一种新的文化模式。这就是为什么基督宗教证明了中国文化需完全开放的重要价值。这个彻底的爱是极敬爱的耶稣他为全人类而死在十字架上,他的受苦显著尊贵,对每个人都意义重大。每个人在信仰中认识上主,许多知识分子被基督宗教的上主存在主义的思想所吸引,首先,这个完全的爱使古老的中国文化进行了深刻的反省和自我批评。在反省中,像刘小枫,杨适等许多学者,他们以积极的态度直接正视古代中国文化,他们抱怨古老的中国文化是“肤浅的”,关于它缺少神圣的或超出其它的方面,在化解邪恶势力方面常自鸣得意,不像基督教徒那么激烈。

这些问题的答案是为了给中国人民一个充分开放、认识不同文化的机会,如同基督宗教文化需要同古老的中国文化相遇一样,这样使每种文化不可能成为一个独立的个体文化,而变得非常的普遍,在全人类相互依赖。事实上,从不同文化需要互补的情况来看,基督宗教文化在与古老的中国文化的联系上不必担心,因为对基督宗教而言,它会在古老的中国文化中找出许多与自身文化意义相似的、有代表意义的基督圣训。基督宗教强调,它融入了古老的中国文化遗产之中,意味着它无论在什么因素下都对中文

化有缘。在这个情况之下,这就可能产生一个中国本地化的神学,像基督宗教中含有希腊神学,拉丁神学,欧洲神学和美国神学。每个神学根据人们的特征、文化、风俗习惯而构成。这样不再划分中国教会为另一个教会领域,而是给她一个充分展示本能的机会,在世界上充分体现出一个神圣的教会。这是信仰上的一种冒险,要求敢于尝试基督徒在不同地域、背景下的思想和信仰文化生活。^[41]

许多教友学者,虽然尖锐地批判新儒家学说计划中的“中国智慧”优势,他们深深地意识这些分界线不是一个优点,但是对中国人民而言有些脱离客观实际,因为它将古老的中国文化变的高傲,缺乏宽大的胸怀,但事实上并非如此。这样的计划更不会减小上主和世界之间的关系。

在维护完全开放的基督伦理的价值时,对目的论和新功利主义的传统评定是:目的论没有接受个人主义的重要性,这样看起来任何事在它的作用下体现不出自己目前的内在价值。这就暗含着一种期待,一种牺牲。因此它的观点倾向于人类向上主的祭献是个必须尽的义务。也许这个思想解释了为什么许多知识分子不愿说民众宽恕侵犯别人权利的一些原因。在这点上,我们有必要来猜测上主对每个人的奇妙化工。如果没有上主,人类的死亡与复活就很难解释。这就需要在基督宗教的思想里,强调上主的爱是启示给那些温顺,贫穷和饥饿的人,因此,没有人愿意让自己的后代丧失人性而失去积极向上的人生观。结合反黑格尔运动,刘小枫辩论说每个人历经死亡并不是像那些必须的花费一样丢掉,因为每个人都是唯一的,^[42]他或她都有一个完整的位格。有他存在的理由,并有他的归属。这在基督宗教文化里解释的比较多,这样

的理解才能报答中国先贤们在历史上为中华民族的和平、幸福所做出的努力。它体现出一种己所欲者,先施于人的道德精神。这在基督宗教伦理中能找出训导。

不论怎么讲,在现时的 21 世纪中国,应该有它指导社会发展的构架文化,即一个能满足人们在现世生活里所存在的理念需求、即一个和谐的、共融的多元化理念文化。因为人们在努力的谋求一个文明的、和谐共融的社会,在这种意识观念下,一个伦理道德是否有价值,就在于它是否能置身于、并服务于精神文明、物质文明和政治文明。一个被大家所认同的文化就在于它是否能包容与被包容于和谐社会的文化领域之中。

四、结 论

从传统文化上讲,基督宗教伦理在现时融合的中国文化领域内如同一个伴侣。儒家思想、佛教、道教,解释它们的思想是通过善行、美德而产生的伦理形式,他们与世俗伦理不同的是后者没有建立充分合理的、正当的、廉洁的、或无效的自有影响的内在权力。理论上讲,古老的中国文化能从基督宗教神学受到益处,在现时代的中国文化的背景里,具有实践经验的现代人能够清楚地认识基督宗教是一种新的、不可回避的实践经验。并且,今天的人也能证明高意识地理解基督宗教伦理可以激励和有效地帮助当代中国人置身于、并服务于精神文明、物质文明和政治文明。使人彼此之间有一种相互的包容、宽恕的博爱精神,基督宗教伦理能够在一种和谐社会的文化领域之中发挥光和盐的作用。

从社会学角度讲,基督宗教伦理在现时融合的中国文化领域

内如同是一个服务者。为了使基督宗教伦理能得到更大的发展空间,基督徒应该随本国文化活出自己的信仰,这不仅仅是为传福音,而是在现代化中国模式里,能够拥有并分享基督宗教伦理。理论上讲,如果基督徒能够见证基督宗教伦理,并且使这种文化在中国现代化进程中发挥作用,则他们的这种角色能够使中国社会进步,特别是中国的传统文化、道德精神方面的进步与发展。而且,从实证上讲,如果基督宗教的伦理,在现代化的中国能起到作用,则她能够成为社会中很好的团体,并且投身服务于,并积极推动“五讲四美”、“五好家庭”、“三个文明”和“构建和谐社会”。很明显,适应现代化已成为所有宗教在中国目前发展的一种道路,并且适应具有特色的中国现代化社会,也成为具有中国特色的中国宗教。

从神学角度讲,基督宗教伦理在现时融合的中国文化领域内如同一个和平使者,一个充满希望者。在历史的发展中,人们逐步的发觉并认识到在超越的基督宗教教义里,有它特殊的、独有的救恩理念——末世学。基督徒信仰中的天堂和地狱详细解释了善恶赏罚的问题,对那些现世命运悲观且失望的人来说,从永恒生命的教义理论上获得了希望。^[43]同时,对那些缺乏爱德,并时常忧虑的人来说,基督徒指出个人利己主义的弊端和救赎许诺的问题,这些从根本上讲,都属于伦理道德上对于区别好坏和解释因果报应的现实与来世问题。这些解释对传统的中国文化而言,能够被人们所接受并推广,中国人因此也感觉到在自己本有特色的古老文化中缺少一种末世学。在这样的背景里,基督宗教伦理必须谨慎地对中国人展现和对全世界各民族的大多数人接受一样,对中国指出接受基督宗教伦理、教义应在融合的现时文化中给予充足的解

释如同对其他国家一样。在世界上,基督宗教不分民族会找到充分的解释,因为基督徒相信基督教会为世界需要所有的人如同在世界上所有的人需要基督信仰一样,基督徒面临传统的中国文化,包括中国儒家、佛教、道教这些古典文化的存在,他们应该对中国人民分享基督宗教伦理,并且在中国文化背景内来检讨基督宗教自身,这个意义是说明基督伦理影响着非基督徒世界,但不是因为非基督徒世界处于黑暗之中,也不是人们从来没有得到上主的赐福,甚至在人群中得到他的光荣的一瞥,而是因为在这个世界上所有的人都应该分享福音,分享有价值的信仰、融合的文化、和谐的社会福分。

总体来讲,基督宗教伦理能够对中国社会生活与个体职责起到一定的积极作用。^[44]它在中国文化领域内的角色定位应该是现时中国文化构架下的一个组成部分。它不但能融合于现时中国文化体系,扎根于中国社会,服务于中国社会及人民所需的文化意识形态,而且成为古老的中国文化走向世界文化领域的中介和向导。无论从传统的、古老的中国文化,还是从社会学及神学方面来讲,基督宗教伦理对中国、社会、人类及文化,应该是一个伴侣,是一个服务者,是一个和平使者和一个充满希望者。

注释:

[1] Cf. Donald E. MacLinris, *Religion in China Today, Policy & Practice*, Marryknoll, NY, 1989.

[2] Cf. Benjamin I. Schwartz, "Transcendence in Ancient China," *Daedalus*, 1975, p. 64.

[3] Cf. Peter Bol, *Intellect Transitions in Tang and Sung China* ual. Stanford, CA: Stanford Univ. Press, 1992; Hoyt Cleveland Tillman, *Confucian Discourse and*

Chu His' s Ascendancy. Honolulu: Univ. of Hawaii Press. 1992.

[4] Cf. Lydia Liu, *Translingual Practice, Literature, National Culture, and Translated Modernity China*, Stanford, CA: Stanford Univ. Press. 1995, pp. 247 - 51.

[5] Cf. John D Young. "Confucianism and Christianity, the First Encounter," Hong Kong University press, 1983, p. 28.

[6] Cf. Ibid.

[7] Cf. Eberhard Wolfram, *Guilt and Sin in Traditional China*, Berkeley: University of California press, 1967, pp. 17s.

[8] Cf. Ibid. pp. 19s.

[9] Cf. Luigi Bogliolo, *Ateismo e Pastorale, Realismo Marxista e Realismo Cristiano*, Milano, 1967.

[10] Cf. Ibid

[11] Cf. Danald E. Maclinnis, *Op. Cit.*, pp. 400 - 402.

[12] Ibid. , pp.427 - 429.

[13] Cf. George Iggers, *The German Conception of History: The National tradition of Historical Thought form Herder to the Present*. Middletown, CT: Wesleyan Univ. Press. 1968.

[14] Ibid.

[15] Cf. Lydia Liu, *Op. Cit.* pp. 190 - 197.

[16] Ibid.

[17] Cf. Qizhi Zhang, "Tang Yongtong guanyu Zhong - wai wen hua bi jiao de guan dian he fang fa", pp.113 - 21, in Dairian Zhang et al, (eds.) *Wen hua de chong tu yu rong he* (The clashes and reconciliations of cultures). Beijing da xue chu ban she, 1997.

[18] Cf. Ban Wang, *The Sublime Figure in History: Aesthetics and Politics in Twentieth Century China*, Stanford, CA: Stanford Univ. Press. 1997.

[19] Cf. Shi Hu, *Zhong guo gu dai zhe xue shi da gang*. (An outline of the history of ancient Chinese philosophy). Shang hai: Shanghai shang wu yin shu guan, 1918.

[20] Cf. Lydia Liu, *Op. Cit.*; Martin Bernal, "Liu Shiwei and national essence," in Charlotte Furth (ed.) *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*. Cambridge. Ma: Harvard Univ. press. 1976. pp. 90 – 112.

[21] Cf. Yuanpei Cai, "Yu Shi dai hua bao ji zhe de tan hua" (Talk with a journalist from Contemporary Pictorial Journal), 1930, pp. 213 – 15 in Pingshu Gao (ed.) Yuanpei Cai, *Meiyu lunji* (Cai Yuanpei's writings on aesthetics). Changsha: Hu nan ren min chu ban she, 1987.

[22] Cf. Qizhi Zhang, *Op. Cit.*, pp. 113 – 21; Yie Tang, "Chang ming guo cui, rong hua xin zhi" (Clarify and promote the national essence and absorb new knowledge), pp. 98 – 112 in Dainian Zhang et al. (eds.), *Op. Cit.*

[23] Cf. Shangyang Sun, *Op. Cit.*, p. 143.

[24] Cf. Yuan Chen, "Yuan Ye li ke wen jiao kao" (An exegesis of the religion of Yelikewen during the yuan dynasty), pp. 1 – 59 in Yuan Chen (1980). (1927) "Huihuijiao ru Zhongguo shile" (A brief history of the spread of Islam in China), pp. 542 – 61 in Yuan Chen (1980).

[25] Cf. George F. Maclean, *Tradition, Harmony and Transcendence*, Washington DC 1994, pp. 85 – 112.

[26] *Ibid.*

[27] *Ibid.*

[28] *Ibid.*

[29] Cf. Julia Ching, *Confucianism and Christianity, a Comparative Study*, Tokyo, New York & San Francisco, 1977, pp. 151 – 176; Cf. George F. Maclean, *Op. Cit.* p. 103.

[30] Cf. Julia Ching, *Op. Cit.* pp. 96 – 98 “*The Five Relationships*” ; Cf. George F. Maclean, *Op. Cit.* p.104.

[31] Cf. George F. Maclean, *Op. Cit.* p. 104.

[32] Cf. Zhehou Li, “*A Reevaluation of Confucius*”, and “*On Chinese Wisdom*”, in *Anthology of Lizhehou* (Hilongjiang: Hilongjiang Education Publishing House, 1988), pp. 15, 33, 101, 510.

[33] Cf. Jiadong Zheng, “*On the Issue of the Religious Dimension of Confucian Thought*”, in *Jia Dong Zheng and Haiyan Ye, A Critique of Neo – Confucianism*, vol. 2 (Beijing: Chinese Guang bo dian shi Press, 1995).

[34]. Cf. George Minamiki, S.J. “*The Chinese Rites Controversy*” from its Beginning to Modern Times, Chicago, Loyola University Press 1985.

[35] Cf. Emile Durkneim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York, 1968.

[36] Cf. Donald E. MacIntyre, *Op. Cit.*, p. 421.

[37] Cf. Max Weber, *The Protestant Ethic & the Spirit of Capitalism*, (*Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*), Roxbury Publishing Company, 1998.

[38] Cf. Yingshi Yu, *The Modern Religious Ethics in China and the Spirit of Merchant* (Taiwan: Lianjing Publishing Corporation, 1987); Weiming Du, “*Confucian Ethics Today: the Singapore Challenge*” (Beijing: Shanglian Books, 1989).

[39] Cf. Shaolun Huang, ed. *Chinese Religious Ethics and Modernization*, (Hong Kong: Shangwu Books, 1991); Yijie Tang, ed. *Chinese Religion, Past and Today*, (Beijing: BUP, 1992).

[40] Cf. Rensen Wang, *Modernization and the Spirit of Modern Ethics* (Guangxi Renmin Publishing House, 1989), p.218.

[41] Hting Hands and Julia Ching, *Christianity and Chinese Religions*, New York Doubleday, 1989, pp. 235 – 242.

[42] Cf. Zhehou Li, "Kantian Philosophy and an Outline of Establishing Subjectivity", in *Anthology of Zhe hou Li* (hilongjiang education publishing House, 1988), Chapter one.

[43] Cf. *Ibid*, pp. 263 - 336.

[44] Cf. Donald E. MacInnis, *Religion in China Today, Policy & Practice*, Maryknoll, NY, 1989.

天主教女修会对中国社会的意义

——从上海教区圣母献堂会的历史与现状谈起

周 辉

Abstract: Through investigating the history and the reality of the Congregation of the Presentation of Mary of the Shanghai Diocese, this paper presents the historical development of the Chinese Catholic women orders and discusses the significant role that the Chinese Catholic women orders have played in Chinese society. The paper points out that the Chinese Catholic women orders have exerted many positive influences on the Chinese Catholic Church and on the wider society, such as: (1) to enhance and develop the Catholic traditions; (2) to provide a meaning dimension for the contemporary women; (3) to occupy an important place in the Catholic social services. However, the Chinese Catholic women's orders are also faced with some serious difficulties: (1) the lack of religious education; (2) the corrosive influence of secularization; (3) the

tendency to replace religious life with the professional social services. Such problems have slowed the development of the Chinese Catholic women orders, and the church authorities concerned should pay a good deal of attention to them.

从 19 世纪中叶西方天主教女修会进入中国,到 21 世纪初中国天主教会创立数十个女修会,天主教女修会在中国已经走过了一百多年的历史。在一百多年的风风雨雨和沧桑变幻中,天主教修女们一直默默地在中国大地上生存并奉献着。在中国社会转型的新时代里,天主教女修会应当以怎样的姿态应对中国社会的发展?她们对中国社会的意义究竟何在?正如教宗若望·保禄二世为第四届世界妇女大会发表的《致世界妇女函》中所说,“作为我们这一时代的妇女意义何在?”⁽¹⁾ 本文试图通过考察上海教区圣母献堂会的历史与现状,讨论天主教女修会在中国当代社会中的意义。

一、历史上的圣母献堂修女会

早在国际女修会进入中国并接受女教友加入修会前的一百多年,中国的一些女性天主教徒就在道明会提倡的“守童贞高于婚姻生活”观念影响下,放弃了世俗生活,加入道明会第三会,矢守童贞,在家修行或在教会参与服务工作。⁽²⁾ 1840 年以后,来到江南传教区的传教士们注意到,“几乎每个小康之家,都有一、两名或更多这样的好姑娘。她们为了献身于传教和慈善事业,放弃了结婚,有的就生活在父母家里,有的则三三两两或更多的人在属于她们会口的公所内,组成一个小小的团体。多亏她们的努力,使孩子们学

会了经言,学得了教理,病危垂死的也得到了扶助,小圣堂得到了维护并保持了整洁。”⁽³⁾于是传教士们仿效初期教会,成立了贞女团体,贞女们也成为神父们的得力助手。

1840年以后,耶稣会再次派遣传教士来到江南传教区。当南格禄神父到达上海后,他满怀信心地写道:“这个城市似乎注定是开放中国的一扇大门,在这里将举办种种慈善事业,在这辽阔的皇朝国土上,它将成为其他城市的一个典范……”⁽⁴⁾他认为教会需要“一批满腔热情能吃苦耐劳的修女,她们要始终不渝地坚持工作,尤其在初创时期,必须经受种种艰难困苦的考验,而且还要有在本地的女青年中物色选拔许多助手的能力。”在传教过程中,南神父很快意识到,贞女们的宗教培育和进修是非常紧迫的任务,但是对她们进行培训又十分困难,因此南神父很希望欧洲的修女前来江南协助他们。

1847年,仁爱会修女抵达澳门,成为第一个到中国协助传教、兴办慈善事业的国际修女会。此后,众多女修会陆续进入中国。到19世纪中叶,中国的国际女修会的数目达58个,人数达2568位;同时,国籍女修会也开始组织起来,数目达60所左右,修女人数为2880余名。⁽⁵⁾其中,进入上海的国际女修会,除仁爱会和拯亡会之外,还有方济玛丽传教修女会、加尔默罗圣衣修女会、洛雷托修女会、母佑会、圣高隆庞传教女修会、耶稣圣心女修会、卢森堡方济第三会仁爱会、善牧会、社会服务修女会等,而在上海一带活动的国籍女修会只有圣母献堂会。

1855年,在耶稣会传教士的积极努力下,中国天主教会的第一个国籍女修会——圣母献堂修女会在上海创立。当时耶稣会传教士见到许多贞女在堂口守贞修道、保护教堂、团结教徒,对教会

的贡献极大,却没有统一的组织领导和培训她们,也没有一个团体照顾她们灵修与物质的需要,于是耶稣会士薛孔昭发起成立了献堂会,组织这些贞女度修道生活。1867年,法国拯亡会修女在江南传教区郎怀仁主教的盛情邀请下来到上海,承担了将这些贞女培育成修女的任务。^[6]1869年,郎主教批准正式成立献堂会,总院设在上海徐家汇,主教任会长,副主教任副会长,两位拯亡会修女担任指导教师。1869年9月8日,开办献堂会初学院,有33位初学修女进入初学院,仍由拯亡会负责管理。在初学期内,初学修女除常规的灵修生活外,还要学习一些有关仁爱和传教的工作,例如:照料孤女,给女保守讲解要理,给孩子们传授要理问答等,为传教做准备。^[7]1873年9月8日,3名初学修女在弥撒后发愿,成为首批献堂会修女。从此,献堂会修女作为本堂神父的主要助手,陆续被分配到江南传教区的各主要天主堂从事传教工作。

从各类史料的零散记载中可以看到,献堂会在传教范围和传教方式上与其他国际女修会有着不少区别。当时郎怀仁主教请来的国际女修会的活动范围基本上限制在上海市的租界内,只有献堂会活跃在江苏、安徽两省的广大地区,献堂会修女的足迹踏遍了各个乡村和山区。她们的工作一般是在各个天主堂为神父服务、为堂口服务、为穷人服务,讲解教理、管理小学、义务看病都是她们的职责。有的天主堂开办了女子小学,具有一定文化水平的献堂会修女就担任教师;有的天主堂开办了育婴堂,献堂会修女就兼管育婴堂。她们人数虽多,却仍然供不应求,当地的本堂神父都要求主教派遣献堂会修女到自己的堂口来工作,教友一提到她们也赞不绝口。从1869年至1949年的八十年间,献堂会一共培养了489名中国修女,^[8]在当时的江南传教区,献堂会修女是一支不可或缺

的重要力量，在江南传教史上做出了重要的贡献。

20世纪50年代以后，中国天主教走上了自选自圣主教、独立自主自办教会的道路。国际女修会陆续离开中国大陆，国籍女修会也被遣散。1955年以后，上海的各个女修会也都停止了传教工作。不过，尽管很多修女失去了团体的依托，但是她们的信仰并没有就此中断。据仁爱会的几位老修女回忆，解放后，随着教会慈善机构陆续关闭或被政府征购，外国神父修女相继离开中国，她们也失去了信仰团体和生活依托，纷纷到社会上谋生。因为仁爱会的修女大都在医院服务过，所以她们就到各个医院谋职，一般是担任护士。1978年底，上海教区开始逐步恢复宗教生活，上海各修会的老修女们集中在漕溪北路201号原拯亡会圣母院内，“她们自己动手缝制祭衣、作圣餐面饼、帮助堂区复堂、办要理班等”，为上海教区的教务复苏与发展做出了巨大贡献。这些老修女中也不乏献堂会的修女们。⁽⁹⁾

从圣母献堂会的历史回顾天主教女修会在中国的成长历程，我们可以看出，中国天主教女修会从19世纪中期开始就伴随着天主教会在华传教的进程成长和发展起来，她们不仅在中国延续了天主教传统，而且使之发扬光大，在协助传教、开办慈善事业和教育事业等方面都做出了不少贡献，也为天主教会的本地化迈出了重要一步。

二、从圣母献堂会看天主教女修会 对当代中国社会的意义

在当代中国，天主教女修会的创办一般有两种情况：一些女修

会继承了本教区历史上曾有过的国籍女修会的名称,秉承了会祖创会时特有的宗旨和神恩,力图实现本修会的使命;另一些女修会陆续成立于20世纪80年代末至90年代,大多以天主教會的某位圣女为导师,由教区主教或神父成立。在两种情况下,各教区的修女会都是在最近二、三十年间重新恢复或创立的。⁽¹⁰⁾

1985年5月,上海教区继承了教区历史上的国籍女修会的名称,创办了上海教区圣母献堂会,以培养修女、服务教会与社会为主要任务。献堂会下设修女院,开始招收年轻修女。当时的上海教区张家树主教决定一改中国历史上歧视国籍女修会的做法,定献堂会的修女为正式修女,准许她们初学、实习之后,宣发神贫、贞洁和听命三愿。

1996年3月,修会新院舍在闵行区七宝镇落成,这里便成为圣母献堂会总院及修女院的所在地。1998年8月,修女们在金泽光启培训中心召开第一届全体修女会议,并通过民主选举选出了新一任会长及修会参议。献堂会的工作逐步开展起来。从1985年至今,修女院已经培养了近百名修女,她们“担负起了教区里的重要职务和牧灵工作”,⁽¹¹⁾在上海教区的光启社、印刷厂、光启敬老院、南张安老院、光启培训中心及各堂口都可以看到献堂会修女的身影。

上海教区圣母献堂会重建至今,已有20年的历史。在这20年中,献堂会的发展道路充满艰辛和曲折,既有成功的经验,也产生过不少失误,不过,作为天主教上海教区的重要机构之一,她仍在上海教区扮演着重要的角色。从圣母献堂会的历史与现状来观照中国天主教女修会的发展历程,天主教女修会无疑对当代社会仍有着重要的意义。

(一) 中国天主教女修会是对天主教传统的坚持与发扬

在西方天主教历史上,从16世纪起,教会生活发生了重大的改变,新创立的修会放弃了隐修院的生活方式,采取平易近人的生活方式,以适应传教环境。这种新型修会也引起了妇女们的关注。16世纪,圣妇尚达尔(St. Chantel 1572 - 1641)创立圣母往见女修会,天主教女修会开始具有独立地位,不过,她们大多属于闭门静修的性质。1633年仁爱会创立之后,修女们离开与世隔绝的隐修院,开始服务社会。在此后的几百年间,天主教修女们为欧美各国慈善与教育事业的发展做出了杰出的贡献。

在中国的天主教传教史上,国籍女修会的创立几乎与国际女修会来华传教的时间同步,国籍女修会和修女的数目几乎也与国际女修会持平;在传教范围、内容与传教形式上,国籍女修会可以发挥自己的地域优势,在协助传教和服务社会方面做出了巨大贡献。在当代中国,特别是20世纪80年代宗教政策恢复以来,天主教女修会在短短二、三十年间已达50余所,修女3000余名,初学修女1000余名,其发展速度大大超过此前的一百多年。值得注意的是,昔日的献堂会一直没有成为正式修会,修女们一直被当作贞女,而不是修女,直到1985年,重新重建的献堂会才成为一个正式而独立的修会,在教会机构中享有平等地位。^[12]这些都表明,天主教女修会的成长与壮大不仅使天主教传统在中国社会发扬光大,同时也为我国独立自主、自办教会原则提供了极好的例证。^[13]

（二）天主教女修会为当代女性生活提供了一种意义指向

按照天主教會的观点,守贞与母职是“女性人格完满的两大特别范畴”。^[14]一方面,守贞是对妇女的一种圣召,是对妇女尊严的肯定,也是“以不同于结婚的方式来实现女性职位”的一条途径;^[15]另一方面,守贞意味着放弃结婚和生理上的母职,使她获得另一种不同的母职——“属灵”的母职。教宗若望保禄二世写道:“属灵的母职持有许多不同的形式。譬如,在献身妇女的生活中,她们依照神恩和种种不同使徒工作修会的规章而生活,表现出对人们的关怀,尤其是那些最需要的人:病患,残障者,被遗弃者,孤儿,老年人,小孩,年轻人,坐监者,总之,活在社会边缘的人们。”^[16]对很多女性来说,天主教會的女性理想可能不是那么容易理解与接受,但也只有这一理想才能为当代女性生活赋予特别的意义和价值,为当代女性追寻生命意义提供一个指向和一种可能性,才能激发女性的自尊与自爱,并激发她们女性自觉自愿地为社会服务。

（三）中国天主教女修会是天主教會社会服务事业的生力军

从西方国家的现代化进程中看,宗教团体一向秉持博爱与服务的信念,在社会上承担了主要的慈善福利服务责任,成为社会公共慈善福利事业的中坚力量。在当代中国社会,慈善救济与社会

服务事业或多或少地依存于国家,较少调动民间力量共同兴办公共慈善福利事业,因此,宗教团体兴办的慈善福利事业一直未能在公共慈善福利领域获得应有的空间。即便如此,中国天主教会也遵从教会的传统,崇尚服务的高贵价值,努力在全国各地开展社会服务工作。据天主教河北教区信德室的不完全统计,“截止到2005年10月15日,中国天主教各地开办有老人院55家,诊所或医院167家,幼稚园25所,残婴院11所,同时,几十位修女在17家政府开办的麻风病康复机构服务。中国各地共开办麻风病院31家。”^[17]不难想见,在这些天主教社会服务机构中,各教区女修会的修女们发挥了巨大作用,教宗若望·保禄二世说过:“基督,‘主的仆人’,向一切人指出服务若为王般的高贵,这种高贵极密切地与每个人的圣召相结合。”因此领受圣召的修女们也要同样领受为人类服务的属灵母职。^[18]

三、当代天主教女修会面临 的主要困难与问题

尽管天主教女修会在中国社会一直是扮演着不可或缺的重要角色,但是我们也不能否认,中国天主教女修会的发展仍然存在不少问题与困难。特别是当我们将圣母献堂会的历史与现状加以比较时,我们不难发现,一些重大问题一直困扰着女修会的健康发展。

首先是宗教培育欠缺问题。早在贞女团体建立初期,外国传教士就意识到这个问题:“办事人和贞女们也常常受不到足够的宗

教教育。由于他们的无知,以致发生了许多有损于教友神益的谬误。”⁽¹⁹⁾因此,耶稣会传教士才萌生了请欧洲修女来华培训贞女的想法,并将这种设想付诸实施。这种做法在天主教女修会的历史上无疑取得了不少成果。

而在今日的上海教区圣母献堂会,宗教教育的欠缺仍然是修会面临的重大困难。当然,在当代社会条件下,修女的宗教培育在内容与形式上都发生了翻天覆地的变革,然而问题在于,当代的修女们接受的培育仍然无法跟上时代发展的脚步。截至2004年10月,修女院的学生中,初中程度的学生比例为54.5%,仍占全体学生人数的一半以上。一方面,由于中国现有教育体制的局限,修女院的师资力量薄弱,办学条件较差,教育水平较低,另一方面,由于修女灵修基础与知识基础薄弱,学习能力较差,因此,即使经过十多年的培育,一些修女难以正确认识献身生活的意义,到各堂口或教区的服务机构工作时,工作能力与适应能力仍然较差,难以无法适应教会与社会的发展要求。

其次,世俗化倾向日益严重。对于天主教会来说,世俗化一直是教会与之抗争的问题,在女修会中也不例外。早在江南传教区的贞女团体中,外国传教士就发现贞女当中的一些恶习,并采取了严厉的措施杜绝这些恶习。法国遣使会会士石神父在通信中写道:“目前,我最大的事情是禁绝贞女们穿绸着缎,并禁止她们和邻居或亲戚们交往过密,这往往是惨痛丑事的根源;她们见到我非常害怕,称我为‘可怕的人’,感谢天主,我之所以可怕,正是为了攻击她们的恶习……没有中间道路可走,或者遵守贞女规则,或者干脆结婚。”⁽²⁰⁾时至今日,世俗化倾向仍然是阻碍女修会健康发展的重大问题,这直接导致修女们的灵修滑坡、背离三愿生活、贪恋钱财

名利、无法善度团体生活,人才流失等诸多后果。

第三,天主教女修会中出现以专业社会工作取代修会生活的倾向。当前,社会对宗教慈善事业的需求不断增加,教会也积极开展社会服务事业,以适应社会的需求。由于当代社会对教会的社会服务事业也提出了更高的专业化要求,就修女的培育而言,教会也一直在教学投入、课程设置等多方面下功夫,力求培养出具有专业技能的现代修女,以满足社会的更高需求,不过,遗憾的是,一些社会服务机构的修女们为服务而忽视祈祷与灵修,因服务而放弃团体生活,忘记了服务的宗旨是将福音带到人类各个阶层,并借此促进人性的升华,更忘记了服务人类的最终目的是服务天主,长此以往,教会的社会服务事业就会失去她的精神与信仰支柱,变得与其他公共福利事业别无二致,进而失去她的强大生命力,对教会发展造成莫大的损害。真福德勒撒修女所在的仁爱传教修女会的修女们,每天的工作都从领圣体开始,德勒撒修女把一切肮脏垂死的穷人都看作基督的化身,把一切救助穷人的工作都看作是圣事礼仪的继续,因为只有这样做,修女们的工作才会获得源源不断的精神源泉。因此,中国天主教修女会应当效法德勒撒修女的典范,匡正以专业社会工作代替修会生活的倾向。

注释:

[1] 教宗若望保禄二世,《致世界妇女函》,1995年6月29日,见天主教资讯小集(<http://www.cathlinks.org>)。

[2] 参见燕肅思著,田永正译,《中国教理讲授史》,石家庄:河北信德社,1999年,第135-137页。

[3] 史式徽,《江南传教史》(卷一),上海:译文出版社,1983年,第22页。

[4] 同上,第56页。

[5] 倪化东,《天主教修会概况》,香港真理学会,1950年,第106,135-144页。

[6] 阮仁泽、高振农主编,《上海宗教史》,上海:上海人民出版社,1992年,第678页。

[7] 史式徽,《江南传教史》(卷二),第305页。

[8] 倪化东,《天主教修会概况》,第125页。

[9] 《今日天主教上海教区》,上海:天主教上海教区光启社,2000年。

[10] 参见 Matthias Guo Xiao Ping, 'Promoting the Well-being of Women: The Contribution of Women Religious in China to Societal Development' Tripod, Vol. XXIV, No. 132, Spring 2004.

[11] <http://www.catholic-sh.org/page4-1.htm>

[12] 金鲁贤,“以实际行动践行会规”,《引玉集(续集)》,上海:天主教上海教区光启社,2001年,第190页。

[13] <http://www.gov.cn/test/2005-06/23/content-8890.htm>

[14] 教宗若望保禄二世,《妇女尊严与圣召》牧函,1988年,17节。

[15] 同上,20节。

[16] 同上,21节。

[17] “中国天主教社会服务机构不断增加”,参见 <http://www.ccccn.org/cccn/Article/News/China/200511/20051106064907.html>

[18] 教宗若望保禄二世,《妇女尊严与圣召》牧函,1988年,5节。

[19] 史式徽,《江南传教史》(卷一),第26页。

[20] 同上,第23页。

德日进的进化论神学思想及其 对于当代中国的意义

黄 奎

abstract: In his most important book *The Phenomenon of Man*, Pierre Teilhard de Chardin (1881 - 1955) asserts that all phenomena should be regarded as objects of scientific studies and all phenomena including human being are incomplete and in the process of evolution. This incredible combination of science and theology is not only helpful for our knowledge and understandings of Christianity, but it also contributes to our understanding of absurdity and fickleness in contemporary Chinese society. Based on this understanding, we are in a better position to move forward and gradually achieve a harmonious society.

德日进(Pierre Teilhard de Chardin, 1881 - 1955)是法国天主教耶稣会神父,同时集哲学家、神学家、地质学家和古生物学家于一

身。上世纪 20 年代在中国时曾参与周口店北京猿人的发掘和鉴定工作,但其神学思想似乎对中国影响不大。德日进一生著述宏富,总篇目初步统计即有 380 余种,但大部分系死后出版。

一、德日进的进化论神学思想

1、宇宙进化史观

德日进受柏格森“创造进化论”的深刻影响,形成了一种进化论的宗教观,即将“进化”视为一种普遍状态和宇宙秩序。其进化论神学充分吸收现代天文学关于宇宙大爆炸的研究成果,认为宇宙是一个巨大的进化过程,从基本粒子、原子、分子到简单细胞、多细胞,从无机物到有机物,逐渐进化出意识和生命。

德日进将经过长期进化而生存、覆盖于地球表面的生物系统称为“生物圈”,将随着动物大脑的进化而最终形成的人类称为“精神圈”或“心智圈”。

德日进将人类的出现视为“从零向一切的突破”及宇宙进化过程的顶峰,人的意识的发展即所谓“心智创生”不仅催生科学技术和文化艺术的出现,而且推动社会历史的发展,使人类社会呈现出民族、国家依次演进及全世界范围广泛交流与融合的景观。

上述复杂的进化过程自始至终都体现出天主的意志和创世计划,实际上是关于天主创世说的一种进化论表述。德日进说:“任何东西,倘若不是已经以某种模糊的、原初的方式存在,就不可能最终越过那些不同的临界值而突然出现,而这些临界值不论多么

难以逾越,是被进化过程相继穿越了的。”^[1]由此不难看出,德日进的宗教信仰是根深蒂固的,他的这种极富原创性的进化论表述方式可以理解为天主创世说的德日进版。

德日进还提出一个“欧米伽点”的概念。他认为统一的人类将穿越心智圈,最终达到宇宙进化的终点“欧米伽点”。其创意可能源自《圣经新约·默示录》:“我是阿拉发,我是俄梅戛,我是初,我是终。”欧米伽点是超生命、超人格的汇合点,是天主的代名词,也是耶稣基督的位格。欧米伽点既是宇宙万物一系列进化的终点,又是超越宇宙进化的独立存在,宇宙中的进化对它没有任何影响。^[2]换言之,天主的先在性是毋庸置疑的,天主的终极性也是毋庸置疑的,而宇宙的进化将展现天主的先在性与终极性。

从一个点的宇宙大爆炸,经由层层递进、环环相扣的复杂进化过程,出现人类,并最终聚焦于欧米伽点。这就是德日进的宇宙进化史观的梗概。

2、人类进化史观

德日进认为,人的现象是认识宇宙的关键。人类是宇宙进化的核心、轴心和方向,宇宙的进化因人类的出现而不再盲目。以天主之爱为动力,人类的进化具体表现为人性向前运动和神性向上运动的有机统一。所谓“人性向前运动”是指人的现实追求或世俗追求,“神性向上运动”是指人的宗教追求或超越世俗的追求。这两种形式的追求形成合力,既向前又向上,最终将会实现人的进化目的和基督宗教的末世期望。^[3]

德日进认为,目前人类正全力寻找一个与新发现的无边无际

的宇宙相对称的天主,这种找寻会产生一种精神化无国籍的人,他们生活在现实世界,却另有其精神家园,从而能够既不受世俗的局限,又会以积极态度来对待现实人生。所谓“精神化无国籍的人”无疑是在呼唤“世界公民”的出现,可以理解为德日进对于未来人类大同社会的某种想象或构想,当然这种想象或构想是以天主之光普照世界、世界公民的精神家园神性化为前提的。

3、可以质疑的问题

以上所介绍的是笔者所理解的德日进的进化论神学思想,并且作了极大的简化处理。就深刻性和创新性而言,德日进的进化论神学思想在天主教思想史以至基督宗教思想史上占有重要的地位,虽然由于种种原因其实际影响迄今为止并不大。

依笔者浅见,德日进的进化论神学思想也还存在一些可以讨论或质疑的问题。例如,正如其中文名字“德日进”所喻示的,德日进的神学思想以进化为主旨,其方法论、世界观以至终极关切都是进化论式的,洋溢着浓郁的乐观主义气息。尽管包括人类社会在内的整个宇宙的演化在总体趋势上无疑是进化的,但诸如环境污染、生态恶化、人性沦丧、道德滑坡之类退化现象也是不容忽视和否认的。尽管德日进也注意到人的有限性和教会影响之不足,但他对于退化问题显然注意不够。如果说宗教信念上的单向度见仁见智、无可厚非的话,那么学术研究上的单向度则很可能会损害思想的广度和深度,更何况作为地质学家和古生物学家的德日进接触到自然演化过程中的退化现象应该是很平常的事。

另外,德日进断言人是宇宙进化的方向和目的,表现出明显的

人类中心主义倾向。但人类中心主义在物种灭绝、生态危机日甚一日的今天却不得不忙于做自我辩护，德日进的进化论神学因此似难免池鱼之殃。而未来的星际探索如果真的发现了文明程度远高于地球人类的外星智慧生物，则德日进的以地球人类为中心的进化论神学届时无疑将不得不修正！

二、德日进的进化论神学思想 对于当代中国的意义

1、科学层面

1859年达尔文的《物种起源》发表，进化论风靡整个世界，德日进所生活的年代正是进化论风行的年代。集科学家与神学家二任于一身，德日进借鉴进化论的研究成果，创造性地提出进化论神学思想，表现出鲜明的时代特征。

德日进的生平与思想作为一个个案，不仅有助于我们加深对重大科学发现之于宗教以至人文思想之影响至深至巨的理解，而且有益于我们深入反思和研究宗教与科学之间矛盾互动的关系问题。另外，中文名字“德日进”——品德、信德、爱德天天在升进——与中国古人所倡“苟日新，日日新，又日新”可谓灵犀相通，遥相呼应，提示我们在科学技术日新月异的今天切莫忽视人文品德的“与时俱进”。

最后值得指出的是，在有关宇宙诞生和消亡的天文学常识早已家喻户晓的时代背景下，接受德日进所创设的欧米伽点这种非

人格化的天主观念,对于当代中国人来说似乎远比接受道成肉身的人格化的天主观念要容易得多。

2、经济层面

德日进的进化论神学强调人性向前运动的意义与价值,肯定现实追求、世俗化的追求甚至利益驱动的相对合理性及其对于实现人生之幸福与完满的不可或缺性,对于传统的不合时宜的禁欲主义倾向无疑是一种颇为有力的理性反驳。同时,德日进所着力阐述的“心智圈”概念——包括人类智力水平的提高,自然科学、社会科学知识的积累,思想观念的更新,社会制度的演进,文化艺术的创造,人类生活水平的不断提高等——对于论证推动社会经济发展和人类福利增进的历史必然性与合理性,应该也称得上是一种颇有新意的智力支撑。对于进入市场经济时代的中国来说,无论是“心智圈”概念还是“人性向前运动”说,无疑都将是受欢迎的精神舶来品——剔除其中的宗教因素或许会更受欢迎。

3、政治层面

德日进的进化论神学对于“精神化无国籍的人”即“世界公民”的构想从根本上说是符合天主教根深蒂固的普世性追求的,而“世界公民”的构想对于民族国家的主权及其国民的文化身份认同自然是一种潜在的威胁。包括天主教在内的基督宗教传入中国后,“多一个基督徒,少一个中国人”的防范心理预设一直在折磨和考验一个大一统民族国家的文化情感堤坝和内聚力磁场,对精神控制方面的外部威胁或压力的想象或现实感受近似于“破山中贼易,

破心中贼难”,从反面确认了封建大一统在文化上的内部控制甚或专制的合理性。

21 世纪的今天,救亡图存已成遥远的记忆,以发达国家潜在的后殖民主义企图为本质特征的全球化进程造成的地球村态势使得中国不得不融入世界。不再是语言禁忌的“世界公民”,正在逐渐成为暴富阶层的口头禅、文化基督徒的理想,甚或房地产开发商诱人上钩的广告语。这种耐人寻味的后现代景观与生态灾难、核威胁、国际恐怖主义等全球性问题激发起的“只有一个地球”意识“交相辉映”,彰显出民族国家在全球化时代的局限性与无奈,也反衬出“世界公民”意识的复苏及其正当性。可以预期的是,“四海之内皆兄弟”的中国古训与有着西方普世性宗教背景的“世界公民”说相互发明之日,应该也是人类社会向大同世界迈进之时。

4、文化层面

德日进的进化论神学思想最有价值之处,可能就是其“神性向上运动”说。仅有“人性向前运动”,可能会有殷实富足的生活,但充其量只是经济动物而已。人之所以为人,正在于人在饮食男女之外还有精神,还有超越性的追求与升华。在德日进看来,神性化的精神追求当然比人性化的物质追求重要得多。他始终乐观地认为,人类的进化以天主之爱为动力,人性向前运动和神性向上运动二者的结合将推动人类不断进化,这种进化的终点趋向欧米伽点即天主,人类由此达致幸福和完满。

在中国传统文化中,儒家重修身养性、成圣成贤,讲求“见贤思齐”、“扩充善端”、“致良知”;道家抨击“心为物役”,倡导“物物而不

物于物”；佛家鼓吹“平常心是道”，标榜“以出世心做人世事”。总的价值取向是清心寡欲，强调道德修养，追求较高的精神境界。中国传统文化的这一特质与德日进所谓“神性向上运动”是可以找到结合点的，因为二者都试图以永无止境的精神追求来超脱物欲横流的世俗社会。

德日进在其最重要的著作《人的现象》中认为，所有的现象都应该成为科学研究的对象，而所有的现象包括人类在内都处于尚未进化完全的过程中。其进化论神学思想作为科学与神学的奇特结合，不仅有助于我们深化对基督宗教的认识和理解，而且有助于我们平和体认当代中国社会的光怪陆离与变化莫测，理性期待和谐社会的愿景在未来的渐次展开。尽管构建和谐社会的制度安排远未进化完全，退化的可能性不能完全排除，但从宏观上看，当代中国社会的确是在艰难而坚实地进化。这种与宗教背景完全无关的进化，在再次彰显出德日进进化论神学思想的普遍意义的同时，也足以使我们对“他山之石，可以攻玉”的古训温故而知新。

注释：

[1] 参见德日进著：《人的现象》，引自麦奎利著《20世纪宗教思想》，上海人民出版社1989年版，第336页。

[2] 参见单纯著：《当代西方宗教哲学》，中国社会科学出版社2004年版，第290页。

[3] 参见卓新平著：《当代西方天主教神学》，上海三联书店1998年版，第64页。

征稿启事

《天主教研究论辑》由北京天主教与文化研究所主办,并得到中国文化交流(Culture Exchange with China)机构和宗教文化出版社支持。

本论辑暂定每年一辑,为天主教(基督宗教)与文化研究的学术性刊物。论辑所设栏目名称均取自《诗经》或《尚书》,以示中西文化交流之鹄的。栏目内容包括天主教神学研究、天主教本地化研究、圣经研究、天主教伦理道德探讨、天主教社会学理论与实践、天主教法学理论、天主教礼仪探讨、天主教神学家研究、基督宗教历史研究及文献发掘、宗教对话等。欢迎海内外和教内外学者就相关题目来稿。

稿件要求及审校:

1. 稿件长短不限,但一般以 7000 - 15000 字为宜。
2. 来稿请用 A4 纸打印,或用纯文本格式发送电子邮件给编辑部。

3. 译文请寄原文复印件或电子邮件,并负责稿件的版权责任。

4. 稿件注释请采用尾注形式,引文请注明出处。

5. 稿件请附 300 - 500 字的英文内容提要,并附作者简介。

6. 论辑以学术评委制对来稿进行评议和选用。来稿将由编辑部送交两位相关学术评委审校。

7. 所有寄送本论辑稿件一经本论辑发表均由本论辑拥有版权,无本论辑书面许可不得转载。未经本论辑采用稿件将由编辑部通知作者,作者可自行处理。

8. 本论辑一律不退还稿件,请作者自留底稿。

9. 编辑部有对稿件进行删改的权力,重大改动将事先征得作者同意。

10. 稿件一经采用即付稿酬并赠送本期论辑两册。

北京天主教与文化研究所

《天主教研究论辑》编辑部

地 址:北京市西城区前门西大街 141 号

邮 编:100031

电子邮件:catholicstudy@shangzhi.org

catholicstudy@hotmail.com

