

天主教研究论辑

学术委员会

中国人民大学哲学系

北京外国语大学

中央统战部

清华大学人文学院哲学系

中国人民大学基督教文化研究所

中国社会科学院基督宗教研究中心

浙江大学宗教文化研究所

上海大学文学院历史系

暨南大学港澳历史文化研究中心

陕西师范大学基督教文化研究所

福建师范大学历史系

国家宗教局宗教研究中心原主任

宗教文化出版社

何光沪

张西平

李平晔

王晓朝

杨慧林

任延黎

陈村富

顾卫民

汤开建

尤西林

林金水

赵匡为

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中心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日在各方鼎立支持下正式成立。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

宗教和人的世界 Edward Schillebeeckx 著 白虹译(2)

梵蒂冈第二届大公会议的影响

..... Robert J. Schreiter 著 李宏伟译(24)

基督的职务、《教会宪章》与人的信仰意识

..... Ormond Rush 著 谢华译(45)

历史的终结与当代人的危机 思竹(72)

贡天成命:天主教著名神学家研究

雅格·杜必思(Jacque Dupuis)的多元宗教基督神学

..... Gerard Hall 著 王莹洁译(92)

若瑟拉辛格的神学观念

——一种神学体系的面貌特征

..... Jim Corkery, S.J. 著 赵建敏 译(110)

阿维瑞·杜勒斯(Avery Dulles)神学思想简介

..... Howland Sanks 著 侯天祥 赵建敏 译(123)

巴尔塔萨神学美学简论..... 张俊(133)

振古如兹:基督宗教的历史研究

17世纪耶稣会士对通往中国之陆上通道的探索

..... 吴莉苇(154)

从《铎书》看儒耶对话的真正题域和天主教带来的新主题

..... 徐思源(176)

罗马天主教与蒙元的关系试析..... 左芙蓉(200)

张星曜与《天儒同异考》

——清初中国天主教徒的群体交往及其身份辨识

..... 肖清和(213)

协和万邦:宗教对话、文化交流理论研讨

四川乐山基督宗教及其社会服务..... 左芙蓉(264)

巴特与巴尔塔萨

——当代基督教神学中圣爱-欲爱分离与统合的温和

倾向..... 王涛(277)

敬明其德：天主教伦理道德理论

奥古斯丁伦理思想的最高原则

..... D. H. Williams 著 牛稚雄 译(294)

简论当代西方天主教的女性主义伦理学..... 张秋梅(309)

天主教伦理学家威廉·梅尔论婚姻、家庭与社会

..... 林庆华 张秋梅(326)

惠我无疆：天主教社会学理论及其实践

罗马天主教社会训导的特点..... 王美秀(350)

试析当今基督宗教中存在的几种主要生态神学..... 段 琦(369)

神人以和：天主教本地化研究和初探

宗教能够促进社会和谐

——以当代中国天主教为例证..... 康志杰(400)

神俗分界：天主教社会理念的制度表达

——从《天主教法典》谈起..... 李向平(413)

征稿启示..... (434)

Contents

Preface *ZHAO Jianmin* (1)

Tian Wei Xian Si: Studies in Catholic Theology

- The Religious and the Human Ecumene
..... *Edward Schillebeeckx*, Tr. *BAI Hong* (2)
- The Impact of Vatican II
..... *Robert J. Schreiter*, Tr. *LI Hongwei* (24)
- The Offices of Christ, Lumen Gentium and the People's Sense of
the Faith *Ormond Rush*, Tr. *XIE Hua* (45)
- The End of History and the Crisis of the Contemporary Man
..... *SI zhu* (72)

**Gong Tian Cheng Ming:
Studies on Christian Theologians**

- Jacques Dupuis' Toward a Christian Theology of Religious
Pluralism *Gerard Hall, Tr. WANG Yingjie* (92)
- Joseph Ratzinger's Theological Ideas: The Features of a Theological
Corpus *Jim Corkery, Tr. ZHAO Jianmin* (110)
- Introducing AVERY DULLES
..... *Howland Sanks, Tr. HOU Tianxiang ZHAO Jianmin* (123)
- An Introduction of Hans Urs von Balthasar's Theological
Aesthetics *ZHANG Jun* (133)

**Zhen Gu Ru Zi:
Studies on Christian History**

- Jesuit Explorations of Overland Routes to China in the 17th
Century *WU Liwei* (154)
- The Genuine Realm of the Dialogue between Confucianism and
Catholicism: An Analysis Based on Duoshu *XU Siyuan* (176)
- On the Relations between Roman Catholicism and the Yuan
Dynasty *ZUO Furong* (200)
- Zhang Xingyao and Tian Ru Tong Yi Kao: On the Catholics'
Communication and Identity during Early QingDynasy
..... *XIAO Qinghe* (213)

**Xie He Wan Bang: Religious
Dialogue and Culture Communication**

Christian Religion and Its Social Service in Leshan Sichuan

..... *ZUO Furong* (264)

Barth and von Balthasar: Moderate Tendencies on either
Separation or Union of Agape – Eros in Modern Theology

..... *WANG Tao* (277)

Jing Ming Qi De: Studies on Christian Morality

The Pinnacle of Ethics in Augustine's Thought

..... *D. H. Williams, Tr. NIU Zhixiong* (294)

Brief Comment on the Contemporary Western Catholic Feminist Ethics

..... *ZHANG Qiumei* (309)

William E. May's Ethics about Marriage and Family

..... *LIN Qinghua* (326)

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

Catholic Social Teaching: Its Documents, Contents and Features

..... *WANG Meixiu* (350)

Analysis of Several Ecological Theologies *DUAN Qi* (369)

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

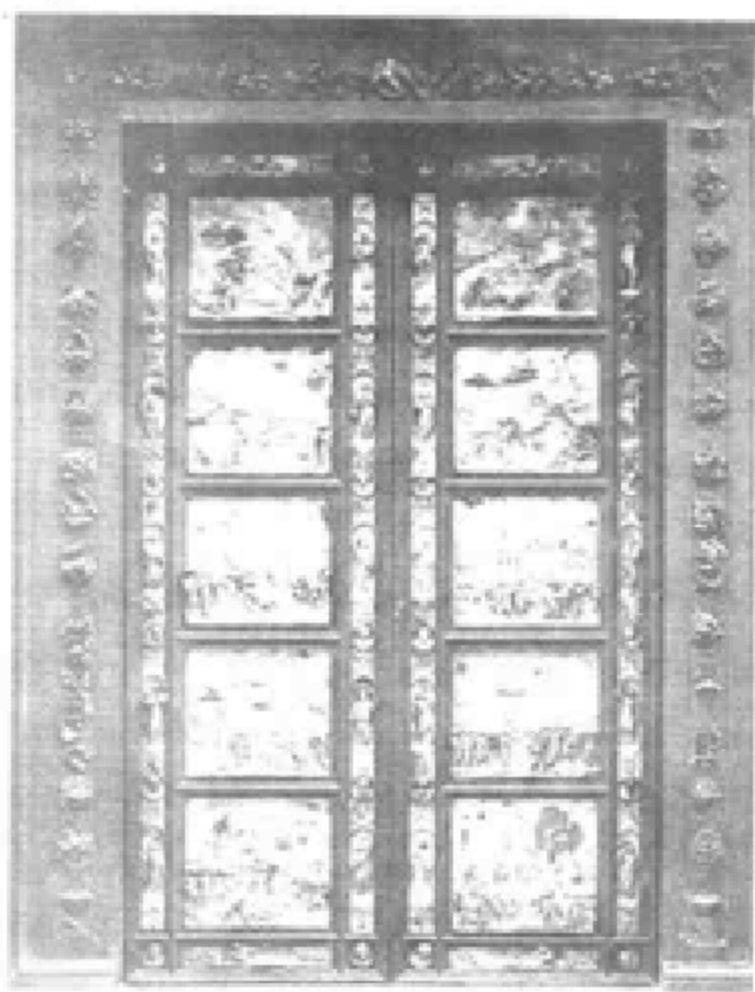
Religions Can Improve Harmony of the Society: Exemplified by
Modern Chinese Catholics *KANG Zhijie* (400)

The Separation between the Sacred and the Secular: the
Institutional Representation of Catholicism's Social
Ideas: In View of Canon Law *LI Xiangping* (413)

Invitation to Future Contributors (434)

天维显思：

天主教神学理论研究



宗教和人的世界

Edward Schillebeeckx 著 白虹译

Abstract: The History of humankind in past and present is marked by religious wars and the violence of religions. The coexistence of religions does not seem in fact to be favorable for the promoting of humanity, for the movement toward living together in community worthy of humanity. This is indeed a highly paradoxical situation, especially for Christians, for Vatican II declares solemnly the Christian church to be “the sign and the instrument…… of the unity of all the human race” (Lumen Gentium 1).

The history of humanity presents us with a collection of divergent ways of life, a multicolored proposal of “ways of salvation”: monotheistic Judaism, Christianity, and Islam; Hinduism and Buddhism; Taoism, Confucianism, and Shinto; animism; African and Amerindian ways to salvation and blessing. We call all of these “religions”; that is, we are convinced that there is an essential agreement among all the divergent

phenomena. That is why they are designated by a single concept: religion.

在人类发展的历史上一直伴随着宗教战争和宗教暴行,过去如此,今天仍然是这样。无论是从提升人性的角度,还是从促进人们在人类团体价值中共同生活的角度,似乎宗教的共存在现实层面上都不为人们所期许。这实际上是非常荒谬的,尤其对于基督宗教,因为“梵二”会议已经庄严宣称,教会是“全人类彼此团结的标志和工具。”(教会宪章 IG 1)。但是面对北爱尔兰的情况可以这么说吗?那里的基督徒为了阻止对方的生存而无所不用其极。或者,我们看看伊朗和伊拉克、黎巴嫩、锡克族的金庙,等等。如果我们对人的最高价值的敬意变成帝国主义式的,那么这种敬意对于具体的人性尊严而言,它将成为最凶恶的敌人。

古斯塔沃·古铁雷斯将作为“世界的祭献”的教会与“穷人的选项”相联系^[1]。在这里我将解读这一观点。

宗教的多样性与基督宗教

人类的历史向我们展示了由不同生活方式所组成的集锦,也为我们留下了多姿多彩的“救赎之路”:一神教的犹太教、基督宗教和伊斯兰教;印度教和佛教;道教、儒教和神道教;万物有灵论、非洲和美洲的救赎或崇拜方式。我们把这些都统称为“宗教”,也就是说,我们确信,在这些分歧的现象背后存在着某种本质上一致的东西,这就是为什么它们都被一个单纯的概念——宗教所指称。

于是,“梵二”会议的《教会对非基督宗教态度宣言》说,生存于

今世的人“一如往昔,希望由各种宗教来回答那些深深激动人心的人生之谜”。换言之,因为提供了关于救赎的信息,因为显示了救赎的道路,宗教回应了人类生存最为基本的问题。在这个问题上,现代社会学家(如 H. 卢贝)们也有着基本相似的看法。他们运用一种概括综合的,但无疑是正确的方式来谈论宗教,认为它是“导入终极的一种系统”,或者是“处理偶然性的行为系统”,宗教是一个广泛的赋予意义的系统,这个系统帮助生存于充满矛盾的社会里人从脆弱的、动摇的存在状态进入精神的、情绪的、特别是存在的层面。

但是,无论是持实在论还是唯名论的立场,在通过一般概念(“普遍性”)接近“宗教”的实质时,文化学者和宗教哲学家都有一些误解。

我认为,我们运用维特根斯坦的方式来解说这一问题可能更好:在各种宗教中存在着“家族相似”,但是谈不上所谓“共同特征”或者共同的“思想类型”。表现这些相似并在此基础上被认定为同一概念(“宗教”)的现象(按照维特根斯坦的说法,它们就如同家族成员那样相似)各自在其特性的固有的结合与构成中确实是独特的。但是,在“家族相似”的基础上,无论她们如何具有独一性,它们也是可以相互比较的。作为一种社会文化现象,基督宗教与其他宗教一起存在:是多中的一个。

现在新的困难又出现了。宗教之为宗教何以能够与另一个宗教“共存”,而不考虑它们相互冲突的立场?我们面临着一个特别的困难和棘手的问题,那就是:来自于各种不同宗教的宗教信徒如何能够共存。

对于基督徒自身而言,他们承认耶稣为救世主,是他们唯一的

救援。于是他们一直追问：在（他们自身视野和生活的初始化模式之外的）历史过程中的非基督信徒如何解决他们的救赎问题。因为对于他们来说，承认耶稣的唯一性不仅仅是其信仰的表达，而其本身就是真实的。因为按照基督徒自己所承认的，观点源自于某种真实。（尽管这是基于信仰的肯认，而不是按照科学方法能够推证的东西，也不是可验证的真理；因而它也不能在讨论中被用作对抗非基督宗教的武器。）

基督信仰是以对耶稣普遍性救赎行为的信仰为基础的，因而基督徒迟早必须对非基督徒的得救疑问给予回答。事实上，在基督宗教产生之初，就间接地面临了这一问题，天主的第二部约法，也就是新约已经说了，天主愿意“人人”得救（弟前 2:4），并且天主愿意这种得救有一个可以理解的，适合于被拯救的个人（尽管这些人也许还不知道耶稣基督）的方式来实现。这个问题的现实主题转化为：一个并不知道耶稣基督的个体何以成为“蒙福”的——这个问题在现代，也就是在我们的时代里尤为突显，成为一个基础性的和关键的神学问题。

作为基督徒我们不得不面对那些容易与这个我们必须坚守的信仰（即天主愿意人人得救）相抵牾的圣经条文。耶稣确实宣称天主的神国是正义、和平的国度，是为一切人所创造的所有受造的国度。但是根据新约的见证，耶稣本人在这个上主普遍的以全人类为目的的神国中却处于一个结构性的和关乎本质的地位。圣经里说“天主只有一个，天主与人类之间的中保也只有一个”（弟前 2:5），那就是耶稣基督；“除他之外，别无救援，因为普天之下没有赐下其他的名，使我们靠着它获得救援”（宗 4:12）。在若望福音里耶稣说：“我是道路、真理、生命，若不通过我，谁也不能到父那里

去”(应为若 14:6,原书注为若 14:16——译者注)。“因为主曾经吩咐我们说,‘我已经立你们为外邦人的光,使我的救恩到达天涯海角。’外邦人听见了这话很高兴”(宗 13:47)。圣保禄的教义也用另一种方式指出只有基督徒(能够得救),说:“正如死亡是从一个人来的,从死中复活也从一个人而来。众人都在亚当中死去,众人也将在基督内复活”(格前 15:21 - 22)。耶稣所成就的就是“一次而成(所有的,永远的救贖)”(希 9:12)的事实。在耶稣身上所发生的事情是为了所有民族、人民和文化而发生的;在时间和空间上具有普遍性;具有世界——历史的意义。早先的保禄教义传统认为:“他(耶稣)是无形天主的肖像”(哥 1:15)。相似的表达在所有的福音书中都可找见。“见到我的人,就是见到派遣我来的”(若 12:45)。即将来临的天主对所有人的统治与耶稣是救世主这两者本质上的连接在新约的各个层面和各个传统中都得到确认,也透过最早的对纳匝勒人耶稣的希伯来——犹太诠释展现出来。

这就是我们无法绕开,无法冲淡的难题,我们也不能将其视为不存在。何况,那样做是不诚实的;有选择性的删除圣经中的某些部分也不是一种诚实的解决方案。我们知道,所有这些表述原本都毫无疑问地是信仰的表达;它们是陈述和宣示信仰的,而不是科学的和客观化的,也不是预见性的,当然也就不是可资证明的。但是在今天,当我们断言真理时却不能绕过这一问题。无论如何我们不能漠视新约中这些确凿的表述,或者为了降低它们对信仰的危害而将其解释为夸张的、华丽的装饰语,就像恋爱中的人向对方说“你是世界上唯一的最美丽的人”。这是意味深长的话语,但是只对恋爱中的两个人有效而已,尽管听的一方对此也了然于心。这是从感知方面对语言的使用。

当然,表白信仰的语言在某种程度上与向所爱的人表达其完全深沉的爱意有一定的相似之处。它也可以表达一个人的主观立场,一个人向另一个人的完全交付。但是表白信仰的语言还不止于此。一个确定的表白信仰的语言还要诉说一些确实是关乎这个人的,关乎真实的某些事情,诉说一些事实,正是这些事实促使了那种完全的和根本上的交付,这些事实能够引起这样的交付,是因为它们是真实的。尽管这种语言直接的基础存在于个人的或者集体的某种经验,而这种经验也传递了某种更为深刻的东西。关于耶稣独有性最为基本的表达,在圣经里就是“天主愿无限美好集于他内”(哥 1:19);或者如宗徒信经所说“他是基督,天主的独生爱子,我们的主”。

圣经的用语清楚地表明了基督徒的自觉和意识,也就是基督徒将纳匝勒人耶稣视为天主最后的和决定性的启示,尽管天主“愿意人人得救、认识真理”(弟前 2:4),哪怕他还没有认识耶稣为救世主。那么下一个问题就是这个启示对于其他宗教是否成为一个模式。如果我们使用“模式”或者“标准”这一类的词,那么所有的模糊和不确切都会产生。因为这些词语“在科学的一客观性”的层面运用较广,而断言基督是天主最后的和决定性的启示恰恰是信仰的肯认,它不是可以透过科学的和客观的方法可以得到明确和理解的。

与基督教会的唯一性相关,人们可以问好的问题,也可以问坏的问题。过去,人们问了许多坏的问题,而对这些问题的解答也与这些问题一样毫无意义。在基督教会的历史上,基督宗教是绝对真理的传递者这一观点直到最近才被普遍接受。“事实上”基督教会与时代发展的过程是非常吻合的。正确的对普遍性的主张被专

制地扭曲为教会对绝对性的占有,成为对真理的垄断和独占。这种(专制和垄断的)帝国主义成为宗教战争和宗教迫害的根源。

简述当代神学,特别是天主教 神学对此问题的一般看法

梵蒂冈第二次大公会议打破了这种对真理的帝国主义式的垄断。在广大的空间里显现出一条决然不同于过去悠久传统的新的途径。当然,这不是一种根本上的打破,因为无论是新约旧约还是教会的传统都承认在其他宗教内存在着善的事物。

早在“梵二”以前,卡尔·拉纳和其他一些神学家已经走得比大公会议所宣称的要远⁽²⁾。他们不仅承认其他宗教的信徒具有被个别拯救的可能性,他们还认为这些作为制度建制的宗教具有救赎的价值。它们(诸多非基督宗教)也是通向天主的“救赎之路”,是救赎的制度体系(这些正是“梵二”罔顾神学家的强烈要求而不敢说的)。就连梵蒂冈第二次大公会议在《教会宪章》、《教会对待非基督宗教态度宣言》、《教会传教工作法令》等文件中公开声明的也没有走得这么远,至少没有如此清晰的表明。来自波恩的宗教哲学家汉斯·温登菲尔斯(Hans Waldenfels)也含蓄地指出现代思想(受拉纳的影响)走得太远,他写到,如果一个非基督徒发现了他们的拯救,“那不是无条件绝对发生的,而是他们宗教中单独的个案。那贯穿他们宗教的法则或者借由他们的宗教为中介的法则恰恰是基督徒要避免的。”他进行了清楚的解释⁽³⁾。对我而言,我实在不能理解在使得宗教成为良好社会系统的过程中所发生的这种迟疑。显然,他是害怕一旦这样做了,必然会触及到所谓真理的根

源,这个真理就是过去所主张的“帝国主义式的”教会的绝对性。

我们必须接受神学家马克斯·塞克勒(Max Seckler)的观点,所有宗教的救赎价值不能都被单单理解为绝对的和普世性的^[4]。我们必须非常具体地逐个检视每一种宗教,考察他们自身的价值,以及它们所揭示的人性和世界的图景。你要如何成就你自己,你又是如何看待你自身的人性的呢?尽管“梵二”会议不得不使用暗示性的方式,但是它努力在诠释犹太教、印度教、佛教和伊斯兰教合理的价值,甚至在《教会宪章》第16节中大公会议还肯定了不可知论者和无神论者得救的可能性。这已经十分接近我个人的神学立场,这个立场可以表述为:在人们能够从历史的角度谈论宗教之前,在非宗教的历史中确实存在着天主的救赎行为:“世界之外无救恩”。天主通过人为中介给世界历史带来救恩,而人却导致灾难。相对于天主进入到人类的非宗教历史而言,各种宗教都是救恩史上的迟到者。

最近几年,一些人走得更远,宗教哲学家辛茨·罗伯特·谢列特(Heinz Robert Schlette)将过去使用的范畴颠倒过来,在他看来,基督宗教不是“常规的”或者“普通的走向天主救恩”的道路,而其他宗教才是。基督宗教是“非常的”、“特殊的”、走向天主的道路^[5]。

到此我们还没有走到尽头。最近,美国的神学家保罗·尼特(Paul Knitter)在谢列特的基础上又推进了一步:他拒绝任何形式的关于基督宗教普遍性的主张^[6]。在我们这个时代,某种新式的现代“宗教冷淡主义”在基督徒中确实占据了统治地位,而一些神学家则充当了这种冷淡主义的代言人:所有宗教都具有同样的价值。当然不是这样,就连他们对人性的看法都存在着分歧,例如,祭献长子在不同的宗教里就不具有同样的价值,有些宗教明确拒

绝这样做。人性的标准在这里又出现了！

尽管一个人很难将自己的宗教与别人的进行比较,但是人们还是不会回避真理的问题。但是真理的问题是在一个“诠释的范围”呈现自身的。问题不在于这里是否存在一些不能靠投机来解决的开放性的问题,而在于人们是否提出了一个正确的问题,而不是一个错误的(不可能被了结的)问题。有关一个人的宗教的真理问题无法在这个宗教以内通过战胜其他宗教而得到明晰。没有一个单独的宗教能够穷尽真理的问题。所以在宗教多元中我们必须抛弃绝对论,也要抛弃相对主义。

我们的时代已经从一些现代所特有的关于真理和普遍性的主张中解脱出来了,这些主张从启蒙时代就开始了。如今,从逻辑上和实践上,多元主义战胜了联合和统一。古老的非柏拉图主义的希腊的统一理念不再是现代和后现代人所遵从的范式。犹太教、基督宗教和穆斯林一神教关于一切人的断定在许多(或者有些人)看来是极权主义的。有人从中看出一些西方人转向亚洲宗教的原因。在后现代意识里,“所有宗教一律平等”的表述是可以理解的,尽管这一表白并不值钱,而且在我看来它压根就是错误的。

真正的问题在于,一神教以及它们关于自身具有普遍性的主张何以不能成为对这种意识的批评和挑战。这种意识对抱持者而言也并非标准!通过耶稣获得救恩具有普遍性和通过人纪念苦难而获得救恩具有普遍性这样两种截然不同的观点都能对当代自由主义主张的多样性提出批评。因为这种意识是一种容忍冷淡的不值钱的方式:自由放任——我不关心!这是一种缺乏勇气去面对殉道者鲜血见证的态度。

毫无疑问,基督宗教经常将自身的真理、普遍性和唯一性(这

些都是无可否认的)解释为绝对的,这样一来,其他的宗教都被看成是次一等的,同时,可以在这些宗教中发现的善也被假定以一种卓越的方式呈现在基督宗教之中。人们在其他宗教中发现“基督宗教的价值”,但是却把它们从其本身实际存在的身份中剥离出来。这种宗教和文化的“帝国主义”所导致的结果就是,殖民主义和海外传教的现代历史在标准意义上成为一段外来宗教和文化压迫的时期,与启蒙运动以前的任何时期相比较,这种压迫一点也不少。

但是亚洲,还有所有伊斯兰教国家事实上都拒绝基督宗教;那些普遍存在于这些国家的宗教有它们自身关于绝对性的主张。因此,在西方的公共论坛当中,基督宗教越来越被看成是众多宗教中的一个,更有甚者,从历史的观点来看,基督宗教还被认为是使得其他宗教和文化经受了重大苦难的一种宗教。西方思想氛围上的这种变化与基督宗教作为一种宗教的私人化趋势同时发生:在一个人内心,他可以平静地认为基督宗教是唯一拥有真理的宗教,只要他不将这种看法推广到他人,或者推广到中产阶级的公共领域就好。在这种情况下,基督宗教并没有放弃它所主张的普遍性,但是它让关于普遍性的排他主义和包容主义远离自身。所谓排他主义就是主张“只有基督宗教是真宗教”;而包容主义则认为在其他宗教中也内在地具有真理和善,使得这些宗教的信徒成为“匿名的基督徒”。这两种倾向都是对非基督宗教的歧视,因而都是不合适的。

新的神学观点

通过对这些已有思想的分析,我们需要寻求的是一个既避免专制主义又不堕入相对主义的新的方向。提出基督宗教真理性的问题并相应地提出基督徒是否能够与其他宗教的信徒以及不可知论者和无神论者和平共处的问题,我们就不能秉承过去的逻辑,从基督宗教的优越感出发,觉得一个自认属于较高级宗教的人怎么能和其他非基督宗教的信徒一起生活呢?更何况,这个问题关系到一个基督徒的身份认同,他要尊重并承认其他宗教信徒的身份认同,还要允许其他宗教向自己挑战,然后再回到自己的基本教义中去挑战这些宗教。简言之,我们正面临一些过去从来没有被问到的问题,这些问题从被关注的各个方面派生出很多问题。

于是我们就问其他一些问题,即使局限于基督徒的信念,即他们所发现的救赎“只在于纳匝勒人耶稣的圣名”。在这个基督宗教观的问题里又会出现是否和怎样的问题,例如,一个属于印度教的人是否能够并且怎样成为一个基督徒。换句话说就是,存在着从印度教到成为基督徒的转换吗?对于任何一个宗教而言,这都不是一个取巧的问题,它是近百年来验证所谓获得“共同经验”的一个问题。只有一种共同经验能够达成对圣经协调一致的诠释,这种共同经验绝对还没有出现。因此对我而言,问题就是,多种宗教同时存在究竟是一种什么样的现象,是一种事实上存在而又需要我们越快越好地去克服的现象,还是一种基础性的,需要我们长期地以宽仁慈爱去面对的一种现象呢。对这个问题的推论对于一个人世界宗教观的形成,最终对于世界和平都至关重要,这种世界和

平,经历了宗教的不宽容,经历了排他的或者包容的(某种宗教)绝对性的主张,在时间的流逝中经受严格的考验,今天在许多经历宗教战争的国度仍然被考验着。

在这里我所关注的就是基督宗教的身份认同和对基督宗教的自我定义,要搞清楚的是,在排除任何的专制主义和相对主义,也不要歧视或者高傲的情况下,在与其他宗教的关系中,基督宗教究竟要如何定位。

第一阶段:纳匝勒人耶稣的历史偶然性或者有限性

早期的关于基督宗教绝对性的主张是受到当时时代特征的影响,与此相对的是,在基督宗教中存在着对宗教多样性正面的接受,而这种正面的接受我认为正是源自于基督宗教的本质。起初问题并不如此严重,它仅仅以早期的自我认识疑惑的方式呈现:基督宗教是唯一的正确的宗教吗?或者它是(一种更柔和的观点所提出的)一个比其他宗教更好的宗教吗?在这种比较中,“宗教”的概念是被借用的,是从进行比较的人所属于的那个宗教里借来的(不管是什么宗教)。对于基督徒而言,就是基督宗教。也就是说,问题在于:在保持自我认同和唯一性的同时,基督宗教何以能够以非歧视的方式给予宗教的多样性以正面的意义呢?当问题以这种方式呈现,与基督宗教相关的就不是各种宗教的共同特点,而是来自于各宗教独一无二性和特性的相互差别。如果是这样,我们就必须为基督宗教对其他世界宗教开放的新的非歧视的态度奠定一个基础,一个内在于基督宗教本身的基础。

我认为,这个基础就存在于具有深远意义的、张显天主神国的

耶稣在世的一言一行之中。因为基督宗教作为宗教在其自身的特性和唯一性上以无可超越的“历史特性”以及区域性、有限性为边界。因而,和所有宗教一样,基督宗教也有其边界:在表达形式上的有限,在看待事物方式上的有限,以及具体实践上的有限。基督徒有时很难理性地对待这一事实。但是这种有限性来源于基督宗教的本质(甚至特别表现在基督徒应用“道成肉身”的神学时,这在这个传统中这保留为优势的范式)。

基督宗教特殊的、特别的和唯一的特性就是它在“纳匝勒人耶稣”历史的和有限的本性中发现了天主的存在和本质,认定作为人性个体的耶稣就是天主的显现。因此,作为来自天主的给全人类的救赎的礼物,耶稣的确是“唯一”的,但同时也是“偶然”的(也就是历史的和有限的)。如果有人忽视耶稣人性是具体的和特殊这样一个事实,忽视这个作为“人”的特性,即地理上的有限和社会文化上的可识别以及有限,他就会把个体的耶稣看成是神性放射或者神性逻辑的必然结果,那么,所有其他宗教均会消失。这似乎从本质上相反于所有大公会议(对耶稣人性)最深刻的理解和信条,最终也与天主真正的存在是绝对自由的这一信念存在着本质上的冲突。在这种观点下,在使其他宗教庸俗化的同时,耶稣的人性被贬低为(幻影说中)人性的幻影。这曾经出现在经验主义基督徒对抗原始福音正确教导所造成的历史痛苦之中。

无论如何,正如基督宗教福音书所宣扬的,天主在耶稣身上的显现并不意味着天主使一个历史的特殊性绝对化(即使这个特殊性是纳匝勒人耶稣)。从耶稣身上的启示我们了解到,没有任何一个单独的历史的特殊性可以被称为绝对的,于是,由于在耶稣身上的呈现是相对的,所以每一个人都可能在耶稣之外遇到天主,特别

是在人世间的历史中和在世间兴起的各种宗教之中。

纳匝勒人耶稣的升天指向一个在他自身之外的天主。我们可以说：天主由圣神在耶稣基督身上所指出的是一个作为创造者和拯救者的天主，一个所有人的天主。

规定着基督宗教根源、特性和唯一性的耶稣的特性因此暗示存在个别宗教之间的差别，这个差别不会被抹去。天主在耶稣身上的显现并没有结束“宗教的历史”，最为明显的莫过于伊斯兰教作为后基督宗教崛起成为世界宗教。即使不以伊斯兰教为例，也没有人能否定在伊斯兰教之后能够并且将要产生新的世界宗教。对于这种认识，尽管可以提出各种批评意见，但是可以确定的是，当代的非宗教运动能够支持这种假设。

十分清楚，在所有宗教之间既存在共性也存在分歧。这些分歧在这些宗教自身不应该被作为偏差和背离而普遍地被消解掉，相反应被视为积极价值。天主是那么的富有超越，他不会以一种清晰有限的宗教传统或者宗教经验充满耗尽。的确，根据基督宗教对事物的看法，在耶稣内“充满全部的神性”。新约的文本为基督徒作出了见证（哥 2：9，1：15；格后 4：）。但是，正是在这个“肉身”中——或者在这个“(上主万有)居于耶稣的人性的居所里”——耶稣的偶然的有限的形式在我们历史之中实现了。（否则，人们就有理由宣扬被所有基督教会谴责的幻影说——也就是说，神性只能出现在耶稣人性的幻影之中。）

通过这一讨论，我们可以，也许还必须说，蕴藏在所有宗教之中的(宗教)真理比单个宗教中的多，基督宗教也持这样的观点。在跟随显现于人性的天主的多种形式中存在着因为“真”、“善”、“美”而令人惊骇的各种面貌。而在基督宗教的特殊经验中没有发

现也不可能发现这么多种形式。有一些不同的但是真实的宗教经验,基督宗教从来没有形成或者实践这些宗教经验,因为基督宗教自身的历史特性,也许(我说得很谨慎,但是很坚定)更是因为耶稣自身的特殊的个人的特点;同样地,形成这些经验也必须消解他们特定的耶稣化特征并最终消解基督宗教化的特性。

从所有这些讨论中我认为(基督宗教的自我认识也同样同意)宗教的多样性不是一个需要超越的恶,而应是一笔为所有人欢迎的巨大的财富。不应否认,宗教的多样性内在于我们的历史,是由历史中的一种统一性所培育的,而这个历史就是我们至今所缔造并实践着的历史本身:天主的超验的统一(在基督宗教看来就是三位一体的天主)也被各种宗教中内在的家族似的相似所反映着,似乎存在着什么东西使得我们有理由赋予那些本身存在分歧的各种宗教现象一个共同的名字“宗教”。

在与实际存在的各种宗教的比较当中,基督宗教的特性、本性和唯一性全在于,作为一种宗教,它把与天主的关系建立在一种历史的,从而也是非常高级的而同时又是限定性的特殊性——纳匝勒人耶稣身上,因此同时也决定了基督宗教具有无法超越的历史边界。这使得我们更加清楚,耶稣的天主(以耶稣关于天主神国的比喻和实践为基础)是一个开放的而不是封闭的象征。这使得我们能够在基督宗教和其他宗教之间建立一种积极的,具有正面意义的关系,同时又保持基督宗教的唯一性,最终还能对基督徒作出的诚实的断言保持尊重,他们断言其他世界宗教也具有积极的正面的本性。

真理的问题在这里并没有被回避,只不过问题在这里变成了没有人能够独占真理,没有人能够将上主的一切所有据为己有。

这种对于基督徒而言颇具新意的洞见，来自于我们现在探求一些过去我们从未探讨过的问题，使我们从过去的（直到今天）毫无意义的宗教战争和徒然的宗教歧视中被净化。在实现这一切的时候，我们并没有堕入现代自由主义廉价的宗教平等，所有宗教具有平行关系或者统统不真实（如无神论者所主张的）等窠臼当中去。

基督论是对纳匝勒人耶稣的一种诠释：它主张耶稣是所有人的救赎，因而他是普遍的赎罪者。但是那赎罪的，以及那个带来解放和拯救的不是诠释，而是救赎本身的蕴涵。在《耶稣：一个基督论的实验》中，我早已指出这个事实，我们不是通过作为基督论标题的耶稣而被救赎，而是通过救赎本身，纳匝勒人耶稣而得救，在任何语言结构中这个意义都是经验的和确定的。也就是说，“耶稣”救赎了我们，而不是“基督”，来源于某一个特定文化的基督论的标题经常不能够在别的文化中得到合适的使用。而且，发生在耶稣身上的基督内的救赎是唯一的和普遍的，现在被延续到他的门徒那里。如果不和基督徒情愿补偿、愿意被释放的实践联系起来，由耶稣在一个时间上带来的救赎就被悬置在一个投机的虚幻的境地。信经的惊叹“耶稣是救世主”（罗 10:9）本身并不带来救赎，救赎是来自“那承行了我父的旨意的人”（玛 7:21）。人必须跟随耶稣所走过的道路；耶稣的生活道路就具有了具体的普遍性意义（玛 25:37-39,44-46）。事实上使人们成为一体，尽管是断断续续的，也是获得解放的一个很好的证明。

关于耶稣救赎普遍性的主张意味着我们正在我们的历史中展示天主神国的果实。这种基督论具有其确定性，是因为天主神国的具体实践：耶稣生活路径的历史必将为他的门徒所继承；只有这样，谈论基督教的唯一性和特殊性才是有意义的。这种继承，特

别是历史中的基督宗教团体,同样也是“基督身体”救赎所产生的一个果实。跟随耶稣的生活之路应该有两个本质性的标记:这条道路否定任何来自强力的弥塞亚,哪怕这个强力是由人内部自由的君王所带来的(反抗压迫是人们对穷人和被压迫者的志愿性义务:爱的团结),再有,就是这条道路要经过十字架,耶稣实际上是人们所期待的弥塞亚,但是他选择了一条人们所“不期待”的道路,只有少数人能够理解他。这才是耶稣的独特性,其证明就是:数百年来,基督徒们经过耶稣去亲身殉道牺牲,见证了这条生活之路。就像早先所表示的“我的身体所受的苦,可补基督所受的痛苦”(哥1:24)。(区别就在于)反抗还是牺牲。这带给我们第二阶段的具体化,没有这一具体化,第一阶段的反思仍嫌抽象。

第二阶段:穷人的一般权利

基督宗教信仰的普遍性意味着基督信仰团体也应该是开放的。但是很不幸,制度化的教会却使得教会向非普遍化倾斜,历史的遗传使得教会具有某个特定的文化和时代的特性,教会却将其强加给整个公教世界,强求统一:在要理讲授方面(想一想“通用要理问答”),礼拜仪式和教会秩序方面,在神学上,直到最近还要求统一的语言(拉丁语)。“普遍性”——在希腊语里就是“大公性”——意味着基督宗教信仰将其本身开放给每一个人,每一个民族以及每一种文化(可供大家批评)。“普遍性”意味着对所有人平等。这种普遍性必须具体实现在所有人和每一个人身上,这种普遍性没有任何以施舍者面貌出现的普遍性那样的令人生厌的潜在性和虚伪。于是,在当代世界被结构性贫困所困扰的大环境里,正

如所呈现的，福音信息的普遍开放和接纳具有了一个社会层面的非常具体的尺度和处境。所以，特别是拉丁美洲，其实也包括非洲和亚洲的解放神学的框架深深吸引了我⁽⁷⁾。

在西方，我们使用“普遍性”的概念往往是在一个抽象的和非历史性的方式下，表示“对所有人都有用”。这本身是正确的用法！但是，我们漠不关心地叫嚷有些事物对所有人都有用的时候，忘记了人类被具体地分割成“穷人”和“不穷的人”，而那些对不穷的人有用的东西，历史的和具体的来看，对于穷人和被压迫者则没有用。从结构上他们就被排斥在外了。只有当我们在基本的神学概念上同时表示了不是穷人的人与特别是处于结构性贫困的人之间的差距，我们所谈论的普遍性才有意义，才是正确的。这里我们谈论的不是所谓教会里牧人对穷人的同情和偏袒，这种对穷人的态度是一种责任，因为普遍的爱总是表现为对个体，对确定的人的优先的爱，所以教会也可以说牧人有优先权——例如，教会对青年的选择。不是的，我们所说的为穷人的选择是启示的一项依据。这个选择的基础建立是基督宗教对耶稣基督的天主的信仰，耶稣基督自己本人见证了这一群体性的选项。穷人的选项因而成为正统基督教会的一个问题，它触及基督宗教信条的每一个信仰宣示。当为那些事实上并非总是“不穷的人”所做的选项在社会文化层面、心理层面和宗教层面使得人被边缘化，此时为穷人、贫困者以及受压迫者所做的选项是天主对纳匝勒人耶稣的群体属性的自由的选择。天主在纳匝勒人耶稣身上道成肉身不是一个“适当的人”，而是一个上主在耶稣内成为了穷人、被压迫者直到无罪而被处死的个体，耶稣是这些人的一个代表。只有在这种观点下，我们可以跟随耶稣的脚步谈论基督教会的具体的普遍性。

这就是“具体有形”的普遍性,在这种普遍性中,基督徒们承担了在这个世界上缺乏权利的人们的热切期望,他们与那些为穷人和被剥夺者争取正义的人士团结在一起。正义的源泉就是一切的源泉。自由,人权都是为了所有人的;如果不是这样,(换句话说,如果权利只为那些要求它们的人所有),那就没有人权!如果权利只是对人类中的某一部分有效,那么这一部分人也因此要合法地和可以被接受地失去权利。教会选择站在穷人以及那些被剥夺权利的人这一边,坚持维护人权,这体现了这种具体的普遍性,因为“公教会的普遍性”不是在教会产生之初被赋予的,而是需要在历史发展中逐步得到确立的。

在当今的社会政治和经济的时代框架中,形成了对大多数人权利的结构性的剥夺,面对这种情形,不仅博爱的执事(教会内除圣祭和圣言之外主要从事服务的职位参见宗:6——译注)以服务来将基督福音在所有人中间普遍化(就像德勒撒嬷嬷所慨然成就的),政治追求的目标也希望改变这种结构性剥夺的根源。这样就承认了人权和人性尊严的普遍性,并且没有掩盖贫穷的神学意义,并将其进行了意识形态上的伸展。基督教会与穷人、匮乏的人站在一起,增强他们要求偿还被剥夺权利的声音,也因此具有一种普遍意义:一个针对所有人的意义——也包括富人和强势者,对他们而言是团结的召唤。世界的发展朝向更高贵的人性,朝向正义、和平和所有受造物都在本质上归于“大公主义”或者普遍性的基督宗教信仰,这是一个对所有人具有同等优越性的非歧视的普遍性。

于是,基督宗教对所有人都是一个普遍的信息,这意味着,只有当基督徒关注被撕裂为“穷人”和“不穷的人”的所有人的实现时,基督宗教才是普遍的。“对于穷人而言是传递了一个好消息”:

这是基督宗教福音的本质！这个好消息也在实践中向穷人开放（排除了基督徒将其视为基督徒的独占权利和垄断事业）。将基督徒在全世界范围内置于与穷人的团结之中，也就具有我们今天所说的“福传使命”这个概念的本质含义。对于基督徒而言，这可以被归结为：基督徒的实践——跟随耶稣的脚步——向被他们承认为天主的那一位做出见证，这个天主就是以色列的天主，他被称为穷人的护佑者，天地的创造者，他不可能被任何单个的宗教据为己有。但是接下来我们必须看清楚，耶稣的天主观念的重点是什么（如果我们希望保持福音的重点）。

对既定的天主的肖像的批评，特别是对天主威胁恐吓我们人类的观点进行批评，也是纳匝勒人耶稣所传递的福音信息中的本质方面；这个信息甚至是一个焦点。它来自于一个宗教传统，来自于基督宗教对信仰的洞察（与启蒙运动中表现的不同），那就是天主降生为人，进入人类的历史，基督宗教原本同时在神学和奥迹的意义上都是对解放和释放的推进。耶稣用信息、比喻和他的生活实践宣报着上主的神国，在这个基础上，我们发现，圣经的天主观念是如何在实质上与一个个体的人的实践发生密切的关系，这个人解放了他的人类伙伴，一如耶稣在我们之前所成就的。正是在教会的历史中，这种联系被削弱了，甚至被我们遗忘了，天主于是成为人类知识、秩序和行为的顶峰和保证，于是公然将对任何变革、解放和释放的敌视合法化，所以，启蒙运动的危机并非历史的偶然，而是“不可避免”的。

另一方面，这一切所得导致的必然结果就是，在启蒙主义的自然神论（以及它直接或歼击的余波）中，圣经的“向天主吁求”消失了，只剩下世俗化的和被削弱的解放和释放过程——一个被减损

了的自由运动。从基督徒的观点来看,这是一种牢不可破的联系,即对天主的敬畏(让我们说:祈祷和奥迹)和完全多方面意义上的解放——古斯塔沃·古铁雷斯这样的神学家坚信这一点并走在了我们所有人的前面。

这种奥秘的和解放的信息是基督宗教的正当权利,与它追随耶稣的福音实践是一致的,它向所有听到的人大声疾呼。但是基督徒必须谨记先知阿摩司关于这个问题的一句话:“我把以色列人从埃及救了出来,不也把培肋舍特人从加非托尔救了出来,把阿兰人从克尔救了出来?”(亚 9:7)。苦难中的人明显的是天主的选民。如果真是这样,从宗教的观点看,“人的世界”和“苦难的人类世界”确实是可以共生的。

(罗伯特·J·谢瑞特从德文译成英文)

注释:

[1] Gustavo Gutierrez, “Twee perspectieven op de kerk. Sacrament van de wereld——keuze voor de armen,” in Hermann Haring, Ted Schoof, and Ad Willems, eds., *Meedenken met Edard Sshillebeeckx* (Baarn: H. Nelissen, 1983), pp. 221 - 45.

[2] Karl Rahner, “Christianity and Non - Christian Religions,” *Theological Investigations*, vol. 5, pp. 115 - 34; see also “Church, Churches, and Religions,” *ibid.*, vol. 10, pp. 30 - 49; “Anonymous Christianity and the Missingary Task of the Church,” *ibid.*, vol. 12, pp. 161 - 78; “Jesus Christ in the Non - Christian Relidions,” *ibid.*, vol. 17, pp. 39 - 50; “Uber die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionene.” *Schriften zur Theologie*, vol. 123, pp. 341 - 50 (卡尔·拉纳,“基督宗教与非基督宗教,”《神学研究》卷 5,第 115 - 134 页;另见“教会、不同的教会与宗教,”同上,卷 10,第 30 - 49 页;“匿名的基督徒和教会的传教任务,”同

上,卷2,161-178页;“非基督宗教中的耶稣基督,”同上,卷7,第39-50页;“论非基督宗教的诸多宗教的救赎意义”,《神学文集》,卷13,第341-350页)

[3] Hans Waldenfels, “Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die grossen Weltreligionene,” *Hochland*, 62(1970)202-17; “Ist der christliche Glaube der einzig Wahre? Christentum und nichtchristliche Religionen,” *Stimmen der Zeit*, 112(1987)463-75(汉斯·温登菲尔斯,“基督宗教的绝对诉求和世界几大宗教”《高地》62期(1970)第202-217页;“基督信仰是唯一的真理吗?基督宗教与非基督宗教”《时代之声》,112期(1987)第463-475页)

[4] Max Seckler, “Theologie der Religionen mit Fragezeichen,” *Theologische Quartaschrift*, 166(1986)164-84.(马克斯·塞克勒,“带有问号的宗教神学”《神学季刊》166期(1986)第164-184页)

[5] Heinz Robert Schlette, *Toward a Theology of Religions*(New York: Herder and Herder, 1966); idem, *Skeptische Religionsphilosophie*(Freiburg: Herder, 1972). (辛茨·罗伯特·谢列特,“朝向多宗教的神学”(纽约:Herder and Herder, 1966); 同上“持怀疑态度的宗教哲学”(弗来堡:Herder, 1972)

[6] Paul Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*(Msrknoll, N. Y.: Orbis, 1985). 保罗·尼特“没有其他的名字?关于基督宗教对待其他世界宗教的态度的批评性检视”(Msrknoll, N. Y.: Orbis, 1985)

[7] Among those to be cited are Gustavo Gutierrez, Leonardo Boff, and others. For Africa and Asia, especially Jean - Marc Ela, *African Cry* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1986); Aloysius Pieris, *An Asian Theology of Liberation*(Marknoll, N. Y.: Orbis, 1988). 在这些入中间特别要提到古斯塔沃·古铁雷斯,莱昂那德·波夫等等,在非洲和亚洲特别应该提到吉恩-马克·爱拉的《非洲的哭泣》(Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1986);阿罗伊修斯·厄里斯的《亚洲的解放神学》(Marknoll, N. Y.: Orbis, 1988)

梵蒂冈第二届大公会议的影响

Robert J. Schreiter 著 李宏伟 译

Abstract: The Second Vatican Council is undoubtedly the most significant theological event for the Roman Catholic Church in the twentieth century. In this article the significance of that encounter will be explored in three parts. The first part looks at the context in which Vatican II took place. Had the council happened earlier or later in the century, its effect would have been different. Second, some of the signal insights of the council will be noted, especially their impact both on the Church itself and on the larger world. Finally, an assessment of the council's legacy at the end of the twentieth century will be proposed in light of the world's moving in many places beyond high modernity to some form of postmodernity. What will the enduring legacy of the council mean in quite changed circumstances?

教会与现代世界交往

梵蒂冈第二届大公会议无疑是 20 世纪罗马天主教会最重大的神学事件。它形成了一个神学思想的分水岭：评论家和神学家总是把这个世纪分为“梵二”前时代和“梵二”后时代。在“梵二”之前的一个世纪里，教会把自己看作抵御现代世界的壁垒，“梵二”则努力与这个同样的世界交往，这就是这个分水岭的主要意思。这届大公会议在上世纪 60 年代走向成熟，它与一些强大的社会文化影响相交叉，在世界上很多地方，这些影响带来了很大的后果。

本章将分三部分讨论这种交往的重要性。第一部分介绍“梵二”召开的背景。假如这届大公会议提前或者推后召开，它带来的影响就会不同。第二部分考查这届大公会议的一些标志性见解，特别是它们对教会本身和更广阔世界的影响。由于世界上很多地区已经越过了高度现代化而到达某种后现代化，最后要试图对这届大公会议在 20 世纪末的遗产做出评估。在大大改变了的环境中，这届大公会议的恒久遗产是什么呢？

一届向现代世界说话的大公会议

当教宗若望二十三世于 1959 年 1 月 25 日宣布他有意召集一次大公会议时，教廷和整个教会大吃一惊。历史上，召开大公会议通常是为了回应那些有损教会健康的即刻威胁。1545 年召开特利腾大公会议是为了应对欧洲教会兴起的宗教改革。1869 年召

开梵蒂冈第一届大公会议是为了反对自由主义力量和启蒙运动带来的其他后果,从而重新确立教会的地位。但教宗若望二十三世在宣布要召开大公会议时,以及在1962年会议召开时所做的讲话中,勾画了一幅大公会议应该怎样的不同图景。他没有再一次对现代世界做负面悲观的解读(他说,人们“总是预报灾难”),反而强调了现代世界积极的一面。教会应该对人类的团结做出贡献,以现代世界中人们可以理解的方式呈上自己的教导。大公会议不会谴责错误,而是要积极地与这个现代世界交往。

这里所说的“现代世界”是什么意思呢?可以做出很多定义。现代性是从启蒙运动的结果中出现的。启蒙运动建议在理性的基础上解放人类,让人们民主地参与那些影响他们生活的决定。坎利尼(Nestor Garcia Canclini)认为现代性工程有四个层面。首先是解放性。解放性使知识世俗化,即知识不再听从于武断的权威。解放性层面的结果之一是个人的增长,而且随着知识的各领域变得自主,知识变得更加多元化。第二是拓展性。现代性工程想通过科学发现和资本主义经济的传播来拓展知识。技术发展和人们所说的全球化(下文将详述这一点)是现代性工程这一层面上的部分内容。第三是创新性。现代性工程想不断提高、不断创新。与之紧密联系的是把进步的观念当作一种价值。第四是民主性。现代性工程相信每个人的尊严是基本价值。为了未来的进一步发展,它重视教育和专业化知识(如工程学和医学)。

教会在19世纪曾对现代性反应强烈,认为它否定了教会曾经享有的多种特权和权利。教宗比约九世1864年的通谕《何等关心》附有一个谬说表,教会在其中直接抨击了现代主义的一些价值。在19和20世纪之交,教会谴责了历史批判学,认为它破坏了

教会的权威。教宗若望二十三世决意以一次大公会议来面对现代性,这与19世纪时教宗的政策完全相反。

但是,“梵二”并不是突然发生的。在教宗的层面上,若望二十三世的前任比约十二世就已经发出了信号,他在1943年的《圣经注释》通谕中为一些批评性的圣经学术研究重新打开了大门。同年他颁布了《奥体》通谕,这是一份关于教会的通谕,不仅为教会与不信者的新关系,也为关于教会的更有圣经依据的理解铺平了道路。1946年他颁布了《天人中保》通谕,鼓励礼仪改革。

在教宗更新教会的同时,建立在批判历史学基础上的对教会丰富传统的研究为重新思考教会生活的很多方面做了准备。在一些难对付的人物的领导下,如吕巴克(Henri de Lubac)、孔格(Yves Congar)和塞努(M. - D. Chenu),学者对教会前6个世纪以及中世纪的神学兴趣大增。教会可以是怎样的?这些学者提供了一个与特利腾大公会议和反宗教改革不同的新构想。尽管这些神学家在上世纪四五十年代常被勒令住口,但他们的工作有很大的影响力,通过寻回教会那些最好的传统,他们为教会真正的更新打下了教父学和中世纪的基础。

同样,礼仪改革也受益于杨格曼(Josef Jungmann)和玛丽亚·拉赫修道院(Maria Laach)修士们等人的历史研究。礼仪改革要求教会所有成员更大的参与度,改革者认为礼仪不仅是神职人员的工作,教友不能当被动的看客。自16世纪宗教改革以来,就不断有人提出要用当地语言而不是拉丁文来敬拜天主。

为“梵二”搭建舞台的不光是处理教会生活内部工作的神学运动。教宗良十三世在1891年的《新事》通谕中就确切地阐述了天主教社会训导。这篇通谕后来使社会公正成为天主教训导的中

心。比约十一世继续了这一工作,在 1931 年颁布了《四十年》(Quadragesimo Anno)通谕。除了呼吁社会公正外,良十三世的工作还为教会与世界交往提出了新构想,这些新构想不局限于宗教事务,还涉及为工人以及所有人争取更人性、更公正的待遇而斗争。这让平信徒以更大的参与度来实施教会对世界的任务,为平信徒的强大奠定了基础,这在以前的历史上是从未有过的。从很多方面来说,是因为有了此前 70 年的社会训导和平信徒的工作,教会才以新的关系与现代世界交往。

这届大公会议的第一阶段是在 1962 年召开的,后面还有三个会期,整届会议于 1965 年 12 月闭幕。大公会议召开的那个时代,即 20 世纪 60 年代也对大公会议造成了影响。此时,亚洲和非洲的帝国主义殖民时代接近尾声。早在第一次世界大战结束时(1918),帝国就有衰落的迹象了,但直到第二次世界大战后,欧洲列强才开始放弃它们对殖民地的控制。这一过程是从 40 年代开始的(印度独立),但在 50 年代加速发展,一直持续到 60 年代。新获得的自由经验令很多国家产生了乐观情绪,认为可以建立新的政治秩序,这种秩序将给殖民地国家的人民带来正义、和平与繁荣。在 1955 年召开的万隆会议上,所谓的不结盟国家(既不与资本主义结盟,也不与共产主义的社会主义结盟)自称为“第三世界”,这给当时的格局带来了一个新选择。拉丁美洲也有同样的乐观情绪,认为现在终于可以对抗并战胜贫穷和压迫了。

北美和欧洲也沉浸在一种乐观情绪中。二战后欧洲的经济重建开始结出果实。关于欧洲结成共同市场的讨论非常热烈。在东欧国家中,波兰和捷克斯洛伐克开始讨论新的社会主义人道主义。美国在二战后成为资本主义世界的领袖,经济蓬勃发展,似乎永远

不会停下来。欧洲和北美都相信,世界上的穷国可以由富国的盈余,通过“发展”计划得到援助,这成为那个时代流行的说法。

60年代中期大公会议结束时,由于当时乐观情绪的鼓舞,欧洲和北美的社会运动开始进一步开展启蒙运动和现代性的解放性工程。在美国,民权运动预示着令该国深受其害的种族主义将被推翻。美国的女性在20世纪通过斗争获得了选举权,现在她们再次为平等和接纳而斗争。欧洲和北美年轻人人口的增长让整个60年代后期有了一种青春期的感觉,年轻人要求推翻压迫人的体制,冲破道德界限。

从很多方面看,现代性所引发的解放和改善工程似乎成功了。对人类而言,世界会成为一个更好的地方,经济繁荣度的差距将会被发展抹平,人权会得到尊重。

实际上,这些高尚的目标没有完全实现,本章第三部分中会对这一点展开讨论。但是那10年中令人陶醉的乐观情绪和教宗若望二十三世的乐观相交织,一道进入了这届大公会议,而且继任的教宗保禄六世也是如此。这让北美和欧洲加强了改革热情,也让它们为世界上的贫穷国家构想新的发展可能性。如果当时的大环境不是如此欢迎改革、不是如此热衷于进步、不是如此渴望参与实验,大公会议本身的改革就是另一番景象了,要看清这一点,人们只需看看东欧(例如这一地区最天主教的国家波兰)。

这届大公会议背景还有一个值得注意的因素,主教们在第一会期中对此表达得很明显。很多主教对教廷的铁腕工作方式、高度集中以及常常是专权的方式感到厌倦。一些主教自然希望借这届大公会议打破这种限制性的模式,让主教和当地教会拥有更大的权力和决定权。在第一会期中,教廷试图在各个层面上控制会

议的议程,主教们则反抗,要求他们的议程得以尊重和讨论。人们可以在这里面看到一种要求参与、要求发言的民主精神,这是现代性工程中的一部分。一些观察家猜想这是很多参会主教的中心议程。

上述这些就是这届大公会议召开的背景。现代性的力量以其对解放、参与、多元化、提高和创新的兴趣,与大公会议之父们直接相遇。考虑到当时的环境被一些人称作现代性的顶峰,若望二十三世通过打开窗户让教会吸收的“新鲜空气”是有力而迅速的。

大公会议的成就

大公会议从 1962 年到 1965 年召开,分四个会期,其间通过了 16 个文件。这里无法讨论这些文件的各个方面,甚至无法讨论每个文件。这里要突出的是那些带来最大变化的文件,特别是那些持续对教会产生影响的文件。我们将集中讨论它们与现代世界的互动,特别是那些在本章第一部分中提到的价值和兴趣。在考查这些文件时,我们将它们依照主题分类,同时也考虑到大公会议本身的时间顺序。

人们可以把大公会议看作批准教会某些运动(如圣经复兴)、从而解决以前有争议性的问题的会议。人们也可以把另一些文件(如《论教会在现代世界牧职宪章》)看作对一种我们今天仍在努力达到的构想和议程的开启。在考查会议文件对 20 世纪神学的意义时,这两种看法都可以存于心中。

礼 仪

当与会主教对教廷提出的议程进行反抗后,会议发布的第一

个文件是《礼仪宪章》。首先发布这个文件,而不发布一份关于教会的教义性宪章,这其中有多种因素在起作用。到会议召开时,礼仪改革的历史性和牧灵性工作已经持续了好几十年了,从很多方面看都得到了很大的提高。这些工作需要教会的最高层级上得以确认和接受。但是,在这个看似实用主义的因素外还有更深的神学因素。特利腾大公会议基本上把礼仪理解为对超越性现实的表达和代表,而教父时代礼仪模式则是所有受洗者圆满、积极和有意识地参与赞美和敬拜天主。把特利腾的观念拉回到教父的观念,这意味着所有信徒情感和意识的深刻转变,标志着信徒对更广阔世界有了完全不同的态度。让教友不再当观众,让他们积极参与,让他们达到与礼仪施行者同样的虔敬,这让教会自身有了不同的面貌。教会不能再被当作一个主要由神职人员组成而教友基本上不参与的另类社会。教友自身就是积极敬拜天主的主体,通过这样的参与,教会就在内部并向外部宣告了谁是教会的不同观点。换句话说,参与的主题和当时对个人尊严和价值的承认深深地印在教会的心中,这在教会的主要行动——赞美和敬拜天主中得以体现。

让主礼者面对教友的决定出现在执行《礼仪宪章》的文字中,这个决定产生了非常大的影响。此前,神父的行动和教友的敬拜是明显分开的,正如教堂建筑中圣体栏杆所象征的那样。现在,这种障碍似乎格格不入,很多教堂的圣体栏杆都被拆除了。礼仪行动不再是在神父和教友以外的某个地方发出的,而就是在人们中间发生的。这个具有象征性的空间被重新安排后,教友读经员和圣体分派员就顺理成章地变得普遍了,因为礼仪成了整个天主子民的庆祝。尽管在接下来的几十年里,曾有人想重新分隔神父和

教友,但这一象征性空间内的礼仪经验击退了任何想要回到昔日分隔时代的观念。这不仅对神父和教友的自我意识产生了影响,也对很多人的神学产生了影响。他们对天主和天主临在的理解经历了一场转变。天主似乎离人更近了,不再那么令人生畏。在这个亲密的空间里,很多讲道者在讨论罪和审判的时觉得困难了。

教 会

当《礼仪宪章》为教会理解的更新做了准备后,《教会宪章》成为更新和改革的宪章。尽管这份文件反映了主教们在形成对教会同一理解上的斗争,它也代表了延续了4世纪的对教会的理解被放弃。

有5项重大的发展很突出。首先是对教会自身形成新的理解的努力。当人们阅读该宪章第二章和第三章时能感受到其中的紧张。第二章在论及作为天主子民的教会时提出了一个构想:朝圣途中的人们一起走进天主的统治,这个主题在第七章中得以回应。第三章论及教会圣统制的性质,这是在重申教会内圣统制的传统观点,以平衡第二章。“梵二”后很多紧张都是围绕这两个观点展开的。身处现代主义文化中的人们可能认为教会的天主子民这一形象更民主、平等,但他们的观点可能超过了文件文字所允许的范围。在美国,很多人听到“天主子民”这个说法时似乎想到了美国宪法一开头的“我们,人民”。但人们这样解读也是不可避免的,因为教会当时所处的年代是20世纪后半期。

尽管人们在这两种观点中读到了紧张,但是宪章肯定了教会是一个奥迹,即迈向天主所祝圣的救恩之路。它不仅仅是一个人或神的机构,一个自贝拉明(Robert Bellarmine)(1542-1621)时代起天主教教会学就奉为神圣的观点——贝拉明称教会为“完美社

会”。此外，宪章称教会是一件圣事，在世界内映照了神圣。

第二，除了那些看上去像是关于教会的理解的争论外，一个关于地方教会和普世教会关系的新理解也展现给了世人。这个理解是：个别教会或地方教会与罗马教会并在罗马教会的领导下与之共融。在这种共融内，每个地方教会（教区）代表着教会所意味的圆满，尽管它不能代表整个教会。这是重新发现了教父时代对教会的理解，是这届大公会议的主要成就之一。在这个神学基础上，会议继续阐述主教之间和主教与教宗之间关系的分享权力的理解，也就是说他们之间的关系有相互性和尊重。因此主教不是一个跨国组织的“分公司经理”，而是共融的领导者，他们彼此之间共融，也与这个各成员有同等权力的团体的领导者——罗马主教共融。这样的思考开启了对做决定方式的重新想象。教宗保禄六世宣布定期召开世界主教会议的计划后，关于教会自身怎么领导和治理也有了新的思考。但后来的情况表明，世界主教会议只是教宗的咨议性机构，在全球教会的治理中没有权力。

在第三个发展中，罗马天主教会重新确立了自己与其他基督徒教会的关系。这一点经过了辩论，后来达成了各方接受的行动，大公会议把万民之光的教会定义为天主教会中的“支援”（8），而不仅仅是一个基督的教会的简单认同。这在同一天颁布的《大公主义法令》中得以详述。这样，一种与其他基督徒教会的新关系被打开了。在此之前，其他的基督徒教会被认为与“真正的教会”无份。通过以这种方式讲述自己与基督的教会的关系，大公主义关系的空间被正式允许，这在以前是没有过的。

第四个重大发展可以在第四章中关于教友的部分里找到。正如前面所提到的，无论在教会内还是在世界上做见证和参与圣职，

在“梵二”召开前的几十年里,一种平信徒的参与感在稳定增长。1965年,大公会议颁布了《教友传教法令》,承认并肯定了教友的召叫,并在教会内给予了它完全的地位。

最后,大公会议在1965年颁布的《修会生活革新法令》中呼吁,以修会创始者的神恩更新修会,在现代世界中重新定位它们。这让修会激动不已,带来了许多基于在现代环境中解读最初神恩的新形式的实验。很多修会将他们的圣职重新定为寻求正义——这建立在天主教数十年的社会训导之上,将其活动的焦点放在社会正义上,这在以前也是没有过的。

总的说来,这些在重新构想教会上的发展——将其当作奥迹而不是完美社会;将其当作各团体的共融,而不以中心和边缘相区分;不把教会当作基督的教会的唯一代表;给平信徒一席之地;更新修会——根本性地重塑了罗马天主教会如何在现代世界生活的方式。

多元主义世界中的教会

现代性的一个特征是,关心知识的自主领域,培养多元主义,即不同的且有时互相竞争的世界观。这届大公会议在几个不同的前沿与多元主义相遇。

其中一个前沿是良心自由的问题。在广阔的世界里,至少在当时的西方和很多所谓的发展中国家,良心的自由逐渐被视作人权。人权一直是启蒙运动思想的标志性发展,这在18世纪末美国和法国革命的宣言中就出现了。1948年,新成立的联合国对人权做了普世宣言。

天主教社会训导捍卫很多人权,但良心自由的问题和它附带的方面——宗教自由没有进入天主教官方的训导。官方的思想用“错误没有权利”的格言来形容比较恰当。但是这在1965年大公会议颁布的《信仰自由宣言》中得以改变。

这个宣言的很多基础工作是美国耶稣会神学家约翰·考特尼·默里(John Courtney Murray)做出的。确实,大公会议上发表这份宣言,主要应归功于美国。默里一直关心的问题是:在宗教多元化里,基本上是新教文化中,为美国天主教徒找到一种神学道路。不过,对于生活在多元主义的非基督宗教的国家中,宗教自由对于作为少数派的天主教徒来说也很重要,对那些生活在苏维埃政权下的无神论国家的人们来说也很重要。

《信仰自由宣言》不仅让个人的宗教自由成为教会官方教导的一部分,而且也代表了教会对现代世界态度的最根本转变之一。比约九世在谬误表中谴责了政教分离这样的观点,或者说谴责的是政府中除罗马天主教外还有其他宗教因素存在的做法。《信仰自由宣言》采取了完全不同的态度。

另一个重大的发展是教会对其他宗教的态度。《教会宪章》中(16)已经对基督宗教外有救恩的可能这一观点采取了更积极的态度。自从中世纪以来,教会的态度一直是“教外无救恩”,在20世纪,教会一直在摆脱这种排他性的态度。但是在《教会宪章》和《教会传教工作法令》中,天主的拯救行动也通过其他宗教打开了大门,尽管没有说明拯救是如何发生的。这里可以看到,孔格(Yves Congar)和卡尔·拉内在所谓“宗教神学”上所做的努力产生了影响。

在《教会对非基督宗教态度宣言》中,大公会议分别论及其他

宗教,但是特别论及的是犹太教。教宗若望二十三世已经开始改变了,他在受难日已经不再提及“不忠的”犹太人。但是《教会对非基督宗教态度宣言》开始彻底扭转反犹以及因基督之死怪罪所有犹太人的长期历史。此外,它也驳斥了这样一种思想:基督开启新约意味着犹太人被天主“抛弃并谴责”了,它痛斥“一切仇恨、迫害,以及在任何时代和由任何人所发动的反犹太人民的措施”(4)。《教会对非基督宗教态度宣言》是一座建立天主教—犹太人关系的全新方法的平台。

宣言对其他传统(佛教、印度教和伊斯兰教)的提及是总括性的,但是每处都试图对各个宗教做出积极的声明。对这些传统的积极评价让最高层的宗教对话前景变得可能,为已经开展的宗教对话努力盖上了批准章。

因此,大公会议上对待宗教多元主义的努力为教会制定了新的议程,它主张更紧密的接触,但不必解决基督内救恩和其他传统提供的可能之间关系的神学问题。但是,由于开启了对话并对反犹主义采取了坚决的反对态度,这个宣言仍是这届大公会议的重要成果之一。

教会对世界的使命

教会的更新感带来的不仅是内部改革、内部更新以及一整套与其他基督团体和宗教的关系。必须提出这样一个问题:教会如何与现代世界交往?两个文件以特别的方式讨论了这个问题:《教会传教工作法令》和《论教会在现代世界牧职宪章》,这两个文件都是在会议的最后一个会期颁布的。

《教会传教工作法令》提出了一种传教神学,传教不再是少数专家进行的次要活动,传教是教会自身的特征。传教生于三位一体的活动中,天主通过道成肉身和派遣圣神向我们揭示自我。教会作为天主通过子和圣神的救赎工作的延伸,“在本质上即带有传教特性”(2)。

传教曾被视作对堕落和罪的世界的进攻以及对一些交战的灵魂的拯救,“梵二”的传教观点与此不同,这一点不同寻常。这里我们再次看到了教会对世界的积极交往,教会要把基督内的救赎与更广阔的世界分享。

与世界交往的乐观态度在大公会议最后一个文件《论教会在现代世界牧职宪章》中最为明显。它以这样的文字开头:“我们这个时代的人们,尤其贫困者和遭受折磨者,所有喜乐与期望、愁苦与焦虑,亦是基督信徒的喜乐与期望、愁苦和焦虑。凡属于人类的种种,在基督徒心灵内,莫不有所反映。”(1)。教会寻求与她所称的“整个人类家庭”的团结。这份文件继续勾画出对人的构想,其基础是,每个人都是天主的肖像,都与天主相似。它讨论说,正义是所有人的基本品质(29)。它提到现世事务应有的独立(36),这又与谬误表大大不同。它对人类文化及其发展(nos. 53 - 62)的关心显示出它与世界的交往有多深。《论教会在现代世界牧职宪章》被宣布为一个牧职宪章,这在大公会议的文件中是一种新风格。它以牧灵而非论战的方式对世界说话,体现了教宗若望二十三世希望充满整届大公会议的那种精神。

我们到哪里了：梵蒂冈第二届大公会议的影响

关于“梵二”的书已经有几十本甚至几百本，而且毫无疑问，还有更多的书会出炉。“梵二”闭幕才 35 年，现在就总结它完全的影响，恐怕还有点为时过早。

最后这一部分将说到“梵二”精神的实施进程，然后再从 20 世纪末评价“梵二”的影响。

正如前面已经说过的，大公会议是在一个有很大幸福愉快感的时代闭幕的。现代性处于顶峰，相信有可能以伟大工程改革社会的想法很强烈。天主教徒们以极大的热情投入到实施“梵二”成果的工作中去。会议上一些有影响的神学家创办了国际刊物 *Concilium*，继续进行大公会议批准而且自己已经有力进行过的神学更新。在北美和欧洲，人们有兴趣通过实验找到敬拜的更适当形式，让教友在教会中有更大的发言权，对修会进行改革并寻求正义，这给予很多人活力。在拉丁美洲，主教们于 1968 年在麦德林召开拉美主教会议，这标志对穷人以及对把穷人从贫穷和压迫中解放出来的新承诺。在亚洲，人们对跨宗教对话的兴趣陡增。在非洲，传教士的角色依照《教会传教工作法令》做了重新评定。教会内的能量和热情是显而易见的。

在实施社会公正的议程的同时，另一件事出现了，这是从上世纪 60 年代晚期开始，现在非洲后来在整个亚洲和大洋洲。大公会议以强有力的方式同时发出了两个信息。第一个信息是让教会适应当地的环境，即所谓的传教国家。教会从比约十一世开始就注意到这个需要。但是，大公会议发出的另一个关于文化和文化发

展重要性的信息为这种适应提供了神学支持,这种支持使它超越了简单的实用性考虑。到了上世纪70年代,这种新的侧重被称为本土化。文化这一主题成为教宗若望·保禄二世信息的组成部分,特别是在他的出访中。尽管这个主题得到了很多关注,但是很多人感到失望,认为教会允许的本土化太少了。

几十年过去后,大公会议引来的愉快幸福感变得微弱了,可能这也是无法避免的。一些非常支持大公会议成果并在一些事情上非常起作用的神学家感觉到,在与现代性达成一致这一点上,改革和更新的热情走得太远了。他们把改革拉了回来,对教会的特征表达了担心,害怕教会在适应现代性的过程中被稀释,也害怕世界的议程过度地在为教会设定议程。于是,国际期刊 *Communio* 创办了,它被用来抵消 *Concilium* 过于前进性的调子。

世界主教会议对于教宗来说是咨议性的,不具备为教会立法的权威。关于这一点,那些认为大公会议不应是改革的结束而应继续推动改革的人感到失望。不过,早期的世界主教会议,特别是那些关于公正和福传的会议出炉了一些了不起的文件。

在教宗若望·保禄二世长长的任期内,关心正义的声音一直很响亮,尽管这种声音最重要的媒介解放神学被置于巨大的压力下。改革中一些更具前进性的因素越来越受到限制。1985年召开的特别主教会议产生了一种对“梵二”的官方解释。天主子民的主体作为一个教会的形象被教会是共融(*communio*)的主题取代,这当然是一个可以追溯到教父时代的古老形象,但是现在却在思想意识上带有重申圣统制重要性的意味。新的普世教理书发展起来并且出版,这是特利腾大公会议以后第一次发行这样的教理书,它是为了在多种声音和神学中澄清教会的教导。从80年代末开始,教

会外观上的传统看上去越来越明显了,在主教任命上如此,而且还出现一些团体,它们寻求某种统一性,并想澄清“梵二”后躁动带来的模糊。

在教会的某些部分,前进派和保守派的辩论变得很激烈。芝加哥枢机主教若瑟·伯纳丁(Joseph Cardinal Bernardin)1996年逝世前不久发起了天主教共同信念行动,将此作为一个论坛,让人们在这里以冷静的方式表达日益两极化的观点。

世纪末大公会议的影响是什么呢?再说一次,“梵二”闭幕才35年,现在想恰当地总结它的影响,恐怕还有点为时过早。从历史上看,最重要的几次大公会议的影响在它们召开100年后才被人感受到。“梵二”的影响是从愉快幸福感转向一种更冷静、甚至是悲观的观点,仅仅这么解释可能会被证明是短视的。更有用的方法是看(1)环境是如何改变的;(2)大公会议自身有什么局限;(3)尽管愉快幸福感转向了更冷静的观点,还有哪些是持久的。

改变了的环境

我们已经说过上世纪60年代的乐观情绪和它对大公会议立即接受这种乐观所造成的影响。这种乐观导致了大公会议在与现代性寻求一致时产生的影响。它可能与现代性的高峰恰好在同一时间发生了。一些人认为现代性从高峰转折的年份是1973年,那年石油输出国组织实行石油禁运,还有关于罗马俱乐部到了发展极限的报道。

将近40年后,20世纪末的时代是一幅非常不同的图景,这个大环境必然给大公会议如何被人接受带来一些影响。1989年柏

林墙倒塌,随之而来的两极世界政治经济体系崩溃,世界秩序处于一种比 60 年代更令人迷惑的状态。通信科技的高速发展制造了一种被称作全球化的现象,因此突然出现了时间和空间的拓展和挤压。这一现象在全球和当地相遇时造成了矛盾激化。全球——以新自由主义资本主义的单一体系和消费产品的文化生产为标志——似乎以一次巨大的一致化浪潮扫清了各地方的不同。全球化的扫荡也显示出对人的生活的关键方面缺少控制,如就业、居住地和事业道路。但是,全球化在除去地方时并没有成功。它以一种自相矛盾的方式激化了当地。这种激化可以在抵抗的行动中看到,人们抵抗全球化是为了为当地重新找回空间。有时这会导致人们发明新的当地传统,将当地的特性以夸张的方式放大,作为全球化的杂食性质的解药。在任何时间,这个星球上都有大约 70 场战争在进行(大多数是在国家边境内的,而不是国与国之间的),原教旨主义兴起想要获得更稳定的地位,宗教重新成为公共生活中的一个主要因素。

伴随全球化的是所谓后现代性的越来越大的自我坚持。后现代性指的是标志现代工程某些方面走到尽头的一种环境。最引人注目的是,当代社会的多元主义使得保持所谓的大叙事变得不可能,大叙事是指由社会公认的对历史的普通阐释。人们面临的是很多“小”叙事,它们创造并维持着很多小团体。随之而来的是对社会碎片、甚至个人特征的体验。很难看出是什么把这么多观念捏在一起。可能是全球化的经济和文化浪潮。随着大叙事的消失,对彻底改变社会的乐观情绪也消失了。前进本身没有一个清晰的目标,主要标志是变化的速度。

后现代主义自身创造了一种更冷静的世界观。它回望现代性

的乐观主义,看到的不仅是伟大的技术进步,也是一个血迹斑斑的世纪,在这 100 年时间里,超过 1.1 亿人死于战争。后现代性认为,现代主义的乐观是人类对自己可完美性产生的傲慢。

这种改变了的环境给教会对大公会议的接受产生了什么影响呢?《论教会在现代世界牧职宪章》这样的文件中的乐观可能在世纪末被透支了。无论这个教会曾采用什么样的领导方式,人们在当前这个时代的黑暗中都会以某种方式追求清晰并向往一个更团结更胜利的教会。再者,大公会议后出生的人现在都进入了成年,对于他们来说,建立某种形式的秩序和持续性不是被意识形态驱使的,尽管总是有人这么解读,其实这只是人们在一个非常不稳定的世界中寻求一种稳定的体验。能记起“梵二”前的老天主教徒总是能将秩序内在化,这比他们自己意识到的要强烈,因此他们不那么需要外在的秩序化,而今天的年轻人对此却相当着迷。研究显示,多数“梵二”后的天主教徒的观点与“梵二”前的观点差别不大(“梵二”后美国的神父除外,他们往往比他们的前辈更传统)。他们的差别不在于信仰,而在于对一些做法的兴趣,这些做法给了教会一贯性并在天主教团体中构建了团结。

大公会议的局限

评价这次大公会议的影响的另一个危险是给予会议难以承受的重担。大公会议做了什么,承诺了什么,这很重要,但是讨论它能做到什么、不能做到什么同样重要。为了让人们注意到这一点,这届大公会议的两个局限值得一提。

首先,大公会议召开是为了处理现代世界的问题和教会与世

界的关系。通过反思,很清楚的是,它所说的“现代世界”是欧洲和北美。尽管会议有来自各大洲的代表,会议的议程真正对准的是这两个洲和它们世俗化的问题。会议没有好好地处理其他洲的问题(尽管它为这样的工作打下了基础),而这不是因为一届大公会议只能做这么多事情的缘故。

第二,如果召开大公会议处理现代世界的问题,如果世界走过了现代性,那会怎样呢?这是今天“梵二”影响面临挑战的主要方面。在后现代主义的左右翼都出现了这个问题。教会应该采取什么战略?回归前现代性吗?重新坚持现代性吗?在后现代性中打一个适合生存的洞吗?这就是我们在世纪末所处的位置。我认为,大公会议成功地面对了现代性的议程。现在它正接受这面对变化的时代的挑战。

大公会议的持久影响

撤退到前现代主义不是一个选择。任何撤退都不会将教会带回到它在前现代性时的态度。那只会是一个对它的想象的、选择性重组。它也不能满足于在后现代主义的时代打个洞,将这个洞作为给那些喜欢的人的选项。在一个破碎的世界里,教会空前需要天主教性,即创造尊重多样性的统一但是又不被这种统一性压倒。

回到大公会议仍然是有好处的。教会内和世界上的现代议程没有被完全抛开。世界空前需要一些价值和思想。《礼仪宪章》特别突出的参与主题在这个世界上有双重重要性,世界的全球化经济威胁要把人排除在外。在这个世界上,全球化和当地产生了冲

突,平衡当地和普世教会仍然是一个新鲜的话题。《论教会在现代世界牧职宪章》中特别强调的人类尊严丝毫没有失去它的正确性。在这个时代,暴力借助宗教为自己寻找合理性,尊重良心和宗教间对话就显得比大公会议召开时更为迫切。世界有天主的爱和圣宠,教会希望成为给这世界的一件圣事。在世界的喜乐、希望、悲伤和痛苦中将它当作一个总体来关心,而不是脱离这个世界,这将继续是教会的神学信条。

基督的职务、《教会宪章》 与人的信仰意识

Ormond Rush 著 谢华 译

Abstract: The article examines the historical origins of the notion of Christ's threefold office as priest, prophet and king as applied to the church, highlighting the seminal contribution of John Calvin. After an initial reception into Catholic theology in the nineteenth century, it is Vatican II's document *Lumen gentium* which first receives the trilogy into official Catholic teaching in a significant way. The author examines issues that need addressing in any reconstructed theology of, in particular, the "prophetic office" and proposes that future ecumenical dialogue with Protestants on the three offices may provide opportunities for further Catholic reception of this Protestant framework.

在不同程度上,梵蒂冈第二次大公会议可以被理解为一个接纳性的事件。倘若沃尔特·卡斯培(Walter Kasper)言之确凿,即会

议的主要意图在于“整个传统的复兴,这对我们的时代也即意味着一切属于公教的事物的复兴”,^[1]那么,“梵二”会议就是天主教会的一次努力,试图在当代世界的挑战下,通过重新理解以往的传统来重新建构自身。通过这样做,教会以一种历史的自觉重新解释过去,这种历史意识是在会议之前的数十年中经过那些在圣经、礼仪与大公运动等领域倡导回到基督宗教的起源以寻找神学依据的神学家们(*resourcement theologians*)的努力而促成的。正如最终文件显明的那样,在此过程中,新教诸教会所强调的传统的许多成分都被接纳到天主教的教义中来。^[2]因此,“梵二”会议在某个有限的程度上也是对新教教义在接受。

这些来自新教的思想之一即是运用于教会的使命与服务的基督的三种职务的思想:基督徒通过洗礼,参与延续基督作为先知、祭司与君王的工作。下文将会说明“基督的三种职务”(*munus triplex*)在历史上是新教的一个重要观念。在会议对有关教会的文件(这一文件最终作为《教会宪章》发布)的讨论中,该观念始终作为一个重要的神学意见(*theologoumenon*)出现,组织文件的结构、阐明天主教对教会制度的理解中圣职人员与平信徒的同异之处。^[3]我对三重职务思想的主要兴趣集中在《教会宪章》中关于信众的信仰意识(*sensus fidei fidelium*)的讨论的结构安排,这个信仰意识即是指信徒的整体经由先知的天主圣神的傅油而具有的信仰的不可错的官能。^[4]这一教义的系统表述见于第二章《论天主的子民》,特别是其中第12节明确地阐述了天主全体子民享有基督的先知任务。讨论了对三种职务的普遍参与后,文件继而讨论圣职人员与平信徒参与职务的各自有别的方式。^[5]

《教会宪章》12a 与 12b 以一连串概念和断言陈明了会议关于

(信众的)信仰意识 (*sensus fidei (fidelium)*) 的教导, 这些概念和断言有: 天主的子民; 作为训导职 (*munus docendi*) 的基督的先知职 (*munus propheticum*) (圣言职); 普世教会 (*universitas fidelium*) 对此职务的分担; 作为分享圣言职的模式 的见证或证言的种类; 由整个教会展示出的在信仰上不可错误的特质 (*infallibilitas in credendo*); 信徒由圣神圣化得来的(信众的)信仰意识 (*sensus fidei (fidelium)*) 的超自然性与天赋性; 信仰意识与“信仰及道德问题”相称的能力领域(即它的对象); 对这些问题形成的超越个人认识的普遍同意的观念; 全体子民接受天主圣言的观念, 并联系四个动词——领受 (*accipit*)、坚守 (*adhaeret*)、深入 (*penetrat*)、运用 (*applicat*)——来描述教会接受圣言的过程, 以突出接受的积极性。^[6]《教会宪章》35 节在处理平信徒对基督的先知职务的独特参与中, 再一次清晰地提到了平信徒对信仰意识的运用, 并且重提了一些相同观念, 例如见证或证言的概念, 以及通过见证的生活获得“对启示真理的更深认识”。

宪章起草的历史描画出天主教的训导转变的轨迹: 从以一种与圣统制的派生的、消极的关系来描绘平信徒在教会使命中的角色, 转变为对这种关系的更加积极的刻画, 在其中平信徒也参与——尽管是以不同的方式参与——教会的使命。所有受过洗的信徒都完全地分享教会使命的这个原则, 在宪章起草过程之初, 通过普通司祭职与教牧司祭职的范畴而表达出来, 这样的区分使得宪章起草者能够概括出在主教、祭司与平信徒之间的异同之处。但是, 对基督这位大祭司与他的司祭职的关注扩展开来, 包含进了另一个可以说是更宽泛的范畴, 即作为司祭、先知与君王的基督的三重职务 (*munera*)。这些职务最初被置于接续基督使命的主教们身

上,后来则用于指所有受过洗礼的人对天主子民这个整体的司祭、先知、君王这三重使命的普通参与。会议最终确定,所有信徒(主教、司铎与平信徒)而非仅仅是主教,都参与(1)司祭职(*munus sacery dotalis*),也即圣化的职务(*munus sanctificandi*);(2)先知职(*munus propheticum*),也即训导的职务(*munus docendi*);(3)君王职或牧灵职(*munus regalis*),也即治理的职务(*munus regendi*)。我们将看到,会议为在维持第一种范畴的同时也完全接纳第二种范畴,花费了两年多的时间。

因此,会议为一切受过洗礼的人构想出分享与传递救恩现实的积极角色,这救恩的现实也就是:天主生活的圣言在人类历史中,天主借着基督、在圣神的德能内拯救人类。会议强调信众的信仰意识(*sensus fidelium*)的无误的接受对启示的完全效果来说至关重要,这一强调把神学的关注中心转换到了天主的自我传达的领受者(*addressees*)与接纳者(*recipients*)身上,并突出了他们必要的主动与合作的角色,以使神圣启示的过程达到其目标。根据大公会议的精神,把对启示的接受置于如此显著的位置,对教会神学来说意味深长。^[3]

历史渊源

基督的三种“职务(*munera*)”这一观念的历史起源是什么?教会(以及教会内的个别团体)参与这些职务的观念的历史渊源又是什么?^[8]回顾新约,这三重预像没有一处被明确地用于基督身上,尽管其中单独的头衔也曾被新约的不同作者分别提出或暗示

过。^[9]以这三个头衔对耶稣职务的后圣经解释可以在一长串的释经学者那里看到,他们中大多数人基于旧约中祭司、先知、君王都被视为“受傅者”的这个事实,把这些头衔作为副称号(sub-titles)用于基督-受傅者。

殉道者犹思定(Justin the Martyr)首先把这三个称号组合到了一起。^[10]热罗尼莫(Jerome)、凯撒利亚的欧西比乌斯(Eusebius of Caesarea)与金口伯多禄(Peter Chrysologus)将此三重称号用于基督^[11],但首次把它扩展开来用于所有受过洗礼之人的却是金口若望(John Chrysostom)。^[12]后来,多玛斯·阿奎那(Thomas Aquinas)和波那文都拉(Bonaventura)两人都用过这个三重称号,但只把它用于基督。^[13]在这12个世纪里,没有作家把这个三重性的图式明确用于圣职人员。^[14]从那时直到第19世纪,天主教的作家们大多对此保持沉默,尽管特利腾公会议的要理把这三个称号用到了基督身上。^[15]

路德没有采用这种三重性的说法。在改革宗神学中,是约翰·加尔文成就了从谈论基督的三个“头衔”到言说基督的三重“职务(munera)”的重要转变。在他的《基督宗教要义》(*Institutes of the Christian Religion*)中,他运用这三种职务作为建构其救恩论的基本框架。^[16]不仅如此,加尔文还断言所有信徒都在教会内延续着基督的三种职务。按伯多禄·炊凌(Peter Drilling)的说法,是加尔文“开创了以基督职务的三种功能来塑造基督徒的职务的现代运动”。^[17]

从那以后,加尔文的思想架构被改革宗与路德宗的神学家们广泛接受,并在始于菲利普·雅各伯·斯宾塞(Philip Jacob Spener)的虔敬主义以及后来英格兰的福音派觉醒(Evangelical Awakening)与

美洲的大觉醒(Great Awakening)中变得意义非凡。当若望·亨利·纽曼(John Henry Newman)还是一个圣公会信徒时,他在两篇讲道中用了这个观念。^[18]在20世纪,卡尔·巴特(Karl Barth)、艾米尔·布鲁纳(Emil Brunner)与吉哈德·艾贝领(Gerhard Ebeling)在他们的基督论中都用到了这个思想,尽管是批判性地使用它。近来,基督新教的神学家们,例如潘能伯格(Wolfhart Pannenberg),持续地批评这一观念,认为在其中有着不具备圣经根据的基本概念。^[19]

天主教神学又如何呢?若瑟·傅石思(Josef Fuchs)发表于1940年的一项研究开创性地展示了三重职务(*munus*)这一观念是如何通过19世纪一些天主教神学家对新教理性神学的接受而进入天主教神学的。^[20]通过他们的工作,这个观念与天主教长期以来认可的双重权柄(*potestas*)——也即圣职权(*potestas ordinis*)与治理权(*potestas jurisdictionis*)——的正统思想得以整合。尽管天主教会长期以来以训导权(*magisterium*)、司祭职(*ministerium*)与治理权(*regimen*)这三个术语阐述其神学,但直到19世纪,这些思想才被奠基于并密切相关于基督论之上。

傅石思(Fuchs)的研究显示了这样一种基督论的基础是如何表现在神学家若望孟勒(Johann Adam Möhler)(1796 - 1838)的著作中的,但它首先是体现在天主教教会法学家佛南德沃特(Ferdinand Walter)(1794 - 1879)与乔治菲利普(George Phillips)(1804 - 1872)的作品中。^[21]菲利普(Phillips)在他本人的独特贡献中综合了孟勒(Möhler)与沃特(Walter)的工作。据傅石思(Fuchs)所称,菲利普(Phillips)正是天主教神学接受三重职务思想的“决定性影响”的人物^[22]。通过诸如玛第亚释本(Matthias Joseph Scheeben)^[23]的神学家们的不断努力,新士林神学才开始把这一思想作为处理救恩论

的基本框架加以采用。

虽然梵蒂冈第一次大公会议的草案《论教会》(*De Ecclesia*)对三重职务的思想作了一些引用,^[24]但天主教官方训导只是到了20世纪才开始在教宗通谕中把这三个职务相提并论。教宗碧岳十一世就在《那些首先的》(*Quas Primas*)通谕中谈论基督的王权时暗示了这个观念,^[25]但它开始得到广泛使用是在教宗碧岳十二世的谈话与通谕中,特别是在论圣体奥迹与教会的《奥体》(*Mystici Corporis*)通谕与论礼仪与基督司祭职的《天主的中保》(*Mediator Dei*)通谕中。^[26]在通向“梵二”会议的那些年头里,诸如川博(*Sebastian Tromp*)与孔格这些神学家们的工作巩固了天主教的教会学对这一基本思想的接受。^[27]

因此,“梵二”会议在《教会宪章》中对这三重预像的普遍使用,是对新教思想的显著的接纳。关于三重职务思想的资料来源,《教会宪章》的最终版本给出了极为简化的参考目录。然而,我在上面列出过的大部分作者都被标示在1963年草案的脚注中。加尔文没有被作为职务的三重性思想的关键来源而加以引用,这也许并不令人惊奇。

“梵二”会议

在会议过程中,这个三重性观念是如何开始被接受的呢?我们可以追溯出至少四个直接或非直接的因素:(1)当时的神学著作的间接影响;(2)作为专家顾问参与文件起草过程的神学家们的直接影响;(3)会议期间与休会期间主教团体向教义委员会(Doctrinal Commission)书面提交的文件,以及(4)介入大会议席中的代表自己

或代表一个主教团体而发言的主教们。

非直接的影响无疑来自于神学家们在这个问题上日积月累的工作。纽曼以其关键性的影响而被引用。^[28]但伯多禄炊凌(Peter Drilling)的研究却声称,“梵二”会议对此观念的接受,与其说是由于会议采用了纽曼对这三重预像的使用^[29],不如说是因为接受了其他两位偶然被牵涉到教会宪章起草中来的神学家——荷兰耶稣会士川博(Sebastien Tromp)与法国道明会士孔格——的著作。^[30]

1953年,孔格出版了一本影响广泛的书《教会中的平信徒》(英文名 *Lay People in the Church*)。该书的主要篇幅用来论述平信徒(注意:只是平信徒)对这三种职务中的每一种的参与。孔格是神学筹备委员会(*preparatory Theological Commission*)最初29位顾问之一,后来继续担任教义委员会的顾问,并成为图卢兹主教(*Gabriel Marie Garrone*)的神学顾问(*peritus*),参与讨论教会宪章的改写。^[31]

1946年,也即孔格之书出版的前7年,俄我略大学的川博(Sebastien Tromp)出版了一本书:《教会是基督奥体》(*Corpus Christi Quod Est Ecclesia*)。此书在后来1960年会议前夕的重版中内容略有改动。该书表达的教会学清楚地把基督论中的职务(*munera*)用到教会的生活与使命中。作为预备神学委员会成员之一、也作为后来在具有相似意向的欧大维亚尼(Alfredo Ottaviani)枢机领导下的教义委员会的秘书,川博(Tromp)直接参加了教会文件的起草过程。虽然早期的草案中也简要援引了三重职务的思想,但炊凌(Drilling)称,川博(Tromp)在他的书中对三重职务的思想的重要关注,使得他对那些提议在文件中更普遍地接受此观念的主教们对此问题提交的书面材料和在会议上的介入保持开放。^[32]同样有趣

的是,《教会宪章》1963年草案中在该主题下对教父资源的引用,几乎完全仿效了川博(Tromp)自己书中的参考书目。^[33]

除川博(Tromp)、孔格及其他人可能的直接或间接影响之外,在第一次休会期间提交给宪章起草委员会的一些特别书面文件,以及大会第二阶段的某些介入讨论,对会议采用三重性职务的思想来说至关重要。被否决的1962年预案 *Aeternus Unigeniti Pater*^[34] 中,的确提到了基督的这三个称号,但只是把它们作为主教职能的类比而稍加引用。由鲁汶的神学家日哈·菲利普(Gérard Philips)起草、后来成为1963年10月在会议上讨论的第二草案的基础的另一份非官方提案 *Concilium Duce Spiritu Sancto*, 同样也提到了这三个称号,但没有把它们直接对应于教会的职务。1954年,菲利普(Philips)出版了《教会中平信徒的角色》(*Le Rôle du Laïcat dans L'Église*)。^[35] 虽然他在此书中用了三重性的观念来谈教会的三重职务,但他所描述的平信徒的角色却是处于与圣统制的依赖关系中。^[36] 《论天主的子民》这一章被安排在论述圣统制的内容之前,而对于这一章采用三重职务的思想范畴来组织其内容结构,菲利普似乎并没有发挥明确的影响。

在草案提交和会议讨论中,有一个相应的趋势十分明显。草案第二版采纳了天主子民的普通司祭职这个概念,将其作为一个综合性范畴,以在教会的普通使命中讨论主教与平信徒的角色,这也是大公会议首次以如此详尽的方式讨论这个问题。^[37] 像三种职务的观念一样,一般或普通的司祭职这一观念也受到新教特别是路德的钟爱。在宗教改革以后,天主教神学直到20世纪才通过礼仪复兴(liturgy revival)和那些倡导回到基督信仰源头的神学家们(*ressourcement theologians*)重新发现并开始处理这个观念。^[38] 要概

述这一神学意见(*theologoumenon*)从新教神学进入天主教教会学的历史,则需要另外的研究。就我对会议讨论与《教会宪章》的改写过程的理解,作为祭司群体的天主子民这个观念与“信徒的普通司祭职”的观念同为会议发起者们最初使用的范畴,用以描绘平信徒在教会中的更为积极主动的角色,并为所有受过洗礼之人的共性的观念提供基础。^[39]

然而很快出现了另一个与信徒的司祭职相提并论甚至几乎是相互竞争的范畴,那就是(第二章中)关于天主子民是祭司性的(*priestly*)、先知性的(*prophetic*)、君王性的(*kingly*)人民的说法。在书面提案与介入会议的讨论中,这两个范畴之间的张力是显著的。一些提倡三重职务的主教在他们的用语中仍然使用“祭司性的子民(*priestly people*)”,在这个观念之下探讨教会中司祭、先知与君王的三种职务。但辩论得出的决定是,在《论天主的子民》一章中、在其对所有受过洗礼之人的共性的讨论中、以及在后面讨论什么是区分圣职人员与平信徒的特性的章节(第三章与第四章)中,使用这三种职务的观念作为一个清晰的结构性的原则。根据一些段落的重组与追加看来,在最终文件里无疑仍存在着作为首要范畴的司祭职的观念与作为首要范畴的三重职务的思想这二者之间逻辑上的张力。

哪些人物是主教们的辩论中的关键角色呢?三重职务的概念第一次被严肃地介绍并用于全体天主子民,来自于第一次休会期间、1963年会议第二阶段之前,智利主教联合会(*Conference of Chilean bishops*)提交给教义委员会的书面文件。^[40]智利提案(*Chilean schema*)以祭司性(*priestly*)、使徒性(*apostolic*)与君王性(*kingly*)的子民的说法来处理全体基督徒的使命这一问题。^[41]1963

年10月1日,会议第二阶段的讨论开始,智利圣地亚哥总主教韩睿科(Raúl Silva Henríquez)重申了智利主教们的倡议,要求使用这三种职务作为既描述圣职人员也表述平信徒的方式(但这次用“先知性的(prophetic)”一词代替了“使徒性的(apostolic)”一词)。^[42]10月9日,苏南斯(Leo Josef Suenens)枢机提议把“论天主子民特别是论平信徒”的一章独立出来,将《论天主的子民》这一章放到论圣统制的一章之前。对这一建议的接受改变了讨论的整个方向,并在事实上描绘出教会的图景。^[43]

菲利普(Philips)的评注特别提到了在十月里其他三位同样倡导采用三重职务思想的主教的介入:智利塔尔卡(Talca)主教爱辣族黎(Manuel Larráin Errázuriz),德国恩斯塔(Eichstätt)主教若瑟邵福(Joseph Schröffer),和比利时布鲁日(Bruges)主教艾弥德斯迈特(émile De Smedt)。^[44]教义委员会后来也认识到,德斯迈特(De Smedt)主教在10月18日的介入是决定性的。^[45]会议之前的1961年,在他写给他的司铎们的一封信中,实际上已经用了三重性的范畴来谈主教与平信徒。^[46]重要的是,他在参考书日中引用了川博(Tromp)与孔格的两部开创性著作。不仅如此,他还在介入会议的讨论中提到了纽曼。^[47]是使用普通司祭职这个范畴、还是使用三重职务(*munera*)的范畴来表述更为统一的职务的概念,他的牧函及与会讨论都在这二者之间摇摆不定。^[48]他声称有60人签名支持他;而第二年对把他的提议纳入《教会宪章》特别是纳入第四章《论教友》之中的官方记录(*Relatio*)则提到了主教中的120位签署者。^[49]

接下来的体会期间(1963年11月至1964年9月)完成了将职务的三重模式写入《教会宪章》的结构和内容中的主要工作,把三

重职务的思想作为一种首先指称天主子民的所有成员间的共性(第二章)而后又标明其差异(第三章《论教会的圣统组织》与第四章《论教友》)的方式。^[50]不过,在会议第二阶段结束时,提议写入三重职务的思想的主要请求已经作为“会议精神(the mind of the council)”而被接受了。与会者最终在1964年11月17日对第二章进行了投票,《教会宪章》的全文也在1964年11月21日由官方发布了。^[51]

我不打算在此综述《教会宪章》有关基督三种职务的论述以及由之而来的教会职务的三重性的思想的广度与深度。在这方面已经有了重要著述。^[52]我的关注较为有限:公会议对所有受过洗礼之人实际参与教导的职务的论述的含意,以及在教会教导的确定中信众的信仰意识的检验性功能(criteriological function)。这些问题在当代天主教会中仍有争议,这说明《教会宪章》在这个方面的教导实质上才刚刚开始为人所接受。本文作为接受该教导的一种努力,只是考察了在《教会宪章》文本背后的一些历史,并试图初步重构出会议关于整个教会参与基督先知职务的意图。对先知职务之含义的全面的解释性的重构,将首先需要扩展这一研究,超越对文本背后的历史的诠释,达到对文本自身的诠释、对文本内在结构与其相应于公会议其他文献(例如在第二年将发布的《论天主的启示教义宪章》(*Dei Verbum*)与《论教会在现代世界牧职宪章》(*Gaudium et Spes*))的地位的诠释。譬如说,在《论天主的启示教义宪章》里完全没有用到三种职务思想的这个事实,难道就没有什么意味吗?此外,依据对“接受”这个概念的诠释,一个完整的解释性的重构也将需要着眼于文献的受众,世界各地的教会。这将要求对过去38年来的文本接受史进行历时性研究,以及在不同领域

内的共时性研究,在这些领域中,文本已经受到诠释并在今天继续被诠释着。

《教会宪章》与其进一步的接受

现在我将总结《教会宪章》关于对先知职务的“普通(common)”参与的教导的含义,并强调在进一步接受其教导的过程中将需要处理的一些问题。《教会宪章》第二章《论天主的子民》中断言,正如基督-默西亚这位受傅者像旧约中刻画的受傅的祭司、受傅的先知、受傅的君王那样由圣神授予权能,所有基督徒(圣职人员与平信徒)也通过在洗礼与坚振中的傅油由圣神授予权能,参与耶稣基督这位祭司、先知、君王(或牧人)的诸职务。作为教会整体参与教导职务的一种形式,信仰意识可以说也运作在教会学习(*learning*)的这个层面上。信仰意识是一种在诸种不同的具体处境中领会、诠释并运用启示的能力或本能。信仰意识确保教会在信仰上的不可错误性,即 *infallibilitas in credendo*。通过它,圣神保证天主子民“不能缺损地遵从传于圣徒的信仰,以正确的判断力更深刻地去体会,并以生活更完美地付诸实行”(LG 12a)。信仰意识是一种实践的能力,使得天主子民能够践行先知职,即训导职(*munus docendi*)或圣言职。因为一切人都是教师(家庭内的,工作上的,社会中的,等等),训导权必须以信仰意识(*sensus fidelium*)在一种相互接纳的关系中执行其权威解释的特殊职务。在此很重要的是,要强调《教会宪章》不是狭隘地把信仰意识等同于某种教友的意识(*sensus laicorum*),虽然前者包含了后者。正好位于《论天主的子民》一章中心的 LG12 引用奥斯定的话清楚地理解了信徒

(*fideles*)的含义是“从主教们直至最后一位信友”(*ab Episcopis usque ad extremos laicos fideles*)。^[53]

如果用-一个词来概括“梵二”会议关于所有信徒(圣职人员与平信徒)如何参与训导的先知职务的看法,那就是“见证(*witness, testis*)”或“作证(*testimony, testimonium*)”一词。这个词几乎是作为一个定义出现在 LG12 的开始:“天主的圣民也享有基督的先知任务,……到处为基督作活的见证。”《教会宪章》19 节论及圣统制,追忆起复活的基督对使徒使命的确认:“你们……去为我作证”(宗徒大事录 1:8; *eritis mihi testes*)。《教会宪章》35 节论平信徒对先知职的特别参与,“作证(*testimony*)”、“见证(*witness*)”、“证人(*witnesses*)”诸词使用了五次。

引人注目的是,《教会宪章》12 节对所有信徒参与训导职(*munus docendi*)的肯定与教会关于信徒在信仰上的不可错误性(*infallibilitas in credendo*)的陈述相并置,这一点惹人争议。当然宪章没有说所有信徒都分享教会在训导上不可错误的特性,但这一处明显的并置突出了训导权在教会的训导无误性(*infallibilitas in docendo*)中的特殊角色的前文语境。因为天主圣言被托付给了所有信徒,因此所有信徒都参与训导的职务。^[54]“梵二”会议正在为人所接受,而参与训导职的方式,以及在由训导权正式执行的训导职务中信仰意识的积极角色,是这个接受过程中的焦点问题之一。

《教会宪章》给系统神学家们留下了一个仍有待完成的任务:是否能够、以及如何能够去恢复(*retrieve*)基督的先知职的恰当观念,以及这个观念对于受过洗礼的耶稣的追随者们去继续这一职务来说意味着什么。这种恢复将为关于信仰意识(*sensus fidelium*)的改造的(*reconstructed*)系统神学提供一个重要的起点。作为上述

恢复的一部分,对此三重预像的既有批评也应该被处理。^[55]问题之一即:复活之前的、在世的耶稣似乎并未以“君王”或“祭司”的称号、当然也更没有把三个称号用在一起来描述自己或谈论自己的职务。^[56]但我们也不希望陷入方法论上的陷阱,立即把对耶稣的复活之后的理解视为不合理的、不恰当的,超出了耶稣自己可能作出的自我理解(尽管这种理解可以被重建)。超越作者意图的新意义常常能被发现,但新意义并不一定会与作者的原意相抵触。在神学上,这使耶稣能够以祭司的、先知的与君王的语言被合理地重新阐释,只要这种思想框架被判断为忠实于我们现在所认识到的基督的事件(Christ event),并继续让耶稣基督赋予将来的世代以力量。教会学家们似乎仍然感到,训导(*teaching*)、圣化(*sanctifying*)、治理(*governing*)的区分是一种易于理解的谈论教会生活的方式,而不论他们如何把三重职务的思想用来作为自己的教会学的建构原则。本研究已经试图表明,尽管耶稣把自己理解为祭司与君王的观念还有着种种历史问题,但公会议对作者意图的诠释显示出,“梵二”会议深思熟虑地希望采用三种职务(*munera*)的思想框架,以在一种重要意义上发展天主教关于平信徒参与教会使命的教导,并且突出全体天主子民的先知性的信仰意识在决定信仰问题与道德问题中的作用。

关于神学的效用、或关于三重图式,多纳德格根(Donald Goergen)表达了一个重要的方法论上的看法:

使用这一图式的问题并非主要在于这个框架是否实际上是用起来最好的一个框架,而在于这些称号或图象在耶稣的使命、职务、死亡与复活的光照之下意味着什么……因此当我们把这些称号用于耶稣的时候,我们是在对耶稣作出神学上的断言,我们需要

指出这“新的神学”的意图是什么。这种神学必须基于耶稣、基于在世的耶稣的使命与服务。我们不能简单地采取一些神学框架并把它们用于耶稣；是耶稣为我们阐明并解释这些框架。^[57]

对先知职这一观念的任何恢复都必须建立在先知的基督论 (prophetic Christology) 之上, 这种基督论突出作为先知的耶稣是谁、以及他如何理解并执行他的先知工作。这种先知的基督论的建构, 不仅将得益于对正典福音中的见证的关注, 也将得益于近年来对作为先知的耶稣的职务的考察研究。这样, 先知的基督论必然是建构一种关于普世教会的先知职的神学的起点, 其使命正是继续耶稣的先知职务。我相信, 这个基督论的基础将表明, 先知 (prophecy) 的观念对于探索信仰意识 (sensus fidelium) 在教会宣告与见证天主的统治的使命中的功能来说, 仍是一个有效的启发性的范畴。加上“梵二”会议对“时代征兆 (the sign of the times)”观念的恢复, 教会先知职务的思想 (在其中平信徒与教牧人员各有其独特分明的角色) 仍是一个值得深入探索的有效范畴。^[58]

结 束 语

我将上述工作总结为两点。第一, 当代教会学需要处理仍存在于《教会宪章》中的在普通司祭职这个基本范畴与作为支撑性框架的三重职务的范畴二者之间尚未解决的张力。对“司祭职务”的偏重可能意味着, 平信徒如何能够更全面地参与训导职务与治理职务的问题还没有得到足够的重视。信仰意识 (sensus fidelium) 以及信仰意识如何能够被接受的问题, 对任何试图处理上述实际问题的努力来说将是关键性的。第二, 人们已经注意到, 《教会宪章》

见证了“梵二”会议对新教把基督的三重职务用于教会的这种思想的非比寻常的接受。这一思想的接受使得会议成员能够超越普通司祭职这个较为狭隘的观念,达到更为宽广的视野——所有信徒参与教会的训导、圣化与治理。通过大公对话,天主教会对新教关于三种职务的神学的持续接受,在寻求一种结构以表述平信徒对教会训导、圣化与治理职务的更广泛的参与的过程中,是否将再一次为教会提供前行之路呢?

注释:

[1] 沃尔特·卡斯培,《“梵二”会议的持续挑战:会议宣言的诠释》(The Continuing Challenge of the Second Vatican Council: The Hermeneutics of the Conciliar Statements),载于《神学与教会》(Theology and Church)(纽约:Crossroad, 1989),第166-76页,见第172页。

[2] 例如乔治·H·塔瓦尔德(George H. Tavard)的《重估宗教改革》(Reassessing the Reformation),载于《基督内的一体》(One in Christ) 19(1983), 354-67页。

[3] 关于“神学意见”(theologoumenon)一词,见Wolfgang Beinert的《神学意见》(Theologoumenon),载于Wolfgang Beinert与Francis Schüssler Fiorenza所编《天主教神学手册》(Handbook of Catholic Theology)(纽约:Crossroad, 1995),第699页:“一个神学意见是一种尚未以教会训导权发布的神学陈述,但它出自一种对当启示真理被引入与具体历史经验的接触中时所产生的关联(connection)的洞见。在其表达的观点中,信仰的要素在一个具体的历史处境中得到解释。”

[4] 会议实际上用信仰意识(sensus fidei)一词来指称共有的信仰官能,即信众的信仰意识(sensus fidei fideilium)。我在文中将像许多作者那样使用另一个词sensus fidelium。关于个人的信仰官能,即信徒的信仰官能(sensus fidei fidelis),见奥尔蒙德·鲁什(Ormond Rush):《信仰意识:制造对启示的信仰的官

能》(Sensus Fidei: Faith Making Sense of Revelation), 载于《神学研究》(Theological Studies), 62(2001), 第 231 - 61 页。

[5] 见《教会宪章》10 - 13 节关于天主的全体子民的内容; 20 - 21 节与 25 - 31 节关于教会圣统的内容; 以及 34 - 36 节关于平信徒的内容。《教友传教法令》(Apostolicam Actuositatem) 发布于《教会宪章》的一年之后(1965 年 11 月 18 日), 重申平信徒对三种职务的参与(AA2 和 10)。引人注意的, 于 1965 年同一天发布的《天主的启示教义宪章》(Dei Verbum) 一次也没有使用这种三重的框架来描述基督的职务, 虽然该文件的内容恰是关于作为启示之完满与中保的基督。

[6] 见 Gilles Routhier, 《当前神学争论中的“接受”》(Reception in Current Theological Debate), 载于 Hervé Legrand, Julio Manzanares 和 Antonio García y García 所编《教会之中的接受与共融》(Reception and Communion among Churches)(华盛顿: 美国天主教大学, 1997) 和 17 至 52 页, 见第 31 - 32 页。Routhier 指出, 较之动词 *recipere*(接受)(在所有文献中仅出现 35 次), 公会议更常用动词 *accipere*(领受)(出现 90 次) 以描述一种接受的积极意识。

[7] 从这种观点出发, 也许甚至能建立一整套系统的教会学, 也就是以“接受(reception)”这个范畴作为其整体化原则的接受的教会学(Reception Ecclesiology)。但此问题不可能在本文中讨论。

[8] 我对基督的三种职务的历史概述利用了如下资料: J. Fuchs 的《神学理性时代的三重教会学的根源》(Origines d'une Trilogie ecclésiologique à l'époque rationaliste de la Théologie), 载于《哲学与神学学科杂志》(Revue de sciences philosophiques et théologiques) 53 (1969), 第 186 - 211 页; Ludwig Schick 的 *Das Dreifache Amt Christi und der Kirche: Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien* (Frankfurt am Main: P. Lang, 1982); Schick 的评论与孔格(Yves Congar) 对此概念的进一步发展: 《论三重性: 先知 - 君王 - 祭司》(Sur La Trilogie: Prophète - Roi - Prêtre), 载于《哲学与神学学科杂志》67 (1983) 第 97 - 115 页; Joseph H. Crehan 的《司祭职、君王职与先知职》(Priesthood, Kingship,

and Prophecy), 载于《神学研究》(Theological Studies) 42 (1981) 第 216 - 231 页; Peter Drilling 的《祭司、先知与君王的三重性思想: 在〈教会宪章〉中与在当代的基本意义》(The Priest, Prophet and King Trilogy: Elements of Its Meaning in Lumen gentium and for Today), 载于《教会与神学》(Eglise et Théologie) 19 (1988) 第 179 - 206 页; Donald J. Coergen 的《祭司、先知、君王: 基督的职务》(Priest, Prophet, King: The Ministry of Jesus Christ), 载于 Donald J. Coergen 与 Ann Garrido 所编《司祭职的神学》(The Theology of Priesthood) (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press: 2000) 第 187 - 209 页; Lothar Ulrich 的《耶稣基督的职务》(Offices of Jesus Christ), 载于 Beinert 与 Schüssler Fiorenza 的《天主教神学手册》(Handbook of Catholic Theology), 第 509 - 12 页。

[9] 对圣经根据的综述见 Ulrich 的《基督的职务》(Offices of Jesus Christ) 第 509 - 11 页。亦参见 Marinus De Jonge 的《默西亚》(Messiah), 载于 David Noel Freedman 所编《安克圣经大辞典》(The Anchor Bible Dictionary) 卷四 (New York: Doubleday, 1992) IV: 第 777 - 788 页; 以及 Marinus De Jonge 的《基督》(Christ), 《安克圣经大辞典》卷一, 第 914 - 921 页。

[10] 殉道者犹思定, Dial., 86.2.

[11] 热罗尼莫 Com. in Hab., 2.3; 欧西比乌斯, Hist. eccl., 1.3.7 - 10; 金言伯多禄, Serm., 40.

[12] 金言若望《格林多后书讲道》(2 Cor. homilia) 3, 5.

[13] 阿奎那, Ad Rom., lect. 1; Super ad Hebr. 1.1.4; In Ps. 44.5; STh 3, q. 22, a. 1; STh 3, q. 31, a. 2. 波那文都拉, Lign. vit., 39.

[14] Drilling 在《三重性》(Trilogy) 189 页上中肯地说: “有趣的是, 在《论教会》(De Ecclesia) 1963 年的第二方案中] 引自教会历史上最初十二个世纪的文本中, 没有一个把这三个称号作为圣职人员之职务的不可分割的称号或性质加以使用。也许是因为这些文本没有特别提到圣职人员, 因此它们没有出现在《教会宪章》1964 年草案第三章的参考目录中。”

[15] 《特利腾要理》(Catechismus Tridentinus), I cap. 3, q. 7.

[16]约翰·加尔文,《基督教要义》第一卷,收于 Ford Lewis Battle 所编《基督宗教经典文库》(The library of Christian Classics) 卷 20 (Philadelphia: The Westminster Press), 1960) 第 494 - 503 页。

[17]Drilling,《三重性》,第 191 页。关于加尔文对此三重性的处理的全面讨论,见 Klauspeter Blaser 的 *Calvins Lehre von den drei Ämtern Christi* (Zürich: EVZ - Verlag, 1970)。

[18]若望·亨利·纽曼,《基督徒的职务》(The Christian Ministry), Parochial and Plain Sermons, II (Westminster: Christian Classics, 1966) 第 300 - 319 页;《基督的三种职务》(The Three Offices of Christ), 载于《有关时代主题的布道》之五 (Sermons Bearing on Subjects of the Day. Sermon V) (London: Longmans, Green and Co., 1898) 52 - 62 页。亦见他 1837 年于圣公会的《英国教会的中间道路: 演讲、书信与手册》(The Via Media of the Anglican Church Illustrated in Lectures, Letters and Tracts) 卷一:《关于教会司祭职的演讲》(Lectures on the Prophetic Office of the Church) (London: Longmans, Green and Co., 1911) 以及天主教的“第三版序言(Preface to the Third Edition)”, 第 15 - 94 页。

[19]见潘能伯格:《耶稣:天主与人》(Jesus: God and Man) 第二版。(Philadelphia: Westminster Press, 1968, 1977) 第 212 - 25 页。

[20]Josef Fuchs, Vom Wesen der kirchlichen Lehrgewalt; Eine Kontroverse des 19. Jahrhunderts; historischer Beitrag und systematischer Versuch (Valkenburg, Germany: doctoral dissertation)。不巧的是,此书我无法获得。我依靠的是孔格、思科(Schick)与坎凌(Drilling)的著述中引用的傅石斯(Fuchs)的结论,以及傅石斯(Fuchs)的《三重教会学的起源》(Origines d'une Trilogie ecclésiologique) 中对他自己结论的概述。

[21]Walter 与 Phillips 的贡献是 Fuchs《三重教会学的起源》一文的主题。Christoph Ohly 的 *Sensus Fidei Fidelium: Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die Communio - Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch - Kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanum* (St

Ottilien: EOS Verlag, 1999) 总结了 Möhler (第 42 - 50 页)、Walter (第 50 - 72 页) 与 Phillips (第 72 - 90 页) 的工作。亦见 Drilling 的《三重性》, 第 192 - 96 页。

[22] Fuchs《三重教会学的起源》, 第 210 页。亦参见 Schick 在 *Das Dreifache Amt Christi*, 第 109 - 118 页中对 Phillips 的贡献的探讨。

[23] Matthias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 第五部 (Freiburg: Herder, 1954; 初版于 1882 年) 第 226 - 306 页。

[24] 参见 Schick: *Das Dreifache Amt Christi*, 第 119 - 23 页。

[25] DS 3675ff. 参见 Claudia Carlen 所编《教宗通谕 (The Papal Encyclicals) 1903 - 1939》(Wilmington, NC: McGrath Publishing Company, 1981) 第 271 - 279 页, 其中第 278 页上。

[26] DS 3847ff; 3916 *Ad caeli Reginam*。《奥体》与《天主的中保》的完整文本见 Claudia Carlen 所编《教宗通谕 1939 - 1958》(Wilmington, NC: McGrath Publishing Company, 1981) 第 37 - 63; 第 119 - 154 页。对碧岳十二世在其讲话与通谕中发展了三重性思想的讨论, 见 Schick: *Das Dreifache Amt Christi*, 第 125 - 29 页。

[27] Sebastian Tromp, 《作为教会的基督圣体》(*Corpus Christi Quod Est Ecclesia*) 第二卷, 《论奥体之首基督》(*De Christo Capite Mystici Corporis*) (罗马: 俄我略大学出版 (Rome: Gregorian University Press), 1946); 孔格《教会中的平信徒: 对平信徒神学的研究》(*Lay people in the Church: A study for the theology of the Laity*) (Westminster, Maryland: The Newman Press, 1965), 初版于法国, 1953 年。

[28] 例如 Joseph H. Crehan 的《司祭职、君王职与先知职》(*Priesthood, Kingship, and Prophecy*), 载于《神学研究》42(1981) 第 216 - 31。

[29] 我们后面将会看到, émile De Smedt 主教在他的介入中清楚地援引了纽曼。

[30] 对川博 (Tromp) 和孔格的历史意义的评判, 我要感谢伯多禄坎凌

(Peter Drilling)在《三重性》第 192-99 页中的研究。纽曼没有在会议上的任何关于三重职务的介入性讨论中被引用,川博(Tromp)和孔格也没有在这方面提到他。

[31]见 J. A. Komonchak,《“梵二”会议准备期间教会的奋斗:1960-1962》(The Struggle for the Council during the Preparation of Vatican II (1960-1962)),载于 Giuseppe Alberigo 与 Joseph A. Komonchak 所编《“梵二”会议历史》(History of Vatican II)卷一:《“梵二”会议的宣布与准备。朝向一个天主教的新时代》(Announcing and Preparing Vatican Council II. Toward a New Era in Catholicism), (Maryknoll: Orbis 1995)第 167-356 页,见第 228 页。

[32]Drilling《三重性》,第 198 页。

[33]参见坎凌(Drilling)《三重性》198 及 198, n58。考察教义委员会与《教会宪章》专门委员会的组成,除川博(Tromp)和孔格之外的一些其他可能的影响也浮现出来。Gérard Philips 是否发挥了直接的影响似乎尚存疑问(见下)。另一个可能是克罗地亚的方济会士 Carlo Balic,他担任教义部(Holy Office)的助理大主教(assessor Archbishop) Pietro Parente 的专门委员会的神学顾问。有趣的是,Balic 曾写过一篇论基督徒意识(Sensus Christianus)——对他而言是信仰意识(Sensus fidei)的同义词——的文章,却与基督的三重职务没有关联。见 Carlo Balic 的 Il senso cristiano e il progresso del dogma, Gregorianum 33 (1952) 106-134。亦见 Charles Boyer 所编 Lo sviluppo del dogma: Problemi e Orientamenti I (Milano, 1957) 第 106-34 页。

[34]这个预案在会议第一阶段快要结束时(1962 年 11 月 23 日)被交给公会议主教们,并在 12 月 1-7 日予以讨论。

[35]芝加哥信德出版社(Fides Publishers)于 1956 出版了英文版 The Role of the Laity in the Church。

[36]Ludwig Schick: Teilhabe der Laien am dreifachen Amt Christi; Ein zu realisierendes Programm,载于 Theologische Berichte XV: Die Kirche und Ihr Recht (Zürich: Benziger Verlag, 1986) 第 39-31 页。见其中第 46-47 页上对 Philips

的作用的讨论。

[37] Gérard Philips:《教会宪章的历史》(Dogmatic Constitution on the Church: History of the Constitution),载于 Herbert Vorgrimler 所编《“梵二”会议文献评注》(Commentary on the Documents of Vatican II) (London: Burns & Oates, 1967), 第 105 - 139 页,其中第 120 页上:“大公会议有史以来第一次在草案中详述了普通司祭职的重要意义。”

[38] 见 Werner Löser,《信徒的司祭职》(Priesthood of the Faithful),《天主教神学手册》(Handbook of Catholic Theology)第 549 - 550 页:“直到 20 世纪,天主教神学都未讨论信徒的司祭职的问题。‘礼仪运动(liturgical movement)’及相关的新起点为‘梵二’会议的改革预备了道路,并在会议中结出圆满的果实。”

[39] 关于会议对普通司祭职与教牧司祭职的讨论,以及为了把“普通(common)”一词作为公认术语来使用的运动,见 Peter J. Drilling 的《普通司祭职与教牧司祭职:〈教会宪章〉》(Common and Ministerial Priesthood: Lumen gentium),文十,《爱尔兰神学季刊》(Irish Theological Quarterly),53 (1987) 第 81 - 99 页。Drilling 写道:“公会议恢复了教会作为天主子民的教义以及所有天主子民的祭司特性的教义,这一恢复的重要性不仅来自教会权威在整个二十世纪一直致力于的对提高教会中的平信徒地位与活跃性的关怀,也来自复苏起来的一种正确认识,即认识到在圣职、仪轨、文化、地域等造成教会成员的种种差别之前,就有了共同参与基督司祭职的一种整体性。”(第 85 页)

[40] 智利提案(Chilean submission)的完整拉丁文版见于 Giuseppe Alberigo 与 Franca Magistretti 的《教会宪章〈普世之光〉的历史纲要》(Constitutionis Dogmaticae Lumen gentium: Synopsis Historica), Appendix VI: Schema chilensis Ecclesiam Dei (Bologna: Istituto per le Scienze Religiose, 1975) 第 393 - 415。根据 Alberigo 的编年记录,此文件流传于 1963 年 1 月。

[41] 见 Drilling 的《三重性》,第 181 - 182 页。有趣的是,他提到荷兰主教们的意见,认为这种三重的区分不能被接受,因为它是“十九世纪新教的发明”(同前)。

[42]《公会议大事录》(Acta Synodalia), II, 1, 第 366 页; 亦见 Drilling 的《三重性》, 第 183 页。

[43] 在 10 月 1 日, 坦噶尼喀(Tanganyika)的 Bukoba 的 Rugambwa 枢机已提出过一个类似提议; 此外在前一年, 即在 1962 年 11 月 1 日至 7 日, 在对神学委员会的草案的讨论过程中, 维也纳的 König 枢机与慕尼黑的 Döpfner 枢机也提议把天主子民放在圣统制之前处理。但 Suenens 的提案似乎是决定性的。然而, 孔格声称, 这个想法已经出现在协调与神学委员会(Coordinating and Theological Commissions)中: “在协调委员会(Coordinating Commission)的促进下, 神学委员会已同意把该章一分为二, 将相应内容划入独立的论天主子民的与论平信徒的各章中。我们相信这是最重要的决议之一。第二章《论天主的子民》最终由会议拟定并投票通过, 它预示着教会学在神学上、牧灵上和大公运动方面的美好前景。”孔格, 《天主子民》(The people of God), 载于 John H. Miller 所编《“梵二”会议: 信仰间的评价》(Vatican II: An Interfaith Appraisal) (圣母大学出版社(Notre Dame: University of Notre Dame), 1966) 第 197 - 207 页, 引言位于第 197 页。

[44] 见 Philips《教会宪章的历史》(Dogmatic Constitution on the Church: History of the Constitution) 第 121 页: “为满足所有这些愿望, 主教 Schröffer、De Smedt、Larrain 以及其他认为, 表述如果清晰地建立在对基督的祭司、先知与君王的三重使命(最后一项使命被理解为基督服务的最尊贵亦最卑微的形式)的参与之上, 将会起到作用。在最终版本的准备中, 这一点受到了极大的重视。”

[45] 有关 De Smedt 的档案的详细目录(这些档案突出他在会议过程中与专门委员会中通过介入讨论而作出的贡献)见 Alois Greiler 与 Luc de Saeger 所编《“梵二”会议文件详目: Emiel - Jozef De Smedt》(Emiel - Jozef De Smedt, Papers Vatican II. Inventory) (Louvain: Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1999)。

[46] 该牧函于次年以英文出版。见 émile - Joseph de Smedt:《信徒的司祭

职》(The Priesthood of the Faithful)(纽约:保禄会(Paulist)出版社,1962)。关于此牧函的重要性,见 Leo Declerck 的《Msgr. De Smedt (1909 - 1995)与“梵二”会议》(Msgr. De Smedt (1909 - 1995) and the Second Vatican Council),载于 Alois Greiler 与 Luc de Saeger 所编《“梵二”会议文件详目:Emiel - Jozef De Smedt》(Louvain: Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1999),第 15 - 23 页中第 15 页上:“尽管与‘梵二’会议只有间接的关系,De Smedt 在 1963 年 1 月 10 日写给他教区司铎的牧函决非无关紧要。牧函呼吁教区司铎们把自己作为信仰的礼物(Fidei Donum)奉献给他们使命所在的区域。这封信引起了若望二十三世的注意,他在 1963 年 5 月 14 日的一次私下接见中表达了他个人对 De Smedt 的赞同与喜悦。这次接见就发生在教宗去世前的数星期,给布鲁日(Bruges)的主教们留下了深刻的印象。”

[47]《公会议大事录》(Acta Synodalia) II/III,第 103 页:“*Nomine plurimorum episcoporum hic ostendere conabor quomodo doctrina sacerdotii universalis applicata vitae laicorum hanc intime et profundissime connectit cum sacerdotio Iesu Christi et cum muneribus sacrae hierarchiae. Quid hic dicentur iam saeculo elapsu spiritu quasi prophético innuebantur a card. Newman. Laici ad munus sacerdotale, propheticum et regale Iesu Christi participandum destinantur.*” Melvin Michalski 也强调了这一点,见他的《“梵二”会议及其后来的神学中受洗者的普遍司祭职与圣职人员的教牧司祭职之间的关系:理解“在实质上而不仅是在程度上”(《教会宪章》第十节)》(The Relationship between the Universal Priesthood of the Baptized and the Ministerial Priesthood of the Ordained in Vatican II and in Subsequent Theology: Understanding “Essentia Et Non Gradu Tantum”, *Lumen gentium* No. 10)(Lewiston, NY: Mellen 大学出版社,1996)38, n87。Melvin Michalski 的著作只是简要提到了三种职务,并未讨论这两个范畴之间的关系。

[48]《公会议大事录》(Acta Synodalia) II, III,第 101 - 106 页。对 De Smedt 的重要性的进一步研究参见 Ohly 的《信众的信仰意识》(Sensus fidei fidelium)第 255 - 256 页。

[49]《公会议大事录》(Acta Synodalia) III, I, 第 285 页。亦参见 Drilling 的《三重性》,第 185 - 186 页。

[50]见 Drilling 的《三重性》第 183 页:“在会议第二阶段与第三阶段之间,《教会宪章》的草案作出了重要修订,肯定了基督徒职务的三重图式。一些新条目被插入在后来将成为教会宪章的文本中,其他文本则重新撰写以突出职务的三重性的特点。”

[51]关于《教会宪章》形成过程的更详细的日程,参见 Giuseppe Alberigo 和 Franca Magistretti 的《教会宪章〈普世之光〉的起草历程》(Chronology of the Drafting of the Dogmatic Constitution Lumen gentium),《教会宪章的历史大纲》(Constitutionis Dogmaticae Lumen gentium: Synopsis Historica) (Bologna: Istituto per le Scienze Religiose, 1975),第 23 - 25 页。

[52]见 L. Hödl: Die Lehre von den drei Ämtern Jesu Christi in den dogmatischen Konstitution des II. Vatikanischen Konzils 'über die Kirche'; Das theologiegeschichtliche und hermeneutische Problem einer christologischen Formel,载于 Leo Scheffczyk, Werner Dettloff 与 Richard Heinzmann 所编 Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag (München: Schönigh, 1967) 第 1785 - 1806 页。亦见 Drilling《三重性》的系统部分(systematic sections),第 199 - 206 页;Goergen《祭司、先知、君王》(Priest, Prophet, King)第 193 - 209 页。

[53]奥斯定,De Praed. Sanct., 14, 27。

[54]《论天主的启示教义宪章》在此问题上的教导,见若瑟·拉辛格(Joseph Ratzinger)枢机所言:“[DV 10]首先指明,圣言的保存与积极实现是全体天主子民的任务,而不仅是圣统组织的任务。作为该观念基础的圣言的教会性质,因此就不只是关涉到训导当局的问题,而是包含了整个信众的团体。如果把这里的文本与《人类》(Humani Generis) (DS 3886)通谕中相应的部分相比较,就能明显看出其进步发展……唯独训导权(solo magisterio)的思想出现在下一段中,但其上下文清楚地表明了,只属于训导当局的权威解释的职能是一种特殊服务,并不包含圣言呈现的所有方式与其执行不可替代的职能的

所有方式，这职能恰是为了主教们与信友们共同所在的整个教会。”拉辛格，《神圣启示的教义宪章：起源与背景》(Dogmatic Constitution of Divine Revelation: Origin and Background)，见 H. Vorgrimler 所编《“梵二”会议文献评论》(Commentary on the Documents of Vatican II) (纽约：Herder, 1969) 第 196 页。

[55] 例如潘能伯格(Pannenberg)的《耶稣：天主与人》(Jesus: God and Man) 第 212 - 225 页。

[56] 见 Goergen 的《祭司、先知、君王》(Priest, Prophet, King) 第 192 页。他声称：“当我们把在世的耶稣作为我们的榜样，问题就来了。耶稣在历史上并不是他那个时代的犹太教的理解中的君王或先知的角色。耶稣也未曾把他自己视为祭司或君王。”

[57] Goergen:《祭司、先知、君王》(Priest, Prophet, King), 201, 192。

[58] 我并不打算在本文中处理涉及重建关于祭司职与君王职的系统神学的问题。我关注的只是信仰意识(sensus fidelium)与先知职务的特殊的关联性。

历史的终结与当代人的危机

思 竹

Abstract: Various theories of the end of history were and are popular, those elaborated by some post - modernists, especially Fukuyama. What does the end of history ultimately mean? Raimon Panikkar's understanding is that is that all theories of the end of history are expressed within the myth of history; these include: concept of the purpose of history; a consciousness of time, and ultimately, an expression of Man's self - understanding. The predicament of our modern world not only results in a crisis of contemporary Man's existence, but also a crisis of his self - understanding. But a crisis is also a chance, and a kind of transhistorical consciousness which breaks through the 'myth of history' and offers a hope of salvation to contemporary Man.

随着人类历史的新千年到来,作为对这个重大的记事年代的特别注目,也作为对发生在这个千年之交的许多重大事件的特别

反思,这个地球上涌现出种种终结论:意识形态的终结,形而上学的终结,现代性的终结,历史的终结,人的终结,乃至世界的终结。其中,“历史的终结”由于美籍日裔学者弗朗西斯·福山(Francis Fukuyama)1992年以此为题出版的一部著作而一时成为热语,并引起争论纷纷。天主教神学家、哲学家雷蒙·潘尼卡(Raimon Panikkar, 1918 -)关于同一主题的写作,则早在这一用语变热之前十几年,但具体的含义和结论却大不相同。我们将从潘尼卡的反思引出所谓历史的终结对于当代人的生存论蕴涵,但首先要超越福山的那种炙手可热的历史终结论。

福山顺延黑格尔的“大历史”观念,认为人类的历史其实是自由理念的斗争史,到现时代,由于自由民主制的决定性胜利,这部历史走到了终结。他得出这一结论的事实根据是,当时苏联的垮台、东欧以及中国的转型、改革等,以美国为代表的资本主义似乎对共产主义取得了最后的胜利。而他的理论依据事实上是这样一个信念:“自由民主制度实际上是解决人类问题的最佳可能方案”。^[1]福山十分乐观地相信,自由民主制度必定会在全球范围内实现,而且这对全人类来说是个好消息。唯一令他感到有点不安的是,历史的终结造就的将是身体上安全、物质上富裕、且个个相同的“末人”,这样的末人的生命也许过于单调、沉闷和退化了。^[2]

福山的历史终结论宣告自由民主制的胜利,这使得它更像是一个敏感的政治话题,它也因此立即获得非同寻常的热度。事实上,它也是常常作为一种国际政治关系理论与亨廷顿的“文明冲突论”相提并论。福山在他的惊世之语中所肯定的自由民主制的普及程度和受欢迎程度无疑是被夸大了,但以美国为代表的泛经济意识形态的全球扩张确实是一个强大的和不容回避的事实。我们

将看到,潘尼卡的历史终结论将以此作为一个现实的出发点。但在此之前,有必要先把潘尼卡的历史终结论与福山的历史终结论区分开来,并从这个区分中显明潘尼卡的历史终结论的涵义。

历史的神话

最重要的一点,福山虽宣告历史的终结,实际上却仍在潘尼卡所说的“历史的神话”内立论。不错,对潘尼卡而言,历史是一个神话。在此,历史是属于人学意义上的历史,是指人类事件的展开。这里包含着人的一个自我理解。人是什么?“人不仅在思考中而且也在作为中揭示自己”,^[3]因此对人的所思所为的研究也就是对人之本性的揭示,而这正是史学的任务。“史学的研究告诉我们人是什么,只要我们相信人是历史的存在物。”^[4]这一信念是历史的神话的表达。历史的神话相信历史的时间就是人的时间,它是“向未来的挺进,在未来将获得生存的圆满或最后的幸福,不管是个体的、部落的、民族的还是全人类的”。它“包含这样一个信念:我们是受束缚的,是尚未完成的,因此我们要与自然、命运、大地或物质作斗争。它是为了自由的斗争,反对任何被认为与人敌对的东西。我们的命运是(在)未来。”^[5]

福山从黑格尔那里挪用来的所谓“大历史”,也即“被理解为单一的、连贯的、朝向革命的历史”,^[6]正是历史的神话的典型表达。确实,福山宣告这种历史观念的终结;但明显自相矛盾的是,他却又是根据这种历史观念本身得出它终结的结论的:只因为人类精神理念的演绎到达终点,所以历史不可能再有实质性的前进。这无异于一个人在梦中因为觉得梦做不下去了而说梦结束了,实际

上他却还在梦中。

区别正是在这里：福山在历史的神话内宣称历史的终结，潘尼卡却宣告整个历史神话的终结。继续用梦的比喻来说的话，福山还在历史的迷梦中疑惑，而潘尼卡却已经从历史的迷梦中醒来。

像福山的这种梦中说梦的悖论不是偶然的。事实上，正如潘尼卡指出的，历史的神话仍然如此盛行，在人们的心中如此根深蒂固，以至人们对它明显缺乏一种批判意识。^[7]打破历史神话的迷梦，可能要依赖于当代的某种跨文化经验，不过当今世界的困境也有了一个令它不攻自破的特定境遇。这在稍后会讲到。

潘尼卡认为历史的神话主要是西方的。《圣经》上的一个故事描述了历史的神话在西方传统中的最初涌现：双生子以扫和雅各，以扫身为长子，但并不看重作为长子的身份；雅各却渴望得到这个长子的名分，以继承他祖父亚伯拉罕的事业。雅各终于以一锅美味的红豆汤从以扫那里换来长子的名分。^[8]依照潘尼卡的分析，以扫仍然是一个前历史的人，而雅各却有了历史意识。以扫不关心未来，他在一锅红豆汤的美味中获得当下的实现，从而也获得生命的实现。雅各却已开始关心未来，关心应许之地的实现，这成为他的历史使命。雅各体现了历史的人的特征：考虑未来，面向未来生活，充满历史使命感。^[9]

根据潘尼卡的洞见，是西方科学的诞生促成了历史意识的成熟。这是因为现代科学意味着预见未来和控制事物的能力，也是因为科学和技术的力量使人拥有一个看起来更加独立自主的世界：人更少地依赖自然，自然也失去了其神秘性，不再是人恐惧的对象。在人的世界中也没有了神，没有了精灵或其他非人存在物，如果有人接受上帝的话，上帝也是超越的、冷漠的。历史舞台

成了唯一的舞台,人在其同类面前展开他的种种可能性,这几乎就是他的全部生活。“生活的意义不是在宇宙的循环中寻求,而是在人类圈子中寻求,也就是社会,那是人的创造。”^[10]除此之外的生活几乎不再有意义,甚至缺乏真实性。

对生活在历史神话内的人来说,超越是重要的关键词,进步成了核心的神话。超越是超越时间,超越空间,也是超越自我、超越他人。人怀着对一个要达到的更美好未来的幻想而工作。^[11]对于进步观念本身,潘尼卡没有具体讨论,但我们可以从一个现代学者乔治·索雷尔(Georges Sorel)那里读到这一观念的发展,特别是源起于17世纪、在启蒙运动时期成熟起来的现代进步观念的发展及其特征。^[12]现代进步观念的始作俑者孔多塞在他的著作《人类精神进步史表纲要》中全面概括了这一观念的六个特征:(1)进步发生于一切领域;(2)伸展于未来;(3)反对不可避免的毁灭以及与此相伴的悲观主义;(4)提出文明是可以无限完善的;(5)拥有一种线性史观;(6)把未来看做是具有某些可以计算的不可避免的模式。^[13]这种进步观念是非常乐观主义的,这在很大程度上源于对理性进步和科学进步的信心。然而现在看来,理性的演绎似乎也有到头的时候,而科学和技术纵然仍有进步的空间,面对世界的毁灭性报复却越来越表现出防不胜防、苍白无力的一面。

福山说历史到达自由民主制度这里已是终点,这样的言论本身在很多批评者看来是轻率的、经不起推敲的,但我们也许可以说,它可能以一种古怪的方式反映了现代人对于人类文明的进步之可能性的怀疑甚至绝望(尽管在福山那里表现为一种乐观主义情绪)。人类对未来已失去根本的想象力了吗?为什么会这样?“人们对于他们的后代运气会多少好起来这一点,已不抱任何希

望。他们的常识占了上风。他们已经是接受技术乐园的希望之‘福传’的第三代人，他们已到达这一系链的末端。”^[14]

所以很有悖论意味的是，在福山那里被津津乐道的历史终结的图景，在潘尼卡这里却将被揭去乐观的假象，还原出进步崩溃、未来无以延伸的真相，而这才是历史终结的真正实质。事实的真相是，历史并没有以完满的形式到达终点，而是以一种混乱的危象在宣告自身的终结。但潘尼卡在这里并不是表现为一个悲观主义者，虽然他相当肯定历史已遭遇来自它本身的危机（与来自一个特定历史时期的危机明确区分开来），但他相信危机同时也是机遇，历史神话的终结将迎来新的神话。但我们现在要把危机的根源挖掘到更深，以便寻求更深刻的拯救。

当代人的危机

很明显的是，当代人的危机与其特定的历史处境相关。潘尼卡说，今天世界的历史处境无非是绝望。^[15] 绝望是当代人最直接的情绪反应，而且很普遍，不只是穷人感到绝望，富人也同样有幻想破灭的感觉。

“对于构成世界人口半数以上的忍饥挨饿的人来说，实际上没有‘发展’的问题。对数以百万计由于营养不良而在精神上和有身体上残疾的人来说，没有安慰可言。”^[16] 对于现代技术能克服这些缺憾的期望已经不能得到支持了；如果将来能实现，那么在其间成为这一处境的受害者的困境丝毫没有得到缓和；更何况人们对于未来会变得更好这一点已经不抱希望。

富人的绝望则来自对当前的泛经济社会迟早会爆炸的恐惧。

现代经济仅仅建立在利润的基础上,而这种经济必定会崩溃,道理很简单:在一个封闭的体系里,一方的利润必定伴随另一方的损失,一旦所有“他人”都生活在一个更低的水平上而没有更多的市场可让经营者有利可图时,整个经济体系就将面临崩溃。人们已开始推测,增长可能有极限,但增长的冲动看来不可阻挡,因为停顿就等于混乱。潘尼卡举到一个例子:军备的扩张已经达到令人疯狂的地步,但却只能如此,不能停下来,“否则当前的经济体制明天就会垮掉”。^[17]在这种骑虎难下的二难困境下,现代经济只好继续把未来抵押出去,寄希望于在一定时候以工作来赎回。所以现代经济除了以增长的名义还凭信贷的力量面向未来。信贷把未来抵押出去,但现在从种种极限来看,赎回成问题了。当代人看来已无法把握未来,以此控制和打造自己的命运似乎也落空了,因为当前的人类困境已完全脱离人的控制。

一手造成当代人的这一历史困境的,正是当前大有成为全球单一体系之势的技术统治的和泛经济的意识形态。这是潘尼卡的判断,也是这一意识形态的许多批判者的判断。有意思的是,同样面对强大的“单一体系”的形成,福山出于对自由民主制和市场经济的信心,得出的却是另一种乐观的结论。当共产主义和资本主义这两大阵营对决的硝烟弥散时,福山急切地宣告自由民主资本主义的完全胜利,而且这是作为“人类意识形态演进的终点”。^[18]他似乎很有信心:“尽管现在许多国家不能实现稳定的自由民主制度,另一些国家可能退回到神权政治或军事独裁之类更为原始的统治形式,但自由民主的理想已经无法再改善了。”对此,福山最有力的批评者之一德里达批评说,福山的立场是对当今全球政治形势的一种主要误读。“福山看到人们对自由民主理想热烈欢迎和

接纳,世界潮流对其倍加拥护”,“而德里达则正相反,他看到的是备受困扰和围攻的意识形态”。^[19]德里达觉得福山的结论是轻率而虚假的,他说:“假如有人打着自由民主理念的旗号,宣称这样新的福音:自由民主,作为人类历史理想已经最终实现时,那么,我们必须大声疾呼:在地球和人类历史上,还从来没有这么多人经受过暴力、不平等、排外、饥荒以及随之而来的经济压迫的折磨。”^[20]

潘尼卡显然不能同意福山的乐观态度,但面对单一体系的强大,他比愤怒的德里达更多了一份凝重的忧虑。自由民主资本主义的完全胜利当然是可疑的,实际上迄今“没有一个历史政体曾遍及世界各地”。但事实确实是,“科学和技术行将渗透所有地方,泛经济的意识形态也愈来愈成为唯一的‘沟通’体系”;“我们正快速走向一个单一体系,尽管在世界舞台上仍有辩证的分歧和主角”。虽然“地球上的大多数民族(还?)没有在这些参数内生活”,但“他们的生活还是越来越受到历史力量的影响”。^[21]这一切必须作为一个事实得到承认。然而这不是一个令人乐观的事实,相反,正像德里达看到的那样,其中包含的困境和危机是相当明显的。福山的立场显然是西方中心主义的,几乎把西方看成整个天下了,以致从单一体系的貌似强大得出西方文化必胜的结论。而潘尼卡却将从这一体系的内在困境和危机得出“人类的西方时期的终结”。^[22]

潘尼卡的看法是,技术统治的和泛经济的意识形态与历史意识有着很深的内在关系,换言之,它根植于历史的神话。也正是历史的神话,“令源自西方的技术世界观在全世界散布(以它的普遍性为藉口)的努力变得合理”。^[23]落后的东方要赶上西方,发展中国家要变为发达国家。为此,并不具有很强的历史意识的那些文化为了赶上历史意识的末班车,必须努力实现由前历史意识向历

史意识的痛苦过渡。潘尼卡指出,拉丁美洲、非洲和亚洲的很多社会和政治改革运动就是这样做的,它们要“启蒙”大众,“赋予他们一种历史感,激励他们成为历史中的行动者和他们命运的创造者,而不是只做受剥削对象”,“教导他们自己组织起来,为他们的权利斗争”。然而结果却是,“当他们进入历史时,他们发现巨大的欺骗:他们来得太晚了,永远不可能成为历史的主人”。^[24]

现在,无论是走在前头的西方,还是跟在后头的东方,都察觉到似乎未来无处延伸、世界到达尽头的迹象。历史意识已经无法继续引领世界走下去了。令西方强大有力、四处扩张的历史意识在自身的一手作为下把自己逼到了绝路。随之,人类的西方时期也行将终结。以历史意识为内核的西方文明时期张扬的是人的这样一种自我理解:人是历史的存在物,人的意义在历史的展开中实现。现在,随着历史意识及西方时期的终结,人的这一自我理解也将要终结,为另一种新的自我理解所替换。否则,历史的危机将变成人的危机,历史的终结将变成人的终结。

从内在来说,当代人的危机之症结在于历史神话的危机。要明白地看到,当代历史困境引发的人之危机,指向的是作为当代人普遍、共同的自我理解之基础的历史神话的危机。但具体来说,人的危机是如何与历史的危机纠缠在一起的?正如前面提到的,历史意识的实质在于面向未来生活,在过去、现在和未来这三个时间焦点中,历史意识“忙于把过去倒入未来,现在只是两者的相交”。^[25]当历史意识在人的生存中是占主导的模式时,人心怀对未来的期盼而活。可以设想,当进步的神话崩溃,对未来的图景丧失创造性的想象力时,历史意识中的人有多彷徨不安!福山的“末人”正是从某个方面描绘了这样的人的肖像:尽管身体上安全,物

质上富裕,但令人觉得单调、沉闷、退化。在历史的人的心目中,未来是美好的目标,是一个与过去、现在有质的区别的彼岸,这种质的区别一旦模糊乃至消失,历史的人就会失去方向,以致陷入空虚和混乱。历史似乎失去了赖以展开的平台、方向和动力。在这里,潘尼卡把原子的分裂视为一个与此相应的重大事件。原子一直被认为是“不可分的、最终单一的、在某种意义上也是永久的东西”,但如今原子核分裂了,而且爆发出惊人的摧毁力量,同时动摇了几千年文明的一个信念:世界是由一些永恒的元素构成的,不管把它们称为元素、理念还是本原。看来实际上没有什么“支持”着任何事物,这令历史意识迷失了,因为“没有任何平台和开端,事物可以由之展开,存在、经验、能量或诸如此类可以在其上堆积”。^[26]

超历史意识

对于潘尼卡而言,历史的终结,人学上的涵义是最根本的,所以他这样描述历史时期行将终结的意思:“是指人不再把自己看作只是历史的存在物,或者就是历史的存在物,此在(Dasein),并由于这一事实而不再仅仅是历史的存在物”,“它指人们开始怀疑这种关于他们的所思所为的研究或认识是否完全揭示了他们是什么,并给了他们关于生命、幸福和/或真理的提示”,“它指人生的圆满不再只是或主要见于历史的展开(个体的或集体的),而是也见于或更见于超时间的经验”。^[27]

一句话,历史的终结意味着,人要寻求作为历史存在物之外的人之存在的实现。在这里,潘尼卡的提示是,“超历史意识可能会

给我们时代令人苦恼的困境带来某种启迪”。^[28]

对于一个历史意识占主导的时代,超历史意识是怎样的,似乎难以为人所领会。但潘尼卡认为事实并非如此,相反,作为人类时间意识的三种模式,非历史意识、历史意识和超历史意识,一直是相互交织的,并以某种方式共存于人类及个人之中,只是在不同时期占据地位不同而具有各自的“凯逻斯”(kairological)阶段。就个人而言,“在我们每一个人身上,都或多或少存在着非历史的和超历史的时间意识的潜在形式”,例如“我们为之献出全部生命的那些瞬间,那些似乎是非时间性的艺术经验,那些在深层的默观中打开的生命境界,还有面对生命、苦难和死亡的奥秘时出神入迷的高峰经验”,都可以引为例子。^[29]就文化而言,当代世界的历时特性使得我们“不需要回溯几千年去寻找对实在的一种非历史经验”,“可能最多走上几千英里就够了,但对许多人来说,只要走过处所外几个院子就可以了”,因为“我们生活在一个历时的世界”,“我们是旧石器时代人、儒家圣人、吠檀多学者、文艺复兴时期妇女和电子工程师的同时代人”。^[30]只要具备一种足够的跨文化敏感性,我们就能够很容易地进入非历史意识,也能够察觉超历史意识。

正是对时间有了一个跨文化的理解之后,潘尼卡发现了人类时间意识的三种模式:非历史意识、历史意识和超历史意识。时间问题很复杂,但潘尼卡明确指出时间具有某种超文化特性。这种超文化特性不是手可及的,但在对实在的跨文化探讨中,我们可以辨认出“存在于不同文化的不同的但形式相似的^[31]概念之中的某种东西”,尽管显然不是一种“物自体”,但它“容许有跨文化的关联,并令我们意识到我们是在处理一种形式相似的概念”。^[32]于是在时间问题上,潘尼卡根据不同文化对待时间的基本特征,划分出

人类体验时间的三个不同凯罗斯阶段:“当过去是我们体验时间的范式时,我们是处在非历史阶段(记忆和信仰居于中心地位);当我们体验时间的范式是未来时,历史意识占上风(意志和希望占统治地位);当过去和未来都体现在现在当中时,我们分享了对实在的超历史经验(理智和爱变得极其重要)。”^[33]

可以说人是时间性的存在物,但不能说人只是历史的存在物,因为人并非一直主要或甚至完全作为历史的存在物生存的。原初的人是非历史的(或者说前历史的)人。前历史的人主要生活在空间当中,时间附属于空间,一种自主的、属人的时间对他的意识来说没有多大意义,时间是宇宙性的(或者确切说是人-宇宙的,因为宇宙和人还没有分离),是自然的,不是文化的。前历史的人对过去、现在和未来也有清晰的概念,但他们的时间不是历史性的,也就是说,“不是作为过去的积累集中在人身上,用以制造‘历史实在’”。⁽³⁴⁾人是时间的享受者,而不是拥有者。时间是自然的节律,而不是文化的构造。由于没有文字,非历史意识把事事交托给记忆,而不是像历史意识那样交托给作为提示物的文字。对前历史的人来说,时间是来自一个开端,因此过去对他有强大的吸引力,传统具有至高无上的地位。

但文字的发明和传播打破了非历史意识在人的生存之中的主导地位。“随着文字的发明,过去的事件获得了它们自身的某种连贯性,无需人的介入;它们可以变成(外在的)提醒物,而不一定成为(内在的)记忆。它们被径直记在某些档案里。”过去的事件由此获得了独立的实在性,它们“可以保存、冻结、石化在粘土、石头、叶子或人造材料等特殊装置里”,而“不需要堆积在人的记忆中和渗透在当下”。最重要的是,它们“可以作为过去几代人积累的经验

被投射到未来”。“时间获得了相对人的某种独立性。人必须重新征服时间,从此开始搜寻已经逝去的或将要到来的时间。”^[35]历史意识涌现,取代了非历史意识的主导地位。历史的人有了一种被称为“人的时间”的时间,那是历史的时间,主要被理解为向未来的挺进,生存的圆满或最后的幸福将在未来实现。现在我们已经可以看到这种历史意识式微的迹象,一种新的时间意识越来越引人注目,那就是超历史意识。

已经有一些指向超历史状态的努力,如和平、非暴力、回归大地、裁军、生态学、世界联盟甚至“吃出生命力”等运动。但潘尼卡提出一个警告:“若没有具备超历史维度的东西,即便这些运动也有被并入体系的危险。”例如“社会服务”可能会“使得‘例行公事’毫不减弱地继续下去,而且不会由于面对面碰到受害者而内心深自惭愧,因为有一些好人在照顾他们”。^[36]所以在意识上需要有一种彻底的改变。

潘尼卡为这种彻底改变指出了—个基础:“用西方的说法,我会说,我们正在见证—神论向三位—体的过渡,也就是从—神论的世界观向三位—体的观念的过渡。用东方的话说,它正在以不二论克服二元论,也就是从宇宙的二层模式向—种非二元论的实在观的转变。用哲学的话语说,它意味着寻找二元论和—元论的两难之间的—条中间道路。用更加富有当代意味的说话方式,我们会说,它等于体验世俗的神圣性。”^[37]

其中“世俗的神圣性”可能是更容易为当代人所接受的—个理解。潘尼卡的解释非常简洁:“世俗性,我指的是对于时间之不可还原特性的确信,也就是这样—个观念:存在与时间难解难分地连在—起。时间被体验为存在的—个构成性维度;没有非时间性的

存在物。‘神圣的世俗性’一语的含义是,这一世俗性嵌在一个不能为时间性所穷尽的实在中。存在是时间性的,但还有‘更多的’和‘别的’东西。”^[38]在这里,时间性的存在、“更多的”东西和“别的”东西事实上分别对应了潘尼卡的宇宙-神-人共融观(cosmotheandric vision)里所阐述的构成实在的三个不可相互还原的维度:宇宙的维度、人的维度和神的维度,或者说物质的维度、意识的维度和自由的维度。由于篇幅限制,我们不能在这里引入潘尼卡对这三个维度的详细阐述,但无关宏旨,因为“世俗的神圣性”一语在这里的要义是给时间性的存在引入一个垂直的、超时间的、神圣的或永恒的维度。潘尼卡创造了一个新词来表示世俗性和神圣性的统一:短暂-永恒性(tempiternity)。有了这个垂直的维度,时间对人来说不再只是线性的,每一个瞬间都有了一个饱满的核心。超历史意识尽力把过去和未来并入现在,人的生活因此“不只是从过去以来增添的东西和向未来的投射”,“它同时(而且是合在一起)是构成我们存在的‘向外’(ex)和‘坚持’(sistence)”。^[39]

在超历史意识中,人改变了对时间的理解:时间不只是线性的、向前的,在时间性的存在中需要接受一个垂直的或超时间的维度的充盈;在过去、现在和未来这三个时间焦点之中,居于中心地位的不是过去或未来,而是现在。人也改变了对自身的理解:人不只是历史的存在物,人在历史中的实现不等于人之存在的全部实现,有一个超历史的维度有待人的迎纳。

超历史的人的世界,有别于前历史的人的神性宇宙和历史的人的人性宇宙,是一个宇宙-神-人共融的世界。人越来越意识到个人命运既与社会命运相关,也与整个宇宙的冒险相关。当代许多新宗教运动的蓬勃发展,就表达了人们不仅渴望再次与人类

世界相连,而且渴望与整个世界相连。人不再把自己的命运仅仅依托于人类历史中的社会生存,而开始有意识地与地球的生命乃至整个实在(其中不排除神)的总体命运关联在一起。人不再把自己看作世界中唯一的支配性力量,上帝或诸神重新化现在整个世界的命运中,并与人一起分担整个世界的命运。在超历史的人的心目中,爱是最高价值,因为爱是把一切团结在一起的联结性的力量。

潘尼卡看到,在当代令人窒息的单一体系中,超历史意识的实现越来越具有生存论上的迫切性。因为正像前历史的人为了区别于动物、作为人活下来必须与自然保持距离,历史的人为了区别于机器、作为人活下来,必须让自己与体制分离。这就意味着必须克服单一体制的历史宰制。

超历史意识在当代的另一新颖性在于,它表现出越来越社会化的一面:“尝试通过渡到彼岸、体验超时间性的和短暂—永恒的东西,来克服历史意识,不再是少数的个体。在历史世界,越来越多的人被迫在他们的意识中实现这一突破,而这是出于纯粹的生存本能,是由于体制令人窒息的封闭性。恰恰是求生存的本能把许多人投向时空的彼岸,因为这个地球的时空框架已受到大机器的机械机器人、技术癌的全部受害者无度的污染和滥用。”^[40]

超历史意识在社会层面的涌现,除了迫于生存的压力之外,还与一个事实有关:“现代意识的民主化、世界等级结构的夷平,摧毁了这一信念,即拯救或者实现是一种特权。人想要的不仅是拣选的少数人此时此地的生命圆满,而且是每一个人的圆满。这意味着,现在涌现出了一个新的神话,那就是,生命的圆满——或者更简单地说,生命的意义——不仅要在这个世界达到,就像神秘主义

者们一直强调的,而且要人人都实现。”但这里有一个僵局:“现代良知感觉到,它必须是普遍的,是人人都能达到的”,“然而很明显,情况并非如此;50亿人中的相当多人连人性的最低水平都没有达到”。在时代的特定困境下涌现的超历史意识必须正视这一僵局,并努力克服它,因此潘尼卡决然断言:“躲开人群逃避现实、即时的自我满足、自私的精英主义、漠视人的历史困境,这些都是我所描述的超历史意识的反面。”^[41]换言之,超历史意识打开了人之存在的超历史维度,但这并不意味着否弃人之存在的历史维度,相反,它将对一种纯粹历史的盲目伸展积极地起一种匡正和拯救的作用。

注释:

[1] Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, London: Hamish Hamilton, 1992, p. 338.

[2] 同上,第 312 页。

[3] Raimon Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, Maryknoll: Orbis Books, 1993, p. 84.

[4] 同上,第 84 - 85 页。

[5] 同上,第 100 页。

[6] Fukuyama, *The End of History*, p. xii.

[7] “我们显然仍沉浸于这一时期,以致对它没有一个批判的视角。” Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, p. 36.

[8] 《创世记》25:19 - 34。

[9] Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, p. 103.

[10] Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, p. 105.

[11] Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, p. 101.

[12] 乔治·索雷尔著,吕文江译,《进步的幻象》,上海人民出版社 2003 年版。

[13] 索雷尔,《进步的幻象》,第 19-20 页。

[14] Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, pp. 109-110.

[15] Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, p. 109.

[16] Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, p. 109.

[17] Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, p. 111.

[18] Fukuyama, "The End of History?", *The National Interest*, 16 (1989), pp. 3-18.

[19] 斯图亚特·西姆著,王昆译,《德里达与历史的终结》,北京大学出版社 2005 年版,第 91 页。

[20] Jacques Derida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, trans. Peggy Kamuf, New York and London: Routledge, 1994, p. 85, 转引自斯图亚特·西姆,《德里达与历史的终结》,第 91 页。

[21] Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, p. 108.

[22] Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, p. 107.

[23] Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, p. 99.

[24] Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, p. 117.

[25] Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, p. 124.

[26] Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, p. 106.

[27] Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, p. 85.

[28] Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, p. 90.

[29] Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, p. 81.

[30] Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, p. 90.

[31] 形式相似的(homeomorphic),潘尼卡以该词来表示“通过拓扑学上的变换发现的功能上的等价性”,参看雷蒙·潘尼卡著,王志成、思竹译,《宗教内

对话》,宗教文化出版社 2001 年版,第 22 页。

[32]Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, p. 86.

[33]Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, p. 82.

[34]Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, p. 96.

[35]Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, pp. 93 - 94.

[36]Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, p. 120.

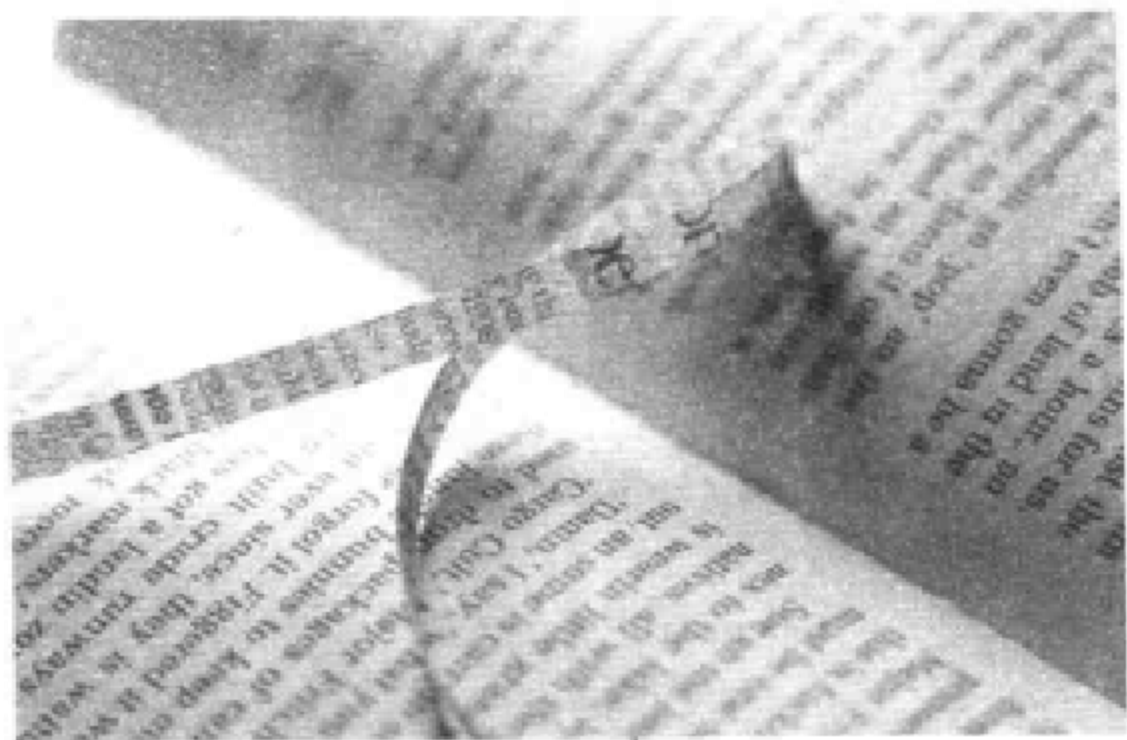
[37]Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, p. 121.

[38]Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, p. 121.

[39]Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, p. 124.

[40]Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, p. 125.

[41]Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, pp. 126 - 127.



贡天成命：

天主教著名神学家研究

雅格·杜必思(Jacque Dupuis) 的多元宗教基督神学

Gerard Hall 著 王莹洁 译

Abstract: Given the politics and publicity surrounding Jacques Dupuis' *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*,⁽¹⁾ his contribution to the developing theology of religious pluralism deserves closer scrutiny. The general question guiding this discussion is the following: does Jacques Dupuis provide adequate resources for claiming both the authenticity of Christian revelation and a genuinely positive acceptance of religious pluralism? This article outlines Dupuis' interreligious hermeneutical methodology, enquires into his understanding of the uniqueness of Jesus Christ, and examines the implications of his Trinitarian Christology for a theology of religious pluralism. Dupuis' contribution is then assessed from the dual perspectives of Christian theology and theological rhetoric. Finally, the issue of Christian universalism is brought to hermeneutical attention.

基督徒身份问题及宗教多元化是一个神学辩论的新兴领域。就在不久之前，基督宗教护教者们还坚持认为“异教徒”不可能得救。^[2]对于天主教徒来说，梵蒂冈第二届大公会议肯定了其他宗教可能确实含有“真理的光芒”，标志着天主教对于其他宗教态度的转变。^[3]近半个世纪之后，非基督宗教界关于宗教多元化的意见和文章如春笋般涌现。值得注意的是，当时的一些做法更倾向于社会或意识形态，而不是神学。雅格·杜必思在神学和天主教研究上都做出了贡献。他在书的首页中提到自己打算“为研究宗教的神学作介绍，这门学问应当同时保持历史性与综合性，既继承传统又与时俱进。”^[4]他关心的是向世人展示宗教多元化的神学研究不仅可以在广义的基督宗教范畴进行，更可能在罗马天主教的传统和资料中达成。

杜必思的方法和论点

传统神学方法注重演绎、教条和传统，常以理论原则或圣经数据作为出发点，最终得出适用于当今的逻辑，但杜必思提倡一种偏重归纳、情境和诠释的神学。^[5]他所说的不是“诠释循环”，而是由文本、背景与诠释者互动构成的“诠释三角形”。这些都是广义的：文本指的是记录在“基督宗教记忆”中的一切；背景是人类历史的具体地点和时间，以及理论上的复杂性；诠释者不是神学家单独一人，而是神学家所属的信仰群体。杜必思受惠于相互关联又互相批判的诠释神学，^[6]以及安塞姆（Anselmian）对于神学起源于基督信仰的坚持。

谈到关于多元宗教神学，杜必思提议开展以实践为出发点的

跨宗教对话。^[7]这种“跨宗教诠释神学”有望在“新的深度”发现天主、基督与圣神的宇宙意义。他认为解放神学的实践方法论对于这个问题具有启发意义。正如解放神学以反思不公正和压迫的具体内容为起点,多元宗教神学以反思信仰间对话开始做起。此外,和解放神学一样,这样的方法会对天主启示的传统以及当今世界对它的解读产生影响。

杜必思还谈到了今日世界基督宗教神学的“范式转变(paradigm shift)”,并以“非凡的演变”和“伟大的转变”加以形容。与传统神学用普遍主义的术语定义所有宗教传统的做法相比,他的做法更为中肯。他说他的目标不是发展一些新的“普遍性神学”以消除分歧,而是促进“公开对话,通过对话互相提升”。^[8]面对后现代主义的挑战,杜必思通过在“特定的他者”环境下尊重并理解宗教“他者”^[9],卓有成效地做出了回应。对于传统基督宗教对基督奥迹以及世界其他宗教传统的理解来说,这种做法显然是一个重大的挑战。

归根究底,杜必思在所谓的历史性、系统性(第一部分)、组织性和专题性(第二部分)的研究工作中采用了传统的方法。这位以历史和系统研究方法著称的神学家对于第一部分尤为驾轻就熟,这部分对基督信仰教义和信仰的历史,尤其是天主教,进行了全面的概述,这种对于历史记忆的研究对于当代的宗教多元现象大有裨益。然而,这种做法更倾向于演绎而非归纳。到了第二章,才出现了基于跨宗教对话实践的范式转变,由而转向归纳神学。这样做的目的是为了展现对于独特的基督救恩的理解,同时肯定与神圣救赎计划一致的宗教的多元化。杜必思希望通过超越一切“圆满的神学(fulfillment theology)”(它将其他宗教传统的价值看作次

要且暂时的),来达到这一目标。^[10] 本文将对杜必思的建议加以介绍及评价。

耶稣基督的独特性质

杜必思无条件地肯定了耶稣的独特性和普世性,这一点与某些宗教和神学多元论者不同。^[11] 他既不质疑耶稣本位的、神圣的地位,也不否认道成肉身在整个救恩计划中的关键地位。但他极为反对将基督学完全拘泥于功能性、低层次的范畴,因为这样做会把耶稣在基督宗教中的角色同其他宗教传统中的救世主形象混为一谈。这种相对主义在圣经和基督诠释学上存有不足,同时对其他救世主在其特定传统中的解读不够恰当,因此,它遭到否定也是必然的。我们稍后将回到这一点上。暂时我们将关注杜必思对于传统基督宗教主张的肯定:“耶稣基督的信仰,并不仅仅在于信赖他是「我」的救恩道路,更是相信世界和人类在他内,通过他,找到救恩。”^[12] 有人认为,新约的“众多宣言”已证实了这一内容。

杜必思深知,新约和其后的希腊思想在一定程度上影响并系统化了基督本体论。但是他从“共同发展”和“本土化”的角度来解释这一现象,而不是从约化了的,没有原始教义保证的“神化过程”的角度。^[13] 他强调教会外在的基督学以耶稣内在的基督学为基础。此外,他虽然承认以“象征语言”表达的“前世”与“道成肉身”对于误解持有开放性,但这并不抹杀其本质的真理主张:“那匝肋的耶稣是天主圣言的道成肉身”。换句话说,“耶稣的特殊性和普世性”以他“天主子的身份”为基础。

尽管如此,对于耶稣作为“凡人”的特殊性应加以慎重考虑。^[14]杜必思希望在这一点上打开多元宗教神学的缺口。人类存在的局限性,包括历史上的耶稣,是真实的。即使是基督事件这样的启示也无法耗尽天主的奥迹或天主的救赎力量。这就意味着耶稣基督是“天主救恩行动的普世性祭献”,因而他不是救恩计划的唯一表达。澄清了道成肉身是耶稣的神秘特性以后,其他受到圣神感召,圣言鼓舞的“救赎人物”就有了存在的空间。在此,杜必思提出了三位一体的基督学和灵修基督学存在的必要性。毕竟,圣言和圣神的存在并不因为道成肉身而有所改变。基督事件当然是天主救赎计划的“高峰”,但是拯救世界的天主是三位一体的。

但杜必思还认为,耶稣基督既然是“普世救主(Universal Savior)”,那么他就不是“绝对的救世主(Absolute Savior)”。^[15]绝对是完全真实的天主的属性。当然了,没有人可以用绝对一词来描述任何历史性的宗教,包括基督宗教。但是,最关键的是天主与基督,以及基督与圣言之间的关系。基于三一基督学,杜必思提出耶稣基督与圣言是不可分离的,但两者又有明显区别。库萨的尼古拉(Nicholas of Cusa)把这种关系称为“具体的普遍性”。^[16]基督是圣言的肉身形式,因此他对于整个世界的救赎有着独特意义,但是,基督的天主拥有“无限的恩宠和绝对自由”,他的神圣救赎行为不会在人类执行圣言的过程中消耗殆尽。

因此,根据杜必思的理论,基督的独特性和普世性并不绝对或者相对,它们具有本质且关联的性质。他将对这些分类的理解与多种可能的救赎途径联系到了一起。

对于多元宗教神学的暗示

在阐述了耶稣基督是普世救赎的圣事和神圣计划的高峰后，杜必思把话题转向研究各宗教的基督信仰神学如何能够说明救赎方法的多样性。^[17] 我们还记得他希望通过避免鼓吹宗教的圆满神学而做到这一点。以三一/灵修基督学出发，他一一考虑了：(1) 历史中的耶稣基督奥迹；(2) 圣言的普世力量；(3) 圣神的自由行动。这些使他得出结论，代表着互补价值和分歧意见的宗教是人类通向救赎的可靠路径。

对于基督奥迹在人类历史中的存在，杜必思不满意无视现实中各种宗教传统的做法。他坚持基督奥迹在历史中经由其他宗教信仰和仪式而被传递给非基督徒，如印度教对于神像的崇拜。正是在“实践信仰”的过程中，天主以神圣交流的“特别恩典”^[18] 与他们沟通。在这一表述中，杜必思肯定了不同宗教传统的完整性，以及它们与基督宗教的不同之处。但这种观点并不暗示宗教间的平等性，因为其他宗教的习俗和礼仪并不植根于“由耶稣建立的基督宗教圣事”。^[19] 总之，其他宗教有可能是通向救赎的途径，但它们与以公开、明确、完全可视的方式表达基督奥迹的基督宗教有着质的区别。

在将注意力集中在圣言的普世力量和圣神的自由行动的同时，杜必思肯定了宗教传统的历史人物和运动中存在神圣精神。这使得他承认在基督宗教和其他宗教之间有一个“相互充实和改造”的双向过程。例如，佛教的启迪与对智慧的热爱可以是基督宗

教因着爱而投身正义事业的补足。^[20]这种双向的方法是互补而多样化的:佛教强调智慧的救赎价值;基督宗教强调爱德的救赎价值。对于杜必思来说,宗教传统之间可以互相借鉴,这样才不至于将互补误解为圆满的理论。在这种情况下,佛教救世圣言以自己独特的方式呈现,但这同一圣言的在基督宗教中带来的经验却完全不同。杜必思很快补充道,圣言的表达并不具有同样的重要性,这不表示我们应当从圆满的角度来理解这些不同的表达。

这种说法意指什么?杜必思继承了阿卢·皮尔瑞(Alois Pieris)与雷蒙·潘尼卡(Raimon Panikkar)的观点,他将耶稣基督与救世圣言的身份加以区分。^[21]“降生的事实”(皮尔瑞)或“救赎的基督”(潘尼卡)并不简单而直接地与耶稣基督,释迦牟尼佛或其他历史性的救赎人物相吻合。从基督宗教的角度来看,耶稣基督是独一无二的教主,救赎由他完成(共性),但圣言的不同表达方式并不局限于耶稣(区别)。换句话说,圣言启迪了释迦牟尼佛,又借耶稣基督获得人格。杜必思认为神圣救赎的存在藉着圣言和圣神^[22]通过“众多不同的路径”进入人类历史的观点由此而来。此外,作为一种历史性宗教,基督宗教与耶稣基督的奥迹之间也存在一种模糊的关系,这种关系超越了一切历史、文化或宗教表达。从这个意义上讲,杜必思暗示一种“宗教传统与基督奥迹间的衔接”。^[23]

那么,历史性的基督宗教与其他宗教传统之间有着何种确切的关系?杜必思谈到了“统治中心观点”。^[24]重要的是,教会是“天主的统治”的“普世圣事”,但不是唯一的历史媒介。其他宗教“行使了一定程度的统治”,虽然它们“不同……但同样真实”。^[25]此外,杜必思不同意将宗教传统做任何历史甚至末世论的整合:“其

他宗教传统……可以在末世时分享天国的成全，它们无需在最后与‘末世论教会’联系在一起。”^[26]因此，即使天国来临时，宗教传统之间的整合也不能消除宗教间的分歧，因为末世的事实不是天国中的教会，而是圆满的天主统治。同时，只有当不同宗教已经在天主的统治下联系起来的时候，不同宗教间的人士才可能进行对话。^[27]最后，人类的最终目标是与三位一体的天主交流，在天主的恩宠和眷顾中，这个目标可以经由不同的宗教途径而达到。

神学回应

从基督宗教神学的观点，杜必思很显然忠于基督宗教传统，他认为所有的神圣启示都是三位一体的天主的圣意。其他宗教传统可能也有恩宠和智慧的神圣宝藏，但对于基督徒来说，这些总要拿来与耶稣基督的启示相比较，他是救世主，也是唯一救赎计划的高峰。在这个传统基督宗教神学的框架内，创新的部分在于以下假设：藉由未转为人格的圣言和圣神的自由行动，其他宗教代表了永远不同且可行的救赎方式。因此，基督宗教不是神圣启示的唯一受惠者。事实上，在其他传统中可能存在基督徒不接受，或许不能接受的，神圣启示。这为宗教传统之间真正的相遇对话提供了空间，也为杜必思的多元宗教基督神学打下基础。

在对于杜必思这一假设的神学回应中有人提到，到何种程度他能达到超越卡尔拉内圆满神学的目标？的确，拉内注重耶稣怎样在个体非基督徒间宣讲信仰。但连他也不否定在“非基督信仰的社会和团体”中有恩宠的介入。^[28]

尽管如此，拉内还是为恩宠介入“以社会及制度形式存在的非

基督宗教”留有开放性。^[29]杜必思继续了拉内的观点,他明确反对基督宗教能够带领其他宗教达到圆满的片面方法。^[30]对杜必思来说,这个过程是双向的,基督宗教只有在与其他传统对话的前提下才有可能达到自身的圆满。虽然这似乎与传统的基督信仰教义大相径庭,其区别性不应被过分加以强调。杜必思认为所有宗教传统始终都保持指向“将救恩历史带向高峰”的基督奥迹。^[31]这样,在避免片面的圆满神学的同时,他仍然主张宗教的普遍神学,在基督宗教领域内解释一切宗教信仰。^[32]

在一段使人联想起拉内的文字中,杜必思理解了救赎的奥迹通过基督宗教得以公开、明晰、完全可见的表达。在其他传统中,这种介入是内在、隐蔽而不完整的。^[33]这种从属性的语言或许承认了其他宗教中也有神圣智慧的成分和恩宠的时刻,但是这些仍然只是“希望天主更完整的表达和决定性的礼物由基督达成”。^[34]显然地,这是一种圆满形式的神学,只有基督徒才能够亲眼目睹救赎的计划由被钉上十字架的耶稣基督完成。^[35]基督徒至少在认识论上具有优越性,尽管恩宠在其他传统中带来的宗教经验是整体性的。这意味着其他通向救赎的宗教途径有效且真实,但他明确指出它们是不同的。基督宗教当然可以从宗教对话中学习他们的经验,但圣言与基督宗教之间的关系总是处于优先地位。

但是,杜必思在对基督、圣言和教会关系的理解上仍有不甚明确之处,这或许会引起传统基督神学的疑问。由于强调耶稣与圣言之间的不同,杜必思将会因,用他自己的话说,威胁到“信仰的基督与历史的耶稣之间不可分割的联系”而受指责。^[36]由于减弱了教会的救赎角色,^[37]他将被指责把“有特权的基督”约化为历史上的耶稣,这与耶稣复活后降临的由门徒组成的教会只有很小的关

系。^[38] 在此处杜必思强调了恩宠以社会－历史的方式介入其他宗教的重要性，同时似乎约化了恩宠对于基督宗教的介入，由此显得自相矛盾。

这些来自宗教多元论者和基督徒神学家的评价之所以重要，是因为他们着重指出建立一种基于某位救世主（不论人们对他的诠释是否狭隘或宽泛）“普世”角色的多元宗教神学是极为困难的。或许最好的解决方法是在不同宗教经验的基础上建立多元宗教的多元神学。^[39] 杜必思的神学被称为“实践激进主义与理论保守主义”的混合体。^[40] 有人或许会说这种宗教间对话的实践过于局限，或者他对于教义的修正太极端。但是，杜必思对于加深基督徒在一个多宗教世界中自我反省的贡献是不可小觑的，至少从修辞的角度来看是这样。

修辞的回应

为此，我们最好从神学修辞而非神学教义的角度来阅读杜必思的作品。大卫·克莱姆（David Klemm）认为，无论神学是什么，它总是一种“不同寻常的修辞，同时也需要新的修辞”。^[41] 教条教义关注的是信仰的知性组成，但修辞注重的是与新观点和新价值联系起来的图像、比喻以及局部逻辑。^[42] 这是为了肯定人类经验和直觉在寻找真理过程中的地位。因此，修辞还被称为“思维与行动边缘的论述”。^[43] 事实上，杜必思有时发现自己处于传统基督信仰修辞的边缘，那是因为传统修辞很大程度上属于采纳了与其他宗教传统不同的语言和自我认识的基督徒生活的时代。今天的宗教经验越来越注重多元空间，在这个空间下，基督宗教、佛教、印度教

和其他宗教比在任何单一传统中更能有效地获得广阔的宗教体验。

修辞学专家确定了四种论述的修辞方式：隐喻、转喻、提喻和反讽。^[44]当这些修辞手法被有效地运用到神学表达中时，它们可以提供“更深层次的语法”，将内容、教义与直觉的宗教经验加以融合。当然了，修辞方法本身并不能决定教义的真理宣言，但是它们可以指出引发这些宣言的世界观和语言的局限性。它们也可能带来新的神学论述法，它源于基督宗教传统，同时回应了由宗教多元化和宗教对话带来的更多的宗教经验。杜必思有效地运用了这四种修辞方法，由此我们可以从后现代神学论述的角度来解读他的作品。

杜必思的第一个隐喻是他的“三一”基督学，在这个理论中他肯定了圣言与圣神的自我表达。这与正逐渐兴起的对于他者的后现代比喻有着相似之处，他者试图“寻找自我与他者中值得商榷和真实的部分，将自我向他者敞开，同时允许他者保留其不同的特点”。^[45]后现代神学修辞应当慎重对待宗教多元化，避免否认任何一种宗教经验的权威性。对于基督宗教和其他一神宗教传统来说，这是一个重大的挑战。作为神圣启示的一种隐喻，“三一”基督学迎接了这一挑战，它由直觉把握了救赎行动的普世性，借鉴基督信仰经验的独特性不会将这种普世性推翻。

隐喻是理解某一复杂真相的首要步骤。第二种修辞方法，转喻，以更具体的方法将隐喻加以散播。根据克莱姆的观点，对于他者的后现代隐喻可分为自我、他者、环境与时间。^[46]杜必思的“三一”隐喻可以同样从这些元素加以诠释：基督徒“自我”，非基督徒“他者”，超越各种宗教的“环境”，以及历史和末世的“时间”。显现

给基督徒的神圣启示特别由历史耶稣的道成肉身而完成。在其他传统中,未化为人格的圣言或许也会用独特的方式沟通恩宠和救赎的经验。圣言的普世性力量和圣神的自由行动超越了不同的宗教,它们将天主的救赎之爱在历史中以特定的方式加以表达。最后,三位一体的神圣沟通并不意味着将不同历史上的启示加以综合。不论是在我们的历史性世界或是末世中,杜必思都反对消除宗教间差异的做法,这使得他笔下的天主具有彻底的后现代性。

第三种主要的修辞方法,提喻,代表了突破的新意识。提喻好似“第二个隐喻”,它来自于对原有经验和语言的不满经验。^[47]杜必思的提喻观是“天主在历史上的统治延伸至整个有形和无形的世界”。^[48]天主的普世统治为宗教间对话提供了平台,因为不同宗教的信徒已经是“历史中的天主统治下的伙伴”。^[49]虽然教会始终是这种统治的“普世圣事”,但她没有任何垄断权:其他宗教同样是天主统治的真实表达。^[50]这种启示性的观点帮助杜必思转化出于基督宗教的利益而只关注基督宗教和其他恩宠的历史性介入的传统做法。^[51]关于天主统治的提喻承认宗教差异和多样性,同时肯定相互关系。

最后是反讽。宗教对于三位一体天主的肯定是明显的反讽例子,它是经典基督宗教论述的修辞手法之一。神圣启示的内容具有反讽意味,神圣奥迹经由人类或世俗的象征得以表达,或是“通过自身以外的媒介”。^[52]反讽自然是杜必思运用的修辞手法之一:基督的存在和圣言的力量是一致而不同的;救赎行动只有一个,但通向救赎的途径可以有許多;耶稣基督的特点在于他既不绝对也不相对,他带有普世和联系的性质。杜必思还把基督宗教与其他宗教之间的联系赋予反讽色彩。基督宗教以更为完整的方式表

达了救赎奥迹,但其他宗教可能以它们自己的方式接受启示,而这是基督宗教所没有的。在与基督宗教对话的过程中,其他宗教或许能够得以成全,但同样基督宗教也需要通过与其他传统对话而达到圆满。同样地,关于天主统治的提喻也不能同道成肉身的圣言或基督教会分开,但同时必须保留其独特性。

需要注意的是,修辞总是针对特定的观众群体。以杜必思为例,他的听众群是基督徒,特别是天主教教徒。从这个意义上说,杜必思所从事的是同一宗教内对话而不是多宗教对话。^[53]基督徒“在耶稣基督内省察自己的信仰,这是传统主流基督宗教的理解”。^[54]建立可以被其他宗教接纳的神学修辞学的工作需要来自不同宗教传统的信徒的合作。^[55]如果我们愿意认真对待宗教多元化,那么任何单一宗教的观点都是不合适的。传统基督神学修辞学的问题在于,它试图以自己的特殊宗教经验建立一种普世性的宗教语言。杜必思的贡献在于他愿意挑战一些基督宗教的普世假设,这一挑战首先是基督宗教内的问题。

超越基督宗教普世论

作为天主教神学家,杜必思正确地选择了在当代宗教多元化背景下重新审视基督宗教关于基督救赎和普世性的教义。尽管他的一些神学概念不甚明确,他的成就仍是显著的。在继续肯定基督独特性质的同时,他揭露了以绝对主义的态度将基督奥迹与历史中的耶稣以及基督教会混为一谈的弊端。同时,他还探讨了基督信仰中三位一体的天主如何在其他宗教经验中以他们独有的方式得以证明。此外,他避免求助于简单的圆满神学,后者认为所有

的宗教分歧最终将在地上或是天国中消除。每个宗教,包括基督宗教,都应当向其他宗教学习。这是一个真正的多元立场。

与此同时,我们注意到杜必思间或会退回到将其他宗教从属于基督宗教的立场上。我们可以从几方面探讨这一现象。比如说,有人认为基督宗教具有天主赋予的普世性,因为天主在基督内决定性的启示令得基督徒更清晰地看到和更丰富地经验神圣的救赎计划。但杜必思指出,耶稣基督的救赎事实是信仰的宣言,“不是以绝对的方式表达真理”。^[56]

在宗教对话的范畴内,这相当于说基督信仰在耶稣基督的普世性中不过是一种信仰的声明。它没有,实际上也不能,从逻辑上推断基督宗教的优越性——无论是从认识论还是其他角度。^[57]基督徒相信基督是普世救主,但他们没有由此宣称自己知道其他人对于神圣救恩的体验。基督徒也不应把不同的宗教传统加以比较,尤其是在承认基督宗教是一个历史的、有限的而非完成的、圆满的宗教的情况下。

杜必思多元宗教神学带来的启迪是,他最终更致力于“宗教的普遍神学”而不是“宗教间诠释神学”。他延续了卡尔拉内的理论,但仍然局限于基督宗教的普世范例中。作为一种基督宗教内的对话,它有许多值得推荐的地方,因为它指出了基督宗教必须与其他传统对话。有很多例子可以说明跨宗教对话的模式,以及基督宗教如何借助这种对话经验重新解读自己的传统。最重要的是,这种理论提供了基督宗教神学修辞学的模式,这对于沟通基督信仰的普世宣言和现代宗教多元经验起到了最有效的作用。

尽管如此,许多基督宗教或非基督宗教人士认为杜必思继续了“推行西方普世化”的趋势,为了自己的利益以一元论倾向将“他

者”变为自己的殖民地。^[58] 他的最佳之处是神学修辞学避免了这种普世化行为,即以基督信仰的特殊性衡量其他宗教传统的价值。从大体上说,他试图避免将一些高层次、客观性的现象归结为现代化的趋势,因为这些很显然只从属于天主。但是,由于他的研究领域是基督宗教传统,特别是天主教,有时他也发现自己以直接而非修辞的方式运用基督宗教的普世语言。但是,在传统和基督宗教内对话方面,他开了先河。下一步是要回到宗教间对话,明确基督救恩事实中的基督信仰并不是我们用来挥舞基督宗教普世论“大棒”的依据,它是邀请基督宗教特殊性成为“被压碎的芦苇”的请柬。这必定是杜必思的心愿所在,他的神学修辞学的中心就是,成为一名基督徒既是一份神圣的礼物,又带有人性和宗教的局限性。

注释:

[1] Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll NY: Orbis, 1997); 文中以 TRP 代替。

[2] 许多神学家,如托马斯·阿奎纳,持有更为谨慎的态度。有时,人们用普通的词汇来描述对洗礼的“绝对渴望”。在教父时代,对于救赎有着更为广阔的描述,尤以“全能的基督”为出发点。

[3] 类似的表达可以在“梵二”文献中找到,如, *Lumen Gentium*, 16; *Gaudium et Spes*, 92; *Ad Gentes*, 9, 11, 15, 18.

[4] TRP, 2

[5] TRP, 13 - 19.,

[6] 见 David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology in an Age of Pluralism* (New York: Crossroad, 1981); Claud Geffré, *The Risk of Interpretation: On being Faithful to the Christian Tradition in a Non - Christian Age* (New York: Paulist, 1987). 这两部作品都出现在杜必思的书目中,他在 TRP 十五页中清

楚地证实了自己受益于 Geffre 的诠释学方法。

[7]TRP, 18 - 19.,

[8]TRP 7

[9]TRP 7.,

[10] 参照卡尔拉内“Christianity and the Non - Christian Religions” in in *Theological Investigations 5* (London: Darton, Longman & Todd, 1966) 115 - 134.

[11] 杜必思在第十一章阐述了他主要的基督论思想, TRP, 280 - 304.

[12]TRP, 292 - 93.

[13]TRP, 294 - 297.

[14]TRP, 297 - 300.

[15]TRP, 282, 292, 303 - 04.

[16]TRP, 299.

[17]TRP, 305 - 329.

[18]TRP, 319 & 303.

[19]TRP, 319.

[20]TRP, 326 - 329.

[21] Alois Pieris, *Love Meets Wisdom: A Christian Experience of Buddhism* (Maryknoll NY: Orbis, 1988). Panikkar, *Salvation in Christ: Concreteness and Universality: The Supername* (Santa Barbara CA: Private Manuscript, 1972).

[22]TRP, 328

[23]TRP, 328.

[24]TRP, 330 - 357.

[25]TRP, 356.

[26]TRP, 357.,

[27]TRP, 346.

[28] K. Rahner, *Foundations of Christian Faith* (New York: Seabury, 1978)

{29} K. Rahner, *Foundations of Christian Faith* (New York: Seabury, 1978) 315 - 16.

{30} TRP, 326.

{31} TRP, 388 - 390.

{32} 虽然杜必思在“研究宗教的神学”与“多元宗教神学”之间加以区分 (TRP, 12 - 13), 他的目标在于建立一门由基督宗教观点出发的普遍神学。

{33} TRP, 319.

{34} TRP, 325

{35} TRP, 328.

{36} Dupuis, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions* (Maryknoll NY: Orbis, 1991) 183 - 190 esp. 187.

{37} TRP, 349.

{38} Gavin D' Costa, "Toward a Christian Theology of Religious Pluralism", in *Journal of Theological Studies* 49:2 (1988), 910 - 914.

{39} See "The Myth of Pluralism" and *Invisible Harmony*.

{40} See George Lindbeck's review of TRP in *International Bulletin of Missionary Research* (January 1998), 34.

{41} D. Klemm, "Toward a Rhetoric of Postmodern Theology", in *Journal of the American Academy of Religion* 55 (1987), 444.

{42} Stephen Happel, "Religious Rhetoric and the Language of Theological Foundations" in T. Fallan and P. Riley (eds.), *Religion and Culture* (Albany: Suny Press, 1987) 194 - 96.

{43} Robert Hariman, "Status, Marginality, and Rhetorical Theory", in *Quarterly Journal of Speech* 72 (1986), 51.

{44} See Haydon White, *Tropics of Discourse* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1978).

{45} See Klemm "Toward a Rhetoric of Postmodern Theology", esp. 456.

[46] Klemm, 457.

[47] See Gerard Hall, Raimon Panikkar's Hermeneutics of Religious Pluralism (Ann Arbor: UMI, 1994) 300 - 01.

[48] TRP, 344.

[49] TRP, 346.

[50] TRP, 356.

[51] TRP, 390.

[52] Klemm, 563.

[53] Panikkar, *The Intra - Religious Dialogue*, rev. ed. (New York: Paulist Press, 1999) 51 - 54.

[54] TRP, 1.

[55] See Panikkar, *The Intra - Religious Dialogue*, 41 - 43.

[56] TRP, 294.

[57] See Karl Rahner *The Practice of Faith* (New York: Crossroad, 1983) 7.

[58] See Panikkar, "The Myth of Pluralism", 120 - 24.

若瑟拉辛格的神学观念

——一种神学体系的面貌特征

Jim Corkery, S.J. 著 赵建敏 译

Abstract: In fifty years of writing, there is hardly a theological subject on which Joseph Ratzinger has not expounded. Ecclesiological themes abound: liturgy, eucharist, Petrine primacy, the nature of the Church, Episcopal collegiality, the Second Vatican Council, the Church - world relationship, and ecumenism. The deepest influence on them is Saint Augustine, whose christological - sacramental intuitions he drew to develop what has been characterized repeatedly as a “eucharistic ecclesiology”. There are four features of his theological Corpus.

如果我们的尝试不设定某些范围的话,这篇文章几乎就不可能成文。在其五十年的写作生涯中,几乎没有若瑟拉辛格没有涉及的神学题目。这些教会题目包括:礼仪、感恩祭、伯多禄首席权、教会本质、主教团体特质、“梵二”会议、教会与世界关系和大公运

动(这些只是举例)。拉辛格在教会内的贡献是巨大的,横跨其全部写作生涯。这包括 20 世纪 50 年代的他的博士论文直到今天。^[1]对其影响最深的是圣奥斯定。拉辛格由奥斯定基督圣事学的敏锐洞察力中阐释并发展了自己一再重复的“感恩祭教会学”的特色。^[2]

末世学也是其主要研究范围之一。其著作内容涉及传统的个人末世学论题以及历史神学和救赎史与形而上学的关系。^[3]信仰——当代世界基督信仰生活也是其常常涉及的论题。关于爱的论题亦复阙如。

他对于天主教的研究更是思考精到深思熟虑。耶稣基督在拉辛格的学术与灵修作品中更是关键论题。同样涉及的是创造、救赎和人性。其作品对伦理学、释经学和信仰与理性关系也多有研究。因此,在如此一篇短文内想要对其神学体系提供一种概论几乎是不可能的。无论如何,其他神学家作者已经就此研究出版了学术著作或内容翔实文章。^[4]

管窥全貌或许大有帮助。故此,我将这篇概要局限在拉辛格神学的独有特征上,而不是面面俱到全方位的研讨。这种局限是适宜的。其原因在于,尽管相当表面化,早期和晚期拉辛格的著作有着某种众所周知的认识的非连续性。事实上,超过半个世纪的他的著作也呈现出某种显著的连贯性。^[5]因此,即使时间流逝,如同区别某人独有的面貌特征一样,讨论其神学独有特征仍然具有可能性。这些特征标志着贯穿于拉辛格神学著作主题领域的基础。例如,无论是探讨信仰,或人类存在,或救赎,或真理,他总在强调与此相关联的接受优先与创制。对他而言,基督徒存在的标志首要的是一种接受的存在。^[6]

由其强调接受的思想不难发现奥斯定的影子。的确,当我们研究拉辛格神学体系独有特征的特殊方法时,如同我们前文所述的,作者对神学先祖们的珍视和本质性溯源显而易见。1974年,罗百涛图拉(Roberto Tura)在其关于拉辛格神学的长文中认为,透过奥斯定和波纳文都辣的视角,拉辛格可以被视为一位系统神学家了。^[7]我的这篇文章将持续关注这种视角的深刻影响。在下一篇文章中,藉着研究拉辛格著作关于神圣与人类关系的结论,我希望更加关注此影响带来的效果。

特征之一:基督信仰就是真理——哲学的 天主与信仰的天主是同一的

1959年,仅32岁的年轻的若瑟拉辛格接受了他大学的第一个任命:波恩大学基本神学教授。作为任职讲座的开篇题目,他选择了基础神学中敏感的大公运动的话题:信仰的天主与哲学的天主——一种对自然神学问题的贡献。^[8]在其讲座中,他对比了两种观点:一种来自圣托马斯。在这种观点中,天主基本上被基督徒理解为提升者和完善者,而非哲学观点中作为毁灭者的天主;另一种来自新教神学家埃弥布鲁诺(Emile Brunner)。在这种观点中,如同《圣经》所揭示的,天主是有名字的,故此是一个可沟通的人格存在。在这种观点中的基督徒的天主基本上被视为与哲学观点之天主是完全对立的,此哲学上的天主与神圣的天主相对立,是非人格化的绝对的存在。

拉辛格对此难题的解决方案是,此一与彼一是同一的。《圣经》所揭示的有名字可沟通的人格化的天主正是希腊哲学的绝对

者，形上学中的唯一者，除此之外不可能有其他唯一者。此观点的基础正是奥斯定思想的面貌特征。奥斯定拒绝割裂新柏拉图本体论和基督信仰间的关联性(the Bindestrich or dash)。奥斯定认识到如此的割裂可能会危及《圣经》一神论最适当的表述基础。

在其演讲中，拉辛格并不希望厌倦布鲁诺。但是他相信，没有奥斯定的这种“关联性”，基督信仰将丧失其真理特质，将无法展现给我们真理，这真理就是我们自己的利益，就是我们的救赎。以此基础为武装，基督信仰将不可能被贬低为宗教幌子，这不仅可以得到肯定而且得以确保。拉辛格究其一生都在与这种贬低作战。

显然，这里关系到布鲁诺，也就有涉及与大公运动的关系。就拉辛格而言，他毫不含糊地认为，哲学仍然是哲学，信仰仍然是信仰。虽然信仰以此方式与哲学相联系，但信仰并不能完全排除那些借鉴于哲学的深邃思考。哲学的深邃思考也是奥斯定思想的特征之一。在本笃十六最近颁布的《天主是爱》通谕中再次展现出这个特征。^[9]

将哲学的天主概念与信仰的天主等同是拉辛格神学的支柱。^[10]此思想贯穿他的所有著作。^[11]这关涉到真理的问题。源自殉道者犹思定(Justin Martyr)思想的事实是，基督信仰就是“真正哲学”。就拉辛格而言，基督信仰是一项真理，是有关天主和人类的真理。这个真理所表达的正是天主存在的真理和人类存在存在的真理。形上学的天主是一切存在的基础。犹太—基督信仰所揭示的天主在爱内发言而且本身就是爱。此两者的关联性确保了基督信仰的真理。此关联性的存在与我们自身以及我们的救赎彼此一致。这正是基督信仰的所言所是。对此真理的强调持续不断地流溢出拉辛格的笔尖。他用此来对抗他在世俗哲学中所发现的关于

人类、救赎、教会等非真理性思考。

特征之二：“在起初”
道(Logos)先于体(Ethos),
接受(receiving)先于创制(making)

道(Logos)先于体(Ethos),接受(receiving)先于创制(making),存在先于行动成为拉辛格神学综合分析的核心。这与前文所说的形上学的天主与圣经的天主的合一相一致。这里的天主“是一切存在的绝对终极渊源。然而,原初理性道(Logos)——创造的一般原则——同时也是满溢真爱的爱者。”^[12]

拥有创造力和爱之智慧的创造者天主成为在爱内使一切得以存在的根源,成为我们并非盲目机遇的产品的保证,而是爱的一种创造。这爱要创造我们,并且知道自己要创造我们。^[13]按照此肖像或神圣“理念”(idea)而创造的我们因此可以有自我的真实价值,“好”(创 1:31)的特质,自我的根源意义和真理,而非无名之力仅仅因偶然产生了我们。道(Logos),意义优先并构成我们。因此,当我们被造物主所创造并被他所爱时,我们就是好的。创造的信仰显而易见。因着不可能被错误理解的新柏拉图-奥斯定的思想渊源:人类(Human being)“理念”(idea)先于人类实存;一般先于个体。

我一直在讨论道(logos)先于体(ethos)的问题。这里还有其他优先性与此相匹配。例如,不可见先于可见,接受先于创制,存在先于行动。在此我们发现信仰和信仰行为的核心。信仰特别是对

我们无法自我给予的意义、真理及爱的信赖和依赖。^[14] 如果人类是天主的工程(道先于体),那么,先于所有存在主义的是,本质先于存在,作为我们本身所是的人类先存于我们所成为的历史性的人类。在此意义下,我们首要的是接受者(receivers)而非创制者(makers):我们的所是正是一个接受的礼物,远非一件完成的工作。

在此,拉辛格并未否认人的自由以及人的行为的重要性。然而,自由并非盲目选择。自由在其开始就是被我们的创造者所规定所引导的。在此,不同的唯物质主义(初始是“物质”而非道)是错误的,因为他们设想理性来源于非理性(物质)。这种观点是贝拉基主义的(Pelagian):理性必须被“创制”(made)因为在起初没有任何意义(sense)。然而,拉辛格认为,创制(making)不可能优先于邀请我们观察人类究竟如何的意向、爱、救赎(终极意义的)。我们只能依赖接受,因为一种“创制”(made)的爱根本就不是爱(它是操纵的产品)。由此显而易见的是;为什么不可见性优先于可见性。

此外,奥斯定思想的面貌特征不能被错误的理解。因为他由自己的生活 and 反省知道,真正重要的不能是可创制的(makeable),只能是被接受的。同样,新柏拉图主义在此再次出现,不可见的精神的优先于可见的物质的。因此,我们不能藉着我们的行为创制出我们自己,只能由先于我们的创造性的爱接受我们的所是。

这些“优先性”(prioritisings)至关重要。它们决不能被低估,因为它们构成众多对抗意见的基础。这些对抗意见标志着拉辛格神学思想的特征:他的对抗针对的是存在主义、唯心主义、唯物主义和实证主义。^[15]

特征之三：正统基督信仰的 根本是复活原型的实存

拉辛格设想的神性与人性间的关系有一个原型。其变形形式众多：恩宠与本性，基督与人类，甚至天国与历史。对此关系，他总是通过可辨的神学角度来透视。尽管在我们受造层面上我们的特性是“好的”，如同圣奥斯定一样，拉辛格仍然首先意识到人类的堕落。他设想天主对待我们的方式首先是作为一个存在，一个皈依和改变的存在。这种皈依和改变最终是复活性质的：^[16]如同基督的人性和天国历史一样，恩宠净化改变本性。

他如何理解两者间关系在他的基本“断裂”模式中表现得淋漓尽致。如同奥斯定一样，拉辛格明确承认，被赋予我们的并由我们操纵的本性的“罗盘”（compass）并未被罪恶彻底摧毁以至于无法使用。^[17]

故此，依照这个原型拉辛格将其完全运用到了自己的神学思考之中。他的著名著作《基督宗教导论》（Introduction to Christianity）没有太多的道成肉身神学，却有一种新的对十字架神学的强调。在卡斯帕（Walter Kasper）看来，这种思考需要更进一步的解释。^[18]这种思考被置于皈依之下，行走在复活之路上，并接受一种宽恕。此类景况是处于与天主关系之中心的人类自身永远无法自我实现的。在此书内，拉辛格言称十字架揭示出天主是谁，我们是谁：我们是非真理性存在，然而无穷无限的神圣之爱被展现给我们。^[19]

与吕巴克（Henri de Lubac）相同，拉辛格回答了没有十字架就

没有恩宠的原因。^[20]这也正是拉辛格称赞《教会在现代世界牧职宪章》(Gaudium et spes) 22 节的原因(第一章第一部分的最后一节)。此宪章对先期公布的《教会宪章》(Lumen gentium)做出了某些形式上的修订。因为他认为《教会宪章》过于强调了人类活动,以至于我们好像成了救赎的代理者,而事实上,基督确实应该被置于核心地位,应该参与到以人类存在、人类历史和人类救赎为核心的十字架的复活奥秘中。^[21]

至此,奥斯定和波纳文都辣的“家族摹本”被突破:奥斯定认为罪恶带来了毁灭以及人类因此羁绊获得自我救赎的不可能性;波纳文都辣认为基督是一切的中心,是每一个生命以及整个人类生命的中心。^[22]

特征之四:“但其中最大的是爱”(格前 13:13)

拉辛格关于波纳文都辣的著作以上面摘自格林多前书的引文结束并非偶然。^[23]同时,同样的引文内容在其关于基督宗教本质的总结中以逐步强化的词语达致巅峰。^[24]这种以爱为核心的特质并不令人惊异。无论奥斯定抑或波纳文都辣都不会期待其他路径。从拉辛格早期著作到最近的著作,爱都处于枢纽位置。最近的也是他第一个通谕就以此为中心。四十年前他写道:基督徒就是那位拥有爱者。这就是对基督宗教本质的简单回答。我们再次站立其前,正确理解的话就是,爱包含一切。^[25]

当然,这里的“正确理解”相当重要。只有意识到爱需要信仰时,只有回归吸引我们超越自我之爱的缺陷的基督时,爱才是完全

的。为获得这一切,必须进入基督之爱的无限丰盈内。^[26] 确保基督信仰原则基础的爱建基于一项实证性事实,那就是我们首先被爱了。在本笃十六的第一个通谕中,他明显地视爱之来源为爱,除非福音信息之爱首先触及人,否则爱是不可能的。在其上下文内,存在某种现实主义,以至于会让人认为今天究竟谁是穷人? 谁是需要者?(难民? 移民? 失业者? 自然灾害受害者?)

结 语

我指出了现实主义特点,因为我并非如同拉辛格一样倾心于奥斯定和波纳文都辣。

以波纳文都辣为例。他前瞻性地看到了末世中的教会。这是圣方济各(Saint Francis)生活方式的一种胜利。在那个时代,特殊科学的理性神学将不再必需,因为“简单”(simplex)和“单纯”(idiotia)将取代知识,更大的爱将使人更加接近天主。^[27] 波纳文都辣神学方向的“灵性化”,非理性化,非知识化明显地使他期盼着色拉分(爱品天使——译者注)时代的来临。此时,默观之爱将拥有一切。^[28] 无疑地,这为他赢得了色拉分博士(爱品博士——译者注)的称号。然而,疑虑仍然存在:为何知识会被爱所替代? 前者与后者无法兼容吗? 为什么不能两者共存?

当拉辛格谈论没有知识者需要被受到教育者保护时,我看到了波纳文都辣的影子,尽管其区别相当微小。拉辛格并非完全非知识化者,然而他有时却有此倾向,会认为没有知识的信友需要受教育者的保护。^[29] 这种观点受到奥斯定和波纳文都辣的支持。这种观点也引发其著作的某种“灵性化”(spiritualising)以及某种程度

的对“自然”(natural)的疑惑。下一篇文章我们对此会有更多阐述。

无论读者作何感想,我希望有更多的文章来讨论这个题目,因为本文并未能够涉及我所希望的一切。在后来的文章中也会涉及拉辛格神学的面貌特征,而且此处所论内容将会以反省和批判方式得以梳理。

第一个特征异常强调了基督信仰的真理。无疑,这也埋下了拉辛格在宗教对话和合一运动氛围中的某些困难。我们应该对此有所考虑。道(Logos)先于体(Ethos)的第二个特征并非没有其他当代神学家与其相应。例如,黑维格(Monika Hellwig)和卡斯帕(Walter Kasper)。然而,他们似乎更好地平衡处理了道(Logos)的优先性问题。他们的方式较拉辛格处理实践问题的柏拉图式的“下降”和怀疑方式更少攻击性。⁽³⁰⁾因此,我们需要将他们也考虑进来。

就第三个特征基督信仰存在的本质具有复活原型性而言,应该允许对此强调的一种审视。这种强调源自拉辛格对教父和中世纪的忠信意愿。

就核心是爱的第四个特征而言,读者自己可以决定拉辛格自己的“正确理解”是否可以适用于其神学体系(corpus)的爱的问题。如今,对这些面貌特征应该更熟悉了吧。

注释:

[1]参阅:J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (奥斯定教会学中的天主子民和天主之家), Munich: Karl Zink Verlag, 1954.

[2]参阅:Roberto Tura, "La Teologia di J. Ratzinger: Saggio Introduttiva"(拉辛

格神学:介入智慧),见: *Studia Patavina* 21(1974), 第 145 - 182 页, 此处见第 147 页。同时参阅: Aidan Nichols, O. P., *The theology of Joseph Ratzinger: An Introductory Study*(拉辛格神学:一种导论研究)(Edinburgh: T&T Clark, 1988), 特别见第二章和第七章第 136 - 139 页(题目即为“感恩祭教会学”)。

[3] 拉辛格对末世论的兴趣起步早至其对圣波纳文都辣(Saint Bonaventure)的研究 *Habilitationschrift*。见 *The Theology of History in St. Bonaventure*(圣波纳文都辣的历史神学)(Chicago: Franciscan Herald Press, 1971 及 1989, 德文原文为 1959)。

[4] 例如, Roberto Tura, “La Teologia di J. Ratzinger”(拉辛格神学); Jacques Rollet, *Le Cardinal Ratzinger et la Theologie Contemporaine*(拉辛格枢机及当代神学)(Paris: Les Editions du Cerf, 1987)以及 Aidan Nichols, O. P., *The Theology of Joseph Ratzinger*(若瑟拉辛格神学)。

[5] 我由关于拉辛格神学的博士论文获得此结论。参阅: James Corkery, *The Relationship between Human Existence and Christian Salvation in the Theology of Joseph Ratzinger*(拉辛格神学中人之存在与基督徒救赎的关系)(Washington DC: The Catholic University of America, 1991, 第 494 - 500 页。其他持此观点的作者如: Michael A. Fahey, “Joseph Ratzinger as Ecclesiologist and Pastor”(作为神学家和牧者的拉辛格), 见: *Concilium* 141(January 1981), 第 76 - 83; Joseph A. Komonchak, “The Church in Crisis: Pope Benedict’s Theological Vision”(教会危机: 教宗本笃的神学观点), 见: *Commonweal* 132:11(June 3, 2005)。

[6] 参阅: J. Ratzinger, “Suhne: V. Systematisch”, 见: *Lexikon fur Theologie und Kirche* IX, 第二版(1964); 第 1156 - 1158。同时参阅: *Introduction to Christianity*(基督宗教导论), (New York: The Seabury Press, 1969), 第 43 页, 第 196 页。

[7] “diventando sempre piu un teologo sistematico nell’ottica agostiniana e bonaventuriana”(透过奥斯定和波纳文都辣的视角, 他更加相似一位系统神学家了)(参阅: R. Tura, “La Teologia di J. Ratzinger”, 第 145 页)。

[8] *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia Naturalis* (信仰的天主和哲学的天主。对自然神学问题的贡献) (Munich: Verlag Schnell und Steiner, 1960)。

[9]《天主是爱》(*Deus Caritas Est*)通谕第9节,28节。

[10]参阅：*Introduction to Christianity*(基督宗教导论),第100页。

[11]参阅：*Introduction to Christianity*(基督宗教导论),第二章,第三章,第88-90页,第92-93页,第98-103页。同时参考：“Faith, Philosophy and Theology”(信仰,哲学和神学)见：*The Nature and Mission of Theology: Essays to Orient Theology in Today's Debates*(神学的本质和使命：今日东方神学探讨论文)(San Francisco: Ignatius Press, 1995),第13-29页；《天主是爱》通谕第9和第10节。

[12]《天主是爱》(*Deus Caritas Est*)第10号。

[13]拉辛格不疲惫地重复这点。我在此看到巴尔塔萨(Hans Urs von Balthasar)的观点。“回答只能是：天主意愿如此，他爱了我选择了我。”参阅：“Who is MAN?”(人是谁?)，见：*Explorations in Theology IV: Spirit and Institution*(San Francisco: Ignatius Press, 1995, 德文原文为1974),第15-28页。

[14]参阅：*Introduction to Christianity*(基督宗教导论),第42-44页。

[15]参阅：James Corkery, “Pope Benedict's Theological Approach May Limit his Pastoral Outreach”(教宗本笃的神学思考可能会局限其牧灵领域)，见：*Irish Times*, 2005年4月26日,第16页。

[16]参阅：“Gratia praesupponit naturam. Erwagungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms”(恩宠改变本性)，见：*Dogma und Verkündigung*(Munich: Erich Wewel Verlag, 1973, 第161-181页。同时参考：“Faith as Conversion - Metanoia”(皈依的信仰)，见：*Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology*(San Francisco: Ignatius Press, 1987, 第55-67页。

[17]参阅：“Gratia praesupponit naturam”(恩宠改变本性)，第178页和第

180 页。

[18] 参阅: Walter Kasper, "Theorie und Praxis innerhalb einer theologia cruce: Antwort auf J. Ratzingers' Glaube, Geschichte und Philosophie", 见: *Hochland* 62 (Mach/April 1970); 第 152 - 157 页。

[19] 参阅: *Introduction to Christianity* (基督宗教导论), 第 222 - 223 页。

[20] 参阅: "Gratia praesupponit naturam" (恩宠改变本性), 第 179 页。

[21] 参阅: 拉辛格对《教会在现代世界牧职宪章》第一章第一部分的注释, 见: Herbert Vorgrimler (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, Vol. V (London and New York: Burns & Oates/Herder and Herder), 1969, 第 115 - 163 页。

[22] 参阅: J. Ratzinger, *The Theology of History in St. Bonaventure* (圣波纳文都辣的历史神学), 第 117 - 118 页和第 146 页。

[23] 同上, 第 163 页。

[24] 参阅: *Introduction to Christianity* (基督宗教导论), 第 204 页。

[25] Joseph Ratzinger, *Vom Sinn des Christseins: Drei Predigten* (Munich: Kosel, 1965), 第 110 页。

[26] 同上, 第 98 - 99 页。

[27] 参阅: *The Theology of History in St. Bonaventure* (圣波纳文都辣的历史神学), 第 157 页。

[28] 同上。

[29] 参阅: Michael A. Fahey, "Joseph Ratzinger as Ecclesiologist and Pastor" (作为神学家和牧者的拉辛格), 第 78 - 79 页。

[30] 参阅: Monika Hellwig, *Understanding Catholicism* (认识天主教), 第二版 (Mahwah, NJ: Paulist Press, 2002), 第 1 页等。同时参考: Walter Kasper, *An Introduction to Christian Faith* (基督信仰导论), (London: Burns & Oates and Ramsey, NJ: Paulist Press, 1972, 原版 1972, 第 69 - 70 页, 第 32 - 35 页等。

阿维瑞·杜勒斯(Avery Dulles) 神学思想简介

Howland Sanks 著 侯天祥 赵建敏 译

Abstract: Avery Dulles has been an important and influential voice in Roman Catholic and ecumenical theology for more than thirty years. His contributions to theology have been mainly in the areas of apologetics, ecumenism, fundamental or foundational theology, and ecclesiology.

生活和职业

美国福德汉姆大学(Fordham)宗教社会学系教授阿维瑞·杜勒斯(Avery Dulles)30多年以来一直是罗马天主教会和普世教会神学有重要影响力的人物。他对于神学的贡献主要在护教学(Apologetics)、普世论、基础神学和教会学方面。

他在1918年8月24日出生于纽约的欧本(Auburn)。父亲福

斯特·杜勒斯(John Foster Dulles)是艾森豪威尔时代的国务卿。阿维瑞·杜勒斯从小深受严格的长老会家庭的影响。他入学乔埃特(Choate)私立贵族学校并且于1940年由哈佛大学毕业。他与约翰肯尼迪(John F. Kennedy)是同班同学。一年半之后,也就是1946年,他由哈佛大学的法律学院参加了美国海军,位列海军上尉军衔。

为他其后神学发展具有非凡意义的事件,是他在哈佛大学读书时皈依到罗马天主教。其1946年出版的自传《恩宠的见证》(A Testimonial to Grace)言及此事。同年,他加入了耶稣会,并接受了耶稣会的常规培育。1956年6月他被祝圣为神父。此后,他在德国苦修和传教一年。1960年他获得罗马额我略大学的神学博士学位。

杜勒斯从1960年开始在马里兰州的伍德斯托克(Woodstock)大学教授基础神学和教会学直到1974年大学关闭。伍德斯托克(Woodstock)大学开始马里兰州的伍德斯托克,后来又迁移到纽约市。此后,他在北美天主教大学教书直到1988年退休。他同时是众多学院的客座教授。这些学院包括罗马的额我略大学、纽约联合神学院(Union Theological Seminary)、普林斯顿神学院和波士顿大学。

他是前任北美天主教神学协会和北美神学协会的会长,国际神学委员会的委员,同时他多年担任美国路德宗与天主教对话协会的成员并贡献许多文章。杜勒斯有16本著作,比较近期的有《神学的艺术:由象征到系统》(The Craft of Theology: From symbol to System)(1992),《希望之事的保证:基督信仰神学》(Assurance of Things Hoped For: Theology of Christian Faith)(1994)。此外,他还有

五百多篇论文发表。

1960年，当杜勒斯开始教授基础神学时，此课程的基本宗旨仍然是为护教学而设的。然而，此护教学以历史科学的强有力方法为维护基督信仰的理性基础具有极强的无可辩驳性。这正是杜勒斯所言称的“历史学家护教学”。(Apologetics and Biblical Christ, 1963, p.6)为对此做出回应，他开始精心设置一种“柔和”护教学。这种方法就是宣认福音为皈依性见证，而非现代意义上的严格的历史。故此，基督信仰的可信性基础“并非强制性的争论，而是宗教见证的力量”。(同上, p.69)1971年，他出版了《护教学历史》(A History of Apologetics)一书。然而，这也引发他的研究注意力更加放在了基础神学和教会学中的特别课题上。

杜勒斯的神学以诚实、批判和均衡的特色而著称。在其自传中，他回忆到“我最为推崇的价值是智慧的诚实”。(A Testimonial to Grace, p.79-80)他总是以批判性态度对待所有主要契约性智慧或意识形态，但是他试图以支持其他观点的薄弱点来平衡这种批判性立场。他不想标新立异为自己的神学观点辩护。鉴于这种思考模式，其神学研究的主要贡献在于神学模式的应用就不足为奇了。他最重要最有影响力的两本书就是例子：《教会模式》(Models of the Church)(1974)和《启示模式》(Models of Revelation)(1983)。

神学模式

针对包括基督新教和天主教在内的基督宗教神学的多元化并以合一运动为指导目标，杜勒斯争辩说：

模式或种类的方法对人们理解自我的特殊概观的局限性有着特殊意义。为获得与他人对话的成果需要一种基本不同的思考模式。如果期望合一运动能够打破现时僵局,这种对话显然至关重要。(《教会模式》p.12)

当然,深化合一运动的对话并非构建类型学的唯一目的。基督徒传统中,无论何种派别,都有着众多符号和象征。借着这些符号和象征,宗教的基本体验获得表达与沟通。例如,教会被形象化为基督的身体、基督的羊群、天主的葡萄园、圣神的宫殿或者天主的子民。“当符号反映性和批判性地用来深化人们对某项实体的理论性理解时,符号就成为今日所言的‘模式’。”(《教会模式》1974,p.27)

神学历史中,一些模式在一段时间较其他模式更盛行,于是当由一种盛行模式或范例转型时,冲突和误解在所难免。就罗马天主教神学而言,梵蒂冈第二届大公会议就是例子。自宗教改革以降,盛行的教会象征是法律形式的“完美社会”和基督奥体。“梵二”文献的《教会宪章》和《教会在现代世界牧职宪章》预制的主要形象是旅途的天主子民形象。通过发掘和比照建基于众多形象之上的诸多模式,杜勒斯引发那些在自己传统中的信友意识到在教会学问题上时有预设冲突发生。他也清楚指明,没有一种模式本身就足以完善教会神学的。故此,他的目标不仅仅局限于深化合一运动,而是更深刻理解教会神学。

在《教会模式》第一版中,杜勒斯列举了5个模式:机构式(institution)教会、奥秘体验式教会、圣事式教会、国王式教会和仆人式教会。在第二版中(1987),他加入了:宗徒团体式教会。他认为,“这个模式可以被视为共融模式的一种变体”。这个模式可以

包涵其他五种模式的最重要因素,可以提供一种更容易理解的教会学的可能性。

在1983年的启示神学思考中,杜勒斯借用了类型学的建构方法。然而,他在诸多启示模式中较教会模式中更“关注超越冲突”。在此他也列举了5种启示神学类型:教义式启示、历史式启示、内在体验式启示、辩证性临在式启示和新意识式启示。这些模式的构建基于本模式启示发生的方式及所在的中心视域而定。(《启示模式》,1983,p.27)在此,他尝试了自称为“辩证性复原”(dialectical retrieval)的方式。此后,他解释说,“以象征媒介的概念作为辩证工具,我试图由每种模式中抽取最有益成分将其批判性地融合在一起。”(《神学的艺术》,1992,p.50)被他自己称作“象征实在主义”的这种象征方式可以汲取每种模式的有效因素并纠正其错误因素。

杜勒斯认为,自己的神学模式“部分地承继了,同时也部分地扬弃了新士林体系”,而他即在此体系受到培育,当然这也归因于他自己对神学历史的研究以及特洛齐(Ernst Troeltsch)的《基督宗教社会训导》(The Social Teaching of the Christian Churches, 1911),纽波赫(H. Richard Niebuhr)的《基督与文化》(Christ and Culture, 1951)和巴博(Ian G. Barbour)的《神话、模式和范例》(Myths, Models, and Paradigms, 1974)的影响。他的神学模式方法是其诚实与批判神学方法的典型。“在驳倒某个理论前”,他在《神学的艺术》一书中写道,“我们必须确定我们从中所学如同那些为其辩护者所学一样多。”在其模式方法中,他同样表现出其均衡的、合一的意向:在以神学多元化为特色的今日神学情势中“启发并超越冲突”。(《神学的艺术》,1992,p.46 - 50)

象征实在主义

杜勒斯对神学,特别是对罗马天主教神学所做的另外一个重要贡献,就是他将象征方法应用于神学。也既是他所称的“象征实在主义”或“象征沟通”。自19世纪至20世纪初,主宰罗马天主教神学的是新士林派中的“历史学家护教学”和一种理性主义与命题主义的方法。杜勒斯对此的回应是早至1966年就开始重新发现象征和奥秘的重要性。(《象征,奥秘和圣经启示》,1966)在《启示模式》,特别是第九章中,他淋漓尽致地表述了这种思想。

神学永远是一个天主向人类的自我揭示,然而此启示“总是借助象征的媒介”。(p. 131)“在此理论中,象征是一个可感知的标记。此标记使人超越一般性客体认知而联想到一种实存。象征性知识是自我关涉的,因为只有当它吸引我们到达对我们开放的普遍性意义和价值的认识境界时,象征对我们才言而有物。”(《神学的艺术》,1992, p. 18 - 19;《启示模式》,1983, p. 136 - 137)象征具有转型性效果并且对人的行为和习惯产生巨大影响。它们开启对我们关闭的实存等级。因为象征的多义性,无法为其意义具体设限。它们能够承载多种意义,但是它们并非“无限可变的”。象征总需要释义。这种释义只能在被公共认同的团体内才有意义。因此,杜勒斯将神学中的象征方法描述为“教会内可转型”(ecclesial - transformative)。(《神学的艺术》, p. 18)

杜勒斯的象征方法维护了启示和教义的可认知性。启示和教义并非仅仅一种知识的客体形式。然而,它们也并非一种纯粹主体性方法,因为象征性知识具有实在和历史基础——因此是“象征

实在主义”。在此,他受到包兰依(Michael Polanyi)的“默示知识”(tacit knowledge)概念,纽曼的“推论感知”(illative sense)和拉内的象征本体论的影响。象征“浸透着深邃全面的意义,以至于超越了概念性思考和命题性言说的能力”。(同上)然而,它们仍然是交流沟通的一种形式,而且是具有实存之超验性的唯一可能性沟通形式。实存之超验性无法直接认识只能间接地借助媒介。

虽然象征性知识仍然具有启示的某种命题主义或基础主义观点并且使神学变得抽象难懂,罗马天主教神学家们对杜勒斯这种象征方法还是予以了广泛接纳。

教会学与合一运动

杜勒斯合一运动的观点影响到他的教会学模式。他对教会学和合一运动两方面的贡献互相关联。就教会学而言,他对教会训导权予以了充分关注:圣统制训导权与神学家训导权、主教团训导权、教宗训导权的关系。他试图恢复教会这些不同训导权威间的平衡,如果不是结构上的,至少是神学上的平衡。例如,有关教宗无误性的文章《调整性无误:合一运动的思考》(Moderate Infallibilism: An Ecumenical Approach)(A Church to Believe in, 1982)起初就是为美国路德宗与天主教对话而准备的。

在此文章中,他试图采取林百客(George Lindbeck)的中庸之路来平衡“绝对无误性”和“有误性”。他自己的立场肯定了教宗至少在某种特定情况下拥有一项恩宠。此恩宠“可能不应被假象似的称为无误性”(that may not too deceptively be called infallibility),然而,它却是“属于为估定无误性断言的意义和确认而提供批判性原

则的内在条件”。(p.134)显然,他并没有舍弃罗马天主教的特有立场,而是指出了包含在梵一界定本身的局限性以及一般情势下的运用条件:圣经与圣传的一致性,与教会目前信仰的一致性,与普世主教职的一致性,以及足够的研究。然后,他指出此界定的一些未限定性预设,其主要目标(高卢主义),司法和形而上的思想类别以及彼时可用的词汇。在考虑所有这些因素后,杜勒斯可以提供是一个非常中庸与现时的教宗无误性的解释。其对教会学与合一运动的重要性显而易见。

杜勒斯对圣统训导权与神学家训导也给予了同样的平衡。在当今罗马天主教中,此两个方面常被视为具有冲突性。杜勒斯却将其视为具有不同的功能,并且需要保持辩证的关系。他总结到:教会训导权的特殊功能可以被视为一种审断;神学家训导可以被视为一种理解。作为审断者的圣统公开宣布基督徒团体生活与见证的关键要素。作为学生与教授的神学家方法性地探求对信仰意义与实践的个人领悟。(*The Two Magisteria: An Interim Reflection*, *A Church to Believe In*, 1982, p.125)

两种功能都在完整传递福音信息上发挥作用。杜勒斯相信他的立场“为两者相互接纳各自自主提供了一种辩证关系。”

对另外一种有争议的训导权——即国家或地区性主教团——的实践而言,杜勒斯再次提出批判性平衡。梵蒂冈第二届大公会议要求尚未成立的地区组建此类主教团。1983年的教会法典授予其法人资格。然而,其训导权的地位却颇有争议。在对相关资料进行研究后,杜勒斯认为,区域性主教团拥有法典所赋予的训导权,因为按照法典它们有着与教会历史上地区公会议的类似地位,是聚集起来服务整个教会的。如同通常所为,杜勒斯也为其结论

设定了几项条件和限制。罗马天主教内主教会议传统的恢复使其结构与其他基督宗教团体更具兼容性。这些基督宗教团体更多地保持着公会议的结构。

虽然其教会学的关注确实对合一运动很有助益,杜勒斯仍然特别提出了合一运动神学的必要性。他认为“教会合一需要一定的教义互认,但并非对所有教义的绝对同意”,而且基督信仰的教义在重要性上有着某种等级。 (“Reshaping of Catholicism”, 1988, p. 228 - 230) 教会需要学会按照“梵二”会议的某种教义多样性来生活。“梵二”会议认为某些形式可以被视为补充而非冲突。

虽然在某些领域可以获得关键性一致,但是某些教义形式仍然需要重新审视,需要在调整、解释或保留意见后予以肯定。我们不敢保证在末世前所有基督徒能够达成完全一致。对在已经获得一致的教义基础上尽快实现非完美的共融上,杜勒斯较其他合一运动神学家更加犹豫不决。

他近来认为,我们可能在需要新策略的合一运动中达致一种新境地。“在一代人试图建立起互信和友谊的努力后”,杜勒斯在其《神学的艺术》(The Craft of Theology)写道,“对话已经成熟,可以直面这些引发分裂的问题了。今日的神学家渴望以友好的认同来研讨最令人头痛的问题,以期最小化不一致的方面。”(1992, p. 191 - 192) 此新形势需要(1)我们保持真理与诚实的原初态度,而非文字间的确然相异;(2)我们追求对话的相互受益,而非为获得一致的差距的缩小;(3)“欢迎那些非常传统与保守的教会团体加入对话的时机已经成熟”;(4)我们关注灵性的更新,而非相互同意的声明或可以具化的活动。(同上, p. 191 - 194) 无论如何,杜勒斯对合一运动现时情势的批评并非暗示着对承诺的弱化。

杜勒斯的整个神学生涯以审慎的学术诚实、对合一运动所有观点的尊重以及对基督信仰的评判性理解而著称。他以一种开放和不懈探索的精神,坚持对后“梵二”神学某些至为关键的命题进行研究。借助他的授课和众多著作,杜勒斯成为神学家的楷模和福音的忠实见证者。

Selected Bibliography

- 1963 *Apologetics and the Biblical Christ.*
- 1966 “Symbol, Myth, and the Biblical Revelation,” *Theological Studies*, 27.
- 1967 *The Dimensions of the Church.*
- 1968 *Revelation and the Quest for Unity.*
- 1969 *Revelation Theology: A History.*
- 1971 *History of Apologetics.*
- 1971 *Survival of Dogma.*
- 1974 *Models of the Church (expanded ed., 1978).*
- 1977 *The Resilient Church.*
- 1982 *A Church to Believe In: Discipleship and the Dynamics of Freedom.*
- 1983 *Models of Revelation.*
- 1985 *Catholicity of the Church.*
- 1988 *The Reshaping of Catholicism.*
- 1992 *The Craft of Theology: From Symbol to System.*
- 1994 *The Assurance of Things Hoped For: A Theology of Christian Faith.*

巴尔塔萨神学美学简论

张 俊

Abstract: Hans Urs von Balthasar's greatest work, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, is the highest achievement of theological aesthetics up to now. It founded not only a new paradigm of aesthetics, but also a new paradigm of modern Catholic theology. It tried to demonstrate a new theological approach which far from being a dispensable theological by - road, was in fact the one possible approach to the heart of theology. Because Balthasar believed that the ways of cosmology and anthropology had failed. Factually, Balthasar's *Theological Aesthetics*, as the first part of his great *pulchrum - bonum - verum* trilogy, was the Apologetics, both the foundational (the theory of vision) and the dogmatic (the theory of enrapturing). Its core was a Christology. This essay mainly introduced the contents of the books which belonged to Balthasar's theological aesthetics, especially *The Glory of the Lord* in seven volumes (in English); and analyzed the key categories or

themes of his theological aesthetics, such as analogy, obedience, descending, form, light, beauty, glory, revelation, love (eros and agape), etc.

—

20世纪基督教会神学对美的态度,大致延续16世纪路德改教以来的分野。新教基于“因信称义”(sola gratia et fides)和“唯独圣经”(sola scriptura)教义,对希腊和基督宗教(雅典或耶路撒冷)作一种文化或哲学上的对置处理,故而不可避免导致对审美的漠视甚至弃绝,即将美从信仰中剔除。大公教会(罗马天主教和东正教)虽然跟希腊传统的某些特征已断绝关系,但对于希腊的诗学、修辞、造型艺术、建筑、雕塑都有保留,而且还吸收了希腊那种有助于教会表达神圣美和创造美的思维模式。由于没有对希腊和基督宗教作简单的二元区隔,大公教会神学家也就很少有新教神学家那种惯有的反审美的怀疑态度。^[1]当然,这种笼统分类并不能真正反映20世纪神学中的美学发展。譬如,新教神学家中也会有巴特(Karl Barth)和蒂利希(Paul Tillich)这样的例外,在他们的神学中,美学虽然还远不是核心议题,但至少已出现了历史上难得见得到的正面论述。而天主教在二十世纪中期以后,更是在已有传统的(尤其是古代的)根基上,发展出神学美学的完整体系形态,涌现了巴尔塔萨(Hans Urs von Balthasar)、谢里(Patrick Sherry)、纳韦尼(John Navone)、维拉德索(Richard Viladesau)等一批当代神学美学家。信仰与美的论题得到教父时代以来的罕有的重视。其中,瑞士天主教神学家巴尔塔萨(英译)七卷本巨著《天主的荣耀:神学美学》无

疑代表了该领域迄今为止的最高成就，是当之无愧的神学美学里程碑，或美的神学里程碑——甚至也可以称为现代神学范式拓展的一个里程碑。

“神学美学”作为一种神学模式或者学科方向，是上世纪 60 年代在巴尔塔萨手中成熟的。但这个词，却非他的孤明独发，至少在他的“神学美学”之前 30 年，荷兰以宗教现象学著称于世的宗教学家、神学家范·德·略夫 (Gerardus Van der Leeuw) 已在使用了^[2]。而且巴氏自己的研究表明，早在 19 世纪谢本 (M. J. Scheeben) 那里神学美学实际上已具雏形^[3]。至于神学美学的思想源流，则可远溯教父神学，其根基同样深扎于新、旧约圣经。

狭义的巴氏神学美学，主要指三部曲之首《天主的荣耀：神学美学》。但要真正全面理解巴氏这一神学建构面向，恐怕不仅三部曲必须纳入研究范围，就是三部曲之“导论”和“结论”等，甚至巴氏其他一切相关的著作都必须纳入检视视域^[4]。鉴于巴氏的“交响乐式”的思想风格^[5]，虽然《天主的荣耀》也自成体系，但孤立地看却仍是很难把握其真髓的。

巴氏由美学入手建立其神学体系，初衷是要重新发掘神学的美学维度。按照巴氏的观点，不仅新教一贯的反审美态度抑制了美的神学发展，天主教自中世纪以来也普遍不予重视。但是美 (pulchrum)，与善 (bonum) 和真 (verum)，同样是神圣存在的超验属性，故而建立真正的神学美学是亟须的。尽管它并不是要取代一切逻辑的或伦理的神学^[6]。但很快巴氏也意识到，这门学问“是感知研究和神圣荣耀客观的自我表现的研究两重意义上的神学美学；其不是一种可有可无的神学支流，事实上它将试图证明这是一种可能通向神学心脏的神学进路——宇宙论的世界历史进路和人

美学举证的路径,都成为次级的方面,是它的补充。”^[7]

巴氏以美为出发点建立的神学,固然同世俗的甚至所谓基督宗教的哲学美学大相径庭——“‘美学’对我们而言是纯粹神学意义的;对天主绝对自由的爱的赐予的自明荣耀之信仰中的感知”^[8]，“由此我们意谓一种神学,这种神学基本上不运用世俗哲学美学(首先是诗)的神学范畴,而是用真正的神学方法从启示的宝库以发展其美的学说”^[9];同时也与浪漫主义时代语境中产生的神学美学泾渭分明。19世纪浪漫主义神学美学,其本质是“审美神学”(Aesthetical Theology)。同巴特立场相同,在他看来,自哈曼以降的浪漫主义神学(赫尔德、夏多布里昂、屈格勒等),最终都是失败的,“因为它严重的神学匮乏,即没有充分区别创造与启示、或者从我们探究的角度明确地表达它,所以可以说浪漫主义神学是建基于一种美学和宗教的一元论上的。”^[10]其对世俗美学范畴的运用,其最终的结果必然导致以世俗美的标准代替神圣启示之美的标准的严重错误,将神学引上审美神学的歧路。巴氏认为,让神圣启示设定自己美的标准,才是创造神学美学的唯一合法路径。所以,神学美学和审美神学的根本分歧在于,前者是让神圣启示自行设定美的标准的神学,而后者则是以美的俗世标准为神圣启示的美的标准的神学。从某种意义上也可以这样讲,神学美学是美学的神学化(神圣化),审美神学是神学的美学化(世俗化)。故而,必须清楚,巴氏的“美学”这个术语,不是指艺术或者一种艺术理论,其意指的是超验的美本身。神学美学首先不是现代(康德)意义的美学,而是一种神学。

二

受新柏拉图主义普罗提诺哲学影响，巴氏将太一、真、善、美视为存在的四大超越属性。而依循古代综合的思想语式，真、善、美为一。为了抗辩近代以来的（科学）理性分析思想语式带来的分化、细化的知识与信仰话语霸权，化解趋于支离破碎的基督信仰的现代性危机（尤其是美在存在本体的现代性分化后严重的缺位状况），巴氏主张回返古代传统，重建真、善、美圆融合一的神学（美学）。所以，同康德完全相反，康德的批判哲学三部曲是本体论的现代分化的标志，而巴氏神学美学三部曲正好是本体论的现代综合的里程碑。并且巴氏有意与康德形成极端，在真善美三部曲安排上，不是按康德的传统的真（《纯粹理性批判》）、善（《实践理性批判》）、美（《判断力批判》）顺序，而是颠倒过来，以美（《天主的荣耀：神学美学》）、善（《神学戏剧学》）、真（《神学逻辑学》）的顺序展开。之所以首先从美着手，在他看来只有首先“感知”到神圣存在的形式，才能参与到存在的爱（善）的行动实践之中，并进而思考存在之逻辑之真。这一思想（将美置于真前）1958年便已成型，如果追根溯源，则在1947年的《真理：世界的真理》一书甚至更早的论莫扎特《魔笛》的论文（1943）里便有论述。

神学美学关注的核心问题是如何认识神圣荣耀或耶稣基督之形式呈现的神圣美；神学戏剧学则主要处理“三一”天主的无限自由同罪人的有限自由的相遇问题；神学逻辑学关注的焦点则是无限的言如何以有限的言言说，以及人的有限精神如何把握天主之

言的无限意义。^[11]需要注意的是,真善美三部曲并不是简单对应于三位一体的不同位格的,实际上,“整个三位一体都是三部曲的全部三个部分的关注焦点”^[12]。

神学美学一书,德文大标题为 Herrlichkeit,英译为 The Glory of the Lord。之所以称为“天主的荣耀”(Gloria Dei),按照巴氏自己的解释:

因为它首先关注的是学会观照天主的启示,因为只有在他的主性(Herrheit)和崇高(Hehr-heit)中,只有在以色列人称为 Kobod、《新约》称为 gloria 的,即在一切(基督)人性和十字架的隐藏中都能被认出的东西中,天主才能被知晓。这意味着,对我们而言天主首先不是导师(“真”),有用的“救世主”(“善”),而是在那种真爱与真美同一的“绝对无私”中,展示、放射出其永恒的三一之爱的光彩。^[13]

《天主的荣耀:神学美学》德文原版为6卷,英译7卷,依次是《形式的观照》、《神学风格研究:教士风格》、《神学风格研究:平信徒风格》、《古代形而上学领域》、《现代形而上学领域》、《神学:旧约》、《神学:新约》^[14]。依巴氏自己最初的计划,这部大书分为三个部分,第一部分“形式的观照”为总论,主要处理基础神学的相关问题;第二部分为“神学风格研究”,主要处理教义神学中美与启示的遭遇问题;第三部分则“哲学美学与神学美学的遭遇”这个问题^[15]。实际上费希奥(Joseph Fessio)和利奇斯(John Riches)主持的英译基本是按四部分来处理的,即把第三部分分开,哲学为一部分(英译第四、五卷),圣经神学为另一部分(英译第六、七卷)。而在巴氏的计划中,第三部分最后一卷是《普世教会主义》(ökumene)。

但这一卷并没有出版，据分析可能与他“梵二”后转向保守神学立场相关。但研究者发现，出版于1975年的《大公教会的神秘面向》大致是这一卷的雏形或替代品。

第一卷《形式的观照》，分为三部分：第一部分为全书“导论”，详尽地阐述了整部著作的神学背景、研究范围、研究方法、结构和任务（目的）。“形式的观照”本身涉及另外两个方面的内容；第二部分为“主观证据”，探讨对神圣存在的形式的感知或经验——信仰的见证，即对美的主观证据的“观照”；第三部分为“客观证据”，探讨启示的客观形式，即基督耶稣的“形式”，这就是神学美学的客观证据了。

第二卷和第三卷探讨神学风格：《教士风格》和《平信徒风格》，从神学思想史的角度分别从教俗两条线索详尽梳理了“荣光反射”（reflected ray of glory）^[16]这一神学美学观念。《教士风格》涉及依肋内（Irenaeus）、奥古斯丁（Augustine）、狄奥尼修斯（Denys the Areopagite）、安瑟伦（Anselm）、波纳文图拉（Bonaventure）等五位教父或中世纪神学家；《平信徒风格》涉及但丁（Dante）、十字架约翰（John the Cross）、帕斯卡尔（Pascal）、哈曼（Hamann）、索洛维耶夫（Soloviev）、霍普金斯（Hopkins）、佩吉（Péguy）等7位中世纪晚期以来的重要诗人或“世俗”（laikal）思想家。选择这12位思想家，不是任意的，在巴氏看来，他们提供了最具原创性和启发性的进路^[17]，并且分别代表了不同的区域渊源：狄奥尼修斯代表叙利亚人，依肋内代表小亚细亚的希腊人，奥古斯丁代表非洲人，安瑟伦代表伦巴底人，波纳文图拉和但丁代表意大利人，十字架约翰代表西班牙人，帕斯卡尔和佩吉代表法国人，哈曼代表德国人，索洛维耶夫代表俄国人，霍普金斯代表英国人。^[18]这正好构成了神学美学发展

在地中海文化圈的全景式观照。这两卷书大概算是巴氏投入最多的著作了,1975年他写自己的人生总结时,都把这两卷书视为平生得意之作^[19]。

第四卷与第五卷探讨形而上学与神学的交互关系:《古代》和《现代》。其主旨是在人的思想谱系和一般宗教形而上学的根基中呈现基督宗教的荣耀与美的神学主题。按巴氏自己的说法,就是“在前面的几卷书里,基督信仰思想之光是从圣经启示之日(仍旧是无形的)产生的。现在基督宗教元素必须与人类思想尽可能深地结合在一起了。”^[20]这两卷书分三部分:第一部分为“根基的奠立”,从古希腊、罗马神话、哲学和诗学三个方面入手,考察西方神圣荣耀之美的经验和描画的形成和发展。第二部分为主体部分,又分“美的哲学之神学先验性”和“先验理性的美学”两个大方面展开论述,主要从哲学和诗学两方面梳理教父时代以来西方“先验美学”的相关资源。作为结论的第三部分探讨“遗产和基督宗教的任务”。这里,只要是对存在根基及其超越属性(真、善、美等)的反思,无论是哲学还是诗学、神话,对巴氏而言,都具有形而上学意义。按巴氏的观点,基督徒要被呼召成为我们时代的形而上学守护者。这样就要求对“前基督宗教的”和“后基督宗教的”思想保持开放的神学态度。

第六卷和第七卷探讨圣经美学的荣耀主题:《旧约》和《新约》。这一探讨最后在关于天主的荣耀是什么的两种最终的阐释(保禄和若望)中达到顶点。《旧约》分三部分:“天主的荣耀与人”、“顺从的阶梯”、“漫长的黎明”。《新约》亦分三部分:“道成肉身(verbum caro factum)”、“看见他的荣耀(vidimus gloriam eius)”、“颂赞荣耀(in laudem gloriae)”。圣经神学美学,本质是教义神学。其基本主题,

依巴氏的看法，可分为三组：荣耀；形象；恩典、盟约、称义等^[21]。

通观 7 卷美学，其本质是一种护教神学——基础神学和教义神学，并且首先是一种基督论。按照巴氏设计，神学美学分两个阶段拓展：(1) 直观论（或曰基础神学）：作为感知天主自我启示形式学说的（康德意义上的）“美学”；(2) 陶醉论（或曰教义神学）：作为天主荣耀的道出肉身及提升人参与到那荣耀之学说的“美学”。从这两重意义上运用美学概念，是因为除在恩典中其他地方都不能得到神学感知，而恩典本身属于陶醉，至少在主观上能引导人们迷恋天主。神学里很少有实实在在的客观性。神学里涉及的客观事实就是人对天主的关注，其在天主身上体现为启示，在人身上体现为信仰。这样一种天主对人和人对天主的相互迷醉属于教义学的内容，故而教义学又称为陶醉学说——人与天主在基督身上的联姻（基督中心论）。在此，基础神学和教义神学、直观论和陶醉论密不可分。^[22]而基督论之所以成为巴氏神学（美学）的中心，可以说直接受惠于巴特。

三

巴氏神学美学，类比、顺从、下降、形式（形象）、光、启示、美、荣耀、爱等构成其核心范畴或母题。

类比，在巴氏神学美学中，具有独特的方法论地位。但它还不能被简单理解为具体方法论，其实与其称之为方法论，毋宁说是思维方式更为准确。类比，是三部曲一以贯之的指导性思维原则。它来自普茨瓦拉（Erich Przywara）早年神学中“存在的类比”

(*analogia entis*)^[23]影响,同时也是在与巴特的辩论中形成的。存在的类比,简单讲就是造物与天主之间存在一种相似性——万物由之而来,故某种程度上必然与他相似。普茨瓦拉将之视为天主教思想中的核心解释原则。与传统的静态的类比不同,普茨瓦拉认为有限与无限、造物与天主之间的类比是动态的。巴尔塔萨上世纪30年代与之共事时,接受了这一神学观念。但对巴特来讲,存在的类比恰恰是反基督的。他顽固地坚持神学中唯一合理的类比原则是“信仰的类比”(analogia fidei)。巴氏则想将存在的类比整合到信仰的类比中,存在的类比作为信仰的类比的必要前设。在他看来,巴特的没有存在类比的信仰类比,存在变成天主与他自己的独白的危险。^[24]对神学美学而言,在尘世之美与神圣之美间也存在类比——美的类比。美的标准总是与天主及其启示联系在一起的。只有从神圣之美的自我启示才能感知、度量尘世之美。只有在道成肉身里,天主克服了神与人之间的无限距离,人(耶稣)才能完美表现天主存在的神秘和美。

一种天主在世界上闪耀的神圣荣耀的美学之所以真正可能,是因为巴氏看到了基督的下降。基督耶稣便是天主在尘世自我揭示的形式。所有7卷美学都围绕这一个中心。这与许多当代神学家不同,巴氏的基督论不是由下而上,从基督的人性开始,从造物向天主终极运动的上升运动,而是自上而下的下降运动。其基督论的根基在于若望神学的道成肉身,“除了从天降下仍旧在天的人子,没有人升过天。”(若3:13)“耶稣的下降到肉身,所以人才能得以提升,分享其神性。”^[25]人子的下降,也就是逻格斯的自我倒空。这其中包含着顺从的主题。因为有子对父的顺从,才会有十字架上的自我倒空和下降。同样,从下降的形式感知到神圣的美和荣

耀乃至启示,也要求人的信仰顺从。

“形式”是巴氏神学的核心概念,巴氏原文为“Gestalt”。这是一个非常难翻译的词,可以是“形式”、“形体”、“形态”^[26],有时也指“结构”、“画像”、“形象”等等。所以严格讲,译为“形式”并不是很准确^[27]。形式,在巴氏看来是神学的真正对象。无限、无形天主在有限的时空中自我揭示、呈现出的启示形式是耶稣基督。耶稣是超验、永恒天主寓居肉身的历史形式,这一点将他区别于其他一切宗教创始人^[28]。耶稣作为形式的身份,必须在“三一”之光中理解。天父是圣子的源泉和根基;另一方面圣子又是天父的证明和显现。这个形式,是至美的启示。传统神学满足于对圣经、自然与历史、教会统绪的阐释,忽略道成肉身的形式,把这一形式约化为一个仅只是指向完全超越它的奥秘的符号。而巴氏看到的,只好相反,基督里的启示昭示的是一种神圣的“超形式”^[29]。因为任何自然的形式都无法为神学美学提供坚实根基,只有基督形式(“超形式”)才能为启示的美学提供终极法则。而巴氏的神学方案,即是试图在对形式的综合、全面之神学反思当中,重新整合恩典与自然、思想与情感、身体与心灵、文化与神学。^[30]形式一词,因此成为其神学的关键枢纽。

任何的美,都离不开感知,而感知又无法离开“形式”或“形象”。在形式与美的关系方面,巴氏与波纳文图拉观点一致,认为形式的本质并不在于它是美感的潜在对象,而在于使之得以表现出来的内在力量。这一点使之与现代主体论美学形成鲜明壁垒。巴氏相信:

只有具有形式的东西,才会使人入迷、陶醉,只有形式能够迸射出永恒的美的光芒。在那么一刹那,灵性之

光闪现,彻底照亮了外在形式。从照耀的方式和程度,我们知道面对的到底是“感官”之美,抑或是“精神”之美;是优雅的魅力,抑或是内在的庄严。但是,离开形式,人就不会被打动,也不会陶醉。而且,陶醉正属于基督宗教的源泉。耶稣使徒被他们之所见、所闻、所感陶醉,被形式中所昭示的一切所陶醉;尤其是若望,也包括其他人,孜孜不倦地描述耶稣形式如何在遭遇和对话中凸现出来,描述其独一无二的轮廓如何显现出来,突然之间,又是如何以一种无法描述的方式被绝对之光所穿透,使人跪倒膜拜,从而将人变成信徒和追随者。^[31]

基督成为天主的言语、形式(形象)、表达和阐释——“天主最伟大的艺术品,是神与人的完美结合,他既是天主绝对神性和统治地位的表现,也是完美造物的表现。”^[32]他无疑是他所表现的东西,即天主;但他又不是他所表达的东西,即天父。这一无以伦比的悖论,构成了基督宗教的美的源头,因而也成为一切美学的源泉。

基督宗教的美,有超验美和感性美、终极美和创造美,或神圣美与世俗美的区分。神圣之美与尘世之美的区分,又可以还原为(圣经)“荣耀”(kābôd, doxa, gloria)与(柏拉图)“美”(kalon)的区分。但这并不是讲二者之间是决然对立的,实际上二者必然存在一致的关系。“被称为被造物的‘美’东西,与被当作‘荣耀’(kābôd, doxa, gloria)的神圣存在的崇高属性是一致的。”^[33]因为对基督徒来讲,世界都是天主荣耀的显圣,尘世之美自然映射神圣荣耀。荣耀超越于美。按尼科斯的讲法,“基督宗教神学研究的启示,便是在耶稣基督的这件至上的艺术品中,超越于一切尘世之美

的美的解蔽；在其中更伟大的天主的超验美——依圣经语言即是“荣耀”——显现出来。”^[34]但神圣之美的解蔽，需要信仰。因为天主的荣耀是隐匿的，只有通过信仰的眼睛，才能看到耶稣基督（生、死、复活）作为永恒的三一之爱的荣耀之光。“荣耀是下降到全然黑暗中的永恒之爱。”^[35]看不到圣子的下降和永恒的爱，就看不到那隐匿的荣耀。这里，信仰成为美学行为，通过它信仰主体窥见道成肉身形式中激射出的闪电般照透心灵的光芒——神圣至美。可见，荣耀与通过物质性观感知觉的尘世之美是完全不同的。但它们也有共同的特征：都可以令人陶醉、欣喜。从神学上看，它们之间存在类比。荣耀本身也可以转化或衍生出尘世之美。如基督宗教艺术，则是以尘世之美呈现神圣荣耀，但尘世美自身并不具备呈现终极美的能力，而是源自神圣荣耀之光照。

在所有主题中，爱在巴氏神学美学中最具基础性。因为天主在基督身上自我揭示的“三一”之爱（agape），才有顺从、下降、启示的形式、美和荣耀这一切。单从三部曲之“导论”《信只是爱》这个书名亦可想见“爱”这一主题基础性地位。之所以如此强调爱，是因为巴氏看到宇宙论和人类学的神学进路是失败的，他要以第三条进路即爱的进路来取代前二进路。而他是从美学入手建构这一神学进路的，这说明其神学美学与爱的主题是息息相关的，或者说巴氏神学美学本身就是爱的美学。美与爱相通，巴氏如是讲，“我们爱的对象——无论多么深刻还是多么肤浅——对我们而言总是美妙的、显赫的；客观性的荣耀通过某种欲爱（eros）吸引看见它的人——可以是深刻的鉴赏也可以是肤浅的欣赏。在启示中，神圣逻格斯下降昭示并阐释自己为爱——圣爱（agape）——荣耀，这相关联的两极被超越。”^[36]在巴氏看来，基督徒的天主也是神圣

欲爱的天主。这是这种欲爱引导天主参与到他的创造中。天主不仅创造人来寻找天主,他自己也是寻找人的天主。这个寻找甚至使他接受自己的受难,为的是将人带入他的荣耀里。因此,在十字架上,我们看到欲爱变成了圣爱,天主寻找之爱成了自我倒空的爱。^[37]因为爱把人和神结合到十字架前面,荣耀之光才真正穿透尘世的黑暗,照亮信仰者的眼睛,作为启示的形式之美才自我揭示出来。另一方面,在巴氏看来,以表现尘世美为内容的艺术,也需要爱的力量来激发灵感:

现在基督的奥秘留驻在我们中间,无论多么伟大的天才,没有圣灵的帮助,也不再能触及美的中心。如果二者不能完美结合——福音并非人类艺术作品——它就总能发挥特定时代的作用,使自己融入圣灵的艺术,并让爱来塑造它。爱的缺位,正好解释了我们自己艺术的萧条。只有爱的火焰能再次点燃艺术的激情。唯有那些领悟了天主艺术的心灵,可以指望在当下的混乱无序中建立合理秩序。^[38]

以上内容简约描述了巴氏神学美学的基本范畴或主题,希望大致可以反映其思想要旨。但真正要充分理解巴氏神学美学,这是远远不够的。需要注意的是,清理出这些主题来探讨,并不代表它们是相互独立的思想。相反,它们完全是相互缠绕、交织在巴氏神学美学体系之中的观念,真正把握它们,也必须回到其复杂的勾连关系中作整体之理解。

四

巴氏的神学美学,无疑是个宏大的体系建构,这主要还不是指其庞大篇幅,而是指它包罗万象、独树一帜风格(Stile)。从中你可以看到各种各样的渊源,无论是希腊的、希腊化的、罗马的,还是圣经的(希伯来的)、教父的、中世纪的,抑或是近代的、现代的……都被他以罕有的博学吸纳到他的体系中,构成一幅西方文化历史的全景图。所有这一切绝非炫耀式的知识堆砌,而是在“天主荣显”的主旋律下,构成了一部华丽的交响乐。

那么,这部交响乐的主题是什么?巴氏建构如此庞大、亘古未有的神学美学体系,究竟目的何为?

其实前文已经讲到,巴氏将美学置于神学的首要位置,是因为他发现长期以来,神学尤其是经院哲学传统的神学片面强调真,而实际在中世纪乃至更早的神学,甚至希腊哲学中,真、善、美三大超越属性是互渗相寓的、三位一体的。而且人对神圣存在的认识,首先源于对其美的形式(耶稣基督)的感知,所以,他决定从美学入手建立一个真善美圆融一体的神学,其中心是基督论。神学美学包含基础神学和教义神学内容,实质属于护教学。

神学美学,作为美学,是不可能为18世纪奠立的主体论方向的现代美学(Asthetik)——感性学承认的。巴氏十分清楚,沿此方向,最多发展出“审美神学”,而不是神学美学。而这是他坚决抵制的。在他看来,尘世美学的范畴是不能揭示超验维度的神圣荣耀之美的。所以,他的神学美学,与其说是一种美学理论,毋宁说是一种护教神学更为确切。实际上,他对神学的美的维度的重新开

掘,为现代神学提供了一条奇异的进路。其意义也许正如他所预期的,在宇宙论与人类学的神学进路失败之后,这一神学进路可以提供理解天主奥秘合理路径。但另一方面,他的神学美学仍然提供给现代美学一些重要的思考,美学的对象到底是什么?美学不需要处理超自然美的问题?美学有没有终极的本体或价值源泉?美与善和真的现代分化对美学有何影响,益处或弊端?甚至,感性学是否是真正的美学?也许,巴氏的神学美学代表的美学方向,真正能够带来美学的现代范式革命。

注释:

[1] Edward Farley, *Faith and Beauty: A Theological Aesthetic* (Burlington: Ashgate Publishing Company, 2001), p.74.

[2] 参 Gerardus Van der Leeuw, *Sacred and Profane Beauty: the holy in art* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963). 范氏《神圣与世俗之美》初版于1932年。

[3] Hans von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics* vol. I: Seeing the Form (Edinburgh: T. & T. Clark, 1982), pp.104 - 117.

[4] 三部曲分别指《天主的荣耀:神学美学》、《神学戏剧学》(五卷)、《神学逻辑学》(三卷)。导论指1963年出版的《信只是爱》(*Glaubhaft ist nur Liebe*)和结论指1987年出版的《跋》(Epilog)。

[5] Donald J. Keefe, "A Methodological Critique of von Balthasar's Theological Aesthetics", *Communio: International Catholic Review* 15 (Spring 1978): 23 - 43.

[6] *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics* vol. I: Seeing the Form, 前言.

[7] Hans von Balthasar, *Love Alone* (New York: Herder and Herder, 1963), pp.8 - 9.

[8] *Ibid.*, p.9.

[9] *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics* vol. I : Seeing the Form, p. 117.

[10] *Ibid.*, p.104.

[11] Hans Urs von Balthasar, *My Work: In Restrospect* (San Francisco: Ignatius Press, 1991), p.117.

[12] Hans Urs von Balthasar, *Theo - logic I: Truth of the World* (San Francisco: Ignatius Press, 1991), p.20.

[13] Hans Urs von Balthasar, *My Work: In Restrospect*, p.80.

[14] *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics* (Edinburgh: T. & T. Clark; vol. I - II : San Francisco: Ignatius Press, New York: Crossroad; vol. III - VI : San Francisco: Ignatius Press). vol. I : *Seeing the Form* (1982); vol. II : *Studies in Theological Style: Clerical Style* (1984); vol. III : *Studies in Theological Style: Lay Styles* (1986); vol. IV : *The Realm of Metaphysics in Antiquity* (1989); vol. V : *The Realm of Metaphysics in the Modern Age* (1991); vol. VI : *Theology: The Old Covenant* (1991); vol. VI : *Theology: The New Covenant* (1989).

[15] Herrlichkeit. *Eine theologische Ästhetik* (Einsiedeln, Johannes Verlag) vol. I : *Schau der Gestalt* (1961; 3d ed., 1988); vol. II : *Fächer der Stile; part 1: Klerikale Stile* (1962; 3d ed., 1984); *part 2: Laikale Stile* (1962; 3d ed., 1984); vol. III /1 : *Im Raum der Metaphysik; part 1: Altertum* (1965; 2d ed., 1975); *part 2: Neuzeit* (1965; 2d ed., 1975); vol. III /2 : *Theologie; part 1: Alter Bund* (1966; 2d ed., 1989); *part 2: Neuer Bund* (1969; 2d ed., 1988)

[16] *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics* vol. II : *Studies in Theological Style: Clerical Style* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1984), p.13.

[17] Hans Urs von Baltahsar, "Theology and Aesthetic", *Communio: International Catholic Review* 8 (Spring 1981): 62 - 71.

[18] *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics* vol. II : *Studies in*

Theological Style: Clerical Style (Edinburgh: T. & T. Clark, 1984), p.19 – 20.

[19] Hans Urs von Balthasar, *My Work: In Restrospect*, p.108.

[20] *Ibid.*, p.84.

[21] *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics vol. VI: Theology: The Old Covenant* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1991), p.14 – 17.

[22] *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics vol. I: Seeing the Form*, p.125.

[23]“存在的类比”在加采东信经(*Chalcedon Creed*)基督论教义中已经明确,后来拉特兰第四次大公会议(Lateran Council IV)更进一步发展该条教义:“Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.”(DS 806,“在创造主与造物之间,如果不注意更大的差异性,相似性就不能被注意到。”)

[24] John O’Donnell SJ, *Hans Urs von Baltahsar* (London: Geoffrey Chapman, 1992), p.4 – 5.

[25] *Ibid.*, p.44.

[26] Hans Urs von Baltahsar, “Theology and Aesthetic”, *Communio: International Catholic Review* 8 (Spring 1981): 62 – 71.

[27] Louis Dupré, “The Glory of the Lord: Hans Urs von Balthasar’s Theological Aesthetic”, *Communio: International Catholic Review* 16 (Fall 1989): 384 – 412.

[28] John O’Donnell SJ, *Hans Urs von Baltahsar*, p.27.

[29] *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics vol. I: Seeing the Form*, p.432.

[30] Louis Dupré, “The Glory of the Lord: Hans Urs von Balthasar’s Theological Aesthetic”, *Communio: International Catholic Review* 16 (Fall 1989): 384 – 412.

[31] *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics vol. I: Seeing the Form*, p.32 – 33.

[32] Hans Urs von Baltahsar, *Explorations in Theology I: The Word Made Flesh*

(San Francisco: Ignatius Press, 1989), p.117.

[33] Hans Urs von Balthasar, "Earthly Beauty and Divine Glory", *Communio: International Catholic Review* 10 (Fall 1983): 202 - 206.

[34] Aidan Nicholas OP, *The Word Has Been Abroad: A Guide Though Balthasar's Aesthetics* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1998), p.viii.

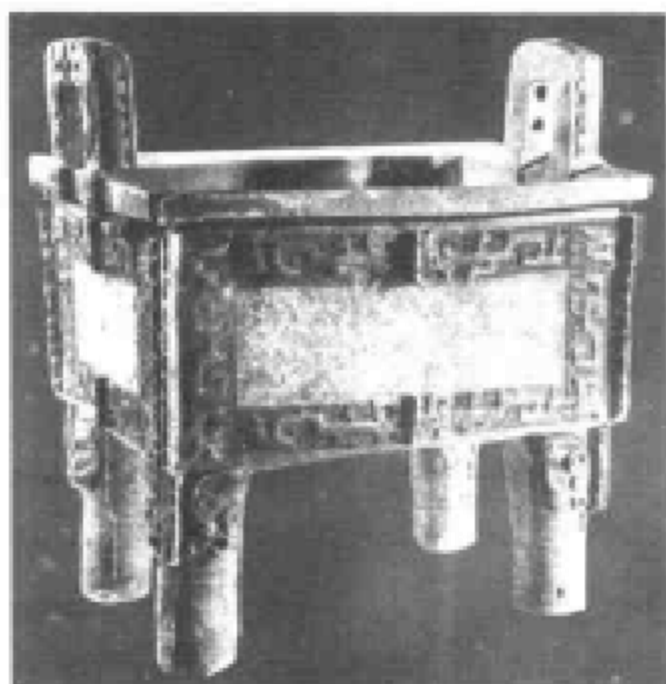
[35] Hans Urs von Balthasar, *My Work: In Restrospect*, p.85.

[36] Hans rs von Balthasar, *Love Alone*, p.45.

[37] John O'Donnell SJ, *Hans Urs von Baltahsar*, p.32.

[38] Hans Urs von Balthasar, *Explorations in Theology I: The Word Made Flesh*, p.126. 关于圣神即爱的观点,参巴氏 *Explorations in Theology III: Creator Spirit* (San Francisco: Ignatius Press, 1993), pp.117 - 134.

振古如茲：



基督宗教的历史研究

17 世纪耶稣会士对通往 中国之陆上通道的探索

吴莉苇

Abstract: 17th century, when sea routes from Europe to East Asia were becoming more and more familiar to European, Jesuits were still eager to explore overland routes to discover more convenient and safer routes to Indian and China. Many Jesuits took on this task, often exploring different routes, but results were disappointing. The usual routes, passing through India and Tibet, Central Asia or Siberia, were either unpractical or inconvenient. However, these Jesuits contributed greatly to geographic discovery. Their explorations of Persia, Central Asia, Russia, Siberia, West - north of India and West of China were pioneering undertakings in modern history. Jesuit travel records undoubtedly provided precious geographic information for modern European geographers in their efforts to explore Asia and chart it accurately. Since this contribution of the Jesuits is not familiar to Chinese

readers, this paper attempts gives a survey of their explorations.

一、从中亚到中国的道路

自16世纪天主教传教士开辟东方传教区以来,通往中国的印度洋航路和太平洋航路日益为欧洲人所熟悉。可是以耶稣会士为首的传教士们也从来没有忘记寻找从陆路到中国的路线,毕竟两条海上路线都太漫长和危险,旅途中也单调乏味,经这两条路线到达远东,人员、时间和精力都损失巨大。并且它们分别受制于葡萄牙和西班牙的“保教权”而有诸多不便。耶稣会长上们始终希望确认,走陆路是否有可能更快和更安全地到达印度甚至中国。

其实陆上通道历来是存在的,只是这时充满了许多人造的障碍,比如从欧洲到印度的路线上横亘着势力强大的近东伊斯兰教国家。长期的梗阻使欧洲人早已彻底遗忘马可波罗(Marco Polo)、柏朗嘉宾(Jean de Plan Carpin)、鲁布鲁克(William of Rubruk)、孟德高维诺的约翰(John of Montecorvino)等人所走过的路,只记得中世纪旅行者们提到的一个神奇的契丹国有一块定居着众多基督徒的广大陆地。所以,尽管在北京的利玛窦(Matteo Ricci)确认了契丹就是中国,但欧洲的人却并非都接受利玛窦和其他自葡萄牙人的海路来到中国的耶稣会士得出的这个结论,因为这个中国没有基督徒。于是探索陆路通道也就同时包含了解决契丹之谜的任务。为了上述两个原因,从利玛窦时代开始,耶稣会士们就致力于这项探索,而在他们锲而不舍的探险历程中,中国的地理位置和亚洲大陆的地理情况也进一步被欧洲人了解。

对欧洲的人来说,抵达波斯不是大问题,可以走海路,也可走

陆路。但是否能找到连接波斯和中亚或北京的道路呢？在 17 世纪初的局势下，可以通过波斯商道抵达印度，因为这时期执政的波斯君主阿拔斯沙(Shah Abbas)不希望自己的贸易政策受宗教迫害干扰，因而在商路沿线建立起强有力的驿站，也允许几千亚美尼亚公教徒在他的首都伊斯法罕(Isfahan)附近定居，并允许天主教传教士进入他的帝国。但事实上从这条路到印度是非常难走的，除了不安全，其行程比走海路历时更长，折损人员的数量亦不下于海路。17 世纪初期亲历过这条道路的几位耶稣会士都证明了这一点，所以后来赴印度的传教士放弃了这个方向。而在探索这样一条赴印度的通道是否有效率的同时，耶稣会士也在进行从印度北部到中国的一系列探险。

1602 年，长期在莫卧儿帝国(Mogul Empire)工作的葡萄牙耶稣会士鄂本笃(Benedict Goes)修士被派出向中国旅行，他的路线是从莫卧儿首都德里(Delhi)出发向北直到离开莫卧儿国境，然后向东，经过中亚的撒马尔罕(Samarkand)、布哈拉(Bukhara)等一些地方后进入现在的新疆，再沿塔里木盆地北缘的通道东行，经过哈密之后进入中国，最后于 1605 年底抵达肃州。由于进京程序的烦琐和一病不起，鄂本笃没能到达北京而在肃州逝世。只有他的一位亚美尼亚人同伴被北京耶稣会士派来的钟鸣礼(中国人)接到北京，他根据鄂本笃留下的文稿向利玛窦讲述了这次旅行。鄂本笃在肃州的一年多时间里也曾设法与利玛窦通信，但不是很顺利。鄂本笃的旅行经历后来发表在《基督教远征中国史》(《利玛窦中国札记》)的第五卷。

无论如何，鄂本笃的这次旅行确认了契丹就是中国，他在前往肃州的途中已经通过来往商队证实了这一点，当他最终与北京的

耶稣会士取得联系并于临终前见到来自北京的钟鸣礼后,更可以确定他所没能走完的最后一段路程就是当初马可波罗去往契丹都城的道路。但鄂本笃修士的旅行也证明了这样一条到达中国的陆路并不可取,他在遗言中说自己的旅程太长、太乏味、太危险,因此耶稣会的兄弟们再也不要步他后尘了。他在肃州给北京的同僚写信时也表示希望能够经由海路返回印度,就像葡萄牙人那样,而他那位到达了北京的亚美尼亚人同伴后来便是从北京去澳门,走耶稣会士们最常走的道路抵达印度。^[1]

尽管如此,耶稣会士并不放弃寻找更短更安全的赴中国的陆上路线这一目标,并且由于荷兰人在印度洋和中国海的影响日益强大并屡屡攻击葡萄牙人的据点(如1622年袭击澳门,1623年封锁果阿),这个任务反而更形迫切。汤若望(Jean Adam Schall von Bell)1622年曾在澳门帮助抵抗荷兰人,深知荷兰人之害,因此1627-1630年在西安期间曾全力以赴考虑陆上路线问题,他这样做很可能是奉了耶稣会总会长之命。他在1629年写了一份详细报告,尽管还不确知此报告对后来探索陆上路线的尝试有何影响,但耶稣会终于在20年后开始了新的努力。新规划首先决定把波斯(Persia)作为第一个中继站,其次首选法国传教士开展这项冒险事业,因为法国这时已在近东颇有根基,法国人可以依靠他们在叙利亚(Syria)的传教点而更好地从事这项探险。

1652年,谢索神父(Father Aime Chezard)从叙利亚到达伊斯法罕(Isfahan),在其附近建立起一个耶稣会士住院。他本人在1659年曾经过呼罗珊(Khorasan)、穿行乌兹别克(Usbeck)以图发现一条经乌兹别克抵中国的较为易行和好走的大陆,并在旅途中写了一封信给基尔谢(Athansius Kircher),信中说:“我写这封信不是在伊

斯法罕,而是在从赫拉特城(Herat Sfahanum)返回的路上,此地距离我们的城市有近一年的路程,因为我正转而前往布哈拉(Balch),这是乌兹别克的王城,所以我将看看是否有可能穿越乌兹别克和突厥斯坦(Turkestan)旅行至 Chatao,然后再到中国。尽管我与一支乌兹别克使团同行至 Kezalbax 的边界,但我发现路途困难危险。因此我在 Hairati 停留几个月,这个地方原叫 Sicandria。……”^[2]不过这趟旅行没有结果,比较有结果的是对一条经波斯和印度的南方路线的探索。

二、从印度到中国的道路

在鄂本笃的旅行之后不久,印度的耶稣会士还曾尝试过绕行喜马拉雅山到西藏、再进入中国的道路,其中最著名的是安东尼奥·德安德拉德神父(Father Antonio de Andrade)和希波里多·德西德利神父(Father Hippolito Desideri)的探险。德安德拉德也是在莫卧尔帝国工作的葡萄牙耶稣会士,1624年和1625年两次往西藏旅行,成为第一位看到过喜马拉雅山的欧洲人。但围绕这条道路进行的这些旅行都并未证明存在一条更短或更安全地抵达中国之路。^[3]又过了几十年,白乃心(John Grueber)再次探索经西藏连接中国内地与印度的道路。

1654年法国耶稣会士罗历山(Alexander de Rhodes)被任命为耶稣会士伊斯法罕传教区的长上,并使该传教区兴旺起来,于是他把注意力转向东方,积极着手去实现开辟通往中国的陆上路线这一罗马总部的愿望。他任命苏纳(Bernard Diestel)和白乃心担当此任。两人于1656年2月18日接受指示并从西西里岛的墨西拿

(Messina)出发,于圣诞节前夕抵达伊斯法罕。但当时波斯和撒马尔罕正打仗,因此明显不能走北方的陆路。于是他们转赴果阿(Goa),1657年4月抵达苏拉特(Surat)时听说果阿被荷兰人封锁。等了10个月之后,一位友好的英国船长免费载送他们和其他4位耶稣会士于1658年抵达澳门。就这样,他们到了中国,苏纳于1660年去世,白乃心神父则被要求继续未完成的使命,中国的船上还安排吴尔铎(d'Orville)为他的新伙伴。吴尔铎与白乃心同船抵达澳门,嗣后他在山西绛州和陕西西安活动,白乃心则去了北京。有关他们的旅行经过最早刊布于基尔谢的《中国图志》,而基尔谢声称所述内容为白乃心亲口告诉他。

据称,白乃心和吴尔铎于1661年4月13日离开北京^[4],旅程第一段是从北京经太原和西安到兰州,是为丝绸之路的东段。到了兰州,白乃心突然决定离开汤若望所熟悉并向他谈过的丝绸之路,而走上较少知道的穿越西藏的道路,这条路汤若望只是提到过。6月底抵达西宁,从西安到西宁花了30天。白乃心说,西宁是一座人口众多的大城市,是中国的一个边防关口,位于北纬 $36^{\circ}20'$ 处,来自印度的商人要经由此地进入中国。接着他们绕 *Köke - nuur* (可能为青海湖)北岸而行,7月13日穿过长城^[5]。在穿过 *Qalmuq Tartars* 沙漠(可能指柴达木盆地一带的沙漠)^[6]、*Tang - la mountain range* (大概指可可西里山、巴颜喀拉山、唐古拉山这一系列山脉)的隘口和 *Trans - Himalayas* (可能指拉萨北面的念青唐古拉山)后,在10月8日抵达拉萨(Lassa / Barantola,后者为鞑靼人的称呼),该城位于北纬 $29^{\circ}06'$ 。白乃心还曾对基尔谢描述了 *Kalmak* 沙漠一带的地形,说它部分是山地部分是平原,覆盖着沙子和砾石,完全寸草不生。但大自然也造就了许多河流穿越这个沙漠,河

岸上生长着足够供养牲畜的绿色植物和牧草。此地除了体格巨大的野牛外见不到其他动物。鞑靼游牧民习惯生活在这片沙漠,在特定的季节里漫游于这片地区。他们在河水流经水草丰美之处扎帐篷。基尔谢文中说,这个沙漠从南印度最深处发端而笔直向北延伸,迄今为止没有人找到它的尽头,许多人认为它径直延伸到冰海。这大概是基尔谢自己的评论,恐怕也是他认为此沙漠即马可波罗所说之罗卜沙漠的一个原因。神父们从拉萨出发,旅行4天后抵达 *Langur* 山的山脚。由于可怕的峭壁和巨大的砾石,没有任何载运的工具或牲畜能穿过这座山,所以整个用了一个月时间才穿过这一带,抵达尼泊尔(*Necabal*)王国的边镇 *Cuthi*^[7]。白乃心说,从拉萨到尼泊尔边境的这段山区旅程只能步行并且难以穿越,但自然却从她的丰富宝库中为它提供了从山上岩洞中涌出的温泉和冷泉,同样丰富的还有为人准备的鱼和为驮畜准备的牧草。众山的最高峰 *Langur* 峰上因空气稀薄而使人几乎不能呼吸。夏天穿越这座山会遭遇某些植物释放毒气之险。基尔谢又根据白乃心的叙述任意联想,以为这块地方就是托勒密所说的高加索山脉地带,因为托勒密说该山脉伸展得既远且广,它的最东端南北向延伸为一个叫 *Parapanisum* 的地带,而马可波罗称它为 *Belor*,沿着这一地带居住的各民族人民对它有各种不同称呼。

进入尼泊尔之后的行程如下:从 *Cuthi* 出发行5日抵达 *Nesti*,从 *Nesti* 出发行6日程抵达尼泊尔首都加德满都(*Cadmendu*),此城位于北纬 $27^{\circ}5'$,从加德满都出发只半日行程就抵达尼泊尔王国的中心 *Buddan* 城。尼泊尔人都生活在偶像崇拜的黑暗中,但那里有所有生活必需的丰富资源,该处国王强大,对基督宗教法律也并非不友好。从尼泊尔^[8]出发,5日行程可到一个叫 *Hedonda* 的镇

子,它是马兰加(Maranga,地点不详)王国的一块殖民地,位于北纬 $26^{\circ}36'$ 。从 Hedonda 出发,8日到 Mutgai,这是莫卧尔帝国的第一座城市。从 Mutgai 出发,10日行程到达孟加拉(Bengal)王国的 Battana,此城位于北纬 $25^{\circ}44'$ 处的恒河上。从 Battana 出发,8日到位于恒河上的 Benares,位处北纬 $24^{\circ}50'$,这座城市以婆罗门的学院著称。从 Benares 走11天到 Catampor,再走7天到达莫卧尔帝国的亚格拉(Agra)。白乃心和吴尔铎抵达亚格拉的时间是1662年3月底。按照他们的计算,从北京到亚格拉一共要走214天。若算上旅队中途停留的时间,整个旅程大约是一年零两个月。

接下来的路程是从亚格拉到欧洲,这段路对白乃心倒不陌生,他自欧洲来时已走过一回。但吴尔铎在亚格拉去世,罗特(Heinrich Roth)接替了他。这段行程的路线不止一条,大多亚美尼亚人和波斯人都走经过坎大哈(Candahar,位于阿富汗北部边界处)王国的路线;其他人则走越过 Carason 山脉和沙漠的路线;还可以在到达莫卧尔的港口苏拉特之后改走印度洋水路,这段水路更安全。但白乃心因为他的旅行未获葡萄牙人批准而有意避开南方被葡萄牙人占据的苏拉特,所以他们向西北行,抵达印度河附近的拉合尔(Lahore),由此沿印度河航行至 Tattach,接近现在的港口卡拉齐(Karachi),再航经阿拉伯海,穿越霍尔木兹(Hormoz)海峡,在海峡边的阿巴斯港(Bender - Abbas)登岸,从这里开始沿波斯商路旅行,经设拉子(Shiraz)、伊斯法罕和大不里士(Tabriz)后,横穿小亚细亚半岛到士麦那(Smyrna),再从这里坐船渡爱琴海到西西里的墨西拿,最后于1664年2月20日进入罗马。^[9]

白乃心在报告中陈述自己所走的路线是最好的,但又建议应在尼泊尔和西宁建立传教区,这样就可建立起一线据点:士麦那或

阿勒颇(Aleppo)——伊斯法罕——苏拉特——亚格拉——尼泊尔——西宁——西安。但是属于葡萄牙教省的亚洲耶稣会士的代表为了维护葡萄牙保教权而反对这一建议。最后的决议还是采用旧日海路路线,跨越大陆的路线只能在特殊时候使用,不过这两位旅行者被允许走陆路返回他们的传教区。其实白乃心的旅行没能像所有人希望的那样成功,他自中国来时走的这条路耗时3年,与海路相比没什么优点。但白乃心仍雄心勃勃,他和罗特酝酿在返程时走一条新路线:经俄罗斯和里海到波斯,以避开受与波斯人之战争威胁的土耳其境界。

白乃心和罗特分手后又在维也纳相聚,神圣罗马帝国皇帝利奥波德一世(Leopold I, 1640 - 1705)接见他们两次,并对他们的报告非常感兴趣,决定赞助他们的计划以找到“一条较好和较安全的路线”到中国。他先后给耶稣会总会长和教宗写信,说他的前任斐迪南二世(Ferdinand II, 1578 - 1637)当初同意捐助给在华耶稣会士传教区的年金1000弗罗林(florin)将不再送去里斯本,而要用来支持探索一条陆上路线。但这打算立刻引来葡萄牙国王的反对,耶稣会总会长为了不得罪时为其海外传教事业主要赞助人的葡萄牙,以陆路的危险性为由回拒了利奥波德一世的建议。与此同时,白乃心和罗特已经带着利奥波德一世的证书经布拉格前往德国北部,希望经莫斯科和波斯前去远东。但在今天拉托维亚的里加(Riga)附近,他们被告知伏尔加河下游的鞑靼人与波兰人结盟,准备开战反对罗曼诺夫家族(Romanovs, 1613 - 1917 俄罗斯的统治家族),因此莫斯科到阿斯特拉罕(Astrakhan, 里海北缘伏尔加河口处)的道路封闭了。他们不得不返回。1665年他们与奥地利大使同赴君士坦丁堡(Constantinople),白乃心一病不起,再也没能还抵

东方,罗特则经旧日路线,由波斯、苏拉特返回至亚格拉,1668年于此逝世。^[10]

白乃心等人的不懈努力最终只是证明了经小亚细亚、波斯、印度到中国的陆路耗时甚于海路,而道路的稳定性与安全性也不总是有十足把握。再加上葡萄牙保教权的干涉,即使耶稣会士取道陆路也恐怕会给他们在亚洲的工作带来障碍。因此,耶稣会议决,白乃心所行路线只在特殊情况下使用,这看来是1652年以来十几年探索历程的最好结果了。

但形势难料,20年后教宗克莱芒十世(Clement X)却又决定不再倚重葡萄牙,而通过陆上路线与远东保持联系。这一回是在教宗的支持下寻找一条经过俄罗斯进入中国的道路,而耶稣会士仍是执行的主力。教宗转而关心陆上通道,原因在于葡萄牙国力衰弱,对海外传教事业的支持已显力不从心,可又试图牢牢把持保教权,严格控制赴远东的海路和传教士,葡萄牙的固执导致海上路线不像从前那样顺畅。于是,1673年12月发布了一份教宗通谕(Papal Brief,比bull级别低),允许所有传教士不经里斯本而取道陆路前去印度。但这一回耶稣会士却保持谨慎,因为他们仍希望与葡萄牙保持良好关系,而且经过鄂本笃、白乃心等人的探索之后,他们对陆上路线不太有把握。然而身为教会的忠实支持者并且急于发展在远东的传教事业,耶稣会士当然会充分利用这道教宗通谕,所以现在耶稣会领导把视线转向一条可能完全经过俄罗斯疆界的道路,从而开始了对跨西伯利亚路线的探索。

三、从俄国到中国的道路

白乃心和罗特曾打算去莫斯科,但只是想从那里去波斯,并且中途夭折。伊斯法罕的谢索神父曾打算经乌兹别克进入中国,但也先要取道波斯,并且无果而终。南怀仁(Ferdinand Verbiest)似乎是首先考虑在西伯利亚找路的人。1676年俄国使臣斯帕法里(Spathar)来到北京,这给南怀仁提供了机会,他与大使建立密切关系,并且为了获得他的支持和沙皇的干预,还竭力为大使提供帮助。斯帕法里返回时,他让大使带书一封给沙皇,说明有关情况。但碰巧沙皇阿列克谢(Alexis Mikhailovich)这时驾崩,西奥多(Theodore)沙皇即位,斯帕法里失势,这个计划看来实现不了了。这是1678年的事。但南怀仁不放弃努力,1680年又派柏应理(Philippo Couplet)返回巴黎去为传教区游说,结果得到法国政府支持,派出“国王数学家”。与此同时,法国政府也特别挑选了一些人再次探索陆路通道的可能性。当1684年耶稣会士在中欧又得到波兰国王的告解师、意大利耶稣会士索比斯基(John Sobieski)的帮助时,乐观情绪比从前更加高涨。索比斯基从中欧与耶稣会士们一道出发,在莫斯科开辟了一个耶稣会士住院,它一直维持到1689年。这是向开辟西伯利亚通道迈出的巨大一步。而法王路易十四(Louis XIV)应南怀仁之请派出的赴华耶稣会士中有两个人将经西伯利亚走陆路旅行,一为路易·巴尔纳伯(Louis Barnabe),他曾于1680年在亚美尼亚;另一为非利普·阿弗里尔(Philip Avril)。

阿弗里尔在巴黎见过柏应理,后者可能告诉过他海路的艰险,称迄今为止约600个前往中国的传教士只有100个左右到达目的

地。这些恐怕坚定了阿弗里尔这位年轻人开辟一条安全的陆上路线到中国的念头。1686年初,阿弗里尔在波斯的 Eriwan 遇到巴尔纳伯,4月23日他们启程,历经许多困难险阻于1687年1月抵达莫斯科。他们与两位德国耶稣会士共住在新近建立的住院里。但沙皇的大臣们并不同情他们,他们不得不为他们的北京同僚们被指控在中俄谈判中所犯的错误承担后果。^[11]俄国人怕耶稣会士们是政治间谍而拒绝他们经俄国和西伯利亚到中国。此外,俄国人当时已经开始在西伯利亚安置居民,以掌控和发展皮毛贸易,他们不希望外国人刺探他们的事务。两位探险家在俄国官方遭遇许多不愉快经历之后,费尽周折找到一个所谓的中国使团,但实际为蒙古商队,于是他们希望在商队返回时与之同行,一方面也在等待俄国政府的正式许可。与此同时,阿弗里尔着手收集一切可能得到的有关连接中国与外部世界之陆上通道的资料。他最后给罗马的总会写了一份细致的备忘录,描述了6条可能的道路:

第一条到中国的陆路经过印度和莫卧尔帝国^[12],此路盗贼出没,很不安全,商旅们都是许多人结伴行走。

第二条是 *Bocara* (布哈拉?)商人走的路,经过撒马尔罕、*Kahoul*、克什米尔(Kachemire)、*Tourafan*、及乌兹别克(Yousbecs)的其他一些城市,然后前往拉萨(Barantols,即 Barantola),此处是达赖喇嘛(Dalac - Lama)驻跸之所^[13]。这条路并不比前一条路少风险,但商人们多愿意走这条路。

第三条是乌兹别克鞑靼人、经商的卡尔梅克人(Calmucs / Kalmucs)和俄罗斯人(Muscovites)人都走的路,从托博尔斯克(Tobolsk,西西伯利亚的西南边界处)出发,沿着额尔齐斯河(Irticks)和 *Kams* 之间的盐分很高的大湖行走,接下来在额尔齐斯

河上尽可能远地航行到一座 Sinkmè 城,改陆路经过卡尔梅克和莫卧尔人的边界一直到和阗(Kokutan),从这里到长城只有 8 到 10 天的路程^[14]。这条路困难较少,水源充足。从和阗可以经由许多关口越过长城进入中国。

第四条,假设通过了托博尔斯克,并且沿着鄂毕河(Obi)和色楞格河(Szelinga)尽可能航行到色楞格(Szelingui),从这里开始换陆路在蒙古(Monguls)地界旅行,需要 8 周到达 *Bechroesaim* 汗以及 *Coutoussta - Lama* 驻扎之地,在这里可以找到向导带领去中国。但自从俄罗斯人和中国人在阿穆尔河(Yumour,黑龙江)附近开战以来,这条路就掌握在俄罗斯人手里。这是最远并最耗补养的路。

第五条是俄罗斯公使斯帕法里走的路,必须经西伯利亚到达尼布楚城(Nerchinsk),此城在石勒喀河(Szilki,即黑龙江上游)边,从这里前去距离 *Naiunai* 河^[15] 不远的达斡里亚(Dauri,应即 Dauriya),再走陆路到位于中国大门边上的 Cheria。从尼布楚到达斡里亚的距离同达斡里亚到 Cheria 的距离一样。这条路又安全又短。

第六条也经过尼布楚和蒙古,然后用一星期左右行至达来湖(Dalai,在呼伦湖西南)^[16],再用 3 星期可到中国。

阿弗里尔所说的 6 条路其实可以划分为南线和北线两条路。第三条路尽管起点在西伯利亚边境,但后来还是与一、二两条路有重叠,都可以归为南线,也就是鄂本笃、白乃心和谢索经历过的道路,而阿弗里尔的描述比这几位耶稣会士说不上有进步。四、五、六 3 条可算是耶稣会士所渴望探索的跨越西伯利亚的新路,亦即北线。从阿弗里尔的描述看,这 3 条路本身还是大可尝试,只是它们明显又与中俄局势相关,有没有可能开放给传教士却是个问题。

事实上,阿弗里尔和巴尔纳伯果然没能获得许可去实践他们的理论。俄国政府通过一项法令,规定任何人若不能提供证据证明他们的正当立场,则不许经西伯利亚前去中国。他们只好离开莫斯科,于1687年3月12日抵达华沙(Warsaw)。巴尔纳伯经但泽(Danzig)返回法国,阿弗里尔则在波兰继续计划西伯利亚之行。这时由于各种政治情况变化,各方达成协议,允许福音传教士经俄国前往远东。于是法国人和波兰人联合组建一支探险队,于1688年8月在波兰和俄国交界处准备出发,看起来希望在即。但不幸的是,阿弗里尔因为寻找一位失踪的波兰神父独自耽搁在后,结果在俄国边境被捕,这其实亦是俄国人对他有意阻挠。碰巧赴沙皇宫廷的波兰大使路经此地救了他,于是阿弗里尔作为使团随行司铎来到莫斯科,知道先期抵达的包括法国耶稣会上薄贤士(Antoine de Beauvossier)等3人的探险队已经前往阿斯特拉罕。尽管有条约规定持波兰护照的人可以在俄国境内自由活动,但俄国人很快改变主意,称西伯利亚之行太危险而阻止耶稣会士继续向阿斯特拉罕前进。阿弗里尔也被勒令立刻离开俄国,他在1689年春天与薄贤士回到华沙,计划经伊斯坦布尔(Istanbul)去波斯,并从那里前往中国。当他们乘船抵达伊斯坦布尔后,阿弗里尔生病而不得不返回巴黎,薄贤士最终于1698年到达苏拉特,再经海路于广州入境中国。^[17]阿弗里尔数年努力终告失败,他所探知的西伯利亚通道或许好于西亚——中亚通道,但看来因为政治原因而很难成为西欧传教士们的通途。阿弗里尔本人于1696年作了第三次尝试,最终到达果阿。

阿弗里尔的报告还从1625年出版的哈克卢伊特(Richard Hakluyt)和珀切斯作品中摘取了一些资料,补充描述了5条通往中

国的陆上通道,据称这是一些在 *Boghar* (可能是布哈拉)呆过的欧洲人搜集的资料:

第一条,从俄国距离契丹最远的地方阿斯特拉罕出发,陆行 10 天到 *Serachich* (应是今哈萨克斯坦的里海沿岸某地),再行 15 天到乌尔根奇镇 (*Urgenshe*, 乌兹别克境内?),再 15 天到布哈拉,再 30 天到喀什噶尔 (*Cascar*),再 30 天到契丹。

第二条,对旅行者比较安全,从阿斯特拉罕出发在里海行船 10 天到土库曼 (*Turkemen*, 大概是指土库曼斯坦的土库曼湾),陆行 10 天到乌尔根奇,再 15 天到布哈拉,行一月到喀什噶尔,此地是大汗的前哨城镇,从这里行一个月(商队速度)沿途经过许多城镇和堡垒到达契丹。

第三条,从阿斯特拉罕经海路到 *Serachich*,需 15 天,然后走陆路 15 天到乌尔根奇,15 天到 *Bokar* (布哈拉?),14 天到 *Tashert* (塔什干 *Taskent*?),7 天到 *Occient*,20 天到喀什噶尔,30 天到肃州 (*Sowchich*),此地是契丹的第一个前哨,5 天到 *Camcbick* (甘州?),两个月到契丹,这两个月所经之地有人烟并且物产丰富,从契丹到都城汗八里需 10 天。契丹这块土地以远是喀喇——卡尔梅克鞑靼 (*Cara—Calmack*)⁽¹⁸⁾。

第四条,从波斯的陶鲁斯 (*Tauris*, 可能是大不里士的误写)出发走 6 天到苏丹尼耶 (*Sultania*, 恐为 *Soltaniyeh* 的别拼),再 4 天到 *Casbin*,6 天到 *Veremi*,15 天到赫拉特,20 天到布哈拉 (*Bogara*),5 天到撒玛尔罕,25 天到喀什噶尔,20 天到阿克苏 (*Acsu*),20 天到库车 (*Cuchi*),10 天到 *Chialis* (应是焉耆、尉犁一带),10 天到吐鲁番 (*Turfon*),13 天到 *Camul* (恐为哈密),15 天到肃州 (*Succuir*),5 天到 *Gauta*,6 天到甘州 (*Campion*),甘州是位于契丹国唐古特 (*Tangut*) 省

的城市。

以上几条路其实大同小异,前三条以里海北岸的俄国为起点,第四条以里海南岸的波斯为起点,但都是经过乌兹别克进入中国西域,正是后来谢索神父想要尝试的路,显然是一条存在已久的商路。只有最后一条路是完全不同的路,先从 *Duina* 省到伯朝拉(Pechora, 俄罗斯平原东北部),这是一段欧洲人熟悉的路,从伯朝拉陆行6日到鄂毕河,沿河右岸走3天到黑森林(*Chorno - lese*, 应位于西西伯利亚平原地区),距此不远居住着 *Pechey - Cony* 人,从 *Pechey - Cony* 人那里走3天到 *Jouli Calmachey*,再3天到 *Chorno - Callachey* 并折向东南,这里的居民都是大汗的藩属。这条路看起来是沿着鄂毕河一直进入蒙古,与阿弗里尔亲自打听来的第三条路似乎有些重叠。此外,阿弗里尔报告中还介绍了鄂本笃自印度经中亚到中国的路线,并称这是条漫长而危险的路。^[19]

就在阿弗里尔等人一再遇挫的同时,莫斯科住院院长上乔治·戴维(*George David*)向总会长报告了所发生的一切,并说探险队成员之一撒波尔斯基(*Zapolski*)打算返回莫斯科再次争取获得俄国政府许可。总会长让戴维把撒波尔斯基留在莫斯科,并说自有重要原因。这些原因或者至少其中之一就是期待闵明我(*Philip Grimaldi*)的到达。尽管到此为止,耶稣会士的运气都很坏,但罗马总会和北京的南怀仁都在继续努力,而他们都对闵明我寄予莫大希望。1686年,康熙任命闵明我为私人大使出访罗马和莫斯科,希望通过闵明我向沙皇交涉满洲地区的边界争议,并得到一个结果。南怀仁则任命他为全权代表,肩负着获准走西伯利亚通道的传教区使命。尽管闵明我在欧洲曾试图通过沙皇所尊敬的莱布尼兹(*Gottfried Wilhelm von Leibniz*)的推荐信向沙皇提出请求,却还是

遭沙皇拒绝。南怀仁则与来北京的数位俄国使臣频繁接触以期达成同样目的,也通过莫斯科的戴维神父与斯帕法里接触,询问获取俄国政府允许的可能。斯帕法里建议最保险的是通过德国皇帝施加影响,因为沙皇非常尊敬他。他暗示出最短的路线,但又提出如果中俄战事不休,则耶稣会士的计划恐怕得不到批准。实际上,即使中俄战事平息后,俄国人也不愿开放西伯利亚道路给耶稣会士,而闵明我因挟康熙使臣身份之便,才成为唯一实践过此条通道的耶稣会士。但当他 1690 年或 1691 年起身从欧洲返回中国时,尽管有莱布尼兹求情,彼得大帝(Peter I)也拒不允准他再走西伯利亚通道。于是他又取道波斯,并在此遇到数年前就已来此探索自中亚到北京之通道的几位同会神父,因无果而耽搁在伊斯法罕。闵明我最终是赴果阿乘船去中国。^[20]可见耶稣会士探索陆上通道的努力于 1692 年左右还在持续。而中俄谈判中担任中方翻译的法国耶稣会士张诚(Jean François Gerbillon)关于大鞑靼地区的报告则又以从东到西的视线补充了有关中俄通道的信息。

1688 年南怀仁让葡萄牙耶稣会上徐日昇(Thomas Pereira)接替他担任中国代表团的翻译,代表团在 1689 年与俄国人在尼布楚会面,而刚刚来到北京不久的张诚作为徐日昇的同伴列席。此后直到 1699 年,张诚八次奉命到塞外。张诚身为路易十四的“国王数学家”,负有开展地理、天文、考古研究的使命,所以他的历次塞外之行都留下了旅行报告,含有不少地理和天文细节,其中包括一篇《对大鞑靼的历史考察概述》,也讲述了阿弗里尔提到的中俄通道。他首先告诉大家“大鞑靼”的范围:西部以俄罗斯、里海和波斯的一隅为界;南部仍以波斯的那一部分、蒙兀儿(莫卧尔)、阿拉干和阿瓦(Ava)两个王国、中国和高丽为界;东部以海洋为界;北部以冰海

为界。而这块地方现在除乌兹别克、卡尔梅克、西藏的一部分、四川西部临近阿瓦王国山中的几个小地区外,几乎全在中国皇帝或俄罗斯沙皇统辖下。

张诚介绍了一条从西伯利亚首府托博尔克城到中国边境的路线,托博尔克(Tobolk)距离莫斯科 300 多里格,俄罗斯人称它为托博斯克(Toboski,即前文的托博尔斯克),坐落于额尔齐斯河(Irtish)河岸的一座高山上,从托博尔克到额尔齐斯河流入鄂毕河(Obi)约有 100 里格。张诚关于这段路线的叙述是以色楞格为起点,分别介绍从色楞格城(Szelingui)到托博尔克,和从色楞格到中国边境的路程。因为色楞格城是俄罗斯人在色楞格河(Szelinga)河岸上所建,1688 年为中俄谈判地点,从而构成自西而东和自东而西的路线的汇合点,张诚的消息应当是分别从俄国人和中国人那里获知。

色楞格城距离中国西北 250 里格,贝加尔湖(Baikal)在其南面,从色楞格城到色楞格河流入湖里这段距离需花 3 天路程,此后距离贝加尔湖 1 日路程处是一座也坐落于色楞格河上的小城乌德(Oudé)。离贝加尔湖 10 里格有伊尔库次克城(Irkoutsiskise),从这里沿安加拉河船行 10 或 12 天到叶尼塞河边的叶尼塞城。从叶尼塞城陆行 8 或 10 里格又可以在克斯特河上船,不到 10 天可到克斯特克城,从这里再过 1 天到基克特河流入鄂毕河处,再顺鄂毕河下行 15 至 20 天可到它与额尔齐斯河汇合处,由此沿额尔齐斯河上行到达托博尔克。此外,贝加尔湖从西南到东北长约 100 里格,宽 10 里格多一点,水深鱼多,居住该湖周围的人被俄罗斯人称为通古斯人,鞑靼人则称之为鄂伦春人。鄂伦春人严格说来是指几条向东流的河沿岸的居民。而从色楞格到中国边境,首先要穿过一片 20 日行程的空旷地区抵达尼布楚,此地居民为喀尔喀人,大半

隶属俄罗斯。从尼布楚走 8 天或 10 天到额尔古纳河口,额尔古纳河是尼布楚条约规定的俄方界线,源出札賚湖(似即达来湖),经过 100 里格注入黑龙江。从尼布楚顺河^[21]而下三四天可到雅克萨。张诚说,1689 年尼布楚条约签订以来,此地人口大增,大量俄罗斯人放弃雅克萨来此居住,同时该地成为俄罗斯商队去北京的起点。

此外,张诚也借助中国驻藏官员和来朝哈密领主而提供了关于中国的西南通道和西北通道的一些情况,但并未超出白乃心和阿弗里尔等人的相关描述。但值得关注的是张诚在这篇报告中对亚洲与美洲之连接地的叙述。据他称,这片地区的南北范围为黑龙江以北到冰海,东西范围为穿过北京的子午线到东洋之间,是一片广阔的不毛之地。俄罗斯人说冰海和东海的海滨地区只有东北面有一条山脉逶迤入海,但他们不能到达这些山脉的尽头处。张诚以为,假使亚洲同美洲可以在什么地方连接起来,或许就是在这个部分,只要这块大陆的边缘确实是在穿过北京的子午线以东六七百里格处的话,而有人曾游览过这个地区,俄罗斯专使也曾给过两张地图,都可证实此点。而且,若考虑从北纬 70°—80° 间的这块鞑靼地区应包括多少经度时,一个人很容易可得出结论说这两大洲之间的接近处必在这里不远。可以肯定的是,东部鞑靼差不多完全是一片大沙漠,属于俄罗斯的北部地区则像加拿大一样人口稀少。张诚对这片地区的描述是欧洲历史上首次接近真实的介绍。^[22]

其实中欧陆上路线的情况经过鄂本笃、白乃心、阿弗里尔、张诚的努力已经相当清楚了,关键是它们的实际可行性尚不及海路。另一方面,随着路易十四在未争取葡萄牙同意的情况下强行派遣国王数学家到中国,已经给葡萄牙的海上保教权撕开一个口子,18

世纪里越来越多国家的船只可以经过昔年被葡萄牙人独占的路线前往东亚,传教士则都可以顺风搭载。所以,葡萄牙人在海上的障碍既不复存在,耶稣会士和其他传教士也没有必要非由并不方便的陆路前来中国,探索中欧陆上通道的故事暂时停止。与此同时,耶稣会士的探险活动也确凿地证明了中世纪欧洲传说的“契丹”就是今日之“中国”,不过让欧洲人普遍接受这个结论,单凭地理学论证似乎不够,事实上 17 世纪的耶稣会士还曾大力借助中国境内的基督宗教遗迹来帮助欧洲人确认这个结论。不管怎样,几位耶稣会士对西亚、中亚、俄罗斯与西伯利亚以及中国西部的地理探索堪称地理大发现史上的一项壮举,他们留下的报告无疑为欧洲的地理学家们提供了宝贵的地理信息,对于欧洲人认识亚洲并以地图的方式准确表达亚洲有着重大意义。

注释:

[1] 黎本笃的旅行见利玛窦、金尼阁著,何高济等译:《利玛窦中国札记》,北京:中华书局,1983,第 541-567 页。

[2] Athansius Kircher, *China Illustrata*, Oklahoma: Indian University Press, 1987, p.78。布哈拉在下文要述及的各游记中频繁出现,而拼法各种各样。

[3] Joseph Sebes, S. J., *The Jesuits and The Sino - Russian Treaty of Nerchinsk (1689): The Diary of Thomas Pereira, S. J.*, Rome: Institutum Historicum S. I., 1961, p.90; 荣振华著、耿昇译:《在华耶稣会士列传及书目补编》,北京:中华书局,1995,第 30 页(以下简称《补编》)。

[4] 荣振华《补编》的“白乃心传”如是说,同书“吴尔铎传”则说吴尔铎于 1661 年 4 月 13 日自西安偕白乃心出发西行,分别见第 296、191 页。费赖之《在华耶稣会士列传及书目》(耿昇译,北京:中华书局,1995,第 320 页,以下简称《列传》)之“吴尔铎传”又称两人于 1661 年 6 月从西安出发。基尔谢

(*China Illustrata*, p. 58) 则说两人 6 月于北京出发。因为有关吴尔铎的记载都未提及他曾去过北京, 故大概应是白乃心 4 月自北京出发, 在西安与吴尔铎会合后又于 6 月共同出发。

[5] 这见 Sebes 的书, 基尔谢只说他们两次跨过黄河。

[6] 基尔谢称为鞑靼地区的 *Kalmak* 沙漠, 并提到这是中国人的叫法, 而鞑靼人称之为 *Belgia* 或 *Samo*, 其他人则称这个沙漠为喀喇契丹 (*Caracathai / Karakitai*), 或“黑契丹”。基尔谢错误地以为该沙漠就是马可波罗提到的位于新疆的罗卜沙漠。

[7] 这里根据基尔谢的记录, 应位于珠穆朗玛峰一带。Sebes 书中称他们从拉萨出发, 经过 *Guarisaukar* 山巅和加德满都 (*Katmandu*) 附近的高大山口 *Shigetse*。

[8] 这大概就是说尼泊尔的都城。

[9] 基尔谢记录的行程更加详细, 但有几处不一样, 一是说他们到了印度河河口之后又南下苏拉特, 从苏拉特启航至波斯湾。二是并非立刻在跨过霍尔木兹海峡后登陆, 而是经过 40 天后到达另一个港口 *Congo* (坎甘?)。

[10] 以上有关白乃心旅行的叙述见 Joseph Sebes, S. J., *The Jesuits and The Sino - Russian Treaty of Nerchinsk*, pp. 91 - 94; Athansius Kircher, *China Illustrata*, pp. 58 - 59, 77 - 78。

[11] 事起 1685 年 9 月, 当时中国人转达了要求和乎的意思, 文件中文原本和拉丁文译本一起送来。俄国人认为这份译文背叛了西方的利益, 从而对耶稣会士心怀偏见。

[12] 这大概就是鄂本笃走过的路。

[13] 此处应指拉萨王国, 大概是经西藏、青海, 或与白乃心走过的路有重合。

[14] 这条路像是经过咸海, 再沿阿姆河或锡尔河航行, 然后经过青海北部边界。

[15] 若 *Dauri* 是达斡里亚, 此河应是额尔古纳河。

[16]由此可见上一条路应是在呼伦湖东北某处入境。

[17]荣振华《补编》“阿弗里尔传”称其到土伦后生病(第41-42页),薄贤士后来的情况见同书第67页。费赖之《列传》“薄贤士传”称薄贤士探索中亚和西伯利亚道路亘15年(第547页),由此则薄贤士未随阿弗里尔返回法国,抵达苏拉特之前一直停留西亚、中亚一带。以上关于阿弗里尔探索西伯利亚通道的经过,见 Joseph Sebes, *The Jesuits and The Sino - Russian Treaty of Nerchinsk*, pp.94 - 100; Philip Avril, *Travels into divers Parts of Europe and Asia*, Book III, London: n. p., 1693, pp.137 - 145.

[18]应指黑契丹或喀喇契丹,但实际位置不对。

[19]Philip Avril, *Travels into divers Parts of Europe and Asia*, Book V, pp.151 - 170.

[20]Joseph Sebes, *The Jesuits and The Sino - Russian Treaty of Nerchinsk*, pp.101 - 102; 费赖之:《列传》,第372页;荣振华:《补编》,第294页。

[21]此处言说不清,应该是沿石勒喀河才对。

[22]张诚的上述论述见其:《对大鞑靼的历史考察概述》,收杜文凯编:《清代西人见闻录》,北京:中国人民大学出版社,1983,第86、115-118、101-102、114、119页。

从《铎书》看儒耶对话的真正 题域和天主教带来的新主题

徐思源

Abstract: Duoshu, written by Han Lin who is a Chinese catholic believer, could be seen as a model for understanding the thoughts of Chinese Catholic Believers for it involves Confucian doctrines and Catholic teaching. This dissertation compares Duoshu with similar literature and contemporary texts, and based on this, it detects a common concerning of Confucianism and Catholicism leading to a 'new issue' which is rooted in Catholicism. As a result, we find that "Love Heaven" was the 'new issue' which Chinese catholic believers frequently discussed during the Late of Ming Dynasty. Finally, this thesis suggests that along with insights from contemporary studies the comparison between Confucianism and Catholic should be based on the analysis of the historical texts.

一、韩霖的《铎书》与明代士大夫身份

明太祖于洪武三十年(1397)颁布《教民榜文》，其中一条即为“圣谕六言”，分为孝顺父母、尊敬长上、和睦乡里、教训子弟、各安生理、毋作非为六条纲目，并“命户部下令天下人民，每乡里各置木铎一，内选年老者持铎徇于道路”^[1]，希望借此教化地方民众。

不难发现，朱元璋用作推行教化的“圣谕六言”太过简约，在实际宣讲时势必需要更为具体而生动的阐释来加强效果，这就使得终明之世对它的阐释代有其人。较著名者，有罗汝芳、杨起元、李长科等人。韩霖也通过著述《铎书》阐发了自己对“圣谕六言”的理解^[2]。存在着这种普遍的诠释现象给了我们这样的启示：对韩霖《铎书》的解读，如果能将它与同类型的文献进行比对，或许可以看到他所思考的独特问题及其可能的思想来源^[3]。

早于韩霖的罗汝芳^[4]因其哲学造诣和声名，更因其对“圣谕六言”宣讲的热衷，成为我们进行比较研究的首选对象。

事实上，罗汝芳一直对“圣谕六言”推崇备至，甚至把它看作是对儒家道统的延续。他曾不止一次地发出赞叹：“高皇六谕，真是直接孔子、《春秋》之旨”^[5]、“承尧舜之统，契孔孟之传”^[6]、“即唐虞三代之治道”^[7]云云。就连他的弟子也说：“高皇帝揭六谕，以作君师，而吾师罗子宪章之直指孝、弟、慈，为生民命脉者也。”^[8]可见罗汝芳宣讲“圣谕六言”对弟子实是浸润至深。非但如此，他还常到其他乡约集会的地方宣讲圣谕，并高兴地认为这是“偃武修文之兆”^[9]。

我们不妨把他在知宁国府时，于《宁国乡约训语》(作于嘉靖四

十二年三月初四日)中集中阐发“尊敬长上”的一段辑录如下:

又如尊敬长上,或是府县官司,或是家庭宗祖伯叔、哥歌^[10],或是外面亲戚朋友、前辈,皆所当尊敬者也。然孟子说,孩提稍长,无不知敬其兄,亦是他良心明白,知得个次序,自不敢乱去干犯。今日也只要依着那个幼年不敢干犯哥哥的心,谨慎将去,莫着那世习粗暴之气,染坏了。则遇着官府,逢见宾客、族长,其分愈尊,则其心愈敬。如竹之节,如树之枝,从下至上,等级森然,又岂有毫发愆差也哉?况天地生人,代催一代,做子未了,就做人父母;做弟未了,就做人哥,自己所行,别人看样。古人说:“愿新妇他日儿孙,亦如新妇今日孝顺”,彼是妇人,且能如此,我等为丈夫者,又可作不孝子弟样子,而使子孙效法,受苦终身、貽笑后世也哉?会众宜各勉力孝顺父母,尊敬长上^[11]。

把上录引文与韩霖的《铎书·尊敬长上》仔细比较,我们会发现,他们有很多相同之处:从主题上讲,近溪先生在阐述“尊敬长上”的时候强调兄弟之爱,韩霖文中对兄弟之爱的强调也花了过半的篇幅;于逻辑关联处言,近溪先生合言“孝顺父母”与“尊敬长上”,认为后者的依据在于前者。韩霖更是明确地把兄弟之爱系于父母,所谓“假使父母在堂,兄弟争斗,宁不痛心疾首”^[12];从具体的字句看,近溪所说的“天地生人,代催一代”与韩霖所言的“世人一代催一代”是何等相像,而其以“做子未了,就做人父母;做弟未了,就做人哥,自己所行,别人看样”来论证人当行尊敬和韩霖坚持“我尊敬别人,将来也受别人尊敬。我不尊敬别人,为人长上,人亦

不肯尊敬我”^[13]的说理方法又是何其相近;至于其哲学依据更是如出一辙,罗氏强调凭孟子所言的“孩提、良心”去体证、践履“尊敬长上”的伦理要求,韩霖亦多次强调“尊敬之道,全要一点真心”^[14],所以是人人可以做到的。

此外,罗汝芳在其他地方一再提到,应该把“圣谕六言”和乡约结合起来宣讲。所谓“高皇帝教民至意,将以前六条,躬行实践,又将吕氏乡约四句相兼着体会而行,则人人皆可为良民,在在皆可为善俗”^[15],其学生杨起元也承此说。他深慨于“乡约所在,举行有视为文具者,寡矣至诚”^[16],提出需要用“圣谕六言”来贯彻,这就是所说的“高皇六谕是以居乡则行于乡而发挥不厌其烦,居官则行于官而宣说不遗余力”^[17]。对于这种用圣谕统摄乡约来加强教化的愿望,韩霖也同样迫切,他在《铎书》中不无感慨地批判地方乡约的失效——“平日无德业相劝,过失相规,疾病患难相扶持之古风”^[18],正是希望借宣讲圣谕来协同乡约一起移风易俗的明证。

通过上述比较,我们似乎可以说,韩霖受明代儒学影响至深。从救时弊的理想,到作为哲学依据的“良心”,乃至认为“尊敬长上”与“孝顺父母”之间有必然逻辑关系的论证方式,都与明儒大略相同,这正向我们揭示了韩霖作为精英士大夫的身份与思想背景。

然而,同样引起我们注意的是,韩霖与罗汝芳之间,还存在着很大的不同。从全篇的构思来看,韩霖的《铎书》把历史掌故、小故事缀于说理纲要之后,以作为例证,这种阐发“圣谕六言”的讲解方式决然不同于罗近溪的纯义理讨论。尤为突出者当是韩霖的《铎书》中提出了许多问题:在强调兄弟之爱这一相同主题的同时,韩霖更比近溪先生注意到奴仆的问题,强调被尊敬的长上亦有其责任,即“当知用爱”;在新主题之外,韩霖还就某些义理进行了新的

探索,他在探究伦理责任时并没有只停留在“尊敬”一层,更对“尊敬”的实质寻根溯源——“尊敬者,畏爱二情之所发也”^[19],进而就畏爱二情之间的关系展开了他的讨论。

那么为什么会有这些差异呢?依然是罗汝芳的发挥给我们提供了线索。他在讲解《诗经》和《易》的时候盛赞太祖和大明朝的太平,批驳了他人认为天下不可太平的观点^[20]。这种乐观态度和韩霖的焦虑形成了强烈的对比。我们会很自然地问,这种差异到底根源于什么呢?一个直接的简单解释显然是可以把差异归诸时代:罗近溪讲学的隆万年间,明朝虽已势微,到底还不似崇祯末年那般不可挽回,所以他可以一再称颂“皇极世界,舍我大明今日,更从何求也哉”^[21];值韩霖之时,明王朝已风雨飘摇,轻触可倒,他必然会重视许多新的主题、提出新的问题,动荡的时世使他的视域不得不与罗近溪有所出入。

那么要理解《铎书》尚不可只与同类型的文献比较,我们还需要将它与同时代的流行文献进行比对,方为妥善,兹于下文再论一二。

二、韩霖《铎书》的“明末问题”

根据陈霞所著《道教劝善书研究》的成果,对“圣谕”的宣讲往往会引用道教善书的内容,并借用道教科仪^[22],那我们自然会想到同样服务于圣谕宣讲的《铎书》是否也受到了善书的影响?考虑到韩霖生活的明清易代之际普遍流行善书,并且已与明中后期的流行善书存在着很多不同^[23],这些是否都可以给我们这样的启示:《铎书》的体例受到了明末善书的影响,而其所强调的与罗汝芳

不同的主题则部分地来自于内容和侧重点都已经发生明显变化的明末善书呢?

从可能性上来判断,韩霖接触到并读过善书(包括功过格形式的善书)的几率是很大的。虽然他是山西绛州人,但根据《乾隆绛州志》原刻本卷十一的韩霖传记记载,韩霖“为聚书计,尝南至金陵,登凤凰台,历燕子矶。东览虎丘、震泽之盛。泛舟南下武林西湖,访六桥三竺。西南探匡庐,游乌龙潭,观瀑布。复由淮南北上,谒孔林,抚手植桧。前后购书数万卷,法书数千卷。即归,筑卅乘藏书楼以贮之”^[24]。而我们知道,“编写功过格的最大中心在中国东南各省,尤其是那些在16世纪末和17世纪初经历了深刻的经济、社会变化的地区,如:江西、浙江、南直隶(清代的江苏和安徽)、福建和广东”^[25],这些地区中的大部分韩霖在他的游历中都曾到往,并在那里购置书籍,在社会上普遍流行的善书当然也极有可能就在其中。

当我们把目光投向文本,上述的可能性就愈发显得可被证实了。

我们马上就可以发现,袁黄所著的著名功过格就用了100件事例,明末的《迪吉录》(1622年,序上所注为1631年)和《劝诫全书》(1639年)也在10-12卷的篇幅中,“提供真实的生活事例和故事,作为功过格中典型事迹的例证”^[26],就连永乐帝所印行的《为善阴鹭》也列出了几百个劝善故事,并“在每人的事迹后附上评论和诗歌”^[27],用事例来阐明劝诫内容是善书、功过格普遍使用的方法。这与韩霖在《铎书》中所明显采用的行文架构不差分毫,而与罗汝芳的纯义理论证形成对比。前文所述罗汝芳与韩霖的另一个差异集中在后者关注奴仆这个主题,其实,“在17、18世纪的功过

格中,奴仆受到显著的关注;有些功过格中有一整章涉及这一群体的行为,并且所有功过格都频频谈到支配主仆关系的规则。”^[28]。包筠雅认为,17、18世纪江南经济的发展引起了社会地位的剧烈变动,并激起了社会精英阶层对于维护社会等级制度的强调,这构成了当时突出的“明末问题”,而这一时期的功过格集中讨论奴仆问题的原因也正在于此^[29]。我们显然可以相信她所作的严密论证,并由此同样可以说,《铎书》对奴仆问题的强调也源于韩霖对“明末问题”的焦虑。这种时代焦虑形成了他与罗汝芳的差别,并使得他在明代儒学之外,再去寻找同时代的其他思想资源来阐发“圣谕六言”和他自己的主张。

上述论证似乎已经能够解释韩霖和罗近溪之间存在差异的可能原因。但我们认为明末的功过格善书可能是韩霖所寻到的新思想资源,除了他们在行文架构和主题方面的相似性之外,还基于我们对语句修辞、事例运用和思想色彩方面的考察,兹再论一二。

韩霖《铎书》的文字风格朴实平易,几近白话,这很适于当众宣讲。而“请向夜气清明中,反复诵之”^[30]一句尤有劝谕的色彩。其实,这种口吻在善书中是很常见的,即在较早的善书《太上感应篇》中就以“今劝世人每日诵《太上感应篇》一遍”、“我奉劝世间上的人每天读诵一遍《太上感应篇》”^[31]现其端倪了。韩霖在《铎书·尊敬长上》一节中所述淳安奴仆阿寄的事例,就被《浙江通志》、《明文海》、《文章辨体汇选》和《明史》详为记述,并被后来陈锡嘏的《汇纂功过格》(1671-1687年)和李国昌的《崇修指要》(1666-1667年)收录。可以想见,韩霖所运用的这个事例在地方上广为流传,很有可能被劝善者在宣讲时反复引用,尚不可断言功过格善书和韩霖的《铎书》之间就有这种直接引用事例的关系。但至少表达了他们

在宣讲时有着同样的旨趣和事例来源。至于韩霖劝诫人们要豁达时,更是不自觉地流露出某种宿命论的内容——“况人福分由天,自有乘除之数:得之于此,安知不失之于彼,失之于此,安知不得之于彼”^[32]。因为他似乎始终都相信存在“人或不知,天必知之”^[33]的阴鹭规律^[34]。这种信仰,在功过格中比比皆是,不仅讨论命定,还讨论了它与个人道德之间的关系,并在此基础上形成了一整套复杂精致的体系;至于“阴鹭”的默定观念,更以《为善阴鹭》、《文昌帝君阴鹭文》为代表,在各类善书中发展出一种独特的类型。

按上文所述,我们大概可以说,韩霖的《铎书·尊敬长上》很有可能受到了明末善书的影响^[35]。此外,韩霖在《铎书·各安生理》中提到的“吾友李小有长科”就曾作过一篇《圣谕六言解》,而该书就被陈智锡后来所著的功过格《劝诫全书》收录^[36]。韩霖的《铎书》与《圣谕六言解》相类似,也似乎应该存在着影响了后起善书的可能性。即便未必尽然如此,至少我们也可认为,韩霖的《铎书》和他同时代的善书在思考相同的问题,这种共同的关注构成了他与明中期儒者的差异(如罗汝芳)。

三、作为天主教徒的韩霖

我们之所以说,善书也只是“可能”在明末影响到了韩霖,还因为韩霖作为天主教徒而获得的另一层身份意义和独特的思想资源。

方豪先生经过研究指出:“《七克》为庞迪我作;《涤罪正规》则艾儒略作,韩霖对上述诸书,寝读甚深。”^[37]我们不妨就以韩霖爱不释手的《涤罪正规》作为对《铎书》进行分析的突破口,并对前面

所说的“可能影响”作出反思。

首先令我们感到惊奇的是，善书和韩霖所提到的“明末问题”——对奴仆主题的重视和强调上级对下级的关爱，也同样出现在艾儒略的《涤罪正规》中：

下不服上，卑不屈尊，少不敬老者，有罪。

奴仆不敬家长者，有罪。

家长残暴、伤害奴仆者，有罪。

不顾奴仆饥寒等事者，有罪。

奴仆陷于罪中，家长不行救者，有罪。

为下不依其主正命，而且专擅者，有罪。

为下怀怨，或欺侮、侵损于上者，有罪。

为下轻言衰慢，或触犯尊长者，有罪。

为上以非义，教诱使令在下者，有罪^[38]。

姑且不论其中可能蕴有的天主教伦理精神，但就其表面而言，似乎亦可看作是艾儒略对明末时弊的思考及救治主张。他对奴仆主题的强调也同样可能影响到韩霖对这一问题的思考，未必非待善书来充作思想资源。

然而从这一文本出发，似乎连我们前面对《铎书》受罗汝芳等明代儒者影响的论证也同样会成为一个问题。之所以这么说，乃是因为我们的论据是建立在罗汝芳和韩霖使用同样的论证逻辑这一基础上的。而现在这一论据也可以受到很大的质疑，试看下面的论理方式所具有的相似性和承续性。

艾儒略在阐释“十诫”之“孝顺父母诫”时，亦把强调尊敬长上的根由系于其后：

第四诫：孝顺父母。圣教之理，天主而下，以父母为切。生我者，父母也。其治我者，为国君，为官长，为家长；教我者，为师长，皆父母类也。有所命于我，合乎义理，即竭力致身，亦不得辞。此亦奉天主之一大端也。其在上者爱训在下者，亦关此诫^[39]。

这使我们自然想到韩霖在《铎书·尊敬长上》中的论述：

其生我养我也，则为父；其临我治我也，则为君；其引我翼我也，则为师。

此之谓君、亲、师。凡所谓长上者，皆从此三者来，所以当尊敬之。

有宗族外亲之长上，此由于祖宗父母者也，如伯叔祖父母、伯叔父母、姑、兄、姊、外祖父母、母舅、母姨、妻父母之类；有爵位管辖之长上，此由于朝廷者也，如治民之于公祖父母，僚属之于堂官上司，兵军之于将帅，奴仆、雇工之于家主之类，齐民之于缙绅，虽无管辖，然朝廷尊官，亦当谓之长上；有传道、受业、受知之长上，此由于圣贤、朝廷者也，如业师、座主、荐师之类，百工技艺之师，虽与传道不同，亦当谓之长上；有邻里、乡党、通家、世谊之长上；有与祖同辈者、有与父同辈者、有与己同辈而年长者，此亦由于君父者也^[40]。

通过比较我们发现，韩霖只不过把艾儒略在《涤罪正规》中所说的“治我”、“生我”、“教我”的“父母类”，更清晰地表述成“君、亲、师”，并在他们基础上构建复杂的尊卑关系，实际上仍是艾儒略的分类方法。艾儒略把“长上”应该尊敬的基础归诸“父母类”这一逻

辑应该直接影响了韩霖,并与罗汝芳的论证思路有着某种相像。

此外,韩霖在《铎书·尊敬长上》中,更以王览劝母爱护兄长的例子来阐释《涤罪正规》中所言之“父母有过失,不行苦劝者,有罪”^[41],以晏子、范仲淹、汉明帝等体恤同族的榜样来演绎《涤罪正规》中所言之“同宗穷乏,不行救恤者,有罪”^[42],以卫辉潞王尊敬典史的记载来注释《涤罪正规》所言之“不遵朝廷、官府、法律者,有罪”^[43],类似的明显而直接的对应不胜枚举。

鉴于前面所言传统儒家学者阐述圣谕的方式和明末善书影响了韩霖的结论,是建立在对文本之间相似性和某种可能联系的推论上。而韩霖精研过《涤罪正规》实是确论,那我们或许更应该说,《铎书·尊敬长上》在主题侧重和论证逻辑上应该直接受到了耶稣会士的影响。

值得注意的是,我们不可说儒家学者的阐述方式和明末善书影响韩霖的可能性并不存在,并借此认为韩霖所提出的许多问题首先是天主教性质^[44]。甚至我们还可以认为,《涤罪正规》和《铎书》在论证逻辑上与儒家学者的相似,及其关注“明末问题”与明末善书的相似,都恰恰是明末天主教耶稣会士与中国天主教徒“合儒”、“用世”的反映。对于明末天主教耶稣会士“合儒”的努力,方家已有定论^[45],自不用笔者赘述。我们需要补充的是这样一个问题:耶稣会士对功过格一类善书的态度究竟如何?事实上,他们对功过格多有批判,但这些批评主要是就“焚表敬神”的使用形式而言,并着力驳斥了其中宣扬因果报应、不言上帝的不羁内容。而从下一段引文艾儒略对一名修真会会众的回答中,我们可以清楚地看到:耶稣会士至少对功过格在使用目的和功能上,持一种同情和理解的态度。

漳有立修真会者,以吕纯阳为宗,十六日,有彼会士来谒问先生曰:“敝会教规,分有功过格,每朔望向吕祖师焚之,亦教人为善意也,先生以为何如?”

先生曰:“有察功过,固属善事,但思人之有过,果获罪于谁,则有过而求赦,亦将求赦于谁也?孔子曰,‘获罪于天,无所祷也’,其意云何?必以吾人苟得罪于天地之大主,则自天地大主之外,更无处可求赦耳。今者,省己之过,而告于纯阳,何从得赦,反增不识主之罪矣,乌乎可?”^[46]

指出这一点,并非毫无意义。至少我们可以了解到,在使用目的和功能这一层面上,耶稣会士并不完全否定功过格。那么,韩霖受功过格善书的影响也就再次存有可能性,甚至耶稣会士也会不自觉地把功过格和教规、诫命作了某种程度的拟同。《涤罪正规》对明末中国现实问题的关注以及将它用作对“十诫”阐发的形式似乎都正揭示了这一可能性。

因此,我们可以说,虽然《涤罪正规》影响了《铎书》已有根据,但由于耶稣会士“合儒”、“用世”的倾向使得我们不能排除儒家思想和功过格善书影响《铎书》的可能性,甚至由于这两种倾向,还存在着儒家思想、功过格善书渗透影响耶稣会士的可能。这种似乎不会有尽头的阐述并非是对文献对比解读的绝望,并由此而陷入一种字面意义上的“解释学循环”。因为我们的兴趣不在于文献源流的扒梳,而在于指出:韩霖所提出的许多问题和论证方式并不是原生性地出自天主教耶稣会,在这些问题和论证方式上,要剥离哪些出自天主教,哪些出自传统中国也变得没有意义,甚至是不可能的。

那么,上文所作比较的意义何在?其意义就在于为我们理解中国天主教徒的文献提供了一种模式,即通过与同类型、同时代、同信仰文献的比照,来厘清哪些并不是天主教传入中国时所带来的新问题,正是这些并不为新的问题才是传统中国与天主教都曾共同思考的问题,正是这些问题才是双方曾真正展开对话的领域,在这些领域而不是随意建构名目进行耶儒比较研究才更有意义。由于本文目的所限,笔者并不拟就耶儒伦理对话的问题展开进一步的绍述,而是要进一步问这样一个问题:什么才是天主教传入中国时带来的新思考呢?而这种中国以前未曾注意的问题作为几乎单向的输入,又是怎样被韩霖接受的呢?

四、畏、爱二情的讨论 ——天主教带来的一个新问题

在前面寻找耶教新问题这样思路的指引下,我们发现,韩霖在阐述尊敬之由来时,强调了畏、爱二情是它的本质,并就畏、爱二情的关系展开了自己的探索,由此构成了他与罗汝芳的分野。而对于这个问题的出现,我们一直都没有给予妥善的安置。

如果我们看到,同为天主教徒的王徵及耶稣会士利玛窦、艾儒略等人都曾就这一问题有所探讨,那么,我们似乎可以说畏、爱问题的凸显才是天主教在韩霖身上留下烙印的体现^[47]。也只有在这个意义上,我们才可以说它是天主教给传统中国带来的新问题。

说这—问题是天主教给传统中国带来的新物什,并不是说之前的中国人从没有所讨论,因为我们知道,在儒家经典《礼记》中早

就有“贤者狎而敬之,畏而爱之。爱而知其恶,憎而知其善”^[48]的表述。之所以称之为“新”,乃是因为韩霖及其他中国天主教徒就这一问题的讨论有了新的运思路径。

就中国经典传统而言,从上文所引的《礼记》中首先就可看到,“畏爱”要求的实践者乃是“贤者”,结合为人熟知的“仁者爱人”、“君子有三畏”此两语,可以说这都是在强调一种君子道德,也就是美国人类学家雷德斐尔德所谓的“大传统”(great tradition)道德。其次,这里所说的“畏而爱之”表现出的倾向是认为畏、爱二情并容统一,这种论调在后来的诠释传统中也同样得到了肯定,宋代的丁易东就在他的《易象义》中这么诠释家人卦:“有孚而威则畏爱兼之矣”。就“畏爱”的对象而言,以“三畏”为代表,“畏”的对象不仅包括了天命^[49]、圣人之言这样的绝对命令,还包括了大人,而“爱”的对象则是人,“爱天”这样的表述几乎从未得见,相反“予畏上帝”(《尚书·汤誓》)这样的传统则在在皆是。

韩霖突出讨论“畏、爱二情”时则有了相当的变化。在《铎书·尊敬长上》一节中,他对“畏、爱二情”承担者有了新的划分,所谓“畏者,小人之心也;爱者,君子之德也”,并在文中不光要求士大夫去爱,还要求奴仆、卑幼等人都要懂得去爱,他所宣扬的伦理要求已不再只是君子道德的大传统,而已成为一种普遍的道德命令了。与经典传统所认可的“畏爱兼容”论相异,所谓“二情不并容,畏情胜,爱情必衰”,更清楚地揭示了在韩霖眼中,“畏、爱二情”之间是有张力的,这种张力统一在“尊敬”的感情中。最为特别的是,他强调“尊敬者,尤当以爱情为主”,考虑到尊敬的对象包括天、君、亲、师,那么实际上韩霖在要求“畏天、君、亲、师”的同时更要求“爱天、君、亲、师”,这里的“爱天”几乎是传统中国从未有过的新命题。

类似的问题同样出现在明末另一名中国天主教徒那里。王徵就曾在《畏天爱人极论》中引用^[50]利玛窦在《天主实义》中的宣讲说道：“笃爱一人，则并爱其所爱者矣。天主爱人，吾真爱天主者，有不爱人乎”^[51]，只不过他较韩霖更为明显地指出了“爱天主”与“爱人”这样的概念及其相互关系。王徵在这里的引述本身就表明，中国天主教徒讨论“爱天”的思想资源正是来自于明末的天主教耶稣会士。韩霖也在他与段袞合著的《辨教论》一文中明白地告诉我们：“上主益发切爱，亲自降生，宣扬教妙，而于所当知当行，盖发泄无余蕴矣，是曰爱教。”^[52]可见他关于“爱天”的新命题与王徵一样是来源于强调“爱”的“爱教”，即明末西来的天主教^[53]。

明了这一点，我们才知道为什么韩霖认为与“畏情”相比，“尊敬中，爱情尤重”，因为韩霖“寝读甚深”的那些著作的作者——艾儒略就曾明言：“今人欲爱慕吾主，非卒然而能也，求其豫报之仆，谁乎？经云‘圣德必从敬畏始’，是敬畏者，爱慕之仆也。”^[54]这正是基督宗教以爱为中心来统摄敬畏的经典观点。因为“对天主全心全意的爱是通过遵从雅威的诫命和权威来实现的”^[55]，藉此，“爱”的主题把“畏”当作了它的实现手段，而“爱”本身才是最终目标。

紧接着这一问题，我们需要发问：爱的根据是什么呢？按照天主教的说法，艾儒略就曾区分了三种爱：认为“利爱”出于人们的爱自己之心，所以人们会去爱有利于自己的人；“情爱”出于所爱的对象，所以会爱亲戚故旧；“仁爱”出于天主，因为“己与天下之人，皆天主所生”，所以“合天下极疏极远之人，而皆爱之”^[56]。可见，基督宗教愿意把爱人的最终根据归诸“爱天主”，上文所引利玛窦和王徵亦同此论。韩霖在文中的论证思路也与此相仿。他认为关爱

族人的根据在于祖先,所引用的范仲淹的例子更是明确地说,“吾宗族甚众,然以吾祖宗视之,则均是子孙,固无亲疏也。”^[57]因为祖先关爱所有子孙。所以吾侪应爱祖先的子孙,由此再进一步臆测,大概从思路上可推导说世人皆为天主子孙,所以吾侪应爱世人,只不过韩霖为了使《铎书》“不及耶稣之名,虽异教中人亦必乐诵”^[58],而没有继续阐发罢了。

那么爱天主的根据在哪里呢?同样是通过书籍影响过韩霖的高一志^[59]就曾说过:“生人既明识天主向者生育我、成就我,时左右我,御患降庆,无有极已,则使我感激爱慕尊敬,而常图所以报谢之者,亦无终竟矣。”^[60]明显可以看到,这里存在的一个逻辑是“报答”。韩霖在论述人间伦理时,认为“我尊敬别人,将来也受别人之尊敬”正是这样的思路;在论述尊敬天、君、亲、师的原因时,也同样认为是基于他们对世人的恩情,所谓“生我养我”、“临我治我”、“引我翼我”。应该说,韩霖是赞同用“报答”这样的逻辑来解释为什么要“爱天”的。承认这种似乎有条件的“爱天”并不是对基督宗教的误解和玷污,因为基督宗教中,“人对上主的爱慕是对在先的上主之爱的回应”^[61],人都是生活在天主之爱中,一切爱的根源都来自天主,他才是最高的善。当然这种通过“报答”来解释爱上主的逻辑本身仍可再分析,但我们的着眼点在于韩霖是否接受了天主教的论证思路,我想这一任务已基本完成了。

剩下的最后一个问题显然是为什么韩霖认为人人都有践行“爱”的能力,而由此要求奴仆、卑幼等一切人都去“爱”?韩霖的“良心论”是回答这一问题的关键。上文已经论述过韩霖在人人皆有良心的基础上提出了人人皆当尊敬,也就是说人人皆能“爱”。王徵也认为:“盖畏天爱人,本人人原具之良心,亦愚夫愚妇所可与

知、与能之平常事。”^[62]之所以要重提这个问题,乃是为了强调韩霖和王徵作为立论基础的“良心”,固然有明代“心学”的背景,但同样更嵌入了天主教意义。因为韩霖就曾把良心的发端归于天主,所以他明确地提出:“所谓良心天理,原为天主之命,铭刻于人心,不可不知也。”^[63]能够把人的心性与天主的道德命令结合得如此之好,不能不说得益于利玛窦的“合儒”工作。因为利玛窦固然曾说,“人器之陋,不足以盛天主之巨理”^[64],但他反对“心”只是在反对把“心”和“理”同作为世界本原而不去信认天主这个意义上。在其他时候,他更多地强调了心的体认作用,当然包括认识天主,所谓“天下万物,唯心广大,穷本世之事物弗克充满,则其所以充满之者在后世,可晓矣”、“若无形之心,最恢最宏,非小器所限,直通乎无碍之境”^[65]云云。可见韩霖甚至在哲学基础层次上完成了某种“天学化”。

五、结 语

通过上文的分析,我们认为,至少就《尊敬长上》一章而言,《铎书》的成书直接受到了天主教著述的影响;又因为同类型的儒家著述和同时代的劝善书与它也存在着某种思想关联和相似性,我们也不能排除《铎书》受儒家著述和劝善书影响的可能性。文本分析上的错综复杂恰恰体现了天主教“合儒”的成功努力,也反映了中国天主教徒韩霖作为士大夫与天主教徒的双重身份。

而通过将《铎书·尊敬长上》与同时代、同类型及影响过它的文献比较,我们发现韩霖的《铎书·尊敬长上》中出现了传统中国很少讨论甚至完全不予讨论的“爱天”主题,对这一主题的探索寻绎使

我们才更可肯定《铎书》中的天主教思想内容,并由此确知中国天主教徒所受的影响。

这种在文本分析基础上提取思想史讨论起点的方法,启发我们反思这样一个问题:历史上儒耶双方都关注过的问题作为鲜活的素材。当是儒耶相遇的主要话域,也应该成为当下儒耶比较研究的起点,这才可以杜绝游谈无根的轻浮分析。而中国天主教徒著述中儒教原本没有的内容才可视为天主教输入所带来的新问题,也是传教学应该更关心的方面。但对儒耶两教在伦理立场或某个具体文化观点方面的对话和差异分析,本文还没有进一步展开。除了学养与精力所限之外,还因为笔者尚未摆脱“合儒”、“补儒”或“超儒”这样的文化比较模式,还需留待来日加以寻绎。

注释:

[1]韩霖:《铎书·铎书大意》。所据版本收入钟鸣旦、杜鼎克、黄一农、祝平等编:《徐家汇藏书楼明清天主教文献》(第二册),台北:方济出版社,1996年版。就笔者所知,北京大学另有陈垣1918年刊本,由孙尚扬主持的《〈铎书〉校注》将对这两个版本作校勘和注释,不久将由华夏出版社出版。另现在台湾“清华大学”任博士后的李凌瀚在香港中文大学的博士论文:《韩霖〈铎书〉与中西证道:明末天主教徒参与的地方教化活动》(2005)也有相当大的校注工作,特别是对民国刊本的分析尤为详尽,其对《铎书》内容来源的分析侧重中国经典和西方文献,恰与本文主要关注的方面可成互补。

[2]关于韩霖事迹和著作的研究,可参见李凌瀚:《韩霖〈铎书〉与中西证道:明末天主教徒参与的地方教化活动》,香港中文大学博士论文,2005;黄一农:〈天主教徒韩霖投降李自成考辨〉,收于《大陆杂志》,93/3,1996:第37-42页;黄一农:〈明清天主教在山西绛州的发展及其反弹〉,收于《台湾近代史研究所集刊》,26,1996:第3-39页;黄一农:〈从韩霖《铎书》试探明末天主教在

山西的发展),《清华学报》,台湾,34/1,2004,第67-102页;黄一农:〈明末韩霖《铎书》网名前序小考——兼论历史考据与人际网络〉,《文化杂志》,40-41,2000,第115-128页;黄一农:《两头蛇——明末清初的第一代天主教徒》,上海:上海古籍出版社,2006年版。其中黄氏所著更侧重社会史研究,恰可构成本文从文本思想分析《铎书》的理解背景。

[3]文中在讨论《铎书》及其与其他文献比较的时候,如不特别强调其他章节,或《铎书》全篇,那么一般就集中于本文所拟讨论的“尊敬长上”一节。

[4]罗汝芳(1515-1588),字唯德,号近溪,江西南城人,嘉靖三十二年(1553)进士,曾知太湖县,后历任刑部主事、知宁国府、东昌府、云南副使、参政,学承王畿、王艮,亦受禅宗影响。参见陈来:《宋明理学》(第二版),上海:华东师范大学出版社,2004年3月第1版第1印,第五章第七节“罗汝芳”。

[5]《近溪先生一贯编·上孟》,收于耿定向、杨启元等辑评:《耿中丞杨太史批点近溪罗子全集》,收于《四库全书存目丛书·集部一二九》,济南:齐鲁书社,1997年7月第1版第1印,集129-640。

[6]《近溪先生一贯编·大学》,收于《四库全书存目丛书·集部一二九》,集129-582。

[7]《近溪先生一贯编·下孟》,收于《四库全书存目丛书·集部一二九》,集129-656。

[8]《近溪先生一贯编·序》,收于《四库全书存目丛书·集部一二九》,集129-579。

[9]《近溪子外集·乡约》,收于耿定向、杨启元等辑评:《耿中丞杨太史批点近溪罗子全集》,收于《四库全书存目丛书·集部一三〇》,济南:齐鲁书社,1997年7月第1版第1印,集130-319。

[10]哥歌:当为“哥哥”,下同——笔者注。

[11]《近溪子外集·乡约》,收于《四库全书存目丛书·集部一三〇》,集130-315。

[12]《铎书·尊敬长上》,“尊敬长上”中的兄弟之爱与“孝顺父母”存在着

重要的逻辑联系,这对我们后文讨论的问题有重要意义,兹不赘。

[13]《铎书·尊敬长上》。

[14]同上注。

[15]《近溪子外集·乡约》,收于《四库全书存目丛书·集部一三〇》,集130-318。

[16]杨起元:《续刻杨复所先生家藏文集八卷·卷三·圣谕发明序》,收于《四库全书存目丛书·集部一六七》,济南:齐鲁书社,1997年7月第1版第1印,集167-250。

[17]杨起元:《续刻杨复所先生家藏文集八卷·卷三·圣谕发明序》,收于《四库全书存目丛书·集部一六七》,集167-249。

[18]《铎书·尊敬长上》。

[19]《铎书·尊敬长上》。

[20]参见《近溪先生一贯编·诗》、《近溪先生一贯编·易》,收于《四库全书存目丛书·集部一二九》。

[21]《近溪先生一贯编·四书总》,收于《四库全书存目丛书·集部一二九》,集129-668。

[22]参见陈霞:《道教劝善书研究》,成都:巴蜀书社,1999年9月第1版第1印,第五章第二节“道教善书对其他善书的渗透及影响”中的第一部分“‘圣谕’与道教善书”,第153-163页。考虑到明代三教合一的倾向十分明显,道教善书几乎已不纯粹,这里圣谕宣讲会引用道教善书的情况,很可能是一种普遍的现象,是可以被推及到一般善书那里——笔者注。

[23]参见〔美〕包筠雅:《功过格——明清社会的道德秩序》,杜正贞、张林译,赵世瑜校,杭州:浙江人民出版社,1999年9月第1版第1印,第245-254页。按包筠雅的说法,功过格是善书的一种,故在下文中,笔者将既在广义上使用“善书”这一概念,也会在狭义上使用它来特指功过格——笔者注。

[24]《乾隆绛州志》原刻本卷十一,转引自方豪:《中国天主教史人物传》(上),北京:中华书局,1988年3月第1版第1印,第254页。

[25][美]包筠雅:《功过格——明清社会的道德秩序》,第3页。

[26]同上注,第179页。

[27]陈霞:《道教劝善书研究》,成都:巴蜀书社,1999年9月第1版第1印,第153页。

[28][美]包筠雅:《功过格——明清社会的道德秩序》,第189页。

[29]参见[美]包筠雅:《功过格——明清社会的道德秩序》,第四章“17、18世纪对社会等级制的维护”。

[30]《铎书·尊敬长上》。

[31]《太上感应篇·序》。

[32]《铎书·尊敬长上》。

[33]同上注。

[34]或许人们马上就可以反驳道:韩霖是个天主教徒,他所谓的“天”,乃是指天主。对此,我们将在后文讨论反驳的意义。且即便如此,也不妨碍我们说韩霖受善书影响的可能性,至少从表面的文字意义来说。

[35]其实就《铎书》全篇而言,韩霖是接触过善书的,如在《铎书·毋作非为》中他就不厌其烦地引用了袁黄的《了凡四训》,本文只是说“可能”乃是就《铎书·尊敬长上》一节而言。

[36]参见[美]包筠雅:《功过格——明清社会的道德秩序》,第187页,注3。

[37]方豪:《中国天主教史人物传》(上),北京:中华书局,1988年3月第1版第1印,第257页。

[38]艾儒略:《涤罪正规》,收于钟鸣旦、杜鼎克编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》(第四册),台北:台北利氏学社,2002年4月初版,第388页。

[39]艾儒略:《涤罪正规》,收于《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》(第四册),第387页。

[40]《铎书·尊敬长上》。

[41]艾儒略:《涤罪正规》,收于《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》(第

四册),第388页。

[42]同上注。

[43]同上注。

[44]如前文所说的“天”(天主)、兄弟之爱、奴仆服从长上,凡此种问题在天主教中也有相应讨论,但不能借此认为韩霖提出它们,就一定是在天主教意义上提出。

[45]参见钟鸣旦、孙尚扬:《一八四〇年前的中国基督教》,北京:学苑出版社,2004年4月第1版第1印,第五章“耶稣会的合儒工作”。

[46]艾儒略:《口铎日抄》卷四,收于钟鸣旦、杜鼎克编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》(第七册),台北:台北利氏学社,2002年4月初版,第277-278页。

[47]天主教对韩霖的影响还体现于他对佛、道二教的排他性批判上,在这个意义上,下述现象才能得到理解:虽然“宋郊渡蚁”的故事为明成祖在《为善阴鹭》中极力推崇(参见陈霞:《道教劝善书研究》,第153页),但天主教徒的身份使得韩霖在《铎书·和睦乡里》中顺带批评了“妄想渡蚁登第”的因果报应理论,其确受天主教的影响亦可由此窥得一斑,兹不赘论。

[48]《礼记·曲礼上》,参见《礼记正义》,收于十三经注疏整理委员会:《十三经注疏》整理本,北京:北京,大学出版社,2000年12月抵1版第1印,第10页。

[49]这里有儒家理性化的影子,据陈来先生的研究,中国的初民在经典中表达的“畏”,对象乃是帝、天这种,有神性的存在(参见陈来:《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》,北京:生活·读书·新知三联书店,1996年3月第1版第1印,第五章“天命”,第161-223页),这样来看,不妨认为这里的“天命”也可遥通“帝、天”这样的对象。

[50]利玛窦在《天主实义》中就论述道:“笃爱一人,则并爱其所爱者矣。天主爱人,吾真爱天主者,有不爱人者乎”,参见利玛窦:《天主实义》,收于朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,上海:复旦大学出版社,2001年12月第1版

第1印,第79页。

[51]王徵:《畏天爱人极论》,收于郑安德编辑:《明末清初耶稣会思想文献汇编》(第三卷),北京:北京大学宗教研究所(内部资料),2003年版,第484页。因没有其他版本可资对照,对该版本的引用笔者于断句等处有过改动,责任由本人承担,与编者无涉——笔者注。

[52]韩霖、段袞:《辨教论》,收于郑安德编辑:《明末清初耶稣会思想文献汇编》(第三卷),北京:北京大学宗教研究所(内部资料),2003年版,第494页。

[53]孙尚扬对王徵所理解的畏、爱亦有相关分析,参见钟鸣旦、孙尚扬:《一八四〇年前的中国基督教》,第七章,“皈依者的类型及其对天学的理解”。

[54]艾儒略:《口铎日抄》卷六,收于钟鸣旦、杜鼎克编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》(第七册),台北:台北利氏学社,2002年4月初版,第430页。

[55][德]卡尔·白舍客:《基督宗教伦理学》,常宏等、静也译,雷立柏校,上海:上海三联书店,2002年6月第1次第1印,第107页。

[56]参见艾儒略:《口铎日抄》卷三,收于钟鸣旦、杜鼎克编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》(第七册),台北:台北利氏学社,2002年4月初版,第233~234页。

[57]《铎书·尊敬长上》。

[58]方豪:《中国天主教史人物传》(上),第256页。

[59]参见“高一志撰《神鬼正纪》、《齐家西学》、《童幼教育》、《修身西学》皆由霖任校阅,并为《童幼教育》作序,其中一部分亦采入所著《铎书》”,出自方豪:《中国天主教史人物传》(上),第255页。

[60]王丰肃(即高一志):《教要解略》(下卷),收于钟鸣旦、杜鼎克编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》(第八册),台北:台北利氏学社,2002年4月初版,第293页。

[61][德]卡尔·白舍客:《基督宗教伦理学》,第112页。

[62]王徵:《畏天爱人极论记言》,郑安德编辑:《明末清初耶稣会思想文献汇编》(第三卷),北京:北京大学宗教研究所(内部资料),2003年版,第486页。

[63]韩霖、张廉:《圣教信证》,收于郑安德编辑:《明末清初耶稣会思想文献汇编》(第四卷),北京:北京大学宗教研究所(内部资料),2003年版,第57页。

[64]利玛窦:《天主实义》,收于朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,上海:复旦大学出版社,2001年12月第1版第1印,第14页。

[65]同上注,第30页,第29页。

罗马天主教与蒙元的关系试析

左芙蓉

Abstract: In the early 13th century, European Catholicism began to come in contact with Mongolia. The Roman Pope, Innocent IV, sent a Franciscan to persuade the Mongolia aristocrats not to use their army to conquer Christian countries. Later on, a French King, called Louis IX, sent another Franciscan to seek the cooperation of the Mongolian army in the fight against Islamic countries. These initiatives failed. Roman Catholic missionaries were invited to China by the Emperors of the Yuan Dynasty after Mongolian rule in the Middle China. This, Catholicism was officially introduced to China and spread. This development resulted from many factors and it is worth discussing them.

欧洲天主教与蒙元的关系值得深入探究,它既是元代对外关系的一个方面,也是天主教在华发展史的重要阶段。最初,罗马教宗和法国国王出于自身利益的考虑曾主动与蒙古统治者联络,但

未得到积极回应。蒙古入主中原之后,元代统治者却一改以前的态度,主动要求罗马天主教遣人来华。本文通过对罗马天主教与蒙元的关系的变化及其原因的分析,展现罗马天主教在华的早期传播。

一、天主教与蒙元的初期接触

蒙古西征期间,罗马教宗曾主动与之联系,但得到的回应令他失望。

13世纪初期,蒙古的西征曾经使欧洲的统治者们惶恐不安和万分忧虑。1245年,罗马教宗英诺森四世(Innocent IV)在里昂召开公议会,商讨如何对付蒙古的威胁。方济各会会士柏朗嘉宾(Giovanni da Piano di Carpine)被教宗派往中国,面见蒙古大汗,劝谕其勿攻打基督教民。1245年4月16日,柏朗嘉宾怀揣教宗致大汗的书信离开里昂,信中希望大汗通过来访的修士告知西征的原因和意图。与柏朗嘉宾同行的还有一位修士,他们在伏尔加河畔见到蒙古统帅拔都,将此行的目的告诉对方:“我们是教宗的使者,教宗是基督徒的圣父。教宗派遣我们来见贵国皇帝、贵国皇太子和所有鞑靼贵人,教宗只有一个目的,他希望基督徒和鞑靼人做朋友,希望大家和平相处。他更希望鞑靼人能和天主同在天堂享受荣福。因此,他写了信,还派遣我们来劝他们奉教,接受吾主耶稣基督的信仰,因为他们如不这样,就无法得救。”^[1]在拔都的引见下,他们到和林觐见贵由大汗。大汗的答复令他们失望:“你教宗和王公巨卿,如诚心和我修好,便当速来见我,不可迟延。你来信要我信基督而受洗,我不知道我为什么应该受洗。你来书,又因我

们杀人之多,而觉得惊奇,尤其因为信基督的波兰人、匈牙利人、奥拉维人,而感不安,我亦不明白你惊奇的原因。我告诉你:他们不听上天和成吉思汗的命,杀戮我们所派的使臣,上天所以借我们的手来杀灭他们。你们西方人,自以为独奉基督而鄙视别人,但……我亦信上天,赖上天之力,我将自东徂西,征服世界。”^[2]此时,蒙古贵族的征服战争如日中天,所向无敌,对罗马天主教毫无所知,并且视方济各修士为兴师问罪者,当然不会接受罗马教宗的劝谕。不过,双方却因此互有一定的了解。

后来,法王路易九世在十字军东征途中听说,蒙古大军在顿河区的统帅撒里塔是一个基督徒,有意与之合作,以共同对付伊斯兰教徒。于是,路易九世让另一位圣方济各会会上罗伯鲁(Guillaume de Rubrouck)以传教士的身份前往蒙古军队送信。罗伯鲁到达之后,发现撒里塔并不是一个基督徒,他很失望,但是并不甘心,于是他继续东行,到达和林,见到了蒙哥大汗,最后带着大汗的书信返回。大汗在书信中写道:“我们现在把永恒上帝的书写的命令送给你:如果你们自以为关山阻隔,而违抗这命令的话,永恒上天知道我们将怎样对付你们。”蒙哥大汗认为,十字军的东征是与他的西征的对抗,双方不可能谈论合作,唯有对方臣服。因此,罗伯鲁未能完成此行的使命,但他对蒙古的状况和东西交通的道路却因此有了深入的了解,他的报告也激起了欧洲对东方的兴趣。

西征结束之后,蒙元统治者对天主教的态度发生变化。从以前的藐视和不屑一顾到欢迎和优遇有加。

蒙古西征掳回一些战俘和工匠,其中就有很多是西亚、东欧的天主教徒(主要是景教徒^[3]),天主教因此传入蒙古。13世纪后期,蒙古人主中原,天主教进入蒙元中国。元朝统治者在宗教方面

实行兼容政策,包括天主教在内的一些宗教得到自由传播和发展。

1266年,意大利商人尼古拉和玛窦两兄弟来到元代中国的统治中心大都(今北京),受到元世祖忽必烈的接见,当他们西返时,忽必烈写了一封致教宗的信托他们带回。信中要求教宗派遣一百名熟知基督教律且通晓7种艺术(即文法、伦理学、修辞学、算数、几何学、音乐、天文学)的人来华。这些人“须知辩论,并用推论,对于偶像教徒及其他共语之人,明白证明基督教为最优之教,他教皆为伪教”。忽必烈还表示,“如能证明此事,他同其所属臣民,将为基督教徒,并为教会之臣仆。”^[4]

尼古拉兄弟于1269年回到欧洲,向教廷呈递了蒙古的国书。2年之后,尼古拉带着自己的儿子马可波罗和兄弟,陪同教宗派遣的两位宣教士尼古勒(Nicole de Vincence)和吉岳木(Guillaume de Tripoli)前往中国。两位宣教士在半途因惧怕危险而折回。马可波罗3人又经过长途跋涉,于1275年夏到达上都复命。

马可波罗在元朝留居17年,颇得忽必烈信任,曾奉使云南、江南及占城、印度诸地,还在扬州做官3年。1291年,忽必烈应伊利汗国的请求,将阔阔真公主嫁给阿鲁浑汗。马可波罗随同阿鲁浑的使臣护送公主,由海道西行。1292年左右抵达伊利汗国,完成了护送任务。马可波罗继续西行,1295年返抵威尼斯。根据他口述整理的《马可波罗游记》,记载了他在旅途和居留元朝期间的见闻,也使罗马教廷得知,中国有大批的基督徒。

中国景教徒列边·扫马的欧洲之行则促使罗马教廷再派传教士东来中国。

扫马约于1225年出生在北京的畏吾儿或汪古部的一个景教徒家庭,后来自愿做了一名隐修教士。因景教长老被称为“列边”,

所以,扫马又被称为列边·扫马。至元十五年(1278),扫马与另一位名叫马可(Marc)的景教徒奉准前往耶路撒冷朝圣,行至巴格达时因战争稽留在伊利汗国境内。1280年,马可被任命为契丹与汪古的大主教,更名为马可·亚伯刺罕(Marc Jabalaha)。1281年,巴格达的景教总主教去世,马可·亚伯刺罕被推举为总主教。1286年,列边·扫马以伊利汗国阿鲁浑汗国王和马可·亚伯刺罕总主教的名义赴罗马。

此时正值旧教宗死,新教宗未立,列边·扫马受到了教廷枢机们的长时间盘问,他解释说:“你们应该知道,我们的许多神父过去都曾到过蒙古人、突厥人和汉人的地区,并且向他们传授教义。今天,许多蒙古人都成了基督徒,有些王公和王后都领洗并向基督告解。他们于驻牧地设有教堂……教宗没有派遣任何人到我们这些东方人中来。这都是一些布道圣师向我们传授的,我们今天仍相信他们传授给我们的一切。……我自遥远的地方而来,并非是为了谈论或宣扬我的信仰,而是为了表达我对主教宗的崇仰,为了瞻仰圣师们的圣物并通报国王和天主教大主教的启示。”之后,列边·扫马前往法兰西,受到国王菲立蒲四世(Philip IV)的接见,取得法王支持阿拉伯人夺取耶路撒冷的允诺。在巴黎,列边·扫马对当地的大学有着深刻的印象:“那里有3万多名知识分子,研究宗教和世俗科学……他们以书写而度时光,受到国王的支持。”他还参观了圣丹尼(Saint Denis)大教堂,教堂中的王陵供有镀金镶银的国王卧像。他发现,“在为这些国王的灵魂服务中,共有500名修道士由国王出资供应饮食,他们在这些国王的墓前不停地祈祷和斋戒。”

随后,列边·扫马又受到英王爱德华(Edward I)的召见,国王还

邀请他参加做弥撒。1288年2月春,列边·扫马返抵罗马,受到新教宗尼古拉四世(Nicholas IV)的接见,新教宗送给他很多礼物和纪念品,还有致阿鲁浑和马可·亚伯刺罕的一封信托他带回去。信中承认了总主教马可·亚伯刺罕对东方所有民族的权力。1304年,马可·亚伯刺罕曾写信给教宗本笃十一世(Benedict XI),信中说:“我宣布是神圣的罗马教宗和基督所有信徒们的世界修士。我公开承认他本人是圣伯录(Saint Pierre)教宗的继承人,对于从东方到西方教会的所有儿子来说,他是耶稣基督的世界性教宗。他的爱牢固地建立在我们的心中。我们服从他并向他请求祝福。我们准备接受出自他一方的任何指令。”

列边·扫马返回之后,与马可·亚伯刺罕一直留在伊利汗国,阿鲁浑下令为他建造了一座教堂。^[5]列边·扫马身后留有一部记述圣丹尼修道院和圣女小修院的著作。

扫马的欧洲之行使罗马教宗坚信:向东方中国正式派遣天主教传教士的机会到来了。

二、天主教士在元代中国

方济各会会士约翰·蒙高维诺(Giovanni da Montecorvino)是第一位受教宗委派到中国传教的教士。1289年,他携带教宗的书信开始东方之行,教宗在书信中写道:“谨致书鞑靼著名君主忽必烈大汗。敬祝今日的洪恩为您带来将来的荣耀。我们感恩上帝、崇高的天主,向他表示虔诚的、充分的谢意,因为他掌握大地诸君主的心灵。我们愉快得知,天主以仁慈的心赐恩于陛下,使陛下有志于扩大基督教的疆域。我们宣教伊始不久,即接见鞑靼名王、高贵

的君主阿鲁浑派遣的诚实使者,他们极为坦率地告诉我们,陛下对我们、对罗马教廷、也对拉丁民族和百姓怀有热爱之情。上述使者代表国王诚挚请求我们派数名罗马教士前往贵国宫廷。当闻如此伟大、如此高尚的一位君主所致令人喜悦和合意之信息时,我们极为感恩天主,真诚祝愿陛下康泰日增,英名荣耀于世,并卑躬恳请施予世人一切美好恩泽的光明之父,以其启示照亮陛下心灵,使陛下更加幸福,同时恳请天主向陛下施撒仁爱之露,使陛下赞美和礼拜其光辉圣名。因此我们衷心希望实现国王的愿望,并渴望陛下乐于应允和热诚接受罗马教会所信仰和崇奉的基督教;因为如无陛下的帮助,派去的任何人都不能做出使至高无上的天主喜悦之事。我们认为理应把我们喜爱之子约翰·蒙特·科维诺(即约翰·蒙高维诺)修士及与其同行的方济各会同事(此信携带者)派遣给陛下,恳求陛下施予仁慈,接待他们(他们所传的教义愿陛下悉心聆听,因为此乃救世之道);还祈求陛下施予圣恩,赞助托付他们的有益工作。这项旨在拯救灵魂的工作,仰仗陛下圣恩庇护,彼等即可更顺利、更有效地进行,我主每以巨大报酬偿付微小之效劳,陛下将因此从吾主获得永世幸福。教宗尼古拉四世即位第二年7月3日(1289年7月13日)写于里埃提。”^[6]

此次的教宗书信讨得元代皇帝的欢心,据说,蒙高维诺到达大都之后,曾劝元世祖忽必烈和元成宗铁木尔信仰天主教,忽必烈没有接受,铁木尔则成为基督的信徒,但也有人对此说表示怀疑。不过,天主教士在中国受到礼遇并且被允许自由传播,这是没有疑问的,而且,每一位会士都由元代皇帝给予薪俸。

1298年,蒙高维诺在大都城建立第一所天主教堂并且招收信徒。1306年又获准在皇宫大门旁兴建第二座教堂。经过努力,

他赢得了相当一批信徒。他曾经成功地使一位景教徒改信天主教,此人便是汪古部的大贵族高唐王阔里吉思,而且,阔里吉思的一部分部民也在这位首领的影响下信奉天主教。阔里吉思也建造了一座圣堂,取名“罗马堂”,蒙高维诺常在这座圣堂中“按拉丁礼,但以方言和当地文字献祭,祝圣典章和祝圣典章序也不例外。”蒙高维诺在大都的传教活动在他自己的一封信中写得很清楚:“逐渐地,我收养了40个孩子,年龄自7岁到11岁,他们的父母都是外教人。他们对宗教一无所知。我给这些孩子付洗,并且按照我们的办法,教他们拉丁文和我们的礼仪。我给他们抄了30本圣咏,附带歌词,又抄了两本日课。已经有11个孩子能唱日课经,不论我是否在堂,他们每日唱经,按周伦值,就像(正式)修院一样。有几个孩子在抄写圣咏和别的必须的经书。皇帝陛下也很喜欢听他们唱。我按时打钟,带着一班小东西唱经,我们没有乐谱,所以要把音调背熟。”到1305年,蒙高维诺已经为6000人施洗。^[7]

1307年,罗马教宗克勒门五世委任蒙高维诺为大都总主教,管理东方全境教会,再委派7位主教东来襄助蒙高维诺。这7人分别是吉拉德(Gerard)、裴莱格林(Peregrine of Castello)、安德鲁(Andrew of Perugia)、尼古拉斯(Nicholas of Bantra)、安德鲁梯斯(Andrutius of Assisi)、赛福斯托德(Ulrich Sayfastordt)和威廉(William of Villeneuve),他们的旅程充满艰险,途中有3位死于印度,还有1位做了得利斯带(Trieste)的主教,只有哲拉德、裴莱格林、安德鲁3人于1313年到达大都。

后来,意大利方济各会士和德理(Odoric de Pordenone 又译鄂多立克)于1314年启程东来,先到达广州,后北上直到大都,在那里协助蒙高维诺工作3年,回国后写有游记,对他与蒙高维诺在大

都的活动有一些描述：“蒙高维诺是大主教，每次当大汗出巡时，他便为之祝福。某一天，当该君主回銮北京时，我的主教、我的小兄弟（意大利方济各会教友之间互称“小兄弟”）和我本人，我们前往距该城有两日行程的地方迎接他。我们列队前往晋见高坐在銮辇上的君主，我拿着固定在长柄上的十字架，高唱颂扬圣母的歌曲《慈悲的圣母》。当我们到达御辇附近时，大汗辨认出了我们的声音并让我们向前走到他身旁。由于我们走进他并高举十字架，所以君主免冠向十字架顶礼。主教为他祝福，大汗非常虔诚地吻了十字架。由于礼仪要求，如果不是向君主送礼，那么任何人都不能出现在圣驾面前。根据‘你不能空手见朕’的古法，我向他献上了装满水果的银盘，他非常友好地接受了。我接着便退下了。”^[8]由此可见天主教士与皇帝的密切关系，天主教成为为元代统治者服务的工具。

吉拉德、裴莱格林、安德鲁 3 位教士来到大都之后，协助总主教蒙高维诺工作了一段时间。1313 年，一位富有的亚美尼亚太太捐款在福建泉州修建了一座教堂，蒙高维诺指派吉拉德前去出任主教。吉拉德去世以后，裴莱格林继任泉州主教，裴莱格林死后由安德鲁接任该职。安德鲁在致故乡人的信中叙述了泉州教区的情况：“濒临大海有一个波斯语称为 Zayton（即泉州）的大城。城中一位有钱的亚美尼亚妇女建有教堂一所，宏伟壮丽。她将此教堂以及相应的财产捐献给主教吉拉德弟兄以及所率僧侣。……首居主教之位的吉拉德死后就葬在那里。大主教欲以我继任，但我未同意这项任命。他便与上面提到的主教裴莱格林弟兄商量。裴莱格林得便，乃往其处。在管理该处几年后，他死于我主 1322 年圣彼得和保罗祭节次周的后一日。在主教死前大约 4 年，由于种种理

由,我不满足于住在汉八里(即大都,今北京)。我得允许可在泉州领取上述之阿拉法(皇帝所赐之钱财)或曰钦赐。此城如我所说过,离汗八里有3月程之遥。我乘坐一辆皇帝钦赐的用8匹马拉的车,十分荣耀地到达该地,那时裴莱格林弟兄尚在人间。离城四分之一英里处有一片树林,在此我筹建了一座美丽舒适的教堂,楼堂可住20位弟兄,另有四室,每间都大得足以供一位主教使用。我在此居住着,依靠上述皇帝的恩赐为生。照那位基奴亚(Genoese)商人估计,该恩赐值一百金佛罗林(金币名,1252年首先在佛罗伦萨铸造)左右。我将此恩赐的大部分用于这所房子。我想,在华美和舒适方面,该省没有一处世袭房产可与我的房子比较。此后,在裴莱格林主教死后不久,我接受了大主教指命,到上述教堂任职。我同意此项任命似乎已有了充分理由。现在,我或居住在住处,或居住在修道院,皆由我自定。”^[9]安德鲁之后,伯多禄(Petrus)和雅各布(Jacobus)先后出任泉州主教。

天历元年(1328),蒙高维诺病死,罗马教廷曾派遣巴黎大学神学教授尼古拉(Nicholas)继任总主教,但是尼古拉在中途死去,未能达到大都。1336年,元顺帝派遣了一个16人的使团请求教宗再派总主教东来,该使团于1338年抵达阿维农,受到教宗的接待,马里诺利(John of Marignolli)等人受教宗派遣于1342年到达大都。“马利诺里穿着很庄严的祭服,在盛大的仪式中朝觐中国皇帝元顺帝,并且把教宗所赠送的战马和礼物书信献上,颇得皇帝的欢喜。”^[10]3年以后,马里诺利等人决意西归,元朝皇帝为他们准备了归途所用的财宝和马匹,并嘱咐他们请教宗再派教士来华。后来,教宗先后委派了3人,但是都没有到任。不久,中国爆发农民起义,元朝灭亡,天主教在中国的传播停止。

三、蒙元统治者对天主教态度转变的原因

蒙元统治者对欧洲天主教的态度可以将其入主中原视为一条界限,入主中原以前,蒙元统治者对天主教采取拒斥的态度,主要原因有三:一是对天主教知之甚少;二是征战时期的蒙古贵族的目标是武力征服,而且蒙古大军的西征所向无敌,停战的劝告或游说很难被接受;三是欧洲方面的语气亦较强硬,如贵由大汗的信中所说:“你们西方人,自以为独奉基督而鄙视别人。”入主中原之后,蒙元统治者对天主教持欢迎态度,原因亦很明显:一是蒙古西征掳回的一些战俘和工匠中有基督徒;二是王族成员中出现基督徒,例如,蒙哥的母亲就信天主教;三是欧洲教宗对元帝的态度亦有变化:从早期的“兴师问罪”到现在的恭维讨好,这在教宗致蒙元统治者的信件中反映出来:1245年,柏朗嘉宾带给蒙古大汗的教宗书信中要求大汗解释西征的原因和意图,并且要大汗接受耶稣基督的信仰,否则“就无法得救”。而1289年蒙高维诺携带的教宗书信则充满歌颂:“陛下对我们、对罗马教廷、也对拉丁民族和百姓怀有热爱之情”、“恳请天主向陛下施撒仁爱之露,使陛下赞美和礼拜其光辉圣名”等等。四是蒙元贵族从打天下过渡到治天下,需要宗教的支持。元朝统治的是一个多民族的国家,宗教信仰呈多元化状态,在宗教方面元政府实行兼容政策,有利于稳定自己的统治。

正因为有了这一转变,天主教在元代中国得以传播发展并产生影响。

元朝时期,罗马天主教派来中国的传教士在北方和南方都有活动,其中在大都和泉州的活动记录保留下来的较多,而事实上,

传教士在这两个城市的影响也较大。但是,由于罗马天主教遵行的是上层路线,天主教主要对蒙古人和色目人影响较大,在汉人和南人中影响微弱。

景教和天主教在元代被统称为“也里可温教”,信徒被称为“也里可温”。元成宗及其继承人在位期间,都赐予也里可温不服兵役、不纳赋税的特权,而且专门设置了一个主管机构——崇福司,负责掌管也里可温寺院、主教、司铎同修士的祭祀和日常生活等事,元代政府还为罗马天主教教士提供俸禄。而也里可温则为元王朝及其统治者祈福祝寿,双方关系甚为融洽。

结 语

罗马天主教与蒙元的接触缘于蒙古西征,此时,彼此的关系可谓“一厢情愿”:罗马教宗希望蒙古统治者接受天主教,以换取基督宗教国家的免受征服,而蒙古贵族对此则没有兴趣,不为所动。蒙古人主中原以后,彼此的关系则为“两厢情愿”:罗马教宗希望扩大天主教在中国的影响,而元代皇帝则将天主教视为稳定社会、稳固统治的工具。因此,天主教在元代得以传播和发展。

注释:

[1]王敬义:《明前来华的传教士》,香港公教真理学会出版,1964年,第44页。

[2]方豪:《中国天主教史人物传》第一册,香港公教真理学会、台中光启出版社,1967年,第18页。

[3]景教是基督宗教的一个教派,创始人为聂斯托里,因此又名聂斯托里

教,景教教派的大主教因主张基督具有神和人的双种属性,被正统派斥为异端,处以死刑,他的信徒逃亡东方,景教于公元6世纪左右传入中国。景教在唐朝一度兴盛,后遭迫害,景教徒开始向西迁徙。当时西域对宗教信仰很宽容,随即成为景教传播的中心。11世纪,游牧于蒙古北部的蒙古族克烈部皈依了景教,由于成吉思汗娶了克烈部的一位王女,景教亦随之传入成吉思汗家中。此外,马可波罗曾提到以蒙古东部及满洲部分地区为领地的乃颜部,其乃颜和不少部属都是景教教徒。

[4]冯承钧译:《马可波罗游记》,上海书店出版社,2000年,第13页。

[5](法)沙百里:《中国基督徒史》,北京:中国社会科学出版社,1998年,第37、38、40页。

[6](英)阿·克·穆尔:《1550年前的中国基督教史》,北京:中华书局,1984年,第192-193页。

[7]王敬义:《明前来华的传教士》,香港公教真理学会出版,1964年,第66-67页。

[8](法)沙百里:《中国基督徒史》,北京:中国社会科学出版社,1998年,第54页。

[9]翦伯赞、郑天挺主编:《中国通史参考资料》(古代部分)第六册,北京:中华书局,1981年,第273页。

[10]王治心:《中国基督教史纲》,上海古籍出版社,2004年,第49页。

张星曜与《天儒同异考》

——清初中国天主教徒的群体交往及其身份辨识^{〔1〕}

肖清和

Abstract: This essay takes the *Tian Ru Tong Yi Kao* of Zhang Xingyao, who was a catholic living in Hangzhou during early Qing dynasty, as a case study. At first, it describes in detail the process of Zhang's conversion and analyses the reasons. Then it researches Zhang's identity on the basis of a study of *Tian Ru Tong Yi Kao*. This essay takes *Tian Ru Tong Yi Kao* as a help in elucidating the problem which the Catholics during early Qing dynasty faced, namely, the choice between Confucian tradition and Catholic faith. How to choose between tradition (Confucian) and faith (Catholic)? From *Tian Jiao He Ru*, *Tian Jiao Bu Ru* to *Tian Jiao Chao Ru*, Zhang contends that Catholic faith not only accords with Confucian tradition but also transcends it in some places. In defining the relationship between Catholic faith and Confucian tradition, Zhang understands, the Confucian tradition to be included in Catholic

Faith. He not only identifies Confucian tradition but also elucidates Catholic faith. Accordingly for Zhang, Catholic faith never conflicts with Confucian tradition. Analyzing Zhang's position will be helpful to understand the thinking and belief of Chinese Catholics during Early Qing dynasty.

引 言

在过去 25 年中,基督宗教在华传播史的研究发生了重要的范式转换。^[2]与此同时,中国本土的天主教研究也出现些微变化,逐渐改变自上世纪 80 年代以来的“文化交流与文化融合”的单一模式。^[3]学界不断涌现从新的角度、运用新的理论、发掘新的材料之著作。^[4]整体上来看,以研究传教士为中心不断转向以研究中国本土信徒为主;^[5]以著名信徒为中心转向普通信徒为研究对象;^[6]以史料考证梳理转向文本自身;^[7]以单纯人物历史之考察转向思想史、社会史研究^[8]等等。但目前学界仍未充分重视信徒群体研究,也仍未注重明清天主教信徒对自己身份之辨识。实际上,生活在各种“关系网”(relation-net)^[9]中的中国天主教徒,不仅仅只与天主教徒群体交往,而且还与其他群体晋接”;不仅仅与本地信徒互相往来,而且还与外地信徒保持紧密联系。^[10]信徒的交往行为与其自我身份认同有直接关联。同时,构建自我认同离不开传统之框架。^[11]因此,对于明清天主教信徒来说如何处理信仰与传统之间的关系,则是关系到自我身份认同的重大问题。本文首先将根据相关资料梳理张星曜生平事迹及其皈依天主教之历程,然后从张星曜交往网络及思想层面来分析张星曜皈依天主教之原因。随

后分析《天儒同异考》之具体内容,且在此分析之基础上论述张星曜身份认同之内容及其所呈现出的特点。笔者冀对张星曜身份辨识之分析,以裨益于深入理解清初天主教普通信徒思想与信仰世界。其中需要解决的问题是张星曜如何处理信仰(天主教)与传统(儒家)之间的关系,如何在确立二者之间的关系同时构建自己的(天主教徒)身份。

张星曜其人及其皈依历程: “予今日始知有真主、有真儒”

张星曜,字紫臣,杭州府仁和县人,出生于崇祯六年(1633)。^[12]康熙十七年(1678,时46岁)领洗,^[13]教名 Ignatius,即依纳爵,故其又号依纳子。据其所作《家学源流》,^[14]可知张星曜父亲张傅岩(字殷甫,号伯雨),少时曾听讲于“杨漪园先生所”。方豪先生认为,这里的杨漪园先生概指杨廷筠(1557 - 1627)。^[15]果若如此,则张星曜之父辈已与天主教徒有所往来。^[16]

早在明朝晚期,杭州业已成为天主教传教中心,耶稣会士郭居静(L. Cattaneo, 1560 - 1640),艾儒略(G. Aleni, 1582 - 1649),卫匡国(M. Martini, 1614 - 1661)和殷铎泽(P. Intorcetta, 1625 - 1696)都曾在杭州传教。^[17]作为明季教内三柱石之杨廷筠、李之藻(1565 - 1630)均是杭州人。尤其是经过卫匡国和殷铎泽的苦心经营,杭州天主教在清前期极为兴盛。1674年殷铎泽自罗马返回中国,并被派遣至杭州,按洪渡贞(H. Augery)吩咐掌管杭州教堂。1678年,殷铎泽在杭州近郊之大方井购地甚广,“建设传教师公墓及礼拜堂

一所”。^[18]张星曜极有可能受洗于殷铎泽。

张星曜的早年活动情况不详。极有可能如同当时大多数人士一样,跋涉在举子业之途。根据《家学源流》所署“仁和后学张星曜紫臣氏编次、男杭州张又龄度九氏参订、婿钱塘赵飞鹏扶九氏、仁和柳文彬素调氏同校。”^[19]可知张星曜有一个儿子张又龄和两个女儿。另据其所编辑《通鉴纪事本末补后编》(1690)中所提及校订者及门生姓氏,凡68人。其中杭州籍有7人,仁和籍5人,钱塘籍14人,余杭籍7人,嘉兴、海宁、慈溪、平阳各1人,即浙江籍者37人。^[20]因此可知,张星曜大部分时间活动于杭州之内,与外界交往甚少。

已知张星曜的著作主要有《圣教赞铭》(38首诗歌,72幅图画,悬于杭州天主教堂)、^[21]《〈辟妄辟〉条驳》(与洪济合著)、^[22]《历代通鉴纪事本末补后编》50卷(后附《家学源流》)^[23]、《祀典说》、^[24]《天教明辨》、^[25]《天儒同异考》、《葵窗辨教录》^[26]、《天学通儒》^[27]以及新近发现的《钦命传教约述》(合著)^[28]等等。按张星曜在《天儒同异考》中所写的一篇序署为“康熙乙未”,即为1715年,此时张星曜已83岁,在此之后尚无其他数据,因此可以断定张星曜逝世于1715年之后。

作为第三代中国天主教徒,^[29]张星曜并无十分复杂的人生经历或科第背景;或因相关数据之阙如,对于张星曜受洗之前的45年状况,我们一无所知。但根据张星曜所撰写的序言,我们可以对其皈依前后的生活与思想情势有一大概之了解。其在《天教明辨》(1711)所撰写的序言中云:“予少习儒以为应举之业在是(也),既而先人背世,民俗竞作佛事,予亦延僧诵经,其所诵者《金刚》、《水忏》、《法华》而已。”^[30]《天儒同异考》序云:“予向不知释典,读《礼》

之暇,有人告予曰:欲知性命之理,曷不取《内典》观之?予于是取阅《楞严》、《维摩》等书。”^[31]可见,张星曜在皈依之前基本上是在准备科第。而在阅读儒家经典之余,张星曜亦对“性命之理”甚感兴趣,因此有人推荐佛教内典,于是张星曜对《楞严经》、《维摩诘经》等甚为熟悉。且按当时民俗,用佛教仪式为其亲人做超度法事。这种情形与明季杨廷筠十分类似,在皈依天主教之前杨廷筠亦对佛教甚感兴趣,且均在皈依天主教之后与佛教彻底决裂。^[32]

然而,张星曜从儒家或佛教转向天主教,却招致很多批评、遇到很大阻力。其在《天教明辨》序中云:“于康熙戊午,发愤领洗。阻予者多方,予皆不听。有仇予者背谓人曰:‘张某儒者,今尽弃其学而学西戎之教矣。’”^[33]姑且不论“阻予者多方”是否包括其家族成员,但很显然,张星曜皈依天主教面对很大阻碍和压力,尤其是“仇予者”所言的“尽弃其学而学西戎之教”。

张星曜在皈依天主教之后,首先就与佛教进行辩难,为天主教进行辩护。康熙廿八年(1689),张星曜与仁和洪济(字楫民)合撰《〈辟妄辟〉条驳》。次年,张星曜撰《历代通鉴纪事本末补后编》,主要是“取佛老荒诞者辨之,为通鉴纪事补一千七百余页”。^[34]在批判佛道二教之外,张星曜还积极思考如何正确处理天主教与儒家之间的关系,撰写了《天教合儒》、《天教明辨》等著作。又因为康熙帝与罗马教廷之间发生“礼仪之争”,作为杭州信徒领袖的张星曜为解决礼仪之争中有关中国礼仪问题而撰写《祀典说》。在杭州各地兴起反教浪潮之时,张星曜与其他信徒一起撰写《钦命传教约述》,冀通过皇权之影响而给予传教之便利与天主教活动之认可。虽然“礼仪之争”使天主教的传播与发展受到一定干扰与影响,但由于康熙帝采取了“领印票”的政策,并在南巡中给传教士予以特

别关注。^[35]因而在康熙中前期,天主教发展依然迅猛。张星曜的晚年见证了中国天主教发展的一个高峰时期,^[36]正如其在《天教超儒》序中所言:“今天教行于我中国,如日月中天”。^[37]然令张星曜始料未及的是,在该序之后不久的康熙五十九年(1720),康熙帝在阅读罗马禁令后认为天主教“禁止可也,免得多事”。^[38]下令全面禁教。雍正元年(1724),雍正帝听从浙闽总督满保之奏疏“西洋人留京者,有供修造历日及闲杂使用;至在外各省并无用处”而再次禁教。^[39]

张星曜交往网络及其皈依原因:

“将见一道同风,可复唐虞三代之治于今日”

虽然张星曜活动区域主要局限于杭州地区,并且自谓“知交寡少”,^[40]但此并不表明张星曜缺乏广泛的交游。实际上,与当时的天主教徒类似,张星曜也处于一个联系紧密、交游广泛的群体网络之中。下面根据有关材料对此分析之。

(表格二)				
姓名	籍贯	与张关系	来源	是否信徒
闵佩、闵象贤、闵景贤、闵琛等 37 人	浙江	师生	《通鉴纪事本末补后编》	
校订及门生姓氏等 31 人	非浙江籍贯	师生	《通鉴纪事本末补后编》	
张又龄	仁和	父子	《天教明辩》 《家学源流》	(信徒?) ^[41]

赵飞鹏	钱塘	翁婿	《家学源流》	(信徒?)
柳文彬	仁和	翁婿	《家学源流》	(信徒?)
王若翰	武林	同学,教友	《〈辟妄辟〉条驳合刻》 《钦命传教约述》 《致艾斯珂信札》(一) (二) ^[42] 《证词》 ^[43]	信徒
洪济	仁和		《〈辟妄辟〉条驳》	(信徒?)
杨伯多禄 ^[44] 、何雅谷伯、俞裴理伯、孙伊纳爵、丁保禄、王保禄、张保禄、何若翰等	杭州	教友	《钦命传教约述》 《致艾斯珂信札》(一)(二) 《证词》	信徒
何文豪、杨达等	杭州	教友	《昭代钦崇天教至华叙略》	信徒
艾斯珂 ^[45]	意大利	传教士	信件(一)(二)	信徒
余多默、朱至杭	衢州、严州	教友	信件(一)(二)	信徒
诸际南		教友	《天儒同异考·天教合儒》 《天教明辨》	信徒
计迥凡		友人	《天儒同异考·天教补儒》	非信徒
丁允泰	山东济阳	教友	《天教明辨》	信徒
殷铎泽	意大利	传教士	《祀典说》 ^[46]	信徒

由上表可知张星曜除了与门生等 68 人、儿子、女儿、女婿交往之外,还与传教士艾斯珂、殷铎泽、教友王若翰、洪济等有过密切交往。不仅与杭州地区的信徒往来,而且还与福建、山东等地的信徒

有过接触。其中,杨伯多禄、何雅谷伯等教友曾于1707年与张星曜撰写《钦命传教约述》。自称为张星曜之“同学”^[47]的王若翰曾于1725年将张星曜与教友洪济所作的《〈辟妄辟〉条驳》与徐光启所作《辟释氏诸妄》合刻出版。然而对张星曜影响最大的就是诸际南和丁允泰。张星曜云:

既而与诸子际南游。诸子今之博学人也,与予谈天教之理,予饫聆其说,疑团尽释,深悔前之读二氏书为错用功也。^[48]

予友诸子际南先生,示予以天教之书。予读未竟,胸中之疑尽释。方知天壤间自有真理。儒教已备,而犹有未尽晰者,非得天教以益之不可。^[49]

张星曜转向天主教与诸际南之交游有莫大关联,甚至可以说张星曜皈依天主教完全由诸际南之引导:一方面诸际南给张星曜讲解“天教之理”,另一方面予以天教之书,诸如《天主降生言行纪略》^[50]及《圣经直解》^[51]等等。

张星曜又云:

爰是取天教之书,删繁就简,(章)定为数十卷,颜曰《天教明辩》,从予友丁子履安之意也。履安家世天教,纯粹温良,吾党共推,俟予书成梓以问世,使读之者知天主教上帝救赎之深恩。^[52]

张星曜所辑20册《天教明辩》乃由“济阳丁允泰履安氏创意”,即是表明丁允泰与张星曜之间的交往非常密切。张星曜称赞丁允泰“家世天教,纯粹温良,吾党共推”。这里所谓的“吾党”应当就是指张星曜所处教会内信徒所组成的群体。但限于数据之匮乏,对

于丁允泰、诸际南以及其他教友,实际上仍缺乏更多了解。

固然可以说,张星曜转向天主教和与之交往的诸际南、丁允泰等密切相关,但至于其皈依天主教之真切原因实则需要更深入分析。若从思想层面来看,张星曜转向天主教无非与下面两个原因有关,其一辟佛,其二补儒。^[53]张星曜及其子婿编辑辟佛道类书《通鉴纪事本末补后编》实际上源自其父张傅岩。张星曜在《家学源流》中云:

我朝定鼎,父年已迈,遂弃举子业,隐居著书,纂十三经、二十一史,分类胪列,细大不遗,若纲在纲,为类书之冠。因篇帙繁重,未能刊也。小子生晚,不及见先祖音容,唯日侍先君提诲。凡于性理微言,必谆谆详告,家间承数世读书以来,典册稍备,遂得遍观而博采之。今头颅已白,愧无所成,辑为此册,欲以辩白理是非,令人不堕邪见,盖得先世读书之泽,先君教育之恩,谨识简端,以志不忘所自之意云耳。而予儿又龄、予婿飞鹏,颇知向往,集中亦有一二阐发处,襄予不逮,亦得并及。^[54]

张星曜父亲张傅岩曾为葛纪詹西席,中过永历(1647-1661)高等。后因年迈而弃举子业,隐居著述。张家“数世读书以来,典册稍备”,张星曜因得“遍观而博采之”。张傅岩根据十三经、二十一史,“分类胪列”,为“类书之冠”。张星曜承继其父之志,编辑成书,“欲以辩白理是非,令人不堕邪见”,而其子、其婿“颇知向往,集中亦有一二阐发处,襄予不逮,亦得并及”。长达一千七百余页的《通鉴纪事本末补后编》主要内容为,“历代君臣奉佛之祸;佛教事理之谬;佛徒纵恶之祸;儒释异同之辩;禅学乱正之失;历代圣君贤臣辟佛之正;历代君臣求仙奉道之祸;道士纵恶之祸;儒老异同之

辨；历代圣君贤臣辟老之正。”^[55]即从经史书籍中辑出有关佛道之内容，根据事实与义理来反驳佛道二教。无论是论证方式，还是论证材料，均令人信服。

虽然《通鉴纪事本末补后编》之序言撰于张星曜皈依天主教之后，即1690年。而此一千七百余页之著作，非长时间难以达成。实际上，编纂该书是从数十年之前，极有可能在张星曜皈依天主教之前就已经开始。张星曜云：

尤忆数十年来，夜永灯青，质疑送难，历历在目，其间或假予书籍，或代予抄录，或助予校仇，闵氏诸子之力为多。若……虽先后背世，亦得并书，盖人之灵性原自不泯，予之交情不以存亡异也。有虽系从游而志趋或异者，不得悉列，阅者鉴之。^[56]

而且该书之成并非张星曜一人之力，“或假书籍，或代抄录，或助校仇”者共达68人，可见该书乃群体合作之结果。姑且不论该群体是否全为天主教徒，但从该书性质来看，该群体应该认同张星曜辟佛之态度，否则该书之编纂难以为继。

在《通鉴纪事本末补后编》成书之前，张星曜曾与教友洪济合撰《〈辟妄辟〉条驳》。^[57]该书之缘由乃是因为“虞山北涧普仁截沙门者，惧文定公辟妄之言彰，则众憎谋身之计绝，强为《辟妄辟略说》”，^[58]“有明元辅、吴淞徐文定公，因作《辟妄》八章，……何物普仁截沙门，敢作《辟妄辟略说》，以肆狂诋”。^[59]先是明季阁臣徐光启作《辟释氏诸妄》以辟佛氏，而后康熙年间普仁截反驳徐光启而作《辟妄辟略说》，就有关教理内容展开辩论。张星曜与洪济等又就《辟妄辟略说》展开反驳。

在张星曜皈依天主教前后，其著作基本上都是以辟佛为中心。

而且张星曜辟佛并不是因为皈依天主教之后为了护教之目的,在其皈依天主教之前,张星曜也曾对佛教甚是反感。这种反感主要是因为义理上佛教与儒家诸多不合,以及诸多佛教教理不相融贯。如其所云:

闻佛氏之说,以为罪福本空,修斋可免罪也,十声弥陀可登彼岸也。遂不辨是非而从之,竟不知佛氏寔非,……如饮鸩醪永远沉沦矣。虽或知之,亦姑为之,聊以饰世俗之故套已耳。……既而先人背世,民俗竞作佛事,予亦延僧诵经,其所诵者《金刚》《水忏》《法华》而已。予问诵此何为?彼言亡灵不能持诵,多作罪孽,延僧诵祈以免咎也。予言予非不识字者,请生前自诵之何如?渠云如此甚善,予遂取诸内典读之,觉与儒理不合,且思罪自己作,僧祈可免,是有钱者生,无钱者死也。且口诵而非身行,竟亦何益也。况僧代人诵欲免吾罪,是他人饮食能令我饱也。恐无是理。如欲身行则吾又不能为僧,疑积于中,久而弗释。……深悔前之读二氏书为错用功也。^[60]

该序虽然是张星曜皈依之后写就,但其中亦体现其皈依前与佛教之接触。张星曜认为,佛氏之书“与儒理不合”,“儒道尊天而佛氏蔑天,儒道立诚而佛氏谈空,儒道重五伦而佛氏弃五伦”。并且延请僧众诵经超度亡灵更是于理相悖,张星曜谓之“有钱者生,无钱者死”。而且仅仅是“口诵而非身行”,对于死者而言又有何益?张星曜在准备科第之时,曾取“阅《楞严》、《维摩》等书”,而他认为“见其言要紧处,则曰若有言说,都非实义”。不仅如此,张星曜还认为佛教之人中国,创为异说,灭人伦,毁纲常,

自佛氏书入中国，创说诡异，老氏之徒效之，于是中国之人心不可问矣。人皆降衷之命，而佛氏言天上天下，唯吾独尊，此分明是天主所降黜之大傲魔。而世人不审，从而尊之，以至三纲沦、五常覆，不至驱一世之人，尽入于狱不止。^[61]

东汉明帝时，佛氏乘虚入中国，而生民之祸烈矣。……此大乱之道也，而中国信之，于是老氏之徒踵其弊而复辟门路，彼言空，此言虚，彼言三世，此言三清。种种邪伪，民谁适从？^[62]

同时佛教还影响了宋明理学，“程朱二大儒所言诚淫邪遁之说，皆备于佛经也”。^[63]由此可见，张星曜对佛教之反感不仅由于其义理之不相融贯，且在于其与儒理相悖，以及在于其对于儒家义理之破坏，及给传统儒家社会带来负面后果。另外一个原因恐怕就是当时江南佛教之兴盛。^[64]张星曜的亲戚、朋友、门生都有“溺佛者”。张星曜云：“方今世俗溺佛者多，予知交寡少，一二戚友莫不事佛，虽与之语，多逢按剑，予亦莫可如何也。唯二三及门稍与举似(?)。彼在弟子之列，自不敢拒。”^[65]

促使张星曜转向天主教之因素除去佛教之外，就在于补正儒家。张星曜认为，宋明理学受到佛老影响实际上已不是真正儒家，“世之儒者皆儒名而墨行者也，以其皆从佛也”。^[66]因此，张星曜认为其皈依天主教，实际上不是“尽弃儒学，而学西戎之学”，相反而是转向“真儒”。张星曜甚至说自己皈依天主教后，“今而后三皇五帝所传之圣道，予始得而识之矣”。^[67]因此，张星曜皈依天主教之动因实际上还是儒家士大夫之“修齐治平”理想使然，即冀作为“真儒”之天主教可致“唐虞三代之治”。正如其所云：

侯予书成梓以问世,使读之者知天主上帝救贖之深恩,西士远来之苦志,以教己灵魂,庶几生顺死安,遵吾夫子朝闻夕死之说,以迓永远无疆之福,而凡世之贫贱富贵,患难死生,皆无入而不自得,将见一道同风,可复唐虞三代之治于今日矣。^[68]

若揆之清初思想世界,我们可以发现决定张星曜转向天主教的“辟佛(道)”与“补(正)儒”亦是当时思想界之主要内容。这两个方面实际上是经过王朝更迭以后,儒家知识分子自省与反思之结果,这些知识分子包括傅山(1607-1664)、方以智(1611-1671)、黄宗羲(1610-1695)、顾炎武(1613-1682)、王夫之(1619-1692)等等。^[69]梁启超曾言“清学”是对宋明理学之“反动”,亦是因为宋学乃“儒表佛里”。^[70]与张星曜不同的是虽然清初知识分子亦批评“今儒”,但大多是批评王学,而独尊朱子。甚至有人只将朱子当作承继孔孟道统之“正统”,而王学则为“杂统”。^[71]而张星曜批评对象则为被称作今儒之宋明理学。

《天儒同异考》内容分析

天教合儒:“此诚正人心、救世道之良方”

实际上,《天儒同异考》乃是根据张星曜 1711 年所撰 20 册《天教明辨》而节选的,《合儒》、《补儒》、《超儒》也就是 3 个不同部分。每部分之序言也写于不同的时间。

(表格三)				
章节	序言	时间	年龄	作者
总序	合订本序言	1715年	83岁	张星曜
天教合儒	天教合儒序	1702年	70岁	张星曜
	经书天学合辙引言	1702年		(白晋) ^[72]
	经书天学合儒总论			
天教补儒	天教补儒前言	1705年	73岁	张星曜
	天教补儒后跋	1700多年		张星曜
天教超儒	天教超儒序			
	天教超儒跋			

对于《天教合儒》到底是不是张星曜自己的著作则存在争论，因为《天教合儒·经书天学合辙引言》中有云：

余生泰西，自九万里来，心切伤之。爰据中国经书所载敬天之学，与吾泰西之教有同符者，一一拈出，颜曰《合儒》，梓以问世。俾人之见之者，知东海西海，心理皆同。夫亦可以自择真向，反厥本始，而不为异端所惑，踵圣贤同登天国，不亦休乎。^[73]

其中，“余生泰西”、“吾泰西之教”等等无不表明该序之作者应为泰西传教士。当然也有学者认为，这种做法可能是因为张星曜“抄录了传教士的著作作为自己的观点提供佐证”，或者“以传教士的口吻来写作，以达到更有说服力之目的”^[74]等等。但实际上，《天教合儒》以及《补儒》、《超儒》均是从《天教明辨》中节选而来。而《天教明辨》本身只是张星曜根据天教诸书编辑而成。张星曜在《天教明辨》序言中说：“听二氏之徒吠声附和而不知所归，思亟有以白之，爰是取天教之书，删繁就简，定为数十卷，颜曰《天教明

辩》。”因此《天教明辨》一书与《通鉴纪事本末补后编》一样是由张星曜编辑而成的类书。

那么,《天教合儒》到底是哪一个传教士之著作呢?罗马国家图书馆今藏有《天学本义》抄本(藏书号 Orient 192),题“泰西耶稣会士辑著”,内有1702年序,且有拉丁文表明该书乃白晋(Joachim Bouvet, 1656 - 1730)^[75]所辑。而其内容与《天教合儒》基本雷同。^[76]然而,白晋所辑另一部书《古今敬天鉴》^[77]前有1702年韩葵所作序云“予观西洋诸君所辑《天学本义》一书,见圣朝声教之隆,渐被海外,远人亦知慕义……”^[78]然法国国家图书馆所藏《古今敬天鉴》^[79](Maurice Courant 7161, 7162)则无韩葵之序,并且内容与《天教合儒》完全不同。^[80]因此,可能原因是韩葵所谓《天学本义》实则为《古今敬天鉴》,而《古今敬天鉴》则有1702年与1706年两个不同版本,而1706年的版本无韩葵序言(有白晋自序)。随传教士带回罗马的《天学本义》可能就是张星曜辑录过的,因此与韩葵所谓的《天学本义》虽然书名相同,而内容大异。由此可见,1702年左右白晋撰有两部著作,均为《天学本义》。其一就是张星曜所辑录的,如今藏在罗马国家图书馆;另一就是后来改名为《古今敬天鉴》,藏在法国国家图书馆、北堂图书馆、梵蒂冈图书馆等地。^[81]因为前一部著作只是提纲,因而比较简略,只是按主题摘录儒家经典分类胪列。而后者则更加详细,并加入了《日讲》、《天主圣经》以及白晋自己之理解等内容。

因此可以说《天教合儒》实际上来源于传教士白晋于1702年所撰的《天学本义》,而并不是《天学本义》引用了《天教合儒》。^[82]这在张星曜为《天教合儒》所作的序言中也得到证实,其云“西国诸儒……暇时,取中国经书同符天学者为一卷,而以《天教合儒》名之

……”原文如下：

西国诸儒，唯知事天，与吾儒之理合，知所本也。暇时，取中国经书同符天学者为一卷，而以《天教合儒》名之，此诚正人心救世道之良方也。宣尼《论语》首章言学，次章即言务本。夫学孰有急于本者，本孰有大于孝悌者，孝生身之父母，与孝生性之父母，孰是其可缓者？愿世之人读是书而共敦其本，不至陷于邪魔之罗网则幸矣。^[83]

另外，在《天教合儒》中亦有部分内容与《古今敬天鉴》雷同，诸如引用“朱子曰：高宗梦传说，据此则是真有个天帝，与高宗对曰：吾赉汝以良弼。然说无此事，只是天理亦不得。”^[84]等等。

然则张星曜辑用《天学本义》乃表明其对该书之认可。^[85]张星曜在《天教合儒》序中所表达的观点也与白晋所撰序言相似，即表明在佛教未入中国以前，“中国之人止知有天，有天之上帝，而圣贤辈出，风俗淳庞”，^[86]“独是自尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔以来，圣圣相传敬天之学”。^[87]而佛教因“魏晋扰乱”，“乘机篡人”，而“创为邪说，惑世诬民”，“以至邪说横流，一人其中，大千天谴，永远沉沦矣。”^[88]并且都引用了朱子对佛教的批判，“佛氏兴，伦理灭；达摩来，义理绝”，^[89]“佛、老之害，甚于杨、墨”。^[90]佛教之人，灭绝天帝“所界之天伦，所赋之天性”，沦人伦于禽兽。^[91]因此，该书之主要目的在于恢复佛教入华以前之儒家，并非对佛氏之批判。即“何以救之，救之以本而已。”而“西国诸儒，唯知事天，与吾儒之理合，知所本也”。^[92]换言之，该书之目的是冀“反厥本始，而不为异端所惑”。^[93]虽然张星曜认同白晋所言佛教“悖理伤教”。但其主要批评的是佛教与儒家思想的矛盾以及对儒家思想与传统社会伦理纲常的破坏，如其所谓“如空无之说，是告子之谬谈也；轮回之论，是

迷人之鸩毒也;布施之言,是渔利之善术也。且出家而弃人伦,参禅而灭义理”。^[94]因此,张星曜主要是从儒家的角度来批判佛教。其编辑《天教合儒》之目的也在于“正人心、救世道”,“愿世之人读是书而共敦其本”。^[95]此“本”并不完全是天主教之信仰,如其所谓“宣尼《论语》首章言学,次章即言务本。夫学孰有急于本者,本孰有大于孝悌者,孝生身之父母,与孝生性之父母,孰是其可缓者?”^[96]这里“生身之父母”就是儒家所谓“孝道”,而“生性之父母”实则是指天主教信仰中之天主。而白晋则主要批评佛氏之傲慢,“自佛氏有天上天下唯我独尊之语,荒诞无稽”。^[97]他认为此是“子孙而反欲驾于祖宗之上,其为佞妄可知”。^[98]而且,正因为佛教对传统儒家之破坏,使人不知守“圣圣相传敬天之学”。白晋“心切伤之”,于是“据中国经书所载敬天之学,与吾泰西之教有同符者,一一拈出”。其目的是“俾人之见之者,知东海西海,心理皆同。”以及“反厥本始,而不为异端所惑,踵圣贤同登天国,不亦休乎。”由此可见,白晋编辑该书主要目的是冀人知天主教与儒家之符合,同时乃为了恢复传统儒家中的“敬天之学”。此与《古今敬天鉴》之意旨相同。张星曜主要目的则是为了“救正”,而白晋则是“反本”。当然,白晋“反本”之目的旨在表明传统儒家中亦已包含“敬天”等内容,因而天主教并非“异质”或“外来”。张星曜之目的则是批判佛教,救正人心世道。

理解这一点非常重要。张星曜之著作无非有两大类,其一是辟佛,另一是合儒(包括礼仪问题等等)。而实际上,在合儒中也包含了诸多辟佛之思想与目的。换言之,对佛教之批判、剔除佛道对儒家之影响乃张星曜毕生所关注的内容。张星曜认为俗儒非真儒,而天主教乃真儒,主要因为天主教与佛教未入中国之前的儒家

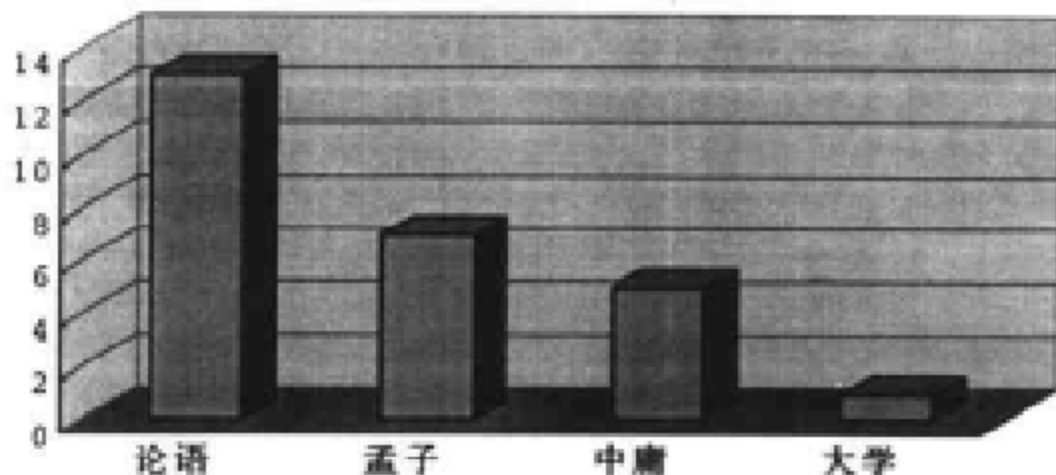
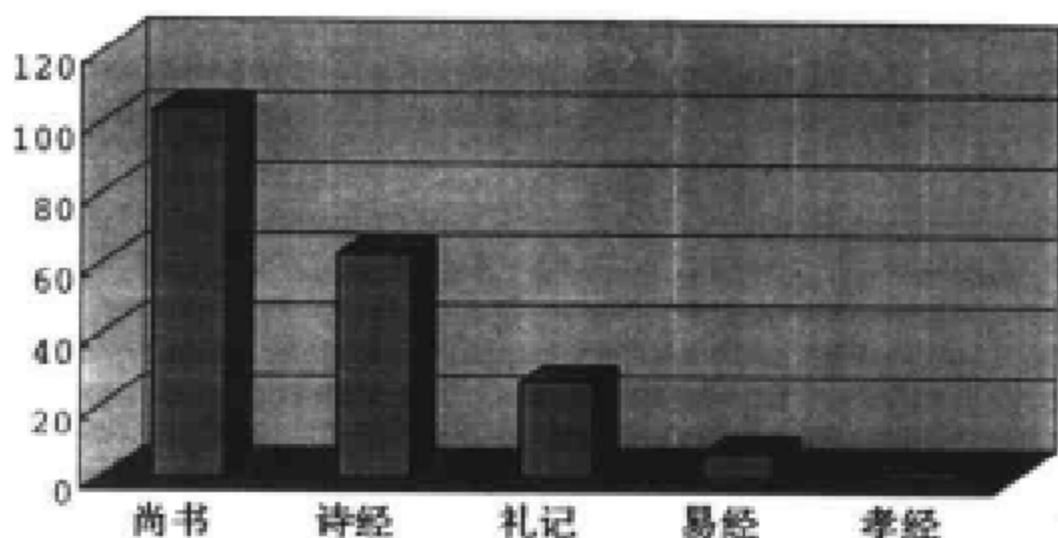
相符合,而且天主教也极力批判佛教。

按《天教合儒》之内容,正合张星曜之意旨。按中国国家图书馆所藏《天儒同异考》,《天教合儒》共二十节。较之《古今敬天鉴》,《天教合儒》篇幅稍短、内容简略。实际上,《天教合儒》是张星曜辑录《天学本义》时所加,原文题“经书天学合辙粹语提纲”。与《古今敬天鉴》类似,《天教合儒》历引传统儒家经典(主要是四书五经)来论证天主教符合传统儒家(非今儒)。

《天教合儒》主体内容是用儒家经典论证天主教信仰核心即天主的属性,诸如天主的名称、独一性、创造万物、全知、全善、全能、全听、赏善罚恶等等。此外,还从“皇帝”、“圣人”、“普通人”、“恶人”、“圣德”等角度出发,引用经典论述天主之信仰实际上已经包含在中国古代经典之中。例如第五节引用《诗经·大雅》以及《尚书》等章节来论证“上天无形,而有视有听,有闻有言,其说为至真”。^[99]然若分析《天教合儒》中的引用情况,则可发现其与《古今敬天鉴》不尽相同。后者不仅引用古代儒家经典,还引用韩菼《日讲》以及各种民俗谚语。因而比《天教合儒》征引范围更广,内容更庞杂。^[100]而《天教合儒》则主要征引四书五经,且其引文在四书五经中占有不同比例,具体情况如下:

可以发现,引用《尚书》的条目最多,几乎占到所有引文中的一半。然后就是《诗经》,再次就是《礼记》(包括《周礼》)。同时,对《五经》的引用要远远超过《四书》。引用《四书》时,《论语》的比重占到一半。可见,在引用经典时《天教合儒》采取了不同的态度。这也与《尚书》、《诗经》、《礼记》自身内容有关。换言之,正因为五经中可以用来诠释天主教信仰内容的地方更多,所以引文也更多。^[101]正如当时福建信徒严谟所言:

敝中邦古书，唯《五经》、《四子(书)》，其说可凭。然《易经》语象，非实谈事；《春秋》乃纪周末人事；《礼记》多秦、汉著作；唯《尚书》、《诗经》二经及《四子书》，其中所载为详，而语且无讹。^[100]



实际上，严谟在撰写《帝天考》所运用的方式也与《天教合儒》类似。且在引用文献上，亦与之类似，即引用最多的乃《尚书》，其次是《诗经》，再次则是《论语》。^[101]同时，这种情况亦与当时的学术走向有密切关联。清初思想界开始出现反思宋明理学之思潮，尤其反对朱熹所注之《四书》。^[102]同时儒学开始转向考据训诂，“汉

学”与“易学”等开始兴起。^[105]并将主要研究对象转向为孔子所整理和传授之经典(即《五经》),所谓“以肆经为宗,不读汉以后书。”^[106]当时白晋正奉康熙帝之命学习《易经》。^[107]亦有不少传教士企图从中国古代经典中寻找天主教信仰之证据。^[108]所谓的“索隐派”(Figurists)正是于此时兴起的。^[109]

天教补儒：“使孔子而在今日，亦必深信不疑”

“合儒”不仅给中西礼仪之纷争埋下隐患，⁽¹¹⁰⁾而且也带来了义理上之困境。因为仅仅从天主教符合儒家或者说，传统儒家经典已经包含了天主教信仰。那么，很容易推出这样一个结论：即因为天主教与儒家本来没有区别，那又何必宣扬天主教呢？如比张星曜更早的浙东天主教信徒朱宗元(字维城，1617 或以前 - 1659 以后^[111])在其著作中所提及的，“难者曰：‘天学既即儒理，孔孟之训已足，何必舍己从人？’而徐相国更云：‘辟佛补儒，敢问儒者何缺？而待于彼之补之也？’”^[112]这种由“合儒”所带来的思维困境，在张星曜与其友人计迥凡的辩论中得以呈现出来。张星曜在《天教补儒》“前言”中记述到，“乙酉之夏(1705)，偶与吾友计子迥凡，言天教之精详。迥凡曰：‘吾中国有孔子，则亦精详之至矣，更安事天教为哉？’”^[113]

很显然，作为张星曜友人之计迥凡认为儒家与天主教一样“精详”，因而没有必要转向天主教。张星曜回答这个诘难的策略是否定儒家之“全备”，而认为孔子之学有所欠缺，如其所言：“孔子非不至圣，但天生之圣，无祸福人之权，故有疏略处，必须天教补之。”^[114]也就是说，虽然孔子也是圣人，但也只是“天生之圣”，并没

有“祸福人之权”，因而有所“疏略”。换言之，孔子之疏略全在于其只是“圣人”而已，而非神。因为圣人也是人，所以不可避免会有所疏略。这种回答让计邈凡勃然大怒，斥责张星曜道：“先生读孔子书，今反言孔子疏略，不几于谤毁圣人乎？”^[115]

张星曜进一步解释道：

予所读者，孔子书；予所能知孔子书者，天主所赋之性也。予非敢谤毁孔子也。孔子之言，上自朝廷，下自闾里，细至动静，大至平治，无不网罗毕尽。……则亦何疏略之有？然而不得不议其疏略者有故，则以今之儒者悖孔子也。若更以天主之教衡之，而孔子不辞其疏略也。使人人、家家、日日、念念、事事以孔子为法，则孔子之教不疏略矣。而今之人能之乎？而孔子之教能及于人人、家家、日日、念念事事乎？于时书房中有符一张，予指之曰：‘此符何人所传，是孔子之道法耶？’若非孔子之道法，是即孔子之疏略矣。夫孔子之道既无不是，而何借资于佛老也？为世之人皆借资于佛老，则人人皆以孔子为疏略矣。岂独予言，而以为谤毁乎？^[116]

张星曜在上面的解释，实际上与其思想主张相一致。尤其是认为古代儒家经过佛道之破坏后，已经面目全非。而今天所谓之儒家，已非“真儒”，徒有虚名而已。造成此种境况的原因当归结至孔子本身。因为如果孔子之道法已备，“人人、家家、日日、念念、事事以孔子为法”，那么今之儒家就不必“借资于佛老”。而“为世之人”“皆借资于佛老”，则表明孔子之道有疏略。因此，张星曜以天下人纷纷借资于佛老来表明，并非自己一人认为孔子之道有疏略，而是“人人皆以孔子为疏略”。

明季天主教三柱石之一徐光启曾在《辩学章疏》云：“……(天主教)必欲使人尽为善,则诸陪臣所传事天之学,真可以补益王化,左右儒术,救正佛法者也。”^[117]实际上,张星曜的工作可以视作“补益王化,左右儒术,救正佛法”(简言“补儒易佛”)之具体展开。张星曜在《天教补儒》中也是从“补益王化,左右儒术,救正佛法”等三个方面进行的。具体而言,张星曜认为天教补儒,在于儒家之欠缺。而儒家之所以“欠缺”,内因在于孔子之疏略;外因在于佛道之扰乱。而佛道之所以能够扰乱,根本原因还在于孔子之疏略。所以说,儒家之欠缺,根本原因在于孔子之疏略。而补儒之目的乃是让孔子之学完备,从而有益社会教化,即“补益王化”。例如张星曜在2.1节中云:“孔子之教能行于学人,而不能行于不学人。即能行于学人,不能必儒者皆为程朱也。是孔子之疏略也。”^[118]此即表明孔子之学不能“行于不学人”,而即使能“行于学人”,也不能保证所学者都是“程朱”。

那么为什么孔子会有所疏略呢?正如计迥凡所言,孔子之学亦精详,怎么会有所疏略呢?如上所述张星曜则认为,孔子有所疏略之原因在于“孔子无祸福人之权”、“孔子无赏罚人生死之权也”,所以“亦遂听人之纷纷逐遂于珠宫贝阙之间,而无如之何”。^[119]为什么孔子没有“祸福人之权”?张星曜认为是因为“孔子与佛同为天主所生之人”,^[120]即“孔子非天帝”。^[121]换言之,孔子虽然是“至圣”,但不是神,而只是人,因而不可以避免会有所疏略。张星曜所强调的是,虽然孔子之学有社会教化等实际功效,但由于孔子只是一个圣人,孔子之学完全依靠个人的自觉意识。实际上,张星曜已经明显的认识到,孔子之学只不过是一种依靠自律的道德学问,而这种完全依靠自律的道德学问在现实生活中往往会失去作用。对

于张星曜而言,虽然孔子之学也是正确的,“孔子之言诚也,佛则伪而已矣”。^[122]然则,由于孔子非“天帝”,因而无法“辨鬼神之邪正”,“不能禁人不事佛”,^[123]并且“不能遍于人”。^[124]极言之,孔子之教乃“人教”,没有宗教上的道德他律,无法真正约束人性。如果朝廷不以“孔子之言为功令”,恐怕没有人习儒,更何况自我约束。正如其在《天教补儒》中所举的例子:

昔有乡老先生讲学生此章(即《中庸》次节,有关“戒慎恐惧”的内容:引者注),娓娓言之,其夫人于帘内笑呵曰:‘尔知戒慎不睹,恐惧不闻,何以黑夜偷丫鬟,至磕伤头角也。何不戒慎与?’由此观之,此盖不知天主无所不在,无所不知刻刻监临,而以不睹不闻属道体,故戒慎恐惧只当得口头禅,一部《四书》都为举子业题目耳,未尝身体力行也。若朝廷不以孔子之言为功令,则《四书》将无人习矣。^[125]

从宗教教义、宗教或神圣他律的角度论述天主教可以补充孔子之疏略,此与明季以来护教作品的主旨相一直,也与利玛窦等传教士作品中的论述相一致。然而,作为第三代中国天主教信徒的张星曜比以前天主教传教士与信徒关注的范围更广、内容更丰富。诸如在宗教的角度“补儒”,不仅关注宗教义理方面,而且还关注宗教实践方面,包括修省方式和宗教礼仪,例如 2.3 节的“省察悔过”以及 2.19 及 2.21 的“瞻礼”以及“天教七礼”等等。

一个完整的宗教体系不仅仅只包括教义等义理方面的内容,还包括实践部分的内容,诸如修省方式、崇拜仪式等等。^[126]同时,一种宗教在传播的过程中不仅仅是在传播信仰,而且也在无形中

传播该宗教之社会、政治、文化、生活等制度与方式。^[127]天主教自身也富含深刻的社会、政治、文化、伦理思想。因此,张星曜在分析天主教在哪些方面可以补儒时,也将眼光置于天主教所代表的西方文明。例如 2.4 节的相赠相救,2.18 节的德化风俗,以及 2.15 节杀子与自杀等等。这在《天教超儒》中得到更加鲜明的体现。

天教超儒:“此天主亲立之教,岂可与人立之教同类而并观哉?”

对于张星曜而言,天主教不仅与儒家相符合,而且还可以补充儒家。而在某些方面,天主教还超越于儒家。这种超越性之根本在于天主教乃“天主亲立之教”,^[128]不可以与“人立之教”即儒家同日而语。但是因为世儒自以为“有孔子在其胸中”,所以“漫不加省”。这些人实际上就是“阳儒阴佛”而“横执己见”。张星曜在《天教超儒》序中云:

儒者以有孔子在其胸中,故漫不加省。不知此皆阳儒阴佛之人横执己见,不论可否故也。试平心辨之,予既有儒教合天,天教补儒之说矣,今窃思之犹未尽也。天教实有超儒之处,此天主亲立之教,岂可与人立之教同类而并观哉?^[129]

那么“天教”在哪些方面超越于儒家呢?张星曜认为有 15 个方面,其中属于教义教理方面的有 7 条;修省方式有 1 条;组织制度则有 3 条;伦理道德方面则有 1 条;而社会教化方面亦有 3 条。与《天教补儒》相比,《天教超儒》之侧重点不尽相同。但同样首先关注教义教理,这也是宗教体系中最为重要的一部分,也是信仰之

核心。次之,《天教补儒》关注“伦理道德”,而在《天教超儒》中则是“组织制度”与“社会教化”。

比较《天教超儒》与《天教补儒》,我们可以发现,总体来说,天教补儒与天教超儒之原因都在于孔子(儒家/教)之疏略。但其中却有些微的差别。天教补儒是因为儒家里也有类似的内容,但这些内容并不全面,或者并不能起到作用,而“天教”可以补正儒家。天教超儒则是因为儒家的有些内容完全不同于天教,而张星曜认为天教的主张要远远优于儒家。例如 3.14 节,张星曜认为中国之刑“并其灵魂而杀之,身死而灵魂亦死”。^[130]而天教则“论之痛悔,国法不得不诛,天法尚可祈赦。能痛悔则主必赦之。”^[131]这也就是“杀其身,而不杀其魂”。张星曜认为,天教这种“杀其身,而不杀其魂”要超越于儒家的“杀其身,而并杀其灵魂”。

那么这种“超越”之标准何在?一如天教补儒,天教能够补儒、能够超儒,全在于天教之实际功效。例如上面 3.14,天教之所以超越于儒家,在于天教的这种做法是通过“众通功,爱人如己耳”。因而“西国教官极多,刑官极少,民皆重犯法,庶几有耻且格矣”。^[132]也就是说,因为天教能有如此社会教化之功效,所以要超越于儒家。当然也有其他方面的标准,诸如 3.12 节,张星曜认为孔子之教是书教,只有读书的人才能受其教化;而天教是宠教,“不拘贤愚男女,皆可修持”。^[133]因而这又是天教超越于儒家之处。

值得注意的是《天教超儒》中更加注重“组织制度”与“社会教化”。例如 3.1 节张星曜所提及的“教宗嗣位”制度,而儒家中则没有。3.2 节表明天教“成圣成贤者更仆难数”,^[134]而儒家中能“从祀两庑者”,“古今来能有几人?”^[135]8 节则提出天主教的教宗制度,张星曜认为这种“专管人灵魂”之制度要优于儒教中的学校制

度。在“社会教化”方面,张星曜特别指出了天主教能教化妇女(3.3节),而儒家中“训妇女之文独少”,也很少有“妇女能读其书论其道以入圣贤之室者”。而天主教则对士子与巾幗一视同仁,因此“圣女节妇笔不胜书”。^[136]在3.14节以及附录中,张星曜还提及西方国家的刑法制度,指出西方刑法不仅仅是在惩罚罪犯,而且还通过天主教的忏悔仪式,希冀罪犯的现身说法能为社会教化带来益处,而且“西国教官极多,刑官极少”。^[137]这些世俗层面的社会制度也被张星曜认为是超越于儒家的。

虽然张星曜认为“天教”在诸多地方超越于儒家,即在一些方面区别于儒家,但是张星曜认为天主教与儒家并不冲突。张星曜并不认为儒家与天主教是“非此即彼”之关系,也不是在儒家与天主教之间进行抉择。也就是说,作为天主教信徒的张星曜,同时也可以儒家士大夫。这两个身份在张星曜身上并行不悖。因此,张星曜认为自己转向天主教,并非尽弃儒学,而学“西戎之教”。所以,他反复告诫读者“莫以予素从孔子,而疑改弦易辙也”。^[138]

身份辨识:从合儒、补儒到超儒

实际上,《天儒同异考》是在处理一个对于中国信徒来说极为重要的问题:即如何处理天主教与传统儒家之间的关系。张星曜的大部分著作基本上都涉及这个问题。对于当时信徒来说,如何处理天主教与儒家之间的关系,就意味着如何处理信仰与传统之间的关系,也意味着如何确立自己的身份。传统在构成个体认同中提供了一个框架或者视界。正如查尔斯·泰勒(Charles Taylor, 1931 -)所言,一个人的认同是由“提供框架或视界的承诺和身份

规定的”。在这种框架和视界内,个体能够决定自己的行为、并对事实做出判断。

知道我是谁,就是知道我站在何处。我的认同是由提供框架或视界的承诺和身份规定的,在这种框架和视界内我能够尝试在不同的情况下决定什么是好的或有价值的,或者什么应当做,或者我应赞同或反对什么。换句话说,这是我能够在其中采取一种立场的视界。^[139]

这种框架或视界为个体的道德行为提供了“背景假设”,也为个体行为提供意义语境。^[140]任何个体的身份认同均离不开此框架,即离不开传统。传统规定了个体身份认同的“根本方向感”。换言之,传统是一种合法性资源。对于张星曜来说,儒家传统也是构成其身份认同的主要因素,也是其无法舍弃的以及无法抛脱的“框架”。^[141]因而,张星曜在《天儒同异考》中强调自己并非“尽弃其学”。而《天儒同异考》之目的亦在表明,天主教实际上就是儒家,而且是真正的儒家,“天学非自泰西创也”、^[142]“天教即儒教也”、^[143]“唯天教与吾儒教之理合”。^[144]

具体而言,《天教合儒》是为了反驳这样的诘难,即有人认为他“尽弃其学而学西戎之教”。而《天教补儒》与《天教超儒》均是在回答,“中国有孔子,则亦精详之至矣,更安事天教为哉?”故此三部分乃在不同层次上回答“天主教是什么?”“为什么要有天主教?”亦即为其信仰天主教之合法性进行说明。换言之,对此两个问题之回答关涉到信徒身份之建构。

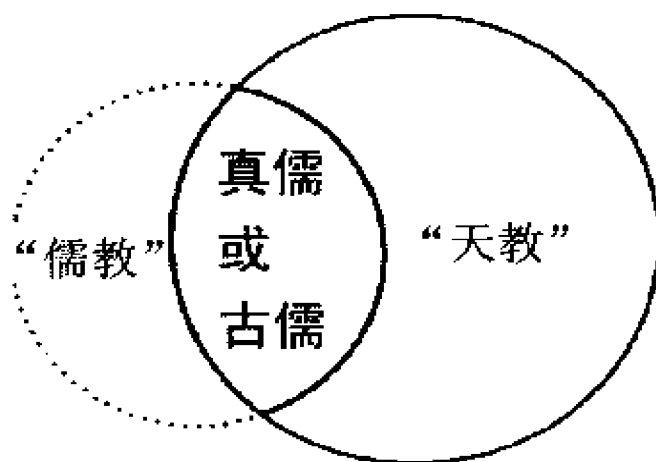
对于“天主教是什么”,张星曜认为天主教就是儒教,因为天主教之教理与儒家传统经典中所蕴涵之信仰相一致。然而,由于佛道之掺入而使今儒不是“真儒”。同时,若天主教是儒教,那么为什

么儒教中并没有明确的天主教之内容？张星曜认为，此乃因为“孔孟之时，天主尚未降生，故事天之学隐而未详。”^[145]对于“为什么要有天主教”，张星曜认为由于孔孟之疏略，使得儒教在某些有所欠缺，因而需要天主教加以补充。而且天主教还可以让儒教之真正内涵彰显出来，也真正有益于儒家理想之实现。张星曜云：“故有主教而后知孔子之真切有味。然非主诱我衷而入我心，经书只作文字看过耳。”^[146]即言因为有天主教之诱发，然后才知“孔子之真切有味”，不然“经书只作文字看过耳”。意即不会有现实效用。此在某种程度上表明张星曜倾向于将天主教之宗教特征引入儒家。此乃因为儒教乃一种功利性、入世性极强，缺乏一种宗教性（或宗教性制度或宗教性超越等等）。正如林安多在《崇修精蕴》中言儒家于“幽尚略而未详”。^[147]

如此，则是否可以将张星曜之身份认同总结为“外儒内耶”或者相反“外耶内儒”？此种判断实际上是将“儒家”与“天教”作为两个决然不同的信仰实体，并且是“非此即彼”的关系。也就是说，要么认同儒家、要么认同天教。很显然，对于张星曜来说，儒家与天主教之间并非是一种对立之关系。那么，儒家与天主教之间到底是什么样的关系呢？

张星曜一方面认为“天教即儒家”，“唯天教与吾儒教之理合”，但另一方面又认为“天教实有超儒之处”。一方面认为“孔子之道固然也，孔子之言诚也”，另一面又认为“是孔子疏略，孔子无赏罚人生死之权也”。这些思想或多或少体现出张星曜思想世界中的某种张力。也就是说，构成张星曜认同核心的不仅仅只有儒家或者天主教，而是两者均有。一方面张星曜之认同不可逃离传统之窠臼；另一方面其又接受天主教之信仰作为自己认同核心。作为

框架或视界之儒家传统与作为价值取向之天主教之间，固然会在某些方面存在张力。^[148]同时，这种矛盾亦与张星曜的论述策略有关。《天儒同异考》主要是向儒家士大夫表明天主教信仰与儒家并不冲突，因此必须在肯定儒家传统之前提下，将天主教与之进行比附。在这种论述策略下，儒家是评价之标准、认同之圭臬，而天主教乃需要用儒家合法性资源来进行辩护之对象。而在向儒家士大夫表明天主教与儒家相一致的同时，又要充分说明天主教之优越性。否则，就没有宣扬天主教之必要。因此，在此种论述策略下，儒家成为被用来比较之手段、排斥之对象。当然，张星曜将儒家区分为古儒与今儒，亦即真儒与俗儒。今儒、俗儒也就成为需要用天主教进行救正之对象。这种矛盾实际上是传统与信仰、框架视界与价值取向之间的张力。对于张星曜来说，传统与信仰均不可舍弃，关键是要两者进行协调与综合。因此，张星曜最终将儒家与天主教之间的关系界定为天主教包含儒家（古儒）的关系，如下图所示：



在此种关系模式之下，“真儒”与“天教”之间并没有冲突，即孔子与天主之间亦没有冲突。天主教教义其实就是对孔子之教的注解或“等价物”或之前提，^[149]如“天主”即儒家中之“上帝”、“七克十

诚”即“克己复礼”、“痛悔告解”即“内自讼”等等。如其所云：

其言天主即吾儒之言“上帝临汝”也。其七克十诚即吾儒之“克己复礼”也。其痛悔告解，即吾儒之“内省不疚”，“内自讼”也。其领洗、坚振、领圣体，即吾儒之日新其德，改过迁善也。其天堂、地狱、终傅、审判四末，即吾儒之修身俟命、富贵在天也。其诵经、瞻礼、默想、守斋、鞭策、补赎，即吾儒之“尽心知性”、“存心养性”以事无也。^[150]

因此，张星曜认为自己说孔子有所“疏略”不是在“谤毁”孔子，更不是用“天教”来代替儒家，用天主来代替孔子。张星曜认为，可以用天主教来“辅助”孔子。而且，只有在天主教之视域内，才知道“孔子之圣”、“二氏之邪”。或言只有天主教才能让孔子之教更加彰明，才能让孔子之教所深含意义体现出来，才能让孔子之主张得到体现，即“有天教而孔子之教愈明”；^[151]“有主教而后知孔子之真切有味”；^[152]“此说一出造物主之洪恩著矣，孔子人为贵之言明矣”；^[153]“则可返而归孔子，日日迁善改过，从孔子所敬畏之天主，还我中国荡荡平平之天下”^[154]等等。世人在没有“读主教之书”的情况下，“中藏有佛”，拿孔子来作“救败之藤牌”与“天主角”。因此对于张星曜而言，世人都是“阳儒”而“阴佛”，实际上是“皆弃孔子于佛之下”，而天主教则“独尊孔子于主教之前”。天主教并不排斥儒教，相反却尊重孔子、“卫孔子之道”。因此，张星曜断定“谅亦孔子之所许也”。^[155]“使孔孟与董韩周程张朱而在，亦必首肯”。^[156]

张星曜表明儒家士大夫拒斥天主教，并不是因为天主教与儒家相互冲突。因为按照张星曜之分析，天主教与儒家之间不仅根本没有冲突。相反却有辅助儒家之功。儒家士大夫拒斥天主教一

方面是受到佛道二氏之影响,即“世之习孔子书者,反从而助其(佛道二氏:引者注)焰焉。”^[157]张星曜认为因为“邪魔附之也”,所以“孔子之徒不能讨除二氏。”^[158]另一方面则是因为儒家士大夫过于疑虑,“吾儒乃托孔子以自欺,且多方疑拒。”^[159]换言之乃是一种骄傲自大之心理,即以为孔子之教已经全备,根本就不存在所谓的“疏略”,因而不需要任何“教正”与“辅助”。

张星曜所谓“疏略”含有不同层次之含义。首先即“欠缺”,即儒家在某些方面之缺乏或不足,诸如对妇女之教化就存在不足的情况;又如“相期相急”,儒家比天主教则明显不足,因为天主教视“天下皆似昆弟也”,而儒家在施舍时“先宗党、后间里。”又如张星曜所举之例:

而今之人能之乎?而孔子之教能及于人人、家家、日日、念念事事乎?于时书房中有符一张,予指之曰:此符何人所传,是孔子之道法耶?若非孔子之道法,是即孔子之疏略矣。夫孔子之道既无不是,而何借资于佛老也?为世之人皆借资于佛老,则人人皆以孔子为疏略矣。^[160]

也就是说,如果孔子之道“无不是”即全备的话,那么就不必借用佛老那一套。既然借用,就表明有所欠缺。也就是说,正因为孔子之法有所欠缺,所以不可能让“人人、家家、日日、念念以孔子为法”。

其次,孔子之疏略是指孔子之学只限于“学人”,并且因为没有一种“他律”或如天主教之内的宗教约束,无法产生实际的效果。如其所言,“是孔子之教能行于学人,而不能行于不学人。即能行于学人,不能必儒者皆为程朱也。是孔子之疏略也。”^[161]这里张星曜明确指出,孔子之疏略在于孔子本人只是圣人而已,不能赏善罚

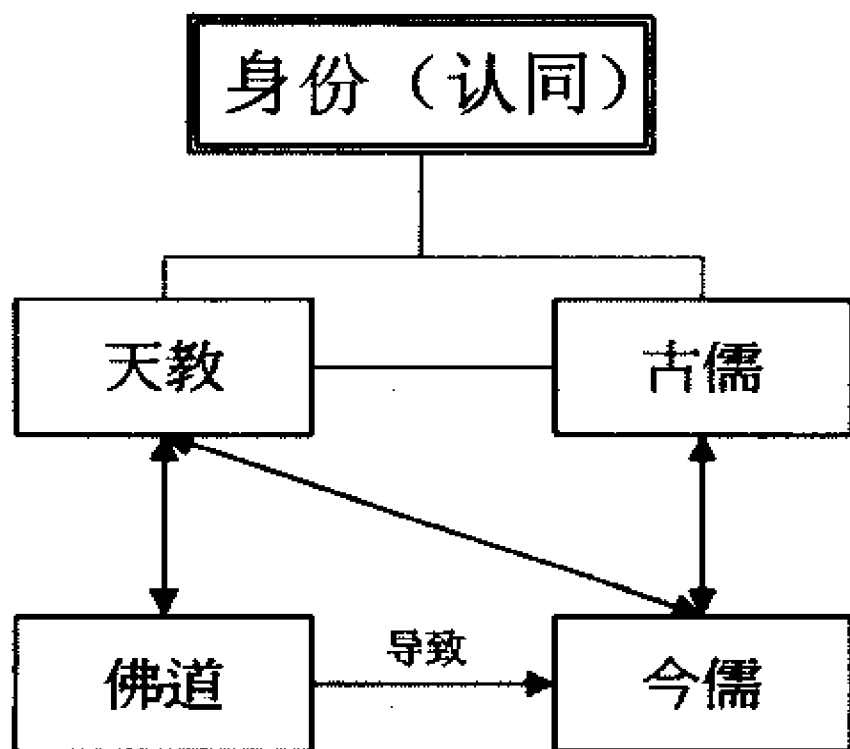
恶,更不能对世人之行为进行修正或约束,“人之不求孔子者,以孔子未尝妄言,吾为三界尊师、能祸福人故也,是孔子之疏略”。^[162]所以孔子没有道德约束,只能依靠世人自己的自觉意识,“于是富贵则骄奢淫逸,贫贱则放逸为非,虽孔子亦无如之何矣”。^[163]“其有不能内自讼者,则孔子亦无如之何矣”。^[164]孔子在面对各种现实问题时亦无可奈何。“奈士师深刻,民遂怨愤抵赖,身服重刑心无愧作,则身死而灵魂亦死矣。此孔子与诸圣王之所无如何也。此亦中国儒教之疏略也”。^[165]

再次,作为动词之“疏略”主要是指今儒“忽视”或“忽略”孔子。如其所言:“更可异者,阙里孔子之地,衍圣公顺母命,立三教堂,甘自居圣祖于末位,而为儒童菩萨也。此媚二氏者,疏略孔子也。”^[166]张星曜认为,此类“疏略”源自孔子无赏罚之权,即“儒教欺孔子无赏罚之权者”。^[167]

虽然张星曜注重分析孔子本身所存在的“疏略”,但其侧重点在于分析“今儒”之不能恪守孔子之言。张星曜云:“使人人、家家、日日、念念、事事以孔子为法,则孔子之教不疏略矣。”^[168]又云:“人不能遵孔子之言,不得不貽疏略于孔子也”。^[169]也就是说,如果都能遵照孔子之教,尤其不“借资于佛老”,则孔子之教不会有所疏略。所以对于张星曜而言今儒已经背离孔子之教,“今之儒者悖孔子也。”^[170]因而张星曜所谓孔子之疏略,主要不是强调儒家与天主教之间的差异,而是强调孔子之教在当时社会中实际功用之丧失。^[171]所以对于张星曜而言,儒家与天主教之间只存在相同,不存在差异。所谓差异之存在,也只是天主教与“今儒”之间。因为后者受到佛道之影响,“阳儒而阴佛”,故必然存在差异以及冲突。

结 语

我们可以清晰地看到,张星曜之认同乃是拒斥“今儒”而接纳“古儒”。此种认同使得张星曜具有双重身份,其一即以“真儒”自居,张星曜也称自己为“吾儒”;其二即以天教为自我标榜,张星曜亦称“天教”为“圣教”。参见下图:



↔ 相对关系

—— 等同关系

张星曜之天主教身份不是“生来”就具有的,而是自己选择的

(religion as chosen identity)^[172]与第一代、第二代中国信徒相比,张星曜之身份认同发生诸多改变。这种改变不仅仅与其对天主教之信仰、对儒家之理解有关,而且也与当时的社会情势、天主教的发展情况、个体的生活处境有关。^[173]正如前文所述,张星曜皈依天主教直接与辟佛、合儒相关,这也两个方面在形构(shape)张星曜之身份认同时也起到关键之作用。通过对《天儒同异考》之分析,我们可以看到张星曜将天主教徒与儒家双重身份融合在一起的努力。从另一个角度看,此种努力正是因为当时在儒家与天主教两个身份之间出现了裂隙。尤其是礼仪之争,使得儒家信徒需要在儒家与天主教进行非此即彼的选择。张星曜在分析天主教与儒家之异同时,实际上也指出二者存在许多不同。然而,张星曜却认为天主教实际上是对儒家(古儒)的成全或成就而非代替或破坏。此正如福音书中耶稣对众人所言:“你们不要以为我来是废除法律或先知;我来不是为废除,而是为成全。”^[174]同时,在分析《天儒同异考》的内容时,我们可以看出张星曜的思想世界中仍然存在着巨大张力,此张力源自儒家与天主教之间的差异以及对二者所作的调和。张星曜的对自己信徒与儒家身份之辨识,实际上反应了清初天主教发展的一般态势与思想世界。

参考书目

张星曜:《天儒同异考》,载郑安德:《明末清初耶稣会思想文献汇编》,第三卷,北京:北京大学宗教研究所,2003年,第538-604页。另藏于中国国家图书馆(索书号139095)。

侯外庐:《中国思想通史》,北京:人民出版社,1957年。

方豪:《中国天主教史人物传》,中册,北京:中华书局,1988

年。

钟鸣旦：《杨廷筠：明末天主教儒者》，香港圣神研究中心译，北京：社会科学文献出版社，2002年。

[法]费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，冯承钧译，上册，北京：中华书局，1995年。

中国第一历史档案馆编：《中前期西洋天主教在华活动档案史料》，北京：中华书局，2003年。

李天纲：《中国礼仪之争：历史·文献和意义》，上海：上海古籍出版社，1998年。

梁家麟：《徘徊于耶儒之间》，台北市：财团法人基督教宇宙光传播中心出版社，1997年。

朱维铮：《走出中世纪》，上海：上海人民出版社，1987年。

葛兆光：《中国思想史》，卷二，上海：复旦大学出版社，2000年。

梁启超：《清代学术概论》，北京：东方出版社，1996年。

查尔斯·泰勒：《自我的根源：现代认同的形成》，韩震等译，南京：译林出版社，2001年。

徐海松：《清初士人与西学》，北京：东方出版社，2000年。

王泛森：《晚明清初思想十论》，上海：复旦大学出版社，2004年。

韩琦：《张星曜与〈钦命传教约述〉》，载 D. E. Mungello 主编：《中西文化交流史杂志》(Sino - Western Cultural Relations Journal, XXII, 2000, pp. 1 - 10)。

Mungello, D. E. The Forgotten Christians of Hangzhou, Honolulu : University of Hawaii Press, c1994.

Nicolas Standaert: *Handbook of Christianity in China*. Leiden ; Boston : Brill, 2001.

Ninian Smart: *Dimensions of The Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, Berkley: University of California Press, 1996.

Nicolas Standaert: "The Jesuit Presence in China (1580 - 1773), A Statistical Approach", in D. E. Mungello 主编:《中西文化交流史杂志》(*Sino - Western Cultural Relations Journal*, XIII, 1991, pp.4 - 17)。

D. E. Mungello: *Unearthing the Manuscripts of Bouvet's GUJIN after nearly three Centuries*, in *China Mission Studies (1550 - 1800) Bulletin X* (1988), pp. 37 - 38.

注释:

[1]本文的撰写与修改得到夏其龙神父(香港中文大学天主教研究中心)、孙尚扬教授(北京大学哲学系)的悉心指导与帮助;又从卢玉音教授(香港中文大学文化与宗教研究系)所主持的讨论课中受益良多,谨致谢忱。

[2]此处“基督宗教”主要指天主教,参见 Nicolas Standeart: "New Trends in the Historiography of Christianity in China", in *Catholic Historical Review* 83, 4 (1997), pp. 573 - 613。另参见孙尚扬:〈导言:基督教在华传播史研究的新趋势〉,载《1840年前的中国基督教》,(北京:西苑出版社,2004),第1 - 59页。有关中国基督宗教研究现状及其总结,可参考以下文章,黄一农:《明末清初天主教传华史研究的回顾与展望》(《新史学》,第七卷第一期,1996, 137 - 169),张先清:《回顾与展望——20世纪中国之明末清初天主教传华史研究》(《宗教文化》(3),北京:东方出版社,1998, 109 - 141),边晓利、刘峥、张西平:《中国基督教史论文索引(1949 - 1997)》(《基督宗教研究》(第一辑),北

京:社会科学文献出版社,1999,245-401)以及徐海松:《耶稣会士与中西文化交流论著目录》(《东西交流论坛》(第二集),上海:上海文艺出版社,2001,455-494)。

[3]此模式由中国大陆20世纪80年代后开始出现“文化热”所引发。这一阶段比较重要的著作有朱维铮的《走出中世纪》(上海:上海人民出版社,1987)、孙尚扬的《基督教与明末儒学》(北京:东方出版社,1994)、林金水的《利玛窦与中国》(北京:中国社会科学出版社,1996)、王晓朝的《基督教与帝国文化——关于希腊罗马护教论与中国护教论的比较研究》(北京:东方出版社,1997)、李天纲的《中国礼仪之争:历史、文献和意义》(上海:上海古籍出版社,1998)、何俊的《西学与晚明思想的裂变》(上海:上海人民出版社,1998)、汤开健的《澳门开埠初期史研究》(北京:中华书局,1999)、沈定平的《明清之际中西文化交流史》(北京:商务印书馆,2001)等等。

[4]如从诠释学角度研究《天主实义》,参见张晓林:《天主实义与中国学统——文化互动与诠释》,(上海:学林出版社,2005)。另参见刘耘华:《诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》,(北京:北京大学出版社,2005)。

[5]如钟鸣旦关于杨廷筠以及严谟的著作(参下文注释)。

[6]如张先清博士论文:《官府、宗族与天主教:明清时期闽东福安的乡村教会发展》(厦门大学,2003)。

[7]如林中泽:《晚明中西性伦理的相遇——以利玛窦〈天主实义〉和庞迪我〈七克〉为中心》,(广州:广东教育出版社,2003)。

[8]如李凌翰博士论文:《韩霖〈铎书〉与中西证道——明末天主教徒参与的地方教化活动》(香港中文大学,2006)。

[9]“关系”(relation)在中国社会中的作用毋庸讳言,以至于有人称中国社会“既非个人本位,亦非社会本位,中国社会是伦理本位,而伦理本位即是关系本位。”因为按照儒家,“人被安置在一个关系网络中,人乃是关系的存在。(relational being)”同时,“作为一个社会-文化概念,关系深植于儒家的

社会理论之中,它在建构中国的社会结构方面有其自身的逻辑。”参见金耀基:《中国社会与文化》,香港:牛津大学出版社,1992年,序言 ix、第 10、81 页。

[10]如明季山西信徒韩霖,不仅与传教士高一志交往,又与道教徒傅山(字青主,1606-1684)、佛教徒李长科(字小有,1590?-1657)等等有过往来;杭州教徒与福建教徒往来密切,参见下文有关张星曜交往的讨论。

[11]参见查尔斯·泰勒:《自我的根源:现代认同的形成》,韩震等译,(南京:译林出版社,2001),第 37 页。

[12]在《天儒同异考》“序”中(国图本,第 4 页 a),张星曜署为“时康熙乙未,八十三岁老人张星曜紫臣氏弃官。”其中“康熙乙未”即 1715 年,此时张星曜 83 岁。

[13]方豪:《中国天主教史人物传》,中册,(北京:中华书局,1988),第 100 页。

[14]原文附《通鉴纪事本末补后编》后。澳门中央图书馆藏有该书。本文引文转引自方豪:《中国天主教史人物传》。

[15]参见钟鸣旦:《杨廷筠:明末天主教儒者》,香港圣神研究中心译,(北京:社会科学文献出版社,2002)。

[16]方豪:《中国天主教史人物传》,中册,第 103 页。关于张星曜之生平,亦可参见 D. E. Mungello: *The Forgotten Christians of Hangzhou*, pp.70-73.

[17]参见韩琦:《张星曜与〈钦命传教约述〉》,载 D. E. Mungello 主编:《中西文化交流史杂志》(*Sino-Western Cultural Relations Journal*, XXII, 2000, pp.1-10),第 3 页。

[18]参见[法]费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,冯承钧译,上册,(北京:中华书局,1995),第 328 页。

[19]方豪:《中国天主教史人物传》,中册,第 103 页。

[20]方豪:《中国天主教史人物传》,中册,第 102 页。

[21]参见 D. E. Mungello: *The Forgotten Christians of Hangzhou*, Appendix, pp.179-182.

[22]载于钟鸣旦、杜鼎克等编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》,第

九册,(台北:台北利氏学社,2002),第389-528页。

[23]按《书目答问笺疏·笺部旧稿》卷二《史部》云,“康熙间仁和张星曜《通鉴纪事本末补后编》五十卷,未刊。原稿旧藏丰顺丁氏持静斋。”又按独山莫友芝(字子偲):《邵亭知见传本书目》卷四云,“《通鉴纪事本末补后编》五十卷。国朝仁和张星曜撰。以袁氏《本末》,未有专纪崇信释老,乱国亡家为篇者。乃杂引正史所载,附以稗官杂记及诸儒明辨之语,条分类列,以此为书。星曜字紫臣,成书自序在康熙庚午,尚未刊行。同治丁卯,丁禹生收其手稿。”澳门中央图书馆有藏,而且还藏有张星曜所撰《通鉴纪事本末补续编》40册。

[24]载于钟鸣旦、杜鼎克编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》,第10册,第439-458页。

[25]国家图书馆藏,手抄本,共20册,每册扉页有马相伯印鉴,内有陈垣朱笔点校及眉批和按语(按书内夹有1961年日历,因此陈垣校此书也在61年前后),并有索引书签,每页8行,每行20字。

[26]张星曜在《天儒同异考》序言(第3页b)中提到此部著作,恐已佚。

[27]张星曜在《天儒同异考·天教合儒》“第二十节”中提到该部著作(第60页a),恐已佚。

[28]载钟鸣旦、杜鼎克、黄一农、祝平一等编《徐家汇藏书楼明清天主教文献》,第三册,(台北:辅仁大学神学院,1996),第1249-1332页。该书已名,但根据韩琦的文章(《张星曜与〈钦命传教约述〉》,第6-8页),该书为张星曜与众教友合作编纂而成。

[29]参见 Edited by Nicolas Standaert, *Handbook of Christianity in China*. Leiden ; Boston : Brill, 2001, p.433; 以及 D. E. Mugello: *The Forgotten Christians of Hangzhou*, p.70.

[30]张星曜:《天教明辨》,“自序”,中国国家图书馆藏,第5页a。

[31]张星曜:《天儒同异考》,第3页b。

[32]关于杨廷筠早年信佛以及后来反佛等,参见钟鸣旦:《杨廷筠:明末天主教儒者》,第66-67页。

[33]张星曜:《天教明辨》,“自序”,第5页b。

[34]转引自方豪:《中国天主教史人物传》,中册,第102页。

[35]参见李天纲:《中国礼仪之争:历史·文献和意义》,(上海:上海古籍出版社,1998),第71页;另参见南怀仁:《熙朝定案》(三种),《东传文献续编》,第三册,(台北:台湾学生书局,1986),第1701-1804页。

[36]这个时期在中国的耶稣会士也达到顶峰,可参见钟鸣旦的统计 Nicolas Standaert: 'The Jesuit Presence in China (1580 - 1773), A Statistical Approach', in D. E. Mungello 主编:《中西文化交流史杂志》(*Sino - Western Cultural Relations Journal*, XIII, 1991, pp.4 - 17),第7页。

[37]张星曜:《天儒同异考·天教超儒序》,第68页b。

[38]转引自陈佳荣:《中国宗教史》,(香港:学津书店出版,1988),第415-416页。

[39]可参见中国第一历史档案馆编:《中前期西洋天主教在华活动档案史料》,(北京:中华书局,2003),第56-57页。

[40]原文载张星曜:《通鉴纪事本末补后编》,转引自方豪:《中国天主教史人物传》,中册,第102页。

[41]方豪云“似其父与一子、二女及婿均为教友。”(《中国天主教史人物传》,中册,第103页)但没有足够证据确证方豪的这个观点。

[42]原件藏罗马耶稣会档案馆,藏书号 Jap. Sin. 150: Ritus Sinici Liturgica 1622 - 1708, fol. 467v - 468r 及 Jap. Sin. 150: Ritus Sinici Liturgica 1622 - 1708, fol. 467v - 468r. 参见韩琦:《张星曜与〈钦命传教约述〉》,第6-8页。

[43]原件藏罗马耶稣会档案馆,藏书号 Jap. Sin. 150: Ritus Sinici Liturgica 1622 - 1708, fol. 469v - 480r. 参见韩琦:《张星曜与〈钦命传教约述〉》,第8页。

[44]杨伯多禄曾与洪意纳爵、朱西满合撰《祭祀问答》(载钟鸣旦、杜鼎克:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》,第十一册,台北:台北利氏学社,2002年,第237-255页),用来回答传教士殷铎泽(Prosper Intorcetta, 1625 - 1696)有关祭祀等问题。参见李天纲:《中国礼仪之争:历史·文献和意义》,第

145 页。

[45] 参见〔法〕费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,上册,第 501 页。

[46] 《祀典说》眉批云:“本研究根据殷铎泽神父的指示,由杭州一位文士所作。”故此可见张星曜与殷铎泽有过密切往来。参见李天纲:《中国礼仪之争:历史·文献和意义》,第 184 页。

[47] 王若翰:《辟妄条驳合刻》,载钟鸣旦、杜鼎克编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》,第九册,第 394 页 b。

[48] 张星曜:《天教明辨·自序》,第 5 页 b。

[49] 张星曜:《天儒同异考·天教合儒》,“合订本序”(郑本),第 3 页 a。

[50] 载郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编》,第十册,(北京:北京大学宗教研究所,2003)。

[51] 载《天主教东传文献三编》,第 4-6 册,(台北:学生书局,1984)。

[52] 张星曜:《天教明辨·自序》,第 6 页 a。

[53] 梁家麟在分析研究明清以及近代中国世人皈依基督宗教原因之著作时,将其分成两大类,即“文化危机”以及“心理挫折论”。梁氏认为均不妥帖,他认为“绝大多数人都是基于‘心理挫折’的原因,才考虑及接纳基督教。”(参见氏著:《徘徊于耶儒之间:基督教与中国文化的相关研究评介》,载《徘徊于耶儒之间》,台北市:财团法人基督教学宇宙光传播中心出版社,1997 年,第 20 页。)这种从心理角度来分析皈依原因可备一说,但有欠充分。张星曜之皈依天主教亦无足够证据表明,其是基于“心理挫折”而转向基督宗教的。毋宁说是一种“理性选择”之结果。

[54] 张星曜:《家学源流》,转引自方豪:《中国天主教史人物传》,中册,第 103 页。

[55] 张星曜:《通鉴纪事本末补后编》,转引自方豪:《中国天主教史人物传》,中册,第 102 页。

[56] 张星曜:《通鉴纪事本末补后编》,转引自方豪:《中国天主教史人物传》,中册,第 102 页。

[57]饶有趣味的是江西赣州信徒夏玛第亚也撰有反驳普仁截的文章《炮制辟妄辟》，载钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第10册，第17-34页。

[58]洪济：《辟略说条驳序》，载钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，第437页a。

[59]张星曜：《辟略说条驳序》，载钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，第443页a。

[60]张星曜：《天教明辨·自序》，第4页b-5页a。

[61]张星曜：《天儒同异考》，（《天儒同异考》合订本序，按郑本），第2页a-3页b。

[62]张星曜：《天教明辨·自序》，第2页b。

[63]张星曜：《天儒同异考》，第3页a。

[64]康熙年间，全国有大寺庙6073座，小寺庙6049座。私庙一万多座，僧众12万多人。但鱼龙混杂，素质低下，招致不少批评。可参见圣严：《中国佛教史概说》，（台北：法鼓文化事业股份有限公司，1999），第223-224页。

[65]张星曜：《通鉴纪事本末补后编》，转引自方豪：《中国天主教史人物传》，中册，第102页。

[66]张星曜：《天教明辨·自序》，第5页b。

[67]张星曜：《天教明辨·自序》，第6页a。

[68]张星曜：《天教明辨·自序》，第6页a-b。

[69]葛兆光：《中国思想史》，卷二，（上海：复旦大学出版社，2000），第504页。

[70]梁启超：《清代学术概论》，（北京：东方出版社，1996），第8页。

[71]熊赐履：《道统》，参见朱维铮：《走出中世纪》，（上海：上海人民出版社，1987），第164页。

[72]具体考证可见下文。

[73]白晋：“经书天学合辙引言”，《天儒同异考》，第7页b-8页a。

[74]韩琦：《张星曜与〈钦命传教约述〉》，第5页。

[75]关于白晋参见〔法〕费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,上册,第434-441页。方豪:《中国天主教史人物传》,中册,第278-287页。

[76]参见韩琦:《张星曜与〈钦命传教约述〉》,第5页,脚注11。

[77]该书初稿完于1703年,1707年辑入经筵讲官礼部尚书韩大学士蒐《日讲》等内容。参见郑安德编:《明末清初耶稣会思想文献汇编》,第十九册。

[78]参见徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,第132页;方豪:《中国天主教史人物传》,中册,第286页。

[79]《古今敬天鉴》至少有8个不同版本,可参见D. E. Mungello: 'Unearthing the Manuscripts of Bouvet's GUJIN after nearly three Centuries', in *China Mission Studies (1550-1800) Bulletin X* (1988), pp. 37-38.

[80]该书上册按不同主题摘录儒家经典及其注解,并与《圣经》观点进行对比,以此证明儒家经典与天主教义理相合之处。下卷则引用民俗民谚、文人雅语与儒家经典来证明天主教义理,其实已经包含在中国固有文化之中。

[81]方豪:《中国天主教史人物传》,中册,第286页。方豪认为《天学本义》后改名为《古今敬天鉴》,而非认识到两者乃不同著作。

[82]孟德卫持此观点,参见D. E. Mungello, *the Forgotten Christians of Hangzhou*, p174. 以及 'Unearthing the Manuscripts of Bouvet's GUJIN after nearly three Centuries', pp. 44-48.

[83]张星曜:《天儒同异考·天教合儒序》,第6页a-6页b。

[84]张星曜:《天儒同异考·天教合儒》,第25页b;白晋:《古今敬天鉴》,载郑安德:《明末清初耶稣会思想文献汇编》,第十九册,第26页。

[85]当然编者不一定要认可作者的观点,但就《天儒同异考》自身而言,张星曜有意辑入白晋《天教合儒》,非是无意为之,更不可能不同意其中观点。因此,剩下情况是不置可否或者认可。但就全书的逻辑来看,张星曜应该认可白晋的观点。因为《天教补儒》以及《天教超儒》均是建立在《天教合儒》的逻辑基础之上的。

[86]张星曜:《天儒同异考·天教合儒序》,第5页b。

[87] 白晋：“经书天学合辙引言”，《天儒同异考》，第 7 页 b。

[88] 白晋：“经书天学合辙引言”，《天儒同异考》，第 7 页 b。

[89] 张星曜：《天儒同异考·天教合儒序》，第 5 页 b。

[90] 白晋：“经书天学合辙引言”，《天儒同异考》，第 7 页 b。

[91] 张星曜：《天儒同异考·天教合儒序》，第 5 页 b。

[92] 张星曜：《天儒同异考·天教合儒序》，第 6 页 a。

[93] 白晋：“经书天学合辙引言”，《天儒同异考》，第 8 页 a。

[94] 张星曜：《天儒同异考·天教合儒序》，第 5 页 b。

[95] 张星曜：《天儒同异考·天教合儒序》，第 6 页 a-6 页 b。

[96] 张星曜：《天儒同异考·天教合儒序》，第 6 页 b。

[97] 白晋：“经书天学合辙引言”，《天儒同异考》，第 7 页 a。

[98] 白晋：“经书天学合辙引言”，《天儒同异考》，第 7 页 a-7 页 b。

[99] 张星曜：《天儒同异考·天教合儒》，第 11 页 b-12 页 a。

[100] 《古今敬天鉴》引用《书》73 次，《易》20 次，《诗》31 次，《礼记》16 次，《孟子》25 次，《中庸》11 次等等，参见 D. E. Mungello: 'Unearthing the Manuscripts of Bouvet's GUJIN after nearly three Centuries', p.46.

[101] 强调原文之本义，反对尤其是经宋儒诠释后之意义，是当时学术之思潮。严谟与张星曜如出一辙。参见[比利时]钟鸣旦：《可亲的天主……清初基督徒论‘帝’谈‘天’》，何丽霞译，（台北：光启出版社，1998），第 72-73 页。

[102] 严谟：《附愿论》，转引自[比利时]钟鸣旦：《可亲的天主……清初基督徒论‘帝’谈‘天’》，第 46 页。

[103] 参见钟鸣旦：《可亲的天主》，第 22 页。

[104] 参见王泛森：《潘平格与清初的思想界》，载氏著《晚明清初思想十论》，（上海：复旦大学出版社，2004），第 296 页。

[105] 参见侯外庐：《中国思想通史》，第 4 卷，第 403-418 页。

[106] 参见朱维铮：《走出中世纪》，第 167 页。

[107] 参见韩琦：《科学与宗教之间：耶稣会士白晋的〈易经〉研究》，载陶

飞亚、梁元生编：《东亚基督教再诠释》，（香港：香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心，2004），第413-434页；韩琦：《白晋的〈易经〉研究和康熙时代的‘西学中源’说》，载《汉学研究》，1998年16(1)，第185-201页；韩琦：《再论白晋的〈易经〉研究——从梵蒂冈教廷图书馆所藏手稿分析其研究背景、目的及反响》，载荣新江、李孝聪主编：《中外关系史：新史料与新问题》，（北京：科学出版社，2004），第315-323页。

[108]参见方豪：《中国天主教史人物传》，中册，第280页。

[109]关于索隐派及其对中国文化之认同，可参见卓新平：《索隐派与中西文化认同》，载氏著《基督宗教论》，（北京：社会科学文献出版社，2000），第291-317页。卓新平认为，索隐派认同中国文化之立场，为宣教带来实际益处，但康熙之后中国基督宗教一直处于“文化披戴”阶段，没有达到本质性突破。但相反，若传教士不在中国文化中索隐、认同，而强调其独特型与排他性，则会遭到反对与抵制。索隐派之认同解决了“怎样传”的问题，但又陷入了“传什么”之困境。卓新平指出要充分认识到索隐派在中国基督宗教历史上之作用，因为其探寻了一条当时基督宗教在华可能生存和继续发展之途。参见氏著第307-317页。

[110]关于礼仪之争可参见孙尚扬：《1840年前的中国基督教》，第十章“礼仪之争始末”，第343-379页；以及李天纲：《中国礼仪之争：历史·文献和意义》。

[111]关于朱宗元生平考证可参见龚缨晏：《明清之际的浙东学人与西学》，载《浙江大学学报（人文社会科学版）》，第36卷第3期（2006年5月），第60-68页。

[112]见朱宗元述《天主圣教豁疑论》，载《天主教东传文献三编》，第二册，（台北：台湾学生书局，1984），第539页b。

[113]张星曜：《天儒同异考·天教补儒前言》，第31页a。

[114]张星曜：《天儒同异考·天教补儒前言》，第31页a。

[115]张星曜：《天儒同异考·天教补儒前言》，第31页a。

[116]张星曜:《天儒同异考·天教补儒前言》,第31页a-32页a。

[117]徐光启:《辨学章疏》,见载《天主教东传文献续编》,第一册,(台北:台湾学生书局,1966),第25页。

[118]张星曜:《天儒同异考·天教补儒》,第33页b。

[119]张星曜:《天儒同异考·天教补儒》,第35页a。

[120]张星曜:《天儒同异考·天教补儒》,第45页b。

[121]张星曜:《天儒同异考·天教补儒》,第46页b。

[122]张星曜:《天儒同异考·天教补儒》,第48页a。

[123]张星曜:《天儒同异考·天教补儒》,第46页b。

[124]张星曜:《天儒同异考·天教补儒》,第56页b。

[125]张星曜:《天儒同异考·天教补儒》,第33页a-33页b。

[126]正如宗教学家 Ninian Smart 将宗教所作的七个维度的区分,其中包括“仪式或习俗”、“教义或哲学”、“神话或叙述”、“经验或感情”、“伦理或律法”、“组织或社会”、“物质或艺术”等等。参见 Ninian Smart: *Dimensions of The Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, Berkley: University of California Press, 1996, pp. 12-14. 吕大吉则认为宗教要素有四,即“宗教的观念”、“宗教的体验”、“宗教的行为”、“宗教的组织与制度”。参见氏著《宗教是什么?》,载《从哲学到宗教学》,(北京:宗教文化出版社,2002),第646页。

[127]关于如何处理基督宗教(文化)与其他文化之间的关系,参见 Kathryn Tanner: *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1997. 诸多学者注重基督宗教进入不同文化之后,基督宗教与不同文化之间的关系。而较少关注基督宗教自身的文化以及其背后的西方文化与当地文化之间的关系。

[128]张星曜:《天儒同异考·天教超儒序》,第69页a。

[129]张星曜:《天儒同异考·天教超儒序》,第68页b-69页a。

[130]张星曜:《天儒同异考·天教超儒》,第76页a。

[131]张星曜:《天儒同异考·天教超儒》,第76页a。

[132]张星曜：《天儒同异考·天教超儒》，第76页b。

[133]张星曜：《天儒同异考·天教超儒》，第75页b。

[134]张星曜：《天儒同异考·天教超儒》，第71页a。

[135]张星曜：《天儒同异考·天教超儒》，第71页a。

[136]张星曜：《天儒同异考·天教超儒》，第71页b。

[137]张星曜：《天儒同异考·天教超儒》，第76页b。

[138]张星曜：《天儒同异考·天教超儒序》，第69页a。

[139]查尔斯·泰勒：《自我的根源：现代认同的形成》，第37页。

[140]查尔斯·泰勒：《自我的根源：现代认同的形成》，第117页。

[141]“值得注意的是，像张星曜这样的清初奉教徒往往把他们皈依天学称之为奉‘真儒’，这表明即使是主张全面引进西学的清初奉教徒，也仍然没有完全放弃他们理解和接受西学的前提……儒学。”参见徐海松：《清初士人与西学》，（北京：东方出版社，2000），第144-145页。

[142]张星曜：《天儒同异考·经书天学合辙引言》，第7页a。

[143]张星曜：《天儒同异考·天教补儒》，第60页a。

[144]张星曜：《天儒同异考·天教补儒》，第61页a。

[145]张星曜：《天儒同异考·天教超儒》，第75页a。

[146]张星曜：《天儒同异考·天教补儒》，第53页b。

[147]转引自侯外庐：《中国思想通史》，第4卷，1957年，第1223页。现代新儒家杜维明在此方面之观点可为佐证。其云“特别是宋明以来，儒家文化也许由于其早期人文化的精神，可以说对一切都看透了，一切都服从于理智的分析。在信仰结构里，缺乏一种对超越世界的神秘感，所以不容易有西方宗教界那种奉献精神，那种不可知论。”见氏著：《超越而内在……儒家精神方向的特色》，载《儒学第三期发展的前景问题》，（台北：联经出版事业公司，1989），第200页。王泛森认为，儒家宗教之阙如与之鬼神观密切相关，参见氏著：《明末清初儒学的宗教化……以许三礼的告天之学为例》，载《晚明清初思想十论》，第58页。

[148]此种张力在明清天主教徒思想深处之存在十分显明,参见黄一农,《明末中西文化冲突之析探——以天主教徒王征娶妾和殉国为例》,收入《第一届全国历史学学术讨论会论文集——世变、群体与个人》(台北:台湾大学历史学系,1996),第211-234页;亦收入林富士编,《礼俗与宗教》(北京:中国大百科全书出版社,2005),第329-352页。另参见拙作《理解与诠释之间——〈铎书〉考辨》,载《基督教文化学刊》,第13辑,2005春,(北京:中国人民大学出版社),第215-242页。

[149]朱宗元亦有类似思想,他认为不接受天学就不是真正儒家,要成为真儒必须先接受天学,参见氏著《答客问》,载郑安德:《明末清初耶稣会思想文献汇编》,第三十一册。另参见侯外庐:《中国思想通史》,第4卷,1957年,第1223页。

[150]张星曜:《天儒同异考·天教补儒》,第61页b。

[151]张星曜:《天儒同异考·天教补儒》,第61页b。

[152]张星曜:《天儒同异考·天教补儒》,第53页b。

[153]张星曜:《天儒同异考·天教补儒》,第42页a。

[154]张星曜:《天儒同异考·天教补儒》,第48页a。

[155]张星曜:《天儒同异考·天教补儒》,第47页a。

[156]张星曜:《天儒同异考·天教超儒序》,第69页a。

[157]张星曜:《天儒同异考·天教补儒》,第35页a。

[158]张星曜:《天儒同异考·天教补儒》,第44页a-45页a。

[159]张星曜:《天儒同异考·天教补儒跋》,第65页b。

[160]张星曜:《天儒同异考·天教补儒前言》,第31页b-32页a。

[161]张星曜:《天儒同异考·天教补儒》,第33页b。

[162]张星曜:《天儒同异考·天教补儒》,第48页b。

[163]张星曜:《天儒同异考·天教补儒》,第37页b。

[164]张星曜:《天儒同异考·天教补儒》,第35页b-36页a。

[165]张星曜:《天儒同异考·天教超儒》,第76页a。

[166]张星曜:《天儒同异考·天教补儒》,第35页a。

[167]张星曜:《天儒同异考·天教超儒》,第74页b。

[168]张星曜:《天儒同异考·天教补儒前言》,第31页b。

[169]张星曜:《天儒同异考·天教补儒》,第36页a。

[170]张星曜:《天儒同异考·天教补儒前言》,第31页b。

[171]实际上,不仅仅是天主教徒张星曜一个人认识儒家在现实社会功用之衰减。亦有不少儒家士大夫(如王启之、文翔凤、许三礼、李二曲等)因儒家不是宗教或不构成教团而感到不足,因而“复儒为宗教”。这些士大夫或多或少受到佛道以及天主教之刺激,才“花费巨大的心力从先秦儒家传统中去构筑一个类似西方宗教的系统。”参见王泛森:《晚明清初思想十论》,第57-85页。

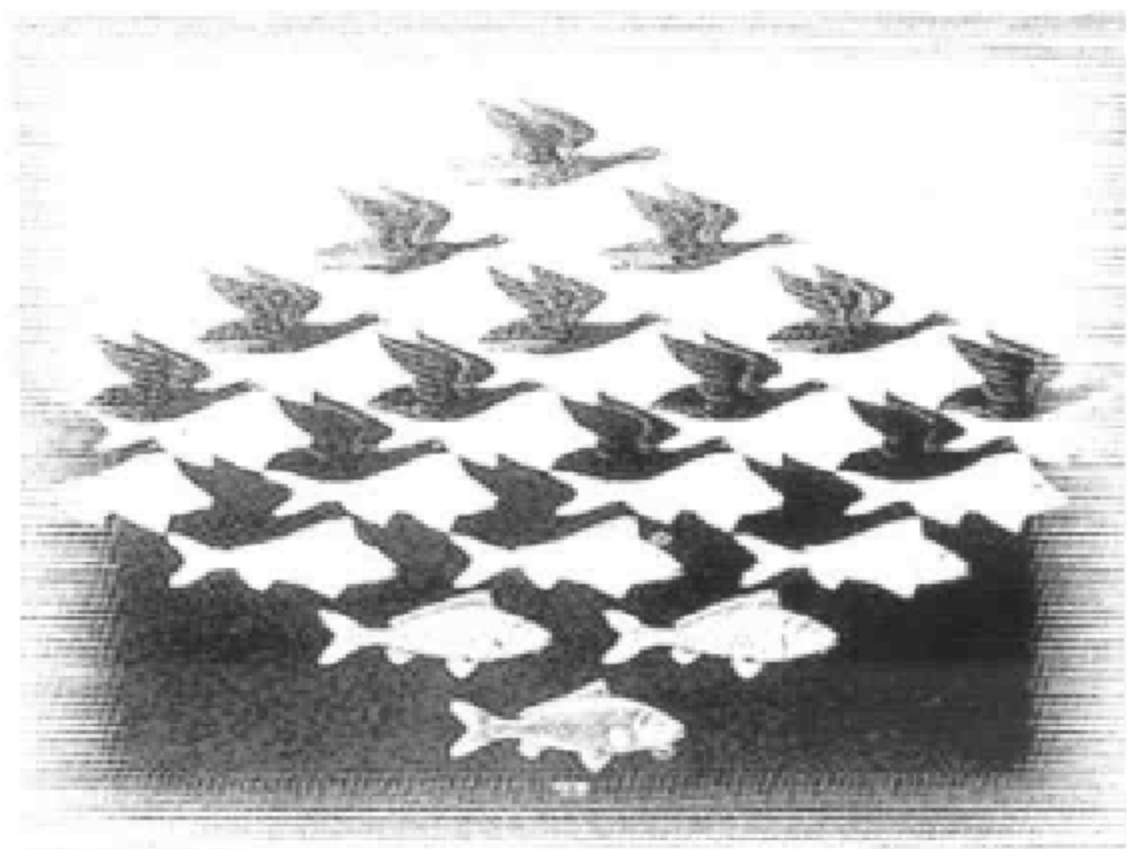
[172]关于宗教与认同之关系,参见 Lori Peek. *Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity*, in *Sociology of Religion*. Washington: Fall 2005. Vol. 66, Iss. 3. 另参见 Mol, H. 1976. *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social - Scientific Theory of Religion*. Oxford: Blackwell.

[173]关于认同与社会之间的关系可参见如下个案研究: Haddad, *Maintaining the faith of the fathers: Dilemmas of religious identity in the Christian and Muslim Arab - American communities*. In *The development of ArabAmerican identity*, edited by E. McCarus, 61 - 84. Ann Arbor: *The University of Michigan Press*, 1994. M. McMullen, *The Baha' i: The religious construction of a global identity*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2000. J. Nagel, *American Indian ethnic renewal: Politics and the resurgence of identity*. In *American Sociological Review* 60: 947 - 965, 1995.

[174]《新约·玛窦福音》(思高版)5:17。关于基督宗教认同在不同文化处境中的危及与处理办法,可参见 Claude Geffé: “The Crisis of Christian Identity in an Age of Religious Pluralism”, in *Christianity in Crisis*, edited by Jon Sobrino and Felix Wilfred, London: SCM Press, c2005, pp. 13 - 26.

协和万邦：

宗教对话、文化交流理论研讨



四川乐山基督宗教及其社会服务

左芙蓉

Abstract: Chinese Christian Religion is in a developmental period. Because of different reality, one church in a city differs from the other. However, Chinese churches have an identical goal, that is to strengthen their building, serve society and strive for a harmonious society in the new contextuality. Religion plays an important role in building a harmonious society, while the social service of churches is helpful to this. The paper discusses the history, current situation and social service of Christian Religion in Leshan City Sichuan Province, presenting the interaction between Christian Religion and Chinese society and the church's attention and contribution to contemporary China.

阔别十载之后,我重又回到生我养我的故乡四川乐山。家乡的变化之大,几乎让我迷路。而最让我印象深刻的还是,在高楼大厦林立、商店鳞次栉比、拥有佛教圣地的乐山市,基督宗教也占有

一定的地位。自上个世纪 80 年代以来，基督教会和天主教会逐渐恢复活动并且不断发展。由于自己的研究方向与基督宗教有关，因此，在探亲访友之余，我参观了当地的天主教堂和基督教堂，拜访了当地教会的神父和牧师，从他们那里获得了一些信息。基于这些信息，加上从网上和其他地方收集到的资料，笔者对乐山基督宗教及其社会服务做一些简要介绍和分析。

一、乐山市的概况

乐山是中国西南四川省的一个城市，距离省府成都约 160 公里，两城之间有成乐高速公路连接，驱车仅需 2 个小时左右。乐山的历史悠久，其建治的历史可上溯至两千多年前，其名称也几经变更：西汉时名为“南安”，北周至隋唐时期又名为“嘉州”，宋代以后则称为“嘉定”，到清朝初期更名为“乐山”，其后一直沿用此名。

历史留给乐山不少的骄傲和自豪，最著名的要数乐山大佛、眉山“三苏”和当代文豪郭沫若。唐开元初年(713)，乐山人在城东的岷江东岸之凌云山上开凿一座大型佛像，到唐贞元 19 年(803)完全竣工，前后花费约 90 年的时间。传说，开凿大佛的原因是，凌云山脚下是岷江、青衣江、大渡河三江交汇之处，古时候船行于此，常被湍急的江水覆没，于是，人们开凿佛像以求保佑。这座石刻佛像以其险要的位置、高大的形象、精湛的工艺和悠久的历史而闻名中外，以致今日一提起乐山，许多人马上会联想到乐山大佛。到了宋代，三位著名的文学家苏洵、苏轼和苏辙的出现又为乐山再添荣光。这父子三人被列入唐宋八大家之中，后人为了祭祀他们，将其三人的故居改宅为祠，这就是今天位于眉山市西南隅的“三苏祠”。

历史进入现代,乐山再出伟人郭沫若。这位当代文豪的出现使当地人更加确信乐山是一个人杰地灵的城市。由于中国的乐山市是郭沫若的家乡,日本的市川市是郭沫若长期居留过的地方。为了表达对郭沫若的怀念,两个城市在20世纪80年代建立了友好城市关系。

新中国成立以后,乐山先是一个专区,1968年改为地区,1985年又变成省辖市,下辖17个县(自治县、区),它们是:眉山县、彭山县、仁寿县、雅安县、洪雅县、青神县、丹棱县、夹江县、井研县、沐川县、犍为县、马边彝族自治县、峨边彝族自治县、市中区、沙湾区、五通桥区、金口河区。到1997年,其行政区划发生改变,只下辖11个市(县、自治县、区)。今天的乐山市拥有12826平方公里的面积,346.5万的人口,下辖的11个(市、县、自治县、区),它们分别是:峨眉山市、夹江县、井研县、沐川县、犍为县、马边彝族自治县、峨边彝族自治县、市中区、沙湾区、五通桥区、金口河区,全市境内有彝、回、苗族等33个少数民族,不仅经济繁荣,物产丰富,而且是山清水秀的著名风景旅游胜地:这里有峨眉山、乐山大佛、凌云寺、乌尤寺、“小西湖”五通桥,以及建筑奇特的船形古镇罗城、夹江千佛岩、青神牛岩寺、眉山三苏祠和仁寿黑龙滩等,众多的国内外游人受其吸引来乐山旅游。

乐山大佛、峨眉名山的存在告诉我们:乐山也是一座佛教影响很大的城市。佛教僧人海通和尚是开凿乐山大佛的发起人,凌云山上还建有佛寺——凌云寺,而峨眉山则是中国四大佛教名山之一,与普陀山、九华山、五台山齐名。据载,早在东汉时,佛教就开始传入乐山,到唐宋时期,乐山已是中国西南地区的佛教圣地之一。那么,在这样一个城市里,基督宗教的历史是什么时候开始的

呢？

二、基督宗教的历史变迁

(一)天主教

天主教传入乐山是在明末清初。明崇祯十三年(1640),天主教开始传入四川,第一位传教士是天主教耶稣会传教士利类斯(意大利人,本名布各略 Ludovicus Buglio)⁽¹⁾,此人入川传教主要借助于在北京的另一名耶稣会教士汤若望(Adam Schall)的介绍和当时的东阁大学士、四川绵竹人刘宇亮的帮助。1642年,菲律宾的安文思(原名嘉庇厄尔·马加尔纳 Gabriel DeMagahaens)神甫也到达成都传扬福音,他们活动在今天的绵竹、成都、重庆、宜宾、西昌等地。进入清代,入川的传教士不断增多,及至清朝中期,四川已经成为天主教在中国最大的教区,四川主要的府县和城镇都有传教士的踪迹。

乐山的天主教是由成都传入的。天主教最先传入青神,然后向彭山、乐山、峨眉等地发展,有一些相关的资料描述天主教在乐山的传播。古洛东的《圣教入川记》写道:“明崇祯十三年(1640)意大利传教士利类斯首先入川传教。1641年利司铎在新奉教的人中选了30人为之付洗,教导他们圣经和要理,作为四川圣教会的传教人员。1707年法国传教士白日升离开四川前曾到川南彭山、乐山等地传教。1737年将彭山、乐山等县划归巴黎外方传教会管理。1746到1748年,中国籍神父李安德⁽²⁾曾到乐山、彭山等地巡

视。

天主教最先涉足的青神县,早期一直未建教堂,这在地方志中有相关的记载。《青神县志》中说:明末崇祯十五年(1642)意大利传教士利类斯在成都传教时,天主教随之传入青神,但未设教堂。尽管如此,却在全县设置了天主教分会,并在分会下面又设立了麻柳场和土主场两个支会,分别负责东山和西山地区的教务活动。乐山因为没有教堂,弥撒就在民宅中进行。据方豪所著的《中国天主教史人物传》得知,传教士住在乐山箱箱街一家民房内,弥撒在德胜门外姓邓的教友家中举行。

鸦片战争以后,天主教在乐山发展迅速。法国巴黎外方传教士在乐山各县广泛传教,眉山、洪雅、丹棱、夹江、仁寿、井研、犍为、马边、沐川等地纷纷出现教堂,传教士不停地在县城与乡村购置田地、修建教堂、设置医馆、兴办学校、宣传圣经、发展教徒等。

清光绪四年(1878),传教士在青神县城南街购地建房,建立堂口,属眉山思蒙教堂管辖。彭山天主教随移民传入较早,起初分散于农村,后逐渐建立了挖断山、张家沟、县城东街和陈家坝4座教堂,并设置堂口10个,发展教徒1000余人。同治五年(1866),天主教传入洪雅,法籍柏神父、马神父在此活动频繁,并且常常往返于洪雅、夹江、丹棱之间。到光绪六年(1880),教友人数发展近200人。宣统元年(1909),法籍穆神父在关圣街购地建教堂,并在当地设立分堂10余处,同时开设诊所。民国末年,仅洪雅境内发展教徒就达800余人。仁寿县于1900年由法国史司铎在县城北街修建天主堂,随后在大华、清水、杨柳、富加、慈航等地建立分堂,购田地400余亩,发展教徒1000余人。此外,传教士还在仁寿县教堂和慈航教堂内分别兴办教会小学。乐山县的天主教发展也很快,

最初在紫云街购买一家毛姓民宅,建成可容纳 100 人的经堂。光绪二十一年(1895)五月,教案在四川甚烈,“成都教案”波及乐山,紫云街教堂因此被毁。之后又在庙儿拐一处另建教堂,不久赶上义和团运动,教堂再次被毁。后来,教会利用中国政府对教案的赔款,恢复扩建新教堂。抗日战争期间,教堂又遭日机轰炸,主教座堂乃迁至圣水街张公桥临时经堂。新中国成立前夕,教会准备在庙儿拐处新盖一座大教堂,未及装修完毕,乐山便已解放,工程遂告停顿。

(二) 基督教

从传入四川的时间来看,基督教要比天主教晚得多。自 1876 年,基督教才开始在四川活动,先后有英国、美国、加拿大、德国、澳大利亚和挪威等国的基督教差会前来传教。到了 1900 年,进入四川的传教士和医生已有 254 人,其中大多数来自英国、美国和加拿大。进入 20 世纪以后,基督教发展非常快,其传教人数已超过了天主教。据统计,1901 年至 1935 年,进入四川的基督教传教士已多达 1000 余人,占入川传教士总数约 56.5%。到 1920 年,各差会在四川 51 个城镇开辟了 76 个总堂,其数量之多仅次于广东、江苏二省。1920 年,四川已有礼拜堂 369 个,有教徒 12954 人,在四川各地教会工作的外国人有 543 人,其中牧师 91 人。中国传道士 490 人,其中牧师 35 人,传道员 455 人。

基督教会十分注重文字宣传,为了办刊物,传教士将一些先进的印刷工具传入中国,而乐山则成为四川省内最早采用西文的先进印刷技术的城市。1897 年,赫斐秋将印字机从加拿大带到乐

山,开设印字馆,专门印制教会的文件和书籍。不久,印字馆迁往成都,更名为“华英书局”,内部分为铸字、中英文排字、石印、装订等科。抗日战争期间,“华英书局”与“青年协会书局”、“广学会”和“田家半月刊”等联合组成“基督教联合出版社”。与此同时,基督教也非常重视医疗和教育。1906年,四川各差会联合成立了华西基督教教育协会,1910年,美以美会、英美会、公谊会联合创办了西南最大的医学校——华西协和医科大学。

传教士在中国传教,往往是携带其妻同行,夫妻同时传教,并且在中国生下其子女,他们的下一代有的继续传教,有的后来成为闻名中外的人物,例如,司徒雷登、赛珍珠、文幼章等。文幼章的父亲是加拿大基督教卫理公会的一名传教士,到乐山传播西方宗教。现在的乐山市中区白塔街72号曾经是加拿大基督教卫理公会的院址,也是文幼章的故居。文幼章1898年出生在这里,直到7岁时才离开。现在院内左边的一栋单体木结构建筑即是文幼章出生和度过其童年生活的房屋,如今它已是乐山市文物保护单位。文幼章是世界和平理事会副主席、中国人民的真挚朋友。

1949年以前,基督教在乐山城内建有3所教堂:一所在现在的乐山专区医院附近,由中华基督教会建立,另一所在现在的乐山三八商场处,由内地会创建,还有一所在兴发街,即现在的乐山基督教堂所在地,由北美浸礼会兴建,三所教堂代表三个教派,各自传教。新中国成立以后,乐山基督教会走联合办教之路,三个教派合而为一。

20世纪上半期,基督教传教人员不断本土化,中国籍传教士也开始在乐山传教。1938年,重庆的牧师王安息受到川西区基督教会会长黄子强的邀请来到峨眉,先是租用峨眉城区北街的一所

住房作为临时布道所,之后又出资购买该城区白炭市街的一处地产,建成了一座小教堂,名为“基督教复临安息日会”,又名“福音堂”,这里的教务活动主要由王安息牧师主持。经过一段时间的传教,有数十人成为基督教徒。新中国成立以后,福音堂的宗教活动基本停止,教堂后来被峨眉县印刷厂占用。到了20世纪80年代,我国开始落实宗教团体房产政策,教堂应归还教会,经协商,基督教福音堂由峨眉县印刷厂继续使用,而峨眉县印刷厂则出资在城区体育广场对岸河边新建教堂补偿教会。于是,新教堂便在绥山镇滨河路27号落户。1983年2月,峨眉县人民政府批准基督教福音堂开放。如今,每周教堂内都举行宗教活动,主持宗教活动者是乐山市基督教三自爱国运动委员会派遣的牧师和峨眉山市基督教三自爱国小组的义工传道员。

三、基督宗教教会建设与社会服务

(一) 天主教会

党的十一届三中全会以后,中国的基督宗教逐渐进入一个新的发展时期,乐山的基督宗教也出现新面貌。

首先,天主教会的房产被归还,教堂重新开放、礼拜活动恢复,信徒人数增加,教会事业明显发展。据统计,当前,天主教乐山教区所辖的乐山市、眉山市、雅安市、甘孜州、阿坝州共有教友6万余人,教堂43座,主教1人,神父16人,修女10人,在院修生4人。

其次,教会重视自身建设。到1994年止,各区、县都成立了天

主教爱国领导组织,并且充分发挥其政府与教会的桥梁纽带作用,积极配合政府宗教工作部门,落实宗教政策,恢复教堂,兴办自养事业。2004年7月23日,四川省天主教乐山教区全体主教、神父、修女在乐山主教府召开会议,专题协商新神父分配安排事宜。会议在民主、公开、公平的原则基础上,对全区神父的分管区域进行了统一分配。

第三,将圣经学习与构建和谐社会相结合。2005年7月2日至2005年7月8日,夹江县青果街天主堂举办了夹江、井研两县第二届教友圣经培训班,来自两县的教友共75人,参加了此次圣经学习,此次培训班特别邀请了北京牧灵小组的3位老师前来授课。学员们从学习中了解了圣经的重要性,对于如何分享圣经、阅读圣经,如何运用圣经来做祈祷也有了一定的认识:圣经是天主教会的信仰宝典,是每个信徒信仰的根源,同时也是信徒们灵性生命的源泉。在圣经中,耶稣教导和劝告每位信徒要积极地善待自己、他人和世界,即正确地做人、待人和处世。在学习期间,副本堂文刚神父也抽出时间组织学员们学习国务院颁布的《宗教事务条例》,并出资为学员们分发有关学习资料。在培训班结束时,学员们还自编自演了30多个丰富多彩的文娱节目,将所学、所领悟到的天主圣言表演出来,抒发了对天主的感恩之情。

第四,教内外团结互助。2003年8月1日晚,一场暴风雨引发的泥石流突袭而至,一些居民深受其害。乐山教区童恒久修士家的财产、房屋、土地受到严重损失,邻居和亲朋好友热情帮助,伸出援助之手。邻居让童修士全家六口暂住到自己家中,亲朋好友则给予其生活上的救助。洪雅县教会的神长教友在得知这一消息后,也迅速行动起来,为童修士家捐款捐物。之后,罗雪刚神父又

不顾酷暑炎热,驱车前往乐山,将教会和教友们捐助的钱和粮食送到童修士家中,充分体现了教会内外的团结友爱。

第五,积极服务社会。开办医院,为社会成员医治疾病,是乐山天主教会服务社会的具体行动。这所医院名叫“天主教乐山公信医院”(以下简称“公信医院”),它是四川省天主教办医领导小组兴办的一家教会医院,由全国政协委员、中国天主教爱国会副主席、四川省天主教爱国会主席雷世银神父组建,2004年2月25日四川省乐山市卫生局为本院颁发了医疗机构执业许可证,核定其为非赢利性的医疗机构。该院是目前中国中西部唯一的一家综合性的教会医院。

公信医院以慈惠、爱心和公信为宗旨,尽力满足病友的医疗需求,除提供一般的医疗服务外,它还开展义诊及医疗延伸服务,提供老年康复护理、临终关怀护理和孤寡老人慈养等服务,为民解除病痛。

乐山市中区护国寺街的天主教堂旁边就是公信医院的门诊部,这里地处市中心繁华地段,建筑面积3500平方米;住院部临岷江而建,空气清新,环境优美,占地面积80亩,有病床200张;老年康复院地处峨眉山脚下,由当地一座教堂的修女院扩建而成,占地50余亩,床位100余张,是集康复、诊疗、休闲、旅游为一体的综合性院所。据现任天主教乐山市中区主任司铎的童恒久神父介绍,公信医院属于二级医院,收费较其他医院低,对于贫困地区的病人或者生活特别困难的病人,医院可以减免其药费。因此,自开办以来,公信医院以其独特的品牌形象、优质的服务,吸引了广大民众,使就医民众不断增多,扩大了教会在教区的影响。医院的办院宗旨、管理模式、医疗技术及相应规模,也都得到了政府的肯定,乐山

市政府社会医疗保险办公室将公信医院确定为城镇职工医疗保险和乐山市离休老干部定点医疗机构。

此外,乐山市天主教爱国会还经常到各地开展义诊活动,乐山市的每一个县几乎都得到过这种服务,天主教会还有不少支援灾区的赈灾募捐活动。

其实,乐山天主教会的医疗活动开始很早,早在 1914 年,教会就在庙儿拐创办了圣道贞妇院和诊所,在张公桥处设有西医诊所。

(二) 基督教会

由于多方面因素,总的来看,乐山市的基督教不如天主教发展得快。乐山市现有基督教信徒 9000 多人,其大致分布是:市中区约 2500 人,五通桥区约 800 人,沙湾区约 500 人,夹江约 500 人,峨眉约 500 人,峨边约 500 人,井研约 2000 人,犍为约 1800 人,马边和金口河约 200 人。在乐山市中区基督教会,归还教产的工作花费了大量的时间和精力。新中国成立后,只有位于兴发街的基督教堂保留下来,但“文革”期间一直被乐山棉织厂占用,教堂成为该厂的仓库。1983 年,该教堂退还给教会,但是破损严重,重新维修耗费了较长时间。此外,教堂周围已经建造了不少的商店和其他建筑,将教堂围了起来,给教会的活动带来很多不便。现在负责教会工作的王十全牧师出身于基督徒世家,前述王安息牧师是他的父亲,他的爷爷是早期的中国籍传教士,外籍传教士杨格非曾为他的爷爷施洗。他形象地比喻说,现在教堂的位置好比是在一个桶里,来教堂礼拜的人寻路困难,行车不便,更没有停车的地方。对此,笔者也深有体会。记得第一次去教堂时,笔者曾向不少人打听

去路,得到的答案都是不知道,后来有老乐山人带路,方才找到这所教堂。第二次再去的时候,竟然路过教堂也没有察觉,因为这座教堂被周围的许多物体遮挡住了。听王十全牧师介绍,乐山市政府已经批准给予教会一块更大的地方建新教堂,那里环境优美,交通方便,面积广大,非常有利于教事活动。如今,王十全牧师正在筹划新教堂的建造,比较系统的社会服务工作也正在酝酿准备,例如,培养义工、培养旅游服务人才等。基督教会还组织为灾区群众的募捐等活动,例如,曾为海啸募集捐款 7000 多元。

结 语

如果不是因为今年的回家探亲,笔者不可能写出这篇文章。其实,大学毕业以前,笔者一直住在四川,但是因为诸多原因,笔者没有对四川的基督宗教有过任何接触,不过,如今这篇文章也只能算是很肤浅的描述。尽管如此,通过上述介绍,仍不难发现,党的十一届三中全会以后,我国宗教特别是基督宗教进入了新的发展阶段,由于各地教会的实际情况有别,其发展程度也有差距。但是,各地教会在新的处境中,加强自身建设,服务社会,为建设和谐社会不懈努力,却是共同的发展方向。构建和谐社会,宗教在其中的作用非常重要,而教会的社会服务则有助于社会和谐。

主要参考资料:

- 1、穆启蒙编著:《中国天主教史》,台北:光启出版社,1992年。
- 2、赖诒恩:《耶稣会士在中国》,香港公教真理学会光启出版社,1965年。

3、方豪：《中国天主教史人物传》，香港公教真理学会光启出版社，1967年。

4、“乐山教区视窗”网页资料

5、“巴蜀文化”网页资料

注释：

[1]有学者认为，利类斯是17世纪中耶稣会最好的汉学家，曾经把弥撒经书、日课经和礼节经本翻译成中文。参见赖诒恩：《耶稣会士在中国》，香港公教真理学会光启出版社，1965年，第43页。

[2]李安德(1692-1774)生于陕西汉中的一个老教友家庭，是著名的中国籍天主教传教士，曾在四川传教。

巴特与巴尔塔萨

——当代基督宗教神学中圣爱 - 欲爱
分离与统合的温和倾向

王 涛

Abstract: The relationship between Christian love called agape and Greek humanistic love as eros was the key problem in Christian account of love. In modern theology, this problem won the continuous concern first led by Anders Nygren. Nygren's separation of agape - eros along with Paul Tillich's union of them acted as the two typical standpoints as well as two possible extremes in modern theological consideration on it. In order to show the whole picture of modern thinking on agape - eros relation, we attempted to introduce and analyse two moderate tendencies on this problem which were elaborated by protestant Karl Barth and catholic Hans Urs von Balthasar. The former theologian has the moderate approach of separation in protestant ways, while the latter has the moderate approach of union in catholic ways, by which we could notice the current development in both Protestantism and Catholicism on the

problem of agape – eros.

基督宗教是以“信、望、爱”为根本特征和主要内容的宗教，其中，“爱”更是其精神气质的核心。因此，对于爱问题的探讨，构成了基督宗教神学思想史的主轴。

基督宗教所宣讲的“爱”，我们通常称之为“圣爱”(Agape)，来自于希腊词 $\gamma\pi\eta$ 。我们知道，在古希腊人文主义哲学中，有一个更为普遍使用的表达“爱”这一概念的希腊词汇，那便是著名的 $\rho\omega$ ，我们一般译作“欲爱”(Eros)。由希腊文所撰写的《新约圣经》中，并没有采用当时最为通行的 $\rho\omega$ 来表达爱的概念，而是使用了在其他希腊文献中几乎没有出现过的生僻词汇 $\gamma\pi\eta$ ，并赋予它有别于 $\rho\omega$ 的崭新意义。而即便在《新约》诞生之前，古希伯来文《旧约》的希腊文译本“七十子(士)本”(Septuagint/LXX)也同样以 $\gamma\pi\eta$ 来转译“爱”，而 $\rho\omega$ 则只是偶尔出现几次，并表达的是负面的含义。

柏拉图对于欲爱概念在其哲学体系中的突出，令“爱”的问题成为一个哲学的基本问题，它既有本体论的地位，又与认识论密切相关，同时富于伦理学的实践性特色。而基督宗教的出现，则使“爱”的问题具有了更为切实的宗教维度。当然，欲爱与基督宗教圣爱之间的区别，也从单纯的词汇语义层面上升到了复杂的思想脉络交互当中，形成了世俗人文主义思潮同基督宗教一神信仰之间的张力关系。

无论是新柏拉图主义者，如费奇诺(Marcilio Ficino)，还是基督宗教的教父、神学家，如早期的奥利金(Origen)、中世纪的克莱尔沃的贝尔纳(Bernard of Clairvaux)、近代的十字若望(John of the

Cross),都曾直接或间接地关注过这一对爱理念之间的冲突与融合。⁽¹⁾而在当代神学中,圣爱与欲爱关系问题又被瑞典当代神学家虞格仁(Anders Nygren)推向前台,他对之的经典论述来自于其经典论著,也是其代表作《圣爱和欲爱:历代基督宗教爱观的研究》(Den kristna Kärlekstanken: Agape och Eros, 1930)。该部著作梳理了两种爱的类型之间关系的发展史,更是提供了圣爱-欲爱的经典理解模式,引发了当代神学对于基督宗教爱观的深层探讨。

一、当代神学中的圣爱-欲爱问题

在虞格仁看来,圣爱体现了基督信仰独特性的基本主题,而欲爱柏拉图哲学中体现希腊精神的。前者是天主中心的爱,是为他者奉献的、自我牺牲的、无动机条件的、天主恩典俯就于人的爱;后者则是自我中心的爱,是自我实现的、利己主义的、为求索取的、自我拯救的灵魂上达至真善美之终极本体的爱。虞格仁认为,作为分属两个精神世界的精神气质或生活态度,圣爱和欲爱处于完全对立的关系当中,两者在本质上不存在相通之处,因此没有实现综合的可能。虞格仁对圣爱和欲爱相分离的观点,体现了典型的新教神学特征:突出天主无私而积极的拯救恩典,强调令人彻底堕落从而丧失道德功能和自救能力的罪性。其典型性甚至可以被称作“新教主义”(protestantism)。

与之相对,在另一位新教神学家蒂利希(Paul Tillich)那里,我们则看到了截然相反的景象。他提出爱的力比多-欲爱-朋爱⁽²⁾-圣爱(libido-eros-philia-agape)“四元特性互动结构论”,此论不但突出圣爱对于欲爱统一体(力比多、欲爱、朋爱特性的联合)含

混性的治愈和提升,更强调了欲爱令圣爱之爱具体化的诸种支撑作用,使圣爱和欲爱在人的实存当中彼此统合⁽³⁾、相互作用。蒂利希尝试去解开虞格仁爱观的一个死结——过于强调圣爱的恩典力量,而忽略欲爱作为贯通神-人的超越性力量,导致否定人的行动主体地位。强调圣爱与欲爱相统合的蒂利希爱观,与虞格仁的分离观点鲜明对立。

爱观念中的圣爱-欲爱关系,成为当代西方基督宗教神学的一个重要议题。其重要性不仅被新教神学家所关注,也在天主教领域得到了重视。新任教宗本笃十六世(Pope Benedict XVI)在刚刚登座后,即于2006年元月25日便正式签名出版首道宗座通谕《天主是爱》(Encyclical Letter: DEUS CARITAS EST, 2006),不但将“爱”作为首道通谕的主题,并且还专门讨论了圣爱和欲爱及其关系的问题。⁽⁴⁾考察天主教传统,我们便容易得知,天主教自拉丁神学建立以来,由于沿用拉丁词 *caritas* 传译希腊词 *agape*,并收纳欲爱的观念于其中,以此为基础发展出独特的爱观念。自奥古斯丁以来,圣爱与欲爱之间的张力就以一种趋于缓和的形式存留于教会传统当中并保持至今,众位拉丁教父的论爱著作,其基本基调都是在表现两种爱之间的同一或统合。⁽⁵⁾因此,蒂利希对圣爱-欲爱的统合与天主教的爱观存在诸多的相似及相通之处。

在当代神学为建构基督宗教爱观及伦理学所进行的圣爱-欲爱关系处理中,我们因而可以清晰地看到两种相互对立的基本立场:分离与统合。前者主张圣爱和欲爱不仅在本质上完全对立,而且不存在任何综合或统一的可能性;后者虽承认二者是相互区别的爱的类型或特性,但可以通过转化或联合的方式化解对立,从而实现统合。虞格仁的观点典型地支持了圣爱和欲爱的绝对对立关

系，当代著名神学家巴特(Karl Barth)也坚持类似的立场。与此立场相对立，蒂利希的思想则体现了统合圣爱－欲爱的倾向。同时，天主教神学家巴尔塔萨(Hans Urs von Balthasar)也倾向于以蒂利希所代表的统合立场来处理圣爱－欲爱关系。分别作为主张分离和统合圣爱－欲爱的典型代表，虞格仁和蒂利希的爱观构成了当代西方神学处理圣爱－欲爱关系问题之可能性限度的两极，所有对此问题的论述均在由这两极所限定的区间内展开。在学界，关于两种典型爱观的引介和讨论已经有所成果，本文则尝试在两种典型所提供的框架和范畴之内，介绍和分析由巴特和巴尔塔萨所代表的处理圣爱－欲爱关系的温和形式，在确立当代神学思想中所存在的上述两种立场之具体形态及基本进路之虞，以期较为全面而充分地展示当代神学探讨圣爱－欲爱关系问题的大致图景。而巴特和巴尔塔萨的圣爱－欲爱观，在某种程度上也可以体现当代新教神学与天主教神学在爱观理解上的发展。

二、巴特对圣爱－欲爱的分离

巴特是研究当代基督宗教神学诸问题时不可忽视的重要人物，他也是当代新教神学的代表。在神学巨著《教会教义学》(Church Dogmatics)第四卷“和解论”的第二部分中，巴特集中谈论了基督宗教爱的问题，重点考察了圣爱和欲爱的内涵和关系。同虞格仁相似的是，巴特认为，圣爱是爱者自由地、为了他者(das andere)本身的缘故，放弃对自身的支配而倾注于他者、对他者的奉献，这爱是信仰不可分割的基督宗教的生活行为。^[6] 欲爱从本质

上讲则是一种征服性、索取性、占有性的爱,即自爱(Selbstliebe)。^[7]它源自于自我主张(self-assertion)并指向自我实现。欲爱之爱的运动,形成由自我发出,在即便是牺牲自我的情况下,最终仍然回归自我的封闭循环。欲爱正是作为自爱而直接成为基督宗教之爱圣爱的对立面的。^[8]

巴特指出,作为两种运动方向截然相反的不同类型的爱,圣爱即便是同欲爱的至高至纯形式都不可混为一谈。^[9]圣爱绝不能与欲爱混合为一体,两者也绝不可整合为更高的第三种爱。另外,两种爱之间不存在任何层递关系——即欲爱是步向圣爱的准备阶段,或基督宗教的爱是欲爱的至纯形式和顶点。^[10]因此,在巴特看来,基督宗教爱观念的发展是处于作为基督宗教之爱的圣爱和作为“异教”之爱的欲爱的冲突与论争当中的。巴特同意虞格仁批判性地把握和展示了圣爱和欲爱在基督宗教神学爱观念中的融合过程,并揭示了中世纪拉丁神学核心概念 caritas 的内在矛盾,但并不赞同虞格仁将路德破除 caritas 综合体及重建圣爱视为对圣爱-欲爱对立关系的化解,巴特强调这一对立永远不能完全克服。^[11]当然,巴特与虞格仁在这一点上的区别是因为他们二人的理论进路不同所致。虞格仁的学术旨趣是尝试将对于基督宗教之爱的神学理解中所掺杂的欲爱因素剥离出来,以还原一个纯正的、原初意义上的基督宗教之爱圣爱。在此意义上,他承认对基督宗教爱的理解呈现出圣爱与欲爱的混合形态,即欲爱与圣爱不可避免地相遇,并侵入圣爱当中,圣爱被迫与欲爱因素相妥协。而巴特则是从在欲爱框架中生存的人(尤其是基督徒)作为爱者,总是倾向于在圣爱和欲爱之间实现整合这一生存现实出发,来揭示两者之间的关系的。在他看来,基督宗教的爱就是圣爱,它在人、特别是基督徒

的生存中,同欲爱发生着对立与冲突,圣爱和欲爱之间恒久的张力关系也体现了巴特神学的辩证性。所以,两位神学家对此问题处理的重心有别。^[12]

巴特相信,不能只满足于表明基督宗教的爱和欲爱的区别与对立,而应当去考察在哪一点、何种意义上,分化出来这两种爱,圣爱和欲爱之间必然存在某种它们所由出的共同基础。^[13]在此,巴特已经超出了虞格仁所关注的范围,也正是在这里,圣爱和欲爱之间的纠结关系才真正得以具体呈现。同时,圣爱和欲爱的关系也因此不会象虞格仁所处理的那样过于图式化,虞格仁并未试图为同称作“爱”的圣爱与欲爱寻找和确立一个共同的基础,在此意义上表现出了分离二者的极端特征。巴特则指出这一共同的基础便是人类生命本身。在巴特看来,圣爱和欲爱都不存在于人性自身的可能性当中,它们都是历史的规定,是被赋予人的,并在与人性的关系当中来证实人类的本质。^[14]

同虞格仁相同的是,巴特也视欲爱是一种启示性的赎罪和拯救教义,表达自身于庄严的仪式和日常实践当中,它在希腊思想中被理解为现象界和本体界的形而上学联结,是对于这一两重实在的经验和实践,指导人从具有相对价值的有限事物之可见的映象(eidola)向具有绝对价值的无限本体之原象(eidos)运动。^[15]但无论一个人以圣爱的方式还是欲爱的方式去爱,他都是致力于表达同一人类本性的同一个人。^[16]两种爱都体现了人和天主之间的关系,它们都发生在与人之本性的关系当中,所不同的是圣爱符合人的本性,并超越人性,而欲爱则悖逆于人的本性,低于人性。^[17]依巴特的观点,欲爱是人性的否定,而圣爱才是“真正的人”(genuinely human)的爱之表达方式。^[18]但巴特明确这两种相互抵

触的爱是并立在人性当中的,它们构成了爱的现实。他说:

实际的情况总是,指向天主的人类本性,以及作为与之相应者的圣爱,即使在受到矛盾的最激进形式,即来自欲爱的否定时,也是清晰可辨的;而在另一方面,即使最完美地符合人性本质的形式,即圣爱,也会在人性本质中,以及借助此一本质在某种程度上反映着矛盾,即欲爱。^[19]

巴特提出,人或以圣爱方式,或以欲爱的方式爱着,基督徒则是在两种方式的冲突中爱着。^[20]由于基督徒也是在欲爱的框架中生存,所以圣爱和欲爱的冲突和张力关系在基督徒的生存当中是以强化了的方式体现的。巴特同时也认为,人是在与天主的共在(Zusammensein)中生存的,是从纵向构成了其本性、本质,构成了现实的人。^[21]因而人都是处于两种爱的对立当中的。换句话说,两种爱之间的对立及其动态关系构成了人的存在。

在巴特的爱观念中,圣爱在尊严和力量上是优于欲爱的,因此,圣爱和欲爱的对立,在巴特看来,最终必然要走向和解。当然这一和解不是圣爱与欲爱的和解,因为在圣爱中欲爱不被肯定,但以欲爱的方式爱着的人得到了肯定,人与天主的关系宣告了这最终的和解。^[22]天主与人的和解,以圣爱“不顾”(in spite of)欲爱,而“使欲爱成为无意义和多余的”这样的方式得以实现。为天主所接受的不是欲爱之爱,而是爱着的人本身。^[23]欲爱和圣爱的辩证关系便在“人同为罪人和义人”(simul peccator, simul iustus)的辩证法上获得了澄清,和解便是罪过得赦免而称义。因而,巴特新教神学的内在张力和辩证特征也在圣爱-欲爱议题上得以体现。

三、巴尔塔萨对圣爱 - 欲爱的统合

巴尔塔萨是天主教背景的神学家。前面讲过,天主教神学较新教神学而言,对于圣爱 - 欲爱关系的处理为宽松,二者的关系并无新教中那样激烈的对立,而是趋于平缓地和解当中,普遍持有的观点认为二者是可以综合统一的。巴尔塔萨从性别和审美两方面来探讨天主和人的关系,而这一关系是在天主的爱——圣爱和人类之爱——欲爱的相遇和维系下建立的。

巴尔塔萨首先肯定了性别在基督宗教神学理解中合法且关键的地位,他强调,任何克服男 - 女之间区别关系的尝试,如认定雌雄共同体的存在或无性别的原生存在,均为圣经所拒斥。^[24]而男性和女性的性别区分则成为昭示天主创造中我 - 你(I - Thou)关系的具体化。^[25]因此人作为“类的存在”,是一个处于两极实在中的双重统一体。^[26]天主的形象(imago Dei)也因而体现在男和女的交互性当中,在男女之间的欲爱关系当中借助圣显(theophany)^[27]的方式而赋予这一关系以神圣性和超越性。而基于性别区分形成的“他者”,也使得人之存在的深度得以体现,欲爱因此也就成为这种与“他者”关系的基础。同时巴尔塔萨认为,男女之间这种爱的神圣关系,如果没有生养(fruitfulness)作为回应天主——即承受天国、见证天主与世界交互关系——的“内在超越”的话,便会沦为“二人的自我主义”(Egoismus zu zweit),没有天主参与的男女之爱没有意义,会立即枯竭。^[28]巴尔塔萨指出,在古希腊思想中,人通过寻求不朽从而获得救恩,人与神圣之间的关系实际上是借助性别间的爱实现的,或通过灵性的超越(借助男风的灵谊),或通过繁

衍后代。古希腊欲爱哲学的空前突破便是它敢于将相互之爱的范型转为同绝对者的关系。^[29]而这一绝对者是以至美至善的形式与人的欲爱发生联系的,因此,人既可以藉性别之爱的方式,亦可以升华为审美的方式同天主建立关系,而后者是巴尔塔萨在其神学体系中处理的要点。

巴尔塔萨认为欲爱是处于人生命第一位的根本力量。^[30]但他将欲爱描绘为“陶醉的瞬间”,^[31]作为一种虚幻的永恒,它是具有欺骗性的和不自由的,必须被超越。巴尔塔萨看到了虞格仁所坚持认为的“不可能把出自人的欲爱和来自天主的圣爱联合起来”这一观点里面的真理内核,但他没有拒斥欲爱,他认为欲爱可以被净化,在此同虞格仁分道扬镳。^[32]巴尔塔萨注意到基督宗教从希腊思想遗产中接管了三大主题:即被造物源自并复归于天主;欲爱作为超越有限被造物、朝向天主作为原初太一、原初之美的根本驱动力;魂-灵(soulish-spiritual)之美作为深层的、不可磨灭之美的反映和感觉形象。^[33]他从发生在基督宗教神学层面上的圣爱-欲爱之联系中,看到了希腊思想中灵魂的德性之美同基督宗教灵魂称义的教义之间的联系。^[34]

巴尔塔萨所大力倡导的神学美学(Theologische Ästhetik),复兴了自早期基督宗教之后失落了的基督信仰之美学维度,这一以审美方式见证天主、确立信仰的进路,是通过天主之爱的俯就(Abstieg Gottes),即道成肉身,同人在基督的形象、《圣经》里天主的启示、基督宗教的艺术表现形式、其他体现天主神性的诸艺术形式以及天主所创造的人和世界当中,窥见神圣的光辉——即天主的荣耀之至美的审美活动而实现的。巴尔塔萨的神学美学是试图把人的审美活动同基督宗教爱的启示联系起来,欲爱正是借助审美

通往神圣的动力,因而欲爱和天主教成肉身的神圣之爱圣爱是可以直接相遇并相通的。天主的圣爱从基督和教会之间的新婚之爱中倾泻出来,它是最高、最真的欲爱。^[35]而人类的欲爱作为一切自然之爱的总结和升华,作为预示一切世俗之爱都必将得到满足的爱之形态,是必不可少的。^[36]在巴尔塔萨看来,一切属世的智慧和美如果经历转化(Verklärung)便可为基督宗教的观点所接纳,这种转化的结果便是终末之美(eschatological beauty),在这里,爱的旅程在天主的圣爱处获得满足和成全,欲爱和圣爱以联姻的方式实现联合。这一联合的实现,在天主教里以婚配的圣礼形式彰显出来:圣爱解救欲爱,并展示出作为一个完整的人,他的欲爱可以被拯救,天主与人之间在基督(教会)里订立的圣约承当着欲爱的形式,柏拉图-普罗提诺(Plotinus)对作为永恒之美的天主的追求,必须也实实在在能够在基督宗教的方案中得到确证。^[37]

但巴尔塔萨也明确指出,如果形而上学的欲爱在天主教传统中任何爱的综合里都占统治地位的话,是非常危险的,它会剥夺基督圣爱的力量,而且这已经是一个在基督宗教灵性史中正在发生着的危险,^[38]欲爱无法对圣爱产生积极的作用。因此,巴尔塔萨虽然支持欲爱通过转化和圣爱实现联合,这点使他同虞格仁的观点相对立,但对欲爱在圣爱-欲爱关系中作用的消极处理,又使他与蒂利希有所区别。

结 论

巴特承认两种爱本质上的区别和对立,并拒绝一切统合二者的努力。但区别于虞格仁,他将两种不同类型的爱归到人性这一

共同的平台之上,两种爱以辩证的关系确保了对人本身的肯定,但欲爱/圣爱、罪人/义人的辩证法却不得不将二者的对立推向面向人而非欲爱的和解之言(the word of reconciliation)。而巴尔塔萨肯定了人类爱的经验中存在类似于神圣之爱的因素,他借助于人的审美活动以及男-女性别关系中所体现的神圣维度,认为欲爱可以为圣爱所转化,并由此使人类之爱得以成全,两种爱在方向相反的运动中相遇,欲爱得到净化,与圣爱和谐共存。但我们应当说,这一“统合”是不彻底的,在同圣爱的关系中,欲爱始终是作为附属的角色,圣爱却有着绝对的自足性,欲爱在圣爱面前仍然是负面的、需要被改造的对象,联合后的欲爱其特性也已经发生改变。在蒂利希的爱观中,欲爱和圣爱作为同一个爱的不同特性,其间的关系是相互作用的、不可或缺任何一方的,欲爱对于圣爱也有着积极的意义。蒂利希对圣爱-欲爱的统合是彻底的。因此,当代神学在处理爱观中的圣爱-欲爱问题上,巴特倾向于以虞格仁为典型代表的分离立场,巴尔塔萨则更为贴近以蒂利希为典型代表的统合立场,但巴特和巴尔塔萨都摇摆于这两种典型形式之间,以温和的形式表明了对上述两种基本立场的倾向性。

同时,巴特和巴尔塔萨两位神学家对圣爱-欲爱关系的态度,分别鲜明地体现出了新教和天主教神学的根本特征和立场,他们各自对于圣爱-欲爱关系的基本立场,如同新教保守的正统思想家虞格仁和新教之“异类”、或曰自由派思想家蒂利希,代表了新教与天主教神学之间的区别于对立。可以看出,圣爱-欲爱的问题,在当代的新教与天主教当中仍然保持着自身的基调和特色,两个传统对于该问题的探讨还会在新的处境中继续下去,我们也期待其间将会有深入的对话交锋和真正的和解出现。

注释：

[1] 关于所涉问题的具体论述，可参看拙著《圣爱与欲爱：保罗·蒂利希的爱观》及《圣爱与欲爱：灵修传统中的天主教爱观》，均待刊，其中后书近期将作为《香港中文大学天主教研究中心丛书》之一在香港出版。

[2] “朋爱”即通俗所言的“朋友间的伙伴情谊”，希腊文 $\phi\epsilon\lambda\alpha$ 。在希腊文化语境中， $\phi\epsilon\lambda\alpha$ 具有 $\rho\omega$ 所缺乏的位格特征，指称一个位格同其他任何位格或存在者间的关系。

[3] 统合指的是二者的综合统一，综合不是混合，更不是消融为一，它是不失去或弱化双方各自的特性，而互相依存、不可分割，乃至互相界定、互相确证的关系。统一也指的不是在共同平台上的简单相遇和汇合，而是在共同根基之上的协作 (synergic) 关系。

[4] See: Pope Benedict XVI, “Encyclical Letter: DEUS CARITAS EST of The Supreme Pontiff BENEDICT XVI to the Bishops, Priests and Deacons, Men and Women Religious and All the Lay Faithful on Christian Love”, <http://www.vatican.va/holy-father/benedict-xvi/encyclicals/documents/hf-ben-xvi-enc-20051225-deus-caritas-est-en.html>, Jan. 25, 2006.

[5] 参看拙著《圣爱与欲爱：灵修传统中的天主教爱观》，待刊。

[6] Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. IV/2 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1958), pp. 733 - 734.

[7] Ibid., pp. 734 - 735.

[8] Ibid., p. 735.

[9] 巴特认为欲爱关涉到性爱一面，但在探讨同基督宗教爱圣爱的关系时，如果只限定在此一方面的话，便无法理解其深度和丰富性，以及同基督宗教爱的危险对立。See: Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. IV/2, p. 737.

[10] Ibid., p. 735.

[11] Ibid., p. 738.

[12] 巴特赞同虞格仁的观点,他也指出,自第二世纪末以来,欲爱凭借其压倒性的力量侵入基督宗教思想和基督徒的生活当中,实现其根本和确实的渗透,这一渗透有时是借助基督徒的有意帮助或默许,但更有效的是以不为觉察的方式完成的。See: Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. IV/2, p. 737. 同样,虞格仁在巴特所涉及的人的生存层面也谈到圣爱和欲爱的关系,即天主圣爱的恩典自上而下地倾注在人身上,从而彻底取代欲爱,人因此作为圣爱的载体和通道,在履行爱的诫命“爱邻舍”的行动中使天主的圣爱得以推及。但在虞格仁的体系里,这一层面并非其关注之要点。

[13] Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. IV/2, p. 740.

[14] *Ibid.*, p. 741.

[15] *Ibid.*, pp. 738 - 739.

[16] *Ibid.*, p. 742.

[17] *Ibid.*, p. 744.

[18] 克罗夫(David Clough)认为巴特在《教会教义学》中所表述的圣爱和欲爱存在相当的含混性和不一致性。他指出,巴特一方面视欲爱为人性的悖逆和否定,另一方面又认为它体现了人的创造性,不是邪恶的和应受谴责的,在人性概念中具有决定性价值,体现了人之存在的自由、开放、意愿、自发、喜乐、欢欣和合群因素。See: David Clough, “Eros and Agape in Karl Barth’s *Church Dogmatics*,” *International Journal of Systematic Theology*, Vol. 2, No. 2 (2000), pp. 189 - 203.

[19] Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. IV/2, p. 744.

[20] *Ibid.*, p. 741.

[21] 巴特,《教会教义学》,戈尔维策精选,何亚将、朱雁冰译(香港:三联书店,1996年),页384 - 385; See: Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. IV/2, p. 743.

[22] Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. IV/2, pp. 747 - 748. 克罗夫指出,巴特在《教会教义学》III/4中提出包括欲望和自我牺牲因素在内的“圣化

了的欲爱”(sanctified eros),在此意义上,欲爱不再同圣爱相对立,它的一部分可以得到救赎和圣化,而与后者处于和谐关系当中,巴特认为在婚配当中存在这种不同类型的爱。See: David Clough, “Eros and Agape in Karl Barth’s *Church Dogmatics*,” pp. 194 – 195.

[23] Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. IV/2, p. 751.

[24] Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik, Band 2: Die Personen des Spiels, Teil 2: Die Personen in Christus* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1973), p. 266.

[25] Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit: Eine Theologische Ästhetik, Band 1: Schau der Gestalt* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1988), p. 368.

[26] Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik, Band 2: Die Personen des Spiels, Teil 1: Der Mensch in Gott* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976), p. 335.

[27] “圣显”是当代著名的宗教学家、美国芝加哥宗教学学派代表人物伊利亚德(Mircea Eliade)所推崇的概念。(伊利亚德的“圣显”一词是hierophany,包括以位格神的形式显现的“神显”(theophany),和以非位格的巨大能力形式显现的“力显”(kratophany),不同于此处的epiphany,但均表达“神圣之显现”的涵义)简言之,圣显就是神圣在凡俗中的自我显示,凡俗事物充当神圣显现自身的载体,显示自己为神圣的,使当下的实在转变为超自然的实在,但该事物仍保持其自身的属性不变。对那些有宗教经验的人来说,自然界的一切,都可能显现自身为宇宙的神圣性。整个的宇宙,都可以成为一个圣显。Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, translated by Willard R. Trask (San Diego/New York/London: Harcourt, 1987), p. 12. 蒂利希对圣显则有不同的理解,他认为世界万物存在的根基便是神圣的终极实在,神圣力量以圣显(epiphany)而非客体化的方式,由垂直维度进入人类历史的水平动态运动当中,圣显呈现神圣于万物存在的深度当中。Paul Tillich, *The Irrelevance and Relevance of the Christian Message*, edited by Durwood Foster (Cleveland: Pilgrim, 1996), p. 61. 在他看来,圣显并非伊利亚德所言是宗教人(homo religiosus)的宗教体验将之“经验为”神圣。在天主教神学中,圣

显是一个非常容易接受观念,例如自然万物本身便是“圣显”。

[28] Raymond Gawronski, *Word and Silence: Hans Urs von Balthasar and the Spiritual Encounter between East and West* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1995), p. 130.

[29] Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit: Eine Theologische ? sthetik, Band 3/1: Im Raum der Metaphysik, Teil 1: Altertum* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1988), pp. 175 - 176.

[30] Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik, Band 3: Die Handlung* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1980), p. 98.

[31] *Ibid.*, p. 99.

[32] Raymond Gawronski, *Word and Silence*, p. 133.

[33] Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, Band 3/1, Teil 1, pp. 289 - 290.

[34] Raymond Gawronski, *Word and Silence*, p. 135.

[35] 这一观点是天主教传统在阐释《旧约·雅歌》时所一贯持有的观点。《雅歌》文本中对男欢女爱的情色描写,通常被圣经阐释学以“灵意释经法”解释为“欲爱的圣化”,其中的儿女私情被理解为是信仰者之灵魂与天主或教会与基督之间交互之爱的表达,其最高形式便是所谓“圣婚”,即灵魂与天主灵性的合一。详参拙著《圣爱与欲爱:灵修传统中的天主教爱观》,待刊。

[36] 巴尔塔萨著,刘小枫选编,曹卫东、刁承俊译,《神学美学导论》(香港:三联书店,1998年),第39-40页。

[37] Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit: Eine Theologische ? sthetik, Band 3/1: Im Raum der Metaphysik, Teil 2: Neuzeit* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1988), pp. 612 - 613.

[38] Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, Band 3/1, Teil 1, p. 26.



敬明其德：

天主教伦理道德理论

奥古斯丁伦理思想的最高原则

D. H. Williams 著 牛稚雄 译

Abstract: Augustine describes here what might be simply entitled, "how to live the good life." He passes through the stages of self-centered hedonism, philosophical speculation, religious infatuation, and finally, to what Augustine calls the Source of Truth. His own life is presented as a model for this journey. As a result of coming to terms with himself and God, he realizes that this affects the kinds of things we love. Above all, we must not confuse loving created things with loving the Creator. Whatever we truly love, that is, whatever we cling to above all else, will show if we have found the Good life or not. The highest good is to be found only in the Creator of all good.

直到奥古斯丁的正式教育接近尾声时,他才发现自己有可能获取一种智慧,一种超越物质感官以及对尘世愉悦的热爱的智慧。当时,奥古斯丁正在读西塞罗的《荷滕西斯》(Hortensius)⁽¹⁾,据他

说,这是一部劝勉人们研习哲学之作。由这部著作保存下来的一个片断劝诫读者去追寻理智和求知。参与“思想活动”越多,就越不容易陷入人类的邪恶与谬误中,从而也更容易上升和回归天堂^[2]。这一信息给予奥古斯丁的影响是深远的:“这一本书改变了我的感观……给了我新的价值取向和品味。突然之间所有的虚荣妄想对我来说变得如此空洞,我怀着无法言喻的心火,迫切地渴求那不朽的智慧。”^[3]

事实上,对于还未满 19 岁、沉浸在博雅教育中的奥古斯丁来说,对智慧的热爱确实是一种全新的体验。当时,奥古斯丁认为自己已经相当博学,而这次与哲学视界的短暂邂逅则为他开启了一个完全未知的世界。在此之前,他只追求所谓的肉体的“外在之物”、身体的愉悦、个人的名声和抱负——对一个真正的哲学家来说,这些恰恰都是应该避免的。但问题在于,奥古斯丁确实热爱这些“外物”,尽管这种持续的热爱使其饱受羁绊之苦。更大的问题则如奥古斯丁本人回忆的那样:他喜欢被这些尘世的锁链捆住。

我一头扎进了爱里,甘愿成为爱的俘虏……我的爱得到了回报,私底里,我敞臂拥抱那囚禁我的快乐。我曾高兴深陷囹圄中,被条条锁链束缚,并由此而承受忌妒、猜忌、忧惧、愤恨、争吵等烧红的铁鞭^[4]的鞭打。^[5]

与哲学的相遇向这位年轻的享乐主义者提出了严峻的挑战。因此,一些现代学术著作把奥古斯丁的这段经历称为他的“首次皈依”——皈依于一种对真理的哲学式追寻,无论其在何处可被发现。在某个意义上,这一说法是正确的,但我们必须提及,奥古斯丁对他的新发现其实是在重新审视神这一终极存在的范畴中来描述的;他还记着自己孩提时作为基督徒所认识的那个神。奥古斯

丁直接以这种方式回应其实并不奇怪,因为古典哲学常常是通过宗教性很强的语言来表述的。我们应注意到,古代哲学所涉及的领域——政治、物理、逻辑、伦理学,以及神学——今人已将其分离了。作为其新体验的一部分,奥古斯丁觉得,他应该试着将《圣经》当做哲学学习的一个重要来源去读。不过这实在收效甚微。

奥古斯丁对基督教的兴趣持续时间不长,因为他发现《圣经》,尤其是《旧约》部分,是一部粗糙的作品,写得很糟,根本不像西塞罗说的那样,可以匹配哲学思考的深度。很遗憾,奥古斯丁时代的老拉丁文圣经在文学和风格上确实无甚引人之处。奥古斯丁认为,他母亲的那种简单的基督信仰,无法对西塞罗书中所描述的那些知性以及形而上学的强烈召唤做出回应。

而其深层原因则是:奥古斯丁缺乏对基督教精神和圣经的理解。他还没有遇到安布罗斯(Ambrose)主教,也没有阅读过其他基督徒学者的著作——那些人和他一样,在永恒不变之神的光照中找寻终极问题的答案。^[6]同时,正是在这里,古典哲学中的宗教性和基督教分道扬镳。西塞罗曾经求诸哲学家自身内的神性火花;而基督教则把神性怜悯看作施与堕落之人的恩赐。这其中的区别在于如何“上达”至善(Good),或是神。在前者看来,神性其实一直存于追寻者自身之中,如同篝火的余烬一样,只需些许拨动便能熊熊重燃。而在基督教哲学中,神乃是每个理性造物的开端和终了,但绝不能与受造物等同。只有神可以介入这物质世界,为追寻者提供看见真理之途。

无论如何,青年奥古斯丁对哲学的“不朽”以及超然的着迷,实际上只是一时的兴趣。接下来的十年里,他一直和一个情妇生活在一起,同时也教授学生能博取声誉的修辞术。不过,这次哲学的

浅酌依然给他留下了长久的影响，如他给一位私家密友信中所言：“我能说什么？它比我自己更强大，能使我信。此后，荣誉、人间风光、沽名钓誉之心、还有那属于必死生命的快慰与诱人之处如何还能再打动我吗？我自己已完全转变。”⁽⁷⁾

另外，接纳哲学(philosophia)不仅仅是指得到一个理念上的理解——一个在追寻超越尘世事物的真与美之中所得的见解。奥古斯丁只停留在理论的层面上处理这个问题，这证明他还没真正做好准备去追寻哲学生活。为这生活，奥古斯丁必须放弃他所热爱的一切。为了能更清楚地阐明个中蕴意，让我们暂时偏离主题，去探讨一下在古代世界里，实践哲学到底意味着什么。

古代哲学

杰出的法国古代史学家 Pierre Hadot，在他的一本名著中认为，⁽⁸⁾哲学并非只是为世界和自我找寻理性解释的简单尝试。无论是柏拉图主义，伊壁鸠鲁主义，怀疑主义还是斯多葛主义，对哲学的追求都是一种遵循理性反省的生活方式。哲学不是纯粹的理论劳作，而是一种知性的实践，它能导向人内在的转变。总而言之，古代人的目标不仅仅是解决抽象问题或进行系统思考，而且是要让自己成为寻求真理的相称之士，并通过培育某些心智状态，使自身对真理敞开。为了让自身变得与此相称，一些克己修行是必要的。追寻真善美乃是哲学生活的关键所在，必须身体力行于生活中。与此同时，肉身脆弱的特性又是一个障碍。第三世纪的哲学家普罗提诺有一著名的警句：他感到羞愧，只是因为他不得不活于肉体中。

当基督宗教登上历史舞台时,最早期的基督宗教护教者便继承了某些古时对哲学目的之看法。确实,二世纪的基督徒学者们(比如查士丁(Justin))会用“真哲学”这样的词来指称基督信仰。这不仅仅因为神道成肉身和复活的真理是理性的表述,而且因为基督徒们更能始终如一地活出哲学生活的最高原则。事实上,当早期基督徒学者们回应迫害时,这是其中的一个中心论据,即:他们切实地实践了那些最伟大的哲学家们的教诲——而罗马人正是自许为古代遗产的紧密追随者。当然,这里的标榜有夸张的成分,尽管我们还没看到有任何反基督宗教人士出面驳斥此论据。我们想说的是,基督宗教思想体系成型过程中也是有选择地应用了古代言论——主要是柏拉图派和斯多葛派。

在哲学和基督宗教的众多契合点中,有一点就是将哲学当作一种灵修训练。哲学是一种自我训练,其目的在于改变一个人对于世界以及最高现实的看法。正是出于这个原因,纳西昂的格列高利(Gregory of Nazianzus)和克里索斯托(John Chrysostom)才把基督宗教称为“彻底的哲学”或“根据基督而来的哲学”。现代的哲学家们小心的分辨理性思辨与灵修训练之间的差别;而在古代基督徒看来,这样的分别并不存在。与基督和谐一致的生活——拒绝世间的智慧与权能——是精神觉醒之旅的第一步。随着信仰者慢慢长进,他/她会逐渐获得基督宗教的美德:信、望与爱。奥古斯丁在移居米兰时会邂逅这种哲学伦理观以及那里生气勃勃的基督教会,这教会在信仰与理性、精神与肉体之间建立起了联系。不过这都是多年以后的事了。

摩尼教与柏拉图主义

部分是出于对哲学的新兴趣,奥古斯丁决定加入一个发源于波斯的外来教派,即所谓的摩尼教派。^[9]罗马帝国对摩尼教派的看法与今天的“邪教”(cult)有些相似。更糟糕的是,他们是被罗马帝国禁止的极少数宗教运动之一。如果不是因为摩尼教徒宣扬的“知识是理解宇宙的关键”这一学说,奥古斯丁的这一举动会显得相当怪异。奥古斯丁之所以被摩尼教吸引,是因为摩尼教徒崇尚的纯粹理性原则,而这与基督徒对天真(naïveté)信仰的坚持恰成对照。很多年后奥古斯丁才认识到,摩尼教的认识论完全是物质主义的,最终是让他回转到物质世界中找寻真善美。奥古斯丁自己承认“我的心智在身体形式的桎梏中游移。”摩尼教的物质主义也延伸到了他们的伦理学观念中:善的事物之所以能够被辨认出来,是因为它们是由善的质料组成的(光和灵,被认为是天上灵物);而恶事物则出自恶的质料(属肉体的,黑暗,以及暴力)。奥古斯丁的注意力转向了物质世界,在其中寻找着宇宙自身的解释。

奥古斯丁这一时期所写的第一本书(大约公元380年)是探讨美的。毫无疑问,奥古斯丁认为这本书是他哲学研究的产物。和预想的一样,奥古斯丁从美的外在形式,以及这些形式如何与外物联系而最终产生美这一角度来阐发问题。^[10]这本书未能保存下来,也许是奥古斯丁晚年的时候自己把它丢掉了。

公元383年奥古斯丁来到米兰的时候,他已经把自己弄得精疲力竭,因为他试着调和摩尼教派打开知识之门的主张,与充斥其

中的包含善恶质料和可变世界的宗教性奇思妙想^[11]。他坦承：“我无法取得进展。”^[12]奥古斯丁对于恒常之爱的渴望依然在燃烧，而当他的一个密友死去时，^[13]这种渴望变得愈发强烈。尘世间不确定的事物与转瞬即逝的爱也持续压迫着他。奥古斯丁已经开始倾向于柏拉图主义所主张的另一世界的目标了。他曾向一个朋友提及，在哲学的怀抱里，他已经不再因找寻滋养灵魂的真理而绝望。^[14]真、善、美自身并不比任何一个包含它们的个体或个人更具体切实。但是应该到哪里去找寻它们呢？

奥古斯丁在米兰时期阅读的柏拉图主义著作带他进入了“灵魂的眼睛”并超越其上，进入那“心智之上的不变之光”^[15]。但是这依然不够。奥古斯丁聪明地意识到，新柏拉图主义哲学引导他看到了所追寻的目的，但并未告诉他如何到达那里。他开始认识到，在这必死的生活中，没有人可以成功地“驱散身体与肉欲形象之迷雾而最终获得不变真理的清晰亮光”。^[16]柏拉图主义引领着奥古斯丁远离了感官世界，去追寻永恒与稳定。然而，柏拉图主义中对灵魂成长的设想缺乏罪的概念。罪观是基督宗教真理之路的中心；罪在阻止内我实现自我超越而达到真理之源（这里指神——译注）。在纯粹的感性经验上，奥古斯丁感觉到了内在自我的无力。是基督宗教让他认识到，他无法凭借自发的努力“上升”而明了有关自己和人类的真理。对不当事物的爱阻碍了他的视野。奥古斯丁以不同的隐喻承认了这一点：

从山顶上俯瞰故乡是一回事……但是通过那被个人的自私与骄傲重重包围、伏击的路，从而到达那里的企图则完全是徒劳。（《忏悔录》卷七，二十一）

掠过《忏悔录》第六到八章所描述的细节，总之奥古斯丁再次

皈依了“真哲学”。这“真哲学”不仅给予饶恕,并使去往“故乡”的旅程成为可能。奥古斯丁接受了柏拉图主义内我“上升”的主张,但他依靠的已不仅是自己,而是一位“看不见的医生”,那就是神。⁽¹⁷⁾在圣经与教会传统中也能找到这智慧之旅的必备良源。

奥古斯丁也适时地意识到,在罪观中,物质和个体都无所谓善恶。他所强调有两条:1)是我们的意志在择取好的事物,也是意志通过我们对事物产生的依附或是滥用而使其成恶;2)我们对感观世界的喜好必须在考虑到造物主的前提下,由一种和物质世界适宜的关系来决定。换言之,我们不能把对创造物的喜爱与神的善混为一谈。一个人只有在知道一物被造之目的时,他才能洞察,对人类和对其他有序的受造物而言,这受造物之恰当用途。这个结论标明了奥古斯丁余生的思想基础。

伦理与存在

我们现在可以深入讨论这个问题:理解公正与善的基础应是什么?对奥古斯丁来说,要对这个问题作出的回答,必须先考虑到创世。在他摆脱了摩尼教以善恶区分物质的信条后,他发现了善的神创造了善的世界这一基督宗教教义。当然奥古斯丁还必须解释,恶如何得以进入这个全善的世界,但这不是我们这里所关心的问题。我们更应该关注的论点是:任一事物之所以能存在,那是因为神最初赐予其存在(或支持其存在)。在奥古斯丁关于神人以及人人关系的阐释中,这个论点是如此重要以至于他专门写了一本书——《论善的本质》——来讨论这个问题。“任一自然物都是善

的,而所有善的事物来源于神。因此,所有自然物都来源于神”。^[18]若将奥古斯丁的观点放到一个简单的三段论中的话,它是这样演绎的:

所有神创之物都是善的;无一物不由神所造;因此,
所有存在之物都是善的。无善即无存在。

神——存在(Existence)(或存有 Being)以及善本身(Good)——是存有与善的唯一创造和给予者。因此,思考善的本质就是要思考:作为神的造物的一部分而存在,这意味着什么。这正是奥古斯丁《论善的本质》一书的起点:

超越于一切事物之上的至善就是神。因此它是不变的善,真正永恒,真正不朽。所有其他善物都发源于神,尽管它们并非神的一部分……每一个自然存在本身是善的。世间没有不从那至高真神发源出来的存在。

尽管我们生存其中的世界,已经因为滥用神赐予的善(或曰“罪”)而苦难重重,我们依然能够辨认出来自神的种种善:“所有的生命,潜能,健康,记忆,美德,聪慧,安宁,丰富,光亮,甜蜜,尺度,美,平安——所有这些或伟大或微妙的事物……都来自神。”^[19]不论是谁恶意使用这些善的事物,他都不能把这些事物的本质变成恶;他不过是在运用善的事物时,没能遵循善的正当秩序。遵循神创造的方案来正确的使用万物,才能让事物变善。那么我们怎样在这种看法的基础上建立一个伦理学的解释呢?

基督宗教伦理规则

在《论基督宗教的教导》(On Christian Teaching)⁽²⁰⁾中,奥古斯丁为我们提供了他关于基督宗教伦理的一套最为简洁的阐释。也正是在此处,奥古斯丁鼓吹(advocate)其一整套原则或“规则”,告诉人们应该怎样正确地理解(interpret)和使用造物(包括理性和非理性的存有)。

《论基督宗教的教导》也许是奥古斯丁最具原创性的(original)著作。尽管本书中几个重要的主题纵横交错,但它主要还是一本教导教师如何阐释圣经的手册。⁽²¹⁾因为圣经主要与尘世和终极的现实相关,因此该书第一章一开篇就点明,应当如何理解这些现实的基础。第一步就是要明确区分供享受(frui)的事物和其他供使用(uti)的事物。⁽²²⁾奥古斯丁是如何理解这两个词的呢?所谓“享受”某物,就是仅仅凭事物本身而热爱它,从中获取快乐;“使用”某物,则意味着某物或某人能帮助你获得那些你热爱或给予你快乐的事物。两者之间的差别在于:“享受某物,就是要因发自对事物本身的喜爱而牢牢的把握住它。”⁽²³⁾反之,一切其他事物都是引领我们到那应该牢牢抓住或热爱之物的途径。奥古斯丁用诗歌的形式表达了这种分别:

我所爱的究竟是什么呢?我问大地,大地说:“不是我”……我问海洋、深壑以及其中游弋之物,它们回答说:“我们不是你的神,再往前看看。”……我问苍天,日月星辰,它们回答说:“我们也不是你所追求的神。”你们不是

神,那就告诉我一些有关神的事吧!他们大声叫喊说:
“是神创造了我们。”⁽²⁴⁾

因此我们明白了:那唯一供喜好的、因其自身能被爱的事物,是那永恒不变,作为圣父、圣子以及圣神的神。如果我们为了其他任何事物自身的缘故爱上了它,比方说,爱上自我,那就是混淆了创造者和受造物。如果将所有喜好都注于神所创的受造物上,甚至以它为神,那就是妄用。这样下去,在受造物的部分中我们永远都不会得到我们追寻的满足。因此,我们千万不能把受造物的部分——它本身只是一个标记——与赐予此标记、并希冀这标记能将我们引向其创造者的那一位混为一谈。

我问海洋、深壑以及其中游弋之物,它们回答说:“我们不是你的神,再往前看看。”

奥古斯丁伦理观的基础,在于我们应当如何给各种爱以恰当的秩序。我们很自然地倾向于爱我们自身,或者那些给我们带来快乐与满足的事物。这些事物都是善的,除非它们阻碍我们去认识、去爱这些事物之源头。我们可能会过于沉迷于属人的爱和自身的欲望,从而忽视了给我们属人的爱和自身欲望赐予了价值与秩序的太一(the One)。直接听一下奥古斯丁怎么说的吧:

因此,你不应因你自身而爱自己,而应是因着太一(神),祂是你正当的爱的客体。其他人也不会因为你是出于爱神才爱他而生气。因为神确立的爱的法则(*regula*)说,“你当爱邻如己,”但首先要“以全心全灵全意”⁽²⁵⁾来爱神……因此,一个以恰当的方式爱邻人的人,应该与爱自己一致,以全心全意全灵来爱神。⁽²⁶⁾

也就是说,要做到正确地爱邻人——此乃所有道德行为的基础——我们首先必须爱神,然后把所有其他的爱“指向”神。这就是奥古斯丁伦理构想的最高原则。如果我们是在神内、或是为了神而爱我们的邻居,我们就能时时正确地爱我们的邻人(即任何人),就能公正地对待他们。这一原则同样适用于我们对其他物质的使用。

在第二部书里,奥古斯丁简要复述了这一伦理序列,因为这与他阐释圣经的主要目的相关。^[27]事实上正是通过这一方式,基督宗教伦理才显得与众不同;这也是理解基督宗教伦理的关键。首先,读者会从圣经中发现“他(指读者——译注)纠缠于对现世与暂时事物的爱中,离爱神和爱他的邻人,还相距甚远。”其次,从同一部圣经中,他发现他必须全心全灵全意来爱神,必须爱邻如己。“也就是说,他对邻人的爱,正如他对自己的爱一样,应该完全和神相连。”于是,当读者从“所有那些转瞬即逝的事物的致命诱惑”转向对永恒之物的爱时,他心中就产生了一种对于正义的饥渴(玛窦福音 5:6)。那些永恒不变的事物只可能在三位一体的统一性中找到。在这里才能找到一切创造物的制度和目标,恒定的道德基础,以及净化我们心智的方法;由此,我们才有可能看到神,哪怕只是极其模糊地。

结 论

从奥古斯丁阅读西塞罗失传的著作《荷滕西斯》那时起,他的喜好、目标和愿望就都被改变了;他心中开始燃烧起对智慧的爱。假如我们从此时开始计算奥古斯丁的生涯,我们难道不能看出,用

他本人的话来说,这个时刻也开启了他寻求爱的正途吗?奥古斯丁后来发现,只有当这种爱指向智慧之源以及所有其他善的时候,它才最终踏上正途;也就是说,这种爱变成了对神的爱。也只有此时,哲学性生存的召命才能实现。最终,实践真善美的关键便在于,正确的爱意味着什么?奥古斯丁及时地看到,哲学,至少是在博雅教育^[28]的意义上,还不能保证灵性上升到所有问题的解答之源,即神。那被基督设定为人类道德之基础的爱行,是奥古斯丁终生的实践。很少有人比奥古斯丁更深入地思考过人应当如何正确地对待人所爱的所有客体——尘世的善、自我、邻人,以及神。

从哲学的角度来说,奥古斯丁式的对于神和邻人的爱要求一种克己的形式,这种克己与基督在福音书中的严格训诫一脉相承。只有我们不对任何人或物统治、操纵、以及无限制地剥削时,我们才能够“拥有”善。这一“双重的爱”,^[29]即以爱神和爱邻人为终极目的,带来的是节制,谦卑,尊重,以及信任。人遵循这样的原则便会成义,心智便会得到净化,因为如奥古斯丁所说,他已使爱命定有序^[30]。这也就是说,这个人会更看重最高尚的事物(比如说,信、望和爱的美德),而非低级的事物(肉体的愉悦、野心,等等),因为他将最大的享受给予了那永恒不变的最高创造者。当我们的爱处于恰当的秩序中时,一切其他的事物和它们间的关系也会在整个创化中寻得适宜之处。于是,我们就能够得到我们一直追寻的内心满足。这满足的表现即是纯净敏锐的眼光,以及对自己在整个创造秩序中所处位置的深入理解。

注释:

[1]该书只有部分内容因奥古斯丁的引用而得以保存。

[2]见奥古斯丁引用,《论三位一体》,第14卷,第19节。

[3]《忏悔录》卷三,第四。

[4]此为罗马法庭逼供时常用的刑具。

[5]《忏悔录》卷三,第一。

[6]Marius Victorinus 是其中最重要的人物,他是罗马的著名修辞学家(rhetor),晚年皈依基督宗教。见《忏悔录》卷八,第二。

[7]《反学院派》第二卷,第2章。

[8]Qu'est-ce que la philosophie antique? études Gallimard,1995.

[9]对这一运动的最好总结依然是 S. Lieu 的 *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China* (Manchester, 1985)。

[10]见《忏悔录》卷四,第十四。这本书的标题是《关于美与适度》。

[11]见《论善的本质》,十八;《忏悔录》卷四,第十四。

[12]见《忏悔录》卷五,第十。

[13]见《忏悔录》卷四,第四。

[14]信件 I, 四。(应当是 I, 三。英文原文比较模糊。奥古斯丁之意当是:他已对在哲学中找到真理感到失望。——译注)

[15]见《忏悔录》卷七,第十。见周士良译《忏悔录》第126页,商务印书馆,1997。

[16]《论福音书之和谐》卷四,第十。转引自 P. Brown, *Augustine of Hippo* (Berkeley, 1969), 147。

[17]Brown.

[18]《论善的本质》十九。约写于公元404年,这部著作是奥古斯丁的最后一部主要作品,其主要目的在于反对摩尼教。

[19]《论善的本质》十九。

[20]或译为《论基督宗教教义》——中译者注。

[21]有些学者认为,本书第一至三章更像是在教导基督徒如何利用艺术与科学。那种认为奥古斯丁完全抛弃了他之前的“俗世”之学、彻底献身于圣

经知识的说法是不正确的。相反,尤其是在第二章中,我们发现的是一个对各门学问的批判性利用(critical use),因为这对基督徒智慧的积累都有所增益。

[22]《论基督宗教教导》,第一章,第三节。

[23]同上,第一章,第四节。

[24]《忏悔录》卷十,第六。

[25]《玛窦福音》22:39,37,奥古斯丁反向引用了耶稣的话,但意思一样。

[26]《论基督宗教教导》,第一章,第21节。

[27]见《论基督宗教教导》第二章,第10、11节。

[28]K. L. Hughes, "The 'Arts Reputed Liberal': Augustine on the Peril of Liberal Education," in *Augustine and Liberal Education.*, eds., K. Paffenroth and K. L. Hughes (Ashgate, 2000)。

[29]《论基督宗教教导》,第一章,第26节。

[30]同上书,第27节

简论当代西方天主教的 女性主义伦理学

张秋梅

Abstract: Catholic feminist ethics is an important trend of Christian ethics influenced by western feminist movements. It criticizes the androcentrism and the tendency of discriminating against women in the traditional moral theologies. And from the perspective of women's experience, it holds that the ethics of egalitarian pattern be constructed which emphasizes the expecting equality between male and female.

天主教梵蒂冈第二届大公会议(1962 - 1965 年)发出了要革新道德神学的呼吁。自此之后,天主教伦理学中托马斯主义传统占统治地位的局面开始改变,并进入了一个一种信仰 - 多种伦理学共同存在和发展的新时期。这一时期的天主教伦理学,不仅研究领域广泛,研究方法新颖,而且比以往任何时候都更关注社会现实问题。天主教内逐渐形成了许多方法和观点不同的有影响的伦理

学派别。女性主义伦理学就是其中一个重要的学派^[1]。其代表人物有：玛格丽特·法蕾(Margaret Farley)、莉莎·卡希尔(Lisa Cahill)、玛丽·戴莉(Mary Daly)、安妮·卡尔(Anne E. Carr)、罗斯玛丽·鲁瑟(Rosemary Ruether)、安妮·帕特里克(Anne Patrick)。本文试图通过简要阐述此学派的基本思想,展示其历史贡献及其存在的一些问题,以期能为当今女性主义伦理学研究提供一种新的视野。

—

从最广泛的意义上说,女性主义既指一种旨在解放妇女,使妇女得到平等尊严和权利的全球性运动或态度,也指一种以对妇女经验的反思为出发点而形成的一种思想或信念体系。天主教著名学者马里·维安奈伊·比尔格莱恩(Marie Vianney Bilgrien)认为:“最简单说来,它[女性主义]是这样一种信念:女人和男人作为人,在尊严上是平等的。……女性主义不仅呼吁女性在当前的体系中具有平等的地位,它也要求我们根据妇女的经验重新思考这一体系本身。”^[2]天主教女性主义伦理学家伊丽莎白·约翰逊(Elizabeth Johnson)也指出:“在一般的意义上,女性主义是这样一种世界观或者立场:它肯定女人凭自身就拥有作为完全的人的尊严,它批判父权制违背了这种尊严,它提倡社会的和理智的变革,以带来人们之间自由的关系。”^[3]根据桑德拉·斯内德(Sandra Schneiders)的看法,“女性主义是一种复杂的意识形态,它植根于妇女的性压迫的经验,参与了对父权制的批评,为人类和世界提供了一个可供选择的视野,并且积极地寻求将这种视野变成现实。”^[4]女性主义者坚信男女应该是平等的,而要使妇女的完全平等得到尊重,就要变革当

前的社会体制、宗教体制和思想体系,因为正是这些体制或体系致使不公正的社会秩序合法化。据此我们认为,女性主义是一种在批判父权制的基础上,根据对妇女经验的反思而形成的一种信念体系、世界观或意识形态,其日的主要是提供一种倡导男女平等的理论体系或价值观,从而使人们能够更恰当地处理男性与女性之间的相互关系并促进妇女的最终解放。

基督宗教女性主义神学是基督宗教信仰与女性主义相结合而发展出来的一种当代基督宗教思潮。它批判性地把基督宗教的资源与女性主义的哲学的和社会的分析结合起来,把妇女的经验作为进入神学传统和社会实践的标准,以女性的视角对传统基督宗教神学进行了全面的阐释。“女性主义神学是‘尝试视妇女为受压迫的一群,从而充分说明基督信仰的见证’。”^[5]追求正义和妇女的解放也是基督宗教女性主义神学致力的共同目标。正如天主教女性主义神学家苏珊·洛丝(Susan A. Ross)所说:“女性主义神学可以被视为追求正义的一部分,它涉及对宗教传统的意义的批判性分析和解放的回归。”^[6]

在一些基督宗教女性主义者看来,女性主义神学实质上就是女性主义伦理学。卡希尔指出:“从定义上说,女性主义神学实质上就是‘道德的’神学或者伦理学。”^[7]探讨人的行为规范以及人与人之间的关系是伦理学的主要任务。女性主义伦理学家特别强调人的关系性和责任的维度,强调要确立人们相互尊重和平等的关系,强调女人与男人在位格的尊严上是平等的,强调女人同样拥有人的内在价值和自然权利。卡希尔提出,女性主义伦理学的首要任务就是界定平等、相互性、正义等概念的含义,以及具体地阐明变革社会体制和思想体系的标准。为此,基督教或天主教女性主

义伦理学家就从考查男女两性的差异以及它与人的基本平等的关系、妇女的经验在挑战传统的性别主义以及在提出更为平等的社会安排中的作用等方面展开了研究。

二

当代天主教女性主义伦理学家认为,在以基督宗教为背景的西方文化中,要建立一种女性主义伦理学,就必须从反思传统基督宗教道德神学开始。因此,在建立其伦理学理论体系之初,她们首先对据认为是基督宗教传统中的男性中心主义、父权制、贬低女性的倾向及二元论进行了全面的批判。

在女性主义者看来,基督宗教神学和伦理学传统一直就存在着对人性与女性的不正确的认识。比如,圣经《旧约》中就有“女人只有在没有男性后裔时才能继承遗产”,“女人生孩子之后和在经期之中是不洁净的”等看法。《新约》也有“妇女在教会中应保持沉默”及她们“在受造秩序中比男人低等”等说法。教父神学曾称妇女为“不完全的男人”,甚至将男人的罪归咎于女人。奥古斯丁虽然强调男女具有相同的理性能力和灵性水平,但他认为女人要服从男人,因为女人出自男人并且是为男人而造的。中世纪经院神学的妇女观也有蔑视女性的倾向。托马斯·阿奎那对女性的态度与奥古斯丁的倾向基本相同,甚至比他走得更远。据阿奎那的观点,男人是女人的起点与目的;从自然上讲,女人必须服从男人,因为男人的理性认识能力更强,因此女人在权能和尊严上都不如男人;从整个创世过程看,女人尽管是好的事物,但单独地看,女人是

有缺陷的和不成功的。^[8]天主教女性主义伦理学家据此得出结论说：圣经和神学及伦理学的发展表明，传统道德神学一直就存在着认为妇女处于从属和低下地位的男性中心主义和父权制的思想。因此，她们认为自己的首要任务就是对这一基督宗教伦理传统进行批判。

天主教女性主义伦理学家把批判矛头首先指向了“普遍道德理论”。持普遍道德理论的人认为，他们的伦理学是关于人性和社会的总体观点和价值观，是对男人和女人都适用的具有普遍性的理论。女性主义伦理学家认为事实并非如此。相反，正如法蕾指出的，这些理论对于那些不属于占优势地位的团体中的人来说，是排斥性和压迫性的，是把某一特殊情况普遍化的产物。“结果，某些团体和个人的需要和道德主张被忽视了，他们的角色和义务受到了扭曲，他们完整的声音受到了压制。被认为是‘共同的’道德的东西，当以性别偏见……来审视的时候被证明并不具有普遍性的维度，而是掺杂有严重错误的道德要求”。^[9]所以，天主教女性主义伦理学家认为，普遍道德理论以特殊性代替普遍性，因而是恰当的、不完全正确的伦理理论。

普遍道德理论之所以受到女性主义伦理学家的反对和抵制，主要是因为它隐含着男性中心主义和父权制的思想。鲁瑟指出，基督宗教一开始就假设男性是人的标准，从谈论神的言语、基督论，到教会与事奉，都是“以男性为中心，女性为附属与助手，为主要的模式。”^[10]卡尔也指出，男性中心主义一直是人类社会发展的主导思想，它主张“男人拥有一切尊贵、美德、权力，而相形之下，女人是次等、有缺陷、非整全的人，在男人的标准前乃为异类。”^[11]在女性主义者看来，男性中心主义是最严重、最可恶的罪，它通过把

男性确立为社会的中心而实施男性对女性的控制和支配。其本质是男人的独裁,其结果就是父权制层级体系一统天下。

天主教女性主义伦理学家认为,父权制是男性中心主义最突出的表现。在父权制社会中,男性占据支配地位和拥有各种权力,而女性却处于服从和被控制的地位。鲁瑟曾说道,我们不能仅仅认为父权制是以性别为基础的体制,它不只意味着女性对男性的附从,而且也映射出“整个父治社会的架构”。^[12] 父权制是一种统治与服从的社会结构,是一种主从的形式和权力的阶层制度。在这种制度下,传统道德神学要求女人有一种服从、忠诚和谦逊的美德,“古典道德神学把普遍的服从视为道德行为的规范”。^[13] 帕特里克指出,传统的道德神学范式基本上是父权制的社会控制的工具,它维护的是男尊女卑的社会秩序。

在天主教女性主义伦理学家看来,男性中心主义和父权制必然会导致普遍贬低妇女、嫌恶女人的心态,并造成严重的性别歧视。法蕾曾这样描述传统基督宗教伦理学的模式:这种模式不仅认为女人劣于男人,她们的角色是服从的、补充的、被关怀的……而且拒绝把圆满性归于妇女,甚至把妇女与恶等同起来,认为女人天生就是邪恶的。传统的基督宗教伦理学可以说是歧视妇女的伦理学,是性别主义性质的伦理学。鲁瑟对这种伦理学提出了质疑,怀疑这种认为男性占优势和女性处于附属地位的模式是正确的伦理学模式。因为任何原则,如果把一些人置于边缘,就是否认他们的完整性,这不仅是诋毁所有的人,而且也证明此原则本身就是不合理的。她指出:“妇女……应当寻求一个不断发展、概括性的人性定义:包括两性,包括所有的社群及种族。”^[14] 只有这样,女性主义神学和伦理学才能够成为解放整全人性的神学和伦理学。

在此基础上,一些天主教女性主义神学家和伦理学家指出,性别主义源于西方文化中“二元论”的思维方式。二元论的思维方式是一种对立的思考问题的方式,它把超越性与临在性、心灵与肉体、生命与死亡等元素对立起来,而没有看到它们之间的相互联系。在男性和女性的关系上,二元论的思维方式把男人与女人截然对立起来,认为男人代表心灵、理性、积极性、自主性、善良,而女人则代表身体、情感、被动性、依赖性、罪恶。不仅如此,这种思维方式还认为男人代表的东西高于并优于女人所代表的东西,因而,男人比女人高级和优越。鲁瑟对这种割裂联系的做法提出了尖锐的批评,认为性别歧视的最深层原因就是这种二元论的思维模式,因此,只有克服这种错误的二元论思维模式,性别歧视或性别主义才会得到根除。^[15]

天主教女性主义伦理学家对传统道德神学中的男性中心主义、父权制和贬低妇女的倾向所作的批判,暴露了基督宗教及其伦理学传统的很多缺陷和偏见,这是对基督宗教传统的严峻挑战,也是对以基督宗教为基础的西方文化的批判。在某种意义上说,这是基督宗教内的一场文化革新运动,它标志着人们对基督宗教及其传统有了新的理解和解释。

三

在天主教女性主义伦理学家看来,传统的基督宗教神学和伦理学研究,以男性的经验为出发点,是男性经验主导的神学和伦理学,它忽视了女性的独特经验。对此,女性主义者表示了强烈的不满。她们认为,道德神学应关注女性的经验并以之为伦理学研究

的出发点。为此,天主教女性主义伦理学家从平等与服从、男女的差异性、自主性和相互性、关怀与正义等方面对道德神学进行了全面的重建。

首先,天主教女性主义伦理学家发表了其对平等与服从的新理解。她们认为,基督宗教新的道德神学范式应当是一种平等主义的范式,这一范式反对具有破坏性的男女不平等的关系,认为男性与女性的不平等是导致妇女受压迫的根本原因,它主张男人和女人在位格尊严上是平等的,没有优劣之分。卡希尔指出,男女两性都是天主按其肖像创造的,所以,他们在尊严上是平等的,都拥有同样的智慧,具有同等的完成大多数事情的能力。法蕾对这一平等主义的伦理模式作了更细致的思考,她指出,平等的男女关系秩序应该是建立在这一观念之上的,这种观念是:“妇女是自主的人,是要求拥有属于所有人的权利的人,是能够胜任公共领域和私人领域的领导角色的人,是被呼吁既要与男人也要与女人有平等地位和完整的相互性的人。”^[16] 她认为,平等地尊重每一个人圣爱的一部分,人们应当以基督之爱去爱所有的人,因为所有人都是因其具有内在的价值而值得爱的。女性主义神学家一直在试图以性别包容的平等主义模式来重建关于天主、基督、人和自然、男性和女性、创造和救赎等方面的基本神学和伦理学体系。

天主教女性主义伦理学家认为,平等原则是女性主义伦理学的基本原则。法蕾提出:“女性主义关于平等、关于所有人作为人都应受到尊重的平等权利的原则必须坚持。”^[17] 她进一步把平等原则扩展为“平等享有”的原则:所有人都应公平享有对人的生活和基本幸福来说是必需的财物和服务的普遍权利。女人与男人一样,都应拥有作为人的基本权利,都应得到教育、工作、报酬和政治

权力的权利以及免于遭受性别歧视的权利。所以,女性主义伦理学一般包括“一种积极形式的平等原则,这一原则不仅是建立在每一个人都拥有自由这一自我保护的权利的基础之上的,而且是建立在所有人都要参与人类团结的基础之上的。”^[18]可以看到,平等原则既体现着对个人权利的尊重,也体现着对人类整体利益的关注。

天主教女性主义伦理学家在批判男性中心主义和父权制的服从-控制的层级制度时,不仅没有完全否认服从的角色和作用,还提出了对服从(服务)的新理解。其中,法蕾的看法非常有代表性。在她看来,妇女很早就知道她们要服从男人,她们是要为男人服务的,但是这种服务是“权利和责任的角色,而从来‘不是低劣性和附属的暗示’”。^[19]因此,法蕾提出了“接受性”概念来帮助人们理解妇女的服从(服务)角色的意义。她指出,男人和女人对自我牺牲、服从(服务)的认识错误的主要原因在于不正确的自我理解。传统的神学和伦理学把女人看做是土地而把男人看做是种子,把女性视为消极的而把男性视为积极的,这些都深深地影响着男人和女人的自我理解。法蕾认为,这种对男女性别角色的单向性理解是不恰当的。女性并不只是消极接受的,接受性和积极性是可以调和的,甚至在生理的层面,男人的身体也是接受的,女人的身体也是积极的、给予的。法蕾提出的这种积极的接受性倡导的是一种关系性或相互性的理解模式。根据这一模式,服从就是男女之间的相互性关系的表现,因而不是被动的单向接受。“积极性和接受性既属于男人,也属于女人”。^[20]在这一点上,天主教道德神学家威廉·梅尔的观点对女性主义伦理学家来说是有参考价值的。在梅尔看来,服从从来就不是单方面的,不是把男性的控制强加给女

性,并非像有些人理解的那样,纯粹是被动的、受控制和支配的,是女人对男人的消极的接受。相反,服从可以是相互的,既可以是女人对男人的接受,也可以是男人对女人的接受。⁽²¹⁾

其次,男女的差异性也一直是天主教女性主义伦理学讨论的主要课题。在大多数女性主义伦理学家看来,虽然男女是平等的,但绝不是同一的。他们在身体、情感和心智等方面存在着很大的差异。问题在于,男人和女人之间的差异在确定不同的性别角色及伴随的妇女参加公共事务或者决定参与私人事务的机会的不平等的方面是否是关键的。法蕾的看法是,“把社会的角色建立在性别的基础之上的努力不可避免地会导致不平等,导致对人的约束”。⁽²²⁾ 男女的性别差异并不能决定他们的教育权、工作权、进入职业领域的权利、参与政治生活的权利、获得公平报酬的权利以及分享家庭、社会、教会的任务和责任的权利的差异,以性别差异为由而拒绝妇女正当的、合理的权利和要求是错误的。

对于天主教女性主义伦理学家来说,对妇女的自我或主体性的关注是思考差异性的一个重要切入点。许多女性主义者都怀疑甚至反对后现代主义“主体已死”的看法,她们认为自己就是自己历史的行为主体。她们关注共同体的存在和发展,反对极端的个人主义,不认为自己是脱离了一切社会关系的孤独自我。相反,妇女必须在一定的社会关系下才能存在并得到完善。主张在差异中发现并坚持妇女的自我或主体性是天主教女性主义伦理学的一个重要特色。

第三,自主性和相互性或关系性是天主教女性主义伦理学关注的另一个重点,而且有越来越被重视的趋势。据法蕾的观点,女性主义关于妇女人性的信念是由平等和自主性的原则来说明并由

相互性的原则来描述的。自主性原则意味着女性要摆脱男性中心主义和父权制的限制和束缚,从而成为一个真正能够根据自己的意愿作出决定和选择的人。如果不尊重人的自主性,对所有人,特别是对妇女,都是破坏性的。但是,坚持自主性并不是说可以一意孤行、随心所欲地作决定和选择。否则,便是对自主性的严重误解。自主性应该是关系中的自主性。女性既需要自主性也需要关系性,自主性最终是为了关系性,因为人的自主的自我是在关系中存在的,脱离了关系性或相互性的自我是根本不可能存在的。天主教女性主义伦理学家强调,相互性原则具有非同寻常的意义。它既是对以往的层级制模式的批判,也是女性主义者倡导的关系模式类型。“作为一个规范性原则的相互性,是对关系的阶层性结构的抵制。……这一关注几乎渗透在女性主义神学的每一个方面,包括与天主,与他人以及与非人类世界的关系”。^[23] 比尔格莱恩曾说道,女性主义伦理学家关于相互性的看法“有助于我们重新思考像种族主义和性别主义这样的结构性的罪。种族主义者和性别主义者贬低了他们的心灵并失去了作为人的某些尊严,犯罪者和受害者均会受到影响。恶的后果是相互的。女性主义者想重新强调相互性,重新尊重妇女在社会公正的所有问题和社会伦理的讨论中所占有的地位。”^[24] 自主性强调的是妇女的独立和自由,而相互性或关系性强调的是女人与男人的团结。因此,它们对于所有人来说都是必不可少的。

最后,天主教女性主义伦理学对关怀与正义也作了深入的思考。在某种意义上,女性主义伦理学就是寻求关怀特别是正义的伦理学。天主教女性主义伦理学家是在关系性的基础上提倡寻求关怀的。她们认为,关怀是体现关系性的一个直接方式。它表明

人们都是相互依赖的,他们不仅仅要追求自身的利益,更多地要顾及其他人,特别是与之有重要关系的人的利益。但是并非所有关怀在本质上都是好的,有些形式的关怀反而可能会损害个人或团体。在某些情况下,关怀甚至会成为歧视的表现。人们需要的是正义的关怀。这样,关怀如何才是正义的就成了一个关键问题。就此,法蕾指出,衡量一种关怀是否正义的标准是平等性、相互性和互惠性,“最低限度的正义就是以平等性为它的规范,以完全的相互性为它的目标。……这样一个目标许诺男人和女人之间、女人和女人之间、男人和男人之间的每一种关系至少要以平等为目标,要对共融的可能性开放”。^[25] 正义原则要求反对人为的性别区分,要肯定所有人的机会的平等。性别差异不能成为拒绝人的生命(身体安全、健康)、自由、宗教信仰、教育等方面的合法要求的理由。如果根据性别差异拒绝女人(或男人)的合理要求,就从根本上违背了正义的原则。

天主教女性主义伦理学家试图克服传统道德神学的缺陷,努力以一种平等主义的模式来思考伦理问题。她们发表的有关平等与差异性、自主性与相互性、关怀与正义等方面的看法,展示了她们对男女两性及其关系的新理解,特别是对女性的人性的新理解,纠正了过去那种贬低女性,认为女人是不完整的或有缺陷的人的偏见。

四

天主教女性主义伦理学的兴起与发展,得到了很多学者的重视和高度评价。当代天主教最负盛名的道德神学家理查德·麦克

米克(Richard A. McCormick)曾说过,女性主义的出现是我们这个时代的标志之一,它对道德神学的影响是巨大的,天主教女性主义伦理学在道德的几个关键领域都作出了非常显著的贡献。^[26]另一位天主教著名道德神学家查尔斯·柯伦(Charles E. Curran)认为,天主教女性主义伦理学是一个非常重要的伦理学学派,它提出了一种新的道德神学方法论,拒绝了抽象的本质主义和非历史的普遍主义的理想,注意到了道德理论的多元性和不确定性,在某种程度上也修正了罗马天主教的自然法传统。^[27]

然而,天主教女性主义伦理学理论本身还有很多的局限性,也存在一些值得进一步思考的问题。首先,天主教女性主义伦理学家对传统道德神学的某些批判言过其实,甚至有部分误解,以至于出现了矫枉过正的倾向。传统道德神学探讨的是关于包括男性和女性在内的所有的人的共同问题,它是女性主义者不可能也不应该完全摒弃的。相反,女性主义伦理学家应当把传统道德神学当作是必须与之对话的一个重要对象。对话是探求真理的重要途径,只有通过对话才能找到一种更加恰当的伦理学方法和模式。一种真正普适的伦理学应当是通过广泛倾听和真诚对话达成的,绝不是男性或女性任何一方的独白。否则,极有可能落入极端或闭门造车的窠臼。女性主义者在批判传统道德神学时对男性的贬低或仇视甚至诋毁就是我们都不愿意看到的一个现象。

其次,“女性的经验”概念还很不确定。在女性主义者看来,人们不能以男性经验作为制定人类行为规范的唯一标准,应该把妇女的经验也纳入其中,只有这样确定的行为规范才是对所有人都适用的规范。但是,女性的经验是什么?是哪些女性的经验?有没有普遍的和统一的女性经验?传统伦理学是否真的忽视了女性

的经验? 这些问题在天主教女性主义伦理学中并没有得到很好的思考和解答。有些女性主义者甚至主张以她们自己定义的妇女经验作为判断神学主张是否正确标准, 认为要以妇女的经验作为尺度来衡量人的行为正确性。这样, 在批判男性中心主义的同时, 天主教女性主义伦理学家却走向了女性中心主义的极端。

最后, 女性主义者所关注的那些问题, 天主教的伦理学传统从来就没有忽视过。它对男性和女性的位格平等、差异性及其关系性或相互性等问题都作过相当多的思考和探讨。传统的道德神学并没有否认男女两性的平等, 也并非像某些女性主义者所批判的那样完全忽视或贬低女性。只是它所提倡的平等是以差异性为前提的平等, 它主张要充分发挥男性和女性各自独特的价值。“从公义的角度讲, 并不是每个人都有同样的责任或任务, 而是根据个人的能力和恩宠来进行责任与工作的分配”。^[28] 这种平等不是片面的平等主义, 而是一种“严肃且醒悟”的现实主义的平等, 如果认为这是对待男女的不平等恰恰是对平等的误解。

因此, 天主教女性主义伦理学家应该正视自己存在的问题, 心平气和地与其他派别的道德神学家进行对话, 并与他们一道以积极和负责任的态度担当起确立人类正确价值观以及塑造正确女性意识的重大使命。

注释:

[1] 天主教女性主义伦理学的研究领域十分广泛, 大致有基本原理、生命伦理、社会伦理、性与婚姻伦理、生态伦理等分支, 本文仅涉及其基本道德理论部分。

[2] Marie Vianney Bilgrien, “The Voice of Women in Moral Theology” in

America v173, p.16.

[3] Elizabeth Johnson, "Feminism and Sharing the Faith: A Catholic Dilemma" in *American Catholic Social Teaching*, ed. Thomas J. Massaro and Thomas A. Shannon (Collegeville: Liturgical, 2002), p. 108.

[4] Sandra Schneiders, *Beyond Patching: Faith and Feminism in the Catholic Church* (New York: Paulist, 1991), p. 15.

[5] Pamela Dickey Young, *Feminist Theology/Christian Theology: In Search of Method*, 转引自葛伦斯、奥尔森：《二十世纪神学评论》，台湾校园书房出版社，1998年版，第269页。

[6] Susan A. Ross, "Feminist Theology: A Review of Literature" in *Theological Studies* 56(1995), p. 327.

[7] Lisa Cahill, "Feminist Ethics" in *Theological Studies* 51(1990), p. 50.

[8] 参阅 汉斯·昆：《基督教大思想家》，社会科学文献出版社，2001年版，第111-112页。

[9] Margaret Farley, "Feminism and Universal Morality", ed. Gene Outka and John P. Reeder, Jr., (Princeton: Princeton University Press, 1993), p. 171.

[10] Rosemary Ruether, "Feminist Theology in the Academy", 转引自《二十世纪神学评论》，第273页。

[11] Anne E. Carr, *Transforming Grace*, 转引自《二十世纪神学评论》，第272页。

[12] 参阅 Ruether, *Sexism and God-talk*, 见《二十世纪神学评论》，第273页。

[13] James F. Keenan: "what is Morality", in *Commonweal* v124, p. 23.

[14] Ruether, *Sexism and God-talk*, 见杨克勤：“女性神学对阐释学的挑战”，载于《基督教文化评论》第七辑，贵州人民出版社，1998年版，第64页。

[15] 参阅 D. W. 弗姆：《当代美洲神学》，四川人民出版社，1990年版，第124-125页。

[16] Farley, "New Patterns of Relationship: Beginings of a Moral Revolution", p. 630.

[17] Farley, "Feminist Ethics" in *Feminist Ethics and the Catholic Moral Tradition*, ed. Charles E. Curran, Margaret A. Farley, and Richard A. McCormick (New York: Paulist Press, 1996), p. 8.

[18] Farley, "Feminist Ethics", p. 8.

[19] Farley, "New Patterns of Relationship: Beginings of a Moral Revolution", p. 635.

[20] Farley, "New Patterns of Relationship: Beginings of a Moral Revolution", p. 635.

[21] 参阅 William E. May, *Marriage: the Rock on Which the Family is Built* (San Francisco: Ignatius Press, 1995), pp. 63 - 64.

[22] Farley, "New Patterns of Relationship: Beginings of a Moral Revolution", p. 634.

[23] Susan A. Ross, "Feminist Theology: A Review of Literature", pp. 335 - 336.

[24] Marie Vianney Bilgrien, "The Voice of Women in Moral Theology" in *America* v173, p. 15.

[25] Farley, "New Patterns of Relationship: Beginings of a Moral Revolution", p. 646.

[26] 参阅 Richard A. McCormick, "Moral Theology 1940 - 1989: An Overview", in *The Historical Development of Fundamental Moral Theology in the United States*, ed. Charles E. Curran and Richard A. McCormick, New York, 1999, pp. 56 - 57.

[27] 参阅 Charles E. Curran, *Moral Theology at the End of the Century* (Milwaukee: Marquette University Press, 1999), p. 44; Charles E. Curran, *The Catholic Moral Tradition Today: A Synthesis* (Washington D. C.: Georgetown University Press,

1999), pp. 22 - 23.

[28] 卡尔·白舍客：《基督宗教伦理学》(第二卷)，上海三联书店，2002年版，第441页。

天主教伦理学家威廉·梅尔 论婚姻、家庭与社会

林庆华 张秋梅

Abstract: William E. May, a well - known Catholic moral theologian, examines the differences and complementarity of male and female on the basis of Bible, and proposes that the differences and complementarity are the important foundation and necessary condition of marriage. He shows that marriage is a person - affirming, love - enabling, life - giving and sanctifying reality. The family rooted in the marriage of one man and one woman is the first school of "a civilization of love", and it contributes greatly to the human society.

近年来,人们的婚姻家庭生活出现了一些新的走向和趋势,传统的性、婚姻与家庭观念正受到严重的挑战,婚前性行为、同性恋、婚外恋以及离婚等现象日益增多,很多人的身心正面临着难以忍受的折磨与痛苦。天主教梵蒂冈第二届大公会议曾指出过:“婚姻

与家庭生活的尊严并非到处闪耀着同样的光明,反而为多夫多妻制、离婚的流行病、所谓的自由恋爱以及其他弊端,使之黯然失色。而夫妻之爱又往往为自私主义、享乐主义及许多非法的节育措施所亵渎……这一切都造成良心的不安”^[1]。因此,如何面对这些变化和挑战,调适夫妻关系、父母子女关系,建立和谐的婚姻与家庭关系,成了摆在人们面前的紧要问题。当代著名天主教伦理学家威廉·梅尔^[2]有关婚姻与家庭的思想可以为我们思考这些现象提供独特而宝贵的资源。

一

威廉·梅尔关于婚姻与家庭的思想是以圣经为基础的。他指出,圣经提出了有关婚姻的宝贵真理:男人和女人是平等的人;天主是婚姻的创造者,他赋予了婚姻明确的意义;男人和女人都是肉体的人。这些真理在《创世纪》前两章得到了充分的体现。

1. 男人和女人在位格上是平等的

《创世纪》第一章讲到:“天主于是照自己的肖像造了人,就是照天主的肖像造了人:造了一男一女。”(创世纪 1:27。本文所引用的圣经经文均出自中国天主教主教团 1992 年印发的《圣经》版本)第二章说:“上主天主说:‘人单独不好,我要给他造个与他相称的助手’。”(创世纪 2:18)

威廉·梅尔认为这两节经文清楚地表明了男女在位格上是平等的,都是“位格人”。所谓“位格”,指被赋予理智与意志,具有认识真理和自由选择的能力,并因此而具有自我决定的能力。天主创造的人有男女两种不同的性别,他们是为彼此而被创造出来的,

在性别方面是互补的。天主按自己的肖像来创造的男人和女人都是位格人,他们具有平等的尊严。

然而,如果有人据此而主张男女绝对平等却是错误的,因为这种主张忽视了男女两性的差异,既会损害男性所特有的价值,也会损害女性所特有的价值,正如著名天主教伦理学家卡尔·白舍客所批评的:“在今天,人们有时提倡两性的完全平等,这种做法会导致一种男性标准统一天下的后果,从而牺牲了一些合宜的女性价值。从公义的角度讲,并不是每个人都有同样的责任或任务,而是根据个人的能力与恩宠来进行责任与工作的分配。”^[3]

2. 天主是婚姻的创造者

《创世纪》第二章说:“上主天主说:‘人单独不好,我要给他造个与他相称的助手’。”(创世纪 2:18)“然后上主天主用那由人取来的肋骨,形成了一个女人,引她到人前,人遂说:‘这才真是我的亲骨肉,她应称为‘女人’,因为是由男人取出的。为此,人应离开自己的父母,依附自己的妻子,二人成为一体。”(创世纪 2:22 - 24)第一章讲到:“天主降福他们说:‘你们要生育繁殖,充满大地’。”(创世纪 1:28)

威廉·梅尔认为这些经文清楚地阐明了婚姻的两个基本特征。首先,婚姻最核心的特征在于它是一男一女的亲密结合,在这种结合中,他们“成为一体”。这种“成为一体”从一开始就具有源于选择的性质。如果男人由于生育而自然地属于父母,那么他就通过选择而依附于他的妻子(他的妻子也依附于他)。因此,婚姻合意的行为就是一种自由选择的行为。男人通过此行为选择一个特定的女人作为他愿意与她分享他的生活直到死亡的不可取代的伴侣;女人通过此行为选择一个特定的男人作为她愿意与他分享她

的生活直到死亡的不可取代的伴侣。所以，婚姻是一男一女之间爱与生命的亲密合作，它是通过夫妻双方不可撤销的合意而达成的。白舍客对圣经的这一观点也有非常清楚的解释：“厄娃是相称于亚当的唯一的伴侣，有着其他任何动物不可替代的作用。因为要彼此完善，互相依伴，所以男人和女人离开自己父母的家，他们建立自己的家庭，这个家庭在那个互相给予的行为中达到极点。通过这个互相给予的行为，他们形成了一种非常亲密的联合，因而被称为‘成为一体’。”^[4]

婚姻的另一基本特征是，男人与女人——丈夫与妻子之间由婚姻确立的爱与生命的亲密合作是为了养育孩子。在婚姻中，男女结合的目的在于朝向新生命的诞生，这也是天主以两种不同但又互补的性别——男人和女人创造了人类的原因。一个男人不能与另一个男人产生新生命，一个女人也不能与另一个女人产生新的生命，产生新生命需要男人与女人的彼此补充。威廉·梅尔特别指出，生养孩子是天主的祝福，而生养孩子需要丈夫和妻子的互补。圣经学者 Raymond Collins 对上述经文也作了合理的解释：“祝福表明生养是性别差异的目的，尽管这不是性别的差异的唯一目的。”^[5] 生养孩子能使造物主的计划得以继续，创造的化工得以拓展。

因此，婚姻制度是天主创造的。它是一男一女的亲密结合，也是人类维持存在的一种重要的生活方式。

3. 男人和女人都是属肉体的存在

《创世纪》第二章说：“上主天主用地上的灰土形成了人，在他鼻孔内吹了一口生气，人就成了一个有灵的生物。”（创世纪 2:7）威廉·梅尔认为这段话把人类（男性和女性）描写为属肉体的存在，

它表明人类是由两种元素构成的,一种是低层次的地上的尘土,一种是高层次的生命的呼吸,即来自天主的灵魂。人首先是作为有形体的尘土出现的,他的首要特征在于他是属肉体的存在。人的肉体是人的标志:由于肉体必然是男性或女性的,所以肉体就是男人或女人的标志。既然肉体——男人和女人的身体——是一个人的标志,那么一个男人和一个女人在他们把身体彼此交付给对方时就是把他们整个人交付给了对方。一个男人和一个女人在身体上的相互交付就是在他们之间共融的标记。根据威廉·梅尔的观点,男女彼此把自己交付给了对方的这种爱绝不仅仅是一种生物学意义上的行为,相反,它涉及人的最内在的存在,涉及作为整体的人,即作为肉体与精神相统一的人。

二

男人和女人在生理和心理方面的差异及互补性是两性婚姻的重要基础和必要条件。威廉·梅尔认为,尽管在每个人身上,无论是男是女,都有男子气概也有女子气概,男人是由男性、男子气概和女子气质组合而成的,女人是由女性、女子气质和男子气概组合而成的,但是男性、男子气概和女子气质这三个因素在一个男人那里的组合往往异于女性,女性、女子气质和男子气概这三个因素在一个女人那里的结合也往往异于男性,他们是以不同而又互补的方式表现其各自个性的。他指出,男人和女人是根据天主的肖像创造出来的,他们都肖似天主的慷慨的美善及其和平的内在性,也像天主一样是生命欢乐的源头和无限幸福安宁的源泉,但是他们肖似天主的方式是不同而又互补的。在肖似天主的同时,男人突

出的是他超越的美善以及他作为生活欢乐源泉的荣耀,而女人在肖似天主时突出的则是她的内在性以及作为无限幸福安宁的源泉的荣耀。男人在他的存在中突出的是存在的多样性和丰富性,女人突出的则是存在的内在性和恒定性——带来和平与安宁的能力。^[6]

由于男人和女人的上述差异,他们的社会行为也表现得十分不同。在威廉·梅尔看来,男人会以一种分散性的、有差异的方式对面临的处境作出反应,而女人则趋向于以将心智、身体、情感等综合在一起的方式对面临的处境作出反应;男人更擅长于拟订并追求长远的目标和达到一系列预定的特定目标,女人更趋向于促进或关照个人的需要。正如 Steven Clark 所说:“在社会境遇中,男人更趋向于外在于该境遇的目标(境遇形势的发展),而女人则更趋向于内在的目标(救济需要,给予安慰和快乐)。”^[7]然而威廉·梅尔要我们注意的是,所有这些只是一个侧重点的问题,因为男人也能够并会以整个人对处境作出反应,他也能够并会关照个人的需要,女人也能够并会在她们的情感和理智之间作出区别并订制长远的计划。这些就是威廉·梅尔对男性和女性差异性的理解,它们是讨论婚姻中的夫妻关系及他们作为父母的职责的基础。

不过,威廉·梅尔更强调的是基于这些差异之上的男女之间的互补性。他特别指出,夫妇的婚姻行为是男女两性互补性的最重要的标志。婚姻行为是一种独特的行为,它是两个主体即丈夫和妻子的个人行为。在这种行为中,他们相互接受又相互奉献。他们是以不同的和互补的方式来进行婚姻行为的,正是因为他们性别上的差异,婚姻行为才成为可能。妻子以一种奉献的方式接受她的丈夫,丈夫以一种接受的方式奉献他自己,这两种方式对婚姻

行为的独特意义都是本质的。在婚姻行为中,并不是丈夫是主动的而妻子只是被动的,他们都是主动的,只是他们的主动所表现的方式是不同的、互补的。正如哲学家 Robert Joyce 所说:“男人不能强迫他自己接受这个女人,而只能以一种接受的方式奉献他自己。女人也不会单纯地使自己屈服于男人,相反是以一种奉献的方式来接受他。”⁽⁸⁾

威廉·梅尔对男女两性各自的特点和互补性的强调说明了他对男女平等尊严的尊重。因此,他对两性关系的态度不是片面的平等主义,而是一种清醒的现实主义。这种现实主义的态度和白舍客对两性关系的态度是一致的。白舍客说:“每种性别都有其各自的强势和弱点,男人和女人彼此互补。对另一性别的任何贬低或者歧视因此都是毫无基础的骄傲,也是对对方不公平的伤害,最终,更是对造物主的触犯。”“男人和女人的本性要求,各自的特性都应得到维持,并应提供有利的机会以使它们都得到展现。对于两性的模糊或者贬低都是不符合自然的,并且对于人的性本能 (the sexual nature of humans) 来讲也不公平。”⁽⁹⁾

三

在讨论了男女差异及互补性的基础上,威廉·梅尔对婚姻的本质进行了分析。他指出,婚姻的本质在于它是一种肯定人位格的实在,能使人相爱的实在,创造生命的实在和神圣的实在。

1. 婚姻:肯定人位格的实在

威廉·梅尔认为,“当一个男人和一个女人通过‘不可改变的个人合意的行为’,坚持排除其他人而自由地彼此交付时,婚姻就形

成了。建立婚姻关系的核心就是一男一女自由的、自我决定的选择,通过这个选择,他们给予了自己一种新的、永久的身份。这个男人成为这个女人的丈夫,她成为他的妻子,他们一起成了夫妻。”^[10]男人和女人在作出不可改变的个人合意之前,都是独立的个体,他们在各自的生命中是可替代和可更换的。但是在这个合意行为中并通过这个合意行为,他们就使得对方在自己的生命中成了独一无二和不可替代的人。对对方而言,他(她)不再是可替代的、可更换的人,而是无法替代的、不可更换的人。《天主教教理》写道:“婚姻合意是一项‘夫妇互相授受自身的人性行为’:‘我接纳你做我的妻子。我接纳你做我的丈夫’。这使夫妇联结一起的合意,在他们两人‘成为一体’时,得以完成。合意应是每个立约人的自愿行为,不受暴力或外在重大威胁所迫使。任何人间的权力都不能取代这合意。”^[11]所以,婚姻不是一种对男人和女人的自由的法律的或外在的约束,或是一种空洞的形式,“婚姻制度不是社会或权威不当的一种干涉,或是外在所加上的形式,它是夫妻之爱的盟约内在的要求,此约公开地肯定它是唯一的排他的。”^[12]

婚姻是一男一女经自由选择而确立的,“作为肯定人位格的实在的婚姻是在并通过一男一女自由的、自我决定的选择中建立起来的。”^[13]正是因为作为肯定人位格的实在的婚姻植根于男女成为夫妇的不可更改的自由选择中,耶稣才严厉地谴责了离婚行为,“天主所结合的,人不可拆散”(马尔谷福音 10:9),“谁若休自己的妻子而另娶,就是犯奸淫,辜负妻子;若妻子离弃自己的丈夫而另嫁,也是犯奸淫。”(马尔谷福音 10:11-12)不可撤销性是婚姻的一个重要特征。

2. 婚姻:能使人相爱的实在

威廉·梅尔指出,婚姻不仅是肯定人位格的实在,也是能使人相爱的实在,因为它能使夫妇给予对方一种独特的爱,即夫妇之爱,这种爱与人类其他的各种爱是不同的。人类其他的各种爱(如对邻舍的爱,对孩子的爱,对敌人的爱)都是包容性的,而不是排他性的,夫妇之爱却绝对是独特的、排他性的。“梵二”会议把夫妇之爱描述成一种人性的、完整的、至死不渝的、信实的以及孕育生命的爱。换句话说,夫妇之爱是一种不同于其他各种爱的爱,还因为这种爱包括了作为位格的、有性爱的、有生殖能力的、在性别上互补的存在的另一个人的全部方面。若望保禄二世是这样描述夫妇之爱的性质的:“夫妇之爱包括一个整体,整个人格的因素都置于其间——包括身体和本能、感官和情感的力量、精神和意愿的渴望。它要求深切的人格的一合,这种合一远超过一个身体的结合,导向成为一心一德;它要求在真正的彼此赠予中不可分散和忠贞;并且通向生育(婚姻)夫妇之爱具有完整性,它包含了个人所有的因素——肉体 and 直觉的内在吸引,感情的力量,精神和意志的渴望。它是以个人深层次的结合为目标的,这种结合不会是肉体上的结合,更是心灵的结合。在夫妻间相互的给予中,它具有永续性和忠诚,它向生育开放。”⁽¹⁴⁾

威廉·梅尔进一步指出,夫妇之爱是夫妻之间特殊的爱,即使夫妻之爱在他们以后共同的生活中会逐渐消失,但它仍然是生命奉献的原则及婚姻内在的要求。“丈夫和妻子有义务给予对方这种爱,因为他们曾自由地承诺要给予这种爱;而且他们也给予这种爱,因为他们的婚姻使他们能够这样做”。⁽¹⁵⁾因此,丈夫和妻子必须给予对方夫妇之爱并在整个的生活中不断加深这份爱。“这以互相忠实所标明的爱,尤其为圣事所祝圣的爱,使二人心灵

肉体,在顺境和逆境中,忠贞不贰”。^[16]

3. 婚姻:创造生命的实在

创造生命是婚姻的第三个特征。在阐述这一特征前,威廉·梅尔首先提出了一个重要的伦理原则,即:“除非有某一共同利益(common good)把两人密切联系在一起,否则他们之间的爱是不可能的。”^[17]他进一步说:“人的爱的能力正是基于他愿意与他人一起去寻求这个利益,愿意为他人的缘故而使自己服从这一利益或者为了这一利益的缘故而使自己服从他人。”^[18]

在威廉·梅尔看来,上述原则适用于人类爱的所有形式并且对爱的文明至关重要。他认为这个原则在婚姻中是以一种独特的方式表现出来的。因为在婚姻中,而且只有在婚姻中,两个人(一个男人和一个女人)才可以成为一体。为了保证一方不会成为另一方的使用对象,或成为达到某种自私目的的工具,他们必须有一个共同的目标,这个目标涉及婚姻的目的。关于这一点,威廉·梅尔引用了哲学家 Karol Wojtyla(即后来的若望保禄二世)的话:“就是生养和教育孩子,未来的一代、家庭,同时也是夫妇双方关系(夫妇生活包括的所有方面)的日趋成熟。婚姻的这些客观目的在原则上便使爱成为可能而且排除了把人当作达到目的的手段或当作使用的对象的可能性。”^[19]也就是说,在结婚时,一个男人和一个女人不仅给予了自己不可撤销的丈夫或妻子的身份,而且也彼此宣誓要尊重和培养婚姻的美善——生养和教育孩子及忠贞不渝的爱情。“婚姻制度及夫妻之爱,本质上便是为生育并教养子女的,二者形同婚姻的极峰与冠冕”。^[20]“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,在不轻视婚姻其他宗旨的条件下,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。”^[21]所以,婚姻之爱本质上具有生育能力:孩子不是外来的或附加在夫妻之上的某种东西,而是夫妻的相互给予作为的果实和成就。

因此,根据威廉·梅尔的观点,如果夫妻选择阻碍生命的产生,就犯了违背生命之善的罪过。如果他们选择了那样做,他们的结合就不再是真正的婚姻行为,因为这不但反对生命而且也反对爱——他们并没有真正地毫无保留地把自己给予对方,就意味着破坏造物主将婚姻的终极目标定为传衍人类的计划。夫妻不应故意反对人类生命的延续,因为创造生命是婚姻的实在意义之一。

4. 婚姻:一种神圣的实在

威廉·梅尔认为天主既是人性的创造者也是婚姻的创造者,他愿意与人类签订爱的盟约。天主赐予了婚姻独特的性质,把它整合进他的神圣计划中并且使其成为人成圣的途径之一。而耶稣更把基督徒的婚姻提升到赋有尊严的、永久的盟约的圣事的地位。威廉·梅尔也从圣经中找到了婚姻圣事性的依据,指出旧约的先知书恰当地使用了人类婚姻这一事实作为天主与其选民之间的爱的合一或盟约的象征。他的独生子耶稣基督是最高的先知,他不仅完全地向我们揭示了天主爱人类的奥秘,并且带来了天主爱我们的新的、永恒的盟约。在《新约》中,耶稣被描述成一个卓越的新郎,他把生命给予了教会——完美的新娘。而且,在《新约》里我们能看到婚姻这一人的实在象征着基督与他的教会的结合,这正是婚姻所指向的最大的奥秘。

作为一名虔诚的天主教徒,威廉·梅尔特别强调,基督徒的婚姻不仅指向或象征基督与教会的创造生命的、奉献爱的、赐予恩宠的和神圣的结合,而且也有效地使这一结合呈现在世界面前。通

过洗礼，基督徒已成了在基督中的“新的”受造物：通过基督，与基督一起并在基督中，他们成了由圣神带领的神的家庭的成员。他们的婚姻是神圣恩典的圣事，在本质上就参与了基督及其教会的赐予恩宠的、神圣的、救赎性的合一。所以，当基督徒与他人发生性关系时，他们不是作为独立的个体而是作为基督活的身体——教会的肢体与他人发生性关系的。当他们在婚姻中相互奉献时，他们就是在主内的结合。但是如果他们在婚外发生这样的行为，那么他们的行为不仅是不道德的行为而且玷污了基督的身体。

四

威廉·梅尔指出，家庭是以一男一女的婚姻为基础而形成的一个团体。在这一点上，他赞同《天主教教理》的说法：“在婚姻中结合的一男一女连同他们的子女形成一个家庭。这制度先于所有公权力的承认；公权力有义务承认它。应将它作为正常的参考，应按照它确定不同等级的亲属关系。”^[22]以此为基础，威廉·梅尔讨论了有关家庭的诸多问题，其中最主要的是夫妻关系、父母与子女之间的关系以及家庭对社会的作用。

1. 夫妻关系

关于夫妻关系——婚姻中的男女关系问题，我们在“婚姻的本质”部分中已作了比较详细的阐述，这里只作一些补充。

《创世纪》第三章讲述了男人和女人(亚当和厄娃)不服从天主的命令从而堕落的故事。从其中我们可以看到他们的罪是怎样严重地损害了男女的婚姻关系。在惩罚女人的不顺服时，天主“对女人说：‘我要增加你怀孕的苦楚，在痛苦中生子；你要依恋你的丈

夫,也要受他的管辖。’”(创世纪 3:16)。《厄弗所书》也讲道:“你们做妻子的,应当服从自己的丈夫,如同服从主一样,因为丈夫是妻子的头,如同基督是教会的头,他又是这身体的救主。教会怎样服从基督,做妻子的也应怎样事事服从丈夫。”(厄弗所书 5:22 - 24)

有些人据此认为基督宗教主张丈夫是妻子的主人、“头”,妻子要服从丈夫,这是对妇女身份与人格的贬损和歧视。对此,威廉·梅尔通过对“权威”、“服从”的含义的重新解读澄清了这个误解。

威廉·梅尔对于丈夫和父亲作为家庭的“头”或者说“权威”这一点提出了自己的看法,认为其中有一个真理,这一真理对于有父亲参与的家庭来说是非常必要的。首先,任何人类共同体都需要权威。所谓“权威”就是某一人的优越性,基于这种优越性,他可以为了别人或社会的好处而向别人提出某些要求。权威是合作的一个必要的基本原则,它扮演着服务于共同体的角色。婚姻和家庭生活包含共同合作的行为,它们要求有统一的决定,而做决定就是权威在婚姻和家庭中的恰当的任务,权威不是支配而是做决定。事实上,夫妇共同分享这一权威,它包括共同的思考以及由此而达成的一致意见。但在某些特殊情况下,当几乎或根本没有可能促成共同的思考和一致的意见而危机就要产生时,为了家庭和夫妇的共同利益就必须有人来运用权威。在威廉·梅尔看来,男女两性的差异决定了“让丈夫运用这一权威是合理的、必需的”^[23]。

威廉·梅尔特别指出,当紧急情况出现时必须明确应该由谁行使权威。丈夫的许多特征,如他的体格与力量,他设置长期目标及实现这些目标的能力以及他的辨别判断能力,在紧急情况中显得非常重要。所以,当紧急情况要求夫妇的合作有时甚至是孩子的

配合时,由丈夫——父亲做决定是最合适的。这种权威的恰当运用绝不是一个控制和支配的问题,相反,是对婚姻及家庭的贡献。丈夫要适当地行使权威,就必须作出一定的自我牺牲,并让他个人的利益服从于婚姻和整个家庭的利益。在此过程中,丈夫就显示了他对妻子和孩子的爱并再现了天主的父性,保证了家庭成员之间的和谐和共同发展。

关于服从的含义,威廉·梅尔接受了若望保禄二世的解释。若望保禄二世认为,丈夫必须爱妻子这一劝诫不仅仅要求丈夫而且要求所有男人在对待女人时都应该模仿基督。丈夫爱自己的妻子,就像爱自己的身体,爱自己妻子的,就是爱自己,也像基督爱教会。而且,在基督的爱中,有一种对女人作为人的基本肯定。他还说道:“厄弗所书的作者看不出在以此方式陈述的劝告和以下文字之间有什么矛盾,即:‘你们做妻子的,应该服从自己的丈夫,如同服从主一样。因为丈夫是妻子的头’。(厄弗所书 5:22 - 23)作者知道这种说话的方式,深深地根植于当时的宗教习俗和传统,应该以一种新的方式来了解和实践:‘怀着敬畏基督的心,互相顺从’。(厄弗所书 5:21)这尤其真切,因为丈夫被称为妻子的‘头’,如同基督是教会的头一样;他所以如此,是为了‘舍己为她’。(厄弗所书 5:25)舍己为她意谓甚至牺牲他自己的性命。然而,在基督和教会的关系中,顺从是单指教会方面而言,在夫妻关系中,‘顺从’却不是单方面的,而是互相的。”⁽²⁴⁾由此可以看出,圣经决不赞成男性对女性的支配,也不把对丈夫的单方面的顺服强加给妻子,而是教导基督徒丈夫和妻子应模仿基督,使他们的婚姻关系建立在相互的自我牺牲之上。正如《厄弗所书》所说的:“你们每人应当各爱自己的妻子,就如爱自己一样;至于妻子,应该敬重自己的丈

夫。”(厄弗所书 5:33)

2. 父母对子女的权利和义务

在这个问题上,威廉·梅尔依然基于男女两性的差异和互补性,分别阐述了父亲和母亲各自对子女的权利和义务。他首先指出,生养和教育子女是婚姻本身的基本要求,是父母的共同责任。夫妻因他们在婚姻中毫无条件地和毫无保留地把自己奉献给对方这一事实,已使自己拥有了充满爱心地接受新生命,人道地抚养新生命并在对天主和邻人的爱与服务中教育他的能力。然而,父亲和母亲因其各自的特点而对子女有不同的责任。

新生命一经形成,他就在妻子——母亲内,以某种特别的方式被托付给了母亲。从这时起,母亲便以其特殊的方式开始承担接受并照顾新生命的责任,并能为新生命的人格形象奠定基础。正如若望保禄二世所说,“母职牵涉与生命奥秘的特别融通,当新生命在女人的胎中发展时。母亲充满了对这生命奥秘的神奇,并直觉地‘了解’在她内正发生了什么。在‘创始’的光照下,母亲接受并爱护她胎中怀着的婴儿,视若完整的人。与在她内发展的新生命的这独有的接触,引起对人的态度——不仅对待她自己的婴儿,也对每一个人——这态度深深地刻画出女人的个性。一般认为女人比男人更能关注别人,而母职更加发展这种倾向。男人——即使他分担父母之职——永远停留在怀孕过程及婴儿出生的‘外边’;往往他必须从婴儿的母亲那里学习他自己的‘父职’。我可以说这是父母职正常的人性幅度,包括婴儿出生后的各阶段,尤其是起初阶段。婴儿的教养,就整体而言,必须包括父母双方的贡献。总而言之,母亲的贡献对一个新人个性打基础是有决定性的。”^[25]在威廉·梅尔看来,女人由于母职的特殊经验而与人有着

独特的关系,这就使得母亲不仅仅是对自己的孩子,而且对每一个人都有一种爱。女人比男人更能够照顾他人而母爱更是加强了女人品质的这一重要方面。而且,正如若望保禄二世的话所表明的,由于其自身的特点,女人对发生在她身上的事情会有独特的直觉和理解,这一特征在母职中得到了充分的体现。威廉·梅尔认为 Benedict Ashley 对此作了很好的概括:“从这些可获得的经验的研究来看,常言女人比男人更有直觉性也许是对的。……一般来说,女人更加依赖于洞察力,而男人更加依赖于推理。虽然这一区别可以归结为我们的文化给予这些不同思维模式的支持,然而也许更深层次的和本质的原因是,为了扮演好母亲的角色,女人比男人需要更敏锐的直觉来有效地处理家庭成员的关系。”⁽²⁶⁾而且,因为她的性别特征及其肖似天主的方式,她会乐意以爱心接受新生命并给予他身心成长所需要的关心和爱护。女人比男人更能照顾他人,比男人有更敏锐的直觉,以及她肖似天主的独特方式,这些就是女人为什么是新生命特别的委托对象的原因。

威廉·梅尔指出,新生命其实也被委托给丈夫——孩子的父亲。人们一般认为父职,特别是必须有父亲参与的家庭的父职是一种更大的文化成就。“为了让孩子——无论是男孩还是女孩——作为一个完整的人顺利成长,他们也需要父亲的关爱,父亲必须参与到家庭中……为了这些孩子的福利、幸福和健康,父亲慈爱的存在是必要的。”⁽²⁷⁾父亲首先要做的就是给妻子和孩子提供食物、住所和保护,特别是在妻子怀孕期间和孩子的婴儿时期,通过他的参与和可靠性给孩子及他们的母亲以安全感。丈夫——父亲对于妻子和孩子来说不是可有可无的,而是必需的。

威廉·梅尔指出,尽管父亲与母亲的职责各有不同,但它们绝

不是分离的。父母有同样的权利和义务去照顾和教育孩子,管制他们,使他们遵守规范。母亲重在养育孩子而父亲则重在教育和管束孩子,只是他们的方式不一样。因为两人在怀孕、生养和教育方面扮演着不同的角色,有某种分工是很自然的,因此,父亲和母亲也会有某种权利和义务的分配。正如 Ashley 所说,“女人从事养育而父亲则倾向于建构,即把秩序赋予事物。这建构或者是促使怀孕,提供作为安身和保护之所的家这样单纯的物理事实,或者是在身心上培养孩子的更精神化的任务,或者是承担更广泛的社会秩序的工作。妇女是‘允许’孩子成长,而父亲是‘促使’孩子成长。”^[28]

威廉·梅尔还特别强调父母教育孩子的责任包括以下几个方面:首先,父母必须帮助孩子获得正确的价值观,尤其是对待物质财富的态度,让他们知道物质财富应该是服务于人的东西。其次,父母应帮助孩子认识到,如果他们要成为真正的人,就必须培养一些美德,特别是要培养公正和爱的美德。最后,父母应对孩子进行性的教育,引导他们去欣赏性的美妙及贞操这种美德对人类的重要性和必要性。

3. 家庭对社会的作用

“梵二”会议曾指出:“在家庭内,数世同堂,彼此帮忙,以取得更大的智慧,将个人的权利与社会生活的其他需要调和起来,家庭便形成社会的基础。”^[29]白舍客在其书中这样写道:“家庭是最原始的团体。它是人生的泉源,也是个人能健康地发展其身体和精神的正常的(甚至是唯一的)环境。启发人的道德和宗教生活以及人的爱的能力的首先是父母亲的爱。通过家庭这个细胞,社会能存在并革新。”^[30]同样,威廉·梅尔也十分重视家庭对社会的作用,

他认为：“从本性和使命上说，以一男一女的婚姻为基础的家庭对其他家庭和社会是开放的。家庭服务于社会和更广大的人类共同体的义务不是附加于或外在于家庭的东西，而是植根于其存在之中的。”^[31]在此，他引用了若望保禄二世的两段话：“家庭和社会有着生命的和有机体的关系，因为家庭是社会的基础，并且经由家庭对生命的服务，不断地滋养社会；国民是从家庭而产生，也是在家庭里他们找到第一座社会德行的学校，这些德行是社会的存在和发展的动力。”^[32]“可以毫不夸张地认为，民族的、国家的、和国际组织的生命是通过家庭而得以传递的……也正是通过家庭在此发现其社会基础的爱的文明的最初源流才得以向前发展。”^[33]

威廉·梅尔进一步指出，家庭成员之间通过彼此真诚的接受、无私的帮助、慷慨的服务以及团结一致而形成那种自然的关系使家庭成了社会化的最初和最有效的学校。正是因为家庭是爱的文明的第一个学校并且对社会作出了卓越的贡献，所以社会和国家也有相应的责任承认和尊重家庭在社会发展中的角色。社会和国家对家庭的关系应当是：社会和国家必须承认家庭的权利，为家庭服务，让家庭有机会获得它的帮助或需要。

威廉·梅尔最后特别强调了基督徒家庭的作用。他指出，基督徒的婚姻是一种神圣的实在，夫妇之爱是基督所恩赐的，这就使得基督徒夫妻能以救赎的、神圣的爱彼此恩爱。重要的是，在形成人与人的共融时，基督徒夫妇就形成了家庭教会——一种小型教会，它在较大的教会中起着特殊的作用，其使命也就是以家庭这种独特而必要的方式参与基督的救赎工作。正如若望保禄二世所表达的，基督徒家庭就应该是有信仰的和传福音的共同体：一个与天主对话的共同体，一个通过爱来改变世界并借此服务于他人的共同

体。

五

我们可以看到,作为一位天主教的伦理学家,威廉·梅尔有关婚姻与家庭的思想是以圣经和基督信仰为基础的,他引用了若望保禄二世的许多观点。他的有些立场是我们不能够认同的。但抛开这种立场,他的思想还是给了我们很多有益的启示,特别是在我们这个变化急剧的时代当中,具有非常重大的现实意义。具体来说,以下几个方面是尤其值得我们注意的。

现实主义的男女平等的态度。在历史上和现在,很多人都主张男人和女人应当有绝对的平等。事实上,这种主张忽略了男性和女性的差异,忽视了男人和女人各自所特有的价值。因此,这种主张是片面的平等主义。在这一问题上正确的态度应当是现实主义的态度:男人和女人都是人,都具有平等的人格和尊严,但不能因此而否认他们固有的差异,他们应当既有分工又有合作,既有相同的权利和义务,又有不同的权利和义务。

婚姻是一男一女的亲密合作。这是两性婚姻的一个基本要求,也是标志着男女平等的一个重要方面。一男一女的婚姻是家庭得以建立的“基石”。只有一夫一妻制才能保持家庭的和谐,也只有一夫一妻制才能使社会处于良好的秩序中。因此,一夫多妻制、一妻多夫制、同性婚姻、婚外恋等在道德上是不允许的。如果允许这些现象的存在就必然会导致男女的不均衡,导致社会秩序的混乱。

恩爱是对夫妻的基本要求。婚姻是一男一女自由选择的亲密

合作,它具有有一种不可撤销的性质。它要求不管是男人还是女人都必须把整个身心都交付给对方,要求彼此的忠诚,要求在生活上互相尊重互相帮助。所以,在一般情况下,离婚是对婚姻承诺的背叛,是对爱的背叛,在道德上是不允许的。那种认为可以自由离婚的主张有悖于夫妻要终生恩爱的基本要求。

反对故意地违反生命。创造生命是婚姻的内在要求之一,生命是无限宝贵的,是一种人类基本善,人们应该尊重和珍惜生命,尊重和珍惜生命就是尊重和珍惜我们人自己,同时,有责任地传衍生命也是我们每一个人所应尽的义务。除非有重大的理由,人们不应该人为地以各种不符合人类尊严的方式阻止生命的诞生或制造生命,比如堕胎,培植试管婴儿,克隆人等,这些方式严重地亵渎了生命的尊严和婚姻的尊严。

教育孩子是父母的天职。孩子是爱情和婚姻的结晶,是人类未来的希望,对于他们的培养和教育是事关人类前途的大事。父母是孩子的第一教师,他们在教育孩子中具有举足轻重的地位。教育孩子是父亲和母亲的固有权利和应尽的义务。有责任心的父母不仅仅是在物质上满足孩子的需要,而且更重要的是要在精神上,在道德上,给予他们必要的帮助和指导,让他们以后能够成为对他人和社会都有用的人。

家庭对社会的发展有很大的贡献。家庭是一个小团体,它是社会这个大团体的基础和组成部分,没有家庭就不会有社会。家庭不仅是人们成长和安身之所,也是为社会作贡献的活细胞,对人类文明的进步是必不可少的。因此,国家和社会必须尊重和维护家庭的基本权利和要求,给家庭以必要的辅助。

注释:

[1]“论教会在现代世界牧职宪章”,载于《天主教梵蒂冈第二届大公会议文献》(上),天主教上海教区光启社,1998年版,第212-213页。

[2]威廉·梅尔(William E. May, 1928-),当代西方著名天主教道德神学家,新自然法理论的代表人物之一,曾任教于美国天主教大学,目前任美国“若望保禄二世婚姻与家庭研究所”教授。其主要著作有:《道德神学导论》、《婚姻:家庭得以建立的基石》、《天主教性伦理学》、《天主教生命伦理学和人生的礼物》等。其中,《婚姻:家庭得以建立的基石》是威廉·梅尔婚姻和家庭思想的代表作,本文也主要依据此书讨论其婚姻与家庭观。

[3]卡尔·白舍客,《基督宗教伦理学》(第二卷),上海三联书店,2002年版,第441页。

[4]卡尔·白舍客,《基督宗教伦理学》(第二卷),第435页。

[5]Raymond Collins, “The Bible and Sexuality I”, *Biblical Theology Bulletin* 7 (1977):156.

[6]参看 William E. May, *Marriage: the Rock on Which the Family is Built*, San Francisco: Ignatius Press, 1995, pp. 51-52.

[7]Steven Clark, *Man and Woman in Christ*; Ann Arbor, MI: Servant Books, 1980, p.390.

[8]Robert E. Joyce, *Human Sexual Ecology*, Washington, DC: University Press of America, 1980, pp. 70-71.

[9]卡尔·白舍客,《基督宗教伦理学》(第二卷),第440、440-441页。

[10]William E. May, *Marriage: the Rock on Which the Family is Built*, p.20.

[11]《天主教教理》,河北天主教信德室,2000年版,第1627-1628条。

[12]若望·保禄二世,《“家庭团体”劝谕》,天主教中国主教团秘书处编译。台北:天主教教务协进会,1989年,第11条。

[13]William E. May, *Marriage: the Rock on Which the Family is Built*, p.22.

[14]若望保禄二世,《“家庭团体”劝谕》,第13条。

[15]William E. May, *Marriage: the Rock on Which the Family is Built*, p.24.

[16]“论教会在现代世界牧职宪章”,载于《天主教梵蒂冈第二届大公会议文献》(上),第215页。

[17]William E. May, *Marriage: the Rock on Which the Family is Built*, p.25.

[18]William E. May, *Marriage: the Rock on Which the Family is Built*, p.25.

[19]Karol Wojtyła, *Love and Responsibility*, trans. H. T. Willetts (New York, 1981), p.30.

[20]“论教会在现代世界牧职宪章”,载于《天主教梵蒂冈第二届大公会议文献》(上),第213页。

[21]“论教会在现代世界牧职宪章”,载于《天主教梵蒂冈第二届大公会议文献》(上),第216页。

[22]《天主教教理》,第2202条。

[23]William E. May, *Marriage: the Rock on Which the Family is Built*, p.64.

[24]若望保禄二世“妇女的尊严与圣召”,载于天主教中国主教团秘书处编译《圣母年论“妇女的尊严与圣召”》,台北:天主教教务协进会,1989,第24条。

[25]同上,第18条。

[26]Benedict Ashley, O. P. “Moral Theology and Mariology”,转引自 William E. May, *Marriage: the Rock on Which the Family is Built*, pp.56 - 57.

[27]William E. May, *Marriage: the Rock on Which the Family is Built*, pp.57 - 58.

[28]Benedict Ashley, O. P. “Moral Theology and Mariology”,转引自 William E. May, *Marriage: the Rock on Which the Family is Built*, p.59.

[29]“论教会在现代世界牧职宪章”,载于《天主教梵蒂冈第二届大公会议文献》(上),第219页。

[30] 卡尔·白舍客,《基督宗教伦理学》(第二卷),第 597 页。

[31] William E. May, *Marriage: the Rock on Which the Family is Built*, p. 35.

[32] 若望保禄二世,《“家庭团体”劝谕》,第 42 条。

[33] John Paul II, *Letter to Families*, no. 15.

惠我无疆：

天主教社会学理论及其实践



罗马天主教社会训导的特点

王美秀

Abstract: The paper gives a brief introduction to Catholic social teachings, its official documents and its main themes and characteristics. Catholic social teachings states clearly that the Church is progressing with mankind and is concerned with life of the human beings so that it offers from its own position its analysis of social issues and makes suggestions to their solution. Catholic social teaching, being part of the Catholic moral theology, is characterized with “consistent claiming” and “accommodation to the times”, and is impacted by social changes and transformations that it is still developing and open to development. The paper mentions that Catholic social teachings has gone through three stages (A) from Leo XIII to Pius XII, (B) from John XXIII to Paul VI, and (C) John Paul II. So far social influence of the Catholic social teachings has been widely noted though there are disagreements about it inside and outside of the Church.

“天主教社会训导”,译自英文 Catholic social teachings^[1],是罗马天主教会从信仰的立场阐述的有关社会事务和问题的分析和看法,也可以称作天主教的社会理论或社会思想。天主教社会训导主要指自 1891 年教宗利奥十三世发表《新事》通谕以来历任教宗、第二届梵蒂冈大公会议、世界主教会议和各国天主教主教团发表的一连串关于现代社会问题的相关文献。一般来说,梵蒂冈宗座颁布的文献通常着眼于全球问题,而一国主教团发表的文献往往比较关注本国或本地区的社会问题,特别是正义与和平问题。按照天主教会的体制,大公会议、历任教宗和世界主教会议文献的官方训导分量和权威性要比各国主教团或个别主教发表的声明或讲话的分量重、权威性大。不过所有这些文献都可视作天主教官方训导或社会理论,对教徒有一定的指导作用。全球各地教会的社会及其实践的内容非常丰富,表达形式多种多样,各国教会基层的社会运动丰富多彩。当然,争议也在所难免。鉴于篇幅和主题的要求,本文仅涉及梵蒂冈宗座发表的社会训导。天主教社会训导是 19 世纪末以来罗马天主教会发展的重要层面,是罗马天主教会信仰与社会现实、教会与世俗公共生活关系思考的具体体现,因此,正确认识天主教社会训导,离不开对罗马天主教会信仰与生活的全面理解,其中包括神学如圣经学、基督论、教会论、末世论,包括教会生活的变化如平信徒地位和作用的提高,包括对其他教会、其他宗教信仰和一切善意人士认识的改变,包括对尘世、对世俗秩序、对社会、经济、政治、文化与教会关系的认识与重新定位,等等。同时,正确理解和认识世界社会历史在这一时期的变迁将有助于对天主教社会训导的认识和思考。

一、社会训导主要文献

迄今为止,公认的天主教社会训导文献主要有:

1 《新事》(Rerum Novarum)通谕,利奥十三世于 1891 年发表。^[2]

2 《四十年》(Quadragesimo Anno)通谕,1931 年底护十一世为纪念《新事》通谕颁布 40 周年发表。

3 《五旬节》("La Solennita")广播讲话,1941 年底护十二世为纪念《新事》通谕颁布 50 周年发表。

4 《慈母与导师》(Mater et Magistra)通谕,1961 年若望二十三世为纪念《新事》通谕颁布 70 周年发表。

5 《世上和平》(Pacem in Terris)通谕,又译《地上和平》或《和平于世》)通谕,1963 年由若望二十三世发表。

6 《论教会在现代世界牧职宪章》(Gaudium et Spes),梵蒂冈第二届大公会议重要文献之一,1965 年发表。

7 《民族发展》(Populorum Progressio)通谕,保禄六世 1967 年发表。

8 《八十年》(Octogesima Adveniens)公函,1971 年保禄六世为纪念《新事》通谕颁布 80 周年发表。

9 《在新世界传福音》(Evangelii Nuntiandi)劝谕,保禄六世 1975 年颁布。

10 《世界正义》(Iustitia in Mundo),1971 年世界主教会议颁布的文献。

11 《人类救主》(Redemptor Hominis)通谕,若望保禄二世 1979

年发表。

12 《论人的工作》(Laborem Exercens)通谕,若望保禄二世 1981 年为纪念《新事》通谕颁布 90 周年而发表。

13 《社会事务关怀》(Sollicitudo Rei Socialis)通谕,若望保禄二世 1987 年为纪念《民族发展》通谕颁布 20 周年发表。

14 《百年》(Centesimus Annus)通谕,若望保禄二世为纪念《新事》通谕颁布 100 周年发表。^[3]

此外,一些教宗和罗马教廷颁布的有关婚姻、家庭、妇女、生命等伦理问题的通谕和文件也被列入社会训导文件,如 1968 年保禄六世发表的《人类的生命》通谕、若望保禄二世 1981 年发表的《家庭团体》劝谕、1988 年颁布的《妇女的尊严与圣召》公函、1993 年发表的《真理的光辉》通谕和 1995 年发表的《生命的福音》通谕等等。“梵二”会议的其他文件如《信仰自由宣言》、《大众传播工具法令》、《大公主义法令》和《教友传教法令》也被视为社会训导文献。^[4]不过,有学者认为这些文献在天主教社会训导中的地位和重要性似乎要差一些,因为许多著作常常不把它们列在社会训导文献之内。

二、社会训导 - 发展中的伦理思想

美国学者朱迪斯·A·德怀尔(Judith A. Dwyer)是 1994 年出版的《天主教社会思想新词典》的主编,她在该词典的序言里指出,“‘梵二’大公会议《论教会在现代世界牧职宪章》开头提出的观点最恰当地表达了天主教社会思想的鲜活特点:‘我们这时代的人们,尤其是贫困者和遭受折磨者的所有喜乐与期望、愁苦与焦虑,亦是基督信徒的喜乐与期望、愁苦与焦虑。凡属于人类的种种,在

基督信徒心灵内,莫不有所反映。’”^[5]这段出自《论教会在现代世界牧职宪章》“绪言:教会与人类大家庭的密切关系”的话,表达了教会存在于人类社会中间和教会对人类问题的关切。天主教的社会训导,不是为人类提供的改造世界的蓝图或方案,它是教会从自己的视角表达的对社会问题的分析、看法和建议。正如曾经担任过罗马额我略大学校长和社会学教授的阿维·卡里耶所言,“在本质上说,它是伦理神学,一种针对社会问题的伦理神学。”“它别具一格,自成一体。它为我们的时代阐述教会对社会现实的见解,根据基督福音来评判现实,并提供人在社会生活中的行为准则。”^[6]

在社会训导中,教会借助理性的反省和人类的知识,为当代社会提出自认为符合基督信仰的人生观和社会观供天主教徒和其他人参考。《社会事务关怀》通谕指出,教会的社会训导“是在社会与国际秩序中,在信仰及教会传统的光照下,对人存在的复杂事实进行周详的反省,再根据反省结果,提出正确的说明。其主要目的就在于解释这些事实,确定这些事实在对人和人的使命上是否与福音的教导一致。此种使命一则是属于世间的,再则也是超越世间的,旨在指导基督信徒的行为。因此,它不属于意识形态领域,而属于神学领域,特别是伦理神学领域”(第41节)。

尽管教会文献、神学家、社会学家明确认识到天主教的社会训导属于伦理神学,不仅是天主教关于社会问题的理论,而且是信仰与特定现实结合的产物,但是罗马天主教社会训导的提出和发展却缺乏系统性。^[7]有些文献是教宗和主教们针对某个时期的迫切问题发表的,因此具有明显的时代烙印和价值。举例来说,《新事》通谕是利奥十三世针对19世纪后期劳工的状况而发表的;《世上和平》通谕是若望二十三世针对20世纪60年代冷战时期的军备

竞赛和人权问题颁布的；《民族发展》通谕是保禄六世针对 20 世纪 60 年代第三世界的穷困和发展问题发表的；等等。另一些社会训导通谕，如《四十年》、《八十年》和《百年》，则是为纪念《新事》通谕发表 40 年、80 年和 100 年而颁布的。J. 米尔本·汤普森 (J. Milburn Thompson) 认为，虽然这些文件也是针对当时的社会问题而发表的，但往往比较空泛，针对性不强。而且，虽然后来发表的社会训导通谕会追述和回顾以往文献的精神要点，从一定程度上说，整个社会训导文献在理论和观点方面也显示出某些连贯性，但是它们并没有进行明显的哲学或神学论证，似乎也看不出明显、有意识地采用神学或哲学依据或经济学、政治学、社会学理论。^[8] 汤普森批评指出，自梵蒂冈第二届大公会议以来，天主教会一直比较重视圣经依据和权威作用，但是对圣经的运用和引用却显得不够平衡。尽管如此，他仍然坚持认为，作为天主教可靠的社会训导理论，以上文件的颁布为天主教会对待和处理当代社会问题具有一定的指导意义。

其他天主教学者也发表过类似的看法。例如，阿维·卡里耶认为，社会训导不是一系列僵化不变的社会准则，其思想内容丰富，而且尚处于发展过程当中。天主教社会训导是教会不断关怀社会的开放过程，是教会在不断变化的社会环境中经过长期思考和实践所积累的经验。^[9]

美国天主教圣母大学教授、神学家理查的 P. 麦克布莱恩更是一针见血地指出，“包括教宗若望保禄二世在内的任何人都没有宣称教会的社会训导具有确定的或不可错的地位。诚然，如果他真这么做了，那么他的行动将在他的一些坚定的支持者中间引起相当大的惊恐，因为天主教社会训导在他们中间从来就不特别受欢

迎。”⁽¹⁰⁾他还表示,“天主教社会训导里的许多特定因素尚且是暂时的,还很难称得上是信条”。另外,天主教一些早期社会训导文献特别是20世纪60年代“梵二”大公会议召开以前的文献所针对的都是西方社会问题,一些学者认为,如果把社会训导当作“不变的教义”对待,那会特别不适合第三世界的情况,有把西方现象强加给第三世界的嫌疑。

三、社会训导与社会变迁

教会“训导”社会的过程,也是教会认识了解学习社会的过程。应该说,教会与社会的关系是双向的相互影响的关系,而非单行道式的单项关系。众所周知,历代社会都给教会打上自己清晰的烙印。如欧洲中世纪时期关于“君权神授”和“主教叙任权”的激烈争论,开启了教会世俗权力走下坡路的进程。与此同时,教会本身也随社会、历史、文化、地域以及科学、技术的变化而改变。虽然人们常常谈论的天主教社会训导始于罗马教宗利奥十三世的《新事》通谕,但在《新事》通谕之前罗马天主教会已有一些关于社会问题的训导和实践。比如,在圣经里所讲的仁爱与怜悯教导影响下,各个不同时期的教会为救助穷人、孤寡、病弱受难者作过许多雪中送炭的工作,而且这种慈善之举逐渐形成制度,到欧洲中世纪,办学、治病、赈济三足鼎立,已成为教会使命不可或缺的组成部分。历史上的许多神学家、修会领导人和教宗都发表过关于社会问题的看法,如早期教父亚历山大的克雷芒(Clement of Alexandria)、大巴西勒(Basil the Great)、纳西昂的格列高利(Gregory Nazianzen)、尼斯的格列高利(Gregory of Nyssa)、克里索斯托(Chrysostom,即金口若望)、米

兰的安布罗斯(Ambrose of Milan)和奥古斯丁,中世纪神学家如托马斯·阿奎那、佛罗伦萨的圣安东尼(St. Antonius of Florence, 1389 - 1459)、16至17世纪的西班牙神学家佛朗西斯科·德·维多利亚(Francisco de Vitoria, 1480 - 1546)^[11]、多明戈·德·索托(Domingo de Soto, 1494 - 1560)、佛朗西斯科·苏阿雷兹(Francisco Suarez, 1548 - 1617)、意大利神学家罗伯托·贝拉尔米诺(Roberto Francisco Romolo Bellarmino, 1542 - 1621)^[12]等等。

然而,自欧洲工业革命以来,从欧洲到北美,从西方至东方,从北半球到南半球,世界各地在最近两百年先后出现的种种社会现象和问题如劳资冲突、童工问题、非殖民化问题、法西斯专制问题、核战争问题、种族压迫、女权运动、性解放、第三世界经济发展与债务问题、贫穷与难民问题、环境问题、通讯与传媒技术的传播与应用、生殖技术与遗传工程的进步与应用等等,对人类、对教会来说都是陌生的和前所未有的。面对新现实和新问题,罗马天主教会特别是教会高层不得不开展研究,逐步调整教会与社会的关系,重新思考信仰与现实的关系,重新思考教会在现代世界的使命与意义,并在此基础上连续发表了许多论述和文献,从而才有今天的天主教社会训导。

四、社会训导主题与要点

在过去的100多年里,虽然社会在改变,天主教社会训导的社会环境和视野有所变化,但社会训导的主题和要点基本上是在以下几个方面。人的尊严、人的权利和责任;家庭、婚姻、社区、大众参与权;工作的尊严、工人的权力;优先选择穷人和弱者;公共利益、

国家与社会的关系、国家干预经济的权力；全球的团结与国际间的互相依赖、和平与发展问题及其相互关系；批评资本主义的自私和自由竞争、社会主义对人的权利和财产的侵犯；等等。

但另一方面，在不同的历史阶段，教会对上述主题的诠释和训导又有所不同。天主教会和学术界普遍认为，由教宗若望二十三世召开的第二届梵蒂冈大公会议（1962—1965年）是近现代天主教会历史最重要的里程碑。同样，此次大公会议也是天主教社会训导的一个重要里程碑。明确和牢记这一点对理解和认识罗马天主教会本身及其与社会、与世俗世界的关系、理解社会训导的内涵和诠释方法至关重要。戴维·奥布莱恩（David J. O'Brien）和托马斯·香农（Thomas A. Shannon）指出，“利奥十三世和庇护十一世的通谕（指《新事》和《四十年》通谕，引者注）所包含的神学太僵化，所蕴含的精神完全是工业社会时代以前的陈旧东西，在一定程度上说，是反民主的意识形态……。”^[13]但庇护十二世尤其是若望二十三世却发生显著变化，“教宗若望二十三世、第二届梵蒂冈大公会议、教宗保禄六世和教宗若望保禄二世的教导与以前几位教宗的教导有许多共同之处，但是它们（指若望二十三世、第二届梵蒂冈大公会议、教宗保禄六世和教宗若望保禄二世的教导，引者注）诠释圣经和传统的方法比较灵活，对现代世界的评价比较正面。利奥十三世和庇护十一世充满了爱德和对正义的追求，但是这些特质被凯旋主义的教会论、反民主的政治价值观和对自然律保守甚至负面的理解所窒息。现代文献则与之形成对照，它们所表达的是教会是人类仆人的教会观，重新展示了教会对人、对人的权利的关注，更加强调了人民群众的参与权，更加公开虚心承认人的生命和意识具有受历史局限的特点。现代教会的社会训导也反映了第三

世界正在出现的基督的教会的想法和观点。这些文献虽然还有些欧洲中心论的东西,但是,从其缘起、精神、范围和影响来看,它们的普遍性都是空前的。”^[14]

简要地说,天主教社会训导的要点可以归结为以下三点:

首先,天主教社会训导明确肯定,教会和每个信徒都有义务参与从事改造世界的工作。1971年世界主教会议颁布的文件《世界的正义》指出,“我们完全认为,为实现正义而行动、参与世界的改造是福传工作的基本层面,或者换句话说,是救赎人类、使之摆脱各种压迫的教会使命的基本层面。”^[15]追求正义是信仰生活的核心和必须,而不是次要的或可选择的。信仰影响信徒生活的每一方面,其中包括社会、文化、经济和政治层面。美国天主教主教团《经济正义是为所有人的:天主教的社会训导和美国经济》牧函指出,“我们的信仰不只是一种周末义务、星期天在祭台周围纪念的奥秘。它是在我国的家庭、办公室、工厂、学校和商业场所普遍实践的现实存在。我们不能把我们的信仰与我们在市场上和在广泛的社群里的行为分开,……”(第25节)。^[16]

其次,人的尊严及其在社群中实现这两点,是天主教社会训导构成的基础。天主教认为,人是神圣的,因为人是按照天主的形象受造的,人是社会的,因为人的价值只有在社群关系中得以体现。天主教会宣称自己致力于追求人的尊严和社群价值的工作,是以圣经里天主创世的故事和天主与以色列民族立约的故事为依据的。

再则,缔造和平是天主教社会思想的一贯突出主题。天主教传统至少从第4世纪起,除在道德上认同和平外,一致认为战争有正义和非正义之分,正义战争理论是天主教传统的重要组成部分。

五、社会训导的特点—— “一贯主张”和“顺时适应”

当代罗马天主教会认为,教会在社会中的角色主要有两个层面:其一,教会一贯意识到必须向所有人宣讲福音道理;其二,教会迫切需要对社会中层出不穷的需求作出回应。简单地说,这两句话的意思可以概括为八个字,即“一贯主张”和“顺时适应”,这是理解教会不同历史时期在社会、在世俗世界发挥作用的切入点。^[17]天主教社会训导的产生和发展正是这两个原则的生动体现,因为,虽然天主教社会训导不是直接向人们传讲福音,但它却是将福音与变化的现实结合思考后阐述的教会对社会问题的观点。

在过去 100 多年里,天主教社会训导的对象也有所改变。1963 年以前,天主教社会训导文献的对象都是教会内的神职人员和信徒,但若望二十三世这位任期不足 5 年的年迈教宗在发表《世上和平》通谕时,首开“致……全球神职人员与教友并所有善意人士”之先河,而且他的这一作法为后续教宗所仿效,从而更加体现了教会高层放眼全球,用教会观点在精神和道德上影响国际社会、促进社会正义和世界和平的用意。应该说,这正是天主教社会训导的目的。

与其他教会相比,天主教固然有社会训导可以指导教会,影响教徒和一般社会。然而,应该强调的是天主教社会训导文献的内容都比较抽象和空泛,具有不具体、不详细的特征,而且后来的文献常常要用一定篇幅追忆以往文献的精神和内容,体现天主教社

会训导同天主教其他方面的东西一样,具有继往开来的传统和特点,特别是若望保禄二世任期近 27 年,不仅颁布的社会训导通谕多,而且每篇通谕在长度上均超过了他所有前任颁布的任何一个社会训导文献。

保禄六世曾经对天主教社会训导文献内容抽象空泛的特点作过解释。他指出,教宗和公会议向普世教会发表的有关社会问题的教导,有必要比较抽象和一般化,应该让各地地方教会考察和思考本国和本地的形势,得出自己的结论,提出自己的行动方向。他在 1971 年发表的《八十年》通谕里指出,由于教会在各国各地所处的社会环境、生存状况、面临的问题不同,所以教宗很难针对各地的情形发表统一的言论,提出普遍适用的解决办法。因为“这决非我人所敢奢望,亦不是我人的使命。故各地区的教会应对所在地的情形加以客观分析,并在福音永恒话语的光照下从教会有关社会问题的训导中汲取思考的原则、判断的准绳及行动指南。……各地教会应在圣神的佑助下及与负责的主教亲睦相融下,与其他信仰基督的弟兄们和一切善意人士交谈,以鉴别何者是应当采取的意见及任务,以便使各地社会、政治和经济许多方面带来迫切的变化”(第 4 节)。

在保禄六世的精神和思想影响下,在思考本地具体情况的过程中,解放神学先后在拉丁美洲、非洲和亚洲形成,各地主教根据本国的情况也发表了一些牧函。不过,相对而言,西方国家主教团发表的牧函比其他地区的要多,这也反映了基督宗教社会关怀始于西方的事实。

六、三个阶段、方法变化和多种回应

纵览过去 100 多年天主教社会训导的历史,可以把天主教社会训导的发展大体上粗略地分为三个阶段:(1)从利奥十三世至庇护十二世;(2)从若望二十三世至保禄六世;(3)若望保禄二世。第一阶段主要反映了天主教会对于工业革命带来的社会问题的回应,主要文献有教宗利奥十三世发表的《新事》通谕和庇护十二世发表的《四十年》通谕。这两个通谕主要讨论的问题有私有财产、政府在社会和经济领域中的角色、劳工的结社权、合理的工资和对资本主义、社会主义的评价,表达了渴望恢复“秩序”的强烈愿望。第二阶段,从若望二十三世至保禄六世时期,天主教社会训导关注的社会问题已不再局限于西方和欧洲共产主义、社会主义问题,开始转向全世界。面对世界各国之间日益增长的相互依赖趋势,它旨在为人类面临的政治、经济和战略问题提出一个可参考的伦理框架。主要文献有若望二十三世发表的《慈母与导师》通谕和《世上和平》通谕、保禄六世颁布的《民族发展》通谕和《八十年》公函、“梵二”大公会议文献《论教会在现代世界牧职宪章》、世界主教会议颁布的文献《世界正义》。第三阶段,若望保禄二世发表的社会训导文献主要有《人类救主》通谕、《论人的工作》通谕、《社会事务关怀》通谕和《百年》通谕。这些通谕继承了前任教宗们尤其是保禄六世《八十年》公函和《在新世界传福音》劝谕的做法,继续检讨技术进步特别是交通通讯和自动化领域的进步及其后果给后工业社会带来的种种转变及其面临的问题和后工业社会与发展中国家之间的相互关系。不过,若望保禄二世探讨的社会、政治问题更加广泛,其中

包括技术产品及其副产品造成的人的异化问题、环境污染、环境破坏、军备竞赛、贫富悬殊、铺张浪费、通货膨胀、现代战争手段等等，而且公民参与国家或国际政治生活，为人类公共利益服务的权利，是若望保禄二世社会训导的基本内容之一。^[21]

在方法上，若望二十三世以前的教宗主要以自然律法则为依据阐述其观点，若望二十三世及其以后的两位教宗虽然有时也把自己的观点建立在自然律基础之上，但他们引用圣经的地方更多。他们不仅非常重视明辨“时代标志”，根据社会局势的变化对新的形势、“新的事物”提出自己对社会事务的新见解，而且也注重兼顾传统。正如《社会事务关怀》所说的那样，“事实上，连续性与更新更是教会的社会教导恒久弥新价值的具体证明”（第3节）。社会训导文献正是凭借蕴藏着“旧东西”的传统宝库，针对教会和世界的新事物，提出适当的论释（《百年》通谕，第3节）。这种方法有利于天主教会的社会观保持与时俱进的姿态。同时，这种方法也决定了天主教的社会训导属于伦理范畴，对教会成员只有指导作用，但不具制约力，因为它不是信理（dogma），不可与天主三位一体、童贞圣母玛利亚等明确确定的信理相提并论。这就给地方教会提供了一些发挥空间，一些地方教会、教会成员可以根据自己的情况对天主教社会训导采取比较灵活的做法，这也是与“梵二”大公会议和保禄六世承认各个地方教会所处的文化环境不同、社会形态多元，各地教会可根据自己的具体环境提出适当的解决办法的希望是一致的。不过，就目前情况来看，各地天主教地方教会还需要更大的自主空间和自主权利。^[22]

当然，天主教社会理论的方方面面实际上并非都在与时俱进。比如，天主教会官方的妇女观、生命伦理观在过去的几十年里变化

并不大,因此在西方遇到大量的批评和冷遇。玛丽·维亚尼·比尔格里恩修女(Sr. Marie Vianney Bilgrien)在“妇女在伦理神学中的声音”一文中指出,“教宗若望保禄二世在撰写《社会事务关怀》通谕时未咨询妇女的意见,对妇女来说,这简直不可思议。世界上绝大多数人是穷人和妇女,一些国家都是寡妇和孤儿,她们何时何地能说说自己的心里话呢?更多的时候,实际上她们被排除在发言权之外,教宗通谕的撰稿人从未想过应该征求这些人的想法。《百年》通谕(1991年)和《真理的光辉》通谕的情况也是如此。”^[23]

天主教社会训导的发展与马克思主义、社会主义、资本主义均有一定关系。一方面,教会官方主张,天主教教义教理与形形色色的社会主义、马克思主义有本质的不同,并且对社会主义、马克思主义从理论上予以拒绝和批评;但另一方面,它也承认马克思对资本主义社会存在的剥削和异化现象的分析是有道理的,而且这些现象依然存在。人们从教会对社会“结构性的罪”的分析、对贫富悬殊的批评和担忧、提倡不同社群的和谐关系等作法中,都可以隐约看到马克思主义的影响。^[24]美国堪萨斯大学经济伦理国际研究中心主任、哲学、经济管理教授理查德·德乔治(Richard T. De George)在分析天主教论经济制度的社会训导历史时指出,只有以马克思主义的社会主义为背景才能适当理解天主教关于经济问题的社会训导。天主教关于经济问题的训导是对马克思主义关于社会经济问题论述的回应,在社会训导一百年的历史过程中,马克思主义一直是天主教社会训导通谕的靶子和驱动力。^[25]当然,天主教会对于资本主义也批判有加,焦点主要对准经济自由竞争、贫富悬殊、人的异化和个人主义的自私自利、消费主义现象,提出政府应该介入和干预经济领域,防止恶性竞争和垄断的出现,保护公众的

共同利益尤其是弱者的福利。可以相信,天主教对资本主义的批评将会持续下去。

在基督宗教的众多教会和教派当中,罗马天主教的地位和特点都是相当特殊的,它在整个基督宗教范围内的重要性及其对国际社会及人们宗教和价值观的影响力也是显而易见的,一个世纪以来罗马天主教会官方接二连三地发表的关于社会问题的理论,仅仅是它影响社会、影响人们生活的一个方面。虽然信仰基督的其他教会和团体也积极在社会领域开展形式多样的社会服务工作,就广泛的社会伦理问题发表声明和宣言,但是由于那些教会的教会体制的限制和规定,它们不可能像罗马天主教会这样形成独具特色的社会理论,而且它们所发表的有关社会问题的声明、宣言或指南,仅供信徒学习、讨论和思考,而不具“训导”地位。

天主教社会训导的内容有强烈的理想化色彩。不过,作为出自信仰的道德呼吁和教诲,这些“训导”的理想主义特点是可以理解的。天主教社会训导是罗马天主教官方尤其是教宗向自己教会的成员和全世界善意人士所讲的话,那么文献的对象、“设定的”听众究竟听不听、如何听、如何有选择地听、如何回应这些“训导”,在现代民主的多元的社会尤其是西方世界里,恐怕取决于两个因素,其一,文献对社会问题的分析是否有说服力;其二,接受者自己的价值取向如何。

事实上,无论天主教会内外,都有一些人赞成或不赞成、支持或不支持甚至反对教会对社会、政治、经济事务说三道四,这也是事实。有意思的是,许多常常著书立说希望罗马教廷在妇女问题、生命伦理问题、教会制度问题上有所突破、有所调整和改进的神职人员、神学家和平信徒,虽然也对天主教官方的社会训导部分内容

持保留意见,但他们往往是天主教社会训导许多内容的支持者。而许多认为正统天主教的主要标准是忠于教宗的教会成员,既有神职人员也有普通信徒,却要么无视天主教社会训导的存在,要么反对教会从事其社会使命。^[26]这也许是从利奥十三世以来历任教宗都要重申教会有发表社会训导的义务和权利的原因之一。天主教社会训导表明,天主教会从传福音的使命出发,认为政治、经济和社会领域中的不公正现象具有伦理道德意义,因此教会将会坚持把关爱社会、反对非正义、推进和平作为自己的世俗使命,这一点恐怕也是不会改变的。

注释:

[1]teaching 的基本意思为教导、教诲,罗马天主教会一般将其译为训导。教宗文献和一些神学家也用 social doctrine 表达社会训导,一些神学家和学者也用 social thought(社会思想)或 social theory(社会理论)表达同样内容。罗马天主教社会训导的内容一直是比较有争议的话题,批评意见和赞赏、支持观点既有来自天主教会内的,也有天主教会外的,既有出自保守派的也有出自自由派的,相当复杂。

[2]通谕中文名称后面括弧内的是该通谕的拉丁文名称。

[3] See David J. O' Brien and Thomas A. Shannon eds., *Catholic Social Thought, The Documentary Heritage*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 7th Printing, 2000, Richard P. McBrien, *An Ecclesiological Analysis of Catholic Social Teachings*, in *Catholic Social Thought and The New World Order: Building on One Hundred Years*, edited by Oliver F. Williams and John W. Houck, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 1993, pp. 147 - 177. 参见阿维·卡里耶(Harvé Carrier S. J.)著,李燕鹏译,《重读天主教社会训导》,台北:光启出版社,1992年。

[4]许多天主教中文网站上都可下载天主教社会训导文献中文版。

[5] Judith A. Dwyer ed., *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1994, p. vii.

[6] 见阿维·卡里耶著《重读天主教社会训导》，第 13 页。

[7] Richard P. McBrien, *An Ecclesiological Analysis of Catholic Social Teachings*, in *Catholic Social Thought and The New World Order: Building on One Hundred Years*, edited by Oliver F. Williams and John W. Houck, pp. 169 - 171.

[8] Sec J. Milburn Thompson, *Justice & Peace, A Christian Primer*, Maryknoll NY: Orbis Books, 1997, p188.

[9] 见阿维·卡里耶著，《重读天主教社会训导》，第 15、16 页。

[10] Richard P. McBrien, *An Ecclesiological Analysis of Catholic Social Teachings*, in *Catholic Social Thought and The New World Order: Building on One Hundred Years*, edited by Oliver F. Williams and John W. Houck, p. 148.

[11] 同上。

[12] 同上，第 147 页。

[13] 多明我会会士，曾在西班牙萨拉曼卡大学教神学，后在该地创立一所学校研究经院神学。被认为是“国际法之父”。曾经发表过有关西班牙人征服印第安人是否道德的论述，并且对西班牙人在美洲推行殖民地的做法持批评态度。他还提出正义战争的条件，主张如果战争对基督宗教国和世界有严重危害，就不应该进行。

[14] 耶稣会士，基督教的坚决反对者。主张教宗对世俗事务只有间接权力，无直接权力，一直对伽利略研究比较有兴趣。

[15] David J. O'Brien and Thomas A. Shannon eds., *Catholic Social Thought, The Documentary Heritage*, p.1.

[16] 同上。

[17] David J. O'Brien and Thomas A. Shannon eds., *Catholic Social Thought, The Documentary Heritage*, p.289.

[18] David J. O'Brien and Thomas A. Shannon eds., *Catholic Social Thought*,

The Documentary Heritage, p.577.

[19] 参见阿维·卡里耶著,重读天主教社会训导,第63页。

[20] 参见保禄六世《民族发展》通谕、若望保禄二世《社会事务关怀》和《百年》通谕的抬头。

[21] See Richard P. McBrien, *Catholicism*, New Edition, Harper Collins, 1994, p. 914.

[22] Richard P. McBrien, *An Ecclesiological Analysis of Catholic Social Teachings*, in *Catholic Social Thought and The New World Order; Building on One Hundred Years*, edited by Oliver F. Williams and John W. Houck, p. 175.

[23] Sister Marie Vianney Bilgrien, *The Voice of Women in Moral Theology*, in *Moral Issues and Christian Response*, 6th edition, edited by P. T. Jersild, D. A. Johnson, P. B. Jung and S. Jung, Harcourt Brace College Publishers, 1998 p.45.

[24] Arthur F. McGovern, S. J., *Catholic Social Teachings: A Brief History*, in *Catholicism and Politics in Communist Societies*, edited by Pedro Ramet, Durham and London, Duke University Press, 1990, p. 41 - 42;《百年》通谕第41、42节。

[25] Richard T. De George, *Neither the Hammer and Sickle Nor the Eye of the Needle: One Hundred Years of Catholic Social Thought on Economic Systems*, in *Catholic Social Thought and The New World Order; Building on One Hundred Years*, edited by Oliver F. Williams and John W. Houck, pp. 127 - 146.

[26] Richard P. McBrien, *An Ecclesiological Analysis of Catholic Social Teachings*, in *Catholic Social Thought and The New World Order; Building on One Hundred Years*, edited by Oliver F. Williams and John W. Houck, p. 172.

试析当今基督宗教中 存在的几种主要生态神学

段 琦

Abstract: In recent decades, many ecological theologies have emerged. There are different kinds of these theologies. According H. Paul Santmire, an ecological theologian, the ecological theologies could be divided into three categories, Reconstructionist, Revisionist and apologetic theologies. The paper not only analyses characteristics of the three categories but also describes and analyses several ecological theologies in those categories. There are Creation Theology, Process Eco - theology and Eco - feminist Theology.

生态神学是基督宗教在生态学的基础上形成的神学。它与传统神学最大的不同之处在于传统神学只是阐述天主—人两者间的关系,而生态神学则是从生态平衡的角度阐述天主—人—自然三者关系。随着生态环境的日益恶化,教会中愈来愈多的人强烈意识到今天天主的创造物正处于危机中,作为基督徒必须捍卫天主

创造的整体性。用基督宗教术语说就是留存(survive)天主的创造(物)。由此发展出与基督宗教信仰有关的各种阐述,统称为生态神学。它可以指任何具有生态学思想的神学,即与生态学相结合而发展出来的神学,例如从生态学角度发展出来的天主观、基督论、创造观等等;也可以指将生态学的内容作为神学研究的课题,如自然观、地观等。其特点是关注生态环境。由此也可称为绿色神学。由于基督徒的思想、立场有所不同,因此对生态环境的思考和行动也不尽相同,有“深绿的”,也有“中绿”或“浅绿”的。就多数基督徒而言,在对环境思考时仍较多地停留在“浅绿”阶段,即在人与自然的关系中仍是人类中心论;但作为基督徒中的环境主义者则持“深绿”或“中绿”者居多。他们中有人将人类视为天主受造物中的一个物种,认为应与其他物种处于平等地位,由此形成非人类中心主义;也有人虽然并不认为人与其他物种应该完全平等,但也不同意人类中心主义的观点,为此对该立场进行了大幅度地修正。正是对天主—人—自然三者关系的理解和思考不同,由此形成各种不同的生态神学。

生态神学内容丰富,难以归纳。有些根据人们对生态环境的态度分为几种模式,由此也将生态神学按此归类,如曾任1991年世界基督宗教协进会堪培拉大会顾问的拉里·拉斯马森将其划分为统治模式、管理模式、伙伴模式、圣礼模式、生态女性主义模式、先知—教师模式、进化模式^[1]等等。近年来根据 Santmire 的研究^[2],将生态神学大体分为三类,每一类下面再分若干小类。

根据他的分类:一类称为重建主义生态神学,或重建派生态神学。其特点是在论述有关生态环境问题上采用的是我们这个时代全新的神学词语。其中有些人接受了新时代思潮,甚至脱离了西

方基督宗教传统,如从印第安人“精灵”文化或西方的巫术、或全球神秘主义传统中得到灵感,或是吸收了印度教、佛、道教等东方宗教的观点。最著名的重建主义者是 Matthew Fox,吸收的是西方基督宗教神秘主义传统以及原始宗教中的精灵观。还有人从某些新科学中得到灵感来构建其生态神学,如天主教徒作家 Thomas Berry 将其神学论点建立在经由哲学或文学思考后的那些自然科学的发现上。还有些人吸收了女性主义神学的构架,也就是力图摆脱父权制的传统基督宗教神学观来构建其生态神学,如 Rosemary R. Ruether 和 Salie Mcfague,都是对传统的基督宗教思想进行了重建。还有些人则彻底地打破了基督宗教信仰,代之以对大地母亲女神的庆祝,如 Mary Daly。由于重建主义派往往打破了基督宗教的固有传统,又吸收了许多其他宗教思想,他们的观点往往被保守派视为异端。

与重建派生态神学相对应的是被他称之为护教主义的生态神学,或护教派生态神学。该派所考虑的是如何使基督宗教信仰对生态环境产生积极影响,即在我们面对全球生态危机作出回应时,如何用传统的基督宗教思想帮助信徒,为他们提供生动的神学源泉,而不像重建主义那样创建新基础和新类型,以一种全新的思想去构建生态神学。这种护教主义的生态神学,首先是鼓励人类要做一个地球的好管家。在神学上,他们采用的是人类学和伦理学语词,并用社会正义主题来定义生态问题,主要关心的是:为了人类自身,如何管理好地球资源,特别是为穷人主持“生态正义”。世界基督宗教协进会中不少人,以及罗马天主教会走的是这条路线。他们号召“正义、参与和维护社会”。较有代表性的普世合一神学家 Thomas Derr, Douglas John Hall 在论述生态环境问题时,都集中

以经济正义如缩小南北、贫富的差距为背景。以上两类神学派别占领了基督宗教界有关生态环境讨论的绝大多数。

第三类是介于重建主义和护教主义之间的一派,可称为修正主义派生态神学,或修正派生态神学。该派既不赞同护教学派当个好管家的神学理论,认为“管家”这个词语太功利性、太操作性了,也太与金钱相联系了,而且这种方法不可能让信徒对地球和整个宇宙作出尊敬和赞叹的反映,也不可能鼓励信徒在我们生态学时代应用新的思想和心态去重新思考神学问题,他们不可能通过基督宗教中心信仰形成一种教会团体所需要的生态神学,因为他们仍保持以人类为中心,而不是以神为中心或以基督为中心。修正派也不很赞成重建主义派,认为该派中一些人由于太注意从神秘主义或外来宗教传统中吸取营养,结果不自觉地拒绝了将经典的、教义的基督宗教传统作为其主要神学思想的源泉,因此有缺乏信仰根基甚至有背离信仰根基的危险,而且重建派也较少带领信徒去挖掘圣经中丰富的生态神学资源。他们还批评重建派不进行有关耶稣基督宇宙使命的讨论,也没有保罗在《哥罗西书》和《以弗所书》中所说的宇宙的基督论(a cosmic Christology)思想。相反,他们经典地表述的是一种圣礼的宇宙论(a christic cosmology)。修正派坚持“生态神学必须是圣经学的、基督论的、生态的和教会学的”,⁽³⁾并提出对圣经学的解释方面应集中在基督论上,神学对应的目标不再只是天主与人,而是以天主为一方,以人和大自然为另一方。人与自然将被视为本身就是天主恩典的计划和目的的一个整体。神学不再只是揭示圣经中天主一人的关系,而是天主-(人+自然),这样人不再成为世界的中心了。修正派的代表有 Sittler, Santmire 等人。

以上三派神学思想从某种程度上似乎也可以用自由派、保守派和新正统派三个概念来类比,虽然保守派用在护教派生态神学家中并不合适,因为他们在许多问题上与自由派是相通的。这些人被真正的基督宗教保守派视为自由派。实际上,世界是复杂的,人们所接受的思想也往往是混杂的,有时很难将某人的思想完全归之于某类生态神学中。即使是同类思想的人,如均属重建派,其理论解释也不尽相同。为此构成各种不同的生态神学。下面我们仅对其中较有影响的生态神学,作些简介和浅析。

一、重建派的几种生态神学

重建派生态神学在许多方面是继承和发扬了 19 世纪下半叶的基督宗教自由派传统,尤其是在对待圣经和传统基督宗教教义方面。他们受现代神学和现代哲学影响最深,最有创新精神。下面提及的几种生态神学反映了这一点。

(一) 创造神学(Creation Theology)

一般认为近几十年来生态神学主要是朝着创造神学和过程神学的方向发展。因此它是很重要的一种自由派生态神学。该神学最注重的是天主无止境的伟大创造。认为这种创造包括了灵性上发展和普遍的进化,这是宇宙中最重要的现实。既然天主的创造是一个持续的无终结的,那就不是一次性完成的,圣经《创世记》中所描述的天主创世也许是天主的第一次创造,也是他创造过程中的一小点,可称为“原初的祝福”,但创造过程是不断稳步前进,没

有终结的,“在天主的大能作用于历史之前,他已作为创造的维护者彰显”。^[4]

创造神学的神学家们认为创造并非天主独自完成,创造是全方位的。不只是人有创造性,自然界的万物都有创造性。因此,要将创造的可能性加以实现必须对自然有恰当的理解,即,一切受造物都能够而且应该作为伙伴关系积极参与创造的进化过程。自然本身的这种不断的创造性源自神的启示。天主不只是与人立约,他也与自然界的万物立约。在他们看来,最关键的约不是传统基督宗教认为的天主与亚伯拉罕所立的约,而是当洪水灭世后,他与挪亚所立之约。因为在此约中,天主应许自那以后永不破坏自然。

创造神学的神学家们提出该神学需要的是创造者,而不是救世主;需要的是行动者,而不是忏悔者。他们批判传统基督宗教的思想太狭窄,认为把耶稣基督说成是救世主是不对的。在一些创造神学家看来基督是比喻性的“宇宙”的形象,他叫地球上所有生命都具有神性,代表了世界万物间的相互关系。他们认为人们不必崇拜基督,而是与基督一起成为合作的创造者。其中一些人在神学中几乎从来不提基督;有些人把基督视为天主的最突出的形象,也就是创造者的最好典范。还有一些人把基督的道成肉身说成是显明了天主的创造是易受伤害的一个事例。对一些人来说,如对 Matthew Fox 而言,耶稣基督是天主和所有造物之间存在着的一种内在关系的范例。因此在创造神学中,耶稣基督从来都不是核心。

该神学有三个特点,一是哲学上的整体主义,二是乐观主义和进化论,三是神秘主义。

就整体主义而言,由于这一神学中相信天主是与自然紧密结

合、不断创造的整体过程，因此否定传统基督宗教把天主与自然、天主与人相分离的二元论。有些创造神学的神学家们甚至否定天主的超验性，认为天主在万物之中。他们这些看法被保守的基督徒视为泛神论。不仅如此，其中一些思想较激进的神学家在这种整体观的指导下，还彻底否定了人与自然的区别，认为自然和人都具有创造性，我们就是在这种创造的现实遭遇“神的原初的启示”，在这一创造中人在与自然和天主的关系中没有任何特殊地位。由此他们否定了传统基督宗教以人为中心的思想，被一些保守的基督徒视为是贬低人的作用、抬高自然的地位的生物中心主义。

该神学把创造和进化视为中心的现实，相信进化论。在他们看来创造就是一个灵性发展的连续不断的过程，因此宇宙永远处于变化之中，他们对宇宙是变化的、动态的和自发性的赋予极大的意义，相信世界是朝着进化的方向发展。就这点而言，他们与科学相一致。这种乐观主义态度也反映在他们对人的看法上，认为人能够也应该成为造物主天主的合作者，即作为“合作的创造者”参与天主的创造。他们反对传统基督宗教的原罪观，即认为人因其始祖亚当、夏娃偷吃禁果就犯下了罪，而且这种罪是代代相传的说法。他们认为这种观点否定人的创造性，促成人们的悲观主义情绪。他们坚信罪并非人与生俱来必定要发生的。由于他们否定人的原罪，因此就必定否定传统基督宗教的耶稣基督的救赎观。因为耶稣基督是为了替人赎罪而道成肉身，被钉死在十字架上的。人既然没有原罪，也就无须基督代人受过了，也就从根本上否定了耶稣基督的救主地位。

在否定人有原罪的同时，他们承认人也会犯罪，但这种罪并不

是主要的,也不是决定性的,更不是万物的恶根。所谓“罪”是指人们做了损害了目前或将来创造的事。也有人认为罪就是一种坏的创造,因为创造有好有坏。坏的创造造成了对自然的破坏。凡是肯定神在这世界和人类中活动的创造就是好的,人们能够也应该发扬这种好的创造的能动性,避免罪的发生。

虽然该神学在进化论方面与科学相一致,但从总体而言,它与科学保持一定的距离。这一方面是因为创造神学家都是后现代主义者,对科学持怀疑态度,或者说,是反现代化的。他们对科学所采用的分割的、分析的方法一直是持排斥态度。更重要的是他们的神学是构筑在神秘主义的框架内,他们把地球视为一个团体,强调在这团体内,人与自然在一种创造过程中的神秘的旅程,天人合一的灵性上的感受。著名神学家托马斯·比利(Thomas Berry)说,这是一种“强烈地与自然世界的分享”,包括对继续进化进程的一种承诺和“在经历了长期缺乏这种感情后,回归到我们原初的地方,在这个地球的团体中,与我们的亲属相遇”。^[5] 这些神学家都努力重新评价西方唯灵主义者的神秘主义历史。他们认为人们必需对神秘主义的价值和历史加以肯定,因为这种神秘主义的旅程对创造是必不可少的。它要求打破我们生命的躯壳,使我们沉入空无中,而这种状态反过来又帮助我们通往内在意义(内在价值)的王国,没有这种意义,就不可能进行不断的创造。正由于这种神秘主义是通过人的意识去体验的,因此创造神学家们很强调个人的灵性和对自我意识的肯定。一些神学家还警告人们要避免走“否定之路”(Via negativa)。一些神学家正是在这种神秘的体验中,感受到人与其他自然没有区别。

创造神学着力于使基督徒在生态危机中重新考虑基督宗教的

基本教义,痛惜传统基督宗教所存在的许多阴暗面。他们强调如今我们正处于一个新的时代,这个时代要求我们必须抛弃过去以及一些过去的作品,包括圣经中的一些说法,相信人类的智慧能够而且往往确实可以超越基督宗教的智慧。因此他们随时准备打破他们所承认的基督宗教传统,在新时代,特别是生态危机的时代,开拓他们的新的神学思路。通过创造,使我们得拯救。

基督宗教中许多人对创造神学持批判态度。其中最大的指控是不承认它是基督宗教神学,而是泛神论。还有人认为它已陷入了现代的自我肯定、自我赦免的混合主义的宗教中。但也有一些基督宗教自由派对它持支持态度。他们认为创造神学提出了许多有价值的问题。如“内在价值”的问题,它的团体意识,它对宇宙中动态的、主动的变化意义和与之相适应的认识等等,都是传统基督宗教应该学习的。而且该神学本身就是一种基督宗教的形象。关键是如何使它更好地与基督宗教相协调。一些生态神学家还认为创造神学的神秘主义特点使它难于深入实践,只能停留在理论层面上探讨天主与自然(包括人)的紧密的不断创造的关系,而没有涉及如何切实解决今天全球的生态实际问题。而且这也造成它对科学的偏见。他们认为创造神学实际上理应与现代科学有很大的适应性。因为现代创造性最大的领域就是科技界。这些问题都应该为今后创造神学进行深入讨论。

创造神学家的组成主要是新教徒,也有个别天主教徒。其主要代表人物是马修·福克斯(Matthew Fox)和托马斯·比利(Thomas Berry)。福克斯原是天主教多明我会修士。当他提出创造神学后遭到罗马天主教会的谴责,认为这是一种“新时代宗教”,教会不能接受。之后他退出了天主教,加入了新教的主教制教会。这两人

都写过不少著作。

(二) 过程生态神学(Process eco - theology)

过程生态神学是近二三十年来以过程神学为根基的生态神学,也是如今讨论最多的自由派生态神学。许多神学家设法用这种神学为生态伦理寻找其灵性的基础。

该神学在许多方面与创造神学有雷同之处,如两者都相信宇宙不是固定不变的,都相信进化论,都反对传统基督宗教的原罪观,都不以耶稣为其神学的中心。但它们也有不同之处:过程生态神学强调的是不断发展和流动的思想,而创造神学强调的是不断创造的现实;过程生态神学通常强调有自我意识的哲学,与现代科学有着较密切的联系,而创造神学的框架是神秘主义的,往往对现代科学并不同情。

过程神学的最基本的思想是宇宙、是整体(unity),它是活的、发展的、流动的、整体的、和谐的,始终处在一个经常变化的过程中。这个整体是由各层次的实体(entity)或团体组成。各实体又有每个个体成分组成。每个个体成分只能维持极短的时间,它们本身要不断地创造和再创造,组合和再组合。由它们组成的各种实体也同样如此。在这变化流动的过程中,宇宙的各个部分都是向一个较大的过程运动,在大的过程中,每一部分运动时,都与其他部分相联系。在这个含义上,所有的实体都是一个,任何实体的组成部分也都是一个。由于这种发展和流动渗透在宇宙的所有方面,因此整个宇宙万物都相互紧密相连,互相依存,组成了像蜘蛛网那样的关系,这张网把体与脑、人与自然、主体与客体都和谐地、

整体地连接在一起。由于一切都在进化发展的过程之中,因此也无法知道体与脑、主体与客体的明确的界线在哪里。在这种宇宙观中,二元论、等级制、一成不变的、机械的真理等都毫无意义,人也不再是中心,由此它推动了“后人类中心主义”的分析法。

过程生态神学强调宇宙含义上的“团体(Community)自我实现”,这形成了他们的对自然整体性的理解。在他们看来,宇宙是由一系列的团体组成。其各部分互相交织。个人和团体对整体过程而言既是中心,又是实在。万物既相属,又保持其自身的经验。同时又与更大的团体相连,构成自己的关系和环境。他们认为宇宙是主体,不仅有其固有的价值,而且有它的目的。在进化过程中有不断自我完善的能力,最终达到宇宙整体的自我实现。由于该神学强调的是整体性,因此反对用“权利”一词达到保护动物或人的目的。在他们看来,“权利”会使个体或小团体的利益合理化,这就否定了团体相互间的生命基础。何况,权利观往往是为人类中心主义服务的。有些过程生态神学家使用生物的权利一词,实际上是包括了宇宙万物的大概念。

过程神学是一种以天主为中心的神学,但它的天主观与传统基督宗教有很大不同。过程生态神学家认为天主并不是宇宙和造物主,而是在万物内既保持万物独特性,又使之朝着组合和整体的方向前进的那种因素。在他们看来,天主是富有感情的,是温暖的、开放的、善于接受的、变化的,而不是传统上那样冷冰冰的、疏远的、一成不变的。正是这一开放的、变化发展的天主,它是创造和再创造的中心。他们批判传统基督宗教把天主视为固定的宇宙中的造物主,认为根本不存在这种宇宙,也不存在这样的天主。天主在宇宙中,宇宙是天主的一部分,两者都是在进化过程中相结

合,朝着更完善的彼此理解和关联这一目标前进。这位天主与人类和自然的关系十分密切。它不是超验的,而是存在于万物之中,真实地存在于一切生命和经验中,是万物联系的桥梁。它尊重万物,从来不强迫它们,而是作为“引力”,推动它们向着更高的整体发展。天主是每一实体内本身的潜力和实现,其最终目标是使宇宙万物的各种潜力完全实现,也就是实现各实体的自身。

一些过程生态神学家认为,天主以他的特有的感情和怜悯心去对待作为进化的整体的宇宙和宇宙的每一部分,赐予它们固有的价值,并且同情宇宙的各个部分及整个宇宙的潜力,使它们朝着得以充分实现的方向发展。天主的这种怜悯心渗透到宇宙万物中,包括人类中,形成了宇宙万物都有对本身、对他物、对整体具有某种感情,造成了它们彼此关照、相互依存的关系。这种怜悯心是内在的、灵性上的,它与主体、目标和固有价值相连,也就是固有价值越高的实体则怜悯心就越大。它为整体的宇宙提供关怀和整个生命,可以说,它是团体(Community)生命的中心,是一切生命的基础,是真实的。作为天主的信徒,也必须把天主对我们的感情去对待宇宙万物,既认同其各个部分的神圣的特殊性和潜力,也认同作为整体的宇宙。这种态度才是最恰当的一种灵性上的生态伦理观——尊重天主、人和整个自然的基础。这种天主观中没有传统基督宗教所相信的耶稣基督是救世主的地位。他们也不承认基督宗教的三位一体说和基督的道成肉身等说法。

过程生态神学像创造神学那样都不承认传统基督宗教的原罪观。由于他们把天主视为在宇宙万物之中,因此就多数过程生态神学家而言,很少承认宇宙中存在邪恶。即使有些过程生态神学家承认邪恶的存在,但在他们看来,邪恶与天主决无关系,因为在

这一“过程的宇宙”中,天主只是作为一种“引力”去吸引自然和人类进入一个与天主相一致的世界。因此天主的作用是有限的,它对邪恶不负责任。还有些人认为所谓邪恶就是人类经验中一种与整个生命进程相反方向的“下落”。

在对天主-人-自然三者关系的理解中,他们认为虽然天主主要与人类相关连,但天主也十分亲密地与所有的自然界万物相关连。人是自然的一部分,因此也是天主的一部分;也可以换种说法,人是天主的一部分,所以也是自然的一部分。从这观点出发,他们反对传统基督宗教的以人为中心的观念,也不赞成管理模式,认为这一模式也是以等级制为基础,与过程生态神学的模式不符。天主和人都与自然紧紧缠绕在一起,无法分开,因此绝不可能有传统意义上的上下等级之分,有的只是参与者、相互治疗者、伙伴相爱者。尽管如此,有些过程生态神学家认为自然界的物种虽然都有其固有的价值,但价值还是有大小之分,潜力越大的价值就越大,在这意义上人比微生物价值大。这种立场似乎居于人类中心主义和生物中心主义的中间。

过程生态神学家对未来充满了希望,因为他们认为在宇宙中万物都有价值,它们本身都有完善自己的能力,天主决不会使它们失败。

在对传统基督宗教批判的同时,过程生态神学家一般都认为圣经属于过去的作品,就像基督宗教那样,它必须在进化的过程中不断地更新自己,吸取其他传统,开阔眼界。

过程生态神学家对科学一般持支持态度,尤其是试图用最新的复杂科学——生物学上的有机的、整体性生命来论证他们神学的科学性。但科学界对他们并不感兴趣,因为他们认为宇宙本身

具有感情和同情心,而且在他们引证科学时只采用对其神学有利的说法,诸如,宇宙是有机的整体等,很少采用科学的实证方法。而且对一些他们认为的冷漠的、无天主的科学采取抵制态度。实际上在他们眼中,科学与宗教没什么差别。他们所谓的科学只是未经检验的推测。

过程生态神学遭到基督宗教内保守派的批判,认为他们抛弃了基督宗教最根本的信条:他们的天主是受限制的、没有权威的,或者说,是要依赖自然和创造的。这样的天主观从根本上动摇了基督宗教的圣经基础,也切断了基督宗教与耶稣基督的联系。他们相信的世界,包括宇宙自我意识的肯定和对原罪的否定等都是与基督宗教背道而驰的。还有的批评家认为,过程神学是以牺牲天主的至高统治来抬高人的地位。另有人认为在过程神学的宇宙进化网中,人消失了。

过程生态神学也遭到一些哲学家的批判,认为在这一神学中难以使神圣的天主与万物区分开。他们也不知道该神学讲述天主究竟有何意义。宇宙是主体的又是什么意思,怜悯心与道德是什么关系?还有人提出,既然固有价值的大小是由潜力的大小决定的,那么人类是具有最大潜力者,也就是固有价值最高者,这一说法会不会产生新的以人为中心的神学。

一些环境主义者对该神学也有意见,认为它最大的弱点是只有理论,太抽象,没有更多的可操作性实践指导。如何把过程生态神学与生态环保的政治运动结合是一个问题。所有这些问题都值得该神学进一步思考。

当代西方著名过程生态神学家有杰埃·麦克唐纳(Jay McDaniel)、约翰·库伯(John B. Cobb)等人。由于过程生态神学是

从过程神学发展而来,因此过程神学的三位奠基人——泰尔哈德·德·查丁(Teilhard de Chardin)、阿尔弗雷德·诺斯·怀特海(Alfred North Whitehead)、查尔斯·哈特肖恩(Charles Hartshorne)都被视为过程生态神学的先驱。他们的很多基本思想为当代过程生态神学家们所吸收。

(三)生态女性主义神学(Eco-feminist Theology)

生态女性主义神学是当今女性神学和生态神学相结合的产物,也是西方女性运动和环境运动结合的产物。它比通常的女性神学关心自然,而且把妇女与自然所受的迫害作为整体考虑。与此同时,该神学较之其他生态神学又突出了反对父权等级制。

虽然生态女性主义一词最早出现于1974年,但有些观点则是较早就有的。20世纪70年代以来,该神学有很大发展。它吸收的神学传统范围也较广,有基督宗教各派的,也有是非基督宗教的其他宗教的。

该神学基本立场是反对父权制的等级制。认为等级制是造成对妇女和自然剥削和压迫的主要原因,它贯穿在整个人类历史文化活动中,包括宗教中。该神学的中心议题是妇女与自然要求得解放。这些神学家深信,妇女与自然关系密不可分,解放妇女与解放自然这两个事业是一回事。妇女们必须团结起来,共同努力促使社会在思想、结构、和通常的实践活动等各方面,从等级制向平等制方向发展。其中宗教也必须变革,要以非父权制的平等观取代现今的父权制观念。

在批判等级制的同时,生态女性主义者反对西方社会的二元

论。认为等级制培育了二元论。它使体与脑、精神与物质、人与自然、男人与女人相分离。她们认为造成西方二元论的主要原因一是古希腊思想；二是受其影响的传统基督宗教神学和信仰；三是早期现代思想家，如狄卡尔、牛顿等人理性主义的分析模式，使人与自然的距离加大。但她们坚信二元论终将被克服，整体主义会取胜，世界肯定会合一，因为她们认为世界就是“天主的体”，是无法分离的。再者，从以往人类的历史也可以证明这点：在圣经产生前的那些年代中，人们曾经有过非二元化的生活，甚至还有过女神和母系时代。

从批判西方社会的二元论出发，生态女性主义对传统基督宗教持较激烈的批判态度。认为传统基督宗教是二元论的宗教，这就决定了它必定把灵与肉、精神与物质、男人与妇女、体与脑相分离，并把精神、灵魂等视为远高于物质和肉体。基督宗教一贯强调的是圣经中有关男尊女卑的经文，诸如声称男人是头，也就是精神；而女人是身，也就是肉体。女人必须服从男人的统治。基督宗教对待自然也像对待妇女一样，因为自然就是物质世界，在传统基督宗教看来远低于精神世界。这样，传统基督宗教就完全站在自然的对立面。它不仅反对自然，尤其反对作为自然一部分的妇女。教会本身就是一种父权制体系。从天主、耶稣，到神职人员无一不是男性形象。不仅如此，天主还是位君王统治者的形象。天主教的生态女性主义者特别批判了教宗和神父的父亲形象。这些形象本身就表明教会对妇女的歧视。

在对传统基督宗教批判的基础上，一些生态女性主义神学家彻底抛弃了基督宗教，认为这种二元论的宗教从根本就敌视妇女和自然，不可能为建立一个完全平等、公义的社会提供灵性上的

要求,由此她们脱离了基督宗教,转向其他宗教,甚至从巫术中找灵感。另一些生态女性神学家则并不那么绝对。她们认为基督宗教不是一成不变的,而且它本身包含了很有价值的目标,如平等、团体意识、对智慧的推崇等等,基督宗教也有许多有关天主和女神的女性观点。如今重要的不是脱离基督宗教,而是必须对它进行变革和重组,使它在神学和实践上朝着有利于改善生态和女性境遇的方向发展。

在神学方面她们主要从圣经的解释、天主的观念和对地球形象进行重新解释。

一些生态女性主义神学家声称,世界上,没有一种神学能够一成不变地适用于一切时代,每种教义神学的产生都有其特定的历史条件和历史背景,神学必须随时代发展而变化。圣经也如此,它的产生是与特定的时代、特定的人群和社会相联系。因此生态女性主义者反对把圣经视为绝对权威,有人认为它只是案例研究,或是基督宗教的原始经典或范例。一些人并不否认在圣经中有些潜在的、建设性的尊重生态环境、平等主义、社会服务等思想因素,也有把圣礼视为使这一受造的世界与天主紧密联系的传统和在天主与受造物之间立约的传统。但她们认为要使这一切潜在因素变成可能,必须彻底推翻其父权制的过去,重新为它设定一种平等的包容性的伦理。与此同时她们特别注重挖掘圣经中的那些有关生态环境方面的经文,赋予它们新的解释。

在对天主的看法上很多生态女性主义一反传统基督宗教的观点,尤其反对把天主视为君王、圣父的传统模式,而是把天主视为母亲、朋友、爱人,特别是视为大地母亲。在她们眼中耶稣基督并非只是男性,实际上也具有女性成分。他代表着天主与世界的关

系,道成肉身说明了天主对自然和物质世界的肯定。

许多女性主义者否认传统基督宗教所理解的耶稣基督“道成肉身”的说法,例如 Salie McFague 认为耶稣基督并不是天主的肉身,确切而言,不是在任何单个意义上和唯一意义上的天主的肉身。因为在她的看来,宇宙才是天主的肉身。耶稣是“我们到处可以见到的范例;万物都是天主的圣礼”(宇宙是天主的肉身)。

在对大地的看法上,生态女性主义反对传统基督宗教认为地是受诅咒的说法以及把它与男性相连的做法。她们强调大地是天主的,在天主眼中是好的。天主让大地为哺育人类作出牺牲,她是人类的母亲。但也有些生态女性主义反对把大地视为母亲,认为应该视为孩子,因为人们往往把母亲置脑后于不顾,而对孩子则精心呵护。

在对原罪的看法上,不少基督宗教生态女性神学家相当强调这是真实的,其表现就是人的自私性,把自己置于他人之上,置于一切其他生物之上,也就是置于本不属于他们的地方。

该神学非常重视团体(community)的目标,因为争取平等社会是她们的理想,相信在这样的社会中,男人、女人以及自然都将合一。正是从这一目标出发,许多生态女性主义者对资本主义,特别是早期资本主义持批判态度。她们认为要实现平等的社会必须做到三点,一是妇女必须有支配其身体的权利,具体而言就是对生育有选择权;二是必须铲除经济不平等;三是必须结束对自然的掠夺和滥用。在实现这些目标的同时男人就转向了与女人和自然同等的地位,消灭了等级制社会。

对历史上的一些女神宗教和母系社会,很多生态女性主义者十分赞赏。也有些人则持谨慎态度,认为这要视母系制社会是否

在当时促进了经济和性别平等,因为即使在那样的社会中妇女也往往只在家庭中起作用,与今天女性主义的平等含义并不相同。尽管如此,她们都认为为了地球的重生,生态女性主义应该从不同的宗教中,吸取和分享灵性上的营养,由此她们对各种有利于生态环境意识的宗教都持开放态度,包括巫术,各种女神崇拜。这一动力出自于她们相信宇宙是整体,世界必须从机械的理性、男性的统治中以及父权制的神中解放出来。

生态女性神学是一种实践性很强的神学。一些生态女性神学家提倡教会妇女应建立起不分宗派的广泛联盟,特别是创建一些礼拜和交流宗教经验的女性团体。有人还主张建立基督宗教妇女的基层团体,它应类似于南美那种以解放神学为基础的基基团那样,有助于帮助妇女从灵性上、心理上、经济上、政治上得解放。一些生态女性主义者已着手做这方面的尝试。这些都是她们团体(community)意识的反映。

对妇女与自然的关系问题上,生态女性主义者都相信妇女较之男子更接近自然。其一是自然本身特别具有女性的特点;二是妇女本身具有与自然世界相连的感觉意识,这是妇女所特有的。

在对待科学的态度方面,生态女性主义者态度模棱两可。一些人认为科学是她们所支持的自然之窗口,由此她们赞成科学。但多数人认为那些强调“物质世界真实性”的规范的科学一直对妇女害多利少,与理性主义是一类事物,都属于“男性”的活动,在历史和方法论上一直是压迫女性的,是属于父权主义的产物。

对于生态女性主义神学的批判来自多方面。一些人认为,生态女性主义者主张的整体观都要求男人转变为像妇女和自然那样的受造物,难道这就能建立起她们所设想的平等社会?它会不会

引起新的不平等？

还有人提出生态女性神学的基础是否就只是自然？如果是自然，那么是什么样的自然，它的常态是什么？如果不只是自然，那么是否还必须捍卫与之有关的宗教等？也有人对生态女性主义者提出的要了解人类就只有在自然主义的状态中的说法表示不解，他们认为人对自然的关心这一事实不正说明人不只是自然的一部分，而是有其特殊性的吗？

一些批评者认为生态女性主义者特别热衷于宗教灵性，尤其是有些人还对女巫等持赞赏态度，这给此神学带来了过分实用主义的倾向，掩盖了它的真理光彩的一面。有时她们采取的唯一主义的形式，颇有泛神论和宗教神秘主义色彩，容易激起非理性的方面。一些人还对一些生态女性主义者对待科学的态度提出批评。

当代基督宗教生态女性主义较有影响的学者是罗马天主教徒罗斯玛丽·鲁塞(Rosemary R. Ruether)和新教徒萨莉·麦克法盖(Sallie McFague)、伊利莎白·格雷(Elizabeth Gray)等人。鲁塞有大量的著作。20世纪90年代她在生态神学方面较重要著作是 *Gaia and God*。

二、护教派生态神学——管理(托管)神学

护教派生态神学也可称为管理神学或托管神学，是当今西方多数基督徒接受的一种生态神学。管理神学与上述重建派神学最大的不同之处在于：他们设法从传统基督宗教及圣经中寻找有利于保护生态环境的依据。由于基督徒中绝大多数人都乐于保持对待圣经的传统态度，愿意从圣经中寻找维护生态环境的内容，也愿

意接受在以人类为中心传统基础上的保护生态环境的意识,因此管理神学也就成为目前基督徒中最为广泛接受的神学。应该说,管理神学在对待生态环境的意识方面实际上早已超过了传统基督宗教的认识,在某些方面甚至接近自由派。但就其对圣经的态度以及在生态环境问题上仍然以人类为中心的思想,这些均可以将它视为生态神学中的保守派,有些人甚至不把它视为生态神学之列。

管理神学可以细分为多种,因为对管理或托管的理解不同,其神学解释也就不同。可以有较为保守的理解,也可以有较为开放的理解,其中的差距可以相当大。

管理神学的根据是圣经《创世记》：“耶和華天主將那人安置在伊甸園，使他修理看守。”(2:15)认为天主按自己的形象造人，将人安置在伊甸园中，并将自然万物交托人来管理。人既有作为造物主天主的形象，而本身又是天主的造物——是物质世界的一部分。这里有两重意义：一是说，人与世界万物都是天主造的，世界并不属人类，人绝不是万物的主人，因此不能像天主那样地去任意统治处置万物。二是说，世界万物中唯有人是按天主形象造的，因此天主将对世界万物的管理工作交托给人去做。天主如此信任人，人就应该做个合格的好管家，也就是说要按主人(天主)的意愿，尽职尽责地管理好主人所交托代管的世界万物，也就是尽到“修理看守”的职责。在他们看来，修理和看守“这两个动词绝没有掠夺或剥削的意思，只有照顾和关怀的要求。它们加强了园子的愉悦性。同样地，它们也给予受造的人工作的乐趣。这个工作把人的生命从被动变为参与”。^[6]一个好管家必定知道自己的职责，知道如何行使其管理权。人只应该向自然索取自己的生活所需，而不是超

过的部分,这样才能保证自然生态环境不会遭受破坏和蹂躏,也就是保护了天主的创造。否则即是破坏天主的创造,是对天主的亵渎。一些人根据“世界万物均是天主创造,天主视它们都是好的”的思想出发,得出大自然有其固有的价值。持有这些观点的某些环境主义者于1984年成立了“第十一诫联谊会”,认为圣经中只提出十诫是不够的,应增加一条:“地球是天主的,因而也是完整的;你不应掠夺地球或毁灭生命。”这一动议得到许多基督徒的赞同。

不同的管理神学对耶稣基督在基督宗教中的地位则有不同的看法。有些人很少考虑这一问题。但就多数而言,一方面继承传统神学将耶稣基督视为天主之子,又是天主道成肉身的说法。另一方面,又给予了新的解释。他们认为,道成肉身表明天主藉着耶稣基督肯定了这个世界和人类,因为这是天主临在世界大地的具体表现,表明天主与被造的世界保持最密切的关系。再者耶稣降世通过马利亚受孕,而且不管是马利亚,还是耶稣本人都经受了大自然的陶冶,从这些方面看,耶稣是得到大地母亲的滋养和支持的。不少持管理神学的环境主义者认为耶稣基督受难不只是为了救赎人类,也是为了救赎大自然。耶稣的死而复活表明了新生命的产生,也是新天新地的基础。

管理神学对圣神的看法除了维持圣神是三位一体的天主,从事改变人心的工作之外,强调圣神在自然界的工作。其中包括圣神是物质世界生命的创造源头,创造了万物的交互作用,维护了每种生命独特性,并肯定了圣神的创造是有其目的性的,它存在于所有的受造物中。

在对人的看法方面,管理神学中不少人还是坚持传统基督宗教对人的认识,认为人是唯一的、独特的,唯有人是按天主的形象

造的。与此同时，他们也强调，正因为人有此特性，比其他生物更高一筹，天主才将管家的责任交付给人类，人类不应辜负天主的托付，尽其保护生态环境的责任。如何当个好管家，成为该派讨论的重点。不少支持管理神学的人常常喜欢引用《玛窦福音》(25:14-30)中耶稣“按才干受责任”的比喻，认为耶稣基督本身就是在教导信徒要当个好管家。还有人认为耶稣基督道成肉身本身就表明天主对物质世界的肯定，救赎万物，表明天主对肉身和大自然最深刻的爱，并视万物都是好的。有些人根据《罗马书》8:21：“受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得享天主儿女的荣耀”，认为基督复临正表明了天主关心这些受造物，并使它们全都得救赎。大体而言，管理模式对整体性原则持有批判态度，认为这会将男人和女人完全融化在整体中，而无法突现人的特殊性。

对人的罪性的看法，该派信徒大抵赞同传统基督宗教的说法：罪是由于人的骄傲，不听天主之言，即疏远天主所造成的。在面对生态环境危机时，他们认为更应该强调人的罪性。在他们看来“罪是指拒绝接受和拒绝给予，在天主与其他被造物的关系中，人拒绝接受来自天主和万物的支持、引导、滋养……也拒绝履行、管理、照顾、保护、爱惜……的责任。”⁽⁷⁾这种对罪的理解使许多持这一观点的基督徒更看到了自己身上的职责。还有不少从个人的罪性延伸到结构上的罪性。这点罗马天主教会教宗若望保禄二世在其通谕《社会事务关怀》中有明确的阐述。他认为结构上的罪其根源是在于个人的罪，如权力欲，不同形式的“偶像崇拜”，包括对金钱、技术等等的崇拜。这种罪性不仅使个人受害，也会使国家及政治受害。所以要免除此种罪的束缚，最迫切的是悔改，即改变人心。⁽⁸⁾

管理神学的末世论思想与传统基督宗教说法较为一致，认为

末世来临时将呈现新天新地。在这个新天地中,天地人三者都将合一,世界和万物都臻于完美状态。而当今世界却是个很不完美的世界,因为天主的创造尚未完成。为达到这一新天新地,天主正在持续不断进行创造。作为人,则应该积极配合天主的创造,或者说与天主合作,共同促成新天新地的早日到来。为此,人应该负起天主赋予人类的职责,当个好管家,积极治理照管大地。否则,大地受破坏,人类自身也就无法生存,何以能实现新天新地?

许多支持管理神学的环境主义者坚持一切创造都是一个整体,也就是说天主创世就是一个整体的世界,因此必须尊重生命。有些人认为,作为天主而言,与一切受造物都是垂直关系,故所有的受造物都是平等的。

对管理神学最多的批判是认为它没有摆脱以人为中心的框架。受这一框架的限制,在与自然关系中,人不可能真正平等地对待自然,也无法理解天主赋予自然系统本身权利的命令。因此这种神学使信徒难以产生生态神学所需要的新思想和新心态,例如表现出对大自然和宇宙的尊敬和赞叹等。而这些对一个谋求与全球生态危机达成协议的基督宗教团契来说恰恰十分重要。因此一些批判者认为严格说来,该神学不能列入当今基督宗教生态神学之列。

三、修正派生态神学

修正派生态神学可以视为生态神学中的新正统派神学。该派神学家认为他们继承发扬了加尔文、路德等宗教改革家们的改革路线,即在对圣经诠释给予最高尊重的基础上,要求对传统本身进

行重构。他们认为今天生态神学对推动 21 世纪教会改革中的巨大意义完全可以与因信称义神学在推动 16 世纪教会改革时所包含的意义相比拟。在某种程度上,也许甚至比那时有更为重大的意义。在发扬以圣经为基础的传统时,他们从圣经中挖掘出不少以往为人们所忽视的有关生态环境的论述,与此同时,他们吸收了卡尔·巴特、莫特曼、R·尼布尔、卡尔·拉纳、德日进等人神学思想,由此形成了特有的生态神学。该神学形成的标志是 1961 年 Joseph Sittler 在新德里向 WCC 作的讲演“呼唤团结”。

该神学特点就是间于重建派神学和管家神学之间。其与重建派不同之处是十分重视对圣经作新的诠释,对教会学作新的解释。它与管理神学不同之处是提出宇宙基督论的思想,特别强调基督对整个宇宙的关怀;与此同时,突出天主的创造,为在圣经的注释方面也是以创造史为主线,而不是像传统神学那样以救赎史为主线。这不仅体现在该神学对《创世记》中天主创造的重视,而且从创造的角度来看待其后圣经中的其他章节,例如从创造的角度来看待《出埃及记》,将天主的救赎看成是新的创造。

该神学所突出的天主是宇宙万物的创造主。天主不只是关心人类,而且关心宇宙中一切受造物,不管这些受造物是大是小,都备受天主的关爱。天主赋予道以创造的力量,赋予圣神为生命力的源泉,藉着它们使整个宇宙的进化自始至终沿着天主的方向发展和实现。

基督论是该神学的中心,强调的是宇宙基督的思想。他们从《保禄书信》中,尤其是《哥罗森书》中挖掘出这种思想。例如《哥罗森书》1:15 - 20 中提到“爱子是那不能看见之天主的像、是首生的、在一切被造的以先。因为万有都是靠他造的……”表明基督是

一切受造物的中心。他“不只是创造之初的代理人以及创造结束时的目标；而且，他也是创造之初和结束之间（也即我们所说的时间和历史）把世界维持住的人”。“在基督里面，天主使基督与自己复和……在这个新宇宙中，人类和万物都要在基督里同获拯救”。⁽⁹⁾由此突出天主藉着基督创造和拯救万物的目的。也就是说，基督是为了万物的平安而死于十字架上。他为创造新天新地的来临而复临，并为父神行使统治，以使天主成为一切的一切。一些人对德日进宇宙基督的思想十分赞赏。认为他的进化的基督中心论，与我们今天对生态学的关心有着极重要的关系，与圣经学有着极其密切的关系，是主线。

该神学否定了宇宙以人为中心的历史，认为人的罪性——人性的致命弱点，使人类历史，包括人与人，人与万物之间充满了暴力，由此人丧失了掌管万物的能力，因此天主推翻了这种以人类为中心的历史。天主正在呼召人类，让他们明白天主所创造的所有受造物都有其神圣的地位，都要受到保护，人类必须排除为自身的私利去控制大自然的企图，只有尊重大自然的天赋的权利，使整个生物界都得以繁荣，人类才能真正确保自身的利益和自身的存在。人类只应在神所命定的限制中生活，也就是说天主对人的行为自由是有限定的，超出了这个限定，人类只能走向死亡。这从人类的始祖犯罪的情况就可以看出。天主给了亚当，夏娃伊甸园的一切，除了分别善恶树上的果子外，但人的贪欲使人违背了天主的意愿，最终使人类遭受种种苦难，大自然也因此而遭殃。尽管如此，天主对人类仍充满了爱。为了使人类这一唯一按天主形象创造的受造物过上美好的生活，为人类创立了一个自给自足的共同体——人类社会。在这个社会中大地万物受到祝福，不断给予季节性的欢

庆,使之与人类共享。人类必须在与一切其他受造物的团结中,给予造物主天主以荣耀及自由的领导地位。

该神学关注天主与所有生物所立的约,认为圣经《创世记》9:10 中天主在洪水之后所立的约是天主与人类立的永约。这个约不会被后来天主与以色列民所立的约所取代。该约不只是与挪亚及其后裔所立,而是与“一切活物,就是飞鸟、牲畜、走兽,凡从方舟里出来的活物立约”。天主应许不再有洪水毁灭它们,也不再毁坏地,“地还存留的时候,庄稼、寒暑、冬夏、昼夜就永不停息了”(《创世记》8:22)。根据这些,他们认为天主的约有宇宙性特征,说明所有的受造物都有其自身的价值,都是天主救赎的对象。

该神学强调对安息日的阐述,这与该神学以创造为中心有关,因为天主是在创造万物之后安息的。安息日的意义决不在于指六天后的休息,而是表明创造完成于休息,而休息含有对创造的满意、反思和庆祝的意义。^[10] 因为如果没有安息,这就表明创造工作没有完成,因此安息是对天主创造工作完成的确认。在安息日,天主自身也休息了,不再干预被造界,让被造界自己去经验天主的能力与智慧,自由自在地对天主的创造作出反应,使自然界生命得以延续。实际上,可以将天主全部创造工作看作是为了安息日而做的,天主正是在安息日中启示了自我,显明天主永恒的存在临在于受造物中。天主将安息日定为圣日,将休息赐福给一切受造物。让所有的受造物都能排除一切干扰,尽情体验天主的直接临在之快乐,使它们完全找到天主临在之中自己的位置,通过安息日荣耀天主的工作。安息日是天主的理想,因为天主创造宇宙的目的是使一切受造物得平安。安息日正是转达了这种和平与平安的信息。天主不仅让世人都能享有一种平安的生活。并让他们在参与

这伟大的第七日(安息日),使他们与天主、彼此之间、与一切造物一起过这种平安和平的生活。到那时一切挨饿者都将喂饱,彻底推翻一切统治与被统治那种不平等关系,狮子将与羊在一起,也不再死亡,万物都将更新。因此安息日具有基督宗教末世论的含义。

该派代表人物有基督新教神学家:Joseph Sittler(其代表作有 *Essays in Nature and Grace* 等)、H. Paul Santmire(代表作 *The Travail of Nature: The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology*)、James Nash(代表作有 *Loving Nature: Ecological Integrity and Christian Responsibility* 等)、Terrence Fretheim(代表作有 *The Reclamation of Creation*)。天主教中有澳大利亚神学家 Denis Edward(代表作有 *Jesus and the Wisdom of God*)。

以上只是对现存的几种主要生态神学的简单介绍及初析,随着生态环境运动的深入发展,今天西方教会中越来越多的人预感到环境问题将在教会内引发一场大革命。它的意义将远超过16世纪马丁·路德对天主教所发起的那一次。因为那一次只是解决了人与天主复和的问题,而这一次要解决的是人与自然复和的问题。它所面对的是整个地球,因此这次革命将比第一次涉及面更大,也可以说更为重要。基督宗教生态神学也将会随着环境运动的深入而日益发展和深化,它将成为基督宗教各派中非常重要的神学思想。

注释:

[1] "Toward an Earth Charter", *Christian Century*, Oct., 23, 1991.

[2] H. Paul Santmire: *In God's Ecology: A Revisionist of Nature*. Christian

Century. Dec. 13, 2000, P.1300 – 1305.

[3] H. Paul Santmire: In God's Ecology; A Revisionist of Nature. Christian Century. Dec. 13, 2000, P.1302.

[4] The Greening of Protestant Thought, P.101.

[5] 见 Dream of the Earth, 1, 116.

[6] Phyllis Trible: God and the Rhetoric of Sexuality, (Philadelphia: Fortress Press, 1978), P.85. 转引自谷寒松、廖涌祥:《基督信仰中的生态神学》,第 122 页。

[7] 谷寒松、廖涌祥:《基督信仰中的生态神学》,(台)光启出版社,1994 年,第 301 页。

[8] 转引自谷寒松、廖涌祥:《基督信仰中的生态神学》,(台)光启出版社,1994 年,第 308 页。

[9] 谷寒松、廖涌祥:《基督信仰中的生态神学》,(台)光启出版社,1994 年,第 169 - 170 页。

[10] Richard C. Austin, Hope for the Land: Nature in the Bible (Atlanta: John Knox Press, 1988), P.78 - 85. 转引自谷寒松、廖涌祥:《基督信仰中的生态神学》,(台)光启出版社,1994 年,第 130 页。



神人以和：

天主教本地化研究和初探

宗教能够促进社会和谐

——以当代中国天主教为例证

康志杰

Abstract: The practice and espousal of the concept “Harmonious Society”, indicates that Chinese reform and opening to the outside world has entered into a new phase. Religion is an integral part of culture; it plays a very important role in modern society. This paper takes Chinese Catholics as an example, and tries to discuss various ways in which Chinese Catholics try to contribute to the harmonious development of society. It is based on the following aspects: running welfare projects, participating in social charities such as relief work among the people in stricken areas and assisting poor children who are deprived of education. The emphasis is highlighting the connection between religious activities and social needs, such as setting up summer sessions to give lectures on doctrines, adapting the religious ethics and moralities to the socialist spiritual civilization, and adding content about humanities in Catholic

seminaries, etc. The paper also discusses various responses of Chinese Catholics to their society and their role in promoting harmony in the society.

说起和谐社会,人们首先想到的是经济的可持续发展,想到的是人权的平等和对生命的珍视,想到了民主、和平。事实上,和谐社会涵盖面极广,不仅涉及经济、民主、和平,还与文化建设、宗教信仰有着密切的关系。党的十六大把“社会更加和谐”定为全面建设小康社会的目标之一,十六届四中全会又把“提高构建社会主义和谐社会的能力”作为党执政能力的一个重要方面,这一切标志着中国共产党执政理念的成熟。

宗教是一种复杂的文化现象,是我国社会主义社会的一个组成部分。改革开放以来中国宗教的发展形势证明,宗教能够与社会主义社会相适应,能够推动“和谐社会”的发展。本文以当代中国天主教发展趋势及特点,来讨论宗教与和谐社会的密切关系。

一、关注社会和谐发展,参与社会爱心活动

1、天主教会关注社会问题的视野

改革开放以来,中国天主教会在关注社会、参与社会等方向取得了长足的进步,根据《信德》1991年创刊以来刊载的关注社会问题的文章,天主教会关注社会,参与社会内容十分丰富,^[1]其内容主要有以下几类:

紧急救助:主要向社会寻求援助那些失学者和危重病人;关心弱势群体:如接济穷人、关爱老人、病人、饥民、帮助特困户、助残、扶贫等,表现出当代中国天主教会以博爱的胸襟关注人性的尊严和维护社会弱势群体的责任感;扶贫办学:针对贫困地区的孩子无力继续完成学业,教会举行了大量的慈善活动;赈灾救灾:这是天主教会关注的重头戏,几乎每年都有各种资助活动;儿童问题:主要工作是收养弃婴(特别是残婴)、创办儿童收容中心、孤儿院等,同时根据社会出现的游戏厅、网吧等现象,教会呼吁儿童远离不健康的游戏;艾滋病和麻风病防治:除了关心帮助病患者,教会还组织了防治艾滋病培训班等活动;创办医院诊所,经常开展义诊活动。

从《信德》刊载的这些文章可以看出,天主教对社会发展持一种积极态度,并随着社会的发展,关注的问题更加丰富、更加深刻;参与社会的互动更积极、更主动。

2、天主教会关爱社会的特点

(1)积极参与赈灾救灾

中国天主教会的社会责任感和道德责任感最鲜明的表现,是在突如其来的自然灾害面前积极参与,自觉地将教会的利益与祖国的命运联在一起。如1998年大江南北遭遇特大洪水,教会号召教友们“行动起来,以仁爱作证”:

地震洪涝等自然灾害考验着国家和人民……在这样的情况下,我们天主教会完全可以适时透过一系列社会服务与救死扶伤方面的人道主义援助,更好地向我国人

民和我国政府证明基督信仰不但可以和中国文化融入一炉,和平相处,适应社会,共同发展,而且还可以在关键的时刻用事实说明:广大的中国天主教信徒与全国人民荣辱与共,同生同死、共同患难的。同时,中国教会虽小,但她也是一个可以为人民和国家带来福利、祝福和进步的教会。^[2]

关爱同胞,为祖国分忧是当今天主教信徒的一个特点,在“抗震抗洪,或者是建堂修校,许多弟兄姐妹一次次地慷慨奉献,忘记分歧,同献爱心,真正生活出了基督的博爱精神”。^[3]

我国是一个自然灾害发生较为频繁的地区,天主教会在积极参与赈灾救灾的事例很多,近年来,凡是国内、国际发生大的自然灾害,都有中国天主教会的身影,许多教友在默默奉献爱心,表现出天主教的社会责任感。

(2) 关爱社会弱势群体

“如果我感到幸福快乐,那是因为有人为我分忧。”^[4]这是麻风病人一首小诗,折射出病人身心受到病魔折磨,但在爱的力量关心下战胜疾病的心态。

关爱、帮助麻风病和艾滋病人,让这些身患绝症的人们真正感到人间的真情和温暖,天主教会做了大量的艰苦工作。许多参与爱心活动的信徒用信仰理念去关爱每一位弱者,并以此作为教友的生活准则和目标,真正体现出“宗教的本质就在于对生命的热爱”。^[5]

二、宗教伦理道德是社会主义精神文明的一个组成部分

宗教除了信念,还包括道德的规定和伦理的价值,具有规范的善恶标准和对事物评价的标准。天主教伦理道德以十诫为基本内容,并形成了具有丰富内涵的孝敬观、仁慈观、诚信观,信徒们把是否遵守伦理道德作为合格教友的标杆。

当代中国天主教的伦理道德表现主要表现在以下几个方面:

1、基督徒群体居住区的社会秩序和道德水平表现出宗教伦理的特色

宗教信仰中蕴藏着诸多伦理道德的内容,基督徒在恪守伦理道德,维护社会秩序方面形成了优良传统,大凡在天主教社区(天主教友相对集中的村落),一般来说犯罪率较低,社会秩序较为安定,宗教伦理对社会秩序具有一定的整合力量。

基督徒把宗教伦理作为指导人生之根本,他们知道,“神是轻慢不得的。人种的是什么,收的也是什么。”^[6]他们更清楚:“天主教的伦理,就是依靠天主的帮助,行善避恶。”^[7]因此,在现实社会中,宗教伦理道德比世俗伦理更有力量,信徒们清楚什么是有价值的,应该加以鼓励、提倡和加强;什么是恶的,坏的,有害的,应该拒绝和排斥,都有清楚的界定。在基督徒群体中,如果有信徒违反了十诫,或做出了与教会伦理相违背的事情,神父将不允许其领圣体,其行为也会受到教友们的批评。

2、“多一个基督徒,就多一个好公民”

《圣经》伦理认为：“富人与穷人彼此相遇，二者皆为上主所造。”^[8]这一观点论证了当社会出现不公正的时候，富人对穷人的责任，因为他们原来是兄弟；同时又肯定穷人生命的价值。今天，教会在资助弱势群体，扶贫助学的过程中，继续实践着耶稣的教导，通过各种渠道，把零散的资金集中起来，去帮助那些最需要帮助的人。

基督徒的博爱超越了宗法血统观念，正如耶稣所说：“你们若单爱那爱你们的人，有什么可酬谢的呢？就是罪人也爱那爱他们的人。你们若善待那善待你们的人，有什么可酬谢的呢？就是罪人也是这样行。”^[9]正是有了这种无私的仁爱，许多基督徒积极参加了《信德》报主持的“紧急援助”行动。

在天主教会发展的过程中，伦理道德不是空洞的诫条，而是具体的社会实践，在教会开办的各类慈善团体中，有许多的信徒在无私地奉献。如山西太原市小店区西柳林贞女杨云仙创办残婴院，先后收养了几十名残疾儿童，体现出关爱生命、尊重生命的宗旨。

在中国基督宗教历史上，由于文化隔膜和冲突，曾有“多一个基督徒少一个中国人”说法，文化碰撞让很多基督徒陷入两难的窘境，做一名中国人就做不了基督徒，做好了基督徒就无法做中国人。今天，“中国教会经过多年磕磕碰碰的艰难摸索和不懈努力，终于使今人有了‘多一个基督信徒，就多一个好公民！’的新的认识和评价。”^[10]而这其间，伦理道德发挥了重要的作用，成为世俗社会认识、了解天主教的一个切入点。

宗教把来世生活看得比现世重要，把最美好的理想建立在彼岸世界，但基督徒对彼岸世界的向往必须以现世生活严谨的伦理生活为基础，这种价值观和思维模式对于和谐社会的构建具有一

定的支撑作用。

三、宗教活动体现出文明进步的倾向

1、与和谐社会相一致的天主教礼仪

在社会发展中,天主教的礼仪也出现了一些新变化。如新编纂的《弥撒经书》中就增添了关注社会进步,体现爱国主义情怀等积极向上的内容。下文为国庆弥撒祷词,从中可以窥见基督徒的爱国情绪和建立公正和谐社会的心愿:

领:主,求祢使我国的发展计划,能满足人民的需要。

我们同声祈祷(下文略)。

合:求主俯听我们(信友合祷下略)。

领:求祢使我国政府,善用他们的权力,为人民谋求福利。

求祢使我国人民,共同努力,以建立一个公平正义、真理和谐的社会。

求祢使我国青年,明了自己的责任,不忘为国家服务。

求祢使我们像一家的兄弟姐妹,相亲相爱,度和谐生活……⁽¹¹⁾

教会在主日弥撒中还根据社会的实际情况,即时补充的新的祈祷词,如为下岗工人、为遭受灾难的人们祈祷;为世界和平祈祷等。

“宗教应该担负的根本任务就在于,丰富和完美人性……丰富

和完善人性,绝不是现代科学和经济的发展以及社会结构的完整所能做到的。”^[12]在人们遭受突如其来的灾害、病痛的时候,祈祷仪式能从心理层面给人们以慰藉,因此,在“非常时期”,教会编纂新的祈祷词,以方便教友念诵。下文撷出几条,从中理解天主教在特殊时期的特殊关爱:

为祖国灾民祈福祷文

全能的天主,你创造人类,使人管理世界,善用资源,生活在和谐中,侍奉你,唯一的造物主。目前华东一带洪水为患,其他地区久旱成灾。求你助佑我们团结一致,发扬互爱互助的精神,合力解决当前困厄,更求你早赐各地风调雨顺,国泰民安,并帮助我国吸取这次经验,修治水利,俾能顺天应物,促进民生。也求你使我国及各地人民脱免一切自然及人为的灾害,在太平的生活中认识你。因我们的主耶稣基督之名,求你俯听我们的祈祷。亚孟。^[13]

为艾滋病患者祈祷

请为艾滋病患者祈祷,他们不幸身染疾患,遭受肉身和心灵的双重煎熬,失去了人性应有的尊严,急需我们的理解和关怀,求仁慈的天主唤醒我们的良知,人人伸出臂膀,帮助这些处于社会边缘的兄弟姐妹,使他们能排除生死恐惧,安然度过生活的每一天。

也祈求天主圣神开启他们的心智,让他们明白人的本质不过是尘土,天堂才是真正的生命归宿,最终认识真理,归向天父的怀抱。^[14]

为非典病人与医护人员祈祷

主耶稣基督,你见人受疾病之苦,便大动慈心,宽恕人的罪过,恢复人的健康。现在,我们正受流行疾病的困扰,求你垂怜我们,显示你的慈爱和威能,保护医务人员,增强他们的信心,助佑他们医治并照顾病人。

主啊!我们把患病的兄弟姊妹带到你面前,求你医治;上主,你慈悲为怀,求你赐给他们力量,克胜病苦。

主啊!请记起你的仁慈,助佑我们消除这场灾难;上主,求你也帮助我们因此而觉悟,汲取其中教训,共同努力,维护人类身、心、灵的健康,使我们平安生活,直到你预许的天国圆满来临。

上主,求你垂怜我们,求你拯救我们。你是天主,永生永王,亚孟。

我们吁请各教区神长教友为“非典型肺炎”疫情早日得到控制而做九日敬礼,祈祷,克己,行善工,求天主使我们战胜瘟疫,脱离祸患。^[15]

祈祷是对爱和信仰的赞美,是表达情感的一种方式,是鼓舞祈祷者战胜疾病(困难)的力量,是信徒与天主之间的一座桥梁,体现出具有宗教特色的人性关爱。

2、与和谐社会相适应的福传事业

福传事业是教会正常健康发展的一个标志,当代中国天主教会虽然仍以传统的要理班为基础进行培养慕道者的工作,但在新形势下,各地教会已经发掘出福传的新思路和新方法。

(1) 要理班以及各种培训

天主教信仰的延续在历史上有以下几种类型:家庭口耳相传(血缘型);在社区内以“代父”、“代母”的形式组成相应的两代人关

系进行信仰的传递(地域型);教会或教区开办要理班,向非信徒传播信仰(跨地域型);神职人员和信徒向更广远的地区传播天主教信仰(超地域型)。对于教会来说,为慕道者开办要理班是天主教发展最基本的程序,随着时代的进步,天主教要理班(特别是儿童要理班)凸现出与时俱进的一种生机。一些乡村教会的儿童暑期班,除了教授基本要理,还补充了外语、计算机、书法等文化课和技艺课等内容,显示与社会进步和谐发展的一个侧面。

天主教信仰对于大多数中国教友,特别是乡村教会的教友来说,是一种生活模式。随着基督徒群体生活水平的提高,信徒们把孩子送到要理班学习,是希望要理班(多在暑期开办)为孩子提供道德教育和学习新知识的机会。而教会适应社会的发展和教友的需要,在儿童要理班中补充新的内容,已经成为地方教会传播信仰的新方法之一。

(2) 福传事业成为每一位教友的责任

山西太原市清徐县的六合村,是天主教友最多村子,教友们以种菜和运输为生,2005年暑期要理班的人数达到上千人。随着时代的进步,六合村在福传中不仅开办要理班,还遵照“梵二”精神,开办了“基督之光”、“圣神之光”展览室,组织各种教友培训班,成立“德兰爱心奉献服务中心”(2002年6月),成立“六合星星”小报编辑室。^[16]教会兴办的展览室,整理地方教会文献,用文字和图片的方式展现本教会的历史,这种新颖独特的方式也成为传播福音的一个渠道。

为了福传事业,中国天主教历史上曾经有传道士传播福音。在今天乡村天主教会,仍然有平信徒为福传事业倾注心血,山西太原小店区桃花营詹贞爱贞女即是她们中间的代表。詹贞女除了定

期开办儿童要理班,同时还向周边的非基督徒,特别是向信奉“东方闪电”的人们传播天主教信仰。詹贞女传播福音的方法主要是与非基督徒交朋友,资助非基督徒中贫困孩子上学等。这种以道德的力量影响人、感化人的方式取得了较好的效果。

“福传永远是教会最迫切的需要”^[17]。中国天主教会传播福音的传统是重质量,在社会的发展进步中,传播福音不再是一种简单的信仰理念,而是一种价值观、人生观的延伸。当代中国天主教福传工作的新理念和新方法与和谐、发展中的社会并无矛盾。

结 语

在当前和谐社会的建构中,天主教会发出了自己的声音。金鲁贤主教认为:“和谐社会需要高度的道德水准;和谐的家庭才能形成和谐的社会,做一个整合的和谐人。家庭也好,单位也好,都是由人构成的。任何层面的和谐,都首先取决人自己的和谐。如果人自己不和谐,又怎能与他人和谐呢?”^[18]由此可见,天主教所认定的和谐,首先是人自身的和谐,这是一种由低到高,由内到外的道德自律运动。

构建和谐社会是中国改革发展进入关键时期的客观要求,也是顺应社会和民意发展要求的明智选择。和谐社会需要人与人之间的和谐、人与社会的和谐、人与自然的和谐。而这些在中国天主教的信仰理理念和宗教活动中均能找到例证。正常的宗教活动能够将信徒和谐地整合为一体,调动他们参加社会主义建设的积极性;宗教社团参与社会活动,关心弱势群体,是构建人与社会和谐的基本要素;宗教媒体宣传、支持环保事业,是人与自然和谐的一

个组成部分。

当代中国天主教的发展态势,证明宗教是我国社会稳定的一个重要因素,是深化改革、促进发展的一支重要力量,是扩大开放的一条重要渠道。宗教所具有的社会整合、社会控制、调适个体与群体心理等多种功能,能够促进社会和谐;而一个和谐社会也将为宗教的健康发展提供更多的生存空间。宗教与社会的进步和文明的发展相适应,将是中国宗教发展的方向和主流。

注释:

[1]随着改革开放的深入,我国各宗教团体都创办了自己的媒体(报纸、期刊、网站等),这些属于宗教团体的文化事业,成为人们了解当代中国宗教发展的一扇窗口。《信德》(FAITH FORTNIGHTLY)是河北天主教教务委员会主办的报纸,自1991年创刊以来刊登了大量关注社会问题的文章,内容涉及香港澳门回归、奥运会申办、环境保护、妇女儿童问题、战胜非典、赈灾救灾(国内国际)、扶贫办学、关注弱势群体以及紧急救助等多方面的内容,体现出社会文明进程中的一种社会责任感和关注社会,关爱人生的趋向。关于《信德》报关注社会问题的宣传报道,参见拙文《“活出基督的博爱精神”——从〈信德〉报透视当代中国天主教会关注社会的特点和趋势》(提交“基督宗教社会学说及社会责任”研讨会论文)。

[2]《行动起来,以仁爱作证》,载《信德》1998年第11期。

[3]《信德》1999年第1期“社论”。

[4]《信德》1999年第4期“文艺副刊”。

[5][日]池田大作、[英]B·威尔逊:《社会与宗教》,四川人民出版社1991年,第270页。

[6]《圣经·迦拉达书》6章7节。

[7]王守礼:《传道员手册》,张帆行译,第27页。原件藏上海档案馆,卷宗号:U101-0-199。

[8]《圣经·箴言篇》22章2节。

[9]《圣经·路加福音》6章32-33节。

[10]《行动起来,以仁爱作证》,载《信德》1998年第11期。

[11]《主日弥撒经书·国庆节弥撒》,第559-560页。

[12][日]池田大作、[英]B·威尔逊:《社会与宗教》,四川人民出版社1991年,第246页。

[13]《信德》1991年第1期(创刊号)第1版。

[14]《信德》2004年第22期第1版。

[15]《信德》2003年第9期“为非典病人及医护人员祈祷”。

[16]参见《信德》2005年第3期“山西六合村教会”(孙根地文)。

[17]《信德》2005年第19期第5版整版为“福传”内容,《福传永远是教会最为迫切的需要》是其中的一篇。

[18]金鲁贤:《与教友浅谈和谐》,载《圣爱》6月号,本文转引自梅秉骏:《和谐社会与爱的文化》,载《信德》2000年第16期。

神俗分界：天主教社会理念的制度表达

——从《天主教法典》谈起

李向平

Abstract: Catholicism, as an institutional religion, forms an obvious contrast with the fragmented nature of China's traditional religions. The social dimension of Catholicism as an institutional religion gives it a function at the intersection of the sacred and the secular. So as an organization, Catholicism can mediate between the individual and society.

Popes of the Roman Catholic Church have since time immemorial issued instructions and decrees of a legal nature. So "Catholicism's Canon Law" embodies a concentrated version of Catholicism's theology and social orientation. The authoritative regulations and discipline of the Roman Catholic Church gives standardization to each aspect of its life.

The significance of the "Code of Canon Law" is its normative function in relation to a Church system which operates under the guidance

of God and human beings. The Church is a spiritual body but consists of human beings. The spiritual body is led by the Holy Spirit, and the human group is managed by the law. These two dimensions can not be in conflict with one another.

So, in the theology of Catholicism, the Code regulates the meaning of the sacred and the secular. It tells Church and Society how to best handle the relation between the sacred and the secular.

梁启超曾经认为：“宗教必有教会；没有教会组织，就没有宗教的性质存在”。他据此断言中国人没有宗教，指出了中国宗教的非教会、非组织、非制度特征。

传统中国宗教的官方祭祀，强调的是政治性的功业，而民间祭祀则注重地方和个体利益。这反映了中国人的宗教、信仰可以因人而异，可以出自于人们的政治、利益。无论官方，还是民间，大都是根据其社会关系、角色关系，才决定人们的信仰方式和崇拜对象。正如梁启超所指出的那样，“你若把中国人供祀的神，根究他的来历，大抵没有不是由人变来的。我们看他受祀范围的广狭，年代的久暂，和一般民众祀他的心理，做成专篇，倒是宗教史里很精彩的一部分。所以可以说中国人实在没有宗教，只有崇德报功的观念。”⁽¹⁾

天主教之作为制度宗教，恰好与传统中国宗教构成一个明显的对比。天主教的社会理念，应当就是依据其宗教制度而在圣俗两界的功能发挥。所以，教会组织是天主教作用于个人和社会的制度中介，是一个神人同在的机构。它是属灵的团契，可以其超越理念超越于世俗社会，正可为现代社会的变迁寻一终极价值依托。

教会组织之所以能够存在,乃是因为这成肉身的“道”,才得以继续运行。所以,教会组织就是“社会的酵母”,它向外的影响力在于它的信徒从里面改变他们所生活的社会,使社会可以分享它的本性,按照它的理想过活。

这应当是今天讨论天主教社会理念的学术意义。通过这个讨论,人们能够进一步认识,一个宗教的社会理念是如何以宗教制度作为组织依托的;它们二者之间的相辅相成,缺一不可。

一、“教会”的法定概念

“教会”一词(“ekklesia”来自希腊语“ek - kalein”“唤出来”),有“召集”的意义,通常指的是指具有宗教目的的民众集会。它是一个多次在希腊文旧约中使用的名词,指聚集在天主前的选民会众,并被天主立为自己圣洁的子民。初期的基督徒团体自称为“教会”,承认自己是该会众的继承者。在教会内,天主从世界各地“召集”自己的子民。英文的“Church”和德文的“Kirche”皆来自另一类似的希腊字“Kyriake”,意指“属于主的会众”。关于作为信仰团体的教会的神学,亦称之为“教会学”。

在基督宗教的传统中,“教会”这个名词至少有三个含义,分别指“礼仪的聚会团体”,“地方性的信友团体”,以及“普世信友团体”。并且具有至一、至圣、至公的三重普遍特征。至一,指教会只有一个。至圣,指教会藉着基督,在基督内,也成了圣化人的奥体。这奥体的一切活动都以在基督内使人成圣为目的。至公,指教会使命的普遍性。教会必须面向整个世界,向普世万民宣讲得救的

喜讯,在圣化中将全人类聚集在天主面前。^[2]

按照第二届梵蒂冈大公会议的精神,所谓教会——是人与天主在耶稣基督内亲密结合的圣事。“教会”是天主在整个世界所聚集的子民。她存在于地方团体之中,并在礼仪的聚会中实现,尤以感恩祭的聚会为主。教会的生命源自圣言及基督圣体,且藉此而成为基督的奥体。

因此,健全的法律纲纪,乃是教会团体昌盛、成长和兴隆之必需。至于天主教的社会理念,亦应当是以其教会组织作为制度依托而得以在神圣和世俗的两大层面上展开的,既敬礼天主,圣化人类;亦彰显教会,服务大众,构建一个“社会中的社会”。

自古以来,天主教会就有法律,大量的法律条文由教宗颁布;在15世纪末几部重要的法律汇编汇总为《教会法大全》(Corpus iuris Canonici),并在1582年得到教宗正式许可。到了20世纪,罗马教廷于1917年和1983年两次颁布《教会法典》(Codex iuris canonici)。因此,作为天主教制度和社会理念集中体现的《天主教法典》,是罗马天主教会的教会基本法规和纪律用书,具有权威性,用以规范教会生活和活动的各个方面。它的成书经历了漫长的孕育过程。

作为第一部现代天主教《天主教法典》,它分为7卷,即总则、天主子民、教会训导职、教会圣化职、教会财产、教会刑法、诉讼法。与旧法典相比,新的《天主教法典》更加符合新的教会论,并贯彻了第二届梵蒂冈大公会议的开放教会、分权给地方教会、发挥神父和平信徒作用等革新精神。

该法典的编撰目的,正如教宗保禄六世和若望保禄二世乃迭次告诫教会人士那样,主要是强调教会为一精神体,同时又为一种

人性团体。精神体由圣神领导,人性团体则由法律联系,两者不能相冲突。因为一个由人所组成的团体,不能没有固定的规范;教会的固定规范为教会法典,教会的法典当然不能违反圣神的领导,也不能违背教会的精神。^[3]

可以这样认为,《天主教法典》实际上就是要在神的导引和教会管理两个层面,对于教会存在的制度运作模式予以最基本的界定。因为,“法典的目的决非替代信友们在教会生活中的信德、恩宠、神恩,更不替代爱德。反之,法典的目的是要在教会团体中建立秩序,使爱德、恩宠与神恩享有首要地位,而同时能在教会的团体生活中,以及所属成员的个人生活中,得以顺利而有秩序地发展。”^[4]它强调的是,要在教会团体秩序中建立信德与恩宠的生活。

当然,《天主教法典》作为教会基本法,如同各国的宪法,表达出教会组织的特性。但是世界的国家,由法律而组成,所有基本法由法律而规定。教会的成立,不由法律而组成,乃由基督的意旨而成。基督的意旨留在福音中,成为教会的信仰。信仰的解释,不能由法律条文去行,而是属于神学。^[5]法典最主要的意义,是基于神学的意义而界定了神圣与世俗的制度边界,告诉教会和社会,人们应当如何去做,如何将此二者的关系处理好。

根据教会学,从教会的存在形式而言,教会具有彼此联系的两方面的性质,即不可见的神圣性质和可见的社会性质。它既存在于历史中,以有形结构为体,又超越历史,以无形精神为本。因此,教会是一个包含着“人为”和“神为”的复合统一体。作为教会的神圣性质的保证,圣神以他的德能时时临在于教会,进行默默的引导和训诲。同时,教会也是由罪人组成的、具有一定结构的社会组织。它的组织原则,管理模式不可避免地具有世俗性质。因此,教

会的两方面,即神圣性质和社会性质处于一种既紧张又统一的关系中。说它们统一,是因为无形可见的神圣性质总是通过有形可见的社会性质来表现和实现的。从信仰的层面上看,教会的社会行为是教会的神圣行为的标志。说它们紧张,乃在于教会的神圣行为并不总能通过教会的社会行为充分地、毫无遗漏地表现出来。因为组成教会的人都是有罪的,教会是罪人的教会。^[6]

这正好说明了教会组织所呈现的即神圣即社会的、即人为即神为的双重特征。如何处理这一特征,恰恰就成为了天主教社会理念的制度表达方式。

梵蒂冈第二次公会议对于教会曾提出了一种新的观念,认为教会就是圣事。《教会宪章》第一节说:“教会在基督内好像一件圣事,它是人和天主亲密结合,以及全人类彼此团结的记号和工具”。圣事的根本在于人与天主的亲密结合,在于圣化,将教会放在圣事的层面上。天主教关于教会的主要教义有:教会由基督建立,是一个具有圣统制的社会。它是基督所愿的唯一信友团体。教会是基督的奥体。它是可见的,就它的根据而言是不朽的“完美社会”。^[7]

教会原是以有形可见的社团组织的形式而建立的,因此它需要组织规律,以使其圣统组织架构得以显示;以使其天赋职责的行使,尤其神权及圣事的施行,得以井然有序;以使信徒的彼此关系,遵照以爱德为基础的正义,保障并确定每人的权利,得以协调;以使促进基督徒美满生活的公共措施,得到法律的支持、保障与倡导。^[8]在此前提之下,法典提供了教徒们的基本生活规则,使基督信友在度教友生活时,能分享教会所给予的福利,引领他们得永生。确定并保护有关敬礼天主和人灵得救方面,个人对别人和对教会团体的权利及义务。

至于“人为”与“神为”的关系,教会法所援用的民法,在不抵触神律的范围内,即应以同等效力遵守之。任何抵触神律的习惯,不能取得法律效力。与教会法抵触或教会法未规定的习惯,除非是合理的,亦不能取得法律效力;而法律明文规定拒绝的习惯,即不得视为合理者。任何习惯,非经由有承受法律能力的团体,以引进法律的心意,而遵守者,不能取得法律效力。^[9]

由于教会之作为“社会组织体现了一个内在的、由天主预先确定的目的,”^[10]教会法是溯源于教会的本质,它的根源是在基督托付于教会的治理权力,以及为达到永恒救恩的牧灵照顾的目标上,教会的组织制度首先必须体现这一神正的目的,然后才是梳理和界定为了达到这个目的而必须面对的世俗社会诸种关系。

二、教会组织的法人形态

《天主教法典》规定:社团的组成,至少应有三人;凡其行为,依法律及章程的规定,须由享有同等权利或不等权利会员集体决议者,谓之集体社团,否则谓之非集体社团。^[11]把团体行为、法律章程、成员权利等,视作为教会组织的基本构成条件。

在西欧历史的发展上,社团形成的组织早已在古罗马时代就已经具备,当时存在的社团主要有:国家和共同团体、地方政府、宗教组织和政治团体。宗教组织就是其中最早的社团组织之一。罗马法中表述这种类型团体的字有:Collegium, Corpus, Corporatio, Societas,均有团体、社团的意思,指由一定数量成员(社员)构成的团体,如士兵会、友谊会、各种协会等。其中 Societas 一词尤为常见,它原意是指社会,在没有团体之先,凡是经营性的组会均称为

社会。最典型的 *Societas* 就是两个以上的人共同出资、为了共同享受利益而建立的合伙团体。

其次,是罗马法中曾经有 *Universitas Personarum*(人的集合体)的概念,就是由人组合而构成的团体,这就是后边社团法人的起源。中世纪时这种团体人格的主要表现形式为教会团体。基督徒团体最初是以人的集合体形式出现的,是在犹太社会中成立的基督徒社团。^[12]所以。天主教法典之中的法人组织形态,实际上就是源自罗马法传统的“法人”观念在 12 世纪的教会法学家手中进一步的明确化,并且被纳入他们围绕教阶制阐发的政治思想。法人(*persona quoad ius intellectum*)概念从而可以是具有人格身份地位的个体,也可以是集体,^[13]既是传承历史传统、亦是呈现神学意义,构成了天主教教会组织的法律基础。

在天主教的历史上,教会组织必须具备法人资格。依照法典的规定,法人在教会中或为社团或为财团,而法人在本质上即为永久性的制度设置。法人之设立或出于法律的规定,或由主管当局用法令特别给予的。此法人或为社团,或为财团,其目的均以符合教会使命者为限,故超过个人的目的。社团或财团确属追求有益目的,既经深思熟虑,预料具备足够方法以达到此目的者,教会主管当局方可给予法人资格。^[14]这就从组织制度的层面要求,“在俗献身团体是一个献身生活的团体。在此种团体内,基督徒生活在俗世中,追求完备的爱德,特别从内部努力使世界圣化”。^[15]如果要使天主教教友从内部促使这个世界圣化,那么,法制化的宗教组织及其制度要求当然是其中最主要的基础。

法人组织具有独立承担民事和权利的力量,能够以自己的神学意义而获得了在世俗社会之制度化存在的社会空间。然而,从

《天主教法典》的意义而言,天主教教会组织的原则和章程,原意为依法制定在社团或财团内行使的规则,以界定该团体之宗旨组织、管理与行动的方式。唯该社团的合法成员应遵守社团的章程。这教会组织作为法人社团概念成立的前提。具备了严格的章程,凡因洗礼加入基督的教会、成为教会内的人,并享有基督徒以其身份应有的权利与义务;唯须与教会共融而未受法定处罚者。^[16]其法人的意义主要是在于,是在教会内部承担天主教义务、享受相应的宗教权利者,进而能够是所有的教会成员得以在此组织内部获得一份高度的身份认同,把自己直接作为该教会组织的构成部分。这对于教会的发展来说,几乎就构成了教会的根本使命。

因为,与世俗法迥然不同,教会法是中世纪西欧罗马法和英国普通法之外的另一个主要的法律体系。在16世纪宗教改革之前,教会法是通行全西欧教会的法律;在此之后,罗马天主教会依然保留源远流长的教会法传统,并加以改革和发展。“教会法”一语包含了源自希腊文的特殊词语(*kanon/canon*),该词的本义是工匠所用的规尺,引申为规矩和规范。^[17]显然,这个规矩和规范,应当就是教会法人组织得以构成的法律传统,并且能够与世俗的法人组织有所区别。然在其组织制度的内部设置之上,它们却是基本一致的。

至少有3人以上之成员构成的教会法人组织,在教会中或为社团或为财团。

社团或财团确属追求有益目的,既经深思熟虑,预料具备有足够方法以达到此目的者,教会主管当局方可给予法人资格。^[18]

天主教会及宗座,有法人资格,乃天主所制定。在教会内除自然人外,亦有法人,即依教会法符合其性质,作义务及权利的主体。

法人之设立或出于法律的规定,或由主管当局用法令特别给予的。此法人或为社团,或为财团,其目的均以符合教会使命者为限,故超过个人的目的。^[19]至于教省依法享有法人资格,区域性教会可成立为法人,合法成立的主教团依法为法人,合法设立的堂区亦可依法享有法人资格。在此基础上,教会的治理权,由天主所制定,亦谓之管理权,依法规定,领有圣秩者为有治权的合格人员。为治权的行使,平信徒得依法协助之。^[20]

教会的圣统制度和组织原则均以法人原则加以约束,由此构成了天主教展现其社会理念的制度平台。

三、以神俗分割为中心的社会理念

早在12世纪的西欧神学家,就已经明确把所有的基督徒看成一个团体(*universitas Christianorum*),俗人和教士是这一团体的两大组成部分,俗人由世俗政权管理,教士由教宗领导;世俗政权也由天主设立,当君王行为不轨时,教宗可以纠正他们。^[21]这一历史事实,似乎是在说明人类的团体是由个人组成的。团体的良好治理,不只限于权利的保障和义务的实践,如忠于契约。正确的关系,不论是在雇主与雇员之间,或是在政府与人民之间,都假定与生俱来的善意,符合人的尊严,关心正义及人类弟兄手足之情。^[22]

一方面,罗马天主教会历来强调宗教的社会性,制定规范教徒行为和互相之间关系的教会法律,而教宗在历史上逐渐演变成最高的立法权威。另一方面,教会对于宗教的社会性强调,并不是在任何情况下都会发展成对信仰的压制乃至否定。因为,由于宗教组织的制度化设置,往往保证并维系了神圣的超越性格,使不可触

摸的个人信念得以具体化、制度化,构成一个稳定的体系。为此,尽管在基督教会的发展历史上,宗教个体性和社会性之间张力是无时无刻不存在的,二者互相纠缠,互相补充,互相争斗,所以教会法的起源和发展是基督宗教社会性的要求,同时又是与此种紧张关系相伴随的。^[23]同时,人们也可以看到,所谓教会法的构成,实际上也是教会的社会性与个体性之间得以相互发明、彼此推动的一个制度化动力。在其社会性层面上促使教会圣化社会的神圣使命得以落实在历史的和社会的行动之中,同时也能够以其制度严格的宗教制度保证精神个体的超越特征。

唯有在这个层面之上,教会的宗教礼仪行动并非私人的行为,而是由教会这“合一的圣事”举行的行为,即天主的子民在主教的领导下聚集在一起所做的行为。它把教会的宗教性与个体性予以高度的整合了。因此礼仪行动是归于整个教会奥体的。它显示教会,影响教会;而对每一个肢体,以不同的方式,根据不同的等级、职务、和主动参与影响每一个人。^[24]教会的宗教礼仪行动照其性质,本来就是团体、组织的举动,同时也划分了神圣与世俗之间的关系。

面对着关系,同时也是为了梳理并且处理教会与社会之间的神圣与世俗、人为与神为的关联,《天主教法典》还特别设立了“公法人”与“私法人”,在教会内部将其类关系法典化。

所谓公法人,为由教会主管当局所设立的社团或财团,使其以教会名义,在指定范围内,依法律之规定,为公益尽其所受托的任务。其余法人为私法人。

公法人资格的取得,或由法律,或由主管当局以特别法令明示给予;私法人资格的取得,则仅由主管当局权力以特别法令明示给

予。^[25]

凡与公益之有关联并由社团或财团构成者,即是“公法人”。所以,凡普通法或特别法,或公法人章程认定的合格代表,以该法人名义行事时,则代表公法人。它的行为意义似乎更侧重于它的社会性方面。至于与此比较而无法具备社会性宗教行为时,此当为私法人,更配合以私法人章程认定的合格代表,以代表私法人。^[26]

也许,《天主教法典》之规定的“公法人”与“私法人”,与社会一般法律所规定的公私法人之间的区别还有一定的差异,因为《天主教法典》的一个基本原则就是神学意义的表达。然而,《法典》之中能够以公私法人的形式予以法典化的制度设置,却为天主教的社会实践、及其宗教的社会性表达、社会功能的顺利体现,奠定了一个制度基础。由此人们可以理解,为什么说教会法是发源于基督宗教的社会性,与教会组织和教会的权威有关,同时又与教会政治有着不可剥离的关联,从而表明了,教会是全体天主子民的团体,是圣化人灵的场所,教会还是全体人类团结一致的标记,是人类面对天主的未来。

如果从历史学或宗教社会学的角度来看,宗教体验是否应该是纯粹个人主义的?是否应该脱离任何的社团而发生呢?如果答案是肯定的,教会组织和相应的教会制度就是多余的,甚至是宗教生活的累赘和妨碍。基督宗教主流派别从教会学的立场,也就是说从他们对信仰和教会组织关系的理解出发,以不同的方式确认宗教的社会性以及与此属性有关的教会组织的正当性,从而在不同规范的程度上承认规范教徒在这一组织内行为的宗教法的有效性和必要性。^[27]实际上,这就是教会组织为信奉天主的个人在

其与社会之间奠定了能够保证其精神超越、同时亦能够服务于社会公益的制度保障。它说明了,宗教既是集体的,也是个人的行为;宗教的群体性和个体性互相影响,在时间上和空间上可以不完全重合,但在社会性表达和精神个体的独立呈现方面,则能够以制度、组织来加以区隔、予以神学意义上的保证的。

所以,基督信徒有权利选择生活中的身份,不受任何强迫。基督信徒有义务支援教会的需要,以使教会具备对敬礼天主、传教和慈善事业,以及职员的生活费用。信徒亦有义务推动社会公义,并应记取主的诫命,由个人的收入救济穷人。基督信徒在行使自己的权利时,无论是个人或在善会内,应注重教会的公益,别人的权益及自己对他人的职责。^[28]

四、制度宗教及其社会实践意义

传统学者对中国宗教的认识,大多限于传统的西方宗教模式,在以“制度性宗教”(institutional religion)为宗教定义的前提之下,对中国宗教有难以把握之慨。^[29]在这个方面,特别值得关注的是美籍华裔社会学家杨庆堃先生基于中国社会中宗教地位的模糊性及争议性。杨庆堃早在1961年就提出的“制度型宗教”(institutional religion)与“扩散型宗教”(diffused religion)这组概念,^[30]拓展并奠定了中国宗教的社会学研究。

扩散型宗教概念,意指一种并不独立自主的宗教,其教理、科仪、组织、神职人员,均已和其他的世俗制度如宗法、族群、家庭、权力、政治等混杂在一起,融合在其他世俗制度的概念、仪式或结构里。它主要依附于世俗制度,其崇拜本身也没有独立的理论、组

织、成员,只能依附在世俗社会结构上面,成为世俗社会制度的一个部分。

与此相应,“制度性宗教”概念,指的是佛教、道教这种制度型宗教,是一种独立自在的宗教,具备了特有的宇宙观、崇拜仪式及专业化的神职人员。

它的概念和理论是独立的,不依附于其他制度之上;它有独立的组织如教会、教堂及主教、司铎、僧侣,不是其他制度的一部分;它的成员也是独立的。做礼拜的时候,他从属于一个宗教集团,不再是其他团体的一分子。此时,宗教的成员超然于一切世俗制度之外,并把这种超越,作为进入社会的前提。^[31]

杨庆堃根据这两个概念,从结构功能主义的角度,对中国宗教进行了独到的社会学研究。他把中国的宗教分为两个大类:一类是教义和教会组织完备的“制度型宗教,”另一类是缺乏统一教义和组织系统的民间信仰,它扩散到世俗生活当中与世俗生活结合在一起。这种扩散性宗教,以儒家思想为基础的、体现着传统宗法等级秩序的体系。而特别要加以注意的,恰恰就是这种扩散型的宗教。因为它的神学、仪式、组织,同世俗制度的概念与结构及社会秩序的其他方面紧密溶合在一起。它的信仰与仪式,把它们组织系统发展为有组织的社会格式的整合的一部分。虽然这些是一种扩散形式,但它在中国人社会生活的每一主要方面,都能发挥其渗透性的作用。因而,“在中国,形式组织宗教的弱势,并不意味着,宗教的结构系统或重要作用在中国文化中的缺乏”。^[32]

然而,这种论述在今天看来,需要一个历史的补充,那就是西方的制度宗教模式在已经转入中国之后,在基督宗教作为一个宗教体系已经逐步发展并且成为中国宗教的时代里,它们作为有教

会、组织的制度宗教,说明制度宗教已经成为了中国宗教的一个发展部分,而传统中国宗教如佛道教也在当代中国社会变迁中基本具备了制度宗教的某些组织特征,具有以组织为平台而表达自己社会理念的制度方式。

当然,由于天主教的宗教体系其来有至,法律传统悠久。它在教会法典历史发展的一个最大的功绩,应当就是在西欧中世纪国家在12世纪以后走上了宗教权威和世俗权威的二元化道路,断绝了任何向政教合一政体发展的可能性。^[33]这应当是天主教这样的制度宗教从结构到功能中最值得关注并加以充分讨论的精神传统。

具备了这样一个精神传统,人们就能够形成这样一种共识,教会是精神的团体,是人神合本的组织,是一个信仰天主、信同胞、自救救人的团体。教会既是基督的身体,就是世界的中心。既注重了教会的团体制度,亦将教会视为自救救人的社会机构。在此组织之中,“个人同国家和社会的关系最好用成员这个概念来表达。整体目的,公共利益,同时是共同体的其作用的原因。”^[34]

《天主教法典》致力于引导教徒过虔诚的宗教生活,纠正他们的错误,以此侍奉天主爱的诫命,旨在建立教会内有秩序的结构并以此协助基督徒维持和深化他们与天主的关系,旨在协助基督徒完成走向拯救的旅途。《法典》的最大意义就是在于:正义来自神法和人法之遵守这样两大层面。教会及其信徒对于组织的认同和服从,成了基督信仰不可或缺的一个方面,所以舍勒要说,“单个的基督徒不是基督徒”。

倘若从社会理论的角度考察这个问题,则可以将一个社会由前现代到现代的转变特征,归结为从一个散漫的群体形式变成一

个组织严密紧凑的社会,由小群组织转变为大群组织。而传统社会变迁的主要过程恰巧就在于它的分化,导致各种社会组织、团体、协会从原有的社会共同体中间产生、形成,构成多种社会力量参与社会建设的可能性。所以,社会组织不但是社会学的核心概念,而且也是中国现代社会变迁的中心问题。^[35]在此社会语境之中,中国宗教在当代社会生活中的存在形式,实际上也是一个组织形式的基本问题。

因为,当前我国宗教组织的社会特征大多是规整不齐的,其形形色色,大致可归纳有如下几种特征:(1)混合式的社团形式;(2)“单位等级”的组织形式。(3)“国家支配型”或“社团混合型”。而与此相应的宗教组织管理模式是:(1)行政式:通过上下级之间的指挥与服从关系实现管理职能。(2)协会式:下一级组织的负责人与上一级组织常务理事会(或委员会)成员,通过协商决策,然后逐层落实,实现管理职能。(3)教会式(或牧羊式):上下级宗教组织的管理关系,体现在神学上和原则上的指导和帮助,不体现在依靠权力去管束。(4)混合式:上述两种或三种模式的混合管理模式。

当然,这里的所谓制度,它是指深入而持久地在时间与空间中(通过规则和资源而)建构的社会系统的连续性实践。它是一套关于行为和事件和规范模式,是一组普遍而抽象的规则系统,它体现在组织结构之中,包含了意义、支配、合法化和促进社会结构转化的功能。从某种意义上讲,制度就是集体行动控制个人行动的业务规则和运行中的机构,^[36]并由此构成了社会结构的基本框架,以及个人与社会群体行动、普遍性的价值观念、社会资源及其供求与分配之间的“过滤器”。^[37]社会上的个体与群体,正式组织与非正式组织,都需要这个“过滤器”,使自己获得利益和权利,逐步建

成社会的稳定与和谐。

制度宗教,则是一种集中的、集体的、组织化的资源。最明显的集体资源是那些由个人资源集中起来并服务于共同目的、目标的那些资源,而组织或身份或群体本身,就是支持和动员一切其他资源成为可能的基本的集体资源。^[38]

这也就是说,“任何一定数目的人成为社会,不是因为在这一个人身上本身都存在着一种由物所决定的社会内容,而是只有当这些内容的活力赢得相互影响的形式时,当一个个人对另一个人——直接地或者通过第三者的媒介——产生影响时,才从人的单位空间的并存或者也包括时间的先后,变成了一个社会”。^[39]

如果说,“连带责任”是一个极具基督徒特色的德行,^[40]那么,在宗教与社会、教徒与公民的关系之间,由此在真理、正义、连带责任所导致的是与政府合作的公民义务,给社会的福利做出贡献,并由爱德而来。顺从合法当局和为公益服务,要求公民在政治团体生活里克尽己职。^[41]

基于这样的制度约束,天主教的信友们才能在世间事务上,享有一般公民皆有的自由;但在使用此自由时,须设法使自己的行为浸润福音精神,并注重教会训导权所传授的道理,切勿在意见分歧的问题上,将自己私见视为教会的道理发表。^[42]《天主教法典》的意义,就是在此而得以呈现,似可为中国宗教的组织建设提供在制度设置和资源分配上一个可资的借鉴。

在此基础上,教会才能被建设成为一个必须的组织、理想的教会,建设成为一个自由结合的精神生活的团体。“能够不后顾,脱离了旧历史的专制,不下垂,脱离了宗教权的专制,不上浮,脱离了多数人的专制,不左偏,脱离了无神论的专制,不右倾,脱离了唯物

观的专制。”^[43]

在一定的程度上,我们可以说,唯有在一种制度、组织的基础之上,宗教才能成为公共利益可靠和不可缺少的基础,参与国家与社会的公共生活,服务于社会公益事业。诚然,国家却不必直接关心宗教和道德,因为这是教会的任务;但国家可以用间接的方式关心:她为其成员提供通向一种合乎道德的和神圣法律相符的生活方式的手段和途径。^[44]

一般而言,宗教社会学研究,可分为两层面,即社会学的宗教研究(sociology of religion)和宗教的社会学研究(religious sociology)。前者将宗教作为一种社会现象、社会实体,以社会学理论方法来研究宗教仪式、宗教组织、信徒宗教行为及其与社会制度、社会行为的关系;后者则将宗教视为一种工具,讨论国家权力、行动与结构、个人与国家等层面之间的复杂关系,落实在社会结构的把握方面。

所以,天主教的社会理念,应具有把这两个层面整合起来研究,并在此整合中,既研究天主教的社会组织和社会理念,同时也通过对中国天主教的社会理念的实践研究,进而探讨中国天主教及其社会理念的组织表达方式,是如何与中国社会变迁整合在一起,并成为中国社会一个有机构成部分的。

注释:

[1]梁启超《中国历史研究法补编·宗教史》,《饮冰室文集·专集》之九十九,中华书局2003年,第142页。

[2]任廷黎主编《中国天主教基本知识》,北京:宗教文化出版社1999年,第105页。

[3]《天主教法典》,罗光《序》,河北天主教信德基金会版,第1页。

[4]《天主教法典》,《神圣纪律法典·宗座宪令》,第11页。

- [5]《天主教法典》，罗光《序》，第2页。
- [6]任廷黎主编《中国天主教基本知识》，第106页。
- [7]任廷黎主编《中国天主教基本知识》，第106-107页。
- [8]《天主教法典》，《神圣纪律法典·宗座宪令》，第13页。
- [9]《天主教法典》第一卷、第一题《教会法律》第22、24、25条，第4页。
- [10]席林《天主教经济伦理学》，北京：中国人民大学出版社2003年，第326页。
- [11]《天主教法典》第一卷、第六题《自然人及法人》第二章《法人》第115条、第2项，第17页。
- [12]江平主编《法人制度论》，北京：中国政法大学出版社1994年，第9页。
- [13]彭小瑜《教会法研究》，北京：商务印书馆2003年，第40页。
- [14]《天主教法典》第一卷、第六题《自然人及法人》第二章《法人》第114条，第1、3项，第17页。
- [15]《天主教教理》，河北天主教信德室2004年，第228页。
- [16]《天主教法典》第一卷、第六题《自然人及法人》，第一章《自然人之法定条件》第96条，第14页。
- [17]彭小瑜《教会法研究》，北京：商务印书馆2003年，第11页。
- [18]《天主教法典》第一卷、第六题《自然人及法人》第二章《法人》第114、115条第2、3项，第17页。
- [19]《天主教法典》第一卷、第六题《自然人及法人》第二章《法人》第113条第1-2项，第114条第1项，第17页。
- [20]《天主教法典》第一卷、第八题《治权》第129条第1、2项，第20页。
- [21]休·圣维克多（卒于1141年），《教父文献大全（拉丁编）》，第176卷，第418栏。转引自彭小瑜《教会法研究》，北京：商务印书馆2003年，第217页。
- [22]《天主教教理》，河北天主教信德室2004年，第511页。

[23]彭小瑜《教会法研究》，北京：商务印书馆 2003 年，第 10 - 11、15、16 页。

[24]《天主教法典》第四卷《教会的圣化职务》第 837 条，第 1 项。第 163 页。

[25]《天主教法典》第一卷、第六题《自然人及法人》第二章《法人》第 116 条、第 1、2 项。第 17、18 页。

[26]《天主教法典》第一卷、第六题《自然人及法人》第二章《法人》第 118 条，第 18 页。

[27]彭小瑜《教会法研究》，北京：商务印书馆 2003 年，第 13 - 14 页。

[28]《天主教法典》第二卷《天主子民》第一编《基督信徒》第一题《基督信徒之义务与权利》第 219 条；第 222 条第 1、2 项；第 223 条第 1 项，第 37 页。

[29]蔡彦仁《中国宗教——定义、范畴与方法学刍议》，康乐、彭明辉主编《史学方法与历史解释》，北京：中国大百科全书出版社 2005 年，第 204 - 214 页。

[30]C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Function of Religion and some of their*

Historical Factors, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1961. 与此近似的概念则有美籍学者韦勒 (Robert P. Weller) 以“统一” (unity) 和“分散” (diversity) 的模式来区分中国宗教，认为前者具有明显的制度化 and 意识化特征；后者则比较忽略其信仰活动与某一特定的宗教制度的关联，注重的是日常的社会关系。Robert P. Weller, *United and Diversities in Chinese Religion*, London: Macmilan, 1987.

[31]刘创楚、杨庆堃：《中国社会——从不变到巨变》，第 65 页，香港中文大学出版社，1989。

[32]C K Yang, *Religion in Chinese Society*, University of California Press, 1961, P. 20 - 21.

[33]彭小瑜《教会法研究》，北京：商务印书馆 2003 年，第 141 页。

[34]席林《天主教经济伦理学》，北京：中国人民大学出版社 2003 年，第 327 页。

[35]刘创楚、杨庆堃《中国社会——从不变到巨变》，香港中文大学出版社 1989 年，第 20、22、27 页。

[36]康芒斯《制度经济学》，上册，北京：商务印书馆 1962 年，第 86 - 89 页。

[37]道格拉斯·诺思《经济史中的结构与变迁》，上海三联书店、上海人民出版社 1995 年，第 225 页。

[38]丹尼斯·朗《权力论》，中国社会科学出版社 2001 年，第 159 页。

[39]G·西美尔(Georg Simmel)《社会学——关于社会化形式的研究》，北京：华夏出版社 2002 年，第 5 页。

[40]《天主教教理》河北天主教信德室 2004 年，第 455 页。

[41]《天主教教理》河北天主教信德室 2004 年，第 517 页。

[42]《天主教法典》第二卷《天主子民》第一编《基督信徒》第二题《平信徒之义务与权利》第 227 条，第 38 页。

[43]赵紫宸：《基督教哲学》，《赵紫宸文集》第 1 卷，北京：商务印书馆 2003 年，第 154 页。

[44]席林《天主教经济伦理学》，北京：中国人民大学出版社 2003 年，第 328 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,并得到英中文化交流协会(Culture Exchange with China)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

